

**T. C.  
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**KURTUBİ'NİN “EL-CÂMİ' Lİ AHKÂMİ'L-KUR'AN”  
ADLI ESERİNİN TEFSİR USULÜ AÇISINDAN  
DEĞERLENDİRİLMESİ**

**Tezi Hazırlayan  
Mehmet Demirci**

**Tezi Yöneten  
Prof. Dr. M. Zeki DUMAN**

**Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı  
Tefsir Bilim Dalı  
Doktora Tezi**

**Kasım 2009  
KAYSERİ**



**T. C.  
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**KURTUBİ’NİN “EL-CÂMİ’ Lİ AHKÂMİ’L-KUR’AN”  
ADLI ESERİNİN TEFSİR USULÜ AÇISINDAN  
DEĞERLENDİRİLMESİ**

**Tezi Hazırlayan  
Mehmet Demirci**

**Tezi Yöneten  
Prof. Dr. M. Zeki DUMAN**

**Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı  
Tefsir Bilim Dalı  
Doktora Tezi**

**Kasım 2009  
KAYSERİ**

**Prof. Dr. M. Zeki DUMAN** danışmanlığında **Mehmet DEMİRCİ** tarafından hazırlanan “**Kurtubi’nin “El-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an” Adlı Eserinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında **Doktora** tezi olarak kabul edilmiştir.

.19.11.2008

**JÜRİ:**

Danışman: Prof. Dr. M. Zeki DUMAN

Üye : Prof. Dr. Ahmet COŞKUN

Üye : Prof. Dr. Sabahattin SAMUR

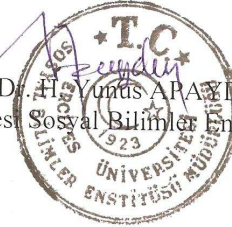
Üye : Prof. Dr. Yusuf IŞICIK

Üye : Doç. Dr. İbrahim GÖRENER

**ONAY:**

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu’nun 18.11.2008 tarih ve 35..... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN  
Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü



## ÖNSÖZ

Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygambere vahyedilmeye başlandığı andan itibaren okunmuş, anlaşılmış, zaman zaman izaha muhtaç olan yerler tefsir edilmiş, dolayısıyla hayata uygulanmış bir kitaptır. Sahabe döneminde Kur'anın anlaşılması konusunda önemli bir problem olmamıştır. Tefsire/tevile ihtiyaç duyulan ayetler doğrudan doğruya Resulullah'a müracaatla açıklanmıştır.

Tenzil döneminden uzaklaşılması, farklı kültürlere mensup kişilerin Müslüman olması, özellikle de mezheplerin ortaya çıkmasıyla birlikte Kur'anın anlaşılması hususunda problemler ortaya çıkmış ve tefsire duyulan ihtiyaç artmıştır.

Hicri ikinci asırdan itibaren İslami ilimler teşekkül ederken, Kur'anın anlaşılması hususunda da her bilim dalı kendisine göre anlama yöntemleri geliştirerek kendisine has bir terminoloji oluşturmuştur. Bu faaliyetlerle birlikte Tefsir ve Tefsir Usulü ilimleri de oluşmaya başlamıştır.

Tefsir, “Kur'anın lafzını şerh/tahlil edip murad edilen manayı anlamak ve anlatmak” şeklinde tanımlanırken, Tefsir İlmi “ Murada delalet etmesi bakımından Yüce Allah'ın kelamını, beşer gücü nispetince araştıran bir ilim” olarak tanımlanmıştır.

“Tefsir Usulü” kavramı, tefsir için gerekli olan asıl bilgilere de referansta bulunmakla birlikte, biz bu kavramı, tefsir literatürünün temelinde bulunan ilkeleri, başka bir ifadeyle tefsirin teoriden pratiğe nasıl ulaştığını araştıran bir yöntem biliminin adı olarak tanımlamaktayız. Kavaidü't-tefsir adıyla yazılmış müstakil eserler ve tefsirlerin mukaddimleri bu konuya hasredilmiş olsa da, diğer bilim dallarında olduğu şekliyle müstakil ve sistemli bir Tefsir Usulü/Metodolojisi ortaya konulmamıştır. Fakat yüzyıllar boyu Kur'anın manaları üzerinde yoğunlaşarak vücuda getirilmiş olan devasa bir tefsir külliyyatı, Tefsir İlmi ve Tefsir Usulünün esasını/dayanağını teşkil etmiştir.

Kurtubî'nin “El-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an” adlı eseri, tefsir külliyyatının önemli halkalarından birisidir. Bu çalışmada Kurtubî'nin söz konusu eserinin Tefsir Usulü

açısından değerlendirilmesi amaçlanmıştır. “Kurtubi’nin “El-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an” Adlı Eserinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi”ne bir alt yapı oluşturması için ilk olarak Tefsir Usulüyle ilgili alan araştırması yaparak başlamayı uygun gördük. Daha sonra da söz konusu tefsirin Tefsir Usulü açısından değerlendirmesine geçtik.

“El-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an” adından, bu eserin bütünüyle fikhî bir tefsir olduğu, “Ahkamu’l-Kur’an” ifadesinden de sadece fikhî hükümlerle ilgili ayetlere tekabül ettiği anlaşılabilir. Oysa bu fikhî bir tefsir olmadığı gibi onda yer alan açıklamalar sadece ahkam ayetlerine hasredilmiş değildir. “El-Cami’ li Ahkami’l-Kur’an” ismindeki “Ahkam”dan maksat ise, *وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا* “Biz, aynı şekilde Kur'anı da Arapça bir hüküm olarak indirdik” (Ra’d, 37) ayetinde ifade edildiği üzere genel olarak Kur'an’ın hükümleridir. Kurtubî tefsiri de bu ayette işaret edilene uygun olarak, sadece fer’î nitelikteki fikhî hükümleri değil bir bütün olarak hayatın her alanına ilişkin hükümleri beyan eder nitelikteki Kur'an ahkâmını ele alan özellikte bir tefsirdir. Çalışmamızda bu özellikleri haiz olan “El-Cami’ li Ahkami’l-Kur’an” isimli tefsir ve bu tefsirin mukaddimesi Tefsir Usulü yönüyle ele alınıp değerlendirilmiştir.

Başlangıcından bugünkü haline gelinceye kadar çalışmamıza her türlü desteği vererek yol gösteren, görüş ve fikirleriyle ona olgunluk kazandıran başta danışman hocam Prof. Dr. M. Zeki DUMAN olmak üzere tez izleme komitesi hocalarım Prof. Dr. Ahmet COŞKUN ve Prof. Dr. Sabahattin SAMUR hocalarıma, ayrıca Prof. Dr. Yusuf Işıcık ile Doç. Dr. İbrahim Görener’e teşekkürü bir görev bilirim.

Mehmet DEMİRCİ  
Kayseri, 2009

# **KURTUBÎ'NİN “EL-CÂMÎ' Lİ AHKÂMÎ'L-KUR'AN” ADLI ESERİNİN TEFSİR USULÜ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ**

**MEHMET DEMİRCİ**

## **ÖZET**

“Kurtubî'nin “El-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an” Adlı Eserinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi” isimli bu çalışma bir giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır.

Çalışmanın birinci bölümü Tefsir Usulü konusuna tahsis edilmiştir. Burada tefsir ve usul kelimelerinin kavramsal bir tahlili yapılmıştır. Tefsir İlminin mahiyetini ve yapısını ortaya koymayı amaçlayan derinlemesine bir tahlilden sonra, Tefsir Usulü konusuna yer verilmiştir. Burada Tefsir Usulünün ana unsurları ele alınarak incelenmiştir. Tefsir Usulünün Kur'anı sistemli bir şekilde anlamaya nasıl katkıda bulunacağının yolları gösterilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümü Kurtubî tefsirinin mukaddimesinin Tefsir Usulü açısından değerlendirilmesine tahsis edilmiştir. Burada onun, tefsirine yazmış olduğu mukaddimesinden hareket edilerek Tefsir Usulü anlayışı ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın son bölümü Kurtubî tefsirinin Tefsir Usulü açısından incelenip değerlendirilmesini konu edinmektedir. Burada Kurtubî tefsirinin, birinci ve ikinci bölümde çizilmiş olan Tefsir Usulü çerçevesine göre incelenmesi ve değerlendirilmesi yapılmıştır. Çalışmamız sonuç ve kaynakça bölümü ile son bulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Usul, Kurtubî, Ahkam, Mana, Yorum.

**THE ASSESSMENT OF KURTUBI’S WORK WHICH IS CALLED “EL-CAMI’  
LI AHKAMI’L-KUR’AN” IN TERMS OF EXEGESIS METHODOLOGY**

**Mehmet DEMIRCI**

**ABSTRACT**

This Ph.D thesis which is entitled “The assessment of Kurtubî’s work which is called “El-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur'an” in terms of Exegesis Methodology” consists of an introduction, three main chapters.

The first chapter was allocated the subject of Exegesis Methodology. In this chapter was analysed the word tafsir and usul conceptively. After an deeply analyzing which is aimed to produce the character and the structure of exegesis science, was introduced the subject of Exegesis Methodology. In this phase was analyzed main elements of Exegesis Methodology and was showed how Exegesis Methodology contribute understanding Quran sistematically.

The second chapter was allocated the assessment the introduction of Tafsir’s Kurtubî in terms of Exegesis Methodology. In this phase is aimed to discover Kurtubî’s concept of Exegesis Methodology from his introduction work.

The last chapter was allocated the analyzing and assessment of Kurtubî’s tafsir work in terms of Exegesis Methodology. In this phase was analysed and evaluated Kurtubî’s tafsir work in point of Exegesis Methodology which was concretized at the first and second chapters. The thesis ends with a conclusion and a bibliography.

Key Words: Exegesis, Tafsir, Methodology, Qurtubi, Law, Meaning, Comment, Hermeneutic.

## İÇİNDEKİLER

|                                                                  |      |
|------------------------------------------------------------------|------|
| ÖNSÖZ.....                                                       | V    |
| ÖZET .....                                                       | VII  |
| ABSTRACT.....                                                    | VIII |
| İÇİNDEKİLER .....                                                | IX   |
| KISALTMALAR .....                                                | 1    |
| GİRİŞ .....                                                      | 2    |
| 1. KONU.....                                                     | 2    |
| 2. AMAÇ .....                                                    | 2    |
| 3. YÖNTEM.....                                                   | 4    |
| 4. EI-CÂMİ' Lİ AHKÂMÎ'İ-KUR'AN.....                              | 6    |
| BİRİNCİ BÖLÜM: TEFSİR, TEFSİR İLMİ VE TEFSİR USULÜ İLMİ .....    | 10   |
| 1. TEFSİR .....                                                  | 10   |
| 1. 1. Lügat Anlamı .....                                         | 10   |
| 1. 2. İstilah Anlamı.....                                        | 13   |
| 2. TEFSİR İLMİ.....                                              | 15   |
| 2. 1. Tarifi .....                                               | 15   |
| 2. 2. Genel Özelliği .....                                       | 21   |
| 2. 3. Konusu .....                                               | 25   |
| 2. 4. Önem Ve İşlevi .....                                       | 27   |
| 2. 5. Tefsirin İmkânı ve Meşruiyeti .....                        | 31   |
| 2. 6. Tefsirin Altyapısını Oluşturan Bilgiler .....              | 37   |
| 2. 7. Kur'an'ın Beyan Üslubu .....                               | 42   |
| 2. 7. 1. Kur'an Ayetlerinin Anlamlarının Anlaşılabilirliği ..... | 45   |
| 2. 7. 2. Mana Katmanları .....                                   | 47   |
| 3. TEFSİR USULÜ İLMİ .....                                       | 50   |
| 3. 1. Usul Kavramı .....                                         | 51   |
| 3. 1. 1. Lügat Anlamı .....                                      | 51   |
| 3. 1. 2. İstilah Anlamı.....                                     | 54   |
| 3. 2. Usul ilmi.....                                             | 56   |
| 3. 2. 1. Mantık- Usul İlişkisi .....                             | 56   |
| 3. 2. 2. Usul İlminin Neliği .....                               | 59   |
| 3. 3. Tefsir Usulü İlmi.....                                     | 62   |
| 4. TEFSİR USULÜNÜN UNSURLARI .....                               | 70   |

|                                                                                       |            |
|---------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 4. 1. Kur'anın Açıklanması/Tefsir .....                                               | 70         |
| 4. 1. 1. Tarihsel Verilerle Mananın Açıklığa Kavuşturulması/Lafzın Resmedilmesi ..... | 71         |
| 4. 1. 1. 1. Metni/Lafzı Çevreleyen Faktörler .....                                    | 73         |
| 4. 1. 1. 2. Lafzı Çevreleyen Faktörlerin Manaya Katkısı .....                         | 78         |
| 4. 1. 2. Dil Yöntemi İle Açıklanması .....                                            | 80         |
| 4. 1. 2. 1. Lafzın Anlaşılması .....                                                  | 80         |
| 4. 1. 2. 2. Kelamın Anlaşılması .....                                                 | 82         |
| 4. 1. 2. 3. Nazmın Anlaşılması .....                                                  | 87         |
| 4. 2. Kur'an'ın Yorumlanması/Tevili .....                                             | 93         |
| 4. 2. 1. Delalet İşlemi .....                                                         | 95         |
| 4. 2. 2. Kur'anın Genel Delaleti .....                                                | 97         |
| 4. 2. 3. Kur'anın Özel Delaleti .....                                                 | 99         |
| <b>İKİNCİ BÖLÜM: KURTUBİ MUKADDİMESİNDETEFSİR USULÜ KONULARI.....</b>                 | <b>102</b> |
| <b>1. TEFSİR USULÜNÜ TEMELLENDİRMESİ .....</b>                                        | <b>102</b> |
| <b>2. KUR'AN NAZMINA YAKLAŞIMI.....</b>                                               | <b>108</b> |
| 2. 1. Tarihsel Bir Belge Olarak Kur'an .....                                          | 108        |
| 2. 1. 1. Kur'anın Tanımı .....                                                        | 108        |
| 2. 1. 2. Yedi harf .....                                                              | 110        |
| 2. 1. 3. Kur'anın Cem'i ve Tedvini .....                                              | 116        |
| 2. 1. 4. Kur'anın İstinsahı .....                                                     | 116        |
| 2. 1. 4. Kur'anın Mushaf'ın Haline Getirilmesi .....                                  | 121        |
| 2. 2. Arapça Bir Lafız Olarak Kur'an .....                                            | 124        |
| 2. 2. 1. Arapça Oluşunun Mahiyeti .....                                               | 125        |
| 2. 2. 2. Mucize Oluşu .....                                                           | 127        |
| <b>3. KUR'AN TEFSİRİNE YAKLAŞIMI.....</b>                                             | <b>129</b> |
| 3. 1. Lafzın Açıklanması .....                                                        | 129        |
| 3. 1. 1. Lafzı Çevreleyen Tarihsel Durumların Aydınlatılması .....                    | 130        |
| 3. 1. 2. Dilsel Verilerle Lafzın Açıklanması .....                                    | 132        |
| 3. 2. Lafzın Yorumlanması .....                                                       | 134        |
| <b>4. TEFSİRDEKİ TEKNİĞİ .....</b>                                                    | <b>135</b> |
| 4. 1. Sünnetin Kur'an-ı açıklaması .....                                              | 135        |
| <b>5. MUKADDİMENİN DEĞERLENDİRİLMESİ.....</b>                                         | <b>138</b> |
| <b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: TEFSİR USULÜ AÇISINDAN KURTUBİ TEFSİRİ .....</b>                     | <b>140</b> |
| <b>1. LAFIZLARIN RESMEDİLMESİ .....</b>                                               | <b>141</b> |
| 1. 1. Nüzul Sebebi (Ortamdan hareketle lafzın resmedilmesi) .....                     | 141        |
| 1. 2. Ayetlerin Atıfta Bulunduğu Olaylar .....                                        | 148        |
| 1. 2. 1. Nüzul Öncesi Dönem Olayları .....                                            | 149        |

|                                                                  |            |
|------------------------------------------------------------------|------------|
| 1. 3. Kıraat.....                                                | 151        |
| <b>2. LAFIZLARIN AÇIKLANMASI .....</b>                           | <b>155</b> |
| 2. 1. Tarihsel Verilerle .....                                   | 156        |
| 2. 1. 1. Açıklayıcı Nitelikte Olan Tarihsel Veriler.....         | 156        |
| 2. 1. 2. Tevil (Yorum) Nitelikli Tarihsel Veriler .....          | 161        |
| 2. 2. Dil Verileriyle .....                                      | 166        |
| 1. 2. 1. Sarf ve İştikâk .....                                   | 166        |
| 2. 2. 2. Nahiv .....                                             | 168        |
| 2. 2. 3. Lügat .....                                             | 172        |
| 2. 2. 3. 1. Kavramların Kök Anlamları İle Olan İlişkileri.....   | 172        |
| 2. 2. 3. 2. Lügat Bilgilerini Destekleyen Hadisler .....         | 179        |
| 2. 2. 3. 3. Tanımlamalar .....                                   | 181        |
| 2. 3. Belagat Verileri .....                                     | 182        |
| 2. 4. Anlam Güçlüklerini Giderme .....                           | 185        |
| <b>3. LAFIZLARIN YORUMLANMASI .....</b>                          | <b>188</b> |
| 3. 1. Ayetlerin Farklı Açılardan Yorumlanması .....              | 188        |
| 3. 1. 1. Kelami Nitelikli Yorumlar .....                         | 188        |
| 3. 1. 2. Tasavvufi Yorumlar .....                                | 194        |
| 3. 1. 3. Diğer Yorumlar .....                                    | 196        |
| 3. 1. 4. Yanlış Yorumlamayı Önleme .....                         | 198        |
| 3. 2. Ayetlerden Mana Çıkarımları .....                          | 200        |
| 3. 3. Anlama Engelleri .....                                     | 207        |
| <b>4. LAFIZLARIN DELİL OLARAK KULLANILMASI.....</b>              | <b>215</b> |
| 4. 1. Fıkıhta Delil Olarak Kullanılması.....                     | 216        |
| 4. 1. 1. Maliki Mezhebini Savunması .....                        | 225        |
| 4. 2. Usulde Delil Olarak Kullanılması.....                      | 229        |
| 4. 2. 1. Nesh .....                                              | 229        |
| 4. 2. 1. 1. Neshin Tanımı.....                                   | 229        |
| 4. 2. 1. 2. Nesh İle İlişkilendirilen Kavramlar .....            | 233        |
| 4. 2. 1. 3. Neshe Bakışı .....                                   | 235        |
| 4. 2. 2. Çeşitli Usul Konuları .....                             | 239        |
| 4. 3. Fıkıh Dışında Delil Olarak Kullanılması .....              | 242        |
| <b>5. TEFSİRDE UYGULANAN ORJİNAL YORUM/ TEKNİKLERİ.....</b>      | <b>248</b> |
| 5. 1. Yorumda Umumiliğe Öncelik Verilmesi.....                   | 248        |
| 5. 2. Kur'an Siyakını Dikkate Alması .....                       | 253        |
| 5. 3. Tevil Nitelikli Rivayetlere Dil Açısından Yaklaşması ..... | 256        |
| 5. 4. Yorumlarda Hadis Kullanması .....                          | 258        |
| <b>SONUÇ.....</b>                                                | <b>263</b> |

|               |     |
|---------------|-----|
| KAYNAKÇA..... | 267 |
| ÖZGEÇMİŞ..... | 275 |

## KISALTMALAR

|              |                                    |
|--------------|------------------------------------|
| <b>age.</b>  | <b>:Adı geen eser</b>             |
| <b>b.</b>    | <b>:Bin, oğlu</b>                  |
| <b>Bkz.</b>  | <b>:Bakınız</b>                    |
| <b>c.</b>    | <b>:cilt</b>                       |
| <b>ev.</b>  | <b>:çeviren</b>                    |
| <b>h.</b>    | <b>:Hicrî</b>                      |
| <b>Hz.</b>   | <b>:Hazreti</b>                    |
| <b>krş.</b>  | <b>:Karşılaştırmız</b>             |
| <b>Mad.</b>  | <b>:Madde</b>                      |
| <b>nşr.</b>  | <b>:Neşreden</b>                   |
| <b>ö.</b>    | <b>:Ölüm Tarihi</b>                |
| <b>(ra)</b>  | <b>:Radiyallahu Anh</b>            |
| <b>s.</b>    | <b>:Sayfa</b>                      |
| <b>(sav)</b> | <b>:Sallallahu Aleyhi Vesellem</b> |
| <b>Tah.</b>  | <b>:Tahkik</b>                     |
| <b>ty.</b>   | <b>:Tarih Yok</b>                  |
| <b>vb.</b>   | <b>:ve benzeri</b>                 |
| <b>vd.</b>   | <b>:ve diğerleri</b>               |
| <b>yy.</b>   | <b>:Yayın Yeri Yok</b>             |

## GİRİŞ

### 1. KONU

Tefsir tarihi boyunca müfessirlerin yazmış oldukları tefsirlerin girişine genel olarak Kur'an ve onun tefsiri hakkında bilgiler içeren farklı boyutlarda mukaddime yazma geleneği mevcuttur.

Kurtubî'nin (671/1273) "El-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an" isimli tefsiri on cilt ve yirmi cüzden müteşekkildir. Bu tefsirin oldukça geniş bir hacme sahip olan mukaddimesi "Tefsir Usulü" ile ilgili bilgiler içermektedir.

"Kurtubi'nin "El-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an" Adlı Eserinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi" isimli çalışma, "tefsir", "tefsir ilmi" ve "Tefsir Usulü" ile Kurtubî tefsirinin mukaddimesini ve burada verilen usul bilgilerinin değerlendirmesini konu edinmektedir. Ayrıca söz konusu tefsirin "Tefsir Usulü" açısından incelenip değerlendirmesi de çalışmanın konusu kapsamındadır.

### 2. AMAÇ

"Kurtubi'nin "El-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an" Adlı Eserinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi" isimli çalışmamızda "Tefsir Usulü"ne, dolayısıyla Kurtubî tefsirinin bu açıdan incelenip değerlendirilmesine zemin hazırlayabilmek için öncelikle "tefsir" ve "tefsir ilmi"ne dair geniş bir araştırma yapılmıştır. Tefsir kavramının lügat ve ıstılah anlamlarıyla incelenmesinin ardından, çeşitli yönleriyle "tefsir ilmi"nin tanıtılması gerçekleştirilmiştir.

Bu bağlamda "tefsir ilmi"nin tanımı, genel özelliği, konusu, önem ve işlevi, imkanı ve altyapısı hakkında açıklama ve değerlendirmeler yapılmış ve tefsir ilminin araştırma konusu olan Kur'an manalarının sahip olduğu özellikler ortaya konulmuştur. Tefsir ilminin tanıtımını, imkan ve sınırlarını ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmalar, araştırma konumuzun önemli bir bölümünü teşkil eden "Tefsir Usulü" konusunun sağlıklı bir biçimde ele alınıp değerlendirilmesine imkan hazırlamıştır. Ayrıca "Tefsir

Usulü” kavramının bazı çevrelerce sorunlu bir kavram olarak sunulmuş olması da “tefsir ilmi”nin mahiyetine dair kapsamlı bir araştırmayı zorunlu kılmıştır.

“Usul” kavramının çoğunlukla “Fıkıh Usulü” bağlamında kullanılagelmiş olmasından dolayı, bazı çevrelerde söz konusu kavramı “fıkıh”a tahsis etme gibi bir eğilim mevcut olduğu bilinmektedir. Ancak “tefsir ilmi”ne dair yapılan kapsamlı araştırmamızda bu ilmin “Murad-ı ilâhî’ye delaleti bakımından Kelamullahı” konu edindiği, dolayısıyla Kelam ile mana/maksat arasındaki bu delalet ilişkisinin doğru kurulabilmesi için, ana eksenini tespit edilmiş belirli bir “usul”ün takip edilmesi gerektiği anlaşılmıştır. Kur'anın bütününe ait lafızlarının hangi manaya nasıl delalet ettiklerinin tespit ve tayininde müfessire yardımcı olacak olan “TEFSİR USULÜ”dür. “Lafızlar, manaların halini bildiren işaretler olduklarından, İslam mantıkçıları lafzın manayı ifade etmesine delalet adını vererek esasen çok verimli olabilecek bir “anlambilim” de vücuda getirmişlerdir.”<sup>1</sup> “Tefsir ilmi” için “usul” bu yönüyle “Anlambilim” olarak nitelendirilebilir.

Lafızların manaya delalet şeklini inceleyen “Tefsir Usulü” olsun, onların ahkama delalet şeklini inceleyen “Fıkıh Usulü” olsun her ikisini “usul” başlığı altında birleştiren şey mantık temelli düşünme biçimidir. Aralarındaki fark “Tefsir Usulü”nün Kur'anın bütününe manaya delaleti açısından, “fıkıh usulü”nün Kur'anın bir cüz’ünü teşkil eden ahkam ayetlerini ahkama delaleti açısından incelemeleridir. Çalışmanın ilgili kısmında usul ile mantık arasındaki ilişkiye ayrıca değinilecektir.

“Tefsir ilmi” ve “Tefsir Usulü”ne dair yapılan araştırmalar neticesinde ortaya çıkan bir diğer husus “tefsir”in “tasdikât” türünden, yani çıkarımsal nitelik taşıyan bir ilim olduğu gerçeğidir. Çünkü “ilim ya tasavvurdur, bu tür bilgiyi öğrenmenin yolu tanımlamalardır; ya da tasdiktir; bu tür bilgiyi öğrenmenin yolu ise akıl yürütmedir.”<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cündioğlu, Dücane, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, İstanbul, 1997, s. 28.

<sup>2</sup> Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *El-Münkız Mine'd-Dalal*, Beyrut, 1983, s. 103.

Tefsir ilmi için lafızların manaya ve murad-ı ilahiye delaletinin tesbiti meselesi tanımlama ile birlikte yorumlamayı (te'vil) da gerekli kılan bir çabadır.<sup>3</sup>

“Tefsir ilmi”, yukarıda söz konusu edilen bilgi türlerini bünyesinde taşıması sebebiyle “Usul”e ihtiyacı olan bir ilimdir.

Çalışmanın teorik zemininde Kur'anın bütününe uygulanabilecek nitelikte bir Tefsir Usulü/kuralları, yöntemi, ilgili ve özgün kaynaklarla birlikte prensipleri tespit edilmiştir.

Usule dair genel çerçevenin ortaya konulmasının ardından Kurtubî tefsirinin mukaddimesinin ne ölçüde Tefsir Usulü niteliği taşıdığı, böylece müfessir Kurtubî'nin Tefsir Usulü anlayışının ne olduğunun ortaya çıkarılması amaçlanmıştır.

Tefsir Usulüne dair çizilen çerçevenin ardından tefsir literatüründe önemli bir yere sahip olan “El-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an”ın “Tefsir Usulü” açısından esaslı bir incelenmeye tabi tutulacaktır. Böylece çalışmanın başında ortaya konulan usul şablonunun, Kur'an lafızlarının manaya delaleti ile ahkama delaleti arasındaki ayrıma riayet etmiş olan bir “Ahkam” tefsiri ölçeğinde değerlendirmesi yapılacaktır.

### 3. YÖNTEM

Tefsir Usulü açısından Kurtubî tefsirinin incelenmesi amacına yönelik olarak Kurtubî'den önce olsun sonra olsun tefsir mukaddimleri incelenmiştir. Bu incelemede öncelikle “Tefsir Usulü”nün tanımı, muhtevası ve çerçevesi belirlenmeye çalışılmıştır. Sonra da bunların muhtevaları gözden geçirilmiştir. Bu kaynaklarda “tefsir”, “Tefsir Usulü”, Kur'an ilimleri konularının hangi çerçevede ele alındığı tespit edilmiştir.

---

<sup>3</sup> Konuya ışık tutmak amacıyla “Tasavvur” ve “Tasdik” kavramlarının açıklaması bağlamında şunları kaydedebiliriz: “İslam mantıkçıları bilginin kazanılmasının iki merhalede cereyan ettiği görüşündedirler. Bu duruma göre, ilk merhalede eşyayı tasavvur ederiz. İkincide bu tasavvurları başka tasavvurlara bağlayarak olumlu ve olumsuz şeklinde onları tasdik ederiz. Bunun için mantık, “tasavvurat” ve “tasdikat” diye ikiye ayrılır. Bkz. **Bolay, M. Naci**, *Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, İstanbul, 1990 s. 9.

Mukaddimelerde isim olarak belirtilmiş olmasa da Tefsir Usulü niteliği taşıyan hususlar satır aralarından çıkarılarak oluşturulacak Tefsir Usulü çerçevesinde kullanılmak üzere değerlendirmeye alınmıştır.

“Tefsir Usulü”nün kavramsal çerçevesinin belirginleştirilmesinin ikinci önemli ayağı Kur'an ilimlerine ve Tefsir Usulüne dair yazılmış olan eserlerin muhtevalarının incelenmesidir. Başlangıçtan günümüze yazılmış olan kaynaklar Tefsir Usulü çerçevesinde öncelikle muhtevaları bakımından ele alınıp incelenmiştir. Bu eserlerde Tefsir Usulü mantığına hizmet etmekten ziyade müfessire yardımcı olarak onu aydınlatmayı amaçlayan Kur'an ilimlerine dair veriler bir usul mantığı içerisinde yeniden gözden geçirilmiş ve çalışmanın bu aşamasında henüz şekillenmeye başlayan Tefsir Usulünün hangi aşamasında bu bilgilerin kullanılabileceği belirgin hale getirilmiştir.

Tefsir Usulünün belirgin hale getirilmesinde ve ana çatının teşekkülünde çalışmaya en önemli katkıyı sağlayan eserler, tefsir ilmini kuralları açısından inceleyip tartışan Rağîb el-İsfahânî (502/1108), Abdulkavî et-Tûfî (716/1316), İbn Teymiye (728/1328), Bedreddin ez-Zerkeşî (749/1392), Süleyman el-Kâfiyeci (879/1474) ve Celaleddin es-Süyûfî (911/1505) gibi müelliflerin eserleridir.

Neticede tefsir mukaddimleri, Kur'an İlimleri, Tefsir Usulü, Fıkıh Usulü ve Mantık eserlerinden yararlanılarak bir Tefsir Usulü çerçevesi ortaya konulmuştur.

Bir ahkam tefsiri olarak isimlendirilen Kurtubî tefsirinin Tefsir Usulü açısından incelenmesinde Tefsir Usulü çerçevesi esas alınmıştır. Tefsirde yer alan açıklama ve yorumlar dikkatlice incelenerek gerekli notlar alınmış, bu açıklama ve yorumların Tefsir Usulünün hangi unsurlarına tekabül ettiği belirlenerek, bunların değerlendirmeleri yoluna gidilmiştir.

Neticede tefsir mukaddimleri, Kur'an ilimleri ve Tefsir Usulünden yararlanılarak oluşturulmuş olan somut çerçeveye göre Kurtubî tefsirinin genel bir değerlendirmesi yapılmıştır.

#### 4. EL-CÂMÎ' Lİ AHKÂMÎ'L-KUR'AN

Kurtubî olarak şöhret bulmuş olan müfessirimizin ismi Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekr b. Ferh el-Ensarî el-Hazrecî el-Kurtubî'dir. Künyesi Ebu Abdullah'tır. Müfessirin doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte Endülüs'te Kurtuba şehrinde doğduğu bilinmektedir.<sup>4</sup> Hayatının yarıya yakın kısmını Endülüs'te geçiren Kurtubî daha sonra Mısır'a geçmiş ve geri kalan ömrünü orada tamamlamıştır. 671/1273 yılında vefat etmiştir.

Kurtubî'nin tefsirini ne zaman yazdığına dair net bir bilgi bulunmamakla birlikte tefsirinde eserlerinin çoğuna atıfta bulunması, onun bu tefsiri Mısır'da ve ömrünün sonlarına doğru yazdığını göstermektedir.

Çalışma konumuz olan tefsirin tam ismi şöyledir: *El-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an ve'l Mübeyyinü limâ Tazammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkan*<sup>5</sup> Çalışmada esas aldığımız nüsha, Sıdkı Cemil el-Attar tarafından genel olarak incelenmiş, hadislerin tahrici ise İrfan el-Işâ tarafından yapılmıştır. Tefsirin basımında ise Şam'daki Mektebetü'l-Esedi'l-Vataniye ile Rabat'taki El-Mektebetü'l-Âmme kütüphanelerindeki yazma nüshaların esas alındığı belirtilmiştir.

*El-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an* isimli bu tefsir 20 ciltten müteşekkildir. Ancak ikişer cilt halinde birleştirilerek 10 cilt halinde basılmıştır.

Tefsirin genel olarak muhtevasına gelince, tefsirlere mukaddime yazma geleneğine uygun olarak bu tefsire de müfessir tarafından bir mukaddime yazılmış ve bu mukaddime oldukça geniş tutulmuştur. Müfessir burada tefsirini yazma amacından Ulumu'l-Kur'an bilgilerine kadar oldukça geniş açıklamalar yapmış ve tefsirine daha sonra başlamıştır. Mukaddime üzerindeki inceleme ve değerlendirmeler çalışmanın muhtevasında yapılacaktır. Ancak burada mukaddimenin girişindeki şu bilgilere dikkat çekmek gerekmektedir.

<sup>4</sup> Süyuti, Celaleddin, *Tabakatü'l- Müfessirin*, Beyrut, 1983, s. 79.

<sup>5</sup> الجامع لأحكام القرآن، والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان

Müfessir öncelikle yazmış olduğu tefsirini telif etme sebebini mukaddimesinde şöyle açıklar: “Allah’ın Kitabı bütün şer’î ilimlerin kefilisi durumunda olduğu için, ben de zamanımı ve emeğimi tefsir, lügat, irap, kıraat nüktelerine; sapık akımlara cevaplara, ahkama ve nüzule delil teşkil eden pek çok hadise yer veren bir özlü bir açıklama (tefsir) yazmaya ayırdım.”

Tefsirini yazma amacını açıkladıktan sonra bu tefsirde bağlı kalacağı esasları şöyle sıralar:

a) Görüş ve fikirleri sahiplerine dayandırmak.

b) Hadisleri musanniflerine dayandırmak. Çünkü fıkıh ve tefsir kitaplarında zikredilen hadislerin pek çoğu, kim tarafından tahrir edildiği bilinmediği için müphem bırakılmış olup sadece hadis kitaplarından haberdar olanlar bundan istifade etmekte diğerleri ise sahihini illetlisinden ayıramadığı için –ki bu da çok büyük bir iştir- tereddüt içinde kalmaktadırlar. Dolayısıyla bu hadislerin kim tarafından tahrir edildiği ve meşhur ravilere dayandığı tespit edilmedikçe bunları delil olarak kullanmak ilmen kabul edilemez.

c) Müfessirlerin aktardığı pek çok kıssayı ve tarihçilerin bahsettikleri bir kısım haberleri zikretmeksizin geçmek. Bunun yerine ahkama ait meselelere ağırlık vermek.

Mukaddimede tefsire giriş mahiyetinde yer alan konulara gelince bunları şöyle özetlemek mümkündür:

Kur'anın ve Kur'an öğrenmenin faziletleri, Kur'an okumanın keyfiyeti, Kur'an ve ilimle iştigal edenlerin riyadan sakınmaları ve dikkat etmeleri gereken hususlar, Kur'anın anlaşılmasının önemi, Kur'an tefsirinin önemi, Kişisel görüş ile Kur'anı tefsir etmenin sakıncası, Kur'anı sünnet ile beyan etmenin önemi, Yedi Harf, Kıraatler, Kur'anın cem'i ve istinsahı, Sure ve ayetlerin tertibi, Hareke ve noktalama işaretleri, Kur'anda yabancı kelimelerin bulunup bulunmadığı, İ'cazu'l- Kur'an; mucizenin şartları ve kısımları, Kur'an surelerin faziletine dair uydurma hadisler, Hz. Osman Mushafına karşı yapılan saldırılara cevaplar, istiaze.

Kurtubî, yaklaşık altmışbeş sayfalık bu mukaddimesinde Kur'ana ve Tefsire giriş mahiyetinde nakledilen haberlere yer vermiş ve bunlar hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Aynı zamanda bu mukaddime onun Tefsir ilmi konusundaki yaklaşımını da ortaya koyar bir niteliktedir.

Kurtubî'nin ayetleri tefsir etme tarzına gelince bu konuda şunlar kaydedilebilir.

Öncelikle ayetin nazil olduğu ortamı aydınlatmak amacıyla nüzul sebeplerine ve genel olarak tarihi olaylara atıfta bulunur.

Daha sonra ayetlerde geçen lafızları dil ve kıraat bakımından ele alıp inceler. Burada Sarf, İştikak, Lügat, Nahiv ve Kıraat ile ilgili bilgiler verir ve açıklamalar yapar.

Sahabe ve tabiinden nakledilen tefsir açıklamalarını nakleder ve çoğunlukla bu nakiller hakkında değerlendirmelerde bulunur.

Tefsirine vermiş olduğu *El-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an ve'l Mübeyyinü limâ Tazammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkan* isminden de anlaşılacağı gibi, ayetleri açıklarken çoğunlukla hadislerden yararlanır ve bunların kaynaklarına işaret etmeye özen gösterir.

Tefsirde yer alan açıklamalar içinde en fazla teferruat ahkama ilişkin konulardır. Kurtubî ahkama ilişkin konuları “Meseleler” şeklinde ele alır ve açıklamalarda bulunur. Ahkama ilişkin bu konular zaman zaman öylesine teferruatlı işlenmiştir ki bazen bir konunun otuz küsur mesele şeklinde ele alındığına rastlanır. Ahkam ile ilgili açıklamalarda mezhep imamlarının görüşlerine yer verir ve zaman zaman bunların görüşlerine gerekçe teşkil eden delilleri ele alıp tartışır. Kendisi Malikî mezhebine mensup olmasına rağmen tefsirde yaptığı açıklamalardan onun bir mezhep taassubu içinde olmadığı anlaşılmaktadır. Mezhep imamının görüşlerine katılmadığı durumlarda bunu açıkça beyan etmekten çekinmemiştir.

Tefsir hakkında belirtilmesi gereken bir diğer husus da Kurtubî'nin İsrailiyat karşısında dikkatli ve titiz bir tavır sergilemiş olmasıdır. İbn Haldun, *Mukaddime*'de İbn Atiyye ve

Kurtubî'nin tefsirlere karışan israiliyat türünden rivayetler konusunda dikkatli davrandıklarını zikretmiştir. Kurtubî de mukaddimede tarihçilerin ve kıssacıların yer verdikleri konulara fazla girmeyeceğini beyan etmektedir.

Tefsirde yararlanılan önemli kaynaklardan bazıları şunlardır:

Tefsir Kaynakları: Mukatil b. Süleyman (150/767), Sehl b. Abdullah et-Tusterî (273/886), İbn Cerir et-Taberi (310/922), Ebu Ca'fer en-Nehhâs (338/949), Ebu Bekir en-Nekkâş (350/962), Ebu İshak es-Sa'lebî (427/1036), Ebu'l-Hasen el-Maverdî (450/1058), Zemahşerî (538/1143), İbn Atiyye (546/1151).

Hadis Kaynakları: Malik b. Enes (179/795), Buharî (256/870), Müslim (261/875), Ahmed b. Hanbel (241/855), Dârimî (250/961), İbn Mâce (273/886), Ebu Davud (275/888), Tirmizî (279/892), Nesâî (303/915), Hakim et-Tirmizî (318/930), Dârakutnî (385/995), Beyhâkî (458/1066), Humeydî (488/1095), Hakim en-Nisaburî (405/1014).

Lügat Kaynakları: Halil b. Ahmed (170/786) , Ferrâ (207/822), Ebu Ubeyde (210/825), Ebu Ubeyd (222/836), Ez-Zeccâc (311/923), Ebu Bekr el-Enbârî (328/936), Cevherî (393/1003), İbn Faris (395/1005), Herevî (401/1010), Dâni (444/1052).

Fıkıh Kaynakları: Malik b. Enes (179/795), Abdulmelik b. Habib el-Endelusî (238/852), Sehnûn b. Said (240/854), Cessâs (371/981), İbn Huveyz Mendâd (390/1000), Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî (474/1081), Ebu Bekr İbn Arabî (543/1148).

Kelam Kaynakları: Ebu Mansur el-Maturidî (333/944), Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (324/929), Ebu Bekr el-Bakillânî (403/1013), Cüveynî (478/1085), Ebu Bekr İbn Arabî (543/1148)

## BİRİNCİ BÖLÜM: TEFSİR, TEFSİR İLMİ VE TEFSİR USULÜ İLMİ

### 1. TEFSİR

#### 1. 1. Lügat Anlamı

“Tefsir” kelimesi Arapça’da *الفَسْرُ* kökünden gelmektedir. Bu kökün anlamı hakkında lügatlerde şu bilgiler verilmektedir:

(فسر تدل علي بيان شيء وإيضاحه) : Bir şeyi beyan etmek; açıklamak; izah etmek demektir. Buna göre *فَسَرْتُ الشَّيْءَ وَفَسَّرْتُهُ* ifadesi “Bir şeyi açıkladım, beyan ettim” anlamına gelir. Yine *وَقَدْ فَسَرْتُ الشَّيْءَ أَفْسِرُهُ* ifadesi de bu anlama gelmektedir.<sup>6</sup> *اسْتَسْقَرْتُهُ* ifadesi, “Birisinden şunu bana açıklamasını istedim” (*سَأَلْتُهُ أَنْ يَفْسِّرَهُ لِي*) demektir.

*الفَسْرُ* ve *التَّفْسِيرُ* kelimeleri de aynı kökten olup, doktorun hastalığı teşhis etmek için sıvıya bakması (*نَظَرَ الطَّبِيبَ إِلَى الْمَاءِ وَحَكَمَهُ فِيهِ*); tedavide delil olarak kullanılan sıvı numunesi anlamındadır (*التَّفْسِيرُ اسْمٌ لِلْبَوْلِ الَّذِي يَنْظُرُ فِيهِ الْأَطْبَاءُ يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى مَرَضِ الْبَدَنِ*).<sup>7</sup> Yine *التفسيرة* kelimesi, kendisi vasıtasıyla bir açıklama ortaya koyulan şeyler hakkında da kullanılır.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> **İbn Faris**, *Ebu'l-Hüseyn Ahmed, Mu'cemu Mekâyîsi'l-Lüga*, Mısır, 1979, IV/504; **Halil bin Ahmed el-Ferâhidi**, *Kitabu'l-Ayn*, tah. Abdulhamid el-Hendâvî, Beyrut, 2003, III/321; **Ezheri, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed**, *Tehzibü'l-Lüga*, Beyrut, 2001, XII/283; **Sahib, İsmail bin Abbad**, *El-Muhit fi'l-Lüga*, Beyrut, 1994, VIII/311; **İbn Manzur**, *Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem*, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut, 1967, V/55; **Zebidi, Seyyid Muhammed Murtaza el-Huseyni**, *Tacu'l-Arus*, Kuveyt, 1973, XIII/ 323; **Duman, M. Zeki**, *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi*, Kayseri, 1992, s. 43.

<sup>7</sup> **İbn Faris**, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Lüga*, Mısır, 1979, IV/504; **Cevheri, İsmail b. Hammad**, *Tâcu'l-Lüga ve Sıhahi'l-Arabiyye*, Beyrut, 1984, II/781; **Halil bin Ahmed**, *Kitabu'l-Ayn*, III/321; **İbn Manzur**,

Istilah anlamı olarak kullanılan “tefsir”in lügatte hangi köke dayandığı konusunda ileri sürülen görüşler şöyle özetlenebilir:

- 1- Bazı lügatçilere göre tefsir, فسر – يُفسّر – تفسيراً kökünden türetilmiştir. فسر açmak, izah etmek ve beyan anlamına gelir. تفسير “Tefsir” de kelamın delalet ettiği manayı açığa çıkarmak, kelimadaki kapalılığı gidermek, müşkil (kolay anlaşılamayan) lafızdaki maksadı ortaya çıkarmak gibi anlamlara gelir.<sup>9</sup>
- 2- Bazılarına göre التفسير kelimesinden türetilmiştir. Bu kelime, doktorların hastalığa teşhis koymak için baktıkları ve tedavide delil olarak kullandıkları sıvı anlamına gelmekteydi.<sup>10</sup> Halil b. Ahmed’den nakledildiğine göre, beyan etmek, açıklamak anlamı daha çok bu kök ile ilişkilidir ve bu kullanımdan türemiştir.<sup>11</sup>
- 3- Diğer bir görüşe göre tefsir, kelimeye bulunan harflerin birbiriyle yer değişikliğine uğraması (taklîb) yoluyla سفر kökünden türetilmiştir. Bu kelime ise lügatte şu anlamlara gelmektedir: Mesafe kat etmek; yol almak (قطع المسافة); Gündüzün parlaklığı/aydınlığı (بياض النهار);<sup>12</sup> Açığa çıkmak, aşık olmak (الانكشاف والجلء) anlamlarına gelir. “Kadının yüzdeki örtüyü kaldırması” durumunu ifade etmek için كشفت المرأة عن وجهها tabiri; “Gecenin ardından sabah olduğunu” belirtmek için أسفر الصبح ifadesi; “Sevinçli ve güler bir yüzü” ifade etmek üzere de سَفَرَتِ الرِّيحُ الغيمَ عن وجه السماء<sup>13</sup> tabiri kullanılmıştır.<sup>14</sup> “Rüzgar gökyüzündeki bulutları açtı” anlamına gelmektedir.<sup>14</sup> “Yazmak” anlamına gelen السَّفر ile “Kitaplar” anlamına gelen السَّفَرُ kelimelerinde de açığa çıkmak, aşık olmak anlamları mevcuttur. Çünkü yazı, yazılan şeyde belirtilmek istenen hususu açığa kavuşturma sebebidir.<sup>15</sup> Tevrat

---

*Lisanu'l-Arab.*, V/55; **Zebidi**, *Tacu'l-Arûs.*, XIII/323; **Firuzabâdî**, **Ebu't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed**, *El-Kâmûsu'l-Muhît*, Mısır, 1979, II/108.

<sup>8</sup> **Halil bin Ahmed**, age., III/321.

<sup>9</sup> **İbn Manzur**, age., V/55; **Duman**, *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi*, s. 43.

<sup>10</sup> **Halil bin Ahmed**, age., III/321; **İbn Manzur**, age., V/55.

<sup>11</sup> **İbn Faris**, *Mücmelü'l-Lüga*, Beyrut, 1986, III/721.

<sup>12</sup> **Cevheri**, age., II/686.

<sup>13</sup> **İbn Faris**, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, Mısır, 1979, III/82.

<sup>14</sup> **İbn Manzur**, age., IV/367; **Duman**, *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi*, s. 44.

<sup>15</sup> **İbn Faris**, age., Mısır, 1979, III/82.

cüzlerine bütün olarak الأسفار denilmesi,<sup>16</sup> kelimeye bulunan yazı anlamıyla ilgilidir.

Tefsir kelimesinin lügatteki kökeni kabul edilen التفسير kelimesinin bünyesinde bu ilmin amacına yönelik bazı incelikler bulunmaktadır. Şöyle ki: Yukarıda da zikredildiği üzere bu kelime “doktorların hastalığın nedenini teşhis için bakıp tedavide delil olarak kullandıkları idrar numunesi” anlamında kullanıldığını belirtmiştik. Tefsir kelimesinin bu kök ile olan ilişkisini göz önünde bulundurursak kavramın lügat ile ıstılah anlamları arasında bir takım uyumluluklar olduğunu, hatta buradan tefsir ilminin amacına yönelik bir takım açıklamalar elde edebileceğimizi söyleyebiliriz. Bunun için التفسير kelimesinin anlamına göz atıp, burada gerçekleşen açıklama sürecini yakından takip etmemiz gerekecektir. Hastalıkların teşhisinde ve tedavisine karar vermede birkaç unsur bulunmaktadır.

Bunlardan birincisi, teşhiste delil olarak kullanılan açıklama nesnesidir (obje) ki, bu nesnenin (delilin), renk vs. durumlarının şöyle ya da böyle oluşundan hareketle bir karar (hüküm) verilecektir.

İkincisi, delil(ler)den hareketle karar (hüküm) veren bir tabiptir (süje).

Üçüncü olarak da bu faaliyet sonucunda ortaya çıkan bir karar (hüküm) bulunmaktadır.<sup>17</sup>

İleride daha ayrıntılı olarak açıklanacağı üzere tefsir faaliyeti, delilin durumuna bakarak bir şeyler hakkında nihai karar verme sürecinin birinci aşamasını oluşturmaktadır. Bu

<sup>16</sup> Halil bin Ahmed, age. II/251.

<sup>17</sup> Ahkamul Kur'an: Bu tür tefsirler bir hüküm (fıkıh) kitabı mahiyetinde olmayıp, Kur'anın ihtiva etmiş olduğu hükümleri bir araya getirip toplayan ve başka ilim dallarına kaynak (delil) temin eden bir özelliğe sahiptir. Bu yüzden fıkıh literatürünün değil tefsir literatürünün sınırları içerisinde sayılmaktadırlar. Burada müfessirler, fıkıh ilminde olduğu gibi bir tek mezhebin görüşüne bağlı kalıp onu savunmak, meseleleri o mezhebin esaslarına göre değerlendirip kesin bir sonuca bağlamak çabasından öte, ahkama konu olan meselenin çeşitli açılardan –yerine göre çeşitli mezhepler ve ekoller açısından- görünümünü ortaya koyma çabası içerisindeyler. Yani ahkam tefsirlerinde yapılan tevîl ve yorumlar tefsir ilminin amaçları ve yöntemi çerçevesinde cereyan etmekte, fikhî bilgiler bu şekilde istihdam edilmektedir. Dihlevî'nin ifadesiyle “Kur'an'ın nass dili ile beyan etmiş olduğu ilimlerden” ahkam ilminin ayrıntılarını, tefsir yöntemiyle ortaya konulması çabasının bir ürünüdür ahkam tefsirleri. Bu eserlerden mesela Kurtubî'nin tefsirinde “el-Camî” kelimesinin kullanılması da tefsir ilmindeki bu analitik yöntem anlayışının bir göstergesidir.

aşama delilin pek çok bakımdan enine boyuna incelendiği tahlil/şerh/analiz aşaması olup burada, delil üzerinde herhangi bir tasarrufa gidilmeksizin delilin birkaç boyuttan resminin çizilip öncelikle onun ne olduğunun ortaya konulması esastır. Eldeki delil ne kadar çok incelenebilir ve ne kadar farklı boyutlardan resmedilebilirse bir sonraki aşamanın işi o derece kolaylaşmış olur.

Buradan tefsir denilen faaliyetin aslında bir analiz, bir keşf faaliyeti olduğunu anlamaktayız. Buna göre tefsir faaliyetinin yöntemi analitik yöntem, amacı ise daha ileri düzeydeki/ karar verme merciindeki kişilerin çıkarımlar yapmasına meke/imkan kazandırmaktır. “Burada müfessir, ayeti nazil olduğu arka planı ve manaları bakımından açan, açıklığa kavuşturan kimse durumundadır.”<sup>18</sup>

Kur'anın açıklanması ve yorumlanması faaliyetini konu edinen tefsir ilminin, lügat kökü olan tefsir kelimesinde kavramın ıstılahi yönüne ışık tutan incelikler bulunduğunu söyleyebiliriz.

## 1. 2. İstılah Anlamı

Tefsirin ıstılah anlamına ilişkin yapılan tanımlardan bazıları şöyledir:

İbn Cüzey (741/1340) tefsiri şöyle tarif etmiştir: “Tefsir, Kur'anı açmak, onun anlamını açıklamak, onun nass, işaret ve ima yoluyla söylediklerine açıklık getirmektir.” ومعنى التفسير شرح القرآن وبيان معناه والإفصاح بما يقتضيه بنصه أو إشارته أو نجواه<sup>19</sup>

Ebu Hayyan'a (745/1344) göre tefsirin hakikati, “işitene kapalı gelen lafzı, ona daha açık gelebilecek muradif, yakın anlamlı veya o lafza delalet eden başka bir lafız ile şerh

<sup>18</sup> Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *El-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, Kahire, 1984, II/147.; Sa'lebî, Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *El-Keşf ve'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut, 2004, I/17; İbnü'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *Zadu'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*, Beyrut, 1987, I/6.

<sup>19</sup> İbn Cüzey el-Kelbî, *Et-Teshîl li Ulumi't-Tenzîl*, Beyrut, ty., I/11.

والتفسير في الحقيقة إنما هو شرح اللفظ المستغلق عند السامع مما هو<sup>20</sup> demektir. "açıklamak" etmek, واضح عنده مما يرادفه أو يقاربه ، أو له دلالة عليه بإحدى طرق الدلالات

Zerkeşî'nin (749/1392) tefsir tanımı şöyledir: "İstılahta tefsir, ayet ve surelerin nüzulünü, (nüzul ortamına ait) kıssalarını, ayetlerde nazil olan işaretleri, Mekkî ve Medenî sırasını, muhkem ve müteşabihini, nasih ve mensuhunu, hâss ve âmmını, mutlak ve mukayyedini, mücmel ve müfesserini bilmektir."<sup>21</sup> وفي الإصطلاح هو علم نزول الآية وسورتها وأقصيصها فإن الإشارات النازلة فيها ثم ترتيب مكبها عمر ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامتها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها

İbn Arafe'nin (803/1401) tanımına göre tefsir, "Kur'anın medlulünü ve buna olan delalet keyfiyetinin özelliklerini, sebebi nüzulleri, nasih ve mensuhu bilmektir."<sup>22</sup> فهو العلم بمدلول القرآن وخاصية كيفية دلالاته وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ

Cürcânî (816/1413) tefsiri, "Ayetin manasını, durumunu, (nüzul ortamına ait) kıssasını ve indiriliş sebebini, bütün bunlara daha açık bir şekilde delalet eden başka bir lafızla açıklamaktır."<sup>23</sup> توضيح معنى الآية، وشأنها، وقصتها، والسبب الذي نزلت فيه، بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة.

Süleyman el-Kafiyeci (879/1474) tefsir terimini "Kur'an'ın manalarını açmak, maksadını da beyan etmektir" şeklinde tanımladıktan sonra burada geçen "manalar" kelimesini şöyle izah etmektedir. "Burada söz konusu olan manalar umumi olup, şer'î olsun vaz'î olsun, ya da kelimelerin siyakı yardımıyla veya karinelerle anlaşılan türden olsun, fark etmez. Bütün bu manaların keşfine tefsir denir."<sup>24</sup>

Tefsirin ıstılah anlamına ilişkin M. Zeki Duman'ın yapmış olduğu tanım şöyledir: "Tefsir, Kur'anın lafzını şerh/tahlil edip murad edilen manayı beyan etmektir."<sup>25</sup>

<sup>20</sup> Ebu Hayyan, Esiruddin Muhammed b. Yusuf el-Ceyyânî el-Endelusî, *El-Bahru'l-Muhit*, Beyrut, 1993, III/294.

<sup>21</sup> Zerkeşî, "*El-Burhan*", II/96.

<sup>22</sup> İbn Arafe el-Maliki, *Tefsiru İbn Arafe*, Beyrut, 2008, I/19.

<sup>23</sup> Cürcani, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *Et-Tarifât*, Beyrut, 1985, s. 65.

<sup>24</sup> Kafiyeci, Süleyman, *Et-Tefsir fi Kavaidi İlmi't-Tefsir*, Dimeşk, 1990, s. 124-125.

<sup>25</sup> Duman, M. Zeki, *Beyanu'l-Hak: Kur'an-ı Kerimin Nüzul Sırasına Göre Tefsiri*, Ankara, 2006, I/12.

Bu tanımlar içerisinde dikkat çeken hususlardan birisi İbn Arafe'nin tanımında geçen "delelet keyfiyetinin özelliklerini...bilmek" ifadesidir. Bu ifadeye göre ıstılah anlamıyla tefsir terimi, sadece lafızları ve bunların manalarını açıklamak demek olmayıp, bu lafızların söz konusu manalara nasıl ve ne şekilde delelet ettiğini de içine alan bir terimdir. İbn Arafe'nin bu tanımı "Tefsir Usulü"ne işaret etmesi bakımından önemlidir.

Tanımlarda dikkat çeken bir diğer husus Kafiye'nin "tefsir, Kur'an'ın manalarını açmak, maksadını da beyan etmektir" şeklindeki ifadesidir. Kafiye yapmış olduğu bu tanım ile tefsir denilen anlama faaliyetinde bulunan iki unsura dikkat çekmektedir. Bunlar: 1-manaların keşfi, 2- maksadın beyanı. Bununla müellif ilerde iki kısma ayıracağı tefsir ilminin her iki kısmına da işaret etmiş oluyor.

Kafiye tefsirin terimsel anlamına yer verdikten sonra eserinin ileri bölümlerinde "tefsir ilmi"ne dair ayrı bir tanım daha yapmaktadır. Böylece o, tefsir'in terimsel anlamıyla, bilim dalı olarak (tefsir ilmi) anlamı arasındaki farkı açıklık getirmiştir.

Bu konudaki ayrımı fark edenlerden birisi de Bedreddin ez-Zerkeşi'dir (749/1392). Zerkeşi'nin Ulumu'l-Kur'an'ın birinci cildinde yaptığı tanım tefsir ilmine ait iken, ikinci ciltte yapmış olduğu (yukarıda işaret edilen) tanım "tefsir"ın ıstılah anlamına ait bir tanımdır.

Bu tanımlar içinde "efradını cami ağıyarını mani" yani kavramın içine girmesi gerekenleri bünyesine alan, girmemesi gerekenleri dışarıda bırakan tanım Süleyman el-Kafiye'nin "tefsir, Kur'an'ın manalarını açmak, maksadını da beyan etmektir" şeklindeki tanımıdır. M, Zeki Duman'ın tefsire dair yapmış olduğu ve yukarıda yer verilen tanım "lafzı şerh/tahlil, manayı beyan" unsurlarına dikkat çekmesiyle Kafiye'nin tanımındaki kapalılığı ve eksikliği giderici nitelikte bir tanımdır.

## **2. TEFSİR İLMİ**

### **2. 1. Tarifi**

“Tefsir İlmi”nin birbirinden farklı tarifleri yapılmıştır.

Ebu Hayyan (745/1344), bu ilmi şöyle tarif etmektedir: “Tefsir, Kur’an lafızlarının telaffuz şeklini, delalet ettikleri anlamları, yalnız başına ve terkip halinde kullanıldıklarında kelimelerden çıkan hükümleri, terkip halinde kullanıldıklarında oluşan manaları ve bunları tamamlayıcı nitelikte olan diğer hususları inceleyen bir ilim dalıdır.”<sup>26</sup> Ebu Hayyan “Tefsir İlmi” hakkındaki bu tarifini şöyle açıklamaktadır:

“İlim”den kastımız bütün ilimleri içeren bir cins ismi; “Kur’an lafızlarının telaffuz şekli”nden kastımız kıraat ilmi; “Delalet ettikleri anlamlar”dan kastımız, lügat ve dil ilmi; “Yalnız başına ve terkip halinde kullanıldıklarında kelimelerden çıkan hükümler”den kastımız sarf, irap, beyan ve bedi ilmi; “Terkip halinde kullanıldıklarında oluşan manalar”dan kastımız mecazi delaletler; “Bunları tamamlayıcı diğer hususlar”dan kastımız ise nesh, sebebi nüzul, kıssa vb konulardır.

Zerkeşi ise bunu: “Hz. Muhammed (sav)’e indirilmiş olan kitabın anlaşılması, manalarının açıklanması, hükümlerinin ve hikmetlerinin açığa çıkarılması kendisi vasıtasıyla bilinen ilimdir”<sup>27</sup> şeklinde tarif etmiştir. Süyuti’nin tarifi de bu şekildedir.

“Tefsir Usulü” konusunda önemli bir yere sahip olan Kafiye’ci’nin tefsirin ıstılah anlamına ilişkin tanımına daha önce işaret edilmişti. Bir ilim dalı olarak Kafiye’ci’nin tefsire yönelik tanımı ise şu şekildedir: “Tefsir ilmi: Murada delalet etmesi bakımından Yüce Allah’ın kelamını, beşer gücü nispetince araştıran bir ilimdir.”<sup>28</sup>

Bu tanımların değerlendirmesine geçmeden önce, Aynü’l-A’yan’ın müellifi Molla Fenari’nin (834/1431) söz konusu eserin mukaddimesinde tefsir ilmi tanımlarına ilişkin yaptığı değerlendirmelere yer vermek istiyoruz. İsagoci’ye yazmış olduğu şerhten

<sup>26</sup> Ebu Hayyan, *El-Bahru’l-Muhit*, Kahire, 1983, I/14.

<sup>27</sup> Zerkeşi, *“El-Burhan”*, Beyrut, 2006, I/27.

<sup>28</sup> Kafiye’ci, *“Et-Tefsir”*, s. 150-151.

mantık ilmi ile iştiğal ettiği bilinen <sup>29</sup> Molla Fenari'nin tanımlar üzerindeki değerlendirmeleri özellikle bu bakımdan dikkat çekici buluyoruz.

Molla Fenari, ilk olarak Keşşaf şarihlerinden Kutbüddin Râzî'nin, (766/1364) “Kur'an-ı Mecid'den Allah'ın muradının araştırıldığı ilimdir” şeklindeki tanımını ele alır. Buna göre, kıraat, nasih mensuh, esbabı nüzul, nüzül sırası, Mekki Medeni vb. tarihi ve dille ilgili araştırmalar bu tanıma dahil olurken, kelam ve fıkıh gibi araştırmalar da dahil olmaktadır. Çünkü bu ilimler de Kitap ile sabit olup, muradullahı Kur'andan araştırmaktadırlar. Molla Fenari, Kelam ve Fıkıh gibi ilimleri de tefsire dahil etmesi sebebiyle Kutbüddin Râzî'nin (766/1364) tefsir tanımının efradını cami ve ağyarını mani bir tanım olamayacağını söyler.

Ona göre, bu hususu fark eden Taftazânî (792/1390) bu tariften vazgeçerek tefsir ilmini şu şekilde tarif etmiştir: “Murad-ı ilahiye delalet etmek bakımından kelamullahtaki lafızların ahvalini araştıran ilimdir.” Taftazânî tanımına “lafızların halleri” ifadesini eklemekle kıraat, nesh, sebebi nüzul, Mekki Medenî vs konuları tanıma dahil etmiş, “murada delalet” haysiyetiyle de kelam, fıkıh ve edebi ilimleri tanım dışında bırakmıştır. “Edebi İlimler” de <sup>30</sup> Kelamullahı araştırma konusu yapabilirler, ancak bunların amacı asıl maksat olan Allah'ın muradının araştırılması olmayıp, mutlak olarak bir kelamın araştırma konusu edinilmesi gibidir.

Ancak Molla Fenari, Taftazânî'nin bu tanımına da birkaç bakımdan itiraz edilebileceğini belirtir:

Birincisi, lâfzî araştırmalar her zaman kastedilen mananın tayininde etkili değildir. Mesela kıraat ilmi tefsir ilminden bir cüz iken, (kıraatin) imâle, medd, kasr, itâle gibi

<sup>29</sup> **Bilmen, Ömer Nasûhî**, *Büyük Tefsir Tarihi*, Ankara, 1955, I/414; **Taşköprülüzade**, *Mevzuatı'l-Ulum*, İstanbul, 1975, I/411.

<sup>30</sup> “Edebi İlimler” tabiri Arap lisanı, Edebiyat ve şiiri ile eski Arap tarihi gibi bilgilere delalet eder. Tefsir, Hadis, Fıkıh ilimleri ise âdab ilimlerinin dışında sayılmaktadır. Bkz. **Duman, M. Zeki**, *Kur'an-ı Kerim'de Âdâb-ı Muâşeret; Görgü Kuralları*, İstanbul, 1989, s. 22.

konuları lâfzî araştırmaya dahil oldukları halde kastedilen mananın keşfinde doğrudan etkili değillerdir.<sup>31</sup>

Molla Fenari, Taftazânî'nin tanımına ikinci itirazı tanımında geçen “murad” lafzından dolaydır. Ona göre burada geçen “murad”dan kasıt mutlak olarak herhangi bir kelamın maksadını tayin etmek ise bu durumda “Edebi İlimler” de tefsir ilminin tanımına girmektedir.<sup>32</sup> Şayet Allah'ın bizzat gerçek muradının tayini söz konusu ise bu durumda tefsir araştırmasının bunu gerçekleştirmesi mümkün değildir. Çünkü tefsir ya ahad rivayetler yardımıyla, ya da Arapça dirayet yöntemiyle hareket etmektedir ki, bunların her ikisi de zanni olup, herkesin anlayış kapasitesine göre farklılık arz etmektedir.

Üçüncüsü, tanımdaki “araştıran ilim” ifadesi, bir takım usul ve kaideleri gündeme getirmektedir. Halbuki tefsir ilmi için, bazı durumlar hariç, cüzilerin üzerine bina edileceği külli kaideler mevcut değildir. Tefsir bu birkaç yerin dışında başkalarından yardım/yararlanma yöntemiyle faaliyet gösteren bir ilimdir.<sup>33</sup>

Tefsir ilmine dair ele almış olduğu tarifleri bu şekilde değerlendiren Molla Fenari, bu endişeleri bertaraf etmeyi amaçlayan şöyle bir tarif yapmıştır.

“Kur'an oluşu ve –bilgi ya da zan yoluyla- muradullahı delaletleri bakımından insan gücü nispetince Kelamullahın hallerini bilmektir.” علم التفسير: معرفة احوال كلام الله تعالى من حيث القرآنية ومن حيث دلالاته علي ما يعلم او يظن انه مراد الله تعالى بقدر الطاقة الانسانية

Molla Fenari yapmış olduğu bu tanım ile öncekilerde eksik bırakılan hususları tamamlamayı amaçlamıştır. Burada dikkat çeken hususları şöyle izah edebiliriz.

Molla Fenari, kelamullahın okunuşu ile muradullahı delaletini birbirinden ayırmıştır. Böylece mana ile alakalı olsun olmasın her türlü kıraat meselesini tefsir ilmine

<sup>31</sup> **Molla Fenâri, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed, Aynü'l-A'yan**, İstanbul, h. 1325, s. 4.

<sup>32</sup> Taftazânî'nin “murad” lafzı ile kastının mutlak bir kelamın değil, Allah kelamının muradı olduğu tanımında yer alan “Kelamullah” kelimesinden anlaşılmaktadır.

<sup>33</sup> **Molla Fenâri, Aynü'l-A'yan**, s. 5.

girdirmeyi uygun bulmamıştır. Halbuki Taftazani'nin tarifinde kıraat konusu muradullah ile alakalı imiş hissini uyandırmaktadır. Molla Fenari bu ikisini ayırmakla bu yanılgıyı bertaraf etmeye çalışıyor.

Tarifte dikkat çeken bir diğer husus da muradullahın “bilgi ya da zan” ile ibaresiyle kayıt altına alınmış olmasıdır.

Molla Fenari'nin tarifindeki diğer bir husu da “Tefsir İlmi”nin usulüne/yöntemine yönelik olmuştur. Molla Fenari burada “araştıran ilim” ifadesinin yerine “bilmek, haberdar olmak” anlamına gelen marifet kelimesini kullanmıştır. Ona göre tefsir çoğu zaman, külli kaidelerden değil, vakıadan hareket eden bir anlama yönteme sahiptir. Bu yüzden tefsir ilmi hakkında “belli kural ve kaidelere göre” araştırmak kelimesini kullanmak yerine “bilmek, haberdar olmak” kelimesini tercih etmiştir.

Son dönem ilim adamlarından Zehebi ve Zerkani gibilerin tariflerine bakacak olursak bunların muhteva olarak daha önceki tanımlarla paralellik arz ettiği görülür. Zehebi bu ilmi, “Tefsir, beşer gücü nispetince Allanın muradından bahseden bir ilimdir ki, bu ilim mananın anlaşılması ve maksadın açıklanmasına yarayan her şeye şamildir” şeklinde tarif ederken,<sup>34</sup> Zerkani “Tefsir, beşer gücü nispetince Kur'an-ı Kerimde Allah'ın muradından bahseden bir ilimdir” şeklinde tarif etmektedir.<sup>35</sup>

Tefsir ilmine getirilen tanımlar ile Molla Fenari'nin bu tanımlardan bir kısmına ilişkin değerlendirmeleri gözden geçirildiğinde bu açıklamaların tefsir ilminin mahiyetine ilişkin iki farklı yaklaşımdan kaynaklandığı anlaşılır. Burada tefsir ilminin mahiyetinin tasavvuri mi, yoksa tasdiki mi bir yapıya sahip olduğu meselesi belirleyici bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha da derine inildiğinde ise bu ayrımın rivayet esaslı tefsir ile dirayet esaslı tefsir ayrımına dayandığı anlaşılmaktadır. İlerde ayrıntılı olarak değinileceği üzere, bu yaklaşımlardan birisi tefsir ilmini tasavvurat türünden kabul ederken, diğeri tasdik türünden bir ilim olduğunu kabul etmektedir. Gerçi bu husus

<sup>34</sup> Zehebi, Muhammed Hüseyin, *Et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, Kahire, 1976, I/15.

<sup>35</sup> Zerkani, Muhammed Abdulazim, *Menahilu'l-İrfan*, Beyrut, 1995, II/6.

açık bir şekilde ifade edilmiş değilse de, tanımların içeriklerinden böyle bir anlayışın bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>36</sup>

Bu yaklaşım farklılığının tanımlar üzerindeki yansımalarını şöyle özetlemek mümkündür: öncelikle bu tanımları bünyelerindeki belirgin özelliklerine göre iki gruba ayırmak gerekmektedir.

Birinci grup tanımlarda, ayetlerin manalarının aydınlatılmasına yönelik, Ulumu'l-Kur'an türünden belli temel konuların sayılmasının ardından, bunların bilinmesinin/bunlardan haberdar olunmasının adına tefsir ilmi denildiği görülmektedir. Mesela, Zerkeşi (749/1392), Molla Fenari (834/1431), ve Süyuti'nin (911/1505) zikrettikleri tanımlarda, araştırmak ve keşiften ziyade ulumu'l-Kur'an'dan haberdar olmak üzerine vurgu yapıldığı görülmektedir. Zerkeşi ve Süyuti'nin birer ulumu'l-Kur'an müellifi olmaları da bunun bir göstergesidir. Tefsir ilmine bu türden tanım yapanların bu ilmin tasavvuri yönünü dikkate almış oldukları anlaşılmaktadır. Zaten tanımların hemen ardından, söz konusu bilgilerden haberdar olunması bağlamında, bu ilmin yararlandığı/yararlanması gerektiği kaynakları<sup>37</sup> zikretmeleri dikkat çekicidir. Bununla muhataplara bildirmek istedikleri husus, Molla Fenari'nin ifadesiyle, tefsirin çoğunlukla dışardan yardım alma/başka kaynaklardan yararlanma yöntemiyle işleyen bir ilim olduğudur.

İkinci grup tanımlarda ise tefsir ilmine tasdiki bir yaklaşımın söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki, bunlar tefsir ilmini tanımlarken bu faaliyetin salt olarak bilmek/haberdar olmak şeklinde değil, aynı zamanda onun araştırma/inceleme türünden bir ilim olduğunu vurgulamışlardır. Araştırma/inceleme ifadesinin kullanılmış olması, bunun ardında belli bir yöntemin bulunduğunu hissettirmektedir. Bu bakımdan ikinci grup tanımlar "Tefsir Usulü" açısından daha fazla önem arz etmektedir. Tefsir ilmine

<sup>36</sup> Zehebi, bu ayrımı daha açık bir dille ifade etmekte ve bu görüş sahiplerine atıfta bulunmaktadır; mesela, Abdülhakim (1067/1656; Abdülhakim b. Muhammed el-Hindî Siyalkutî), tefsir ilminin tasavvurat türünden olduğunu söylediğini belirtir. Ona göre tefsir ilminden maksat, lafızların manalarının bilinmesidir ki bu da lafzi tanımlardan ibarettir. Ancak Seyyid'e göre tefsir ilmi tasdikât türünden olup, bu da lafızların söz konusu manalara geldiğine hüküm vermek anlamına gelmektedir; bu bakımdan tefsir tasdikât türünden bir ilimdir. Zehebi, age., I/31.

<sup>37</sup> Bu yaklaşıma göre Tefsir Usulü/yöntemi genel olarak Ulumu'l-Kur'an eserlerinin muhtevasında yer alan bilgilerden yararlanmak anlamındadır. Süyuti'nin Ulumu'l-Kur'an isimli eserinde yer alan konu başlıklarının birçoğunda "marifet" ifadesinden bu husus anlaşılmaktadır.

bu açıdan yaklaşan Ragıp el-İsfahani (ö. 502), Tûfî (ö.716), Kafiyeçi (ö.879), Dihlevî (ö. 1176) gibi müelliflerin eserleri <sup>38</sup> dikkate alındığında bunların sair Ulumu'l-Kur'an türü eserlerden farklı bir çerçeveye sahip olduğu gözlenmektedir. Bu farklılığın söz konusu bakış açısından kaynaklanması kuvvetle muhtemeldir.

Bu tanımlamalarda mananın keşfi üzerine bir de “muradullah” ve “delalet” olgusu <sup>39</sup> eklenmektedir. Tefsir ilminin konusuna yer verilirken açıklanacağı üzere, manaların lafzi bakımdan keşif faaliyetinde belli bir aşamaya gelindikten, başka bir ifadeyle “tam ve kusursuz bir lafzi tahlil faaliyetinden sonra”, <sup>40</sup> muradullahın araştırılması bu ikinci türden tanımın başlıca amacı olarak görülmektedir. Bu bakımdan tanımlardaki muradullah ifadesinin birinci grup tefsir anlayışını daha ileri götüren bir amaca hizmet ettiği anlaşılmaktadır.

Tefsir ilminin tanımları hakkındaki bu değerlendirmelerden bu ilmin tefsir ve tevil olmak üzere başlıca iki büyük ana gövdeden müteşekkil olduğu anlaşılmaktadır. Çalışma konumuz olan “Tefsir Usulü” ise bünyesinde her iki alanın karakteristik özelliğini taşımaktadır.

## 2. 2. Genel Özelliği

Tefsir ilminin konusuna geçmeden önce bu ilme hangi bakımdan ilim denildiğinin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

Çalışmamızın tefsir ilminin tanımı kısmındaki değerlendirmede ulemeden bazılarının tefsir ilmini tasavvurat türünden bir ilim olarak kabul ettiklerine, hatta bunun tefsir ilmine dair yapılan tanımların şekillenmesinde belirleyici bir unsur olduğuna dikkat çekilmişti.

Mesela Molla Fenari, Taftazani'nin tanımında geçen “araştıran ilim” ifadesinin bir takım belirli usul ve kaideleri gündeme getirdiğini, halbuki tefsir ilmi için, çok az yer

<sup>38</sup> Tefsir Usulü kavramının ve konularının şekillenmesinde bu eserlerin önemli bir yeri olacaktır.

<sup>39</sup> Önemli Tefsir Usulcülerinden olan Kafiyeçi bu konuda ayrıntılı bilgiler vermektedir. Usul konusunda bunlara ayrıntılı olarak yer verilecektir.

<sup>40</sup> **Duman, M. Zeki**, *Beyanu'l-Hak: Kur'an-ı Kerimin Nüzul Sırsına Göre Tefsiri*, Ankara, 2006, I/12.

müstesna, cüzilerin üzerine bina edileceği böyle kaidelerin mevcut olmadığını kaydetmiştir. Ona göre tefsir belirli yerler hariç dışardan yardım alma/yararlanma yöntemiyle faaliyet gösteren bir ilimdir.<sup>41</sup> Bu nedenle Molla Fenari kendi tefsir tanımında “...Kelamullahın hallerini bilmektir” şeklinde bir ifade kullanmıştır.

İbn Aşur da tefsir ilminin mahiyetini tartışırken biraz daha geniş bir değerlendirmede bulunarak, tefsire genişletilmiş anlamda ilim denilebileceğini kaydetmiş ve bunu şöyle açıklamıştır: “İlim kelimesi mutlak anlamda kullanıldığı zaman şu hususların kastedildiğine işaret etmiştir:

a) İdrak: Mantıkçıların “ilim ya tasavvur, ya da tasdiktir” sözü bu anlamdadır; b) Akıl denilen meleke; c) Kesin kabuller; d) Külli Kaide: Bir ilmi ispat sadedinde kullanılan önermeler.

İbn Aşur, “Tefsir İlmi”nin konuları böyle önermelerden oluşmayıp, bu konular külli bir özelliğe de sahip değillerdir aslında. Aksine çoğunlukla cüz’i tasavvurlardır. Çünkü tefsir ilminde geçen meseleler ya lafızların açıklanması veya manaların çıkarımı şeklindedir. Lafzî açıklamalar aslında tanımlama türünden açıklamalardır. Mana çıkarımları ise iltizami delalet türünden olup bunlar önerme demek değildir.

Mesela “Hesap gününün mutlak Hakimi” mealindeki ayette geçen “din günü” için, “bu ceza günüdür” şeklinde açıklama yapmak bir önerme değildir. Aynı şekilde “Hamileliği ve süttten kesmesi de yaklaşık otuz ay sürdü” mealindeki ayeti “sütten kesmesi ise yaklaşık iki yıl sürdü” mealindeki ayetlerden, hamileliğin en az süresinin altı ay olduğunu anlamak da bir önerme sayılmaz. Bunlardan birincisinde lafzi bir tanımlama, ikincisinde ise bir delalet türü sözkonusudur.

Buna rağmen kural olarak lafızlarının tefsiri meselesi başlı başına bir ilim sayılmıştır. Muhtemelen şu altı nedenden birisi dolayısıyla böyle kabul edilmiştir.

---

<sup>41</sup> **Molla Fenâri**, *Aynu'l-A'yan*, s. 5.

1- Tefsirin konuları pek çok bilginin ve külli kaidenin çıkarımına yardımcı olmaktadır. Bu türden bilgiler bir zemin oluşturması dolayısıyla külli kaidelerden sayılmıştır. Bu yönüyle tefsirin ilim kabul edilmeye fıruundan daha layık olduğu düşünülebilir.

2- Filozofların ilim taksimlerinde külli kaidelerin akli ilimlerde şart olduğu belirtilmiştir. Şer'i ve edebi ilimlerde böyle bir şart söz konusu değildir. Bilakis bu ilimlerdeki araştırmaların ilmi bir fayda üretmesi yeterli görülmüştür. Tefsir de bu ilimlerin en üstünüdür.

3- Bazı muhakkik ulemanın görüşüne göre lafzi tanımlamalar önerme türünden sayılmıştır. Kendilerinden pek çok mananın üretilmesi dolayısıyla da bunların külli olduğu kabul edilmiştir.

4- Tefsir ilmi, ayetlerin tefsiri esnasında ister istemez nesh, tevil ve muhkem gibi külli kaidelere değinir. Bu yönüyle ilim sayılır.

5- Teşri (yasama) usulünde ve külli kaidelerin beyanında tefsir söz sahibidir. Bu yönüyle tefsir gerçek anlamda ilim sayılmaya değerdir.

Ancak müfessirler Kur'anın manaları üzerine yoğunlaştıkları için, çok az yer müstesna, bu külli esasların gün yüzüne çıkarılmasıyla uğraşmamışlardır.

6- Tefsir, diğer ilimler tedvin edilmezden önce kendisiyle ulemanın iştigal ettiği ilk ilimdir. O süreç içinde tefsire dair çeşitli tartışmalar yapılmıştır.

Tefsir üzerine sarf edilen yoğun mesai ve Kur'ana olan aşinalık ile birlikte kişide Kur'anın üslubunu ve nazmının inceliklerini algılamaya yönelik bir meleke hasıl olur. Yüce Kur'an üzerinde uzmanlaşmakla gerçekleşen bu külli faydadan dolayı tefsir başlı başına bir ilim kabul edilmiştir.<sup>42</sup>

İbn Aşur bu ifadelerle tefsir ilminin bütüncül yönüne dikkat çekmektedir. Ulema arasında tefsir ilminin ilimlerin reisi olarak nitelendirilmesi de bu anlamdadır. Yani

---

<sup>42</sup> İbn Aşur, Muhammed Tahir, *Et-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus, 1984, I/13.

diğer ilimler tedvin edilmeden önce külli bir özellik arzeden tefsir ilminin içinde mündemiç vaziyette bulunmaktaydı. Diğer ilimler konularına ayrılmazdan önce Mekke, Medine ve Kufe tefsir medreseleri bünyesinde mevcut olup, varlıklarını bu universal yapı içerisinde sürdürüyorlardı.

Buna göre tefsir ilmi “Allah’ın kelimündeki maksatların açıklanması” açısından ele alınırsa, Gazali’nin ilimleri tasnifine göre birinci grupta yer alan, şer’i ilimlerin asıllarından birisi sayılmış olur.

Şayet bu ilim, “mekki-medeni, nasih-mensuh gibi konuların yanında fıkıh usulünün de konusu olan umum-husus vb. istinbat kaidelerinin beyanı açısından ele alınırsa o zaman dördüncü grupta yer alan “tamamlayıcı şer’i ilimler” grubundan sayılır.<sup>43</sup>

İbn Aşur bu ifadelerle tefsirin müstakil bir ilim olduğunu izah etmeye çalışmaktadır. Ancak bize göre tefsirin müstakil bir ilim oluşunun asıl nedeni, onun kendine has bir konusunun, kendisine ait incelenmesi gereken kavramları, meseleleri, onları halledecek nitelikte yine kendisinden elde edilmiş küllü ve cüz’î kaideleri olması sebebiyledir. Bilindiği gibi “fıkıh, usul, nahiv ve sarf gibi belli bir konuyu ele alan ilimlerin bunların durumlarının bahsedildiği konuları vardır.”<sup>44</sup>

Esasen bir ilmi ilim kılan şey onun bir konuyu belli bir amaç çerçevesinde ele almış olmasıdır. Bu bakımdan konu ve amaç bir ilim dalının iki önemli unsurudur. Bu bağlamda, ilim maluma tabidir, ifadesi de bilinen/araştırılan bir mevzunun varlığına dikkat çekmesi bakımından önemlidir.

Burada ilim diye adlandırılan faaliyet kendi başına var olan öznel bir şey olmayıp karşılığında bir nesnenin varlığını gerekli kılan bir özellik taşımaktadır. İlimlerin araştırmaya koyulduğu konunun ne olduğunun açık seçik bir şekilde ortaya konulması gerekmektedir.

---

<sup>43</sup> İbn Aşur, “*Et-Tahrir*”, I/14.

<sup>44</sup> Kafiye, “*Et-Teyisir*”, s.157-158.

Âmidî, bu konuya şöyle dikkat çekmektedir: “Her hangi bir ilimle iştigal eden kişinin araştırdığı şey hakkında keskin bir bakışa sahip olabilmesi için öncelikle o ilmin tanımını, konusunu ve amacını bilmesi gerekir. Bir ilmin konusunu o ilmin kendisine has olan özel bakış açısı belirlemektedir.”<sup>45</sup>

Buna göre tefsir ilminin de bir konusu olması gerekir.

### 2. 3. Konusu

“Tefsir İlmi”nin konusu, murada/murad-ı ilahiye delaleti bakımından Kelamullahtır.

Burada, lafızlardan kastedilen anlam ve maksatlara delalet etmek demek olan “Murada delalet etmek” kaydı ile tefsir ilmi diğer ilimlerden ayrılmış olmaktadır. Çünkü Kelamullah aynı zamanda icmalen ahkamdan istifade edilmek bakımından usul ilminin de konusu kapsamına girmektedir. Şayet bu kayıt konmamış olsaydı Kelamullahı başka açılardan konu edinen diğer ilimlerle tefsir ilmi arasında bir karışıklık hasıl olurdu.<sup>46</sup>

Tefsir ilminin bir disiplin halinde ele alınmasını sağlayan ve onu özel kılan şey, murada delaleti açısından Kelamullah’ı konu edinmiş olmasıdır.

Tefsir ilminin konusu ile ilgili olarak karşımıza çıkan “murada delalet” kavramı bir taraftan tefsir ilminin konusunu belirgin hale getirirken diğer taraftan da bu ilmin hangi türden bir usul kullanacağını ipuçlarını vermektedir.

Kasıt/kastedilen şey anlamına gelen murad kelimesi, bir kelamın irat edilmesinin ana nedenini ifade eder. Mana kelimesine göre daha özel ve ondan daha öte bir anlam taşımaktadır. Mana kavramı daha çok lafızların yalın olarak kullanımını çağrıştırmaktadır. Bu yönüyle manalar, lafızların ortak kullanımlarının bir görünümünü/fotoğrafını bize sunarlar. Murad kavramı genel olarak bilinen/görülen bu manaların/fotoğrafın daha özel bir amaçla kullanılmış olması durumuna işaret eder.

<sup>45</sup> Âmidî, Ali b. Muhammed, *El-İhkâm fi Usuli'l-Ahkam*, Riyad, 2003, I/19.

<sup>46</sup> Kafiye, “Et-Tefsir”, s.157-158; Konuyla ilgili benzer değerlendirmeler için ayrıca bkz. Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı (Hicri İlk Üç Asır)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2009, s. 18.

Manada nesnel olup herkes tarafından görülebilen husus ön planda iken muradda o manayı kullanan mütekellim/özne ön plandadır ki, manaya kendi kasıt ve amacına göre şekil veren odur. Bu noktada bir kelamın yerli yerince ve amacına uygun bir şekilde anlaşılabilmesi için mütekellimin kastı/muradının da ortaya çıkarılması önem arz etmektedir. İşte hem kelimadaki çeşitli manaların hem de mütekellimin muradının ortaya çıkarılmasına ilişkin kural ve kaideleri inceleyen ilim dalına maani adı verilmiştir. Zerkeşi'nin ifadesiyle terkip halinde bulunan bir kelamı “anlamın anlamı” açısından inceleyen bir ilimdir maani. Buradaki anlam kelimelerinden birincisi, bir lafzın genel olarak ilk akla gelen anlamı iken, ikincisi yer, durum, zaman, muhatap ve nihayet bunların toplamından oluşan mütekellimin muradıdır, denilebilir.

Mananın belirginleştirilmesini ve muradın ortaya çıkarılmasını amaçlayan maani ilmi ile tefsir ilmi faaliyet itibarıyla benzer fonksiyonlara sahiptirler. Nitekim Molla Fenari, “Tefsir ilminin tanımında geçen “murad”dan maksat mutlak olarak her hangi bir kelamın muradı olmaması gerekir. Şayet böyle olsaydı bu durumda (maani gibi) edebi ilimler de tefsir ilminin tanımına dahil edilmiş olurdu” derken bu ilimlerin bir yere kadar birbirine benzer bir hizmeti yürüttüklerine işaret etmiş olmaktadır. Ona göre bir kelimadaki muradın ortaya çıkarılması sürecinde tefsir ilmi ile Edebi İlimleri birbirinden ayıran şey, tefsirin kendisine özel bir konu olarak seçtiği Kelamullah'tır. Yoksa her iki ilim de murada delalet noktasında ortak bir yapıya sahiptirler. Abdulhamid el-Ferâhî “Tefsir Usulü”ne dair bilgi verirken bu hususa şöyle dikkat çekmiştir: “Aslında Te'vil Usulü<sup>47</sup> genel bir bilimdir, çünkü evrensel tevil kuralları her türlü kelam için geçerlidir. Fakat bu ilmin en büyük yararı Kelamullah'ın anlaşılmasına yardımcı olmasıdır.”<sup>48</sup>

Buradan hareketle tefsir ilminde manaların ve muradın keşfi sürecinde kullanılan usulün büyük ölçüde maani ilmi temeline dayandığını söyleyebiliriz. Ancak tefsir sair kelimalar arasından yüce Kelamullah'ı kendisine konu olarak seçtiği için Kur'ana ilişkin bir takım özel bilgi ve belgelerden de yararlanması beklenir.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Abdulhamid el-Ferâhî'nin “Tefsir Usulü” yerine “Te'vil Usulü”nü kullanması, muhtemelen ilk dönemlerde tefsir yerine tevil kavramının kullanıldığına dikkat çekmek içindir.

<sup>48</sup> **Abdulhamid el-Ferâhî**, *Et-Tekmil fi Usuli't-Tevil*, s. 1, yy., h. 1411.

<sup>49</sup> Kelamullah'ın anlaşılmasına katkı sağlayacak nitelikte olup ta çok geniş bir alana yayılmış olan bu bilgilerin literatüre “ulumu'l-Kur'an” olarak girmiştir.

Tefsir faaliyetinde maaninin bu vazgeçilemez fonksiyonuna Cahiz'in işaret ettiği belirtilmişti.<sup>50</sup> İbn Aşur da bu bağlamda şunları kaydetmektedir: “Genel olarak müfessirler, Kur'anın ihtiva ettiği konulara uzman oldukları farklı ilim dallarından hareketle az ya da çok temas etmişlerdir. Ancak bu ilimler arasında konusu itibariyle Kur'andaki bütün ayetleri kapsamına alan bir ilim dalı vardır ki, bu da belagat ilmidir. Her hangi bir müfessir özel olarak her hangi bir ilimde uzmanlaşmış olsa dahi, bu ilim başlı başına her hangi bir müfessirin uzmanlığına bağlı değildir”;<sup>51</sup> Çünkü müfessir temelde mana ile ilgilendiği için bu husus bütün müfessirlerin ortak zemini.

Maani ilminin önemine ilişkin bu ifadelere tekrar dikkat çekmemizin nedeni, tefsirin nasıl kendine has bir konusunun bulunduğunu ifade etmek ve dolayısıyla müstakil bir ilim dalı olduğunu vurgulamaktır. Kafiye'nin kullanmış olduğu “murada delalet” ifadesi, tefsiri müstakil bir ilim yapan öz niteliğin ne olduğuna açıklık kazandırmada önemli bir yere sahiptir.

Tefsir ilminin konu ve amacının belirgin bir biçimde ifade edilmiş olması, bu ilmin gerçekleştirmek istediği amacına ulaşmak için bir usule, yani Tefsir Usulüne sahip olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Yukarıda verilen bilgilerden anlaşılabileceği üzere bu usulün ana çatısını maani ilminin kural ve kaideleri belirlemektedir.

Usulün işleyişinde ve mana/murad hakkında nihai kararın verilmesinde en önemli fonksiyonun ise delalet olacağı anlaşılmaktadır. Çünkü delalet kavramı lafız, mana ve mütekellim arasında cereyan eden bir ilişkiler zincirini hatırlatmaktadır. Müfessir, usulün ana çatısını oluşturan kural ve kaideler çerçevesinde hareket ederek elindeki malzemenin mütekellim tarafından amaçlandığı varsayılan murada delalet edip etmediğini, delalet ediyorsa bunun argümanlarının neler olduğunu ve bu argümanların yerinde kullanılıp kullanılmadığını araştıran kişi durumundadır.

## 2. 4. Önem Ve İşlevi

<sup>50</sup> “Kişi ne kadar fakih, mütekellim, tarihçi, vaiz, nahivci, dilci dahi olsa Kur'ana mahsus olan maani ve beyan ilminde iyice derinleşmedikçe bu ilimleri iyice özümsemedikçe bu yola girişemez ve bu ilmin hakikatlerinden bir şey elde edemez.” Bkz. **Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, El-Keşşaf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vil**, Beyrut, ty., I/15.

<sup>51</sup> **İbn Aşur, “Et-Tahrir”, I/8.**

Müfessirler tefsir ilmi hakkında bilgiler verirken bu ilmin önemine değinerek iki yönden önemli bir değere sahip olduğu vurgulanmıştır.

Birincisi, konusu bakımındandır.

İbn Atiyye (ö. 541), İbnü'l-Cevzi (ö. 597) ve Ragıb el-İsfahani (ö. 502) “İlmin değeri malumun (konusunun) değeriyle orantılı olduğuna göre, Kitabullah (tefsir) ilminin, ilimlerin en kıymetlisi olması gerektiğini” belirtmişlerdir.<sup>52</sup>

Ragıb el-İsfahani, ilim ve sanatların konusuna, faaliyetine ve amacına göre üç yönden birisiyle değerlendirildiğini belirterek tefsir ilminin her üç cihetten de üstün olduğunu ifade etmiştir. İsfahani, tefsir ilminin konusunun Kelamullah olduğunu, bu ilimde Kelamullahta mevcut gizliliklerin açığa çıkarılması yolunda çaba bir harcandığını ve burada amaçlanan şeyin ise kopması imkansız en sağlam kulpa sımsıkı sarılmak olduğunu belirtmiştir. Buna göre tefsir ilminin her bakımdan kıymet taşıyan bir yapısı olduğuna dikkat çeker.<sup>53</sup>

İkincisi, dini ilimlerin temelini teşkil etmesi bakımından tefsir ilmi önemli bir yere sahiptir.

İbn Atiyye, “Kur'an ilminin şer'în temeli olduğunu ve diğer ilimlerin ilkelerini buradan aldığını belirtmiştir.<sup>54</sup>

Tefsir ilminin bu yönünü dikkate alan Beydavi bu ilimle iştigal etmenin diğer ilimlere göre daha fazla bir sorumluluk gerektirdiği üzerinde durmuştur: “En geniş ve en değerli ilim tefsir ilmidir. Çünkü bu ilim dini ilimlerin başı ve önderi, şer'î kaidelerin de dayandığı bir temeldir. Bu yüzden usul ve furuyla birlikte dini ilimlerde otorite olmayan, aynı şekilde Arapça ve edebiyat bilimlerine de hâkim olmayan kimselerin bu

<sup>52</sup> **İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdülhak b. Ğalib, *El-Muharrarul'l-Veciz*, Tah. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Beyrut, 1993, I/34; İbnü'l-Cevzi, *Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *Zadü'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*, Beyrut, 1987, I/3; Ragıb el-İsfahani, *Mukaddimetü Camii't-Tefasir*, s. 92.***

<sup>53</sup> **Ragıb el-İsfahani, “*Mukaddime*”, s. 92.**

<sup>54</sup> **İbn Atiyye, “*El-Muharrer*”, I/34.**

ilimle uğraşmaları ve ileri çıkıp söz söylemeleri yakışık almaz”.<sup>55</sup> Beydavi’nin bu hatırlatması içinde, ilerleyen kısımlarda temas edilecek olan tefsir ilminin altyapısının nüvesini bulmaktayız.

Beydavi tefsirine haşiye yazanlardan Şihab ve Konevi tefsir ilminin diğer ilimlerin başı ve önderi oluşunu, “onlar üzerinde hükmünün cari olup, bu ilimlerin delillerinin tefsir ilmine bağlı oluşu” ile izah etmektedirler.<sup>56</sup> Ebu Hayyan da “muhtelif ilimler içerisinde en önemlisinin insanı ebedi hayata ve daimi mutluluğa ulaştıran kitabullah ilmi olduğunu diğerlerinin bunun yanında bir araç konumunda” olduğunu belirtir.<sup>57</sup>

Yukarıdaki ifadelerden tefsir ilminin diğer ilimlere zemin teşkil etmesi açısından önemli bir işleve sahip olduğu sonucu çıkmaktadır. Tefsirin bu işlevine Süleyman el-Kafiyeci güzel bir benzetme ile temas etmiştir. “İnsan için gözün konumu ne ise, diğer ilimler arasında da tefsirin konumu odur.”<sup>58</sup>

Bilindiği gibi göz (görme duyusu) insanın bilgi (veri) toplama araçlarından birisidir. İnsan çevresinde olup biten hadiselerle ilk planda bu önemli duyu vasıtası ile ulaşmaktadır. Uzay zamanda cereyan eden çok büyük çaptaki olaylardan mikroorganizmalara kadar geniş bir yelpazeye dağılan hadiselerin bilgisini insan gözlemleyerek elde eder. Bu demek oluyor ki, insanın çevresini anlamlandırma (mana verme) işinde gözün çok önemli bir fonksiyonu vardır. Gerçi insanın bütün bilgi sistemi

<sup>55</sup> **Beydavi, Ebu Said Nasıruddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed**, *Envaru’t-Tenzil ve Esraru’t-Tevil*, Beyrut, ty. I/23; Bkz. “İlimlerin en kıymetlisi, en faydalısı, en mükemmeli Kur’an ilmidir. Çünkü Kur’an ilmi bütün ilimlerin dayandığı temeldir.” Ayrıca Bkz. **Tabressi, Ebu Ali Fadl b. Hasan**, *Mecmau’l-Beyan fi Tefsiri’l-Kur’an*, Tah. Haşim Mahallati, Fadlullah Tabatabai, Beyrut, 1986, I/74;

<sup>56</sup> **Şihabüddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer Hafaci**, *İnayetü’l-Kazi ve Kifayetü’r-Râzî Haşiye ala Tefsiri’l-Beydavi*, I/15; **Konevi, İsamüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa**, *Haşiye ala Envari’t-Tenzil ve Esrari’t-Tevil*, İstanbul, h. 1285, I/13.

<sup>57</sup> **Ebu Hayyan**, *El-Bahru’l-Muhit*, Kahire, 1983, I/2.

<sup>58</sup> **Süleyman el-Kafiyeci**, *Et-Teyisir fi Kavaidi İlmi’t-Tefsir*, Tah. Nasır b. Muhammed el-Matrudi, Dimeşk, 1990, s. 116; Nisaburi tefsirinin mukaddimesinde de aynı ifade var. Ancak Nisaburi’nin vefat tarihi kesin olarak bilinmiyor. Darul’l-Kütübi’l-İlmiyye tarafından 1996’da basılan tefsirinin üzerinde vefat tarihi h. 728 olarak gösterilirken, 1962 Kahire basımında ise vefatı h. 850 olarak geçmektedir. Ömer Nasuhi Bilmen 9. asrın sonlarına doğru olduğunu zikretmektedir.

görme duyusunun verilerinden müteşekkil olmasa da, onun bilgilerinin temelini teşkil etmesi bakımından bu duyunun önemli bir yere sahip olduğu bilinen bir gerçektir.<sup>59</sup>

Taşköprüzade Mevzuâtü'l-ulum adlı eserinde tefsir ilmini ele alırken onun bu yönüne dikkat çekmiştir.

Bu ilmin altyapısı Arapça, kelam usulü, fıkıh usulü, cedel ilmi ve bütün dini ilimlerdir. Amacı, Kur'an nazımının manalarını bilmektir. (Manaları bilmenin) faydası ise, Şer'i hükümlerin doğru bir tarzda çıkarmaya güç yetirir hale gelmektir.<sup>60</sup>

O öncelikle bu ilmin altyapısına dikkat çekmek suretiyle tefsire zemin hazırlayan bazı bilgilerin bulunması gerekliliğinden bahsetmiştir. Altyapı ifadesinden, bu bilgilerin tefsir için gerek şart türünden olduğu ancak yeter şart olarak görülemeyeceği sonucu çıkmaktadır.

Dikkat çekilen diğer bir husus da tefsir ilminin öncelikli ve başlıca amacının Kur'an'ın manalarını bilmek (keşfetmek) olduğudur. Bu ifadeyle tefsir ilminin amacı kısa ve net olarak ortaya konulmuştur.

Faydasına işaret edilen ifadelerden bu ilmin şer'î hükümlerin çıkarımına yardımcı bir misyon üstlendiği ve bu aşamadan sonra, dini ilimler bütünlüğü çerçevesinde başka süreçlerin devreye gireceği anlaşılmaktadır.

İşte Kafiyece, Beydavi, İbn Atiyye, Ebu Hayyan, Taşköprülüzade ve daha pek çoklarının ifade ettikleri tefsirin dini ilimlerin başı, şer'i delillerin de dayanağı oluşu onun böyle bir fonksiyona sahip oluşu dolayısıyladır. Bunun gereği olarak tefsir ilmi, çeşitli gözlem vasıtalarını kullanarak, dini ilimlere veri sağlayan çok önemli bir işleve sahip olagelmıştır.

<sup>59</sup> Kafiyece Tefsir İlmi'ne dair böyle bir örnek vermiştir ama bunun şöyle ifade edilmesi daha uygun olabilir: Tefsir İlmi akıl yerindedir. Diğer ilimler ise akla hizmet eden duyu organları sayılabilir.

<sup>60</sup> **Taşköprülüzade, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi**, *Miftahu's-Saade ve Misbahu's-Siyade fi Mevzuatü'l-Ulum*, Kahire, 1968, II/62.

Netice olarak tefsir ilmi devlet yapılanmasındaki yasama, yürütme ve yargı arasındaki iş bölümünden yasama organının yerini alan bir işleve sahiptir denilebilir. Aralarında esas bakımından ilişki olmakla beraber kuvvetler ayrılığı söz konusudur.

## 2. 5. Tefsirin İmkânı ve Meşruiyeti

Müfessirler tefsirlerinin mukaddimelerde Tefsir İlmi ile ilgili bazı önemli hususlara dikkat çekerken Kur'an-ı tefsir etme faaliyetinin dinen meşru bir çaba olduğunu savunma yoluna gitmişlerdir.

Müfessirlerin bu türden açıklamalar yapmalarına neden olan bazı rivayetler mevcuttur. İbn Abbas (ra)'tan nakledilen “Kim Kur'an hakkında bilgisiz bir şekilde bir şey konuşursa o kişi cehennemdeki yerine hazırlansın” rivayeti ile Cündüp'ten nakledilen “Kim Kur'an hakkında şahsi görüşünü esas alarak bir şey söylerse o kişi (görüşünde) isabet etse bile hata yapmıştır” rivayetleri bunların başında gelmektedir.<sup>61</sup>

Müfessirlerin önünde Kur'an hakkında konuşmanın kolay bir husus olmadığını vurgulayan başka bazı argümanlar da bulunmaktadır.

Mesela, Hz. Ebu Bekr (ra)'den şöyle bir söz nakledilmiştir: “Kur'an hakkında bilgisizce ya da şahsi görüşümü esas alarak bir şey söylersem, hangi yer beni üzerinde taşır ve hangi gök beni altında barındırır”.<sup>62</sup> Hz. Aişe (ra)'den bu çerçevede anlaşılmaya müsait şöyle bir rivayet nakledilmiştir: “Resulullah (sav) Kur'andan Cibrilin kendisine öğrettiği sayılı ayetlerden başkasını tefsir etmiyordu.”<sup>63</sup> Tabiinden nakledilen bazı

<sup>61</sup> Bkz. **Muhammed Hatib eş-Şirbini**, *Es-Siracu'l-Münir*, Beyrut, 2004, I/2; **Saâlibi**, *El-Cevahiru'l-Hisan*, Beyrut, 1997, I/138; Ayrıca bu iki rivayet hakkında geniş bilgi için Bkz. **Duman, M. Zeki**, “İmam Gazali'nin Tefsir Anlayışı, Metodu ve Tefsiri”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6, s. 61-77, Kayseri, 1989; **Kadir Gürler**, “**Kur'anın Rey ile Tefsirini Yasaklayan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım**”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, c.III, sayı: 5. s. 17-46.

<sup>62</sup> **Taberi**, **Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid**, *Camiu'l-Beyan An Te'vili Âyi'l-Kur'an*, Beyrut, 1984, I/35.

<sup>63</sup> **Taberi**, Hz. Aişe'den (r.a.) nakledilen bu haberin isnadında yer alan Cafer b. Muhammed ez-Zübeyrî'nin tanınan hadisçilerden olmadığı için bu kanaldan gelen rivayetin delil olamayacağını hatırlatır. Bkz. **Taberi**, “*Camiu'l-Beyan*”, I/39.

haberler de bu çerçevede ele alınmıştır. Said b. Müseyyeb'e Kur'andan bir ayetin tefsiri sorulduğunda, “ben Kur'an (tefsir) hakkında konuşamam” demiştir.<sup>64</sup>

Zahiren Kur'an-ı tefsir etmeyi yasaklar mahiyette görünen bu haberler karşısında muhataplar genel olarak iki türlü tutum benimsemişlerdir. Bunlardan birincisi Kur'anın tefsiri hakkında her hangi bir görüş beyan etmekten kaçınma şeklinde tezahür ederken, ikinci tutum Kur'an'ın tefsiri hakkında konuşmanın cevazı şeklinde tezahür etmiştir.<sup>65</sup>

Gerek müfessirler, gerekse Tefsir Usulü ile ilgili eser veren müellifler, ikinci tutumu benimsemiş olduklarından, birinci tutuma argüman olarak kullanılabilecek türden bilgileri çeşitli açılardan değerlendirmeye tabi tutmuşlar ve belli şartlar dahilinde tefsir yapmanın sakıncalı bir tutum olmadığını göstermeye çalışmışlardır.

Kur'an hakkında bilgiye dayalı konuşmanın bir sakıncası bulunmadığını ispat sadedinde müfessirler ayet ve hadislerden de bazı deliller getirmişlerdir.

Bu konuda öncelikle Kur'an'ın manaları üzerinde düşünmeye, ondan istinbat yapmaya ve onu insanlara açıklamaya teşvik eden ayetlere işaret etmişlerdir.<sup>66</sup>

Mesela Taberi “Bu, ayetlerini inceden inceye düşünsünler ve akıllılar öğüt alsınlar diye sana indirdiğimiz bir kitaptır.”<sup>67</sup> / “Andolsun ki biz şu Kur'anda, belki düşünüp öğüt alırlar diye insanlara her türlü örnek/karşılaştırmalar ve kıyaslarla açıklamalar yaptık. Korunurlar ümidiyle onu içerisinde hiçbir eğrilik/tutarsızlık olmayarak, anlaşılır düzgün bir Arapça ile indirdik”<sup>68</sup> mealindeki ayetleri delil getirerek Allah'ın insanları

<sup>64</sup> **Taberi**, “*Camiu'l-Beyan*”, I/35; Ebu Ubeyde Hz. Aişe'nin (ra) “Resulullah sayılı ayetlerden başkasını tefsir etmiyordu” şeklindeki rivayetini dilsel izahlar olarak anlamış, Resulullah'ın (sav) fazla bir izahta bulunmamasını muhataplarının Arapça biliyor olmalarına bağlamıştır. **Cündioğlu, Dücane, Anlamın Tarihi**, İstanbul, 1997, s. 76.

<sup>65</sup> **Kafiyeci**, “*Et-Tefsir*”, s. 140.

<sup>66</sup> Şii müfessirlerden Tûsî, Kur'anın Arapça olarak nazil olduğu, her şeyin açıklamasının Kur'anda bulunduğu, Allah'ın bir grup insanı Kur'anın manalarını istihraç edebildikleri için övdüğünü bildiren ayetleri zikretmekte ve bunların tefsiri teşvik ettiğini belirtmektedir. **Ebu Cafer Muhammed b. Hasen et-Tûsî**, *Et-Tibyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut, ty. I/4.

<sup>67</sup> Sâd, 29.

<sup>68</sup> Zümer, 27-28.

düşünmeye ve ondan ibret almaya teşvik ettiğini belirtir.<sup>69</sup> Ona göre bu mealdeki ayetler, Kur'an'daki ayetlerin bir kısmının tevlinin insanlar tarafından bilinmesinin imkanına işaret etmektedir. Çünkü Kur'andaki hikmet, misal ve öğütlerden ibret alınmasının istenmesi, ancak onun manasının açıklanması ve Arapçasının bilinmesiyle mümkün hale gelecektir.<sup>70</sup>

Kur'an tefsirinin bir yükümlülük olduğunu ifade bağlamında dikkat çeken ayeti kerimelerden birisi “Eğer onu yabancı dilde bir Kur'an yapsaydık: “Onun ayetleri anlaşılır bir dilde olmalı değil miydi! Bir Arab’a yabancı dilde bir Kur'an, olur mu hiç!” diyeceklerdi. De ki: “O, iman edenlere bir doğru yol rehberi ve şifadır. Ona inanmayanların kulaklarında ağırlık vardır; o da onlara karşı kapalıdır; sesi onlara, sanki uzaktan sesleniyormuş gibi gelir.”<sup>71</sup>

Bu ayetin Kur'an tefsirine işareti bağlamında Duman şunları kaydeder: Bu ayetin işaret ettiği manaya göre, dili Arapça olmayan diğer milletler Kur'anı, ehliyetli ilim adamları vasıtasıyla kendi dillerine çevirip tafsilatlı bir biçimde açıklamakla yükümlüdürler.<sup>72</sup>

Taberi, İbn Mesud'dan (ra) nakledilen: “Bizden birisi on ayet öğrendiği zaman bunların manalarını iyice anlamadan ve onun gerekleriyle amel etmeden diğer ayetlere geçmezdi”<sup>73</sup> şeklindeki rivayetin de tefsiri teşvik ettiğini söylemektedir.

Buna karşılık Taberi Hz. Aişe (ra)'den nakledilen, “Resulullah (sav) Kur'andan Cibrilin kendisine öğrettiği sayılı ayetlerden başkasını tefsir etmiyordu” şeklindeki rivayetin ise, tefsiri yasaklamadığını, aksine bunun kendisinin daha önce dile getirmiş olduğu görüşün tasdikinden başka bir şey olmadığını belirtir: “Evet Kur'an'da bir kısım ayetlerin tevili ancak Resulullah (sav)'ın beyanı ile açığa kavuşur. Emir ve yasaklar, helal ve haram, hudud ve feraiz, ve diğer bazı dini hükümler tenzilin zahirine göre mücmel bırakıldığı için bunların insanlara açıklanması gerekmektedir. İşte bunların

<sup>69</sup> “Kime hikmet verilmişse muhakkak ona çok hayır verilmiştir” mealindeki ayette geçen “hikmet”ten maksat Ebu Hayyan'a göre Kur'anın tefsiri olmalıdır. **Ebu Hayyan**, “*El-Bahr*”, I/13.

<sup>70</sup> **Taberi**, “*Camiu'l-Beyan*”, I/36-39.

<sup>71</sup> Fussilet, 44.

<sup>72</sup> **Duman, M. Zeki**, *Beyanu'l-Hak: Kur'an-ı Kerimin müzul Sırasına Göre Tefsiri*, Ankara, 2008, II/246,

<sup>73</sup> **Taberi**, “*Camiu'l-Beyan*”, I/35; Hadis hakkında şu bilgi vardır: İsnadı sahih Mevkuf bir hadis olup, mana bakımından merfudur.

teviline ise Allah tarafından elçisinin diliyle ulaşmak mümkündür. Allah resulü de bu hususları ancak Allah'ın bir şekilde kendisine bildirmesiyle beyan etmektedir.<sup>74</sup> İşte bu kısım ayetler, Resulullah (sav)'ın Cibrilin kendisine öğretmesiyle ashabına tefsirini yaptığı ayetlerdendir<sup>75</sup> diyerek Resulullah'ın (sav) Kur'an'ın ilk müfessiri olduğunu, şayet tefsir faaliyeti mutlak surette yasaklanmış olsaydı Resulullah (sav) onu tefsir etmezdi, demek istemektedir.

Çağdaş müfessirlerden Duman Kıyamet suresinde geçen “Acelenden dolayı Kur'anı okumak için dilini hareket ettirme!... Kuşkusuz onu cem etmek ve okumak Bize aittir; O halde Biz onu okuduğumuzda sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu beyan etmek Bize aittir”<sup>76</sup> mealindeki ayetlerin, Kur'anın Hz. Peygamber'in (sav) hafızasına lafız, nazım, mana ve beyan olarak inzal edildiğini açıkladığını şöyle izah etmektedir:

“Kur'an-ı Kerim mana, nazım, Arapça ve lafız ile birlikte inzal edilmiş ilahî bir Kitaptır. Bu dört unsurdan birinin olmadığı söz, ilahî vasfını koruyamayacağı için “Kur'an” olamaz.”<sup>77</sup>

Duman'ın bu açıklamaları bize Kur'anın mana, nazım ve beyanı da içine alan bir nitelikte nazil olduğunu göstermektedir.

Uslucüler ve müfessirlerin tefsir ile uğraşmanın gerekli bir çaba olduğunu ispat sadedinde ileri sürmüş oldukları delillerden bir kısmının tarihsel süreçte var olan vakıaya atıf yaptığı görülmektedir.

Tûfi, bu vakıaya şöyle dikkat çekmektedir: “Kim Kur'an hakkında kendi reyi ile konuşursa cehennemdeki yerine hazırlansın” hadisine rağmen, tefsir konusunda söylenmiş olan her sözü Resulullah (sav)'a izafe edebilmek mümkün görünmemektedir.

<sup>74</sup> ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ “Sonra onu beyan etmek Bize aittir.” Kıyamet, 19.

<sup>75</sup> Taberi, “*Camiu'l-Beyan*”, I/36-39.

<sup>76</sup> Kıyamet, 16-19.

<sup>77</sup> Duman, M. Zeki, “*Beyanu'l-Hak*, I/232,

Çünkü selef ve halefin tefsir konusunda içtihat etmek suretiyle Şâri'a dayandığı sabit olmayan pek çok şey söyledikleri bir vakiadır.<sup>78</sup>

Mamafih ulema, sahabenin Kur'an-ı tefsir etmiş bulunduğunu buna ilaveten tefsirlerinde birkaç yönden ihtilaf ettiklerini ve Kur'an hakkında söylemiş oldukları her söz lehine Resulullah (sav)'tan bir delil getirmediklerini; ancak buna rağmen Kur'an'dan anladıkları kadarıyla onun manaları hakkında konuştuklarını belirterek tevile ruhsat vermişlerdir. Zaten Resulullah (sav)'ın İbn Abbas (ra)'a yapmış olduğu duanın bu türden bir dua olduğunu söylemişlerdir.<sup>79</sup> Bazıları tefsir ilminin İbn Abbas (ra)'ın talebelerinden olan Mücahid, Tavus b. Keysan, ve İkrime gibilerinden nakledilen mana terkiplerine mahsus olduğunu iddia etmekte iseler de, bu kişilerden nakledilenler arasında farklılıkların ve hatta zıtlıkların bulunmuş olması bu görüş sahiplerinin iddialarının yanlış olduğunu göstermeye yeter demişlerdir.<sup>80</sup>

Tefsir konusunda tarihi süreç içerisinde ortaya çıkan bu fiili duruma, bu vakiaya dayanarak bütün ilim ehlinin Kitap, sünnet ve icma' ile tefsirin caiz olduğuna hükmettiklerini söyleyenler olmuştur.<sup>81</sup>

Bu konuda Duman Gazali'nin şu tutumuna dikkat çekmektedir: Gazali, “nakledilenlerden başka tefsir yapılamaz” fikrini Allah'ın kelamını anlamaya engel kabul etmiş ve şöyle demiştir. Eğer bu görüş doğru kabul ediliyorsa, bunu kabul eden kimse tefsirle sadece “nakledilen tefsirleri korumak” manasını anlamış olur ki, bu anlayışıyla kendi kapasitesini ortaya koymuştur. Fakat başkalarını kendi derecesine düşürmeye hakkı yoktur.<sup>82</sup>

<sup>78</sup> Tûfî, “*El-İksir*”, s. 11

<sup>79</sup> Hazin, Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrahim, *Lübabü't-Te'vil fi Maani't-Tenzil*, yy., h. 1317, I/2-12.

<sup>80</sup> Ebu Hayyan, “*El-Bahr*”, I/5.

<sup>81</sup> Molla Fenâri, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Aynü'l-A'yan*, İstanbul, h. 1325, s. 6.

<sup>82</sup> Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyau Ulumi'd-Din*, Beyrut, ty., I/258; Duman, M. Zeki, “İmam Gazali'nin Tefsir Anlayışı, Metodu ve Tefsiri”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6, s.183-205, Kayseri, 1989; Bkz. Okumuş, Mesut, *Gazali'nin Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi (Doktora tezi)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2000.

Tefsir Usulünde önemli bir yere sahip olan Süleyman Kafiyeci tefsir kavramında bulunan semantik anlam katmanlarından hareketle tefsir ilmi ile iştigal etmenin gerekli bir faaliyet olduğunu şöyle beyan eder: “bazen tefsir, “bu lafızdan maksat şudur” şeklinde kesin bir kanaat belirtmek anlamında kullanılırken, bazen de asıllara arz etmek suretiyle hasıl olan zannı galip neticesinde lafzın muradından haber vermek anlamında kullanılır ki, tefsir ilminin ihtiyaç duyduğu ilimleri elde etmiş olan bir kimse için bu manadaki tefsir caizdir.<sup>83</sup> Görüldüğü gibi Kafiyeci tefsir kavramının belli bir kullanımını esas alarak belli şartlar dahilinde onun gerekli bir faaliyet olduğuna açıklık getirmeye çalışmıştır.

Müfessirler ve usulcüler tefsir ilmini bu şekilde savunurlarken, aynı zamanda bu faaliyetin pratikte nasıl uygulanacağını da göstermektedirler. Müfessirlerin burada verdikleri bilgilerin satır aralarında, çalışmamızın ilerleyen kısımlarında ayrıntılı olarak yer vereceğimiz, “Tefsir Usulü”nün nüvesini de dolaylı olarak bulmaktayız.

Tefsir Usulüne dair eser yazan kişiler içinde Abdulkavi et-Tûfî selef ve halefin tefsir konusunda içtihat etmek suretiyle pek çok şey söylediklerine işaret ederken, bu tür tefsir konuşmalarının belli bir kanuna göre yapılmış olması gerektiğinin altını çizmektedir. Aslında usule dair yazmış olduğu kitabının mukaddime kısmını bu kanunun tespitine ayırmıştır.

Bazıları da tefsir hakkında keyfi konuşmanın yasaklanmasına vurgu yaptıktan sonra, keyfilikten kurtulmanın yolunu gösterirken dolaylı olarak böyle bir kanunun varlığına işaret etmişlerdir.

---

<sup>83</sup> **Kafiyeci**, “*Et-Teyisir*”, s. 143-144.

Hazin<sup>84</sup> ve İbn Kesir gibi müfessirler Kur'an hakkında rey ile konuşmanın yasaklandığına dair rivayet ile birlikte Hz. Ebu Bekr (ra) ile bazı tabiinin tefsirden kaçındıklarını nakleden rivayetleri uzun uzun anlatmakta ve neticede burada söz konusu edilen tefsirin hiçbir bilgiye dayanmaksızın yapılan tefsir olduğunu ifade etmektedirler.<sup>85</sup> Bununla söylemek istedikleri şey, tefsirlerde keyfi yorumlardan ve bilgisizlikten kaynaklanan sorunların önüne geçilmesi için tefsire ait bir kanunun, bir usulün bulunması gerekliliğidir.

Ebu Hayyan, “ulemanın sözlerine itibar etmeden, nahiv, lügat ve usul gibi ilimlerin kaidelerini de önemsemeden yapılan tefsirlerin” keyfilik kapsamına girebileceğini belirterek, tefsirlerin dayanması gereken kanuna/usule bir açılım getirmeye çalışmıştır.

Bu ifadelerle Ebu Hayyan ve diğerleri, bir taraftan tefsir ilminin gerekliliğini savunurken, diğer taraftan onun hangi yollardan yapılması ve hangi asıllar/usul üzerine dayanması gerektiğine işaret etmişlerdir. Ayrıca söz konusu esaslar/asıl içerisinde Arapça ve dil bilimlerinin tefsir için vazgeçilmez bir öneme sahip olduğunu belirtmişlerdir.<sup>86</sup>

## 2. 6. Tefsirin Altyapısını Oluşturan Bilgiler

Tefsir Usulü eserlerinde müfessirin bilmesi gereken bir takım ilimler sıralanmış ve bunlarda gerekli donanımı sağlamamış olanların tefsire girişmesinin doğru bir davranış olmadığı belirtilmiştir. Ulumu'l-Kur'an eserlerinde zikredilen bu bilgiler tefsir için bir esas/asıl durumunda olan bilgilerdir. Bu başlıkta “usul” ile kastedilen bilgiler bu türden bilgilerdir. Çalışmada tefsir bağlamında “usul” kelimesini kullandığımız vakit bununla

<sup>84</sup> Hazin, Cündüp'ün rivayeti ile, Hz. Ebu Bekr (ra)'in sözünü naklettikten sonra bunların değerlendirmesini yapar. Ulemaya göre Kur'an hakkında şahsi görüşe dayanarak konuşmak demek, onu kendi istek ve arzusu doğrultusunda yorumlamak demektir ki, bu da bazen kasıtlı bir şekilde bazen de herhangi bir kasıt olmadan ancak cehalet sonucunda ortaya çıkar. Batıniler, Hariciler ve bazı bidatçilerin ayette hedeflenen asıl maksadı göz ardı ederek, onu kendi maksatları doğrultusunda muhaliflerini bastırmak için yaptıkları yorumlar, bilerek yapılan saptırmalara örnektir. Şayet ayet birkaç manaya elverişli olup da ayete bunların dışında başka bir mana yüklenmeye kalkılırsa, bu da cehaletten dolayı ortaya çıkan yanlış bir yorum olmuş olur. Her iki türlü tevîl (yorum) de yasaklanmış olan yorum türündendir. (Hazin, Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrahim, *Lübabü't-Te'vil fi Maani't-Tenzil*, yy. h. 1317, I/2-12.

<sup>85</sup> İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Amr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Beyrut, 1966, I/6-13.

<sup>86</sup> Ebu Hayyan, “*El-Bahr*”, I/13.

iki şeyi kastetmiş oluyoruz. 1-Asıllar; Tefsir İlminin dayandığı kaynak bilgiler, 2- Usul; yöntem anlamı. Bununla Tefsir İlminin takip ettiği yöntem kastedilmektedir.

Tefsir ilmi için esas teşkil eden bilgiler bağlamında Ragıb el-İsfahani şu ilimleri sıralar:

Lügat ilmi, İştikak, Sarf ve Nahiv ilmi, Kıraat İlmi, Siyer, Hadis, Fıkıh Usulü, Fıkıh ve Ahlak İlmi, Kelam İlmi, Mevhibe İlmi. Ragıb bu ilimlerin tamamının müfessir için birer alet durumunda olduğunu tefsir sanatının ancak bunlarla tamamlanabileceğini belirtmiştir.<sup>87</sup>

Kafiyeci müfessire esas teşkil edecek olan bilgileri şöyle takdim eder: Lügat, İştikak, Sarf, Nahiv, Maani, Beyan, Bedi, Kıraat, Esbabı Nüzul, Kıssa, Hadis, Fıkıh Usulü, Fıkıh, Kelam, Mevhibe İlmi.<sup>88</sup>

Süyuti de bu ilimleri Lügat, Nahiv, Sarf, İştikak, Maani, Beyan, Bedi, Kıraat, Kelam, Fıkıh Usulü, Nüzul sebepleri ve Kıssalar, Nasih ve Mensuh, Fıkıh, Mücmel ve Müphem hususları tefsir kabilinden olan Hadisler, Mevhibe ilmi olarak saymıştır.<sup>89</sup>

On beş civarında sıralanan bu ilimler üç ana grup içinde dağılım göstermekte olup manaların keşfi sürecinde tefsir ilmi bu asıllar üzerinde yükselmektedir.

Birinci grup ilimler:

Lügat, nahiv, sarf, istikak, maani, beyan ve bedi gibi dil ile ilgili ilimlerdir. Bunlar Zerkeşi'nin ifadesiyle, "müfessir için ilkesel bazda olan ve lafızla ilgili bilgilerdir. Bunların başında ise lafızların anlamlarının tespiti gelir. Kur'an'ın manalarını anlamak isteyenin öncelikle onun müfret manalarını bilmesi gerekir. Bu manalar, yapılması planlanan bir binanın yapı taşları gibidir.

<sup>87</sup> Ragıb, el-İsfahani, *Mukaddimetü Camii't-Tefasir*, Tah: Ahmed Hasan Ferhat, Kuveyt, 1984, s. 92.

<sup>88</sup> Kafiyeci, "Et-Tefsir", s. 145-147.

<sup>89</sup> Süyuti, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *El-İtkan fi Ulumi'l-Kuran*, Kahire, ty., II/ 180-181; Karagöz, Mustafa, "Dilbilimsel Tefsir" s. 191-195.

Müfret lafızların incelenmesi üç yönden olur: Birincisi, lafızların tek tek hangi manalara geldiğinin incelenmesidir. Bununla lügat ilmi ilgilenir. İkincisi, lafızların şekil ve sîgaları açısından incelenmesidir. Bu Sarf ilminin konusudur. Üçüncüsü, lafızların kökleri bakımından incelenmesidir. Bu da İştikak ilminin konusudur.

Lafızların terkip halinde incelenmesi ise dört yönden olur: Birincisi, lafız terkiplerinin irap bakımından incelenmesidir. Bu Nahiv ilminin konusudur. İkincisi, mananın, “muktezayı hâl” açısından incelenmesidir. Bu Maâni ilminin konusudur. Üçüncüsü, maksadın hakikat, mecaz, kinaye, istiare, teşbih vs. yollarla dile getirilişi bakımından incelenmesidir. Bu Beyan ilminin konusudur. Dördüncüsü, kelamın lafzi ve manevi sanatlar açısından incelenmesidir. Bu ise Bedî’ ilminin konusudur. ilmidir.

İkinci grup ilimler:

Sebebi nüzul ve nüzul ortamına ilişkin kıssalardır. Bunlar Kur'an'ın indiği ortamı aydınlatmayı amaçlayan tarihi bilgilerdir. “Kur'anın kısa geçtiği, muhtasar bıraktığı hususların anlaşılması ve manadaki bazı inceliklerinin ortaya çıkarılması bu türden bilgilere bağlı olabilmektedir.”<sup>90</sup>

Üçüncü grup ilimler:

Fıkıh ve Kelam gibi şer’i ilimler ile Fıkıh Usulü gibi bu ilimleri anlamaya yarayan usul ilmidir. Bu gruptaki ilimlerin birinci ve ikinci gruptaki ilimler kadar tefsir için altyapı özelliği taşıyıp taşımadığı tartışılmıştır.

İbn Aşur’a göre bu ilimler içinde “dil ilimleri, rivayetler, kıssalar ve Fıkıh Usulü tefsirin doğrudan yararlandığı ilimler iken, Kelam ve Fıkıh ilmi doğrudan yararlanılan ilimlerden değildir. Fıkıh usulünün tefsire katkısı bulunmadığını savunanlar olmuş olsa da bu ilim iki yönden tefsirle ilişkilidir. Birincisi, fıkıh usulündeki pek çok konu dille alakalıdır. İkincisi, fıkıh usulü (Mantık temelli olup, disiplinler arası özellik arz eden) istinbat kaidelerini araştırır ki, bunlar aynı zamanda bir müfessir için de şer’i manaların elde edilmesinde alet durumundadırlar.

<sup>90</sup> İbn Aşur, “*Et-Tahrir*”, I/25.

Zerkeşi de ayetlerden ahkam istinbatında kullanılan fıkıh usulü kaidelerinin bilinmesinin müfessir için bir zorunluluk olduğunu belirtir.<sup>91</sup>

İbn Aşur Kelam ilminin ispata çalıştığı hususların, tefsirin doğrudan hedefi olmadığı için tefsirin buna ihtiyaç duymayacağını şöyle belirtmek üzere şunları kaydeder:

“Abdulkakim, Allah’ın mütakellim olduğunun ispatı sadedinde tefsirin kelam ilmine ihtiyacı olduğunu savunurken, Alusi de Allah hakkınca caiz ve muhal olan hususlara vakıf olunabilmesinin kelam ilmine bağılı olduğunu belirtmiştir. Ancak bize göre durum bu kadar kesin değildir. Çünkü Kur'an’ın kelamullah oluşu, selef nezdinde bu ilimden önce zaten malum idi. Dolayısıyla bunun tefsir ilmine doğrudan bir katkısı söz konusu değildir. Allah (cc) hakkında caiz ve muhal olan durumların bilinmesi meselesi de aynı şekildedir. Dolayısıyla tefsirin kelam ilmine olan ihtiyacı, bazı manaların çeşitli delillerle boyutlandırılması (genişletilmesi) bağlamından öteye geçmez. Bu da tefsir için doğrudan bir ihtiyaç değildir.”

Fıkıh ilmine gelince, İbn Aşur Süyuti’yi referans göstererek bu ilmin Kur'anın manalarının anlaşılmasına doğrudan bir katkısı bulunmadığını savunarak şunları kaydeder: “Süyuti gibi biz de, fıkıh ilmini tefsir ilminin temellerinden saymadık. Çünkü fıkıh tefsir ilminden sonra olup, onun bir füruu sayılır. Ancak bir müfessir tefsirinde genişletme yapmak istediği zaman fıkhi meselelere ihtiyaç duyabilir. Bu bağlamda istinbat şekilleri, manaların teşri bakımından açılımları, edebi ve ilmi incelikler tefsirde genişletmeye yardımcı olurlar. Ancak tefsirde genişletme bunlarla sınırlı olmayıp, pek çok ilimden hareketle tefsirlerde genişletme yoluna gitmek mümkündür.”<sup>92</sup>

İbn Aşur’un bu yaklaşımına rağmen Kafiye, “tefsir ilminin konusu murada delalet bakımından kelamullahtır”<sup>93</sup> ifadesiyle tefsir ilmi ile diğer şer’i ilimlerin arasındaki sınıra açıklık getirmiştir. Buna göre tefsir ilminin murada delalet haysiyetiyle kelam, fıkıh ve başka ilimlerden faydalanmasının tabi bir durum olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>91</sup> Zerkeşi, “*El-Burhan*”, Kahire, 1984, II/6.

<sup>92</sup> İbn Aşur, “*Et-Tahrir*”, I/26.

<sup>93</sup> Kafiye, “*Et-Teyisir*”, s. 158.

Zaten fıkıh ve kelam gibi şer’i ilimlerin tefsir ilmine hazırlık (giriş, altyapı) bakımından bağlı oldukları belirtilmiş, bunların zati bakımdan (özleri itibariyle) tefsir ilmiyle bağlantılı olmadıkları ifade edilmiştir.<sup>94</sup>

Netice olarak tefsir ilminin üçgrupta toplanan ilimlerden yararlanan yapıda bir ilim olmasının onun ilimlerin reisi durumunda olmasına engel teşkil etmediği belirtilmiştir. “Çünkü tefsirin İslami ilimlerin aslı olması, onun bütüncül yapıya sahip bir ilim olması yönündendir. Bazı İslami ilimlerden yararlanması ise, bu bütüncül yapının içinde zaten mevcut olan hususların gün yüzüne çıkarılması anlamına gelmektedir.”<sup>95</sup>

Tefsir ilmi bütün bu ilimleri altyapı olarak kullanmak suretiyle üzerinde odaklandığı şey mana/maksat olduğu için maani ilminin bu ilimler arasında diğerlerine göre çok özel bir konumu vardır.

Hatta Zemahşeri, tefsir için altyapı olarak gösterilen ilimlerin elde edilmiş dahi olsa mananın bir disiplin halinde incelendiği maani ve beyan ilmi olmaksızın tefsirle uğraşmayı yersiz kabul etmiştir:

Tefsir ilmi, Cahiz’in söylediği gibi, öyle her bilgi sahibi olan kişinin söz söyleyeceği bir alan değildir. Kişi ne kadar fakih, mütekellim, tarihçi, vaiz, nahivci, dilci dahi olsa Kur’ana mahsus olan maani ve beyan ilminde iyice derinleşmedikçe bu ilimleri iyice özümsemedikçe bu yola girişemez ve bu ilmin hakikatlerinden bir şey elde edemez.<sup>96</sup>

Süyuti bu ilmin önemi hakkında şunları kaydeder:

Müfessirin bilmesi gereken ilimlerden üçü maani, beyan ve bedi’dir. Hepsine birden belagat adı verilen bu ilim, Kur’an’ın i’caz inceliklerine riayet etmede müfessirin en büyük yardımcısıdır. Zira i’caza ancak bunlarla vakıf olunabilir.<sup>97</sup> Sekkaki’nin ifadesiyle “icazın kendisi acayip bir şeydir; hissedilir ancak vasfedilemez. İcazın

<sup>94</sup> **Konevi, Konevi, İsamüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa**, *Haşiye ala Envari’t-Tenzil ve Esrari’t-Tevil*, İstanbul, h. 1285, I/1-13.

<sup>95</sup> **İbn Aşur**, “*Et-Tahrir*”, I/27.

<sup>96</sup> **Zemahşeri, Ebu’l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer**, “*El-Keşşaf*”, Beyrut, ty. I/15.

<sup>97</sup> **Süyuti**, “*El-İtkan*”, Kahire, ty.II/181.

anlaşılması ancak zevk/tatma yoluyla olur ki, bu zevki bulabilmek ancak uzun yıllar bu iki ilme (maani, beyan) hizmet etmeye bağlıdır.<sup>98</sup>

Zerkeşi, tefsire yardımcı bir ilim olarak maani'yi açıklarken bu ilmin bir kelamı “mananın manası açısından incelediğini belirtir.”<sup>99</sup> Yani bir terkip içerisinde kullanılmış olan kelimeler orada kullanılmış olmak haysiyetiyle durumun gereğine göre, kendi başlarına taşıdıkları yalın anlamlarından daha öte bir anlam taşırlar. İşte Zerkeşi'nin “mananın manası” derken ifade etmeye çalıştığı husus dilsel olsun tarihsel olsun, ve hatta şer'i olsun bütün bu altyapı bilgilerinin tahlili neticesinde elde edilen manaların neticede “muktezâ-ı hâl” (durumun icabı; halin gereği) içerisinde kendisine mahsus bir anlam barındırdığına dikkat çekmektedir. Tefsirin değişik anlam katmanları arasında dolaşarak uzun süreli anlam tahlilleri faaliyeti ile keşfetmeye çalıştığı anlam, bu anlamlar silsilesinin semeresi olan anlamdır ki, diğer ilimlerin yanında maani ilminin de vazgeçilmez olarak devreye sokulmasıyla hedeflenen husus budur. “Mananın manası” ifadesi, maani ilminin bu özel fonksiyonunu bize hatırlatmaktadır. Cahız, Zemahşeri ve Sekkaki gibi ulemanın söylemeye çalıştığı husus kanaatimizce bu olmalıdır.

Netice olarak maani ilmi mutlak manada terkipler üzerinde çalışırken tefsir ilmi de özel olarak Kur'an terkipleri üzerinde mana incelemesi yapmaktadır. ki, tefsir ilminin konusu incelenirken buna değinilmişti. Bu yönüyle tefsirin maani ilmi diğer altyapı ilimlerinden farklı olarak ayrılmaz bir ilişki içerisinde bulunduğu ifade edilmiştir.

## 2. 7. Kur'an'ın Beyan Üslubu

Tefsir Usulü konusuna girerken tefsir kavramının tanımında geçen “manaların keşfedilmesi”<sup>100</sup> olgusundan hareketle müfessirlerin ve usulcülerin manaların keşfi meselesine yaklaşımlarına göz atmak istiyoruz.

<sup>98</sup> Bkz. **Sekkaki, Ebu Yakub Yusuf b. Ebi Bekr Muhammed b. Ali**, *Miftahu'l-Ulum*, Beyrut, 1987, s. 416.

<sup>99</sup> **Zerkeşi**, *El-Burhan.*, II/174.

<sup>100</sup> **Kafiyeci**, “*Et-Teyisir*”, s. 124-125.

Öncelikle “mana” ifadesinin çoğul şeklinde kullanılmasının bir anlamı bulunduğu belirtilmiştir. Yakın dönem müfessirlerinden İbn Aşur, bu konuya özel bir şekilde şöyle dikkat çekmiştir:

Kur'anın mana ve maksatları pek çok ilmin konusu durumundadır. Bu konular da Kur'andaki ayetler arasında dağıtılmış vaziyette olup, ahkam konuları ahkamla ilgili ayetlere, adap ve kıssalarla ilgili konular da ilgili ayetlere dayanmaktadır. Bununla beraber bazı ayetler iki ya da daha fazla konuyu da ihtiva edebilmektedir.<sup>101</sup>

Burada belirtilmek istenen husus, Kur'an manalarının şümullü bir yapıya sahip bulunmuş olmasıdır. Dihlevi, böyle bir mana yapısına sahip olan Kur'anın doğru anlaşılabilmesi için onun beyan üslubuna dikkat edilmesi gerektiğini şöyle açıklar:

Kur'an insanlara vermek istediği mesajları sunarken, nazil olduğu dönemde Arapların anlatımda kullandıkları üslubu kullanmıştır. Şah Velıyyullah Dihlevi Kur'anın takip ettiği bu beyan üslubuna şöyle işaret etmektedir: Kur'an'daki bilgiler sistematik bir sıra dahilinde verilmeyip sözlü anlatım üslubuna göre verilir. Mesela Kur'anda ahkama ait konuları ihtiva eden ayetler, sonraki fakihlerin işleyişinden farklı olarak muhataplara anlatılmıştır. Aynı şekilde kelami konular da mantıkçıların yaptıkları gibi, önce burhanları zikredip sonra bunlardan çıkarımlar yapmak suretiyle değil, bir takım meşhur olaylara ve sözlü delillere yer vermek suretiyle muhataplara anlatılmıştır.<sup>102</sup>

Dihlevi'nin dikkat çektiği bu husus, Tefsir Usulü açısından önemlidir. Denilebilir ki, manaları araştıran bir ilim olan Tefsiri işlevsel kılan nedenlerden birisi de Kur'an'ın kullanmış olduğu bu beyan üslubudur. Kur'an'da zikredilen ve açılım bekleyen bu bilgiler daha sonra farklı ilim dalları tarafından ve bu ilimlerin geliştirmiş oldukları ıstılahlar vasıtasıyla insanlara beyan edilmeye çalışılmıştır. Tefsir ilmi ise Kur'an'ın bütünü ve bütününde mevcut olan manaları kendisine araştırma konusu seçtiği için yerine göre bütün bu ilim dallarının yöntemlerinden/ıstılahlarından istifade etmektedir. Tefsir usulcülerinin, müfessirin bilmesi gereken ilimleri sıralarken Kur'an manalarını bu yapısını göz önünde bulundurmuş olmaları muhtemeldir.

<sup>101</sup> İbn Aşur, “*Et-Tahrir*”, I/8.

<sup>102</sup> Dihlevi, Şah Velıyyullah, *El-Fevzü'l-Kebir fi Usuli't-Tefsir*, Beyrut, 1987, s. 20.

Tefsiri söz konusu edilen Kur'an manalarıyla ilgili bilinmesi gereken bir diğer husus da, bunlardaki kapalılığın mutlak bir kapalılık olmadığıdır.

Taberi, İbn Teymiye, Dihlevi ve İbn Aşur bu hususta şu açıklamalara yer vermişlerdir.

Fesr: bir lafzın veya kelamın medlulünü dinleyen için kendisinden (orijinal lafızdan) daha açık olan başka bir kelam ile açıklamak, beyan etmek demektir.

Burada İbn Aşur, “dinleyen nezdinde” (dinleyene göre) kaydıyla tefsir sahasında geniş bir alan açmaktadır. Bununla tefsir faaliyetinde kullanılan üslubun, ya da açıklama şekillerinin, muhatapların zamana göre değişen zihin dünyalarından çeşitli fenlere kadar çok geniş bir yelpazeyi kapsayabileceğini ifade etmektedir ki, yukarıda Kur'anın manalarının pek çok ilmin konusu olduğunu ifade eden görüşünü bu paralelde anlamak yanlış sayılmaz.<sup>103</sup>

İşte muhataplara arız olan zaman, dil vs. faktörlere Dihlevi eserinde öne çıkardığı bir başlıkla şöyle dikkat çekmiştir: “Zaman ahalisinin anlayışlarına nispetle Kur'an nazmındaki gizlilik cihetleri ve bunların en açık beyan ile giderilmesi.” Dihlevi bu başlık ile, halihazırda Kur'an nazmında bulunan kapalılığın, gerçek manada bir kapalılık olmayıp sonraki nesillerin anlayışına nispetle olduğunu vurguluyor. Ona göre vahyin nüzulüne şahit olan seçkin tabakanın zihninde sonrakilerde bulunan türden bir kapalılık sözkonusu değildir. Kısmen kapalı olan hususlar da fazla bir zaman geçmeden Hz. Peygamber (sav) tarafından tefsir edilmiştir.

Sahabe tabakasının ardından Araplarla Arap olmayanlar karışınca ve bu halis dil yavaş yavaş terk edilince bazı yerlerde murat edileni anlamak güç bulundu da lügat ve nahiv araştırmalarına ihtiyaç duyuldu. Bunlar arasında soru ve cevap geldi ve tefsir kitapları tasnif olundu<sup>104</sup> diyerek mana kapalılığının izafi olduğunu ifade etmiştir.<sup>105</sup>

<sup>103</sup> İbn Aşur, “*Et-Tahrir*” I/8.

<sup>104</sup> Dihlevi, “*El-Fevzü'l-Kebir*”, s. 50.

<sup>105</sup> Taberi'nin mukaddimesinde Tefsir Usulüne dair ısrarla dile getirdiği bir takım hususların bu çerçevede anlaşılması gerekir. Taberi mukaddimesinin hemen başında Kur'an da mevcut manaların nazil olduğu dilin (Arapça) mantığı ile aynı olduğunu, insanlara anlamayacakları bir şekilde hitap

Dihlevi'nin bu görüşü daha önce İbn Teymiye tarafından da ifade edilmiştir. İbn Teymiye Tefsir Usulü'nde "Resulullah (sav)'ın ashabına Kur'anın lafızlarını açtığını gibi onun manalarını da beyan ettiğini" belirtmiştir.<sup>106</sup>

Madem ki bu kapalılık izafidir, o halde bunun belirgin hale getirilmesi gerekir ki, bu belirginleştirme, başka bir ifadeyle manayı keşfetme faaliyetinin esaslarına Tefsir Usulü diyoruz. Bu usulün başarısı vahyin nüzulüne şahit olanların dillerine ve zihinlerine nüfuz edebilme başarısından geçiyor.

### 2. 7. 1. Kur'an Ayetlerinin Anlamlarının Anlaşılabilirliği

Taberi Tefsir Usulü niteliği taşıyan tefsir mukaddimesinde Kur'an teviline üç noktada araştırılabileceğine dikkat çekmektedir.

1- Tevile konu olan hususlardan bir kısmı Resulullah'ın beyanına bağlı kılınmıştır. "Kendilerine indirileni insanlara açıklamak, onların da düşünüp öğüt almaları için sana da Zikr'i indirdik"/"Biz bu kitabı sana, sırf ihtilafa düştükleri konuları onlara açıklayasın ve iman eden kimselere de birer rehber ve rahmet olsun diye indirdik"<sup>107</sup> mealindeki ayetleri delil getirerek Resulullah (sav)'a indirilenler içerisinde teviline ancak onun açıklamasıyla ulaşılabilecek bir kısım hususlar bulunmaktadır. Kur'an'daki bir takım emir ve yasaklar, öğütler, hak ve yükümlülükler, ahkama ilişkin bazı meseleler vardır ki, bunların bilgisine ancak Allah'ın elçisinin beyanı ile ulaşmak mümkün olmaktadır. Namaz, oruç vs. ibadetlerin ayrıntılarına dait bazı hükümler bu türden bir beyana muhtaçtır.

---

edilmesinin caiz olmadığını dile getirmiştir. Yine bu çerçevede Taberi, "Resulullah (sav) Kur'andan Cibrilin kendisine öğrettiği sayılı ayetlerden başkasını tefsir etmiyordu" şeklindeki rivayeti geniş bir değerlendirmeye tabi tutmuş, bunun –sonrakilerin anladığı şekliyle- Hz. Peygamber tarafından tefsiri boş bırakılan hususların bulunduğu anlamına gelmeyeceğini açıkça ifade etmiştir. Dihlevi'nin "zaman ahâlisinin zihinlerine nispetle..." diye başlayan cümlesi Kur'an tefsiri konusunda Taberi ile paralel düşündüğünü göstermektedir.

<sup>106</sup> Tefsir Usulünde müellifler arasında şöyle bir etkileşim dikkati çekmektedir. Rağıb, İbn Teymiye, Kafiye, Dihlevi, Bilmen. Özellikle Dihlevi'nin Tefsir Usulü İbn Teymiye ile aynı paralelde yazılmış gibidir.

<sup>107</sup> Nahl, 44;64

2- Yine Kur'an-ı Kerimde tevili ve hakikati sadece Allah tarafından bilinen bilgiler mevcuttur. Kıyametin kopuşu ve sura üflenme vakti (ve müteşabihat) gibi. Bu hususlarda başkasının herhangi bir söz söylemesi, tevil (yorum) yapması mümkün değildir.

Ancak yeri gelmişken burada Kur'an bütünlüğü göz önünde bulundurularak ortaya konulan müteşabih yaklaşımına yer vermek istiyoruz. Bu yaklaşıma göre “te’vili, Allah tarafından tayin edilmiş ve belirlenmiş bir zamana bağlı olup zamanı geldiğinde Allah’tan başkaları tarafından bilinecek olan gerçekler müteşabihattan sayılmazlar. (Kıyametin kopma vakti, sûr’a üflenme vakti gibi hususlar, o zaman dilimi içinde yaşayanlar tarafından bilinebilecek gerçeklerdir. Bu bakımdan hakiki anlamda müteşabih değildir.) Çünkü وما يعلم تأويله الا الله ‘daki hasr edatı olan الا buna manidir.”

108

3- Kur'anın nazil olduğu dili bilen herkesin bileceği hususlar. Çokanlamlı olmayan isimler, sıfatlar vs. bunlarla hemen Arapça bilen herkes ne söylenmek istendiğini rahatlıkla anlayabilir.”<sup>109</sup>

Bu açıklamalardan sonra İbn Abbas (ra)’dan nakledilen şu rivayete yer vermiştir: “Tefsir dört türdür: Bunlar 1- Arapların kendi dilleri olması dolayısıyla bildikleri; 2- Bilmemekten ötürü kimsenin mazur sayılamayacağı; 3- Ulemanın bildiği; 4- Allah’tan başkasının bilmediği tefsir (te’vil) şeklindedir.

Taberi teville konu olan alanları belirten bu başlığın sonunda sözkonusu rivayeti vermiş olmasına rağmen, bu rivayetleri kısmen eleştirmiş ve bunları güçlü bir argüman olarak kullanmamış,<sup>110</sup> bu tasnifi kendi yorumuyla yapmıştır. Buna ilaveten kendi tasnifin tutarlılığını kanıtlamak için şöyle bir örnek vermiştir. “Kur’anı herhangi bir delile dayanmaksızın sadece kişisel görüşten hareket ederek ayetler hakkında tevilde bulunmanın sakıncasına dikkat çeken rivayetler, Kur’anda birinci grup anlamların, yani

<sup>108</sup> Müteşabihat hakkında Duman şu açıklamayı yapar: Müteşabihler, 1- Allah’ın zatı, 2- Allah’ın sıfatlarının hakikati, 3- Ahretle ilgili olarak bildirilenlerin gerçek mahiyeti olarak sınırlandırılmıştır. Bkz. **Duman, M. Zeki**, “Müteşabihâtın Te’vili”, *Bilimname Dergisi*, Sayı: 9, s. 41, Kayseri, 2005.

<sup>109</sup> **Taberi**, “*Camiu’l-Beyan*”, I/32-33.

<sup>110</sup> **Taberi**, “*Camiu’l-Beyan*”, I/34.

anlaşılması Resulullah (sav)’ın beyanına bağlı bulunan anlamların bulunduğunu açık bir şekilde desteklemektedir.<sup>111</sup>

Müfessirler ve usulcüler bu değerlendirmelerle Kur'an manalarının anlaşılabilir bir yapıda olduğunu vurgulamak istemişler ve çalışmalarını bu yapı üzerine bina ettiklerini ifade etmişlerdir.

Netice olarak “muhkem” kavramıyla da ifade edildiği gibi “Kur'an, ayetleri nazım ve telif yönünden sağlam ve korunmuş, içerdiği hükümler, mana ve maksatları yönünden anlaşılır bir kitaptır. O, asıl itibarıyla açıktır ve anlaşılır bir kitaptır; onun bazı ayetleri izaha ihtiyaç duyulmayacak kadar açıktır (âyâtin beyyinât). Bazı ayetleri ise, ya ayet bütünlüğü, ya siyak ve sibak bütünlüğü ve pasaj bütünlüğü, Kur'an bütünlüğü ve dini telakki/sünnet telakki göz önünde bulundurularak anlaşılmıştır.”<sup>112</sup>

## 2. 7. 2. Mana Katmanları

Muhkem ve müteşabih olarak ikili bir anlam yapısına sahip olan Kur'an ayetleri, ihtiva etmiş oldukları anlamın derinlik boyutunu ifade etmek üzere zahr, batn, hadd ve matla' gibi kavramlarla nitelendirilmiştir. Bu konudaki temel argüman İbn Mes'ud (ra)'dan nakledilen bir sözdür. Bu söz mukaddimelerde ve usul kitaplarında itibar görmüş ve bunun üzerine değerlendirmeler yapılmıştır. Begavi bunu şöyle nakleder:

İbn mesud (ra)'dan nakledilmiştir: “Kur'an yedi harf üzerine nazil oldu. Ondaki her ayetin zahır, batnı, haddi ve matlaı vardır.”<sup>113</sup> Begavi Şerhu's-Sünne isimli Hadis

<sup>111</sup> Taberi'nin sözkonusu rivayetlerle kendi mana tasnifi arasında böyle bir ilişki kurmasının nedeni belki de bu rivayetlerin senetlerini senet bakımından güçlü bulmamasına rağmen, mefhum olarak doğru bulunduğunu ifade etmek, dolayısıyla sözkonusu rivayetlere bir güç kazandırmak olabilir. Ayrıca sözkonusu rivayet hakkında geniş bilgi için bkz. **Kadir Gürler**, “Kur'anın Rey ile Tefsirini Yasaklayan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, c.III, sayı: 5. s. 17-46.

<sup>112</sup> **Duman, M. Zeki**, “Kur'an'da Müteşabihat”, *Bilimname Dergisi*, Sayı: 9, s. 18, Kayseri, 2005; **Duman**, “*Beyanu'l-Hak*”, I/24.

<sup>113</sup> **Begavi, Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mesud**, *Meâlimü't-Tenzil*, Tah. Muahmmmed Abdullah Nemr, Riyad, 1993, I/46.

kitabında bu rivayeti bir de şu şekilde nakleder: “Kur’anda nazil olan her ayetin bir zahır ve batnı vardır; her harfin bir haddi, her haddin de bir matlaı vardır.”<sup>114</sup>

Rivayette geçen zahr, batn, hadd ve matla’ ile hakkında Begavi şu değerlendirmeyi nakleder: Bu haberin yorumundan ihtilaf edilmiştir. Bazıları, Zahır, Kur’anın lafzı, batnı da tevilidir, demiş; bazıları, isyan edip de cezalandırılanlardan bahseden haber kelamın zahiri, bundan ibret almak kelamın batınıdır, demiş; bazıları zahiri tilavet etmek, batnı ise anlamaktır, demişlerdir.<sup>115</sup>

Zerkeşi zahr ve batn konusunda dört türlü yorum olduğunu kaydeder: 1- “Batnını araştırıp zahirine kıyas edersen manasına vakıf olursun” anlamındadır (Hasan-ı Basrî’nin görüşü); 2- Kıssaların zahiri öncekilerin helak oluşunu haber verirken, batnı da sonrakilere bir ibrettir (Ebu Ubeyde’nin görüşü); 3- Her ayetin gereğiyle amel eden bir topluluk olmuştur. Amel edecek olan bir topluluk da olacaktır. (İbn Mesud (ra)’un görüşü); 4- Zahiri lafzıdır, batnı ise tevilidir. Zerkeşi bunlar içerisinde Ebu Ubeyde’nin görüşü gerçeğe yakın bulunduğunu söyler.<sup>116</sup>

Tefsir Usulüne dair önemli açıklamaları bulunan Molla Fenari, Begavi’nin konu ile ilgili değerlendirmelerini naklettikten sonra kendisi bu rivayetin şöyle de anlaşılmasının imkan dahilinde olduğunu belirtir:

Sıradan dinleyicinin ilk duyuşta dil çerçevesinde anladığı hakiki manalara zahr denilebileceği gibi; kelamın içyüzünü yansıtan ve maksadını ortaya koyan nitelikte seleften nakledilen tefsiri (yorumsal) tarzdaki manalara batn denilebilir.

Molla Fenari’nin bundan sonra kaydettiği hadd ve matla’a dair ifadeler de Tefsir Usulünün mahiyetine işaret etmesi bakımından önem arz etmektedir:

<sup>114</sup> **Begavi, Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mesud, Şerhu’s-Sünne**, Tah. Şuayb el-Arnaut-Muhammed Zühayr Şaviş, Beyrut, 1983, I/262.

<sup>115</sup> **Begavi, Meâlimü’t-Tenzil**, Tah. Muahmmmed Abdullah Nemr, Riyad, 1993, I/46.

<sup>116</sup> Zerkeşi, “*El-Burhan*”, II/169.

Çeşitli yaklaşım tarzları ve bu tarzların kanunları (ilkeleri) üzerinde farklı derecelerde yoğunlaşmak ve derinleşmekle (uzmanlaşarak) elde edilmiş olan mecazi ve kinaye türünden tevili manalara matla'; bu yaklaşım tarzlarına da hadd denilebilir.

Netice olarak bu derecelendirme, açıklık ve kapalılık mertebelerine göre manaların almış olduğu bir isimlendirmedir.<sup>117</sup>

Manaların dış ve iç şeklindeki yapılanmasının yüzeyden (zahr) derine (batn) doğru dikey bir kesiti bulunduğunu gösteren bu ifadelerle ilaveten Ragıp el- İsfahani manalar meselesini biraz daha ileri götürerek bunların yatay bir yapılanması bulunduğuna dikkat çekmektedir. İsfahani Kur'andaki bazı ayetlerde tek bir ibare ile iki farklı mananın kastedilmiş olmasının imkan dahilinde bir durum olduğuna işaret etmiş ve buna şu mealdeki ayeti örnek göstermiştir: “Ey Peygamber, kadınları boşayacağınız zaman...” İsfahani bu mealdeki ayeti iki anlamın kastedildiği ayetler örnek olarak gösterir. Buna göre ayette bir taraftan Hz. Peygambere bir hitap sözkosu iken, diğer taraftan O'nun ümmeti de aynı zamanda bu hitaba muhataptır.<sup>118</sup>

Müfessir Elmalı'lı da Kur'anın mana yapısına şöyle dikkat çekmiştir: Kur'an'da manası bulunmayacak hiçbir kelime yoktur. Fakat manası pek derin olan kelimeler bulunduğu gibi bir kelime etrafında birçok manaların tezahüm ettiği (üst üste geldiği) ve bazı ifadelerin hepsinin de sahih olmak üzere müeaddid vecihlerin, ihtimallerin içtima ettiği yerler de çoktur ki bunlar tefsir ve teville tevakkuf eder. Bazılarını doğrudan doğruya terceme mümkün olsa bile hepsini bütün vücuhıyla tercemeye sığdırmak mümkün olmaz.<sup>119</sup> Onun maanisi ihata olunup bitirilemez. Bir manası inkişaf ederken arkasından bir mana daha, arkasından bir mana daha ilh... yüz gösterir. Nurunun şa'şaa'i vüzuhu içinde hafa zuhur eder. Mü'mine hitab ederken kafiye bir inzar fırlatır, kafiri inzar ederken mü'mine bir tebşir nüktesi uzatır, avama hitab ederken havassı

<sup>117</sup> Molla Fenâri, “*Aynü'l-A'yan*”, İstanbul, h. 1325, s. 9-10.

<sup>118</sup> Ragıp el-İsfahani, “*Mukaddime*”, s. 98.

<sup>119</sup> Yazır, Elmalı'lı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1935, I/14.

düşündürür, alime söylerken cahile dinletir, cahile söylerken alime dokundurur, geçmişten bahsederken geleceği gösterir, bu günü tasvir ederken yarını anlatır.<sup>120</sup>

Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere Kur'an ayetlerinin manalarında şu veya bu şekilde bir derecelendirmenin (anlam katmanları) bulunduğu anlaşılmaktadır. Çalışma konumuz olan Tefsir Usulü çerçevesinde düşünürsek bu mana katmanlarının bir kısmını aralamak tarihi veriler yardımıyla mümkün hale gelirken, bir kısmını da dilin yerine göre hakikat, mecaz, kinaye, teşbih ve istiare gibi dilin tüm imkanlarını kullanarak aralamak mümkün olacaktır.

Allah Teala Kur'anda “نصْرُ الْاَيَاتِ” tabiriyle muhataplarının anlamalarını kolaylaştırmak için arap dilinin özel ve evrensel tüm imkanlarını kullanmış ve çeşitli bakış açılarına göre ayetlerini farklı perspektiflerden açıklamış ve anlaşılır kılmıştır. Kelimeleri yerine göre lafzî hakiki manada, icap ettiği yerde mecazi manalarda kullanmıştır. Sözelimi bir manayı bazen teşbihler, temsiller, darb-ı meseller, telmihler, kinayeler, istiareler ve kıssalarla canlı ve etkili bir biçimde anlatırken, bazen de sembolik bir dil kullanarak, hatta farazî/varsayıma dayalı ifadelere yer vererek soyut manayı somut ve tecrübe edilebilir bir yolla idraklere arz etmiştir.<sup>121</sup>

Bu yapıdaki mana katmanları Tefsir Usulünün çift yönlü bir yapıya sahip olmasını gerekli kılmaktadır.

Bu çift yönlü yapı aslına tefsir ilminde baştan sona kadar etkisini gösteren tefsir-tevil ayrımının bir yansımasıdır da denilebilir.

### 3. TEFSİR USULÜ İLMİ

“Tefsir” ve “usul” kelimelerinden oluşan terkinin “tefsir” ile ilgili kısmının açıklamalarına çalışmanın önceki bölümlerinde yer verilmişti. Burada “usul” kavramı “Usul İlmi” ve “Tefsir Usulü İlmi” hakkında açıklamalara yer verilecektir.

<sup>120</sup> Yazır, “*Hak Dini*”, I/16.

<sup>121</sup> Duman, M. Zeki, “*Beyanu'l-Hak*, I/23.

### 3. 1. Usul Kavramı

Usul kelimesi tefsir ilminde Kur'anın tefsir edilmesi aşamasından önce onu doğru anlamaya yardımcı olacak asıl/temel bilgiler anlamında kullanılmaktaydı. Çalışmanın “Tefsirin Altyapısını Oluşturan Bilgiler” başlığı altında ele alınan bilgiler bu anlamdadır. Bu bilgiler tefsir ilminin dayandığı kaynak bilgiler olup Kur'anı doğru anlamaya katkıda bulunacak türden asıl/temel bilgilerdir.

Usul kelimesinin diğer bir kullanımı da “Yöntem” anlamıdır. Tefsiri Usulü İlmi başlığı altında Usul'ün daha çok bu yönü dikkate alınacaktır. Bunun için öncelikle kavramın lügat ve ıstılah anlamlarına bir göz atmak gerekmektedir.

#### 3. 1. 1. Lügat Anlamı

Usul, lügatte اصل kelimesinin çoğuludur. Asl kelimesinin lügatte anlamları şöyledir: Nesnelerin en alt/dip kısmı;<sup>122</sup> “Başkasına ihtiyacı bulunmayan, kendisine ihtiyaç duyulan şey; <sup>123</sup> Bir şeyin varlığının dayandığı şey; Bir şeyin temeli ve kökü <sup>124</sup>; üzerine başka şeylerin bina edildiği şey. <sup>125</sup> Kelimenin kökünde bu anlamlar mevcuttur.

Kelimenin farklı bablarda kazandığı çeşitli anlamlar ise şöyledir:

İçindeki çamurdan ötürü tadı ve kokusu değişen su için اصل الماء : ifadesi kullanılır. <sup>126</sup> Bir şeyin köklü olması, bir kimsenin görüşlerinde bir dayanağının bulunması;<sup>127</sup> Bir

<sup>122</sup> Halil bin Ahmed el-Ferâhidî, *Kitabu'l-Ayn*, Thk. Abdulhamid el-Hendâvî, Beyrut, 2003, I/73; İbn Faris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, *Mücmelü'l-Lüga*, Beyrut, 1986, I/97; Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga, Kum, ty. I/109; Cevherî, İsmail b. Hammad, *Tâcu'l-Lüga ve Sıhahî'l-Arabiyye*, Mısır, 1956, IV/1623; İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut, 1967, XI/17; Firuzabâdî, Ebu't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed, *El-Kâmûsu'l-Muhît*, Mısır, 1979, III/318; Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut, 1996, VII/ 206.

<sup>123</sup> Cürçani, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *Et-Tarifât*, Beyrut, 1985, s.28; Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Fünun ve'l-Ulum*, Beyrut, 1996, I/213.

<sup>124</sup> “Sizin kıymetli hurmalardan kesip devirdikleriniz de kesmeyip kökleri üzerinde ayakta bıraktıklarınız da Allah'ın izniyle ve fasıkları rezil ü rüsvay etmesi içindi” (Haşr, 5) mealindeki ayette çoğul olarak kök anlamında kullanılmıştır.

<sup>125</sup> Zebîdî, “*Tâcu'l-Arûs*”, VII/206.

<sup>126</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XI/17; Zebîdî, “*Tâcu'l-Arûs*”, VII/206.

<sup>127</sup> Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, III/1151, İstanbul, h. 1305.

şeyin birleşerek kök salması; Bir şeyi kökünden yok etmek, “Allah falanın kökünü kurutsun” deyimini bu anlamdadır;<sup>128</sup>

Bu kökten türeyen isimleri ve anlamlarını şöyle özetlemek mümkündür:

أَصِيل : Günün sonu olan ikindi ile akşam arasındaki vakit; daha ziyade akşam vakti;<sup>129</sup> “Rabbini adını sabah akşam zikret” (İnsan, 25); “Göklerde ve yerdeki herkes, ister istemez Allah’a secde etmektedirler; gölgeleri de sabah akşam secde ederler” (Ra’d, 15) mealindeki ayetlerde bu anlamda kullanılmıştır. الْأَصِيلَة : Helak, ölüm;<sup>130</sup> الأصل : Bir tür yılan; boa yılanı.<sup>131</sup> شَيْءٌ أَصِيل Bir asla sahip bulunan; temeli olan şey demektir. Mesela رَأَى أَصِيل الرَّأْيِ ifadesi, dayanağı olan, mantıklı görüşü belirtirken, رَجُلٌ أَصِيل الرَّأْيِ mantıklı, tutarlı, iyi düşünen, sağlam bir görüşe sahip kişiyi belirtmektedir.<sup>132</sup>

Asl kelimesinin lügatlerde özet olarak bu anlamlarda geçmektedir.

Yukarıda zikredilen bu anlamlar içerisinde çalışma konumuz olan Usul konusuna ışıktutabilecek, belki de bu kullanımın temeli sayılabilecek, bir anlam ya da kullanım dikkatimizi çekmektedir. Bu anlam رَأَى أَصِيل ya da أَصِيل الرَّأْيِ şeklinde ifadesini bulan anlamdır. Sözkonusu kelime burada فَعِيل sîgası ile kullanılmaktadır. Kelimenin bu şekilde kullanımına dikkat edilirse, burada diğer kullanımların aksine kelimedey somuttan soyuta doğru gelişen bir mana yapısına sahip olduğu görülür. Diğer kullanımlarda “asl” kelimesi genellikle somut şeyleri tasvir için kullanılmaktayken burada bir zihin, bir akıl yapısını ifade etmek üzere kullanılmaktadır.

Sözkonusu kullanımın Arap şiirlerinde de çok yaygın bir kullanıma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Pek çok şair, övgü, mersiye vb. tür şiirlerinde tutarlı hareket eden, mantıklı düşünen, isabetli karar alan ve sağlam bir fikir yapısına sahip olan kişiyi anlatmak için رَأَى أَصِيل / أَصِيل الرَّأْيِ ifadesini kullanmıştır.

<sup>128</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, X/240.

<sup>129</sup> İbn Faris, *Mücmelü'l-Lüga*, I/97; Cevheri, “*Sihah*”, IV/1623; Zebîdî, “*Tacu'l-Arîs*”, VII/206.

<sup>130</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XI/17; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, III/1151.

<sup>131</sup> İbn Faris, *Mücmelü'l-Lüga*, I/97; Cevheri, “*Sihah*”, IV/1623; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XI/17.

<sup>132</sup> Halil bin Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, I/73; Cevheri, “*Sihah*”, IV/1623.

Hasan bin Vehb, Ebu Temmâm'a yazdığı mersiyesinde onu şu ifadelerle övmektedir:

ظريفاً شاعراً فطناً لبيباً ... أصيلاً الرأي في الجلى أريباً  
إذا شاهدته رَوَّأك ممَّا ... يسرُّك رقةً منه وطيباً

Nazik, şair, uyanık, akıllı, mantıklı ve kabiliyetlidir.

Onu gördüğünde, incelik ve tatlılığıyla seni neşelendirir. <sup>133</sup>

Dubâa bint Âmir kocası Hişam bin Muğire için söylediği ağıtta şu ifadeleri kullanmaktadır:

ربيع الناس أروع هبرزي ... أبي الضمير ليس بذى وصوم  
أصيل الرأي ليس بحيدري ... ولا نكد العطاء ولا ذميم

İnsanların cömerti ve en parlak bileziği idi, haksızlıktan yüz çevirdi ve alını açtı.

Fikri sağlam ... iyiliği tükenmez ve kötülenen birisi değildi. <sup>134</sup>

Şair kardeşi Muaviye bin Amr için söylediği mersiyesinde şöyle der:

وإذ فينا معاوية بن عمرو ... على أدماء كالجمل الفنيق  
فبكيه فقد ولى حميداً ... أصيل الرأي محمود الصديق

Şerefi çok büyük olan Muaviye bin Amr bizdedir (Esmer deve gibi kıymetlidir )

Ona ağlayın çünkü çok övülen, sağlam görüşlü arkadaş bırakmıştır. <sup>135</sup>

Hasan bin Vehb bir şiirinde birisini överken

فإن تراب ذاك القبر يحوي ... حبيباً كان يدعى لي حبيباً  
لبيباً شاعراً فطناً أدبياً ... أصيل الرأي في الجلى أريباً

Bu kabrin toprağı sevgilim diye çağırdığım

Akıllı, şair, zeki, edip ve iyi düşünen bir sevgiliyi saklamaktadır. <sup>136</sup>

Bel'â bin Kays el-Kinânî bir şiirinde Mansuru temsil ederek şöyle diyor:

دَعَوْتُ أَبَا لَيْلَى إِلَى السَّلَامِ كَيْ يَرَى بَرَأْيَ أَصِيلٍ، أَوْ يَوُولَ إِلَى حِلْمٍ  
دَعَانِي أَشْبُ الْحَرْبَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ ... فَقُلْتُ لَهُ: مَهْلًا، هَلَمْ إِلَى السَّلَامِ

<sup>133</sup> Es-Sulî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ, *Ahbaru Ebi Temam*, Beyrut, 1980, s.275.

<sup>134</sup> Merzübanî, Ebû Ubeydullah b. Umrân El-Merzübanî, *Eş'aru'n-Nisa*, Beyrut, 1995, s.72.

<sup>135</sup> Müberred, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezid b. Abdülekber, *Et-Teâzî ve'l-Merâsî*, nşr. Muhammed ed-Dîbâcî, Beyrut, 1992, s.107.

<sup>136</sup> Müberred, "*Et-Teâzî*", s. 183.

Ebu Leyla'yı ince mantıklı düşünmeyi görsün veya sakinleşsin diye barışa davet ettim  
O ise beni aramızda savaş çıkarmaya çağırdı. Ona: yavaş ol, barışalım dedim.<sup>137</sup>

Bir bedevinin Hüseyin bin Ali (ra)'a söylediği şiirler içerisinde geçen şu beyitte de  
“sağlam görüşlü” ifadesi geçmektedir.

وفي الدَّهرِ أعاجيبٌ ... لمن يلبس حاله  
فلم يعلم ذوو رأيٍ ... أصيل فيه رأييه  
لألفى عبرةً منه ... له في كَرٍّ يوميه

Zıtlıkları yaşayan kişiye zamanda nice gariplikler vardır  
İyi düşünen pek çok kişi bunların hangisinden  
Geleceği için nasıl ibret alacağını bilememiştir çok zaman.<sup>138</sup>

Yukarıda örnekleri verilen övgü, mersiye vb. tür şiirlerde tutarlı hareket eden, mantıklı düşünen, isabetli karar alan ve sağlam bir fikir yapısına sahip olan kişiyi anlatmak için “asl” kelimesinden türemiş olan أصيل kelimesinin kullanılması dikkat çekicidir. “Asl”ın çoğulu olan “usul” kelimesinin daha teknik bir anlam kazanacağı Usul, Yöntem, Yol, Yordam, gibi anlamlarının ipuçlarının bu kullanımdan kaynaklanmış olabileceğini söylemek mümkündür.

### 3. 1. 2. İstilah Anlamı

Usul kavramı çeşitli bilim dallarının ıstılahı olarak farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Bunlardan Fıkıh ilminde usul denilince şu anlamlar kastedilmektedir: Delil, yani medlulun mukabili anlamına gelir. Şer'i hükümlerin dayanak ve kaynağını teşkil eden kitap, sünnet, icma, kıyas ve diğer delilleri ifade etmek üzere “usul” kavramı kullanılır.<sup>139</sup> Bunun yanında bir diğer kullanımı da “Küllî kaide” anlamındadır. Fıkıhta külli kaidelere asıl, onlara dayanan cüz'i meselelere de fer' denir.<sup>140</sup> Başka bir kullanımı da “Mustashab/Istishab” anlamıdır. Bu kavram “Geçmişte sabit olan bir durumun, değiştiğine dair bir delil bulunmadıkça, halihazırda varlığını koruduğuna

<sup>137</sup> **Sadreddin el-Basri, Ebü'l-Ferec Ali b. Hasan el-Basri, El-Hamasetü'l-Basriyye**, nşr. Muhtâruddîn Ahmed, Beyrut, 1983, I/63.

<sup>138</sup> **İbn Davud El-İsbahanî, Ez-Zehra**, nşr. İbrâhîm es-Sâmerrâî-Nuri Hammûdî el-Kaysî, Bağdat, 1975, s. 306.

<sup>139</sup> **Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhari, Keşfü'l-Esrar ala Usuli'l-Pezdevi**, İstanbul, h. 1307, I/47-48; **Şirâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf, El-Lüma'**, s.293.

<sup>140</sup> **Tehânevî, “Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünun”** Beyrut, 1996, I/213,

hükmetme”yi ifade eden bir fıkıh usulü kavramıdır. Fıkıhta zaman zaman bu kavramı ifade etmek üzere de usul/asl kavramı kullanılmıştır. Mesela, “Eşyada asl olanın ibaha olması;<sup>141</sup> “Aleyhte bir delil bulunmadıkça berâeti asliyye”nin geçerli olması, <sup>142</sup> bu kullanımın örnekleridir.

Usul kavramının Hadis ilmindeki birkaç türlü kullanımı ise şöyledir:

Hocanın rivayet ettiği hadisleri ihtiva eden kitaba veya hocanın kendi nüshasına Asl denir. Bunun gibi Hadis rivayet eden kimse (hoca, şeyh) talebesine nispetle Asl sayılır. <sup>143</sup> Kavramın bu ilimdeki bir diğer kullanımı da muteber hadis kitaplarına işaret eder. Genel olarak sahih hadisleri ihtiva eden ve bu yönüyle şöhret bularak Müslümanların itimadını kazanmış hadis kitapları hakkında “usul” tabiri kullanılır. “Usul-ü Sitte” denildiğinde “Kütüb-ü Sitte anlaşılır. <sup>144</sup> Bu ilimde Hadisin senedi, yani ravilerinin zikredildiği kısım hakkında da “asl/usul” tabiri kullanılır. <sup>145</sup>

Tasavvufta usulün kullanımı:

Sofiler tasavvufun temel esaslarına asıl, ikinci derecedeki esaslarına da fer’ adını verirler.

Serrâc’a göre, tevhit, marifet, iman, yakin, sıdk asıl, bunların temeli olan hidayet ise Aslu’l-Usuldür. <sup>146</sup> Sehl et-Tusterî: (283/896) Kur’ana sınımsıkı sarılmak, sünnete uymak, helal yemek, eziyet etmemek, günahıtan sakınmak, tövbe etmek, hakları yerine getirmek tasavvufun esasıdır. <sup>147</sup>

Tasavvufta asıllar umumiyetle on olarak tespit edilmiştir.

<sup>141</sup> **Zekiyyüddin Şaban**, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev: Dönmez, İbrahim Kafi, Ankara, 1990, s.188.

<sup>142</sup> **Şirâzî**, *El-Lüma’*, s.339; **Ali Himmet Berki**, *Açıklamalı Mecelle*, Madde. 8, İstanbul, 1978, s.19; Geniş bilgi için bakınız: **Kelebek, Mustafa**, *“İslam Hukukunda İstishab Delili ve Uygulamadaki Yeri”*, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.III, sayı,1, s.401, Sivas, 1999.

<sup>143</sup> **Süyuti**, *Celaledin, Tedribu’r-Râvî fi Şerhi Takrîbi’n-Nevevî*, Beyrut, 1996, II/12.

<sup>144</sup> **Sehâvî**, **Şemsüddin Ebu’l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman**, *Fethu’l-Muğîs bi Şerhi Elfiyeti’l-Hadis*, Riyad, h. 1426,III/309.

<sup>145</sup> **Süyuti**, *“Tedribu’r-Râvî”*, Beyrut, 1996, I/49.

<sup>146</sup> **Serrâc**, *El-Lüma’*, Mısır, 1960, s. 433.

<sup>147</sup> **Tusterî**, **Ebu Muhammed Sehl b. Abdullah**, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*, Beyrut, 2007, s. 165.

Herevî'nin (481/1089) *Menazilu's-Sâirîn*'de tespit ettiği on esas şunlardır:

Kast, azim, irade, edep, yakîn, üns, zikir, fakr, gına, makamu'l-murad.<sup>148</sup> Necmeddin-i Kübrâ'ya göre Usulü aşere: Tövbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, zikir, Allah'a teveccüh, sabır murakabe, rıza. İlk zamanlarda asıl diye bahsedilen hususlar daha sonraları tasavvufî makamlar olarak görülmüştür.<sup>149</sup>

Fıkıh, Hadis ve Tasavvur gibi dini ilimlerde kullanılan “asl/usul” kavramı, bu ilimlerin dayandığı temel bilgileri ya da esasları ifade eden bir kavramdır.

### 3. 2. Usul ilmi

Genel olarak ilimler, özel olarak da dini ilimler söz konusu olunca, tutarlı ve sistemli düşünme biçimi bu ilimlerde vazgeçilmez bir esastır. Sistemli düşünme biçiminin temeli ise mantığa/mantıklı düşünmeye dayanmaktadır. Dolayısıyla ilimlerde mantığın yerini ve önemini inkar etmek mümkün değildir. “Bu nedenle mantık bilimlerin sınıflandırılmasında en başta yeralmış, hatta “ilimlerin ilmi” olmuştur.”<sup>150</sup> Buna göre yöntem anlamındaki usul ilmi mantık temeline dayanmaktadır. Şimdi Mantık-Usul ilişkisine değinebiliriz.

#### 3. 2. 1. Mantık- Usul İlişkisi

Mantık, Arapça kökenli bir kelime olup konuşma anlamına gelen “nutk”dan türemiştir. Farabi mantık kelimesini şöyle izah etmektedir: Eskilere göre bu kelime üç şeye delalet eder: 1- İnsanın makulleri idrak edebileceği kuvveye delalet eder. Bu kuvve ile ilim ve sanatlar elde edilir. 2- İnsanın nefsinde anlayış yolu ile hasıl olan makullerdir; bunlara içten konuşma (nutk-u batınî) denir. 3- İçerde bulunan şeyi dil ile söylemektir; ona da dıştan konuşma (nutk-u zahirî) denir.<sup>151</sup>

<sup>148</sup> Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, *Menâzilu's-Sâirîn*, Beyrut, 1988, s. 64.

<sup>149</sup> Kara, Mustafa, *Tasavvufî Hayat* (Necmüddin Kübra, *Usulü Aşere, Risale ila'l-Hâim, Fevâtihi'l-Cemal*), İstanbul, 1980, s. 44-68.

<sup>150</sup> Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul, 1999, s.36.

<sup>151</sup> Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, 1991,s.1; Bkz. Bolay, M. Naci, *İbn Sina Mantığında Önergeler*, İstanbul, 1994; *Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, İstanbul, 1990.

Bir ilim olarak mantığı İslam bilginleri çeşitli şekilde tanımlamışlardır: “Bilinenden bilinmeyen elde edilmesine vasıta olan bilim”; “Kurallarına uyulduğunda zihni hataya düşmekten koruyan bir fen (bilim), bir sanat”; “Fikrin sahihini fasidinden ayırmaya insanı muktedir kılacak kuralları sunan alet ilmi” gibi.

Özetle mantık ilmi insanın mantıklı düşünmesine yardımcı olacak bir nitelik taşımaktadır. Peki mantıklı düşünme nedir? Diye sorulduğunda, buna doğru düşünme, tutarlı düşünmedir, şeklinde cevap verilir. Yani mantıklı bir düşünme biçiminde fikirlerden (kavramlardan) elde edilmiş olan hükümlerden (önergelerden) çıkarılan sonuçların tutarlı olması gerekir. Bu ise akıl yürütmenin akıl ilkeleri denen ilkelere uygun olması ile mümkündür.<sup>152</sup>

Mantık ilmine dair eserlerin içeriğine gelince, Aristo mantığından uyarlanan klasik mantık kitaplarımızın temelde üç bölümden müteşekkil olduğu görülür: 1- Kavramlar, 2- Önergeler, 3- Kıyas. Burada kavramlar (tasavvurat) ve önergeler (tasdikat) mantığın temel konularını ve bunların gayesi olan kıyası belirleyen bir terimdir. Şöyle ki, kavramların aslı beş küllîdir. (cins, nevi, fasıl, hassa ve araz). Kıyası meydana getiren asıl unsur ise önergelerdir (hükümler). Şu halde kavramlar yoksa önergeler de yoktur. Önergeler olmayınca da kıyastan sözedilemez. Çünkü aslın bulunmadığı yerde fer’in varlığını düşünmek mümkün değildir.

Gazali, *Miyaru’l- Ulum* adlı eserinde mantığın önemine şöyle dikkat çeker:

“Şiire göre vezin, iraba göre nahiv ne ise, akli delillere göre mantık da odur. Zira ölçüsüz şiir vezinli şiirden ancak şiir ölçüsüyle, doğru irap da yanlışından ancak nahivle ayırt edilebildiği gibi, akli delillerin de sağlamı ile çürük olanı ancak bu kitap (*Mi’yâru’l- İlmi fi Fenni’l-Mantık*) ile ayrılır”<sup>153</sup> demiştir.

Gazali’ye göre mantık, bütün ilimlerin ölçütüdür. Bu bakımdan mantık bilmeden ilimlerin özüne varmak mümkün değildir.<sup>154</sup> Yine mantığın bir nevi fıkıh usulüne

<sup>152</sup> Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, 1991, s.3.

<sup>153</sup> Gazali, *Mi’yâru’l-İlm fi’l-Mantık*, Beyrut, 1990, s. 26.

<sup>154</sup> İbrahim Çapak, *Gazali’nin Mantık Anlayışı*, Ankara, 2005, s.14.

tatbik edildiği El-Mustasfa isimli eserinin mukaddimesinde “bu mukaddime bütün ilimlerin bir mukaddimesidir ve bu mukaddimeyi tam olarak kavramamış kimselerin ilmine kesinlikle güvenilmez” derken usul ilimlerinin aslında mantık temeline dayandığını ifade etmektedir. Nitekim mantığın konusuna göre yapılan tanımında <sup>155</sup> zımnen usul ilimlerine işaret edilmiş olmaktadır.

El-Mustasfa’nın girişinde Gazali, “Usul dört kutub üzerine dayanır” diyerek bunları şöyle sıralar: Birinci kutup: Ahkam, İkinci kutup: Deliller (Kitap, Sünnet, İcma’), Üçüncü kutup: Ürün elde etme/Çıkarım (İstismar) şekilleri, Dördüncü kutup: Çıkarımda bulunanın (müctehid) nitelikleri. <sup>156</sup> Gazali’nin yapmış olduğu bu sıralamada mantıksal bölünmenin esas alındığını görülmektedir.

Buna göre Usulcüler Dini ilimlere mantık çerçevesinde bakan ilim adamları denilebilir. <sup>157</sup> Bu ilim adamları aynen mantıkta olduğu gibi önce asıllar, yani o ilim dalı için temel nitelikte olan bilgiler üzerinde dururlar; asılların manalarından bir seçimde bulunurlar, işin bu kısmı kavramların tanım ve resmedilmesi aşamasıdır. Burada usulcü bizzat kendisi bir tanım getirebileceği gibi, bu asıl Kur'an ise tefsirlerden/müfessirden, sünnet ise muhaddislerden yardım alabilir. Zira müfessirin görevi Kur'an kavramlarını muradı ilahiyi gözeterek tefsir ya da tevil yoluyla açıklamak, izah etmektir. Usulcünün kullanacağı kaynak şayet sünnet ise bu durumda, kullanacağı malzemenin güvenilirliği konusunda hadis ilminin/muhaddisin yardımına ihtiyaç duyacaktır.

Usul bir anlamda mantıksal temellendirme niteliğinde bir faaliyet olduğundan, Tefsir Usulü konusunu incelerken tefsir ilmindeki mantığı ya da mantığın tefsirdeki uygulanışını araştıracağız demektir.

Tefsir Usulünün bu yönüne Ebu Hayyan da dikkat çekmiştir: Ebu Hayyan tefsir araştırmalarında yararlanılacak ilimler arasında fıkıh usulü ilmini sayarken, Kur'an'daki delalet bahislerinin aslında lügat ve dilbilim konuları arasında bulunduğunu, ancak

<sup>155</sup> Mantık: “Bilinenden bilinmeyenin elde edilmesine vasıta olan bilimdir”.

<sup>156</sup> **Gazali**, *El-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, I/11,12.

<sup>157</sup> Ebu Hayyan tefsirinin mukaddimesinde usulcüler, dilbilimin konularını akli delillerle (mantıkla) birleştiren kişiler olarak tanıtır.

lügatçiler ve nahivciler dışındakilerin bu konuları akli delillerle (mantık ile) birleştirerek buradan usul ilmini ortaya koyduklarını belirtir.<sup>158</sup>

Ebu Hayyan bu ifadelerle aslında Fıkıh Usulün uzmanlık alanı gibi görünen delalet bahislerinin, tefsir ilminde pek ala kullanılabileceğini/kullanılması gerektiğini belirtmiş, hatta bu kullanımlardan müstakıl bir Tefsir Usulü doğabileceğine işaret etmiştir.

Bize göre de delalet bahsinde ele alınan muhkem-müteşabih, zahir-nass, mücmel-mübeyyen gibi kavramların bir kısmı fıkıh usulündeki tarifleri itibariyle Kur'anın bütününe kapsamamaktadır. Tefsirde olması gereken ve “delalet”, bahsinde önemli yeri olan tefsir, tevil, beyyin, mübeyyin, mübeyyen, beyan, mufassal gibi kavramlar fıkıh usulünün delalet bahsinde yer almamaktadır.

### 3. 2. 2. Usul İlminin Neliği

Tefsir ve usul kavramları ile mantık usul ilişkisinin incelenmesinin ardından usul ilminin özelliklerine ve “Tefsir Usulü”nün aydınlatmaya yönelik değerlendirmelere geçebiliriz.

Gazali *El-Mustasfâ min İlmi'l-Usul* isimli eserinde genel olarak ilimleri tasnif ederek bu ilimler arasında usul ilminin yerini ve konumunu tespit eden açıklamalarda bulunur. Gazali'nin bu açıklamaları genel olarak Usul'den ne kastedildiğini ortaya koymakla birlikte çalışmamızda ele alacağımız Tefsir Usulü ilminin de muhtevasına ışık tutacak nitelikte bilgilerdir.

Gazali ıstılah anlamıyla Fıkıh'ı “Mükellefin davranışları hakkında sabit olan şer'î hükümleri bilmektir” şeklinde tanımlar; Usulü Fıkıh'ı ise şöyle tanımlar: “Şer'î hükümlerin delillerini ve bu delillerin şer'î hükümlere delalet yönlerini icmalen bilmekten ibaret (bir ilim)dir.”

<sup>158</sup> Ebu Hayyan, *El-Bahru'l-Muhit*, Kahire, 1983, I/6.

Usulü Fıkıh ilmini bu şekilde tanımladıktan sonra ilim türleri hakkında genel bir değerlendirme yapar ve bunlar arasında, Tefsir, Hadis ve Fıkıh ilmiyle birlikte bu ilmin de konumunu tespit eden açıklamalara yer verir:

“İlimler genel olarak Tıp, Matematik, Mühendislik gibi aklî ilimler ile; Kelam, Fıkıh, Usul-ü Fıkh, Hadis, Tefsir ve Tasavvuf gibi dinî ilimler olarak iki gruba ayrılır.<sup>159</sup> Aklî ve dinî olarak iki gruba ayrılan bu ilimlerin her birisi de kendi içinde küllî ve cüz’î olmak üzere ikiye ayrılır. Dinî ilimler içinde küllî bir karaktere sahip olan ilim Kelam’dır. Fıkıh, Fıkıh Usulü, Hadis ve Tefsir gibi ilimler cüz’î bir karaktere sahiptirler. Zira müfessir özellikle Kitab’ın manalarını, hadisçi özellikle hadislerin sübut yönünü, fakih özellikle mükellefin davranışlarının hükümlerini, usulcü ise özellikle şer’î hükümlerin delillerini araştırır ve onlar üzerinde yoğunlaşır. Kelamcı ise en genel olan konuyu, yani varlığı araştırır kişi demektir.<sup>160</sup>

O varlığı önce “kadîm”, yani ezelî; başlangıcı olmayan ve “hâdis” (sonradan var olan) olmak üzere ikiye ayırır...<sup>161</sup> Kelamcı daha sonra, fiilin kadîm için asıl itibariyle mümkün olduğunu, alemin de kadîm’in mümkün bir fiili olduğunu, böyle olması itibariyle de bir meydana getiriciye (muhtasib) ihtiyaç duyduğunu; aynı şekilde elçiler göndermenin de kadîm’in mümkün fiilleri arasında olduğunu... açıklar. İşte bu noktadan itibaren kelamcının sözü biter ve aklın işlevi sona erer. Aslında akıl, peygamberin doğruluğuna delalet eder, fakat sonra kendini azlederek, peygamberin Allah, ahiret ve aklın tek başına idrak edemeyeceği fakat aynı zamanda imkansızlığına

<sup>159</sup> Burada Gazali ilimleri aklî ve dinî olarak ikiye ayırırken, daha önce yapmış olduğu bir tasnifte ise salt aklî ilimler, salt nakle bağlı olan ilimler ve akıl ile naklin karışımı olan ilimler şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutmuştu. Üçlü tasnifte Gazali ilimleri yöntem açısından değerlendirirken, aklî ve dinî şeklindeki ikili tasnifte yöntem kullanılıp kullanılmadığına bakmadan sahip oldukları bilgi kaynakları bakımından bir tasnife tabi tutmaktadır.

<sup>160</sup> **Gazali**, “*El-Mustasfa*”, Beyrut, ty., I/5.

<sup>161</sup> ...Sonra, “muhtasib”i (sonradan var olan varlığı) “cevher” ve “araz” olarak bölümler. Daha sonra arazi kendisinde hayat, ilim, irade, kudret, iştme ve görmenin şart olduğu arazi; ve renk, koku ve tat gibi, bu şartlara ihtiyacı olmayan arazi şeklinde ikiye ayırır. Cevheri de hayvan, bitki ve cansız olmak üzere üç kısma ayırır ve bunların türlere ve arazılara göre değişimini açıklar.

Kelamcı daha sonra kadîm’i inceler ve kadîm’in çoğalmadığını, sonradan var olanlar gibi kısımlara ayrılmayıp, tam tersine onun tek olması ve kendisi için zorunlu (vacip) vasıflarla, imkansız işlerle ve mümkün (caiz) hükümlerle, sonradan olan şeylerden ayrılması gerektiğini açıklar. Bu arada kadim açısından caiz, vacip ve imkansız arasındaki farkı belirtir. Bkz. **Gazali**, *El-Mustasfa: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. H. Yunus Apaydın, Kayseri, 1994, I/4.

da hükmedemeyeceği benzeri konular hakkında söylediği şeyleri kabul ettiğini itiraf eder.<sup>162</sup>

Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki, mütekellimin inceleme ve araştırması, öncelikle en genel şeyden yani mevcûddan başlayıp detaya doğru iner. Bu araştırmalarla Kitab, Sünnet ve Peygamberin doğruluğundan müteşekkil olan diğer dinî ilimlerin temeli atılmış olur. Bu noktadan sonra müfessir, (temel olması itibariyle) mütekellimin genel bir çerçevede araştırma konusu yaptığı şeylerden birini yani Kitab'ı özel bir alan olarak ele alır ve onun tefsirini araştır... Usulcü de özel bir alanı, yani doğruluğu mütekellim tarafından ispatlanan Peygamber'in sözünü<sup>163</sup> ele alır ve onun gerek lafız, gerek mana ve gerekse bu manadan bir çıkarımı yoluyla olsun, hükümlere delaletini inceler.”<sup>164</sup>

Bu açıklamalarla Gazali, gerçekliği kelâmî zeminde ispat edilen ya da meşruiyetini kelâmî zeminden alan Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Usul ilimlerini ele alır ve onların çalışma alanlarına dikkat çeker. Bir yandan da Usul ilminin çalışma prensiplerine işaret eder. Ona göre bu ilim Resul'ün kavli olarak ifade edilen Kitab, Sünnet ve İcm'a gibi delillerin lafız, mana ve manadan elde edilen çıkarımlarla şer'î hükümlere delalet tarzlarını inceleyen bir ilimdir.

Gazali'nin ifadelerinden kelâmî zemine dayanan ilimler içerisinde Usul ilmine ayrı bir önem atfettiği anlaşılmaktadır. Nitekim eserinde daha önce kullanmış olduğu bir ifadeyle, en prestijli ilmin aklî ve naklî ilimlerin birlikte kullanılmasından kaynaklanan Usul ilmi olduğuna vurgu yapmıştı.

Burada Gazali Usul ilmini bu yönüyle ön plana çıkarmakla bu ilmin nassların hükümlere yönelik olarak işletilmesinde çok önemli bir görev ifa ettiğine işaret etmektedir. Usul ilmi üzerine yazmış olduğu bu eserde Gazali ahkam konusu üzerinde yoğunlaştığı ve çoğunlukla bu amaca yönelik mesai harcadığı için okuyucuya Usul ilmini ahkama delalet bağlamında takdim etmesi beklenen bir durumdur.

<sup>162</sup> **Gazali**, *El-Mustasfa: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. H. Yunus Apaydın, Kayseri, 1994, I/5.

<sup>163</sup> Kitab da zaten Hz. Peygamber'den (sav) işitilmiş ve icma' da O'nun sözüyle sabit olmuştur. Buna göre deliller Kitab, Sünnet ve İcma'dan ibarettir.

<sup>164</sup> **Gazali**, *El-Mustasfa: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, I/5.

Ancak dikkat edilecek olursa onun burada bu ilme yönelik yaptığı açıklamalar sadece ahkam bağlamında kullanılacak ya da bu alana hasredilerek bu bağlamda tüketilecek nitelikte açıklamalar değildir. Gazali'nin –ve diğer usulcülerin- kullandığı lafzın delaleti, mefhumun delaleti, anlaşılan/çıkarılan mana ifadeleri, çalışmalarını özellikle lafız-mana ve yorum üzerinde yoğunlaştıran tefsir ilmi için de fevkalade geçerli olan ifadelerdir. Bu bakımdan Gazali'nin ahkam bağlamında usule yönelik yapmış olduğu tasnifler mana-yorum bağlamında tefsir ilmi ve Tefsir Usulü ilmi açısından kullanılmaya pek ala müsaittir. Hatta yüzyıllar boyu lafız-mana ve yorum bağlamında müfessirlerin kullanmış oldukları genel bir usuldür denilebilir. Fıkıh Usulü eserlerindeki lafız-mana delaletine yönelik konularla Tefsir Usulünde geçerli olan lafız-mana delaleti arasındaki fark şudur: Fıkıh usulünde ele alınan konu, nassların ahkama delalet yollarının incelenmesi ise, Tefsir Usulünde lafızların manaya delalet yollarının incelenmesidir.

Fıkıh Usulünden kıyasla Tefsir Usulüne geçiş noktasında mana-hüküm ayırımına dikkat çekmek gerekmektedir.

Çünkü fıkıh usulünün araştırma alanı nassların hükümlere nasıl delalet ettiğinin aydınlatılması ise, Tefsir Usulünün araştırma alanı lafızların manaya/maksada nasıl delalet ettikleridir. İbn Arafe (ö. 803) tefsir terimine getirmiş olduğu tanımda “Tefsir Usulü”nün lafız ve lafızların delalet yönlerine açıkça işaret etmektedir. Şöyle ki, “Kur'anın medlulünü ve buna olan delalet keyfiyetinin özelliklerini, sebebi nüzulleri, nasih ve mensuhu bilmektir”<sup>165</sup> şeklindeki tanım “delalet keyfiyetinin özellikleri” ifadesi Tefsir Usulünün araştırma alanını göstermektedir.

Gazali'nin usul ilmine yönelik yapmış olduğu tespitlerle birlikte düşünüldüğünde İbn Arafe'nin getirmiş olduğu tanım “Tefsir Usulü ilmi”nin araştırma alanına işaret etmektedir. İbn Arafe'nin bu tanım getirmiş olduğu yenilik tefsir mantığına uygun olarak lafızların delalet tarzlarının ahkam bağlamından mana/maksat bağlamına kaydırmasıdır.

### 3. 3. Tefsir Usulü İlmi

<sup>165</sup> İbn Arafe el-Maliki, *Tefsiru İbn Arafe*, Beyrut, 2008, I,/19.

Tefsir Usulü kavramı klasik tefsirlerde ve ulumu'l-Kur'an eserlerinde aynı ifade ile geçmiş olmasa da mefhum olarak böyle bir vakıanın eserlerde yer aldığı göz ardı edilemez. Ulumu'l-Kur'an müelliflerinden Zerkeşi ve Süyuti ile Tûfî ve Kafiyeçi gibi tefsir kaidelerini ön plana çıkaran tefsir usulcileri eserlerinde Tefsir Usulünün belirginleştirilmesine yönelik ciddi bir ihtiyacın bulunduğunu açık bir şekilde dile getirmişlerdir.

Zerkeşi, “ulema nasıl hadis ilmi için “Ulumu'l-hadis” yazmışlarsa biz de Kur'an konularını ihtiva eden bir kitap yazmayı gerekli gördük”<sup>166</sup> ifadesini kullanmıştır.

Süyuti de talebelik yıllarında iken, ulemanın hadis ilminin konularını ele alan eserler yazmış olmalarına rağmen, Kur'an ilimlerini konu alan bir eser yazmadıklarına taaccüp etmiş ve bu durumu hocası Süleyman Kafiyeçi'ye sormuştur. Hocası Süyuti'ye kendisinin bu konuda bir eser yazdığını söyleyerek Et-Teysir fi Kavaidi İlmi't-Tefsir isimli kitabına atıfta bulunmuştur.

Süyuti öncelikle hocasının küçük hacimli bu kitabını görmüş, ancak bundan tam olarak tatmin olmamıştır. Sonra Celaledin el-Bulkini'nin eserini görüp incelemiş ve bu eser üzerine bazı konular ilave etmek suretiyle h. 872 yılında “Et-Tahbir fi Ulumi't-Tefsir” isimli bir kitap yazmıştır.

Daha sonra bu konuda derli toplu bir kitap yazmayı düşünürken Zerkeşi'nin El-Burhan isimli eserinden haberdar olur. Bu kitabı araştırıp elde eder ve burada Zerkeşi'nin de, aynen kendisi gibi, Ulumu'l-Kur'an konusunda var olan bir boşluğa işaret ettiğini görür. Bunun üzerine Süyuti bu kitabı elde ettiğine çok sevindiğini ve Allah'a şükrettiğini ifade eder. Bu kitabın konularını incelendikten sonra bunları daha derli toplu bir halde yeniden tasnif edip bu konulara bir takım ilaveler yapmak suretiyle “El-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an” adlı kitabını yazdığını belirterek<sup>167</sup> tefsir ilmine kurallar ve kaideler açısından yaklaşan bir eserin bulunması gerektiğini ifade eder.

<sup>166</sup> Zerkeşi, “El-Burhan”, I/23.

<sup>167</sup> Süyuti, “El-İtkan”, Kahire, ty., I/6.

İtkanın başka bir yerinde “Kur'an'da vaki olan edatların manalarını kısa, öz ve faydalı olarak açıklamaya çalıştım, fazla ayrıntıya yer vermedim. Çünkü bu konunun ayrıntıları Arapça ve nahiv kitaplarında işlenmiştir.

Bizim bu kitabımızda bütün konuları işlerken gözetmiş olduğumuz temel amaç kaide ve usulü ortaya koymaktır. Bu sebeple ferî meselelere yer vermiyoruz”<sup>168</sup> diyerek eserini “Usul”e hizmet amacıyla kaleme aldığını açıkça ortaya koyar:

Tefsir ilmini kaideleri açısından ele alan Kafiyeçi şunları kaydeder: “Kur'anın manalarına gerektiği şekilde vakıf olmanın bu yüce ilim sayesinde mümkündür, manalar da ancak kaideler yoluyla disipline edilebilir. İşte tefsir bu disiplinin adıdır.”<sup>169</sup> Kafiyeçi burada tefsir kavramını daha önce bahsetmiş olduğu tefsir kullanımlarında işaret ettiği üzere kaideler anlamında, yani “Tefsir Usulü” anlamında, kullanmıştır.

El-İksir fi Kavaidi't-Tefsir isimli eserin yazarı Abdulkavi et-Tûfî tefsir ilminin temel prensipleri üzerinde düşünen, bunlara bir açıklama getirmeye çalışan kişilerdendir. Onun şu ifadeleri bunu göstermektedir.

“Tefsir ilmi problemi/اشكال علم التفسير ve tefsircilerin üzerinde mutabık kaldıkları şeyin ne olduğu meselesi uzun zamandır beni düşündürmekteydi. Şimdiye kadar yazılmış olan eserler arasında da bu konuya doğrudan temas eden herhangi bir müellife rastlamadım. İçimdeki araştırma tutkusu beni bırakmadı da bunun üzerine bu fende cari olan kanunun ne olduğunu araştırmaya koyuldum. Bu kitabımın hemen başında bu konuya yer ayırdım, daha sonra da gerekli olan bazı kaidelere yer verdim. Binaenaleyh bu esere “El-İksir fi Kavaidi't-Tefsir” ismini verdim.”

“İmdi, her kim bu kanuna göre bir tefsir ortaya koyacak olursa aslında bu kişi bu ilimde bir öncü sayılacaktır.”<sup>170</sup>

<sup>168</sup> Süyuti, “El-İtkan”, I/180.

<sup>169</sup> Kafiyeçi, “Et-Teysir”, s. 152.

<sup>170</sup> Süleyman Abdulkavi et-Tûfî, *El-İksir fi Kavaidi't-Tefsir*, Tah, Abdulkadir Hüseyin, Kahire, 1977, s. 1.

Yukarıda zikredilen bu ifadelerden, tefsir ilmine kaideler açısından yaklaşan ya da onu kaideleştirmeye çalışan bu müelliflerin zihninde Usul ile ilgili bir yapının bulunduğu anlaşılmaktadır.

Çağdaş dönemde konuyu ele alanlardan Muhammed Lütü es-Sabbağ Tefsir Usulünün önemine şöyle değinmiştir:

Nasıl usulü fıkıh fıkıh , hadis usulü hadis ilmine, nahiv usulü de nahve hizmet etmekte ise ve bunlar bu ilimlerle kaim iseler, aynı şekilde Tefsir Usulü ilmi de Tefsir İlmine hizmet etmektedir. Tefsir Usulü ilminin benzer diğer ilimlerle, özellikle de Fıkıh Usulü İlmiyle çok yakın bir ilişkisi vardır. Ancak usulü fıkıh ilmi ortaya çıkışı itibariyle Tefsir Usulü ilminden daha öncedir.

Bu ilim tefsiri bir disiplin olarak ele alır. Tefsir ilminde sağlıklı bir şekilde yol alabilmek için zorunlu ve önemli olan kuralları tespit eder. Böylece müfessirin tefsire başlamadan önce gerçekleştirilmesi gereken şartları ortaya koyar.

Bu ilmin konuları fıkıh usulü, tefsir ve belagat eserlerinde serpiştirilmiş vaziyettedir. Bu konuların ayrıca özel olarak Kur'an ile ilgili bir başlık altında bir araya getirilmesinde yarar vardır. Bu tasnif hem Allah'ın kitabına yapılmış bir hizmet, hem de tefsir ve tevillerdeki muhtemel hataların önüne geçilmesi için gerekli bir görevdir. Tefsir Usulünü müstakil olarak ele almanın yararlarını şöyle özetlemek mümkündür:

Belli bir derinliğe sahip olan Tefsir Usulü konularının fıkıh usulü içinde bırakılması bunlardan gereken istifadenin gerçekleşmemesine neden olacaktır.

Tefsir Usulü konularının müstakil olarak ele alınması, ilerde daha da geliştirilecek olan çalışmaların ilk adımı sayılacaktır.

Tefsir Usulü konuları fıkıh usulü içerisinde bırakılıp bir araya getirilmediği takdirde tafsili ahkama ve fûru meselelerine hizmet edecektir. Halbuki Allah'ın kelimasında

ahkam yanında akaid, ahlak ve kıssalar gibi konular da bulunmakta ve bunlar Kur'anın çoğunluğunu oluşturmaktadır.<sup>171</sup>

Tefsir Usulünün bu yönüne Ebu Hayyan da dikkat çekmiştir: Ebu Hayyan tefsir araştırmalarında yararlanılacak ilimler arasında fıkıh usulü ilmini sayarken Kur'andaki delalet bahislerinin aslında lügat ve dilbilim konuları arasında bulunduğunu, ancak lügatçiler ve nahivciler dışındakilerin bu konuları akli delillerle (mantık ile) birleştirerek buradan usul ilmini ortaya koyduklarını belirtir.

Ebu Hayyan bu ifadelerle aslında fıkıh usulün uzmanlık alanı gibi görünen delalet bahislerinin, tefsir ilminde pek ala kullanılabileceğini/kullanılması gerektiğini belirtmiş, hatta bu kullanımlardan müstakil bir Tefsir Usulü doğabileceğine işaret etmiştir.

Daha sonra gelen Kafiyeçi gibi müelliflerin zaten konuyu delalet çerçevesinde ele aldıklarına şahit olmaktadır.

Tefsir ve usul kelimelerinden oluşan bu terkinin ağırlık yönünü tefsir kelimesi oluşturmaktadır. Terkinbi Arapça karşılığı olan “usulü't-tefsir” şeklinde izafet yönüyle düşündüğümüzde burada aslolanın tefsir kelimesi olduğu, usul kelimesinin ise aslında nekre olup izafet terkinbinden dolayı bir marifelik (belirginlik) kazanmış olmaktadır. Demek ki burada öncelikli olanın tefsir kelimesi olduğu, usul kelimesinin de tali konumda olduğu anlaşılır. Buna göre önemli olanın Tefsir Usulü terkinbinden ziyade tefsir kelimesinin kullanılıp kullanılmadığıdır.

Tefsir, en genel ifadesiyle, “Kur'anın manalarının keşfi ve ondaki maksadın beyanı”<sup>172</sup> olduğuna göre Tefsir Usulü de, Kur'anın manalarının keşfinin usulünü, yolunu, yöntemini gösteren kaideler demek olacaktır. Başka bir ifadeyle, Kelamullahın manalarının açıklanmasında hiçbir müfessirin kendisini müstağni göremeyeceği temel esaslardır. Bu bağlamda en genel çerçevede düşündüğümüzde Kur'anın manalarının keşfine yardımcı olacak nitelikte olan, ister manaya yönelik olsun isterse tarihsel olsun her türlü bilgi temel Tefsir Usulü bilgileri olarak kabul edilir. Mesela yedi harf vs.

<sup>171</sup> **Muhammed Lütü es-Sabbâğ**, *Buhas fî Usulî't-Tefsir*, Beyrut 1988, s. 16.

<sup>172</sup> **Kafiyeçi**, “*Et-Tefsir*”, s. 124-125.

bilgileri müfessir mananın keşfi için istihdam ediyorsa, bunlar usul bilgileri olarak alınır.

Ancak bu bilgilerin kendi içinde sistematik bir tasnife tabi tutulması Tefsir Usulünü daha belirgin hale getirecektir. Ulumu'l-Kur'an, Tefsir Usulü ve tefsir mukaddimelerinde verilen bilgiler, her müellifin kendi çapında yapmış olduğu bir sistematigi yansıtmaktadır. Bu eselerin bir bütün halinde gözden geçirilerek muhtevalarının incelenmesi, ortak olarak dikkat çektikleri hususların neler olduğunun araştırılması ortak bir Tefsir Usulü anlayışının ortaya konulmasına yardımcı olacaktır. Başka bir ifadeyle Tefsir Usulü konusunda müşterek bir anlayışa varabilmek için böyle bir yöntemin izlenmesi gerektiği kanaatini taşımaktayız.

Genel bir kaide olarak usulü belirleyen şey bir ölçüde amacın kendisidir. Tefsirde en önemli (büyük) amaç “Kur'an nazımının manaların keşfi”<sup>173</sup> olduğuna göre bu amaca ulaşabilmek temelde iki noktanın aydınlatılmasıyla ortaya çıkmış olacaktır.

1- Dil ve Nazm temelli bilgiler: Kur'anı dil ve metin bakımından ele alan bilgilerdir. Bunların başında Arap dili ve Edebiyatı ile Kur'an tarihine ilişkin bilgiler yer almaktadır.

2- Tarihi bilgiler: Bu bilgiler Kur'anın nazil olduğu tarihsel ve kültürel ortamı aydınlatmaya yönelik bilgilerdir.

Bu yüzden müfessir, “ayetleri 1- nazil olduğu arka planı, 2- manaları bakımından açan, açıklığa kavuşturan kimse durumundadır.”<sup>174</sup> Onun temel görevi bu iki konuda yeterli ve dakik bir alan araştırması yapmaktır. Tefsir Usulü konuları da bu iki alan üzerine; dil ve nazm bilgileri ile tarihsel ve kültürel alan üzerine yoğunlaşacaktır. Ulumu'l-Kur'an olarak zikredilen bilgilerin pek çok bilginin Tefsir Usulü ile alakasının olmadığı belirtilmektedir. Ancak bu bilgilerin ayetin nazil olduğu ortamın resmini bize göstermeye çalışan bilgiler ki, zaten bunlara ulumu'l-Kur'an diyoruz, bunlar Tefsir

<sup>173</sup> **Taşköprülüzade, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi**, *Miftahu's-Saade ve Misbahu's-Siyade fi Mevzuatü'l-Ulum*, Kahire, 1968, II/62.

<sup>174</sup> **Zerkeşi**, “*El-Burhan*”, Kahire, 1984, II/ 147; **Sa'lebî, Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim**, *El-Keşf ve'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut, 2004, s.17.

Usulünün ikinci ayağını oluşturan bilgilerdir. Mukaddimelerdeki bu bilgiler Tefsir Usulü olarak değerlendirilmelidir.<sup>175</sup>

Kelamullahın muradının asgari seviyede ortaya çıkaracak Yöntem/Usul bu bilgilere/temellere dayanmasına bağlıdır. Söz konusu iki temel (yön) aslında tefsir ilminde baştan beri geçerli olan tefsir-tevil ayrımının bir yansımasıdır da denilebilir. Tefsir ve tevil ayrımı, aralarındaki farkın ne olduğu tartışmaları, Tefsir Usulünde böyle büyük iki alanın varlığının bir kanıtıdır.<sup>176</sup>

Tefsir literatürü her ne kadar iki alana riayet etmeye çalışsa da genellikle müfessirlerin bu iki yönden birisine biraz daha fazla meylettikleri görülmektedir. Hatta bazı müfessirler mukaddimelerinde bu alanlardan birisine yönelik bilgileri gereğinden fazla uzatmayacaklarını belirtmişlerdir. Mesela Kurtubî gibi. O mukaddimesinde, tefsirlerde anlatılan pek çok kıssayı ve tarihçilerin bahsettikleri bir kısım haberleri zikretmeyeceğini, bunun yerine ahkama ve manaya ait meselelere ağırlık vereceğini haber vermiştir.<sup>177</sup> Buna mukabil bir kısım müfessirler de kıssa ve rivayetlere gereğinden fazla yer verdikleri ve sahih olup olmadığına önem vermedikleri için tenkit edilmişlerdir. Sa'lebi, Vahidi, Begavi, Hazin gibi müfessirler tefsirin bu ikinci yönüne ağırlık verenlerdendir. Şah Veliyyullah Dihlevi, tefsirlerde kıssalara gereğinden fazla yer verilmesinin sakıncasını şöyle izah ediyor: Halk son derece nadir olan kıssaları işittiğinde ya da ayrıntıya dair pek çok bilgi önlerine konulduğunda kıssaların kendisine meylederler, böylece bu kıssalardaki asli hedef olan hatırlatma, öğüt alma maksadı kendilerinden uzaklaşmış olur. Bunun için ariflerden bazıları “müfessirler tefsirde uzak

<sup>175</sup> Maturidi'nin, “Tefsir, şahit tutmaktır” olarak formüle ettiği şey aslında dil ve tarih bilgilerinin kullanılmasından ibarettir. Şahit tutmak ifadesinden bunu anlamaktayız. Yani ayetin manasını ve nüzul ortamını o derece belirgin hale getirmektir ki, nüzul ortamı göz önünde durmaktadır ve tefsir eden de bunu bir şahit olarak seyretmektedir. Bkz. **Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed Mahmud, Te'vilatü Ehli's-Sünne**, Tah. Fatıma Yusuf el-Heymi, Beyrut, 2004, I/1.

<sup>176</sup> Tefsir tevil şeklindeki ayrımın içeriğinin doğru olarak doldurulması gerekmektedir. Çünkü Molla Fenari mukaddimesinde tefsir ilminin tefsir ve tevil diye ikiye ayırıp bunun sınırlarını doğru çizemeyenlere ciddi itirazlarda bulunuyor. Mesela tek bir mana için vaz edilmiş aynı şekilde de yerindeki kullanımda vaz edildiği anlam kastedilmiş olan ve hakkında da hiçbir rivayet bulunmayan kelime beyanlarının ne tefsir ne de tevil olduğunu söylüyor. Kafiyece bu durumun farkında olduğu için bu türden olan mana beyanlarını tefsirin tekidi olarak değerlendirmiştir.

<sup>177</sup> Müfessirlerin metotlarına (tekniklerine) bu iyi bir örnek olabilir. Yani Tefsir Usulünün bu çift yönlülüğünden birisine diğerinden daha fazla yoğunlaşmak o müfessirin kendisine has bir metodudur.

vecihleri sevkettikleri zaman tefsir ilmi sanki yok derecesinde nadir bir şey olur” demişlerdir.<sup>178</sup>

Her iki usulün de gerektiğinden fazla kullanılması tefsirlerde bir takım aşırı yorumların ortaya çıkmasına neden olmuş olabilir. Bu yüzden başarılı ve ideal bir tefsir bu iki yöntemin gerektiği kadar kullanılmasıyla ortaya çıkmaktadır.<sup>179</sup>

Birinci tarihsel yöntemin (nüzul ortamının resmimin ortaya konma yönteminin) aşırıya kaçmasının örneği tefsirlerde israiliyat da dahil gerçekle ilgisi olmayan bir takım rivayetlerin kullanılmasıdır. Müfessirlerin bir kısmı ayetlerin işaret etmiş olduğu kıssalara o kadar önem atfetmişlerdir ki, eski ümmetlere ait olan haberlerde ayrıntıları anlatılmayıp mücmel olarak geçilen resim karelerini İsraili kaynaklardan yararlanarak tamamlamaya çalışmışlardır. Bu rivayet tarikinin en ileri noktasını oluşturmaktadır. Bunun sakıncaları mevcut olmakla birlikte konumuz gereği bu ayrıntıya giremiyoruz.

Diğer yandan dil ve dirayet yönüne gereğinden fazla yer vermenin aynı şekilde aşırı yorumlara neden olduğu söylenmiştir. Mesela Süyuti, Kurtubî’yi bu açıdan eleştirmiştir. Aynı şekilde Fahrettin Râzî’nin tefsiri için de içerisinde tefsirle doğrudan alakası bulunmayan pek çok bilgiyi barındırdığı için “onda her şey vardır, tefsir hariç” darbı meseli söylenegelmiştir.<sup>180</sup>

Manaların keşfi sürecinde belirgin olarak görünen bu iki temel bilgi alanı, aslında Tefsir Usulü sürecinin lafzın nazil olduğu ortamdan başlayarak, muradullahın keşfine kadar uzanan bir sürecin bölümleridir.

Birbirini tamamlar nitelikteki bu sürecin birinci aşaması lafzın hitap edildiği ortamdaki resmini sunmaya çalışır. Bunun ardından lafzın ve kelimelerin manasını tayin edebilecek nitelikte olan tarihi bilgiler yer alır. Bu aşamada lafza zaman ve mekan gibi çevresel faktörler açısından yaklaşılr.

<sup>178</sup> **Dihlevi**, “*El-Fevzü’l-Kebir*”, Beyrut, 1987, s. 42.

<sup>179</sup> Sa’lebi kendisine kadar yazılan tefsirleri tanıtırken tefsirde bulunması gereken dengeye dikkat çekmiş ve yazılmış olan tefsirlerde zaman zaman bu dengenin gözetilmediğini ve aşırıya kaçmalar ortaya çıktığını belirtmiştir.

<sup>180</sup> **Süyuti**, “*El-İtkan*”, II/191.

Çevresel faktörlerin aydınlatılması çabasından sonra lafzın kendisi mercek altına alınarak onun üzerinde çalışma yapılır ki, dil ve nazm türü çalışmalar bu aşamada gerçekleşir. Bu aşama da kendi içerisinde kelimeler ve nazm olmak üzere iki kısımdır.

Usuldeki son aşama ise mütekellimin muradın keşfine dair olan sonuç aşamasıdır ki, burada önceki çalışmalar gözden geçirilerek mütekellimin muradı hakkında beşer gücü nispetinde son sözün söylendiği bir aşamadır. Bu kısım Tefsir Usulünde delaletin en yoğun olarak kullanıldığı kısımdır. Burada tevil yoğunluklu bir faaliyet söz konusudur.

Şimdi manaların keşfi sürecinde cari olan tarihsel yönetime göz atalım.

#### **4. TEFSİR USULÜNÜN UNSURLARI**

Kur'an-ı Kerim'in muhataplara açıklanabilmesi ve yorumlanabilmesi için öncelikle onu, yani "Kur'anı Anlamak" gerekmektedir. Kur'anın doğru ve usulüne uygun bir tarzda anlaşılması Tefsir Usulü'ndeki ilk ve en önemli aşamadır. Burada bir yetkinlik kazanmadan, başka bir ifadeyle tefsir edilecek Kitab'ı doğru anlamadan, onu üçüncü şahıslara tefsir etmeye çalışmak bilimsel açıdan doğru bir davranış değildir.

'Kur'anın anlaşılması'nda müfessire gerekli donanımı sağlayacak olan bu bilgilere çalışmanın önceki kısmında "Tefsirin Altyapısını Oluşturan Usul Bilgileri" başlığı altında yer verilmişti. Burada ise söz konusu donanımı kazanmış olduğu kabul edilen müfessirin Kur'anı tefsir ederken takip edeceği Tefsir Usulüne yönelik açıklamalara yer vermek istiyoruz.

Kur'anın açıklanması ve yorumlanması yöntemi olarak tanımladığımız Tefsir Usulü başlıca iki unsurdan oluşmaktadır. Bunlardan birincisi Kur'anın açıklanması (Tefsir), ikincisi de Kur'anın yorumlanmasıdır (Tevil).

Şimdi bunlardan birinci unsuru gözden geçirelim:

##### **4. 1. Kur'anın Açıklanması/Tefsir**

Tefsir Usulü'nün “Kur'anın Açıklanması/Tefsir olarak isimlendirilen bu kısmı, Kur'an manalarının tarihsel ve dil verilerinden başlayarak nazım halinde anlaşılmasını hedefleyen Belagat ilmine kadar uzanan bir süreci kapsamaktadır.

#### 4. 1. 1. Tarihsel Verilerle Mananın Açıklığa Kavuşturulması/Lafzın Resmedilmesi

Kur'an ayetlerinin manalarının bir kısmının ortaya çıkarılmasında onların nazil oldukları ortama ilişkin bazı bilgilerin önem arz ettiği ve bu bilgileri Tefsir Usulünün önemli bir ayağını oluşturduğu belirtilmiştir.

Süyuti İtcan isimli kitabının muhtelif yerlerinde mananın aydınlatılmasına yönelik rivayetler için “asl” kavramını kullanmaktadır.

Mesela “Sahabe temennisine uygun olarak nazil olan ayetler”den söz ederken, “bu konudaki asl, Hz. Ömer (ra)’ın muvafakatına ilişkin bir rivayettir kaydını düşmüştür.”<sup>181</sup>

Fatiha ve muavvizeteyn <sup>182</sup> konusunu işlerken; “bu konudaki asl, tevatürün Kur'anın naklinde bir asl olmasıdır” uyarısında bulunmuş ve meselenin bu asla (temel) dayandırılarak halledileceğini belirtmiştir.

<sup>181</sup> Süyuti, “*El-İtcan*”, I/35-36.

<sup>182</sup> Bu asla dayanan (bu asıldan kaynaklanan) müşkillerden birisi de İmam Fahreddin Râzî'nin zikrettiği konudur. Râzî, bazı eski kaynaklarda İbn Mes'ud (ra)'un Fatiha ve muavvizeteyni Kur'andan kabul etmediğine dair bilgi nakledilmiştir, der. Kadı Ebu Bekr, İbn Mes'ud ((ra) bunların Kur'andan olduğunu inkar etmemiş, ancak bunların Kur'ana yazılmasını kabul etmemiştir, şeklinde bir ifade kullanarak bu durumu izah etmeye çalışır. Nevevi ve İbn Hazm bu rivayetlerin batıl olduğunu söylerler.

İbn Hacer Buhari şerhinde bu rivayetin sahih olduğunu belirtir. Ahmed, İbn Hibban, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Taberani, İbn Merdeveyh, Bezzar vd. bu yönde haberler nakletmişlerdir.

Bezzar, sahabeden hiç kimsenin bu konuda İbn Mes'ud (ra)'a tabi olmadığını belirterek, Resulullah (sav)'ın bunları namazda okuduğunun sabit olduğunu belirtir.

İbn Hacer bu rivayetlerin sahih olduğunu tekrar ederek bunların batıl olduğunu söyleyenlerin sözlerini kabul etmez. Ancak konunun teville açık olduğunu da ilave eder ki, Kadı Ebu Bekr'in tevilinin bu yönde bir çaba olduğunu, ancak söz konusu açık rivayetlerin böyle bir teville engel teşkil edebileceğini söyler. Bu durumda rivayetlerde geçen “kitabullah” lafzını Mushaf anlamında anlamak mümkün ise de, iyice düşünüldüğünde bunun da uzak bir ihtimal olduğu anlaşılmış olur. Neticede İbn Hacer, İbn Sabbağ'ın bu duruma “İbn Mes'ud (ra)'a göre başlangıçta bu ikisi hakkında bir kesinlik söz konusu değildir. Sonraları ittifak hasıl oldu da O'nun döneminde bunlar mütevatir hale geldiler. Ancak İbn Mes'ud (ra) indinde mütevatir sayılmış değildirlir” diyerek bir cevap bulmaya çalıştığını belirtir.

İbn Kuteybe Müşkilü'l-Kur'an'da, İbn Mes'ud'un (ra) Hz. Peygamberin (sav) torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyine (ra) Muavvizeteyn ile rukye yaptığını görünce bunların Kur'andan olmadığını zannetmiş

Süyuti kitabında başlık olarak almış olduğu ulumu'l-Kur'an konularından "Aynı pasaj içinde yer almalarına rağmen ayrı manalara işaret eden hususlar"ı işlerken, "Bu konu vakf konusunda önemli bir asl'dır. Bu yüzden vakf konusunun hemen akabinde böyle bir konuya yer vermeyi uygun gördüm. Çünkü Kur'an-ı anlamada güçlük çekilen bazı durumlar bu esasa dayalı olarak çözüme kavuşur" demek suretiyle eserinde usulün tarihsel kökenlerine açıkça değinmiştir.

Ulumu'l-Kur'an müelliflerinden İbnü'l-Cevzi *Zâdü'l-Mesir* isimli tefsirinin mukaddimesinde tarihsel yöneme vurgu bağlamında şunları kaydetmiştir:

(Bu eseri yazarken) müfessirlerin yazdığı pek çok tefsiri gördüm. Ancak bunların ayetleri tefsir ederken ondaki maksadı tam olarak açmadıklarına<sup>183</sup> şahit oldum. Nice tefsirler var ki, nasih mensuh bilgisi ya tamamen göz ardı edilmiş, ya da kısmen değinilmiş. Neshe yer verilmişse sebebi nüzul göz ardı edilmiş, sebebi nüzul varsa Mekki, Medeni'ye değinilmemiştir. Bu tefsirlerde bazen ayetlerdeki ahkâma işaret edilmemekte, bazen de ayette geçen bir müşkile cevap verilmediği gözlenmektedir. Kısacası bu gibi tefsirlerde ayetin manasının keşfinde gerekli olan bu gibi tarihsel fenlere (bilgilere) gereği gibi önem verilmediği anlaşılmaktadır.<sup>184</sup>

Burada İbnü'l-Cevzi, mananın keşfinde gerekli olan tarihi bilgileri Fen/teknik bilgi olarak nitelemiş ve bunların Tefsir Usulünde önemli bir yere sahip olduğuna işaret etmiştir.

Bu arada Tefsir Usulü konusunda eser yazanlar arasında ayetleri tarihsel verilerle açıklamayı yegane açıklama tarzı olarak benimseyenlere de rastlamak mümkündür. İbn

---

olabileceğini belirtir. Ancak buna binaen biz "İbn Mes'ud (ra) isabet etti de Muhacirler ve Ensar hata etti" diyemeyiz, demektedir. İbn Kuteybe, Fatihanın onun mushafında yer almamasının ise başka bir nedenden kaynaklanmış olabileceğini belirterek, "İbn Mes'ud (ra) Kur'anın iki kapak arasında toplama gayretinin ancak onun kaybolma, unutulma, eksilme veya ilave edilme gibi bir endişeden kaynaklandığını düşünmüş, dolayısıyla Fatihâ suresi hakkında böyle bir endişenin yersiz olduğuna hükmetmiş ve onu mushafına almamış olabilir" şeklinde bir açıklama getirmeye çalışır. Süyuti İbn Mes'ud (ra)'ın Fatihâyı mushafına almadığı yönündeki rivayetin sahih olduğunu belirtir. Bkz. **Süyuti**, *"El-İtkan"*, I/82.

<sup>183</sup> Müellif "keşf-açmak" kelimesini kullanmıştır. Ayeti pek çok yönden aydınlatmak demektir. Müellifin vurgulamak istediğine göre bu fenler Tefsir Usulünün vazgeçilmez bilgi malzemeleridir. Bu bakımdan İbnü'l-Cevzi mevcut tefsirlere usul açısından bir eleştiri getirmektedir diyebiliriz.

<sup>184</sup> Yazar Tefsir Usulüne dair burada işaret etmiş olduğu fenlere, *Fünunü'l-Efñan fi Ulumi'l-Kur'an* "isimli eserinde genişçe temas etmiştir.

Teymiye'nin "Kendilerine indirileni insanlara açıklaman, onların da düşünüp öğüt almaları için sana da Zikr'i indirdik" <sup>185</sup> mealindeki ayete dayanarak kullanmış olduğu şu ifadeler böyle bir anlayışı hissettirmektedir: "Resulullah (sav)'in Kur'anın hem lafızlarını hem de manalarını ashabına açıklamıştır." <sup>186</sup>

Tarihsel verilerle ayetleri açıklama biçiminin manaların keşfi sürecinde bu kadar aşırı ifadelere abartılmasını bir kenara bırakacak olursak, Süyuti ve İbnü'l-Cevzi'nin bu yöntemi Tefsir Usulünün esaslarından birisi olarak görmelerini daha isabetli bir yaklaşım olarak kabul edebiliriz.

Şimdi bu yöntemin ayrıntılarına geçebiliriz.

#### 4. 1. 1. 1. Metni/Lafzı Çevreleyen Faktörler

Kur'an metni ile sonraki dönemde yaşayan nesil arasında arız olan zaman dolayısıyla metni/lafzın hitap edildiği ortamın ya da lafzı çevreleyen faktörlerin zaman bakımından aydınlatılması mananın keşfine yardımcı olacak faktörlerdendir. Bunlar nüzul sebepleri ile tarihi ve kültürel arka plana ilişkin bilgilerden oluşmaktadır. Nüzul sebeplerini tanımak, sahih olduğu ispatlanabiliyorsa şayet, bu süreçte önemli bir aşama olarak karşımıza çıkar.

Süyuti, Lübabü'n-Nükul fi Esbabı'n-Nüzul adlı eserinde nüzul sebeplerini sıradan tarihi olayların bir anlatımı gibi görmenin bir hata olduğunu kaydettikten sonra, bu sebeplerin yerine göre manaya vakıf olmada ve anlaşılmasında güçlük çekilen bazı hususların aydınlatılmasında müfessire katkı sağlayacağını belirtir. <sup>187</sup>

İtikan'da ise bu katkıları şöyle özetler: a) Hükümlerdeki teşrii hikmet (yasama mantığı) anlaşılır. b) Sebebin hususiliğini göz önünde bulunduranlar için hükmün tahsis durumu anlaşılır. c) Bazen bir delilden dolayı umumi lafız tahsis edilir. Böyle bir durumda

<sup>185</sup> Nahl, 44.

<sup>186</sup> **İbn Teymiye**, *Mukaddime fi Usuli't-Tefsir*, Kahire, ty., s. 45.

<sup>187</sup> **Süyuti**, *Lübabü'n-Nükul fi Esbabı'n-Nüzul* (Celaleyn Tefsiri ilavesinde), İstanbul, ty. s.. 3.

sebebin bilinmesi tahsisin kesinleşmesine yol açar. d) Manaya vakıf olunur ve anlam güçlüğü giderilmiş olur.<sup>188</sup>

Nüzul sebeplerinin önemine işaret etmekle birlikte ona kısmen temkinli yaklaşanlar da bulunmaktadır. Bu temkinli tutumu benimseyenlerden birisi Şah Veliyullah Dihlevi'dir. O bu konuda şu açıklamada bulunur:

“Müfessirlerin çoğu ahkam ayetleri ve muhasama (cedel) ayetlerinden her bir ayeti bir kıssaya bağlıyor ve bu kıssayı o ayetin nüzul sebebi olarak takdim ediyor.”

Dihlevi burada mana keşfinde kolaylık olsun amacıyla, nüzul ortamının aydınlatılmasına dair çizilmeye çalışılan resmin pek çok müfessir tarafından abartıldığına dikkat çekiyor. “Halbuki Kur'anın nüzulünden asli maksat, insanları terbiye ve ıslah etmek, batıl inançları ve yanlış davranışları ortadan kaldırmaktır. Öyleyse mükelleflerde batıl inançların mevcudiyeti kelamla ilgili ayetlerin, yanlış davranışların mevcudiyeti ise ahkamla ilgili ayetlerin nüzulüne sebeptir.”<sup>189</sup>

Bu ifadelerle Dihlevi nüzul sebeplerinin daha genel bir çerçevede anlaşılabileceğinin altını çizmektedir.

Tefsir Usulünde manaların etrafında bulunan tarihi perdenin aralanması demek olan bu aşamada kullanılacak olan yöntemin güvenilirliği önem arz etmektedir.

Kafiyeci bu tarihsel alanda kullanılacak olan yöntemin yine kendi cinsinden; yani tarihsel nitelikte olması gerektiğine, kendisine has anlatım tekniği ile soru-cevap şeklinde şöyle dikkat çekmiştir:

Soru: Sebebi nüzuller hakkında nakle ve müşahedeye yer vermeden, Asıllara arz suretiyle konuşmak caiz midir?<sup>190</sup>

<sup>188</sup> Süyuti, *El-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, I/29.

<sup>189</sup> Dihlevi, “*El-Fevzü'l-Kebir*”, s. 20.

<sup>190</sup> Kâfiyeci eserinde “Asıllara arz”; العرض علي الأصول ifadesini, “Dirayete dayalı açıklama” anlamında kullanmaktadır.

Cevap: Sebebi nüzul ancak şer'î yönden delilin geçerli olduğu bir alandır. Şayet şer' tarafından bir delil yoksa bu konuda konuşmak caiz olmaz.

Müfessirler, her ne kadar müteşabihin tevilinde asıllara/Kur'an ve Sünnete arz yöntemiyle çeşitli şekillerde açıklama yapmışlarsa da, (tarihsel yöntemle anlaşılması gereken) sebebi nüzul alanında delilsiz asla konuşmamışlardır.<sup>191</sup>

Kafiyeci bu bilgilerin ardından bir soru gündeme getirmiş ve bu sorunun cevabını verirken Tefsir Usulünün bir ayağında uygulanması gereken usulü açık bir ifadeyle dile getirmiştir.

Soru şudur: Sebebi nüzul konusunda çizmiş olduğunuz bu çerçeve, bir tanımlama niteliğindedir. Dolayısıyla sebebi nüzul hakkında (tarihsel alanda nakil ve müşahedeye dayanmaksızın) konuşmak, fikir beyan etmek değil midir?

Cevap: Hayır, biz bunun bir tanımlama olduğunu düşünmüyoruz. Bu yaptığımız (reel) durumu ortaya koymaktır sadece. Bununla birlikte yapılan iş bir fikir beyanıdır. Ancak bu konuşma tasviri mahiyette bir konuşma olup, tasdiki mahiyette değildir. Bunun da bir sakıncası yoktur.<sup>192</sup>

Bu ifadelerle Kafiyeci, anlaşılması tarihsel ortamın bilinmesine bağlı olan hususlarda takip edilmesi gereken tefsir yöntemini ortaya koymuştur. Buna göre tefsir ilminin bu alanında takip edilmesi gereken yöntem tasviri bir mahiyet arz etmesi gerekir.

Nüzul sebepleri her ne kadar mananın keşfinde önemli bir yardımcı rol oynasa da, ayetlerin tefsiri sadedinde farklı farklı sebeplerin nakledilmiş olması, bazılarının bu usule mesafeli yaklaşmasına neden olmuştur. Usulcüler nüzul sebeplerinden kaynaklanan sorunları gündeme getirerek bunlara çözümler üretmeye çalışmışlardır.

Süyuti bu konuda şunları kaydeder:

---

<sup>191</sup> **Kafiyeci**, “*Et-Teysir*”, s. 204.

<sup>192</sup> **Kafiyeci**, “*Et-Teysir*”, s. 207.

Müfessirlerin nüzul sebeplerini nakil üslupları

a) Müfessirlerden birisi “bu ayet şu konuda nazil oldu” derken, diğer bir müfessir de başka bir hususa işaret ederek “şu konuda nazil oldu” demişse, burada kastedilen şey bir sebep belirlemek olmayıp, bu bir tür tefsir tarzı olarak anlaşılmalıdır.

b) Bir müfessir “bu ayet şunun hakkında nazil oldu” derken diğeri bunun hilafına olan açık bir sebep belirtiyorsa, bu durumda birincisinin bir tür istinbat olduğuna hükmedilerek, sebep belirten açıklama dikkate alınır. “Kadınlar sizin tarlanızdır” mealindeki ayet hakkında İbn Ömer (ra): “Bu ayet meşru mahalden yapılmayan cinsel ilişki hakkındadır” şeklinde bir açıklama yapmış, Cabir (ra) bundan farklı olarak başka bir rivayet nakletmiş ve burada açık bir sebep göstermiştir. Bu durumda Cabir’in rivayeti dikkate alınarak İbn Ömer rivayetinin bir istinbat olduğuna hükmedilir.

c) Her iki rivayet de farklı sebepler belirtiyorsa ve bu isnatlardan birisi sahih diğeri zayıf ise, bu durumda isnadı sahih olan rivayet dikkate alınır.

Mesela Duha suresinin nüzul sebebi olarak ileri sürülen rivayetlerden şu iki sebep arasındaki tercih kriteri isnat durumudur. 1- Bir kadının Hz. Peygamber (sav)’e ‘şeytanın seni terk etti’ demesi; 2- Cibril’in (as) Hz. Peygamber (sav)’in evinde bulunan bir köpek dolayısıyla O’na uğramaması. Bunlardan birincisinin isnadı sahih, diğerininki zayıf bulunmuştur.<sup>193</sup>

d) Şayet isnatların sahlilik durumu eşit ise, kıssaya bizzat şahit olan kişinin rivayeti esas alınır. “Sana ruhtan soruyorlar” mealindeki ayetin nüzul sebebi olarak zikredilen iki rivayetten İbn Mesud (ra)’un rivayetinin tercih edilmesi gibi.

e) Ayetin iki ya da daha fazla sebepler sonucunda nazil olmuş olması ihtimali de mevcuttur.

<sup>193</sup> Süyuti İbn Hacer’in, “Cibril kıssası meşhur olmasına rağmen, burada zikredilen nüzul sebebi pek bilinmediğinden bir de isnadında bilinmeyen bir ravi olduğu için bu haber zayıftır” dediğini nakleder. Bkz. Süyuti, “El-İtkan”, I/33.

f) Birden fazla sebebe imkan olmayıp, sebebin ve nüzulün tekrarlanmış olması da muhtemel durumlardandır.

g) Bazen bir sebebe binaen farklı ayetlerin de nazil olduğu vakidir.<sup>194</sup>

Dihlevi de nüzul sebeplerini tanımanın ve bunların sahihini ayırt etmenin tefsirdeki zor meselelerden birisi olduğunu belirtir:

Nüzul sebeplerini tanımak da tefsirde zor olan yerlerdendir. Bu husustaki zorluk da, nesh meselesinde olduğu gibi, önceki müfessirlerle sonrakilerinin ihtilafıdır. Bu konuda sahabe ve tabiin sözlerinin araştırılmasından çıkan netice şudur:

a) Sahabe ve Tabiun, “şu konuda nazil oldu” sözünü, hakkında ayet inmesine sebep olan özel bir hadiseyi kastederek kullanmayabiliyorlardı. Belki bu ifadeyi Hz. Peygamber (sav) zamanında, ya da daha sonra, meydana gelen her hangi bir hadisenin ayette ifade edilen mesajı teyit ve tastik ettiğini belirtmek için kullanıyorlardı. Bu gibi yerlerde ayetle ilgili olarak nakledilen bütün kayıtların aynı hadiseye işaret etmesine gerek yoktur. Aksine bunların ayette belirtilen asıl hüküm ile uyum içinde olması yeterlidir.

b) Bazen sahabeler Hz. Peygamber’in (sav) yüksek huzurlarında bir soru ortayaatabiliyordu veya o dönemde bir olay meydana gelebiliyordu. Resulullah (sav) sorulara cevap sadedinde veya olaya açıklık getirme bağlamında ayetler okuyabiliyordu. Bu ortamda onlar da “bu ayet şu konuda inmiştir” şeklinde bir yargı belirtebiliyorlardı.<sup>195</sup>

c) Nüzul sebebi gibi görünen hususlar: Muhaddisler Kur'an ayetlerinin sonunda gerçekte nüzul sebebi kısmından olmayan bir çok şeyler zikrederler. Mesela: Sahabının kendi aralarında yaptıkları münazaralarında bir ayeti şahit getirmeleri yahut bir ayeti misal getirip beyan etmeleri; Hz. Peygamber (sav)’in kendi şerefli kelimasında şahit getirmek için bir ayeti okuması; Maksadın aslında ayete uygun bir hadis rivayeti; Nüzul yerinin tayini; Müphem olarak zikredilen hususların isimlerinin tayini; Kur'ana ait bir

<sup>194</sup> Süyuti, “*El-İtkan*”, I/30-35.

<sup>195</sup> Dihlevi, “*El-Fevzü'l-Kebir*”, s. 61; Bkz. Zerkeşi, “*El-Burhan*”., Beyrut, 2006, I/39.

kelime telaffuz etmek suretiyle bir hadis rivayeti; Sure ve ayetlerin fazileti; Hz. Peygamber (sav)’ın Kur’an emirlerinden her hangi bir emre uyup bağlanması gibi hususlar buna örnektir.

Gerçekte bunların hiçbirisi nüzul sebeplerinden değildir. Ve müfessirlerin bu şeyleri ihata etmesi de şart olmaz.<sup>196</sup>

Netice olarak literatürde nüzul sebepleri olarak ele alınan konular ayetlerin anlaşılmasına katkı sağlamış olsa da, bazen tarihin derinliklerinden gelen adetler, gelenekler ve eşyaya bakışı ifade eden hususlar böylesi sebeplerle izah edilememektedir.

#### **4. 1. 1. 2. Lafzı Çevreleyen Faktörlerin Manaya Katkısı**

Tefsir Usulünün bu kısmı Kur’anın manasının tarihsel verilerle ortaya çıkarılmasını amaçlar. Burada konu lafzın ya da kelamın hitap edildiği ortamdan lafzın/kelamın kendisi üzerine yoğunlaşmaya başlar.

Ayetlerin nazil olduğu tarihsel ve kültürel arka planın bilinmesinin önemine Dihlevi’nin dikkat çektiğinden söz edilmişti.<sup>197</sup>

Konuya örnek olarak Ahzab suresinin nazil olduğu tarihi ortam gösterilebilir. Söz konusu ortam, Araplarda yerleşik bulunan batıl bir akideyi bize göstermektedir. Bu ortamın bilinmesi ilgili ayetlerin daha doğru bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olacak niteliktedir. Sure şu mealdeki ayetlerle başlamaktadır:

“Ey Peygamber! Allah’a karşı gelmekten sakın! Kafirlerle ve münafıklara boyun eğme. Allah her şeyi bilmekte ve yerli yerince yapmaktadır. Rabbinden sana vahyedilene uy!

<sup>196</sup> **Dihlevi**, age., s. 62.

<sup>197</sup> “Halbuki Kur’anın nüzulünden asli maksat, insanları terbiye ve ıslah etmek, batıl inançları ve yanlış davranışları ortadan kaldırmaktır. Öyleyse mükelleflerde batıl inançların mevcudiyeti kelamla ilgili ayetlerin, yanlış davranışların mevcudiyeti ise ahkamla ilgili ayetlerin nüzulüne sebeptir.” Dihlevi, age., s. 20.

Muhakkak ki Allah yaptıklarınızdan haberdardır. Allah’a tevekkül et! Zira vekil olarak Allah yeter.”<sup>198</sup>

Bu surede asırlardan beri Araplarda köklü bir yasaya dönüştürülüp uygulanmakta olan “zıhar”, “evlat edinme”, “evlatlığın hukuku”, boşanmış olmasına rağmen “evlatlığın hanımı ile evlenme yasağı”, “hür bir kadınla geçmişte köle olan bir kişi evlenemez” şeklindeki yerleşmiş gelenekler kaldırılacak ve doğrunun tespitinde ölçü/kriter olarak, vahyin kontrolündeki akıldan başkası reddedilecektir... Denilebilir ki, Allah Tealâ Arap toplumundaki gerçeği yansıtmayan, akla ve vicdana ters düşen bir kısım gelenekleri kaldırırken, önce kafir ve münafıkların bu yeni uygulamalar karşısında koparacakları yaygara, atacakları iftira ve yayacakları dedikodular karşısında elçisini uyarmak ve bunlardan fazla etkilenmemesi için O’nu ruhen hazırlamak maksadıyla sureye böyle bir uyarı ile başlamıştır.<sup>199</sup>

Ahzab suresinin baş kısmındaki bu ayeti kerimelerin maksadı, Kur’anın nazil olduğu tarihi ve kültürel ortamın bilinmesiyle birlikte daha açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Kur’anın maksadının anlaşılmasında bu türden tarihsel bilgilerin önemli bir katkısı olmasına rağmen, tefsirlerde nüzul sebebi olarak yer alan bazı rivayetlerin ayetin maksadını zaman zaman doğru yansıtmadığı da görülmektedir. İçkinin yasaklandığını bildiren ayetler pasajında yer alan Maide suresi 93. ayeti buna örnektir. Ayetin meali şöyledir: “İman edip de salih iş yapanlara, takvaya sarıldıkları iman ettikleri ve salih iş yaptıkları sürece tattıkları dünya nimetlerinden ötürü bir günah olmaz; Allah’a karşı gelmekten sakındıkları ve iman ettikleri; yine sakındıkları ve iyi oldukları sürece tattıklarından ötürü bir günah yoktur! Allah iyileri sever.” Bu ayeti kerime dolayısıyla tefsirlerde yer alan nüzul sebebi şöyledir: İçki yasaklandığı zaman bazıları dediler ki Ya Resulallah, bazı arkadaşlarımız midelerinde içki ile öldüler; onların durumu ne olacak? Allah bu ayetlerini indirdi ve içki yasaklanmadan önce içmiş olanlar için bir günah olmadığını bildirdi.<sup>200</sup> Tefsirlerde böyle bir rivayet yer almış olmasına rağmen, hiçbir yasak, konulduğu andan öncesini kapsamayacağı için bu ayetten maksat şu olmalıdır:

<sup>198</sup> Ahzab, 1-3.

<sup>199</sup> Duman, M. Zeki, “Beyanu’l-Hak”, III/299.

<sup>200</sup> İbn Kesir, Ebu’l-Fidâ İsmail b. Amr, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*, Riyad, 1999, III/180.

Ey Allah'ın kulları! Şayet dindarlık arzusundaysanız, cahiliye döneminden kalma içki, kumar, dikili taşlar ve fal oklarıyla alakanızı tamamen kesin! Zira bunlar şeytanın pis işlerindendir ve takvaya da aykırıdır. İman ettikten sonra, takvaya sarılıp dinin yasaklarından sakınan ve sürekli salih iş yapan mümin, elbette Allah'ın helal kıldığı temiz şeylerden yer ve gerektiği ölçüde harcar; onları kendine haram kılmaz.<sup>201</sup>

Yukarıda verilen örneklerde görüldüğü üzere Kur'anın anlaşılmasında lafzı çevreleyen faktörlerin aydınlatılması ayetten ne kastedildiğinin anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir.<sup>202</sup> Ancak bu faktörler, Kur'anın nazil olduğu tarihi ve arka plana işaret etmesi gibi genel bir çerçevede ele alındığı zaman daha isabetli sonuçlara ulaşmak mümkün olmaktadır. Tefsirlerde nüzul sebepleri formunda yer alan sebeplerden ziyade bu genel çerçevenin dikkate alınması kastedilen manaya ulaşmada daha sağlıklı bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır.

#### 4. 1. 2. Dil Yöntemi İle Açıklanması

Bu kısım Tefsir Usulünün dil-düşünme yöntemine dayalı olan önemli bölümüdür. Tarihsel yöntemin lafzı çevreleyen faktörlerden başlayarak müfret lafızların tarihsel yöntemlerle manalarının tayin edilmesine kadar uzanan bir süreci içine aldığı belirtilmişti. İkinci önemli bölüm olan dil-düşünme yöntemi de lafızların genel kullanım çevresinden (lügat çalışmalarından) başlayarak gereken durumlarda kelamın teviline yani yorumlanmasına kadar uzanan bir süreci kapsamaktadır.<sup>203</sup> Bu sürecin ana aşamalarını şöyle özetleyebiliriz:

##### 4. 1. 2. 1. Lafzın Anlaşılması

Lafızların müfret olarak, başka bir ifadeyle terkip olmaksızın ve her hangi bir cümle içerisinde kullanılmaksızın incelenmesi aşamasıdır. Bu aşama sarf, iştikak ve lügat açıklamalarından oluşur.

<sup>201</sup> Duman, M. Zeki, “Beyanu’l-Hak”, 2006, III/539.

<sup>202</sup> Lafzı çevreleyen faktörlerin katkısı için ayrıca Bkz. Karagöz, Mustafa, “Dilbilimsel Tefsir”, s. 196-198.

<sup>203</sup> Kur'an'ın anlaşılmasında dilin ve dilbilimin işlevi hakkında geniş bilgi için Bkz. Karagöz, “Dilbilimsel Tefsir”, s. 184-195.

Müfret lafızların anlamlandırılmasında bazı dilsel sorunlarla karşılaşmaktadır. Bu lafızlarda asıl olan her bir mana karşılığında bir lafız kullanılması iken, lafızların sınırlı, manaların ise sınırsız olması dolayısıyla, her mananın karşılığında ayrı bir lafzın kullanılması imkansızdır. Bu yüzden dillerde ortak lafızların kullanılması kaçınılmaz bir olgudur.<sup>204</sup>

Ragıb Isfahani müfret lafızların mana ile olan ilişkisinin beş türlü olduğunu ifade ederek bu açıdan lafızları şöyle tasnif eder:

Örtüşen lafızlar (اللفظ المتواطئ) : Lafız ve mananın birbiriyle örtüşmesi durumu Zeyd ve Amr lafızlarının her birisi için “insan” lafzının kullanılmasının mümkün olması gibi.

Örtüşmeyen lafızlar (اللفظ المتباين) : Bu tür lafızlarda lafızlar birbirinin aynı olmadığı gibi manalar da birbirinden farklıdır. Adam (رجل) ve at (فرس) lafızları gibi.

Müteradif lafızlar (اللفظ المترادف) : Lafızları birbirinden farklı olup manaları bir olan lafızlar. Kılıç anlamına gelen الصمصام – الحسام lafızları gibi.

Ortak lafızlar (اللفظ المشترك) : Lafızları bir, ancak manaları farklılık arzeden lafızlar. Arapçada pınar anlamına gelen göz ile, insanın görme organı anlamına gelen (العين) lafzı gibi.

Türemiş lafızlar (اللفظ المشتق) : Aynı kökten türemiş olan lafızların manaları belli ölçüde birbiriyle örtüşmektedir. Temelde dövmek anlamlarını içinde barındıran “döven” (ضارب) lafzı ile, “dövmek” (ضرب) lafzı kök anlamları itibarıyla birbiriyle örtüşmektedir.

<sup>204</sup> Bkz. **Güven, Şahin**, *Kur'anın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, İstanbul, 2005, s. 105; **Karagöz, Mustafa**, “Dilbilimsel Tefsir”, s. 184-195; **Karagöz**, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci -‘Nezâir’in ‘Eşanlamlılık’ Olarak Tanımlanması Sorunu”, *Bilimname*, sayı 14, Kayseri 2008, s. 27-29; **Karagöz**, “Kur'an'ı Anlama ve Tercümede Yöntem Sorunu -İsrâ Sûresi 38. Ayet Örneği-”, *Bilimname*, sayı 17, Kayseri 2009, s. 52-53.

Müfret lafızların durumlarını gösteren bu beş grup içinden “Müşterek lafızlar” ile “Örtüşen lafızlar” grubu arasında umum-husus problemi ortaya çıkar. “Türemiş lafızlar”da ise, lafzın hangi kökten türediğine ilişkin tartışmalar ortaya çıkar.<sup>205</sup>

Tefsir Usulü’nde lafızların anlaşılması aşamasında bu hususlara dikkat edilmesi gerekmektedir.

#### 4. 1. 2. 2. Kelamın Anlaşılması

Tefsir Usulünde lafızların incelenmesinin ikinci önemli aşaması lafızların cümle içerisinde kazanmış oldukları anlam bakımından incelenmesidir. Arapça’da bir lafzın cümle düzeyindeki anlaşılmasına yönelik çalışmalar nahiv ve irap çalışmalarıdır.

Bu konu kelimeler ile nazm arasında geçiş konusudur denilebilir. Müfret lafız ile başlayan inceleme süreci, nahiv kuralları ile birlikte kelimelerin incelenmesi aşamasında devam etmiş, irap incelemesi ise kelimelerin incelenmesi ise manaya doğru giden önemli bir aşamadır. Konunun önemine şöyle dikkat çekilmiştir:

İrabın bilinmesi mananın anlaşılmasına doğrudan bir katkı sağlar. Çünkü irap yardımıyla lafızların manaları belirginleşir ve konuşanın maksadına vakıf olmak kolaylaşır.<sup>206</sup>

Kur’an’ın manalarını keşfetmek isteyen kişinin irap konusunda şu hususlara riayet etmesi gerekir:

1- İlk olarak, irabı yapılacak olan unsurun irabına geçmeden önce bununla müfret ya da terkip halinde ne kastedilmiş olduğunun anlaşılması gerekir. Çünkü irap manadan sonra gelir. Mesela buna göre surelerin başında bulunan harf mukattaanın irabı sözkonusu edilemez; zira insanların bunlara bir mana atfetmesi sözkonusu değildir.<sup>207</sup> Bu tür

<sup>205</sup> **Ragıb el-İsfahani**, *Mukaddimetü Camii’t-Tefasir*, Tah: Ahmed Hasan Ferhat, Kuveyt, 1984, s. 28-30;

<sup>206</sup> **Zerkeşi**, “*El-Burhan*”, Beyrut, 2006, I/211; Süyuti, age., I/180; Nahvin ve i’rabın önemiyle ilgili değerlendirmeler için Bkz. **Karagöz**, “*Dilbilimsel Tefsir*” s. 207-214.

<sup>207</sup> **Süyuti**, “*El-İtkan*”, I/180; Bkz, Taşköprülüzade, *Mevzuatu’l-Ulum*, İstanbul, 1975, I/411-412; buradaki on iki maddeyi Taşköprülüzade de Tefsir Usulü çerçevesinde özetlemiştir.

yerlerde lafız teker teker harflerden oluştuğu için, ortada anlamlı bir kelime ya da cümle yoktur.

İrabı yapılacak olan kelimeden kastın ne olduğunun önemine işaret etmek üzere şu örnek dikkat çekicidir:

وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً (kelâle) mirasçı olursa...” (Nisa, 12) mealindeki ayette “kelâle” kelimesinin irabı yapılırken bu kelime hakkında, “ölüyü niteleyen bir isim anlamında ise bu durumda hal olarak mensuptur” şeklinde hüküm verilirken, öncelikle “kelale”den maksadın ne olduğuna dair bir ön kabul ortaya konulmuş, bu mana üzerinden bir irap arayışına girilmiştir.

Bu konudaki bir başka örnek de şudur: “Biz sana övülmüş yedi hayrı ve muhteşem Kur’an-ı Kerimi verdik” <sup>208</sup> وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمُنَافِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ mealindeki ayetin irabı bağlamında “şayet ayetteki “mesânî”den maksat Kur’an ise, o zaman buradaki “min” teb’iziyye içindir”. <sup>209</sup> Bu durumda Kur’anın atfı âmmın hâssa atfı türünden bir atıftır. Şayet “mesânî”den maksat Fatiha ise buradaki “min” edadı cinsi beyan eden bir edattır” <sup>210</sup> şeklinde bir irap tayini yoluna gidilmiştir. Bu örnekler bize irabın bir ölçüde maksada göre şekillendiğini bildirmektedir.

2- Apapça söz diziminde geçerli olan üst düzey kural ve tekniklere riayet etmek gerekir. Kimi zaman kelime için takdir edilen irap tali gramer kurallarına uyar gibi görünse de, üst düzey söz dizimi tekniğine aykırılık söz konusu olabilmektedir. Mesela “Semud”u helak edip onlardan geriye hiçbir şey bırakmayan da O’dur” <sup>211</sup> mealindeki ayette “Semud” kelimesini “ebkâ” fiilinin mukaddem mefulü saymak bir hatadır. Çünkü olumsuzluk için olan “mâ” kelamın başında gelir ve kendisinden sonra yer alması gerektiği halde önce gelmiş olan bir

<sup>208</sup> Hicr, 87.

<sup>209</sup> Süyuti, age., I/181.

<sup>210</sup> Zerkeşi, age., I/213

<sup>211</sup> Necm, 49-51.

kelime üzerinde irap bakımından etkili olmaz. Buna göre “Semud” kelimesinin daha önce geçmiş olan başka bir kelimeye matuf olduğu anlaşılmış olur.<sup>212</sup>

3- Arapçaya aşinalık gerekir. Bu aşinalığın yokluğundan kaynaklanan hatalara şöyle bir örnek verilebilir. Enfal suresinde geçen *كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارْهُونَ* “Rabbin seni Hakk sebebiyle evinden çıkardığında, müminlerden bir grup bundan hoşlanmamıştı.”<sup>213</sup> ayetinde geçen “kâf” harfinin kasem amaçlı olduğunun zannedilmiş olması, Arapçaya aşına olamamaktan kaynaklanan bir tür hatadır.

4- Uzak ihtimallerden, zayıf görüşlerden ve şâz lügatlerden mümkün olduğunca kaçınmak gerekir. Ancak yerli yerince bir mana ortaya konulamıyorsa o zaman uzak ihtimallerden yararlanmak mümkündür.<sup>214</sup>

5- Lafzın zahiren muhtemel olduğu hususları belirtmek gerekir. *سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى* “Yüceler yücesi Rabbinin adını tespih et” (A’lâ, 1) mealindeki ayette geçen “A’lâ” kelimesinin Rabb ya da isim kelimesine sıfat olma ihtimalinin bulunduğu belirtilmesi gibi.

6- Yerine göre farklılık arz eden şartlara riayet etmek gerekir. Buna dikkat edilmezse özel bir konuya ait olan bir şart diğer bir konuya uygulanabilir ve karışıklık ortaya çıkar. *مَلِكِ النَّاسِ إِلَهِ النَّاسِ* “İnsanların Meliki; insanların İlahı...” (Nâs, 2-3) ayetlerinde olduğu gibi. Burada yönetici ve ilah kelimelerin atfı beyan olarak kabul edilmesi bir yanılgıdır. Gerçekte ise bunlar sıfattır. Çünkü na’tta aslolan türemişliktir. Atfı beyanda ise türememişlik olmak asıldır.

7- Her bir terkipte, o terkinin anlaşılmasını güçleştirebilecek özel durumlar olabilir. Buna dikkat edilmesi gerekmektedir. Mesela, *إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ* “Muhakkak ki, tohumu ve çekirdeği yaran Allah’tır. O, ölüden diriye çıkarır, diriden de ölüyü çıkarmaktadır...”<sup>215</sup> ayetindeki “çıkarıcı” anlamına gelen *مُخْرِج* kelimesini Zemahşeri, normal şartlarda ismin isme

<sup>212</sup> Süyuti, “*El-İtkan*”, I/181; Bkz. Zerkeşi, “*El-Burhan*”, III/153.

<sup>213</sup> Enfal, 5.

<sup>214</sup> Süyuti, age., I/181.

<sup>215</sup> En’âm, 95.

atfının evla olmasından hareketle, yaran anlamına gelen فالىق kelimesine atfetmiştir. Ancak, ayeti kerimedeki يُخرج ve مُخرج kelimelerinin aynı fiile işaret etmeleri, bunların birbirine atfedilmesinin daha uygun olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla ayette geçen bu özel durumu dikkate almak gerekmektedir.

8- Resmü'l-mushafa riayet edilmesi gerekir.<sup>216</sup>

9- Yazılış bakımından birbirine benzeyen kelimelere dikkat edilmesi gerekir. Mesela, ثُمَّ أَحصى kelimesini ismi tafdil olarak alıp أمدأ kelimesini de onun temyizi gibi düşünenler hata etmiştir. Çünkü ismi tafdilın ardından mansup olarak gelen temyizın şartı, mana itibariyle fail olmaktır. Doğrusu ise, buradaki أَحصى kelimesinin fiil, أمدأ kelimesinin de bunun mefulü olmasıdır.<sup>218</sup> Bunun benzeri bir ayet de şudur: لِيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَأَخَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا<sup>219</sup>

10- Gerekmediği müddetçe (kelamda) asıl olanın, yani gerçek anlamın; zahirî anlamın dışına çıkmamak gerekir.

11- Asıl ile zait olanın ayırt edilmesi gerekir. إِلَّا أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَن تَعْفُوا ayetindeki يعفون kelimesinde yer alan “vav” harfinin çoğul “vav”ı olduğu düşünülebilir. Bu durumda “nûn”un orada bulunması bir sorun teşkil eder. Aslında durum böyle değildir. Oradaki “vav” fiilin son harfi olup kelimenin aslındandır. “Nûn” harfi ise müenneslik zamiridir. Buna karşılık, أَن تَعْفُوا kelimesindeki “vav” ise çoğul zamiri olup kelimenin aslından değildir.<sup>220</sup>

<sup>216</sup> Süyuti, age., I/182.

<sup>217</sup> “Sonra da iki gruptan hangisinin kaldıkları süreyi daha iyi tahmin edeceğini görelim diye onları tekrar uyandırdık.” (Kehf, 12)

<sup>218</sup> Zemahşeri أَحصى kelimesinin ismi tafdil olduğunu söyleyenlere karşı şöyle bir açıklama yapar: Bu doğru değildir, çünkü bu fiilin sülasi yapı dışında kullanılması kural dışıdır. أفلس من ابن ve أعدى من الجرب gibi ifadeler ise şazdır. Zemahşeri, age., Riyad, 1998, III/567.

<sup>219</sup> “Onların, Rabb’lerinin elçilik görevini kesinlikle yerine getirdiklerini bilsin. Muhakkak ki Allah, onlardaki her şeyi çepeçevre kuşatmış, her şeyi teker teker sayıp kaydetmiştir.” (Cinn, 28)

<sup>220</sup> Süyuti, “El-İtkan”, I/183.

12- Kur'an'daki bir lafzın fazladan kullanıldığını iddia etmemek gerekir. Çünkü zait (fazlalık) ifadesi bazen “manası olmayan” anlamında kullanılır. Bazıları bunun yerine tekit, sıla gibi ifadeler kullanmışlardır.

İbnü'l-Haşşab, Kur'an söz konusu olduğunda ondaki lafızlar hakkında “zait” ifadesinin kullanılıp kullanılmayacağını tartışıldığını belirtir. Çoğunluk, Kur'an'ın genel olarak bir toplumun dilini esas alarak indirilmiş olmasından, dolayısıyla dilde de hazif, ihtisar, tahfif ve tekit vb. unsurların bulunmuş olması gerçeğinden hareketle bunu caiz görmüşlerdir. Bazıları da zait olduğu zannedilen lafızların bir amaç çerçevesinde kullanıldığını ve kendilerine has bazı manaları bulunduğunu ifade ederek bunların zait görülmemesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir.

Buraya kadar kaydedilenler, kelamın anlaşılmasında genel olarak dikkate alınması gereken Tefsir Usulü kaideleridir. Ancak o kadar sık olmasa da müfessirin karşılaşılabileceği bazı özel durumlar da vardır. Bunları şöyle sıralayabiliriz.

1- Bazen bir kelimadan normal olarak anlaşılan bir mana ile o kelimadaki irap kuralları arasında bir uyumsuzluk olabilir. Yani kelimadaki irap teknikleri söz konusu mananın verilmesine bir engel teşkil edebilir. Bu durumda kelamın manasının mı dikkate alınacağı yoksa kelamın (gramatik) irabına öncelik verilerek mananın buna göre mi şekillendirileceği konusundaki tartışmada, mananın gereğine riayet edilerek irabın tevil edilmesi gerektiği belirtilmiştir. <sup>221</sup> *إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ* Ayeti buna örnektir. Bu ayette zarf durumunda olan يوم mana bakımından رجع masdarıyla ilişkilidir. Yani kelimadan anlaşılan mana şudur: “Allah o günde onu tekrar hayata döndürmeye elbette kadirdir.” Ancak, “masdar ile mamülünün arasının bitişik olması gerek”tiği yönündeki irap kuralı gereği, ayette söz konusu edilen “hayata geri döndürme” fiilini “o gün” ile ilişkilendirmek mümkün olmamaktadır. Bu durumda يوم zarfının başına söz konusu masdardan işaret alarak bir fiil takdir edilir ve zarf bu fiil ile ilişkilendirilir. <sup>222</sup>

2- Bazı cümlelerde “bu mana tefsiri, bu da irap tefsiridir” şeklinde ifadeler kullanır. Bu ikisi arasındaki fark şudur: İrap tefsirinde nahiv tekniklerinin dikkate alınması

<sup>221</sup> “Muhakkak ki Allah, tüm sırların açığa çıkarılacağı gün onu tekrar hayata döndürmeye de kadirdir.” (Tânk, 8-9)

<sup>222</sup> **Zerkeşi**, “*El-Burhan*”., I/216.

gerektiğine işaret edilirken; mana tefsirinde ise nahiv tekniklerinin mana tefsirine muhalif olmasının bir sakıncası olmadığına işaret edilmektedir.<sup>223</sup>

Yukarıda anlatılan hususlar lafızların kelam düzeyinde anlaşılmasına katkı sağlayacak kaidelerdir.

#### 4. 1. 2. 3. Nazmın Anlaşılması

Kur'an lafızlarının terkip halinde, bir nazım bütünlüğü çerçevesinde incelenmesi Tefsir Usulünün en önemli aşamalarındandır. Bu türden bir inceleme aslında dil ilimleri içerisinde Belagat ilminin konusuna girmektedir. Tefsir ilminin alt yapısına işaret edilirken belirtildiği üzere, bu ilmin esbab-ı nüzulden başlayarak sarf, nahiv vb. ilimleri altyapı olarak kullanma suretiyle üzerinde odaklandığı şey mana/maksat olduğu için maani ilminin bu ilimler arasında diğerlerine göre çok özel bir konumu vardır.

Cahız, Zemahşeri, Sekkaki gibi kişilerin tefsir ilminde Belagat ilminin yeri ve önemi üzerinde ısrarla durduklarına dikkat çekilmişti.

Zemahşeri, “Kişi ne kadar fakih, mütekellim, tarihçi, vaiz, nahivci, dilci dahi olsa”, yani Tefsir Usulünün bu yardımcı bilgilerini elde etmiş olsa dahi, “maani ve beyan ilminde iyice derinleşmedikçe bu ilimleri iyice özümsemedikçe bu yola girişemez ve bu ilmin hakikatlerinden bir şey elde edemez”<sup>224</sup> uyarısında bulunur. Ebu Hayyan da Belagatin Tefsir Usulünde bir süreç dahilinde yer aldığını belirtmek üzere şunları kaydeder:

İlk dönemlerdeki tefsir çalışmalarında daha çok nakle dayalı bilgilere yer verilmiş, bir takım maani inceliklerine ve beyan nüktelerine daha sonraki çalışmalarda temas edilmeye başlanmıştır.<sup>225</sup>

Tefsirde belagatin önemi hakkında geline bu süreçten sonra Ebu Hayyan da, Zemahşeri gibi, tefsir ilminde sadece dil ve nahiv bilgisinin yeterli olmadığını belirtir.

<sup>223</sup> Zerkeşi, age., I/213; Bkz. Süyuti, “*El-İtkan*”, I/183.

<sup>224</sup> Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, “*El-Keşşaf*”, Beyrut, ty., I/15.

<sup>225</sup> Ebu Hayyan, “*El-Bahr*”, I/13.

Bunun yanından Maani ilminin de bu ilimde vazgeçilmez bir ilim olduğunun altını çizer. Müfessirlerden Zemahşeri ve İbn Atiyye hakkında bu ilme önem verdikleri için kendilerinden sitayişle bahseder. Her iki müfessirin eserlerine hakim olan Ebu Hayyan, Maani ilminde çığır açtıkları için, bu müfessirleri tefsir tarihinde bir köşe taşı olarak görmektedir.<sup>226</sup>

İbn Aşur da aynı konuya şöyle dikkat çeker:

Genel olarak müfessirler, Kur'anın ihtiva ettiği konulara uzman oldukları farklı ilim dallarından hareketle az ya da çok temas etmişlerdir. Ancak bu ilimler arasında konusu itibariyle Kur'andaki bütün ayetleri kapsamına alan bir ilim dalı vardır ki, bu da Belagat ilmidir. Her hangi bir müfessir özel olarak her hangi bir ilimde uzmanlaşmış olsa dahi, bu ilim başlı başına her hangi bir müfessirin uzmanlığına bağlı değildir.<sup>227</sup>

Zerkeşi Tefsir Usulünde maaniyi açıklarken bu ilmin “bir kelamı, mananın manası açısından incelediğini belirtir. Tefsir ilminin altyapı bilgilerine yer verilirken de temas edildiği üzere, bir terkip içerisinde kullanılmış olan kelimeler orada kullanılmış olmak haysiyetiyle durumun gereğine göre, kendi başlarına taşıdıkları yalın anlamlarından daha öte bir anlam taşırlar. İşte Zerkeşi'nin “mananın manası” derken ifade etmeye çalıştığı husus dilsel olsun tarihsel olsun ve hatta şer'i olsun bütün bu altyapı bilgilerinin tahlili neticesinde elde edilen manaların neticede muktezayı hal denilen (bulunduğu durumun gereği) içerisinde kendisine mahsus bir anlam barındırdığına dikkat çekmektedir. Tefsirin değişik anlam katmanları arasında dolaşarak uzun süreçli anlam tahlilleri faaliyeti ile keşfetmeye çalıştığı anlam, bu anlamlar silsilesinin semeresi olan anlamdır ki, diğer ilimlerin yanında maani ilminin de vazgeçilmez olarak devreye sokulmasıyla hedeflenen husus budur. “Mananın manası” ifadesi, maani ilminin bu özel fonksiyonunu bize hatırlatmaktadır.

Kur'an nazmındaki mana inceliklerini keşfetmeyi amaçlayan Belagat ilmi üzerinde ısrarla durulmasının nedeni, Tefsir Usulü sürecindeki bu aşamanın işgal ettiği konumdan dolayı olması muhtemeldir. Lafzı çevreleyen faktörlerden başlayan bu keşif

<sup>226</sup> Ebu Hayyan, age., I/9.

<sup>227</sup> İbn Aşur, Muhammed Tahir, *Et-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus, 1984, I/8.

süreci nazım tahlilleri faaliyetiyle birlikte en üst düzeyde dilbilim/anlambilim kurallarının kullanıldığı bir aşamaya ulaşmış bulunmaktadır. Dolayısıyla ulaşılan bu aşama mana keşfinde objektif denilebilecek kıstasların karmaşık bir biçimde uygulandığı zirve noktasıdır, denilebilir.

Tefsir Usulünde buraya kadar işletilen süreç başarı ile sürdürüldüğü takdirde nesnel anlamada maksimum başarının ortaya konması beklenen bir durumdur. Çünkü bundan sonraki aşamada delalet yöntemi sıklıkla kullanılacağı ve tevil yoğunluklu bir aşama olacağı için, orada öznellik daha fazla ön plandadır. Buraya kadar yapılan çalışmalar lafız ve kelam merkezli olup onların manasına yönelik olup bundan sonraki aşama murada yönelik olacaktır.

Nazımın anlaşılmasına yönelik kural ve kaidelere girmeden önce Belagat ve Fesahat kavramları ile Maani, Beyan ve Bedi ilimlerinin tariflerine açıklık getirmek istiyoruz.

Belagat: “Sözün muktezayı hale mutabık olmasıdır” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>228</sup> Fesahat’ın tanımı ise şöyledir: “Bir kelamın ahenksiz harflerden (tenafü’r-l-huruf), tuhaf kelimelerden (garabet) ve kurallara aykırılıktan (kıyasa muhalefet) azade olmasıdır.”<sup>229</sup>

Maani ilmi: Muktezayı hale mutabık olan Arapça lafzın durumlarını bildiren ilimdir.

Beyan ilmi: Bir manayı, kendisine açık bir şekilde delalet edecek olan, farklı yollarla ortaya koymayı konu edinen ilimdir.<sup>230</sup>

Bir nazımın doğru bir şekilde kurulup kurulmadığını, mananın doğru bir tarzda ifade edilip edilmediğini araştıran Belagat ilmi, bir nazımın anlaşılmasına yardımcı olacak önemli bir ilimdir.

Kelamın kuruluşu bakımından yerli yerinde olup olmadığını ele alan fesahatin beş şartı vardır. Bunlar: Lafzın Arapça olması, Bilinen/kullanılan lafızlardan olması, ibarenin

<sup>228</sup> Cürcani, *Et-Tarifât*, Beyrut, 1985, s. 37.

<sup>229</sup> Cürcani, *Et-Ta’rifât*, s. 174.

<sup>230</sup> Cürcani, *age.*, s. 161.

manayı tam ifade edip, eksik bırakmaması, ta'kit'ten (bir sözün manası kolayca ortaya çıkarılamayacak derecede muğlak olması) uzak olması, gereksiz karmaşadan uzak olması.

Kelamın muktezayı hale mutabakatını ele alan Belagatın konuları şunlardır: İcaz, İtnap, Tehvil, Tazim, Tahkir, Tasrih, Kinaye, İşaret vb.

Bir manayı ona açıklıkla delalet edecek olan farklı biçimlerle ifade etmek anlamına gelen Beyan ilminde bir çok ifade biçimi bulunmaktadır. Bunlar: Mecaz, Kinaye, İltifat, Tecdid, İtiraz, Tecnis, Tıbak, Mukabele, Müşakele, Terdid, Kalb, Taksim, Tetmim, Tekrar, Tehekküm, Leffü neşr, Cem, Tersî', Teşci', İstitrât, Mübalağa<sup>231</sup>

Nazım halinde bulunan kelamın anlaşılmasında güçlük çekilebilir. Bunun muhtemel nedenlerini Dihlevî şöyle sıralar:

Hazif: Muzaf veya mevsufun hazfi gibi; Yer değiştirme/ibdal: Bir ismin başka bir isim ile, fiilin başka bir fiil ile yer değiştirmesi, müfret yerine cemi, cemi yerine müfret kullanması gibi; Takdim-tehir; Zamirlerin cümle içinde farklı yerlere dağılmış olması; Tekrarlar; Kinaye, tariz, müteşabih, akli mecaz kullanılması gibi sebeplerden dolayı nazımın anlaşılmasında güçlükler görülebilir.<sup>232</sup>

Süyüti, Dihlevî'nin genel olarak belirttiği bu konuları ve müfessirin bu durumlarda takip etmesi gereken usulü, Zamiler; Müennes-müzekker; Ta'rif-Tenkir; Müfret-Cemi; Diğer kurallar olmak üzere beş başlıkta tasnif edilmiştir. Bunların ayrıntıları şöyledir:

A- Zamirlerle ilgili dikkat edilmesi gereken kurallar: 1- Zamirde aslolan yakına işaret etmesidir.<sup>233</sup> 2- Zamir-i fasl: Makabline mutabık olarak gelen merfu zamirdir. والنك هم المفلحون Bu zamir müptedadan ya da aslen müpteda olandan sonra gelir. 3- Zamir-i şa'n: Beş yönden kıyasa muhalif olan zamirdir: Bir: Sonrasına racidir; İki: Açıkladığı şey cümledir; Üç: Tâbii yoktur, yani kendisine atıf yapılmaz ve bedel de olmaz; Dört:

<sup>231</sup> Bkz. **İbn Cüzeyy, Muhammed b. Ahmed**, *Kitabu't-Teshil li Ulumi't-Tenzil*, Beyrut, ty., I/2-15.

<sup>232</sup> **Dihlevî**, "El-Fevzü'l-Kebir", s. 50.

<sup>233</sup> Bkz. **Zerkeşi**, "El-Burhan", IV/28.

Kendi üzerinde iptidadan başka amel cari olmaz; Beş: Devamlı surette müfrettir.<sup>234</sup> 4- Müennes akil cemilere zamir çoğunlukla cemi sîgası ile döner. والوالدات يرضعن<sup>235</sup> 5- Lafzen müfret olup mana bakımından cemi olan kelimeler birlikte bulunursa, önce lafza sonra manaya dikkat edilerek buna uygun olarak zamir getirilir. ومن الناس من يقول ... وما هم<sup>236</sup>

B- Müennes-Müzekker lafızlarla ilgili kurallar: Nazmın anlaşılmasında müennes-müzekker lafızlarla ilgili dikkat edilmesi gereken kurallar şunlardır:

1- Hakiki (gerçek anlamda) müennes olan lafızlar: Fiilinden müenneslik tâ'sı çoğunlukla hazfedilmez. Ancak fiil ile fail arası ayrılırsa o zaman hazfedilir.

2- Hakiki (gerçek anlamda) olmayan müennes olmayan lafızlar: Fiil ile failin arası ayrı olması durumunda tâ'nın hazfi evladır.<sup>237</sup>

C- Ta'rif (Elif lam edatı ile belirli hale getirilmiş lafız) ve Tenkir (Belirsizlik ifade eden lafız) ile ilgili kurallar: Tarif ve Tenkir'den her birinin yeri ayrı olup bunlarla ilgili kurallar şöyledir:

1- Tenkirin sebepleri: Lafızların tenkir (belirsizlik) ifade eder şekilde kullanılmasının sebepleri şunlardır:

a) Lafız ile tek olma anlamının murat edilmesi (Bir adam, gibi); b) Bir çeşidin kastedilmesi. غشوة bir tür perde; c) Tazim. Lafız ile anlatılan mananın tayin ve tarif edilmekten daha üstün, daha öte bir anlam ifade etmesi; d) Mübalağa: Lafızın anlamını abartılı bir şekilde ifade etmek; e) Tahkir: Lafızın anlamını daha düşük/aşağı bir seviyede ifade etmek; f) Taklil. Lafızın anlamını olduğundan az bir şekilde ifade etmek için. Bunlar lafızların tenkir şeklinde kullanılmasının sebepleridir.

2- Ta'rifin nedenleri: Lafzın ta'rif şeklinde kullanılmasının sebepleri:

<sup>234</sup> Süyuti, "El-İtkan", I/189.

<sup>235</sup> Bkz. Zerkeşi, age., IV/18.

<sup>236</sup> Zerkeşi, age., III/238.

<sup>237</sup> Süyuti, "El-İtkan", I/190.

a) Lafızdaki anlamı gizli kılmak (izmar); b) Alemiyet, lafzı bir şeye özel isim olarak kullanmak; c) Lafızdaki anlamı/anlatımı üstün kılmak (Tazim).<sup>238</sup>

D- Kelimelerin Müfret- Cemi olarak kullanılmasında dikkat çeken kurallar:

a) الارض : (Yer), müfret olarak; السموات : (gökler), cemi olarak kullanılır; b) الريح : (Rüzgar). Rahmet siyakında cemi; azap siyakında müfret olarak kullanılır; c) النور : Nur. Müfret olarak; الظلمات : Karanlık, cemi olarak kullanılır; d) السبيل : Hak yolu anlamında müfret; batıl yollar anlamında cemi olarak kullanılır; e) النار : Cehennem: müfret olarak; جنّة : cennet, müfret ve cemi olarak kullanılır; f) سمع : Kulak, müfret; بصر : Göz, cemi olarak kullanılır; g) صديق : Arkadaş, müfret; شافعين : şefaathçiler, cemi olarak kullanılır; h) الباب : Akıllılar, cemi olarak kullanılır; ۱) المشرق-المغرب : Doğu-Batı, müfret, tesniye ve cemi olarak kullanılır.<sup>239</sup>

E- Diğer Kurallar: Kur'anın nazım düzeyinde anlaşılmasına ilişkin diğer kurallar çerçevesinde şu hususlar belirtilebilir.

1- Müteradif zannedilen lafızlar:

الخوف- الخسبة, البخل – السمع, الطرق – السبل, جاء – أتى, مد – أمد, سقى – أسقى, عمل – فعل, القعود – الجلوس, التمام – الكمال, إعطاء – إتيان, السنة – العام.<sup>240</sup> Bu lafızlar müteradif zannedilmelerine rağmen bunlar müteradif değildir.

Konu ile ilgili diğer kurallar başlıklar halinde şu şekildedir: Soru-Cevapla ilgili kurallar; İsimle ya da fiille hitabın incelikleri; Masdar kullanımının incelikleri; Atıf ile ilgili kurallar.<sup>241</sup>

Yukarıda belirtilen hususlar, bir ulumu'l-Kur'an eseri olan El-İtkan'da Süyuti'nin müfessire yol göstermek amacıyla kurallaştırarak belirtmiş olduğu hususlardır.

<sup>238</sup> Süyuti, age., I/191.

<sup>239</sup> Süyuti, "El-İtkan", I/193-194.

<sup>240</sup> Süyuti, age., I/197.

<sup>241</sup> Süyuti, age., I/197-200.

Süyuti'nin bunlardan özellikle kaide şeklinde söz etmiş olması Tefsir Usulü açısından önemlidir.

#### 4. 2. Kur'an'ın Yorumlanması/Tevili

Kur'anın açıklanması ve yorumlanması yöntemi olarak tanımladığımız Tefsir Usulü'nün birinci aşaması Kur'anın açıklanması aşamasıdır. Burada ele alacağımız ikinci önemli aşaması ise Kur'anın yorumlanması, başka bir ifadeyle tevil edilmesi aşamasıdır.<sup>242</sup>

Tefsir Usulünün bu kısmı, tefsir ilminin nihai amacı olup Kelamullahın muradının beşer gücü nispetinde ortaya konulduğu en üst düzey aşamasıdır. Bu aşama tevil yoğunluklu olduğu için bunların kanıtlanması delalet yöntemi ile yapılmaktadır. Önceki aşamalarda “bu lafız şu ortamda kullanılmıştır”, “bu lafız şu manaya gelmektedir”, ya da “bu kelimadan şu anlamlar elde edilir” şeklinde olan müfessir ifadeleri, bu aşamaya gelindiğinde artık “muradını en iyi bilen Kendisi (Allah) olmakla birlikte, bu kelimadan murat şudur” şekline dönüşmüştür. Çünkü bu aşamada murat edilen mana ile kelam arasında alaka kurmada müfessirin şahsi katkısı büyüktür.

Müfessir tarafından yapılan bu katkının kastedilen mananın münasebetinin isabetli bir biçimde yapıldığına, başka bir deyişle bilimselliğine, dair akli ya da nakli bir delilin istenmesi tabidir. Elmalılı “tevil olunan (edilen) mananın tayinine akli ya da nakli bir karine bulunmalıdır. Konuşan muradını kendisi tefsir ettiği zaman bu tefsir “ayn-i karine” olabilirse de tevilin kendisi karine olamaz ve yapılan tevilin kuvveti bu karinenin kuvvetine göre muteber olur”<sup>243</sup> derken bu aşamadaki delalet işleminin başarılı olmasının yoluna işaret etmiştir.<sup>244</sup>

<sup>242</sup> **Karagöz, Mustafa**, “Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, *Bilimname*, sayı 5, Kayseri 2004, s. 55-56.

<sup>243</sup> **Yazır, Hak Dini Kur'an Dili**, 1/28.

<sup>244</sup> Tefsir Usulü bölümünde konuya giriş mahiyetinde verilen bilgiler arasında, Tufi'nin bu tevil faaliyetinin rast gele bir faaliyet olmayıp belli bir kanun (ilke) çerçevesinde yapılmış olması gerektiğine dair şu ifadelerine yer verilmişti: “Tefsir ilmi problematiği, (başka bir ifadeyle) tefsircilerin üzerinde mutabık kaldıkları şeyin ne olduğu meselesi uzun zamandır beni düşündürmekteydi. Şimdiye kadar yazılmış olan eserler arasında da bu konuya doğrudan temas eden herhangi bir müellife rastlamadım. İçimdeki araştırma tutkusu beni bırakmadı da bunun üzerine bu fende cari olan kanunun

Tefsir Usulünün bu üst noktasında kelamın muradını tevil yolu ile ortaya koymada kullanılan delalet ilişkisi, lafız ile mana, mana ile de mütekellim arasında cereyan eden bir ilişkiler zincirini hatırlatmaktadır. Yani ortada bir lafız var, bu lafzın genel bir anlamı, yani kamu tarafından belli standartlarda kullanılan bir anlamı/anlamı bulunmakta ve bunun da ötesinde bu lafzı belli bir amaç doğrultusunda kullanan bir mütekellim devreye girmektedir. Müfessir, ana çatısını bu şekilde özetleyebileceğimiz Tefsir Usulünün kural ve kaideleri çerçevesinde hareket ederek elindeki malzemenin mütekellim tarafından amaçlandığı varsayılan murada delalet edip etmediğini, delalet ediyorsa bunun dayanaklarının neler olduğunu ve bu dayanakların yerinde kullanılıp kullanılmadığını araştıran kişi durumundadır.

Dikkat edilirse kelimadaki muradın tevil yolu ile ortaya çıkarılması temelden başlayarak birbiri üzerine yükselen uzun bir sürece bağlı bulunmaktadır ki, bu sürecin her bir aşaması diğerinden az önemli değildir. Hatta tevil aşamasının başarı ile sonuçlandırılması önceki aşamaların eksiksiz kat edilmesine, başka bir ifadeyle “tam ve kusursuz bir lafzi tahlil faaliyetine”<sup>245</sup> bağlıdır, denilebilir. Tufi, bunun önemini şöyle ifade etmiştir:

“Bu kanundan gerektiği şekilde yararlanmak, makulü ve menkulü, kelimelerin lügat kökenlerini, lafızların durumlarını bilen, maani ve beyan gibi ilimlerde söz sahibi olan kimse için söz konusudur. Şayet bu altyapıda bir eksiklik söz konusu ise o zaman bu kanun (usul), sahibinin elinde bulunan bir arızadan dolayı kullanılamayan keskin bir kılıca benzer.”<sup>246</sup>

Şimdi Kur'anın yorumlanmasında önemli bir fonksiyon gösteren delalet işlemine bir göz atalım.

---

ne olduğunu araştırmaya koyuldum. Bu kitabımın hemen başında bu konuya yer ayırdım, daha sonra da gerekli olan bazı kaidelere yer verdim. Binaenaleyh bu esere “*El-İksir fi Kavaidi't-Tefsir*” ismini verdim.”

“İmdi, bu konu (problematik) hakkında her kim, ne zaman bir eser ortaya koyacak olursa aslında bu kişi bu ilimde bir öncü sayılacaktır.” **Süleyman Abdulkavi et-Tûfi**, *El-İksir fi Kavaidi't-Tefsir*, Tah, Abdulkadir Hüseyin, Kahire, 1977, s. 1.

<sup>245</sup> **Duman, M. Zeki**, *Beyanu'l-Hak: Kur'an-ı Kerimin Nüzul Sırsına Göre Tefsiri*, Ankara, 2006, I/12.

<sup>246</sup> **Tûfi**, “*El-İksir*”, s. 15.

#### 4. 2. 1. Delalet İşlemi

Tefsir Usulünün bu ikinci kısmı<sup>247</sup> tasviri olmayıp tasdiki (çıkarımsal)<sup>248</sup> olduğu için bu kısımda bazı kaideler gündeme gelecektir. Tefsir Usulü üzerinde mesai harcayan Kafiyeçi, dirayetle alakalı olan bu kısımda tefsir ilmiyle alakalı kaideler ortaya koymakta ve bu kaideler yardımıyla mantıksal çıkarımlar yaparak tefsirde dirayet yönteminin uygulama temellerini göstermektedir. Böylece tefsir ilminde cari olan usulü gün yüzüne çıkarmakla Tefsir Usulü ilmine önemli bir katkıda bulunmuştur.

Kafiyeçi delaletin mahiyetine ilişkin açıklamalara soru-cevap yöntemini kullanarak açıklamalar getirmiştir. İlk olarak delalet ilişkisinin zorunlu bir neden sonuç ilişkisi olup olmadığını şöyle sorgulamaktadır:

Soru: Bir mana için vaz edilmiş olan herhangi bir lafız, kullanıldığı esnada o manaya delalet eder. Bu mana ister konuşanın maksadı ile aynı olsun, isterse olmasın. Nitekim, “delalet vaz’a tabidir, konuşanın iradesine değil” şeklinde bir anlayış yerleşmiştir. Öyle ise, kesin olarak delalet etmek şurada dursun, lafzın kastedilen şeye delaleti zorunlu mudur?

Cevap: Evet, lafzın delaletinde bir zorunluluk vardır. Çünkü, başka yerlerde her ne kadar mutlak olarak delalet iradeye tabi değil ise de, burada kesin olarak iradeye tabidir. Çünkü Yüce Allah “Bu Kur'an, kesinlikle ayırt edici bir kelimadır” buyurmuş, müfessirler de Kur'anın hak ile batılın arasını ayırt edici olduğunu söylemişlerdir.<sup>249</sup>

Bu ifadelerle Kafiyeçi lafzın ve o lafzın anlamının, konuşanın maksadına göre bir şekil kazandığını belirterek buna ayetten delil göstermektedir.

Kafiyeçinin gündeme getirdiği diğer bir husus, yorumcunun ne kadar objektif olabileceği meselesidir. Şu soruyla buna dikkat çeker:

<sup>247</sup> Birinci kısmı olan tefsir, rivayetle alakalı olup sahabe'nin (nüzul ortamına şahit olanların) faaliyetidir. İkinci kısım ise tevil ise dirayetle alakalı olup fukahânın faaliyetidir. Kafiyeçi, age., s. 150-151.

<sup>248</sup> Süyuti'nin ifadesine göre rey olduğu için. Süyuti hocası Kafiyeçi'nin eseri iki ana bölüme ayırdığını, birinci bölümde tefsir ve tevil gibi istılahlara yer verdiğini, ikinci bölümde ise tefsirde rey ile konuşmanın şartlarından (Tefsir Usulünden) söz ettiğini belirtir.

<sup>249</sup> **Kafiyeçi**, “*Et-Tefsir*”, s. 220-221.

Soru: Burada “kastedilene delalet”ten maksat muhatabın kapasitesi ve anlayışı nispetince demektir. Şayet muhatabın anlayışına göre şekillenen bir delalet, vakıya mutabık olur mu?

Cevap: Evet, çünkü muhkem ve ondan kastedilenler tamamıyla gerçektir.

Kafiyeci bu açıklama ile, her konuda olmasa bile muhkem ayetler gibi belli konularda, kastedilene deleletin ortak bir yönü bulunduğuna dikkat çekmiştir. Ancak yukarıdakine benzer bir soru ile konuyu aynı tarzda açıklıkmağa şöyle devam etmektedir:

Soru: Kastedileni anlama konusunda ulemanın dereceleri birbirinden farklıdır. Nitekim Yüce Allah “Eğer onu Peygambere ve kendilerinden yetkili birisine götürselerdi, içlerinden hüküm çıkarabilecek durumda olanlar elbette onu bilirlerdi” (Nisa, 83) buyurmuş; İbn Abbas (ra), “Alimlerin dereceleri diğer müminlerden 700 kat fazladır” demiştir.

Cevap: Buradaki (anlama derecelerinde) bir çokluktan ve farklılıktan söz edilmiş olması, (anlamayı) bu miktarda hasretmek değildir. Bu ifadeyle Kafiyeci, anlama dereceleri farklı da olsa, bunun ortak bir anlamaya engel teşkil etmeyeceğini açıklamaktadır.

Bu açıklamalardan sonra Kafiyeci, kastedilen şeyi anlamak ile onu bilgi şeklinde ifade etmek arasındaki ince çizgiyi ve bunun yöntemini şöyle sorgulamaktadır:

Soru: Muhkem kendisinden murat edileni ifade eder; ortaya koyar. Ancak murat edilenin bilgisini ortaya çıkarmak nasıl gerçekleşmektedir? Başka bir ifadeyle, muradın bilgiye dönüşmesi ne şekilde olmaktadır?

Cevap: Birbirlerine bağlı olmak yoluyla olduğu söylenebilir. Nasıl parmaktaki yüzüğün hareketi zorunlu olarak parmağın hareketine bağlı ise, burada da muhkem lafız vasıtasıyla ortaya çıkan murat ile onun bilgisi birbirlerine böyle bağlıdır.

Yukarıda vermiş olduğu cevapta Kafiyeçi, muradın bilgiye dönüşümünün bir çıkarım olduğunu ve bunun da bir yöntem gerektirdiğini farkındadır. Aynı zamanda Yöntemin çıkarımsal/tasdikat türü ilimlerin konusunu bildiği için, muhkemler için söz konusu olan muradı idrak meselesinin, nasıl tasdikat türünden bir bilgi ortaya koyma olduğunu şöyle sorgulamaktadır:

Soru: Muhkemlerin bir kısmı müfredtir. Müfredi idrak etmek tasavvurdur, tasdik değildir. O halde bu ve benzerleri hakkında “murattan haber vermek bilgi ortaya çıkarmak demektir” sözünün anlamı nedir?

Cevap: Evet bu itiraz yerindedir. Ancak müfredin, her ne kadar müfret olması bakımından (çıkarımsal bilgi ortaya koymak anlamında) ilimle ilişkisi yoksa da, medlulünün zımnî (içinde) bir haber ihtiva etmesi bakımından ilimle ilişkisi vardır. Nitekim, “Vasfi (sıfatlardan oluşan) terkipler zımnî haberler ihtiva etmektedirler” sözü de bunu ifade eder. Burada da durum aynıdır.<sup>250</sup>

Soru-cevap yöntemiyle yapmış olduğu bu açıklamalarda Kafiyeçi, murada delaletin imkanından bunun nasıl bir yöntemle yapıldığına ilişkin derinlemesine bir bilgi ortaya koymaktadır.

Tefsir Usulünde delalet olarak isimlendirilen bu işlemin tefsirlerde görülen pratik faydası, müfessirin ele almış olduğu lafızların nelere ve hangi alanlara delalet ettiğinin gösterilmiş olmasıdır. Bu tefsir ilminin pratiğe yönelik önemli bir faydasıdır. Çünkü tefsir, lafzı olabildiğince açıklamayı ve açıklanan/yorumlanan lafzın bir yerlerde delil olarak kullanılmasına imkan sağlayan türden bir ilimdir.

Kurtubî tefsirinin incelenmesi bölümünde bu konunun örneklerine yer verilecektir.

#### 4. 2. 2. Kur'anın Genel Delaleti

Delalet işlemine ilişkin ayrıntılarının ardından Kur'anın ayetlerinin yorumlanmasında delalet özelliğinden nasıl yararlanıldığı konusuna açıklık getirmek istiyoruz.

<sup>250</sup> Kafiyeçi, “*Et-Teyisir*”, s. 221-223.

Burada öncelikle dikkat çekilmesi gereken husus Kur'anın yer yer külli kaidelere yer veren bir özelliğe sahip olduğunun bilinmesidir. Bu hususu Ragıp şöyle ifade etmektedir. “Kur'an akli ve nakli külli kaidelerin tamamından bahsetmiştir. Fakat bunlar filozof ve kelimcilerin yöntemleriyle değil, Arapların adetleri üzere Kur'anda yer almışlardır.”<sup>251</sup> Kaidelerin Kur'anda bu şekilde yer almasının iki sebebi vardır:

1- “Muhakkak ki Biz her Peygamberi, (indirileni) onlara açıklasın diye kendi kavimlerinin diliyle gönderdik.”<sup>252</sup> mealindeki ayet.

2- Kur'anın hedefi hakkı beyan etmek ve doğruyu açığa çıkarmak olunca Allah muhataplara delil getirme bağlamında, açık bir ifade ile ve bütün incelikleri içine alan hem herkesin hem de havassın (seçkinlerin) anlayabileceği bir üslup kullanmıştır.<sup>253</sup>

Bu sebeplerden dolayı külli nitelikteki kaideler Kur'anda bilimsel yöntemler şeklinde değil, sözlü bir hitap şeklinde yer almıştır. Elmalılı'nın “Avama hitap ederken havassı düşündürür. Alime söylerken cahile dinletir. Cahile söylerken alime dokundurur” ifadeleri Kur'anın bu özelliğine dikkat çekmektedir.<sup>254</sup>

Kur'anda yer alan bu külli kaidelerin delaleti yardımıyla ayetlerden manalar çıkarmak ve çeşitli yorumlarda bulunmak mümkün olmaktadır.

Buna benzer bir şekilde Kur'anın delalet özelliği ile ilgili bilinmesi gereken bir önemli husus da onda yer alan pek çok hususun ayrıntılara dalmaksızın mutlak ve umumi olarak zikredilmiş olmasıdır.

Buna göre pek çok cüz'i ahkam bu umumi ahkâmın muhtevasında mevcut olup bunun altında sıralanmaktadır. Bu umumi hususların bilinmesinden nâşi cüz'i ahkam icmal

<sup>251</sup> Bkz. **Ragıp Isfahani**, “*Mukaddime*”, s. 75.

<sup>252</sup> İbrahim, 4.

<sup>253</sup> **Kafiyeci**, “*Et-Teysir*”, s. 217-218.

<sup>254</sup> **Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi**, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1935, I/16.

yoluyla öğrenilmiştir. Mesela kullanılan bu üslup nedeniyle sahabeden Zeyd'den başkasının ismi açıkça zikredilmemiştir.<sup>255</sup>

Kurtubî tefsirinde uygulanan orijinal yorum türlerine işaret edilirken, onun genellikle Kur'an lafızlarının umumi yönüne dikkat ederek açıklama ve yorumlarda bulunduğu belirtilecektir.

Kur'anın delaleti konusunda bilinmesi gereken bir diğer yönü de onun Cevâmiu'l-kelim türünden bir Kitap olmasıdır.. Kur'an-ı Kerimde geçen şeylerden bazen ibare yoluyla, bazen de başka yollardan olmak üzere pek çok mana elde etmek mümkündür.

Mesela, "Allah her şeye kadirdir" mealindeki ayetten Allah'ın mümkün olan her şeye gücünün şamil olduğu ibare yoluyla anlaşıldığı gibi, talil (gerekçelendirme) yoluyla da "Eğer Allah isteseydi onların kulaklarını sağır, gözlerini de kör ederdi. Muhakkak ki, Allah her şeye güç yetirir" manası da anlaşılabilir.<sup>256</sup>

Elmalılı Hamdi Yazır'ın ifadesiyle, "Kur'anda manası bulunmayacak hiçbir kelime yoktur. Fakat manası pek derin olan kelimeler bulunduğu gibi bir kelime etrafında bir çok manaların tezahüm ettiği ve bazı ifadelerin hepsi de sahih olmak üzere müteaddid vecihlerin, ihtimallerin içtima ettiği yerler de çoktur... Kur'an anlaşılabilir bir kitap değildir... Ancak onun maanisi ihata olunup bitirilemez. Bir manası inkişaf ederken arkasından bir mana daha, arkasından bir mana daha ilh... yüz gösterir."<sup>257</sup>

Bu ifadeler, Kur'anın bu özelliğine vurgu yapmaktadır. Kur'anın yorumlanmasında bu genel delalet özelliğinden yararlanılmaktadır.

#### 4. 2. 3. Kur'anın Özel Delaleti

Ayetlerin yorumlanmasında Kur'anın bir bütün olarak dikkate alınarak böyle bir delaletten yararlanmanın yanında, bir de lafızların kendisinin delaletinden

<sup>255</sup> Kafiye, age., s. 209.

<sup>256</sup> Kafiye, "Et-Tefsir", s. 213.

<sup>257</sup> Yazır, "Hak Dini", I/15-16.

yararlanılarak yorumlar yapılabilir. Buna ilişkin kurallar muhkemin delaleti ve müteşabihin delaleti şeklinde ele alınmıştır.

Muhkemin delaleti ile ilgili Kafiyeçi şöyle bir kaideden söz eder:

Kur'an'da geçen her muhkem, kendisinden kastedilen şeye (müteşabihten daha üstün bir derecede olmak kaydıyla) kesin bir şekilde delalet eder.

Kafiyeçi bu kaidenin açıklaması bağlamında şunları kaydeder:

1- Muhkemler ümmü'l-kitaptır.

2- Muhkemin gereği ile amel etmek vaciptir.

3- Muhkemde başka türlü anlama ihtimali ortadan kalkmış ve mana kesinleşmiştir.

4- Muhkemlerde icma' vardır.

Bu kaide tefsirdeki önemli kaidelerden biridir. Temel bir mantık kuralı olan “Bütün kendi parçasından daha büyüktür” kuralı gibi, muhkem ile ilgili olarak bu kaide tefsirde önemli bir temel kaidedir. Mesele birisi bu kaideye dayanan cüz'i ahkama ulaşmak isterse, şöyle bir çıkarımda bulunabilir:

“Allah her şeye kadirdir” kavlinin Kur'andaki muhkemlerdendir,

Muhkem kendisinden kastedilen şeye kesin olarak delalet eder,

O halde bu kavli celil kendisinden kastedilene kesin olarak delalet etmektedir.

Bu kaide yardımıyla söz konusu ayetin kendisinden kastedilen şeye kesin olarak delalet ettiği anlaşılmış olur.<sup>258</sup>

---

<sup>258</sup> Kafiyeçi, “*Et-Teyisir*”, s. 208-209.

Kur'anın özel delaleti ile ilgili bir kaide de müteşabihlerin delaletidir. Kafiyece müteşabihin delaleti ile ilgili olarak şu ku kaideye yer verir:

Kur'andaki her müteşabih kendisinden kastedilen şeye kesin olarak delalet eder. Ancak açıklık bakımından bunun delaleti muhkemin delalet derecesine ulaşmaz.<sup>259</sup>

Bu asla (kaideye) dayanan cüz'î ahkama şu örneği vermek mümkündür:

“Elif lam mim vb. Kur'andaki müteşabihlerdendir.”

“Kur'andaki her müteşabih kendisinden kastedilene, muhkemin açıklık derecesine ulaşmayacak derecede delalet eder”

“Öyleyse Elif lam mim vb. muhkemin açıklık derecesine ulaşmayacak şekilde kendilerinden kastedilene kesin olarak delalet eder.

Kafiyece müteşabihata ilişkin diğer cüz'î ahkâmı da bu usulle öğrenmenin mümkün olduğunu belirtir.

Muhkem ve müteşabihe ilişkin delalet kaidelerinin ardından Kafiyece bir bütün olarak Kur'anın delaletini ele alarak şöyle bir kaideye daha yer verir:

Kur'anın tamamı, ister muhkemin isterse müteşabihin delaletiyle olsun, kendisinden kastedilene kesin olarak delalet eder.<sup>260</sup>

Kur'anın yorumlanmasında kullanılan delalet işlemi ve delalet kuralları ile ilgili açıklamalarla birlikte Tefsir Usulü'nün tefsir ve tevilden oluşan iki aşamasının incelenmesi ana hatlarıyla tamamlanmış bulunmaktadır. Böylece genel bir Tefsir Usulü çerçevesi çizilmesine genel bir katkı sağlanmış ve çalışmanın teorik yönü bu şekilde tamamlanmış olmaktadır. Çalışmanın bundan sonraki ikinci bölümü Kurtubî tefsirinin Tefsir Usulü açısından incelenmesi ve değerlendirilmesine tahsis edilmiştir.

<sup>259</sup> Kafiyece, “*Et-Teysir*”, s. 226.

<sup>260</sup> Kafiyece, age., s. 228.

## **İKİNCİ BÖLÜM: KURTUBÎ MUKADDİMESİNDETEFSİR USULÜ KONULARI**

### **1. TEFSİR USULÜNÜ TEMELLENDİRMESİ**

Kurtubî, tefsirine yazmış olduğu mukaddimedede ilk olarak dini ilimlerin kaynaklarına temas etmekte ve bu kaynaklara yaklaşım tarzına dair bilgiler vermektedir. Bu yönüyle mukaddimenin baş kısmı, klasik bir tefsir mukaddimesi olmasının yanında, Onun genel olarak dini ilimlere ve bu ilimlerin usulüne bakışını ortaya koyan bir niteliğe sahiptir.

Aşağıda da görüleceğı gibi, haddi zatında onun tefsir ve usul anlayışı, dini ilimlerin bütününe kuşatan ve onların başlangıç noktasını oluşturan böyle genel bir çerçeveye oturmaktadır. O, diğeri dini ilimlerin anlam arayışlarını tefsir faaliyetinden ayrı olarak (bağımsız) değil; onun bir parçası gibi değerlendirmektedir. Tefsir ilmine böyle geniş bir alan açan Kurtubî Kur'anın, dolayısıyla tefsirin de, Kelam olsun Fıkıh olsun belli bir yaklaşım tarzına (usule) sahip olan dini ilimlerin tamamına, mana ve yorum faaliyetiyle kaynaklık etmesi bakımından diğeri dini ilimlerin kefilisi durumunda olduğunu belirtir.

Mukaddimedede dini ilimlerin iki temel kaynağının bulunduğı belirtilir. Bunlar;

1- Kitap (Kur'an) : Kitap dini konulardaki bütün bilgilerimizin ana kaynağıdır. Burada, mücmel olarak dahi olsa, insanın muhtaç olduğı hemen her türlü bilgi yer almaktadır. Meseller, emirler, ahkam, helal haram, mevize, gaybi haberler vs. pek çok bilgi bulunmaktadır.

2- Kitabın bir beyanı olarak Sünnet: Kitapta mücmel olan hususların beyanı, müşkillerin izahı ve tefsiri vazifesini Yüce Allah Resulüne (sav) izafe etmiştir. “İnsanlara indirileni beyan etmen için biz sana zikri (de) indirdik”<sup>261</sup> buyrulmuş olması bu gerçeği işaret etmektedir.<sup>262</sup>

Bu iki temel kaynağın ardından Kurtubî, bu kaynaklara vakıf olan ulemanın bunlardan elde edeceği yorum nitelikli bilgilerin de ayrı bir önemi haiz olduğuna şu ifadelerle dikkat çekmektedir. Esasen dini ilimlerdeki anlam arayışı bu noktadan itibaren başlamaktadır ve Ona göre tefsir bu anlam arayışının en genel adıdır.

Ulemanın İstinbatı: Resullullah’ın (sav) mücmelin beyanı ve müşkilin tefsiri<sup>263</sup> gibi hususları beyan etmesinin ardından Kur'an'da dikkat çekilen sair manaları çıkarmak üzere ulemaya da düşen bir görev bulunmaktadır. Kur'anda kastedilen hususlara ulema onun üzerinde çalışarak/içtihat ederek ulaşsınlar diye bu istinbatın usulüne de Allah teala işaret etmiştir. Bu bakımdan ulema diğer insanlardan ayrıcalıklı bir konuma sahip olup, onlardan farklı olarak bir de içtihatlarının karşılığı ile mükâfatlandırılacak kişilerdir. “Allah sizden iman edenleri ve ilim verilenleri derecelerle yükseltir”<sup>264</sup> mealindeki ayet bu gerçeğe işaret etmektedir.<sup>265</sup>

Kurtubî’nin bu ifadelerinden onun tefsir anlayışını şöyle belirleyebiliriz:

Kitap şer’i ilimlerin aslı yani kaynağı, sünnet bunun beyanı (Kitab’ın bağlayıcı bir şekilde anlamlandırılması), ulemanın istinbatı da bir bütün olarak Kitab’ı anlamlandırma çabasıdır. Burada tefsiri söz konusu olan Kur'andan başlayarak onun ulema tarafından yorumlanmasına kadar uzanan sürecin altını çizmektedir.

<sup>261</sup> Nahl, 44.

<sup>262</sup> Kurtubî, bilgi sistematigi içerisinde sünneti kitabın beyanı olarak değerlendirdiği için, Onun Tefsir Usulü çerçevesinde hadis literatürüne genişçe yer vermesi beklenmektedir. Aşağıda, hadisleri özellikle ahkam konularına delil teşkil etmesi yönüyle ele alacağımı belirterek onları Tefsir Usulünde bu yönde istihdam edeceğini vurgulamaktadır.

<sup>263</sup> Kurtubî “mücmel” ve “müşkil” kavramlarını, *ما كان منه مجملًا وتفسير ما كان منه مشكلاً* ibaresi içinde kullanmaktadır. Buna göre mücmel, hülâsa olarak zikredilip de bir beyana ihtiyaç duyulan hususlardır. Müşkil ise, muhataplar tarafından anlaşılmasında güçlük çekilen ve çözümleme yoluyla izahı gereken hususlardır.

<sup>264</sup> Mücadele, 11.

<sup>265</sup> **Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *El-Cami’ li Ahkami’l-Kur’an*, Beyrut, 2003, I/24.**

Tefsir edilecek olan Kelamullah mücmel olarak her türlü bilgiden söz etmekte olup onda eksik bırakılan hiçbir husus yoktur. Ancak mücmel yapısından dolayı açıklanmaya ve yerine göre yorumlanmaya muhtaçtır. Kur'anda yer alan bu bilgilerden açıklanması zorunlu olan hususların beyan vazifesi Resulullah (sav)'e tevdi edilmiştir. Bunun ardından açıklanması gereken bazı bilgiler ulemanın çıkarımına tevdi edilmiştir. Bu yönüyle ulema diğer insanlardan ayrıcalıklı bir yere sahiptir. **يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ** “Allah sizden iman edenleri ve ilim verilenleri derecelerle yükseltir”<sup>266</sup> ayetinden hareketle ulemanın üzerinde çalışacakları bir anlamlandırma alanı bulunduğunu ve bu alanda yapacakları çalışma ile başkalarının elde ettiklerinden daha özel bir mertebeye sahip olacaklarını belirtmiştir.

Kurtubî burada konumuz açısından önem arz eden ve ulemanın Kur'an-ı anlamadaki rolüne işaret eden ayet dolayısıyla gündeme getirdiği usul ve murad kelimelerini kullanmış olmakla Tefsir Usulünün Kur'ana dayalı bir temeli bulunduğunu göstermektedir. Bu bağlamda ulemanın maksadın bilgisine içtihat yolu ile ulaşabilmeleri için gerekli olan bir usulün varlığından söz ediyor. Nitekim mukaddimenin ilerleyen kısmında Kur'an'daki manalara meşru yoldan ulaşmanın, üzerinde ittifak edilmiş bir usul ile mümkün olabileceğini belirtiyor.<sup>267</sup>

Kurtubî'nin burada kullanmış olduğu murad kavramının, Tefsir Usulü konusunda önemli bir şahsiyet olan Kâfiyeci'nin “murada delalet etmek bakımından” ifadesinde geçen murad kavramı ile örtüştüğü gözlenmektedir.

Ayrıca Kurtubî'nin içtihat kavramını ahkam bağlamında değil de anlam arayışı bağlamında gösterilen bir çaba anlamında kullanması buradaki usulün Tefsir Usulü olarak anlaşılmasını mümkün kılmaktadır.

Yukarıda Kurtubî'nin tefsir ilmine geniş bir alan açtığından söz edilmişti. Tefsirin universal bir yapıya sahip bir ilim olduğunu, zaten bu hususiyeti dolayısıyla ki, böyle bir eseri kaleme aldığını şu ifadelerle tekrar vurgulamaktadır:

<sup>266</sup> Mücadele, 11.

<sup>267</sup> Kurtubî, age., I/46.

“Allah’ın Kitabı bütün şer’î ilimlerin kefil<sup>268</sup> durumunda olduğu için, ben de zamanımı ve emeğimi tefsir, lügat, irap, kıraat nüktelerine; sapık akımlara cevaplara, ahkama ve nüzule delil teşkil eden pek çok hadise<sup>269</sup> yer veren bir özlü bir açıklama (tefsir) yazmaya ayırdım.”

Mukaddimede Tefsir Usulünün Kur’an’daki temellerini bu şekilde yer aldığını gördükten sonra, Kurtubî’nin başka vesilelerle de Tefsir Usulüne temas ettiği görülmektedir.

Tefsir ilmi hakkında söz söylemenin (Kur’anın tefsirini yapmanın) meşru bir faaliyet olduğunu ispat sadedinde söylemiş olduğu ifadelerde de Kurtubî’nin Tefsir Usulünden neyi anladığını öğrenmekteyiz.

Kurtubî tefsir ile iştigal etmenin meşru bir faaliyet olduğunu vurgularken diğer müfessirlerin mukaddimelerinde yer vermiş oldukları hususlara yer verir.

Çalışmanın önceki kısmında belirtildiği gibi tefsir faaliyetini sakıncalı bir iş olduğu izlenimi uyandıran üç temel argüman bulunmaktaydı:

1- İbn Abbas (ra)’dan nakledilen bir rivayet: “Kim Kur'an hakkında bilgisiz bir şekilde bir şey konuşursa o kişi cehennemdeki yerine hazırlansın”

2- Cündüp rivayeti: “Kim Kur'an hakkında şahsi görüşünü esas alarak bir şey söylerse o kişi (görüşünde) isabet etse bile hata yapmıştır” rivayetleri bunların başında gelmektedir.<sup>270</sup>

<sup>268</sup> Kefil: الكفيل lügatte sorumlu, hami, koruyucu, teminat veren, vekil anlamlarına gelir. Yani Kur'an şer’î ilimlere hem kaynaklık etmekte hem de onları kuşatarak teminat altına almaktadır.

<sup>269</sup> “Ahkam ve nüzul ile ilgili varit olan manaları bir araya getirerek bunlardaki anlaşılması güç hususları selef ve halefin görüşleri çerçevesinde açıklığa kavuşturmak suretiyle...”

<sup>270</sup> Bkz. **Şirbini, Muhammed Hatib**, *Es-Siracu'l-Münir*, Beyrut, 2004, I/2; **Saâlibi**, *El-Cevahiru'l-Hisan*, Beyrut, 1997, I/138; Ayrıca bu iki rivayet hakkında geniş bilgi için bkz. **Duman, M. Zeki**, “İmam Gazali’nin Tefsir Anlayışı, Metodu ve Tefsiri”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6, s. 61-77, Kayseri, 1989; **Kadir Gürler**, “Kur’anın Rey ile Tefsirini Yasaklayan Rivayetlere

3- Hz. Aişe (ra) rivayeti: “Resulullah (sav) Kur'andan Cibrilin kendisine öğrettiği sayılı ayetlerden başkasını tefsir etmiyordu” <sup>271</sup>

Kurtubî bu argümanlardan öncelikle Hz. Aişe (ra)’ın sözünü ele alarak inceler ve bu konuda müfessir İbn Atiyye’nin şu değerlendirmesine yer verir:

“Bu hadis, Kur'andaki gaybi meseleler ve mücmel hususların tefsiri gibi ancak Allah’ın yol göstermesi ile anlaşılabilir olacak hususlar hakkındadır.”<sup>272</sup> Kurtubî İbn Atiyye’nin bu değerlendirmesinin ardından Tirmizi’de yer alan diğer iki hadisi de nakleder. Bunlardan Cündüp hadisindeki ravi hakkında tartışmalar bulunduğunu da kaydettikten sonra, yine de sahih olmaları ihtimaline binaen Ebu Bekr el-Enbari’nin bu hadisler hakkındaki şu değerlendirmesine yer verir:

İbn Abbas hadisi iki türlü anlaşılabilir:

1- Kim Kur'anda geçen müşkil bir konu hakkında sahabe ve tabiin gibi öncekilerinin anlayışlarına göre kabul görmeyen bir fikir beyan ederse anlamında;

2- Kim gerçeğin başka türlü olduğunu bildiği halde, Kur'andaki bir şey hakkında aksi istikamette bir fikir beyan ederse anlamındadır ki, bu tevil daha sağlamdır.

Enbari, Cündüp hadisi hakkında şunları kaydeder: “bir grup ilim adamı, bu hadisteki “rey” kelimesi ile “heva”nın (lûgat, sebebi nüzul vb. konularda herhangi bir çabaya dayanmaksızın; kişinin o andaki arzusunu dikkate alarak konuşmasının) kastedildiğini söylemiştir.”

İbn Atiyye Cündüp rivayetini şöyle izah eder: “bunun manası, birisine Allah’ın kitabından bir şey sorulduğu zaman, o kişinin ulemanın söylediklerine göz atmadan, nahiv ve usul gibi ilim kanunlarının gereklerini dikkate almadan, sadece kendi

---

Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, c.III, sayı: 5. s. 17/46.

<sup>271</sup> **Taberi**, “*Camiu’l-Beyan*”, I/36-39.

<sup>272</sup> **Kurtubî**, age., I/45.

görüşüne göre bir mana vermesidir. Lügatçiler Kur'anın lügatini, nahivcinin nahvini, fukahanın manasını izah ve tefsir etmeleri bu hadisin kapsamında girmez.

Çünkü bu şekilde konuşanlar sadece reylerine dayanarak değil, ilim ve araştırma kanunlarına dayanan bir çaba neticesinde konuşmaktadırlar.”<sup>273</sup>

Kurtubî İbn Atiyye'nin değerlendirmelerini doğru bulduğunu belirterek üzerinde uzlaşma sağlanmış olan sağlam usule (asıllara) dayandırılarak Kur'andan mana çıkarımına gitmenin takdire şayan bir husus olduğunu belirtir.”<sup>274</sup>

Burada Kurtubî'nin “üzerinde uzlaşma sağlanmış” ifadesi, tefsir ilminde takip edilen genel ve sağlam bir usulün var olduğu gerçeğini göstermektedir.

Kurtubî'nin bu değerlendirme esnasında kullanmış olduğu kavramlar Tefsir Usulü konusuna açıklık kazandırmaktadır. Bu kavramlar şunlardır:

İstidlal: Kur'anın yorumlanması konusunda yer verildiği gibi bu ifade tevil işlemi esnasında müfessir ile yorum arasındaki bağlantının kurulumunu ifade eden delalet kavramına atıfta bulunur.

İstinbat: Mana çıkarımına gitmek bağlamında kullanılan bu kavram kolay fark edilemeyen manaların gün yüzüne çıkarılmasını ifade eder.

Usul: Mana istinbatında üzerinde ittifak edilmiş sağlam temelleri ifade eder.

Kurtubî'nin bu kavramları kullanmasından onun Tefsir Usulü konusunda berrak bir zihin yapısına sahip olduğunu anlamaktayız. Yukarıda sıralanan kavramları Tefsir Usulü bağlamında kullanması, onu diğer müfessirlerden ayıran bir özelliktir.

1- Kurtubî burada usul kavramını, ilk akla gelen fıkıh usulü bağlamında değil, Tefsir Usulü (mana çıkarımı) bağlamında kullanmıştır.

<sup>273</sup> Kurtubî, age., I/46; İbn Atiyye, “*El-Muharrerü'l-Veciz*”, I/41.

<sup>274</sup> Kurtubî, age., I/46.

2- İstinbat kavramını da yaygın olarak birlikte kullanıldığı ahkam bağlamında değil, mana bağlamında kullanması Kurtubî'yi diğer müfessirlerden ayıran bir özelliktir.

Buna göre Kurtubî ilimler arasında tefsir ilminin universal bir yapıya sahip bulunduğunu açık ifadelerle ortaya koyan bir müfessir olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tefsir Usulünü bu şekilde temellendiren Kurtubî'nin mukaddimede vermiş olduğu bilgiler gözden geçirildiğinde bunların başlıca iki gruba ayrıldığı görülmektedir. Birincisi, Kur'anın nazmına yönelik verilen tarihsel bilgiler; ikincisi, Kur'anın lafzına yönelik olarak verilen dilsel bilgilerdir. Birinci grup bilgilerde Kurtubî Kur'an-ı okuyucuya otantik ve tarihsel yönüyle tanıtmayı amaçlarken, ikinci grup bilgilerde Kur'an-ı, dili ve dolayısıyla açıklamaları yönüyle tanıtmayı amaçlamaktadır.

## **2. KUR'AN NAZMINA YAKLAŞIMI**

Kurtubî Tefsir Usulüne giriş mahiyetinde öncelikle Kur'anın nasıl bir nazım olduğuna açıklık getirmeye çalışmaktadır. Bu açıklamada tefsir ilminin konusu olan Kur'anı iki temel yönü ile tanıtip ortaya koymayı planladığı anlaşılmaktadır. Kurtubî Kur'anı, öncelikle onun metninin, tarihi bilgi, belge ve olaylarla, nüzul ortamıyla ilişkisi yönüyle ele alıp tanıtmaktadır. İkinci olarak da onu tefsire temel teşkil eden dili yönüyle, yani Arapça oluşu yönüyle ele alıp tanıtmaktadır.

### **2. 1. Tarihsel Bir Belge Olarak Kur'an**

#### **2. 1. 1. Kur'anın Tanımı**

Kurtubî Kur'anın tanıtımı çerçevesinde şunları kaydetmektedir:

“Ümmet, Kur'anın şu özellikleri konusunda icma' halindedir: Hz. Muhammed'e (sav) mucize olarak verilmesi; Sinelerde korunması; Dillerde okunması; Mushaflarda yazılı olması; Sureleri ve ayetleri zorunlu olarak bilinmesi; Kelimelerinde ve harflerinde eksiklik ya da fazlalık bulunmaması.

Buna göre Kur'an-ı, niteliği ve niceliği açısından tanıtan bir tarife ihtiyaç yoktur.<sup>275</sup> Dolayısıyla birisi kalkıp da Kur'anda eksiklik ya da fazlalık bulunduğunu iddia etmiş olsa, Kur'an üzerindeki icma'ı yok saymış ve insanlara iftira atmış olur.<sup>276</sup>

Böyle bir iddiada bulunan kimsenin durumu, farz namazların günde elli vakit olduğunu söyleyenin durumuna benzer ki bunun bir aslı yoktur. Bu tür görüşler dahi icma'ı yok saymak demektir. Kur'an hakkında var olan icma' bunlardan daha güçlü olduğuna göre Kur'an hakkında eksiklik fazlalık iddiasında bulunmak hiç mümkün değildir.

Buna rağmen Ebu Bekr el-Enbari (328/940), dinden sapmış bazı kişilerin Hz. Osman'ın sahabenin ittifakıyla cem etmiş (istinsah) olduğu Mushafın Kur'anın bütününe içine almadığını bunda 500 kadar harfin eksik bulunduğunu iddia ettiklerini belirtir. Bunların iddiasına göre aşağıdaki örneklerde parantez içinde bulunan kısımlar Kur'andan olduğu halde eksik bırakılmıştır:

والعصر (ونائب الدهر)

كأن لم تغن بالأمس (وما كان الله ليهلكها الا ذنوب أهلها)

Bunlar Hz. Osman ve bazı sahabenin farz namazlarındaki kıraatlerinde Kur'ana bazı ilaveler yaptıklarını ve diğer insanların da bunu işittiğini iddia etmişlerdir:

İhlas suresinde الله الواحد الصمد yerine قل هو الله احد şeklinde okunduğunu, Maide suresi 118. ayetindeki فأنك انت العزيز الحكيم kavlinde geçen “aziz” “hakim” kelimelerinin mağfiret ile uyumlu olmadığını, doğrusunun فأنك انت الغفور الرحيم olması gerektiğini iddia etmişlerdir.

أليس قلت للناس أنت قلت للناس ; وكان عبد الله وجيهاً ayetinin أليس قلت للناس şeklinde olması gerektiğini iddia edenler olmuştur.<sup>277</sup>

<sup>275</sup> Kurtubî'nin orijinal ifadesi şudur: فلا يحتاج في تعريفه بحد ولا في حصره بعدّ

<sup>276</sup> Kurtubî, age., I/78.

<sup>277</sup> Kurtubî, age., I/80.

Kurtubî Kur'anda bu tür tahriflerin bulunduğunu iddia edenlerin icma'ı yok saymış olacaklarını belirtir.

Kur'anın tanıtımına ilişkin vermiş olduğu bilgilerden onun Kur'an nasıl bir Kur'an tasavvuruna sahip olduğunu anlamak mümkündür. Yukarıda Kur'anın özelliklerini sıraladıktan sonra, Kur'an için her hangi bir tanıma gerek bulunmadığını ifade ettiğinden söz edilmişti. Ona göre bu durum Kur'anın sınırları belirlenmiş tarihi bir belge olarak insanların karşısında duruyor olmasından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden Kur'anın şimdiki durumundan farklı bir durumda bulunduğunu iddia edecek olanların bunu bir temele dayandırmalarının mümkün olmadığını ifade etmiştir.

### 2. 1. 2. Yedi harf

Mukaddimede Kur'an metninin tarihsel durumunu açıklamak üzere temas edilen konulardan birisi de "Yedi Harf" konusudur. Ulumu'l-Kur'an konularından birisi olan bu konuyu Kurtubî, Tefsir Usulüne giriş mahiyetinde yani, Kur'anın otantikliği bağlamında ele almakta ve bu konuda akla gelebilecek endişelere açıklık getirmektedir. Öncelikle konuya temel teşkil eden rivayetler şöyle sıralanır:

Resulullah (sav) Ğifaroğullarına ait küçük bir suyun yakınında bulunuyordu. Cebrail (a.s) ona gelerek şöyle dedi: Allah sana Kur'an-ı Kerim'i ümmetine tek bir okuyuş şekliyle okutmanı emrediyor. Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Allah'tan af ve mağfiret dilerim, fakat benim ümmetim buna güç yetiremez." Daha sonra ona ikinci bir defa geldi ve şöyle dedi: "Allah, sana bu Kur'an-ı Kerim'i ümmetine iki şekilde okutmanı emrediyor." Hz. Peygamber yine: "Allah'tan af ve mağfiret dilerim. Benim ümmetim buna güç yetiremez" dedi. Daha sonra ona üçüncü bir defa gelerek şöyle dedi: Allah sana bu Kur'an-ı Kerim'i ümmetine üç şekilde okutmanı emrediyor. Hz. Peygamber yine: "Allah'tan af ve mağfiret dilerim. Benim ümmetim buna güç yetiremez." dedi. Arkasından dördüncü bir defa gelerek şöyle dedi: "Allah sana bu Kur'an-ı Kerim'i

ümmetine yedi harf üzere okutmanı emretmektedir. Hangi şekilde okurlarsa isabet ederler." <sup>278</sup>

Tirmizî'nin yine Ubeyy b. Ka'b'dan rivayetine göre, Rasûlullah (sav) Cebrail'le karşılaşmış ve şöyle demiş: "Ey Cebrail, ben ümmi bir ümmete gönderilmiş bulunuyorum. Aralarında kocamış ve piri fani yaşlılar olduğu gibi, küçük çocuklar, küçük kızlar, hiçbir şekilde bir kitap okuyamayan adamlar da vardır." Ona şöyle dedi: "Ey Muhammed, Kur'an yedi harf üzere nazil olmuştur." <sup>279</sup>

Konu ile ilgili bu rivayetleri kaydettikten sonra "Yedi harf"ten maksadın ne olduğu konusundaki ihtilaflara yer vermektedir:

Kurtubî, Ebu Hatim Muhammed b. Hibban'ın yedi harf konusunda otuz beş görüşe yer verdiğini belirterek, mukaddimede bunların başlıca beş tanesine yer vereceğini açıklar. <sup>280</sup>

- 1- Süfyan b. Uyeyne, Abdullah b. Vehb, Taberi ve Tahavi gibi çoğu ilim ehline göre yedi harften maksat lafızları muhtelif olup manaları birbirine yakın olan yedi farklı okuyuş şeklidir. اقبل- تعال- هلم gibi. Tahavi bu görüşü destekleyen en açık delilin Ebi Berke hadisi olduğunu söyler: "Cibril Hz. Peygamber (sav)'e gelerek "bir harf şeklinde oku", dedi. Bunun üzerine Mîkâil, "bunu artır" dedi. Cibril "iki harf olarak oku" dedi, Mîkâil tekrar "bunu artır" dedi. Neticede yedi harfe kadar uzadı ve Cibril Hz. Peygamber'e (sav) "oku bunların her biri (tek başına) yeterlidir. Yeter ki rahmet ayeti azap ayeti ile, azap ayeti rahmet ayeti ile karışmasın" dedi. <sup>281</sup>
- 2- Arap lügatlerinden Yemen ve Nizar gibi yedi lügattir. Bundan maksat bir harf içindeki yedi vecih değildir. Bu lügatler Kur'an içinde dağılmışlardır. Kureyş, Hevazin, Yemen, Hüzeyl vb. gibi.

<sup>278</sup> **Müslim**, *Sahihu Müslim*, Salatu'l-Musafirin, 48; **Ebu Davud**, **Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî**, *Sünenü Ebu Davud*, İstanbul, 1981, Vitir, 22.

<sup>279</sup> **Tirmizi**, **Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî**, *Sünenü't-Tirmizi*, Kahire, 1962, Kuraât, 11.

<sup>280</sup> **Kurtubî**, age., I/52.

<sup>281</sup> **Kurtubî**, age., I/52; **Ebu Davud**, age., Vitir, 22.

Bakıllânî (403/1013) şöyle demiştir:

Hız. Osman'ın (ra) "Kur'an Kureyş lisanı ile nazil olmuştur" sözünün manası, Kur'anın büyük çoğunluğu anlamındadır. Bu söz Kur'anın tamamının Kureyş lügati üzerine nazil olduğuna kesin bir delil teşkil etmez. Çünkü Kur'anda Kureyş lüğatinin dışında kelimeler ve harfler bulunmaktadır.

Bir de Allah (c.c.) "Biz onu Arapça Kur'an yaptık" buyurmuş, Kureyş lüğatinden söz etmemiştir. Bu durum onun bütün Arapların lisanına göre nazil olduğunu gösterir.

İbn Abdilberr (463-1071) şöyle der:

"Kur'an Kureyş lüğatine göre indirilmiştir" sözünden maksat, çoğunluğu indirilmiştir demektir. Çünkü sahih kıraatlerde Kureyş lügati dışındaki okuyuşlar da mevcuttur.

İbn Atiyye (541/1147) şöyle der: Resulullah (sav)'ın "Kur'an yedi harf üzere nazil oldu" sözünün manası, Kur'anın tamamında yedi kabilenin lügati bulunmaktadır, anlamındadır. Bir mana bazen Kureyş, bazen Hüzeyl, bazen de başka bir lügat ile ifade edilmiştir. Nitekim فطر kelimesinin manası Kureyş'te "bir şeyi ilk kez yapmak; yok iken meydana getirmek" anlamında olup, İbn Abbas (ra) bu kelimenin Kur'andaki anlamını iki bedevinin bir kuyu başında tartışmasına şahit oluncaya kadar zihninde iyice oturtamadığını söylemiştir.

- 3- Yedi lügat Mudar kabilesinin kapsamındadır. Bu görüş sahipleri Hız. Osman'ın "Kur'an Muzar lügati ile nazil olmuştur" sözü dikkate almışlardır. Buna rağmen onda Kureyş, Kinane, Esed vs. lüğatinden kelimeler bulunabilir. Bunların hepsi Muzar'ın kabileleridir.

Bazıları da Mudar lüğatinde Kur'an kıraatine imkan vermeyen okuyuşlar bulunduğunu belirterek Kur'anın bu lügat ile nazil olduğunu kabul etmezler.<sup>282</sup>

4- Bakıllânî (403/1013), bazı ulemaya dayanarak yedi harfi şöyle anladığını ifade eder:

Kıraatte ihtilaf türlerini inceledim ve bunların yedi çeşit olduğunu gördüm. Şöyle ki:

1) Harekesi değişip anlamı değişmeyen: أَطَهَرَ لَكُمْ - أَطَهَرَ

2) Yazılışları aynı olup irabı değişik olan: رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا - بَاعِدْ

3) Yazılışları aynı, ancak harfleri farklı olan<sup>283</sup>: نُنْشِرُهَا - نُنْشِرُهَا

4) Yazılışları farklı olup anlamları değişmeyen: كَالصَّوْفِ الْمَنْفُوشِ - كَالْعَيْنِ الْمَنْفُوشِ

5) Yazılışı ve anlamı değişen: وَطَلَحَ مَنْضُودٍ - وَطَلَعَ مَنْضُودٍ

6) Takdim ve tehir ihtilafı: وَجِئْتُ سَكْرَةً بِالْحَقِّ - وَجِئْتُ سَكْرَةً بِالْمَوْتِ

7) Fazlalık ve noksanlık ihtilafı:<sup>284</sup> تَسْعُ وَتَسْعُونَ نَعْجَةً - أَتْنِي

5- Kur'anda geçen konuların adıdır: Emir, yasak, va'd, va'id, kıssa, mücadele ve mesellerdir. İbn Atiyye bu görüşü iki gerekçeyle doğru bulmaz. Birincisi, bu konular harf olarak nitelenemeyeceği için; ikincisi de, yedi harfte sözü edilen hafifletme ruhsatının helal ve haram gibi konularda geçerli olmayacağı için.<sup>285</sup>

<sup>282</sup> Kurtubî, age., I/54.

<sup>283</sup> Nokta düzeyindeki farklılıklar aynı yazılış olarak değerlendirilmiştir.

<sup>284</sup> Kurtubî, age., I/55.

<sup>285</sup> Kurtubî, age., I/55.

Kurtubî, Yedi harfle ilgili başlıca beş görüşü sıralayıp bunların değerlendirmelerine geçmeden önce başka bir konuya, yedi harf-yedi kıraat arasındaki farkın ne olduğuna şöyle temas eder:

Davudî, İbn Ebi Sufra ve başka ulema, yedi Kurra'ya nispet edilen yedi kıraatin sahabeye tahfif amaçlı olarak verilen yedi harf ruhsatıyla aynı şey olmadığını belirtirler. Bu yedi kıraatin hareket noktası, yedi çeşit harf arasından tek bir harf olup o da Hz. Osman (ra)'ın toplamış olduğu Mushaf'ta yer alan harftir. Meşhur kıraatlere gelince, bunlar kıraat imamlarının tercihleri ve içtihatlarıdır. Şöyle ki:

Bu imamlardan her birisi, kendilerine rivayet yoluyla ulaşan farklı okuyuş biçimlerine sahip olan kıraatler içinden kendisine göre en üstün olan okuyuşu tercih etmiştir. Bu şekilde kendisine ait bir okuyuş tarzı oluşur, başkalarına da buna göre okuturdu. Neticede bu okuyuş yaygınlaşarak onun ismiyle bilinmeye ve ona nispet edilmeye başlar. Artık mesela Nafi harfi, İbn Kesir harfi olarak anılır.<sup>286</sup>

Bu imamlardan hiçbirisi, diğerinin tercihine mani olmak gibi bir davranış içine girmemiş, hatta diğer okuyuşları da okunabilir kabul etmiştir.

İmamların her birisinden hepsi de sahih olan iki ya da daha fazla okuyuş tercihi rivayet edilmiş olabilir.

Müslümanlar bu imamlardan sahih bir şekilde kendilerine ulaşanlara dayanarak bir icma oluşturmuşlar ve bu konuda eserler yazmışlardır. Bu uzlaşma doğru bir çizgide devam etmiş ve Allah'ın kitabını koruma vadi gerçekleşmiştir.<sup>287</sup>

Kurtubî'nin yedi harf-yedi kıraat farkını aydınlatan nitelikte bir parantez cümlesi açması, Mukaddimenin önemli bir bölümünde amaçladığı hedefi göstermesi bakımından önemlidir. Bu bölümün sonunda konuyu toparlarken belirteceğimiz gibi, Kurtubî'nin buradaki amacını Kur'anın otantikliğine vurgu yapmak olarak izah edebiliriz.

<sup>286</sup> Kurtubî, age., I/55.

<sup>287</sup> Kurtubî, age., I/55.

Yedi harf-yedi kıraat ilişkisine Kur'anın otantikliği bağlamında böylece temas ettikten sonra İbn Atiyye'nin yedi harfle ilgili değerlendirmelerine yer verir:

“Allah teala Resulullah'a yedi harf serbestliğini tanımış Resulullah (sav) da Cibril ile olan arzalarda i'caza elverişli bir tarz üzere okumuştur. Resulullah'ın “ondan size kolay geleni okuyun” demesi sahabenin her birisinin kendi istek ve arzusuna göre ondaki bazı harfleri değiştirebileceği anlamına gelmez. Şayet böyle bir durum olsaydı Kur'anın i'cazı ortadan kalkardı.

Yedi harf serbestliği ümmete bir kolaylık olsun diye verilmiştir. Bu serbestlik çerçevesinde Resulullah (sav) Cebrail ile yaptığı arza'ya dayanarak Übeyy b. Ka'b'a bir harf ile, Abdullah b. Mesud'a (ra) başka bir harf ile, aynı şekilde Hz. Ömer'e (ra) de başka bir harf ile okutmuştur. Şayet böyle olmasaydı Resulullah'ın farklı okuyuşların her birisi için “Cibril bana böyle okuttu” demesi doğru olmazdı. Bu durum ancak Cibril'in Ona farklı arzalarda farklı harfler ile okumuş olmasıyla açıklanabilir.”

Kurtubî, İbn Atiyye'nin değerlendirmesinin ardından Hz. Ömer (ra) ile Hişam b. Hakem (ra) arasında cereyan eden hadiseye yer verir:

Ömer b. Hattab (ra) şöyle rivayet eder:

Hişam b. Hakem'i Furkan suresini okurken işittim, Resulullah'ın bana okuttuğundan farklı bir şekilde okuyordu. Önce hemen müdahale etmek istedim ancak biraz bekledim. Okumayı bitirince yakasından tutup Resulullah (sav)'a götürdüm ve “bu kişi Furkan suresini senin bana öğrettiğinden farklı şekilde okuyor” dedim. Resulullah (sav) “onu bırak da bir okusun” dedi. Hişam yine aynı şekilde okudu. Resulullah (sav) “böyle nazil oldu” dedi. Sonra bana “sen oku bakalım” dedi, ben de okudum. Resulullah (sav) “böyle nazil oldu” diyerek şunu ilave buyurdu: “Kur'an yedi harf üzere nazil oldu. O halde ondan kolay geleni okuyunuz.”<sup>288</sup>

<sup>288</sup> **Buhari**, *El-Câmiu's-Sahih*, Fedâilu'l-Kur'an, 5.

Kurtubî, bu hadisin kendisinin de kabul etmiş olduğu yukarıda İbn Atiyye'nin değerlendirmesini doğrular nitelikte olduğunu belirtir.<sup>289</sup>

### 2. 1. 3. Kur'anın Cem'i ve Tedvini

Kur'an-ı Kerim Resulullah (sav) zamanında esasen Müslümanların sinelerinde yerleşmiş vaziyette idi. Ancak bazı sahabe ayetleri zamanın gereklerine göre çeşitli malzemelere kaydetmişlerdi.

Hiz. Ebu Bekir'in (ra) hilafeti döneminde Yemame savaşında şehit olanların içinde Kurra'ların sayısının fazla olması üzerine Hiz. Ömer (ra) Hiz. Ebu Bekir'e (ra) Kur'anın bir araya getirilmesini teklif etti. İki büyük sahabe aralarında geçen meşhur diyalogdan sonra bu işi yapmak üzere Zeyd b. Sabit'i (ra) görevlendirdiler.<sup>290</sup>

Zeyd (ra) bu aşamanın sonunda şunları söylemiştir: "Kur'an-ı çeşitli yazı malzemelerinden ve Müslümanların sinelerinden bir araya getirmek üzere araştırmaya koyuldum. Tevbe suresinden iki ayeti Huzeyme el-Ensârî'den başkasında bulamadım."<sup>291</sup>

Zeyd (ra) başkanlığında bir araya getirilen Kur'an sayfeleri Halife Hiz. Ebu Bekir'in (ra) yanında muhafaza ediliyordu. Bu suhuf sonra Hiz. Ömer'e (ra), sonra da Hiz. Hafsa'ya (ra) geçecekti.

### 2. 1. 4. Kur'anın İstinsahı

Kur'anın cem'i faaliyetine değindikten sonra Kurtubî, Hiz. Osman (ra) zamanında gerçekleştirilen Mushaf'ın istinsahı (çoğaltılması) konusuna yer vermektedir.

<sup>289</sup> Kurtubî, age., I/56.

<sup>290</sup> Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *El-Câmiu's-Sahih*, İstanbul, 1979, Fedâilu'l-Kur'an, 3; Kurtubî, age., I/57.

<sup>291</sup> Buhari, age., Fedâilu'l-Kur'an, 3. Buhari'de yer alan başka bir rivayete göre Zeyd (ra) şöyle bir ifade kullanmaktadır: "Kur'an sayfelerini yazıya geçirdiğimizde (Hiz. Osman zamanındaki faaliyetten söz ettiği anlaşılıyor) Ahzab suresinden bir ayeti Resulullah'dan (sav) işittiğim halde, kaybetmişim. Bu ayeti şahitliği Resulullah tarafından iki şahide denk kabul edilen Huzeyme'de buldum." (Buhari, age., Cihad, 12).

Kurtubî, öncelikle “Hz. Osman’ın (r.a.) insanları kendi mushafı etrafında bir araya getirmesinin anlamı ne olabilir? Oysa selefi Hz. Ebu Bekr (r.a.) bundan uzak durmuştu” şeklindeki mukadder bir soruya şöyle cevap vermektedir:

Hz. Osman (r.a.) yapmış olduğu faaliyetle insanları Mushaf telifi çerçevesinde bir araya getirmeyi hedeflememişti. Nitekim Hafsa’ya gönderdiği haberde şöyle diyordu: Bize sahifeleri gönder onları Mushaflara geçirelim. Sonra tekrar sana iade edelim. Hz. Osman (ra) bu istinsah faaliyetini, sahabenin çeşitli yörelere dağılması sonucunda okuyuş farklılıklarının ortaya çıkması ve bunun da ileri bir boyuta ulaşarak Şam ve Irak halkı arasında gerçekleşen ihtilaf dolayısıyla gerçekleştirmiştir.

Ermenistan seferinde Şamlılar ve Iraklılar bir arada bulunuyorlardı. Her iki halk da kendilerine ulaşan rivayete göre Kur’an okuyunca aralarında ihtilaf çıktı ve tartışmaya başladılar, hatta birbirlerini tekfir etme belirtileri baş gösterdi. Bu durumdan oldukça rahatsız olan Huzeyfe Medine’ye döner dönmez Halife Hz. Osman’a çıktı ve “ümmetin başına bir şey gelmeden çabuk yetiş” dedi.<sup>292</sup> Hz. Osman durumun ne olduğunu sorunca şunları anlattı:

Ermenistan seferine katıldım. Irak, Şam ve Hicaz grubu bu seferde bir aradaydı dedi ve orada meydana gelen kıraat ihtilafını ve insanların birbirlerine karşı olan tutumlarını anlattı.<sup>293</sup>

Bunun üzerine Hz. Osman (ra) Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Zübeyr, Said b. El-As, Abdurrahman b. El-Haris b. Hişam’ı Mushafı istinsah etmekle görevlendirdi. Kureyş ekibine “siz ve Zeyd her hangi bir ihtilafa düşerseniz onu Kureyş diline göre yazınız. Çünkü o böyle nazil oldu” dedi. Onlar da böyle yaptılar.<sup>294</sup>

Bu konuda Hz. Enes’ten (ra) gelen bir rivayet istinsah faaliyetinin işleyişine dair bilgi vermektedir:

Enes b. Malik’den nakledilir:

<sup>292</sup> **Buhari**, *El-Câmiu’s-Sahih*, Fedâilu’l-Kur’an, 3; Kurtubî, age., I/58.

<sup>293</sup> Kurtubî bu hadisenin, yedi harften maksadın yedi kıraat olmadığına en önemli delil olduğunu belirtir.

<sup>294</sup> **Buhari**, age., El-Menâkıb, 3; **Kurtubî**, age., I/59.

Bazen bir ayet konusunda ihtilafa düşüyorlar ve Resulullah bunu falan kişiye okutmuştu, şeklinde aralarında konuşuyorlardı. O kişi Medine'ye üç günlük mesafede dahi olsa onu çağırıp Resulullah'ın kendisine nasıl okuttuğunu sorup ayeti ona göre yazıyorlardı.

İbn Şihab ez-Zührî anlatır:

Bir gün التابوت kelimesi hakkında ihtilaf oldu. Zeyd التابوت şeklinde “hâ” ile, İbn Zübeyr ve Said b. El-As ise kelimenin sonunun “tâ” harfi ile olduğunu ifade ettiler. İhtilaf Hz. Osman'a bildirilince “tâ” harfi ile yazın, çünkü Kur'an Kureyş diline göre indirildi, dedi.<sup>295</sup>

İbn Atiyye şöyle der:

Mushaflar bu minval üzere yazıldı. Yazılan Mushaflar Irak, Şam ve Mısır gibi ana kentlere gönderildi. Ana kentlerde bulunan Kurra'lar okuyuş tercihlerini bunlara göre belirlediler. Hiç kimse kendilerine ulaşan Mushaf'a aykırı bir biçimde okumadı.<sup>296</sup>

İstinsah işi tamamlanınca Hz. Osman (ra) sahifeleri Hafsa'ya iade etti, Mushafları da ana şehirlere gönderdi. Bunun dışındaki her türlü sahifenin de yakılmasını emretti.<sup>297</sup>

Mushaf'ın istinsah faaliyeti bu şekilde tamamlanmıştı ancak bu arada böylesine önemli bir görevin başına nispeten genç birisi olan Zeyd b. Sabit'in (ra) getirilmiş olması ilk başta İbn Mes'ud'un (ra) tepkisine neden olmuştu.

İbn Şihab ez-Zührî'nin anlattığına göre, İbn Mes'ud (ra) Mushafların istinsah edilmesi faaliyetinde Zeyd'in yer almasını hoş karşılamamış ve “Ey Müslümanlar ben Mushafların istinsah işinden geri duruyorum. Ben Müslüman olduğumda o daha kafir bir adamın sulbünde idi” demiştir.

<sup>295</sup> Tirmizi, *Sünenü't-Tirmizi*, Tefsiru'l-Kur'an, 10.

<sup>296</sup> İbn Atiyye, “*El-Muharrarul'l-Veciz*”, Beyrut, 2001, I/49; Kurtubî, age., I/60.

<sup>297</sup> Kurtubî, age., I/59.

Bundan dolayı İbn Mes'ud (ra) Iraklılara “yanınızda bulunan Mushafları saklayınız” demiştir.

Ebu Bekr el-Enbârî, istinsah görevinde Zeyd'in (ra) tercih sebebi olmasını şu ifadelerle açıklar: Zeyd'in Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer tarafından Kur'anın bir araya getirilmesi içinde tercih edilmiş olması, onun İbn Mes'ud'dan daha üstün olduğunu göstermez. Ancak Zeyd (ra) Resulullah (sav) henüz hayatta iken İbn Mes'ud'dan daha fazla bir ezbere sahipti, hatta Kur'anın tamamı ezberindeydi. Halbuki İbn Mes'ud'un (ra) o dönemdeki ezberi yetmiş kadar sure idi. Diğer kısmını Resulullah'ın (sav) vefatından sonra ezberlemişti.

Enbârî bunları kaydettikten sonra İbn Mes'ud'un (ra) tutumu hakkına şu değerlendirmeyi yapar: İbn Mes'ud'un (ra) Zeyd hakkında söylemiş olduğu ifadeler fevri bir ifade biçimi olup, kızgınlık eseri söylenmiştir. Dolayısıyla bu sözler ilmi bir takım neticeler doğurmaz. Zaten İbn Mes'ud (ra), daha sonra Hz. Osman ve diğer sahabenin tercihinə saygı duymuştur.<sup>298</sup>

Kurtubî bu vesileyle Mushaf'ın istinsah faaliyeti ile yedi kıraat arasındaki ilişkiye değinerek kıraat imamlarının farklı okuyuşlarına bir açıklama getirmektedir:

“Yedi kurra arasında bazı harflerin eksik, bazılarının fazlalığı şeklinde vaki olan ihtilaflar, bu imamlardan her birinin kendisine ulaşan Mushaf'a itimat etmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Hz. Osman (ra) ihtilaf konusu gibi görülen bazı okuyuşların hepsinin kabule şayan olduğunu bildirmek maksadıyla bunların bir kısmını bazı Mushaf'a yazmış iken diğer Mushaf'a yazmamıştır. Dolayısıyla bunların hepsi de geçerli okuyuşlardır.”<sup>299</sup>

Kurtubî'nin, Hz. Osman'ın (r.a.) istinsah ettirdiği nüshaların farklı okuyuşlara izin verir bir yapıda olduğuna dair bu değerlendirmesi bir paradoks gibi görünmektedir. Yani Hz. Osman'ın istinsah faaliyetine yönelmesinin gerekçesi farklı okuyuş biçimlerinin

<sup>298</sup> Kurtubî, age., I/60.

<sup>299</sup> Kurtubî, age., I/60.

tezahür etmeye başlaması iken, Kurtubî’ni ifadesiyle, istinsah neticesinde çoğaltılan Mushafların farklı okuyuşlara yine de izin verir bir nitelikte olması ilginç bir durumdur.

Mukaddimenin Mushaf’ın istinsahı ile ilgili bu kısmında Kurtubî, istinsah hadisesine dayanan bazı uygulamalara dikkat çekmektedir. Bunları şöyle sıralamaktadır:

#### 1- Mushafın yakılması:

Ebu Bekr el-Enbari şunları kaydeder: Hz. Ali (ra) şöyle demiştir: Ey insanlar, Allah’tan sakının ve “Mushaf yakıcı” demek suretiyle Hz. Osman hakkında aşırı gitmeyiniz. Bu işi sadece o değil, ashabın büyük bir kısmı yapmıştır. Şayet onun yerinde olsaydım aynısını ben de yapardım.<sup>300</sup>

#### 2- Harfler ve seslerin kadim olması tartışması:

Hz. Osman’ın yapmış olduğu istinsah ve ardından Mushafların yakılması faaliyeti, harflerin ve seslerin kadim olduğunu savunan Hulûliyye ve Haşviyye’ye bir cevap niteliğindedir.<sup>301</sup>

#### 3-Kur’anın rivayetinde tek kişinin şahitliği meselesi:

Râfızîler, Huzeyme’nin (ra) şahitliğini ileri sürerek Kur’anın rivayeti meselesinde tek kişinin şahitliğinin yeterli olduğunu savunurlar.

Bu konudaki gerçek şudur: Huzeyme (ra) bu ayeti getirdiği zaman orada bulunan pek çok sahabe bunu hemen hatırladığı gibi, ayrıca Zeyd’in de zaten bu ayetleri bilmekte olduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı “Tevbe suresinin sonundaki iki ayeti kaybettim” ifadesini kullanmıştır. Şayet bunları hiç bilmemiş olsaydı, kaybettiği şeyin ne olduğunu da bilemezdi. Buna göre bu ayetler de yalnız Huzeyme’nin (ra) şahitliği ile değil, icma’ ile sabit olmuştur.<sup>302</sup>

---

<sup>300</sup> Kurtubî, age., I/60.

<sup>301</sup> Kurtubî, age., I/61.

<sup>302</sup> Kurtubî, age., I/61.

#### 2. 1. 4. Kur'anın Mushaf'ın Haline Getirilmesi

Tarihsel bir vesika olması bağlamında yedi harf, Kur'anın toplanması ve istinsahı konularını inceleyen Kurtubî son olarak Kur'anın Mushaf şeklindeki görünümüne dair özlü bilgiler vermektedir.

Bu çerçevede ilk olarak Mushaf'ta surelerin sıralanışına, yani Mushaf tertibine temas ederek bu konuda şunları kaydeder:

Bakıllânî (403/1013), selefın elinde bulunan Mushaflarda surelerin sıralanışında farklılıklar bulunduğunu belirtir:

Bazı Mushaflarda Mekki sureler Medeni surelerden önce yer alır.

Bazı Mushaflar Fatiha ile bazıları da İkra suresi ile başlamıştır.

Bazılarında sıralama Fatiha, Bakara, Nisa suresi şeklindedir. İbn Mes'ud'un (ra) Mushafı gibi.

Bazılarında sıralama Fatiha, Nisa, Ali İmran, En'am, A'raf, Maide sureleri şeklindedir. Übeyy b. Kab'ın (ra) Mushafı gibi.

Bu konu ile ilgili olarak Bakıllânî, bugün elimizde bulunan Mushaflarda surelerin sıralanışının sahabenin içtihadına göre yapıldığını belirtir. Mekki de aynı hususu belirttikten sonra sureler içinde ayetlerin tertibinin ve sure başlarına besmele konulmasının Hz. Peygamber (sav) tarafından yapıldığını söyler. Çünkü Berae suresinin başına Hz. Peygamber besmele konulmasının emretmediği için oraya konulmamıştır.

İbn Vehb Cami'de şunu kaydeder:

Rebia'ya, Bakara ve Ali İmran surelerini niçin başa aldığını halbuki bunlardan önce seksen küsur sure nazil olduğunu, bunların ise Medine'de nazil olduğu, sorulunca Rebia, "biz bu sureleri takdim edilmiş vaziyette bulduk. Sureler bilgilerine

güvendiğimiz kişilerce bu şekilde tanzim edilmişti, biz de onlara bu konuda bir şey sorma ihtiyacı hissetmedik” demiştir.

Selefin elinde bulunan Mushafların tertibi konusunda durum böyle iken Mushaf tertibinin tevkifi olduğunu söyleyenler de yok değildir. Kurtubî bunlara şöyle temas etmektedir:

Bazı ilim çevreleri surelerin elimizde bulunan şekliyle sıralanışını Hz. Peygamber’e bağlamışlardır. Übeyy b. Ka’b, Hz. Ali ve İbn Mes’ud (ra) Mushaflarındaki sure tertibinin birbirinden farklı olmasını ise son arza hadisesinden önceki sıralamaya göre olduğunu söylemişlerdir.<sup>303</sup>

Ebu Bekr el-Enbari, “Kitabu’r-Redd”de şöyle der:

Allah teala Kur’an-ı toplu halde dünya semasına indirdi. Kur’an buradan yirmi yılda bölüm bölüm nazil oldu. Bazen meydana gelen bir hadise dolayısıyla bir sure nazil oluyor, bazen sorulan bir soruya cevap olarak bir ayet nazil oluyordu. Bu aşamada Cibril ise her surenin ve ayetin yerini tayin ediyordu. Buna göre surelerin surelerin tertibi de ayetlerinki gibidir. Bunların tamamı tevkifidir.<sup>304</sup>

Buna göre bir kimse başta bulunan bir sureyi sona, sonda bulunan bir sureyi başa almış olsa, sanki bu kimse ayetlerin nazmını bozan, kelimelerin ve harflerin yerlerini değiştirmiş gibi olur. Mesela En’am suresi önce nazil olduğu halde Bakara’nın öne alınması konusunda tahkik ehli gerekçe aramaz. Çünkü Resulullah (sav) “şu sureyi Kur’anın şurasına koyunuz” diyerek surelerin sırasını tertip etmiş oluyordu. Cibril de ayetlerin yerlerini tayin ediyordu.<sup>305</sup>

Ancak Kurtubî’nin yukarıda Bakıllânî’den yaptığı alıntı dikkate alınır sa surelerin tertibinin tevkîfî olduğu kanaatine sahip olmadığı anlaşılmaktadır.

<sup>303</sup> Kurtubî, age., I/64.

<sup>304</sup> Kurtubî, age., I/64.

<sup>305</sup> Kurtubî, age., I/64.

Mushaf'ın tertibi konusuna bu şekilde yer verdikten başka bir konuya; sûre ve ayet konusuna yer vermektedir.

Sûre: Lügatte bir şeyin kendine has bir yere sahip olması; çevresindekilerden ayrı bir özelliğe sahip bulunması anlamındadır.

Nabiğa'nın şiirinde sure kelimesi şöyle geçer:

ألم تر ان الله أعطاك سورة تري كل ملك دونها يتذبذب

“Allah sana öyle yüksek bir makam bahşetmiştir ki; Bütün kralların o makamın altında bocaladığını görürsün.”

Kurtubî'ye göre Kur'andan belli bölümlerin sure olarak isimlendirilmesi muhtemelen iki nedeni vardır.

Birincisi, sureyi (Kur'an-ı) okuyan kişi, çevresindekilerden üstün bir konumda bulunur. İkincisi de bu bölümlerin Kur'an içinde başlı başına müstakıl bir yer teşkil etmesidir.<sup>306</sup>

Ayet: Lügatte alamet ve işaret anlamındadır. Kur'anda geçen kelimelerin birbirinden ayıran işaret olduğu için bu isim verilmiştir.

Cemaat (topluluk) anlamı da vardır: Buna göre ayet, Kur'andan bazı harflerin bir araya gelmesiyle oluşan kelam anlamındadır.

Aciz bırakan/mucize anlamı da vardır: Beşer bunun bir benzeriyle konuşmaktan aciz olduğu için Kur'anın bu bölümleri ayet olarak isimlendirilmiştir.<sup>307</sup>

Mushaf'ın sonraki dönemlerdeki görünümünde dikkat çeken hususlardan birisi de ayetler arasına “A'sâr” işaretlerinin bulunmasıdır. Kurtubî bu konuda şunları kaydeder:

<sup>306</sup> Kurtubî, age., I/68.

<sup>307</sup> Kurtubî, age., I/69.

İbn Atiyye kendisine ulaşan tarihi bilgilere göre Mushaflara A'şar koyma adetinin Abbasi halifesi Me'mun'un emri doğrultusunda başladığını belirtir. Bu işin Haccac tarafından yapıldığı da söylenmiştir.

Yahya b. Ebi Kesir, Kur'anın başlangıçta Mushaflarda yalın halde bulunduğunu, ona ilk ilave olarak "Bâ" ve "Tâ" harflerinin üzerine noktalar koyularak bunların onun bir nuru olduğu söylendiğini nakleder. Sonra ayet bitimlerine noktalar ilave edildiğini, daha sonra da sure sonlarına bazı işaretler konulduğunu söyler.<sup>308</sup>

Ebu Hamza'dan nakledilir: İbrahim en-Nehaî benim Mushafımda Fatıha suresi üzerinde şekilsel bazı ilaveler yapıldığını görünce bana "bunları sil! Çünkü Abdullah b. Mes'ud, Allah'ın kitabına onda bulunmayan bir şey eklemeyin, dedi, demiştir.

Ebu Amr ed-Dânî, aşr, tahmis (ayet bölümleri), sure başlarına ve ayet başlarına işaret koyulmasına izin verir nitelikteki haberlerin, sahabenin içtihadıyla yapmış oldukları uygulamalar olduğunu söyler. Onların bu tür uygulamaları hoş karşılamadığına dair mevcut haberler, Mushaf üzerine sarı, kırmızı vs. renklerle ilgili olduğunu belirtir. Farklı bölgelerde yaşayan Müslümanların ana Mushaflar üzerinde bu tür uygulamalarda bulunmuş olması bu işin caiz olduğunu gösterdiğini söyler.<sup>309</sup>

Mushafın tanzimine ilişkin vermiş olduğu bu bilgilerle Kurtubî, Kur'anın tarihsel bir vesika olarak ele alıp incelemesi sürecini tamamlamış bulunmaktadır. Bundan sonraki süreçte onu dili bakımından ele alacaktır.

## 2. 2. Arapça Bir Lafız Olarak Kur'an

Mukaddimede Kur'anın elle tutulan, somut bir tarihsel vesika olarak ele alınıp incelenmesiyle başlatılan süreç, Kur'anın muhtevasına dair bilgilerin sunulmasıyla devam etmektedir.

<sup>308</sup> Kurtubî, age., I/66.

<sup>309</sup> Kurtubî, age., I/67.

Bu noktada Kurtubî, Kur'an-ı öncelikle dili (Arapça oluşu) bakımından bir de otantikliğinin (Allah katından oluşunun) vurgulandığı i'cazı bakımından ele almaktadır.

### 2. 2. 1. Arapça Oluşunun Mahiyeti

Kurtubî öncelikle, kendisini açık-seçik Arapça olarak takdim eden Kur'anın bu yönünü ele alır ve onun Arapça oluşunu gölgeleyebilecek unsurların bulunup bulunmadığını tartışır.

Kur'anın Arapça oluşunun mahiyeti konusunda ulema arasındaki en üst düzeyde şöyle bir kabulün bulunduğunu açıklar:

“Kur'anda İsrail, Cibril, İmran, Nuh ve Lut gibi Arapça kökenli olmayan özel isimler bulunmasına rağmen, onda terkip (cümle) halinde Arapça dışında bir kelam yoktur.”

Kur'anda özel isimlerin dışında Arapça kökenli olmayan başka lafızların bulunup bulunmadığı konusunda iki görüş vardır:

1- Bakıllânî, Taberi ve diğer alimler bu türden Arapça kökenli olmayan kelimelerin Kur'anda bulunmadığını, onun apaçık bir Arapça olduğu görüşündedirler.

Diğer dillerle uygunluk arz eden bazı lafızların bulunmuş olması, lügatlerde bulunan kelimelerin birbiriyle çakışması ile açıklanabilir. Araplar, Farslar, Habeşliler ve diğer kavimler konuşmalarında aynı lafızları kullanmışlardır.<sup>310</sup>

2- Bazı ulema Kur'anda başka dillere ait bu tür lafızlar bulunduğunu belirterek, ancak bu tür lafızlar çok az olduğu için bu durumun Kur'anın Arapça olmasına ve Resulullah'ın da Arapça konuşan birisi olmasına engel olmadığını söylemişlerdir.

Aşağıdaki kelimeler bu lafızlara örnektir:

المشكاة = الكوة, نشأ = قام من الليل, كفلين = ضعفين, قسورة = أسد

<sup>310</sup> Kurtubî, age., I/70.

Bu iki görüşü naklettikten sonra İbn Atiyye'nin şu değerlendirmesine yer verir:

Bu gibi kelimelerin kökeni başka dillere ait olup Araplar bunları kullanmak suretiyle Arapçalaştırmışlardır. Bu açıdan bakıldığında Arapçadırlar. Ticaret vb. ilişkiler yolu ile Arapçaya başka dillerden kelimeler geçmiştir. Araplar bu lafızlar üzerinde ekleme çıkarma gibi değişiklikler yapmak suretiyle konuşmalarında ve edebiyatlarında kullanmışlar ve bunları apaçık bir Arapça haline getirmişlerdir. Bu lafızları Araplar anlaşma vasıtası olarak kullanıyorlarken bu ortamda Kur'an nazil olmuştur. Şayet bir Arap bu lafızlardan birisini bilmiyorsa, bu durum onun komşusunun lügatini bilmemesi gibidir. Nitekim İbn Abbas (ra) “fâtır” kelimesinin anlamını bir müddet bilemediğini söylemiştir. Taberi'nin söz ettiği iki lügatin lafızlarının çakışması meselesi ise uzak bir ihtimaldir. Bizce bu lafızlardan birisi asıl diğer dildeki ise tali durumundadır.<sup>311</sup>

Üstadın (İbn Atiyye'nin) bu değerlendirmesine şu gerekçe ile katılmadığını açıklar:

İbn Atiyye'nin, iki dilde aynı olan lafızdan birisini asıl, diğerini tali olarak nitelemesi, aksini savunanların görüşünden daha kabule şayan bir görüş değildir. Çünkü Araplara kendi dillerinde hitap edilmiş midir? Evet edilmiştir. O halde bu lafızlar onların kelimeleridir ve kendi mallarıdır. Yabancıların kullandığı bazı kelimelerin onların lafızları ile çakışması uzak bir ihtimal değildir. Büyük dilci Ebu Ubeyde de böyle söyler.<sup>312</sup>

Şayet bu tür lafızların Arapça vezinlerine (ölçülerine) uymadığı söylenecek olursa, Arapça'nın vezin yapılarının belli vezinlerle sınırlandırmanın doğru olmayacağını söyleyebiliriz. Kaldı ki Kadı, Arapça vezinlerinin asıllarını araştırmış ve bu isimleri nahiv bilgisini kullanarak o vezinlere uygulamıştır.<sup>313</sup>

Böylece Kurtubî özel isimler dışında Kur'anda başka dillerden kelimelerin bulunmadığını ifade etmektedir.

<sup>311</sup> Kurtubî, age., I/70.

<sup>312</sup> Kurtubî, age., I/71.

<sup>313</sup> Kurtubî, age., I/71.

### 2. 2. 2. Mucize Oluşu

Kur'anın Arapça oluş niteliğine açıklama getiren Kurtubî, bu niteliğe bağlı olan diğer bir konuya, i'caz konusuna yer verir. İlk olarak bir şeyin mucize sayılabilmesi için gereken beş şartı şöyle sıralar:

- 1- Bir şeyin mucize sayılabilmesi için onun ancak Allah'ın kudretine bağlı şeylerden olması gerekir.
- 2- Olağanüstü bir hadise olması gerekir.
- 3- Peygamberlik iddiasında bulunanın peygamberliğine Allah'ı şahit tutması gerekir.
- 4- Gösterilen mucizenin iddia sahibinin iddiasını destekleyici mahiyette olması gerekir.
- 5- Gösterilen mucizenin bir benzerinin kendisine karşılık bağlamında başkası tarafından gösterilememesi gerekir.<sup>314</sup>

Kurtubî, bu şartları kısaca açıkladıktan sonra mucizeleri iki kısma ayırır:

- 1- Vukuu insanlar arasında yaygın olarak bilinmekle birlikte, Peygamberin ölümünden sonra süresi sona ermiş olan mucize.
- 2- Doğruluğuna ve gerçekliğine dair olan haberler mütevatir bir yolla nakledilen ve işitenlerde zorunlu olarak bir bilgi meydana getiren mucize. Bu Kur'an mucizesinin bir özelliğidir. Mütevatir olması açısından sahip olduğumuz bilgilerimiz arasında bunun örneği, Basra, Şam vb. şehirlerin varlığı hakkındaki bilgilerimizdir.<sup>315</sup>

Mucize konusunda bu ön bilgilerden sonra Kur'anın on yönden mucize bir kelim olduğunu açıklar:

Kur'an on yönden muciz bir kelimdir.

<sup>314</sup> Kurtubî, age., I/72.

<sup>315</sup> Kurtubî, age., I/72.

1- Arapça'da olsun diğer dillerde olsun, bilinen nazım şekillerinden farklı olarak yepyeni bir nazma sahip olması.

2- Arap dilinde bilinen üsluplarının tümünden farklı bir üsluba sahip olması.<sup>316</sup>

3- Cezâlet özelliği: İnsanların ifade gücünün ötesinde bir cezaletle sahip olması.

İbnü'l-Hisâr nazm, üslup ve cezaletten oluşan bu üç icaz yönünün her sure ve her ayette bulunduğunu, bunlar sayesinde Kur'anın sure ve ayetlerinin diğer beşer kelimelerinden ayırt edileceğini belirtir. Kur'anın başka kelimelere meydan okuması bunlarla gerçekleşir. Her surede en az bu üç özellik birlikte bulunur. Mesela Kevser lafız bakımından en kısa sure olmasına rağmen bu üç özelliğe ilaveten bu surede gabya ait iki de haber bulunur: Bunlardan birisi Kevserin büyüklüğü ile ilgili, diğeri Velid b. Muğire'nin geleceği ile ilgilidir.

4- Hiçbir Arabın tek başına yapamayacağı surette Arap dili üzerindeki tasarrufu.

5- Okuma yazması olmayan bir ümmi vasıtasıyla dünyanın yaratılışından Kur'anın nüzulüne kadar gerçekleşen olaylardan haber vermesi.

6- İçinde vaat edilenlerin gözle görülür bir biçimde gerçekleşmesi. Bu vaatler: a) Mutlak haberler (Allah'ın Resulüne yardımı), b) Şarta bağlı haberler (Tevekkül eden kişiye Allah'ın yardımı) şeklinde iki türdür.<sup>317</sup>

7- Gelecekle ilgili haberler: a) Mekke'nin fethi, b) Rumların yenilgisi gibi haberler.

8- Helal, haram ve sair ahkamıyla bütün mahlukatı ayakta tutacak bilgiler ihtiva etmesi.

9- Miktar ve değer bakımından her hangi bir insanın ortaya koyması mümkün olmayan bir hikmete sahip olması.

<sup>316</sup> Kurtubî, Kur'an nazımının Arapça da dahil bütün dünya dillerinde kullanılan şiir, nesir, hikaye vs. yazı türlerinden tamamen farklı ve kendisine ait olan bir nazım türüne sahip olduğunu ifade ediyor. Bununla Kur'an nazımını diğer dillerle karşılaştırıyor. Üslup özelliğine vurgu yaparak ise onu Arapça olması bakımından Arapçanın üslupları ile karşılaştırıyor.

<sup>317</sup> Kurtubî, age., I/74.

10- Zahiri ve batını olarak ihtiva ettiği konular arasında bir çelişkinin bulunmaması.<sup>318</sup>

Bunlara ilaveten Kurtubî, Kur'anın mucizeliğini farklı şekilde değerlendirenlerin görüşlerine de yer vererek bu görüşlerin değerlendirmesini yapar.

Buna göre, Nazzam ve Mutezileden bazıları, insanların Kur'ana karşılık olarak başka bir kelimaya koymalarının engellenmesi şeklindeki bir durumu (sarfe) onun mucize yönü olarak takdim ederler.

Buna göre, engellenmiş olmak (sarfe) bir mucize olup, Kur'an zatı itibarıyla mucize değildir; Allah onlara “haydi bunun benzeri bir sure getirin” diyerek onların bu tür girişimlerine mani olmuştur, demişlerdir.

Bu doğru bir görüş değildir. Çünkü ümmet daha ona herhangi bir muhalif çıkmazdan önce onun mucize olduğunda icma' etmiştir. Şayet engelleme durumuna mucize denilecek olursa o zaman Kur'an mucize olma özelliğini kaybeder. Bu ise icma'a aykırıdır.

Sarfe görüşünü savunanlar da iki kısma ayrılır:

a) İnsanların kabiliyet bakımından engellendiğini savunanlar. Şayet insanlar böyle bir girişimde bulunsalar ki bulunabilirler, buna güçleri yetmeyecektir. Onun bir benzerini ortaya koyamayacaklardır.

b) Benzerini meydana ortaya koymak aslında güçleri dahilinde olmasına rağmen, böyle bir girişimde bulunmalarına engel olunmuştur.<sup>319</sup>

### 3. KUR'AN TEFSİRİNE YAKLAŞIMI

#### 3. 1. Lafzın Açıklanması

<sup>318</sup> Kurtubî, age., I/75.

<sup>319</sup> Kurtubî, age., I/75.

Mukaddimede Kur'anı önce tarihsel bir vesika, ardından Arapça bir lafız olarak ele alıp tanıtmayı amaçlayan Kurtubî'nin vermiş olduğu bilgiler, bu aşamada lafızdan manaya doğru giden bir seyir izlemektedir. Burada Kurtubî'nin önerdiği tefsir yöntemi, önce lafzı çevreleyen durumların aydınlatılması, ardından doğrudan lafza yönelerek lügat, şiir ve nahiv ve irap yardımıyla mananın aydınlatılması şeklindedir.

### 3. 1. 1. Lafzı Çevreleyen Tarihsel Durumların Aydınlatılması

Kurtubî bazı ulemanın Kur'an tefsirinin sadece nakle dayanarak yapılması gereken bir faaliyetten ibaret olarak telakki etmelerini değerlendirirken bu ulemanın, lafzı çevreleyen bir takım tarihsel durumların hesaba katılması gerektiğine aşırı bir şekilde vurgu yapmış olabileceklerini ifade etmiştir.

Garibu'l-Kur'an ve müphem lafızlarla ilgili olarak nakledilmiş olan açıklayıcı bilgilerden yararlanmadan; ihtisar, hazif, izmar, takdim, tehir gibi edebi incelikleri dikkate almadan salt zahiri Arapça ile Kur'an-ı tefsire teşebbüs etmek de meşru karşılanmamış olabilir.

Her kim tefsirin zahirini (Kur'anı anlamaya yönelik olan ulumu'l-Kur'an bilgilerini) sağlamlaştırmadan salt Arapçayı kullanarak mana çıkarımına gitmeye kalkılırsa bu kişi Kur'anı şahsi görüşü ile tefsir edenler grubuna dahil olmuş olur. Ona göre lafzı çevreleyen unsurlar konusunda hataya düşmemek için bir takım nakli bilgilere ihtiyaç vardır.<sup>320</sup> Lafzı anlamak ve mana çıkarım alanına girmek bundan sonraki bir aşamadır.

Rivayet yardımıyla anlaşılacak pek çok garib lafız vardır. Tefsirin bu zahir kısmını tam aydınlatmadan batına (manaya) ulaşmanın yolu yoktur. Mesela “Semud kavmine de hakikati göstermek üzere deveyi mucize olarak vermiştik”<sup>321</sup> mealindeki ayetin manası

<sup>320</sup> Kurtubî'nin “Tefsirin zahiri” ifadesi orijinal metinde şu şekilde geçmektedir. فمن لم يحكم ظاهر التفسير وبادر الي استنباط المعاني بمجرد فهم العربية كثر غلطه ودخل في زمرة من فسر القرآن بالرأي. والنقل والسماع لابد له في ظاهر التفسير.

<sup>321</sup> İsra, 59.

“hakikati gösteren mucize” demektir. Salt Arapça açısından bakıldığında devenin bir gösterici olduğu zannedilebilir. Bu hazif ve izmara bir örnektir.<sup>322</sup>

Kurtubî çalışmamızın “Tefsir Usulü” kısmında bizim Tefsir Usulünde “lafzı çevreleyen faktörler” olarak nitelediğimiz hususa “tefsirin zahiri; dış kısmı” adını vermektedir.

Tefsir sahasında lafzı çevreleyen bu alan belirginleştirilmeden salt Arapça yardımıyla; doğrudan lafzın kendisine yönelerek ondan mana çıkarımına gidilmesi bir takım yanlışlıklara neden olabilecektir. Burada Kurtubî Tefsir Usulünün birinci aşamasına dikkat çekmektedir.

Bu bilgilere paralel olarak Kurtubî, mukaddimenin “Tefsirin Önemi”ne dair altıncı başlıkta Kur’anda mücmel olarak ifade edilip aydınlatılması, açıklanması büyük ölçüde tarihi bilgilere bağlı olan hususlara örnekler vererek bu tür tefsir tarzına dikkat çekmektedir.

Bu bağlamda verdiği birkaç örnek şunlardır:

Hız. Ali (ra) Cabir b. Abdullah’tan söz ederken, onun ilim sahibi birisi olduğunu söylemiş, yanındakiler “onun hakkında böyle düşünüyorsunuz, peki sizin durumunuz nedir?” diye sorunca, Cabir b. Abdullah’ı kastederek o, “Kur’an-ı sana farz kılan Allah, elbette seni mukadder bir sonuca götürecektir” (mealindeki) ayetin tefsirini biliyor, demiştir. Bu konuda Mücahid, “insanlar arasında Allah’ın en çok sevdiği kişi Allah’ın indirdiğini en iyi bilendir” der. Hasan: Allah’ın indirmiş olduğu ayetlerin ne hakkında nazil olduğunu ve bunlarla neyin kastedilmiş olduğunu öğrenmekten zevk alıyorum, ifadesini kullanır. Şa’bi şöyle der: Mesruk bir kişiden belli bir ayetin tefsirini öğrenmek için Basra’ya gider. Oraya varınca kendisine, tefsiri bilen kişinin Şam’a gittiği söylenir. Bunun üzerine hemen Şam’a yönelir ve o ayetin tefsirini o kişiden öğrenir. İkrime, “Kim evinden Allah’a ve Resulüne hicret etmek üzere çıkarsa”<sup>323</sup> mealindeki ayette sözü edilen kişinin ismini on beş yıl aradıktan sonra öğrendiğini ifade eder. İbn Abdilberr bu kişinin Damra b. Habib olduğunu söyler. İbn Abbas (ra), Tahrim

<sup>322</sup> Kurtubî, age., I/47.

<sup>323</sup> Nisa, 100.

suuresinde sözü edilen ve aralarında birleşerek Hz. Peygamber'e (sav) karşı çıkan eşlerin isimlerini öğrenmek istemiş, ancak çekindiği için bunu iki yıl Hz. Ömer'e (ra) sormadığını ifade etmiştir. Sonunda bunların Hz. Aişe ile Hz. Hafsa (ra) olduklarını öğrenmiştir.<sup>324</sup>

Kurtubî lafzı çevreleyen türden olup lafızda kastedilen konu ya da şahıslara atıfta bulunan bilgiler için tefsir kelimesini kullanmaktadır. Kurtubî'nin bu ifadesi tefsirin, mana araştırmasının başlangıç dönemine işaret etmesi bakımından önemlidir.

Burada verilen örnekler ayetlerde mücmel olarak ifade edilip de anlaşılması tarihi bilgilere bağlı bulunan tefsir tarzına örnektir.

### 3. 1. 2. Dilsel Verilerle Lafzın Açıklanması

Garibu'l-Kur'an (anlamı pek bilinmeyen), Müşkilü'l-Kur'an (anlaşılmasında güçlük çekilen) türden kelimeleri anlamak için lügat ve şiirden yararlanan nahivcilerin kullandığı yöntemin doğruluğunu, aksini savunanların yöntemlerinin yanlışlığını ortaya koyan haberler sahabe ve tabiin kanalıyla bize ulaşmaktadır.

İbn Abbas'dan (ra) nakledilmiştir:

Garibu'l-Kur'an ile ilgili bir sorunla karşılaştığınızda şiirleri araştırınız. Çünkü şiirler Arapların divanıdır.

Said b. Cübeyr ve Yusuf b. Mihran şöyle demişlerdir: İbn Abbas'a Kur'andan bir şey sorulduğunda "bu şu demektir" der ve "şairin şu ifadesini duymadınız mı" diye ilave ederdi.<sup>325</sup>

İkrime'ye birisi "zenîm" kelimesinin anlamını sordu. O da "gayri meşru çocuk" anlamına geldiğini söyledikten sonra şu şiiri örnek gösterdi:

"Zenim, babasının kim olduğu bilinmeyendir, annesi ise sapıtmış, fena bir kadındır."

<sup>324</sup> Kurtubî, age., I/41.

<sup>325</sup> Kurtubî, age., I/40.

Nafi b. Erzak, İbn Abbas’a (ra) لا تأخذه سنة ولا نوم ayetinde geçen السنة kelimesinin anlamını sormuş, İbn Abbas da bunun “uyuklama” anlamına geldiğini söyleyerek Züheyr b. Ebi Sülma’nın şu şiirini delil olarak göstermiştir:

“Uzun gecelerde uyuklama bile tutmaz onu,

İşlerinde açık vermeyen bir uyanık olduğu için”<sup>326</sup>

Kurtubî mukaddimesinin beşinci başlığını nahiv ve irap konusuna ayırmıştır. Konuya giriş yaparken Ebu Bekr el-Enbari’nin, irabın tefsirdeki önemine dair kaydetmiş olduğu rivayetlere yer verir. Enbari, Hz. Peygamber’den (sav), sahabeden ve tabiinden Kur’anın irabını yapmanın ve bunu öğretmenin teşviki bağlamında haberler bulunduğuna dikkat çeker.

Ebu Hureyre’den (ra) nakledilir: “Kur’anın irabını yapın, ğarib (anlamı pek bilinmeyen) lafızlarını da araştırınız.”

İbn Ömer’den (ra) şöyle nakledilir: “birisi Kur’an-ı okur ancak irabını yapmazsa ona bir melek görevlendirilir ve her harfine on sevap yazılır. Kur’andan bir bölümünün irabını yaparsa ona iki melek görevlendirilir ve her harfine yirmi sevap yazılır. Tamamının irabını yaparsa ona da dört melek görevlendirilir ve her harfe kırk sevap yazılır.”

Ali b. El-Ca’d, Şube’den şöyle işittiğini söyler: Hadis bilip de Arapça bilmeyenin durumu, boş yem torbası taşıyan merkebin durumuna benzer.

İbn Atiyye irabın önemi bağlamında şunları kaydeder: Kur’anın irabı şeriatte (yasamada) bir asıldır. Çünkü şer’ (yasa) anlamına gelen Kur’an manaları irap ile

<sup>326</sup> Kurtubî, age., I/40.

temellendirilir.<sup>327</sup> Buradaki Kur'anın irabından maksat, Kur'an lafızlarının anlamlarının bilinmesidir. Yoksa nahivcilerin ıstılahındaki irap kastedilmemiştir.<sup>328</sup>

### 3. 2. Lafzın Yorumlanması

Buraya kadar lafızdan manaya uzanan süreci irdeleyen Kurtubî, mukaddimenin bu bölümünde manadan yoruma doğru uzanan sürecin kritiğini yapmakta, sağlıklı ve meşru bir yorum faaliyetinin sınırlarını çizmektedir.

Ulemeden bazıları “Eğer bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz, Allah’a ve ahiret gününe gerçekten iman ediyorsanız, onu derhal Allah’a ve Resulüne götürürsünüz”<sup>329</sup> mealindeki ayete dayanarak Kur'an tefsirinin sadece nakle dayanması gerektiğini ifade etmiş olsalar da bu görüş isabetli değildir. Çünkü tefsirin yasaklanmasından maksat – şayet yasaklanmışsa- ya nakledilmiş bilgilerle yetinip hiçbir şekilde mana çıkarımına gitmemektir, ya da başka bir durum söz konusudur.<sup>330</sup>

Ulemanın bu ifadesinden maksadın Kur'anın tefsirine dair olan her türlü konuşmanın mutlaka naklî veriler çerçevesinde seyretmesi gerektiği, dolayısıyla yorumsal bir faaliyete yer olmadığı şeklinde anlamak yanlıştır. Çünkü sahabe tefsir konusunda ihtilaf etmişler ve her söylediklerini de Resulullah (sav)’a dayandırmış değillerdir. Bir de Resulullah (sav) İbn Abbas’a “Allah’ım onu dinde fakih kıl ve ona tevili öğret” şeklinde dua buyurduğu bir gerçektir. Şayet tevilde (yorumda) da Kur'anın lafzında olduğu işitmeye bağlı olup değişmezlik gibi bir durum söz konusu olmuş olsaydı, o zaman böyle bir duanın İbn Abbas’a tahsis edilmesinin anlamı bulunmazdı.<sup>331</sup> O halde ulemanın tefsir karşısındaki tutumu bu bağlamda anlaşılmaz. Onların tutumunu şu iki nedenden birisiyle açıklamak mümkündür:

<sup>327</sup> Kurtubî, age., I/39.

<sup>328</sup> Süyuti, *El-İtkan*, I/115.

<sup>329</sup> Nisa, 59.

<sup>330</sup> Kurtubî, age., I/46.

<sup>331</sup> Kurtubî, age., I/46.

1- Bir konuda belli bir önyargıya sahip olmak. Öyle ki, şayet kişide bu önyargı bulunmamış olsa söz konusu manayı ayete yüklemesi mümkün hale gelmeyecekti. Bu önyargı bazen bilgi ile birlikte bulunur, bazen de bilgisizlikle birlikte bulunabilir.

Bazen de yorumcunun doğru bir amaca sahip olmasına rağmen bu amacına ulaşmak için Kur'anın söylemediği bir şeyi kendi maksadına delil getirmesi şekline de olabilir. Mesela, katı kalbi yumuşatmak bağlamında "Firavun'a git, çünkü o çok azmıştır"<sup>332</sup> mealindeki ayette geçen Firavun'dan maksadın katılaşmış kalp olduğunu ima etmek, bu duruma bir örnektir.

Bu tür teknikler salt şahsi görüşten (rey) hareketle Kur'an-ı tefsir etmenin (yorumlamanın) yasaklandığı birinci kısma dahildir.

2- Garibu'l-Kur'an, ve müphem lafızlarla ilgili olarak nakledilmiş olan açıklayıcı bilgilerden yararlanmadan; ihtisar, hazif, izmar, takdim, tehir gibi edebi incelikleri dikkate almadan salt zahiri Arapça ile Kur'an-ı tefsire teşebbüs etmek de meşru karşılanmamış olabilir.<sup>333</sup>

Kur'anın yorumlanması faaliyetini bu şekilde açıkça ortaya koyan Kurtubî mukaddimede yazacağı tefsirde kullanacağı teknik hakkında da bilgiler vermiştir.

#### 4. TEFSİRDEKİ TEKNİĞİ

##### 4. 1. Sünnetin Kur'an-ı açıklaması

Kurtubî'nin tefsirde takip edeceği tekniğin genel çerçevesini mukaddimeden hareketle şöyle özetlemek mümkündür:

Kurtubî mukaddimesinin başlarında Kitab'ın bir asıl, Sünnet'in de onun bir beyanı, ulemanın istinbatının da Kitab'ı anlamlandırma çabası olduğuna dikkat çekmişti.

<sup>332</sup> Taha, 24.

<sup>333</sup> Kurtubî, age., I/46.

Mukaddimenin ilerleyen bir bölümünde dikkat çekmiş olduğu bu sıralamaya uygun olarak sünnetin Kur'an-ı açıklayıcı niteliğine asıldan (Kur'andan) deliller getirmektedir. Şu mealdeki ayetleri konuya delil olarak sunmaktadır:

“Kendilerine indirileni insanlara açıklamak, onların da düşünüp öğüt almaları için sana da Zikr'i indirdik”<sup>334</sup>

“O'nun buyruğuna aykırı hareket edenler başlarına bir belanın gelmesinden veya can yakıcı bir azaba uğramaktan sakınmalıdırlar.”<sup>335</sup>

“Şüphesiz sen sırat-ı müstakime iletmektesin”<sup>336</sup>

“Resul size neyi vermişse onu alın; vermediği şeyin üzerinde durmayın”<sup>337</sup>

Sünnetin Kur'an-ı beyan edici olması bağlamında bu ayetlere dikkat çektikten sonra Resulullah'ın (sav) Kur'an-ı beyanının iki şekilde ortaya çıktığını belirtir.

Birincisi: Kitaptaki mücmel hususların beyanıdır. Farz namazların vakitleri, rüku, secde ve diğer hükümler; zekatın vakti, miktarı, hangi mallardan verilmesi gerektiği; hac ibadetinin menasiki gibi konular bu tür beyanlardır.

İkincisi: Kitaptaki hükümlere ilave hüküm koyma bağlamında olan beyanlardır. Hala ve teyzenin nikahlarının haram olması; ehli eşek eti yemenin haram olması gibi hususlar bu tür beyanlardır.<sup>338</sup>

Kurtubî'nin, sünnetin Kur'an-ı beyan edici özelliğini açıklama bağlamında burada vermiş olduğu örnekler fıkhi ahkam ağırlıklı olmuş olsa da, sünnetin bu beyan edici niteliği onun takip etmiş olduğu usulde çok önemli bir yere sahiptir.

---

<sup>334</sup> Nahl, 44.

<sup>335</sup> Nur, 63.

<sup>336</sup> Şura, 52.

<sup>337</sup> Haşr, 7.

<sup>338</sup> Kurtubî, age., I/50.

Konunun giriş kısmında ulemanın istinbatını Kur'an-ı anlamlandırma çabası olarak takdim ederken, Kitap, sünnet ve ulemanın yorumları şeklinde sıralanan hiyerarşiye uygun olarak, ulemaya açılan yorumsal alandan ilerleyerek yorum faaliyetini sürdüreceğini deklare etmişti. Tefsirine vermiş olduğu isimden de takip edeceği bu genel yöntemin ipuçlarını anlamak mümkündür. Tefsirine, “Kur'an Ahkâmını Toplayan; Sünnette ve Ayetlerde Geçen Hususları Açıklayan Tefsir” ismini vermesi dolayısıyla Kurtubî'nin bu tefsirde yapacağı pek çok yorumda Sünnetin beyan edici vasfından yararlanması beklenen bir durumdur.

Mukaddimede böyle bir başlık açmasının nedeni budur, denilebilir.

Tefsirde izlenecek bu genel ve bütüncül metodun yanında bir de bu esere mahsus izlenecek tefsir tekniklerden söz edilerek tefsirin dolduracağı boşluğa işaret edilmiştir.

Burada lügatlerden bahsetmek suretiyle tefsirinde geniş bir sözlük çalışması ve etraflı bir kavram incelemesine<sup>339</sup> gideceği, “sapık akımlar”ı gündeme getirmesinden, tefsirinde kelami konulara yer vereceği anlaşılmaktadır. Yine ahkam ve nüzul ile ilgili hadislerde varit olan manaları bir araya getirecek olmasından tefsirin rivayet ile özellikle de hadis literatütü ile<sup>340</sup> ilgili zengin bir malzemeye sahip olacağı, bu rivayetlerde bulunan anlaşılması güç hususlara açıklama getirecek olmasından da kendisinin yoğun bir dirayet çabası içerisinde olacağı anlaşılmaktadır.

Bu açıklamalarının yanında şu üç şarta uyacağını da beyan etmektedir.

1- Görüş ve fikirleri sahiplerine dayandırmak.

2- Hadisleri musanniflerine dayandırmak. Çünkü fıkıh ve tefsir kitaplarında zikredilen hadislerin pek çoğu, kim tarafından tahrir edildiği bilinmediği için müphem bırakılmış olup sadece hadis kitaplarından haberdar olanlar bundan istifade etmekte diğerleri ise sahihini illetlisinden ayıramadığı için –ki bu da çok büyük bir iştir- tereddüt içinde kalmaktadırlar. Dolayısıyla bu hadislerin kim tarafından tahrir edildiği ve meşhur

<sup>339</sup> Tefsir Usulünün lafız çerçevesi çalışmaları sürecinin başlıca kısmı kavram incelemesidir.

<sup>340</sup> Kavram incelemesi çerçevesinde rivayetlere ve hadislerle oldukça geniş yer vereceği anlaşılmaktadır.

ravilere dayandığı tespit edilmedikçe bunları delil olarak kullanmak ilmen kabul edilemez.<sup>341</sup>

3- Müfessirlerin aktardığı pek çok kıssayı ve tarihçilerin bahsettikleri bir kısım haberleri zikretmeksizin geçmek.<sup>342</sup> Bunun yerine ahkama ait meselelere ağırlık vermek.<sup>343</sup>

## 5. MUKADDİMENİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Yapmış olduğumuz incelemeye göre Kurtubî'nin mukaddimesi genel olarak çizilen Tefsir Usulü şablonuna uygun bir seyir izlemektedir. Burada Kurtubî tefsir ve Tefsir Usulü anlayışı ortaya koymakta; Kur'an tarihine, Kur'anın açıklanmasına ve yorumlanmasına dair bilgiler vermektedir. Ancak bu konuların hepsine eşit yoğunlukta yer ayırmadığı bir gerçektir. Sözelimi tarihi bir vesika olarak Kur'ana ilişkin oldukça geniş bir bilgi sunulurken, sebebi nüzul vs. konulara fazla yer verilmediği görülmektedir. Muhtemelen ayetlerin tefsiri esnasında, konunun yapısı gereği, Kur'an tarihine ilişkin bilgilere doğrudan temas etme fırsatı olmayacağı için, mukaddimede bu konuya ağırlık verdiği söylenebilir. Bunun aksine sebebi nüzul vs. ulumu'l-Kur'an bilgilerine tefsirde ağırlık vereceği anlaşılmaktadır. Zaten ulumu'l-Kur'an, yer yer Kur'an lafzının müphemliğini aydınlatacak türden verilerdir ki bunlara sırası geldikçe değineceğini açıklamıştır.

Bunun yanında mukaddimenin genel olarak ulumu'l-Kur'an-Tefsir Usulü karışımı bir görünüme sahip olduğu söylenebilir. İhtiva etmiş olduğu bilgilerden hareketle temel olarak iki bölüme ayrılabilir niteliğe sahip olan mukaddimenin bir bölümü, Kur'anın tarihsel bir vesika olarak tanıtımını amaçladığı için burada Kurtubî her vesileyle sık sık onun otantikliğine vurgu yapmıştır. Şöyle ki:

<sup>341</sup> Kurtubî bu eserin özellikle hadislerin kaynakları alanında varolan bir boşluğu dolduracağına işaret ediyor.

<sup>342</sup> İbn Haldun, Mukaddimesinde İbn Atiyye ve Kurtubî'nin tefsirlere karışan israiliyat türünden rivayetleri temizlediklerini zikrediyor.

<sup>343</sup> Eseri tahkik edenler Kurtubî'nin bu şarta riayet etmediğini belirtmiş olsalar da, bunun yeniden incelenmesi gerekir. Çünkü Kurtubî, tamamen terk ettim demiyor, pek çoğunu zikretmedim ifadesini kullanıyor.

Yedi harf ile yedi kıraat arasındaki farkı açıklama sadedinde mütevatir kıraatlerin Müslümanlar arasında kabul görmesine ve kıraatler üzerinde uzlaşma sağlanması sürecine temas ettikten sonra bu konuyu Kur'anın otantikliğine vurgu yaparak şöyle bağlar:

“Müslümanlar kıraat imamlarından sahih bir şekilde kendilerine ulaşanlara dayanarak bir icma’ oluşturmuşlar ve bu konuda eserler yazmışlardır. Bu uzlaşma doğru bir çizgide devam etmiş ve Allah’ın kitabını koruma vadi gerçekleşmiştir.”<sup>344</sup>

Yedi harf-Kur'anın i'cazı ilişkisini değerlendirirken, Kur'anın i'caz özelliğini koruyabilmesi için yedi harfin bizzat Resulullah (sav) tarafından öğretilmiş olması gerektiğini belirtmesi, yine Kur'anın otantikliğini dile getirmek amacına yönelik bir ifadedir, denilebilir.

Kurtubî'nin, Mushafın istinsah edilmesi aşamasında İbn Mes'ud'un (ra) Zeyd b. Sabit hakkında kullanmış olduğu ifadelerle ilgili olarak Ebu Bekr el-Enbârî'nin “İbn Mes'ud'un (ra) Zeyd (ra) hakkındaki ifadeleri kızgınlık eseridir, dolayısıyla ilmi bir netice doğurmaz” şeklindeki açıklamalarına yer vermesi, Kur'anın otantikliğine vurgu yapan nitelikte değerlendirmelerdir.

Mukaddimede yer alan bilgilerin bir kısmının ise Tefsir Usulü niteliği taşıyan bilgilerdir. Ancak bu bölümün başında da belirtildiği gibi, Kurtubî'nin Tefsir Usulü anlayışı, fakih olsun mütekellim olsun genel olarak ulemanın anlam arayış faaliyetlerini Kur'an'dan başlatan bütüncül bir çerçeveye sahiptir. Muhtemelen bu yüzden tefsirine Ahkamu'l-Kur'an ismini vermiş ve eserini diğer Ahkamu'l-Kur'an tarzlarından farklı bir üslup ile kaleme almıştır. Yani ahkama ilişkin konuları bir tefsir faaliyeti ile uyuşturarak tefsir formatında okuyucuya sunmayı hedeflemiştir.

Kurtubî'nin mukaddimesini böyle bir usul çerçevesinde değerlendirmek gerekmektedir.

---

<sup>344</sup> Kurtubî, age., I/55.

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: TEFSİR USULÜ AÇISINDAN KURTUBÎ TEFSİRİ

Çalışmanın bu bölümünde Tefsir Usulünün basamaklarının Kurtubî tefsirindeki uygulamaları gösterilmeye çalışılacaktır. Önceki bölümlerde çizilen Tefsir Usulü çerçevesinin Kurtubî'nin tefsirindeki yansımalarının nasıl olduğu; yani lafzın resmedilmesinden başlayarak yorumlanmasına kadar devam eden tefsir faaliyetinin “El- Cami’ li Ahkami’l-Kur'an” tefsirinde hangi şekillerde yer aldığı incelenmektedir.

Genel olarak belirtmek gerekirse, Kurtubî'nin ayetlerin tefsirinde şöyle bir sıralama takip ettiği söylenebilir: 1- Kıraat, 2- Nüzul sebebi ve tarihsel veriler, 3- Dil kaynaklı açıklamalar, 4- Ayetin kaynaklık ettiği fikhî hükümler açısından tahlili.

Tefsirde yer alan fikhî ahkama ait açıklamaların, çalışmamız açısından ele alınarak bunların değerlendirme konusu yapılmasında şöyle bir yöntem takip edilmiştir.

1- Şayet bu açıklamalar, ayetlerle doğrudan ilgiliyse, yani ayeti kerime bu fıkhi konulara doğrudan delil teşkil ediyorsa.

2- Şayet bu yorumlar tefsir ilminin faidesi bağlamında, ayetten fıkhi çıkarımlar yapılmasına imkan sağlayacak nitelikte ise.

Bu durumlarda ayetlerin tefsiri esnasında yer verilen fıkhi açıklamalar tezimizin bakış açısı gereği değerlendirmeye alınmıştır. Bunun dışında teferruat niteliğinde olup okuyucuya malumat sunan ve okuyucunun fıkıh kitaplarında bulabileceği türden fıkhi

açıklamaların değerlendirmesine girilmemiştir. Esasen böyle bir değerlendirme fıkıh ilminin sınırları içinde yapılabilir. Kurtubî bu tür fıkhi ihtilaflara yer verirken “ulema bu konuda ihtilaf etmiştir” gibi ifadeler kullanmaktadır. Bu gibi yerlerde meseleyi ortaya koyma tarzından onun fıkıh ulemasını kastettiğini anlamaktayız.<sup>345</sup> Mesela “Mürted bir şahıs tövbe etmeye davet edilir mi, edilmez mi?” şeklinde ortaya koyduğu bir meselenin cevabında bir hüküm/yargı ortaya konulması gerekmektedir. Bu konuda verilecek karar da fıkıh ulemasını ilgilendiren bir karar olacaktır.

Kurtubî tefsir ulemasını kastederken de çoğunlukla “yorum uzmanları (tevil ehli) bu konuda ihtilaf etmiştir” gibi bir ifade kullanmaktadır. Biz de onun bu ifadelerinden destek alarak bu incelemeyi tefsir ilminin sınırları dahilinde sürdürmeyi amaçlamaktayız. Başka bir ifadeyle, Kurtubî’nin tefsirinde tefsir ilmi ile fıkıh ilminin kesiştiği noktaların tespiti açısından yaklaşmaktayız.

Peki, Kurtubî’nin tefsirinde fıkıh ilminin konularının ne işi var? Şeklinde bir soru akla gelecek olursa, bu konuda şunları söyleyebiliriz. Kurtubî tefsir ilminden hasıl olacak olan “çeşitli hükümlerin çıkarılmasına meleke kazanmak” şeklinde ifade edilen faydayı da eserinde ortaya koyma çabası içerisindeyiz diyebiliriz. Aslında tefsirinin hemen başında bu konuya işaret ettiği görülmektedir.

“Allah’ın Kitabı bütün şer’î ilimlerin kefilisi durumunda olduğu için, ben de zamanımı ve emeğimi tefsir, lügat, irap, kıraat nüktelerine; sapık akımlara cevaplara, ahkama ve nüzule delil teşkil eden pek çok hadise yer veren bir özlü bir açıklama (tefsir) yazmaya ayırdım.”

## 1. LAFIZLARIN RESMEDİLMESİ

### 1. 1. Nüzul Sebebi (Ortamdan hareketle lafzın resmedilmesi)

Kur’an-ı Kerimin anlaşılmasına katkı bağlamında nüzul sebeplerinin önemli bir rolü vardır. Bazı ayetlerde geçen “(Resulüm) Sana sormaktalar...” (Bakara/217) mealindeki

<sup>345</sup> Bazı yerlerde de açık olarak “fukaha ihtilaf etmiştir” ifadesini kullanmıştır. Bu kullanımdan ve konunun muhtevassından bu gibi yerlerde fıkıh ulemasını kastettiği anlaşılmaktadır.

ifadeler, Kur'anın yer yer bir hitap özelliği taşıdığını göstermektedir. Kur'an'ın bir zaman dilimi içinde ve canlı bir diyalog ortamında nazil olduğunu İbn Abbas'ın (ra) şu sözleri açıkça ifade etmektedir: “Muhammed'in (sav) arkadaşlarından daha hayırlı bir topluluk görmedim. Onların Peygambere (sav) sordukları on üç sorunun tamamına Kur'an yer vermiştir.”<sup>346</sup> Bu bağlamda Süyuti, nüzul sebeplerini sıradan tarihi olayların bir anlatımı gibi görmenin bir hata olduğunu kaydettikten sonra, bu sebeplerin yerine göre manaya vakıf olmada ve anlaşılmasında güçlük çekilen bazı hususların aydınlatılmasında müfessire katkı sağlayacağını belirtir.<sup>347</sup>

Ulumu'l-Kur'an eserlerinin tamamında Esbab-ı nüzul ismiyle verilen bu bilgiler, aslı itibariyle bir hitap olan ve insanların kulaklarında işitile gelip, Mushaflarında yazılı halde bulunan Kur'an lafızlarının nazil olduğu ortam itibariyle bir resmini okuyucuya sunma gayretini güden tarihsel nitelikte bilgilerdir. Hemen her müfessir gibi Kurtubî de tefsirinde hitap ortamından hareketle –şayet varsa- lafızların ilişkili olduğu olayların resim karelerini okuyucusuna başarılı bir şekilde sunma gayreti içerisinde olmuştur.

Tefsirlerde bazı ayetler hakkında birden fazla nüzul sebebi nakledildiği bir vakıadır. Kurtubî, tefsirinde bazen bir ayet hakkında varit olan birden fazla sebebe yer vermektedir.

“Şüphesiz, Allah bir sivrisineği ya da onun üstündeki bir yarattığı misal vermekten arınıp çekinmez...” (Bakara, 26) mealindeki ayetin nüzul sebebi olarak bir kaç görüş nakledilmiştir.

Ebu Salih'in rivayetine göre İbn Abbas şöyle demiştir: “Önceki ayetlerde Allah münafıklar hakkında iki misal getirince bazıları, “Allah böyle misal verir mi?” demişler ve onlar hakkına bu ayet nazil olmuştur.”

Ata rivayetine göre İbn Abbas şöyle söylemiştir: “Allah müşriklerin putları hakkında “Allah'ı bırakıp da taptığınız şeyler, sırf onun için bir araya gelseler bile bir sivrisineği

<sup>346</sup> Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *El-Cami' li Ahkami'l-Kur'an*, Beyrut, 2003, II/751.

<sup>347</sup> Süyuti, *Lübabü'n-Nükul fi Esbabî'n-Nüzul* (Celaleyn Tefsiri ilavesinde), İstanbul, ty. s. 2.

dahi yaratamazlar. Sinek onlardan bir şey kapsa, onu dahi ondan kurtaramazlar” (Hacc, 73) misalini verince, bir de onların hilelerini örümcek ağına benzetince, müşrikler “Muhammed’e inen Kur'an’da Allah sivrisinek ve örümcekten bahsediyor! Olacak iş değil bu!” diye bu misalleri hafife alma yoluna gittiler. Bunun üzerine bu ayet nazil olmuştur.”

Sözkonusu ayet hakkında varit olan diğer bir nüzul nedeni de Katade’den rivayet olunur: Allah (c.c.) kitabında sivrisinek ve örümcekten söz ederek müşriklere bunları misal verince, Yahudiler gülerek, “şuna bakınız, bunlar Allah kelimasına hiç benziyor mu?” dediler. Bu hadise üzerine bu ayet nazil oldu.<sup>348</sup>

Kurtubî, ayetin nüzul sebebi olarak nakledilen bu üç sebepten her hangi birisi hakkında bir tercihte bulunmayarak konu hakkında olumlu ya da olumsuz bir yargı belirtmeksizin tercihi okuyucuya bırakır.

Bazı durumlarda Kurtubî, varit olan birden fazla nüzul sebebine yer verir ve bu sebeplerde ifade edilen hususları Kur'an bütünlüğünden ayetlerle destekler. Aşağıda meali verilecek ayette durum böyledir.

“Yoksa siz, öncekilerin başına gelenlerin benzerlerinin sizin başınıza da gelmeden cennete gireceğinizi mi sandınız?! Onlar, öyle dar ve öyle sıkıntılı anlar yaşadılar ki Peygamber ve onunla birlikte iman edenler: ‘Ne zaman gelecek Allah’ın yardımı?! Demek durumunda kaldılar! Bilesiniz ki Allah’ın yardımı çok yakındır!’<sup>349</sup>

Kurtubî ayetin nüzul sebebi bağlamında öncelikle şu bilgiyi aktarır: “Katade, Süddi ve pek çok müfessire göre bu ayet, Müslümanların soğuk, sıcak, açlık vb. pek çok sıkıntıya maruz kalmış oldukları Hendek gazvesi hakkında nazil olmuştur.” Bu bilginin ardından Kurtubî “Nitekim Cenab-ı Hak burada cereyan eden sıkıntılar hakkında: “Yürekler hançerelere dayanmıştı!..” (Ahzab/10) buyurmuştur” diyerek Ahzab suresindeki ayeti konu ile ilişkilendirir.

<sup>348</sup> Kurtubî, age., I/206.

<sup>349</sup> Bakara, 214.

Kurtubî yukarıda söz konusu edilen Bakara 214. ayetin Uhud savaşı hakkında nazil olduğunu söyleyenlerin de bulunduğunu belirttikten sonra şunu kaydetmiştir: “Nitekim Kur’an’da bunun benzeri olan ayet (Uhud savaşı hakkındaki ayet) mealen şöyledir: “Yoksa siz, Allah içinizden cihat edenleri deneyip bilmeden, sabredenleri de görmeden cennete gireceğinizi mi sandınız!” (Al-i İmran/142)

Bir gruba göre bu ayet, yurtlarını terk ederek mallarını müşriklerin ellerine bırakan ve Allah’ın ve Resulünün rızasını tercih eden muhacirleri teselli sadedinde nazil olmuştur.  
350

Kurtubî burada nüzul sebebi olarak gösterilen görüşlere yer vermekle birlikte bu sebeplerde belirtilen hususları Kur’an bütünlüğünden başka ayetlerle desteklemektedir.

Kurtubînin, açık bir ifade kullanmasa da bu görüşlerden birincisini kabulden yana olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bu görüşü naklederken görüş sahiplerine işaret etmiştir. Ayrıca Taberi de Süddi, Katade’yi kaynak göstererek ayetin Hendek gazvesi hakkında nazil olduğunu belirtmiştir.<sup>351</sup> İbn Kesir ise ayetin tefsirinde bu gazveye atıfta bulunmuştur.<sup>352</sup> Kurtubî Ahzab suresinde geçen ayetin de mana itibarıyla bu görüşü desteklediğini belirtmektedir.

Kurtubî’nin bazen ayetin nüzul sebebi hakkında açık ve kesin bir ifade kullandığı görülür:

“Biz bir ayeti/Kitab’ı nesheder ya da unutturursak, ya ondan daha iyisini getiririz ya da mislini! Sen Allah’ın her şeye güç yetirdiğini bilmez misin?” (Bakara/106)

Kurtubî, “bu ayetin nüzulüne sebep olan hadise şudur” şeklinde açık ve kesin bir ifade kullanarak şunu kaydeder: Yahudiler Müslümanların namaz kılmak için Kabe’ye yönelmelerini çekemediler ve İslam’a dil uzatmaya yeltenerek şöyle söylenmeye başladılar: “Muhammed arkadaşlarına bir şey buyuruyor, sonra da onu yasaklıyor.

<sup>350</sup> Kurtubî, age., II/747-748.

<sup>351</sup> Taberi, Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Camii’l-Beyan An Te’vili Âyi’l-Kur’an*, Kahire, 2001, III/636.

<sup>352</sup> İbn Kesir, Ebu’l-Fidâ İsmail b. Amr, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*, Riyad, 1999, I/571.

Dolayısıyla onların Kur'an dedikleri kitapları bir uydurmadır. Çünkü içinde böyle çelişkili şeyler vardır.” Bunun üzerine Yüce Allah bu ayeti indirdi.<sup>353</sup>

Sebebi nüzul rivayetleri bazen ayette geçen müphem bir ifadeyi mübeyyen hale getirir niteliktedir.

“İnsanlar içerisinde, Allah’ın rızasını kazanmak arzusuyla canını satanlar da vardır. Allah kullarına karşı son derece müşfiktir.” (Bakara/207) Bu ayette müphem bir ifadeyle kendisinden söz edilen şahsın Suheyb (ra) olduğu belirtilmiştir. Kurtubî’nin belirttiğine Suheyb, Resulullah’ın (sav) ardından hicret etmek için çıktığı zaman Kureyş’ten bir grup onu takip ettiler. O da devesinden inerek çantasındaki okların hepsini çıkardı, yayını eline alarak şöyle dedi: “biliyorsunuz ki içinde en iyi ok atan kimse benim. Bütün oklarım bitinceye kadar sizi yanıma yaklaştırmam. Sonra da kılıcımla sizinle dövüşürüm. Bundan sonra ne yaparsanız yapın. Onlar: “Sen bizim şehrimize geldiğinde fakir bir adamdın, şimdi seni zengin olarak göndermek istemiyoruz. Bize mallarının yerini söyle senin peşini bırakalım” dediler. Bunun üzerine anlaştılar ve Suheyb de (ra) onların dediklerini yaptı. Medine’ye ulaşır Resulullah (sav)’in huzuruna çıkınca bu ayeti kerime nazil oldu. Resulullah (sav) ona “Ebu Yahya oldukça karlı bir ticaret yaptın” dedi ve ayeti kerimeyi okudu.<sup>354</sup>

Bunun yanı sıra bazen bu rivayetler ayette sözü edilen durumun nedenini ortaya koyar niteliktedir.

“(Resulüm) kim Cibril’e düşman ise bilsin ki, kuşkusuz Cibril, kendinden öncekileri tasdik edici, müminlere yol gösterici ve müjdeleyici olarak getirdiği Kur’an-ı senin kalbine Allah’ın izniyle indirmiştir” (Bakara/97) mealindeki ayetin nüzul sebebiyle ilgili olarak Kurtubî şu olayı takdim eder: Yahudiler Peygamberimiz (sav) hakkında “Bütün peygamberlere Allah katından risalet ve vahiy getiren bir melek bulunur. Senin meleğin hangisidir? Diye sormuşlar, Peygamber (sav) de onlara “Cibril’dir” diye cevap vermiştir. Onlar peygamberimize “O savaş ve harp getiren bir melektir, O bizim

<sup>353</sup> Kurtubî, age., I/426.

<sup>354</sup> Kurtubî, age., II/737-738.

düşmanımızdır. Şayet rahmet getiren Mikail demiş olsaydın sana biz de tabi olurduk” demişler. Bunun üzerine bu ayeti kerime indirilmiştir.<sup>355</sup>

Burada yer verilen nüzul sebebi, Yahudilerin Cibril’e düşman oluşlarının nedenini açıklayıcı niteliktedir. Aşağıda örnek olarak verilen ayet hakkında varit olan sebebi nüzul de bu türdendir:

“Ey iman edenler! “Râinâ” demeyin, “Unzurnâ” deyin ve söze kulak verin! Kafirler için can yakan azap vardır.” (Bakara/104)

İbn Abbas’tan rivayet edildiğine göre Müslümanlar Resulullah’ın kendilerine eğilmesi kendileriyle ilgilenmesi bağlamında “Râinâ” (bizi gözet) ifadesini kullanmaktaydılar. Bu ise, Yahudilerin dilinde bir sövme ifadesiydi. Yani, bize hiç aldırımıyorsun, bizi bir dinle, anlamına geliyordu. Bunu duyan Yahudiler fırsatı ganimet bilip “şu işe bakın! Biz ona gizliden söverken bundan sonra açıktan söveceğiz demek ki” diyerek aralarında eğlenmeye başladılar. Onların dillerine vakıf olan Sa’d b. Muaz bunu duyunca Yahudilere şöyle dedi: lanet olsun size, eğer içinizden birinin Resulullah’a böyle bir şey söylediğini duyarsam onun kafasını uçururum. Onlar da, “ siz böyle demiyor musunuz? Demeleri üzerine bu ayet nazil oldu.”<sup>356</sup>

Kurtubî bazen ayette kastedilen hususa dair kendi yapmış olduğu yorumu destekleyici mahiyette nüzul sebeplerinden de yararlanır. Aşağıda meali verilen ayet hakkında serdedilen sebebi nüzul bu türdendir.

“İnsanlardan, dünya hayatına dair sözleri seni hayran bırakan ve kalbindekine Allah’ı şahit tutan kimse var ya; gerçekte o kişi kaypak; söz ustasıdır!” Bakara/204.

Bu ayette söz konusu edilen şahısların kimler olduğu hakkında Kurtubî şu açıklamaya yer verir: Süddî ve başka müfessirler bu ayetin Ahnes b. Şerik hakkında nazil olduğunu beyan etmişlerdir. Ahnes’e bu lakap, Bedir savaşıdan hemen önce Zühre oğullarından

<sup>355</sup> Kurtubî, age., I/406.

<sup>356</sup> Kurtubî, age., I/422.

üç yüz kişilik bir ekiple birlikte Peygamberimizle birlikte savaşa katılmaktan vazgeçtiği için verilmiştir. Bu adam, sözü tatlı, görünüşü de yerinde olan birisiydi.<sup>357</sup>

Kurtubî buradaki ayetin önceki ve sonraki ayetlerle birlikte ele alındığı takdirde ayetten kastedilenin münafıklar olduğunun anlaşılacağını şöyle beyan eder: “Bakara/200. ayette bütün amacı dünyaya yönelik olanlardan söz edildi, sonraki ayette de dünya ve ahrette güzellik isteyen müminlerden söz edildi. Bu ayette söz konusu edilen şahısların ise münafıklar olması gerekir. Çünkü bunlar, üçüncü bir grup olup, iman eder görünüp de inkarlarını gizleyenlerdir.”<sup>358</sup>

Burada dikkat çeken husus, Kurtubî’nin ayetler arası münasebetten yola çıkarak ayette kastedilenler hakkında bir tespit yapmasıdır.

Nüzul sebeplerinden bazıları, sonraki nesiller nezdinde ayette yer alan muğlak bir ifadeyi açıklayıcı tarzdadır. “Şüphesiz Safa ile Merve Allah’ın ibadet sembollerindendir. Kim Allah’ın evi Kabeyi hac ya da umre niyetiyle ziyaret ederse onun bu iki tepe arasına sa’y etmesinde bir sakınca yoktur...” (Bakara/158) mealindeki ayet hakkındaki nüzul sebebi buna örnektir.

Buhari Asım b. Süleyman’dan rivayet eder: Enes b. Malik’e Safa ile Merve’yi sordum, şöyle dedi: Biz bunları cahiliye adeti gibi görüyorduk. Bu nedenle İslamiyet gelince onlardan geri durduk. Bunun üzerine Allah (c.c.) bu ayetleri indirdi. (Buhari, Tefsir, Bab, 21)

Tirmizi Urve’den rivayet eder: “Hz. Aişe’ye (ra) ‘Safa ile Merve arasında tavaf yapmayana bir sözüm yoktur, nitekim ben de burayı tavaf etmiyorum’ demiştim. Aişe (ra) bana ‘yeğenim ne kadar yanlış bir şey söylüyorsun. Peygamber (sav) ve Müslümanlar burayı tavaf ettiler’ dedi.”<sup>359</sup> Hz. Aişe (ra) ile Urve arasında geçen bu hadise, ayetin sadece zahirinin dikkate alınması durumunda, muhtemelen doğru olmayan bir çıkarımın meydana gelebileceğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

<sup>357</sup> Kurtubî, age., II/733; Bkz. Taberi, age., III/572.

<sup>358</sup> Kurtubî, age., II/733.

<sup>359</sup> Kurtubî, age., I/513.

Netice olarak nüzul sebepleri denilen rivayetler, her ne kadar sıhhati bakımından ve başka açılardan tartışılrsa da, bunlar okuyucuya canlı bir hitap ortamını sunmayı amaçlayan veriler olarak değerlendirilmelidir. Bu bakımdan ayetlere mana verebilme sürecinin önemli bir basamağı olarak tefsirlerde yer almıştır.

## 1. 2. Ayetlerin Atıfta Bulunduğu Olaylar

Ayetlerin manalarını daha belirgin hale getirme amacına yönelik tarihsel unsurların bir kısmı tefsirde, nüzul sebebi kategorisinde değil de ayetlerin atıfta bulunduğu bir takım olayların aktarılması biçiminde yer alırlar.

Konuya, sebebi nüzul şeklinde değil de, “Ayetlerin Atıfta Bulunduğu Olaylar” şeklinde daha kuşatıcı bir başlık verilmesi söz konusu tarihsel anlatımları kapsama amacına yöneliktir. Aşağıda meali verilen ayetler ve bu konudaki açıklamalar konuya örnek teşkil etmektedir.

“Sana hilalleri soruyorlar. De ki, ‘onlar sizin için zaman birimleridir, özellikle hac için... Evlere arkalarından gelmeniz iyilik değildir; asıl iyilik, ancak Allah’a karşı gelmekten sakınan kimsenin yaptıklarıdır! O halde evlere kapılarından gelin ve Allah’a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz!’” (Bakara/189) mealindeki ayette, evlere arka tarafından girmek ile erdemli kişi olmak/olmamak arasındaki ilişkinin açığa çıkarılabilmesi, bu ayetin atıfta bulunduğu güncel anlayışın bilinmesini zaruri kılmaktadır. Aşağıda verilecek tarihsel bilgi durumu aydınlatacak niteliktedir.

Ensar hac yapıp döndükten sonra evlerine kapıdan girmezlerdi. Hac ya da umre için ihrama girip telbiye getirdiklerinde, kendileri ile sema arasında bir perdenin/engelin olmamasına özen gösterirlerdi. Bu yüzden evinden ihramlı olarak çıkan birisi şayet bir ihtiyaç hasıl olur da tekrar evine girmesi gerektiğinde evin arkasını dolaşarak çatıya çıkar, odasına kadar gelir, ihtiyacını ister ve ihtiyacı olan şey kendisine buradan iletilirdi. Bu davranışı da erdemli/iyi bir insan olmanın gereği olarak görür ve bir hac

menasiki kabul ederlerdir. Allah (c.c.) ayette erdemli insan olmanın, kendisinin emirlerine sarılmakla mümkün olduğunu beyan etmiştir.<sup>360</sup>

Aşağıda meali verilen ayet hakkındaki açıklama da o dönemde gerçekleşen bir olaya örnektir.

“Allah katından kendilerine yanlarındakini tasdik eder bir kitap gelince –ki onlar bundan önce inkar edenlere karşı onunla zafer elde edeceklerini iddia ediyorlardı- ve onlara niteliklerini tanıdıkları peygamber gelince onu inkar ettiler... Allah’ın laneti kafirlere olsun.” (Bakara/89) Bu ayet hakkında İbn Abbas’tan (ra) şöyle bir rivayet gelmiştir. Hayber Yahudileri Gatafan kabilesiyle sürekli olarak savaş halindeydiler. Hezimete uğradıkları karşılaşmaların birisinde şöyle duada bulundular: “Allah’ım ahir zamanda bize göndermeyi vaat ettiğin nebinin hakkına senden onlara karşı bize zaferle yardım etmeni niyaz ediyoruz.” Daha sonra birkaç defa daha bu şekilde dua ederek Gatafan’a karşı zafer kazandılar. Ancak Nebi (as.) gönderildiği zaman O’nun peygamberliğine inanmak istemediler. Allah (c.c.) da onlar hakkında bu ayeti kerimeyi indirdi.<sup>361</sup>

Bu ayeti kerime, iki Yahudi kabilesinin birbirine üstünlük sağlama bağlamında kullanmış oldukları sözün tarihsel arka planına işaret etmektedir.

### 1. 2. 1. Nüzul Öncesi Dönem Olayları

Ayetlerin anlaşılmasına yardımcı olacak nitelikteki bu olayların bir bölümü de nüzul öncesi döneme ait olup, geçmiş ümmetlerin yaşadıkları olayları haber vermektedir. Hemen belirtmek gerekir ki, geçmiş ümmetlere dair bu haberlerin genel adı tefsir literatüründe İsrailiyat olarak geçmektedir. Kurtubî’nin, tefsirinde zaman zaman bu haberlerden yararlandığı görülmektedir.

İsrailoğullarına çölde bahşedilen yiyeceklerden söz eden ayette mealen şöyle buyrulmaktadır: “Biz, ölümünüzün ardından sizi şükredesiniz diye tekrar dirilttik; bir

<sup>360</sup> Kurtubî, age., I/643.

<sup>361</sup> Kurtubî, age., I/400.

bulutu da üzerinize gölgelik yapmış, “menn” ve “selvâ” indirerek ‘Size Rızık olarak verdiğimiz temiz şeylerden yiye!’ demiştik...” (Bakara/56-57)

Bu ayetin açıklaması bağlamında İsrailoğullarına gönderilen rızkın ne olduğu konusundaki görüşler buna bir örnektir:

Kurtubî bu konuda şunları kaydeder: Onlara göre “menn”in ne olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.

a) Gökten yağın bal benzeri bir gıda ki, buna “terencebin” denir. Çoğu müfessir bu görüştedir.

b) Tatlı bir içecek

c) Yufka ekmek, Vehb b. Münebbih’ten nakledilmiştir.

Ayrıca ayette geçen “menn”in, çalışıp emek harcamaksızın Allah’ın kullarına bahşetmiş olduğu her türlü nimetin ismi olduğunu söyleyenler olmuştur. Nitekim bir hadiste geçen şu ifade bu manayı çağrıştırmaktadır: “Mantar Allah’ın İsrailoğullarına gönderdiği yiyeceklerdendir, onun suyu da göze şifadır.”<sup>362</sup>

Bu konudaki diğer bir örnek de şudur: “Hatırlayın! Siz bir kişiyi öldürmüş ve suçu birbirinizin üzerine atmıştınız! Oysa Allah sizin gizlemekte olduğunuz şeyi açığa çıkaracaktı!” (Bakara/72). Bu ayetin söz konusu etmiş olduğu olayı Kurtubî şöyle anlatır. İsrailoğullarından birisini bir oğlu olur. Adamın bir düvesi vardır bunu ormanlığa bırakıp şöyle dua eder: “Allah’ım ben bu hayvanı bu çocuk adına sana emanet ediyorum”. Adam bir müddet sonra ölür. Çocuk büyüyünce annesi ona, “baban senin adına Allah’a bir düve emanet etmişti, onu bul da getir” der. Çocuk çıkar hayvanı bulur ve boynuzundan yakalar. İneği annesine doğru getirirken İsrailoğulları ile karşılaşır. Onlar bunun kendilerinin kesmekle emir buyruldukları ineğin vasıflarına sahip olduğunu görürler. Çocukla pazarlığa girerler. Ancak çocuk onlardan yüksek bir fiyat talep eder. İsrailoğulları Musa’ya (as.) gelip fiyatı yüksek bulduklarını söyleyince,

<sup>362</sup> Kurtubî, age., I/331.

Musa (as.) “mal sahibini razı etmeniz gerekir” der. Bunun üzerine onlar ineğin ağırlığı miktarınca bir paraya ineği satın alırlar.<sup>363</sup>

Kur'an'daki bir sureye de ismini veren Bakara hadisesini Kurtubî böyle aktarır.

### 1. 3. Kıraat

Kur'an lafızlarının farklı şekillerde okunuşlarının tanıtılması tefsirlerde kıraat açıklamaları olarak yer almaktadır.

Kurtubî, müfessir kimliğine ve tefsir nosyonuna uygun olarak, Kur'an lafızlarının okunuşuna ilişkin bilgilere yer vermiş, farklı okuyuşların gerekçelerini sunmuş, bunlardan hangisinin manayı daha iyi yansıttığını belirtmiş ve bunların ayetlerin anlamlarını nasıl şekillendirdiğini göstermeye çalışmıştır.

Aşağıda meali verilen ayeti kerimede kıraat-mana ilişkisine şöyle dikkat çekmiştir.

“Şeytan ikisinin de ayağını oradan kaydırıp içinde bulundukları ortamdan onları çıkarttı...” (Bakara, 36).

Çoğu kıraat imamı bu ayette geçen “ayakları kaydırmak” anlamına gelen فَاَزَلَهُمَا kelimesini hemzesiz olarak فَزَلَهُمَا şeklinde okumuşlardır. Bu okuyuşa göre mana “yanıltmak, günaha sürüklemek” demektir.

Hamza ise, فَاَزَلَهُمَا şeklinde elif ile okumuştur. Buna göre mana, “uzaklaştırmak” şeklindedir.

Kurtubî, her iki anlamın da aynı kapıya çıktığını belirtmekle birlikte çoğunluğun okuyuşu olan birinci kıraati, ayetin anlamı açısından daha isabetli bulmaktadır. Kurtubî bunu ifade ederken, Kur'an bütünlüğünde şeytana isnat edilmiş olan ‘insanların ayağını kaydırmak; onları günaha sürüklemek’ şeklinde geçen anlamı dikkate almış ve birinci kıraati anlam itibarıyla Kur'an bütünlüğü açısından doğru bulduğunu ifade etmiştir.

<sup>363</sup> Kurtubî, age., I/366.

Kurtubî'nin delil gösterdiği iki ayetin meali şöyledir:

“İki ordunun karşılaştığı gün şeytan, sırf işledikleri bir kısım suçları yüzünden, içinizden sırt çevirip gidenlerin ayaklarını kaydırmıştı” (Ali İmran, 155); “Şeytan, kendilerinden gizlenmiş olan ayıp yerlerini onlara göstermek için Adem’e ve eşine vesvese verdi” (A’raf, 20). Bu ayetlere göre vesvese, masiyet işlemelerine sebep olarak onların ayaklarını kaydırmak anlamındadır. Zaten şeytanın birisini (somut anlamda) bir yerden başka bir yere kaydırmak gibi bir gücü yoktur.<sup>364</sup>

Kurtubî burada Kur'an siyakının, kıraat konusunda varit olan iki farklı okuyuştan çoğunluğun okuyuşununu mana bakımından desteklediğini belirtmiştir.

Kıraat tercihinde bulunurken Kurtubî'nin göz önünde bulundurduğu hususlardan birisi de tematik paragraf bütünlüğüdür.

Bakara/58. ayetinde geçen **لَكُمْ خُطَايَاكُمْ** cümlesindeki **نُغْفِرُ** kelimesini Nafi **يُغْفِرُ**, İbn Âmir ise **نُغْفِرُ** şeklinde okumuştur. Diğerleri ise **نُغْفِرُ** şeklinde okumuşlardır ki,

Kurtubî tematik paragraf bütünlüğünü dikkate alarak **نُغْفِرُ** şeklinde olan okuyuşun daha uygun olduğunu belirtir. Çünkü ayetin öncesi **قُلْنَا** ile başlamış, sonrası ile **سَنَزِيدُ** şeklinde “biz”li anlama gelen ifadelerle devam etmiştir. Dolayısıyla siyak sibaka göre bu okuyuş daha uygun olup tematik bütünlüğü tamamlar niteliktedir.<sup>365</sup>

Kurtubî, tefsirinde kıraate dair açıklamaların bir kısmında kıraat ile kelami yorumların kesiştiği görülmektedir. Şu husus buna örnek olarak verilebilir:

“Hatırlayın, Musa ile kırk geceliğine sözleşmiştik” (Bakara,51) mealindeki ayette geçen **وَعَدْنَا** kelimesini Ebu Amr **وَعَدْنَا** şeklinde okumuştur. Ebu Ubeyde “söz verdik” anlamına gelen bu okuyuşu tercih etmiş, sözleşme anlamına gelen diğer okuyuş şeklini de kabul etmemiştir. Ona göre sözleşme fiili insanlar arasında cereyan eden bir durumdur. Allah (c.c.) hakkında ise sözleşme değil, söz vermek, va'd etmek gibi fiiller söz konusudur.

<sup>364</sup> Kurtubî, age., I/259.

<sup>365</sup> Kurtubî, age., I/337.

Zaten kelime Kur'an'da da bu şekilde geçmektedir: “İş bitirilince şeytan: “Muhakkak ki Allah size hakkı vaat etti, ben de size vaatte bulundum, ama şimdi yalancı çıktım.” (İbrahim, 22).

Bu ifadelerle Ebu Ubeyde aslında rivayet konusu olan kıraat konusunda yorumsal bir yaklaşım sergilemiş ve kendi tercihini buna göre belirlemiştir. Ancak Ebu Ubeyde'nin yaklaşımı manadan hareketle lafzı inşa etme çabası olarak görülemez. Nitekim yukarıda Kurtubî'nin kıraatler arasında yapmış olduğu işaret edilen tercihi de buna benzer bir tercihtir. Burada Ebu Ubeyde lafız hakkında yorumda bulunmuş olsa da neticede Ebu Amr'dan gelen bir okuyuşa dayanmaktadır.

Ebu Ubeyde'nin bu yaklaşımı karşısında Mekki şu değerlendirmeyi yapar: المواعدة kelimesinin anlam yapısı ikili bir yapı olmasına rağmen, bu yapı bazen tekli anlam ifade eden kelimeler için de kullanılır. Burada da durum böyledir. Dolayısıyla Allah'ın Musa ile vaatleşmesi sözleşme anlamında değil, söz verme anlamındadır. Neticede her iki kıraat de aynı anlama gelmektedir.

Buna ilaveten Nehhas, واعدا kıraatini daha isabetli bulur. Ayrıca Mücahid, A'rac, Nâfi, A'meş, Hamza ve Kisâî'nin de böyle okuduğunu belirtir. Anlam bakımından da Nur suresi <sup>366</sup> vd. surelerde geçen anlamın burada söz konusu olmadığını söyler. Çünkü “Musa ile sözleştik” ifadesinde Musa'nın sözünü yerine getirdiğine işaret anlamı vardır. Halbuki “söz verme” de böyle bir anlam mevcut değildir.

İbn Atiyye de Ebu Ubeyde'nin tercihini doğru bulmadığını belirterek, Musa'nın Allah'ın vaadine olan sadakatının “sözleşme”; المواعدة kelimesiyle daha iyi ifade edildiğini vurgular. <sup>367</sup>

Bu ifadelerle Kurtubî, önce Ebu Ubeyde'nin kelami endişelerden dolayı yapmış olduğu kıraat tercihinin değinmiş, Mekki ve Nehhas gibi dilcilerin buna karşı olan

<sup>366</sup> “Allah içinizden iman edip salih iş yapan kimselere, kendilerinden önceki müminleri bölgelerinde egemen kıldığı gibi onları da bu bölgede hükümler kılacağını... kesinlikle vaat etmiştir.” (Nur, 55)

<sup>367</sup> Kurtubî, age., I/323.

değerlendirmelerine yer vermiştir. Neticede İbn Atiyye'nin yorumlarından da destek alarak kendi tercihinin de bu yönde olduğuna işaret etmiştir.

Kurtubî bazı yerlerde kıraati lügat ile ilişkilendirerek, farklı okuyuşları lügat temelinde açıklama yoluna gitmiştir.

Ayetlerde geçen “nebî” kelimesinin kıraatine ilişkin yatığı açıklamalar bu türdendir:

Bakara/61. ayetinde geçen النبيين kelimesini Nâfî Kur'anın tamamında النبيين şeklinde hemzeli okumuştur. Bu okuyuşlar arasında ise anlam bakımından farklılık vardır.

Hemzeli okunuşa göre kelime “haber vermek” anlamına gelen نبأ kökünden gelmektedir.

Hemzesiz okuyanlara göre kelimenin kökü hakkında farklı şeyler söylenmiştir:

Bazıları kelimenin kökünün hemzeli olduğunu ancak sonradan hemzenin hafifletildiğini savunurken, diğer bazılarına göre kelime “ortaya çıkmak” anlamına gelen نبا kökündendir.

Bazılarına göre النبي kelimesi, “yücelik, ululuk” anlamına gelen النبوة kelimesinden; bazılarına göre ise “yol” anlamına gelen النبي kelimesinden türemiştir. Her iki kökünde “peygamber” anlamıyla ilişkisi vardır. Birincisine göre peygamberlik yüce bir makamı bildirmektedir. İkincisine göre peygamber, halka gösterici nitelikte bir kişi anlamını bildirmektedir.<sup>368</sup>

Kurtubî, bu açıklamalarıyla lügat-kıraat arasındaki ilişkiye açıklık getirmektedir.

Tefsirde kıraat bağlamında verilen bilgilerin bir kısmı, ulema arasında ortaya çıkmış olan ihtilaflı hususlara açıklık getirme amacına yöneliktir. Kurtubî'nin yaptığı şu açıklama buna yönelik olarak değerlendirilebilir:

<sup>368</sup> Kurtubî, age., I/349.

Ebu Amr ان الله يأمرُكم ان تذبوا ayetinde geçen يأمرُكم kelimendeki “râ” harfinin harekesini hafifletmek amacıyla يأمرُكم şeklinde sakin okumuştur. Ebu Abbas Müberred’e göre “râ” irap harfi olduğu için onun üzerinde böyle bir operasyon geçerli değildir. Kurtubî bunu da naklettikten sonra aslında Ebu Abbas’tan doğru bir şekilde gelen rivayete göre, onun harekeyi gizlice çıkartmış olduğunun söylendiğini kaydederek konuya açıklık getirir.<sup>369</sup>

Bazı yerlerde ise kıraat vecihlerinin bir kısmının manayı tamamlamak amacına yönelik olduğuna dikkat çekilmiştir. Aşağıdaki açıklamalar buna örnektir:

“İbrahim ve İsmail, Kabenin binasını temelleri üzerinde yükseltirken ‘Rabb’imiz, Bunu bizden kabul buyur; şüphesiz sen her şeyi işitir, her şeyi bilirsin.” (Bakara/127)

İbn Mes’ud ve Übeyy b. Ka’b’ın kıraatinde, duanın başında يقولان kelimesi bulunmaktadır ki, bu ara cümle manayı tamamlamaktadır.<sup>370</sup>

Netice olarak Kurtubî tefsirinde kıraat ile ilgili açıklamalara yer verirken bir taraftan kabule şayan olan okuyuşun hangisi olduğunu tespit etmek, diğer taraftan da bu okuyuşların mana bakımından değerlendirmesini yapmak amacıyla bu bilgilere yer verip, bunları değerlendirme yoluna gitmiştir.

## 2. LAFIZLARIN AÇIKLANMASI

Açıklama ifadesinden kasıt, lafzın normal kullanımdaki anlam alanını çok fazla değiştirmeden, ilk bakıştaki anlamına paralel olmak üzere açıklayıcı mahiyette bilgiler verilmesidir. Bu aşamada var olan anlamı, daha anlaşılır hale getirme endişesi/amacı ön plandadır. Lafzın durumuna göre sarf, nahiv, lügat, iştikak, tarih, vs. pek çok ilim dalından malzemeler kullanılarak lafız hakkında kuşatıcı bir bilgi verilmeye çalışılır. Başka bir ifadeyle lafzın pek çok açıdan bir portresinin gösterilme çabası güdülür. Ulumu’l-Kur’an kaynaklarında geçen, “Kur’an ilimlerinin sayısı pek çoktur” ifadesi, tefsir ilmi açısından ele alınan lafzın bu yönüne dikkat çekmek için söylenmiş gibidir.

<sup>369</sup> Kurtubî, age., I/359

<sup>370</sup> Kurtubî, age., I/476.

Tefsir Usulünün lafızların açıklanması olarak ifade ettiğimiz bu aşamasında Kurtubî'nin çoğunlukla onların zahiri anlamlarını önemseyen bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Bakara/69. ayette geçen “o bakanların gönüllerini okşayıcı parlaklıkta sarı bir inektir” mealindeki “sarı” lafzının açıklaması dolayısıyla yapmış olduğu açıklamalar onun bu tutumuna örnektir:

Müfessirlerin çoğuna göre, ayette söz konusu edilen hayvan bilinen sarı renkteki inektir. Ancak Mekki'nin bazı müfessirlerden bildirdiğine göre bu hayvan boynuz ve tırnakları da dahil olmak üzere tamamen sapsarı bir inektir.

Hasan ve İbn Cübeyr'e göre sadece boynuz ve tırnakları sarı olan bir inektir. Hasan'dan gelen başka bir rivayete göre “safrâu” kelimesi siyah renk demektir.

Kurtubî öncelikle lafzın zahiri anlamı dolayısıyla bunlardan en isabetlisinin birinci görüş olduğunu belirtmiş ve şunları kaydetmiştir: “Sarı lafzının siyah anlamına gelmesi, sadece develer hakkında kullanılan mecazi bir anlatım tarzıdır. Nitekim Cenab-ı Hak “Her bir kıvılcım sanki sarı bir devedir” (Mürselat, 33) buyurmuştur. Devenin siyahlığı sarıya çalmasından dolayı, develer hakkında kullanılan sarı, siyah anlamı taşır.”<sup>371</sup>

Burada Kurtubî'nin birinci görüşü tercih etmesinin nedeni, başka bir etken yoksa, öncelikle lafzın zahiri anlamını dikkate almak şeklinde, kendisi tarafından uygulanan bir yöntem gereğidir. Bu tutumu da çoğunlukla devam ettirdiği anlaşılmaktadır.

## **2. 1. Tarihsel Verilerle**

Lafzın öncelikle tarihsel verilerle açıklanması aşaması, ele alınan lafız hakkında önceki müfessirler tarafından lafzın anlamına paralel olmak üzere –yani lafzın anlamını lügat anlamının çok ötesine taşıyacak şekilde belirgin bir yorum katmaksızın- yapılmış olan açıklamaların yer aldığı bir aşamadır.

### **2. 1. 1. Açıklayıcı Nitelikte Olan Tarihsel Veriler**

---

<sup>371</sup> Kurtubî, age., I/363.

Kurtubî tefsirinde yer alan bu kısım rivayetler lafzı mana bakımından açıkıcı/açıklayıcı nitelikte olup anlam bakımından lafza yardımcı nitelikte olan bilgilerdir. Bu özelliğinden dolayı bu türden bilgiler, yorumlayıcı yerine “açıklayıcı nitelikte tarihsel veriler” kategorisinde değerlendirilirler.

Tefsirde yer alan açıklamalara bu açıdan göz atacak olursak şu örnek verileri kaydedebiliriz:

Bakara/25. ayette geçen “Tertemiz eşler”; ازواج مطهرة ifadesi hakkında Abdurrezzak, Mücahid’den şu bilgiyi nakleder: “Tertemiz” kelimesi, küçük ve büyük abdest bozmayan, doğurmayan, hayız görmeyen ve tükürük gibi bedeni artıkları olmayan eşler anlamındadır.<sup>372</sup>

Burada مطهرة lafzı hakkında Mücahid’den gelen bilginin manayı çeşitli açılardan (abdest bozmamak, doğurmamak vs.) daha belirgin hale getirmeye yönelik tarihsel bir bilgi olduğu görülmektedir.

Açıklayıcı türden olan tarihsel verilerin bazen ahkam tefsiri bağlamında istihdam edildiği görülmektedir.

Bakara/62. ayette geçen Sabiîler grubu hakkında bilgi verilirken konunun Müslümanlarla bunlar arasındaki muamelata taalluk eden fıkhi yönüne vurgu yapılmıştır.

Sabiîlerin kimler oldukları hakkında farklı bilgiler nakledilmiştir. Kurtubî bu bilgileri iki gruba ayırarak sıralar. Birinci grup bilgiler Sabiîleri Ehli Kitap’a yakın bir grup olarak tanıtırken, ikinci grup bilgiler onları Müşriklere yakın bir kesim olarak takdim eder.

Buna göre Süddî, İshak b. Raheveyh’e göre Sabiîler Ehli Kitap içinden bir gruptur. İbn Münzir ve İshak biraz daha ileri düzeyde bir bilgi vererek bunları hem Ehli Kitap’tan sayarlar hem de kestiklerinin yenilmesinde bir sakınca bulunmadığını belirtirler. Ebu

<sup>372</sup> Kurtubî, age., I/206.

Hanife ise bunların kestiklerinin yenilebildiği gibi kadınları ile evlenebileceğini söyler. Halil Sabîîlerin Hıristiyanlık benzeri bir dinleri bulunduğuna işaret eder.

Mücahid, Hasan ve İbn Nüceyh'e göre bunların Yahudilik ve Hıristiyanlık karışımı olan farklı bir din üzere bulunduklarını ve kestikleri hayvanların etinin yenilemeyeceğini belirtir. İbn Abbas (ra) ise, Sabîîlerin kadınlarıyla da evlenilmeyeceğini söylemiştir. Hasan ve Katade'ye göre bunlar, meleklere tapan, kibleye doğru günde beş vakit namaz kılan ve Zebur okuyan bir gruptur. Neticede, bazı hocalarımızın bildirdiğine göre, bunların mezhebinin hülasası başlangıç itibariyle tevhide dayanmakta iken, yıldızların etkisine inanmışlardır. Bu nedenle Ebu Said el-Istahrî'ye bunlar hakkında sorulunca, o bunların küfür üzere olduklarını beyan etmiştir.

373

Burada Sâbiîler hakkında onları tanıtıcı bilgi verilirken bu tarihsel bilginin içinde ahkam tefsiri mantığına uygun olarak, Müslümanlarla bunlar arasındaki muamelata tahakkuk eden bir konuya yer verilmiş olması dikkat çekicidir.

Kurtubî bazı yerlerde ayetin açıklaması hakkında ulaşan tarihsel verileri sıralamakla yetinerek bu veriler arasında tercih yapmadığı gibi, bunlar hakkında bir değerlendirmede de bulunmaz.

“Tûr” ve “Veyl” kelimeleri hakkında yaptığı açıklamalar bu türdendir.

Bakara/63. ayette geçen “Tûr”dan maksadın ne olduğunda ihtilaf edilmiştir. Denildiğine göre, Tûr Allah'ın Musa ile konuştuğu, ona Tevrat'ı indirmiş olduğu dağın adı olup, bundan başka bir dağ değildir. İbn Cüreyc'in İbn Abbas'tan naklettiği görüş budur. Dahhak'ın İbn Abbas'tan naklettiğine göre ise, üzerinde bitki yetişen dağların adıdır Tûr, dolayısıyla bitki yetişmeyen dağlara Tûr denilmez. (Kurtubî burada İbn Abbas'tan nakledilen iki rivayetin birisinin özel bir isme işaret ettiğini, diğerinin ise cins ismine işaret ettiğine dikkat çekmiş oluyor.) Mücahid ve Katade'ye göre ise Tûr, her türlü dağa verilen bir isimdir. Ancak Mücahid Süryanicede her türlü dağın isminin Tûr olduğunu söyler. Ebu Aliye de bu görüştedir. Kurtubî burada antiparantez

<sup>373</sup> Kurtubî, age., I/351-352.

Kur'an'da yabancı kelimelerin bulunup bulunmadığı meselesine tefsirin mukaddimesinde yer verdiğini belirterek oraya atıfta bulunuyor.<sup>374</sup>

“Veyl” kelimesinin açıklaması bağlamında şunlar kaydedilmiştir: “Kitabı elleriyle yazıp sonra da az bir pahaya satabilmek için “Bu Allah katındandır” diyenlere yazıklar olsun! Elleriyle yazdıklarından dolayı da onlara yazıkla olsun, kazandıklarınızdan dolayı da yazıklar olsun!” (Bakara/79) Mealindeki ayette geçen “Veyl” kelimesinden maksadın ne olduğunda farklı rivayetler vardır. Osman b. Affan (ra)’ın Resulullah (sav)’tan naklettiğine göre bu, ateşten bir dağdır. Ebu Said el-Hudrî’nin rivayetine göre, cehennemde iki dağ arasında bir vadi olup buradan yuvarlanan kırk yıl düşmeye devam eder. Süfyan ve Ata b. Yesar’ın rivayetlerine göre, cehennemdekilerin irinlerinden oluşup da cehennemin ortasından akan bir vadidir. Zehravi’nin diğer müfessirlerden naklettiğine göre, cehennem kapılarından birisidir. İbn Abbas’tan bir rivayete göre azabın zorluğu ve sıkıntısıdır.<sup>375</sup>

Bu veriler hakkında Kurtubî her hangi bir tercih belirtmemektedir.

Ancak Kurtubî zaman zaman gelen veriler arasında bir yöntem gereği tercihte bulunduğu yerler de vardır. Mesela Kurtubî, tefsirinin genelinde uygulamaya çalıştığı bir yöntemi -Kur'an bütünlüğünü gözetme yöntemini- nakledilen tarihsel verilerdeki farklı görüşlerin içinden kendisine göre doğru olanı tercih etmekte kullanmaktadır. Şu açıklamalar buna örnektir:

“Rabb’i İbrahim’i birtakım kelimelerle/yükümlülüklerle denedi. O da onları tam olarak yerine getirince: “Şüphesiz Ben seni insanlara önder yapacağım” dedi. İbrahim: Benim soyumdan da... dedi. Rabb’i, Benim sözüm (ahdim) zalimleri kapsamaz. Dedi.” (Baraka/124.) Kurtubî, ayette geçen ahit ile ne kastedildiği konusunda ihtilaf edildiğini belirterek şunları kaydeder:

Ebu Salih’in İbn Abbas’tan (ra) rivayet ettiğine göre bundan maksat nübüvvettir. Süddi de bunu söyler. Mücahid’e göre bundan maksat imamet, Katade’ye göre iman, Ata’ya

<sup>374</sup> Kurtubî, age., I/353.

<sup>375</sup> Kurtubî, age., I/386.

göre rahmet, Dahhak’a göre Allah’ın dinidir. Ahit’ten maksadın Allah’ın emri olduğu da ifade edilmiştir. Zaman zaman bu kelime “emir” anlamında da kullanılır. Nitekim Kur’an’da “Ateşin yediği bir kurban mucizesini göstermeyen hiçbir elçiye inanmamamızı emretti, diyenlere deki...” (Ali İmran/183) mealindeki ayet ile “Ey Ademoğulları! Ben size ‘şeytana tapmayın’; o size apaçık bir düşmandır... Dememiş miydiniz?” mealindeki ayette kelime emir vermek/emretmek anlamında kullanılmıştır. Buna göre mana şöyledir: ‘Zalimlerin, Allah’ın emirlerini uygulayıcı bir konuma gelmeleri caiz olmaz’ şeklindedir.<sup>376</sup>

Burada, nakledilmiş olan çeşitli bilgilere yer verdikten sonra Kurtubî, “ahit” kelimesine Kur’an bütünlüğünden hareketle emir manasını vermenin daha uygun olacağını işaret etmiş olmaktadır.

Tarihsel veriler konusunda belli ilkeler doğrultusunda tercihler ortaya koyduğu görülen Kurtubî, bazı durumlarda konuyu bilimsel açıdan bir adım daha ileri taşıyarak bu verilere eleştirel bir yaklaşım da sergilemiştir. İsrailoğulları arasında Allah’ın kalamını işittiklerinden söz edilen grup hakkında nakledilen bilgiler buna örnektir. Konuya temel teşkil eden ayet mealen şöyledir:

“Şimdi siz, bunların size inanacaklarını mı umuyorsunuz. Oysa onlardan öyle bir grup var ki, Allah’ın kalamını dinler ve iyice anladıktan sonra onu, bile bile tahrif ederler” (Bakara/75)

Rebi ve İbn İshak’a göre “Allah’ın kalamının dinleyenler”den maksat Musa’nın (as.) seçtiği yetmiş kişidir. Bunlar Allah’ın kalamını işitmişler ancak onun emrine uymamışlardır. Kavimlerine haber verirken de sözü tahrif etmişlerdir. Bu zayıf bir görüştür. Yine bunun gibi, “Musa’nın işittiğini onunla birlikte yetmiş kişi daha işitti” diyen görüş sahipleri de hata etmiş; Musa’nın (as.) Kelam özelliği ile seçilmiş olması ayrıcalığına gölge düşürmüşlerdir.

Süddi ve başka müfessirlere göre bunlar Allah’ın kalamını işitmeye güçleri yetmemiş, zihinleri karışmış, Musa’dan, işitmiş olduğu kelamı kendilerine tekrar etmesini

<sup>376</sup> Kurtubî, age., I/463.

istemişlerdir. Oradan ayrıldıklarında ise Peygamberleri vasıtasıyla işitmiş olmuş oldular. Onlardan bir grup da Allah'ın kelamını değiştirmiştir.<sup>377</sup>

Şayet Kelbi'nin Ebu Salih kanalıyla İbn Abbas'tan rivayet edildiği söylenen bir haberi naklederek bunun eleştirisini yapar. Haber şudur: “Musanın kavmi Allah'ın kelamını kendilerine işittirmesi yönünde Musa'nın Rabbinden istekte bulunması ve bu istek sonucunda, boru sesini andıran bir sesle kendilerine ‘Şüphesiz ben Allah'ım, benden başka ilah yoktur, Hayy ve Kayyum'um, sizi yüksek bir el ve güçlü bir kol ile Mısır'dan çıkardım’ şeklinde seslenilmişti.”

Kurtubî bu rivayeti iki gerekçeyle reddeder:

Bir: Bu haberi İbn Mervan Kelbi'den nakleder ki, bunların ikisi de zayıf olup bunların naklettikleri haberler delil kabul edilmez.

İki: Kelam vasfı insanlar içinde Musa (as.)'a verilen bir ayrıcalıktır. Şayet Musa ile birlikte kavmi de bu vasfa sahip olsaydı Musa'nın onlardan bir üstünlüğü kalmazdı. Nitekim Cenab-ı Hak “Ben seni risaletimle ve kelamımla diğer insanlar içinden seçtim” (A'raf/144) buyurmuştur.<sup>378</sup>

## 2. 1. 2. Tevil (Yorum) Nitelikli Tarihsel Veriler

Kurtubî tefsirinde bazı ayetlerin açıklaması bağlamında İbn Abbas, Mücahid, Said b. Cübeyr, Katade, Dahhak, Süddî vb. müfessirlerden nakledilen verilere yer vermektedir. Bu tür görüşleri naklederken Kurtubî, “yorumcular bu lafızdan maksadın ne olduğunda ihtilaf etmişlerdir, vb.” ifadeler kullanmaktadır ki, bu ifade Tefsir Usulü açısından önem arz etmektedir. Kurtubî bununla, rivayet şeklinde bize ulaşan bilgilerin bir kısmının aslında yorum nitelikli bilgiler olduğunu anlatmış olmaktadır. Aşağıda yer alan açıklamalar bu konuya örnek olacak niteliktedir.

<sup>377</sup> Kurtubî, age., I/381-382.

<sup>378</sup> Kurtubî, age., I/381-382.

Yüce Allah'ın meleklerle yeryüzünde bir halife yaratacağını söylediği zaman meleklerin buna tam anlam verememesi, bunun üzerine Allah'ın (c.c.) meleklerle “Ben sizin bilmediğiniz şeyleri bilmekteyim” mealindeki buyruğunda geçen, Allah'ın biliyor olduğu halde, “meleklerin bilmediği” hususun ne olduğu konusunda Kurtubî “tevil uleması (Kur'an yorum bilginleri) bu konuda farklı düşünmektedirler” diyerek şu görüşleri nakletmiştir:

İbn Abbas (ra) bunu şöyle yorumlar: İblis, semanın bekçisi yapılması dolayısıyla kendisini beğenmiş ve kibir duygusuna kapılmıştı. Bunun kendisinde bulunan bir meziyetten ileri geldiğine inanmaya başlamıştı. Allah'ın (c.c.) hitabına melekler, “biz Seni hamd ile tesbih ederiz”, derlerken İblis'in içinde bulunan aksi yöndeki düşünceden haberdar değillerdi. Bundan dolayı Cenab-ı Hak onlara “Ben sizin bilmediklerinizi bilmekteyim” buyurmuştur.

Katade ise şöyle yorumlamıştır: Melekler Yüce Allah'a hitaben “yeryüzünde kan dökecek birilerini mi yaratacaksın” dedikleri esnada, Yüce Allah orada Peygamberlerin, üstün insanların ve itaatkar kişilerin var olacaklarını bilmekteydi.

Kurtubî bu yorumları kaydettikten sonra, aslında lafzın umumi olduğunu belirtir ve mananın, Allah'ın olmuş bitmiş, halen olan ve olacak olan olayların tamamını bildiği şeklinde yorumlanması gerektiğini vurgular.<sup>379</sup>

Kurtubî'nin, nakledilen bu türden yorumdan bazılarını değerlendirirken Kur'an bütünlüğünü göz önünde bulundurduğu görülmektedir. Şu açıklamalar buna örnektir:

“Adem vakit geçirmeden Rabbinden bir takım kelimeler aldı ve tövbe etti. Rabbi de onun Tövbesini kabul buyurdu...” (Bakara, 37). “Yorumcular bu kelimelerin neler olduğu konusunda farklı görüş beyan etmişlerdir.

İbn Abbas (ra), Said b. Cübeyr, Dahhak ve Mücahid bunun şu mealdeki ayette geçen kelimeler olduğunu söylemişlerdir: “Her ikisi birden, Rabbimiz biz kendimize zulüm

---

<sup>379</sup> Kurtubî, age., I/234.

ettik eğer sen bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen kesinlikle tamamen kaybedenlerden oluruz, diyerek yalvardılar” (A’raf, 23).

Bir gruba göre, Hz. Adem arşın sütunu üzerinde “Muhammed Allah’ın Resulüdür” yazısını görmüş ve bu kelimelerle Allah’tan affını talep etmiştir.

Diğer bir gruba göre ise kelimelerden maksat, ağlamak, utanmak ve yalvarmaktır. Bazıları pişmanlık, üzüntü ve istiğfardır, demişlerdir.”<sup>380</sup>

Kurtubî bu yorumları naklettikten sonra bunlar arasında açık bir tercihte bulunmasa da, konuyu takdim edişinden birinci görüşe katıldığı anlaşılmaktadır. Bunun muhtemel nedeni, bu yorumun Kurtubî tarafından Kur'an bütünlüğüne uygun bulunmuş olmasıdır.

Kurtubî nakledilen bazı yorumların tarihsel arka planına dikkat çekmektedir. Aşağıda meali verilen ayet dolayısıyla nakledilen yorum bu türdendir.

“Siz insanlara iyiliği emredip de kendinizi unutuyor musunuz?” (Bakara, 44)

Yorumcuların söylediklerine göre bu ayetten maksat, Yahudi bilginleridir. İbn Abbas (ra) şunu söylemiştir: Medine Yahudileri, kendileri ile Müslümanlardan birisi arasında şayet akrabalık, süt kardeşliği gibi bir yakınlık bulunuyorsa bu kişilere, “bulunduğun halde kal” ve Muhammed’i (sav) kastederek, “Onun sana söylediklerine de uy, çünkü onun söyledikleri gerçektir, dedikleri halde kendileri bunu yapmıyorlardı. İşte bu ayetten maksat böyle durumda olan Yahudi bilginleridir.”<sup>381</sup>

Burada, İbn Abbas (ra) tarafından yapılan yorumun arka planına dikkat çekilmiştir.

Bazı durumlarda ayetlerin açıklaması bağlamında nakledilen yorum nitelikli bu tarihsel verilerin çıkarımsal bir yönü bulunduğu anlaşılmaktadır.

“... Onlara zillet ve sefalet damgası vuruldu ve Allah’ın gazabına uğradılar. Çünkü onlar, Allah’ın ayetlerini inkar ediyor ve haksız yere peygamberleri öldürüyorlardı!

<sup>380</sup> Kurtubî, age., I/268.

<sup>381</sup> Kurtubî, age., I/301.

Bütün bunlar, onların Allah’a isyan etmeleri ve haddi aşmaları yüzündendir.”  
(Bakara/61)

Ayette yer alan “peygamberlerin öldürülmesi” ifadesi dolayısıyla, şöyle bir yorum nakledilmiştir: Allah (c.c.) tarafından savaşma emrine muhatap olan hiçbir peygamber, öldürülmüş değildir. Ve bu peygamberler sonunda mutlaka zafer kazanmışlardır.<sup>382</sup>

İbn Abbas (ra)’tan nakledilen bu bilgi naklî bir değere sahip olsa da aslında bunun çıkarımsal değere sahip bilgi türüne iyi bir örnektir.

Çıkarıma dayalı yorum türleri bazı rivayetlerde daha belirgin olarak göze çapmaktadır:

“Öyle değil, kim bilerek bir kötülük işler, sonunda günahları kendisini çepeçevre kuşatırsa işte, cehennemlikler onlardır. Ve onlar orada ebedi kalacaklardır.”  
(Bakara/81) Kurtubî bu ayette geçen سيئة kelimesini tarihsel bir veriye dayanarak şirk şeklinde tefsir etmiştir. Buna göre İbn Cüreyc Atâ’ya burada geçen kötülük anlamındaki kelimeyi sormuş, o da, şirk, şeklinde cevap verdikten sonra “Kötülükle gelenler yüz üstü ateşe sürüklenirler” (Neml/90) mealindeki ayeti okumuştur. Hasan ve Katade de bu görüştedir. Ata’nın vermiş olduğu cevapta, yapmış olduğu yorumun gerekçesini de açıklamış olması, bu yorumun onun çıkarımına dayandığını göstermektedir.<sup>383</sup>

Aşağıda verilen yorumlarda da yorumcuların çıkarımları belirgin olarak görülmektedir.

“Onlar (İsrailoğulları) gazap üstüne gazaba uğradılar. Kafirler için alçaltıcı bir azap vardır.” (Bakara/90) Buradaki gazap üstüne gazap ifadesi hakkında İbn Abbas (ra) şu yorumu yapmıştır: İlk gazap buzağıya taptıkları, ikinci gazap ise Muhammed (sav)’in peygamberliğini inkar ettikleri içindir.

Katade’ye göre bu gazaplardan ilki İsa (as.)’nın ikincisi de Muhammed’in (sav) peygamberliğini inkar ettikleri içindir.

<sup>382</sup> Kurtubî, age., I/350

<sup>383</sup> Kurtubî, age., I/389.

Süddi'nin Katade'den naklettiğine göre birincisi İncil'i, ikinci de Kur'an-ı inkar etmeleri sebebiyledir.

Bazı yorumcular da bu ifadenin, onların durumlarının vahametini ortaya koyan bir anlatım olduğunu söylemişlerdir. <sup>384</sup>

Bu rivayetlerde dikkat çeken husus, ayette 'gazap üstüne gazap' şeklinde ifade edilen duruma uygun düşecek şekilde, yorumcuların birbiriyle ilişkili iki olayı burada geçen ifadenin yorumu olarak takdim etmeleridir. Açıkça ifade edilmiş olmasa da burada da bir yorumun söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.

Tefsirde yer alan bazı yorumlar da olduğu gibi verilmiş, bunlar arasında bir tercihe gidilmemiştir:

“Allah yapmış olduklarını onlara -işte böyle pişmanlık duygusu içerisinde olsunlar diye- gösterecektir. Onlar ateşten çıkacak da değillerdir!” (Bakara/167)

Mealindeki ayette geçen “amellerin gösterilmesi” ifadesinin yorumu hakkında Kurtubî iki rivayet nakleder.

Birincisi, Rebi'nin yorumudur: onlara gösterilecek olan söz konusu ameller, onları işleyerek cehennemi hak etmelerine sebep olan kötü amellerdir.

İkincisi, İbn Mes'ud ve Süddi'nin yorumudur: bu ameller, onların yapmaktan geri durdukları dolayısıyla cenneti kaybetmelerine neden olan iyi amellerdir.

Bu bağlamda Süddi'den gelen başka bir yorum da şudur: Bu kişilere cennet gösterilir. Bir de bakarlar ki, itaat etmiş olmaları durumunda bunun karşılığında kendilerine tahsis edilecek olan cennet köşklerinin inananlar arasında paylaştırılmaktadır. İşte onların asıl pişman oldukları an budur. <sup>385</sup>

---

<sup>384</sup> Kurtubî, age., I/401.

<sup>385</sup> Kurtubî, age., I/536.

Kurtubî'nin yorum niteliği taşıyan bu gibi yerlerde, yukarıda belirtilen isimlerden gelen ve aslında yorum niteliği taşıyan bu bilgilere ya herhangi bir tercihte bulunmaksızın doğrudan yer vermiş, ya da Kur'an bütünlüğü, ayetlerin umumi manası gibi hususları dikkate alarak bunlara yeni bir şekil vererek bir tercihte bulunmuştur.

## 2. 2. Dil Verileriyle

Tefsir Usulünde tarihsel verilere dayanarak lafızların açıklanması aşamasından sonra, onların dil verilerine dayalı olarak açıklanması aşaması gelmektedir. Sarf, nahiv, lügat vb. incelemeler bu sürece dahildir. Kurtubî tefsirinde dil verilerinden oluşan açıklamalar, sarf'tan maâni'ye doğru sıralanmaktadır.

### 1. 2. 1. Sarf ve İştikâk

Kurtubi tefsirinde yer alan açıklamaların bir bölümü kelimelerin sarf ve iştikak bakımından ele alınmasıdır. Bunlardan sarf ile ilgili açıklamaların tefsire doğrudan bir katkısı söz konusu değilse de anlamın yapıtaşı olan kelimenin şekil bakımından tanınması, onun orijinal yapısı hakkında okuyucuya bilgi sağlayacak, dolayısıyla harf ve hareke benzerliğinden kaynaklanabilecek başka ihtimalleri ortadan kaldırarak anlamın doğru bir şekilde tespit edilmesine yardımcı olacaktır.

Tefsirde yer alan sarf açıklamalarına birkaç örnekle kısaca temas etmek gerekirse şunlar kaydedilebilir:

Bakara suresi 19. ayetinde “yağmur” anlamına gelen الصَّيْب kelimesinin sarf bakımından açıklaması hakkında Kurtubî şunları kaydeder: “Kelimenin kökü, صَيَّبْ şeklindedir. Vav ve yâ harfleri bir araya gelip, bunlardan birisi sakın olduğu için vav yâ'ya dönüştürülmüş ve idğam yapılmıştır. مَيِّتٌ سَيِّدٌ لِّئِنْ هَيَّيْنِ kelimeleri gibi.”<sup>386</sup>

Bu konuda tefsirden diğer bir örnek olarak “su” anlamına gelen ماء kelimesi gösterilebilir. Kelimenin aslı مَوَّةٌ ‘tir. Vav harfi ve bir önceki harf harekeli olduğundan

<sup>386</sup> Kurtubî, age., I/189.

vav, elif harfine dönüşerek kelime ماء şeklini almıştır. İki hafif harfin bir araya gelmesi dolayısıyla sondaki hâ harfinin yerine hemze getirilerek kelime ماء halini almıştır.<sup>387</sup>

Kurtubî, sarf incelemesi bağlamında yaptığı açıklamalara bir örnek de şu kelimedir: Bakara/58. ayette geçen خطيئة kelimesinin çoğulu olan خطايا kelimesinin aslının ne olduğunda ihtilaf vardır.

Halil’e göre kelimenin aslında خطايی şeklinde söylenmesi gerekirdi. Harf değişikliğine gidilerek خطاء şeklini aldı. Daha sonra “yâ” harfi “elif”e dönüştürüldü ve kelime خطاء şekline geldi. Bu duruma göre arada bir hemze olmak üzere iki elif bir araya gelmiş oldu ki, hemze elif cinsinden bir harf olduğu için üç elif bir yerde toplanmış oldu. Bunun için aradaki hemzenin yerine “yâ” harfi getirildi ve kelime خطايا şeklini aldı.<sup>388</sup>

Tefsirde kelimelerin hangi kökten geldiklerine (iştikâk) dair bilgilere de yer verilmektedir. “Adem” kelimesi bunlardan birisidir. Kurtubî kelimenin kökeni hakkında ihtilaf bulunduğunu belirttikten sonra şunları kaydeder:

a) İbn Abbas’a (ra) göre kelime أديم الارض – أدمّة الارض ifadesinden alınmıştır. Anlamı, yerin yüzeyi; Türkçe ifadesiyle yeryüzüdür.

b) Diğer bir görüşe göre ise kelimenin kökü “esmerlik” anlamına gelen الادمّة kelimesidir.

Doğrusu birinci görüştür. Said b. Cübeyr “ilk insana “Adem” denmesi, onun yeryüzünden yaratılmış olmasından, “insan” denmesi ise onun unutkan ve ünsiyet eden bir yapıda olmasındandır” demiştir. Zira insan unutmadan ünsiyet edemez.

<sup>387</sup> Kurtubî, age., I/197.

<sup>388</sup> Kurtubî, age., I/338.

Kurtubî İbn Sa'd'ın Tabakat'ında geçen ve Hz. Adem'in yeryüzünden alınan toprak parçalarından alınarak yaratılmış olduğunu anlatan bir hikayeyi de kelimenin kökeni konusunda delil olarak göstermektedir.<sup>389</sup>

### 2. 2. 2. Nahiv

Kurtubî, tefsirinin pek çok yerinde ayetlerde geçen cümlelerin gramer tahlillerini yaparak bunların anlamlarının daha belirgin bir şekilde ortaya konulmasına yardımcı olmayı amaçlamaktadır.

Bu amaçla, bazı ayetlerde bulunan gramer seçeneklerini sıralar ve buna göre cümlenin anlam durumunu ortaya koymaya çalışır. Aşağıdaki yer alan açıklamalar bu duruma örnek olarak verilebilir:

“Bilesiniz ki, bozguncuların ta kendileridir onlar” **الا انهم هم المفسدون** (Bakara/12) mealindeki ayette geçen ikinci **هم** zamiri, gramer bakımından birkaç ihtimale açıktır.

Birincisi: mübteda olabilir, bu durumda **المفسدون** onun haberidir. İkisi birden ise **ان** 'nin haberidir.

İkincisi: **انهم** kelimesindeki zaminin tekidi olabilir.

Üçüncüsü: fasıla zamiri olması muhtemeldir. Buna göre anlam: “Bilesiniz ki, onlar bozgunculardır” şeklindedir.<sup>390</sup>

Bu konudaki diğer bir örnek şudur:

“Bütün bunlardan sonra siz, birbirinizi öldürüyor, içinizden bir grubu yurtlarından çıkarıyor, günah ve düşmanlıkta onların aleyhine yardımlaşıyorsunuz; elinize esir düştükleri zaman da onlar için fidye ödüyorsunuz! Oysa onları yurtlarından çıkarmanız size haram kılınmıştı!” (Bakara/85) mealindeki ayetin sonunda geçen “Oysa onları yurtlarından çıkarmanız size haram kılınmıştı!” **هو محرم عليكم اخراجهم** cümlesindeki **هو**

<sup>389</sup> Kurtubî, age., I/235.

<sup>390</sup> Kurtubî, age., I/181.

(çıkarmaktan kinaye olarak) nahiv bakımından mübteda, محرم kelimesi ise haberdir. اخرجهم kelimesi ise هو zamirinden bedeldir.

Ya da takdir şu şekildedir: هو kıssadan kinaye olarak mübtedadır, sonrasındaki cümle bunun haberi. Buna göre takdir محرم عليكم اخرجهم (durum şudur: yani, onların çıkarılması yasaktır). Burada اخرجهم ikinci mübteda, محرم onun haberi; bu cümle ise هو mübtedasının haberi. <sup>391</sup>

Bu örneklerde görüldüğü gibi Kurtubî ayetlerde yer alan cümleleri nahiv bakımından tahlilini yapmaktadır.

Bazı yerlerde bu nahiv tahlilleri bir adım daha ileri düzeyde yapılarak, var olan gramer seçenekleriyle birlikte ortaya çıkması muhtemel anlamlara da yer verilerek ayetin anlamı daha belirgin hale getirilmeye çalışılır:

Bakara/64. ayette (ولو لا فضل الله عليكم) geçen فضل kelimesinin nahiv bakımından tahlili şu şekilde yapılmaktadır.

Sibeveyh'e göre mübteda olması yönüyle merfudur. Haberi mahzuftur. Araplar bunun haberini açık şekilde telaffuz etmediklerinden dolayı kelimada buna yer verilmez. Haberini açık olarak telaffuz etmek isterlerse de bunu ان kelimesini kullanarak yaparlar. Cümlelerin takdiri şöyledir: (فلو لا فضل الله تداركم) (Şayet size Allah'ın iyiliği dokunmuş olmasaydı) demektir. Ayetin devamında geçen لکنتم kelimesi لو لا kelimesinin cevabıdır. <sup>392</sup> خاسرين kelimesi ise كان fiilinin haberi. <sup>392</sup>

“İnsanlara güzel söz söyleyin...” (Bakara/83) mealindeki ayet dolayısıyla yapılan gramer tahlili bu bağlamda ele alınabilir. Ayette geçen حسناً kelimesi mana itibarıyla mastar kabul edilerek mansup durumundadır. Buna göre anlam “sözünüz güzel olsun” (ليحسن قولكم) takdirindedir.

<sup>391</sup> Kurtubî, age., I/396.

<sup>392</sup> Kurtubî, age., I/354.

Bazılarına göre takdir قولوا للناس قولا ذاحسن (İnsanlara güzel olan sözü söyleyin) şeklindedir. Bu durumda kelime mastar olmasına rağmen anlam itibariyle sıfat gibidir.

393

Aşağıda meali verilen ayette manayı etkileme konusunda kilit konumunda olan كما harfi bağlamında verilen seçenekler de bu çeşit tahlile bir örnektir.

“Nitekim içinizden, size ayetlerimizi okuyan, sizi arındırıp eğiten, size Kitabı, hikmeti ve daha bilmediğiniz nice şeyleri öğreten sizin gibi bir insanı elçi olarak gönderdiğimiz gibi...” (Bakara/152) mealindeki ayetin başında geçen كما kelimesinin nahiv bakımından tahlili ve buna göre ayetin muhtemel manaları şöyledir:

Buradaki “kâf” harfi cümleden kaldırılmış olan (mahzuf) bir mastarın sıfatıdır, dolayısıyla mansup durumdadır. Anlam ولا تم نعمتي عليكم اتماما مثل ما ارسلنا “içinizden bir peygamber göndermek suretiyle tamamladığımız gibi size olan nimetimi tamamlayalım diye...” şeklindedir.

Diğer bir görüşe göre buradaki harf “hal” olarak mansuptur. Buna göre anlam, “size olan nimetimi bu şekilde (bu hal ile) tamamlayalım diye...” şeklindedir.<sup>394</sup>

Gramer tahlilleri bağlamında, ilk bakışta doğru olmayan bir kullanımı andıran cümlelere de açıklık getirilir:

Arapça işaret ismi olan الذي lafzının çoğula işaret emesi mana açısından bir sakınca doğurmaz. Bu lafız Kur’an’da hem çoğullar için de kullanılmıştır. “Doğruyu getiren ve onu tasdik edenler; işte Allah’a karşı gelmekten sakınanlar bunlardır”. Bu ayette “doğruyu getiren” müfret olarak ifade edilmiş olmasına, cümlelerin sonundaki çoğul olan hükme (sakınanlara) dahil edilmiştir.

Benzer bir kullanım şu ayette de vardır. “...onların daldıkları gibi siz de yanlışlara daldınız”; وخضيتم كالذي خاصوا (Tevbe, 69)<sup>395</sup> Burada tekil-çoğul ilişkisi açısından ilk

<sup>393</sup> Kurtubî, age., I/392.

<sup>394</sup> Kurtubî, age., I/508.

bakışta yanlış hissi veren bir kullanıma Kur'an siyakından da örnek verilerek açıklık getirilmiştir.

Kurtubî tefsirinde gramer tahlillerine konu olan bazı yerlerde, irabın manaya yardımcı olması bağlamında irap-mana ilişkisinin mantığına açıklık getirilmektedir.

كيف : Edatı Arapça'da durumun nasıl olduğunu/gerçekleştiğini belirtmek üzere kullanılan bir soru edatıdır. Normalde sakin olması gerektiği halde fetha üzere de mebnidir. Nedeni ise, bu edatta hayret anlamı ifade eden soru manası bulunmasıdır. Bu sebeple harf gibi kabul görmüş ve hareke olarak da fetha uygun görülmüştür. كيف edatındaki bu anlam temeline göre ayetin anlamı şu şekilde olmaktadır: “Ortada bu kadar delil var iken, yine de küfür içine düşen, ey durumlarına şaşılacak kafirler!”<sup>396</sup>

Bu örnekte Kurtubî kelimenin sahip olduğu irabın mana temelinde izahını yapmakta ve mananın irabı nasıl şekillendirdiğine dikkat çekmektedir.

Gramer tahlillerine ilişkin bazı açıklamalarda, ayetin birden fazla görüş için delil olarak kabul edilmesinin gramatik gerekçelere dayandığına dikkat çekilmektedir. Bakara/120. ayetin tefsirinde yer alan açıklamalar buna örnektir:

“Yahudiler de Hıristiyanlar da dinlerine uymadığın sürece senden hiçbir zaman razı olmayacaklardır! De ki ‘kuşkusuz doğru yol Allah’ın gösterdiği doğru yoldur! Sana gelen ilimden sonra, eğer onların arzularına uyacak olursan, seni Allah’tan koruyacak ne bir veli bulabilirsin ne de bir yardımcı!” (Bakara/120)

Ebu Hanife, Şafiî, Davud, Ahmed b. Hanbel’in de içinde bulunduğu bir grup ulema, bu ayete dayanarak bütün küfür ideolojisinin tek bir millet olduğunu belirtmişlerdir. Gerekçeleri şunlardır. a) ayette geçen ملتهم (onların milletine) ifadesinde millet kelimesi tekildir. b) “Sizin dininiz size, benim dinim de banadır” (Kafirun/6) mealindeki ayete ve “İki din mensupları birbirine mirasçı olamazlar”; “Müslüman kfire mirasçı olamaz”

<sup>395</sup> Kurtubî, age., I/186.

<sup>396</sup> Kurtubî, age., I/211.

hadisleri de bu konuya, yani küfrün tek bir millet olduğuna delildir. Çünkü bu hadislerde kastedilen dinlerden birisi İslam, diğeri ise küfür milletidir.

İmam Malik'in içinde bulunduğu diğeri ulemaya göre bu ayeti kerime, küfrün tek değil, İslam dışı farklı inançlardan müteşekkil olduğuna bir delildir. Bu ulema "İki din mensupları birbirine mirasçı olamazlar" hadisinin zahiri anlamını dikkate almışlardır. Buna göre mana bir Yahudi bir Hristiyan'a mirasçı olamaz, demektir. Yine bu kişi bir Mecusi'ye de mirasçı olamaz anlamındadır. Ayette geçen ملتهم kelimesindeki "millet"ten maksat da tekil değil çoğul anlamda millettir. Burada "millet" lafzı, her ne kadar müfret şeklinde ise de çoğul zamirine bitişik olduğu için, çoğul bir anlama sahiptir.<sup>397</sup>

Bu açıklama ile Kurtubî aynı ayetin birbirinden farklı iki görüş için delil olmasını ve bunu gramere dayanan gerekçelerini göstermektedir. Böylece Kurtubî, diğeri konularda olduğu gibi, yerine göre gramer tahlilini de Ahkam Tefsiri bağlamında istihdam etmiş olmaktadır.

### 2. 2. 3. Lügat

#### 2. 2. 3. 1. Kavramların Kök Anlamları İle Olan İlişkileri

Kurtubî ayetleri tefsir ederken çoğunlukla onların bütün olarak anlamlarını vermeden önce ayette geçen bazı kelimelerin lügat kökenlerine ilişkin bilgiler vermektedir. Burada üzerinde durduğu husus, bir semantik çalışması şeklinde, kelimenin bugün kazanmış olduğu anlama hangi kökten yol alarak geldiğine açıklık kazandırma çabasıdır. Bu tür açıklamalara örnek olmak üzere şunlar kaydedilebilir.

Tefsirde, "Müjde vermek" anlamına gelen التبشير kelimesi hakkında şu açıklamalara yer verilir:

Tebşir: التبشير : Haberi alan kişinin cildini (rengini) değiştirecek şekilde onun üzerinde etkili olan bir şeyi haber vermek anlamına gelir. İnsanın cildine البشرة isminin

<sup>397</sup> Kurtubî, age., I/450-451.

verilmesi, öğrenmiş olduğu haber karşısında aniden renk değişikliğine uğraması nedeniyledir. Ancak daha sonraları tebşir, “sevinçli haber” bağlamında kullanılmaya başlanmıştır.<sup>398</sup>

Kelimelerin kökenine işaret edilmesi bağlamında yer verilen kelimelerden birisi “fısk”tır. Bu konuda şu açıklamalar yapılmıştır.

Fısk kelimesinin kökünde, bir şeyden (yerden) çıkmak anlamı vardır. Hurmanın kabuğundan çıkması, Farenin yuvadan çıkması buna örnektir. Bir hadiste geçen “çıkan beş mahluk öldürülür” ifadesi de bu kök anlamdadır.

فسیق : sürekli olarak fısk içinde olan kişi anlamına gelir.

Dini örfte fısk: Allah’a itaat dairesinden çıkan kişi anlamına gelir ki, bu durum bazen küfür bazen de masiyet neticesinde meydana gelir.<sup>399</sup>

Kurtubî bazı kelimelerin lügatte birden fazla kök anlamı bulunabileceğine işaret bağlamında zekat kelimesine yer verir:

Zekat kelimesinin lügatte üç kök anlamı bulunmaktadır.

Birincisi, artmak, çoğalmak anlamıdır. Mahsulün ve malın çoğalması durumunu ifade etmek için bu kelime kullanılır. Görünürde bir eksilme meydana geldiği halde, malın bir kısmının bu şekilde elden çıkarılmasına –çoğalma, artma- anlamına gelen “zekat” ismi verilmesi, bunda bereket bulunması veya sevap bakımından bir çoğalma söz konusu olması dolayısıyladır.

İkincisi, güzel övgü anlamıdır. زكى القاضى الشاهد (Hakim şahidi güzellekle övdü) tabiri bu anlamdadır. Bu anlama göre zekatı veren kişi bu hareketiyle insanlar içinde güzellekle övülmeyi hak eden kişi demektir.

<sup>398</sup> Kurtubî, age., I/204; Kur’an-ı Kerim’de “Onları üzücü bir azap ile müjdele” (Âli İmran/21) mealindeki ayette kelimenin kök anlamına işaret edilmiş olması mümkündür.

<sup>399</sup> Kurtubî, age., I/209.

Üçüncüsü ise, temizlemek anlamıdır. Buna göre malını zekat olarak veren insan, Allah tarafından yoksullara tahsis edilmiş olan bir malı elinden çıkararak onun vebalinden kurtulmuş; temize çıkmış demektir.<sup>400</sup>

Tefsirde, lügat anlamları incelenen kelimeler arasında zihnin ilk bakışta kök anlamıyla kolayca ilişki kuramayacağı türden olanlar da vardır. القرية kelimesi böyledir. Kurtubî, Bakara/58. ayette geçen “karye” kelimesiyle ilgili olarak şunları kaydeder:

“Karye”, şehir anlamına gelen bir kelimedir. Kelimenin aslında toplanmak anlamı mevcuttur. Şehir, genellikle insanların toplanma yeri olduğu için oraya bu isim verilmiştir. Bunun gibi suyun bir yerde toplandığını ifade etmek üzere aynı kelime kullanılır. Mesela المقرة havuz anlamına gelir.<sup>401</sup>

Kur'an'da bir sureye isim olarak verilmiş olan “Bakara” kelimesi de kökeni itibariyle bu kelimeler türündendir.

البقرة : Lügatte dişi inek, الثور : erkek inek demektir. ناقه ve جمل kelimeleri gibi. Kelimenin kökünde “yarmak; deşmek” anlamı vardır. Mesela بقر بطنه ifadesi, karnı deşildi; yarıldı anlamına gelir.

Bu şekilde kelimenin kökündeki temel anlamı yakalayan Kurtubî, diğer kullanımların bu kökle olan ilişkisini açılmaya çalışır:

البقرة : Toprağı yarıp deşeyen, süren hayvan;

الباقر : İrdeleyen, deşeyen demektir. Ebu Cafer Muhammed b. Ali Zeynel Abidin’e “Bâkır” lakabının verilmesi, ilmin kapısını yarıp onun özüne ulaştığı içindir.

البقرة : Ortadan yarık vaziyette olup kolları ve yenleri bulunmayan, boyundan geçirilerek giyilen kadın elbisesidir.

<sup>400</sup> Kurtubî, age., I/282.

<sup>401</sup> Kurtubî, age., I/333.

Hüdhüd kuşu hakkında İbn Abbas’tan rivayet edilen فبقر الارض (yeri yarı..) ifadesi de bu anlamdadır.

Şemir, (toprak altında bulunan suyun yerini tahmin eden birisi hakkında) bu anlamda şöyle bir ifade kullanır: “Suyun olduğu yeri bakışıyla yarı ve toprağın altındaki suyu gördü”.<sup>402</sup>

Aşağıda yer alan kelimeler de Kurtubî’nin kök anlamlarına inerek açıklama yaptığı kelimelere örnektir:

a) شِيَّة Kelimesi: “Musa, ‘Rabbim diyor ki, o toprağı sürmekten, ekini sulamaktan ötürü yıpratılmayıp başıboş salıverilmiş; kusursuz, alacasız bir inektir’ dedi. Onlar ‘işte şimdi isteneni söyledin deyip o ineğı kestiler. Az kalsın onlar kendilerine verilen emri yerine getirmeyeceklerdi” (Bakara/71) ayetinde geçen شِيَّة kelimesi: Kelimenin aslı وشي şeklinde olup صلة ve عدة kelimelerinde olduğu gibi buradaki “vav” harfi kaldırılmıştır.

Anlam itibariyle kelime, “iki farklı renkte dokunmuş olan kumaş”ı ifade etmek için kullanılan وشي الثوب kökünden alınmıştır.

ثور مُوشِي : Yüzünde ve ayaklarında siyahlık bulunan öküz anlamına gelen bir ifadedir.

İbn Arafe’ye göre الشية renk demektir. Duymuş olduğu bir sözü kendi isteğı doğrultusunda değıtiren (sözü bulandırıp ona kendi rengini katan) kişı hakkında bu kökten gelen واش tabiri kullanılır. Bunun yanında kelimede birden fazla olmak; bir çeşit çokluk anlamı da vardır.<sup>403</sup>

b) Yetim: Kelimenin anlam itibariyle aslı “ayrı bulunmak, tek kalmak”tır.

صبي يتيم : Babasından ayrı çocuk; بيت يتيم : Başında ve sonunda herhangi bir mısra bulunmayan şiir beyti; درة يتيمة : eşsiz bir inci anlamlarına gelir.

<sup>402</sup> Kurtubî, age., I/359-360.

<sup>403</sup> Kurtubî, age., I/365-366.

Kelimenin aslında “geciktirmek” anlamının bulunduğu da söylenmiştir. Bu anlamda babasız çocuğa yetim denilmesi, akranlarına oranla daha geç yaşta rahata kavuşması dolayısıyladır.<sup>404</sup>

c) Sihir kelimesi: “Onlar, Süleyman’ın hükümranlığı döneminde şeytanların okudukları şeylere uydular. Süleyman kafir olmadı, şeytanlar kafir oldular. Zira onlar insanlara sihri ve Babil kentinde Harut ve Marut isimli iki meleğe indirileni öğretiyorlardı...” (Bakara/102) Bu ayette geçen sihir kelimesi dolayısıyla, kelimenin lügat kökenine dair bilgiler verilmektedir.

Sihir aslında hile ve hayali şeylerle bir şeyi, bir manayı olduğundan farklı şekilde algılanmasını sağlamak demektir. Çölde serabın uzaktan su gibi görünmesi, gemide seyahat eden kişiye kıyıdaki ağaç ve dağların da kendisiyle birlikte gidiyor gibi görünmesi bu tür bir yanılgıdır.

Sihir kelimesinin “çocuğu aldatmak” سحرت الصبي tabirinden geldiği söylenmiştir. Kelimenin özünde gizlilik anlamı bulunduğu da belirtilmiştir. Çünkü sihirbaz yaptığı işi gizleyen kişidir. Başka bir görüşe göre kelimenin asıl anlamı çevirmek, yöneltmek demektir.<sup>405</sup>

d) Es-Sehab: Kelimenin aslı sürüklenmek anlamındadır. Bulutun bu şekilde isimlendirilmesi havada sürüklenmesi dolayısıyladır. Eteğin yerde sürünmesi durumunu; birisini bir yere doğru sürüklemeyi ifade etmek üzere bu kök kullanılır.<sup>406</sup>

e) Savm: Lügate tutmak, durmak, duraklamak anlamlarına gelir. “Susma”yı ifade etmek için savm tabirinin kullanılması, burada konuşmayı kesmek anlamı bulunması dolayısıyladır.

Rüzgarın durması, havanın dinmesi hakkında da aynı kelime kullanılır. Burada devam ede gelen bir esintinin kesilmesi söz konusudur.

<sup>404</sup> Kurtubî, age., I/390.

<sup>405</sup> Kurtubî, age., I/411-412.

<sup>406</sup> Kurtubî, age., I/531.

Ayakta dikilip duran ve yemini yemekten geri duran hayvan hakkında صامت الدابة على tabiri kullanılır. Buna benzer bir şekilde, gündüzün orta vaktinde güneşin tepede durup beklemesini ifade etmek üzere مصام الشمس tabiri kullanılır.<sup>407</sup>

f) Sükun:

Sakinleşmek, durgun hale gelmek anlamındadır.

السكين : Bıçak: boğazlanan canlıyı durgunlaştırıp sakinleştirdiği için bu ismi almıştır.

المسكين : Harcama ve hareket kabiliyeti kısıtlı olan kişiye bu durgunluk nedeniyle miskin denmiştir.

سكان السفينة : Gemiye kullanan; gemiyi alabora olmaktan koruyup, onu dizginleyip sakinleştiren kişi demektir.<sup>408</sup>

g) Zulüm:

Bir şeyi ait olduğu yerin dışında başka bir yere yerleştirmektir.

الارض المظلومة : Önceden el dokunulmamış; işlenmemiş, yani ait olduğu yerden kaldırılmamış olan toprak anlamına gelir.<sup>409</sup>

h) Adüvv: عو : lügatte düşman anlamına gelir. Dost kelimesinin zıddıdır. “Zulüm yapmak” anlamında kullanılan عدي fiilinden türemiştir. İnsanlara saldıran kurt için, ذنب عدوان ifadesi kullanılır.

العدوان : Apaçık zulüm ve haksızlık anlamına gelir.

Kelimede, bir sınırı aşmak anlamı mevcuttur. لا يعدوك هذا الامر : “Bu mesele senden öteye geçmez” cümlesi buna örnektir.

<sup>407</sup> Kurtubî, age., I/586

<sup>408</sup> Kurtubî, age., I/249.

<sup>409</sup> Kurtubî, age., I/257.

Düşman hakkında عدو kelimesinin kullanılması, haddini aşarak karşı tarafın sınırını çiğnemesi dolayısıyladır.

بالقدم العدو : Koşmak anlamındadır: Koşma fiilinde bir mesafenin aşılması söz konusu olduğu için bu şekilde ifade edilmiştir. <sup>410</sup>

ı) Batıl: Hak kelimesinin zıddıdır. Yok olup son bulacak şey anlamına gelir.

Lebid bir şiirinde “Allah’ta başka her şey batıldır” yani yok olucudur ifadesini kullanmıştır.

بطل: Yok oldu, boşa gitti, demektir.

ذهب دمه بطلا : Kanı boşa aktı, anlamındadır.

Batıl: Şeytanın ismidir.

بطل : Kahraman anlamına gelir. Hasminin cesaretini yok ettiği için ona bu isim verilmiştir. <sup>411</sup>

j) Nekâl: Lügatte bir şeye engel olmak, birini cezalandırmak anlamındadır. النكل , zincir demek olup bu kökten gelmektedir. Çünkü engellenmek istenen şeylere takılan bir alettir. Büyük olan “gem” için نكل veya نكل kelimesi kullanılır ki burada da bir engelleme anlamı söz konusudur.

Fiil olarak ينكل عن الامر şeklinde kullanılır. Burada bir şeyden uzak durmak; kaçınmak anlamı vardır.

“Et-tenkîl”: Ardındakileri korkutup yıldırarak şekilde düşmana bir saldırıda bulunmak anlamında gelir. <sup>412</sup>

<sup>410</sup> Kurtubî, age., I/265.

<sup>411</sup> Kurtubî, age., I/280

<sup>412</sup> Kurtubî, age., I/358.

k) Hanif: Arapçada h-n-f kökü meyil anlamına gelir. Bacakları birbirine meyilli (çarpık) olan kişiye رجل احنف (çarpık bacaklı) denir. Çarpık bacak hakkında رجل حنفاء ifadesi kullanılır.

Bazı dilcilere göre kelimenin kökünde istikamet anlamı vardır. Hz. İbrahim'in dini dosdoğru olduğundan ona bu isim verilmiştir. Bu açıdan yukarıda işaret edil çarpık bacağa bu ismin verilmesi, istikamet anlamının iyimserliğinden yararlanmak içindir. Nitekim buna benzer kullanımlara Arapçada rastlanmaktadır. Zehirli yılanın soktuğu kişi hakkında sağlam anlamında “Selîm” ifadesinin kullanılması, tehlikeli geçit hakkında kurtuluş anlamına gelen “mefâze” kelimesinin kullanılması buna örnektir.<sup>413</sup>

Kurtubî'nin, kelimelerin güncel anlamlarıyla lügat kökleri arasındaki bağlantıyı kurmak suretiyle, müfessir misyonuna uygun olarak ayetlerin anlamlarını daha belirgin hale getirme amacına hizmet ettiği görülmektedir.

### 2. 2. 3. 2. Lügat Bilgilerini Destekleyen Hadisler

Lügat açıklamaların geniş yer tuttuğu Kurtubî tefsirinde, lügat açıklamalarına destek olmak üzere yer yer hadislerin de yardımcı kaynak olarak kullanıldığı görülmektedir.

Bakara 50. ayette<sup>414</sup> geçen “bahr” kelimesinin izahı bu tür açıklamalardandır. Kurtubî orada “bahr” kelimesinin deniz anlamına geldiğini belirtmesinin ardından, deniz hakkında bu ismin seçilmesinin denizin genişliğinden kaynaklandığına işaret eder. Çünkü adımlarının arası geniş olan at hakkında فرس بحر denir. Resulullah (sav)'in Ebu Talha'nın atı hakkında kullanmış olduğu “Biz onu deniz (bahr) bulduk” ifadesi de kelimenin bu köküne işaret etmektedir.<sup>415</sup>

Bu konuda başka bir örnek Bakara/57. ayette<sup>416</sup> geçen الغمام kelimesidir. Kurtubî'nin kaydettiğine göre kelime, örtmek, gizlemek anlamına gelir. Örtülü olan bazı durumları

<sup>413</sup> Kurtubî, age., I/485.

<sup>414</sup> “Biz, sizin için denizi yarmış, sizi kurtardıktan sonra, gözlerinizin önünde Firavun ailesini suda boğmuştuk.” (Bakara/50)

<sup>415</sup> Kurtubî, age., I/317.

<sup>416</sup> “Bir bulutu da üzerinize gölgelik yapmış, ‘menn’ ve ‘selva’ indirerek ‘size rızık olarak verdiğimiz temiz şeylerden yiyin’ demiştik...” (Bakara/57)

ifade etmekte bu kelime tercih edilir. El-mağmûm alâ aklih عقه المغموم على , ifadesi, literal tercümeyle ‘aklı örtülü’ demektir. Yani Türkçe ifadeyle deli anlamına gelir. Hilalin bulut tarafından kapatılmış olması durumunu haber vermek için ğumme’l-hilal غم الهلال ifadesi kullanılır. انه ليغان علي قلبي (Kalbime örtü çekilir) hadisinde geçen kelime bu kullanıma bir örnek teşkil eder.<sup>417</sup>

Bakara/71. ayette geçen “toprağı sürmek” anlamındaki ifadenin açıklaması dolayısıyla kaydedilen hadisler de bu tür açıklamalardandır. Ayetin meali şudur: “Musa, ‘Rabbim diyor ki, o toprağı sürmekten, ekini sulamaktan ötürü yıpratılmayıp başıboş salıverilmiş; kusursuz, alacasız bir inektir’ dedi. Onlar ‘işte şimdi isteneni söyledin deyip o ineğı kestiler. Az kalsın onlar kendilerine verilen emri yerine getirmeyeceklerdi.’ Kurtubî bu ayette “toprağı sürmek” olarak ifade edilen اثاره الارض tabirinin, yerin sürülmesi, bellenerak iyice karıştırılması anlamına geldiğini kaydeder. Şu hadislerde geçen اثاره köküne ait kelimeleri de bu manaya örnek olarak gösterir: “Kur’an-ı iyice araştırınız. Çünkü sizden öncelerin ve sizden sonrakilerin de bilgisi ondadır”; “Kim (gerçek) bilgiyi elde etmek isterse Kur’an-ı araştırın”. Söz konusu hadislerde geçen أثيروا ve فليثور kelimelerinin de “araştırmak” anlamına geldiğini belirtir.<sup>418</sup>

“Andolsun ki biz Musa’ya Kitabı vermiş, ardından da peş peşe elçiler göndermiştik...” (Bakara/87) mealindeki ayette geçen قفينا kelimesi ile ilgili açıklamalar bu türdendir. Söz konusu kelime “peş peşe göndermek” anlamına gelir. Boynun arka kısmı olan قفا (ense) kelimesinden alınmıştır. Birinin peşinden gittim anlamında استقفيته tabiri kullanılır. Bunun gibi şiir literatüründe bir önceki kelimadaki ahengi devam ettiren unsura “kafiye” adı verilir. “Kafiye” aynı zamanda boynun arka kısmı (ense) demektir.

Şu hadiste bu anlamda kullanılmıştır: يعقد الشيطان على قافية رأس احدكم “Şeytan sizden bazılarının ensesine düğüm atar.”

<sup>417</sup> Kurtubî, age., I/330.

<sup>418</sup> Kurtubî, age., I/365.

Kurtubî'nin tefsirinde yer alan bu tür açıklamalar, onun lügat bilgisi ile hadis bilgisini mezcederek ayetlerin anlamlarını daha belirgin hale getirme çabası içinde olduğunu göstermektedir.

### 2. 2. 3. 3. Tanımlamalar

Kurtubî tefsirinde lafızların dil verileriyle açıklanması bağlamında, lügat bahislerine ilave olarak, yer yer kavramsal tanımlamalar yapılmaktadır. Bu konuda tefsirde geçen şu kavramları örnek olarak göstermek mümkündür:

“İhsan” kavramı: Bakara/58. ayette <sup>419</sup> geçen ihsan kavramı hakkında Kurtubî şunları kaydeder: İhsan: “İtikadı doğru, kendisiyle barışık, görevlerini layıkıyla yapan ve Müslümanların kendisinden kötü bir hareket beklemediği kimsedir.” Nitekim Cibril hadisinde “İhsan nedir?” diye sorulunca Allah Resulu “Allah’ı görürmüş gibi ibadet etmeye devam etmendir” buyurmuştur. <sup>420</sup>

“Sâbiî” kavramı: Kurtubî bu kavramı şöyle açıklar: Sabîî, “Bir dini bırakıp başka bir dine yönelen kişidir.” Bu nedenle Arapların İslamiyet’in ilk yıllarında Müslüman olan kişiler hakkında, bu kökten gelen kelimeyi kullanarak, “Falan adam saptı” ifadesini kullandıkları söylenmiştir. “Sabiîler”, diye anılan inanç grubu ise, Ehli Kitabın dinini terk edenler anlamına gelir. <sup>421</sup>

Tefsirde bir kelimenin kavramsal açıdan tanımı yapılırken bazen, söz konusu kavramla yakın ilişkisi olan kavramlara da yer verilerek bunlarla o kavram arasındaki anlam farklarına da işaret edilmektedir. Mesela “afv” kavramı hakkında açıklama yapılırken bununla “mağfiret” kavramı arasındaki farka şöyle işaret edilmiştir:

<sup>419</sup> “Size: ‘Şu beldeye girin, oradan dilediğinizden bol bol yiyin, kapısından da secde ederek gitin ve “hıttâ” deyin; biz de sizin hatalarınızı bağışlayalım, iyilere lütfumuzu daha da artıralım’ demiştik.” (Bakara/58)

<sup>420</sup> Kurtubî, age., I/337.

<sup>421</sup> Kurtubî, age., I/351.

Afv: Allah'ın mahlukatına olan affı anlamına gelir. Ancak bu aff suçluyu cezalandırmadan önce de gerçekleşmiş olabilir, sonra da olabilir. Mağfiret kavramı ise böyle değildir. Mağfiretin olduğu yerde bir cezalandırma söz konusu değildir.<sup>422</sup>

Kurtubî ilim kavramını açıklama bağlamında önce ilmi şöyle tanımlar: “İlim: Malumu (bilinen nesneyi; varlığı) kendi vaziyeti üzere bilmektir.”<sup>423</sup> Başka bir yerde ise ilim ile marifet kavramı arasındaki farka işaret etmek üzere şunları kaydeder: “İlim: Belli bir isimle anılan şeyin durumunu bilmekten ibarettir. Marifet ise, belli bir isimle anılan şeyin zatına yönelik bir biliş, bir tanımadır. Marifet kelimesinin kullanarak “Zeyd’i bildim” demekten maksat onun şahsını tanıdım demektir. Burada zahiren tanımaktan öte bir nüfuz söz konusudur. İlm kelimesini kullanarak “Zeyd’i bildim” demek ise onun dış görünüşü itibariyle nasıl birisin olduğunu bilmekteyim, demektir.”<sup>424</sup>

Kavramlar arasındaki farkların söz konusu edildiği başka bir örnek de “din” ve “millet” kavramlarıdır. Bu konu tefsirde şöyle açıklanır:

“Millet: Allah’ın göndermiş olduğu kutsal kitaplarda, peygamberleri aracılığıyla, kullarına çizmiş olduğu yoldur. Bu açıdan millet ve şariat aynı şey sayılır. Ancak din kavramı ile millet/şariat arasında anlam farkı vardır. Millet ve şariat, Allah’ın kullarından yapmalarını istediği hususların adıdır. Din ise, kulların Allah’ın emirlerine uyarak ortaya koymuş oldukları davranışlardır.”<sup>425</sup>

### 2. 3. Belagat Verileri

Kurtubî tefsirinde belagat konularına ve buna dair açıklamalara çok belirgin bir şekilde yer verildiği söylenemez.

Sihirden de söz eden Bakara/102. ayet münasebetiyle yapmış olduğu açıklamalar onun belagate bakışı hakkında bir fikir vermektedir. Kurtubî söz konusu ayetin açıklaması bağlamında *إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا* “Öyle söz vardır ki, büyüleyici/etkileyicidir.” hadisine yer

<sup>422</sup> Kurtubî, age., I/325.

<sup>423</sup> Kurtubî, age., I/182.

<sup>424</sup> Kurtubî, age., I/355.

<sup>425</sup> Kurtubî, age., I/450.

vermiş ve beyan hakkında şu açıklamalarda bulunmuştur: “Bir açıklama, beyan sayesinde dinleyiciye batılı hak, hakkı da batıl olarak göstermeye müsait hale gelebilir. Bu bağlamda düşünüldüğünde ve sihre benzetilmesi göz önünde bulundurulduğunda, Resulullah (sav)’ın bu sözü belagat ve fesahati kötüler mahiyettedir. Ancak bazıları bu hadiste belagatten övgüyle söz edildiğini savunmuşlardır.”

Kurtubî bu görüşlerden birincisini daha doğru bulur. Gerekçesi ise bu hadisi destekler nitelikte daha başka hadislerin bulunmasıdır. “Belki sizden birileri delilini diğerinden dah açık bir dille ifade etmiş olabilir”; “İçinizde en hoşlanmadığım kişiler çok konuşup da sürekli aynı şeyi tekrar edip duranlardır”.

Yalnız Kurtubî, Belagat bilginlerinin gereğinden fazla sözü uzatmadıkları, batılı hak, hakkı da batıl gibi göstermedikleri sürece onların yaptıklarının takdire şayan bir çaba olduğunu da ilave etmeyi ihmal etmez.<sup>426</sup>

Bakara/16. ayet münasebetiyle tefsirde yer alan bazı açıklamalar belagat açıklamalarına örnek olacak türdendir. Ayetin meali şöyledir: “İşte onlar, hidayete karşılık sapkınlığı satın alan kimselerdir, ama onların ticaretleri hiçbir kazanç sağlamadığı gibi, onlar doğru yolu da bulamadılar.”

Kurtubî’nin açıklama bağlamında kaydettiği bilgilerden bir kısmı şöyledir:

Bu ayette Allah (c.c.) Arapların “falanın ticareti kâr etti ya da falanın ticareti zarar etti” şeklinde kullanmış oldukları üsluba uygun olarak, kâr etme fiili ticarete isnat etmiştir. Ancak buradaki mana “falan kişi ticarete kar etti ya da zarar etti” şeklindedir.<sup>427</sup>

Bu açıklamada Kurtubî beyan ilminin konusu olan mecazdan isim itibariyle söz etmemekte ve konuyu dilsel seviyede tutarak Arapların kullanmış olduğu üslup ile açıklamaktadır.

<sup>426</sup> Kurtubî, age., I/412-413.

<sup>427</sup> Kurtubî, age., I/185.

Tefsirde yer alan bazı açıklamalarda, ayetlerde kullanılan edebi üsluba dikkat çekildiği görülmektedir. “Ey İnsanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet edin ki korunasınız” (Bakara, 21) mealindeki ayetin açıklaması bu türdendir.

Ayette, onları yaratanın Allah olduğu bildirildiğine göre, kendilerinden öncekileri de yaratan yine Allah olmaktadır. Bu bilinen bir husus iken ayette “öncekileri de yaratan” şeklinde bir tekrara yer verilmesinin anlamı ne olabilir? Şeklindeki bir soruya Kurtubî şöyle cevap vermektedir. Buradaki kelam, öğüt anlamı daha belîğ ifade edilsin diye tenbih ve hatırlatma amacına yönelik bir kelimedir.<sup>428</sup>

Kurtubî konuya açıklama getirirken teknik anlamda belagat tabirini kullanmasa da, ayetteki ifade biçimini anlatırken, kelamın daha belîğ bir ifade tarzına sahip oluşuna vurgu yapmış olması, edebi üsluba işaret etmesi bakımından önemlidir.

Belagate örnek olabilecek bir başka açıklama da Bakara/59. ayet bağlamında yer verilen açıklamalardır. Ayetin meali şöyledir: “Fakat içlerinden zalimler kendilerine söylenen sözü başka bir söz ile değiştirdiler. Biz de, emredilenin dışına çıktıkları için, zalimlere ağır bir azap indirdik.”

Kurtubî ayette tekrar edilen ظلموا kelimesi hakkında şu açıklamaları yapar:

Bu ayette ظلموا kelimesi iki defa tekrar edilmiştir. Kelamdaki tekrarlar iki türdür. 1- Kelam mana itibariyle tamamlandıktan sonra yapılan tekrardır. Bu ayetteki tekrar buna örnektir. 2- Kelam mana itibariyle henüz tamamlanmadan, zamir ile işaret edilecek yerde önce geçmiş olan kelimenin tekrar edilmesidir. الحاقة مالحاقة gibi. Bu tür tekrarlarda bir olayı öne çıkarma, büyüklüğünü gösterme amacı söz konusudur.<sup>429</sup>

Kurtubî belagat tabirini ve teknik anlamda edebi sanatlara verilen isimleri açıkça kullanmamış olsa da, bu ifadeler onun yer yer belagat konularına girdiğini göstermektedir. Ancak o bu konuları işlerken belagat ıstılahlarından ziyade, “bu,

<sup>428</sup> Kurtubî, age., I/196.

<sup>429</sup> Kurtubî, age., I/338.

Arapların kullana geldiği bir üsluptur” şeklinde bir ifade kullanarak olayı daha genel bir dil anlayışı içinde takdim etmektedir.

#### 2. 4. Anlam Güçlüklerini Giderme

Lafızların anlaşılması bağlamında Kurtubî tefsirinde yer alan konulardan birisi de, lafızların çeşitli kullanım şekillerinden kaynaklanan anlam güçlüklerinin giderilmesi konusudur. Kurtubî Bakara/15 ayette geçen *الله يستهزئ بهم* (Asıl, Allah onlarla alay etmekte) “istihza/alay etme” ifadesinin aslında “intikam almak, cezalandırmak” anlamına geldiğini belirtiyor. Buna göre mana “alay etmelerine karşılık Allah (c.c.) onlardan intikam alır ve onları cezalandırır” şeklindedir.

Kurtubî bu konuda iki tane delil getirerek söz konusu kelimeye “alay etmek” anlamının verilmesi durumunda akla gelebilecek olan muhtemel kelami problemlerin önüne geçmeyi amaçlamaktadır.

Birinci delili Arap şiirinden getiriyor:

"Şayet birisi bize karşı bir densizlik yapacak olursa,

Biz de ona, onun yaptığı densizlikten daha öte bir densizlik yaparız”

Kurtubî, densizliğin akıllı birisinin övüneceği bir nitelik olmamasına rağmen, şairin hasmından alacağı intikamı böyle nitelediğine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla, şairin kendisine nispet ettiği “densizlik” önceki ile aynı anlamda olmadığını, ikinci kelimenin başka bir amaca yönelik olduğunu belirttikten sonra şunu kaydeder: “Nitekim Araplar bir lafzı diğer bir lafza cevap olarak kullanmak istedikleri zaman, bazen aynı lafzı tekrar ederler, ancak bununla onun zıttı olan manayı kastederlerdi.”

Kurtubî bu konuda ikinci delil olarak Kur'an siyakını göstermektedir:

“Kötülüğün karşılığı, onun dengi bir kötülüktür” (Şura, 40), “Kim size haram ayda saldırırsa, onun size saldırdığı gibi siz de ona saldırın” (Bakara, 194), “Yahudiler İsa’ya tuzak kurdular, Allah da onu boşa çıkaracak çareyi hazırladı” (Ali İmran, 54)

Kurtubî bu gibi lafızlardaki anlam güçlüğüne gidermek için “hayırlı hile vb.” türden çeşitli yorumlara gitmeye gerek kalmadığını, Kur’an’daki bazı anlamı güç lafızların dil yardımıyla da kolaylıkla anlaşılabilceğini belirtmiş oluyor.<sup>430</sup>

Tefsirde anlam güçlüğüne giderilmesi konusunda yapılan açıklamalara başka bir örnek de Bakara/210. ayet dolayısıyla yapılan açıklamalardır. Ayetin meali şöyledir:

“Onlar ancak, Allah’ın ve meleklerin buluttan gölgeler içerisinde ve kendilerine gelmelerini beklemektedirler. Oysa o geldiği zaman iş bitirilmiş olur! Zira bütün işler Allah’a döndürülür.”

Söz konusu ayette “meleklerin gelmesi” ifadesinden kaynaklanabilecek muhtemel bir yanlış anlamayı gidermeye yönelik olarak Kurtubî şu açıklamaları yapmaktadır:

“Katade, ruhlarını almak üzere meleklerin gelmesi, şeklinde açıklamıştır. Kıyamet günü meleklerin gelmesi, kastedilmiştir diyenler de vardır ki bu daha açık bir görüştür. Ebu Aliye ve Rebi: “melekler bir bulut gölgesinde, Allah ise dilediği şekilde gelir” diye açıklamışlardır.

Bazıları buradaki “gelme” ifadesinin Arapçada bilinen gelme anlamında olmayıp, Allah’ın emrinin ve hükmünün gelmesi şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmişlerdir.”

Bunları kaydettikten sonra Kurtubî, buradaki “gelme” ifadesinin “ceza” anlamında olmasının muhtemel olduğunu belirterek şunları kaydeder: “Nitekim Nemrut kıssasında korkutmak ve azap etmek anlamı, “gelme” ifadesiyle karşılık bulduğu gibi, ceza vermek anlamı da “gelme” ile ifade edilmiştir: “Kendilerinden öncekiler de peygamberlerine tuzak kurmuşlardı; Allah kurdukları tuzakları temellerinden sarstı

---

<sup>430</sup> Kurtubî, age., I/183.

çatıları başlarına çöktü” (Nahl/26). Beni Nadr kıssasında ise “Allah onlara hiç hesaba katmadıkları bir yönden geldi...” (Haşır/2) buyrulmuştur. Başka bir ayette de “Tek bir hardal tanesi ağırlığınca da olsa, biz onu mutlaka teraziye getiririz” (Enbiya/47) buyrulmuştur.”

Kurtubî, “gelme, getirme” fiillerine böyle anlam yüklerken, dilcilere göre kelimenin kökeninde “bir şeyi kastetmek/bir şeye yönelmek” anlamı bulunduğunu da ilave eder. Buna göre ayetin anlamın şöyle olduğunu belirtir: “Onlar Allah’ın, mahlukatından birisini de yanına alarak ve (sebepler dairesi dışında) bilfiil onlara görünerek onları cezalandırmasını ve haklarında takdir edilmiş olan kararı böyle açık bir şekilde uygulamasını mı bekliyorlar?”

Daha sonra, Ebu Salih kanalıyla gelen bir rivayete göre İbn Abbas’ın (ra) “Bu ayet tefsir edilemeyecek tarzda gizlilikler ihtiva etmektedir” dediğini naklederek Kurtubî konuyu şöyle tamamlar: “Bazıları bu ayetin yorumu konusunda susmayı tercih ederken, bazıları da bizim yaptığımız tarzda tefsir etmişlerdir.”<sup>431</sup>

Bu açıklamalarla Kurtubî müfessir misyonuna uygun olarak ayetlere tutarlı ve bir temele dayanarak açıklama getirebilmek için olağanüstü bir çaba gösterdiğini ortaya koymaktadır.

Tefsirde, ayetlerin Mushaf’taki sıralanışının da bazen anlam açısından sorun teşkil edebileceği belirtilmiştir.

“Hatırlayın! Musa kavmine, Allah size bir inek kesmenizi emrediyor, demişti. Onlar, sen bizimle alay mı ediyorsun! Dediler. Musa, ben cahillerden olmaktan Allah’a sığınırım, cevabını verdi” (Bakara/67) mealindeki ayetin sûre içindeki sıralamasından kaynaklanan muhtemel bir anlama güçlüğü Kurtubî şu şekilde gidermeye çalışıyor: “Allah size inek kesmenizi emrediyor...” ayeti mushafta önce gelmiş olmasına rağmen,

---

<sup>431</sup> Kurtubî, age., II/742.

“Hatırlayın! Siz bir kişiyi öldürmüş ve suçu birbirinizin üzerine atmıştınız” mealindeki 72. ayet anlam itibarıyla bundan daha öncedir.<sup>432</sup>

Kurtubî 72. ayetin nüzul bakımından önce olma ihtimali bulunduğunu da kaydettikten sonra şuna dikkat çeker: “Buna benzer durumlar Kur’an’da bulunmaktadır. Nuh kıssası ile ilgili olarak Hud suresi 40. ayette önce tufan hadisesine yer verilmiş, 41. ayette ise gemiye binmekten söz edilmiştir. Bilindiği gibi gemiye binme, inanmayanların helakinden önce gerçekleşen bir durumdur. Ancak ayette gemiye binme daha sonra söz konusu edilmiştir.”<sup>433</sup>

Burada verilen örneklerden anlaşıldığı üzere Kurtubî, anlaşılmasında güçlük bulunan hususları bazen dil verileriyle, bazen Kur'an bütünlüğünden hareketle çeşitli yöntemlerle gidermeye çalışmaktadır.

### 3. LAFIZLARIN YORUMLANMASI

Bu kısımda Kurtubî'nin yorum yaparken uygulamış olduğu tekniklerden ziyade, yapılan yorumların kendisi üzerinde bir inceleme yapılmıştır. Kurtubî'nin bu yorumlara nasıl ulaştığı meselesi ise sonraki bölümün konusu olacaktır.

#### 3. 1. Ayetlerin Farklı Açılardan Yorumlanması

Bu kısım, Kurtubî'nin tefsirinde yapmış olduğu yorumların genel bir panoraması niteliğinde olacağı için aşağıdaki yorumlara bu çerçevede yer verilmiştir.

##### 3. 1. 1. Kelami Nitelikli Yorumlar

Kurtubî tefsirinde yer alan yorumsal açıklamaların önemli bir kısmı kelâmî nitelikte olan açıklamalardır. Bu tür yorumlara genellikle ayette yer alan lafızların açıklaması sırasında temas edilmektedir. Ayette geçen bir lafza şayet lügatlerde bilinen anlamın verilmesi kelâmî açıdan bir sorun teşkil ediyor ise, bu durumda lafızdan maksadın ne

<sup>432</sup> Kurtubî, age., I/359.

<sup>433</sup> Kurtubî, age., I/359.

olabileceğine dair yorumcuların görüşlerine başvurulmak suretiyle yorum bakımından lafza açılım getirilmeye çalışılmaktadır.

Bu bağlamda örnek olarak gösterilebilecek lafızlardan birisi “umulur ki...” anlamına gelen لعل kelimesidir. Kurtubî, Kur’an’da geçen bu lafzın başlıca üç şekilde yorumlandığını belirterek şunları kaydeder:

Birincisi: Ummak, beklemek şeklindeki yorumdur. Ancak bu anlam beşer açısından isabetli olurken (Allah hakkında böyle bir anlam uygun değildir.) Buna göre bu lafızdan maksat “şöyle şöyle davranın. Belki siz (kendiniz) düşünürsünüz, ibret alırsınız” şeklindedir. Bu, Sibeveyh’in ve önemli dilbilimcilerin görüşüdür. Delili ise şu ayeti kerimedir. فقولاً له قولاً لنا لعله يتذكر أو يحشى “Ona yumuşak söz söyleyin; belki düşünür, öğüt alır veya çekinir”. Yani öğüt alacağı veya çekineceğini umarak siz Firavun’a gidin, anlamındadır.

İkincisi: Araplar bu lafzı şüphe anlamından soyutlayarak, لى lââm’ının ifade ettiği anlamda (...için anlamında) kullanırlar. “Korunmanız için, öğüt almanız için” ifadeleri bu anlamdadır.

Üçüncüsü: Belli bir durum ile karşılaşmak; yüz yüze gelmek anlamındadır. “Düşünme, ibret alma gibi bir neticeye maruz kalmanız için şunları yapınız” şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır.<sup>434</sup>

Kurtubî bu görüşleri sıralayarak kelimenin zahiri anlamından doğabilecek kelâmî sorunları gidermeyi amaçlamaktadır.

Bu konuda diğer bir örnek ise “Şüphesiz, Allah bir sivrisineği ya da onun üstündeki bir yarattığı misal vermekten arsinıp çekinmez...” (Bakara, 26) mealindeki ayette geçen “arsınmak” anlamına gelen يستحي kelimesidir. Bu konuda Kurtubî şunları kaydeder:

Tevîl uzmanları ayette geçen söz konusu kelimesinin yorumunda ihtilaf etmişlerdir, buna göre:

<sup>434</sup> Kurtubî, age., I/196.

a) Kelime, “Çekinmez; لا يخشي “ anlamındadır. Taberi bu görüşü tercih etmiştir. Delili ise Kur'an siyakından şu ayeti kerimedir: وتخشي الناس والله احق ان تخشيه “...İnsanlardan çekiniyordun. Halbuki Allah kendisinden çekinmeye daha layıktır...” (Ahzab/37)

b) Söz konusu kelime “vazgeçmez” anlamındadır.

c) “Geri durmaz, kaçınmaz” anlamındadır.

Kelimenin kökünde, çirkin bir durumun ortaya çıkması endişesiyle bir şeyden geri durmak, anlamı vardır ki, bu anlam Allah hakkında muhaldır. Bu nedenle tevil uzmanları kelimenin anlamını yukarıdaki şekilde yorumlama yoluna gitmişlerdir.

Buhari ve Müslim’de geçen bir hadis bu yorumu desteklemektedir:

“Ümmü Süleym Resulullah’a (sav) gelerek: Ya Resulellah, Allah haktan çekinmez, kadın ihtilam olursa ona gusül gerekir mi? Diye sordu ...”<sup>435</sup> bu hadisteki geçen haya kelimesi de çekinmek, geri durmak anlamındadır.<sup>436</sup>

Kurtubî bu yorumları sıralayarak söz konusu kelimenin bu seçeneklerde belirtilen vb. şekillerde yorumlanması gerektiğini işaret etmektedir.

Kur'an'da hem Allah (c.c.) hakkında hem de kullar hakkında kullanılan ثَوَاب<sup>437</sup> kelimesinin yorumu hakkında Kurtubî İbn Arabî'den naklederek şu açıklamaları kaydeder:

Ulema Allah'ın kendisini “Tevvâb” şeklinde nitelendirmesi konusunda üç görüş beyan etmişlerdir:

a) Rabbimiz hakkında böyle bir nitelendirme ve ona bu şekilde dua etmek caizdir. Çünkü Kitap ve sünnette bu şekilde kullanımlar vardır. Ancak bunlar yorumlanmazlar. (İbn Arabî “caizdir” ifadesiyle, “Tevvâb” sıfatının kullar için de kullanılan bir sıfat

<sup>435</sup> Buhari, İlim, 50.

<sup>436</sup> Kurtubî, age., I/207.

<sup>437</sup> “O tövbeleri daima kabul edicidir. Çok merhametlidir.” (Bakara/37).

olması dolayısıyla, bunun Allah hakkında hakiki bir sıfat olmadığına işaret etmek istiyor olabilir.)

b) “Tevvâb” sıfatı Allah hakkında gerçek anlamda bir sıfattır. Bu durumda Allah’ın kuluna olan tövbesi, kulunun masiyet durumundan itaat durumuna dönüşünü ifade eder.

c) Allah’ın kuluna tövbesi, kulun tövbesini kabul etmesi anlamındadır.<sup>438</sup>

Kurtubî bunları kaydettikten sonra Allah hakkında tekil olarak تائب sıfatının kullanılmasının caiz olmadığına dikkat çekerek, lügat buna müsaade etmiş olsa bile, Allah hakkında ancak O’nun bizzat kendisinin, Peygamberinin ve toplu olarak Müslümanların kullanmış olduğu isim ya da sıfatların kullanılmasının doğru olduğunu belirtir.

“Doğu da batı da Allah’ındır; her nereye yönelirseniz Allah’ın yüzü (kıble) oradadır’ şüphesiz Allah her şeyi kuşatıcıdır, her şeyi bilir.” (Bakara/115) mealindeki ayetin açıklaması dolayısıyla Kur'an'da müteşabihlerden kabul edilen “vech” kelimesi hakkında tefsirde şu ifadelere yer verilir:

Allah’a izafe edilen “vech” kelimesinin yorumu hakkında ihtilaf edilmiştir.

İleri gelen ulemaya göre buradaki vech, varlığa raci olup, varlıktan yüz ifadesiyle söz edilmesi mecazi anlamdadır. Çünkü yüz insanın azaları içinde en fazla göze çarpan ve en çok kıymet verilen bir azadır. İbn Furek şunu kaydeder: Bazen bir şeyin vasfı söylenir ama bununla mevsuf kastedilir. Falanın ilmini gördüm demek, kendisini gördüm, anlamına gelir. Burada da söylenen yüz olup kastedilen O’nun varlığıdır.

İbn Abbas (ra), vech’in Aziz ve Celil olan Allah demek olduğunu söyleyerek “Yeryüzündeki her canlı fanîdir/ölümlüdür; ancak Celal ve İkram sahibi Rabb’inin zatı bâkidir” (Rahman/27-28) mealindeki ayeti bu manaya delil olarak göstermiştir.

<sup>438</sup> Kurtubî, age., I/269.

Bazı imamlara göre vech, kadim olan Allah'ın sıfatları içinde aklın zorunlu olarak varlığına hükmettiği sıfatların ötesinde, nakil yoluyla sabit olan bir sıfattır. İbn Atiyye Ebu'l-Maâli'nin bu görüşü zayıf bulduğunu nakletmiş, ancak kendisi de onun görüşünü zayıf bulduğunu söylemiştir.<sup>439</sup>

Kurtubî bu yorumlar arasında her hangi bir tercihte bulunmamıştır.

Kelami içerikli yorumlardan birisi de şefaât konusudur. Kurtubî, “Hiç kimsenin başkası adına kefalet ödemeyeceği, hiç kimseden şefaatin kabul edilmeyeceği, hiç kimseden bir fidye alınmayacağı ve yardım görmeyeceği bir günden sakının.” (Bakara, 48) mealindeki ayetin açıklaması bağlamında şefaât konusundaki farklı yaklaşımlara yer verir ve bu yaklaşımların delillerini tartışır.

Ehlisünnete göre şefaât gerçektir. Mutezile ise bunu kabul etmeyerek günahkar müminlerin sürekli olarak azap göreceklerini söylemişlerdir.

Kadı (Ebu Bekr el-Enbari ya da Bakıllâni) Mutezilenin görüşünü iki gerekçeye dayanarak reddeder:

Birincisi: Mana bakımından tevatür derecesine varan pek çok haberlerin mevcut olması. İkincisi, Selefin icma' ile bu haberleri kabul etme tarzını benimsemiş olmasıdır. Rivayetlerin bu derece açık seçik olması, selefin de bunları sağlam bulup kabul etmiş olması Ehli sünnetin şefaât konusundaki itikadının doğruluğuna önemli bir delildir.

Şayet şefaatin varlığına dair haberleri reddedecek nitelikte Kur'an'da bazı nasslar vardır, denilecek olursa ki bu nasslar şunlardır: “...Artık zalimler için ne candan bir dost ne de sözüne itibar edilir bir şefaâtçi vardır.” (Ğafir, 18); “... Kim kötülük yaparsa onunla cezalandırılır...” (Nisa, 123).

Kurtubî, şefaati reddeder gibi görünen bu nassları şöyle yorumlar: Bu ayetler her zulüm işleyeni içine alacak şekilde umumi değillerdir, dolayısıyla kötü bir fiil işleyen her şahsı tek tek kapsamaz. Bu ayetlerden maksat, yine başka delillere göre, müminler değil

<sup>439</sup> Kurtubî, age., I/442-443.

kafirlerdir. Bununlar beraber Cenab-ı Hak bir grup hakkında şefaati söz konusu ederken, diğer bir grup hakkında şefaati reddetmiştir.<sup>440</sup>

Tefsirde yer alan bazı kelâmî yorumlar ise lafız eksenli olmayıp, gerçekleşmiş olan bir olayın yorumlanması şeklindedir. “Şimdi siz, bunların size inanacaklarını mı umuyorsunuz. Oysa onlardan öyle bir grup var ki, Allah’ın kelamını dinler ve iyice anladıktan sonra onu, bile bile tahrif ederler” (Bakara/75) mealindeki ayetin yorumu bağlamında yapılan açıklamalar buna örnektir.

Bu ayet dolayısıyla Kurtubî Allah’ın kelamının mahiyeti konusuna ve bu konudaki yorumlara temas etmiştir: Musa, o anda işittiği kelamın -daha önce hiç böyle bir şey işitmiş olmadığı halde- Allah’ın kelamı olduğunu nereden bilebildi? Şeklinde Allah ile kulu arasında gerçekleşen mükalemin mahiyetine dair yorumları şöyle sıralamaktadır:

Bazı yorumculara göre, Musa (as.) harfsiz, sessiz, kesintisiz ve nefessiz bir kelam işitmiştir. O anda bunun bir beşerden sadır olmadığını, Alemlerin Rabbinin kelamı olduğunu kavradı.

Bazılarına göre, Musa belli bir ciheti olmayan bir kelam işitti ve buradan bunun bir beşer kelamı olamayacağını anladı.

Bazılarına göre, Musa’nın bütün vücudu bir kulak kesildi, bu durumdan dolayı bunun bir beşer kelamı olmadığını anladı.

Bazıları, “Asanı bırak!” emrine uymasıyla birlikte gerçekleşen, asanın yılanın dönüşme mucizesinden bu kelamın bir beşer kelamı olmadığını anladığını söylemişlerdir.<sup>441</sup>

Burada kaydedilen yorumlar lafızdan çok gerçekleşen bir olayın iç yüzünü/psikolojik ve ontolojik arka planını aydınlatmaya yöneliktir. Bu yönüyle bir parça işârî yorumlara benzemektedir.

<sup>440</sup> Kurtubî, age., I/ 311.

<sup>441</sup> Kurtubî, age., I/382.

### 3. 1. 2. Tasavvufi Yorumlar

Kurtubî tefsirinde yer yer ayetlerin yorumu bağlamında mutasavvıfların açıklamalarına yer verildiği görülmektedir. Bu açıklamalar bazen ayetin genel olarak yorumu, bazen ayette geçen bir kavramın yorumu şeklinde olabilmektedir.

“O, yeryüzünü size döşek, göğü de üzerinize tavan yaptı (الذي جعل لكم الارض فراشا)” (Bakara, 22) ayeti ile ilgili olarak sufi ulemanın şöyle bir açıklama yaptığı kaydedilmiştir:

“Bu ayette Allah insanların kendisi karşısında nasıl bir fakr-u zaruret içinde olduklarını onlara bildirmektedir. Buna göre yer onlar için bir döşek, gök onların üzerinde bir tavan, su ve bitkiler de onların gıdaları olmaktadır. Bu durumda insan dünya üzerinde dünyevi sebeplerden hiçbirisi için mahlukata ibadette bulunmamalıdır.”<sup>442</sup>

Kurtubî tefsirinde yer yer sufilerin adını zikretmeksizin onların yorumlarına benzer tarzda açıklamalar yapılmaktadır. Harut Marut kıssasında sihirden söz edildiği için konu ile ilgili şöyle bir hadise yer vermektedir: Abdullah b. Bişr el-Mâzinî nakleder. Resulullah (sav) şöyle buyurdu: Dünyadan (dünyanın tehlikesinden) sakının! Yemin olsun ki o Harut ve Marut’tan daha fazla büyüleyicidir.”

Daha sonra hocalarından, zühd ve takva bağlamında sayılabilecek şu açıklamaları kaydetmiştir. “Dünya şu yönleriyle bu ikisinden daha büyüleyicidir: çünkü o seni hileyle aldattır, tuzağını sana fark ettirmez. Seni hırslı bir şekilde mal biriktirmeye çağırır ve bu malı etrafına dağıtmamanı tavsiye eder. Neticede seni Allah’a muti olmaktan çıkarır ve haktan uzaklaştırır. Dolayısıyla insan üzerinde Harut ve Marut’tana daha fazla bir etkiye sahiptir.”<sup>443</sup>

Tasavvufi yorumlar bağlamında Kurtubî, bazı anahtar kavramlar hakkında sufilerin yapmış olduğu vurgulu açıklamalara yer vermektedir. İhlas kavramı bunlardan birisidir. Rüveym’e göre amelde ihlaslı olmak demek, o fiili yapan kişinin, bu ameline karşılık

<sup>442</sup> Kurtubî, age., I/198.

<sup>443</sup> Kurtubî, age., I/420.

her iki dünyada da bir karşılık gözetmemesidir. Hatta sağ ve sol omzundaki meleklerden dahi yaptığını gizlemesi, ihlasın bir gereğidir.

Cüneyd’e göre ihlas: Allah ile kulu arasında öyle gizli bir sırdır ki, hiçbir melek onu kaydedemez, hiçbir şeytan onu bozamaz, hiçbir arzu da onu amacından saptıramaz.<sup>444</sup>

Mutasavvıfların anlayışlarını yansıtan kavramlardan birisi de şükür kavramıdır. Kurtubî bu konuda sufilerin açıklamalarını şöyle kaydeder:

“Sehl b. Abdullah şükürü şöyle izah eder: “İster gizli ister açıktan olsun Allah’a karşı gelmekten sakınmakla birlikte, kişinin bütün gücüyle Allah’a itaat yolunda çaba göstermesidir.”

Bazıları: “Nimeti verene karşı gereken şükür vazifesini yerine getiremediğini itiraf etmektir.”

Cüneyd: Gerçek şükür, şükretmekten dahi aciz bulunduğunu fark etmektir.”

Zünnunu Mısrî: Şükür senden üstün olana itaat etmek, seninle denk olanlara eşit şekilde muamelede bulunmak, senden aşağı durumda olanlara da iyilikte bulunmaktır.”

Şiblî: Tevazu içinde olmak, iyiliklere devam etmek, kötü arzulardan kaçınmak, itaat etmeye çabalamak, yerin ve göklerin sahibini düşünmektir.”<sup>445</sup>

Kurtubî’nin açıkladığı kavramlardan birisi de muhabbet kavramıdır. Kurtubî bu bağlamda sufilerin güzel bir ifadesi bulunduğunu belirterek onların, “Muhabbet, sevileni kendine her zaman tercih etmektir” sözüne atıfta bulunur.

Bu konuya Kur'an'dan Züleyha'nın Yusuf'a olan sevgisini örnek olarak gösterir: “Nitekim Aziz’in karısı Yusuf’a olan sevgisi o derece ileriye ki, “Ben onun nefsinden kâm almak istemişim...” diyebilmiştir.”<sup>446</sup>

<sup>444</sup> Kurtubî, age., I/490.

<sup>445</sup> Kurtubî, age., I/326.

Kurtubî kavramlar hakkında bu açıklamalara yer vermekle, bu kavramların açıklamasının sadece dil seviyesinde olamayacağını ya da sadece dil seviyesinde kalan açıklamaların bu kavramları aydınlatmada yeterli olmayacağını, sufilerde olduğu gibi bunların anlaşılmasının bir tecrübe boyutu bulunduğunu belirtmek istiyor olabilir.

Kurtubî sufilerin açıklamalarından yararlandığı gibi, şayet onların Kur'an ve Sünnet'e aykırı olan açıklamaları varsa bunları da açıkça eleştirmekten çekinmemiştir.

“İlahınız tek bir ilahtır. Rahman Rahim olan Allah’tan başka tanrı yoktur.” (Bakara/163) mealindeki ayetin açıklaması bağlamında Kurtubî, Şiblî’den şöyle bir söz nakledildiğini kaydeder. Söylendiğine göre Şiblî “Allah” kelimesini telaffuz eder, ancak “lâ ilâhe” lafzını söylemezmiş. Bunun nedeni kendisine sorulunca, ‘inkar kelimesini söyleyip de ikrar sözünü söyleyemem diye endişe ediyorum’ diye cevap vermiş.

Kurtubî Şiblî’nin verdiği söylenen bu cevabı şöyle değerlendirir: bu cevap onların çok derin! kavrayışlarının bir ürünü olmasına rağmen, böyle bir şeyin doğruluk payı yoktur. Çünkü Allah (c.c.) kitabında bunu bu şekilde, yani nefy ve ispat şeklinde kullanmış ve başka yerlerde de bunu tekrar etmiştir.

Bu değerlendirmeye Kurtubî aşırı yorum sayılabilecek türden olan yorumlara kinayeli bir dille göndermede bulunmuş ve Kur'an siyakı ile ayetlerin zahirini esas alarak konuya açıklık getirmiştir.<sup>447</sup>

### 3. 1. 3. Diğer Yorumlar

Kurtubî tefsirinde bazı yer alan bazı yorumların bilinen tefsir yorumlarından farklılık arz ettiği görülmektedir. Konuya örnek olarak “âl” kelimesinin yorumu hakkındaki şu açıklamalar dikkat çekicidir:

<sup>446</sup> Kurtubî, age., IX/3983.

<sup>447</sup> Kurtubî, age., I/524.

Kurtubî “âl” kelimesini geniş anlamda yorumlar. Rafızîlerin, Resulullah (sav)’in âli Fatıma, Hasan ve Hüseyin (ra)’den ibarettir, şeklindeki görüşlerini isabetli bulmaz ve “Fıravun ailesini denizde boğduk” (Bakara, 50) mealindeki ayeti delil göstererek, söz konusu kelimenin kapsamını bir dine tabi olanları da içine alacak şekilde genişletir.

Buna göre, Peygamberimizin (sav) âli’nin hem onun yaşamış olduğu asırda hem de diğer asırlarda onun dini üzere bulunanlar olduğunu ifade eder.<sup>448</sup>

Tefsirde yapılan yorumlar içinde farklılığıyla dikkat çekenlere bir örnek de “Şüphesiz Müminler, Yahudiler, Hristiyanlar, Sabîîler... Kim Allah'a ve ahiret gününe gerçekten iman eder ve salih iş yaparsa, onların ecirleri Rablerin katında hazırdır; onlar için hiçbir korku yoktur, onlar mahzun da olmayacaklardır.” (Bakara/62) mealindeki ayette geçen “iman edenler”den kastın kimler olduğu hakkındaki yorumdur. Kurtubî bu konuda şunları kaydeder:

Süfyan, ayette “iman edenler” şeklinde sözü edilen gruptan maksadın iman etmiş gibi görünen münafıklar olduğunu belirtir. Bunu iki gerekçeye dayandırır: Birincisi, bu grubun Yahudilerle birlikte zikredilmesi, ikincisi ayetin sonunda ayrıca bir kez daha “iman edenler” grubunun söz konusu edilmesidir.<sup>449</sup> Kurtubî’nin ifadelerinden bu yoruma katıldığı anlaşılmaktadır.

Yahudiler arasında gerçekleşmiş olan “mesh” olayına ilişkin olarak şu yorumlar da dikkat çekicidir:

“Aranızdan cumartesi yasağını çiğneyenleri çok iyi bilmektesiniz. Onlara ‘hor ve hakir maymunlar olun!’ dedik. (Bakara, 65) Bu ayette mesh edildiği belirtilen şahısların neslinin devam edip etmediği konusunda iki farklı görüş vardır. a) Zeccac bazılarının bunların neslinin devam ettiği yönünde görüş belirttiklerini kaydeder. Kadı Ebu Bekr İbn Arabi bu görüşü tercih etmiştir. b) Cumhura göre bunlarda türeme söz konusu olmayıp maymun, domuz gibi hayvanlar mesh olayından önce de zaten bulunmaktaydı. Allah (c.c.) meshedilen şahısları yok etmiştir.

<sup>448</sup> Kurtubî, age., I/313.

<sup>449</sup> Kurtubî, age., I/350.

Cumhurun bu görüşünü destekleyen rivayetler vardır. İbn Abbas (ra)’tan gelen bir habere göre bunlar üç günden fazla yaşamadıkları gibi yeme, içme ve türeme gibi hayati faaliyetleri de olmamıştır. İbn Atiyye’nin naklettiği bir hadise göre bunlarda çoğalma, yeme ve içme söz konusu olmamış ve bunlar üç günden fazla da yaşamamışlardır. (Müslim, Kader) Kurtubî bu görüşü tercih eder.<sup>450</sup>

### 3. 1. 4. Yanlış Yorumlamayı Önleme

Tefsirde yer alan açıklamaların bir kısmı ayetlerde ifade edilen bazı hususların dolaylı olarak yanlış yorumlanmasını önlemeye yönelik açıklamalar türdendir.

İbn Keysan, Bakara/12 ayetinde geçen “Bozguncuların ta kendileridir onlar, fakat bunun farkında değiller” mealindeki ifade dolayısıyla “yapmış olduğu fiilin bozgunculuk olduğunun farkında olmayan birisinin yerilmesinin anlamı nedir?” şeklinde akla gelebilecek muhtemel bir soruya iki türlü cevap verilebileceğini şöyle kaydeder:

Birincisi: Bu kişiler yaptıkları davranışların bozgunculuk olduğunu kendi vicdanlarında biliyorlardı. Ancak kendi durumlarının Hz. Peygambere (sav) malum olduğunun farkında değillerdi.

İkincisi: Ortaya koymuş oldukları davranış kendilerince uzlaşmacı bir davranış nitelikte olup bunun bir bozgunculuk olduğunu düşünmüyorlardı.<sup>451</sup>

Bu açıklamalara yer veren Kurtubî benzer bir açıklamaya Bakara/22 ayet vesilesiyle yer vermiştir. “O, yeryüzünü size döşek, göğü de üzerinize tavan yaptı. Gökten su indirip onunla size rızık olarak çeşitli meyveler yetiştirdi. Artık bile bile Allah'a ortaklar koşmayın” mealindeki ayetin açıklamasında kaydedilen hususlardan birisi de şudur: Önceki ayet gruplarında bahsi geçen şahıslardan söz edilirken bunların “kalplerinin mühürlü olduğu”, “sağır, dilsiz ve kör” oldukları belirtilmiş iken, bunun ardından

<sup>450</sup> Kurtubî, age., I/336.

<sup>451</sup> Kurtubî, age., I/181.

kendilerine “artık bile bile Allah’a ortaklar koşmayın” şeklinde bir hitabın varit olması nasıl açıklanabilir?

Kurtubî bu duruma iki şekilde açıklama getirildiğini kaydeder.

Birincisi: Buradaki bilgiden maksat, mahlukatı yaratan, yağmurı yağdıran, rızıkları yetiştiren zatın putlar olmayıp bizzat Allah olduğunun bilgisidir. Bu bilgi ile onlar nimet veren zatın putlar değil, Allah olduğunu anlarlar.

İkincisi: şayet sizler iyice ve dikkatlice düşündüğünüz takdirde güç ve imkan bakımından onun tek bir ilah olduğunu bileceksiniz, demektir.<sup>452</sup>

Yanlış yorumlanması muhtemel hususlardan bazıları da ayetlerde geöen hitabın üslubundan kaynaklanmaktadır. “Hatırlayın! Biz ‘Allah’tan başkasına ibadet etmeyin, anne ve babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilik edin; insanlara güzel söz söyleyin, namazı ikame edin, zekatı verin’ demiş, İsrailoğullarından söz almıştık. Sonra siz, içinizden çık azının hariö, ondan yüz çevirip sözünüzden caydınız.” (Bakara/83) Kurtubî bu ayet dolayısıyla şunları kaydeder:

Burada meali verilen ayeti kerimede “yüz çevirme” hitabı Resulullah’ın (sav) muasırlarına yöneltirirken, “söz alma” hadisesi seleflerine isnat edilmiştir. Bunun nedeni yüz çevirme konusunda onlarında geömişlerinden farklı bir tavır göstermemeleridir.<sup>453</sup>

Kurtubî, kıblenin değiştirilmesi ile ilgili “...şüphesiz kitap verilenler bunun Rabb’lerinden gelen bir geröek olduğunu elbette biliyorlar. Allah da onların yaptıklarından habersiz değildir.” (Bakara/144) mealindeki ayette geöen ifadelerden, bu hadisenin Allah tarafından olduğunun Yahudi ve Hristiyanlar tarafından bilindiğinin haber verildiğini kaydettikten sonra, “bunlar, Müslümanların dinine girmeye yanaşmadıkları ve onların kitaplarına itibar etmedikleri halde bu bilginin geröekliğine

<sup>452</sup> Kurtubî, age., I/199.

<sup>453</sup> Kurtubî, age., I/393.

nasıl inanmaktaydılar? Şeklinde bir sorunun akla geldiğinden söz ederek buna iki türlü cevap verilebileceğini belirtir:

Birincisi: Onlar kendi kitaplarında sözü geçtiği için Hz. Muhammed'in (sav) peygamber olduğunu biliyorlar, dolayısıyla Onun da ancak hakkı söyleyeceğini bilmiş oluyorlardı.

İkincisi: Onlar kendi dinlerinde neshin imkan dahilinde bir şey olduğunu bildikleri için, kıblenin değiştirilmesinin de böyle bir durumdan kaynaklandığını bilmekteydiler.<sup>454</sup>

Yukarıda verilen örneklerde Kurtubî ayetlerin yorumlarında bir çelişki varmış hissi uyandıran ifadelere böyle açıklık getirmektedir.

### 3. 2. Ayetlerden Mana Çıkarımları

Mana çıkarımı ifadesi, Kurtubî'nin Tefsir Usulünü temellendirmesi bağlamında işaret edildiği gibi, Kurtubî'nin yorumcu kimliğini yansıtan önemli bir ifadedir. Bu kavramı kullanmakla Kurtubî tefsir ilminin belli usuller çerçevesinde hareket eden bir yönü bulunduğu dikkat çekmiş olmaktadır. Tefsirin كشف معانى القرآن şeklinde ifade edilen tanımdan anlaşıldığına göre tefsir ilminin tasviri bir yönü bulunduğu gibi, وبيان المراد şeklindeki devam eden ifadede de bu ilmin çıkarımsal bir yönü bulunduğu anlaşılmaktadır. Kurtubî'nin mana çıkarımı diye ifade etmiş olduğu husus, tefsirin yorumuyla birlikte bu kısmına da tekabül etmektedir.

Burada yapılan işlemin mahiyet, mantığın konusuna göre yapılan tanımında belirtilen hususa paralel olarak “bilinenlerden bilinmeyenlerin elde edilmesi” faaliyetidir.

İşte Kurtubî'nin Tefsir Usulünü temellendirmede kullanmış olduğu çıkarım (استنباط) kelimesi bize mantık kaidelerinin işleyişini hatırlatmaktadır. Dolayısıyla Kurtubî tefsir faaliyeti sürecinde ve tefsir ilminin sınırları çerçevesinde bir takım kaidelerden yararlanarak Kur'an'dan bazı çıkarımlarda bulunacağını işaret etmiş olmaktadır.

<sup>454</sup> Kurtubî, age., I/501.

Tefsirde bulunan çıkarımlara şunlar örnek verilebilir:

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“O, yeryüzünü size döşek, göğü de üzerinize tavan yaptı. Gökten su indirip onunla size rızık olarak çeşitli meyveler yetiştirdi. Artık bile bile Allah'a ortaklar koşmayın”<sup>455</sup> mealindeki ayetin açıklaması bağlamında Kurtubî'ye ait olan şu ifadeler dikkat çekicidir:

“Bu ayet, insan cinsinin diğer yaratıklara muhtaç olmayacak şekilde yaratıldığını göstermektedir.”<sup>456</sup> Kurtubî, söz konusu ayetin bütününden böyle bir çıkarım yaptıktan sonra, şu hadisin bu çıkarımı desteklediğini kaydeder: “Birinizin ipini alarak sırtında dağdan odun taşımaya dilencilik yapmasından kesinlikle daha iyidir.”<sup>457</sup> Kurtubî hadiste geçen “odun taşıma” kavramına pek çok mesleğin dahil olacağını da ilave etmeyi ihmal etmez.<sup>458</sup>

Ayetin son kısmında yer alan “Artık bile bile Allah'a ortaklar koşmayın” ifadesinden ise iman konusunda taklidi ortadan kaldırarak akli delilleri kullanmak gerektiğinin anlaşıldığını kaydeder.<sup>459</sup>

Mana çıkarımları bazen ayette geçen ifadenin dolaylı bir anlatım yönüne vurgu yapılarak gerçekleştirilmektedir. “الَّذِينَ يَنْفُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ” “Onlar akdedildikten sonra Allah ile yaptıkları sözleşmeyi bozarlar...” (Bakara, 27) mealindeki ayette, kişinin yapmış olduğu anlaşmalara bağlı kalınması ve anlaşmanın şartlarına uyulması gerekliliği dolaylı olarak ifade edilmiş olmaktadır.<sup>460</sup> Kurtubî burada Allah ile yapmış oldukları anlaşmaya sadık kalmayanların yerilmesi bağlamında yer alan ifadelerden, genel olarak yapılan anlaşmalara bağlı kalınması gerektiği anlamını çıkarmaktadır.

<sup>455</sup> Bakara, 22.

<sup>456</sup> ودلت هذه الآية علي أن الله تعالى أغني الإنسان عن كل مخلوق

<sup>457</sup> Buhari, Zekat, 50.

<sup>458</sup> Kurtubî, age., I/198.

<sup>459</sup> Kurtubî, age., I/199.

<sup>460</sup> Kurtubî, age., I/211.

Bazen ayetlerde yer alan ifadeler mantıksal bir çıkarımın sonucu gibi kabul edilerek, bu çıkarımın mukaddimesi niteliğinde olan başka ayetler hatırlatılarak arka planda var olan Kur'an mantığı çıkarılmaya çalışılmaktadır:

Kurtubî, “O, her şeyi bilendir” (Bakara, 29) mealindeki ayette ifade edilen hükmün mukaddimleri niteliğinde olan ayetleri Kur'an'dan seçerek okuyucuya şöyle sunmaktadır:

“Her şeyi bilendir” ifadesinden maksat, yaratıklardır. Çünkü “Her şeyin yaratıcısı O’dur”. “Yaratan hiç bilmez mi” ayetinde buyurduğuna göre O’nun her şeyi bilen olması gerekir.<sup>461</sup>

Burada Kurtubî, “Yaratan bilir; Her şeyin yaratıcısı Allah’tır; O halde Allah her şeyi bilir” şeklinde bir çıkarım yaparak ayette geçen hükmü mantık yoluyla izah etmektedir.

Kurtubî bazen kendilerinde mana uzmanları (ارباب المعاني) olarak söz ettiği kişilerin mana çıkarımlarına örnekler vermektedir. وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ “Adem’e: Ey Adem, sen ve eşin cennete yerleşin; orada istediğinizden bolca yiyin, fakat şu ağaca yaklaşmayın; aksi halde zalimlerden olursunuz, demiştik” (Bakara/35) mealindeki ayet bağlamında şöyle bir çıkarıma yer vermektedir:

“Mana uzmanlarından (ارباب المعاني) bazıları, ayette geçen “yaklaşmayın” lafzında Hz. Ademin hata yapacağına ve cennetten çıkacağına işaret bulunduğunu belirtmişlerdir.

Bu görüşlerine biri akli, diğeri de nakli olmak üzere iki delil sunmuşlardır. Akli delilleri şudur: Ebediyet yurdunda sakıncalı şeyler bulunmaz; emir ve yasak söz konusu olmaz. Nakilden delilleri ise Yüce Allah’ın “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” kavli ilahisidir.<sup>462</sup>

<sup>461</sup> Kurtubî, age., I/221.

<sup>462</sup> Kurtubî, age., I/254.

Burada Kurtubî mana uzmanlarının, ebediyet yurdunda sakıncalı bir şey bulunmaz, yönündeki öncüden; bunun yanında yeryüzünde halife yaratacağını beyan eden ayetten hareket ederek Hz. Âdem'in cennette ebedi kalamayacağına yönelik bir çıkarımda bulunduklarına işaret etmektedir.

Buna benzer bir şekilde Kurtubî, bir kelimenin Kur'an siyakındaki kullanımını dikkate alarak anlam çıkarımına gittiği görülmektedir.

“Sizden birinize ölüm geldiğinde, eğer geride mal bırakacaksa annesi, babası ve yakınları için örfe uygun bir vasiyette bulunması öncelikle muttakiler için bir görev olarak farz kılınmıştır.” (Bakara/180) mealindeki ayette geçen “hayr” kelimesini şöyle açıklamaktadır.

“Bu ayette geçen “hayr” kelimesi mal anlamındadır. Kur'an bütünlüğü göz önüne alındığında bu anlam daha uygundur. “... Allah yolunda harcadığınız her mal sizin içindir...” (Bakara/272); “Ondaki mal sevgisi/hırsı çok şiddetlidir.” (Âdiyât/8) <sup>463</sup> Burada Kurtubî'nin “hayr” kelimesini “mal” olarak takdim ederken, kelimenin Kur'an'da yer alan diğer kullanımlarını göz önünde bulundurduğu görülmektedir.

Kurtubî'nin çıkarımda bulunurken Kur'an siyakının yanında, bazen de ayetlerde birlikte zikredilen hususlardan hareket ettiği görülmektedir.

Hatırlayın! Biz ‘Allah’tan başkasına ibadet etmeyin, anne ve babaya, akrabaya, yetimlere iyilik edin ...zekatı verin demiş, İsrailoğullarından söz almıştık...” (Bakara/83) mealindeki ayette Allah (c.c.) Anne-baba hakkı ile tevhit bir arada zikredilmiştir. Kurtubî her iki durumun ortak paydasının, insanın yaratılışına vurgu yapmak olduğunu belirterek şunları kaydeder: “Allah'ın anne baba hakkına tevhit ile birlikte yer vermesinin nedeni, insanın ilk yaratılışının Allah tarafından, ikinci yaratılışının ise, sebepler dahilinde- anne ve baba tarafından oluşudur. Nitekim aynı sebepten dolayı Lokman suresinde “Bana ve anne babana şükret...” şeklinde Ebeveyn Allah ile birlikte zikredilmiştir.” Burada Kurtubî'nin ayetlerde iki hususun bir arada

---

<sup>463</sup> Kurtubî, age., I/577.

kullanılmasından onların ortak paydalarına inerek buradan bir sonuç çıkardığını görmekteyiz.<sup>464</sup>

Buna benzer bir çıkarım da “Ey İsrailoğulları, size verdiğim nimetlerimi hatırlayın ve bana verdiğiniz sözü tam olarak yerine getirin ki ben de size vaat ettiklerimi eksiksiz yapayım” (Bakara, 40) mealindeki ayet bağlamında yapılan açıklamalardır.

Kurtubî, mana uzmanlarının burada şöyle bir konuya dikkat çektiklerinden söz etmektedir: Allah (c.c.) İsrailoğullarına hitap ederken “nimetlerimi hatırlayın” demiş, Muhammed ümmetine hitabında ise “Beni zikredin...” (Bakara, 152) buyurmuştur. İsrailoğullarına yapılan hitapta nimetten hareketle onu verene bir yöneltme söz konusu iken, Muhammed ümmetine yapılan hitapta nimeti verenden nimete doğru bir yöneltme söz konusudur.<sup>465</sup>

Burada mana uzmanlarının yapmış olduğu çıkarım, Kurtubî’nin yaptığına benzer bir şekilde, her iki ayet arasında ortak payda olan “zikredin; hatırlayın” emrinin ayrıntılarının dikkate alınmasından kaynaklanmaktadır.

Tefsirde yer alan bazı çıkarımlar, doğruluğu kelâmî zeminde kabul edilmiş olan bazı öncüllere dayanmaktadır. Aşağıda meali verilen ayet bağlamında yapılan açıklamalar bu türdendir.

“Rabbin meleklere, Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, demişti” (Bakara, 30) mealindeki ayette Allah’ın meleklere hitabının hangi amaca yönelik olduğunda mana uzmanları şu yorumu yapmışlardır: Bu hitap meleklere bir meseleyi danışma amacına yönelik olmayıp, onların içlerinde bulunan ve kendilerini ibadet eden, tesbih ve takdis gibi davranışları yapanlar olarak gördükleri düşüncelerini açığa çıkarmaya matuf bir hitaptır.<sup>466</sup>

---

<sup>464</sup> Kurtubî, age., I/390

<sup>465</sup> Kurtubî, age., I/273.

<sup>466</sup> Kurtubî, age., I/222.

Bu açıklama ve dolayısıyla burada yapılan çıkarım, Allah Samettir, öncülüne dayanmaktadır. Yani O’nun danışma vs. hiçbir konuda başkasına ihtiyacı yoktur. O halde meleklere yapmış olduğu bu bildiri böyle bir amacına yönelik olmadığına göre, hangi amaca yöneliktir? Şeklinde bir mantıksal düşünme sonucunda yapılmış bir çıkarım olup, doğruluğu kelâmî bir temele dayanan öncülün rasyonelliğini ortaya çıkarmaya yöneliktir.

Buna benzer bir çıkarım da şudur:

“Hatırlayın! Musa kavmi için Rabb’inden su istemişti. Biz de “Asanı taşa vur” demiştik. O anda taştan on iki pınar birden fışkırdı!..” (Bakara/60) mealindeki ayet dolayısıyla Kurtubî şu açıklamaları kaydeder:

Allah (c.c.) Musa (as.) eliyle bir vuruş olmaksızın da taşı yarmaya ve ondan su çıkarmaya elbette kadir iken hikmeti gereği olayları sebepler zincirine bağlamayı murat etmiştir. Bunun hikmeti, kulları gerçekleştirmek istedikleri bir takım amaçlara ulaşabilmeleri için sebeplere müracaat etmeye teşvik etmektir. Yine bunun gibi kullar bu dünyada yapılan bazı fiillerin ahrette bazı sonuçlarının bulunacağına da ayeti kerime işaret etmiş olmaktadır.<sup>467</sup>

Kurtubî’nin bu açıklamaları, “Allah her şeye gücü yetendir; bu gibi harikulade şeyleri sebepsiz olarak da meydana getirebilir. O halde özellikle, açıklaması bilinen sebepler zincirinin ötesine taşan bu gibi durumlarda, olayların yine de –asayı taşa vurmak gibi- görünen bir sebebe bağlamasının anlamı nedir? Şeklindeki bir soruya cevap mahiyetinde yaptığı anlaşılmaktadır. Burada yapılan çıkarım da mantıksal bir düşünme sürecini esas alan ve doğruluğu kelâmî zeminde kabul edilen öncülün nedenselliğini ortaya çıkarmaya yönelik bir çıkarımdır.

Bu gibi çıkarımlara ek olarak Kurtubî, bazen de ayetlerden yapılan çıkarımların yanlış olabileceğine dikkat çekmektedir. “Eşyada asıl olan mübahlıktır” kaidesinin kaynağı olarak kabul edilen “Yeryüzündeki her şeyi sizin için yaratan... O’dur” (Bakara, 29) mealindeki ayetten böyle bir çıkarım yapılamayacağını şöyle izah etmektedir:

<sup>467</sup> Kurtubî, age., I/341.

Eşyada asıl olan durumun mubahlık olduğu görüşünde olanlar “Yeryüzündeki her şeyi sizin için yaratan... O’dur” (Bakara, 29); “O, göklerde ve yerde bulunanların hepsini katından bir lütuf olarak size boyun eğdirmiştir” (Casiye, 13) mealindeki ayetleri kendilerine birinci delil olarak göstermişlerdir. Buna ilaveten ikinci olarak da şöyle bir mantıksal çıkarımda bulunmuşlardır:

Lezzet verici türden olan şeyler, yaratılmayabileceği halde yaratıldıklarına göre bunlar boşuna yaratılmamıştır. Bunun bir faydası bulunmalıdır.

Bunların faydasının Allah’a yönelik bir fayda olduğu söylenemez.

O halde bunlar insanların menfaatine yönelik olarak yaratılmışlardır.

Bu menfaat ise ya onu tatmak, ya ondan kaçınmak, ya da ibret almak gibi amaçlara yöneliktir ki, bunlar ancak söz konusu eşyaların bir şekilde kullanılıp tecrübe edilmesiyle mümkündür. O halde eşyanın asaleten mubah olması gerekmektedir.

Kurtubî burada, üçüncü ihtimalin göz ardı edildiğini ima ederek bunun yanlış bir çıkarım olduğunu şöyle belirtir:

Bize göre bir şeyin ancak bir menfaat icabı yaratılmış olduğu, aksi takdirde bunun boşuna bir yaratılış olacağı görüşü doğru değildir. Yaratan o şekilde uygun görüp yaratmıştır, O yaratmasında mutlaka bir menfaat gözetmeye de mecbur değildir. Yaratıcı bir şeye mecbur tutulmaz, Kendisi başkasını mecbur tutabilir.

Yine yaratılıştaki menfaati (tutmak, kaçınmak ve ibret) gibi şeylerle sınırlı tutmak doğru olmadığı gibi, bazı menfaatlerin ancak onu tutmakla ortaya çıkabileceğini söylemek doğru değildir.

Dolayısıyla bu yöntemle eşyada asıl olan şeyin mubahlık olduğu şeklinde bir çıkarıma gidilemez.<sup>468</sup>

---

<sup>468</sup> Kurtubî, age., I/213.

Kurtubî'ye göre bu ayetten çıkabilecek mana “Mahlukat ibret için yaratılmıştır” olduğudur. Kurtubî bu çıkarımın tematik paragraf bütünlüğüne dayandırarak şunları kaydeder:

Söz konusu ayetin öncesi ve sonrası böyle bir anlamı göstermektedir. Yukarıdan beri gelen ayetler dikkate alındığında bu bağlamda diriltme, öldürme, yaratma, semaya istiva etme, göklerin tanziminden bahsedildiği görülür. Yani O zat gökleri ve yeri yaratmaya güç yetiren olduğuna göre bunları tekrar eski haline iade etmeye de güç yetiren odur.

Şayet, akrep ve yılan gibi zararlı mahlukların yaratılmış olmasında insanlar için nasıl bir ibret ve ders bulunduğu sorulacak olursa, bunlardan alınacak ders, bu mahlukatın insana cehennemi hatırlatması ve insanları iman etmeye yöneltmesidir. Bu, ayetlerden alınabilecek en önemli derstir aslında.<sup>469</sup>

Bu tür açıklamalar Kurtubî tefsirinde yer alan çıkarımlara örnektir.

### 3. 3. Anlama Engelleri

Tefsir tarihinde Kur'an'da yer alan lafızlara birbirinden oldukça farklı anlamlar verildiği bir vakıadır. Süyüti İtkan isimli eserinde, tefsirlerde görülen ihtilafın nedenlerine işaret ederken, bu ihtilafların zaman zaman ileri boyutlara ulaştığına, hatta bazen Kur'anın söylemediği bir hususun dahi Kur'ana söylettirildiğine şöyle dikkat çekmektedir:

İstidlale (çıkarıma) bağlı olarak Kur'an tefsirinde meydana gelen hatalar başlıca iki türdür:

1- Bir grup, önce kendileri bir takım manalara/yargılara saplanmışlar, daha sonra da Kur'an lafızlarını bu manalara doğru çekmeye çalışmışlardır.

---

<sup>469</sup> Kurtubî, age., I/214.

2- Diğer bir grup da Kur'anı indireni, Peygamberi ve Kur'anın muhataplarını dikkate almadan, sadece Arap dilinin sağladığı imkanlardan yararlanarak, bunlar arasından kendi istediği bir mana ile Kur'anı tefsir etmeye kalkışmıştır.

Birinci grup Kur'an lafızlarının delalet edip etmediğine bakmaksızın saplanmış oldukları manayı dikkate alırlar. İkinci grup ise lafzı söyleyenin ne demek istediğini araştırmaksızın ve sözün bağlamını da gözetmeksizin sadece lafızları ve bu lafızların muhtemel anlamlarını dikkate alırlar. Birinci grup Kur'anı tefsir etmiş oldukları manalarda çoğu zaman yanlışlığa düşerken; ikinci grup da dikkate almış oldukları lafızların anlamlarında çoğu kez yanlışlığa düşerler.

Birinci grubun (belli görüşlere saplananların) yanlışları iki şekilde tezahür eder. Bazen lafzın söylediği anlam yok sayılır, bazen de lafzın söylemediği anlam ona söylenir. Her iki durumda da ortaya çıkartılan mana geçersizdir. Buna göre bu grup hem delil (lafız) hem de medlul (mana) konusunda hatalıdır. (Bazen ortaya konulan mana geçerli bir mana olmasına rağmen, manaya ulaşma sürecinde kullanılan delilde/lafızda hata olduğu da görülür) <sup>470</sup>

Hem delil/usul, hem de medlul/sonuç konusunda hatalı hareket edenler, bidatçiler olup bunlar bir takım batıl (geçersiz) mezheplere bağlanıp kalmışlar, sonra Kur'ana yönelerek kendi önyargıları çerçevesinde onu yorumlamışlardır. Bunlar mezheplerinin gerektirdiği usule göre <sup>471</sup> bazı tefsirler de yazmışlardır. Abdurrahman b. Keysan el-Esamm, Cübbâî, Rummânî Zemahşerî vb. bunlardandır.

Delilde (usulde) hatalı hareket etmelerine rağmen medlulde (varılan sonuçta) isabet edenler de bulunmaktadır ki, Kur'anı tefsir eden pek çok sufî, vaiz ve fukaha bu gruba dahildir. Bunlar haddizatında yanlış olmayan bir takım manaları tefsir olarak takdim etmiş olsalar da bu manalara Kur'anın doğrudan yer verdiği söylenemez. <sup>472</sup>

<sup>470</sup> Süyüti'nin burada dikkat çekmiş olduğu nokta tefsirde var olan bir usule işaret etmesi bakımından önemlidir. Varılan sonuç genel mana çerçevesinde yanlış olmamasına rağmen, bu tür durumlarda usul bakımından bir hatanın olduğunu göstermesi bakımından Süyütü'nin ifadeleri önemlidir.

<sup>471</sup> Bu ifade doğru ve meşru bir Tefsir Usulünün varlığına işaret eder.

<sup>472</sup> **Süyuti**, *El-İtkan*, c. II, s. 178.

Süyuti'nin Kur'anın anlamlarının doğru tespit edilmesi yönündeki bu ifadelerine paralel olarak “doğru anlamın” tespiti ve anlamda öznelliğin giderilmesi konusuna dikkat çeken çağdaş yazarların görüşlerine işaret etmek istiyoruz.

Konu hakkında müstakil bir eser sahibi olan Cündioğlu, anlam konusundaki yaklaşımını şöyle izah etmektedir:

“Anlama faaliyeti, ‘söyleneni kavramak süreci’ şeklinde tanımlandığında, bu faaliyetin öznesinin durduğu yer hiç kuşku yok ki bu sürecin başıdır, başlangıcıdır... Oysa anlam, ‘elde edilmek’ değil, ‘iletirmek’ istenen (bir şey) olarak ele alındığında, istikametin söylenen (şey)den muhataba doğru bir seyir izlediği, izlemesi gerektiği (böylelikle gerçek öznenin varlığı) itiraf edilmiş olur ki anlatımda esas olan da budur; zira burada ‘iletirmek’ istenen şey’in formu (onu) söyleyen tarafından verilmektedir ve bu halde doğru anlam, anlatılan, yani söyleyenin murat ettiği anlamdır.”<sup>473</sup>

Yazar anlama faaliyetine bu şekilde yaklaşmadığı takdirde ortaya çıkacak olan olumsuz tabloyu şöyle izah etmektedir: “Anlatım’ın anlatılan’ı, anlama’nın ise anlaşılana’ı tevliid ettiği sürecin tamamını (bütününü) ‘anlama faaliyeti’ olarak adlandırmamız halinde ise, ‘anlamak isteyen’ konumundaki özne, umumiyetle anlama faaliyeti’nin adeta tek öznesi durumuna geçmekte ve –kaçınılmaz olarak- aynı zamanda yorumlayan da olmaktadır...<sup>474</sup> Kur’an ayetlerinin her harfinde binlerce anlam olduğunu iddia eden bu türden yaklaşımlar, anlam’ın doğruluğundan ümidini kesmiş kimselerin sofistik bir biçimde anlam’ın öznelliğine, hatta yorumun öznelliğine meşruiyet arama girişiminden başka bir değere sahip değillerdir<sup>475</sup>... Bu yaklaşım o denli ilginç neticeler vermiştir ki zaman zaman Kur’anın ne söylediği hiç ama hiç önemli olmamıştır; zira anlam, artık onun söylediği olmaktan çıkmıştır.<sup>476</sup> Yazarın bu duruma verdiği örneklerden birisi şudur: Kur’anı Kerimde (Nisa, 34) erkeklerin kendilerine “nüşûz” içerisinde olan zevcelerini tedip için başvuracakları bazı yollar söz konusu edilmekte ve ilgili şıklardan birisinde, bu durumdaki kadınların

<sup>473</sup> Cündioğlu, Düçane, *Kur’an’ı Anlama’nın Anlamı*, s. 27, İstanbul, 1998.

<sup>474</sup> Cündioğlu, age., s. 27.

<sup>475</sup> Cündioğlu, age., s. 28.

<sup>476</sup> Cündioğlu, age., s. 28.

‘dövülebileceği’ ifade olunmaktadır. Kadın haklarının bu denli yaygın bir şekilde tartışıldığı... günümüzde böyle bir tedip tarzının ‘açıklanabilir’ dolayısıyla ‘savunulabilir’ olmaktan çıktığını düşünen kimseler... böyle durumda hep kendisine başvurulmuş bir yöntemle önce ayette geçen kelimenin anlam dökümünü ortaya çıkarır ve içlerinden yeni duruma en elverişli olanı seçerek ayeti ‘anlaşılabilir’ dolayısıyla ‘savunulabilir’ hale getirirler.<sup>477</sup>

Yazar burada sınırsız bir anlam ve yorum faaliyetinin imkansız olduğuna dikkat çekmektedir. Buradan onun anlam ve yorumu teke indirme gayreti içerisinde olduğunu söylemek doğru değildir. Şu ifadelerle bu konuya açıklık getirmektedir: “Kur'anın farklı yorumları olacaktır; zira anlama ve/veya yorumlama faaliyetinin subjektif karakteri, bu sonucu zorunlu olarak tevhit etmektedir. Belki bir sözün tek ve nihâî yorumu yoktur, ama unutulmamalıdır ki sonsuz ve sınırsız yorumu da yoktur. Bu nedenle bir ayetin farklı şekillerde anlaşılabilmesi onun farklı anlamlar vermek üzere vaz edildiğini göstermez; yani farklılık anlaşılana’dadır, anlatılan’da değil!”<sup>478</sup>

M. Zeki Duman “Beyanu’l-Hak” isimli tefsirin mukaddimesinde Kur'an ayetlerinin doğru bir şekilde anlaşılmasına, başka bir ifadeyle maksut manaya ulaşabilmek için gerekli olan tefsir nosyonuna şöyle işaret etmektedir: “Tefsir ve tevil yöntemleri, ancak “hak”, yani kendi özgün gerçekliğine uygun bir Kur'an tasavvuru oluşturabilecek tefsir bilgi ve bilincine/nosyonuna sahip; Kur'andaki ifadesiyle “ilimde derinleşmiş/rasih olan” ve sırf kelimullahı anlamak amacıyla ona yaklaşan ilim adamlarını maksut manaya ulaştırabilir. Tefsir bilincine/nosyonuna sahip olmayan ya da maksadı kelimullahı ve ondaki hakikatleri anlamak değil de kalbindeki haktan sapma ve saptırma eğilimi ile birlikte sırf fitne çıkarmak ve/veya mutlak doğru kabul edip taviz vermeyi düşünmediği ön kabullerini Kur'ana tasdik ettirmek yahut da gerçeğe ve hakikate erişme bilincini taşımamak gibi aşırı ve gayr-ı ciddi talepleri olan kimseler, Kur'anı indiriliş amacına uygun olarak tefsir ve tevil etiklerini söyleyemezler.”<sup>479</sup>

<sup>477</sup> Cündioğlu, age., s. 32.

<sup>478</sup> Cündioğlu, age., s. 38.

<sup>479</sup> Duman, M. Zeki, *Beyanu’l-Hak*, I/14.

Bu ifadelerle Duman bir yandan Kur'anın doğru anlaşılmasının önemine dikkat çekerken, diğer yandan tefsir için gerekli olan yöntemin mahiyetine de açıklık getirmektedir.

Konunun başında da belirtildiği gibi Kur'an lafızları açık-seçik olarak belli bir manayı ifade ettiği halde, zaman zaman çeşitli nedenlerden ötürü ayetlerin ifade ettikleri bu açık anlamların göz ardı edildiği görülmektedir. Beyanu'l-Hak tefsirinin mukaddimesinin Tefsir Usulü kısmında bu hataların hangi faktörlerden kaynaklandığına ve doğru bir Kur'an anlayışının nasıl olması gerektiğine dair önemli tespitlere yer verilmektedir.

Buna göre ayetlerin anlaşılmasında yani Kur'anın doğru anlaşılmasında dikkat edilmesi/takip edilmesi gereken kuralları şöyle maddeleştirmek mümkündür:

1- Tefsirde bütünlüğün dikkate alınması, başka bir ifadeyle, Zarf-mazruf uyumuna dikkat edilmesi. Ayetler ya kendi bütünlükleri ya da siyak ve sibak bütünlükleri ya pasaj bütünlükleri ya da tarihi arka plan ve Sünnet de dahil Kur'an bütünlüğü içerisinde murat edilen manayı ifade ederler. Dolayısıyla bu hususlar göz önünde bulundurulmadan ayetlerin maksadına uygun olarak anlaşılmış olduğu söylenemeyeceği gibi; maksadı aşan, hatta İslamın ilkelerine aykırı manaların ortaya çıkma olasılığı büyüktür.<sup>480</sup>

Bu kural lafızların bulundukları konum bakımından ifade etmiş oldukları manaları dikkate alması yönüyle temel bir Tefsir Usulü kuralıdır.

2- Tarihi bağlam, iç bütünlük, siyak ve sibak bütünlüğü çerçevesinde ayetin lafzında zahir olan manalar, sıhhatleri tespit edilmemiş, Kur'ana arz edilip de tenkidi yapılmamış olan nüzul sebeplerine ya da rivayetlere feda edilmemelidir. Bu tefsir yöntemine riayet edilmemekten kaynaklanan yanlış manalara şu ayetlere verilen anlamlar örnek olarak gösterilebilir.<sup>481</sup>

---

<sup>480</sup> Duman, age., I/17.

<sup>481</sup> Duman, age., I/19.

“Göklerde ve yerdeki her şey Allah’a aittir içinizdeki (şahitlikle ilgili menfi düşüncelerinizi) ister açığa vurun, ister gizleyin, Allah onunla sizi hesaba çekecek; sonra da dilediğini bağışlayacak dilediğine azap edecektir. Allah’ın her şeye gücü yeter.” (Nisa, 284)

Bir kısım müfessirler bu ayetin, kendisinden sonra gelen pasaja ait olduğunu iddia etmiş ve bu konuda Ebu Hureyre ve İbn Abbas’tan (ra) şöyle bir nüzul sebebi nakletmişlerdir. Farklı ifadelerle anlatıldığına göre, Resulullah’a (sav) bu ayet indirildiğinde sahabeye bu ayetin mesajı çok ağır geldi. Onlardan bir grup Resulullah’a geldi ve “Ya Resulellah! Bize güç yetirebileceğimiz namaz, oruç, cihat ve sadaka emredildi, biz de onları yapıyoruz. Fakat bize emredilen bu ayete gücümüz yetmez” dediler. Resulullah (sav): “Siz, sizden önceki iki Ehli Kitabın peygamberlerine dedikleri gibi, “işittik ve isyan ettik” mi demek istiyorsunuz? Sakın ha! Rabbimiz, biz iman ettik ve itaat ettik; bizi bağışla! Deyin” buyurdu. Ashab da düşündüler, hatalarını anladılar ve “Rabbimiz biz iman ettik ve itaat ettik; bizi bağışla” sözünü o kadar tekrar ettiler ki, dilleri uyuytu. Bunun üzerine Allah Teala “Amenerrasulü bima ünzile ileyhi mirrabbihî ve’l-mü’minun ...” ile başlayan pasajı indirdi ve “Lâ yükellifullahu nefsen illâ vüs’ahâ...” ayetiyle, istemedikleri halde zihinlerinden geçirdikleri vesveselerden dolayı hesaba çekileceklerine dair bu hükmü nesh etti.

Bu ayet siyak ve sibakı göz önünde bulundurulmadan, salt sıhhati meşuk böyle bir rivayete istinaden tefsir edilir ve mensuh sayılırsa, biri Kur’andan, diğeri hadisten olmak üzere önemli iki İslami hüküm/değer ilga edilmiş olur. Birincisi, hem ayet ahad haberle nesh edilmiş sayılacak, hem de şahitliğin gizlenmesi konusunda O’nun şahitleri uyarması boşa gitmiş olacaktır. İkincisi, başlangıçta kötülük yapmaya niyet ettiği halde bundan vazgeçen mümine verilecek olan mükafatı haber veren hadis anlamsız hale gelecektir.<sup>482</sup>

Ayetin lafzında belirgin halde bulunan mananın olduğundan farklı yansıtılmasına neden olabilecek bir başka nüzul sebebine şu rivayet örnek verilebilir:

---

<sup>482</sup> Duman, age., III/105.

İbn Abbas'tan (ra) nakledildiğine göre içki yasaklandığı zaman bazıları: “Ya Resulallah, bazı arkadaşlarımız midelerinde içki ile öldüler; onların durumu ne olacak?” Diye sorunca Allah (c.c.) “İman edip de salih iş yapanlara, takvaya sarıldıkları, iman ettikleri ve salih iş yaptıkları sürece tattıkları dünya nimetlerinden ötürü bir günah olmaz...” (Maide, 93) mealindeki ayeti indirdi ve yasaktan önce içki içmiş olanlar için bir günah olmadığını bildirdi...

Oysa hiçbir yasak, konulduğu andan öncesini kapsamaz. (Bu ayetin anlamıyla ilgili olarak) az içmek zarar vermez denilemez. Çünkü içki, kumar, fal oklarıyla bir şey paylaşmak, az olsun çok olsun, “Şeytan işi pislik” olarak nitelendirildiği için bunların azı da çoğu da birdir.<sup>483</sup>

3- Ayetin lafzına, metin içi ve dışı bağlamlarına ve Kur'an bütünlüğüne ters düşen rivayetler, ayetin lafzındaki manaya tercih edilmemelidir. Çünkü,

a- Yahya b. Kesir'in “Sünnet Kur'ana kadidir, Kitap ise sünnete kadi değildir” sözü, ancak Resulullah (sav) hayatta iken ve “Büyük fitne” adı verilen Hz. Osman (ra)'ın şahadetinden sonra ortaya çıkan olaylardan önce anlamlıdır;

b- Hatasını savunma, taassupla mezhebinin görüşünü destekleme ya da terğib ve terhib gibi iyi niyetli amaçlarla da olsa hadis uydurma geleneği başladıktan sonra artık bu söze ayetleri tefsir bağlamında oldukça temkinli yaklaşılmalıdır.<sup>484</sup>

Şimdi bu ilkeler çerçevesinde Kurtubî tefsirinde yer alan bazı açıklamaları gözden geçirelim.

“Onlar, Süleyman'ın hükümranlılığı döneminde şeytanların okudukları şeylere uydular. Süleyman kafir olmadı, şeytanlar kafir oldular. Zira onlar, insanlara sihri ve Babil kentinde Harut ve Marut adlı iki meleğe indirileni öğretiyorlardı. Oysa bu iki melek: ‘Biz bir fitneyizi sakın ha sihir yapıp kafir olmayın’ demedikçe kimseye sihir öğretmiyorlardı. Onlar ise, o iki melekten karı ile kocanın arasına açacak sihri

<sup>483</sup> Duman, age., III/539.

<sup>484</sup> Duman, age., I/20.

öğreniyorlardı. Halbuki onlar, Allah'ın izni olmadıkça hiç kimseye zarar veremezlerdi. Ne ki onlar, kendilerine zarar verecek olup hiçbir yarar sağlamayacak şeyleri öğreniyorlardı. Keşke onlar, nefislerini, karşılığında sattıkları şeyin ne kötü bir şey olduğunu bilselerdi.” (Bakara/102)

Bu ayetin açıklaması bağlamında Kurtubî, “Babil kentinde Harut ve Marut isimli iki meleğe indirileni öğretiyorlardı...” cümlesinde geçen ما انزل kelimesindeki “mâ”nın cümleye olumsuzluk anlamı kattığını ifade etmektedir.

Kurtubî bu durumu şöyle izah etmektedir. Yahudiler “Allah Cibril ve Mikail’i sihirle birlikte göndermiştir” diye iddiada bulunmuşlar, Allah (c.c.) da durumun böyle olmadığını bildirmiştir. Buna göre kelimada takdim-tehir söz konusudur. Yani kelamın takdiri şöyledir: Süleyman kafir olmadı ve iki meleğe de bir şey indirmede. Ancak Babil’de Harut ve Marut isimli şeytanlar insanlara sihir öğretmekle kafir olmuşlardır. Buna göre Harut ve Marut cümle içinde şeytanlardan “bedel”dir.

Kurtubî’ye göre yorumlar içinde ayetin en iyi yorumunun budur; diğer yorumlara iltifat edilmez.

Buna göre sihir ince bir yaratılışa ve ince bir kavrayışa sahip olmaları dolayısıyla şeytanların ortaya koydukları bir harekettir.

Bu ifadelerle Kurtubî ayete zahiri olarak ortaya çıkan anlamın dışında başka bir mana yüklemiş ve bu durumun da farkında olduğunu vurgulamıştır.<sup>485</sup>

Ayetin lafzında bulunan anlamı kelâmî gerekçelerle başka türlü yorumlandığına örnek bağlamında aşağıdaki açıklamalar örnek gösterilebilir:

“Kitap verilenlere istedikleri her mucizeyi de getirsen, onlar senin kıblene yine de yönelmezler; elbette sen de onların kiblelerine yönelecek değilsin! Zaten onları da birbirlerinin kiblelerine yönelmezler. Sana gelen ilimden sonra eğer onların arzularına uyacak olursan, o zaman sen de kesinlikle zalimlerden olursun!” (Bakara/145) Kurtubî

<sup>485</sup> Kurtubî, age., I/417.

ayetin lafzına göre Hz. Peygambere (sav) yapılan hitap hakkında şu açıklamayı yapmaktadır: “Bu ayette hitap Hz. Peygambere (sav) olmasına rağmen, maksat ümmetinden arzusuna uyarak zalimlerden olması muhtemel olanlardır. Peygamberin zalim olmayı gerekli kılacak bir fiil işlemesi caiz değildir. Dolayısıyla Peygamber (sav) masum olduğu için bu hitabın onun ümmetine yönelik olarak yorumlanır. Hitabın zahiren Peygambere (sav) yapılmasının hikmeti, olayın büyüklüğünü göstermektedir. Bir de Kur'an doğrudan ümmete değil kendisine indirilmektedir.”

“Bakara/147. ayetin sonunda geçen “Sakın ha şüphe edenlerden olma!” mealindeki ayetten maksat burada olduğu gibi yine Onun ümmetidir.”<sup>486</sup>

Kurtubî ayetin zahirinde yer alan hitabı bu şekilde yorumlamaktadır. Burada verilen örneklerde tahkik ehli bir müfessir olan Kurtubî'nin zaman zaman ayetlerin zahirinde ifade edilen manadan farklı bir anlam yüklediği görülmektedir.

#### 4. LAFIZLARIN DELİL OLARAK KULLANILMASI

Lafızların delil olarak kullanılması, tefsir ilminden hasıl olan faydayı ifade etmesi bakımından önem arz eden bir husustur. Taşköprülüzade'nin, tefsir ilminin faydasını açıklama bağlamında, “bu ilmin faydası, ahkam çıkarımına meleke kazanmaktır” şeklinde bir ifade kullandığından söz edilmişti.

Disiplinler hiyerarşisindeki bu temelden hareket edilecek olursa müfessirlerin ayetlerin açıklaması ve yorumlanması sürecinde harcamış oldukları mesai sonucunda ayetlerden istinbat ettikleri sonuçlar/manalar, Kur'anın anlaşılmasını kolaylaştırdığı gibi, başka ilim dallarının kullanımına sunularak onların faaliyetlerini kolaylaştırmaya ve onlara bir açılım kazandırmaya yönelik bir çabayı da ifade eder aynı zamanda.

Eserine “El-Câmi' li-Ahkami'l-Kur'an” ismini veren Kurtubî, muhtemelen bu amaca yönelik olarak ele almış olduğu ayetlerin hangi konularda delil olarak kullanılabileceğini gerekçeleriyle birlikte pek çok yerde izah etmektedir. Çalışmada,

---

<sup>486</sup> Kurtubî, age., I/502.

tefsir ilminin bu yönünü aydınlatmayı amaçlayan bu husus “Lafızların Delil Olarak Kullanılması” başlığı altında ifade edilmektedir.

Tefsir ilminin diğer ilimlere ışık tutan bu yönü Ahkam tefsiri olması dolayısıyla, Kurtubî tefsirinde daha belirgin bir biçimde göze çarpan bir husustur. Ancak bu faaliyetin köklerine daha eski dönemlerde rastlanmaktadır.

Rivayet türünden olsun yorum türünden olsun, tefsir bağlamında her türlü beyanı bünyesinde toplayan (Câmiu'l-Beyan) ve her türden tefsire kaynaklık etme özelliğine haiz olan Taberi tefsiri bunun bir örneğidir. Kurtubî'nin Bakara/111. ayet bağlamında Taberi'den naklettiği açıklama bize bunu göstermektedir. Ayetin meali şöyledir:

“Dediler ki, ‘Yahudi veya Hıristiyan olanlardan başka hiç kimse cennete girmeyecektir.’ Bu onların kuruntularıdır. De ki: Eğer doğru söylüyorsanız belgenizi getirin.”

Kurtubî burada şöyle bir açıklama kaydeder: “Taberi, bu ayette muhataplardan bir delil getirilmesi talebinde bulunulmasını, kıyasın geçerli (meşru) bir yöntem olduğuna işaret kabul ederek kıyası yok sayanların görüşlerini de çürüttüğünü kaydeder.”<sup>487</sup>

Kurtubî'nin usul konusunda da müfessir kimliğiyle bilinen Taberi'yi referans göstermesi, kendisinin zihninde mevcut olan Ahkamu'l-Kur'an anlayışını göstermesi bakımından önemlidir. Bu ifade, mukaddimede belirtmiş olduğu ilke çerçevesinde Kurtubî'nin, tefsir ilmi diğer ilimlerin kefil/başı olarak telakki ettiğini gösteren bir ifadedir aynı zamanda. Dolayısıyla tefsir ilminde ele alınan konu, belli bir yönüyle fıkıh vs. ilimleri ilgilendirmiş olsa da, onlara malzeme sağlama, kaynaklık etme bakımından tefsir ilminin sınırları içerisindeyler. Kurtubî bu ayet vesilesiyle müfessir kimliğini bir kez daha göstermiş olmaktadır.

#### 4. 1. Fıkıhta Delil Olarak Kullanılması

<sup>487</sup> Kurtubî, age., I/436.

Ahkamu'l-Kur'an ismine uygun olarak Kurtubî bu tefsirinde çoğunlukla, ayetlerin fikhî konulara nasıl delil teşkil ettiğine, başka bir ifadeyle, fukahanın fikhî bir hüküm hakkında ayeti nasıl delil olarak kullandıklarına açıklık getirmektedir.

Kurtubî bu tür konularda açıklama yaparken, ayeti hükme delil olarak kabul edenlerin görüşlerine yer verdiği gibi karşı görüşlere de uzun uzun yer vermekte ve onların da gerekçelerini göstermeye çalışmaktadır.

“Rabbin meleklere, Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, demişti” (Bakara, 30) mealindeki ayetin “imâmet” konusuna delil teşkil etmesi bağlamında Kurtubî şu açıklamaları kaydeder:

“Bu ayet sözü dinlenen ve itaat edilen bir halifenin tayin edilmesinin gerekliliği konusunda temel bir nasıdır. Ne imamlarda ne de ümmet arasında bu konuda bir görüş ayrılığı söz konusu değildir. Ancak Esamm isimli bir şahıstan aksi yönde bir görüş nakledilmiştir, o kadar.

Bu konudaki diğer delillerden bazıları şu mealdeki ayetlerdir:

“Ey Davud, biz seni yeryüzünde halife tayin ettik” (Sad, 26); “Allah, içinizden iman edip salih iş yapan kimselere, kendilerinden önceki müminleri bölgelerinde egemen kıldığı gibi, onları da bu bölgede hükümler kılacağını... vaat etmiştir” (Nur, 55).<sup>488</sup>

Kurtubî, Kitap'ta geçen bu delillere ilaveten, Müslümanları temsil eden bir halifenin tayin edilmesi gerektiğine icma'ı da delil olarak gösterir:

“Hz. Peygamber (sav)'in vefatından sonra Sakifetü beni Saide'de toplanan Müslümanlar aralarında müşavere ederlerken Ensar Muhacirlere yönelerek bir yönetici bizden bir yönetici de sizden olsun, teklifini getirmişlerdi. Ebu Bekir, Ömer ve diğer Muhacirler bu görüşe karşı çıktılar ve halifenin Kureyş'ten olması gerektiğini bildirdiler.” Kurtubî burada şöyle bir değerlendirmede bulunur: “Şayet Müslümanları temsil edecek bir halifenin tayin edilmesi şart olmuş olmasaydı, halifenin Kureyş'ten

---

<sup>488</sup> Kurtubî, age., I/223

mi yoksa başka bir gruptan mı seçilmesi gerektiği şeklinde bir görüşmeye gerek kalmazdı". Kurtubî, Müslümanların böyle bir arayış içerisine girmelerinden dolayı halife tayininin icma' en de vacip olduğunu vurgular.<sup>489</sup>

Kurtubî burada halife tayini meselesinin diğer muhtemel delillerini de tartışmaya açarak Rafızîlerin "halife tayin edilmesi aklen vaciptir, nakil ise bunu destekleyici mahiyettedir" şeklindeki görüşlerini takdim ederek onların bu görüşlerine şöyle karşılık verir:

Rafızîlerin bu görüşü doğru değildir. Çünkü akıl bir şeyin gerekli ya da sakıncalı, güzel ya da çirkin olduğuna karar verme noktasında değildir. Durum böyle olunca halife tayininin gerekliliğine akıl değil, nakil yoluyla ulaşılır.

Halifenin tayin edilmesinin gerekli olduğu nakil yolu ile olacağı anlaşıldığına göre, bu halifenin belirlenmesi işi bizzat Resulullah'ın (sav) tayini ile mi, yoksa bir müşavere heyetinin seçimi ile mi olmalıdır?

Bu konuda iki türlü görüş vardır. Birincisi: İmamiye ve diğerleri halifeyi belirleyecek olan şey Resulullah (sav)'in bizzat sözleridir (nass), derler. Bize göre ise, halife olacak kişi hakkında gerekli incelemeyi yapmak bir yol olduğu gibi, içtihat makamında bulunan kişilerin bir kişi üzerinde icma' etmeleri de bir halife tespitinde aynı şekilde bir yöntemdir.<sup>490</sup>

Bu açıklamalarla Kurtubî, ayetin imamet konusuna nasıl delil teşkil ettiğine açıklık kazandırmaya çalışmaktadır.

Kurtubî'nin ayetler çerçevesinde uzunca tartışmalara yer vermiş olduğu konulardan birisi, ücret mukabilinde Kur'an öğretimi konusudur.

Ayetlerimi de az bir pahaya satmayın ve yalnız Benden korkun" mealindeki ayetin fikhî izahı bağlamında Kurtubî, ulemanın bu ayeti ve bu manaya gelebilecek başka verileri

<sup>489</sup> Kurtubî, age., I/223.

<sup>490</sup> Kurtubî, age., I/224.

dikkate alarak ücret karşılığında Kur'an öğretimi meselesini tartıştıklarını belirterek şunları kaydeder:

“Zühri ve rey taraftarları ücret karşılığında Kur'an öğretmenin caiz olmadığı görüşündedirler. Bu görüşte olanlar aşağıdaki hususları delil olarak göstermişlerdir:

Kur'an öğretme işi, ihlasın şart olduğu diğer ibadetler gibi, bir ibadettir. Nasıl namaz ve diğer ibadetler için bir ücret alınmıyorsa bunun için de alınmaması gerekir.

Diğer taraftan İbn Abbas (ra) şöyle bir rivayette bulunmuştur: Çocuklarınızın öğreticileri sizin en kötülerinizdir. Bunlar yetime karşı merhametsiz, yoksula da kaba davranan kişilerdir.

Ebu Hureyre (ra) rivayet eder: Resulullah'a (sav), muallimler hakkındaki görüşünüz nedir? Diye sordum. Bana, onların paraları haram, giydikleri haram ve konuştukları da riyadır, şeklinde karşılık verdi.

Ubade b. Samit'in şöyle dediği nakledilir: Bazı suffe ashabına ve Kur'an okumasını ve yazı yazmasını öğrettim. Onlardan birisi bana bir yay hediye etti. Kendi kendime nasıl olsa bu bir mal sayılmaz, bunu Allah yolunda kullanırım, diye düşündüm ve hediyeği o an için kabul ettim. Bu durumu Resulullah'a sorunca buyurdular ki, eğer boynunda ateşten bir gerdanlık bulunmasını istiyorsan o hediyeği kabul et.

Yukarıda sıralanan delillere mukabil İmam Malik, Şafii, Ahmed b. Hanbel, Ebu Sevr ve çoğu ulema, Hz. Peygamberin (sav) “Karşılığında ücret almayı en çok hak ettiğiniz şey Allah'ın kitabıdır” hadisini dikkate almışlar ve ücret mukabilinde Kur'an öğretimini sakıncalı bulmamışlardır.”<sup>491</sup>

Kurtubî, mezhep imamlarının çoğunun dikkate aldığı bu hadisin aslında bu konudaki ihtilafa son verir nitelikte olduğuna dikkat çektikten sonra, muhalif görüşte olanların delilleri hakkında şu değerlendirmelerde bulunur:

---

<sup>491</sup> Kurtubî, age., I/276.

“Bir ibadet oluşu dolayısıyla Kur'an öğretiminin namaz ve oruç gibi ibadetlerle kıyaslanması doğru bir yöntem değildir. Bu nassa aykırıdır. Bir de bunlar arasında nitelik farkı vardır. Namaz vb. ibadetlerin faydası onu işleyene dönüktür. Kur'an öğretmek ise faydası başkasına yönelik bir ibadettir.

“Ayetlerimi az bir pahaya satmayın” ayetinin delil gösterilmesine gelince buna iki şekilde cevap verilebilir.

Birincisi, ayetten maksat İsrailoğullarıdır. Dolayısıyla öncekilerin şariatının bizim için de delil olması konusu (şer'u men kablena) tartışmalı bir husustur. Kaldı ki bunu savunanlar “şer'u men kablena” delilini kabul etmemektedirler.

İkincisi, bu ayet Kur'an öğretmesi istenilen kişinin ücret almaksızın öğretmeye yanaşmaması durumunda delil olabilir.

Hadislere gelince, bunlar delil olabilecek derecede güçlü olmayıp, nakil uzmanlarına göre sahih değildir. İbn Abbas hadisini Said b. Tarif İkrime'den, o da İbn Abbas'tan nakletmiştir. Halbuki Said metruk bir ravidir.

Ebu Hureyre hadisini ise Ali b. Asım, Hammad b. Seleme'den o, Ebu Cürhüm'den o da Ebu Hureyre'den nakleder. Buradaki Ebu Cürhüm bilinen bir ravi değildir. Ayrıca Hammad b. Seleme, Ebu Cürhüm diye bilinen birinden nakilde bulunmamıştır.

Ubade b. Samit hadisine gelince, bu rivayeti Ebu Davud Muğire b. Ziyad el-Mevsili'den, o Ubade b. Nusey'den, o Esved b. Sa'lebe'den, o da Ubade'den nakletmiştir. Muğire ilim çevrelerinin tanıdığı bir isim olmakla birlikte bazı münker rivayetleri vardır ki, bu da onlardan birisidir.<sup>492</sup>

Kurtubî burada muhaliflerin konu ile ilgili sunmuş oldukların gerekçeleri tartışarak bunların akli ve nakli bakımdan değerlendirmesini yapmıştır.

---

<sup>492</sup> Kurtubî, age., I/276.

Ayetlerin ahkama yönelik açıklanması bağlamında tefsirde yer verilen konulardan bazıları insanlar arasında cereyan eden hukuki muamelelerde cari olan kaidelere ilişkindir. Bazı ayetlerden bu türden kuramsal çıkarımlar yapıldığı görülmektedir. Aşağıda meali verilen ayet buna bir örnektir:

“Ey Adem, sen ve eşin cennete yerleşin; orada istediğinizden bolca yiyin, fakat şu ağaca yaklaşmayın; aksi halde zalimlerden olursunuz, demiştik” (Bakara, 35). Kurtubî fıkhındaki şu kaidenin bu ayetin bir gereği olduğunu belirterek şunları kaydeder:

“Şayet bir fiil, o fiili iki kişinin birlikte işlemelerine bağlı olarak yasak kabul edilmiş ise, bunlardan sadece birisinin o fiili işlemesi durumunda, bu fiile bir ceza tahakkuk etmez”.<sup>493</sup>

Ayeti bu şekilde muamelat konusuna nasıl delil teşkil ettiğini gösteren Kurtubî bu ayete dayandırılan başka bir fikhî kaideyi şöyle takdim eder:

“Bu ayette Hz. Adem ve Havva’ya “yerleş” şeklinde müsaade verilmiş olması, bir gün gelip oradan çıkabileceklerine işarettir. Zira bir yere yerleştirilmiş bulunmak oranın sahibi olmak anlamına gelmez. Durum bu şekilde olduğuna göre bu ayetin anlam çerçevesi içinden, pek çok ulemanın kabul etmiş olduğu, “yerleştirme hukuku”na dair bir delil bulmak mümkündür. Hüküm şudur: Bir adam birisini mülkiyeti kendisinin olan bir yere yerleştirmiş olsa, bu yer yerleşen adamın mülkiyetine geçmez. Süresi dolunca onu o yerden çıkarma hakkı vardır.”<sup>494</sup>

Muamelata dair kaide çıkarımların yapıldığı başka bir örnek de vasiyetlerle ilgilidir. “İşittikten sonra kim vasiyeti değiştirirse, onun günahı ancak değiştirenin boynunadır. Şüphesiz Allah her şeyi işitir, her şeyi bilir.” (Bakara/181) mealindeki ayetin açıklaması bağlamında Kurtubî şöyle bir kural hatırlatır:

<sup>493</sup> Kurtubî, age., I/256.

<sup>494</sup> Kurtubî, age., I/250.

“Bu ayete göre, ölen bir kişi şayet velisine borcunun ödenmesine ilişkin bir vasiyette bulunmuşsa o borcun onun zimmetinden çıkıp velisinin zimmetine geçtiğine işaret eder.”<sup>495</sup>

Muamelata yönelik fıkḥ kaidelerin yanında bazı çıkarımlar doğrudan muamele konuları ile ilgilidir. Kurtubî Bakara/71. ayetin fūruu fıkḥa ait muamele konulardan selem akdine delil teşkil etmesi bağlamında şunları kaydetmiştir. Ayetin meali şöyledir:

“Musa, ‘Rabbim diyor ki, o toprağı sürmekten, ekini sulamaktan ötürü yıpratılmayıp başıboş salıverilmiş; kusursuz, alacasız bir ineştir’ dedi. Onlar ‘işte şimdi isteneni söyledin deyip o ineği kestiler. Az kalsın onlar kendilerine verilen emri yerine getirmeyeceklerdi’ (Bakara/71). Kurtubî, bu ayeti kerimede (sözleşmelerde) hayvanların sahip olduğu niteliklerle belirgin hale getirilebileceklerine ve bu özelliklere dayanılarak bir selem akdinin yapılabileceğine delil bulunduğunu belirterek, Malik, Evzâî, Leys ve Şafiî’nin bu görüşe sahip olduklarını kaydetmiştir.

Kurtubî, bir şeyi sahip olduğu vasıflarla tespit ve tayin ederek belirgin hale getirmenin bazı hukuki sonuçlar doğuracağına örnek olması bağlamında şu hadise yer vermektedir. Resulüllah’ın (sav), “Bir kadın, kendi kocasına başka bir kadını, onu neredeyse görünür hale gelecek derecede anlatmasın; tavsif etmesin” buyurduğunu belirterek, tavsif etmenin bazen görme yerine geçecek kadar etkili olabileceğini, dolayısıyla bu gibi tavsiflerin bazı hukuki sonuçlar doğurabileceğini ifade etmektedir.<sup>496</sup>

Lafızların fıkıhta delil olarak kullanıldığı alanlardan birisi de ibadetler alanıdır. Kurtubî bu alana yönelik bilgileri verirken fukahanın ayetlere nasıl yaklaştıklarını ve bunları kendi görüşlerine delil kabul ederken kabul etme gerekçelerinin neler olduğuna açıklık getirmektedir. Kendisi de bir müfessir olarak, öncelikle tefsir ilminin gereği olarak mana kriterini dikkate alarak onların bu yaklaşımlarına daha geniş bir pencereden bakmaya çalışmaktadır.

<sup>495</sup> Kurtubî, age., I/583.

<sup>496</sup> Kurtubî, age., I/365.

Hac ayları dışında ihrama girmenin geçerli olup olmadığı konusundaki ihtilafa gerekçe olarak gösterilen, “Sana hilalleri soruyorlar. De ki, ‘onlar sizin için zaman birimleridir, özellikle hac için...” (Bakara/189) mealindeki ayetin açıklaması bağlamında şunlar kaydedilmektedir:

Bu ayete dayanarak İmam Malik ve Ebu Hanife hac ayları dışında ihrama girmenin geçerli olduğunu belirtmişlerdir.

Çünkü Allah hilalleri muhtelif aylara bölmek suretiyle her hangi bir ayrıma tabi tutmadan onları hac için bir vakit aracı kılmıştır. Dolayısıyla kişinin hac niyetiyle bu aylardan her hangi birinde ihrama girmesi yanlış (nassa muhalif bir hareket) sayılmaz. İmam Şafiî ise “Hac bilinen aylardadır...” (Bakara/197) mealindeki ayeti esas alarak yukarıdaki görüşe muhalif kalmıştır.<sup>497</sup>

Kurtubî, İmam Malik ve Ebu Hanife’nin, ayette geçen hilaller lafzının belli bir ayın hilali kastedilmeksizin umumi bir ifadeyle geçmesinden ve bu umumilikle birlikte hilallerden hac için zaman birimi şeklinde söz edilmesinden hareket ederek, hac ayları dışında da ihrama girilebileceği konusuna ayeti delil olarak kabul ettiklerini açıklar. Bu görüşe katılmayan İmam Şafiî’nin ise başka bir ayeti delil olarak kabul ettiğini belirttikten sonra kendisi muhtemelen her iki görüşün gerekçelerini de makul bularak bunlar arasında herhangi bir tercih beyan etmez.

Fukahanın ibadet konusundaki görüşlerine gerekçe olarak gösterdikleri ayetlerden birisi de “Ateş ancak bize sayılı birkaç gün dokunacaktır, dediler. De ki, Siz Allah katından bir söz mü aldınız? Allah da sözünden caymayacak... öyle mi. Yoksa bilmediğiniz bir şeyi Allah adına uyduruyor musunuz?” (Bakara/80) mealindeki ayettir.

Kurtubî bu ayetin, Ebu Hanife ve arkadaşlarının “Adetli günlerinde namazı terk et” hadisinde geçen “Eyyam” kelimesini dikkate alarak “hayız müddeti en az üç, en fazla da on gündür” şeklindeki görüşlerini çürüttüğünü belirtir. Kurtubî onların bu görüşlerine gerekçe olarak şöyle bir ifade kullandıklarını kaydeder: “Arapçada üçten az olan gün sayısını ifade etmek için, ‘bir gün, iki gün’; on’dan fazla olan gün sayısını

<sup>497</sup> Kurtubî, age., I/642.

ifade etmek için de ‘on bir gün, on iki gün’ ifadesinin kullanılır”. Onların bu ifadelerine yer veren Kurtubî onların, üçten az ve ondan çok olan günler için çoğul olarak “eyyâm” kelimesinin kullanılmadığını belirttiklerini kaydeder. Kendisi ise, bu görüşü savunanlara cevaben oruç ayetinde geçen “sayılı günler” ifadesi örnek göstererek, orada “sayılı günler” şeklindeki çoğul ifadeyle bir ayın tamamı kastedildiğini; yine “Ateş ancak bize sayılı birkaç gün dokunacaktır...” mealindeki ayette de, günlerin çoğul olarak kullanılmasıyla kırk gün kastedildiğini söyleyerek söz konusu ayetlerin karşı görüşü savunanlara bir cevap teşkil ettiğini kaydeder.<sup>498</sup>

Kurtubî, kiblenin değiştirilmesi bağlamında nazil olan “Herkesin yöneldiği bir kiblesi/hedefi vardır. Siz hayırlı işlerde birbirinizle yarışın! Her nerede olursanız olun, Allah sizi bir araya getirecektir. Muhakkak ki Allah her şeye güç yetirir.” (Bakara/148) mealindeki ayetin namazın vaktinde kılınması konusunda bir delil ihtiva ettiğini belirtmek üzere şunları kaydeder:

“Bu ayette umumi olarak her türlü taatte acele davranmayı teşvik eden bir mesaj varsa da ayetin siyakına göre buradaki maksat kibleye yönelmekte acele edilmesidir. Bu maksadın da altında yatan mana (anlamın anlamı) namazı vaktin başında kılmanın gerekliliğidir. Ancak ne kastetmiş olduğunu en iyi bilen tabii ki, Allah’tır.”<sup>499</sup>

Bu açıklamadan sonra şu hadisi konuya delil olarak gösterir. “Namazı vaktin başında kılan kişinin durumu bir deve kurban eden kişiye, ondan sonrakinin durumu bir inek kurban edene, sonrakinin durumu koç kurban edene, sonrakinin tavuk, sonrakinin de yumurta hayrı yapana benzemektedir.”<sup>500</sup>

İbadetlerle ilgili konularda delil olarak kullanılan ayetlerden birisi de “Size ‘şu beldeye girin. Oradan dilediğinizden bol bol yiyin, kapısından da secde ederek girin ve “hıttâ” deyin; biz de sizin hatalarınızı bağışlayalım, iyilere lütfümüzü daha da artıralım’ demiştik” (Bakara/58) mealindeki ayettir.

<sup>498</sup> Kurtubî, age., I/388.

<sup>499</sup> Kurtubî, age., I/503.

<sup>500</sup> Nesâî, Ebu Abdurahman Ahmed b. Şuayb, *Es-Sünenü'l-Kübra*, İmamet, Bab, 59, Beyrut, 1991.

Kurtubî, şer'an nassa bağlanmış lafızların, aynı anlama gelebilecek başka lafızlarla değiştirilip değiştirilemeyeceği konusundaki tartışmalarda bazı ilim adamlarının bu ayeti delil olarak kullandıklarını belirterek şunları kaydeder:

“Nasssa bağlı lafızlarda ya bunların bizzat lafzı ile ya da manaları ile ibadet edilmesi durumu söz konusudur. Şayet lafzı ile ibadet edilmesi söz konusu ise o zaman bun lafızların yerine başka lafızların kullanılması caiz olmaz. Şayet ibadet, bunların anlamına bağlı ise bu anlama gelecek başka lafızlarla ibadet etmek caiz olur.”<sup>501</sup> diyerek bu konudaki görüşünü beyan etmektedir.

Tefsirde, fukahânın ibadet konusunda delil olarak aldıkları belirtilen ayetlerden birisi de “... Sizin için fecrin aydınlığı bir çizgi halinde ortaya çıkıncaya dek yiyin, için. Sonra da akşama kadar orucu tamamlayın!..” (Bakara/187) mealindeki ayettir.

Kurtubî, fukahânın bu ayete dayanarak, hiç iftar etmeksizin aralıksız olarak oruç tutmanın (visal orucu) yasaklanmış olduğunu belirttiklerini kaydeder.

Lafızların fikhî konularda delil oluşunu konu edinen ahkama dair bu izahatları Kurtubî bir müfessir misyonu ile sürdürmektedir.

#### 4. 1. 1. Maliki Mezhebini Savunması

Kurtubî, yazmış olduğu tefsirde ahkama ait konularda mezhep imamları arasındaki görüş ayrılıklarına ve bunların gerekçelerine yer vermekle birlikte, mensup olduğu Malikî mezhebinin görüşlerine ayrı bir önem atfetmektedir. Bakara/73. ayetin açıklaması bağlamında bir kısas konusu olan “kasâme” hakkında İmam Malik’in görüşlerine yer verir. Konuya delil teşkil eden ayetin mealî şöyledir:

“İneğin bir parçasıyla ölüye vurun demiştik. Allah ölüleri işte böyle diriltir. Ve anlayasınız diye delillerini size böyle gösterir.” (Baraka/73) Kurtubî açıklama bağlamında şunları kaydeder:

---

<sup>501</sup> Kurtubî, age., I/335.

“İbn Kasım rivayetine göre Malik, “kasâme” (Maktulün, kanım falan kişidedir, demesi) konusunda bu ayeti delil olarak kabul etmiştir.

Şafiî ve çoğu ulema bunu kabul etmez. Onlara göre “Kanım falan kişidedir” veya “beni falan kişi öldürdü” demesi doğruya da yalana da muhtemel bir haber ifadesidir. İsrailoğullarından birisinin öldükten sonra böyle bir ifade kullanmış olması ise bir mucize durumudur. Allah (c.c.) o kişiyi dirilteceğini haber vermiştir.

İbn Arabi konu hakkında şu değerlendirmeyi yapar. Mucize olan şey, maktulün diriltilmesi kısmıdır. Diriltildikten sonra sözünün kabulü bağlamında onunki ile diğer insanların sözü arasında bir fark yoktur. İşte aradaki bu ayrım sadece İmam Malik’in farkına vardığı incelikli bir ilmi meseledir. Kur'an-ı Kerim’de bu kişinin vereceği haberde doğru söyleyeceğine dair bir kayıt da bulunmamaktadır.”<sup>502</sup>

Bu açıklamalarla Kurtubî, İbn Arabî’nin de ifadelerine başvurarak Mezhep İmamı olan İmam Malik’in ilmî dirayetini göstermeye çalışmaktadır.

Kurtubî’nin İmam Malik’in görüşlerini ön plana çıkardığı bir başka konu Bakara/120. ayette yer alan “millet” kelimesinin kapsamı hakkında yapılan değerlendirmelerdir. Konuya delil teşkil eden ayetin meali şöyledir:

“Yahudiler de Hristiyanlar da dinlerine uymadığın sürece senden hiçbir zaman razı olmayacaklardır! De ki ‘kuşkusuz doğru yol Allah’ın gösterdiği doğru yoldur! Sana gelen ilimden sonra, eğer onların arzularına uyacak olursan, seni Allah’tan koruyacak ne bir veli bulabilirsin ne de bir yardımcı!” (Bakara/120) Ayetin açıklamasında Kurtubî şunları kaydetmektedir:

“Ebu Hanife, Şafiî, Davud, Ahmed b. Hanbel’in de içinde bulunduğu bir grup ulema bu ayete dayanarak bütün küfür halkının tek bir millet olduğunu belirtmişlerdir. Gerekçeleri şunlardır. a) ayette geçen **مِلَّةٌ** (onların milletine) ifadesinde millet kelimesi tekildir. b) “Sizin dininiz size, benim dinim de banadır” (Kafirun/6) mealindeki ayete ve “İki din mensupları birbirine mirasçı olamazlar”; “Müslüman kafire mirasçı olamaz”

<sup>502</sup> Kurtubî, age., I/367-368.

hadisleri de bu konuya, yani küfrün tek bir millet olduğuna delildir. Çünkü bu hadislerde kastedilen dinlerden birisi İslam diğeri ise küfür milletidir.

İmam Malik'in içinde bulunduğu diğeri ulemaya göre bu ayeti kerime, küfrün tek değil, farklı milletlerden müteşekkil olduğuna bir delildir. Bu ulema "İki din mensupları birbirine mirasçı olamazlar" hadisinin zahiri anlamını dikkate almışlardır. Buna göre mana bir Yahudi bir Hristiyan'a mirasçı olamaz, demektir. Yine bu kişi bir Mecusi'ye de mirasçı olamaz anlamındadır. Ayette geçen ملتهم kelimesindeki "millet"ten maksat da tekil değil çoğul anlamda millettir. Burada "millet" lafzı, her ne kadar müfret şeklinde ise de çoğul zamirine bitişik olduğu için, çoğul bir anlama sahiptir."<sup>503</sup>

Burada Kurtubî, biri hadisten diğeri de dilden olmak üzere iki gerekçeyle Malik'in görüşlerini tercih etmektedir.

Beytullah'ın içinde namaz kılmanın hükmü konusundaki fikhî tartışmalara konu olan "İbrahim ve İsmail'e, 'Benim evimi tavaf edenler, orada bir süre kalanlar, rüku ve secde edenler için temiz tutacaksınız' demiş, söz almıştık." (Bakara/125) mealindeki ayetin açıklaması bağlamında Kurtubî şunları kaydetmektedir:

"Şafiî, Ebu Hanife, Sevrî ve bir grup selef bu ayeti delil göstererek Kabenin içinde farz ve nafîle namazın kılınabileceğini belirtmişlerdir. Şafi konuyu biraz daha açarak, Kabenin içinde duvarlardan birisine yönelerek kılınan namazın geçerli olduğunu, ancak açık halde bulunan kapısına doğru geçerli olmadığını belirtir. Aynı şekilde Şafiî Kabenin üstünde kılınan namazın da geçerli olmadığını söylemiştir.

Malik, Kabenin içinde farz ve sünnet olmayan, yani nafîle namazların geçerli olduğunu belirtmiştir."

Kurtubî, Malik'in bu görüşünü doğru bulur ve bunu destekleyen şu hadise yer verir:

Müslim, İbn Abbas'tan (ra) rivayet ederek şöyle der: "Üsame b. Zeyd'in bana anlattığına göre Resulullah (sav) Kabeye girince onun her tarafında dua etmiş, oradan

<sup>503</sup> Kurtubî, age., I/450-451.

çıkıncaya kadar da bir namaz kılmamıştır. Çıktıktan sonra iki namaz kılmış ve “işte kible budur” buyurmuştur.” Kurtubî, ayetin konuya delil teşkil etmesi etrafındaki tartışmalarda bu hadisin konuya açıklık kazandıran bir nass olduğunu belirtir.<sup>504</sup>

Kurutbi’nin mezhebinin görüşlerine yer verdiği açıklamalardan birisi de “Allah’ın mescitlerinde isminin zikredilmesini yasaklayan ve onların harap olmasına çalışan kimseden daha zararlı kim olabilir” (Bakara/114) mealinde ayet bağlamında yapılan açıklamalardır. Kurtubî hocalarının bu ayeti iki konuda delil kabul ettiklerini şöyle açıklar:

Birincisi: Yanında mahremi bulunsun ya da bulunmasın şayet bir kadına hac farz olmuşsa, onu bundan alıkoymanın caiz bir durum olmadığına;

İkincisi: Fitneye neden olacak bir sebep yoksa kadınların mescitlerde namaz kılmalarının yasaklanamayacağına delil olarak bu ayeti kabul etmişlerdir.<sup>505</sup> Kurtubî’nin bu açıklamasından ayetin zahirini esas alarak diğer mezhep görüşlerine katılmadığını anlamaktayız.

İmam Malik’in görüşlerine delil olarak kabul etmiş olduğu belirtilen ayetlerden birisi de “Haydi yüzünü Mescidi Haram tarafına çevir...” (Bakara/144) mealindeki ayettir. Kurtubî bu ayetten İmam Malik’in, namaz kılan kişinin secde yerine değil, önüne (ileri doğru) doğru bakması gerektiği şeklindeki görüşünü destekler mahiyette olduğunu kaydeder. Buna mukabil Sevrî, Ebu Hanife, Şafiî ve Hasan b. Hayy’a göre namaz kılan kişinin secde edeceği yere bakmasının müstehab olduğunu belirtir.<sup>506</sup>

Kurtubî’nin ayetlerin fikhî konularda delil teşkil etmesine ilişkin vermiş olduğu bu bilgilerden onun mensup olduğu mezhebin görüşlerini dile getirdiğini ve bunu da çoğu zaman gerekçelendirdiğini görmekteyiz.

<sup>504</sup> Kurtubî, age., I/468.

<sup>505</sup> Kurtubî, age., I/438.

<sup>506</sup> Kurtubî, age., I/500.

Ancak Kurtubî İmam Malik'in görüşlerini çoğunlukla doğru bulup bunları tercih etmiş olsa da, bazen ilmî dirayetini ve müfessir kimliğini kullanarak mezhep imamının görüşlerine katılmadığı durumlar da vardır.

Bakara suresinde geçen “Eğer kendinize nikah ettiğiniz kadınları, cinsel ilişkiye girmeden veya bir mehir belirlemeden boşadıysanız, bunda sizin için bir günah yoktur! Ancak o kadınlara, varlıklı olan varlığına göre, eli dar olan da haline göre –iyiler üzerine bir borç olmak üzere- örfe uygun bir müt’a verilmelidir” mealindeki ayette sözü edilen müt’anın isteğe mi bağlı yoksa mecburi mi olduğu konusunda Kurtubî şu görüşlere yer verir:

İbn Ömer, Ali b. Ebi Talib, Hasan vd. göre ayette geçen “müt’a verilmelidir” ifadesi vücutbiyyet anlamına gelmekte; buna karşılık Ebu Ubeyd, Malik b. Enes, Kadı Şüreyh vd. göre tavsiye anlamına gelmektedir. Birinci görüşte olanlar ifadedeki emir kipini dikkate almışlar; ikinci görüştekiler de “iyiler üzerine bu bir görevdir” sözünü dikkate alarak, şayet burada bir zorunluluk olmuş olsaydı, bu ifadenin – sadece iyiler hakkında değil- “herkes için” şeklinde olması gerektiğini söylemişlerdir.

Kurtubî –Malik b. Enes- ikinci görüşte olmasına rağmen, birinci görüşün daha isabetli olduğunu belirterek şunları kaydeder: “Emrin herkese şamil olması –iyilere bir görevdir ifadesinden değil, ayetteki “müt’a verilmelidir” sözünden dolayıdır. Bir de, *والمطلقات متاع بالمعروف* (boşanmış kadınlara örfe uygun bir mal vermeleri muttakiler için bir borçtur” mealindeki ayette müt’anın temlîk (aidiyet) harfi ile kadınlara izafe edilmiş olması dolayısıyla, buradaki ifade istekten ziyade emir anlamına daha uygundur.”

Kurtubî burada Malik'in de kabul etmiş olduğu görüşe, müfessir kimliğini kullanarak katılmadığını göstermektedir.

## **4. 2. Usulde Delil Olarak Kullanılması**

### **4. 2. 1. Nesh**

#### **4. 2. 1. 1. Neshin Tanımı**

Kurtubî'nin usule dair yer verdiği konular içinde en fazla üzerinde durmuş olduğu husus, hem tefsir hem de fıkıh usulünde önemli bir yer tutan nesh konusudur. Eserin bir ahkam tefsiri olması, Kurtubî'nin de burada müfessir kimliğini ön plana çıkarması münasebetiyle kendisinin nesh ile ilgili yapmış olduğu değerlendirmeler, özellikle Tefsir Usulü açısından önem arz etmektedir.

Kurtubî burada öncelikle konu hakkında kavramsal bir çerçeve çizerek neshten ne anladığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Neshin lügat anlamı çerçevesinde şu açıklamalara yer verilir:

Nesh lügatte iki türlü anlama sahiptir.

Birincisi: Nakletmek, taşımak anlamıdır. Bu anlama göre Kur'anın tamamı Levh-i mahfuzdan Beytu'l-izze denilen yere intikal ettirilmiş olması dolayısıyla mensuhtur ki ayette söz konusu edilen bu anlam değildir.

İkincisi: Kaldırmak, yok etmek, silmek anlamıdır. Bu anlam lügatte iki şekilde ortaya çıkar:

a) Bir şeyi kaldırarak başka bir yere dikmek; koymak. anlamı “Güneş gölgeyi ortadan kaldırdı” cümlesi bu anlamdadır. Ayette kastedilen kaldırma da bu anlamdadır. Bir hadiste “Hiçbir peygamberlik nesh edilmemiş değildir” buyrulmuştur. Yani ümmetinin hali bir durumdan başka bir duruma geçmemiş olan bir peygamber bulunmaz, demektir. İbn Faris, bir kitabı başka bir kitaba yazarak kopyalamanın nesh olduğunu belirtir.

b) Bir şeyi onun yerine başka bir şey koymaksızın ortadan kaldırmak, anlamıdır. “Rüzgar izleri yok etti” ifadesi bu anlamdadır. “Allah şeytanın attığını yok eder...”

فينسخ الله (Hacc/52) mealindeki ayette de nesh bu anlamdadır.<sup>507</sup>

Lügate dair bu açıklamalardan sonra Kurtubî neshin ıstılah anlamı konusunda şunları kaydeder:

<sup>507</sup> Kurtubî, age., I/426-427.

Ehli sünnet ulemasına göre nesh: “Yerleşmiş (karara bağlanmış) şer’î bir hükmü, sonradan gelen bir hitap ile ortadan kaldırmaktır.” Kadı Abdulvehhab ve Kadı Ebu Bekr de neshi böyle tanımlamışlar ve “şayet sonraki (hitap) olmamış olsaydı önceki hüküm sabit (kalmış) olacaktı” ifadesini ilave etmişlerdir. Böylece neshin sözlükteki, yok etmek- kaldırmak, anlamına da riayet etmişlerdir.”

Kurtubî tanımında yer alan bazı kayıtların şöyle açıklandığını belirtmektedir:

“Ulema tanımında geçen “şer’î hüküm” ifadesini, bunu “aklî hükümden ayırmak için kullanmışlardır. “Hitap” ifadesini de nass, zahir, mefhum ve diğer delalet şekillerini kapsaması; kıyas ve icma’ın da tanım dışında bırakılması için kullanmışlardır.

“Hitap”ı ‘sonradan gelen’ şeklinde kayıt altına almaları ise şu sebeptendir: Şayet “hitap” daha sonra gelmeyip de şer’î hükümle birlikte gelmiş bulunsaydı bu durumda hitap “nasih” değil, hükmün amacını açıklayıcı nitelikte olurdu.<sup>508</sup>

Neshin kavramı hakkında bu bilgileri kaydeden Kurtubî, Bakara/142. ayeti neshin bulunduğu Kur'an'dan bir delil olarak kaydeder:

“İnsanlardan bazı beyinsizler, ‘şimdiye kadar yöneldikleri kiblelerinden bunları çeviren şey nedir ki? Diyecekler. De ki, ‘doğu da Allah’ındır, batı da. O dilediği kimseyi sırat-ı müstakime iletir.” (Bakara/142)

Kurtubî, bu ayeti kerimenin Allah’ın ahkâmında ve kitabında nasih ve mensuhun bulunduğu çok açık bir delil olduğunu belirttikten sonra, ulemanın Kur’an’da neshedilen ilk şeyin kible olduğuna icma’ ettiğini kaydeder.<sup>509</sup>

Neshin Kitap’tan delilini bu şekilde kaydeden Kurtubî kiblenin değiştirilmesi konusunu Kur’an’dan neshe örnek olarak getirir.

<sup>508</sup> Kurtubî, age., I/428.

<sup>509</sup> Kurtubî, age., I/493.

Kurtubî bu konuda öncelikle Peygamberimiz'in (sav) Medine'de Beyti Makdis'e doğru yönelerek namaz kılmasının hangi gerekçeye dayandığı üç görüşe yer vermektedir.

Birincisi: Bu uygulama Resulullah (sav)'ın içtihadına dayanmaktaydı. Hasan, İkrime ve Ebu Aliye'nin görüşü bu şekildedir.

İkincisi: Resulullah (sav) Kudüs ile Kabe arasında muhayyer bırakılmış, ancak O Yahudilerin iman etmelerini sağlamak için Kudüs'e yönelmeyi tercih etmiştir.

Üçüncüsü: Kudüs'e yönelmesi Allah'tan almış olduğu bir emir neticesindeydi. Sonra Allah (c.c.) bunu neshederek Kabe'ye yönelmesini emretmiştir. Bu, cumhurun görüşüdür. Delilleri ise şu mealdeki ayettir: "...Senin yönelmekte olduğun kibleyi –her ne kadar Allah'ın hidayete erdirdiği kimseden başkasına ağır gelse de- sırf elçimize tabi olacaklarla ökçesi üzerine gerisin geri dönecekleri bilelim diye değiştirdik." (Bakara/143) <sup>510</sup>

Ancak Kurtubî, her ne kadar üçüncü görüşü cumhurun görüşü olarak takdim etmiş olsa da, konunun ilerisinde geçen ifadelerinden, onun Hz. Peygamber'in (sav) Kudüs'e doğru yönelmesinin Allah'ın emriyle olmayıp kendisinin tercihiyle olduğu şeklinde bir görüşe sahip olduğunu anlamaktayız. Kurtubî şöyle der: bu ayeti kerime (Bakara/142) sünnetin Kur'an ile neshedilebileceğine bir delildir. Peygamber'in (sav) Beyti Makdis'e doğru namaz kılması hakkında bir ayet bulunmadığı için bu uygulama sünnete göre idi. Sonra Kur'an ile bu hüküm neshedildi. Buna göre 143. ayette geçen *كنت عليها* "senin yönelmekte olduğun" ifadesi, *انت عليها* "şu anda bulunduğun kible" anlamındadır." <sup>511</sup>

Neshin bulunduğuna ilişkin bu bilgileri veren Kurtubî'nin Bakara/68. ayeti neshe dair bazı ayrıntılara delil olarak kullandığı görülmektedir. Ayetin mealı şöyledir: "Kavmi, 'peki öyleyse, bizim için Rabbine dua et de onun mahiyetini bize açıklasın' dediler. Musa, 'Rabbim diyor ki, o ne kocamış bir inek ne de taze bir düvedir. Bu ikisi arası yaşta bir inektir.'" (Bakara/68)

<sup>510</sup> Kurtubî, age., I/493.

<sup>511</sup> Kurtubî, age., I/492.

Kurtubî bu ayetten, işlenmezden önce her hangi bir fiil hakkında neshin caiz olduğunun anlaşıldığını belirterek şunları kaydeder: “Çünkü başlangıçta verilen ineğin kesilmesi emri herhangi bir inek hakkında geçerli iken, daha sonra bu ineğin nitelikleri belirgin hale getirilmek suretiyle birinci hüküm başka bir hükümle değiştirilmiş olmaktadır.”<sup>512</sup>

#### 4. 2. 1. 2. Nesh İle İlişkilendirilen Kavramlar

Kurtubî, nesh kavramını netleştirmek için bu kavramla diğer bazı kavramlara arasında bulunan ilişkilere dikkat çekmektedir.

Nesh-tahsis ilişkisini açıklamak üzere şunları kaydetmektedir:

“Genellikle umumun tahsisinin bir nesh olduğu düşünülür; ancak bu bir nesh değildir. Çünkü tahsis edilen şey hiçbir zaman umumun içine dahil olmaz. Şayet bir şeyin umum tarafından kapsandığı daha sonra da bu şeyin umum dairesinden çıktığı tespit edilirse bu nesh olur, tahsis olmaz. Şunu da belirtmek gerekir ki, önceki ulema geniş anlamda tahsise nesh demektedirler.”<sup>513</sup>

Kurtubî Kur'an'da yer alan mutlak-mukayyet ilişkisinin zaman zaman nesh ile karıştırıldığını belirterek şunları kaydeder:

“Şer’de bazı hükümler bir yerde mutlak bir tarzda ifade edilirken başka bir yerde bu durum kayıtlanmış olabilir. Mesela “Kullarım beni sana sorduklarında, hiç şüphesiz Ben yakınımıdır; dua ettiğinde dua edenin duasına cevap veririm...” (Bakara/186) ayetinde geçen zahiri hükme göre, her durumda her dua edenin duasına bir icabet söz konusudur. Ancak başka bir yerde bu hüküm şöyle kayıtlanmıştır: “Hayır, ortak koştuğunuz şeyleri unutur, sadece ona dua edersiniz. O dilerse kaldırılmasını istediği şeyi sizden kaldırır.” (En’am/41) Kurtubî, bazılarının bu gibi durumları haberlerde

<sup>512</sup> Kurtubî, age., I/361.

<sup>513</sup> Kurtubî, age., I/428-429.

neshin bir örneği olarak düşündüklerini kaydederek, durumun böyle olmadığını; bunun mutlak'ın takyidine örnek olabileceğine dikkat çekmektedir.<sup>514</sup>

Nesh ile ilişkilendirilen bir diğer konu da Kur'an'da yer alan umumi ifade biçimleridir. Kurtubî, “Sizden birinize ölüm geldiğinde, eğer geride mal bırakacaksa annesi, babası ve yakınları için örfe uygun bir vasiyette bulunması öncelikle muttakiler için bir görev olarak farz kılınmıştır.” (Bakara/180) mealindeki ayetin mensuh mu yoksa muhkem mi olduğu konusunda ulemanın ihtilaf ettiklerini belirterek şunları kaydeder:

Bazıları bunun muhkem olduğunu söyleyerek, ayetin zahiren umum ifade eder gibi görünse de manası itibariyle hususi olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre ayet, kafir ya da köle olup da mirasçı olamayan anne baba hakkındadır. Dahhak, Tavus ve Hasan bu görüştedirler. Taberi'nin tercihi de bu yöndedir.

Zühri'ye göre az olsun çok olsun bu ayete göre vasiyet vacip bir durumdur, (yani ayet muhkemdir.) İbn Münzir buradaki vasiyeti mirastan pay alamayan anne baba ve akrabalar hakkında olduğunu belirtir.

İbn Abbas, Hasan ve Katade'ye göre de ayet aslında umumi niteliktedir. Kısa bir sure de olsa buna göre bir hüküm uygulaması gerçekleşmiştir. Daha sonra gelen feraiz ayeti ile mirastan payını alanlar bu ayetin kapsamından çıkarılmışlardır. (Rivayette ayet mensuktur ifadesi kullanmıyor)

Kurtubî'nin burada aktarmış olduğu görüşlerden onun alel acele ayet hakkında mensuktur hükmünü vermediğini, burada bir tahsisin söz konusu olabileceğini düşündüğünü anlıyoruz.

Çünkü Kurtubî, feraiz ayetinin vasiyet ayetini tek başına değil, “Allah hak sahiplerinin tümüne hakkını verdi. Artık bundan sonra varise vasiyet kalkmıştır”<sup>515</sup> anlamındaki hadisle birlikte nesh ettiğine dair bir görüş bulunduğunu kaydederek bunun doğru

<sup>514</sup> Kurtubî, age., I/429.

<sup>515</sup> Tirmizi, age., Vesâya, 5.

olduğunu belirtir. ‘Şayet bu hadis varit olmamış olsaydı iki ayet arasını uzlaştırma imkanı olabilirdi’ diye ilave eder.<sup>516</sup>

Burada İbn Abbas’ın (ra) ayettin umumiliğine dikkat çekmesi ve feraiz ayetinin bunu tamamen nesh etmediğini belirtmesi, ayetler hakkında hemen, mensuhtur hükmüne varılmamasını göstermesi bakımından dikkat çekici bir durumdur.

Bakara/142. ayetin açıklaması bağlamında ele alınan konulardan birisini nesh-hitap ilişkisidir.

“İnsanlardan bazı beyinsizler, ‘şimdiye kadar yöneldikleri kiblelerinden bunları çeviren şey nedir ki? Diyecekler. De ki, ‘doğu da Allah’ındır, batı da. O dilediği kimseyi sırat-ı müstakime iletir.” (Bakara/142) mealindeki ayet dolayısıyla şu açıklamalara yer verilmektedir:

Bunlar arasında şöyle bir ilişki vardır:

“Bu ayeti kerimede, bir hükmün neshedildiğine dair kendisine herhangi bir haber ulaşmamış olan kişinin önceki hükme göre ibadet etmek durumunda olduğuna delil vardır. Her ne kadar bazıları bunun aksini, yani nasihin biliniyor oluşunun değil, varlığının birinci hükmü kaldırdığını söyleseler de, önceki görüş daha isabetlidir. Çünkü a) Kuba halkı kendilerine habercinin gelip neshi haber vermesine kadar geçen süre içinde Beyti Makdis’e doğru namaz kılmaya devam etmişlerdir. b) Nasih hükmün var oluşu, şüphesiz önceki hükmü kaldırıcı niteliktedir. Ancak bu onun biliniyor olması şartına bağlıdır. Bilinmesi şartı da onun (neshin) bir hitap oluşu dolayısıyladır. Dolayısıyla kendisine bilgi ulaşmayan bir kişi hakkında hitap gerçekleşmiş olmaz.<sup>517</sup>

Kurtubî bu ifadelerle nesh ile onun bir hitap oluşu arasındaki ince ayrıma dikkat çekmektedir.

#### 4. 2. 1. 3. Neshe Bakışı

<sup>516</sup> Kurtubî, age., I/579.

<sup>517</sup> Kurtubî, age., I/496-497.

Kurtubî her ne kadar nesh konusunda tefsirde teferruatlı bilgi vermiş olsa da ayetlerin neshedildiği yönündeki haberlere temkinli yaklaşmakta ve çoğunlukla bunları kabul etmeyerek, başka türlü açılımlar getirmeye çalışmaktadır.

“Sizinle savaşanlarla Allah yolunda siz de savaşın, ama haddi aşmayın! Muhakkak ki Allah haddi aşanları sevmez.” (Bakara/190) mealindeki ayet dolayısıyla yapılan açıklamalar onun bu yaklaşımına örnektir.

Kurtubî, öncelikle bu ayetin hangi bağlamda nazil olduğuna açıklama getirme bağlamında şunları kaydeder:

“Rebi b. Enes ve “başkalarının belirttiklerine göre bu ayet, savaşma emri bağlamında nazil olan ilk ayettir. Hicret öncesi savaşmanın sakıncalı olduğu hususunda fikir birliği vardır. Peygamberimiz (sav) Medine’ye hicret edince savaşmakla emrolundu, yani bu ayet nazil oldu.

Ebu Bekr’den (ra) gelen bir rivayete göre ise, savaş ilanı konusunda ilk nazil olan ayet, “Zulme maruz kalmaları sebebiyle, kendilerine savaş açılanlara izin çıkmıştır! Allah (c.c.) da onlara yardım etmeye elbette kadirdir” (Hacc/39) mealindeki ayettir.

Birinci görüşü kabul edenler çoğunluktadır. Şöyle ki, savaşa izin verme bağlamında nazil olan Hac/39. ayeti kerime, kendileriyle ister savaşır durumda olsun ister böyle olmasın, umumi manada müşriklerle savaşmaya ruhsat verir niteliktedir ki, buradaki konu Hudeybiye olayı ile ilişkilidir. Hudeybiye anlaşmasının ardından ertesi yıl Müslümanlar umre için hazırlık yapmaya başladıklarında içlerine şöyle bir endişe belirdi: “şayet müşrikler daha önce yapılan anlaşmayı bozacak kendileriyle savaşmaya kalkıştırlarsa, haram aylar içinde olmaları ve Mescidi Haram’da bulunmaları acaba onlara karşılık vermelerine bir engel teşkil eder miydi? Acaba”. Müslümanlardaki bu endişe üzerine bu ayet nazil olmuştur.

Ayetin bağlamını bu şekilde açıkladıktan sonra Kurtubî, onun mensuh olduğu yönündeki şu açıklamalara yer vermektedir:

“Bir grup ulema, Rebi ve İbn Zeyd bu ayetin Tevbe suresinde yer alan “...sizinle topyekun savaşılan müşriklere karşı siz de topyekun savaşın” (Tevbe/36) mealindeki ayetle neshedildiğini belirtmişlerdir.

İbn Abbas, Ömer b. Abdulaziz ve Mücahid’e göre ise ayet muhkemdir.

Ebu Cafer en-Nehhas hem rivayet hem de dirayet bakımından ayetin muhkem olduğunu şöyle izah eder: “Ayetin muhkem olduğuna sünnetten delil şudur: Peygamberimiz (sav) savaşlarının birisinde, öldürülmüş bir kadın görünce bu durumdan hoşlanmadığını belirterek, kadınların ve çocukların öldürülmesini yasaklamıştır.

Bu konuda dirayete dayalı delil de şudur: “Müfâale” babının anlam çatısı çoğunlukla iki kişi arasında cereyan eden fiiller üzerine kuruludur. Dolayısıyla kadınlar, çocuklar ve ihtiyarlar savaşma durumunda olan kişiler değildir.”

Bu değerlendirmeye Kurtubî Tevbe suresindeki ayete Nehhas’tan yararlanarak açıklama getirmiş, yani bu ayetin anlamının topyekûn müşrikleri yok etmek demek olmadığını belirtmiştir.

Buna göre söz konusu ayetin “Sizinle savaşanlar siz de savaşın...” (Bakara/190) mealindeki ayeti nesh eder bir nitelikte bulunmadığını açıklamıştır.<sup>518</sup>

Bu açıklamalarla Kurtubî, ayetin mensuh olduğunu savunanlara karşılık hem rivayet hem de dirayet açısından böyle bir ihtimal bulunmadığını göstermektedir.

Kurtubî’nin nesh konusuna sıcak bakmadığını ve ayetleri işlevsel hale getirmeye çalıştığını gösteren bir diğer örnek de şu ayeti kerime bağlamında yapmış olduğu açıklamalardır. Ayetin meali şöyledir:

“Senden neyi infak edeceklerini soruyorlar. De ki “İnfak edeceğiniz şey mal olup; o da anne ve babalarınız, yakınlarınız, yetimler, yoksullar ve yolcular içindir. Hiç şüphe yok ki Allah yapmakta olduğunuz her iyiliği bilmektedir.” (Bakara/215) Kurtubî bu ayetin

<sup>518</sup> Kurtubî, age., I/646.

nesh edilmiş olduğu yönünde nakledilen rivayetleri ele alarak bunların değerlendirmesini yapar. Süddi, bu ayetin farz olan zekattan önce nazil olduğunu, zekatın farz hale gelmesiyle birlikte bu ayetin mensuh sayıldığını nakletmiştir.

Kurtubî, İbn Atiyye'nin Süddi'den, "bu ayet farz bir görev olan zekat hakkındadır, sonra anne baba bunun kapsamından çıkarılmıştır" şeklinde bir görüş naklettiğini belirttikten sonra, İbn Atiyye'nin bu konuda Süddi'yi yanlış takdim ettiğine dikkat çekerek şu görüşlere yer verir:

"İbn Cüreyc ve başka bazılarına göre bu ayet isteğe bağlı olarak bağışta bulunmayı tavsiye eder nitelikte olup, zekat konusu başka ayetlerde ele alınmıştır."

Kurtubî, İbn Cüreyc'in bu açıklamalarını esas alarak bu ayette neshin söz konusu olmadığını; burada nafile olan bağışların harcanma yerlerinin söylendiğini belirtir. Buna göre zengin durumda olan bir kişinin muhtaç halde olan ebeveynine yardımda bulunması; onların yeme, içme, giyinme vb. konularda durumlarını iyileştirmesi gerekmektedir.<sup>519</sup>

Burada Kurtubî pek çok konuda kendisinden yararlandığı İbn Atiyye'nin görüşlerine katılmaz ve Süddi'yi yanlış takdim ettiği için onu eleştirir. Neticede ayeti işlevsel hale getirmek üzere İbn Cüreyc'in görüşünü tercih eder.

Ayetlerin işlevselliğine vurgu yapılan bir örnek de şudur.

"Kötülüğü iyilikle sav" (Müminun/96) mealindeki ayet dolayısıyla Kurtubî şu açıklamaları kaydeder:

"Bu ayette hoşgörü ve üstün bir ahlak emredilmektedir. Ayetlerde ümmetin kendi aralarındaki ahlaki ilişkilere vurgu yapan bu türden ahlaki hükümler muhkem olup, hüküm bakımından bakidir. Ancak ayetin kapsamında dolaylı olarak ifade edilen

---

<sup>519</sup> Kurtubî, age., I/749.

müşriklere ve diğer kafirlere karşı her türlü saldırı karşısında sınırsız bir müsamaha gösterilmesi konusu ise mensuhtur.”<sup>520</sup>

Dikkat edilecek olursa Kurtubî burada, ayet mensuhtur, şeklinde bir ifade kullanmamaktadır. Ayetin kıyamete kadar inananlara seslenen bir yönü bulunduğunu belirterek onun işlevselliğine vurgu yapmaktadır.

Kurtubî mensuh olduğuna dair bir rivayet nakledilen “Şüphesiz Müminler, Yahudiler, Hıristiyanlar, Sabiîler... Kim Allah'a ve ahiret gününe gerçekten iman eder ve salih iş yaparsa, onların ecirleri Rablerin katında hazırdır; onlar için hiçbir korku yoktur, onlar mahzun da olmayacaklardır.” (Bakara/62) mealindeki ayet dolayısıyla şu açıklamaları kaydeder:

Kurtubî bu ayetin “Kim, İslam’dan başka bir dinin peşine takılırsa, ondan o din kabul edilmeyecek ve o kişi ahrette tamamen zarar edenlerden olacaktır.” (Ali İmran/85) ayeti ile neshedildiğine dair İbn Abbas’tan (ra) bir rivayet geldiğini belirterek, durumun böyle olmadığını, bu Nebi’ye iman konusunda sebat edenler hakkında olduğunu belirtir. Nitekim ayetin tefsirini yaparken ilk planda “Muhammed’i tasdik edenler” şeklinde izah etmişti.<sup>521</sup>

#### 4. 2. 2. Çeşitli Usul Konuları

Kurtubî tefsirinde ayetlerin delil olarak kullanıldığı alanlardan birisi de usul konusudur. ayetlerde doğrudan ya da dolaylı olarak ifade edilmiş olan bazı hususların usul konularına delil teşkil ettiği belirtilmiştir.

Bir usul konusu olan icm’a buna bir örnektir. Kurtubî, “Siz insanlara şahit olasınız, Resul de size şahit olsun diye Biz sizi aşırılıkları olmayan adil bir toplum yaptık...” (Bakara/143) mealindeki ayetin icma’ya delil teşkil ettiğini şöyle izah etmektedir:

<sup>520</sup> Kurtubî, age., VI/3491.

<sup>521</sup> Kurtubî, age., I/352.

“Bu ayet icma’ın doğru/geçerli bir bilgi kaynağı olduğuna ve ona dayanarak hüküm inşa etmenin gerekliliğine bir delil teşkil eder. Çünkü onlar Allah tarafından insanlara şahitlik yapabilecek bir statüde kabul edilmişlerdir. O halde her bir çağ, bir sonraki çağın şahidi olacaktır. Yani sahabe anlatımları tâbiîn hakkında bir belge ve şahit durumundadır. Aynı şekilde tâbiînin anlatımları da kendilerinden sonrakiler hakkında böyledir. Dolayısıyla ümmet bu şekilde şahitler vasfına haiz olduğu için onların sözleri de kabulü gereken geçerli bir yöntemdir.”<sup>522</sup>

Usul konusunda delil ihtiva ettiği belirtilen ayetlere örnek olarak gösterilenlerden birisi de “Haydi size buyrulanı hemen yerine getirin, dedi” (Bakara/68) mealindeki ayettir.

Kurtubî bu ayetin fukahânın “emir vücup ve fevr (yaptırım ve aciliyet) ifade eder” şeklindeki görüşlerinin doğruluğuna bir delil olduğunu, ayetin devamında geçen “İneği kestiler. Az kalsın onlar kendilerine verilen emri yerine getirmeyeceklerdi” ifadesinin de bu görüşü desteklediğini kaydeder. Ancak bazı usulcülerin bu görüşe katılmadıklarını şöyle belirtir:

“Bazılarına göre ise emir, geciktirilebilir bir nitelik (terâhî) taşır. Çünkü Allah bu konuda onları açık bir şekilde azarlamış da değildir. İbn Huveyz Mendad bu görüştedir.<sup>523</sup>

Tefsirde yer verilen bir diğer usul konusu “şer’u men kablenâ” olarak ifade edilen önceki ümmetlerin uygulamaları konusudur. “İneğin bir parçasıyla ölüye vurun demiştik. Allah ölüleri işte böyle diriltir. Ve anlayasınız diye delillerini size böyle gösterir.” (Barakar/73) mealindeki ayetin bu konuya delil olduğunu Kurtubî şöyle açıklar:

Bu ayet dolayısıyla sözü edilen kıssada, önceki ümmetler hakkında uygulanan dini hükümlerin “şer’u men kablenâ” bizim için de bir hüküm ifade ettiğine delil vardır. Bir grup Kelamcı ve Fukaha da bu görüştedir. Hocalarımızdan Kerehî, İbn Bükeyr el-Kâdî bu görüştedir. Kadı Ebu Muhammed Abdulvehhab, İmam Malik’in usulü ve

<sup>522</sup> Kurtubî, age., I/496-497.

<sup>523</sup> Kurtubî, age., I/362.

Kitaplarında kullandığı delil çıkarma yöntemi gözden geçirildiği takdirde onun da bu usulü kabul ettiğinin görüleceğini belirtmiştir.

Şâfiî de bu konuda “Onların hidayetine uy...” (En’am/90) mealindeki ayeti delil göstererek bu görüşe yakın durmuştur.<sup>524</sup>

Konuya delil olarak takdim edilen bir ayet de şudur: “Akılsızlardan başka kim İbrahim’in dininden yüz çevirir ki! Andolsun ki Biz onun dünyada beğenip seçtik, ahrette de o, kesinlikle salihlerden olacaktır!” (Bakara/130)

Kurtubî bu ayetin “neshedilen kısmı hariç, İbrahim’in (as.) şeriatı bizim için de bir şeriattır” görüşünü savunanlara bir delil teşkil ettiğini ifade eder.<sup>525</sup>

Kurtubî, Maliki mezhebinde bir usul olarak kabul edilen “Seddi zerâ’i” konusunda delil teşkil ettiğini belirtmek üzere “Ey iman edenler! “Râinâ” demeyin, “Unzurnâ” deyin ve söze kulak verin! Kafirler için can yakan azap vardır.” (Bakara/104) mealindeki ayete şöyle dikkat çeker:

Bu ayeti kerime İmam Malik ve arkadaşlarının ve Ahmed b. Hanbel’in mezhebinde bir usul konusu olan “sedd-i zerâ’i” ye bir delildir. Kitap ve sünnet bu usule delalet etmektedir.

Zerâ’i: Aslında bizatihi yasaklanmış olmadığı halde, yapıldığı takdirde yasaklanmış bir fiile düşülmesinden endişe edilen fiil ve harekettir. Kitaptan delili bu ayettir. Yani Allah Yahudilerin arasında sövme ifadesi olan bu sözü, sövmeye sebep kılındığı için yasaklamıştır.

Bunun gibi En’am suresinde geçen “Onların ilahlarına sövmeyin, çünkü bunun karşısında onlar da bilmeden düşmanca Allah’a söverler” buyrularak muhtemel bir endişeden dolayı onların ilahlarına sövme fiilini yasaklamıştır.

<sup>524</sup> Kurtubî, age., I/372.

<sup>525</sup> Kurtubî, age., I/480.

Bunları kaydettikten sonra Kurtubî bu konuda pek çok hadiste de delil bulunduğunu ilave eder.<sup>526</sup>

Kurtubî bazı mezheplerde delil olarak kabul edilen haberi vahid konusunda “İnsanlardan bazı beyinsizler, ‘şimdiye kadar yöneldikleri kiblelerinden bunları çeviren şey nedir ki? Diyecekler. De ki, ‘doğu da Allah’ındır, batı da. O dilediği kimseyi sırat-ı müstakime iletir.” (Bakara/142) mealindeki ayetin delil teşkil etmesi bağlamında şunları kaydeder:

Bu ayeti kerimede haberi vahid’in kesin bilgi ifade edeceğine dair delil vardır. Çünkü Beyti Makdise yönelmek onlar nezdinde kesinleşmiş bir kuraldı. Sonra Kuba halkına bir haberci gelip de kiblenin Mescid-i Haram’a çevrildiğini bildirince onlar bu habercinin sözüne uydular ve Kabeye doğru döndüler. Dolayısıyla mütevatir olan bir uygulamaya nispeten şüphe arz eden haberi vahid ile son vermiş oldular.

Fakat yine de ulema haberi vahidin aklen cevazı ve vukuu konusunda ihtilaf halindedir. Tercih edilen görüşe göre bu aklen caiz bir durum olmakla birlikte Resulullah’ın (sav) hayatta olduğu dönemle sınırlı bir hadisedir. O’nun vefatından sonra haberi vahid artık kesin bilgi ifade etmez.<sup>527</sup>

Her ne kadar Kurtubî ayeti kerimenin haberi vahit konusunda bizzat delil teşkil ettiğini belirtse de, tarihsel bağlamıyla birlikte bu ayeti kerimenin konuya delil olabileceğini söylemek daha uygun olacaktır. Çünkü ayetin metninde böyle haber getirme olayından söz edilmemektedir.

#### 4. 3. Fıkıh Dışında Delil Olarak Kullanılması

Kurtubî tefsirinde ayetlerin fıkıh ve usul konuları dışında da, farklı görüşlere delil olmaları yönünden ele alındığı görülmektedir. Bu türden açıklamaların çoğu kelamla ilgili olup zaman zaman başka konularla da ilgili olabilmektedir.

<sup>526</sup> Kurtubî, age., I/423.

<sup>527</sup> Kurtubî, age., I/493.

Kurtubî, “Allah, ‘Ey Adem, eşyanın isimlerini şunlara sen söyle’ dedi. Adem onlara eşyanın isimlerini söyleyince Allah: Muhakkak ki Ben size, göklerdeki ve yerdeki gaybı bilirim; Ben sizin açıkladıklarınızı da gizlediklerinizi de biliyorum dememiş miydim, dedi. (Bakara/33) mealindeki ayette Ademin bilgisinin tezahür etmesi dolayısıyla Ademin mi yoksa meleklerin mi üstün olduğunun tartışıldığını belirterek şunları kaydetmektedir:

Ulema meleklerin mi yoksa Ademoğlunun mu üstün olduğu konusunda iki farklı görüş benimsemiştir.

Bir kısım ulema meleklerin üstün olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunlar şu mealdeki ayetleri görüşlerine delil olarak göstermişlerdir: “Rahman çocuk edindi, dediler. Haşa, Onu bundan tenzih ederim. Aksine melekler Allah’ın ikramına mazhar olmuş kullarıdır. Onlar, O’ndan önce konuşmazlar. Hep Onun emriyle hareket ederler” (Enbiya, 26-27); “Onlar, kendilerine emrettiği konularda Allah’a asla isyan etmezler; emrolundukları şeyi de mutlaka yaparlar” (Tahrim, 6); “Mesih, Allah’a kul olmayı asla zül addedip ibadet etmekten geri durmamıştır; mukarreb melekler de öyle” (Nisa, 172); “De ki, ben size Allah’ın hazineleri elimdedir, demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Ben size bir melek olduğumu da söylemiyorum” (En’am, 50).

Buhari’de yer alan “Yüce Allah şöyle buyurur: Kim beni bir topluluk içinde anarsa, ben de onu içinde bulunduğundan daha hayırlı olan bir toplulukta anarım” <sup>528</sup> hadisini de bu konuda delil olarak almışlardır.

Ulemadan bazısı ise insanların meleklerden daha üstün olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bunların delilleri ise şöyledir:

“İman edip salih iş yapanlar ise, yaratılmışların en iyisidirler” (Beyine, 7).

Hadisteki delilleri de şudur: “Melekler ilim öğrenen kişiye tevazu göstererek kanatlarını onların altına gererler.” Bu delillerin ardından Kurtubî şu değerlendirmeyi yapar:

---

<sup>528</sup> **Buhari**, Tevhid, 15.

Bizim ulemadan bir kısmı ile şia'nın, Allah'ın meleklerden Ademe secde etmelerini talep etmesi nedeniyle, Peygamberlerin meleklerden daha üstün olduklarını söylemelerine gelince, secde edilen mutlak olarak secde edenden daha üstündür, şeklinde bir yorumun doğru olmadığını belirtmek isteriz. Çünkü Peygamberler dahil herkes Kabeye secde ettiği halde peygambeler kabeden üstündür.<sup>529</sup>

Tefsirde kelami konularda delil olarak kabul edilen ayetlerden birisi de İsrailoğullarının Musa (as.) ile olan diyalogunu konu edinen şu ayettir:

“Hatırlayın! Musa kavmine, Allah size bir inek kesmenizi emrediyor, demişti. Onlar, sen bizimle alay mı ediyorsun! Dediler. Musa, ben cahillerden olmaktan Allah’a sığınırım, cevabını verdi.” (Bakara/67)

Kurtubî bu ayette yer alan, “sen bizimle alay mı ediyorsun!” sözünün ilk etapta bu sözü söyleyen kişinin itikadının bozuk olduğuna delalet ettiğini belirterek şunu kaydeder: Peygamber olduğu mucizelerle açık seçik ortaya çıkmış olan bir peygamber “Allah şöyle emrediyor” dediğinde ona karşı böyle bir ifade ile karşılık veren birisinin inancının kesinliğinden söz edilemez. Şayet günümüzde Hz. Peygamber (sav)’in bazı sözleri hakkında birisi böyle hafife alıcı bir ifade kullanacak olursa bu tekfiri gerektiren bir durum sayılır.<sup>530</sup> Bu açıklamalarıyla Kurtubî, İsrailoğulları ile ilgili olan bir hadiseden kelami bir sonuç çıkararak ayetin bu konuda bir delil teşkil ettiğini ifade etmiştir.

Kurtubî, İblis’in Ademe secde etmeyerek kafirlerden olduğunu belirten “Meleklerle, Ademe secde edin, demiştik. İblis hariç hepsi derhal secde ettiler. Fakat o secde etmekten kaçındı, büyüklük tasladı ve kafirlerden oldu” (Bakara, 34) mealindeki ayete dayanarak bir kişinin veli olduğunun tespiti bağlamında şu açıklamaları kaydeder:

Bu ayete göre, peygamber olmadığı halde bazı kişilerden bir takım harikulade şeyler sadır olsa dahi, bu harikuladelikler o kimselerin kesin olarak veli olduğu anlamına gelmez.

<sup>529</sup> Kurtubî, age., I/243

<sup>530</sup> Kurtubî, age., I/360.

Bizim bu konudaki delilimiz şudur: Birisi hakkında, bu Allah'ın velisidir, şeklinde kesin bir bilgiye sahip olmamız ancak onun mümin bir şekilde öleceğini bilmemizle mümkündür. Bu sonucu kesin olarak bilemediğimize göre, birisi hakkında kesin olarak, bu velidir, diyemeyiz.<sup>531</sup>

Kurtubî, ayette şeytanın kötü akıbetinden söz edilmesi dolayısıyla konuyu, velayet alanında delil olarak kullanmıştır.

Ayetlerin kelami alanda delil olarak kullanıldığı konulardan birisi de, kulların iradesi meselesidir.

“Onlar bir ümmetti, gelip geçtiler; onların kazandıkları kendilerine, sizin kazandıklarınız da sizedir. Onların yaptıklarından siz sorumlu tutulmayacaksınız!” (Bakara/134) mealindeki ayette geçen “kesb” kavramı dolayısıyla şu açıklamalara yer vermiştir:

Yaptığı işlerde kulu muktedir konumuna getiren Allah (c.c.) olmasına rağmen, fiiller kullara nispet edilir. Şayet bu fiiller hayır ise O'nun fazlından sayılır, şer ise onun adaletinin bir gereğidir. Ehlisünnetin yorumu bu şekildedir. Bu mana (yorum) Kur'an'da çok sık vurgulanır. Buna göre kul, fiiliyle eşzamanlı olarak, o fiili yapabilecek gücü kendisinde yaratılmış bulması anlamında o fiilin kazanıcısı (sonucunu hak edicisi) durumundadır.

Bu noktada iradi olan hareket ile, mesela titremek gibi iradi olmayan hareketler arasındaki fark ortaya çıkar. İşte kulun yükümlülüğün kaynağı, iradeye dayalı olan bu serbestlik alanıdır.

Cebriye insanın bu fiili kazanımlarını büsbütün yok sayarak onu rüzgarın önünde savrulan bir yaprak gibi görürken, Mutezile bunun karşısında insanı fiillerinin yaratıcısı olarak görmektedir.<sup>532</sup>

---

<sup>531</sup> Kurtubî, age., I/249.

<sup>532</sup> Kurtubî, age., I/484.

Kurtubî, kulların gerçekleştirmiş oldukları fiillerin meydana geliş/getiriliş sürecini açıklamış ve bu süreç içerisinde kulun rolü ile yaratıcının gücü arasındaki dengeyi aşırı uçlara kaçmadan koruma çabasını göstermiştir.

Allah'ın irade konusuna delil gösterdiği bir diğer ayeti kerime “Allah sizin için kolaylığı ister, zorluğu istemez” (Bakara/185) mealindeki ayettir. Kurtubî burada Allah'ın dileyen olması sıfatına şöyle açıklık getirmektedir:

Bu ayeti kerime yüce Allah'ın zatının ötesinde olmak üzere kadim ve ezeli bir irade ile “Mürid” olduğuna delildir. Ehlisünnetin görüşü bu şekildedir. Nitekim O, bir bilmekle bilen, bir güç ile güç yetiren, bir hayat ile diri olan, bir ısıtmakla ısıtan, bir görmek ile gören, bir kelim ile konuşandır. Bütün bunlar zatının ötesinde ezeli bir var oluşla bulunan manalardır.<sup>533</sup>

Söz konusu ayeti kerime dolayısıyla Kurtubî, kelimada tartışılan sıfatlar zatın aynı mıdır, gayrı mıdır, konusunda dengeli bir tutum sergilemektedir.

Kurtubî'nin delil olarak kullandığı bir kısım ayetlerden İslam dininin mükemmelliğine, onda tahrif ve değiştirme gibi şeylerin vaki olamayacağına dair mesajlar çıkardığı görülmektedir. “Kitabı elleriyle yazıp sonra da az bir pahaya satabilmek için “Bu Allah katındandır” diyenlere yazıklar olsun! Elleriyle yazdıklarından dolayı da onlara yazıkla olsun, kazandıklarınızdan dolayı da yazıklar olsun!” (Bakara/79) mealindeki ayet hakkında yapmış olduğu açıklama bu türdendir:

Bu ve bundan önceki ayetler dini konularda değişiklik, yer değiştirme, bir şey ilavesi yapanlara ciddi bir uyarı niteliğindedir. Resulullah (sav) bu bağlamda ümmetini şöyle uyarmıştır: “Dikkatli olunuz. Sizden önce Ehli Kitap yetmiş iki millete ayrıldı. Bu ümmet de yetmiş üç fırkaya bölünecek ki biri dışından bunların hepsi cehennemdedir.”

534

<sup>533</sup> Kurtubî, age., I/609.

<sup>534</sup> Kurtubî, age., I/387; Bkz. Tirmizi, age., İman, 18.

Bu açıklamalarla Kurtubî, İsrailoğullarına hitap edilen söz konusu ayetin, son din konusunda Müslümanlara da bir uyarı taşıdığını işaret etmektedir.

Dinin Allah tarafından tamam hale getirildiği, dolayısıyla ibadet, ahlak vs. temel konularda insanların kapatacakları bir açıklığın bulunmadığına işaret etmesi bağlamında Kurtubî'nin buna delil bulunması yönüyle işaret ettiği ayetlerden birisi şudur: “Sana hilalleri soruyorlar. De ki, ‘onlar sizin için zaman birimleridir, özellikle hac için... Evlere arkalarından gelmeniz iyilik değildir; asıl iyilik, ancak Allah’a karşı gelmekten sakınan kimsenin yaptıklarıdır! O halde evlere kapılarından gelin ve Allah’a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz!’” (Bakara/189) Kurtubî bu konuda şu açıklamalara yer verir:

Bu ayette, Allah’ın kendisine yaklaştıracak bir davranış (kurbet), ya da “kurbet”e vesile (mendup) olarak karara bağlamadığı herhangi bir hareket veya davranış tarzının – birilerinin onu yapmış olmasıyla- “kurbet” ve ibadet olamayacağına delil vardır.

İbn Huveyz el-Mendâd, bir hareketin kurbet olup olmadığı hususunda tereddüt hasıl olması durumunda izlenecek yöntemi şöyle açıklar: “Şayet farz veya sünnetler içinde bu davranışın bir benzeri varsa bu “kurbet” sayılabilir. Benzeri yoksa “kurbet” sayılmaz”. Bu konuda şu hadisi de örnek gösterir:

Resulullah (sav) bir gün insanlara hitap ederken, güneşin altında ayakta bekleyen bir adam mübarek gözlerine çarpar. “Bu adam kimdir? Diye sorunca oradakiler, “bu Ebu İsrail’dir. Oturmamak, gölgelenmemek, konuşmamak ve oruç tutmak üzere adakta bulunmuş” derler. Resulullah (sav), “ona söyleyin, konuşsun, gölgelensin, yere otursun ve orucunu da tamamlasın” buyurarak o kişinin dinde aslı bulunmayan hareketlerini bıraktırdı. Farz ve sünnetler içinde benzeri bulunanları ise tasvip etti.<sup>535</sup>

Bu açıklamalarla Kurtubî müfessir nosyonuyla ayetlere çeşitli konulara işlerlik kazandırmaktadır.

---

<sup>535</sup> Kurtubî, age., I/645.

## 5. TEFSİRDE UYGULANAN ORJİNAL YORUM/ TEKNİKLERİ

### 5. 1. Yorumda Umumiliğe Öncelik Verilmesi

Kurtubî, ayetlerde geçen bazı ifadelerden maksadın ne olabileceği konusunda yer verilen yorum nitelikli tarihsel verileri aktarıp bunlar arasında bir tercihte bulunurken genellikle bu görüşler içinden umumi olanını dikkate aldığı görülmektedir. Burada umumiliğe öncelik verip lafzın bu yönünü ön plana çıkarırken Kurtubî'nin rivayetleri de ihmal etmeyerek onlara da yer vermektedir. Ancak bunu yaparken sırf rivayet olmaları hasebiyle onlara değer verme gibi bir düşünce taşımadığı anlaşılmaktadır. Aksine o rivayetlerin açıklama bağlamında servis edilmesinin temelinde yatan düşünceyi gün yüzüne çıkarmayı amaçlayan değerlendirci bir yöntem takip ettiği anlaşılmaktadır. Aşağıda meali verilen ayeti kerime dolayısıyla yapılan açıklamalarda bu husus görülmektedir:

“Müminlerle bir araya geldiklerinde: “Biz de iman ettik” dediler; şeytanlarıyla baş başa kaldıkları zaman ise; “Biz elbette sizinleyiz; onlarla sadece alay ediyoruz” derler.” (Bakara/15) Kurtubî, müfessirlerin ayette geçen “şeyâtîn” kelimesinden ne kastedildiği konusunda farklı görüşler ileri sürdüklerini belirttikten sonra şunları kaydeder:

İbn Abbas ve Süddî'ye göre bundan maksat, kafirlerin ileri gelenleridir; Kelbi'ye göre, cinlerden olan şeytanlardır; Pek çok müfessire göre, kahinlerdir.

Kurtubî kelimedden kastın ne olduğunu açıklayan bu rivayetleri verdikten sonra, şeytan lafzının, iman ve hayırdan uzak olmak anlamına geldiğini kaydederek aslında lafzın kendisinin yukarıda belirtilen görüşlerin hepsine şamil olduğunu belirtmiştir.<sup>536</sup> Böylece Kurtubî, kelime hakkında birbirinden farklı gibi görünen görüşlerin dil temelinde bir araya gelebileceğine dikkat çekmiş olmaktadır.

Kurtubî'deki bu üslubu devamındaki ayette geçen *يَعْمَهُونَ فِي طَغْيَانِهِم يَعْمَهُونَ* cümlesindeki fiilin açıklamasında da görmek mümkündür. Kurtubî kelime hakkında Mücahid'in, küfür içinde şaşkın bir vaziyette oraya buraya yalpalayıp durmamaktadırlar, şeklindeki

<sup>536</sup> Kurtubî, age., I/183.

görüşünü naklettikten sonra şu açıklamayı kaydeder: Dilciler, birisi şaşkın ve hayretten ne yapamayacağını bilemeyecek durumda olduğu zaman onun hakkında عمه الرجل “Adam şaşka kaldı” ifadesinin kullanıldığını belirtirler.<sup>537</sup>

Burada Kurtubî'nin Mücahid'in görüşünden sonra dilcilerin aynı paraleldeki açıklamalarına yer vermesi Mücahid'in görüşünün dil zemininde sağlanması anlamını taşımaktadır.

Kurtubî'nin ayetlerde geçen lafızlardan maksadın ne olduğu yönünde varit olan açıklamalarda tercihini umumilikten yana kullanmasına bir başka örnek, “Ey İnsanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet edin ki korunasınız” (Bakara, 21) mealindeki ayet bağlamındaki şu açıklamalardır:

“Ey insanlar!...” hitabında insanlardan maksadın ne olduğu hakkında farklı görüşler vardır. Bir görüşe göre bundan maksat ibadete yanaşmayan kafirlerdir. Diğer bir görüşe göre ise bu hitap umumi olarak bütün insanlardır. Bu durumda hitap, müminler için ibadete devam etmek, kafirler için ise ibadete başlamak anlamına gelir. Bu görüş umumi olduğu için daha isabetli görünmektedir.<sup>538</sup>

Bu açıklamada Kurtubî her iki görüşe yer verdikten sonra kendi tercihini umumi olandan yana kullanmaktadır.

Bakara/27. ayette geçen “sözleşme” lafzından maksadın ne olduğu konusuna açıklık getirme bağlamında da aynı yöntemin takip edildiği görülmektedir. Onlar akdedildikten sonra Allah ile yaptıkları sözleşmeyi bozarlar” (Bakara, 27) mealindeki ayet hakkında şunları kaydeder:

Buradaki sözleşmenin ne olduğu konusunda farklı şeyler söylenmiştir.

a) İnsanlar Adem (as)’ın bellerinden zürriyetlerini çıkardığı anda onlardan alınan sözdür.

<sup>537</sup> Kurtubî, age., I/185.

<sup>538</sup> Kurtubî, age., I/195.

- b) Allah'ın Peygamberlerin dili ile insanlarla yapmış olduğu sözleşmedir.
- c) Allah'ın birliğine delalet eden açık deliller bir sözleşme mahiyetindedir.
- d) Peygamberimizin peygamberliğini gizlemeyip ikrar edeceklerine dair Ehli Kitap ile yapılan sözleşmedir.
- e) Allah'ın diğer peygamberler ve onların ümmetleri ile Hz. Muhammed (sav)'in peygamberliğini inkar etmeyeceklerine dair yapmış olduğu sözleşmedir. Bu görüşün delili, Ali İmran suresi 81. ayettir.

Kurtubî bunlar arasında, umumilik ifade etmesi dolayısıyla ikinci görüşü tercih ettiğini ifade eder.<sup>539</sup>

“Hakka batıl elbisesi giydirip de bile bile hakkı gizlemeyin” (Bakara, 42) mealindeki ayet hakkında yapılan açıklamalarda da aynı yöntemi takip ederek Kurtubî şu açıklamaları kaydeder:

Yorumcular hak ve batıl lafızları ile kastedilen şeylerin ne olduğunda farklı şeyler söylemişlerdir:

İbn Abbas ve diğer bazı yorumculardan şöyle nakledilmiştir: yanınızdaki kitabınızın içinde bulunan hak ile batılı birbiriyle karıştırmayın. Çünkü bu bir bozma ve yer değiştirmek demektir.

Ebu'l-Aliye bu konuda şöyle der: “Yahudiler, “Muhammed bir peygamberdir, ama bizim dışımızdakilere gönderilmiştir” demişlerdir. Onun gönderilmiş olduğunu ikrar etmeleri hak, başkasına gönderildiğini savunmaları ise batıldır.”

İbn Zeyd, “Hak'tan maksat Tevrat olup, batıldan maksat ise Tevrat'ın içinde bulunan ancak Peygamberimize ait olduğu için Yahudiler tarafından değiştirilmiş olan bölümlerdir” demiştir.

---

<sup>539</sup> Kurtubî, age., I/210.

Mücahid, bundan maksadın, Yahudilik ver Hristiyanlık ile İslamı birbirine karıştırmayın, demek olduğunu belirtmiştir.

Bu tür yorumları sıraladıktan sonra Kurtubî, bütün görüşleri içine alan ve umumi nitelik arz eden İbn Abbas'ın görüşünün en isabetlisi olduğunu kaydeder.<sup>540</sup>

Kurtubî'nin bu görüşleri naklederken görüş sahiplerinden “yorumcular” اهل التأويل şeklinde söz etmesi, kabul edilebilirlikleri açısından bunların eşit bir değere sahip olduğunu göstermesi bakımından önemli bir ifadedir. Nitekim daha sonra kendisi de akli ve dilsel gerekçelerle bunlardan birisini tercih ettiğini belirtmektedir.

Kurtubî'nin lafızdaki umumi anlamı dikkate aldığı bir diğer örnek de “Allah'ın mescitlerinde isminin zikredilmesini yasaklayan ve onların harap olmasına çalışan kimseden daha zararlı kim olabilir” (Bakara/114) mealindeki ayettir. Kurtubî ayette sözü edilen kişilerden maksadın kimler olduğunda ihtilaf bulunduğunu belirterek şunları kaydeder:

Genellikle müfessirler, Beyt-i Makdis'i yaktığı için söz konusu kişinin Buhtu'n-Nasr olduğunu kaydederler.

İbn Abbas ve bazıları bununla Hristiyanların kastedildiğini belirtmişlerdir. Buna göre ayetin anlamı şöyledir: Ey Hristiyanlar, Beyt-i Makdis'i harap edip orada namaz kılanlara engel olanlar siz olduğunuz halde nasıl kendinizin cennet halkından olduğunuzu iddia ediyorsunuz?

Bir görüşe göre, Hudeybiye yılında müşriklerin Peygamberimiz ve ashabını Mescid-i Harama sokmamaları üzerine nazil olmuştur.

Diğer bir görüşe göre, bu ayette kıyamete kadar mescitlerde namaz kılınmasını engelleyen herkes kastedilmiştir.”

---

<sup>540</sup> Kurtubî, age., I/281.

Kurtubî, lafzın umumi olup çoğul kipinde gelmesi dolayısıyla bu son görüşün daha isabetli olduğunu belirterek ayeti bazı mescitlere ve bazı şahıslara tahsis eden görüşlerin lafız bakımından zayıf kaldığını ifade eder.<sup>541</sup>

Kurtubî, bazı durumlarda özel bir konudan söz eder gibi görünen hükmün genel bir yönü bulunduğuna dikkat çekerek ayetin umuma hitap eden yönünü ön plana çıkarmaktadır. “Ayetlerimi de az bir pahaya satmayın ve yalnız Benden korkun” (Bakara, 41) mealindeki ayetin açıklaması bağlamında kaydedilenler bu türden ifadelerdir:

“Ayetlerin az bir paha karşılığında satılması konusunda farklı yorumlar yapılmıştır. Hasan-ı Basri ve diğerlerinden oluşan bir grup yorumcuya göre bundan maksat, rüşvet karşılığında Hz. Muhammed’in (sav) vasıflarının değiştirilmesidir. Kendilerinden bunu yapmamaları istenmiştir.

Diğer bir yoruma göre Hahamlar dini ücret karşılığında öğretiyorlardı. Onların bu davranışı yasaklanmıştır.”

Kurtubî bu gibi bazı yorumlara yer verdikten sonra, bu ayette söz konusu edilenlerin her ne kadar İsrailoğulları olmuş olsa da, aslında ayetteki hükmün onlar gibi davranan herkese şamil olduğunu belirterek ayette haber verilen bu durumun umumi olarak anlaşılması gerektiğini işaret etmektedir.<sup>542</sup>

Ayetlerin tefsirinde genel olarak umumi manaları ön plana çıkarmayı bir yöntem olarak benimseyen Kurtubî’nin az da olsa bazı durumlarda bu yönteme uygun davranmayarak umumiliği göz ardı ettiği yerler bulunmaktadır.

“Herkesin yöneldiği bir kıblesi/hedefi vardır. Siz hayırlı işlerde birbirinizle yarışın! Her nerede olursanız olun, Allah sizi bir araya getirecektir. Muhakkak ki Allah her şeye güç yetirir.” (Bakara/148) mealindeki ayet bağlamında yapılan açıklamalarda bu husus

<sup>541</sup> Kurtubî, age., I/438.

<sup>542</sup> Kurtubî, age., I/275.

görülmektedir. Kurtubî “hayırlı işlerde birbirinizle yarışın” cümlesinden maksadın ne olduğunu şöyle açıklamaktadır:

“Bu ayette umumi olarak her türlü taatte acele davranmayı teşvik eden bir mesaj varsa da ayetin siyakına göre buradaki maksat kıbleye yönelmekte acele edilmesidir. Bu maksadın da altında yatan mana (anlamın anlamı) namazı vaktin başında kılmanın gerekliliğidir. Ancak ne kastetmiş olduğunu en iyi bilen tabii ki, Allah’tır.”

Bu açıklamadan sonra şu hadisi konuya delil olarak gösterir. “Namazı vaktin başında kılan kişinin durumu bir deve kurban eden kişiye, ondan sonrakinin durumu bir inek kurban edene, sonrakinin durumu koç kurban edene, sonrakinin tavuk, sonrakinin de yumurta hayrı yapana benzemektedir.” Nesâî, İmamet, Bab, 59.<sup>543</sup>

Bu gibi hususlar bulunmuş olsa da, müfessir kimliğine uygun olarak Kurtubî, ayetleri tefsir etme bağlamında lafızdan kastedilmiş olması muhtemel hususları tek bir olaya hasretmeyerek onların umumi çerçevede anlaşılması gerektiği yönünde bir tavır sergilemektedir. Bu tefsirde sıkça rastlanılan bir unsur olması dolayısıyla onun bu yaklaşımı kendisine has bir yorum tekniği olarak karşımıza çıkmaktadır.

## 5. 2. Kur'an Siyakını Dikkate Alması

Kurtubî tefsirinde (sıkça uygulanan) orijinal yorum tekniklerinden birisi de lafızların Kur'an siyakı göz önünde bulundurularak yorumlanmasıdır. Bu tekniği kullanarak Kurtubî bazen kelimelere farklı anlamlar yüklemekte, bazen anlam güçlüklerini gidermekte, bazen de anlamı daha belirgin hale getirmektedir.

“Asıl, Allah onlarla alay etmekte ve kendilerini azgınlıkları içerisinde bırakarak şaşkınlıklarını daha da artırmaktadır.” (Bakara/15) mealindeki ayette yer alan “alay etmek” lafzına Kur'an siyakına göre farklı bir anlam yüklenmiştir.

---

<sup>543</sup> Kurtubî, age., I/503.

Kurtubî buradaki istihza/alay etme kelimesinin aslında intikam almak, cezalandırmak anlamına geldiğini belirterek buna göre mananın “alay etmelerine karşılık onlardan intikam alır ve onları cezalandırır” şeklinde olduğunu ifade eder.

Kurtubî yapmış olduğu bu yoruma biri dilden biri de Kur'an siyakından olmak üzere iki delil getirerek, söz konusu kelimeye “alay etmek” anlamının verilmesi durumunda akla gelebilecek olan muhtemel kelami problemlerin önüne geçmeyi hedeflemektedir.

Birinci delili Arap şiirinden getiriyor:

"Dikkat edin! Kimse bize karşı bir cahillik etmesin

Bu sefer cahillerin cahilliklerinden daha fazla cahillik ederiz."

“Cahillik, akli başında olan birisinin övüneceği bir nitelik olmamasına rağmen, şair hasmından alacağı intikama bu ismi vermektedir. Dolayısıyla şairin kendisine nispet ettiği “cahillik” önceki ile aynı anlamda olmayıp, başka bir amaca yöneliktir. Nitekim Araplar bir lafzı diğer bir lafza cevap olarak kullanmak istedikleri zaman, bazen aynı lafzı tekrar ederler, ancak karşıt manayı kastederlerdi.”

Kur'an siyakından olan ikinci delili ise şu mealdeki ayeti kerimelerdir:

“Kötülüğün karşılığı, onun dengi bir kötülüktür” (Şura, 40), “Kim size haram ayda saldırırsa, onun size saldırdığı gibi siz de ona saldırın” (Bakara, 194), “Yahudiler İsa’ya tuzak kurdular, Allah da onu boşa çıkaracak çareyi hazırladı” (Ali İmran, 54)

Kurtubî bu ayetlerde bir kelimenin iki defa kullanılmasına karşılık, ikincilerin birincilerle aynı anlama sahip olmadığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla bu gibi ayetlerde geçen “alay etme”, “tuzak kurma” vb. bazı fiillerin Allah'a izafe edilmesinden kaynaklanabilecek kelami problemlerin “hayırlı hile vb.” türden çeşitli kayıtlara gerek kalmadan Kur'an siyaki ve dil yardımıyla çözülebileceğini belirtmektedir.<sup>544</sup>

---

<sup>544</sup> Kurtubî, age., I/183.

Kur'an siyakı dikkate alınarak lafızlara yorum getirilmesine başka bir örnek de “İşte onlar hidayete karşılık sapkınlığı satın alan kimselerdir”; اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى ayetindeki “satın almak” kelimesidir. Kurtubî bu kelimenin müstear bir lafız olup, hoşlanmak, tercih etmek anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Buna göre mana “Onlar küfrü imana tercih ettiler” şeklindedir. Kurtubî yapmış olduğu bu tercihe birisi Kur'an siyakından, diğeri de dilden olmak üzere iki delil göstermektedir:

Kur'an siyakından delili şudur: “Semud’a gelince; biz onları aydınlattık, fakat onlar körlüğü aydınlığa tercih ettiler” (Fussilet, 17)

Ayette münafıklarının bu durumun, satın alma kelimesiyle tabir edilmesi, satın almada beğenme ve tercih etmenin rol oynamasından dolayıdır. Çünkü ayette karşılığı olan bir satın alma sözkonusu değildir. Münafıklar iman sahibi olmadıklarından iman karşılığında küfrü satın almış değillerdir. Nitekim İbn Abbas, onların bu durumuna mutabık olmak üzere “sapkınlığı alıp hidayeti terk ettiler” demiştir.

Kelimenin tercih etmek anlamını ifade ettiğine dair ikinci delil dil kaynaklıdır. Burada kelimenin “satın almak” ibaresi ile gelmiş olması, anlam genişlemesi dolayısıyladır. Çünkü satın almak ve ticaret kelimeleri neticede bir “değiştirmek” işlemidir. Araplar değiştirme işlemi yapanlar hakkında bunu böyle kullanırlar. Ebu Züeyb bir şiirinde şöyle der:

“Sana olan aşkımdan dolayı beni gözüm kararmış sanıyorsan,

Bil ki, seni sevdikten sonra benim aklım başıma geldi” (Seni sevdikten sonra akıllı birisi olmayı tercih ettim ben.)

Burada şair sevgilisinin aşkından sonra gözü kara olmak yerine akıllı olmayı tercih ettiğini belirtiyor.<sup>545</sup>

Bu açıklamalarda da görüldüğü gibi Kurtubî hem Kur'an siyakından hem de dilden hareket ederek yapmış olduğu yorumu gerekçelendirmektedir.

<sup>545</sup> Kurtubî, age., I/185.

Kurtubî Kur'an siyakını dikkate alan yorum tekniğini, anlam açısından görünürde çelişki barındıran bazı ayetlerin açıklanmasında da devreye sokmaktadır.

“İnkâr edip de kafir olarak ölenler yok mu, Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların laneti onlarıdır.” (Bakara/161) mealindeki ayetin açıklamasında bu durum görülmektedir.

Kurtubî bu konuda şunları kaydeder: “Ayetin zahirine göre bütün insanlar bunlara lanet okumaktadırlar. Oysa fiili durum böyle değildir, çünkü en azından kendi kavimleri bunlara lanetemiş değillerdir” denilecek olursa, buna üç şekilde açıklama getirilebilir.

Birincisi, burada çoğunluk kastedilmiş olabilir. Pek çok insanın lanet etmesi hakkında bu ifade kullanılmış olabilir.

İkincisi, Süddî'nin getirdiği açıklamaya göre, istisnasız her insan zalim kişiye lanet okur. Kafir olanlar da lanet okuyan gruba dahil olduğuna göre, aslında kendi kendisine lanet okuyor anlamına gelir.

Üçüncüsü, Ebu'l-Aliye'nin izahına göre, bu lanet kıyamet günü gerçekleşecek olan bir durumdur. Orada bütün insanlarla birlikte kendi arkadaşları da böyle insanlara lanet edeceklerdir.

Bu görüşleri naklettikten sonra bunlardan sonuncusunun Kur'an siyaki tarafından desteklendiğini belirterek “Kıyamet günü birbirinizi inkâr edecek ve birbirinize lanet edeceksiniz.” (Ahzab/25) mealindeki ayeti bu açıklamaya delil olarak gösterir.<sup>546</sup>

### 5. 3. Tevil Nitelikli Rivayetlere Dil Açısından Yaklaşması

Tefsirde uygulanan orijinal yorum tekniklerinden birisi de, lafızlar hakkında varit olan rivayetlere dil zemininde açıklamalar getirilmesidir. Bu suretle bunların da yorum niteliği taşıdığının gösterilmiş olmasıdır.

<sup>546</sup> Kurtubî, age., I/523-524.

Kurtubî bu tür rivayetleri naklettikten sonra bu görüşlerin arka planında var olan etkenleri açığa çıkarma çabası gütmektedir. Bakara/30. ayette geçen takdis kelimesi ile ilgili yapılan açıklamalar bu yaklaşıma bir örnektir.

Kurtubî, “Onlar, Biz seni överek zikrediyor ve gönlümüzde seni yüce tutuyorken Sen orada bozgunculuk yapacak ve kan dökecek birini mi halife yapacaksın, dediler” (Bakara, 30) mealindeki ayette geçen takdis (gönülde yüce tutmak) kelimesi hakkında çeşitli yorumlar yapıldığını belirterek şunları kaydeder:

Mücahid ve Ebu Salih’e göre takdis etmek: Allah’ı yüceltmek, Onu övmek demektir.

Katade’nin de içinde bulunduğu bir grup müfessire göre “Seni takdis ederiz” ifadesindeki takdis, namaz anlamındadır.

İbn Atiyye bu görüşü zayıf bulduğunu belirtir. Ancak Kurtubî bu görüşü isabetli bulduğunu belirterek biri akli diğeri de dil kaynaklı olmak üzere iki grup delil sıralar.

Akli delil şudur: Namaz ibadeti tazim, takdis ve tesbihin hepsine şamildir. Nitekim Resulullah (sav) namaz kılarken rükusunda سُبُّوحٌ قُدُّوسٌ رَبُّ الْمَائِكَةِ وَالرُّوحِ tesbihini yapmaktaydı.

Dil çerçevesinde kullandığı delil şudur:

Sözlükte “kuds” kelimesinin anlam yapısı, her ne şekilde kullanılırsa kullanılsın, temizlemek, temiz tutmak manasını taşır. Şu mealdeki ayetler buna örnektir: “Şu mukaddes beldeye girin...” (Maide, 21); “O meliktir. Eksik, kusur ve şaibeden ârîdir” (Haşr, 23); “Kutsal vadi Tuva’da Rabbi ona şöyle seslenmişti” (Naziât, 16)

Beyti Makdis: Tevbe edilip günahlardan arınılan yer olduğu için böyle isimlendirilmiştir.

Kades: Abdest alıp temizlik yapılan su kovası anlamına gelir.

Buna göre namaz, kulun günahlardan arınması demektir. Amellerin en üstünü olduğu için namaz kılan takdis, tesbih ve tazimin en zirve noktasına ulaşmış demektir.<sup>547</sup>

Burada Kurtubî öncelikle takdis lafzı hakkında gelen rivayetlerin aslında birer yorum olduklarına dikkat çekmiş oluyor. Daha sonra da bu yorumların dil ve hadis çerçevesindeki temellerine açıklama getirmiş oluyor.

Bu konuya ait ayrıntılı örnekler, “Lafızların Açıklanması/Tevil Nitelikli Tarihsel Veriler” başlığı altında verildiği için burada kısaca temas edilmiştir.

#### 5. 4. Yorumlarda Hadis Kullanması

Kurtubî, tefsirinin mukaddimesinde sünnetin Kur'anı birinci derecede beyan edici olma özelliğine vurgu yapmıştı. Tefsirine isim olarak seçmiş olduğu “Kur'an Ahkâmını Toplayan; Sünnette ve Ayetlerde Geçen Hususları Açıklayan Tefsir” anlamındaki başlıkta da bu husus açıkça görülmektedir. Dolayısıyla bu tefsiri belirgin kılan özelliklerden birisi de, içinde yer alan açıklamalarda ve yorumlarda hadis kültürünün istihdam edilmiş olmasıdır, denilebilir. Konuya örnek olmak üzere aşağıda yer alan açıklamalar kaydedilebilir.

Kurtubî, “Rabbin meleklerle, Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, demişti” (Bakara, 30) mealindeki ayetin, kendisine itaat edilen bir halifenin tayin edilmesi konusunda bir temel teşkil ettiğini belirtir. Daha sonra İmamiyye'nin Hz. Ali (ra)'nin hilafetinin nass ile tayin edildiği yönündeki görüşlerine delil olarak gösterdikleri hadisi geniş hadis kültürünü kullanarak değerlendirmiş ve konuyu dört açıdan ele almıştır. Rivayet şöyledir: “Ben kimin dostu isem, Ali de onun dostudur. Allahım sen onun dostlarının dost, düşmanlarını da düşman edin”.

a) Bu hadis mütevatir bir hadis olmayıp sıhhati hakkında tartışma vardır. Ebu Davud Sicistani, Ebu Hatim er-Razi hadisi eleştirmiş ve Hz. Peygamberin “Müzeyne, Cüheyne, Gıfar ve Eslem benim Mevlalarımdır” şeklindeki hadisini delil göstererek söz konusu hadisin sahih bir hadis olmadığını belirtmişlerdir.

<sup>547</sup> Kurtubî, age., I/233.

b) Şayet bu hadis sahih olsa bile burada Hz. Ali'nin (ra) imametine delalet eden bir husus yoktur.

c) Bu haber, Hz. Ali ve Hz. Üsame arasında geçen bir tartışmada birbirlerine karşı kullanmış oldukları bazı sözler dolayısıyla özel bir nedene binaen varit olmuştur.

d) İfk hadisesi dolayısıyla Hz. Peygamber (sav)'in Hz. Ali ile istişare etmiş. Hz. Ali'nin bu istişarede belirtmiş olduğu görüşleri münafıklar Hz. Ali aleyhinde kullanmaya çalışınca, Hz. Peygamber (sav) Hz. Ali'yi korumak amacıyla onun hakkında bu ifadeleri kullanmıştır.

Bu konudaki diğer bir rivayet de Hz. Peygamber'in (sav) Hz. Ali hakkında "Senin benim yanımdaki yerin, Harun'un Musa'nın (a.s.) yanındaki yeri gibidir" buyurmasıdır.

Kurtubî'ye göre, bu hadis de Hz. Ali'nin hilafeti konusunda delil olarak kullanılamaz. Çünkü Harun Musa'dan (a.s.) önce vefat etmiştir.<sup>548</sup>

Bakara/30 ayetin açıklaması sırasında İmamiyye'nin Hz. Ali'nin (ra) hilafeti konusunda delil olarak ileri sürmüş oldukları hadisin Kurtubî tarafından etraflı bir değerlendirmeye tabi tutulduğu görülmektedir.

Kurtubî ayete bir başka açıdan yaklaşarak yine hadisler yardımıyla bu ayette halife ile kastedilen kişinin Hz. Adem (as.) olduğunu şöyle açıklamaktadır:

Bu ayetteki halife olarak söz edilen şahıs Adem (as)'dir. İbn Mes'ud, İbn Abbas (ra) ve tüm yorumculara göre Adem, Allah'ın ahkâmını ve emirlerini yürütmek üzere Allah'ın halifesi kılınmıştır. Çünkü yeryüzüne ilk gönderilen kişi kendisidir. Şu hadis bu yorumun isabetli olduğunu göstermektedir:

Ebu Zerr (ra) Peygamberimize (sav): Ya Resulellah, o Allah tarafından gönderilmiş bir nebi mi idi? Şeklinde sormuş, Peygamberimiz (sav) de, evet öyledir, buyurmuşlardır.

549

---

<sup>548</sup> Kurtubî, age., I/226.

Kurtubî ayette geçen meleklerin tesbihi konusunda şu açıklamaları kaydeder:

Yorumcular meleklerin tesbihlerinin ne olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir: İbn Mes'ud ve İbn Abbas (ra) meleklerin tesbihlerinin namaz olduğunu söylemişlerdir. “Eğer O Rabbini tesbih ile zikretmeseydi” (Saffat, 143) ayetindeki tesbihin namaz anlamında kullanılması bu yoruma örnektir.

Mufaddal'in görüşüne göre, meleklerin tesbihi, sesli olarak zikretmeleridir.

Katade'ye göre ise onların tesbihi, “Sübhanellah” demektir.

Kurtubî bunlardan sonuncu görüşü tercih etmektedir. Tercih ederken iki hadisi de delil olarak göstermektedir:

Birincisi şudur: Ebu Zerr (ra) rivayet eder: Resulullah'a “En üstün kelim nedir?” diye soruldu. O da (sav) “Allah'ın melekleri için seçmiş olduğu, Sübhanellahi ve bihamdihi, lafzıdır” diye cevap verdi.

İkinci delil de şudur: Resulullah (sav) miraç gecesinde en üst semada “Yüceler yücesini tesbih ederim, O bütün eksikliklerden münezzehtir, O yücedir” tesbihini işitmiştir.<sup>550</sup>

Bu açıklamalarda Kurtubî, meleklerin tesbihinin keyfiyeti konusunda yapılan yorumlar hakkında hadislerden yola çıkarak bir tercih ve değerlendirmede bulunmaktadır.

Hiz. Adem'e öğretilen isimlerin neler olduğunun tespiti konusunda Kurtubî şunları kaydeder: Yorum uzmanları Allah'ın Hiz. Adem'e öğretmiş olduğu isimlerin neler olduğu konusunda farklı şeyler söylemişlerdir. Ancak İbn Abbas (ra), İkrime, Katade, Mücahid, İbn Cübeyr'e göre, Hiz. Ademe en basitinden en üstününe kadar her türlü isim öğretilmiştir.

Kurtubî bu yorumu destekleyen iki delil gösterir:

<sup>549</sup> Kurtubî, age., I/223.

<sup>550</sup> Kurtubî, age., I/233.

Birincisi: Asım b. Küleyb Sa'd'dan nakleder: İbn Abbas (ra)'ın yanında oturuyordum. Orada kendisine انية ve السوط isimleri hatırlatılınca, “Allah Ademe bütün isimleri öğretti” mealindeki ayeti söyledi.

İkinci delil ise “bütün” kelimesinin umumi manada olduğunu destekleyen bir hadistir. “İnsanlar kıyamet günü toplandıkları zaman, Rabbimizden şefaât talep etsek derler. Hz. Ademe gidip ona şöyle derler: Sen insanların atasısın. Seni Allah kendi eliyle yarattı, melekleri sana secde ettirdi ve sana bütün isimleri öğretti.”

Kurtubî hadiste geçen ifadenin de umumi olduğunu kaydederek Hz. Ademe öğretilen isimlerden maksadın bütün isimler olduğunu ifade eder.<sup>551</sup>

Kurtubî'nin burada İbn Abbas, Katade, Mücahid ve diğerlerinden yorum uzmanları şeklinde söz etmesi ve bunların görüşlerini hadis ile gerekçelendirmesi, yorumlarda hadis kullanımını gösteren bir açıklamadır.

Bazı durumlarda Kurtubî ayetlerle hadisler arasında bulunan anlam paralelliğine dikkat çekmektedir. Bu da onun yorumlarında hadis kullanımına bir örnektir.

Kurtubî, “Ey Adem, eşyanın isimlerini şunlara sen söyle...” (Bakara, 33) mealindeki ayette ilmin önemine ve alimin üstünlüğüne işaret bulunduğunu belirttikten sonra şunu kaydeder: Ayetin işaret ettiği bu husus bir hadiste şöyle ifade edilmiştir: “Melekler ilim öğrenen kişiye tevazu göstererek kanatlarını onların altına gererler”. Melekler bu tevazuu sair insanlar içinden sadece ilim sahiplerine gösterirler. Çünkü bunu onlara Allah mecbur kılmış, onlarda ilim ehline karşı gereken edebi takınmışlardır.<sup>552</sup>

Burada Kurtubî, ilmin ve alim kişinin üstünlüğünden söz eden hadisin bir nevi Adem kıssasına dayandığını işaret ederek söz konusu ayet ile hadis arasında böyle bir münasebet bulunduğunu belirtmektedir.

<sup>551</sup> Kurtubî, age., I/237.

<sup>552</sup> Kurtubî, age., I/242.

Ayet hadis münasebetine vurgu yapılan başka bir konu da “Meleklerle, Ademe secde edin, demiştik. İblis hariç hepsi derhal secde ettiler. Fakat o secde etmekten kaçındı, büyüklük tasladı ve kafirlerden oldu” (Bakara, 34) mealindeki ayette söz konusu edilen kibir konusudur. Kurtubî bu konuda şunları kaydeder:

Ayette geçen استكبر : büyüklendi, anlamına gelmektedir. İblis, büyüklenerek secde etme fiilini kendisine layık bir iş gibi görmedi. Allah’ın emrini hafife alarak secde etmekten geri durdu.

Bu açıklamanın ardından Kurtubî, Hz. Peygamber (sav)’in “Kalbinde zerre miktarı kadar kibir bulunan kimse cennete giremez” hadisi şerifini kaydederek burada ifade edilen kibrin İblis’te bulunan kibir türünden olduğunu belirtmiş, böylece anlam bakımından hadislerin ayetleri nasıl desteklediğini göstermiştir.<sup>553</sup>

---

<sup>553</sup> Kurtubî, age., I/247.

## SONUÇ

“Kurtubi’nin “El-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an” Adlı Eserinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi” adlı çalışmamızda hareket edeceğimiz zemini oluşturmak amacıyla ilk olarak başlangıçtan günümüze kadarki Tefsir, İlmü’t-Tefsir, İlmü Usuli’t-Tefsir konuları genel olarak araştırılıp incelenmiştir. Bu bağlamda özellikle İlmü Usuli’t-Tefsir, kısa adıyla Tefsir Usulü/Metodolojisi alanında Tefsir ilmi ve Kaideleri adıyla müstakil eserlerin yazıldığı tespit edilmiştir. Ayrıca Kurtubî ve ondan önceki tahkik ehli müfessirlerin tefsirlerinin mukaddimelerinde Kur’an ilimleri, Kur’an Tarihi ve Tefsir Usulü hakkında önemli bilgilerin verildiği görülmüştür. Bu kaynaklarda yer alan bilgilerden hareketle öncelikle bir kavram incelemesi yapılmış ve Tefsir Usulü konuları ayrıntılı bir şekilde araştırılıp incelenmiştir.

Kavram incelemesi aşamasında tefsirin lügatteki kökünde kavramın ıstılahi yönüne ı ışık tutacak inceliklerin bulunduğu anlaşılmıştır. Tefsir kavramının ıstılah anlamları içerisinde en cami olanı ise “Kur’an’ın manalarını açmak, maksadını da beyan etmektir” şeklinde Kafiyece tarafından yapılmış olan tanım olduğunu söylemek mümkündür. Çalışmamızda yapmış olduğumuz önemli bir ayrıntı da, “Tefsir” ile “Tefsir İlmi” arasındaki çizgiye dikkat çekmek olmuştur. Mutlak olarak “tefsir” denildiği zaman bu ikisinden hangisinin kastedildiğini her zaman kestirmek mümkün olamamakta, bu da zaman zaman anlam karmaşasına neden olmaktadır. Bu ikisi arasında fark bulunduğunu göstermek için “tefsir” her iki açıdan ayrı ayrı tarif edilmiştir.

Çalışmamızda “Tefsir İlmi” tarifi, genel özelliği, konusu, önem ve işlevi, imkanı/meşruiyeti ve altyapısı şeklinde ayrıntılı olarak ele alınmış ve böylece sözkonusu ilmi tanıtma bağlamında önemli bir aşama sağlanmıştır. Tefsir İlmi’nin tanıtılması Tefsir Usulü’nün unsurlarının doğru tespit edilmesine katkıda bulunmuştur.

“Tefsir Usulü İlmi”nin incelenmesi neticesinde “Usul” teriminin mantıkla olan ilişkisi ortaya konulmuş, bu kavramın ilimlerde mantık temeline dayanan bir işletim sistemine işaret ettiği açıklanmıştır. Buna göre “Tefsir Usulü” sahip olduğu sistematik bakımından açıklığa kavuşturulmuştur.

Tefsir Usulü İlmi şeklinde ifade edilen yöntem biliminin Kur’anın açıklanması/Tefsir ve yorumlanması/Tevil şeklinde iki ana unsuru bulunmaktadır. Tefsir Usulünün birinci aşaması tarih ve dil ağırlıklı bilgilerin tasviri bir mahiyette kullanılmasını gerekli kılarken, bunun üzerine bina edilen ikinci aşama çıkarımsal bilgilerin kullanılmasını gerekli kılan yorum ağırlıklı olup tasdiki bir mahiyet arz etmektedir. Tefsir ilminin bir “Usul”ü bulunduğunu gösteren en önemli yön, onun bu çıkarımsal yönüdür.

Çalışmamızda Kurtubi’ tefsirinin giriş kısmını oluşturan geniş hacimli mukaddimesinin Tefsir Usulü ile ilişkisi araştırılmış, böylece Kurtubi’nin Tefsir Usulü konusundaki bakış açısı ortaya çıkarılmıştır. Buna göre söz konusu mukaddime, Kurtubî’nin genel olarak dini ilimlere ve bu ilimlerin usulüne bakışını ortaya koyan bir niteliğe sahiptir. Kurtubî’nin Tefsir Usulü anlayışı, dini ilimlerin bütününe kuşatan ve onların başlangıç noktasını oluşturan genel bir çerçeveye oturmaktadır. O, diğer dini ilimlerin anlam arayışlarını tefsir faaliyetinden bağımsız olarak düşünmemekte; onun bir parçası olarak değerlendirmektedir. Tefsir ilmine böyle geniş bir alan açan Kurtubî Kur’anın, dolayısıyla tefsirin, Kelam olsun Fıkıh olsun belli bir yaklaşım tarzına (usule) sahip olan dini ilimlerin tamamına, mana ve yorum faaliyetiyle kaynaklık etmesi bakımından diğer dini ilimlerin kefilî durumunda olduğunu belirtmektedir.

Tefsir Usulü ve Kurtubî tefsirinin mukaddimesine yönelik inceleme ve değerlendirmeler ışığında fıkıh konuları da dahil pek çok konunun Kur’an rehberliğinde insicamlı bir buluşma noktası olan “El-Cami’ li Ahkami’l-Kur’an” isimli tefsirin incelemesi yapılmıştır. Bu incelemede söz konusu tefsirde yer alan açıklamalar,

lafızların nazil olduğu ortamın resmedilmesinden başlayarak onların yorumlanmasına kadar uzanan süreç açısından ele alınıp değerlendirilmiştir.

Tefsir Usulünün önemli aşamalarından birisini oluşturan lafızların açıklanması/tefsir edilmesi aşaması Kurtubî tefsirinde başlıca üç grup halinde ele alınmıştır. Burada lafızlar tarihsel verilerle, dil verileriyle ve Belagat verileriyle açıklanmış, ayrıca ayetlerin anlaşılmasında güçlük çekilen hususlar bu verilerle giderilmeye çalışılmıştır. Tarihsel verilerle ayetlere açıklık getirilmesinde Kurtubî bazı tarihsel bilgileri doğrudan ayetleri açıklayıcı mahiyette kullanırken, bu formda aktarılan bazı bilgilere temkinli bir yaklaşım sergilemiş ve bunların bir kısmının olayı nakleden kişinin yorumlamasından ibaret olduğuna dikkat çekmiştir. Bu yönüyle Kurtubî, nakle dayalı verilerin, yer yer arka planına gidebilmeyi başaran ender müfessirlerden birisidir.

Ayetlerin dil verileriyle açıklanmasında dikkat çeken hususların birisi de tefsirde geniş bir lügat bilgisinin kullanılmış olmasıdır. Burada da Kurtubî sırası gelen kelimelerin sadece lügat bilgilerini vermekle yetinmemiş, pek çok yerde bu kelimelerin ilk kullanımlarına işaret eden çevresel ve kültürel şartlara inebilmeyi başarabilmiştir. Bu yönüyle kavramlar ve onların lügat kökenleri arasındaki ilişkiye mümkün olduğunca açıklık getirme çabası içinde olduğu görülmektedir. Yine lügat açıklamaları bağlamında onu diğer müfessirlerden ayrı kılan bir diğer husus, geniş hadis birikiminin kullanılmış olmasıdır. Bu tür açıklamalarda hadislerde yer alan kelimeleri de lügat açıklamalarını destekleyici mahiyette kullanmıştır.

Tefsir Usulünün ikinci önemli aşaması olan lafızların ve ayetlerin yorumlanması/tevil edilmesi meselesi tefsirde Fıkhî Kelamî, Tasavvufî ve diğer türden olmak üzere çeşitli alanlara göre değişiklik arz etmektedir. Kurtubî çeşitli konularda yapılmış olan yorumlara yer vermekle birlikte, kendisi de bir müfessir olarak ayetlerin anlaşılmasına bizzat yaptığı yorumlarıyla katkıda bulunmaktadır. Zaman zaman da ayetler hakkında varit olan yanlış yorumlara işaret ederek buradaki hataların sebeplerini ortaya koyma çabası içerisinde olmuştur.

Kurtubî tefsirini yorum yönüyle zengin kılan unsurlardan birisi de, müfessirin bilgi birikimi ile birlikte dirayet gücünü de kullanarak çeşitli konularda ayetlerden farklı

çıkarımlar yapılmış olmasıdır. Tefsirde yer alan bu çıkarımlar, eserin mukaddimesinde “istinbat” kavramıyla ifade edilen faaliyetin bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yönüyle de Kurtubî Tefsir Usulüne ve Tefsir İlmine önemli bir katkıda bulunmuştur.

Kurtubî tefsirinin, Tefsir Usulüne olan katkısının çok önemli bir yönü de ayetlerin hangi alanlarda ve hangi konularda delil olarak kullanılabileceğinin pek çok vesileyle açık bir şekilde gösterilmiş olmasıdır. Bu husus, “ayetlerden ahkam çıkarımına meleke kazanmak” şeklinde tefsir ilminden hasıl olacak olan faydayı ifade etmesi bakımından, Kurtubî tefsirini önemli kılan yönlerden birisidir. Kurtubî, ayetlerin açıklaması bağlamında onları titiz bir gözle tetkik etmekte bu yolla Fıkıh da dahil olmak üzere hemen her türlü konuda ayetlerde var olan delalet yönlerini açığa çıkarmaya çalışmaktadır. Onun tefsirini klasik yapan unsurların başında bu konunun geldiğini söylemek mümkündür.

Netice olarak bu çalışma da, Kurtubî'nin El-Cami' li Ahkami'l-Kur'an adlı tefsirinde yer alan usul bilgilerinin Tefsir Usulü açısından araştırma, inceleme ve değerlendirilmesine ilave olarak, tefsir mukaddimleri ile klasik Ulumu'l-Kur'an kaynaklarından hareketle bir Tefsir Usulü denemesi ortaya konulmuştur. Böylece Tefsir İlminin teorisi ile pratiği arasındaki uyuma bir katkı sağlanmaya çalışılmıştır.

## KAYNAKÇA

**Abdulhamid el-Ferâhî**, *Et-Tekmil fî Usuli't-Tevil*, h. 1411.

**Amidî, Ali b. Muhammed**, *El-İhkâm fî Usuli'l-Ahkam*, Riyad, 2003.

**Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhari**, *Keşfü'l-Esrar ala Usuli'l-Pezdevi*, İstanbul, h. 1307.

**Ali Himmet Berki**, *Açıklamalı Mecelle*, İstanbul, 1978.

**Apaydın, H. Yunus**, “Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 1, s. 7-28, yy., 2003.

**Asım Efendi**, *Kamus Tercemesi*, İstanbul, h. 1305.

**Begavi, Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mesud**, *Meâlimü't-Tenzil*, Tah. Muahmmed Abdullah Nemr, Riyad, 1993.

\_\_\_\_\_, *Şerhu's-Sünne*, Tah. Şuayb el-Arnaut-Muhammed Züheyr Şaviş, Beyrut, 1983.

**Beydavi, Ebu Said Nasıruddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed**, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Tevil*, Beyrut, ty.

**Bilmen, Ömer Nasûhi**, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-Müfessirin*, Ankara, 1960.

\_\_\_\_\_, *Tefsir Tarihi-Usul-i Tefsir*, Ankara, 1955.

**Bolay, M. Naci**, *Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, İstanbul, 1990.

\_\_\_\_\_, *İbn Sina Mantığında Önergeler*, İstanbul, 1994.

**Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail**, *Sahihu'l-Buhari*, İstanbul, 1979.

**Cerrahoğlu, İsmail**, *Tefsir Usulü*, Ankara, 1995.

**Cevheri, İsmail b. Hammad**, *Tâcu'l-Lüga ve Sıhahi'l-Arabiyye*, Mısır, 1956.

**Cündioğlu, Düccane**, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, İstanbul, 1997.

\_\_\_\_\_, *Anlamın Tarihi*, İstanbul, 1997.

\_\_\_\_\_, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*, İstanbul, 1998.

**Cürçani, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali**, *Et-Tarifât*, Beyrut, 1985.

**Demirci, Muhsin**, *Tefsir Usulü*, İstanbul, 2008.

**Dihlevi, Şah Velîyullah**, *El-Fevzü'l-Kebir fî Usulî't-Tefsir*, Beyrut, 1987.

**Duman, M. Zeki**, *Beyanu'l-Hak: Kur'an-ı Kerimin Nüzul Sırsına Göre Tefsiri*, Ankara, 2006.

\_\_\_\_\_, “İmam Gazali'nin Tefsir Anlayışı, Metodu ve Tefsiri”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6, s. 183-205, Kayseri, 1989.

\_\_\_\_\_, “Kur'an'da Müteşabihat”, *Bilimname Dergisi*, Sayı: 9, s. 13-37, Kayseri, 2005.

\_\_\_\_\_, *Kur'an-ı Kerim'de Âdâb-ı Muâşeret; Görgü Kuralları*, İstanbul, 1989.

\_\_\_\_\_, “Müteşabihâtın Te'vili”, *Bilimname Dergisi*, Sayı: 9, s. 39-54, Kayseri, 2005.

\_\_\_\_\_, *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi*, Kayseri, 1992.

**Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî**, *Sünenü Ebu Davud*, İstanbul, 1981.

**Ebu Hayyan, Esiruddin Muhammed b. Yusuf el-Ceyyânî el-Endelusî**, *El-Bahru'l-Muhit*, Beyrut, 1993.

**Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî**, *El-Keşf ve'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut, 2004.

**Es-Sulî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ**, *Ahbaru Ebi Temam*, Beyrut, 1980.

**Ezheri, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed**, *Tehzibü'l-Lüga*, Beyrut, 2001.

**Firuzabâdî, Ebu't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed**, *El-Kâmûsu'l-Muhît*, Mısır, 1979.

**Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed**, *El-Münkız Mine'd-Dalal*, Beyrut, 1983.

\_\_\_\_\_, *İhyau Ulumi'd-Din*, Beyrut, ty.

\_\_\_\_\_, *El-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, Beyrut, ty.

\_\_\_\_\_, *El-Mustasfa: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. H. Yunus Apaydın, Kayseri, 1994.

\_\_\_\_\_, *Mi'yarü'l-İlm fi'l-Mantık*, Beyrut, 1990.

**Gülşen, Ekrem**, *Kurtubî Tefsirinde Esbâb-ı Nüzul (Doktora tezi)*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2002.

**Görener, İbrahim**, *Tefsir ve Tefsir Usulü Üzerine Düşünceler*, Kayseri, 2004.

**Gürler, Kadir**, “Kur'anın Rey ile Tefsirini Yasaklayan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, , c.III, sayı: 5, s, 17-46, Çorum, 2004.

**Güven, Şahin**, *Kur'anın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, İstanbul, 2005.

**Halil bin Ahmed el-Ferâhidi**, *Kitabu'l-Ayn*, thk. Abdulhamid el-Hendâvî, Beyrut, 2003.

**Hazin, Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrahim**, *Lübabü't-Te'vil fi Maani't-Tenzil*, yy. h. 1317.

**Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî**, *Menâzilu's-Sâirîn*, Beyrut, 1988.

**İbn Arafe el-Maliki**, *Tefsiru İbn Arafe*, Beyrut, 2008.

**İbn Aşur, Muhammed Tahir**, *Et-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus, 1984.

**İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak b. Ğalib, Tah. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed**, *El-Muharrarul'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, Beyrut, 1993.

**İbn Cüzeyy, Muhammed b. Ahmed**, *Kitabu't-Teshil li Ulumi't-Tenzil*, Beyrut, ty.

**İbn Davud El-Isbahanî**, *Ez-Zehra*, nşr. İbrâhîm es-Sâmerrâî-Nuri Hammûdî el-Kaysî, Bağdat, 1975.

**İbn Faris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed**, *Mücmelü'l-Lüga*, Beyrut, 1986;

**İbn Faris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed**, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Lüga*, Beyrut, 1979.

**İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Amr**, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Riyad, 1999.

**İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem**, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut, 1967;

**İbn Teymiye, Ebu'l-Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Abdulhalim**, *Mukaddime fi Usuli't-Tefsir*, Kahire, ty.

**İbnü'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali**, *Zaduü'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*, Beyrut, 1987.

\_\_\_\_\_, *Fünûnü'l-Efnân fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut, 1987.

**İbrahim Çapak**, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Ankara, 2005.

**İbrahim Emiroğlu**, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul, 1999.

**Kafiyeci, Süleyman**, *Et-Teysir fi Kavaidi İlmi't-Tefsir*, Tah. Nasır b. Muhammed el-Matrudi, Dimeşk, 1990.

**Kara, Mustafa**, *Tasavvufî Hayat (Necmüddin Kübra, Usulü Aşere, Risale ila'l-Hâim, Fevâtihi'l-Cemal)*, İstanbul, 1980.

**Karagöz, Mustafa**, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı (Hicri İlk Üç Asır)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2009.

\_\_\_\_\_, “Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, *Bilimname*, sayı 5, Kayseri 2004, s. 55-56.

\_\_\_\_\_, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci -‘Nezâir’in ‘Eşanlamlılık’ Olarak Tanımlanması Sorunu”, *Bilimname*, sayı 14, Kayseri 2008, s. 27-29.

\_\_\_\_\_, “Kur'an'ı Anlama ve Tercümede Yöntem Sorunu -İsrâ Sûresi 38. Ayet Örneği-”, *Bilimname*, sayı 17, Kayseri 2009, s. 52-53.

**Kayhan, Veli**, *Kur'anı Tefsirde Usul ve Gerekli İlimler*, Bursa, 2007.

**Kelebek, Mustafa**, “İslam Hukukunda İstishab Delili ve Uygulamadaki Yeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.III, sayı, 1, s.349-387, Sivas, 1999.

**Konevi, İsamüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa**, *Haşiye ala Envari't-Tenzil ve Esrari't-Tevil*, İstanbul, h. 1285.

**Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensari**, *El-Cami' li Ahkami'l-Kur'an*, Beyrut, 2003.

**Maverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib**, *En-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut, 1992.

**Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed Mahmud**, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, Tah. Fatıma Yusuf el-Heymi, Beyrut, 2004.

**Molla Fenâri, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed**, *Aynü'l-A'yan*, İstanbul, h. 1325 .

**Muhammed Lütfi es-Sabbağ**, *Buhus fi Usuli't-Tefsir*, Beyrut 1988.

**Müberred, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezid b. Abdülekber**, *Et-Teâzî ve'l-Merâsî*, nşr. Muhammed ed-Dîbâcî, Beyrut, 1992.

**Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb**, *Es-Sünenü'l-Kübra*, Beyrut, 1991.

**Okumuş, Mesut**, *Gazali'nin Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi (Doktora tezi)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2000.

**Öner, Necati**, *Klasik Mantık*, Ankara, 1991.

**Özbay, Ahmet**, *Kurtubî Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'an (Yüksek lisans tezi)*, İstanbul, 2003.

**Ragıb el-Isfahani, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed**, *El-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Beyrut, 2005.

\_\_\_\_\_, *Mukaddimetü Camii't-Tefasir*, Tah: Ahmed Hasan Ferhat, Kuveyt, 1984.

**Sa'lebî, Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim**, *El-Keşf ve'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut, 2004.

**Saâlibi, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluf el-Cezâirî**, *El-Cevahiru'l-Hisan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut, 1997.

**Sadreddin el-Basri, Ebü'l-Ferec Ali b. Hasan el-Basri**, *El-Hamasetü'l-Basriyye*, nşr. Muhtâruddîn Ahmed, Beyrut, 1983.

**Sahib, İsmail bin Abbad**, *El-Muhit fi'l-Lüga*, Beyrut, 1994.

**Sehâvî, Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman**, *Fethu'l-Muğîs bi Şerhi Elfiyeti'l-Hadis*, Riyad, h. 1426.

**Sekkaki, Ebu Yakub Yusuf b. Ebi Bekr Muhammed b. Ali**, *Miftahu'l-Ulum*, Beyrut, 1987.

**Serrâc, Ebu Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî**, *El-Lüma'*, Mısır, 1960.

**Süyuti, Celaledin Abdurrahman b. Ebi Bekr**, *El-İtkan fi Ulumi'l-Kuran*, Kahire, ty.

\_\_\_\_\_, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, Beyrut, 1996.

\_\_\_\_\_, *Lübabü'n-Nükul fi Esbabî'n-Nüzul* (Celaleyn Tefsiri ilavesinde), İstanbul, ty.

\_\_\_\_\_, *Tabakatü'l- Müfessirin*, Beyrut, 1983.

**Şirbini, Muhammed Hatib**, *Es-Siracu'l-Münir*, Beyrut, 2004.

**Taberi, Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid**, *Camiu'l-Beyan An Te'vili Âyi'l-Kur'an*, Beyrut, 1984

**Tabressi, Ebu Ali Fadl b. Hasan**, *Mecmau'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Tah. Haşim Mahallati, Fadlullah Tabatabai, Beyrut, 1986.

**Taşköprülüzade, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi**, *Miftahu's-Saade ve Misbahu's-Siyade fi Mevzuatü'l-Ulum*, Kahire, 1968.

\_\_\_\_\_, *Mevzuatu'l-Ulum*, İstanbul, 1975.

**Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi**, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünun ve'l-Ulum*, Beyrut, 1996.

**Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî**, *Sünenü't-Tirmizi*, Kahire, 1962.

**Tûfî, Süleyman Abdulkavi**, *El-İksir fi Kavaidi't-Tefsir*, Tah, Abdulkadir Hüseyin, Kahire, 1977.

**Turgut, Ali**, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, İstanbul, 1991.

**Tûsî, Ebu Cafer Muhammed b. Hasen,** *Et-Tibyan fî Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut, ty.

**Tusterî, Ebu Muhammed Sehl b. Abdullah,** *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Beyrut, 2007.

**Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi,** *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1935.

**Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed,** *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut, 1996.

**Zehebi, Muhammed Hüseyin,** *Et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, Kahire, 1976.

**Zekiyüddin Şaban,** *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. Dönmez, İbrahim Kafi, Ankara, 1990.

**Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer,** *El-Keşşaf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vil*, Beyrut, ty.

**Zerkani, Muhammed Abdulazim,** *Menahilu'l-İrfan*, Beyrut, 1995.

**Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdullah,** *El-Burhan fî Ulumi'l-Kur'an*, Kahire, 1984.

## ÖZGEÇMİŞ

1972 Yılında Hatay/Hassa’da doğdu. İlköğreniminin ardından hıfzını tamamladı. 1990 yılında Hatay İmam-Hatip Lisesini, 1994 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. Mezuniyetinin ardından Milli Eğitim Bakanlığına bağlı orta dereceli okullarda İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri öğretmi olarak çalıştı. 2000 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Temel İslam Bilimleri/Tefsir Anabilim dalında Araştırma Görevlisi olarak göreve başladı. 2001 yılında Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde “Kur'an-ı Kerimde Sabır Kavramı” isimli yüksek lisans tezini tamamlayarak “Bilim Uzmanı” oldu. Arapça ve İngilizce bilen Mehmet Demirci aynı Fakültede görevine devam etmektedir. Evli ve dört çocuk babasıdır.