

**T.C.KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI**

**ŞEMSEDDİN EBÜ'S-SENÂ EL-İSFAHÂNÎ'NİN
ENVÂRU'L-HAKÂİKİ'R-RABBÂNİYYE ADLI ESERİNİN
MUKADDİMESİNİN TEFSİR İLMİ AÇISINDAN İNCELENMESİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Hasan Sami YALÇIN

KOCAELİ 2025

**T.C.KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI**

**ŞEMSEDDİN EBÜ'S-SENÂ EL-İSFAHÂNÎ'NİN
ENVÂRU'L-HAKÂİKİ'R-RABBÂNİYYE ADLI ESERİNİN
MUKADDİMESİNİN TEFSİR İLMİ AÇISINDAN İNCELENMESİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Hasan Sami YALÇIN

Prof. Dr. Mehmet ÇİÇEK

KOCAELİ 2025

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI**

**ŞEMSEDDİN EBÜ'S-SENÂ EL-İSFAHÂNÎ'NİN
ENVÂRU'L-HAKÂİKİ'R-RABBÂNİYYE ADLI ESERİNİN
MUKADDİMESİNİN TEFSİR İLMİ AÇISINDAN İNCELENMESİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Tezi Hazırlayan: Hasan Sami YALÇIN

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 27.06.2025/26

Jüri Başkanı: Prof. Dr. Mehmet Çiçek

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Muhammed İsa YÜKSEK

Jüri Üyesi: Dr. Öğr. Üyesi Kerim Özmen

KOCAELİ 2025

ÖNSÖZ

Kur'ân, lafzı ve mânâsıyla ilâhî kelâmın ebedî tezâhürüdür. Bu kelâmın izinde yürüyen her müfessir, onun nazmında saklı hikmetleri çözmeye ve gönüllere inmeye çalışan bir yolcudur. Bu yolculuk, sadece ilimle değil, edep ve sadakatle, zahmetle ve murakabe ile kemâle ulaşır. Bu mütevazı tez deKur'ân'ın tefsirine dair kadim geleneğin derinliklerinden seslenen bir müellifin, Şemseddin Ebü's-Senâ el-İsfahânî'nin müstesna tefsir mukaddimesini merkeze alarak, onun ilmî yaklaşımını, tefsire dair usûl anlayışını ve ilmîbakış açısını anlamaya çalışan bir gayretin mahsûlüdür.

Bu gayretin her adımı, yalnız şahsî bir cehdin değil, samimi yönlendirmelerin ve hayır duaların bir ürünü olarak şekillenmiştir. Bu vesileyle, bu çalışmanın ortaya çıkmasına vesile olan kıymetli isimlere kalbî şükranlarımı arz etmek isterim:

Lise yıllarımda kendisinden âlet ilimlerine dair kitapları okuduğum, sohbetlerinden istifade ederek büyüdüğüm, bana ilmin vakârını öğreten muhterem babama; yüksek lisans ders döneminde ilmî ufkuyla seyrime yön veren ve tezimin her safhasında desteğini gördüğüm kıymetli hocam Prof. Dr. Mehmet Çiçek'e; Marmara İlahiyat Fakültesi'nde tahsilim esnasında, Suffe Meclisi İslâmî İlimler Merkezi'nde kendisinden klasik medrese müfredatını okuyarak ilmî anlamda çokça istifade ettiğim değerli hocam Dr. Mehmet Büyükmutu'ya; Kayseri Dînî Yüksek İhtisas Merkezi'nin yoğun ders programının yanı sıra bize vakit ayırarak usûl-i fıkıh ve akaid sahasında kıymetli okumalar yaptıran muhterem müdürümüz Dr. Ahmet Temizkan'a; tefsir dersleriyle ve ufuk açıcı katkılarıyla önümü açan İhtisas Merkezi tefsir hocamız değerli Dr. Salih Eryiğit'e; her daim duâsıyla yanımda olan, sabrın ve desteğin timsali kıymetli anneme ve her durumda teşvik edici yaklaşımlarıyla bana destek olan kıymetli ablalarım Sümeyra ve Betül'egönülden teşekkür ediyorum.

Bu tez, her biriyle kurduğum bağın bir neticesi olarak, onlardan nasıpdâr olmamın bir nişanesi olarak doğmuştur. Allah Teâlâ'dan bu satırların istifadeli olmasını ve bu kıymetli isimlerin her birine ecrini ziyadesiyle ihsan etmesini niyaz ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
İÇİNDEKİLER.....	II
ÖZET.....	IV
ABSTRACT	VI
KISALTMALAR	VIII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. EBÜ'S-SENÂ EL-İSFAHÂNÎ'NİN DİLE VE TEFSİRE YAKLAŞIMI

1.1. BİR TEFSİR PROBLEMİ OLARAK DİLE YAKLAŞIMI.....	17
1.1.1. Tefsirde Anlamın Kurucu Unsuru Olarak Lafızların Vaz'ına Duyulanİhtiyaç Meselesi.....	17
1.1.2. Lafzın Çok Anımlı Olması	21
1.1.3. Lafzın Umum veya Husus Bildirmesi.....	23
1.1.4. Kur'ân'ın Anlatım Zenginliği (Beyan)	28
1.1.5. İltizâmî Delâlet	28
1.1.6. Hakikat	29
1.1.7. Mecâz	29
1.1.7.1. Mecâz-ı Lüğavî.....	30
1.1.7.2. İstiâre.....	30
1.1.7.3. Mecâz-ı Aklî.....	33
1.1.8. Teşbih.....	36
1.1.9. Kinâye	39
1.1.10. Kur'ân Lafızlarının Mahiyeti ve Delâlet Yolları.....	40
1.2. TEFSİR'İN İLİM OLUŞUNA YAKLAŞIMI	42
1.2.1. Tefsir ve Te'vîl	42
1.2.1.1. Tefsir'in Sözlük ve İstılahi Anlamı	42
1.2.1.2. Te'vîl'in Sözlük ve İstılahi Anlamı	43
1.2.2. Tefsir İlminin Konusu: Kur'ân	45
1.2.3. Tefsir İlminin Kıymeti	47
1.2.4. Tefsir İlmini Bilmenin Farz-ı Kifaye Oluşu.....	51
1.2.5. Müfessirin Bilmesi Gerekli İlimler.....	52
1.2.6. Sahabe ve Tabiundan Tefsirde Öne Çıkanlar	56

İKİNCİ BÖLÜM

2. EBÜ'S-SENÂ el-İSFAHÂNÎ'DE KUR'ÂN'IN ÖZELLİKLERİ VE BAZI ULÛMU'L-KUR'ÂN KONULARI

2.1. KUR'ÂN'IN ÖZELLİKLERİNE YAKLAŞIMI	60
2.1.1. Kur'ân'ın Mâhiyetiyle İlgili Hususlar	60
2.1.1.1. Kur'ân'ın Yedi Harf Üzere İndirilmesi.....	60
2.1.1.2. Yedi Kıraat	65
2.1.1.3. Kur'ân'ın Tevatürle Nakli.....	67
2.1.1.4. Kur'ân'da Sûre ve Âyet Taksimi.....	69
2.1.1.4.1. Sure	69
2.1.1.4.2. Âyet.....	69

2.1.2.	Kur'ân'ın Muhtevâsıyla İlgili Hususlar	70
2.1.2.1.	Kur'ân'ın Anlaşılmasında Nübüvvetin Gerekliği	70
2.1.2.2.	Kur'ân Tarihine Yaklaşımı	73
2.1.2.3.	Kur'ân'ın Toplanması (Cem')	74
2.1.2.4.	Kur'ân'ın Çoğaltılması (İstinsahı)	75
2.2.	BAZI ULÛMU'L-KUR'ÂN KONULARINA YAKLAŞIMI	77
2.2.1.	Vahiy	77
2.2.1.1.	Keyfiyeti	77
2.2.1.2.	Vahyin Başlangıç ve Bitişine Dair Değerlendirmeleri	80
2.2.2.	İnzal-Tenzil	82
2.2.3.	İ'câzu'l-Kur'ân	83
2.2.4.	Muhkem ve Müteşabih	87
2.2.5.	Nesih	88
SONUÇ		89
KAYNAKÇA		92

ÖZET

Bu tez, Şemseddin Ebü's-Senâ el-İsfahânî'nin Envâru'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye adlı tefsirinin mukaddimesini esas alarak, müellifin tefsir ilmine dair ortaya koyduğu düşünceyi derinlemesine incelemektedir. Metin odaklı bir yaklaşımla yürütülen çalışmada, İsfahânî'nin ilmî tavrı, kavramsal tercihleri ve yöntemi kendi bağlamı içinde ele alınmış, onun lafız ve anlam merkezli yaklaşımı üzerinden değerlendirilmiştir. Bu yönüyle araştırma, müellifin tefsir usûlüne ilişkin katkılarını tespit etmeyi ve ilmî miras içerisindeki özgün duruşunu ortaya koymayı hedeflemektedir.

Ebü's-Senâ'nın tefsir anlayışı, lafzın anlamı belirleyen asli bir unsur olduğunu merkeze almakta; bu çerçevede dil, belâgat ve fıkıh usûlü gibi ilimlerle güçlü bağlar kurarak, anlamı sabit ilmî ilkelerle inşa eden bir yaklaşım geliştirmektedir. Mukaddime, salt bir giriş mahiyetinde olmayıp, tefsirin gayesine, yöntemine ve müellifin ilmî anlayışına dair esaslı bir çerçeve sunmakta, klasik tefsir birikimini, usûlîyaklaşımıyla yeniden yorumlamaktadır. Müellifin rivayet ile dirayet arasında kurduğu mutedil denge, onu hem geleneğe bağlı hem de metodolojik açıdan özgün bir duruş sergileyen bir âlim kılmaktadır. Bu yönüyle mukaddime, klasik tefsir usûlünün canlı bir temsili ve ilmî birikime sadakatle yaklaşan bir düşüncenin tezahürüdür.

Araştırmanın sonunda ulaşılan genel kanaat, Ebü's-Senâ el-İsfahânî'nin yalnızca kendi çağının değil, bütün bir klasik tefsir geleneğinin ilmî kodlarına vâkıf, usûl ve metodolojiye dair tutarlı görüşler geliştirmiş bir âlim olduğudur. Onun mukaddimesi, Kur'ân'ı anlama çabasının sahih bir zeminde yürütülmesi için vazgeçilmez ilkeleri ihtiva etmekte; ilim, hikmet ve sorumluluk ekseninde tefsirin hakikatine vukûfiyet sunmaktadır. Bu yönüyle çalışma, hem klasik tefsir mirasına vefakâr bir katkı hem de müstakbel ilmî araştırmalar için sağlam bir zemin mahiyetindedir.

Anahtar Kelimeler:Tefsir, Ebü's-Senâ el-İsfahânî, Envâru'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye,Mukaddime, Kur'ân İlimleri, Metodoloji.



ABSTRACT

This thesis, based on the introduction of Shams al-Dīn Abū al-Senā al-Isfahānī's *tafsīr Anwāru al-Haqā'iq al-Rabbāniyya*, examines the author's thought on the science of *tafsīr* in depth. In this text-oriented study, Isfahānī's scholarly attitude, conceptual preferences, and methodology are examined in their own context and evaluated through his wording and meaning-centered approach. In this respect, the study aims to identify the author's contributions to the methodology of *tafsīr* and to reveal his unique stance within the scholarly heritage.

Abū al-Senā's understanding of *tafsīr* centers on the fact that the word is an essential element that determines meaning; in this framework, he develops an approach that builds meaning with fixed scientific principles by establishing strong ties with sciences such as language, rhetoric, and the methodology of *fiqh*. The *Muqaddima* is not a mere introduction; rather, it provides an essential framework for the purpose of *tafsīr*, its methodology, and the author's scholarly understanding, and reinterprets the classical *tafsīr* accumulation with his *usulī* approach. The author's moderate balance between narration and direct narration makes him a scholar who both adheres to the tradition and takes a methodologically original stance. In this respect, the *Muqaddima* is a vivid representation of the classical methodology of *tafsīr* and a manifestation of a thought that approaches the scholarly accumulation with loyalty.

The general opinion reached at the end of the study is that Abū al-Senā al-Isfahānī is a scholar who is well-versed in the scholarly codes of not only his own age but also of the entire classical exegetical tradition and has developed coherent views on methodology and method. His *Muqaddima* contains the indispensable principles for conducting the effort to understand the Qur'an on a sound ground and offers insight into the truth of *tafsīr* on the axis of knowledge, wisdom, and responsibility. In this respect, this study is both a faithful contribution to the classical *tafsīr* heritage and a solid ground for future scholarly research.

Keywords: *Tafsīr*, Abū al-Senā al-Isfahānī, *Anwār al-Haqā'iq al-Rabbāniyya*, Introduction/*muqaddima*, Quranic Sciences, Methodology.



KISALTMALAR

Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
haz.	: Hazırlayan
hz.	: Hazreti
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
v.b.	: Ve benzeri
v.d.	: Ve devamı
v.s.	: Vesaire
yy.	: Yayın yeri yok
y.y.	: Yayıncı yok

GİRİŞ

Tefsir ilmi, İslâm ilim geleneğinde en köklü disiplinlerden biri olarak doğuşundan itibaren müstesna bir konum elde etmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’in nüzûlüyle başlayan tefsir faaliyeti, sahâbe ve tâbiîn nesillerinin rivayet ve dirâyetleriyle inkişaf ederek hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda müstakil bir ilim hüviyeti kazanmıştır. Erken dönemde Hz. Peygamber’in beyânları ve sahâbenin tefsirleriyle temellenen bu ilim, zamanla zenginleşerek Taberî (ö. 310/923) gibi müfessirlerin eserlerinde tedvin edilmiş; böylece tefsir, kendine has usûl ve terminolojisiyle ilmî bir disiplin haline gelmiştir. Klasik dönemde tefsir, Kur’ân’ın lafzını ve manasını anlama gayesiyle diğer İslâmî ilimleri de bünyesinde toplayan bir “üst disiplin” olarak telakki edilmiş; öyle ki tefsir ilmi, gerek dinî ilimler hiyerarşisinde merkezi konumu, gerekse insanlığı hakikate ulaştırmadaki rolü bakımından en kıymetli ilim sayılmıştır.

Bu ilmî birikimin eserlerdeki ilk temsili ise, müfessirlerin tefsirlerine yazdıkları mukaddimelerde kendini göstermektedir. Tefsir geleneğinde, müfessirlerin eserlerine kapsamlı bir mukaddime ile başlamaları yaygın bir usuldür. Bu mukaddimeler, tefsir kitabının ana metnine geçmeden önce, hem okuyucuya Kur’ân ilimlerine dair bir hazırlık sunar hem de müfessirin yöntemi ve perspektifi hakkında fikir verir. Nitekim Taberî, *Câmi’u’l-Beyân* adlı tefsirinin başındaki uzunca mukaddimede Kur’ân kelâmının diğer sözlerden üstünlüğü, Kur’ân’ın Arapça nâzil oluşu, “tefsir” ve “te’vîl” kavramlarının tahlili, yedi harf meselesi, rey ile tefsir yasağı gibi pek çok konuyu işlemiştir.¹ Benzer şekilde İbn-i Atiyye² (ö. 541/1147), Kurtubî³ (ö. 671/1273)vb. müfessirler de tefsirlerine çeşitli önsözler yazarak hem Kur’ân ilimleri hakkında malumat vermiş hem de takip edecekleri metodu beyân etmişlerdir. Özellikle Kur’ân tarihi, vahyin mahiyeti, surelerin tertibi, kıraat farklılıkları, yedi harf, nâsih-mensuh, müteşâbihât gibi konular ile Kur’ân tilâvetinin faziletleri ve tefsir faaliyetinde bulunmanın şartları, bu mukaddimelerin münderecatında mühim bir yer tutmuştur. Bu itibarla, tefsir mukaddimleri klasik dönem boyunca “usûl-i tefsir”

¹et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîrû’t-Taberî: Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Dârü Hecr, 1422/2001), 1/3-105.

²İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî, *el-Muharrarü’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422/2001), 1/33-60.

³el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfeyyîş (Kâhire: Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1384/1964), 1/1-80.

birikimini nesilden nesile aktaran, yalnızca birer giriş mahiyetinde değil, aynı zamanda müfessirin ilmî yönelimi ve metot tercihlerini de yansıtan önemli metinlerdir.

İşte bu mukaddime geleneğinin dikkat çekici örneklerinden biri de ŞemsüddînEbü's-Senâ Mahmûd b. CemâlüddînEbü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Mecdu'd-Dîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr b. Ali el-Hemedânî el-İsfahânî'ye⁴aittir. Onun ilmî şahsiyetini, eserlerinde takip ettiği usûl ve metodun menşeyini, ilim yolundaki seyrini kavrayabilmek için biyografik detaylar zarurî bir zemin oluşturmaktadır.

Şemseddînİsfahânî, Kaynakların çoğunluğuna göre Ebü's-Senâ⁵, öğrencisi Safedî'ye (ö. 764/1363) göre ise Ebü'l- Vefâ⁶ künyesiyle bilinmektedir. El-İsfahânî ve el-Hemedânînisbeleriyle meşhur olmuştur. Şafîî mezhebine mensub olduğu için eş-Şafîî nisbesiyle de anılmaktadır. “el-İsfahânî”, onun doğduğu ve yetiştiği şehir, “el-Hemedânî” ise ailesinin asıl yurdu olan Hemedan bölgesine işaret etmektedir. Müellifin nesebi, Selçuklu döneminde Hemedan'da hâkimiyet kuran Alâü'd-devle Ebû Hâşim Zeyd el-Hemedânî'ye (502/1108) dayandırılır.⁷ Bu kişi, Sultan Melikşah'ın (ö. 485/1092) vefatından sonra bir dönem Hemedan'da siyasi nüfuza sahip olmuş ve 502/1108 yılında burada vefat etmiştir.⁸

⁴es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek b. ‘Abdullâh, *‘A ‘yânu’l- ‘Asr ve ‘A ‘vânu’n-Nasr*, ed. ‘Ali Ebû Zeyd vd. (Beyrut; Dimaşk: Dâru’l-Fikri’l-Mu‘âsir, 1418), 5/400.; Es-Sübki, Tâceddin Ebu Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi, *Tabakatü’s-Şafîyyetü’s-Suğra* (Beyrut: Darü'l-Beşairi’l-İslamiyye, 2013), 2/32.; el-Askalânî, Ebu’l-fadl Ahmed b. Ali. Muhammed b. Ahmed b. Hacer, *ed-Dureru’l-kâmine fî a ‘yâni’l-mietî’s-sâmine* (Beyrut: Daru ihyâi’l-turâsi’l-arabî, ts.), 4/327.; Muhammed b. Ali Dâvûdî, *Tabakâtü’l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983), 2/259.; el-Leknevî, Muhammed Abdu’l-Hayy, *Kitâbu’l- fevâidi’l-behiyye fî terâcimi’l-hanefiyye* (Kahire: Matbaatü’s Saâde, 1324), 198.

⁵Es-Sübki, Tâceddin Ebu Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi, *Tabakatü’s-Şafîyyetü’s-Suğra*, 2/32.; es-Süyûtî, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *Buğyetü’l-Vu ‘ât fî Tabakâti’l-Luğaviyyîn ve’n-Nuhât*, ed. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim (Beyrut: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1965), 2/278.; Dâvûdî, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, 2/259.; el-Leknevî, Muhammed Abdu’l-Hayy, *Kitâbu’l- fevâidi’l-behiyye fî terâcimi’l-hanefiyye*, 198.; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü’l- ‘ârifin, esmâ’ü’l-mü’ellifin ve âşârü’l-muşannifin* (İstanbul: el-Mearifü’l-celiyye fi Mabaatihe’l-behiyye, 1951), 409.; Kehhale, Ömer Rıza, *Mu ‘cemu’l-müellifin* (Dimeşk: Müessesetü’r-Risale, 1957), 3/814.

⁶es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek b. ‘Abdullâh, *‘A ‘yânu’l- ‘Asr ve ‘A ‘vânu’n-Nasr*, 5/400.

⁷es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek b. ‘Abdullâh, *‘A ‘yânu’l- ‘Asr ve ‘A ‘vânu’n-Nasr*, 5/400.

⁸İbnü’l-Fuvâtî, Ebû’l-Fadl ‘Abdurrezzâk b. Ahmed eş-Şâbûnî, *Mecma ‘i’l-Âdâb fî Mu ‘cemu’l-Elkâb*, thk. Muhammed el-Kazım (b.y.: y.y., 1416), 2/301.

Şemsüddîn lakabına da sahip olan müellifin yine kendisiyle aynı lakaba sahip olan, Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mahsûlisimli* eserinin şarihi, Takıyyüddîn İbn-i Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *Şerhu'l-akādeti'l-İsfahāniyye* adıyla şerhettiği *Hulâsatü'l-akāde* eserinin müellifi, hicrî 688/1289 vefat tarihli Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed el-İsfahânî⁹ ile karıştırılmaması için Ebü's-Senâ künyesiyle anılması tercihe şayan gözükmektedir.

Ebü's-Senâ, İran'ın orta kesiminde yer alan, Selçuklular ve sonrasında İslam medeniyetinde önemli bir ilmî merkez hâline gelen İsfahan¹⁰ şehrinde doğmuştur.¹¹ 694 yılında doğduğunu söyleyen bazı kaynaklar¹² olsa da kaynakların çoğuna ve Ebü's-Senâ'nın talebesi Safedî'ye göre 674/1276 yılında doğmuştur.¹³ Bizzat Ebü's-Senâ'ya doğum tarihini sorduğunu belirten Safedî, 674 yılında Şaban ayının on yedinci günü (5 Şubat 1276) doğduğu cevabını almıştır. Kanaatimizce ona en yakın kaynaktan gelen bu rivayet doğum tarihinin 674 olduğu tezini güçlendirmektedir.

İlim tahsiline İsfahan'da başlayan Ebü's-Senâ, Önce Kur'ân-ı Kerîm'i daha sonra Ahmed b. Muhammed el-Meydânî'ye (ö. 518/1124) ait *es-Sâmî fî'l-esâmî* adlı Arapça'dan Farsça'ya sözlüğü ve *Edevât* adlı eseri, yine Arapça'dan Farsça'ya sözlük olan Zevzenî'nin (ö. 486/1093) *Kitâbu'l-Mesâdir* ini, Mantık ilminde Sirâcüddîn el-Urmevî'ye ait *Metâliu'l-envâr* ı ezberlemiştir.¹⁴ Bu bilgiler, yalnızca müellifin kişisel gayretini değil, aynı zamanda döneminin ilim anlayışını ve tedris usulünü de açık biçimde ortaya koymaktadır. Kur'ân'ın hıfzı, her zaman olduğu gibi, ilim yolunun ilk adımı olarak kabul edilmiş; ancak hemen arkasından dil, lügat ve mantık gibi alet ilimlerine dair temel kaynakların ezberlenmiş olması, bu ilimlerin o çağda

⁹ “İSFAHÂNÎ, Muhammed b. Mahmûd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Temmuz 2024); ayrıntılı bilgi için bkz. (M. Cüneyt Kaya, “Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî'nin (ö. 688/1289) Hayatı ve Eserleri Üzerine Birkaç Not”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 44 (11 Temmuz 2020), 247-262.)

¹⁰ İsmail Hakkı Özkan, “İsfahan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

¹¹ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/259.

¹² es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *Buğyetü'l-Vu'ât fî Tabakâtü'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, 2/278.; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/259.; el-Leknevî, Muhammed Abdu'l-Hayy, *Kitâbu'l-fevâidi'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*, 198.

¹³ es-Safedî, Salâhüddîn Halîl b. Aybek b. 'Abdullâh, *'A'yânu'l-Asr ve 'A'yânu'n-Nasr*, 5/401.; Es-Sübki, Tâceddin Ebu Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi, *Tabakâtü's-Şafiyyetü's-Suğra*, 2/32.; el-Askalânî, Ebu'l-fadl Ahmed b. Ali. Muhammed b. Ahmed b. Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine fî a'yâni'l-mietü's-sâmine*, 4/327.; Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn, esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âşârü'l-muşannifîn*, 409.; Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 3/814.

¹⁴ el-Yafî, Ebû Muhammed Afîfu'd-din Abdullah b. Es'ed b. Ali b. Süleyman, *Mir'âtu'l-cinân ve ibratu'l-yekzân fî ma'rifeti ma yu'teberu min hevâdisi'z-zaman* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 4/247.

yalnızca yardımcı bilgi değil, bilginin kendisine ulaşmada asli vasıta kabul edildiğini göstermektedir.

Şafîi fakihi ve usûlcüsü olan babası Ebü'l-Kasım Abdurrahman b. Ahmed'den Nahiv ilminde İbn-i Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Kâfiye*'sini, Fıkıh ilminde Kadı Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *el-Gâyetü'l-kusvâ fî dirâyeti'l-fetvâ*'sı ile Maverdî'nin (ö. 450/1058) *el-Hâvî'l-kebîr*'inive Fıkıh usulündeyine Kadı Beyzâvî'ye ait *Minhâcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*ileTâceddinUrmevî'ye (ö. 653/1255) ait *el-Hâsıl* kitaplarını okumuştur.¹⁵

Mantık ilminde Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî'nin (ö. 675/1277) mantığa dair risâlesi *er-Risâletü's-Şemsiyye*'yi, şerhiyle beraber abisi İmâmüddin'den okumuştur. Kelam ilminde Kadı Beyzâvî'nin *Tavâliu'l-envâr*'ını, Hilaf ilminde *Usulü'n-Nesefî*'yi¹⁶; Astronomi ilminde Ömer el-Çağmînî'nin (ö. 618/1221 [?]) *el-Mûlahhasfî'l-hey'e*'sini, hocası olan Nasîrüddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) *et-Tezkire* isimli kitabını, Öklid'e ait bir kitabı ve kaynaklarda *el-Külliyâtü't-Tıb* olarak geçen İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *Kanun fî't-tıb* isimli eserinin külliyat bölümünü¹⁷ okumuştur.¹⁸

İsfahan'daki ilk tedris döneminden sonra Ebü's-Senâ el-İsfahânî, ilim yolculuğunu sürdürmek üzere Tebriz'e gitmiş ve eğitimine burada devam etmiştir. Sadreddin (ö. 688/1290) ve Cemâleddîn b. Türke, Şeyh Nasîrüddin el-Fârûsî (ö.726/1326), Cemâleddîn b. Ebü'r-Recâ, Kutbüddin eş-Şîrâzî (ö. 710/1311) gibi isimlerden çeşitli ilimler tahsil etmiştir. Bu süreçte Arap dili, mantık, kelâm, fıkıh usûlü, tıp, hey'et, geometri gibi alanlarda eğitim görmüştür.¹⁹ Bu çeşitlilik, onun hem akli hem nakli ilimlere vukufiyetini ortaya koymaktadır.

Tebriz'de İlhanlı sarayında medrese muhitlerinde yer almıştır. Sultan Muhammed Hudâbende ile yakınlık kurmuş, onun veziri Fazlullah-ı Hemedânî için

¹⁵el-Yafiî, Ebû Muhammed Afîfu'd-din Abdullah b. Es'ed b. Ali b. Süleyman, *Mir'âtu'l-cinân ve ibratu'l-yekzân fî ma'rifeti ma'yu'teberu min hevâdisi'z-zaman*, 4/247.

¹⁶ Bu eserin Burhaneddin Nesefî'nin (ö. 687/1289) el-Fusûl'ü olması muhtemeldir. Benzer bir değerlendirme için bkz. Yusuf Arıkaner, "Ebu's-Senâ Şemseddin el-İsfahânî'nin ulûhiyet anlayışı" (Erişim 26 Ağustos 2024), 15.

¹⁷Arıkaner, "Ebu's-Senâ Şemseddin el-İsfahânî'nin ulûhiyet anlayışı", 15.

¹⁸el-Yafiî, Ebû Muhammed Afîfu'd-din Abdullah b. Es'ed b. Ali b. Süleyman, *Mir'âtu'l-cinân ve ibratu'l-yekzân fî ma'rifeti ma'yu'teberu min hevâdisi'z-zaman*, 4/248.

¹⁹es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek b. 'Abdullâh, *'A'yânu'l-Asr ve 'A'vânu'n-Nasr*, 5/403.

Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib, Vezir Tâceddin için ise *Tecrîd* şerhini kaleme almıştır. Bu dönemde *TefsîruÂyeti'l-Kürsî*, *Nâzirü'l-'Ayn*, *Şerhu'l-Metâli*, *Şerhu Kasîdeti's-Sâvî* gibi eserlerini yazmıştır. Tebriz'de hem ilmî faaliyetlerde bulunmuş hem de ileri gelen devlet erkânıyla yakın temas içinde olmuştur.²⁰

Tebriz'deki ikameti esnasında, hicrî 724/1324 yılında elli yaşına bastığında hacca gitmeye niyet eden Ebü's-Senâ, bu mukaddes yolculuğun ardından 725 yılının Safer ayında Kudüs'ü ziyaret etmiş, ardından Şam'a yerleşerek burada yedi yıl kadar kalmıştır. Emeviyye Camii'nde ilim halkaları kurmuş, Revâhiyye Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. *Şam'da Muhtasarı İbni'l-Hâcib*'i tekrar şerh etmiş, *Sahîh-i Buhârî*'yi Şeyh el-Haccar'dan Birzâlî²¹ kıraatiyle iki kere dinlemiştir. Bu dönemde özellikle Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338) ve İbn Teymiyye ile münasebeti dikkat çekicidir. Nitekim İbn Teymiyye “Susunuz ki, şu fazilet sahibi zâtın sözünü işitelim; zira bu memlekete onun benzeri bir kimse gelmemiştir.”²² diyerek Ebü's-Senâ'yı taltif etmiştir. İbn Teymiyye'nin kendisine olan saygısı, onun ilmî mevkiini göstermesi bakımından önemlidir. Yine bu dönemde Ehl-i Sünnet'le Şîa arasında kelâmî meselelerde yoğun tartışmalar yapılmış, İsfahânî bu meselelerde ehl-i sünnet çizgisini müdafaa etmiştir.²³

732 (1332) yılında Sultan Nâsır Muhammed b. Kalavûn'un (ö. 741/1341) davetiyle Kahire'ye gelen müellif, burada da büyük ilgi görmüştür. Sultan ona Muizziyye Medresesi müderrisliğini vermiş, ardından Karâfe'de inşa edilen Kavsûniyye Hankahı'na tayin edilmiştir. Nâsırıyye Medresesi'nde de görev almış, Mısır döneminde başta *Envârü'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye fî Tefsîri'l-Letâifi'l-Kur'âniyye* adlı tefsiri olmak üzere İbnü's-Sââtî'nin *Bedî'* adlı eserine *Şerhu'l-Bedî'*, *Şerhu Nâzirü'l-'Ayn*, Nâsirüddîn el-Beyzâvî'nin *el-Minhâc* ve *Ṭavâli'* adlı eserlerine yaptığı şerhler ile bazı meseleler üzerine ta'likâtlar (haşiyeler) kaleme almıştır. Ayrıca kelâm ilmine dair bir *Muhtaşar* yazmış, Burhâneddin en-Nesefî'nin *Fuşûl* adlı

²⁰Ahmed b. Yahyâ b. Fadlullâh el-Kureşî el-'Adevî Şihâbuddîn İbn Fadlillâh el-'Umerî, *Mesâlikü'l-'Ebsâr fî Memâlikü'l-'Emsâr* (Abu Dabi: el-Mecme'u's-Sekâfi, 1423), 9/134.

²¹Ali Yardım, “Birzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992).

²²es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek b. 'Abdullâh, *'A'yânu'l-'Asr ve 'A'vânu'n-Nasr*, 5/401.

²³İbn Fadlillâh el-'Umerî, *Mesâlikü'l-'Ebsâr fî Memâlikü'l-'Emsâr*, 9/134.; es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek b. 'Abdullâh, *'A'yânu'l-'Asr ve 'A'vânu'n-Nasr*, 5/401.

eserine *ŞerhuFuşûli'n-Nesefî* adıyla şerh kaleme almış, *TefsîruSûretiYûsuf* ve *TefsîruSûreti'l-Kehf* adlı müstakil sûre tefsirlerini yazmıştır.²⁴

Şemseddin el-İsfahânî, hem aklî hem de naklî ilimlerde derinleşmiş; kelâm, mantık, fıkıh usûlü, tefsir, nahiv ve Arap dili alanlarında eserler vermiştir. Onun Beyzâvî'ye ait *Tavâli'u'l-Envâr* ile Tûsî'nin *Tecrîdü'l-İtikâd'ına* yazdığı şerhler medrese eğitiminde uzun yıllar temel kaynaklar arasında yer almıştır. el-İsfahânî, Râzî sonrası kelâm geleneğinde yer alan muhakkikler zümresindendir. Özellikle Hillî, Tûsî ve İbn Sînâ'nın yaklaşımlarına vakıf olup onları şerhleri içinde işlemiştir. Ancak mezhebî bağlılık noktasında Ehl-i Sünnet itikadına bağlı kalmış, Şîi ya da Mu'tezilî görüşlerin hâkim olduğu bölümlerde sünnî çizgiyi müdafaa etmiştir. Ayrıca müellifin tefsir anlayışı hem beyan hem dirayet yönünden güçlüdür. Kur'ân'dakilafzî incelikleri beyan ilmi üzerinden, anlam boyutunu ise dirayetle çözümlemeye çalışmış; bu yönüyle klasik tefsir ilminin hem dil hem de anlam boyutlarını kuşatmıştır.²⁵

Şemseddin Ebü's-Senâ el-İsfahânî, yalnızca ilimdeki vukûfiyetiyle değil, ahlâkî duruşu, takvâ anlayışı ve zühdüyle de yaşadığı dönemde takdir toplamış hem sultanların hem de âlimlerin nezdinde itibarlı bir konuma ulaşmıştır. Onun zühdü, yalnızca dünyadan şekli bir el çekme değil, ilme daha fazla vakit ayırmak maksadıyla dünyevî meşguliyetleri asgarîye indirme gayretidir.

Talebesi Safedî, hocası Ebü's-Senâ el-İsfahânî'nin zamanını son derece dikkatli ve ölçülü kullandığını kaydeder. Onun, çoğu zaman yemek yemekten dahi imtina ettiğini; nitekim zamanının boşa gitmesinden ve abdestsiz yazı yazmaktan sakındığı için yemenin abdest bozma ihtiyacını doğurabileceğini ve bu sürecin hem kalem tutmaya hem de ilimle meşguliyete engel olabileceğini düşündüğünü belirtmektedir. Safedî'nin ifadesine göre, Ebü's-Senâ, Şam'daki ikameti süresince Hz. Zekeriyâ'nın (a.s.) makamı civarında mütevâzı bir hayat sürmüş; vaktini çoğunlukla Kur'ân tilâvetiyle ve talebe okutmakla geçirmiştir. Bu haliyle hem zâhidâne bir hayat tarzını benimsemiş hem de tedris ve tilâveti günlük meşguliyetlerinin merkezine

²⁴İbn Fadlillâh el-'Umerî, *Mesâlikü'l-'Ebsâr fî Memâlikü'l-'Emsâr*, 9/134-135.; es-Safedî, *Salâhuddîn Halîl b. Aybek b. 'Abdullâh, 'A'yânu'l-'Asr ve 'A'yânu'n-Nasr*, 5/402.

²⁵Eşref Altaş, "Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahman İsfahânî, İslam Düşünce Atlası" (Erişim 30 Ocak 2024).

yerleştirmiştir.²⁶749 (1349) yılında Mısır’da çıkan büyük veba salgınında vefat eden el-İsfahânî, Karâfe Kabristanı’na defnedilmiştir.²⁷

Aklî ve naklî ilimlerde derinleşmiş bir âlim olan el-İsfahânî, kelâm, mantık, fıkıh usûlü, belâgat ve tefsir sahalarında pek çok eser kaleme almıştır. Özellikle *Envârü’l-Hakâiki’r-Rabbâniyye f Tefsri’l-Letâifi’l-Kur’âniyye* adlı tefsiri, müellifin hem dil ve beyan gücünü hem de dirâyet ve akıl yürütme kabiliyetini yansıtan önemli bir eseridir. Eb’s-Senâ, eseri kaleme alırken yalnızca mevcut tefsir mirasına katkıda bulunmayı değil, aynı zamanda eksik gördüğü yönleri tamamlamayı hedeflemiştir. Müellif, tefsirinin mukaddimesinde açıkça ifade ettiği üzere, daha önce telif edilen tefsirlerin ya yalnızca rivâyet nakline dayandığını ya da sadece dirâyetle sınırlı kaldığını tespit etmiş; bu iki yönü mezceden hem aklî hem de naklî delillerle müzeyyen kapsamlı bir tefsire olan ihtiyaç dile getirmiştir. Sahasında yaptığı araştırmalar neticesinde böyle bir eserle karşılaşmadğını ifade eden Eb’s-Senâ, bu boşluğu doldurmak üzere kaleme aldığı tefsirini, aynı zamanda çevresindeki ilim ehlinin ısrarlı talepleri ve ismini zikretmediği fakat sözünü emir telakki ettiği bir zatın yönlendirmesiyle yazmaya karar verdiğini ifade etmektedir.²⁸

Müellif, tefsirini, orta hacimli tutup, anlaşılır ve akıcı bir üslupla kaleme almıştır. Bu tercih, gerek fazlaca uzun ve dağınık anlatımlardan yorulan okuyucular, gerekse lafızdan maksada ulaşmakta zorlanan talebeler için kolaylık sağlayacak şekilde düşünülmüştür. Aynı zamanda tefsirde, Mutezilî anlayışın önde gelen temsilcilerinden Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ına karşı da ilmî bir duruş sergilenmektedir. Her ne kadar Keşşâf, belâgat ve nazm yönüyle yüksek seviyede bir eser olsa da ihtiva ettiği Mutezilî yorumlar sebebiyle Ehl-i Sünnet uleması arasında temkinle karşılanmıştır. Eb’s-Senâ, bu durumu dikkate alarak Keşşâf’ın ifade kudretine yaklaşan bir tefsir telif etmiş, ancak içeriği Ehl-i Sünnet izgisi üzere inşa etmiş; Mutezilî ve bid’at ehli görüşlere karşı “قال أصحابنا” ve “احتج أصحابنا” gibi

²⁶es-Safedî, Salâhuddn Hall b. Aybek b. ‘Abdullâh, *’A’ân’l-’Asr ve ’A’ân’n-Nasr*, 5/403-404.

²⁷es-Safedî, Salâhuddn Hall b. Aybek b. ‘Abdullâh, *’A’ân’l-’Asr ve ’A’ân’n-Nasr*, 5/401.

²⁸ Muhsin Demirci, *Eb’s-Senâ Mahmud İbn Abdi’r-Rahman el-İsfahânî ve Tefsirdeki Metodu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora, 1987), 42.

tabirlerle itirazda bulunmuş, kendi mezhebî ve kelâmî duruşunu da net biçimde ortaya koymuştur.²⁹

Lugat, i'râb, nahiv ve belağat cihetiyle de oldukça kuvvetli bir metin olan bu tefsirde, garîb kelimelere açıklık getirilmiş; maânî, beyân ve bedî' ilimleri aracılığıyla lafızlar derinlemesine tahlil edilmiştir. Müellif, lafzın şekliyle mânâsı arasındaki bağı güçlü biçimde kurmakta; Kur'ân'ın nazmî yapısını göz önünde bulundurarak açıklamalar yapmaktadır. Eserde, âyet ve sûreler arası tenâsüb dikkate alınmış; buna karşılık, bazı diğer tefsirlerde rastlanan zayıf rivayetlere yer verilmemiştir. Ayrıca kıssalar, darb-ı meseller ve edebî telmihlerle anlatım zenginleştirilmiş, metnin ilmî ağırlığıyla birlikte edebî derinliği de korunmuştur.³⁰

İşte İsfahânî'nin bu tefsirine yazdığı mukaddime, söz konusu ilmî birikimin tezâhür ettiği bir mukaddime olup, klasik tefsir literatüründe ayrı bir ehemmiyete sahiptir. Müellif, eserin mukaddimesinde tefsir ilminin mahiyetini ve değerini sistematik bir şekilde ele alarak, kendinden önceki tefsir mukaddimelerine paralel ancak özgün yönleri de barındıran bir çerçeve sunmuştur.

Nitekim bu mukaddime, yalnız bir giriş metni olmaktan ziyade, tefsir ve kelâm ilimlerine dair bazı temel meseleleri konu başlıkları hâlinde ele alan ilmî bir tertibe sahiptir. Eserin mukaddimesi toplam yirmi üç başlıktan oluşmakta olup şu bölümleri muhtevîdir: İnsanın dünya ve âhiret işlerinde peygambere duyduğu ihtiyaç, vahyin başlangıcı, Kur'ân'ın tarifi, Kur'ân'ını câzının beyânı, Kur'ân'ın tevâtürle nakledilmesinin zorunluluğu, yedi kıraat, "Kur'ân yedi harf üzere indirildi" hadisine dair rivâyetler, Kur'ân'ın toplanmasının (cem'inin) beyânı, lafızların vaz' edilmesine duyulan ihtiyaç, tefsir, te'vil, muhkem ve müteşâbih kavramlarının açıklanması, hakikat ve mecâz, beyân ilmine dair konular, hâs ve âmm bahsi, idrak, ilim, mârifet, şuûr, tasavvur, tasdik, zan, yakîn, fikir, nazar ve benzeri kavramların tanımı, ilmin fazileti ve şerefi, tefsir ilminin şerefi, müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler, tefsir ilmini tahsil etmenin farz oluşu, tefsir ilminin saâdetinden kimlerden alındığı, müsemmlara verilen isimlerin kısımları, Allah Teâlâ'nın fiilleri, kulların fiillerinin beyânı, Allah Teâlâ üzerine hiçbir şeyin vâcib olmaması meselesi.

²⁹Demirci, *Ebü's-Senâ Mahmud İbn Abdi'r-Rahman el-İsfahânî ve Tefsirdeki Metodu*, 43.

³⁰Demirci, *Ebü's-Senâ Mahmud İbn Abdi'r-Rahman el-İsfahânî ve Tefsirdeki Metodu*, 60-61.

İsfahânî'nin ilmî ve kelâmî birikimini yansıtan bu mukaddime, zamanla müstakil bir eser olarak da ilim çevrelerinin dikkatini çekmiştir. Nitekim günümüzde de Müellifin eserinin yalnızca “*el-Mukaddimât*” ismiyle mukaddime kısmı neşredilmiş olup, söz konusu mukaddime, Muhammed Abdurrahîm Sultan el-Ulemâ'nın tahkikiyle 2019 yılında Dubai'de Caizetu Dubeyed-Duveliyeli'l-Kur'ani'l-Kerim tarafından yayımlanmıştır.³¹

Ne var ki mukaddimenin dışında, eserin asıl tefsir bölümü uzun süre yazma hâlinde kalmış ve neşredilmemiştir. 2025 yılının Haziran ayında ise İhsânü'l-Hakk Muhammed Hanefî Atâ tarafından tahkik edilmiş ve Kuveyt'te Dârü'd-Diyâ yayınevi tarafından ilk defa 15 cilt hâlinde neşredilmiştir.

Eserin neşrinden önce yapılan müstakil araştırmalar neticesinde, İstanbul'daki pek çok kütüphanede yirmiden fazla yazma nüshası tespit edilmiştir. Yazma nüshaların bazıları birkaç cilt hâlinde iken bazıları müstakil ciltlerden ibarettir. Nüshaların başlıcaları şunlardır: Köprülü Ktp. nr. 45; Süleymaniye Ktp. Yusuf Ağa nr. 19; Rüstem Paşa Ktp. nr. 22–27; Laleli Ktp. nr. 136, 138; Feyzullah Efendi Ktp. nr. 62, 63; Ragıp Paşa Ktp. nr. 49/62, 50/63, 50/64, 50/65; Hacı Selim Ağa Ktp. nr. 71; Hamidiye Ktp. nr. 57; Ayasofya Ktp. nr. 176, 177; Hekimoğlu Ali Paşa Ktp. nr. 26; Şehid Ali Paşa Ktp. nr. 81 ve Turhan Vâlide Sultan Ktp. nr. 7.³²

Eserin yazma nüshaları dışında dikkat çeken bir diğer husus, Suudi Arabistan'da bulunan Riyâd İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi Usûlüddîn Fakültesi'nde on ayrı doktora çalışmasıyla ilmî incelemeye tabi tutulmuş olmasıdır. Her biri farklı sûreleri ihtiva eden bu doktora çalışmaları, eserin hacmini, tertibini ve sistematik yapısını göstermeleri açısından önem arz etmektedirler. Söz konusu çalışmalar, 1989 ile 2004 yılları arasında yapılmıştır. Bu doktora çalışmaları şu şekildedir:³³

³¹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye fî Tefsîri'l-Letâifi'l-Kur'âniyye*, ed. Muhammed Abdurrahîm Sultan el-Ulemâ (Dubai: Caizetu Dubey ed-Duveliyeli'l-Kur'ani'l-Kerim, 2019).

³² “Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (YEK), “Ebu's-Senâ' Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed el-İsfahânî” (Erişim 19 Mayıs 2025).

³³ “https://units.imamu.edu.sa/colleges/FundamentalsOfReligion/Pages/dalel_quran.aspx” (Erişim 19 Mayıs 2025).

- İbrahim b. Süleymân el-Hüveymil, *Envâru'l-Hakâ'ikî'r-Rabbâniyye fî Tefsîri'l-Leţâifi'l-Kur'âniyye: Fâtîha Sûresi'nden Bakara Sûresi sonuna kadar (Tahkik ve İnceleme)*, Riyad: İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi, Doktora Tezi, 1989.
- Zehra bint Muhammed b. Abdilazîz et-Tuveycirî, *Envâru'l-Hakâ'ik: RûmSûresi'ndenSâdSûresi sonuna kadar (Tahkik ve İnceleme)*, Riyad: İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi, Doktora Tezi, 1998.
- Abdullah b. Abdilazîz el-Hikmet Âl-i Hüseyin, *Envâru'l-Hakâ'ik: EnfâlSûresi'ndenYûnusSûresi sonuna kadar (Tahkik ve İnceleme)*, Riyad: İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi, Doktora Tezi, 1999.
- Abdûlmun'im b. Havvâs el-Havvâs, *Envâru'l-Hakâ'ik: Kamer Sûresi'ndenNâsSûresi sonuna kadar (Tahkik, Karşılaştırma ve İnceleme)*, Riyad: İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi, Doktora Tezi, 1999.
- Vefâbintİbrâhîm el-Assâf, *Envâru'l-Hakâ'ik: Mü'minûnSûresi'ndenAnkebûtSûresi sonuna kadar (Tahkik ve İnceleme)*, Riyad: İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000.
- Cemâleddîn Ahmed el-Kâdirî, *Envâru'l-Hakâ'ik: İsrâSûresi'nden Hac Sûresi sonuna kadar (Tahkik ve İnceleme)*, Riyad: İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002.
- SalahaddinZeytara, *Envâru'l-Hakâ'ik: ZümerSûresi'ndenNecmSûresi sonuna kadar (Tahkik ve İnceleme)*, Riyad: İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002.
- Abdurrahman b. Nâsır el-Yûsuf, *Envâru'l-Hakâ'ik: Nisâ Sûresi'nden Mâide Sûresi sonuna kadar (Tahkik ve İnceleme)*, Riyad: İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004.
- Bedr b. Nâsır el-Bedr, *Envâru'l-Hakâ'ik: En'âmSûresi'ndenA'râfSûresi sonuna kadar (Tahkik ve İnceleme)*, Riyad: İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi, Doktora Tezi, [?].

- Riyâd b. Muhammed el-Müseymirî, *Envâru'l-Hakâ'ik: Hûd Sûresi'nden Nahl Sûresi sonuna kadar (Tahkik ve İnceleme)*, Riyad: İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi, Doktora Tezi, [?].

Türkiye'de Ebü's-Senâ el-İsfahânî'nin eserinin mukaddimesine değil yalnızca tefsir bölümüne doğrudan odaklanan tek akademik çalışma Muhsin Demirci'nin 1987 yılında Marmara Üniversitesi'nde tamamladığı doktora tezidir. Müellif, *Ebü's-Senâ Mahmûd b. Abdi'r-Rahmân el-İsfahânî ve Tefsirdeki Metodu* başlıklı doktora tezinde, tefsirin tamamını sistematik biçimde ele almakta ve genel yapısını tafsilatlı bir incelemeye tabi tutmaktadır. Çalışmanın ilk bölümünde Ebü's-Senâ'nın hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserleri ayrıntılı biçimde tanıtılmakta; ardından tefsirinin yazılış gayesi, kaynakları ve özellikleri incelenmektedir. Müellif, eserin kaynaklarını tefsir, fıkıh, kelâm, hadis ve lugat ilimlerine göre ayrı başlıklar altında tasnif etmektedir. Üçüncü bölümde ise Ebü's-Senâ'nın tefsirdeki metodu hem rivayet hem dirayet yönünden geniş bir yelpazede incelenmekte; Kur'ân'ın Kur'ân'la, sünnetle ve sahâbe-tabîîn kavilleriyle tefsiri, nüzûl sebepleri, nesh meseleleri ve fakihlerin, kelâmcıların, muhaddislerin ve lugat âlimlerinin görüşlerine tefsir içinde nasıl yer verdiği detaylı olarak ele alınmaktadır. Ayrıca kıraat farklılıkları, israiliyat rivayetleri, Arap şiirinden istifadesi, münasebât'ül-Kur'ân ve müşkilâyetlerin tefsiri gibi çeşitli ilim dallarına ait katkıları da değerlendirilmekte; tefsirin tasavvufî ve belagat yönleriyle Zemahşerî'ye yönelttiği eleştiriler detahlil edilmektedir. Bu çalışmayla Muhsin Demirci, Ebü's-Senâ'nın tefsirini hem kaynak kullanımı hem metodolojik tercihleri bakımından bütüncül bir değerlendirmeye tabi tutarak literatüre önemli bir katkı sunmaktadır.

Tezin Konusu ve Sınırları

Bu tezde, Şemseddin Ebü's-Senâ el-İsfahânî'nin *Envâru'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye* adlı tefsirinin yalnızca mukaddime kısmı ele alınacaktır. Tezin temel konusu, müellifin bu mukaddime üzerinden tefsir ilmine hangi anlamı yüklediği, tefsiri hangi ilimlerle ve nasıl ilişkilendirdiği, öncelikli gördüğü kavramları hangi sebeplerle öne çıkardığı ve özellikle lafız-mânâ ilişkisini nasıl kurduğunu tespit ve tahlil etmektir. Bu bağlamda İsfahânî'nin, tefsiri yalnızca Kur'ân ayetlerini açıklamakla sınırlı bir faaliyet olarak görmediği; bilakis, onu insanın ilim, vahiy ve

nihayetinde Allah Teâlâ ile kurduğu bağıın merkezine yerleştirdiği görülmektedir. Mukaddimenin her bir başlığı, tefsirin ya mahiyetine ya usûlüne ya da zeminini oluşturan aklî ve naklî ilimlere temas etmektedir. Dolayısıyla bu çalışma, mukaddimenin yalnızca biçimsel yapısını değil, içerdiği ilmî düşünciyi ve sistematığı de çözümlemeye çalışmaktadır.

Mukaddime içerisinde yer alan çok sayıda ayet, hadis ve örnekler arasından, özellikle tefsir ilmiyle doğrudan ilişkili olan ve temsil gücü yüksek örnekler seçilecektir. Bu örnekler, müellifin ilmî tercihlerine ve tefsir anlayışına ışık tutacak biçimde incelenecek, bütün rivayetlerin tek tek tetkikine girilmeyecek; metnin maksadını yansıtan, anlam derinliği taşıyan bölümler esas alınacaktır.

Aynı şekilde, müellifin diğer eserlerine ya da başka müfessirlerin mukaddimelerine gerektiği ölçüde başvurulacak; özellikle benzer kavram ve meselelerin orada nasıl ele alındığı dikkate alınarak mukaddimedeki yaklaşımlar ile arasında yer yertutarlılık, gelişim veya farklılık ilişkisi kurulacaktır. Yapılacak atıflar ve mukayeseler, çalışmanın eksenini metnin dışına taşırmadan, yalnızca metni derinleştirmek ve açıklamak amacıyla kullanılacaktır.

Tezin sınırları, yalnızca incelenen mukaddimeyle sınırlandırılacak; konunun derinliği ise mukaddimenin ilmî yoğunluğu nisbetinde genişletilecektir. Bu yönüyle tez, klasik bir metne dayanmakla birlikte, onu yalnızca nakleden değil; metinle birlikte düşünen, kavramların bağlamını takip eden ve gerektiğinde diğer klasik kaynaklarla ilişki kurarak yorumlayan bir yaklaşımı esas almaktadır.

Bu tercih, müellifin ilmî yaklaşımını doğrudan kendi metni içinden anlamaya gayret etmekten doğmaktadır. Zira ilimde derinlik, çoğu zaman sınırlı fakat isabetli bir odaklanma ile mümkündür. Bu sebeple, tezdetsir ilmine dair temel meseleler doğrudan müellifin ifadeleri üzerinden ve kendi bağlamı içerisinde çözümlenecektir.

Tezin Amacı

Bu tez, metin merkezli bir inceleme yoluyla Şemseddin Ebü's-Senâ el-İsfahânî'nin düşünce sistemini ve tefsir ilminedair yaklaşımını ortaya koymayı hedefleyecektir. Müellifin tefsir mukaddimesi merkeze alınarak, kendi kaleminden

ıkan ifadeler dikkatle özömlenecek vebu bağlamda, İsfahânî'nin farklı alanlardaki birikimi dikkate alınarak, mukaddime metni üzerinden düşünce yapısı tahlil edilecektir.

Ayrıca bu tez, İsfahânî'nin mukaddimesine dair derinlikli bir özömleme sunarak klasik tefsir usûlü literatürüne katkı sağlamayı da amaçlayacaktır. Zira günümüzde tefsir usûlü denildiğinde genellikle modern sistematik telifler öne çıksa da klasik müfessirlerin mukaddimleri bu ilmin tarihî temellerini teşkil etmektedir. İsfahânî'nin mukaddimesi incelenerek bu tarihî miras gün yüzüne çıkarılacak, aynı zamanda müellifin özgün katkıları vurgulanacaktır. Böylece tez, hem İsfahânî'nin şahsî metodolojisinin anlaşılmasına hem de XIV. yüzyıl tefsir geleneği içinde bu mukaddimenin yerinin değerdendirilmesine katkı sunacaktır.

Özetle bu tez, İsfahânî'nin metnini merkeze alarak onun gözünden tefsir ilminin mahiyetine bakmayı ve buradan hareketle müfessirin düşünce dünyasını ilmî bir üslupla ortaya koymayı ve değerdendirmeyi hedeflemektedir.

Tezin Yöntemi

Bu tezde iki temel yöntem izlenecektir. Birinci olarak, analiz yöntemi çerçevesinde müellifin tefsir ilmine dair görüşleri incelenecek; kavramlara yüklediği anlamlar, bu kavramları kullanım biçimi ve metin içerisindeki ilmî akış değerdendirmeye tabi tutulacaktır. Müellifin mukaddimede serdettiği fikirler, hem kendi bağlamı içinde yorumlanacak hem de gerektiğinde klasik tefsir geleneğindeki bazı müfessirlerin yaklaşımlarıyla karşılaştırılacaktır. Ayrıca, müellifin biyografisi yazılırken farklı kaynakların aktardığı bilgiler karşılaştırılacak, aralarındaki farklılıklar dikkate alınarak gerekçeli tercihlerde bulunulacaktır.

İkinci olarak, başlıklandırma ve tasnif yöntemi uygulanacaktır. Müellif mukaddimede birçok konuya başlık vererek temas etmiş olsa da bu başlıklar arasında sistemli bir bütünlük bulunmamaktadır. Bazı yerlerde aynı konu farklı başlıklarla işlenmekte, bazı yerlerde ise farklı meseleler tek başlık altında ele alınmaktadır. Bu nedenle, tezin daha düzenli ve kavranabilir bir yapıya kavuşması amacıyla, mukaddimede yer alan meseleler müellifin mukaddimedeki sıralamasına göre değil; onun düşünsel bütünlüğünü daha açık biçimde yansıtacak sistematik bir çerçeveye

tarafımızdan yeniden tasnif edilecek ve uygun başlıklarla yapılandırılacaktır. Bu başlıklar belirlenirken hem konuların içeriği hem de ilmî bağlantılar dikkate alınacaktır. Bu yöntemler sayesinde hem metin düzeyinde derinlikli bir okuma yapılacak hem de müellifin düşünsel haritası, metnin sınırları içinde kalarak tespit edilecektir.

Tezin Kaynakları

Bu tezde, çalışmanın karakterine uygun biçimde öncelikle birincil kaynaklara yönelinecek, gerektiğinde ise ikincil literatürden de istifade edilecektir. Müellifin hayatı, ilmî kimliği, yaşadığı dönem ve ilmî silsilesini tespit edebilmek amacıyla klasik döneme ait tabakat ve biyografi eserlerine başvurulacaktır. Bu çerçevede; Safedî'nin (ö. 764/1363) *A'yânu'l-Asr*, Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Tabakātu's-Şâfi'yyeti's-Şuğrâ*, İbnu'l-Fuvatî'nin (ö. 762/1361) *Mecma'u'l-Âdâb*, İbn Fazlullah el-Umerî'nin (ö. 749/1349) *Mesâliku'l-Ebsâr*, Yâfiî'nin (ö. 768/1367) *Mir'âtü'l-Cinân*, İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *ed-Durerü'l-Kâmine*, Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Buğyetü'l-Vu'ât*, Dâvûdî'nin (ö. 945/1538) *Tabakātu'l-Müfessirîn*, İbnu'l-İmâd'ın (ö. 1089/1679) *Şezerâtü'z-Zeheb*, Bağdatlı İsmâil Paşa'nın (ö. 1339/1920) *Hedyyetü'l-Ârifîn*, Leknevî'nin (ö. 1304/1886) *el-Fevâ'idu'l-Behiyye* ve Ömer Rızâ Kehhâle'nin (ö. 1408/1988) *Mu'cemü'l-Mü'ellifîn* adlı eserlerine başvurulacaktır. Bu eserlerde yer alan bilgiler karşılaştırmalı olarak değerlendirilecek ve aralarındaki farklılıklar tahlil edilerek gerekçeli tercihlerle müellifin biyografisi oluşturulacaktır.

Tezin esasını, Şemseddin Ebü's-Senâ el-İsfahânî'nin *Envâru'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye fî Tefsiri'l-Letâifi'l-Kur'âniyye* adlı eserinin mukaddimesi teşkil edecektir. Bu çalışmada, yazma nüshalar yerine, Muhammed Abdurrahîm Sultan el-Ulemâ tarafından tahkik edilerek 2019 yılında Dubai'de Câizetu Dubey ed-Düveliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm tarafından yayımlanan matbu nüsha esas alınacaktır. Ayrıca, müellifin tefsir anlayışını şekillendiren zihnî zeminlerden biri olarak görülen Râgıb el-İsfahânî'nin *Mukaddimetü Câmi'i't-Tefâsîr* adlı eserinden de faydalanılacaktır.

Bu ana kaynaklara ilaveten, müellifin tefsir metoduna dair yapılan akademik çalışmalardan da faydalanılacaktır. Tezde başvuru olan ikincil kaynaklar arasında, müellifin tefsire dair yaklaşımını konu edinen akademik tezler, makaleler ve

ansiklopedi maddeleri yer almaktadır. Özellikle Muhsin Demirci'nin "*Ebü's-Senâ Mahmud İbn Abdirrahman el-İsfahânî ve Tefsirdeki Metodu*" adlı doktora tezi ile Muhammed İsa Yüksek'in "*Dil-Kur'an-Anlam Üzerine Tefsire Metodolojik Bir Katkı: Ebü's-Senâ el-İsfahânî'nin Mukaddimesi*" başlıklı makalesi bu bağlamda başvuru kaynakları arasında yer alacaktır. M. İsa Yüksek'in makalesi, Ebü's-Senâ el-İsfahânî'nin tefsir anlayışını değerlendirme noktasında dikkate değer bir perspektif sunmaktadır. Müellif, özellikle mukaddimenin lafız-anlam ilişkisi merkezli inşasını ele alarak, Ebü's-Senâ'nın beyan ilmine yaklaşımını ve anlam üretme sürecindeki dil merkezli tasavvurunu başarılı biçimde çözümlemektedir. Makale, Ebü's-Senâ'nın dil ve anlam tasavvurunun delfelsefesi merkezli Kâfiyecîgibisonraki usûl ve tefsir alimlerine nasıl zemin hazırladığını da göstermekte; nazm, vaz', delâlet ve beyân kavramları etrafında şekillenen bu sistematığın, klasik tefsir ilmi içindeki konumuna ilişkin bütünlüklü bir okuma imkânı sunmaktadır.

Yusuf Arıkaner'in "*Ebü's-Senâ Şemseddin el-İsfahânî'nin Ulûhiyet Anlayışı*" ve Ahmet Sait Arık'ın "*Tefsir Mukaddimeleri Bağlamında Tefsir-Kelâm İlişkisi*" başlıklı yüksek lisans tezleri, müellifin biyografisine ve düşünce dünyasını anlamaya dair katkı sağlayacak; Mehmet Çiçek'in "*Molla Fenârî'ye Göre Tefsir İlminin Konusu Olarak Kur'an*" başlıklı bildirisi, Faruk Vural'ın "*Bir Kur'an Tarihi Problemi: Âhiru Mâ Nezele (Son İnen Âyet) Konusu*" adlı makalesi ve Hacı Önen'in "*Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler: İsfahânî ve Süyûtî Mukayesesi*" isimli makalesi ise ilgili meselelerin değerlendirilmesinde yardımcı metinler olarak kullanılacaktır. Yine Burhan Çonkor'un mukaddimeyi genel anlamda incelediği "*Mukaddimesi Bağlamında Şemseddin el-İsfahânî'nin (ö. 749/1349) Tefsir Usûlü Konularına Yaklaşımı*" adlı makalesi konuları ele alışı ve başlıklandırmaları bakımından incelenecektir. Bu ikincil literatür, tezin hem tarihî arka planı kurmasında hem de kavramsal çözümlemelerde derinlik kazanmasında katkı sağlayacaktır.

Ayrıca, özellikle Kur'an'ını'câzına dair yaklaşımının değerlendirilmesinde başvurulacak özel kaynaklar da vardır. Müellifin Kur'an'ını'câzına dair görüşleri incelenirken, konuya dair klasik ve çağdaş tartışmaları takip edebilmek amacıyla Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 324/936) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Muşallîn*, Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-İktisâdfî'l-i'tikâd* ve Melikşah Sezen vd. tarafından hazırlanan *Mütekaddim Dönem Kur'an'ını'câzı* adlı eserden de istifade

edilecektir. Bu kaynaklar, özellikle i'câza dair yaklaşımların klasik kelâmî arka planını görmek ve İsfahânî'nin bu miras içindeki konumunu tayin edebilmek bakımından önemli katkı sağlayacaktır.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde yer alan ilgili maddeler de müellifin yaşadığı dönemdeki ilmî ortamı ve onun tefsir ilminde kullandığı bazı temel kavramların klasik literatürdeki karşılığını ve bağlamını tespit etmede önemli bir başvuru kaynağı olacaktır.

Literatür taraması yapılırken KURAMER Kütüphane Programı ve el-Mektebetü's-Şâmile gibi dijital veri tabanlarından istifade edilecektir. Bu dijital kaynaklar,metinlere erişimde önemli bir işlev görmektedirler.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. EBÜ'S-SENÂ EL-İSFAHÂNÎ'NİN DİLE VE TEFSİRE YAKLAŞIMI

1.1. BİR TEFSİR PROBLEMİ OLARAK DİLE YAKLAŞIMI

Bu bölümde, dil ilmi çerçevesinde ele alınabilecek pek çok bahis bulunmakla beraber, müellifin tefsirle irtibatlı olarak önem verdiği ve üzerinde durduğu meseleler ele alınacaktır. Müellif, özellikle lafzın vaz'ı, anlamın teşekkülünde çok anlamlılık, umum ve husus gibi konulara temas etmiş; beyan ilmi çerçevesinde iltizâmî delâlet, hakikat, mecâz, istiâre, mecâz-ı aklî, teşbih ve kinâye meselelerini incelemiştir. Ayrıca Kur'an lafızlarının mahiyeti ve delâlet yolları bahsine de yer vermiştir.

1.1.1. Tefsirde Anlamın Kurucu Unsuru Olarak Lafızların Vaz'ına Duyulan İhtiyaç Meselesi

Müellif, bu bölümde insanın yaratılış itibarıyla zayıf olduğunu, dolayısıyla hayatını sürdürebilmesi için başkalarıyla yardımlaşma ve iş birliğine muhtaç olduğunu vurgulayarak söze başlamaktadır.³⁴ İnsan, tek başına ne gıdasını temin edebilir ne de meskenini ve ihtiyaç duyduğu diğer şeyleri karşılayabilir. Bu sebeple insanlar arasında yardımlaşma, dayanışma ve karşılıklı mübadele zorunlu hâle gelmiştir. Ancak bu iş birliğinin sağlıklı bir zeminde yürüyebilmesi, bireylerin kendi iç dünyalarında bulunan maksat ve ihtiyaçlarını başkalarına aktarmalarıyla mümkündür. Müellif, bu maksatların ve ihtiyaçların aktarımında işaret, yazı, temsil

³⁴ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/132.

gibi yolların bulunabileceğini belirtmekle birlikte, lafızların (sözlü anlatımın) en kullanışlı ve en kapsamlı yol olduğunu savunmaktadır. Zira lafız hem mevcut hem de gaybî hem hissî hem de aklî anlamların ifadesine imkân verdiği halde işaret ve temsil gibi yöntemler, sadece görülen ve bilinenle sınırlı kalmaktadır.³⁵

Müellifin ifadesine göre, lafız dediğimiz şey, nefesten doğan ve kulaktan işitilebilen ses parçalarıdır. Bu sesler, nefesin bir organdan çıkmasıyla kendiliğinden oluşur ve ihtiyaçla birlikte meydana gelir, ihtiyaç ortadan kalkınca da yok olur. Bu yönüyle lafız hem kolaylık hem de kapsam bakımından diğer ifadelerle üstün gelir. Allah Teâlâ da insanlara bu kolaylığa bizzat lafızları vaz'etmek ya da bu vaz'etme kabiliyetini vermek yoluyla lütfetmiştir.³⁶

Burada müellif, dilin ve lafızların varlık sebebini vurgulamak suretiyle tefsir usulü açısından Kur'ân'ın anlaşılmasında ve yorumlanmasında lafzî bağlamın kaçınılmaz bir yer tuttuğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Çünkü Kur'ân, vahiy olarak indirilen lafızlar bütünüdür ve lafızların anlamları bilinmeden, Allah'ın maksadının doğru anlaşılması mümkün değildir. Dolayısıyla müellifin dilin önemini bu noktada temellendirmesi oldukça yerindedir.

Dil kelimesinin kökenine de temas eden müellif, lügat kelimesinin aslının “لَغُو” kökünden geldiğini, yani “konuşmak” anlamı taşıdığını belirtmektedir. Örfte ise dilin, *bir kavmin maksatlarını ifade etmek için kullandığı lafızlar bütünü* olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda, Arapların kullandığı lafızlara “Arapça”, Türklerin kullandıklarına “Türkçe” denilir. Aynı dili konuşan topluluklar arasında ise yine farklılıklar bulunabileceğinden, bir dilin kendi içinde lehçeler barındırabileceği de göz önünde bulundurulur. Mesela, “bu, Hicazlıların lehçesi”, “şu, Temîmoğullarının lehçesi” denilmesi buna delildir.³⁷

Ebü's-Senâ, her bir lafzın belirli bir mânaya tahsis edilmiş olmasının, yani bir lafzın belirli bir anlamı göstermesinin mutlaka bir *tahsis ediciye* muhtaç olduğunu söylemektedir. Bu tahsisin kendiliğinden gerçekleşemeyeceğini, yani ne lafzın kendi

³⁵ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/132.

³⁶ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/132-133.

³⁷ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/133.

başına ne mânânın bizzat kendisi olarak ne de bu iki unsurun taşıdığı herhangi bir nitelik vasıtasıyla birbirlerini tahsis edebileceğini ifade etmektedir. Bu tahsisin, lafzın dışında ve ona hâkim bir irade tarafından yapılmış olması gerekir. Müellif bu iradenin bizzat Allah Teâlâ olduğunu belirtmektedir.³⁸ Bu yaklaşım, dilin ilâhî kaynaklı oluşuna dair güçlü bir vurgudur.

Ebü's-Senâ, lafızların anlamlara nasıl tahsis edildiği konusunda ise iki temel görüş zikretmektedir. Bunlardan ilki, Allah Teâlâ'nın insanlara doğrudan vahiy veya ilham yoluyla lafızları ve anlamlarını öğretmiş olmasıdır ki buna *tevkif* adı verilmektedir. İkinci yol ise insanların karşılıklı anlaşmaları sonucu lafızları belirli anlamlara tahsis etmeleridir ki bu da *istılâh* olarak adlandırılmaktadır. Bazı durumlarda lafızların kim tarafından hangi yolla anlamlara tahsis edildiği bilinmediğinde ise bu hâle *tevakkuf* denilmektedir. Bu ihtimaller arasında en kuvvetli olanın hangisi olduğu sorusuna gelince, müellif burada dikkat çekici bir ayrım yapmaktadır: “Lafızları anlamlara ilk defa kim tahsis etti?” sorusunda kesin bilgi (kat'iyet) aranmazsa tercih edilmesi gereken yol *tevkiftir*. Çünkü lafızların anlamlara tahsisi gibi vahyin merkezinde olan bir konuda en uygun izah budur. Ancak bu meselede kesin bilgi şart koşulursa, bu durumda tercih edilmesi gereken yol *tevakkuf* olur. Nitekim bu gibi tarihsel konularda mutlak kesinliğe ulaşmak mümkün değildir.³⁹

Müellif, bir lafzın hangi anlama tahsis edildiğini anlamaya çalışırken o lafzın zihindeki ya da dış dünyadaki varlığına değil, bizzat mânânın kendisine bakılması gerektiğini vurgulamaktadır. Örneğin “adam” kelimesi, zihinde ya da dış dünyada var olmasından bağımsız olarak, erkek bireye delalet eder. Zihnî ya da haricî varlık, bu anlamın hakikatine bir şey katmaz. Aynı şekilde o varlığın bir kişi mi, yoksa birden fazla kişi mi olduğu da bu hakikate dâhil değildir.⁴⁰

Müellif, lafızların varlık sebebini ve dilin kurulmasındaki esas amacı da net bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre, lafızlar yalnızca müfredmanaları ifade etmek

³⁸ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/133.

³⁹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/133-134.

⁴⁰ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/135.

için değil, daha çok nisbetleri (ilişkileri) ve terkipleri (cümle yapılarını) anlatmak üzere konulmuştur. Çünkü sadece tek tek kelimelerle bir anlam kurmak mümkün değildir. Lafızlar, ancak aralarındaki ilişki sayesinde anlamlı bir yapı meydana getirir. Eğer lafızların amacı sadece müfred anlamları ifade etmek olsaydı, bu kısır bir döngüye (الدور) sebep olurdu. Yani bir kelimenin ne anlama geldiğini öğrenmek için o anlamı zaten biliyor olmak gerekirdi, bu da mantıken mümkün değildir. Ancak nisbet ve terkiplerin (yani cümledeki ilişkilerin) öğrenilmesi böyle bir döngüye götürmez. Çünkü insan, bir lafzın neye delalet ettiğini, ancak bu lafızların kullanıldığı bağlamları yani cümle içindeki yerlerini gözlemleyerek öğrenebilir.⁴¹

Ebü's-Senâ, lisanların bilinme yollarıyla alakalı ise üç ana bilgi kaynağından söz etmektedir: Birincisi, haber-i mütevatir yoluyla sabit olanlardır ki bunlar, asla şüphe ve tereddüd kabul etmeyen bilgilerdir. Örneğin “arz”, “sema”, “sıcak”, “soğuk” gibi lafızlar bu kısma girer. İkincisi, haber-i âhâd ile nakledilenlerdir ki bunlar zan ifade eder, yani şüphe ve tereddüde açıktırlar. Üçüncüsü ise nakil ile aklın birleştiği hususlardır. Mesela, “elif-lâmlı cemi” kelimelerden istisna yapılması halinde bu kelimeler umum ifade ederler. Bu bilgi hem nakle hem akla dayanmaktadır.⁴²

Bu noktada müellif, “Tevatürün şartı, her tabakada (her rivayet zinciri halkasında) rivayet edenlerin aklen yalan üzere birleşmeleri imkânsız olacak kadar çok olmalarıdır. Ancak bütün bu tabakalarda bu şartın sağlandığı kesin olarak bilinmemektedir. Ayrıca, âhâd haberlerin zan ifade ettiğini söylemekle beraber, bu rivayetlerde bulunan kişilerin birbirini cerh ettiğigöz önüne alınmalıdır. Bu durumda, anlamları sadece nakille öğrenmeye çalışmak, çoğu zaman kesin bilgi sağlamaz.” şeklindeki muhtemel bir itiraza da yer vermekte, nihayetinde itiraza cevap vererek, asıl gayenin lafızların Rasûlullah (s.a.v) dönemindeki kullanımını tespit etmek olduğunu ve bu maksadın bilinmesinin hem tevatür hem âhâdhem de aklî

⁴¹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/134.

⁴² el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/135.

çıkarmalarla mümkün olduğunu belirtmektedir. Kur'ân ve hadis lafızlarının büyük kısmı da bu ilk kısma, yani tevatür derecesindeki nakille sabit olanlara dâhildir.⁴³

Ebü's-Senâ, dilin kaynağı, lafızların hangi maksatla vaz'edildiği ve bu lafızların bilgi değeri gibi temel meselelere temas ettikten sonra son olarak, lafızların anlamlara nasıl delâlet ettiğini sistemli bir şekilde açıklamaktadır. Müellif, önce lafzınmanaya olanmutâbakat, tazammun ve iltizâmşeklindeki 3 çeşit delaletini izah etmekteardından lafızları önce yapı ve türüne göre (müfred-mürekkeb, isim-fiil-harf), sonra anlam ilişkileri bakımından (müterâdif, müşterek, mecâz, hakikat, nass, zâhir, mücmel, müevvel) sınıflandırmaktadır.⁴⁴

Ebü's-Senâ'nın bu bölümdeki yaklaşımı, lafzın sadece kelimedegil, anlam taşıyıcısı bir unsur olarak da ele alındığını göstermektedir. Bu da onun tefsir usûlü anlayışında lafzın, anlamı doğru kavramada vazgeçilmez bir rol üstlendiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca bu bahislerin tertibi ve sunuluş biçimi, Ebü's-Senâ'nınRâgıb el-İsfahânî'den açık şekilde etkilendiğini göstermektedir.⁴⁵ Özellikle Râgıb'ın lafız ve anlam ilişkisine dair görüşleri, Ebü's-Senâ'nınlafzî delâlet anlayışının temelini teşkil etmektedir.⁴⁶ Bu yönüyle müellif, Kur'ân lafızlarının nasıl anlaşılması gerektiği konusunda sağlam bir teorik zemin kurmakta ve tefsir usûlünün ilkelerine dil merkezli bir açıklık getirmektedir.

1.1.2. Lafzın Çok Anlamlı Olması

Ebü's-Senâ, bir lafzın birden fazla anlama gelebileceği fikrini, dillerin ortaya çıkışı ve lafzın va'z edilme süreciyle ilişkilendirerek tefsir sahasına yansıtmaktadır.⁴⁷ Burada asıl mesele, bir kelimenin aynı anda birden fazla anlamı taşıyıp taşıyamayacağıdır. Bu konu dil açısından incelendiğinde, müşterek lafızlar ve hakikat-mecaz ilişkisi, tefsir metodolojisi açısından önemli ihtilaflara zemin hazırlar.

⁴³ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/135.

⁴⁴ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/135-136.

⁴⁵ el-İsfahânî, Râgıb, *Mukaddimetü Cāmi'i't-Tefāsīr ma'a Tefsīri'l-Fātiha ve Meṭālī'i'l-Bakara*, ed. Ahmed Hasan Ferhat (Kuveyt: Dārü'd-Da've, 1984), 166-167.

⁴⁶ Muhammed İsa Yüksek, "Dil-Kur'ân-Anlam Üzerine Tefsire Metodolojik Bir Katkı -Ebüssenâ el-İsfahânî'nin Mukaddimesi", *darulfunun ilahiyat* 30/1 (03 Temmuz 2019), 7.

⁴⁷ Yüksek, "Dil-Kur'ân-Anlam Üzerine Tefsire Metodolojik Bir Katkı -Ebüssenâ el-İsfahânî'nin Mukaddimesi", 7.

Özellikle Kur’ân tefsir edilirken bir lafzın farklı anlamlarıyla değerlendirilmesi gerek fikhî gerekse kelâmî ekollerin oluşmasında önemli bir pay sahibidir. Müellif, bu tartışmaları çok detaylı ve sistematik bir şekilde ele alarak, tefsir usulü açısından taşıdığı önemi incelemektedir. Burada ilgili konulara, detaylara girmeden yeterli açıklamalar yaparak konunun çerçevesini çizmekle kifayet edeceğiz.

Ebü’s-Senâ’nın tartıştığı asıl mesele bir kelimenin iki farklı anlamının aynı anda kastedilip kastedilmeyeceğidir. Dolayısıyla, bir kelimenin iki farklı manasının farklı zamanlarda söylenmesi veya iki manadan birinin tercih edilmiş olması (alâsebili’l- bedel) bu meselenin kapsamına girmemektedir. Bu bağlamda müellif meseleyi iki temel kategoride incelemektedir:⁴⁸

1. Müşterek lafızlar: aynı anda iki anlamı da hakiki manada karşılayan lafızlar. (Örneğin kur’ kelimesi hem hayız hem de temizlik manasındadır.)
2. Hakikat-mecaz ilişkisi: Bir anlamı hakiki diğeri mecaz olan kelimeler. (Örneğin nikah kelimesi hem evlilik akdi hem de cinsel ilişki manasında kullanılmaktadır.)

Bu meseleye dair fıkıh usulü literatüründe farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hanefîler, bazı Şafîî ve Mu’tezilî alimler ister müşterek lafızlar isterse hakikat-mecaz ilişkisi söz konusu olsun, tek bir kelimenin aynı anda iki anlama gelemeyeceğini savunmaktadırlar. Bunun yanında İmam Şafîî, bazı Şafîî alimleri ve Mu’tezile’nin diğeri bir kısmı, belirli durumlarda bir kelimenin iki anlama birden delalet edeceğini kabul etmektedirler.⁴⁹

Ebü’s-Senâ, müşterek lafızların sahip olduğu anlamların birbirlerinden bağımsız olduğunu savunmaktadır. Ona göre, müşterek lafızlar sahip oldukları manaların genel bir anlam çerçevesine işaret etmez; bilakis her bir mana, lafza ayrı ayrı vaz’ edilmiştir. Dolayısıyla bu durum müşterek lafızların aslında iki farklı kelimenin aynı ses formuna sahip olması durumuyla açıklanabilir. Bunun doğal bir sonucu, müşterek lafzın her iki anlamına birden delalet etmesi ve manaların birbirlerine zıt olmaması durumunda herhangi bir karinenin aranmasına gerek

⁴⁸ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/153.

⁴⁹ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/154.

olmadığıdır. Zira her iki anlam da kelimenin aslî anlamlarındandır. Ancak, kelimenin yalnızca bir anlamının kastedildiği durumlarda, bu tercihi belirleyen bir karinenin bulunması gerekmektedir.⁵⁰Müellifin görüşünü temellendirmek için serdettiği birçok örneğin yanı sıra Ahzâpsûresi 56. Ayetindeki “salât” lafzı üzerine yaptığı değerlendirme, onun dilbilimsel ve tefsirî yaklaşımını somutlaştıran bir örnek olarak değerlendirilebilir. Ayette geçen “يصلون” fiili, “salât” kökünden türeyen, “rahmet” ve “istiğfar” anlamlarına gelen müşterek bir lafızdır. Allah Teâlâ için kullanıldığında “rahmet”, melekler için kullanıldığında “istiğfar” anlamına gelir. Eğer “salât” kelimesi yalnızca tek bir anlamda değerlendirilirse itikadi açıdan yanlış manalar ortaya çıkar.⁵¹

Bazı müfessirler, “salât” kelimesinin *üstünlüğü ve şerefi açığa çıkarmak*⁵² anlamında aslında tek bir ortak üst anlam taşıdığını ve bu bağlamda hem Allah hem de melekler için geçerli olacak geniş bir anlam çerçevesi sunduğunu ileri sürmüşlerdir. Ebü’s-Senâise bu ortak anlam yorumunu kabul etmemektedir. Nitekim ona göre, “salât” kelimesinin *üstünlüğü açığa çıkarma* anlamına geldiğine dair herhangi bir şer’î, örfî veya luğavî temel bulunmamaktadır. Bu sebeple kelimenin asıl vaz‘ olduğu anlamlarının korunması gerekmektedir. Bu yaklaşıma göre müşterek lafzın her iki anlamının da kastedilebileceği kabul edildiği takdirde ortak bir anlam inşasına gerek kalmaz. Nitekim Kur’ân’ın dilsel yapısı itibariyle kelimelerinin aslî anlamlarının korunması esastır. Bu itibarla cümlelerde hazif yapılmadıkça ayetlerin doğal anlamlarına sadık kalınmalıdır. Dolayısıyla Ebü’s-Senâ’yagöre bu ayetin en doğru yorumu, “salât” kelimesinin her iki manasının da ayetin iki farklı öznesine uygun olacak biçimde ayrı ayrı taksim edilmesidir. Böyle olduğu takdirde te’vil veya mecaza gerek kalmaksızın ayetin lafzî anlamı muhafaza edilmekte ve Kur’ân’ın dilsel yapısına uygun mana verilmiş olmaktadır.⁵³

1.1.3. Lafzın Umum veya Husus Bildirmesi

⁵⁰ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/154.

⁵¹ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/155.

⁵² الإعتناء بإظهار الشرف; bkz. el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/164.

⁵³ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/164-165.

Müellif, lafızların anlam sınırlarını açıklarken, her şeyin kendisini o yapan bir hakikati olduğunu belirtmektedir. Ona göre, -Fahreddin er-Râzî'nin de benzer şekilde tarif ettiği-⁵⁴ bir şeyin yalnızca hakikatini gösteren ifadeler *mutlak* olarak adlandırılmaktadır. Belirli bir ferdi ya da fertleri işaret edenler *marife*, belirsiz olanlar ise *nekra* şeklinde tanımlanmaktadır. Bütün fertleri içine alan ifadeler ise *âmm* yani genel lafız kabul edilmektedir.⁵⁵

Âmm lafız, bir hükmü bütün fertlerine birden yüklemektedir. Şâfiî mezhebine göre bu, zahir bir anlam taşımaktadır. Eğer bu hükme aykırı düşen hâs bir delil bulunursa, bu delil ister önce ister sonra gelsin, lafzın kapsamı o delil ile sınırlandırılmaktadır.⁵⁶

Hanefî mezhebine göre ise, âmm lafız da hâs lafız gibi bütün fertler hakkında kesin ve bağlayıcı bir hüküm ifade etmektedir. Ancak bazı durumlarda umum ifade eden hükmün her ferde uygulanması mümkün olmayabilir. Lafzın yöneldiği alan buna müsait değilse, bu durumda lafız mecaz ya da mücmel kabul edilmekte ve açıklayıcı bir delil gelene kadar onunla amel edilmemektedir. Bu noktada Hanefî ve Şâfiîler arasında yaklaşım farkı ortaya çıkmaktadır. Şâfiîlerâmm lafzı uygulamayı tercih ederken, Hanefîler açıklık olmadıkça onu yürürlüğe koymamaktadırlar.⁵⁷

Müellif, Hanefîlerin görüşünü aktarırken, hâs bir lafzın sonradan gelen âmm bir lafızla neshedilebileceğini de ifade etmektedir. Çünkü Hanefîlere göre, âmm lafız da hâs lafız kadar güçlü bir delil sayılmaktadır. Eğer ikisi aynı seviyede delâlet gücüne sahipse, âmm olan hâs olanın hükmünü kaldırabilmektedir. Bu da âmm lafzından da tıpkı has lafız gibi bağlayıcı bir hüküm kaynağı kabul edildiğini göstermektedir.⁵⁸

Müellif, âmm lafızların tahsis edilip edilemeyeceği konusunu ele alırken, mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarını da ortaya koymaktadır. Şâfiîlere göre ister

⁵⁴Ferhat Koca, "Mutlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

⁵⁵ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/214.

⁵⁶ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/215.

⁵⁷ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/215.

⁵⁸ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/216.

Kur'an ister mütevatir sünnet isterse haber-i vâhid olsun; âmm bir lafız hem kitapla hem sünnetle hem de kıyasla tahsis edilebilmektedir. Ancak hangi durumlarda hangi delilin öncelikli olduğu konusu kendi içinde bazı detaylara ve ihtilaflara sahiptir.⁵⁹

Hanefiler ise bu konuda daha katı bir yaklaşım benimsemektedir. Onlara göre, Kur'an veya mütevatir sünnet gibi sübut açısından kat'î olarak gelen bir âmm lafız, sadece kendisi gibi kat'î bir delille tahsis edilebilir. Zannî olan haber-i vâhid ya da kıyas gibi deliller, kat'î olan bir lafız tahsis etmeye yeterli sayılmamaktadır. Çünkü Hanefî anlayışında tahsis, bir anlamda lafza karşı gelme anlamı taşımaktadır ve zannî olan bir şeyle kat'î olana karşı gelinemez.⁶⁰

Müellif, bu görüşe verilen cevabı da aktarmaktadır. Buna göre, Kur'an ve mütevatir hadisler metin olarak kat'î olsa da delalet yönünden zannîlik içerebilir. Buna karşılık haber-i vâhid, metin açısından zannî; ancak delalet açısından kat'î olabilir. Bu durumda iki delil birbirine denk hâle gelir ve aralarında çelişki olduğunda birlikte ele alınarak mümkün olduğunca uzlaştırılmaya çalışılır. Bu uzlaştırmamanın yollarından biri de tahsis yoludur. Tahsis gerçekleştiğinde, âmm lafız artık tüm fertleri değil, kapsam dışı bırakılmayan fertleri kapsar.⁶¹

Müellife göre tahsis, âmm bir lafız içinde yer alan bazı fertlerin dışarda bırakılmasıdır. Bu çıkarımı yapan da konuşan (mütekellim) olduğundan, tahsisin kaynağı onun iradesi kabul edilmekte; bu iradeye delâlet eden lafızlar da “muhassıs” olarak adlandırılmaktadır.⁶²

Tahsis edici unsurlar lafzî ve gayr-i lafzî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Gayr-i lafzî olanlar bazen aklîdir; örneğin “Allah her şeyi yaratandır”⁶³ ayetinde,

⁵⁹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/216.

⁶⁰ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/216.

⁶¹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/216.

⁶² el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/216-217.

⁶³ Ra'd, 13/16.

Allah'ın kendisini yaratmadığı akılla bilinmektedir. Bazen de hissîdir; “*Bana her şey verildi*”⁶⁴ ayetinde olduğu gibi, lafzın mutlak kastı hissî olarak mümkün değildir.⁶⁵

Lafzîmuhasıslar bazen âmm lafza muttasıl olurken bazen de ondan ayrı olarak gelirler. Munfasıl olan sem‘î delille bilinirken muttasıl olanlar dört tanedir⁶⁶:

1. İstisna: “İlla” gibi edatlarla bazı fertlerin hükümden dışlanmasıdır.
2. Şart: Hükümün gerçekleşmesini belli bir şarta bağlayan ifadelerdir.
3. Sıfat: Nitelik belirten ifadelerle lafzın kapsamı daraltılmaktadır.
4. Gâye: Hükümün belli bir noktaya kadar süreceğini gösteren sınırlayıcı ifadelerdir.

Müellif, Hanefî mezhebi içerisindeki farklı yaklaşımlara işaret ederek lafzîmuhasısları müstakil olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye ayırmaktadır. Müstakil muhasıslarınâmm lafza muttasıl gelmesi ya da ondan sonra gelmesi mümkündür. Buna karşılık müstakil olmayan muhasıslar sadece âmm lafızla beraber geldiklerinde (muttasıl) tahsis gücü kazanmaktalar ve bu gruba istisna, şart, sıfat ve gaye gibi unsurlar dâhil olmaktadır.⁶⁷

Müellif, Hanefîler arasında, eğer bir âmm lafız kendisiyle birlikte gelen bir delille tahsis edilmişse, daha sonra başka bir delille tekrar tahsis edilmesinin ittifakla kabul edildiğini aktarmaktadır. Buna karşın, âmm bir lafızdan ilk etapta hiçbir fert tahsis edilmemişse, sonradan gelen bir delille tahsisi câiz görenler olduğu gibi, Kerhî (ö. 340/952) ve onu takip eden müteahhir Hanefî ulemasının genelinin reddettiğini ifade etmektedir. Bazı Hanefîler ise her iki durumu da câiz görmektedirler.⁶⁸

Tahsisi reddedenlerin bir kısmı, ilk muhasısın hem müstakil hem de âmm lafızla beraber gelmiş olmasını (muttasıl) şart koşmaktadırlar. Ayrıca müellif, hâs bir

⁶⁴ Neml, 27/23.

⁶⁵ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/217.

⁶⁶ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/217-218.

⁶⁷ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/218.

⁶⁸ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/218.

delilin âmm bir lafızla çelişmesi durumunda, tarih bilgisi (öncelik-sonralık) olmasa dahi hâs olanın âmmı tahsis ettiğini aktarmaktadır.⁶⁹

Iraklı Hanefilere göre, eğer âmm ve hâs deliller arasında cem mümkün olmazsa, tarih belirliyse önce gelen sonra gelenle neshedilir. Hâs delil sonra gelmişse yalnızca onun kapsadığı alan kadar âmmneshedilmiş sayılır. Eğer aynı anda gelmişlerse hâs delil, âmmı tahsis eder. Tarih bilinmiyorsa tevakkuf edilir.⁷⁰

Müellif, Kur'ân'ın tahsisinin yalnızca Kur'ân'la değil, mütevatir sünnet, icma, haber-i vâhid ve kıyas ile de yapılabileceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte bazı âlimlerin, haber-i vâhid ve kıyasla tahsise karşı çıktıklarını, özellikle kıyasla tahsis için açıklık (kıyâs-ı celî) şartı aradıklarını zikretmektedir. İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) ise iki zannî delil arasında tercih yapılırken en güçlü olanın esas alınması gerektiğini savunduğunu, buna karşın bazı âlimlerin ise bu konuda tevakkuf ettiğini de eklemektedir.⁷¹

Ayrıca müellif, tahsisin sadece lafızla değil; mantûkun tahsisinin mefhumla da olabileceğini, hatta Hz. Peygamber'in fiilî uygulamasına dayanan örfî pratiklerin de tahsis sebebi olabileceğini ifade etmektedir. Öte yandan, bir âyetinnüzûl sebebinin hâs oluşunun, lafzın âmmiyetini ortadan kaldırmadığını, bir ferdin tek başına zikredilmesinin yahut zamirin belirli bir şahsa dönmesinin hükmün âmmiyetini etkilemeyeceğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda, “*Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç âdet süresince beklerler.*”⁷² ayetindeki zamirin ardından gelen “*kocaları, onları kendilerine geri çevirme hususunda başkalarından daha ziyade hak sahibidirler.*” ifadesi de bu kapsamda değerlendirilmektedir. Yani bu geri çevirme hakkı, sadece ayetteki örnek bir grup kadına değil, bu hüküm kapsamına giren tüm boşanmış kadınlara teşmil edilmektedir.⁷³

⁶⁹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/218.

⁷⁰ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/219.

⁷¹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/219.

⁷² Bakara, 2/228.

⁷³ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/219-220.

Sonuç olarak, müellifin hâs ve âmm lafızlar ile tahsis ve nesih konularına dair yaptığı bu detaylı açıklamalar, onun tefsir usûlünü lafız merkezli bir anlam inşası üzerine temellendirdiğini göstermektedir. Lafızların sınırlarını, kapsayıcılık derecelerini ve bu sınırların hangi yollarla daraltılıp genişletilebileceğini belirleme çabası, doğrudan Kur’ân’daki hükümlerin nasıl anlaşılması gerektiği sorusuna yöneliktir. Zira Kur’ân’da yer alan hükümler çoğu zaman âmm lafızlarla gelmekte ve bu lafızların tahsise elverişli olup olmadığı meselesi, lafzın zahiriyle amel edip etmeme noktasında belirleyici olmaktadır.

1.1.4. Kur’ân’ın Anlatım Zenginliği (Beyan)

*Beyân ilmi, belâgat ilminin, bir anlamı değişik yollarla ifade etmenin usul ve kaidelerinden bahseden dalıdır.*⁷⁴ Ebü’s-Senâel-İsfahânî’nin beyan ilmiyle ilgili görüşleri, klasik belagat çerçevesinde şekillenmiş olup özellikle iltizâmî delâlet, hakikat, mecâz, teşbih, kinaye ve istiâregibi unsurlar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Müellifin bakış açısı, beyan ilminin yalnızca lafzı süsleme sanatlarına dair bir ilim olmadığını, aksine anlamın derinleşmesini ve lafzın maksada uygun bir şekilde yönlendirilmesini sağlayan bir yöntem sunduğunu ortaya koymaktadır. Detaylı bir şekilde meseleyi ele alan müellif, bu bölümün içeriğini büyük ölçüde Sekkâkî’nin (ö. 626/1229) *Miftâhu’l-‘ulûm*’undan hareketle yazmıştır.⁷⁵

1.1.5. İltizâmî Delâlet

Beyan konusuna ilk olarak iltizâmî delâleti açıklayarak başlayan müellif, *bir lafzın, konulduğu anlamın zorunlu bir gereği olan ve zihinde ona bağlı fakat ondan hariç bulunan bir manaya delalet etmesini* “iltizamî delalet (دلالة الالتزام)” olarak adlandırmakta, lafız mana arasındaki lüzum (zorunlu ilişki) ister akıl tarafından ortaya koyulan bir durum, ister muhatabın inancı, örf veya özel bir ıstılah çerçevesinde sabit olsun fark etmeyeceğini söylemektedir. Aynı zamanda aradaki lüzumun, “الْأَبُ” (baba) lafzının, “الْوَلَدُ” (oğul) mânâsını iltizamî olarak içermesi yani bir kimseye “baba” demenin evladının varlığını zorunlu kılması veya “evlat”

⁷⁴ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Beyân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992).

⁷⁵ Ahmet Sait Arık, *Tefsir mukaddimleri bağlamında tefsir-kelâm ilişkisi* (İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 45.

demenin babasının varlığını zorunlu kılması yönüyle çift taraflı olabileceği gibi, “الْعِلْمُ” (ilim) lafzının, “الْحَيَاةُ” (hayat) mânâsını zorunlu kılması gibi tek taraflı da olabileceğini ifade etmektedir.⁷⁶

Buradan hareketle, müellif bir lafzın iltizâmî delâletle kullanılmasının mecaz ve kinaye arasındaki sınırı belirleyen önemli bir faktör olduğunu vurgulamaktadır. Eğer bir lafız, konulduğu anlamın zorunlu bir gereğini ifade etmek üzere kullanıldığında, o anlamın kastedilmediğine dair bir karîne bulunuyorsa bu “mecaz” olur; aksi takdirde “kinaye” kabul edilir. Bu bağlamda, mecazın teşbihe dayalı türü olan “istiareye” de değinmekte ve istiareyi, “lafzın vaz‘edildiği anlamla kastedilen anlam arasındaki alâkanın teşbihe dayanması” olarak tanımlamaktadır.⁷⁷

1.1.6. Hakikat

Müellif, yine lafzî delâlet bağlamında lafızların hakiki ve mecazî anlamlarını kesin çizgilerle birbirinden ayırarak hakikati *bir lafzın, herhangi bir te’vil olmaksızın vaz‘ edildiği ilk anlamına uygun şekilde kullanılması* olarak tarif etmektedir. Örneğin, “Güneş doğdu.” ifadesinde “güneş” kelimesi, müşahhas bir varlığa işaret etmekte ve lafzın hakiki anlamda kullanıldığını göstermektedir.⁷⁸

1.1.7. Mecâz

Ebü’s-Senâ, mecazı, *mâni’ olan bir karine sebebiyle vaz‘ olunduğu ilk anlamdan farklı bir anlamda kullanılan lafız* olarak tanımlamakta ve onukelimenin *sözlük anlamının dışına çıkılarak kullanılması* olarak ifade ettiği “mecâz-ı luğavî” ve *cümlelerin mantıksal olarak başka bir anlama yönlendirilmesi* şeklinde ifade ettiği “mecâz-ı aklî”⁷⁹ olmak üzere ikiye ayırmaktadır.⁸⁰

⁷⁶ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/175.

⁷⁷ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/175-176.

⁷⁸ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/187.

⁷⁹ Müellifin mecaz-ı aklîyle alakalı ifade ettiği bir diğer tanım ise şu şekildedir: “Mecaz-ı aklî, söylenen sözün, konuşanın zihnindeki hükümle çelişen bir anlamı ifade etmesidir. Ancak bu, kelimenin vaz‘î anlamı gereği değil, bir tür teville dayalıdır.”

1.1.7.1.Mecâz-ı Lüğavî

Mecâz-ı lugavîyi yukarıda ifade ettiğimiz şekilde tanımlayıp detaylı bir taksime tabi tutan müellif, “istiâre” konusunu da bu taksim bir parçası saymakta ve uzun izahlar ve muhalif görüş ve delilleri serdetmek cihetiyle istiâreninmecâz-ı lugavînin bir bölümü olup olmadığı meselesini detaylandırmaktadır. Daha sonra ise istiâre konusunda aktaracağımız gibi muhtelif görüşleri te’vîl yoluyla uzlaştırma yolunu tercih etmektedir.⁸¹

1.1.7.2.İstiâre

Müellif, istiareyi, *teşbihin iki unsurundan yalnızca birinin zikredilip diğerinin kastedildiği ve bu kastedilen tarafın, açıkça o lafızla ifade edilen varlığın (yani müşebbeh bihin müşebbehin) cinsinden sayıldığı söz sanatı* olarak tarif etmektedir. Burada müşebbeh bihin vasıfları müşebbehe yüklenerek aradaki benzerliğin haricinde, müşebbeh ile müşebbeh bih aynı cinsten sayılır. Örneğin “hamamda bir aslan var” denildiğinde, murat edilen gerçek anlamda bir aslan değil, cesur bir insandır. Bu lafızla, o kişiye “aslan cinsinden biri” olarak itibar edilir ve aslana ait olan bir nitelik (cesaret) ona nispet edilir. Bununla beraber bu kişiye doğrudan “aslan” ismi verilerek teşbih edatı ve müşebbehte hazfedilmiş olur. Dolayısıyla açık teşbih unsurları ortadan kaldırılarak istiare meydana gelmiş olur.⁸²

Müellif, istiare bahsini ele alırken, onun lugavî mecaz kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği meselesinde ileri sürülen farklı görüşleri aktarmakta; özellikle istiarede lafzın aslî anlamı dışına taşınarak mecazî bir anlamda kullanıldığı yönündeki yaklaşımı ve buna karşı çıkan görüşü karşılaştırmalı olarak vermektedir. Birinci görüşe göre, istiarede kullanılan lafız, lugavî mecazdır. Bu görüş, kelimenin hakiki anlamı dışında bir manada kullanılmış olmasını esas alır. "aslan" kelimesinin cesur bir insan hakkında kullanılması buna örnektir. Her ne kadar “şecaat” (cesaret), aslanın en belirgin ve güçlü vasıflarından biri olsa da dil bu lafzı yalnızca bu özelliğe tahsis etmiş değildir. Zira eğer dil, “aslan” kelimesini

⁸⁰ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/187-188.

⁸¹ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/188-192.

⁸² el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/189-190.

sadece cesareti ifade etmek üzere vaz‘ etmiş olsaydı, bu durumda söz konusu kelime bir isim değil, bir sıfat olurdu. Bu durumda da kelime, son derece güçlü ve cesur biri hakkında doğrudan hakiki anlamda kullanılır, teşbih veya mecaz söz konusu olmazdı. Dolayısıyla bu kullanım istiare sayılmazdı.⁸³ İkinci görüş ise, istiarede kullanılan lafzın lugavî mecaz olmadığını söyleyenlerin görüşüdür. Bu görüşün sahipleri, meseleyi “iddia” temeli üzerine bina eder. Şöyle ki: Bir lafzın lugavî mecaz sayılabilmesi için, o lafzın kendi vaz‘edildiği hakiki anlamın haricinde kullanılmış olması gerekir. Halbuki bir kimse hakkında “aslanlık” (الأسدية) iddiasında bulunulmuş, onun aslan cinsine dahil olduğu ve hakiki anlamda aslanın bir ferdi sayıldığı ileri sürülmüşse; bu durumda, o kişiye “aslan” ismini vermek, onun aslında bir “insan” olduğu yönündeki bir kabulden hareketle yapılamaz. Zira bu, ileri sürülen iddiayı (yani onun gerçekten aslan olduğu iddiasını) zayıflatır ve geçersiz kılar. Dolayısıyla bir kimse, adamın hakikaten bir aslan olduğunu iddia ediyorsa, artık bu lafzın vaz‘edildiği anlam dışında kullanıldığını (yani mecaz olduğunu) söylemek mümkün değildir. Ancak, istiare yapan kişinin bir yandan adam hakkında “aslandır” şeklindeki iddiasında ısrarlı olması, öte yandan da sözün içinde bu kişinin bilinen fizikî surete –yani gerçek aslanın somut yapısına– sahip olmadığını gösteren bir karine yerleştirmiş olması arasında bir uyum ve bütünlük fark edilirse, işin hakikati açığa çıkmış olur ve kapalılık ortadan kalkar.⁸⁴

İki görüşün arasının nasıl uzlaştırılması gerektiğini yine bizzat müellifin kendisi aktarmaktadır. Ona göre, bu iki yaklaşımı birleştirmek, belirli bir te’vil zemini üzerinde mümkündür. Bu itibarla, bir kişiye “aslanlık” nispet edilmesi, aslan türünün yorumla iki farklı türe ayrıldığı varsayımıyla açıklanabilir. Birinci tür, herkesçe bilinen klasik aslan tipidir ki bu hem olağanüstü cesareti ve güçlülüğü hem de tanınmış fiziksel yapısı ile tanımlanır. İkinci tür ise alışılmışın dışındadır. Yine aynı cesaret ve kuvvet niteliklerine sahip olsa da bu özellikleri, bilindik aslan sûretiyle değil, başka bir görünümde taşır. Bu bağlamda, bir insana dair “aslan” nitelemesi yapılırken, kasıt bu ikinci grup üzerindendir. Böyle bir anlayış, tahayyül kuvvetinin desteğiyle şekillenen örneklerle ve uygun te’villerle temellendirilir. Nitekim, bir aslanın bir kurttan kaçtığını gören kişi onu gerçek bir aslan olarak kabul etmez; öte

⁸³ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/190.

⁸⁴ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/191.

yandan, karşısında kimsenin duramadığı bir kişiyi gören biri, onun sadece bir insan olmadığını, adeta bir aslan hatta insan sûretinde bir aslan olduğunu söyleyebilir.⁸⁵ Dolayısıyla müellife göre, bu tür bir istiare, temelsiz ve mesnetsiz bir iddia ile karıştırılmamalıdır. Zira boş bir iddiada, ne anlamı destekleyecek bir te'vil yapılır ne de ifadenin lafzî anlamda anlaşılmasını engelleyecek bir işaret kullanılır. Buna karşılık, istiarede anlam aktarımı bilinçli bir te'vile dayanır ve dinleyicinin lafzı zahiriyle anlamasını engelleyen bir karineyle desteklenir. Bu yönüyle istiare, yalandan tamamen ayrılır. Zira yalancı kişi, söylediklerinin aksine delil sunmaz; oysa istiare yapan, maksadının ne olduğunu gizlemez, aksine onun doğru anlaşılması için açık işaretler bırakır.⁸⁶

Akabinde müellif, istiare konusunu dört ana grupta sınıflandırmaktadır. Bu sınıflandırmanın çıkış noktası, teşbihte hangi unsurun açıkça zikredildiğidir (yani müşebbeh mi yoksa müşebbeh bih mi olduğudur). Bu bağlamda istiare iki temel türe ayrılır⁸⁷:

1. Açık istiare (el-istiâretü'l-musarraha): Eğer teşbihte dile getirilen unsur müşebbeh bihise, bu açık istiare olarak tanımlanır.
2. Kapalı istiare (el-istiâretü'l-mekniyye): Şayet teşbihte zikredilen taraf müşebbeh ise, o takdirde bu tür istiareye kapalı istiare denir.

Müellif, açık istiare türünü daha da detaylandırarak ikiye ayırır⁸⁸:

- a. Tahkikî istiare (istiâretüntahkikiyye): Eğer teşbihte zikredilmeyen müşebbeh, hissî ya da aklî olarak varlığı sabit bir varlık ise bu tür istiare bu şekilde adlandırılır.
- b. Tahayyülî istiare (istiâretüntahayyüliyye): Müşebbeh yalnızca hayalî ve vehmî bir varlık olarak düşünüldüğünde tahayyülî istiare terimi kullanılır.

⁸⁵ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/191.

⁸⁶ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/192.

⁸⁷ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/192.

⁸⁸ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/193.

Bu iki alt tür, ayrıca ihtiva ettikleri yorumsal açıklığa göre kendi içinde iki gruba ayrılır:

- a. Kesin (kat 'î) istiare: Şayet müşebbeh sadece bir tür yoruma elverişli ise -yani ya gerçek bir varlık ya da yalnızca hayalî bir tasavvur olarak değerlendirilebiliyorsa- bu durumda istiareye “kat'î” sıfatı verilir.
- b. Muhtemel (ihtimalî) istiare: Eğer müşebbeh hem hakikî hem de vehmî bir yoruma açık olacak şekilde değerlendirmeye müsaitse, bu tür istiare muhtemel sayılır.

Sonuç olarak, her bir kısmı örnekleriyle detaylıca ele alan müellifin bu sistematik yaklaşımı neticesinde dört ana istiare biçimi ortaya konulmuştur⁸⁹:

1. Açık, tahkîkî ve kat'î istiare.
2. Açık, tahayyülî ve kat'î istiare.
3. Açık, hem tahkîkî hem tahayyülî yoruma açık istiare
4. Kapalı istiare (el-istiâretü'l-mekniyye).

İstiareyle alakalı müellifin başka açılardan ele aldığı detaylar ve taksimler de bulunmaktadır.⁹⁰ Ancak biz maksadımıza kâfi gelecek olan bu kadarıyla yetinmeyi uygun görüyoruz.

1.1.7.3.Mecâz-ı Aklî

Mecâz-ı lugavî ve istiare konularından sonramüellif, mecaz türleri arasında mecâz-ı aklîye de yer vermekte ve bu türü, *lafzın zahirî anlamından farklı bir anlamın kast edilmesi* olarak tanımlamaktadır. Bu tarz bir kullanımda, kelimenin ifade ettiği ilk anlam ile konuşanın zihnindeki gerçek maksat arasında bir ayrım vardır. Ancak bu farklılık, doğrudan bir çelişki değil, te'vile dayalı anlam kayması olarak değerlendirilmektedir. Buradaki amaç, lafzın sözlük anlamını değiştirmek değil, yüklenen hükmün, asıl failden başka bir unsura mecazen nispet edilmesidir.⁹¹

⁸⁹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/193-197.

⁹⁰ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/197-204.

⁹¹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/204.

Müellif, bu yönüyle mecâz-ı aklîyi, sözlük temelli anlam değişimine dayanan mecâz-ı lugavîden açık şekilde ayırmaktadır. Çünkü mecâz-ı aklîde esas olan, lafzın dildeki konumunun (vaz ‘) değil; ona yüklenen hükmün yerinin değiştirilmesidir. “Bahar otu bitirdi”, “doktor hastayı iyileştirdi” gibi örneklerde gerçek fiil sahibi Allah Teâlâ olmasına rağmen, bu fiiller başka unsurlara mecazen atfedilmektedir. Burada mecaz, lafzın sözlük anlamına müdahale etmeden, sadece failin değişmesiyle ortaya çıkmaktadır.⁹²

Müellif ayrıca, mecâz-ı aklî ile yalan arasında net bir ayırım yapılması gerektiğini vurgulamaktadır. Zira mecâz-ı aklîde, sözü söyleyen kişi, ifade ettiği şeyin hakikat olmadığını bilmekte ve bilinçli bir te’vil yoluyla başka bir mana kastetmektedir. Buna karşılık, böyle bir niyet ve te’vil olmaksızın söylenen sözler mecaz değil, doğrudan yanlış bilgi ya da yalan olur.⁹³ Öte yandan, mecâz-ı aklî ile mecâz-ı lugavî arasında şekil bakımından zaman zaman benzerlikler bulunabilir. Ancak müellife göre bu iki mecaz türü, dayandıkları esaslara göre birbirinden ayrılmaktadır. Örneğin, “bahar otu bitirdi” ifadesindeki “bitirdi” fiili, eğer sadece kudret sahibi bir özne için kullanılmak üzere vaz’ edilmişse, bu mecaz lugavî olur. Ne var ki, böyle bir özel anlam tayini yoksa ve yalnızca failin değiştiği varsayılıyorsa, burada söz konusu olan mecâz-ı aklîdir.⁹⁴

Sonuç olarak müellif, mecâz-ı aklîyi, hükmün hakiki failinden başka bir unsura mecazen aktarılması şeklinde tanımlamaktadır. Fiilin gerçek faili Allah Teâlâ olmakla birlikte, lafız düzeyinde bu fiil başka bir varlığa isnat edilmekte ve böylece anlam farklı bir boyutta sunulmaktadır. Bu tür bir kullanım, kelimenin sözlük anlamını değil; hükmün yöneldiği mahalli değiştirmektedir. Bu sebeple mecâz-ı aklî, literatürde “hükmî mecaz” olarak da adlandırılmaktadır.⁹⁵

Müellif, ele aldığı bu meselenin sadece tarifini yapmakla yetinmeyip tefsirle olan ilişkisi bağlamında ayet örnekleriyle temellendirmektedir. Mecâz-ı aklînin,

⁹² el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/205.

⁹³ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/205.

⁹⁴ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/205.

⁹⁵ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/206.

sözün zahirî lafzı sabit kalmakla birlikte, hükmün gerçek failinden başka bir faile mecazen nispet edilmesiyle meydana gelmesi görüşüyle bağlantılı olarak Bakara Sûresi 16. ayetindeki “*Ticaretleri kâr etmedi*”, EnfâlSûresi 2. ayetindeki “*Ayetler onların imanlarını artırdı*” ve ZilzâlSûresi 2. ayetinde geçen “*Toprak yüklerini dışarı çıkardı*” ifadelerini örnek vermektedir.⁹⁶ Dolayısıyla buradan hareketle müellif, Kur’ân’da kullanılan bu sanatın sadece lafzî anlamda bir kullanım olmadığını, aynı zamanda manayı kuvvetlendiren, ifadenin tesirini arttıran bilinçli bir anlatım olduğunu vurgulamaktadır.

Son olarak Ebü’s-Senâ, mecâz-ı aklînin sınırlarını belirlerken, bu tür ifadelerin konuşanın zihninde şekillenen hükümle uyumlu olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda, “Allah otu bitirdi” ya da “Allah hastayı iyileştirdi” gibi kullanımlar, lafzın doğrudan hakiki faile nispet edilmesi sebebiyle hakikat-i akliyye kapsamında değerlendirilmektedir. Müellife göre, bir sözün mecaz sayılabilmesi için, lafzın gerçek anlamından farklı bir unsura mecazen aktarılmış olması gerekmektedir. Ancak mesela ateist bir kişi, “bahar otu bitirdi” ifadesiyle gerçekten bu fiilin bahar tarafından gerçekleştirildiğine inanıyorsa, bu söz onun zihninde hakikat hükmü taşımaktadır ve bu nedenle mecaz sayılmamaktadır. Bununla birlikte mecazın sahih olabilmesi için lafzın yüklediği anlam ile isnat edilen varlık arasında makul bir ilişkinin, benzerliğin, alakanın bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü aksi durumda söz anlamsal bütünlüğünü kaybetmekte ve söyleyenin ahmaklıkla itham edilmesine yol açmaktadır. Nitekim baharın otlarla ilişkilendirilmesinde, onun varlığı ile bitkinin yeşermesi arasında dolaylı bir sebep-sonuç bağı bulunduğu için mecaz, anlamlı bir şekilde kurulabilmektedir. Ayrıca müellife göre, mecâz-ı aklî yalnızca haberî cümlelerle sınırlı olmayıp inşâî (emir, temenni ve mübalağa ifade eden) cümlelerde de kendine yer bulmaktadır. “Zaman dilediğini yapsın” veya “ağaçlar canı ne isterse onu meyve versin” gibi sözler, mecâz-ı aklî kapsamında değerlendirilmektedir. Bununla birlikte, bazı belagat âlimleri bu tür kullanımları doğrudan mecaz çerçevesinde değil, istiare bağlamında değerlendirmekte ve mecâz-ı aklî ile istiare arasındaki farkları özellikle vurgulamaktadırlar. Müellif de bu

⁹⁶ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/206.

görüşlere değinmekte ve her iki anlatım biçimini örnekler üzerinden açıklığa kavuşturmaktadır.⁹⁷

1.1.8. Teşbih

Müellif, beyan ilminin temel konularından biri olan teşbihi de ele almaktadır. Teşbihi, *müşebbeh* (benzeyen) ve *müşebbehünbih* (benzetilen) arasında, *vech-i şebah* (ortak nitelik) üzerinden kurulan bir ilişki olarak tanımlayan müellif, teşbihin unsurlarını şu şekilde sıralamaktadır⁹⁸:

Müşebbeh (benzeyen), müşebbehünbih (benzetilen), vech-i şebah (ortak nitelik), edât-ı teşbih (teşbih edatı).

Müellif, teşbihin yalnızca edebî bir süsleme unsuru olmadığını, aynı zamanda anlamın kuvvetlendirilmesine ve zihinde daha güçlü bir tasavvur oluşturulmasına hizmet eden bir araç olduğunu vurgulamaktadır. Bu doğrultuda teşbihi, hissî, aklî ve temsîlî olmak üzere üç temel kategoriye ayırmakta ve çeşitli örneklerle detaylandırmaktadır.⁹⁹ Örneğin, “yanağın gül gibi kızarması” hissî teşbihe bir misal teşkil ederken, “adaletin teraziye benzetilmesi” aklî teşbihe örnek olarak gösterilmektedir. Dolayısıyla sanki müellife göre, hissî teşbih somut dünyanın dil üzerinden yeniden inşasını sağlarken, aklî teşbih insanın metafizik boyutunu dil ile ifade etmeye yardımcı olmaktadır.

Bunun yanı sıra müellif, teşbihin mahiyetine ilişkin daha temel bir ayrım yaparak, onun bazen hakikatte ortak olup sıfattan ayrılan iki unsur arasında, bazen de hakikatte farklı fakat sıfattan ortak unsurlar arasında gerçekleşebileceğini belirtmektedir. Hakikatte ortak olup sıfattan ayrılan teşbihlere iki insan örneği verilebilir; çünkü her ikisi de aynı türden olmalarına rağmen, teşbihin kurulduğu sıfat bakımından farklılaşmaktadırlar. Öte yandan, hakikatte farklı olup sıfattan ortak olan teşbihlerde ise unsurlar birbirinden tamamen farklı türlere ait olsalar da aralarındaki benzerlik belirli bir sıfat üzerinden kurulmaktadır. Örneğin, uzun boylu bir insan ile

⁹⁷ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/207-208.

⁹⁸ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/176.

⁹⁹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/176-177.

uzun bir at, hakikatleri açısından farklı olmalarına rağmen, "uzunluk" vasfı bakımından ortak bir noktada buluşmaktadırlar.¹⁰⁰

Müellif, teşbihin en yaygın kullanım biçiminin müşebbehi açıklamaya yönelik olduğunu ifade etmektedir. Bununla beraber teşbihin yalnız müşebbehi (benzeyeni) açıklamak için kullanılan bir sanat olmadığını, kimi durumlarda müşebbeh bih'in (benzetilenin) ön plana çıkarılması amacıyla da teşbih yapılabileceğini belirtmektedir. Dolayısıyla ona göre, teşbih iki temel maksada hizmet eder; ya müşebbehin niteliğini belirginleştirerek anlamı güçlendirmek için kullanılır ya da müşebbeh bih'i öne çıkarmak suretiyle anlatıma farklı bir etki kazandırır. Müşebbeh bih'in ön plana çıkarıldığı benzetmelerde maksat onun önemini ortaya koymak ve manayı güçlendirmektir. Bu bağlamda Ebü's-Senâ, Bakara Sûresi 275. ayetini örnek göstererek Kur'an'da teşbihin nasıl stratejik bir anlatım aracı olarak kullanıldığını açıklamaktadır¹⁰¹:

“إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا” ayetinde lafzen "Gerçekte ribâ, satış gibidir." denmesi beklenirken, "Satış, ribâ gibidir." denmiştir. Müellife göre bu anlatım tercihi, ribânın (faizli işlemin) satıştan daha baskın bir anlam taşımasını sağlamakta ve ribânın meşruiyetini savunanların yanlış kıyaslamasını vurgulamaktadır.¹⁰² Yani ribâ burada müşebbeh bih konumunda olup, teşbihin asıl amacı ribânın müşrikler nezdinde taşıdığı anlamı ön plana çıkarmaktır. Müellifin bu yaklaşımı, teşbihin sadece edebî bir sanat olarak değil, aynı zamanda anlam vurgusunu değiştiren bir vasıta olarak ele alınması gerektiğini göstermektedir. Özellikle Kur'an gibi hitabet gücü yüksek metinlerde, teşbihin anlatıyı daha etkili kılmak için bilinçli bir şekilde kullanıldığını ortaya koymaktadır.

Yine müellif, teşbihin etkili olabilmesi için bazı kriterlere sahip olması gerektiğini vurgulamaktadır. Teşbihin gücü, müşebbeh ve müşebbeh bih arasındaki ilişkinin mahiyetine bağlıdır. Özellikle müşebbeh bih'in müşebbehten daha açık ve bilinir olması, müşebbeh bih'in teşbihin maksadına uygun olması ve müşebbeh

¹⁰⁰ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/177.

¹⁰¹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/180.

¹⁰² el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/181.

bih'in zihinde güçlü bir çağrışım yapacak şekilde seçilmesi gerekmektedir. Müellif bu çerçevede, "O, siyahlıkta karga tüyü gibidir."¹⁰³ örneğini vererek, herkes tarafından bilinen müşebbeh bih'lerin teşbihin kabul edilebilirliğini artırdığını vurgulamaktadır. Çünkü teşbihin etkili olabilmesi için, benzetilen unsurun zihinlerde net bir karşılığı bulunmalıdır.¹⁰⁴

Sayılanlar haricinde teşbihi; yakın teşbih, uzak teşbih, aklî mürekkep teşbih, hayâlî mürekkep teşbih, makbul teşbih vb. taksimata tabi tutup detaylandırdıktan sonra müellif, teşbihin mertebelerini, teşbihin gücünü ve etkisini belirleyen unsurlar üzerinden, her birini örneklerle açıklamak suretiyle teşbihin belâgat açısından taşıdığı değeri gözler önüne sermektedir.¹⁰⁵ Bu noktada teşbihin mertebelerini sekiz kısma ayırmaktadır¹⁰⁶:

1. "Zeyd cesarette aslan gibidir." örneğinde olduğu gibi dört unsurun bir arada bulunduğu teşbih. Müellife göre zayıf bir teşbihtir. (lâ kuvvete lehâ)
2. "Cesarette aslan gibidir." örneğinde olduğu gibi müşebbehin zikredilmediği teşbih. Kuvvet bakımından ilk kısım gibidir.
3. "Zeyd cesarette aslandır." örneğinde olduğu gibi teşbih edatının zikredilmediği kısımdır. Önceki mertebelere göre biraz daha kuvvetli bir teşbihtir.
4. "Cesarette aslandır." örneğinde olduğu gibi müşebbehin ve edatın zikredilmediği teşbih. Kuvvet bakımından üçüncü kısım ile eşittir.
5. "Zeyd aslan gibidir." örneğinde olduğu gibi vech-i şebelin zikredilmediği kısımdır. Vech-i şebeli genel olarak anlaşıldığı için bu çeşit teşbih kuvvetli sayılır.
6. Zeyd hakkında "Aslan gibidir." denmesinde olduğu gibi müşebbehin ve vech-i şebelin zikredilmediği teşbih. Kuvvet açısından beşinci kısma eşdeğerdir.
7. "Zeyd, aslandır." örneğinde olduğu gibi teşbih edatı ve vech-i şebelin zikredilmediği teşbihtir. Bütün kısımlar içinde en güçlüsüdür.

¹⁰³ هو في السواد كحلك الغراب

¹⁰⁴ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/180-181.

¹⁰⁵ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/178-186.

¹⁰⁶ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/186-187.

8. Zeyd için “aslan” diye hüküm bildirmekte olduğu gibi müşebbehünbih dışında hiçbir unsurun zikredilmediği teşbihtir. Kuvvet bakımından yedinci kısım gibidir.

1.1.9. Kinâye

Müellife göre kinâye, *bir anlamı doğrudan söylemek yerine, ona zorunlu şekilde bağlı bir başka ifadeye (lâzım) başvurarak maksadı (melzûm) dolaylı bir şekilde anlatmaktır*. Mesela “uzun kılıç askısı” denildiğinde kişinin uzun boylu olduğu doğrudan ifade edilmeksizin ima edilmektedir.¹⁰⁷

Kinâye ile mecâz arasındaki fark üzerinde duran müellif, kinâyede lafzın hakiki anlamının da kastedilebileceğini, mecâzda ise genellikle yalnızca mecazî anlamın geçerli olduğunu belirtmektedir. Ayrıca kinâyede anlam “lazımdan melzûma” doğru işlemekteyken mecâzda ise “melzumdan lâzıma” doğru işlemektedir.¹⁰⁸

Müellif, bazen sadece bir sıfatın, bazen bu sıfata sahip kişinin, bazen de bu sıfatın belirli bir şahsa ait olduğunun kastedilmesi açısından kinâyeyi üç temel maksat çerçevesinde ele almaktadır. Bu üç kullanım biçimi de yakın ya da uzak çağrışımlarla kurulabilmektedir. Örneğin “Misafirperver geldi” ifadesinde kişi doğrudan anlaşılmakta, bu yakın bir kinâyeye örnek teşkil etmektedir. Buna karşılık “çok kül sahibi” gibi misafirperverliğe işaret eden dolaylı ifadeler, çok sayıda çağrışımdan geçerek anlamı muhataba ulaştırmaktadır.¹⁰⁹

Özellikle Ebü’s-Senâ, kinayenin yalnızca vasıf aktarmakla kalmayıp, bir sıfatın belirli bir şahsa ait olduğunu da ima edebileceğini ifade etmesi bağlamında bazı şairlerin beyitlerini örnek göstererek, sıfatların doğrudan isnat edilmeden sanatlı biçimde nasıl bir kişiye tahsis edildiğini açıklamaktadır.¹¹⁰ Burada kinâye, hem sözün etkisini artırmakta hem de söylenmek isteneni daha incelikli biçimde muhataba ulaştırmaktadır.

¹⁰⁷ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/208.

¹⁰⁸ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/209.

¹⁰⁹ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/209.

¹¹⁰ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/210.

Kinâyenin türleri arasında anlam uzaklığına göre de bir ayırım yapan müellif, yakın ve açık olanları *imâ*; örtülü ve dolaylı olanları *remz* veya *telvîh* olarak adlandırmaktadır. Bazı kinâyeler muhataba dolaylı bir mesaj iletmek amacı taşımakta olup bu tarz anlatımları ise *ta 'rîz* başlığı altında değerlendirmektedir.¹¹¹

Sonuç olarak müellif, kinâyeyi sadece dolaylı anlatım aracı olarak değil, söze zarafet ve anlam derinliği kazandıran bir ifade biçimi olarak değerlendirmektedir. Kanaatimizce onun bu yaklaşımı, kinâyenin sözün yalnızca bildirme değil düşündürme yönünü de harekete geçirmesine dayanmaktadır. Bu yönüyle ona göre kinâye, doğrudan söylenenden çok daha etkili bir ifade imkânı sunmaktadır.¹¹²

1.1.10. Kur'ân Lafızlarının Mahiyeti ve Delâlet Yolları

Müellif, fıkıh usulünün en önemli bölümünü oluşturan, Kur'ân'ın beyanıyla doğrudan ilişkili, Kur'ân'daki kelimelerin manaya delâletini doğru biçimde anlamayı sağlayan elfâz bahsini Hanefî usülcülerinin taksimine göre aktarmaktadır. Bu taksime göre şeriat ahkâmını bilmeye yarayan Kur'ânnazmı ve manası şu dört madde kapsamında değerlendirilir¹¹³:

1. Nazmın siga ve lugat bakımından şekilleri olup bu itibarla âm, hâs, müşterek ve müevvel olmak üzere dört kısımdırlar.
2. Kendisiyle oluşan beyanın açıklığı ya da kapalılığı açısından nazmın şekilleri olup açıklık bakımından zahir, nas, müfesser ve muhkem; kapalılık bakımından ise hafî, müşkil, mücmel ve müteşabih olmak üzere 8 kısımdırlar.
3. Nazmın kullanım vecihleri olup hakikat veya mecaz; sarîh veya kinaye olmak üzere 4 kısımdır.
4. Nazım ile kastedilen manaya vukûfiyet vecihleri ki ibarenin, işaretin, delaletin ve iktizanın delaleti olmak üzere 4 kısımdır.

Müellife göre, lafızlar bahsinin bu dört kısım ile sınırlandırılması, bir kelamda ancak mütekellim ya da muhatabın tasarrufta bulunabiliyor olmasındandır. Ona göre

¹¹¹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/212.

¹¹² el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/213.

¹¹³ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/142-143.

mütekellimin kelimadaki tasarrufu ya lafızda ya da manada olur. Lafızdaki tasarrufu ise ya lafzın vaz‘ edilmesi bakımından ya da lafzın kullanılması bakımından olur. Eğer mütekellimin tasarrufu lafzın vaz‘ edilmesiyle alakalıysa birinci kısmın, lafzın manasıyla alakalıysa ikinci kısmın, lafzın kullanımıyla alakalıysa üçüncü kısmın inceleme alanına girer. Sadece manada tasarruf edebilen muhatabın tasarrufu ise dördüncü kısımda incelenir.¹¹⁴

Nazım ile kastedilen manaya vukûfiyet vecihlerini detaylı olarak ele alan müellif, hüküm ortaya koyarken istidlâlin ya lafız ya da mana itibariyle olduğunu, lafız yönüyle olan istidlâlde lafzın delâlet ettiği mana eğer kelâmın söyleniş amacıysa buna ibârenin delaleti, eğer kelâmın asıl söyleniş amacı lafzın delâlet ettiği manayı vurgulamak değilse buna işaretin delâleti dendiğini, mana yönüyle olan istidlâlde ise dil ve mantık kuralları itibariyle anlaşılan mananın delâletin delâleti, eğer lafzın hüküm ifade etmesi şer‘an sabit olan ziyâde bir manâya ihtiyaç duyuyorsa buna da iktizânın delâleti dendiğini, sayılan lafzîvaz‘î delâlet yolları dışındaki yollarla yapılan, lûgat ya da şer‘î istilah itibariyle anlaşılamayan bir istidlâlin fâsid olduğunu söylemektedir.¹¹⁵ Daha sonra aynı meselenin devamı sadedinde “şöyle söyleyen usulcüler de vardır (ومن الأصوليين من قال)” diyerek Şâfiîusulcülerin mefhum ve mantûk şeklinde ele aldıkları iki delâlet şeklini de sistematik bir taksimle ayrıntılı bir şekilde aktarmaktadır.¹¹⁶

Müellifin bu ayrıntılı tasnifi ilk bakışta dil-bilimsel bir tasnif gibi gözükse de hakikatte Kur‘ân’ın muhkemliğini ve şer‘î hükümlerin sıhhatini teminat altına alan bir usûl inşasıdır. Ebü’s-Senâ’nın Nazmu’l-Kur‘ân başlığında ve sair mukaddimelerinde gördüğümüz tefsir usulüyle fıkıh usulünün iç içe olmasından aslında iki şeyi hedeflediği ortaya çıkmaktadır. Birincisi, müfessirin ayetlerin maksatlarını doğru kavraması, ikincisi ise usûlcünün o maksatları sahih hükümlere dönüştürmesidir. Bu yaklaşıma göre kanaatimizce müellif, tefsir usûlü ile fıkıh usulünü ya birbirlerinin mütemmim cüzleri hâlinde görmekte ya da tefsiri doğrudan usûlün ayrılmaz bir bölümü saymaktadır. Her iki durumda da Kur‘ân lafzının incelikleri, sadece dil zevki

¹¹⁴ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’-Rabbâniyye*, 1/142-143.

¹¹⁵ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’-Rabbâniyye*, 1/144.

¹¹⁶ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’-Rabbâniyye*, 1/144-145.

için değil, doğrudan şer‘î hükümlerin doğruluğu için ele alınmış olmaktadır. Ebü’s-Senâ böylece, “metni doğru anlama” ile “doğru hükme varma”nın aynı usûlî çatıda birleştiği bütüncül bir yöntem teklif etmiş bulunmaktadır.

1.2. TEFSİR’İN İLİM OLUŞUNA YAKLAŞIMI

Bu bölümde, tefsir ilminin mahiyeti ve ilmî bir disiplin olarak taşıdığı kıymet, müellifin bakış açısı çerçevesinde ele alınacaktır. Müellif, tefsir ve te’vîl kavramlarının lugavî ve ıstılahî anlamlarını açıklamakta, tefsir ilminin konusu olarak Kur’ân’ı merkeze almakta, bu ilmin faziletini ve farz-ı kifâye oluşunu değerlendirmekte, müfessirin sahip olması gereken ilmî donanımı ortaya koymakta ve sahabe ile tâbiûn neslinden tefsirde temayüz eden zatlara temas etmektedir.

1.2.1. Tefsir ve Te’vîl

Bu başlık altında, tefsir ve te’vîl kavramlarının sözlük ve ıstılahî anlamları ele alınacaktır.

1.2.1.1. Tefsir’in Sözlük ve İstılahî Anlamı

Klasik eserlerden alışkın olduğumuz şekilde konuya tefsir kelimesinin köküyle alakalı “es-sefr (السفر)” ve “el-fesr (الفسر)” lafızlarının lafzen oldukları gibi manen de birbirlerine yakın anlamlarda olduklarını söyleyerek giriş yapan Ebü’s-Senâ, “الفسر” kelimesinin “makul manayı ortaya çıkarmak”¹¹⁷ anlamına, “السفر” kelimesinin ise “bir şeyi gözle görülür hâle getirmek”¹¹⁸ anlamına geldiğini ifade etmekle yetinmekte¹¹⁹, aslında bu iki kök kelime arasında maddî ve manevî açıdan bir farka dikkat çekmektedir.

İbn Manzûr’un (ö. 711/1311) “*Lisânü’l-‘Arab*” adlı ansiklopedik sözlüğünde de rastladığımız “Tefsir” kavramının ıstılahta “müşkil lafızdaki murâdı ortaya çıkarmak”¹²⁰ şeklinde yapılan tanımına yer veren müellif, ulemâ ıstılahında ise

¹¹⁷ “إظهار المعنى المعقول”

¹¹⁸ “إبراز الأعيان للأبصار”

¹¹⁹ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’-Rabbâniyye*, 1/138.

¹²⁰ İbn Manzûr, Cemalüddin Ebu’l-Fazl, *Lisanü’l-‘Arab*, thk. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi (Beyrut: Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 1999), 5/55.

tefsirin “kur’ân’ın manalarını ortaya çıkarmak”¹²¹ demek olduğunu bu şekilde yapılan bir tanımın müşkil lafız ve zahir mana eksenli yapılan tanımlardan daha kapsayıcı olduğunu beyân etmektedir.¹²²

1.2.1.2. Te’vil’in Sözlük ve İstılahi Anlamı

Te’vil’inlugatte “geri dönmek” manasında olduğunu belirten müellif, ıstılah manası itibariyle ise te’vil’in tefsirle aynı manada olduğunu söyleyenler olsa da Râgıb el-İsfahânî’nin tefsirin te’vilden daha umumî bir manada olduğunu, tefsirin genelde lafızlar, te’vilin ise rüya yorumlamakta olduğu gibi manalar üzerinde yapıldığını, tefsirin ilâhî olan ya da olmayan bütün kitapların beyânı için kullanılırken te’vilin sadece ilâhî kitapların yorumlanması anlamına geldiğini söylediği nakille tefsir-te’vil ayrımına dikkat çekmektedir.¹²³ Yine müellif te’vilin çoğunlukla cümleler üzerinde yapıldığını bazen de iman-küfür gibi kimi zaman umumî kimi zaman da hususi manaları kastedilen lafızlarda ve “وَجَدَ” gibi çokanlamlı ortak lafızlarda (müşterek) yapıldığını , tefsirin ise ya “bahîre”, “sâibe”, “vasîle” gibi garip lafızlar ve “*namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin*” ayetinde olduğu gibi şerhe ihtiyaç duyan veciz ifadeler üzerinde ya da “*iyilik ve fazilet evlere arka taraftan gelmeniz değildir.*” ayetinde olduğu gibi bir olayı (rivayeti) ihtiva edip arka planı bilinmeksizin tasavvur edilemeyecek kelimeler üzerinde yapıldığını ifade etmektedir.¹²⁴

Te’vil kavramının usûlcülerin ıstılahında “zahir manayı muhtemel mercûh (ikincil) anlama hamletmek” olduğunu söyleyen müellif, “zahir” kaydıyla lafız ayırımındaki anlamıyla nas ve müşterek lafızların, “muhtemel” kaydıyla muhtemel olmayan anlamın, “mercuh” kaydıyla ise râcih anlamın tanım dışı kaldığını söylemektedir.¹²⁵ Bu tarifin hem sahih hem de fasit tevili de kapsadığını söyleyen müellif, “mercuh anlamı racih anlama tercih edilir konuma getirecek bir delil ile”

¹²¹ “كشف معاني القرآن”

¹²² el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/139.

¹²³ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/139.

¹²⁴ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/139.

¹²⁵ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/140.

şeklinde bir kayıt getirilerek fasit tevlin devre dışı bırakılıp tariftin sahih tevlin anlaşılmasını öncelediğini dile getirmektedir.¹²⁶ Yine müellif, te'vilimünkâd ve müstekreh olmak üzere ikiye ayırmakta her iki te'vil çeşidini detaylıca ele almaktadır. Kısaca özetleyecek olursak münkâdte'vili sahih te'vilin bir çeşidi sayan müellif, bu tarz bir te'vil sonucu ilimde rusûh sahibi alimler arasında çıkacak muhtemel ihtilafın ya müşterek lafızlardan ya kelâmın nazmıyla alakalı bir kapalılıktan ya da manadaki kapalılıktan ve lafzın veciz olmasından kaynaklanacağını zikretmektedir.¹²⁷ İhtilaf olması durumunda ise müellif, ihtilaf aklı bir hususta ise Allah Teâlâ'nın teşvik ettiğı gibi aklı delillere¹²⁸, şer'î bir konuda ise muhkem bir ayete ya da beyân edici (mübeyyine) sünnete, itikâdî bir meselede ise yine aklı delillere ve son olarak itibârî (ibret alınacak) bir konuda ise kıssalar yoluyla îzâh edilmiş sahih haberlere bakılması gerektiğini söylemektedir.¹²⁹ Müstekreh tevlin asılsız bilgilerle süslü hâle getirilmiş, incelendiğı takdirde hoş karşılanmayan bir te'vil olduğunu söyleyen Ebü's-Senâbunun şu dört sebepten kaynaklandığını ifade etmektedir: umum ifade eden bir lafzı (geçerli delil olmaksızın) kapsamına giren belli fertlerle sınırlandırmak, tamamen farklı bağlamdaki âyetleri bağlamlarından kopararak birbirleriyle bağlantılı hâle getirmek, kelâmın te'vilinin uydurma habere dayandırılması, kelimelerin kökenleriyle alakalı uzak anlam ve yanlış benzetmelerle istidlâl etmek.¹³⁰

Bunlardan birincisi âmm ve hâs lafızları tespitinde yeterli olmayan fıkıhçıların, ikincisi nazmın şartlarını bilmeyen yetersiz kelamcıların, üçüncüsü haber kabul şartlarını bilmede yeterince tahsil görmemiş hadisçilerin ve dördüncüsü ise istiare ve iştikak konularında yeterli düzeyde olmayan edebiyatçıların karşı karşıya kaldığı sorunlardır.¹³¹

¹²⁶ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/140.

¹²⁷ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/140.

¹²⁸ Sad, 38/29.

¹²⁹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/141.

¹³⁰ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/141-142.

¹³¹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/142.

Tek bir yerde ismen atıfta bulunsa da burada¹³² ve daha önce de geçtiği üzere bazı meselelerde görüşlerini Râgıb el-İsfahânî'nin “*Muḳaddimetü Cāmi 'i't-tefâsîr*” isimli eserindeki görüşleri üzerine bina etmiş olan müellifin özellikle lafızlarla alakalı bahisler başta olmak üzere birçok konuda Ragıb el-İsfahânî'den yaptığı iktibaslar, onun ele aldığı meseleleri daha dakîk ve ayrıntılı bir incelemeye tâbi tutması ve usûlî tartışmalara girmesi dikkat çekmektedir. Bir Osmanlı alimi olan Kâfiyeci'nin ise “*et-Teysîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*” isimli tefsir usulüne dair yazdığı eserinde birçok meselede görüşlerini Ebü's-Senâ'ya dayandırmakla birlikte gerek bir hanefî âlimi olması sebebiyle yeri geldiğinde mukayese ve eleştirilerde bulunması gerekse Ebü's-Senâ'daki teorik bilgileri kâideleştirme ameliyesi, daha sonra Suyûtî'nin Kâfiyeci'den yaptığı iktibaslar adeta şerh-hâşiye geleneğindeki halkaların birbirine eklemlenmesiyle ortaya çıkan ilmî tevârüsün bir neticesidir. Ragıb el-İsfahânî'de kendini gösteren, Ebü's-Senâ'da enine boyuna çeşitli misaller muvacehesinde tartışma konusu edilip temellendirilen meseleler Kâfiyeci'yle beraber teoriden pratiğe ustalıkla taşınmıştır.¹³³

1.2.2. Tefsir İlminin Konusu: Kur'ân

Kur'ân kelimesinin kökü ve iştikakıyla ilgili ihtilaflara yer vermeyen el-İsfahânî, kelimenin köküyle alakalı sadece kendi görüşünü zikretmekle yetinmekte, Kur'ân kelimesinin فعلان kalıbında, الفرض kökünden mastar olduğunu söylemektedir. Ona göre Kur'ân kelimesi *dağınık olanları toplayıp bir araya getirmek* anlamına gelmektedir. el-İsfahânî, Kur'ân dendiğinde bütün kutsal kitapların değil sadece Hz.Peygamber'enâzil olanın kastedilmesinin ise şer'î ıstılah olduğunu vurgulamaktadır. Bu manada el-İsfahânî, kelimenin *dağınık olanları toplayıp bir araya getirmek* manasıyla irtibat kurarak kök anlamını Kur'ân'la iki şekilde ilişkilendirmektedir. Ona göre Kur'ân öncelikle ayet ve sureleri bir araya getiren anlamındadır. Kök anlamıyla ikinci irtibat şekli ise daha dakik bir okumayla, hiçbir

¹³²el-İsfahânî, Râgıb, *Muḳaddimetü Cāmi 'i't-Tefâsîr ma'a Tefsîri'l-Fâtîha ve Meṭâli 'i'l-Bakara*, 47.

¹³³ detaylı bilgi için bkz. Yüksek, “Dil-Kur'ân-Anlam Üzerine Tefsire Metodolojik Bir Katkı - Ebüssenâ el-İsfahânî'nin Mukaddimesi”, 1-24.

şeyi eksik bırakmayan Kur'ân'ın insanların dünya ve ahirette ihtiyaç duydukları her şeyi bir araya toplayan anlamında olmasıdır.¹³⁴

Burada göz ardı edilmemesi gereken önemli bir husus, müellifin Kur'ân kelimesinin kök anlamı ile Kur'ân'ın yapısal özelliklerini irtibatlandırma tarzıdır. Bu yaklaşım, sadece dilsel bir çözümleme olmanın haricinde, Kur'ân'ın muhtevasına dair kapsamlı bir anlayışı da beraberinde getirmektedir. Nitekim müellif, kelimenin kökünü verdikten sonra bu kökün, Kur'ân'ın mahiyetiyle nasıl örtüştüğünü açıklamayı ihmal etmemektedir. Bu noktada Ebü's-Senâ el-İsfahânî'nin dikkat çektiği husus, Kur'ân'ın sadece kelime anlamı açısından değil, gaye ve maksat yönünden de geniş ve kapsayıcı oluşudur. Mukaddimesinin diğer bölümlerinde peygamberlere duyulan ihtiyacı ve dilin ortaya çıkışındaki gereklilikleri vurgulayan müellif, burada da Kur'ân'ın mahiyetini belirlerken, onun amacını merkeze almakta ve bu yaklaşımıyla tefsir ilminin nesnesi olan Kur'ân'ı makâsıd merkezli bir yaklaşım getirmektedir. Böylece Ebü's-Senâ, etimolojiden hareketle anlam sahasını belirlemekle yetinmeyip Kur'ân'ın maksatlarını da göz önünde bulundurarak makâsıd eksenli bir metodolojinin temellerini atmaktadır.¹³⁵

Daha sonra “Kitap” ve “Furkan” kelimelerinin anlamlarına değinen müellif, “Kitap” kelimesinin Tevrat, İncil ve diğer kitaplar içinde kullanılan umumi bir kelime olduğunu, “Furkan” kelimesinin de “iki şeyin arasını ayırmak” manasında bir mastar olduğunu, “Kur'ân” için kullanılabileceği gibi hak ile batılın arasını ayıran her şey için de mutlak anlamda kullanılabileceğini ifade etmektedir.¹³⁶

Ona göre Kur'ân'ın tanımını ortaya koyabilmek için bu ön bilgilerin bilinmesi bir gerekliliktir. Bu bilgiler ışığında El-İsfahânî, Kur'ân'ın tanımını şu şekilde ele almaktadır: *Kur'ân, herhangi bir sureyi meydana getirmekten aciz bırakmak için (i'câz) Hz. Peygamber'e indirilen kelâmdır.*¹³⁷

¹³⁴ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/93.

¹³⁵ Yüksek, “Dil-Kur'ân-Anlam Üzerine Tefsire Metodolojik Bir Katkı -Ebü'ssenâ el-İsfahânî'nin Mukaddimesi”, 12-13.

¹³⁶ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/93.

¹³⁷ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/94.; القرآن: هو الكلام المنزل على محمد، للإعجاز بسورة منه

Dikkatli bakılacak olursa Ebü's-Senâ'nın tarifi, önemli bir Şafîî fakihi ve usûlcüsü olması hasebiyle fıkıh usulcülerinin tarifiyle, özellikle de İbnü'l- Hâcib'in (ö.646/1249) Kur'ân tarifiyle ¹³⁸ paralellik arz etmektedir. Nitekim Teftâzânî'ye (ö.792/1390) göre fıkıh usulcülerinin Kur'ân tarifinde dikkate aldıkları şey, onun tamamı veya ayrı ayrı her parçasıdır. Hedefleri hükme delil teşkil edecek şeye ulaşmaktır. Kur'ân'ın mahiyeti tam anlamıyla bilinemeyeceği için de tanımda asıl ifade edilmesi gereken şey, ihtiyaçlardır. Bu yönüyle tanımlar, içinde bulunulan çağın ihtiyaçları ve tanımı yapana göre farklılık arz edebilirler.¹³⁹

Ebü's-Senâ'nın tanımı da bu çerçevede şekillenmiştir. Onun tanımda geçen "kelâm" lafzından maksadı kelâm-ı lafzidir. Bunu söyleyerek kelâm-ı nefsiyi ve beşer kelâmını, "Hz. Peygamber'e indirilen" ifadesiyle diğer peygamberlere indirilen kitapları, "aciz bırakmak için (i'câz)" ifadesiyle de kudsî hadisler gibi Hz. Peygamber'e inen Kur'ân dışı vahyi tarifi dışında bırakmaktadır.¹⁴⁰

1.2.3. Tefsir İlminin Kıymeti

Müellif, tefsir ilminin faziletini ele alacağı bölüme geçmeden önce, oldukça uzun ve kapsamlı genel bir bilinç kazandırmakta hem de okuyucuyu tefsir ilminin kıymetini idrak etmeye hazırlamaktadır.¹⁴¹

Müellif, ilk olarak Kur'an-ı Kerîm'den birçok ayeti zikrederek ilmin değerini göstermektedir. *edenlerle kendilerine ilim verilenlerin derecelerini yükseltir*"¹⁴³ ayetiyle, ilim ehlini diğer mü'minlerden daha üstün derecelere taşıyan bir zemin hazırlamaktadır. Bu ayetlerin ardı sıra, başta Bedir ehli olmak üzere mücahitler, salihler ve nihayetinde âlimlerin farklı derecelerle yüceltildiğini ifade ederek, âlimleri bütün bu sınıfların önüne koymaktadır. Yine Kur'an'daki diğer birçok ayeti de örnek göstererek ilmin

¹³⁸ Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Çiçek, "Molla Fenârî'ye Göre Tefsir İlminin konusu Olarak Kur'an," Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu, Bursa, 2009, s.224.

¹³⁹ Çiçek, "Molla Fenârî'ye Göre Tefsir İlminin konusu Olarak Kur'an", s.225.

¹⁴⁰ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/94.

¹⁴¹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/241.

¹⁴² Âl-i İmrân, 3/18.

¹⁴³ Mücâdele, 58/11.

yalnızca dünyada değil, ahirette de kişinin derecesini artıran bir fazilet vesilesi olduğunu göstermektedir.¹⁴⁴

Kur'an ayetlerinin ardından müellif, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerine yönelmektedir. “*Âlimler peygamberlerin varisleridir*”¹⁴⁵ hadisi, müellife göre ilmin doğrudan nübüvvet mirası olduğunu göstermektedir. Yine “*Kim bir ilim yoluna girse, Allah ona cennetin yolunu kolaylaştırır*”¹⁴⁶ hadisi ile ilim tahsilinin sadece bilgi edinmekle sınırlı kalmadığını, aynı zamanda ahiret yolculuğunun bir parçası olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁷ Müellif, bu tür rivayetlerle ilmin sadece zihnî değil, uhrevî bir değer taşıdığına dikkat çekmektedir.

Sahabe ve tâbiîn sözleri de mukaddimede özel bir yer tutmaktadır. Hz. Ömer'in, “*İlim bir izzet, Âlimin ölümü, İslâm'da açılmış bir gediktir*”¹⁵⁰ sözüyle, ilim ehlinen birinin yokluğunun, toplumda telafisi zor bir boşluk doğurduğuna işaret edilmektedir. Bu nakiller, müellifin yalnızca nasslarla değil, selef-i sâlihînin örneğiyle de ilmin izzetini pekiştirme amacı taşıdığını göstermektedir.¹⁵¹

Mukaddimenin sonunda müellif, aklî delillerle ilmin şerefini temellendirmeye yönelmektedir. Burada ilim, sadece faydalı değil, zatî olarak da şerefli bir şeydir. İlmin Allah Teâlâ'nın bir sıfatı olması, melekleri diğer mahlûklardan ayıran en temel nitelik olması ve insanı hayvandan üstün kılan asıl vasıf olması gibi hususlar üzerinden açıklamalar yapmaktadır. Ayrıca, ilmin hem dünyada hem ahirette insanı kemale ulaştıran bir vesile olduğu düşüncesini

¹⁴⁴ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/241-242.

¹⁴⁵ et-Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd), *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuad Abdülkâfi (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975) “İlim”, 19. (Hadis No : 2682).

¹⁴⁶ Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu'l-Müslim*, thk. Muhammed Fuat Abdülkâfi (Kahire: Matbaatu İsa el-Babî el-Halebî ve Şurekauhu, 1955) “Zikir”, 38. (Hadis No : 2699).

¹⁴⁷ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/243.

¹⁴⁸ Ebû Ömer Cemâlüddîn İbn Abdilber, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihi*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî (Suûd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994), 1/252.

¹⁴⁹ el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1974), 1/80.

¹⁵⁰ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Câmi' li 'Ahlâki'r-Râvî ve 'Âdâbi's-Sâmi'*, ed. Mahmûd et-Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1983), 1/199.

¹⁵¹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/251.

detaylandırmakta ve ilimle elde edilen manevi lezzetin, dünyevî hazlardan çok daha üstün olduğunu ifade etmektedir.¹⁵²

Müellifin tüm bu izahları yalnızca ilmi övmek için değil, asıl olarak tefsir ilminin ne kadar kıymetli bir ilim olduğunu okuyucuya sezdirerek, onun faziletine dair yapacağı açıklamalara bir zemin hazırlamak içindir. Zira Kur'an'ı anlamaya yönelik bir ilmin, Allah'ın kelamına dair hakikati idrak etmeyi hedeflemesi, onu diğer bütün ilimlerden üstün kılmaktadır. Tefsir ilminin bu yüce makamı, ancak ilmin genel değerinin idrak edilmesiyle anlaşılabilir. Müellif bu yüzden, uzun bir mukaddimeyle okuyucunun zihnini ilmin şerefiyle donatmakta, böylece tefsir ilminin yüceliğini kavratacak bir temel inşa etmektedir.

Her ne kadar mukaddime de onlarca ayet, hadis, sahabe ve aklî örneğe yer verilmişse de bu çalışmada sadece bazıları üzerinde durulabilmiştir. Ancak zikredilen örnekler bile, müellifin ilmî kıymeti önceleyerek tefsir ilmine nasıl bir hazırlık zemini oluşturduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Müellif, uzun bir mukaddimeyle ilmin genel faziletini ortaya koyduktan sonra, bu mukaddimenin doğal bir devamı olarak tefsir ilminin şerefine dair değerlendirmelere geçmekte ve onu “insanın meşgul olabileceği en şerefli ilim” olarak tanımlamaktadır. Bu tespiti yaparken ilimlerin değerini belirlemede o ilmin konusu, amacı ve insanoğlunun o ilme duyduğu ihtiyaç olmak üzere üç ölçüye dikkat çekmektedir.¹⁵³

Öncelikle müellif, bir ilmin şerefini belirleyen en önemli ölçütlerden birinin onun konusu olduğunu ifade etmektedir. Tıpkı altın ve gümüşle ilgilenen kuyumculuk sanatının, ölü hayvan derisini işleyen tabaklamacılıktan daha değerli olması gibi tefsir ilmi de en yüce konu olan Allah'ın kelamını merkeze aldığı için başlı başına bir üstünlük taşımaktadır. Zira tefsir ilminin konusu, Allah Teâlâ'nın kelimidir. Ona göre Kur'an, geçmişin haberlerini, geleceğin işaretlerini ve bugünümüzün ölçülerini içinde barındıran bir kelimedir. O, hak ile bâtılı ayıran bir nur, dosdoğru yol olan sırat-ı müstakim ve asla eskimeyen bir hikmet kaynağıdır.

¹⁵² el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/255.

¹⁵³ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/261.

Dolayısıyla, böyle bir kitabı anlamaya çalışmak ve onun anlam dünyasına nüfuz etmeye çabalamak, müellife göre en üstün uğraşlardan biridir.¹⁵⁴

İkinci olarak müellif, tefsir ilminin gayesini ele almakta ve bu gayeyi, “çözülmesi mümkün olmayan bir kulpa tutunmak” ve “fani olmayan hakiki saadete ulaşmak” olarak tanımlamaktadır. Bu bakış açısıyla tefsir ilmi, yalnızca lafızları açıklamakla sınırlı kalmayıp, insanın ebedî kurtuluşuna vesile olacak bir rehberliği de içinde barındırmaktadır. Müellifin burada ilmin uhrevî yönüne yaptığı vurgu dikkat çekicidir. Çünkü ilim, ne kadar derin ve kıymetli olursa olsun, eğer hakikate ve hidayete götürmüyorsa, onun değeri eksik kalmaktadır. Oysa tefsir, doğrudan doğruya bu gayeye hizmet etmektedir.¹⁵⁵

Üçüncü ve son olarak müellif, tefsir ilmine olan ihtiyacın derecesine dikkat çekmektedir. Müellife göre, insanın dünyevî veya uhrevî anlamda elde edebileceği her türlü kemal, şer‘î ilimlerle doğrudan irtibatlıdır. Ve şer‘î ilimlerin tamamı, temelini Kur’an bilgisine dayandırmaktadır. Bu sebeple tefsir ilmi, diğer bütün şer‘î ilimlerin merkezinde yer almaktadır. Müellif, bu tespiti desteklemek üzere, Allah’ın kelamına ne önünden ne ardından bâtilın yaklaşamayacağını belirten âyeti¹⁵⁶ hatırlatmakta ve böylece Kur’an’ın güvenilirliğini ve sağlamlığını temel kabul etmektedir. Bu durum da Kur’an’ı anlayanın yani tefsirin ne kadar vazgeçilmez bir uğraş olduğunu göstermektedir. Bu yüzden de tefsir ilmini “herkesin daima muhtaç olduğu bir ilim” olarak tanımlamaktadır.¹⁵⁷

Son bölümde müellif, “*Kim hikmete erişirse, ona büyük bir hayır verilmiştir*”¹⁵⁸ ayetiyle hikmetin bazı âlimlerin yorumuna göre Kur’ân tefsiri olarak anlaşıldığını söyleyerek tefsir ilminin kıymetinin fazla oluşuna dikkat çekmiştir. Yine sahabenin tefsire verdiği önem bağlamında da tefsir ilmiyle meşgul olmanın ne büyük bir meziyet olduğunu vurgulamıştır. Nitekim Hz. Ali, sahabîlerden Câbir b. Abdullah’ı ilmiyle övmüş, bunu duyan biri ise hayretle Hz. Ali’ye bu övgünün

¹⁵⁴ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’ikü’r-Rabbâniyye*, 1/261.

¹⁵⁵ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’ikü’r-Rabbâniyye*, 1/263.

¹⁵⁶ Fussilet, 41/42.

¹⁵⁷ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’ikü’r-Rabbâniyye*, 1/263.

¹⁵⁸ el-Bakara 2/269.

sebebinin sormuştur. Hz. Ali de Câbir'in Kur'an'daki "*Hiç şüphesiz, sana Kur'an'ı farz kılan, seni elbette bir dönüş yerine döndürecektir.*"¹⁵⁹ ayetinin tefsirini bildiğini ifade etmiş ve bu da onun nezdinde büyük bir fazilet olarak değerlendirilmiştir.¹⁶⁰

Sonuç olarak müellif, tefsir ilmini yalnızca bir bilgi alanı olarak değil, insanı hem dünya hem de ahiret saadetine ulaştıran en temel ilim olarak görmektedir. Konusunun Kur'an-ı Kerim gibi ilâhî bir kelâm oluşu, gayesinin ebedî kurtuluş ve hakikate erişim olması ve herkesin her daim ona muhtaç olması, bu ilmi diğerlerinden ayıran başlıca özellikler olarak öne çıkmaktadır. Müellif bu değerlendirmesiyle, tefsir ilminin yalnızca dinî ilimler içinde değil, insanlık için en yüksek gayeye hizmet eden bir ilim olduğunu açık bir dille ortaya koymaktadır. Böylece bu ilme yönelenlerin sadece bir ilim tahsil etmediklerini, aynı zamanda Allah'ın kelamına yaklaşmak ve O'nun muradını kavramak gibi ulvî bir gaye taşıdıklarını hatırlatmaktadır.

1.2.4. Tefsir İlmini Bilmenin Farz-ı Kifaye Oluşu

Müellif, "Bu ilmi tahsil etmek farz mıdır?" sorusuna net bir cevap vermektedir. Ona göre tefsir ilmini öğrenmek, keyfî bir tercih değil, fikhî bir zorunluluktur. Gereğesi son derece nettir. Usûlü'd-dîn, usûl-i fıkıh, fıkıh ve hadis gibi ana şer'î disiplinlerin öğrenilmesi hakkında ümmetin icmâsı vardır, bunlar farz olarak kabul edilmişlerdir. Fakat bu disiplinler doğrudan Kur'an'a dayanmaktadır ve Kur'an'ın hakiki maksadı anlaşılmadan hiçbirinin sağlam temellendirilebilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla "bir farz ancak başka bir vasıta ile gerçekleşiyorsa, o vasıta da farz olur" kaidesi gereğince tefsir ilmini tahsil, farz hükmüne yükselmektedir.¹⁶¹

Müellif burada hassas bir noktaya da dikkat çekmektedir: Bu farz, farz-ı ayn değil farz-ı kifâyedir. Yani her bir kimsenin ayrı ayrı müfessir olması beklenmemektedir. İçlerinden ehil bir grup bu görevi üstlendiği zaman, diğerlerinin üzerinden vebal kalkmaktadır. Ancak eğer toplum, ehil müfessir yetiştirmede ihmalkâr davranırsa, bütün fertler mesul olur. Böylece ilim talebesi, sadece şahsî

¹⁵⁹el-Kasas 28/85.

¹⁶⁰ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/263.

¹⁶¹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/274.

kemal adına değil, ümmetin sorumluluğunu paylaşmak adına da tefsir yoluna girmektedir.¹⁶²

Kanaatimizce müellif, burada tefsir ilmini iki boyutta temellendirmektedir. Bir boyutu ilimlerin hiyerarşisidir. Kur'ân merkezde durmakta, diğer şer'î disiplinler onun çevresinde inşa edilmektedir. Diğer boyutu ise ümmetin dirliğidir. Sağlam bir tefsir geleneği, dinî hükümlerin sahih naklini temin eder. Bunun eksikliği ise karışıklığa yol açar. Böylece müfessir yetiştirmek, sadece bir akademik faaliyet değil, aynı zamanda dinî birliği koruma vazifesi hâline gelmektedir.

Sonuç olarak müellif, tefsir tahsilini farz-ı kifâye kabul ederek ilme ayrı bir değer yüklemektedir. Bu hüküm, hem Kur'ân'a dayalı ilimleri tahkim etmekte hem de ümmete ilmî sorumluluk bilinci aşılamaktadır.

1.2.5. Müfessirin Bilmesi Gerekli İlimler

Müellif, Kur'ân'ı tefsir etme konusunda insanlar arasında iki uç tutumun bulunduğunu belirtmektedir. Birinci tutum, “Kur'ân ancak Resûlullah'tan gelen rivayetle açıklanmalıdır, dolayısıyla en geniş kültüre sahip kimse bile başka türlü yorum yapmamalıdır” anlayışıdır. Bu yaklaşım, “*Kim Kur'ân'ı kendi görüşüyle tefsir ederse, isabet etse dahi hata etmiştir*”¹⁶³ hadisiyle ve Hz. Ebû Bekir'in “*Kitap hakkında reyimle konuşursam hangi gök beni gölgelendirir?*”¹⁶⁴ sözüyle delillendirilmektedir. İkinci tutum ise, Kur'ân'ın bizzat ayetlerinde insanları tedebbüre davet ettiğini vurgulamakta ve “*Bu mübarek kitabı sana, ayetlerini düşünsünler diye indirdik*”¹⁶⁵ ayetini esas almaktadır. Müellife göre ise denge her iki rivayeti de gözeten bir orta yolla sağlanabilmektedir. Nitekim Ebü's-Senâ'ya göre bir müfessir, gerekli ilmî donanıma sahip olmadan reyine güvenmemeli, fakat bu donanımı elde ettikten sonra da Kur'ân üzerine tefekkürden geri durmamalıdır.¹⁶⁶

¹⁶² el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/274.

¹⁶³ et-Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd), *Sünenü't-Tirmizî*, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 44. (Hadis No: 2952).

¹⁶⁴ İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, ed. Şuayb el-Arnâvût (y.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Zekat”, 11. (Hadis No: 1811).

¹⁶⁵ Sâd, 38/29.

¹⁶⁶ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/265.

Müellif, insanların Kur'ân hakikatlerini kavramakta zorlanmasının iki ana sebebini vurgulamaktadır¹⁶⁷:

- a. **Lafızdaki incelikler:** Arapçaya özgü îcâz, hazf, istiare ve lafzî imalar ve ayrıca yalnız Kur'ân'da görülen son derece yoğun ona özgü îcâz. Kur'ân'da az sözle çok mâna verme yetkinliğine örnek olarak “*Allah'ın velîleri için korku yoktur, onlar mahzun da olmazlar*”¹⁶⁸ ayetinde bütün musibet ve keder hâllerinin tek cümlede nefyedilmiş olması gösterilmektedir. Aynı veciz tarz, cennet nimetlerinin anlatıldığı “*ne kesilir ne men edilir*”¹⁶⁹ ve cennet şarabının niteliğini bildiren “*ne baş ağrıtır ne sarhoş eder*”¹⁷⁰ ayetlerinde de görülmektedir. Yine Hz. Mûsâ'nın asâ mucizesi anlatılırken¹⁷¹ olay örgüsünün ayrıntıları atlanıp doğrudan neticeye geçilmekte, böylece lafzî tasarrufla anlatım güçlendirilmektedir.
- b. **Mânadaki derinlik:** Allah Teâlâ bazı hükümleri doğrudan beyan etmiş, bazılarının istinbatını da ümmetin âlimlerine bırakmıştır. Bu, ümmetin âlimlerine bir şeref payesi kazandırmaktadır. “*Sizi adil bir ümmet kıldık*”¹⁷² ve “*İnsanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz*”¹⁷³ ayetleri de ümmete ve ümmetin âlimlerine peygamberlere benzer bir konum tanımaktadır.

Kur'ân'ın hem aklî hem de naklî delilleri kapsadığını söyleyen Ebü's-Senâ, ancak bunları filozofların karmaşık terminolojisiyle değil, Arapların fesahatine uygun apaçık bir üslupla sunduğunu belirtmektedir. Ona göre “*Biz, gönderdiğimiz her peygamberi mutlaka kendi kavminin diliyle gönderdik*”¹⁷⁴ ayeti, bu tercihinin temel gerekçesini ortaya koymaktadır. Derin cedel yöntemlerine başvuran kimse, çoğunluğun anlayabileceği berrak ifadelerle delil getirmekte aciziyet yaşamaktadır; oysa ilâhî kelâm, avama da havassa da hitap edecek açıklıkta tertip edilmiş durumdadır. Müellif ayrıca, Resûlullah'ın “*Her ayetin bir zahiri ve bir batını*

¹⁶⁷ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/266.

¹⁶⁸ Yûnus, 10/62.

¹⁶⁹ el-Vâkıa, 56/33.

¹⁷⁰ es-Sâffât, 37/47.

¹⁷¹ eş-Şuarâ, 26/63.

¹⁷² El-Bakara, 2/143.

¹⁷³ Âl-i İmrân, 3/110.

¹⁷⁴ İbrâhîm, 14/4.

vardır”¹⁷⁵hadisinin, bâtinî fırkaların keyfî iddialarına değil, Kur’ân’ın çok katmanlı anlam dokusuna işaret ettiğini vurgulamaktadır.¹⁷⁶

Müellif, müfessirin sahip olması gereken ilimleri on beş ana başlık altında toplamaktadır. Bu ilimler hem dilsel hem de şer’î anlamda Kur’an’a yaklaşımimkânı sundukları için tefsir faaliyetinin ayrılmaz parçası olarak görülmektedir. Söz konusu ilimler şunlardır:¹⁷⁷

1. **Lugat İlmi:** Kur’an’daki kelimelerin sözlük anlamlarını doğru bir şekilde tespit etmek için gereklidir. Müfessirin, kelimelerin hakiki ve mecazî anlamlarını ayırt edebilmesi bu ilmi bilmeyi gerektirir.
2. **İştikak (Türetim) İlmi:** Kelimelerin kökleri ile türevleri arasındaki anlam ilişkisini ortaya koyar. Bu sayede lafızların semantik yapısı anlaşılır.
3. **Sarf (Tasrif) İlmi:** Kelimelerin yapısal dönüşümlerini inceleyerek hangi kalıptan hangi anlamın çıkarıldığını ortaya koyar. Özellikle fiil kalıpları ve isim yapılarına hâkimiyet bu ilimle mümkündür.
4. **Nahiv (Söz Dizimi) İlmi:** Kelimelerin cümle içinde aldığı şekil ve fonksiyonları belirler. Kur’an’daki irab farklılıklarının manaya etkisi bu ilimle açıklanabilir.
5. **Meânî İlmi:** Kur’an’ın anlam derinliğini kavramak için kullanılır. Lafzın maksada uygun şekilde nasıl düzenlendiği bu ilim sayesinde anlaşılır.
6. **Beyân İlmi:** Teşbih, mecaz, kinaye gibi beyan yollarının tespitiyle Kur’an’daki estetik ve anlam inceliklerini ortaya koyar.
7. **Bedî’ İlmi:** Kur’an’daki edebî sanatları tanımaya imkân verir. Sözdeki güzellik ve belâgat unsurları bu ilmin konusudur.
8. **Kıraat İlmi:** Kur’an’ın farklı kıraat yolları, lafızlarda ve dolayısıyla anlamda değişiklik meydana getirebileceği için müfessirin kıraat farklılıklarına vakıf olması gerekmektedir.

¹⁷⁵el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. ‘Amr b. ‘Abdilhâlîk b. Hallâd b. ‘Ubeydillah el Atekî, *Müsnedü’l-Bezzâr (el-Menşûr bi-ismi’l-Bahrü’z-zehhâr)*, thk. Maḥfûz er-Rahmân zeynillâh- Âdil b. Sa’d-Şabrî ‘Abdü’l-Hâlîk eş-Şâfi’ (Medine: Mektebetü’l-‘Ulûm vel’ hikem, 2009), 5/441.

¹⁷⁶el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/267-268.

¹⁷⁷el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/269-271.

9. **Esbâb-ı Nüzûl:** Ayetlerin iniş sebebini bilmek, onların bağlamını anlamayı sağlar. Nüzûl ortamı dikkate alınmaksızın yapılan yorumlar eksik kalabilir.
10. **Sîret ve Tarih Bilgisi:** Peygamber Efendimizin (s.a.v.) hayatı ve geçmiş ümmetlerin kıssaları, Kur'an'daki birçok ayetin anlaşılması için temel bir çerçeve sunmaktadır.
11. **Hadis ve Sünnet İlmi:** Kur'an'da yer alan bazı genel ifadelerin açıklaması sünnetle yapılmıştır. Bu sebeple müfessir, sahih hadis bilgisine sahip olmalıdır.
12. **Usûl-ü Fıkıh İlmi:** Lafzın taşıdığı hükmî anlamların tespiti, umum-husus, mutlak-mukayyed, nasih-mensuh gibi usûl kaideleriyle sağlanır. Kur'ân'dan hüküm çıkarımında temel referanslardan biridir.
13. **Fıkıh ve Ahlak İlmi:** Kur'an'daki amelî hükümleri anlayıp hayata taşımak için fıkıh bilgisi gereklidir. Aynı şekilde ahlakî değerlerin anlaşılması için de ahlak ilmi önem arz eder.
14. **Kelâm ve Akâid İlmi:** İman esaslarının açıklanmasında kelâm ilmi yardımcı olur. Kur'an'daki itikadî meselelerin doğru anlaşılması, kelâmî arka planla mümkündür.
15. **Vehbî İlim (İlham Yoluyla Verilen İlim):** Allah Teâlâ'nın, ihlâs ve takva ile hareket eden kullarına lütfettiği bir anlayış türüdür. Bu ilim, rivayet ve dirayetle elde edilen ilimlerden farklı olarak manevi sezgiyle gelen bir basirettir.

Müellif, bu ilimlerden yoksun şekilde yapılan tefsir faaliyetlerinin “reyle tefsir” kapsamına gireceğini ve doğruya isabet edilse bile bunun makbul olmayacağını ifade etmektedir.¹⁷⁸ Zira bu durumda kişi, hakikate rastlamış olsa da bilgiye dayanarak değil, zanna dayanarak konuşmuş olmaktadır. Müellif, burada tefsirde kişisel yorumun değil, ilme ve sağlam kaynaklara dayalı değerlendirmenin esas alınması gerektiğini savunmaktadır.

Müellif, müfessirin sadece zâhirî bilgi birikimiyle yetinmemesi, aynı zamanda takvâ, huşû, tevazu ve sürekli nefis muhasebesiyle donanmış bulunması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre Kur'ân'ı anlamak salt aklî bir çaba değil, kalbî bir yöneliş de gerektirmektedir; dolayısıyla müfessir, kendi nefsine dayanmak yerine Allah'a

¹⁷⁸ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/273.

sığınmalı ve şahsî yorumunu değil, ilâhî muradı kavramaya gayret etmelidir. Müellif son olarak, bu yolculukta geçmiş büyük âlimlere olduğu kadar vahyin ilk muhatabı olan sahâbe nesline de derin bir saygı ve bağlılık gösterilmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹⁷⁹

1.2.6. Sahabe ve Tabiundan Tefsirde Öne Çıkanlar

Bu kıymetli ilmin kimlerden tahsil edilmesi gerektiği meselesine yönelen Ebü's-Senâ, burada sadece ilim aktarımının değil, aynı zamanda ilmî silsilenin, sahih bir isnat zincirinin ve ilmin ehliyetli kimseler tarafından korunarak sonraki nesillere ulaştırılmasının ehemmiyetine işaret etmektedir.¹⁸⁰

Müellifin tasnifine göre tefsir sahasında söz sahibi olanların ilki Hz. Ali'dir. O hem sahabe neslinin ilimde derinleşmiş önde gelenlerinden biri, hem de Kur'an'ı bizzat Hz. Peygamberin (s.a.v.) mübarek lisânından dinlemiş ve onun irşad halkasında yetişmiş bir şahsiyettir. Hz. Ali'nin Kur'an'a dair müktesebatı, sadece lafzî bir birikimden ibaret değildir. O aynı zamanda Kur'an'ın nüzul sebeplerine, manâ boyutuna ve bağlamına vâkıf bir zâttır. Müellif, Hz. Ali'yi bu yönüyle, "tefsir ilminin başı ve dayanağı" olarak takdim etmektedir.¹⁸¹

Hz. Ali'yi takip eden en önde gelen isim ise Abdullah b. Abbas'tır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*Allah'ım, onu dinde fakih kıl*"¹⁸² duasına mazhar olan bu mübarek sahâbî, tefsir ilminin sonraki kuşaklara aktarılmasında merkezi bir role sahiptir. Bizzat müellifin nakline göre, Abdullah b. Abbas'ın Kur'an'a dair tefsiri, Hz. Ali'den öğrendiklerine dayanmaktadır. Bu bağ, sadece isnad açısından değil, ilmin istikameti ve bereketi açısından da dikkat çekicidir. Ayrıca Abdullah b.

¹⁷⁹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/273.

¹⁸⁰ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/275.

¹⁸¹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/275.

¹⁸² el-Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr; Dâru'l-Yemâme, 1993), "Vudu", 10. (Hadis No: 143).

Mes'ûd'un "*ne güzel bir Kur'an tercümanı*"¹⁸³ diyerek kendisini takdir etmesi de onun bu sahadaki derinliğini teyit etmektedir. Hz. Ali'nin, "*İbn Abbas, sanki gaybı ince bir perdenin arkasından seyrediyor*"¹⁸⁴ sözü ise, ilimdeki firasetini ve basiretini tasvir eden veciz bir ifadedir.¹⁸⁵

İbn Abbas'ın ardından gelen isimler arasında Abdullah b. Mes'ûd, Ubey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit ve Abdullah b. Amr b. Âs zikredilmektedir.¹⁸⁶ Bu isimler, Resûlullah'ın vahiy sürecine doğrudan şahit olmuş, bazı ayetlerin iniş anlarına bizzat tanıklık etmiş, bazılarını ise bizzat Peygamberimizden işitmiş ve anlamış kimselerdir. Bu yönüyle onların Kur'an'a dair yorumları, sadece bir akıl yürütmeden değil, nübüvvetle iç içe geçmiş bir tecrübeden süzölmüş sözlerdir.

Tabiîn nesline geçildiğinde ise, müellif özellikle beş ismin öne çıktığını belirtmektedir: Hasan el-Basrî(ö. 110/728), Mücâhid (ö. 103/721), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), Alkame(ö. 62/682) ve İkrime(ö. 105/723). Bu zatlar ya doğrudan sahabîlerden, ya da onların talebelerinden ilim almış ve bu sahada derinleşmişlerdir. Mücâhid'in Abdullah b. Abbas'a her bir ayeti okuyup açıklamasını istemesi ve âyet üzerinde durup tefekkür etmeden bir sonraki âyete geçmemesi, bu ilmin nasıl ciddiyetle tahsil edildiğini göstermektedir.¹⁸⁷

Özellikle Mücâhid ve Saîd b. Cübeyr'in, tefsir sahasında İbn Abbas'ın birikimini sonraki nesillere aktararak bir halkayı oluşturdukları görülmektedir. Bu ilim halkasında, İkrime, Dahhâk b. Muzâhim(ö. 105/723) gibi isimler de yer almaktadır. Müellif, her ne kadar bu isimleri zikretse de es-Süddî (ö. 127/745) ve Ebû SâlihBâzâm (ö. 120/737) gibi bazı şahısların da eleştirildiğini zikrederek ihtiyatlı bir tavır göstermektedir. Zira bu kişiler, ilim çevrelerinde eleştirilmişlerdir. Özellikle es-Süddî'nin isnad ve rivayet hususundaki zayıflıkları, onun tefsirinde itidalli

¹⁸³Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-muşannef fi'l-ehâdis ve'l-âşâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru't-Tâc, 1989), 6/383. (Hadis No: 32220).

¹⁸⁴el-Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî İshâk b. İbrâhîm el-Buhârî, *Bahru'l-Fevâidi'l-Musemmâ bi Me'âni'l-Ahbâr - Kelâbâzî*, ed. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail, Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: y.y., 1420), 149.

¹⁸⁵el-İsfahânî, Ebû's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/276.

¹⁸⁶el-İsfahânî, Ebû's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/276.

¹⁸⁷el-İsfahânî, Ebû's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/276.

davranılması gerektiğini göstermektedir.¹⁸⁸ Müellifin bu isimlere temkinle yaklaşması, sadece ilmî hassasiyetin değil, kaynakların güvenilirliğine gösterdiği titizliğin de bir göstergesidir.

Daha sonraki dönemlerde ise müellif, tefsir geleneğinin bir araya getirilmesinden bahsetmektedir. Bunların başında, hiç şüphesiz, İmam Taberî gelmektedir.¹⁸⁹ O, önceki tefsir rivayetlerini derleyip tasnif etmiş, senedli rivayetleri zikretmiş, farklı yorumlara yer vererek bir tefsir ansiklopedisi mahiyetindeki eserini kaleme almıştır. Taberî'nin bu çabası, sonraki asırlarda yapılan tefsir çalışmalarının da temelini oluşturmuştur.

Taberî'nin ardından gelen müfessirler arasında, Ebu İshak ez-Zeccâc(ö. 311/923) ve Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) gibi dilcilerin katkıları büyüktür. Bu isimler, özellikle Kur'an'ın dilsel yönüne eğilmiş, nahiv ve sarf ilimlerinin ışığında ayetlerin anlamlarını açıklamaya çalışmışlardır. Ancak müellif, Ebû Bekir en-Nakkaş(ö. 351/962) ve Ebû Ca'fer en-Nehhâs(ö. 338/950) gibi bazı isimlerin eserlerinin çeşitli eleştirilere konu olduğunu da açıkça dile getirmektedir. Buna rağmen, Mekkî b. EbîTâlib (ö. 437/1045) ve Ebû'l-Abbâs el-Mehdevî (ö. 440/1048-49 [?]) gibi alimlerin daha sağlam eserler ortaya koyduğunu belirtmekte ve bu isimleri tefsir sahasında metin yazımı konusunda "mutkin" olarak nitelemektedir.¹⁹⁰

Bu genel tasnifin bize gösterdiği hakikat şudur: Tefsir ilmi, sadece bireysel bilgiyle inşa edilen bir alan değildir. Bu ilim, sahih bir silsileyle, emanet bilinciyle ve ilmî ehliyetle taşınarak günümüze ulaşmıştır. Müellif, bu anlayışı okuyucuya da aktarmak istemektedir. Bu yönüyle müellifin tavrı, sadece geçmişi anlatmak değil, aynı zamanda günümüzde tefsir ilmini tahsil etmek isteyen kişiye bir yön tayin etmektir.

Sonuç olarak müellif, tefsir ilminin ehliyet sahibi kimselerden öğrenilmesi gerektiğini vurgularken, bu ilmin sahabe neslinden itibaren başlayan, tâbiîn ile devam eden ve müteahhirulemâ ile sistemleşen bir gelenek dâhilinde aktarılmasını

¹⁸⁸ el-İsfahânî, Ebû's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/276.

¹⁸⁹ el-İsfahânî, Ebû's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/277.

¹⁹⁰ el-İsfahânî, Ebû's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/277.

esas almaktadır. Bu ilmî silsile dışına çıkan, şahsî reyine ve kaynaksız çıkarımlara dayanan bir yaklaşımın, tefsir değil ancak tahmin ve yorum olabileceğini açıkça ortaya koymaktadır.



İKİNCİ BÖLÜM

2. EBÜ'S-SENÂEL-İSFÂHÂNÎ'DE KUR'ÂN'IN ÖZELLİKLERİVE BAZIULÛMU'L-KUR'ÂN KONULARI

2.1.KUR'ÂN'IN ÖZELLİKLERİNE YAKLAŞIMI

Bu bölümde, müellifin Kur'ân'ın bazı özelliklerine dair ortaya koyduğu değerlendirmeler ele alınacaktır. Müellif, Kur'ân'ın yedi harf üzere indirilmesi, kıraat farklılıkları, tevatürle nakli, sûre ve âyet tertibi gibi Kur'ân'ın mahiyetine dair hususları değerlendirmekte; ayrıca Kur'ân'ın muhtevasına dair de Kur'ân'ın anlaşılmasında nübüvvetin zarurî rolüne temas etmektedir.

2.1.1. Kur'ân'ın Mâhiyetiyle İlgili Hususlar

2.1.1.1. Kur'ân'ın Yedi Harf Üzere İndirilmesi

Ebü's-Senâ el-İsfahânî, Kur'ân'ın nüzulüyle ilgili mühim meselelerden biri olan "yedi harf" konusunda, klasik kaynaklarda yer alan hadis rivayetlerini zikrederek konuya girmektedir. Özellikle Hz. Ömer'den rivayet edilen “*Şüphesiz bu Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir; kolayınıza gelen şekliyle okuyunuz*”¹⁹¹ hadisini ve Übey b. Ka'b kanalıyla nakledilen,¹⁹² Hz. Peygamber'in ümmetine kolaylık istemesi neticesinde Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiğine dair rivayetleri delil olarak getirmektedir.¹⁹³ Bu rivayetlerden anlaşıldığı üzere, yedi harf hadisi doğrudan ümmete bir kolaylık ve rahmet vesilesidir. Hz. Peygamber'in ümmeti için rahmet talep ettiğini açıkça vurgulayan hadis, Kur'ân'ın inzalindeki ilahî kolaylaştırma hikmetini ifade etmektedir.

¹⁹¹en-Nesâî, Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horâsânî, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Muhammed Rıdvan Arkasusî (Daru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2018), “İftitah”, 37. (Hadis No: 937).

¹⁹²Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahihu'l-Müslim*, “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 48. (Hadis No: 273).

¹⁹³el-İsfahânî, Ebû's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/112-113.

Yedi harfle alakalı birçok görüşün bulunduğunu söyleyen müellif, “İnsanlardan, Allah’a bir h idğam, izhar, imâle, tefhim, işmâm, hemze, telyin, med vb. vecihleri, tek kelime üzerinde yedi farklı şekilde okuma ruhsatı olarak ifade etmekte, bu vecihlerin yedi kıraat imamının okuduğu Hz. Peygamberden sahih nakille gelen, Hz. Osman’ın Mushaf’ta bir araya getirdiği yedi farklı kıraat olduğunu beyan etmektedir.¹⁹⁶Dolayısıyla müellif, buradan hareketle yedi kıraatin de, her bir kıraat imamının rivayet ettiği ve bildiği farklı vecihler içinden kendi şartlarına göre evlâ olanı tercih olduğunu, imamın tercih ettiği vechi rivayet etmesi, okutması, onunla meşhur olmasıyla rivayet ettiği vechin kendisine nispet edilir hale gelmiş olduğunu aktarmakta, devamında ise yedi kıraat imamının her birinden tamamı sahih olan en az ikişer tane tercihin rivayet edildiğini ve Müslümanların bu sahih rivayetlere itimat noktasında icmâ ettiklerini bildirmektedir.¹⁹⁷

Yedi harf ruhsatının kabilelerin alışkın oldukları, kendi âdetleri olan imâle, telyin vb. vecihleri terk edip tek vecih üzere okumalarının zorluğundan dolayı verildiğinden bahseden müellif, bu ruhsatın Allah’tan bir rahmet ve kolaylık olduğunu söyleyerek bu görüşünü İmam Tirmizi’ninhasen-sahih (حسن صحيح) kaydıyla rivayet ettiği şu hadisi şerif ile müdellel hale getirmektedir¹⁹⁸: “Peygamber (s.a.v) Cibril ile buluştu ve O’na “Ben ümmî bir ümmete gönderildim. Aralarında yaşlısı, ihtiyarı, sabîsi, hiç okuma-yazma bilmeyeni var” deyince Cibril dedi ki: “Ya Muhammed (s.a.v), bu Kur’ân yedi harf üzere indi.”¹⁹⁹

Müellif, “yedi harf” meselesinde farklı görüşlere de yer vermektedir. Bunlardan biri de yedi harften maksadın anlamları birbirine yakın olan, fakat lafızları farklı kelimeler olduğunu söyleyenlerin görüşüdür. Bu görüş sahipleri, “هَلَمْ، اَسْرَعُ، اَقْبَلُ، تَعَالِ، اَذْهَبْ ve عَجَلْ” gibi anlamları birbirine yakın kelimeleri örnek olarak vermektedirler. Buna örnek olarak müellif, İbn Abbas’ın Übey b. Ka’b’dan aktardığı

¹⁹⁴El-Hac 22/11.

¹⁹⁵ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/115.

¹⁹⁶ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/115.

¹⁹⁷ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/115.

¹⁹⁸ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/116.

¹⁹⁹et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd), *Sünenü’t-Tirmizî*, “Kıraat”, 11. (Hadis No: 2944).

bazı kıraat vecihlerini nakletmektedir.²⁰⁰ Buna göre Übey b. Ka'b, Hadîdsûresinin 13. ayetindeki “أَنْظُرُونَا” ifadesini “أَرْقُبُونَا”, “أَمْهَلُونَا” veya “أَخْرُونَا” şeklinde, Bakara sûresinin 20. ayetindeki “مَسْنُونَا فِيهِ” ifadesini ise “مَرُونَا فِيهِ” şeklinde okumuştur.

Bu bağlamda müellif, İmam ez-Zührî'nin (ö. 124/742), yedi harf meselesinde lafızlardaki farklılıkların hükümde bir değişikliğe yol açmadığı, yani helal ve haram konularında farklılık doğurmadığı görüşünde²⁰¹ olduğunu aktarmaktadır.²⁰² Müellif, ez-Zührî'nin bu görüşünün lafızların cevherini değiştirecek türden farklılıklara işaret etmediğini, aksine daha çok lafızlarda imâle, idğâm, izhâr, tefhim, işmâm, hemze, telyîn ve medd gibi vecihler üzerinden gerçekleşen farklılıklara işaret ettiğini ifade etmektedir.²⁰³ Zira müellife göre bu türden farklılıklar, lafızların özündeki farklılıklardan daha fazladır.

Daha sonra müellif, Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) lafızların cevherlerinin değişmesiyle alakalı görüşüne değinmektedir.²⁰⁴ Tahâvî'ye göre, başlangıçta Arapların farklı lehçeleri sebebiyle Kur'ân'ı tek bir lehçe üzere okumaları büyük güçlük oluşturduğundan, Allah onlara anlamı değişmemek şartıyla farklı lafızlarla okuma ruhsatı vermiştir. Zira Arap toplumunun çoğunluğu ümmî idi ve kendi lehçeleri dışındaki lehçeleri benimsemeleri son derece zordu. Zamanla okuma-yazma bilenlerin sayısının artması ve Resûlullah'tan (s.a.v.) Kur'ân'ı aslına uygun bir şekilde belleyip muhafaza etmeleri sebebiyle bu ruhsat ortadan kalkmıştır.²⁰⁵ Müellif, İbn Abdilberr'in de bu görüşü savunduğunu ifade etmekte ve ona göre yedi harfin geçici bir ruhsat olduğunu, bu ruhsatı gerektiren zaruretin ortadan kalkmasıyla hükmün de ortadan kalktığını, neticede kıraatin tek harf üzerine döndüğünü aktarmaktadır.²⁰⁶

²⁰⁰ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/116.

²⁰¹ “إنما هذه الأحرف في الأمر الواحد ليست تختلف في حلال ولا حرام”

²⁰² el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/117.

²⁰³ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/119.

²⁰⁴ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/117-118.

²⁰⁵ et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısırî, *Şerhu Muşkili'l-âsâr*, ed. Şu'ayb el-'Arna'ût (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1415), 8/124.

²⁰⁶ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/117-118.; Ebû 'Ömer Yûsuf b. 'Abdullah İbni 'Abdi'l-ber, *et-Temhîd limâ fi'l-*

Müellif,yedi harften maksadın anlamları birbirine yakın olan, fakat lafızları farklı kelimeler olduğunu söyleyenlerin görüşüyle alakalı olarakÜbey b. Ka'b'dan rivayet edilen bir hadisi de zikretmektedir.²⁰⁷ Bu hadiste Peygamber Efendimiz (s.a.v.), Kur'ân'ın önce bir harf üzere okunmasının emredildiğini, ümmetine kolaylık sağlaması talebi üzerine, bunun aşamalı olarak iki, üç ve nihayet yedi harfe çıkarıldığını bildirmektedir. Ancak hadiste, lafızlar farklı da olsa anlamların değişmediği, rahmet ayetleriazapla veya azap ayetleri rahmetle değişmedikçe okunuşların doğru olduğu ifade edilmektedir.²⁰⁸Müellif, bu hadisile ilgili olarak Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) görüşünetemas etmektedir.²⁰⁹Bâkılânî'ye göre bu hadis sahih ise, hükmü mutlak değil, bilakis neshedilmiş bir durumdur. Çünkü Allah'ın isimlerini, anlamlarına uygun bile olsa değiştirmek caiz değildir.²¹⁰

Ancak müellif, Bâkılânî'nin bu yaklaşımına itiraz etmekte ve şöyle demektedir: Eğer bu görüş kabul edilirse, geçmişte sahih olarak okunan çok sayıda kıraat vecihlerinin nesh edilmiş olması gerekir ki bu hem gereksiz bir netice doğurur hem de bâtıldırve Allah'ın, “*Ona önünden de ardından da bâtil erişemez*”²¹¹ ve “*Zikri biz indirdik*”²¹² durumunda, Kur'ân'ı tek bir harf üzere okumak Araplar için güç olmamalıdır.

Yedi harfle alakalı muhtelif fikirleri değerlendirmeye devam eden müellifin ele aldığı bir diğer görüş, yedi harfin yedi Arap kabilesine ait yedi lehçe olduğunu söyleyenlerin görüşüdür.²¹⁴ Onlara göre yedi harfin, Kur'ân'daki bir harfin yedi farklı vechi değil Kur'ân'da dağınık halde bulunan bazısı Kureyş, bazısı Hüzeyl, bazısı Hevâzin, bazısı Yemen vb. diğer lugatlar üzere inen yedi farklı lugat olduğunu

Muvatta'a'i mine'l-me'ânî ve'l-esânîd, thk. Muhammed 'Abdulkebîr el-Bekrî Muştafâ b. Aḥmed el-'Ulvî (Mağrib: Vizâratu 'Umûmî'l-Evkâfî ve's-Şu'ûnu'l-İslâmiyye, 1967), 8/294.

²⁰⁷ el-İsfahânî, Ebû's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/118.

²⁰⁸ es-Sicistânî, Suleymân b. el-Eş'as Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaûd - Muhammed Kamil Karabelli (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Fezâilü'l-Kur'ân”, 9. (Hadis No: 1477).

²⁰⁹ el-İsfahânî, Ebû's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/118.

²¹⁰ el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *el-İntisâr li'l-Kurân*, ed. Muhammed 'İsâm el-Kudât (Amman; Beyrut: Dâru'l-Feth; Dâru İbn Hazm, 1422), 1/370.

²¹¹ Fussilet, 41/42.

²¹² Hicr, 15/9.

²¹³ el-İsfahânî, Ebû's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/118.

²¹⁴ el-İsfahânî, Ebû's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/119.

söyleyen müellif, Kasım bin Sellâm'ın (ö. 224/838) bu görüşte olduğunu ve Arap kabilelerinden bazılarının diğerlerine göre Kur'ân'da daha fazla nasibi olduğunu söylediğini, Hz. Osman'ın "Kur'ânkureyş lehçesi üzere nazil olmuştur" sözünü de Kur'ân'ın büyük çoğunluğunu kastettiği şeklinde yorumladığını aktarmaktadır.²¹⁵

Yine aynı görüşü savunanlardan İbn-i Atiyye el-Endelüsî'den (ö. 541/1147) nakilde bulunan müellif, onun da Kur'ân'ın yedi harf üzere inmesini, Kur'ân'da yedi kabilenin de ibaresinin bulunduğu şeklinde yorumladığını söylemekte, Nitekim İbn-i Atiyye'nin "فَطَرَ" kelimesini örnek verdiğini, bu kelimenin Kureyş dışındaki kabilelerde "لَبَدَأَ" manasında olduğunu, bu kelimenin bulunduğu ayet nazil olduktan sonra İbn-i Abbas'ın en başta kelimenin manasını anlamayıp iki bedevinin konuşmasına kulak misafiri olduktan sonra anladığıyla alakalı ibaresini ve verdiği benzer birkaç örneği aktarmaktadır.²¹⁶

Yukarıdaki görüşün akabinde müellif, Hz. Ömer'in "*Kur'ân, Mudar lehçesiyle nazil olmuştur.*" sözünden hareketle yedi harfin Kureyş'in de dahil olduğu aynı aileden kabul edilen yedi farklı Mudar kabilesinin lehçeleri olduğunu söyleyenlerin görüşünü ve bu görüşe yapılan itirazları aktarmaktadır.²¹⁷ Ele aldığı son iki görüşle alakalı değerlendirmede bulunan müellif, Hz. Ömer'den gelen yedi harfle alakalı rivayetin²¹⁸bu iki görüşle uyuşmadığını, eğer bu rivayet olmasaydı kabul edilebilir olacağını söylemektedir.²¹⁹

²¹⁵ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/119.

²¹⁶ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/120.

²¹⁷ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/120.

²¹⁸ "Rasûlullah (s.a.v.) hayatta iken Hişâm b. Hakim'in Furkan suresini okuduğunu duydum. Okuyuşuna kulak verdim. Bir de baktım ki, Rasûlullah'ın bana okutmadığı birçok harflerle onu okuyordu. Neredeyse namazda üzerine atılacaktım. Selam verinceye kadar güçlükle sabrettim. Sonra yakasından tutup: Okuduğun şekliyle bu sureyi sana kim öğretti? dedim. Rasûlullah (s.a.v.) okuttu, dedi, ben de: Yalan söylüyorsun, vallahi bizzat Rasûlullah (s.a.v.) senin okuduğun bu sureyi bana okutmuştur, dedim. O'nu sürükleyerek Rasûlullah (s.a.v.) e götürdüm: "Yâ Rasûlallah bu şahsı, senin bana öğretmediğin birtakım harflerle Furkan suresini okurken işittim. Halbuki Furkan suresini sen bana öğretmiştin... dedim." Rasûlullah (s.a.v.): "Onu serbest bırak yâ Ömer" buyurdu; "Oku ya Hişâm" dedi. Benim daha önce duyduğum gibi okudu. Rasûlullah (s.a.v.): "Böyle indirilmiştir" buyurdu. Sonra: "Yâ Ömer, oku" dedi. Ben de Rasûlullah'ın bana daha önce okuttuğu gibi okudum. Rasûlullah (s.a.v.): "Böyle indirilmiştir" buyurdu; sonra şöyle devam etti: «Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir. Bu yedi harften kolayınıza gidenle okuyunuz»

²¹⁹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/121.

Müellifin yedi harfle alakalı ele aldığı son görüş ise yedi harfin emir, nehiy, va'd, va'id, kıssalar, meseller ve mücadele olduğunu yani yedi harfin Kur'an'ın mana boyutuyla (muhtevasıyla) irtibatlı olduğunu söyleyenlerin görüşüdür ki müellif, bu görüşü zayıf bulduğunu, bu sayılanlara harf isminin verilemeyeceğini, Allah'ın tanıdığı kolaylık ve genişliğin bu manaların herhangi birinin değişmesinde olmadığını, aynı zamanda bu görüşün de Hz. Ömer hadisine ters düştüğünü ifade etmektedir.²²⁰

Müellif, bu bahsi usûl bölümünde işlemekle, aslında Kur'an'ın kıraat farklılıklarını keyfî bir okuma zemini olmadığını, bunun ötesinde, kıraat farklılıklarıyla iç içe olan yedi harf meselesinin mahiyeti anlaşıldığında, Kur'an'ın hem lafzî hem de manevî muhafazasına dair delillerin daha sağlam temellere oturmuş olacağını ifade etmektedir. Bu yönüyle mesele, sadece bir kıraat tartışması değil, aynı zamanda Kur'an'ın sabitliği, okunabilirliği, hüküm çıkarılabilirliği ve tevâtürü gibi asli mesailin zeminidir.

2.1.1.2.Yedi Kıraat

Yedi kıraat başlığı altında konuyu detaylandıran müellif, bu yedi kıraatin,yedi kıraat imamına imamına isnat edilen kıraatin lafzının, imam mushafın hattına muvafakatı.²²¹

“Melik (مَلِك)” ve “mâlik (مَالِك)” lafızları üzerinden zikrettiği şartları örneklendiren müellif, elif harfi (ل) olmaksızın okunan “melik (مَلِك)” lafzının Nafi', İbn-i Kesir, Ebû Amr, İbn-i Âmir ve Hamza'ya kendi mushaflarında da elifsiz şekilde yazdığı halde sahih bir senetle isnat edildiğini ve lafzın isnat edildiği vechiyle Arap diline muvafakat ettiğini söylerken aynı şekilde Âsım ve Kisâî'yenisbet edilerek elif harfiyle okunan “mâlik (مَالِك)” lafzının da zikri geçen imamların mushaflarında elif harfiyle yazılı olduğu halde onlara sahih isnatla isnat edilmiş olduğunu ve lafzın zikredilenvechiyleArap diline uygun olduğunu söylemektedir.²²²

²²⁰ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/121.

²²¹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/109.

²²² el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/109.

Telâzüm ilişkisi açısından yedi kıraatin mütevatir olması gerektiğine aklî delil getiren müellif, yedi kıraatin tevatürle gelmemesi durumunda Kur'ân'ın bir kısmının da mütevatir olamayacağını, bu itibarla lâzımın batıl olmasının melzûmunun da bâtıl olmasını gerektirdiğini söylemektedir.²²³ Nitekim Ebü's-Senâ'ya göre bazı imamların “Melik (ملك)” ve bazı imamların “mâlik (مالك)” şeklinde okuduğu lafızdan hareketle ikisinden birinin tevatürle gelmediğini söylemek, Kur'ân'ın bir kısmının mütevatir olmadığını söylemek olur ki bunun sonucu olarak ya birisi mütevatir olan diğeri olmayan bu iki kıraatin, Kur'ân olup olmamak bakımından eşit oldukları ya da mütevatir olmayanın Kur'ân olmadığı sonucu zorunlu olarak ortaya çıkmış olur.²²⁴ Ancak bu ittifakla bâtıl bir görüştür.²²⁵

Konunun devamında müellif, şâz kıraatlerin kesin bir şekilde Kur'ân olmadığını, onlarla kıraatte bulunmanın caiz olmadığını, namazda şâz kıraatle kıraatte bulunanın namazda beşer kelamı konuşan kimse hükmünde olacağını söylemektedir.²²⁶

Müellif, haber-i vahitle gelen ziyade lafızlar hakkında ise onlarla amel etmenin ve hüküm vermenin doğru olmadığını söylemektedir.²²⁷ Nitekim Maide sûresinin 89. ayetinde “فصيام ثلاثة أيام” lafzının peşi sıra haber-i vahitle nakledilen “متتابعات” ziyadesi sebebiyle Ebu Hanîfe'nin (r.a) yemin keffaretinde tutulacak orucun peş peşe olması şartını koşmasını, şâzla amel etmeye cevaz vermek olarak yorumlamaktadır.²²⁸ Ebü's-Senâ böyle bir ziyadenin tevatürle gelmediği için Kur'ân olamayacağını ve onunla

²²³ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/110.

²²⁴ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/110.

²²⁵ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/110.; Ebü's-Senâ ile aynı şartları kabul eden Kâfiyeci de kıraatlerin sıhhati için sahih senedi esas almakta; ancak bu üç şartı haiz kıraatleri doğrudan mütevatir olarak nitelendirmektedir. Burada dikkat çekici olan husus, her iki âlimin de kıraatlerin meşruiyetini değerlendirirken “mütevatir” tabirini teorik olarak kullansalar da pratikte sahih senedi merkeze almalarıdır. Bu yaklaşımda senedin sahih oluşu, Arap diline uygunluk ve hatt-ı Mushaf'a muvafakat, yalnızca teknik şartlar değil; aynı zamanda kıraatlerin bilgi değerini “yakîni” seviyeye çıkaran ilmi ölçütler olarak değerlendirilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Yüksek, “Dil-Kur'ân-Anlam Üzerine Tefsire Metodolojik Bir Katkı -Ebüssenâ el-İsfahânî'nin Mukaddimesi”, 17.

²²⁶ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/110.

²²⁷ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/110.

²²⁸ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/110.

amel edilemeyeceğini vurgularken aynı zamanda bu ziyadenin sahih bir hadis de olamayacağını söylemektedir.²²⁹ Çünkü müellife göre, ziyadeyi rivayet eden râvî, ziyadeyi bir hadis olarak değil sarîh bir şekilde Kur'ân'ın kendisi olarak rivayet etmekle ziyadenin haber oluş keyfiyetini iptal etmektedir.²³⁰ Böylece müellif hanefî ulemasının Kur'ân değilse bile haber-i vahitle gelen hadis olarak amel edilmesi gerektiği yönündeki görüşüne cevap vermekte ve bölümü aynı mesele hakkındaki çeşitli itirazları cevaplandırarak bitirmektedir.²³¹

Ebü's-Senâ, kıraat meselesini burada ele almakla, hem Kur'ân metninin korunmuşluğunun hangi esaslar üzerine kurulduğunu ortaya koymakta hem de kıraatlerin kabulü ya da reddiyle ilgili kuralları netleştirerek, müfessirin görevinin sınırlarını belirlemektedir. Bu da tefsir usulü açısından önemli bir temel oluşturmaktadır.

2.1.1.3. Kur'ân'ın Tevatürle Nakli

Kur'ân'ın aslı ve cüz'ü²³² (ayet ve kelimeleri) itibariyle tartışmasız mütevatir olduğunu ifade eden müellif, ehli sünnet ulemasına göre ayetlerin yer ve tertiplerinin de mütevatir olduğunu söylemektedir.²³³ Nitekim müellif, önünden arkasından batılın giremeyeceği²³⁴, dinin esası olan ve birçok özellikleri kendisinde barındıran böyle bir kitabın, aslı, cüz'ü, mahalli, vaz'ı ve tertibi (ayetleri, kelimeleri, ayetlerin yerleri ve tertipleri) açısından mütevatir olmamasının âdeten imkânsız sayılması cihetiyle mütevatir oluşunda yakînî ilmin hasıl olduğunu vurgulamaktadır.²³⁵

Allah Teâla'nın zikri koruma vaadinin²³⁶ ve Peygamber'in (a.s) bütün insanlara yönelik tebliğ vazifesinin²³⁷ Kur'ân'ın ancak tevatürle naklinde tahakkuk edeceğini

²²⁹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/110.

²³⁰ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/110.

²³¹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/111.

²³² Asıl, mükerrer ayetlerin ilki yani kendisi tekrar edilen ayet iken; cüz', aynı lafızla tekrarlanan ayetlerdir.

²³³ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/106.

²³⁴ Fussilet 41/42.

²³⁵ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/106.

²³⁶ el-Hicr 15/9.

söyleyen müellif, naklin tevâtürle olmayıp da âhâd haber yoluyla olması durumunda bazı âyetlerin Kur'ân'dan olmadığına dair hüküm verilebileceğini beyân etmektedir.²³⁸

Ebü's-Senâ'ya göre aslı itibariyle Kur'ân'ın sübutunda tevâtürle naklinin şart olduğu, ayetlerin yer ve tertiplerinde ise âhâd haberin yeterli olacağı şeklinde bir görüş zayıf bir görüştür.²³⁹ Çünkü o, ayetlerin yer ve tertiplerinde tevâtürün şart koşulmaması durumunda Kur'ân'da mükerrer birçok ayetin çıkarılmasına, Kur'ân'dan olmayan birçok mükerrer ayetin ise Kur'ân'a sokulmasına imkân sağlanmış olunacağını söylemektedir.²⁴⁰

Kur'ân ayetlerinin yerleri ve tertipleri açısından da tevâtürle gelmesi gerektiğini ve haber-i vâhidin bu konuda delil olamayacağını söyleyen Ebü's-Senâ'nın bu görüşünü kıraat²⁴¹, fıkıh usulü²⁴², tefsir usulü²⁴³ hatta siyer²⁴⁴ kitaplarında dahi neredeyse birebir aynı lafızlarla görmek mümkündür. Bu konu aslı itibariyle mütevatir ve âhâd kıraatler bahsinde tartışılmış, özellikle usûl alimleri nezdinde besmelenin Kur'ân'dan bir ayet olup olmadığı hususu gündem edilmiştir. Aynı bahis altında besmelenin Kur'ân'dan bir ayet olduğunu iddia eden usul alimlerinin delilleri tenkit edilmiştir.

Bu konuyu detaylı bir şekilde ele alan Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî²⁴⁵ (ö. 392/1002), görüşlerini, mevcut haliyle Kur'ân'ın Allah Teâlâ'dan geldiği şekilde nakledilip nesilden nesile aktarıldığını, herhangi bir fazlalık ya da eksiklik

²³⁷ el-Mâide 5/67.

²³⁸ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/107.

²³⁹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/107.

²⁴⁰ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/107.

²⁴¹ Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi'l-kirâat ve'l-ileli anha* (y.y.: Vezâretü'l-Evkâf, 1999), 1/27.

²⁴² Cemâlüddîn Ebî Amr Osman b. Ömer İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar'u muntehe's-sü'l ve'l-emel fi-ilmeyi'l-usûli ve'l-cedel*, nşr. Nezîr Hamâdû (Beyrut: Dâr'u-İbn Hazm, 2006), 374.

²⁴³ ez-Zerkeşî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh b. Bahâdîr eş-Şâfi'î, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm (b.y.: Dâru 'İhyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376), 2/125.

²⁴⁴ el-Halebî, Ebû'l-Ferec 'Alî b. İbrâhîm b. Ahmed Nûreddîn b. Burhâneddîn, *İnsânü'l-'Uyûn fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1427), 1/354.

²⁴⁵ Mehmet Yavuz, "İbn Cinnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

bulunmadığını konu edinen Ebu Bekir Muhammed bin Tayyib el-Bakillânî'nin²⁴⁶ (ö. 403/1013) *el-İntişâr*²⁴⁷ adlı eserinden hareketle serdetmiştir.²⁴⁸ İbn Cinnî ile neredeyse aynı lafızlarla aynı görüşü paylaşan Ebü's-Senâ, bu görüşünü hem İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) fıkıh usulüne dair eseri *el-Muhtasar*'a²⁴⁹ yazdığı *Beyânü'l-Muhtasar*'ında²⁵⁰ hem de eserimizde ele almış ve detaylandırmıştır.²⁵¹

Burada asıl calib-i dikkat husus bir Şafiî fakih ve usülcüsü olan Ebü's-Senâ'nın besmele hakkında birçok haber-i vahid olmakla beraber Kur'ân'ın her bir detayının tevâtürle gelmiş olması gerektiğini söylemekle İmam Şafiî'nin besmelenin Kur'ân'dan ayet olduğu görüşüne katılmıyor olmasıdır ki bu, onun, mezhebî taassup sahibi olmadığını gösterir.

2.1.1.4. Kur'ân'da Sûre ve Âyet Taksimi

Bu başlık altında, Kur'ân'ın muhtevasına dair hususlar bağlamında sûre ve âyet kavramları ele alınacaktır.

2.1.1.4.1. Sûre

Müellif sûre kelimesinin, *الْفُتْلَةُ* kalıbında, *en az kevsersûresi uzunluğunda husûsî bölüme verilen bir isim* olduğunu ifade etmektedir. Kur'ân kelimesinin bütüne verilen isim olduğunu söyleyen müellif, ondan belli bir bölüme de Kur'ân denmesinin sebebini, parçanın bütünle isimlendirilmesi olarak beyân etmektedir. Daha sonra sûre kelimesinin kök anlamlarına değinen müellif, tercihte bulunmaksızın sûre (السورة) kelimesindeki vav (و) harfinin kelimenin aslından sayılıp sayılmamasına itibarla kelimenin, farklı manalara gelebildiğini söylemekte ve

²⁴⁶ Şerafettin Gölcük, "Bakillânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991).

²⁴⁷ el-Bakillânî, Ebü Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *el-İntisâr li'l-Kurân*, 69.

²⁴⁸ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 1/27.

²⁴⁹ Ferhat Koca, "el-Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

²⁵⁰ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Beyânü'l-Muhtasar Şerh-u Muhtasar-i İbni'l-Hâcib*, 1/467.

²⁵¹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/106.

şiiirlerden istişhat etmek suretiyle kelimenin muhtemel manalarıyla alakalı geniş açıklamalara yer vermektedir.²⁵²

2.1.1.4.2. Âyet

Âyet kelimesine de değinen müellif yine kelimenin kök anlamını, kapsadığı farklı manaları serdettikten sonra bu kelimeyi *bir kelâmı diğerinden ayıran alâmet* olarak tarif etmekte ve sûrelerin olduğu gibi âyetlerinde ancak Şari'nin bildirmesiyle (tevkîfi) bilinebileceğini ifade etmektedir.²⁵³

2.1.2. Kur'ân'ın Muhtevâsıyla İlgili Hususlar

2.1.2.1. Kur'ân'ın Anlaşılmasında Nübüvvetin Gerekliğı

Nübüvvetin gerekliliğine önem verdiği anlaşılan müellif, insanın hem dünya hem de âhiret ha yoksundur. Gıdasını temin etmek, barınmak, giyinmek ve korunmak gibi zarurî ihtiyaçları, fitrî yollarla değil ancak öğrenme ve üretme yoluyla karşılayabilir. Bu da insanı başkalarıyla bir arada yaşamaya, yardımlaşmaya ve iş birliğine mecbur kılar. Ancak bu toplumsal birliktelik, beraberinde çıkar çatışmalarını, bencilliğı ve haksızlığı getirdiğinden bir düzenin kurulması kaçınılmaz hâle gelir. Dolayısıyla insanlar arasında adaleti tesis edecek ilkeleri belirleyen bir otoriteye ve bu ilkeleri koyacak bir şâri'ye ihtiyaç vardır. Müellif bu noktada öncelikle şeriatın lüzumuna işaret etmektedir.²⁵⁵

Şeriat, dilde "herkesin istifade edebileceğı ortak su yolu" anlamına gelir. Dînî ıstılahta ise adaletin ve hakkaniyetin sağlanmasını temin eden ilâhî kanunları ifade eder. Ancak bu şeriatın geçerlilik kazanabilmesi ve insanlar tarafından benimsenebilmesi için onu vaz' edenin gerektiğı şekilde açıklaması gerekir. Bu da ancak, o kimsenin Allah tarafından gönderildiğini ispatlayan mucizelerle mümkündür. Böylece müellif, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin, diğer

²⁵² el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/95.

²⁵³ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/97.

²⁵⁴ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/71.

²⁵⁵ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/72.

insanlardan farklı olarak, Allah'tan getirdiği vahyi tebliğ ettiğini ortaya koymak için olağanüstü hâller sergilemesi gerektiğini vurgulamaktadır.²⁵⁶ Bu hâllere “mucize” denir. Özellikle mûcizenin “meydan okuma” (tahaddî) ile birlikte bulunması, onu sıradan harikulâde olaylardan, mesela sihir ve keramet gibi durumlardan ayırır. Zira mûcize, aynı zamanda muhataba yöneltilmiş “eğer inkâr ediyorsan benzerini getir” şeklinde bir tekliftir.²⁵⁷

Müellif, mucizeleri ikiye ayırmakta; sözlü olanlar ve fiilî olanlar şeklinde tasnif etmektedir.²⁵⁸ Sözlü mucizeler özellikle seçkin kimseler üzerinde etkili olurken, fiilî mucizeler avamın dikkatini çekmeye daha uygundur. Her iki tür mucize de bir peygamberin haklılığını ortaya koymakta tamamlayıcı niteliktedirler.²⁵⁹

İnsanlar nefsanî arzular ve dünyevî çıkarlar sebebiyle zaman zaman şeriatın koyduğu sınırlamalardan uzaklaşabilirler. Bu yüzden, sadece adalet ilkesine dayalı kurallar koymakla yetinilemez, bununla beraber kurallara itaati temin edecek sevap ve günah şeklinde cezbedici ve caydırıcı sebeplerde gereklidir. Müellif, bunun ancak âhirete iman, hesap ve ceza inancıyla mümkün olacağını ifade etmektedir.²⁶⁰ Böylece insanlar, cenneti kazanma ümidiyle ve cehennem azabından korkarak hakka ve hukuka riayet etmeye yönelirler. Bu durum, şeriatın tamamlayıcısı olan iman esaslarının da peygamber vasıtasıyla insanlara ulaştırıldığını gösterir.

Buradan hareketle müellif, peygamberin görevinin yalnızca dünyevî maslahatları düzenlemekle sınırlı kalmadığını, insanın âhiret saadetine ulaşabilmesi için de zarurî olduğunu belirtmektedir.²⁶¹ Çünkü insan aklı, nihai kurtuluşa götüren amelleri kendi başına tayin edemez. Nitekim insan, hastalandığında bir hekime başvurduğu gibi, manevî kurtuluş yollarını öğrenmek için de bir rehbera ihtiyaç duyar. Bu rehberlik vazifesini ise ancak peygamberler yerine getirebilir.

²⁵⁶ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/73.

²⁵⁷ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/74.

²⁵⁸ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/73.

²⁵⁹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/73.

²⁶⁰ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/73.

²⁶¹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/74.

Müellif, peygamberliğin doğruluğunun aklen nasıl anlaşılabilirliğini de detaylı şekilde izah etmektedir.²⁶² Buna göre, bir kimse yüksek ahlâkı, güzel bir geçmiş, tertemiz hâliyle tanınmakta ve sonra Allah'tan haber getirdiğini iddia etmekte, ardından da Allah'ın kendisini desteklediğini gösteren mucizeler gerçekleşmekteyse, bu kişinin sözünde sadık olduğu aklî olarak kesinlik kazanır. Bu noktada peygamberliğin ispatında mucizenin rolü vurgulanmakta, mucizenin ise hem alışılmışın dışında olması hem de başkalarının benzerini getirmekten aciz kalması gibi şartları taşıması gerektiği belirtilmektedir.²⁶³

Müellif, Hz. Peygamber'in peygamberliğini ispat eden en büyük mucizenin Kur'an-ı Kerîm olduğunu ifade etmektedir.²⁶⁴ Fesahat ve belağatta zirve bir Arap toplumuna Kur'an'ı okumuş; onların en seçkin şair ve hatiplerine benzerini getirmelerini teklif etmiş, fakat hiç kimse bu meydan okumaya karşılık verememiştir. Kur'an'ın bu yönüyle ortaya koyduğu i'câz (aciz bırakma), onun ilâhî kaynaklı olduğuna delil teşkil eder.

Yalnızca Kur'an değil, Hz. Peygamber'in hayatı boyunca gösterdiği diğer mucizeler de bu hakikatin delillerindendir. Müellif, bunlardan bazılarını zikretmektedir: ²⁶⁵ Rumların galip geleceğini haber vermesi, Mekke'ye geri döneceğini önceden bildirmesi, birtakım kavimlerle yapılacak savaşları haber vermesi ve bunların gerçekleşmesi gibi gaybî haberler bunlar arasındadır. Aynı şekilde Bedir savaşındaki esirlerden olan Hz. Abbas'a gizlice sakladığı parayı haber vermesi, Necâşî'nin ölüm gününü ashabına bildirmesi ve o gün vefat ettiğinin doğrulanması da mucizelerini gösteren örnekler arasında yer alır.

Bunlara ek olarak, âhir zamanda meydana gelecek bazı hadiseleri haber vermesi, örneğin bir yangının Medine'den çıkıp Şam'a kadar uzanacağı gibi haberlerin vuku bulması da onun peygamberliğini destekleyen mucizelerdendir. Bunlar arasında en dikkat çekici olanlardan biri, Kur'an'da anlatılan kıssalar ve

²⁶² el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/75.

²⁶³ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/74-75.

²⁶⁴ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/75.

²⁶⁵ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/76-77-78.

geçmiş ümmetlere dair haberlerdir. Zira Hz. Peygamber, okuryazarlığı olmayan bir kimseydi. Buna rağmen, önceki peygamberlerin kıssalarını detaylarıyla anlatması, onun bu bilgileri ilâhî bir kaynaktan aldığını gösterir.²⁶⁶

Müellif ayrıca Hz. Peygamber'in üstün niteliklerine ve eşsiz şahsiyetine de dikkat çekmektedir.²⁶⁷ Gençliğinde hiçbir zaman yalan söylememesi, düşmanlarının bile onun doğruluğuna şahitlik etmesi, mal ve makam tekliflerini reddetmesi, her zorluğa rağmen davasından dönmemesi, cömertliği, cesareti, tevazusu ve takvası gibi üstün meziyetleri, onun peygamberliğinin ahlâkî delilleri arasında sayılmıştır. Üstelik bütün bu üstünlükler, onun İslâm öncesinde ilimden uzak bir çöl toplumunda yetişmiş olmasıyla daha da dikkat çekici hâle gelmektedir.

Sonuç olarak müellif, peygamberliğin hem dünya düzeni hem de âhiret saadeti için vazgeçilmez olduğunu açık bir mantık silsilesiyle ortaya koymaktadır. İnsanın hem bireysel hem toplumsal hem de uhrevî yönlerini kapsayan bu ihtiyaç, peygamberlik müessesesinin zorunluluğunu ispat etmektedir. Şeriatın vaz' edilmesi, âhirete dair bilgi verilmesi, gayba dair hakikatlerin beyanı ve örnek bir şahsiyetle bu hakikatlerin temsil edilmesi ancak bir peygamberle mümkündür. Müellifin bu konuyu ele almasının temel amacı, tefsir ilminde anlaşılabilecek metnin mahiyetini ortaya koymak ve bu metnin niçin herhangi bir söz değil, Allah'tan gelen bir vahiy olduğunu delilleriyle temellendirmek, aynı şekilde Kur'ân'ın anlaşılması için niçin bir peygambere, dolayısıyla da nübüvve ihtiyacı duyulduğunu ortaya koymaktır. Bu kabul yerleşmeden yapılacak hiçbir tefsir faaliyeti, bir anlam ifade etmez. Çünkü Kur'ân'ın lafzî ve mânevî tahlilinde, onun ilahî menşei ve nübüvvet silsilesiyle olan bağı öncelikli şarttır.

2.1.2.2.Kur'ân Tarihine Yaklaşımı

Bu bölümde, müellifin Kur'ân tarihine dair ortaya koyduğu değerlendirmeler ele alınacaktır. Kur'ân'ın incem'î ve istinsahî süreçleri bağlamında mushafın tertip ve muhafazasına dair müellifin ele aldığı görüşler incelenecektir.

²⁶⁶ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/79.

²⁶⁷ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/82.

2.1.2.3.Kur'ân'ın Toplanması (Cem')

Müellif, Kur'ân'ıncem'i meselesini ele alırken konuyu çeşitli rivayetlerden hareketle detaylandırmıştır.

Ebü's-Senâ, Kur'ân'ın ilk cem edilme sürecini Hz. Ebû Bekir döneminde gerçekleşen hadiselerle başlatmaktadır.²⁶⁹ Müellif, Buhârî'de geçen, Yemâme savaşında birçok Kur'ân hafızının şehit düşmesi üzerine Hz. Ömer'in Hz. Ebû Bekir'e gidip Kur'ân'ın kaybolması endişesiyle onu cem etme teklifini içeren meşhur rivayeti aktarmaktadır.²⁷⁰Hz. Ebû Bekir, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) böyle bir şey yapmamış olduğunu belirterek başlangıçta bu fikre sıcak bakmasa da Hz. Ömer'in ısrarlarıyla kalbi bu işe ısınmış ve sonuçta Kur'ân'ın cem edilmesi için Zeyd b. Sâbit'i görevlendirmiştir. Zeyd b. Sâbit'in genç, akıllı, emin ve Peygamber Efendimiz'in vahiy kâtibi olması sebebiyle bu vazifeye seçilmesi özellikle rivayette vurgulanmıştır. Zeyd b. Sâbit, böyle ağır ve kritik bir sorumluluğun altına girerken, kendisine büyük bir dağın yerini değiştirme görevinin verilmesinden bile daha ağır bir yük olarak gördüğünü ifade etmiştir. Bu ifade, sahâbeninKur'ân'a karşı taşıdığı büyük hassasiyeti ve sorumluluğu ortaya koymaktadır.

Müellifin vurguladığı bir diğer önemli husus, Kur'ân'ın yazılı metin haline getirilirken sadece yazılı belgelerle yetinilmeyip aynı zamanda hafızaların da dikkate alındığıdır.²⁷¹ Zeyd b. Sâbit (r.a), rivayete göre Kur'ân'ı toplarken hurma dalları, taş ve deri parçaları gibi maddi vasıtaların yanında bizzat hafızların ezberinden de istifade etmiştir. Bu bağlamda, Ahzâbsûresinin son iki âyetininHuzeyme el-Ensârî (r.a) dışında kimsede yazılı olarak bulunmadığı aktarılmaktadır.²⁷² Bu rivayetten hareketle müellif, Hz. Zeyd'in bu âyetleri tek başına bir kişinin rivayetine dayanarak kabul etmediğini, aslında kendisinin ve diğer sahâbenin bu âyetleri zaten bildiklerini fakat yazılı bir şahitlik olarak yalnızca Huzeyme'de bulunduğunu özellikle

²⁶⁸ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/122.

²⁶⁹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/122.

²⁷⁰ el-Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Tefsir", 169. (Hadis No: 4402) .

²⁷¹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/125.

²⁷² el-Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Meğâzî", 275. (Hadis No: 4506).

vurgulamaktadır.²⁷³ Bu durum, Zeyd b. Sâbit'in hassasiyetini ve cem faaliyetindeki titizliğini göstermektedir. Müellife göre bu cem faaliyeti, yeni bir bilgi ortaya koymak değil, mevcut bilgiyi muhafaza etmek içindir.²⁷⁴

Müellif ayrıca, sahâbenin Kur'ân'ı toplama esnasında Kur'ân'ın tertibini kendiliklerinden değiştirmediklerini, bilakis tertibin bizzat Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) Cebrâil (a.s.) ile birlikte tespit ettiği şekle uygun olarak korunduğunu ifade etmektedir. Kur'ân'ın iniş sırasıyla yazılma sırasının farklı olduğunu, ancak bugünkü mushaf tertibinin Peygamberimizin öğrettiği ve Cebrâil'in onayladığı şekle uygun olduğunu aktardığı rivayetlerle vurgulamaktadır.²⁷⁵ Bu bağlamda, sadece Tevbesûresini istisna eden müellif, Tevbesûresinin besmelesiz olarak Enfâlsûresiyle birleştirilmesini, Hz. Osman'ın Peygamber Efendimiz'den (s.a.v.) net bir talimat bulunmaması sebebiyle, iki sûrenin içerik ve zaman bakımından yakınlığına dayanarak verdiği içtihadı bir karar olarak yorumlamaktadır.²⁷⁶

Ebü's-Senâ, Kur'ân'ın cem edilmesindeki hikmeti açıklarken, Hz. Peygamber'in sağlığında Kur'ân'ın tek bir mushaf hâline getirilmemiş olmasını, vahyin devam ettiği ve nesih ihtimalinin bulunduğu dönemde, böyle bir cem'in ileride karışıklıklara ve ihtilafa sebebiyet verebileceği gerekçesine bağlamaktadır.²⁷⁷ Ona göre, Kur'ân'ın ilahi koruma altında olduğu ve aynı tertibinin önceden levh-i mahfûz'da bulunduğu sabittir. Bu nedenle, sahâbe tarafından yapılan cem faaliyetini, Kur'ân'ın muhafazası hususunda alınmış en sağlam tedbir olarak değerlendirmekte, bunun Allah'ın Kur'ân'ı koruma vaadinin gerçekleşmesi anlamına geldiğini ifade etmektedir.²⁷⁸

2.1.2.4. Kur'ân'ın Çoğaltılması (İstinsahı)

²⁷³ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/124.

²⁷⁴ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/124.

²⁷⁵ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/128.

²⁷⁶ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/125.

²⁷⁷ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/126.

²⁷⁸ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/128.

Ebü's-Senâ, cem' meselesinden sonra Hz. Osman döneminde gerçekleşen Kur'ân'ın istinsah faaliyetini ele almaktadır. Bu bağlamda, İnsanların farklı kıraat şekilleri ile Kur'ân okumaya başlaması üzerine ciddi ihtilafların doğduğuna dair rivayeti nakletmektedir.²⁷⁹Huzeyfe b. Yemân'ın Azerbaycan ve Ermenistan fetihleri esnasında farklı kıraatlar sebebiyle Müslümanlar arasında ortaya çıkan ayrılıkları görüp endişe etmesi sonucunda Huzeyfe'nin (r.a), durumu Hz. Osman'a bildirmesi üzerine Hz. Osman'ın Kur'ân'ı istinsah etmek üzere sahâbe ile istişare ettiği ifade edilmektedir. Hz. Osman, bu maksatla Hafsa validemizde bulunan ilk nüshayı istemiş, Zeyd b. Sâbit ile birlikte Abdullah b. Zübeyr, Said b. el-Âs ve Abdurrahman b. el-Hâris gibi sahâbenin önde gelen isimlerini toplayarak yeni bir nüsha hazırlanmasını emretmiştir. Müellifin aktardığı rivayette geçtiği üzere, Hz. Osman, ihtilaf halinde Kur'ân'ın Kureyş lehçesine göre yazılmasını emrederek bir ölçü koymuştur. Bu tercih, Kur'ân'ın aslen Kureyş lehçesiyle nazil olmasına dayandırılmıştır.

Burada müellif, Hz. Osman'ın Kur'ân'ın muhafazası ve Müslümanların birliğinin sağlanması amacıyla diğer bütün nüshaları yakma emrini verdiğini zikrederek, bu adımın sahâbenin ittifakı ile gerçekleştiğini ve sahâbe arasında bunun güzel ve doğru görüldüğünü belirtmekte, Hz. Ali'nin bu konuda Hz. Osman'ı savunduğu ve aynı durumda kendisinin de Hz. Osman gibi davranacağını ifade ettiği rivayetini de zikrederek, sahâbenin bu meseledeki ittifakının önemine dikkat çekmektedir.²⁸⁰

Sonuç olarak müellif, Kur'ân'ın cem ve istinsah sürecine dair verdiği tafsilatlı bilgilerle, metnin sahihliğini ve korunmuşluğunu temellendirmektedir. Bu bahsi tefsir usulüne dair mukaddimede geniş biçimde ele alması, Kur'ân'ın lafzî bütünlüğünü esas alan bir yaklaşımın tezahürüdür. Zira lafzî korunmamış bir metnin tefsiri de temelsiz kalacaktır. Bu sebeple müellif, Hz. Ebû Bekir dönemindeki ilk cem çalışmasını, ardından Hz. Osman zamanındaki mushaf istinsahını, yalnızca

²⁷⁹el-Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm, *Sahîhu'l-Buhârî*, 'Fezailü'l-Kur'an, 3. (Hadis No: 4702).

²⁸⁰el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/129.

tarihî bir gelişme olarak değil, Allah'ın “Biz onu indirdik ve biz koruyacağız”²⁸¹ vaadinin bir tezahürü olarak görmektedir.

2.2. BAZI ULÛMU'L-KUR'ÂN KONULARINA YAKLAŞIMI

Ulûmu'l-Kur'ân ilmi, pek çok mesele ihtiva etmekle birlikte, müellif bu geniş alan içerisinde bazı temel konulara temas etmeyi tercih etmiştir. Bu bölümde, müellifin vahyin keyfiyetine ve başlangıç-bitiş sürecine dair değerlendirmeleri, inzâl ve tenzîl meselesine yaklaşımı, Kur'ân'ını'câzı hakkındaki tespitleri, muhkem ve müteşabihâyetlerin mahiyetine dair görüşleri ile nesih konusuna ilişkin izahları ele alınacaktır.

2.2.1. Vahiy

Müellif, vahyin lugavî ya da ıstılahî bir tarifini doğrudan zikretmemektedir. Tefsir ilminin temeli nakilden ziyade Kur'an'ın nüzul süreci ve bu sürecin Hz. Peygamberin şahsiyetine etkisiyle ilgili ciddi bir anlayış ortaya koymaktadır. Yine vahyin keyfiyetine dair yapılan tahlil, aynı zamanda nübüvvetin mahiyetini, risâletin tebliğ sürecini ve Kur'an'ın indiriliş biçimini anlamaya yönelik bir gayrettir. Bize göre müellifin bu bölümü tefsir usulü kitabına dâhil etmesinin temel gerekçesi, Kur'an'a dair yorumlamaların ve ilimlerin, onun iniş keyfiyetine dair sağlam bir bilgi zeminine dayandırılması gerektiği düşüncesidir.

2.2.1.1.Keyfiyeti

Rivayetlerde bildirildiğine göre Hz. Peygamber'e gelen vahiy, ilk olarak sadık rüyalar şeklinde Ardından kendisine yalnız kalma sevgisi verilmiş, Hira mağarasında uzun geceler ibadet ve tefekkürle vakit geçirmeye başlamıştır. Bu durum, nübüvvetin ruhî ve kalbî hazırlık dönemine işaret etmektedir. Vahyin manevi ağırlığına hazır hâle gelen Hz. Peygamber, bir gece mağarada iken ilk defa Cebrâil (a.s.) ile karşılaşmış ve ona ilk olarak “Oku!” hitabında bulunmuştur. Bu ifadeye üç defa muhatap olmuş, her

²⁸¹ el-Hicr 15/9.

²⁸² el-İsfahânî, Ebû's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/83.

²⁸³ el-Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm, *Sahîhu'l-Buhârî*, 'Bedu'l-Vahy, 1. (Hadis No: 2).

seferinde “Ben okuma bilmem” cevabını vermiştir. Cebrâil (a.s.) onu sıkıca kavrayıp bırakınca, nihayet Alaksûresinin ilk ayetleri nazil olmuştur.

Bu olay hem ilk nüzûl anının hem de vahyin zorluğunu gösteren önemli bir delildir. Hz. Aişe’nin de naklettiği üzere, vahiy geldiğinde Resûlullah’ın mübarek alnından soğuk terler boşanmakta, kalbi heyecandan titremekteydi. Bu da vahyin sadece cismanî bir hâl değil, ruhî ve kalbî bir tecelli olarak bedeni bile sarsan bir olay olduğunu ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber eve döndüğünde o anki endişesini eşi Hz. Hatice’ye anlatmış, o da Resûlullah’ı teselli etmiş ve onu amcasının oğlu olan Hristiyan bilgini Varaka b. Nevfel’e götürmüştür. Varaka, Hz. Peygamber’in gördüğü meleğin, Hz. Mûsâ’ya gelen nâmûs (melek) olduğunu ifade etmiştir. Bu beyan, İslâmî vahyin önceki vahiylerle bağlantısını göstermesi açısından mühimdir.

Varaka’nın kısa süre sonra vefat etmesinin ardından vahiy bir süre kesilmiştir. Bu döneme “fetret” adı verilmiştir. Rivayetlerde, bu süre zarfında Hz. Peygamber’in ciddi bir bekleyiş ve özlem içinde olduğu aktarılmaktadır. Bu bekleyiş, tekrar gelen vahiyyle sona ermiştir. Cebrâil, gökle yer arasında bir kürsü üzerinde oturmuş hâlde görünmüş ve böylece vahiy yeniden başlamıştır. Bu esnada Müddessirsûresinin ilk ayetleri nâzil olmuştur²⁸⁴ ki artık yakın akrabayı davet döneminin başladığını göstermektedir.

Müellif, vahyin keyfiyetine dair “ya Resûlallah, sana vahiy nasıl geliyor?” sorusuna verilen cevabı esas alarak, vahyin ağırlığını ve bu ağırlığın peygamber üzerinde oluşturduğu fiziki etkiyi açıklamaktadır. Resûlullah (s.a.v.) vahiy geldiğinde başını öne eğerek, Cebrâil gittikten sonra ayetleri okurdu. Vahyin şiddetinden dolayı bazen devenin yere çökmesi gibi etkiler meydana gelir bazen de çevresindekiler onun terlediğini görürlerdi. Vahyin keyfiyeti üzerine Resûlullah’ın (s.a.v.) ifadesi şöyledir: “Bazen bana zil sesi gibi bir ses gelir; bu, bana en ağır gelenidir. Bu hâl geçtiğinde vahiyde ne söylendiyse onu bellemiş olurum. Bazen de melek, bana bir insan suretinde görünür ve bana hitap eder; ben de onun

²⁸⁴el-Buhârî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ‘îl b. İbrâhîm, *Sahîhu’l-Buhârî*, “Ta’bir”, 1. (Hadis No: 6581).

söylediklerini iyice kavrarım.”²⁸⁵ Bu açıklama, vahyin iki farklı şekilde gerçekleştiğini göstermektedir: biri Cebrâil’in asli şekliyle gelmesi, diğeri ise insan suretinde görünmesidir. Müellif burada da iki farklı şekli kaydederek nübüvvetin başlangıcındaki bu çeşitlilik üzerinde durmaktadır.²⁸⁶ Cebrâil’in asli şekliyle gelişi, fiziken daha zorlayıcıdır. Çünkü bu geliş, vahyin doğrudan kutsiyetini ifade eden bir şekildir. İnsan suretinde gelişi ise, anlaşılması daha kolay ama yine de sıradan bir tecrübe olmaktan çok uzaktır.

Ayrıca müellif, Şûrâsûresinin 51. ayetinden hareketle vahyin türlerine değinmektedir.²⁸⁷ Kur’an’a göre vahiy, doğrudan ilham ya da rüyada gösterilmesi, perde arkasından konuşma (Musa aleyhisselam’a olduğu gibi), bir melek vasıtasıyla haber getirilmesi şeklinde üç türden oluşmaktadır. Müellif, bu üç türün tamamının Hz. Peygamber’e uygulandığını hem rüyalarında hem Cebrâil’le olan görüşmelerinde hem de Miraç’ta yaşadığı doğrudan hitapta bu çeşitliliğin görüldüğünü ifade etmektedir.²⁸⁸ Böylece vahyin sadece tek boyutlu bir tecrübe olmadığını hem bedenle hem ruhla hem de kalple yaşanan çok yönlü bir hadise olduğunu ortaya koymaktadır.

Ebü’s-Senâ, Hz. Peygamber’in risâlet süresine dair farklı rivayetleri de aktarmaktadır.²⁸⁹ En güçlü rivayete göre, Efendimiz (s.a.v.) kırk yaşında peygamber olmuş, on üç sene Mekke’de, on sene Medine’de kalmış ve altmış üç yaşında vefat etmiştir. Bazı rivayetlerde ise Mekke’de on beş sene kalmış, yedi yıl boyunca sadece rüya ve sesler işitmiş, ardından sekiz yıl boyunca doğrudan vahiy almıştır.²⁹⁰ Bu farklar, vahyin seyrindeki aşamalı ilerleyişi ortaya koymaktadır.

Müellif, vahyin keyfiyetine dair yaptığı açıklamalarda sadece Cebrâil (a.s.) aracılığıyla gelen vahye değil, diğer melekler vasıtasıyla gelen vahiy türlerine de

²⁸⁵ el-Buhârî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ‘îl b. İbrâhîm, *Sahîhu ‘l-Buhârî*, “Bedü’l-Vahy”, 1. (Hadis No: 2).

²⁸⁶ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iku’r-Rabbâniyye*, 1/91.

²⁸⁷ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iku’r-Rabbâniyye*, 1/88-89.

²⁸⁸ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iku’r-Rabbâniyye*, 1/89.

²⁸⁹ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iku’r-Rabbâniyye*, 1/88.

²⁹⁰ el-Buhârî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ‘îl b. İbrâhîm, *Sahîhu ‘l-Buhârî*, ‘Fedâilu’s-Sahâbe, 74. (Hadis No: 3689).

işaret etmektedir. Bu bağlamda, Allah Teâlâ'nın peygamberine gönderdiği vahyin her zaman aynı yolla gerçekleşmediğini ifade etmekte ve bazı vahiylerin Cebrâil harici melekler tarafından getirilmiş olabileceğini belirtmektedir.²⁹¹ Bu durum, vahyin mahiyetinde ve vasıtalarında çeşitlilik bulunduğuna işaret etmektedir.

Müellif, bu türden vahiylerin bazen peygamberin kalbine ilka (doğrudan yerleştirme) şeklinde gerçekleştiğini, bazen ise tamamen gizli bir sır olarak sadece Allah ile Resûlü arasında kaldığını ifade etmektedir.²⁹² Sır olarak kalan bu vahiylerin bir kısmı, Hz. Peygamber'in onları hiç kimseye paylaşmadığı, sadece kendi ile Rabbi arasında yaşanan bir vahiy tecrübesi olarak kaldığı türdendir. Diğer kısmı ise peygamber tarafından insanlara haber verilmiş, ancak Kur'an'ın mushaflaşma sürecinde vahyedilen bu beyanlar mushafa dahil edilmemiştir. Bu tür vahiyler Kur'an metni dışında kalmış, sünnet içinde yer bulmuştur. Bu ayrımın açıkça ifade edilmesi, müellifin Kur'an ile sünnet arasındaki farklılık konusunda oldukça şuurlu bir tavır sergilediğini göstermektedir. Böylece, vahiy kaynaklı olsa bile her bilginin Kur'an metni içine alınamayacağına, Kur'an'la birlikte sünnetin de vahiyden beslenen müstakil bir ilim alanı olarak ele alınması gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu yaklaşım, sünnetin kaynağı konusunda geleneksel Ehl-i Sünnet anlayışının da zeminini oluşturmaktadır.²⁹³

2.2.1.2. Vahyin Başlangıç ve Bitişine Dair Değerlendirmeleri

Müellif vahiy konusuyla bağlantılı olması hasebiyle son olarak Kur'an'ın nüzûlüyle ilgili tartışmalardan biri olan ilk inen ve son inen âyetlerin hangileri olduğu meselesine değinmektedir.²⁹⁴ Ona göre, ilk inen âyete dair en sağlam ve sahih rivayetlerle desteklenen görüş, Alak Sûresi'nin ilk ayetlerinin vahiy sürecinin başlangıcı olduğu yönündedir. Bu görüş Aişe (r.anhâ) validemizden gelen yukarıda bahsi geçen meşhur rivayetle sabittir. Bununla birlikte bazı sahabilerden gelen rivayetlerde, Müddessir Sûresi'nin başındaki ayetlerin ilk inen ayetler olduğu

²⁹¹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/89.

²⁹² el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/89.

²⁹³ el-Beğavî, Mühîyis's-sünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ' eş-Şâfi'î, *et-Tehzîb fi Fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 1/23.

²⁹⁴ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/92.

da aktarılmıştır. Bu görüş özellikle Câbir b. Abdullah'tan gelen ve Sahihayn'de yer alan rivayetlere dayanmaktadır.²⁹⁵ Bu rivayetle kastedilen, nübüvvetin ardından bir süre vahyin kesildiği fetret devrinden sonra gelen ilk âyetin Müddessir Sûresi'nin başı olduğudur.²⁹⁶ Dolayısıyla bu iki görüş birbiriyle çelişmemekte, aksine birbirini tamamlayıcı mahiyette kabul edilmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de son inen âyet meselesi ise, kaynaklarda daha fazla ihtilafa konu olmuştur. Rivayetler arasında en yaygın olanlardan biri, Bakara Sûresi'nin 281.âyetinin son inen âyet olduğu yönündedir.²⁹⁷ Bu görüş Abdullah b. Abbas, Saîd b. Cübeyr(ö. 94/713 [?]) gibi müfessirlerin beyanlarında yer almış ve birçok âlim tarafından kabul görmüştür.²⁹⁸ Ancak İmam Buhârî'nin(ö. 256/870) "Tefsîru'l-Kur'ân" bölümünde yer verdiği rivayette, son inen âyetin Bakara Sûresi'ndekiribâ (faiz) ile ilgili hüküm bildiren ayet olduğu zikredilmektedir.²⁹⁹ Buna karşılık İmam Müslim'in(ö. 261/875) *Sahih*'inde yer alan başka bir rivayette, Nasrûresinin Kur'ân'dan topluca inen son sûre olduğu aktarılmıştır.³⁰⁰ Yine bazı sahâbilerden gelen rivayetlerde farklı ayetlerin de son nâzil olanlar arasında yer aldığı zikredilmektedir. Mesela, Ebû İshâkes-Sebî'nin (ö. 127/745) sahâbeden naklettiğine göre, Tevbe Sûresi son inen sûre, Nisâ Sûresi'nin son âyeti, son inen âyetlerdendir.³⁰¹ Übey b. Ka'b'tan gelen bir rivayette de Tevbe Sûresi'nin son âyetleri son vahiy olarak aktarılmıştır.³⁰² Bu ihtilafların temelinde yatan sebep, "son inen" ifadesinden her bir sahâbînin farklı bir anlam çıkarmış olmasıdır.³⁰³ Kimisi hüküm bakımından son ineni kastetmiş, kimisi sûre olarak topluca inen son bölümü, kimisi de vahyin tamamen sona erdiği zaman inen son pasajı kastetmiştir. Dolayısıyla her

²⁹⁵ el-Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Bedü'l-Vahy", 1. (Hadis No: 4); Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu'l-Müslim*, "İman", (Hadis No: 161).

²⁹⁶ el-İsfahânî, Ebû's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/91.

²⁹⁷ İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-muşannef*, 6/147. (Hadis No: 30214).

²⁹⁸ el-İsfahânî, Ebû's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/92.

²⁹⁹ el-Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Tefsir", 55. (Hadis No: 4270).

³⁰⁰ Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu'l-Müslim*, "Tefsir", 21. (Hadis No: 3024).

³⁰¹ Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'ân", hadis no: 4654.

³⁰² et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî bin Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 1/199.

³⁰³ Faruk Vural, "Bir Kur'ân Tarihi Problemi: Âhiru Mâ Nezele (Son İnen Âyet) Konusu", *Journal of International Social Research*, (01 Ocak 2015), 874.

bir rivayet, vahyin başka bir yönüne işaret etmektedir. Müellif, herhangi bir tercihte bulunmaksızın rivayetleri peş peşe sıralayarak bölümü bitirmektedir.³⁰⁴

Sonuç olarak ilk ve son inen âyet meselesi, nüzûl sırasının sadece tarihî bir bilgi değil, aynı zamanda tefsirî bir anlam taşıdığını da göstermektedir. Kur’ân’ın nasıl başladığı ve nasıl tamamlandığı, onun mesajının mahiyetini, tedriciliğini ve hitap tarzını anlamak açısından oldukça önemlidir. Müellifin bu başlığa yer vermesi, tefsir ilminin sadece lafzî çözümlemelerle değil, tarihî seyri ve bağlamsal bütünlüğüyle birlikte ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu da gösteriyor ki tefsir usulünde sağlam bir anlayış, ancak sahih rivayetlere ve dikkatli, sistematik bir okumaya dayanılarak mümkün olabilmektedir.

2.2.2. İnzal-Tenzil

Müellif, Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat ulemâsının Kur’ân hakkında temel kabulü olan “Kur’ân, Allah’ın kelâmıdır ve inzâl edilmiştir” inancında ittifak ettiklerini ancak, “inzâl” kavramının nasıl anlaşılması gerektiği konusunda âlimler arasında ihtilaf bulunduğunu ifade etmektedir.³⁰⁵ Bazı âlimlere göre “inzâl”den maksat, Allah Teâlâ’nın kelâmını okunur hâle getirmesi, yani ilâhî kelâmın Cebrâil vasıtasıyla okunur hâle çıkarılmasıdır. Başka bir grup ise inzâl kavramını, Allah’ın kelâmını Cebrâil’emâda, yani yüce bir makamda ilham etmesi, daha sonra da Cebrâil’in bu kelâmı yeryüzünde Peygamber’e ulaştırması şeklinde yorumlamıştır.³⁰⁶

Bu açıklamanın ardından müellif, inzâl ile tenzîl arasındaki farkı açıkça ortaya koymaktadır. “İnzâl” terimini Kur’ân’ın toplu olarak bir defada indirilmesi, “tenzîl” kavramını ise parça parça ve ihtiyaç oldukça, belirli sebeplere ve olaylara binaen indirilmesi olarak ifade etmektedir.³⁰⁷ Bu noktada Kur’ân’ın nüzûl sürecinin biri toplu ve küllî, diğeri ise tedricî ve tafsîlî olmak üzere iki yönlü bir mahiyete sahip olduğunu söylemek mümkündür.

³⁰⁴ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/92.

³⁰⁵ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/90.

³⁰⁶ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/90.

³⁰⁷ el-İsfahânî, Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü’l-Hakâ’iki’r-Rabbâniyye*, 1/90.

Bu çerçevede müellif, Kur'ân'ın inzâline dair iki görüş zikretmektedir:³⁰⁸

1. Birinci görüşe göre, Kur'ân Kadir Gecesi'nde Levh-i Mahfûz'dan dünya semasına bir defada toptan indirilmiştir. Ardından yirmi yıl boyunca parça parça Rasûlullâh'avahyedilmiştir. Bu görüş, İbn Abbâs'tan gelen bir rivayetle desteklenmektedir.
2. İkinci görüş ise Kur'ân'ın, Levh-i Mahfûz'dan dünya semasına yirmi defada, her yılın ihtiyacına göre bir bütün olarak indirildiği, bunun ardından da yine o yıl içinde Rasûlullâh'atedrîcenvahyedildiği yönündedir. Bu görüşe göre inzâl yirmi defada, tenzîl ise yirmi yıl boyunca gerçekleşmiştir.

2.2.3. İ'câzu'l-Kur'ân

Mucizeyi tarif etmekle konuyu izaha başlayan müellif, mucizenin yalnız peygamberlerden sahtahsili olmaksızın ilimlerin hakikatlerini anlatmasını ve gaipten haber vermesini örnek vermektedir.³¹¹ Hissî mucizeyi ilim sahibi olsun olmasın herkesin anlayabileceğini ifade ederken mucizeyle sihri, büyüü ve el çabukluğunu birbirinden ayırmak için ilim ve basiret sahibi olunması gerektiğini beyan etmektedir.³¹² Aklî mucizeyi de yalnız ilim sahiplerinin anlayacağını söyleyen Ebü's-Senâ, bu şarta ek olarak ilâhî hidayete nail olmak gerektiğini ifade etmektedir.³¹³ Anlaşılan odur ki yalnız ilim sahibi olmak da yeterli değildir. Bununla beraber ilâhî hidayete nail olabilmek için ilim sahibinin çabasının yalnız hakkı idrak etmek olması da gereklidir.³¹⁴

Ebü's-Senâ, İsrailoğullarına gönderilen peygamberlerin gösterdiği mucizelerin ekseriyetle hissî mucizeler olmasını onların basiret ve kavrayış yönünden zayıf

³⁰⁸ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/91.

³⁰⁹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/98.

³¹⁰ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/98.

³¹¹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/98.

³¹² el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/98.

³¹³ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/98.

³¹⁴ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/98.

olmalarına bağlamaktadır. Buna mukabil, Ümmet-i Muhammed'e (s.a.v.) gösterilen mucizelerin çoğunlukla aklî olmasını ise, bu ümmetin basiret ve kavrayış kabiliyetinin üstünlüğü ile izah etmektedir. Müellif, İslam'ın kıyamete kadar devam edecek son şariat olması hasebiyle, ona verilen mucizelerin de kıyamete kadar kalıcı olması gerektiğini vurgulamakta ve bu sürekliliğin ancak aklî mucizelerle mümkün olduğunu dile getirmektedir.³¹⁵

Müellif, devamında Hz. Peygamber'den (a.s) sadır olan birtakım hissî mucizeleri hatırlattıktan ayetle dahi olsa benzerini getiremediklerini, insanları Kur'an'dan uzaklaştırmak için farklı çaba ve hezeyanlarını zikretmektedir. Müellif, akıllara gelebilecek "acaba benzeri söylenebildi de günümüze ulaşmadı mı?" tarzındaki bir soruya ise nüzulünden itibaren Kur'an'ı eleştirmek için birçok kitapların yazıldığını, böyle bir şeyin olması durumunda bunun çok fazla şöhrat bulacağından dolayı muhakkak bilinmesi gerektiğini ifade etmekte ve böylece oluşacak muhtemel bir şüpheyi izale etmektedir.³¹⁶

Kur'an'ın lafzının mı, manasının mı, yoksa nazmının mı mu'ciz olduğunu sorgulayan müellif, teşkil etmektedir.³¹⁷ Birinci yönü itibariyle müellife göre Kur'an'ın belâğat ve fesahatiyle olan i'câzı, onun lafız ve manasıyla alakalı değildir. Nitekim ona göre, Kur'an'ın lafızları Arapların lafızlarıdır. Kur'an'ın lafızlarından çıkarılan manaların ekseriyeti de önceki peygamberlere verilen kitaplarda mevcuttur. Dolayısıyla müellif, Kur'an'daki ilâhî öğretilerin ve gâipten verilen haberlerin mucize oluşunun doğrudan Kur'an'ın Kur'an olmasıyla alakalı olmadığını, ister bu lafızlarla Arap dilinde ister başka dilde başka lafızlarla ifade edilsin bunların asıl mucizevi yönünün herhangi bir öğrenme ameliyesi olmaksızın hasıl olmuş olmaları ve gâipten haber vermeleri olduğunu söylemektedir.³¹⁸

Müellife göre, şiir nasıl kendisine has nazmıyla şiir olmuşsa, hutbe nasıl kendisine has nazmıyla hutbe olmuşsa Kur'an'ı Kur'an yapan da onun kendisine has

³¹⁵ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/99.

³¹⁶ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/100.

³¹⁷ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/101.

³¹⁸ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/101.

nazmıdır. Ebü's-Senâ, Kur'ân'ın kendine has nazmını Kur'ân'ın sureti olarak tanımlarken lafız ve manasını ise Kur'ân'ın unsuru olarak tanımlamaktadır. Nitekim bir şeyin suretinin değişmesiyle ismi ve hükmü de değişmekte ancak unsurunun değişmesiyle isminde ve hükmünde herhangi bir değişiklik olmamaktadır. Bunu bilezik, yüzük ve bir küpe üzerinden aklî bir delille temellendirmektedir. Müellife göre, bu sayılan maddelerin suretleri değişirse isimleri ve hükümleri de değişmekte ama altın, gümüş ya da demir olan unsurlarının değişmesiyle isimleri ve hükümleri değişmemektedir.³¹⁹

Ebü's-Senâ'ya göre Kur'ân'ın nazımının bilinmesi, kelâm türlerinin genel özelliklerini ve Kur'ân'ın bu türlerin tamamından farklı olduğunu bilmeye bağlıdır. Müellif, kelâmı risâle, hitâbe, şiir ve secî gibi türlere ayırarak bunların her birinin kendine mahsus özellikler taşıdığını belirtmektedir. Kur'ân ise bütün bu özellikleri aynı anda ve eşsiz bir şekilde taşıyarak her bir türden farklı ve üstündür. Ayrıca vezinli kelâm vezinsiz kelâmdan daha yüksek mertebedeysen Kur'ân'ın şiir vezninde olmamasının hikmetini, şairlerin hayalperest olmalarına, aşırılıklarına, hakkı ifade etme gibi dertleri olmayıp yergide abartılı ifadelerde bulunmalarına ve bu durumda müşriklerin onu inkârının su götürmez olduğu gerçeğine bağlamaktadır. Dolayısıyla, doğruluğun ve hakkın temsilcisi olan Peygamber'in (s.a.v.) getirdiği vahiy de şiirden münezzehtir.

İ'câzın ikinci yönünün, hasımlarını muaraza etmekten aciz bırakması olarak açıklayan müellif,³²⁰ her sanatın bir toplulukla özdeşleştiğini, o topluluğun onu bütün özellikleriyle ihata eder hale geldiğini, Arapların ise belagat ve hitabet sanatlarında bu konumda olduklarını ancak buna rağmen Kur'ân'a muhalefet edemediklerini söylemektedir.³²¹ Bununla beraber i'caz ve belagatın her ayrıntısını bilen bu söz söyleme ustalarının Kur'ân'a zahirde muhalif olamamalarını Allah'ın onları bu ameliyeden engellemiş olmasına bağlamaktadır.³²² Bu açıklama bir i'câzü'l-Kur'ân teorisi olarak ilk defa Nazzâm (ö. 231/845) tarafından ortaya atılan ve mu'tezilenin

³¹⁹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/102.

³²⁰ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/104.

³²¹ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/105.

³²² el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/105.

de benimsediği sarfe teorisiyle bir anlamda paralellik arz etmektedir ki ehl-i sünnet ulemasına göre zayıf ve Kur'ân'ın tezine aykırı bir teoridir.³²³ Ancak şu kadarı vardır ki bizce Ebü's-Senâ, Kur'ân'ını 'câzına dair yaklaşımında Nazzâm'ın ortaya koyduğu sarfe teorisine belli açılardan yakın görünmekle birlikte, bu görüşü aynen benimsememektedir. Nazzâm, Kur'ân'ın lafzî yahut nazmî bir mucize olmadığını, insanların benzerini getirmesini engelleyen yalnızca ilâhî bir müdahale olduğunu ileri sürmüştür.³²⁴ Müellif ise bu noktada farklı bir çizgi izleyerek i'câzı doğrudan Kur'ân'ın kendine has nazmında temellendirmektedir. Zira ona göre Kur'ân'ı Kur'ân yapan şey, lafız ya da mana değil, her iki unsuru da kuşatan ve yalnız Kur'ân'a mahsus olan nazım terkididir. Burada mühim olan, nazımın sadece kelime dizimi değil; anlam ile şekil arasında mükemmel bir bütünlük taşıyan, Kur'ân'a has bir yapı olduğunun vurgulanmasıdır.

Bu yönüyle Ebü's-Senâ, sarfenin mutlak anlamda i'câzı açıklayan bir teori olarak görülmesine karşı ihtiyatlı bir tavır takınmaktadır. Zira Kur'ân'ını 'câzını sadece dışsal bir engellemeye bağlamak, onun zatî kemâlini ikinci plana itmek anlamına gelir. Müellif ise i'câzı iki yönlü ele almakta; hem Kur'ân'ın belâğat ve fesahat bakımından beşer sözüyle kıyaslanamayacak derecede yüksek olduğunu, hem de müşriklerin ona muaraza edemeyişinin yalnız aklî değil, nazmî bir mucize olduğunu vurgulamaktadır. Bu bakış açısı, müellife göre, i'câzı sadece gaybî haberler yahut Allah'ın mâni oluşuyla sınırlayan görüşlerin yetersizliğini göstermektedir. Zira her sûregaybî bilgi içermediği hâlde her biri mucizedir; bu da Kur'ân'ın asıl mucizevî yönünün nazmında saklı olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu çerçevede müellifin yaklaşımı, Ehl-i Sünnet çizgisinin bazı önemli isimleriyle benzer muhtevadadır. Gazzâlî³²⁵, Fahreddin Râzî³²⁶ ve İbn Kemâl Paşa³²⁷ gibi önde gelen âlimlerin sarfe teorisine kısmen açık durmaları; ancak i'câzın esasını Kur'ân'ın kendisinde, özellikle de nazmında aramaları, Ebü's-Senâ'nın konumunu

³²³Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

³²⁴el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, ed. Naîm Zerzûr (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2005), 1/179.

³²⁵Gazzâlî, Ebu Hâmid, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî (Beyrut: Dâru Kültübi'l-İlmiye, 2004), 113.

³²⁶Melikşah Sezen vd., *Mütekaddim Dönem Kur'ân'ın İ'câzı*, ed. Melikşah Sezen (İstanbul: Şamil Yayıncılık, 2025), 49.

³²⁷Sezen vd., *Mütekaddim Dönem Kur'ân'ın İ'câzı*, 51.

daha da açıklığa kavuşturmaktadır. Müellif, sarfe teorisini doğrudan reddetmeden yorumlayarak kullanmakta; ancak Kur’ân’ını‘câzını zatî bir hakikat olarak gördüğü için Nazzâm’dan net biçimde ayrılmaktadır. Böylece müellif hem nazmı merkeze alan özgün bir bakış ortaya koymakta hem dekelâmî miras içinde yorumlayarak kendine mahsus bir çizgide temellendirmektedir.³²⁸

Ebü’s-Senâ, Kur’ân’ını‘câzına dair fikirlerini büyük ölçüde Râgıb el-İsfahânî’nin ortaya koyduğu esaslar üzerine kurmuş, hatta “İ‘câzü’l-Kur’ân” başlığını dahi, ufak değişikliklerle Râgıb el-İsfahânî’nin tefsirinin mukaddime bölümünden almıştır.³²⁹ Zaten konuyu ele alış tarzına ve meseleyi farklı bir açıdan değerlendirmesine baktığımızda, bu durum, mukaddimesinde Râgıb el-İsfahânî’nin etkisinde kaldığını ve onun görüşlerinden faydalanarak eserini kaleme aldığını ortaya koymaktadır.

2.2.4. Muhkem ve Müteşabih

Müellif, Allah Teâlâ’nın biz kullarına mühmel (anlamsız, farazî, herhangi bir manaya delâlet söylemektedir. Anlama imkanının kalmaması, aklın nakille çatışıp da aralarında tercih yapmayı sağlayacak bir karinenin bulunmamasından dolayı maksada delalet eden tarafı araştırma yükümlülüğünün düşmesindendir. Ebü’s-Senâ, Kur’ân’da geçen hurûf-u mukattaa; yed, vech, ayn, istivâ, ityân ve meci’ gibi hâberi sıfatların müteşabihlafızlardan olduğunu dolayısıyla bunlara sahabe, tabiin, Şafi’î ve Hanefî ulemasının da içinde bulunduğu ehl-i sünnet ve ve’l-cemâatin mütekaddimîni gibi Allah Teâlâ’nın murâdının hak olduğunu bilerek ve teslim olarak inanmak gerektiğini ve Al-i İmran sûresi 7. ayetinde geçen “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” ifadesinde lafza-i celâlde vakıf yapmanın bu anlayışa göre farz olduğunu, vasıl yapılması durumunda ilimde derinleşenlerin de müteşâbihâtın manasını biliyor oldukları sonucunun çıkacağını ve mananın değişeceğini beyân etmektedir. Müellif, müteahhirûndan bir kısım ulemaya göre ise vakfın “وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” ifadesinde olması gerektiğini, onların, ilimde derinleşenlerin “tamamının Allah’tan olduğuna iman ettik” demekten başka müteşâbih ayetlerden payları

³²⁸ Sarfe teorisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Sezen vd., *Mütekaddim Dönem Kur’ân’ın İ‘câzı*, 9-56.

³²⁹ el-İsfahânî, Râgıb, *Tefsîru’r-Râgıb el-İsfahânî*, ed. Muhammed Abdülazîz Bisyûnî (Tanta: Külliyyetü’l-Âdâb, Câmiatu Tanta, 1999), 42-46.; benzer bir değerlendirme için bkz. Yüksek, “Dil-Kur’ân-Anlam Üzerine Tefsire Metodolojik Bir Katkı -Ebüssenâ el-İsfahânî’nin Mukaddimesi”, 13.

olmasaydı sıradan insanlardan farklarının olmayacağını, tarih boyunca müfessirlerin bazı ayetleri müteşâbih oldukları için tefsir etmemezlilik yaptıklarının görülmediğini, Kur'ân'ın tamamının kullara fayda sağlamak için inzâl buyrulduğunu, Kur'ân'da bazı ayetleri Allah'tan başkasının bilemeyeceği söylendiği takdirde eksik arayan bazı kimselere fırsat verilmiş olunacağını söylediklerini aktarmaktadır. Devamında müellif, çeşitli nakiller ve i'rab takdirleriyle lafza-i celâlde vakıf yapılması gerektiğini söyleyenlerin görüşlerini desteklemektedir.³³⁰

Müellif, vakf ve ibtida yerlerindeki değişikliklerden dolayı cümlelerin mefhumunu farklı anlamaktadır.

2.2.5. Nesih

Müellif, neshi, şer'î bir hükmün, yine kendisinden sonra gelen şer'î bir hüküm ile sona erdirilmesi olarak tanımlamaktadır. İkinci bir görüşe göre ise nesih, süresiz bir hükmün, daha sonra gelen bir nassla sona erdirilmesidir. Kur'ân'ın bazı kısımlarının neshedilmesi, hem tilavet hem hüküm açısından birlikte veya ayrı ayrı neshedilmesi câizdir. Tilavetin hükümle birlikte neshedilmesi, yalnızca tilavetin neshedilmesi veya sadece hükmün neshedilmesi şeklindeki çeşitler de câiz görülmüştür. Müellif, Kur'ân'ın neshinin yalnızca yine Kur'ân'la ya da mütevatir sünnetle mümkün olduğunu ifade etmekte; icma, haber-i vâhid veya kıyas yoluyla neshi ise geçerli saymamaktadır.³³³

³³⁰ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/146-148.

³³¹ İsmail Hakkı Sezgin, *İcmal ve Kur'an'daki Mücmelin Sünnetle Beyanı* (Erzincan: Binali Yıldırım Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 17.

³³² el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/149-152.

³³³ el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye*, 1/220.

SONUÇ

Bu çalışma, Şemseddin Ebü's-Senâ el-İsfahânî'nin *Envâru'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye* adlı tefsirinin mukaddimesine odaklanarak, müellifin tefsir ilmine dair yaklaşımını bütüncül bir bakışla ortaya koymayı hedeflemiştir. Tez boyunca yapılan değerlendirmeler göstermiştir ki, el-İsfahânî yalnızca bir müfessir değil; kelâm, dil, mantık ve usûl ilimlerine vukufiyetle yoğrulmuş, metodolojik bakış açısı güçlü bir âlimdir. Onun tefsire dair yaklaşımı, geleneğe sıkı sıkıya bağlı olmakla birlikte, meseleleri kendi düşünce zemini içinde sistematik olarak inşa eden bir zihniyetin ürünüdür.

Müellifin tefsir ilmine yaklaşımının merkezinde dil yer almakta, özellikle lafzın anlamı taşıyıcı ve belirleyici bir unsur oluşuna yoğun vurgu yapılmaktadır. Ona göre lafzın doğru anlaşılması, murâd-ı ilâhînin kavranmasının ön şartıdır. Bu sebeple lafızların va'z edilmesine duyulan ihtiyaç, çok anlamlılık, umum-husus ilişkisi ve lafzın sınırlarının belirlenmesi gibi konular, sadece dilbilimsel meseleler olarak değil, aynı zamanda şer'î hükümlerin sıhhatine doğrudan etki eden temel meseleler olarak ele alınmaktadır. Müellif, bu yaklaşımında Râgıb el-İsfahânî'nin dil felsefesinden etkilenmiş, lafızla mânâ arasındaki ilişkiyi sistematik biçimde ele almıştır.

Ebü's-Senâ el-İsfahânî, tefsir ilmini yalnızca Kur'an'ın lafzını açıklamaya yönelik bir faaliyet olarak değil; lafzın anlam alanı ile hükmün kaynağını buluşturan, kapsamlı bir ilmî teşebbüs olarak görmektedir. Onun bu yaklaşımı, özellikle fıkıh usûlü ile tefsir usûlü arasındaki ilişkiye dair ortaya koyduğu tasvirde kendini göstermektedir. Müellife göre lafızdan maksada, maksattan hükme giden yol, yalnızca lügavî değil aynı zamanda usûlî bir temellendirme gerektirir. Bu bakımdan, lafzın açıklık derecesi, kullanım tarzı ve manâyavukûfiyet yolları gibi fıkıh usûlüne dair meseleleri tefsir usûlünün ayrılmaz parçaları olarak ele alır. Böylece o, sadece Kur'an'ın anlaşılmasını değil, doğru hükümlerin elde edilmesini de temin etmeyi hedeflemektedir.

Kur'an'ın anlatım zenginliği bağlamındahakikat, mecâz, teşbih, kinaye ve istiâre gibi beyan yollarını sistemli şekilde tasnif eden müellif, bu dilsel unsurların da sadece estetik bir boyut taşımadığını, bilakis ayetlerin maksadını anlamada ve doğru

hükme ulaşmada vazgeçilmez olduğunu belirtmiştir. Bu tasnif, onun dil anlayışının arka planında hem belâgat hem de usûl düşüncesinin bulunduğunu açıkça göstermektedir.

Kur'ân'ın nazmı üzerine yaptığı detaylı tahliller ise i'câz anlayışının temelini teşkil etmektedir. Ona göre Kur'ân'ınmucizevîliği, yalnızca lafzî inceliklerde ya da semantik yoğunlukta değil, bu iki boyutun ilahî bir tertiple birleşmesinde ortaya çıkmaktadır. Nazm, lafzın ve mânânın suretle buluştuğu bir i'câz zemini olarak değerlendirilmiş, bu yönüyle Kur'ân beşer sözüyle mukayese edilemeyecek bir kelâm formu olarak sunulmuştur. Bu yaklaşım, müellifin sarfe teorisine mesafeli fakat onun bazı kabullerini reddetmeden, nazm merkezli bir açıklama sunduğunu göstermektedir.

Ebü's-Senâ'nın tefsir ilmine dair yaklaşımı, sadece teorik bir zeminde kalmamış; bu ilmin insanlık için en yüksek gayeye hizmet eden bir alan olduğu fikriyle derinleşmiştir. Kur'ân'ın konusunun ilâhî kelâm olması, gayesinin ebedî kurtuluş ve hakikate ermek oluşu, bu ilmi diğerlerinden ayıran temel vasıflar olarak belirlenmiştir. Bu ilmi tahsil eden kimseler, sadece bilgi sahibi olmakla kalmayıp, Allah'ın kelâmına muhatap olmanın sorumluluğunu da üstlenmiş olurlar. Bu yönüyle tefsir, bir ilimden çok daha fazlası, bir kulluk ve marifet alanıdır.

Müellifin tefsir ilmini farz-ı kifâye kapsamında değerlendirmesi, ona yüklenen ilmî ve manevî anlamı bireysel sınırların ötesine taşıyarak, bu ilmi ümmetin ortak sorumluluğu hâline getirmektedir. Ehil müfessirlerin yetişmesi toplumun ilmî dirliği açısından zarurî görülmekte; aksi hâlde tüm ümmetin mesul olacağı vurgulanmaktadır. Bu bağlamda tefsir ilmi, sadece bireysel bir uğraş değil, ümmetin ilmî bekâsını teminat altına alan bir vecîbe olarak anlaşılmıştır.

Tefsir ilminde sahih bir anlayışın inşası için gerekli olan ilmî donanım kadar, bu ilmin kimlerden tahsil edileceği meselesi de müellifin dikkatle ele aldığı bir başka noktadır. Ona göre bu ilim, sahabe ile başlayan, tâbiînle devam eden ve müteahhirulemâ ile sistemleşen sahih bir ilmî silsile ile aktarılmalıdır. İsnadın ve ilmî ehliyetin ihmal edildiği yerlerde ortaya çıkan yorumlar, tefsir değil; ancak şahsî rey ve tahminden ibaret kalacaktır.

Tez süresince yapılan değerlendirmeler, Ebü's-Senâ'nın mukaddimesini sadece bir tefsire giriş metni olmaktan öteye taşıdığını ortaya koymuştur. Özellikle ulûmu'l-Kur'ân konularını ele alış biçimi, müellifin yalnızca nakilci bir tavır değil, kendi çağının ve öncesinin ilmî birikimini çözümleyici bir dikkatle okuyarak yeniden inşa eden bir tavır benimsediğini göstermektedir. Yedi harf, kıraatler, tevatür, tertip, cem' ve istinsah gibi konular, yalnızca tarihî bilgi düzeyinde değil, Kur'ân'ın lafzî bütünlüğünün teminatı ve tefsirin sıhhati için vazgeçilmez unsurlar olarak ele alınmaktadır. Özellikle kıraat farklılıklarının, keyfilığe değil, ilahî kolaylığa dayandığı belirtilerek, Kur'ân'ın hem lafzî hem de manevî korunmuşluğu bu zeminde temellendirilmektedir.

Vahiy meselesi ise müellifin Kur'ân tasavvurunun merkezinde yer almaktadır. Müellife göre Cebrâil vasıtasıyla lafız ve mânâ olarak indirilen vahiy Kur'ân'ı oluşturur. Bunun dışında, yalnızca mânâ yoluyla Hz. Peygamber'in kalbine ilka edilen bazı hükümler ve açıklamalar ise Kur'ân'a dahil edilmemiş; fakat sünnet içinde yer almıştır. Böylece müellif, Kur'ân'ın tamamının lafız ve mânâ itibarıyla vahiy olduğunu, sünnetin ise mânâ olarak vahye dayandığını, ancak metinleşme bakımından Kur'ân'dan ayrıldığını ifade etmektedir. Bu yaklaşımla müellif, Ehl-i Sünnet çizgisindeki vahiy ve sünnet ilişkisini korumakta; Kur'ân ile sünnet arasında mahiyet ve işlev bakımından gerekli ayrımı da ortaya koymaktadır.

Ebü's-Senâ'nın tefsir usûlüne dair yaklaşımı, rivayet ile dirayet arasında mutedil bir denge kurmayı esas alan; aynı zamanda İslâmî ilimler arasındaki irtibatı gözeterek bütüncül bir usûl anlayışı inşa etmeye yönelik ilmî bir gayretin tezahürüdür. Tez boyunca yapılan tahliller, onun düşünce sistematığının yalnızca kendi dönemine hitap eden bir yorum çabası olmadığını, bilakis tefsir geleneğinin temel ilkelerine vukufiyetle yaklaşan köklü bir sistematik duruş ortaya koyduğunu göstermiştir. Bu bakımdan müellifin mukaddimesi, sadece bir giriş yazısı değil; tefsir ilmine dair esasları açıklıkla ortaya koyan, ilmî hassasiyetle kaleme alınmış değerli bir usûl metni hüviyetinde değerlendirilebilir.

Gelecekte yapılacak ilmî araştırmalarda, müellifin mukaddimedede ortaya koyduğu usûlî esasların hem kendisinden önceki klasik müfessirlerin hem de kendisinden etkilenen sonraki âlimlerin görüşleriyle detaylı olarak mukayesesi,

Ebü's-Senâ'nın tefsir geleneğine kazandırdığı ilmî katkıların daha açık ve kuşatıcı bir biçimde anlaşılmasına vesile olacaktır.

KAYNAKÇA

- Altaş, Eşref. "Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahman İsfahânî, İslam Düşünce Atlası". Erişim 30 Ocak 2024.
<https://islamdusunceatlası.org/semsuddin-mahmud-b.-abdurrahman-isfahani/82>
- Arık, Ahmet Sait. *Tefsir mukaddimeleri bağlamında tefsir-kelâm ilişkisi*. İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Arıkaner, Yusuf. "Ebu's-Senâ Şemseddin el-İsfahânî'nin ulûhiyet anlayışı". Erişim 26 Ağustos 2024.
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=5ynMimuuYvGaCZ-yj64EQA&no=GCsXCyyP8aGuAiyd-dFM2g>
- Dâvûdî, Muhammed b. Ali. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Demirci, Muhsin. *Ebü's-Senâ Mahmud İbn Abdi'r-Rahman el-İsfahânî ve Tefsirdeki Metodu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora, 1987.
- Demirci, Muhsin. "İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/509-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- el-Askalânî, Ebu'l-fadl Ahmed b. Ali. Muhammed b. Ahmed b. Hacer. *ed-Dureru'l-kâmine fî a'yânî'l-mietî's-sâmine*. Beyrut: Daru İhyâi'l-turâsî'l-arabî, ts.
- el-Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *el-İntisâr li'l-Kurân*. ed. Muhammed 'İsâm el-Kudât. Amman; Beyrut: Dâru'l-Feth; Dâru İbn Hazm, 1422.
- el-Begavî, Mühyis's-sünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ'eş-Şâfi'î. *et-Tehzîb fî Fıkhî'l-İmâm eş-Şâfi'î*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1., 1418.
- el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr b. 'Abdilhâlik b. Hallâd b. 'Ubeydillah el Atekî. *Müsnedü'l-Bezzâr (el-Menşûr bi-ismi'l-Bahrü'z-zehhâr)*. thk. Maḥfûz er-Rahmân zeynillâh- Âdil b. Sa'd-Şabrî 'Abdü'l-Ḥâlîk eş-Şâfi'. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm vel' hikem, 2009.
- el-Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr; Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1993.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b İsmâil el-Eş'arî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*. ed. Naîm Zerzûr. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2005.
- el-Halebî, Ebû'l-Ferec 'Alî b. İbrâhîm b. Ahmed Nûreddîn b. Burhâneddîn. *İnsânü'l-'Uyûn fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1427.

- el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1974.
- el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahmân. *Metâli'u'l-Enzâr fî Şerhi Tavâli'i'l-Envâr*. Yazma Eser. Yozgat: Süleymaniye Kütüphanesi, 00364.
- el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed. *Beyânü Me'âni'l-Bedî'*. Yazma Eser. Fatih: Süleymaniye Kütüphanesi, 01346.
- el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu Fusûlî'n-Nesefî*. Yazma Eser. Laleli: Süleymaniye Kütüphanesi, 00740.
- el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu Nazîri'l-Ayn*. Yazma Eser. Haraççioğlu: Bursa İnebey Kütüphanesi, 1359/1.
- el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed. *Tenvîru'l-Metâli' Şerhu Metâli'i'l-Envâr li'l-Urmevî*. Yazma Eser. Atıf Efendi: Atıf Efendi Kütüphanesi, 01667.
- el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed. *Beyânü'l-Muhtasar Şerh-u Muhtasar-i İbni'l-Hâcib*. 3 Cilt. Mekke: Muhammed Mazhar Beka, 1. Basım, 1406.
- el-İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed. *Envârü'l-Hakâ'iki'r-Rabbâniyye fî Tefsîri'l-Letâifî'l-Kur'âniyye*. ed. Muhammed Abdurrahîm Sultan el-Ulemâ. Dubai: Caizetu Dubey ed-Duveliyye li'l-Kur'ani'l-Kerim, 1. Basım, 2019.
- el-İsfahânî, Râgıb. *Mukaddimetü Câmi'i't-Tefâsîr ma'a Tefsîri'l-Fâtiha ve Me'tâli'i'l-Bakara*. ed. Ahmed Hasan Ferhat. Kuveyt: Dârü'd-Da've, 1984.
- el-İsfahânî, Râgıb. *Tefsîru'r-Râgıb el-İsfahânî*. ed. Muhammed Abdülazîz Bisyûnî. Tanta: Külliyyetü'l-Âdâb, Câmiatu Tanta, 1. Basım, 1999.
- el-İsfahânî, Şemseddîn Mahmûd b. Abdurrahmân el-İsfahânî. *Tesdîdu'l-Kavâ'id fî Şerhi Tecrîdi'l-'Akkâ'id - Hâşiyetu't-Tecrîd ve me'ahu Minhuvâtu'l-Curcânî ve'l-Havâşî'l-Uhrâ*. ed. Eşref Altaş vd. 3 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2020.
- el-Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî İshâk b. İbrâhîm el-Buhârî. *Bahru'l-Fevâidi'l-Musemmâ bi Me'âni'l-Ahbâr - Kelâbâzî*. ed. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail, Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: y.y., 1420.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfeyyîş. Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- el-Leknevî, Muhammed Abdu'l-Hayy. *Kitâbu'l-fevâidi'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*. Kahire: Matbaatü's Saâde, 1324.
- el-Yafîi, Ebû Muhammed Afifu'd-din Abdullah b. Es'ed b. Ali b. Süleyman. *Mir'âtu'l-cinân ve ibratu'l-yekzân fî ma'rifeti ma yu'teberu min hevâdisi'z-zaman*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1., 1997.

- en-Nesâî, Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horâsânî. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Muhammed Rıdvan Arkasusî. 9 Cilt. Daru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 1. Basım, 2018.
- es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek b. 'Abdullâh. *'A'yânu'l-'Asr ve 'A'vânu'n-Nasr*. ed. 'Alî Ebû Zeyd vd. Beyrut; Dimaşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1418.
- es-Sicistânî, Suleymân b. el-Eş'as Ebû Dâvûd. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaûd - Muhammed Kamil Karabelli. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Es-Sübki, Tâceddin Ebu Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi. *Tabakatü's-Şafiyyetü's-Suğra*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1. Basım, 2013.
- es-Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*. ed. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1. Basım, 1965.
- et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî bin Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısıri. *Şerhu Muşkili'l-âsâr*. ed. Şu'ayb el-'Arna'ût. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1415.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîrû't-Taberî: Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdülmuhsin et-Türkî. Cîze: Dârü Hecr, 1422/2001.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuad Abdalbaki. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1975.
- ez-Zerkeşî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi'î. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Faql İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: Dâru 'İhyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid. *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*. thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiye, 2004.
- Gölcük, Şerafettin. "Bâkılânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/531-535. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah. "Beyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/22-23. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Câmi' li 'Ahlâki'r-Râvî ve 'Âdâbi's-Sâmi'*. ed. Mahmûd et-Tahhân. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1983.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn. *Câmiu Beyânî'l-İlm ve Fadlihi*. thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî. 2 Cilt. Suûd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994.

- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrarü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi'l-kırâat ve'l-ileli anha*. 2 Cilt. y.y.: Vezâretü'l-Evkâf, 1. Basım, 1999.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe. *el-Kitâbü'l-muşannef fî'l-ehâdis ve'l-âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Beyrut: Dârü't-Tâc, 1989.
- İbn Fadlillâh el-'Umerî, Ahmed b. Yahyâ b. Fadlullâh el-Kureşî el-'Adevî Şihâbuddîn. *Mesâlikü'l-'Ebsâr fî Memâlikü'l-'Emsâr*. Abu Dabi: el-Mecme'u's-Sekâfî, 1423.
- İbn Kutluboğâ, Ebû'l-Fidâ' Kâsım b. Kutluboğâ el-Cemâfî. *Tâcu't-Terâcim*. ed. Muhammed Hayr Ramadân Yûsuf. Dimaşk: y.y., 1413.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. ed. Şuayb el-Arnâvût. 5 Cilt. y.y.: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Manzur, Cemâlüddin Ebu'l-Fazl. *Lisanü'l-Arab*. thk. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi. Beyrut: Daru İhyai't-Türasî'l-Arabi, 1999.
- İbni 'Abdî'l-ber, Ebû 'Ömer Yûsuf b. 'Abdullah. *et-Temhîd limâ fî'l-Muvaţţa'i mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Muhammed 'Abdulkebîr el-Bekrî Muştafâ b. Aḥmed el-'Ulvî. Mağrib: Vizâratu 'Umûmî'l-Evkâfî ve'ş-Şu'ûnu'l-İslâmiyye, 1967.
- İbnu'l-İmâd, 'Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed b. el-İmâd el-'Akrî el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-Zeheb fî Aḥbâr men Zeheb*. ed. Mahmûd el-Ernâvût. Dimaşk; Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1986.
- İbnü'l-Fuvâtî, Ebû'l-Faḍl 'Abdurrezzâk b. Aḥmed eş-Şâbûnî. *Mecma'ü'l-Âdâb fî Mu'cemu'l-Elkâb*. thk. Muhammed el-Kazım. 6 Cilt. b.y.: y.y., 1416.
- İbnü'l-Hâcib, Cemâlüddîn Ebî Amr Osman b. Ömer. *Muhtasar'u muntehe's-sü'l ve'l-emel fî'ilmeyi'l-usûli ve'l-cedel*. nşr. Nezîr Hamâdû. Beyrut: Dâr'u-İbn Hazm, 2006.
- Kehhale, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifîn*. Dimaşk: Müessesetü'r-Risale, 1957.
- Koca, Ferhat. "el-Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/67-70. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Koca, Ferhat. "Mutlak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/402-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu'l-Müslim*. thk. Muhammed Fuat Abdulbaki. 5 Cilt. Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi ve Şurekauhu, 1955.
- Özkan, İsmail Hakkı. "İsfahan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/134-135. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- Paşa, Bağdatlı İsmâil. *Hediyyetü'l-ârifîn, esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âşârü'l-muşannifîn*. 2 Cilt. İstanbul: el-Mearifü'l-celiyye fi Mabaatihe'l-behiyye, 1951.
- Sandıkçı, Mesut. "Sâinüddin İbn Türke'nin Temhîdü'l-Kavâid Adlı Eserinin Tasavvuf Metafiziğindeki Yeri". *Bilimname* 2018/35 (30 Nisan 2018), 433-457. <https://doi.org/10.28949/bilimname.397577>
- Sezen, Melikşah vd. *Mütekaddim Dönem Kur'an'ın İcâzı*. ed. Melikşah Sezen. İstanbul: Şamil Yayıncılık, 2025.
- Sezgin, İsmail Hakkı. *İcmal ve Kur'an'daki Mücmelin Sünnetle Beyanı*. Erzincan: Binali Yıldırım Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Vural, Faruk. "Bir Kur Ân Tarihi Problemi: Âhiru Mâ Nezele (Son İnen Âyet) Konusu". *Journal of International Social Research*.
https://www.academia.edu/62586593/Bi_r_Kur_%C3%82n_Tari_hi_Problemi_%C3%82hi_ru_M%C3%A2_Nezele_Son_%C4%B0nen_%C3%82yet_Konusu
- Yardım, Ali. "Birzâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/216. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yavuz, Mehmet. "İbn Cinnî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/397-400. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Sarfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Dil-Kur'ân-Anlam Üzerine Tefsire Metodolojik Bir Katkı -Ebüssenâ el-İsfahânî'nin Mukaddimesi". *darulfunun ilahiyat* 30/1 (03 Temmuz 2019), 1-24.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/darulfunun/issue/46747/586194>
- "https://units.imamu.edu.sa/colleges/FundamentalsOfReligion/Pages/dalel_quran.aspx". Erişim 19 Mayıs 2025. https://units.imamu.edu.sa/colleges/FundamentalsOfReligion/Pages/dalel_quran.aspx
- TDV İslâm Ansiklopedisi. "İSFAHÂNÎ, Muhammed b. Mahmûd". Erişim 09 Temmuz 2024.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/isfahani-muhammed-b-mahmud>
- "Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (YEK), "Ebu's-Senâ' Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed el-İsfahânî"". Erişim 19 Mayıs 2025.
https://portal.yek.gov.tr/works/search/full?search_key_type=3&search_form_type=ALL_FIELDS&key=Ebu%E2%80%99s-Senâ%20Şemseddin%20Mahm%C3%BBd%20b.%20Abdurrahman%20b.%20Ahmed%20el-%C4%B0sfah%C3%A2n%C3%AE&linked_field=author&rpp=200