

TC.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

**TEFSİR GELENEĞİNDE MÜFESSİRDE
ARANAN ŞARTLAR**

Yüksek Lisans Tezi

BİLAL ERCAN

İstanbul, 2018

TC.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

**TEFSİR GELENEĞİNDE MÜFESSİRDE
ARANAN ŞARTLAR**

Yüksek Lisans Tezi

BİLAL ERCAN
DANIŞMAN: DR. ÖĞRETİM ÜYESİ MUHAMMED COŞKUN

İstanbul, 2018



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı TEFSİR Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi BİLAL ERCAN'ın TEFSİR GELENEĞİNDE MÜFESSİRDE ARANAN ŞARTLAR adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 2.08.2018 tarih ve 2018-22/14 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 12/08/2018

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi MUHAMMED COŞKUN	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. ÖMER ÇELİK	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. NECMEDDİN GÖKKİR	

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı	: Bilal Ercan
Anabilim Dalı	: Temel İslâm Bilimleri
Programı	: Yüksek Lisans, Tefsir
Tez Danışmanı	: Dr. Öğr. Üyesi Muhammed COŞKUN
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans - 2018
Anahtar Kelimeler	: Müfessir, İlim, Gelenek, Kriter

ÖZET

Modern dönemlerde Kur'ân tasavvurunda meydana gelen değişimler etkisini tefsir alanında da göstermiştir. Gelenekte bir takım usûl kaidelerine dayanan ve liyakatin eşlik ettiği bir faaliyet olarak yürütülen tefsir, günümüzde herkesin girebileceği bir uğraş alanı olarak görülmektedir. Bu da çoğu zaman metnin keyfî yorumlanmasına, dahası ihtilafların Kur'ân üzerinden yürütmesine bağlı olarak farklı düşünenlerin birbirilerini Kur'ân namına siygaya çekmesine sebep olmaktadır. Kur'ân yorumcusunun nitelikleri üzerinde konuşmayı gerekli kılan bu problemin çözülmesi “ideal bir müfessir nasıl olmalı” sorusuna verilecek cevaba bağlıdır. Bu çalışma, zikredilen sorunun cevabını gelenekte aramakta ve müfessirin bilmesi gerektiği düşünülen ilimlerin metni anlamaya yönelik katkılarını ortaya çıkartmayı hedeflemektedir.

Tefsir faaliyetlerinin ivme kazandığı ikinci asırda pek çok sosyal ve siyasal hadisenin etkisi ile Kur'ân keyfî yorumlanmaya başlamıştır. Bu durum alimleri müfessirin kimliği üzerinde konuşmaya yönlendirmiştir. Dinî metinleri koruma gayesinin muharrik olduğu gözlemlenen bu süreçte Arap dili başta olmak üzere bazı ‘ulûmu’l-Kur’ân ve usûl-i fıkıh konularını müfessirin bilmesi gerektiği düşünülmüştür. Hicrî üçüncü asırda başlayan kriter tespit süreci, diğer İslâmî ilimlerin teşekkülü ile bağlantılı olarak hicrî sekiz ve dokuzuncu asırlara kadar sürmüştür, geline bu noktada Muhyiddîn el-Kâfiyecî ve Celâleddîn es-Suyûtî gibi alimler lûgat, sarf, nahiv, işkâk, belâğat (me‘ânî-beyân bedî‘) gibi dil ilimlerini, nâsih-mensûh, mekkî-medenî, muhkem-muteşâbih, esbâbu’n-nuzûl, kıraat gibi ‘ulûmu’l-Kur’ân konularını, fıkıh ve usulü, kelâm, sünnet-hadis gibi islâmî ilimleri ve son olarak mevhibeyi müfessir için gerekli görmüştür. Sayısı on beş olarak tespit edilen bu ilimler, Kur'ân'ın anlaşılmasında gerekli görülerek klasik dönemdeki literatürde yerini almış ve önemine binaen tedavülde tutulmuştur.

GENERAL INFORMATION

Name and Surname	: Bilal Ercan
Department	: Basic Islamic Sciences
Programme	: Master Programme, Qur'anic Exegesis (Tafsîr)
Supervisor	: Dr. Öğr. Üyesi Muhammed COŞKUN
Degree Awarded and Date	: Yüksek Lisans - 2018
Keywords	: Exegete, science, tradition, criterion.

ABSTRACT

Changes in the conception of the Qur'an, in modern times, have also shown their influence on Tafsir. Tafsir, previously based on several methodological principles accompanied by merit in the traditional era, is today seen as a science everybody can get involved with. This notion leads to arbitrary interpretation of the text which causes different thinkers to question each other's Quranic interpretations. The solution depends on the answer to the following question: “who is an ideal exegete”. This study seeks the answer to this problem in the traditional era and aims to reveal the contributions of disciplines that an exegete should know about, to understanding the text.

Due to the influence of many socio-political developments, the Quran became subject to arbitrary interpretation in the Hijri second century. In return, scholars started discussing the qualities of the commentator. It was thought necessary for an exegete to obtain the Arabic language, as well as some branches of Ulûm al-Qur'an and Usûl al-Fıqh. This process lasted until the eighth and ninth centuries in correlation with the formation of other Islamic sciences; at this point, scholars such as al-Kafiyeci and al-Suyuti saw the following disciplines necessary for the commentator: language studies such as lugah (lexicography), sarf (morphology), nahw (syntax), ishtiqaq (derivation), belagah/rhetoric; Ulûm al-Quran such as Naskh, Makkî-Medanî, Muhkam-Mutashabih, Asbab al-Nuzul, Qira'at; islamic sciences such as: Fiqh and Usûl al-fiqh, Kalam, Hadith as well as merit. These sciences are still considered necessary for an exegete today.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	I
ABSTRACT	II
İÇİNDEKİLER	III
ÖNSÖZ.....	VI
KISALTMALAR	VIII

GİRİŞ

1. KAPSAM VE ÖNEM: KLASİK TEFSİRDE KRİTER VE OTORİTE	1
2. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ	6
3. YÖNTEM VE KAYNAKLAR	8
4. MÜFESSİRDE ARANAN KRİTERLERİN TARİHİ SÜRECİ	11
4.1 Dinî Metinleri Koruma Gâyesi	18
4.2 Mezhebî İhtilaflar	18
4.3 Kriter Tespitinin Kronolojik Süreci.....	20

BİRİNCİ BÖLÜM

DİLBİLİM KRİTERLERİ

1. ‘İLMU’L-LUĞA (LUĞAT BİLGİSİ).....	31
1.1 Ğarîbu’l-Kur’ân	36
1.2 Vucûh ve Nezâir Bilgisi	42
2. SARF VE İŞTİKAK BİLGİSİ.....	49
2.1 Sarf Bilmek	49
2.2 İştikâk Bilmek	54
2.3 Literatür	56
3. NAHÎV BİLGİSİ.....	58
3.1 Kavramsal Çerçeve	58
3.2 Tarihsel Gelişim Süreci	58
3.3 Tefsir Açısından Önemi	60
3.4 İlgili Literatür	64
4. BELÂĞAT BİLGİSİ.....	67
4.1 Kavramsal Çerçeve	67
4.2 Tarihsel Gelişim Süreci	68
4.3 Tefsir Açısından Önemi	69
4.4 Literatür	83

İKİNCİ BÖLÜM

‘ULÛMU’L-KUR’ÂN KRİTERLERİ

1. MEKKÎ-MEDENÎ BİLGİSİ.....	86
1.1 Kavramsal Çerçeve	86
1.2 Kur’ân Sûrelerinin Mekkî-Medenîlik Bakımından Durumları	87

1.3 Kur'ân Sûrelerinin Mekkî-Medenî Oluşunu Bilmenin Yolları.....	88
1.4 Tefsir Açısından Önemi	90
1.5 İlgili Literatür.....	94
2. ESBÂBU'N-NUZÛL BİLGİSİ.....	96
2.1 Kavramsal Çerçeve	96
2.2 Tarihsel Gelişim Süreci	96
2.3 Esbâbu'n-Nuzûl Rivâyetlerinin Tespiti ve Delil Değeri	98
2.4 Tefsir Açısından Önemi	101
2.5 İlgili Literatür	106
3. KIRÂAT BİLGİSİ.....	108
3.1 Kavramsal Çerçeve	108
3.2 Tarihsel Gelişim Süreci	108
3.3 Yedi Harf ve Kırâat İlişkisi	111
3.4 Kırâat Çeşitleri	115
3.5 Tefsir Açısından Önemi	116
3.6 İlgili Literatür	124
4. MUHKEM-MUTEŞABİH BİLGİSİ.....	126
4.1 Kavramsal Çerçeve	126
4.2 Muteşâbihin Kapsamı.....	127
4.3 Muteşâbihi Bilme İmkânı	128
4.4 Tefsir Açısından Önemi	132
4.5 İlgili Literatür	134
5. NÂSİH-MENSÛH BİLGİSİ	137
5.1 Kavramsal Çerçeve	137
5.2 Tarihsel Gelişim Süreci	137
5.3 Nesh ile İlişkilendirilen Kavramlar	138
5.4 Nesh Çeşitleri	140
5.5 Tefsir Açısından Önemi	141
5.6 İlgili Literatür	149

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

USÛL KRİTERLERİ

1. FIKİH VE USÛLÜ	151
1.1 Kavramsal Çerçeve	151
1.2 Tarihsel Süreç.....	152
1.3 Tefsir Açısından Önemi	155
1.4 Literatür	170
2. SÜNNET - HADİS	173
2.1 Kavramsal Çerçeve	173
2.2 Sünnetin Tefsir İlmindeki Yeri ve Önemi	174
2.3 Kur'ân-Sünnet İlişkisi	177
2.4 Literatür	184
3. KELÂM - USÛLU'D-DÎN.....	186

3.1 Kavramsal Çerçeve	186
3.2 Tarihsel Süreç	186
3.3 Tefsir Açısından Önemi	194
3.4 Literatür	200

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

AMELÎ-AHLÂKÎ KRİTERLER

1. KUR'ÂN'IN ÖNGÖRÜDÜĞÜ DOĞRULTUDA YAŞAMA	203
2. MEVHİBE	208
2.1 Kavramsal Çerçeve	208
2.2 Tefsir Açısından Önemi	208
SONUÇ	215
KAYNAKÇA.....	218



ÖNSÖZ

İslâm geleneğinin ürettiği pek çok ilmin ortaya çıkışında nasları daha iyi anlama çabasının başat rol oynadığı bilinmektedir. Bu bakımdan söz konusu ilimlerin, Kur’ân’ın anlaşılmasına hizmet etmesi yönüyle tefsirle yakın irtibatı söz konusudur. İslâmî ilimlerin Kur’ân’ı inceleme yönü, özellikle disiplinleşme süreçlerini tamamladıktan sonra daha teknik bir hâl almış, üretilen malzemeden metni anlama sürecinde azamî derecede istifade edilmiştir. Elimizdeki tefsir kitâbiyatını incelediğimizde İslâm geleneği içerisinde üretilen ilimlerin -yoğunluğu farklı olmakla birlikte- izini bulamayacağımız bir çalışma neredeyse yok gibidir. Tefsirin diğer ilimlerle olan bu irtibatı göz ardı edilmemiş, metnin keyfi yorumlanmaya başladığı süreçlerde gündeme getirilen “kriter” olgusu her dönemde müfessir için gündemde tutulmuştur. Hicrî üçüncü asırda başlayan kriter tespit süreci değişen ilmî ve sosyal şartların etkisi ile hicrî sekiz ve dokuzuncu asırlarda gelenekçe genel kabul gören bir forma kavuşmuştur. Bu gün tefsir alanında geleneğin ürettiği ilimlerin görmezden gelinmesinin kaynak ettiği bir ihtilafın varlığından bahsetmek mümkündür. Çünkü bu bilgiler göz ardı edildiğinde metin keyfi yorumlanmaya açık hale gelmektedir. Bu yorum serbestisinin ise ihtilafı körükleyeceği açıktır. Bu ihtilafın sınırlandırılmasında, hiç olmazsa esasa ilişkin olmaktan çıkarılmasında Kur’ân’ı yorumlayacak kişilerin ehliyet bakımından bu işe layık olmaları büyük önem arz etmektedir. Bu çalışmada gelenekte bir müfessirin bilmesi gerektiği düşünülen ilimler tespit edilmeye ve bu ilimlerin Kur’ân’ın anlaşılmasındaki rolüne dikkat çekmeye çalışıldı.

Çalışmamız bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde müfessir için gerekli görülen yeterlilik kriterlerinin tarihsel sürecine işaret edilmiştir. Birinci bölümde dil ilimlerinin Kur’ân’ın anlaşılması noktasındaki önemi üzerinde durulmuş, müfessirin bu ilimleri niçin bilmek durumunda olduğunun altı doldurulmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde ‘ulûmu’l-Kur’ân konuları içerisinde müfessirin bilmesi gerektiği düşünülen ilimlere yer verilmiş, bu ilimlerin Kur’ân’ın anlaşılmasına hangi yönden katkı sağladığı belirtilmiştir. Üçüncü bölümde tefsir dışındaki islâmî ilimlerden müfessirin bilmesi gerektiği düşünülen ilimlere yer verilmiş, bu ilimlerin metnin anlaşılmasına yönelik katkıları ön plana çıkartılmıştır. Dördüncü ve son bölümde diğer bölümlerden farklı olarak, yani “bilgi” dışında ama en az onun kadar önemli diğer bir hususa temas edilmiştir. Müfessirin bilmesi gereken ilimlerden söz eden pek çok alimin “mevhibe” bilgisi şeklinde yer verdiği bu madde, aslında bilginin hasılası olan amele atıf yapmakta ve müfessirin yorumlama faaliyetinin ancak bu durumda amacına ulaşmış olacağını vurgulamaktadır. “Amelî-ahlâkî kriterler” başlığı altında

ele alınan bu maddede ilâhî mesaja muhatap olan bir mü'minin bu mesaj karşısında takınması gereken tavra ana hatları ile temas edilmiştir. Kitaba inanmış bir ferd olarak müfessirin bu bağlamda serdedilen hususlara herkesten daha fazla dikkat etmesi gerektiği izahtan varestedir.

Bizleri bu çalışmayı bitirmeye muvaffak kılan, ihsan ettiği akıl ve sağlık nimeti ile bizlere bu alanda çalışmayı nasip eden yüce Allah'a nihayetsiz hamd ü senâ, tüm resullerine ve Efendimiz'e salât u selâm olsun. Çalışmanın nihayete erdiği son ana kadar her aşamada rehberliğinden istifade ettiğim değerli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Coşkun'a teşekkür etmeyi yerine getirilmesi gereken bir vazife addederim.

Bilal Ercan

12.08.2018



KISALTMALAR

age.	: Adı geçen eser
a. mlf.	: Aynı müellif
b.	: Bin, ibn
bk/Bk.	: Bakınız
c.	: Cilt
ed.	: Editör
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DR.	: Doktora Tezi
İFAV.	: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Vakfı Yayınları
İSAM.	: İslam Araştırmaları Merkezi
krş.	: Karşılaştırınız
ktp.	: Kütüphanesi
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
trc.	: Tercüme eden
Ü.	: Üniversitesi
v. dğr.	: Ve diğerleri
vb.	: Ve benzeri
vr.	: Varak
yay.	: Yayınları
YL.	: Yüksek Lisans Tezi
yy.	: Yer yok
ty.	: Tarih Yok

GİRİŞ

1. KAPSAM VE ÖNEM: KLASİK TEFSİRDE KRİTER VE OTORİTE

İslâmî ilimler geleneğinin, dinî bilginin üretilmesine kaynaklık teşkil eden *metinler* (Kur’ân-ı Kerîm ve hadîs külliyyatı) ve bunlardan değişen durumlara göre normatif sonuçlar üretmeyi hedefleyen *ilimler* (fıkıh ve kelâm) merkezinde teşekkül ettiği söylenebilir.¹ Bu bakımdan tefsir ilminin ortaya çıkarmayı hedeflediği otantik anlamdan yeni ve değişen durumlara göre kuralsal (normatif)² yorumlar üreten disiplinler düşünce sahasında kelâm, amelî saha da ise fıkıh olmuştur. Bu yüzden fıkıh usûlünde Kur’ân, İslâm’ın temel bilgi kaynaklarından biri(ncisi) olarak sünnet, icma ve kıyas ile aynı kategorik düzlemde yer almıştır.³ eş-Şafi’î’nin (ö. 204/820) “Ümmetin söylediklerinin tamamı sünnetin şerhidir. Sünnetin tamamı da Kur’ân’ın şerhidir. Kur’ân’ın bütünü ise Allah’ın isim ve sıfatlarının şerhidir.”⁴ şeklindeki sözü bir bakıma bu durumun ifadesi olarak okunabilir.

¹ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur’ân’a ve Tefsire Ne Oldu*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), s. 16.

² İlimler gaye ve maksatlarına göre taksim edilmiştir. Bir yaklaşıma göre kelâm ve fıkıh kural koyucu (normatif) kabul edilirken, tefsir ve hadis ilmine bu iki ilme malzeme sağlama vazifesi ön görülmüştür. Yani tefsir ve hadis ilimleri normatif değil deskriptiftir (betimleyici). Bk. Murat Sülün, “Tefsir İlim midir? Nasıl Bir İlimdir”, [*Tefsir Nasıl Bir İlimdir Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, 2010, ed. Murat Sülün, (Ensar Yayınları: İstanbul, 2011)] içinde, s. 32.

³ Aslında hükümlerin kaynağı Allah’ın sözü olarak tektir. Ancak Allah’ın hükmü Hz. Peygamber’in sözü ile ortaya çıkmaktadır. Çünkü biz ilahî sözü doğrudan Allah’tan ya da Cebrâil’den işitmiyoruz; kitap bize Efendimiz Aleyhisselâm’ın sözü ile zahir oluyor. Bu hükümleri bize gösteren şeye itibar ettiğimizde ise karşımıza sünnet çıkmaktadır. İcmâ ilkesi ise sahabenin Efendimiz Aleyhisselâm’ın sözüne istinat ettiklerine delalet etmektedir. Kısaca icmâ sünnete, sünnet de Allah’ın hükmüne delâlet etmektedir. Bk. el-Ğazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ‘ilmi’l-usûl*, thk. Hamza b. Zuheyr Hâfız, (Medine: ty.), II, 1-2.

⁴ ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. ‘Abdullah, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed

Gelenekte tefsir -en azından kavramsal düzeyde-, Kur'an metninin nüzûl tarihindeki anlamını belirleme amacına matuf idi. İlk olarak ve açık bir şekilde el-Mâtûrîdî'de (ö. 333/944) gördüğümüz tefsir-te'vîl ayrımı tefsirin Kur'an'ın nüzûl tarihini bilen sahabe nesline mahsus bir faaliyet olarak telakki edildiğini göstermektedir.⁵ Üstelik el-Mâtûrîdî'nin bu düşüncüyü "ve kıyle" formuyla, başkaları tarafından dile getirilmiş bir görüş olarak aktarmasından anlaşıldığı üzere aynı düşünce IV. asır öncesinde de mevcuttur. Diğer taraftan 'Umer en-Neseî (ö. 537/1142),⁶ 'Alâuddîn es-Semerkindî (ö. 539/1144),⁷ Burhânuddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392)⁸ et-Tehânevî (ö.1158/1745)⁹ gibi âlimler tarafından benimsenmiş/nakledilmiş olmasına bakılırsa bu düşünce gelenek içerisinde önemli ölçüde yer edinmiş, literatür içerisinde sürekli olarak tedavülde tutulmuş görünmektedir. Her ne kadar *te'vîl* kavramı üzerinden Kur'an metninin değişik anlam ihtimalleri ve imkânları araştırılmış ve bu imkânlar çerçevesinde çeşitli tercihler yapılmış olsa da, bu farklılıkların belli ortak noktalar etrafında tolere edilmesi (ya da zapt-u rapt altında tutulması) noktasında *tefsir* kavramı, sahabe neslinin Kur'an'a dair yorumlarının otoriter bir işleve sahip olduğuna işaret etmektedir. Bu otoritenin gücü, bağlayıcılığı ve sınırları tartışmaya (ve hususi incelemelere) açık olsa da, her dönemde bir önceki neslin yaygın olarak benimsediği temel fikirlerin bir sonraki nesil üzerinde belirleyici ölçüde etkili olduğunu düşünmek abartılı değildir. Bu bağlamda el-Mâtûrîdî'nin *te'vîl* yapan kimsenin lafzın muhtemel anlamlarından birini tercih ettiğini, fakat bu konuda kesin bir kanaat ızhâr etmekten ziyade, "Benim görüşüm budur." diyerek ihtiyatlı bir değerlendirme yaptığını (yapması gerektiğini) vurgulamış olması da hem bir durum tespiti hem de Kur'an yorumunda kriter belirleme çabası olarak düşünülebilir. Çünkü el-Mâtûrîdî'nin bu ifadelerinin kendi dönemine kadar fiilen süregelen bir durumun/vakianın tespiti olması da bir gereklilik ve temenni ifadesi olması da bizi tefsir disiplininde kriter olgusunun oldukça erken dönemlerde metinlere yansiyacak kadar güçlü bir mevcudiyet kesb etmiş olduğu düşüncesine götürmektedir. Diğer taraftan nüzûl tarihindeki anlamın belirlenmesinde *mevkûf* ve *maktû'* rivayetler dahil olmak üzere genel olarak rivâyet malzemesi oldukça erken sayılabilecek bir dönemden itibaren, Mukâtil b. Suleymân (ö. 150/767), 'Abdurrezzâk es-San'ânî (ö. 211/827) İbn Ebî Şeybe (ö. 235/850), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), el-Buhârî (ö. 256/780), Muslim b. Haccâc (ö. 261/875), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), et-Tirmizî (ö. 279/892) gibi isimlerin eserlerinde önemli ölçüde derlenmiştir. Bu kuşağı takip

Ebu'l-Fazl İbrâhîm, (Kâhire: Dâru't-Turâs, ty.), I, 6.

⁵ Bk. el-Mâtûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu v.diğ. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010), I, 3.

⁶ Bk. en-Neseî, Ebû Hafs Necmuddîn 'Umer, *et-Teyssîr fî't-tefsîr*, Manisa İl Halk Ktp, nr. 66/1, vr.2^a-2^b; Süleymaniye Ktp., Turhan Valide, nr. 15, vr. 2^a.

⁷ Bk. es-Semerkindî, 'Alâuddîn Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Te'vîlâtü'l-Mâtûrîdî*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine, nr. 179, vr. 1^b-2^a.

⁸ Bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 149-151.

⁹ Bk. et-Tehânevî, Muhammed b. 'Alî, *Keşşâfu istilâhâtü'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. 'Alî Dahrûc, (Beyrût: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996), I, 493-494.

eden nesilde tefsirle ilgili rivâyet malzemesi et-Taberî (ö. 310/923) ve İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) gibi alimler tarafından daha derli toplu bir şekilde ele alınarak kapsamlı tefsir külliyyatına dönüştürülmüştür. Bu tarihten sonra tefsir adına kaleme alınan hemen her eserde burada bahsi geçen rivayet metinlerinin izini, etkisini açık ve güçlü bir şekilde görmek mümkündür. Özellikle et-Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân* isimli büyük tefsiri, neredeyse gelenekte tefsir yapmanın standartlarını belirleyecek ölçüde etkili ve otoriter bir metin konumunda sayılabilir. Tefsirin başta dilbilimsel olmak üzere diğer bazı formlarından (Ahkâmu'l-Kur'ân, Kıraât, Muteşâbihu'l-Kur'ân, vb.) söz etmek mümkün olmakla beraber, bu rivayet formunun diğer bütün formlar üzerindeki açık ve güçlü etkisi, yer yer bizzat Hz. Peygamber'e, fakat daha çok sahabe nesline uzanan "ilk anlam arayışı" çabasının gelenekteki sürecini göstermesi açısından dikkate değerdir. Bu noktadan bakıldığında gelenekteki hiyerarşi içerisinde Kur'ân'ın yeri ilk sırada olmakla birlikte, nicelik olarak sünnetin daha ağırlıklı bir yerinin olduğu ifade edilebilir.¹⁰ Çünkü Kur'an hem temel inanç ve ibadetler başta olmak üzere pek çok konuda belirli ilkeleri vaz' etmekle yetinmiş, bu ahkâmın detaylı tatbiki ise sünnete bırakılmış hem de doğrudan Kur'an'ın kendisi sünnet-rivayet üzerinden tefsir edilmiştir. Bu bağlamda âlimlerin naslardan hareket ederek üretmiş oldukları yargı ve değerler her ne kadar kıyas/içtihad olmaları bakımından bireysel çaba olarak görülebilse de genel anlamda icmânın anlaşılması noktasındaki katkısı göz ardı edilmemelidir. eş-Şafi'î'nin tespiti bu deliller arasında kopmaz bir bağın oluşuna dikkat çeker. Nitekim birbirini tamamlayan bu bütün olmaksızın bir mü'minin sahih bir din tasavvuruna ulaşması oldukça zordur. Gelenekte dinî tasavvurun inşasını bu yapı şekillendirmiştir. Sözü edilen yaklaşım, icmânın ümmetin söyledikleri üzerinden, sünnetin icmâ üzerinden, Kur'ân'ın sünnet üzerinden ve en nihayetinde sahih bir ilah tasavvuruna ulaşmanın da Kur'ân üzerinden mümkün olduğunu ima eder. Bu yapıda kopuş meydana geldiğinde, bunun olumsuz etkisinin bütüne sirayet etmesi muhtemeldir. Bu durumda, icmâ ve sünnetin otoritesinden bağımsız olarak okunan Kur'ân'ın sahih/otantik manasının ortaya konması güçleşecek, bu olumsuz durum da neticesini akaid sahasında gösterecektir. Zira bu durumda Kur'ân'ın sahih bir şekilde anlaşılması ile ulaşılabilecek sahih ilah tasavvuru problemlili hale gelebilecektir.

Kitap-Sünnet-İcmâ-Kıyas şeklindeki kaynaklar dizisi bir bütün olarak *usûl-i fıkıh* sistematğinde tebarüz etmiştir.¹¹ Müslüman toplum içerisinde gelenek boyunca inşâ edilen diğer ilimler de bu çerçevede değerlendirilebilir. Söz gelimi kelâm Allah'ın isim ve sıfatlarını konu edinirken tefsir ve hadis ilimleri dinî düşüncenin inşasında kurucu role sahip metinlerin (Kur'ân ve hadis) anlaşılmasını konu edinir. Bunların yanı sıra sarf, nahiv, belâğat gibi ilimler, lisânî varlığa sahip olan kitap ve sünnetin dilbilimsel olarak en doğru manasını ortaya koyma gayesine hizmet eder.¹²

¹⁰ Muhammed Coşkun, *Modern Dünyada Kur'ân Yorumu*, (İstanbul: İfav, 2018), s. 19.

¹¹ Bk. Tahsin Görgün, *İlâhî Sözün Gücü*, (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2013), s. 216.

¹² Görgün, *İlâhî Sözün Gücü*, s. 216-217.

Günümüze geldiğimizde durumun gelenektekinden farklı bir hal aldığını gözlenmemek zor değildir. Seküler dünya görüşünün sadece İslâm dünyasıyla sınırlı kalmayan etki alanı, pek çok dinî geleneğin esaslı değişiklikler geçirmesine sebep olmuştur.¹³ Günümüz müslümanlarının Kur'ân algısı da bu değişimden belli oranlarda payını almıştır. Bu çerçevede modern dünyada Kur'ân yorumu söz konusu olduğunda gelenekteki bu hiyerarşinin dağıldığından söz edilebilir. Örneğin İslâm geleneğinde *muradullahın* tespitinde sünnetin belirlecisi bir rolü söz konusu iken modern dönemde sünnet çeşitli açılardan tartışılır olmuştur.¹⁴ Tartışmaya konu olan, özellikle hücciyeti noktasında pek çok olumsuz görüş ortaya atılan bir alan olarak hadisin, bir müslümanın dünya görüşünü belirlemedeki işlevsel gücü yıpranmıştır. Ayrıca çağdaş dönemde Kur'ân gelenekteki yerinden farklı olarak dini bilginin üretiminde (epistemolojik olarak) merkezî bir konuma yerleştirilmiş görünmektedir. Tabiatıyla bu durum, çağdaş İslâm düşüncesi içerisinde yer alan her bir yaklaşımın, söylemlerini Kur'ân üzerinden meşrulaştırmasına yahut kendi teorilerini Kur'ân metni üzerinden inşa etme çabasına girmesine sebep olmuştur. Bunun bir neticesi olarak her bir grup, muarızlarını Kur'ân'ı anlayamamakla yahut yanlış anlamakla itham eder olmuştur.¹⁵ Hemen herkesin Kur'ân üzerinden kendine referans bulma gayreti ile ona yöneldiği bir süreçte çoğu zaman konuşan Kur'ân değil benimsenen görüşler olmaktadır. Günümüzde pek çok Müslüman, yaptığı okumalar neticesinde ulaştığı fikirlere doğrudan Kur'ân yoluyla ulaştığı için kendi anlandığını *Kur'ân'ın dediği* olarak kabul etmekte ve kendi gibi düşünmeyenleri Kur'ân namına sigaya çekebilmektedir. Ne var ki yorumda keyfiliğin sebebiyyet verdiği bu fikri kaos ortamı doğrudan din kurumunun kendisine de zarar vermektedir. Çünkü Kur'ân'ın keyfî yorumu, aslında İslâm toplumunun esasını teşkil eden bir metnin değiştirilmesi, bunun üzerinden Efendimiz Aleyhisselâm'ın tebliğinin değiştirilmesi anlamına gelmektedir.¹⁶

Çağımızda Kur'ân tefsiri alanındaki görüşlerin olabildiğince çoğalmış olması sanki Kur'ân herhangi bir yetkinlik koşulu aranmaksızın hemen herkes tarafından yorumlanabileceği şeklinde bir algıya dönüşme eğilimindedir. Tabiatıyla burada hem Kur'ân tasavvuruna hem de yorum metodolojisine dair sorunların bulunduğunu söylemek mümkündür. Klasik dinî ilimler hiyerarşisi içerisinde belli bir disiplin çerçevesinde icra edilen tefsir faaliyetinin bu çerçeveden bağımsızlaştırılarak doğrudan Kur'ân metni üzerinden yapılmaya başlanması neticesinde ortaya çıkan bu yorum karmaşası, yorumda otorite, öznellik-nesnellik gibi sorunları merkezî konuma getirmiştir.¹⁷ Gelinek noktada Kur'ân yorumunun herkes tarafından icra edilebilecek bir faaliyet olmadığı, bu yorum faaliyeti içerisinde yer alacak kimsenin sahip olması gereken yeterlilik kriterlerinin ve yorum sürecinde dikkat edilmesi gereken bir takım sabitelerin olması

¹³ Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu*, s. 15.

¹⁴ Coşkun, *Modern Dünyada Kur'ân Yorumu*, s. 10.

¹⁵ Coşkun, *Modern Dünyada Kur'ân Yorumu*, s. 12.

¹⁶ Görgün, *Anlam ve Yorum*, (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016), s. 184.

¹⁷ Coşkun, *Modern Dünyada Kur'ân Yorumu*, s. 12.

gerektiği artık pek çok kimse tarafından dillendirilmektedir. Yorum hem bir ilmi faaliyet hem de bu faaliyetin neticesi olarak belli bir usûle dayanmak zorundadır. Nitekim metnin aklı yönelişleri yeniden inşa ettiği ne kadar doğru ise aklı yönelişlerin metni anlamadaki rolü de o kadar gerçek ve kaçınılmazdır.¹⁸ Bu olgu, Kur’ân’ın yorumlanma sürecinde keyfiliğin hatta yorum anarşisinin önüne geçilebilmesi için karşımıza iki önemli başlık çıkartmaktadır: *Usûl ve liyâkât*.

Tefsirde usûl sorunu güncel bir tartışma olarak yerini korumaktadır. Konuyla ilgili pek çok araştırma yapıldı ve pek çok çoğu da halen devam etmektedir.¹⁹ Bu nedenle biz bir yüksek lisans çalışmasının elverdiği sınırlar içerisinde kalmak amacıyla sadece liyâkât sorununu konu edinecek, usûle dair (ya da usûsüzlüğe dair) meseleleri konu edinmeyeceğiz. Diğer deyişle biz Kur’an yorumcusunun bu faaliyete ehil olabilmek için hangi kriterlere sahip olması gerektiği konusunu merkeze alacak, fakat bizzat yorum faaliyetinin kendisinin tabiatı üzerinde durmayacağız. Tabiatıyla yüksek lisans düzeyindeki bir çalışmanın bu konuyu bütün yönleri ile ele alması mümkün değildir. Bu sebeple biz sadece klasik dönemi esas alacak, modern dönemde bir Kur’ân yorumcusu için ön görülen kriterlerde ne gibi değişiklikler olduğuna temas etmeyeceğiz. Tespit edilen problemin güncel olmasına karşın çalışmanın klasik dönemle sınırlandırılması eleştiri konusu edilebilir. Bir problemin çözümü üzerinde konuşulacaksa bunun tarihsel kökenini incelemek daha bütüncül bir bakış açısına ulaşmak bakımından önemlidir. Bu çalışmada modern dönemin dışarıda bırakılmış olması tamamen çalışmanın sınırları ile ilgilidir. Dolayısıyla bizim araştırmamızın bu alanda yapılacak araştırmaların gerekliliğine işaret eden bir giriş çalışması mahiyetinde olduğu söylenebilir. Dolayısıyla çalışmanın tefsir usûlüne ait bir yöntem teklif etmek gibi bir amacı olmadığı gibi müfessirin donanımı hakkında günümüzü de kapsayacak şekilde genel bir çerçeve belirleme amacı da olmayacaktır. Diğer taraftan bu çalışmada “klasik dönem” el-Âlûsî’ye (ö. 1270/1854) kadar süren dönem olarak sınırlandırılacak, bundan sonrasının “çağdaş dönem” kapsamına dâhil olduğu düşünülmüş hareket edilecektir. Bu bakımdan el-Âlûsî isminin tercih edilmesi, modern dönemi dışarda bırakma amacına matuftur. Klasik dönem/çağdaş dönem ayrımı noktasında farklı tarihlendirmeler yapmak mümkün olmakla beraber, elimizdeki tefsir

¹⁸ İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, (İstanbul: İz Yayınları, 2017), s. 72.

¹⁹ Tefsirde usûl sorununu ile ilgili bk. “Tefsir Nasıl Bir İlimdir: Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı”, (İstanbul: 2010), ed. Murat Sülün, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011); Tarihten günümüze Kur’an ilimleri ve tefsir usulü [Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usulü [Toplantısı] (2008: İstanbul)] ed. Bilal Gökçir v. dğr., (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2009; Alparslan Açıkgenç, “Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu (Uygulamalı Bir Çalışma Denemesi)”, *İslâmî Araştırmalar*, 1989, cilt: III, sayı: 3, s. 95-101; Tahsin Görgün, “Klasik Anlama Yöntemlerinin (Fıkıh ve Tefsir Usûlü) İmkân ve Sınırları”, *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)*, 02-06 Ekim 2002, 2004, s. 305-326; İbrahim Görener, “Kur’an İlimleri ve Tefsir Usulünün Bir Yöntem Çağırıştırması Sorunu”, *Bilimname*, 2009/1, cilt: VII, sayı: 16, s. 9-23; Salih Gedük, “Ulûmu’l-Kur’ân, Usûlu’t-Tefsir Kavramları ve Tefsirde Usûlün İmkânı Meselesi”, *Erciyes ÜSBED.*, 2015, sayı: 39, s. 207-221.

metinlerinin ve onları telif eden müfessirlerin yaşadığı tarihleri dikkate aldığımızda el-Âlûsî'den ya da onunla yakın dönemde yaşamış olan eş-Şevkânî'den (ö. 1250/1834) sonra tefsir yazan (el-Kâsımî, el-Merâğî, Raşid Ridâ, Elmalılı, İbn 'Âşûr gibi) isimlerin çağdaş dönem müfessirleri olduğu yaygın olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle bu çalışmada el-Âlûsî öncesinde klasik dönem âlimleri tarafından yazılmış 'ulûmu'l Kur'ân literatürü ve tefsir usûlüne dair kıymetli bilgiler sunan tefsir mukaddimeleri konu açısından incelenecek, ancak müfessirin bilmesi gereken ilimler söz konusu olduğunda genel çerçeveyi çizdiği gözlemlenen Muhyiddîn el-Kâfiyecî (ö. 879/1474) ve talebesi es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) tespitleri çalışmanın omurgasını oluşturacaktır.

2. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

Gerek Arap dünyasında gerek Türkiye'de konu üzerinde muhtelif çalışmalar yapılmıştır. Arapça'da konu ile ilgili yapılmış en kapsamlı araştırmanın Ahmed Kuşeyrî Suheyl'in el-*Mufessir: şurûtuhu, âdâbuhu, mesâdiruhu: dirâse ta'sîliyye*²⁰ adlı çalışması olduğu söylenebilir. Müellif, yaptığı araştırmalar neticesinde konuyla ilgili doyurucu bir çalışmaya ulaşamamış olmasını eseri yazma gerekçesi olarak takdim eder.²¹ Bu yönüyle o, yapacağı araştırmayla bu konudaki boşluğu dolduracağını düşünmektedir. Mukaddime ve üç başlıktan oluşan giriş bölümünde tefsir ve te'vîl hakkında genel bilgiler verildikten sonra, tefsirin ehemmiyeti, hedefi, müfessirin kimliği ve ulemâ arasındaki yeri gibi başlıklara temas edilmiştir. Çalışmanın ana gövdesini *müfessirin şartları, müfessirin âdâbı ve müfessirin kaynakları* adlı üç bölüm oluşturmaktadır.

Müfessirin şartları adını taşıyan bölüm, şer'î ve ahlâkî şartlar, aklî şartlar, ilmî şartlar ve fer'î şartlar adlı başlıklardan müteşekkildir. Bizim konumuzla doğrudan ilgili olan müfessirin ilmî şartlarının ele alındığı bölümde, Arap dili, fıkıh, usûl-i fıkıh, belâğat, kelâm, sünnet ve 'ulûmu'l-Kur'ân bilgisinin müfessir için gerekliliğinden bahsedilse de bu ilimlerin bir müfessir için neden gerekli olduğunun altı yeterince doldurulamamış görünmektedir. Örneğin sarf, nahiv ve iştikâk gibi dil ilimlerinin önemi birkaç satırlık açıklamayla ortaya konmaya çalışılmış,²² kelâm, usûl-i fıkıh ve sünnet bilgisinin tefsirde önemine dair yapılan açıklamalar ise birkaç sayfayla sınırlı kalmıştır.²³

Veli Kayhan'ın *Kur'ân'ı Tefsirde Usûl ve Gerekli İlimler*²⁴ adlı çalışması Türkiye'de yapılmış çalışmalardan birisidir. Giriş bölümünde Kur'ân'ın anlaşılma gereği ve bunun

²⁰ Ahmed Kuşeyrî Suheyl, *Mufessir: şurûtuhu, âdâbuhu, mesâdiruhu: dirâse ta'sîliyye*, (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2008).

²¹ Bk. Ahmed Kuşeyrî Suheyl, *Mufessir*, s. 8.

²² Bk. Ahmed Kuşeyrî Suheyl, *Mufessir*, s. 141-145.

²³ Bk. Ahmed Kuşeyrî Suheyl, *Mufessir*, s. 165-179.

²⁴ Veli Kayhan, *Kur'ân'ı Tefsirde Usûl ve Gerekli İlimler*, (Bursa: Kurav Yayınları, 2007)

imkanı üzerinde durulmaktadır. Müfessirin bilmesi gereken ilimlere ikinci bölümün bir alt başlığı olarak yer verilmiştir. Kayhan bu ilimleri; dil ilimleri, Kur'ân ilimleri, dinî ilimler ve modern ilimler başlıkları altında incelemektedir. Söz konusu ilimler ele alınırken kavramsal çerçeveye kısaca temas edilmekte, bu ilimleri bilmenin niçin önemli olduğu İslâm bilginlerinin sözleri ve birkaç örnek üzerinden ortaya konmaya çalışılmaktadır. Her bir başlıkta alanla ilgili literatüre çok temel klasik kaynaklar çerçevesinde temas edildiği görülmektedir.²⁵ Çalışmada kriter tespitinin tarihsel sürecine neredeyse hiç temas etmemiştir. Bu yönü ile okuyucunun konuya bütüncül bir bakış açısına ulaşma imkanı sağlaması bakımından yetersizdir.

Hikmet Koçyiğit'in *Müfessirin Nitelikleri Üzerine* adlı çalışmasının kendi dışındakilere göre daha kapsamlı olduğu söylenebilir. Çalışmanın öncelikli konusu ilmî bir disiplin olarak tefsir olmuş, bu bağlamda Kur'ân, tefsir, te'vil, istinbât, ictihad gibi tefsirle bağlantılı bazı terimler üzerinde durulmuştur.²⁶ Müfessirin donanımının konu edildiği ikinci bölümde, söz konusu kriterleri ortaya çıkaran tarihsel arka plana değinilmiştir. Klasik kaynaklarda müfessirin kriterleri incelendikten sonra çağdaş dönemdeki müfessir algısına temas edilmiş, klasik dönemden çağdaş döneme bu yetkinlik kriterlerinde ne gibi değişiklikler olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.²⁷ Bu çalışmada kriter olgusunun tarihsel arka planı kendi dışındaki çalışmalara göre daha detaylı ele alınmakla birlikte, müfessirin bilmesi gerektiği düşünülen ilimlerin niçin gerekli olduğu üzerinde yeterince durulmamıştır. Meselâ sünnet bilgisinin önemi hakkında iki sayfalık bir açıklamaya yer verilmiş,²⁸ benzer şekilde usûl-i fıkıh ve kelâm gibi ilimlerin önemi hakkında yapılan açıklamalar da bir iki sayfa ile sınırlı kalmıştır.²⁹

Konuyla ilgili diğer bir çalışma Şule Yüksel Ateş'e ait *Klasik ve Modern Dönemde Müfessirde Aranılan Şartlar ve Değişimi* adlı araştırmadır.³⁰ Yüksek lisans tezi olarak hazırlanan çalışma üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde tefsir-te'vil kavramları, tefsire duyulan ihtiyaç, ilk asırlarda tefsirin serencamı ve tefsir çeşitlerine temas edilmiştir. Müfessire ait yeterlilik kriterlerine temas edilen ikinci bölümde müfessirin bilmesi gerektiği düşünülen ilimler *kişisel donanıma yönelik şartlar* adlı başlık altında, müfessirin tefsirde izlemesi gereken metot ve tefsir sürecinde dikkate alması gereken hususlara ise *tefsirine yönelik şartlar* adlı başlıkta temas edilmiştir.³¹ Çalışmanın üçüncü bölümünde modern tefsir ekolleri merkeze alınarak müfessire ait yeterlilik kriterlerinde ne gibi değişiklikler olduğuna temas edilmiş ve klasik dönem modern dönem mukayesesi yapılmıştır.³² Bu çalışmanın da

²⁵ Kayhan, *Kur'ân'ı Tefsirde Usûl ve Gerekli İlimler*, s. 61-122.

²⁶ Hikmet Koçyiğit, *Müfessirin Nitelikleri Üzerine*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), s. 19-86.

²⁷ Koçyiğit, *Müfessirin Nitelikleri Üzerine*, s. 97-206.

²⁸ Bk. Koçyiğit, *Müfessirin Nitelikleri Üzerine*, s. 155-156.

²⁹ Bk. Koçyiğit, *Müfessirin Nitelikleri Üzerine*, s. 157-159.

³⁰ Bk. Şule Yüksel Ateş, *Klasik ve Modern Dönemde Müfessirde Aranılan Şartlar ve Değişimi*, (Yayınlanmamış YL. Tezi), Yalova Ü., 2017.

³¹ Ateş, *Klasik ve Modern Dönemde Müfessirde Aranılan Şartlar ve Değişimi*, s. 32-64.

³² Ateş, *Klasik ve Modern Dönemde Müfessirde Aranılan Şartlar ve Değişimi*, s. 66-93

kriter olgusunun tarihsel arka planını ele alış yönünün yetersiz olduğundan bahsedilebilir. Zira kreter olgusunu ortaya çıkaran saikler üzerinde yeterince durulmadığı gözlemlenmektedir. Ayrıca müfessirin sahip olması gerektiği söylenen ilimlerin tefsir için gerekliliği üzerinde yeterince durulduğunu söylemek de maalesef güçtür. Örneğin nahiv ve sarf gibi dil ilimlerinin önemi iki sayfalık bir açıklama ile ortaya konmaya çalışılmış,³³ bütünü ile belâğat ilmine bir küsur sayfalık yer ayrılmıştır.³⁴

Müfessirin donanımı konu edinen diğer bir çalışma Mesut Kaya'nın ilgili makalesidir.³⁵ Araştırmasında müfessirde aranan şartların kronolojik tespiti üzerinde yoğunlaşan Kaya, makale sınırlarının el verdiği ölçüde kronolojik değişimi ortaya koyma gayreti içerisinde olmuştur. Ancak tabii olarak bu ilimlerin içeriğine yahut tefsirle ilgisine dair bilgiye yer verememiştir.

Anılan çalışmalarda müfessirin sahip olması gerektiği düşünülen ilmî donanım konu edinmiştir. Ne var ki pek çoğunda müfessirin bilmesi gereken ilimlere sadece yer verilmiş, bu ilimlerin Kur'ân'ın anlaşılmasına hangi açılardan katkı sağladığı üzerinde yeterince durulmamıştır. Bu çalışmada söz konusu çalışmalar göz ardı edilmeden müfessirde aranan ilmî yeterliliğin klasik dönemde nasıl bir seyir takip ettiği, kriter olgusunu ortaya çıkaran saiklerin neler olduğu, kronojik olarak bu listeye hangi ilimlerin dahil olduğu, bu ilimlerin Kur'ân'ın anlaşılmasına hangi yönlerden katkı sağladığı ve söz konusu ilimler bilinmeksizin Kur'ân tefsirine girildiğinde ne gibi anlama problemleriyle karşılaşılacağı örnekler üzerinden ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu yönüyle bu çalışma konunun daha önceki çalışmalarda ele alınmayan yönlerine ağırlık vermiş, böylelikle alana katkı sağlamayı hedeflemiş olacaktır.

3. YÖNTEM VE KAYNAKLAR

Çalışmada müfessirin bilmesi gerektiği düşünülen pek çok ilim konu edilmiştir. Müfessirin bilmesi beklenen ilimler ele alınırken bu ilimlerin temel kavramsal çerçevelerinin bilinmemesinden kaynaklanabilecek olası problemlerden kaçınmak için her bir ilimin adını oluşturan isimlerin terimsel anlamları üzerinde durulmuştur. Ayrıca söz konusu ilimlerin tarihsel süreçlerine de ana hatlarıyla temas edilmiştir. Pek çok dinî ilmin teşekkülünde Kur'ân-ı Kerim'i ve hadisleri daha iyi anlama çabasının var olduğu bilinmektedir. İlimlerin gelişim süreçlerine daha yakından bakmak, dinî metinlerin anlaşılmasında ne gibi problemlerin ortaya çıktığını ve bu sorunların ortadan kaldırılmasına yönelik çabayı görmek bakımından önemlidir. Zira dini ilimler salt entelektüel bir faaliyet olarak ortaya çıkmamıştır,

³³ Ateş, *Klasik ve Modern Dönemde Müfessirde Aranan Şartlar ve Değişimi*, s. 43-44.

³⁴ Ateş, *Klasik ve Modern Dönemde Müfessirde Aranan Şartlar ve Değişimi*, s. 45-46.

³⁵ Mesut Kaya, "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 2013, c: XIII, say: 3. s: 9-31.

pek çoğunun ardında dinî ve sosyal saikler bulunmaktadır. Bir ilimin teşekkülünde yer alan bu süreç bilindiğinde o ilmin gaye ve maksadını daha iyi anlamak mümkün hale gelebilmektedir. Müfessirin sahip olması gerektiği düşünülen ilimlerin tarihsel gelişim süreçleri bilindiğinde, söz konusu ilimlerin Kur’ân-ı Kerîm başta olmak üzere dinî metinlerin anlaşılmasında ne gibi katkılarının olduğunu bilmek mümkün hale gelebilecektir.

Müfessirin bilmesi gereken ilimleri ele alan çalışmalarda ya da pasajlarda sıklıkla; “Müfessir bu ilmi bilmelidir, bu ilim çok önemlidir” gibi genel ifadeler kullanılmakta ya da ilgili ilim dalının teorisine dair bilgiler verilmekte, ancak bunun tefsir pratiğindeki karşılığı etraflıca konu edilmemektedir. Bu nedenle bizim çalışmamız teorik düzeydeki bu incelemeleri tikel ve müşahhas örnekler üzerinden pratik alana taşıma çabası eşliğinde ilerlemiştir. Bunu yaparken, müfessire ait donanımın Kur’ân’ın anlaşılmasına hangi yönlerden katkı sağladığına ve bu yeterlilikten yoksun bir yorum faaliyetinde ne gibi anlama problemleriyle karşılaşılacağına dikkat çekilmiştir. Bunu sağlayacağı düşüncesiyle, müfessirde aranan niteliklerin tefsir sahasıyla ilişkisi ve Kur’ân’ın anlaşılmasına yönelik katkıları “tefsir açısından önemi” adlı başlıkta ele alınmıştır.

Müfessirin bilmesi gerektiği düşünülen ilimlerin tefsir ile ilişkisi ortaya çıkarılmaya çalışılırken daha ziyade tefsir ve tefsir usûlü kaynakları kullanıldı. Bununla birlikte her bir alana ait literatürde bahsin örnekleri âyetler üzerinden işleniyorsa, aynı örnekleri tefsir kaynaklarından bulmak için ayrı bir gayret gösterilmedi. Bu kaynaklardaki verilerin inceleme ve analizi yapılarak bu bilgilerin Kur’ân’ın anlaşılmasına hangi yönlerden katkı sağladığı tespit edilmeye çalışıldı.

Müfessirin bilmesi gerektiği söylenen ilimler arasında yer alan *fıkıh usûlü*, *kelâm* ve *belâğat* gibi ilimlerin gerek gelişim safhalarını gerekse de Kur’ân’ın anlaşılması noktasındaki rolünü kapsamlı bir şekilde ele almak yüksek lisans düzeyindeki bir çalışmanın sınırlarını fazlasıyla aşmaktadır. Bu bakımdan ilgili başlıklar altında söylenenlerin bu konuda söylenecekleri tükettiği düşünülmemelidir yahut bu çalışmadan bunu ortaya koyması beklenmemelidir. Bunun bilincinde olarak daha geniş okumalara giriş mahiyetinde her bir başlıkta önce klasik çalışmalara ardından mustakil te’lif, tez ve makalelere yer vermek suretiyle alana ait literatüre kısaca değinilmiştir. Literatür verilirken klasik kaynakların aktarımı kronolojik bir tertip ile verilmeye çalışılmıştır. Okuyucunun bu süreci takibini kolaylaştırmak açısından daha önce geçip geçmediğine bakılmaksızın müelliflerin vefat tarihine yer verilmiştir.

Hâris el-Muhâsibî’nin (ö. 243/857) *el-‘Akl ve fehmu’l-Kur’ân*’ı, el-Kādî ‘Abdulcebbâr’ın (ö. 415/1024) *Şerhu’l-usûli’l-hamse*’si, er-Râğıb el-İsfahânî’nin (ö. 502/1108) *Mukaddimetu câmi’i’t-tefâsîr*’i, Necmuddîn et-Tûfî’nin (ö. 716/1316) *el-İksîr fî ‘ilmi’t-tefsîr*’i, İbn Cuzey el-Kelbî’nin (ö. 741/1340) *et-Teshîl li ‘ulûmi’t-tenzîl*’i, Ebû Hayyân el-Endelûsî’nin (ö. 745/1344) *Tefsiru’l-bahri’l-muhîr*’i, Artur Jeffery’in hazırlamış olduğu *Mukaddimetân fî ‘ulûmi’l-*

Kur'ân'ı müfessirin donanımının konu edildiği kaynaklardır. Bu kaynakların meseleye nasıl yaklaştığı incelenmiş, “müfessirin bilmesi gerekli ilimler” denince bu ifadenin içeriğini sonraki kuşaklarca da benimsenecek bir forma soktukları gözlemlenen Muhyiddîn el-Kâfiyecî ve Celâluddîn es-Suyûtî'nin tespitleri çalışmanın ana gövdesini oluşturmuştur.

Pek çok ilmî disiplin, müfessirin bilmesi gerektiği düşünülen ilimler arasında yer almaktadır. Bunlar arasında *mekkî-medenî*, *nâsih-mensûh*, *esbâbu'n-nuzûl* gibi 'ulûmu'l-Kur'ân konuları olduğu gibi *kelâm*, *belâğat* ve *usûl-i fıkıh* gibi bağımsız disiplinler de bulunmaktadır. Tefsir usulü ile ilişkili konular ele alınırken, bunlar hakkındaki sistematik bilgiye ulaşmayı mümkün kılan içerikleri dolayısıyla ez-Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ı ve es-Suyûtî'nin *el-İtkân*'ı çalışmanın temel referans kaynakları oldu. Her bir bahsin tefsir ile ilişkisi örnekler üzerinden ortaya konarken et-Taberî'nin *Câmi 'u'l-beyân*'ı, İbn 'Atıyye'nin (ö. 541/1147) *el-Muharraru'l-vecîz*'i, ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı, el-Kurtubî'nin (ö. 671/1273), *el-Câmi 'u li ahkâmi'l-Kur'ân*'ı, Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) *Tefsiru'l-bahri'l-muhît*'i sıklıkla başvurulmuş tefsirler oldu. Bunlar dışında başta yukarıda yer alan eserler olmak üzere pek çok tefsir usulü eserinden ve tefsir mukaddimesinden de faydalanıldı. Ayrıca Kur'ân ilimleri kapsamında değerlendirilen konuları müstakil çalışmalarda inceleyen kitaplardan da istifade edildi. Söz gelimi *vucûh ve nezâir* konusu işlenirken İsmâ'îl b. Ahmed el-Hîrî'nin (ö. 430/1039) *Vucûhu'l-Kur'ân*'ı, Huseyn b. Muhammed ed-Dâmeğânî'nin (ö. 478/1085) *Kâmûsu'l-Kur'ân*'ı, İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Nuzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir*'i; kıraat konusu işlenirken İbnu'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *Muncidu'l-Mukriîn ve en-Neşr fî'l-kirâati'l-aşr*'ı; Nesh konusu işlenirken İbnu'l-Cevzî'nin *Nevâsihu'l-Kur'ân*'ı temel referans kaynakları arasındaki yerini aldı. ez-Zerkânî'nin *Menâhilu'l-irfân*'ı, Subhi es-Sâlih ve Mennâ'u'l-Kattân'ın *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*'ları başta olmak üzere tefsir usulü sahasında modern dönemde yazılmış eserlerden, bilgileri derli toplu ve kuşatıcı bir şekilde sunmaları yönüyle istifade edildi. Ayrıca pek çok başlık incelenirken konuyla ilgili akademik makale ve tezlerden de istifade edildi.

Tefsir usulü dışındaki konularda gerek dil bahisleri gerekse de usûl konuları her bir ilim dalının temel kaynakları üzerinden incelenmeye çalışıldı. Söz gelimi belâğat konusu es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229), *Miftâhu'l-'ulûm'u*, el-Kazvî'nin (ö. 739/1338), *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğat ve Telhîsu'l-Miftâh*'ı, et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390), *Mutavvel'ale't-Telhîs*'i; fıkıh usulü konusu, eş-Şâfi'î'nin *er-Risâle*'si, es-Serahsî'nin (ö. 438/1090) *Usûl*'ü, el-Ğâzzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ*'sı, el-Âmidî'nin (ö. 631/1233), *el-İhkâm*'ı, 'Abdul'aziz el-Buhârî'nin (ö. 730/1329) *Keşfu'l-esrâr*'ı, ez-Zerkeşî'nin *el-Bahru'l-muhît*'i, İbn Melek'in (ö. 821/1418) *Şerhu Menâri'l-envâr*'ı, Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480), *Mirkâtü'l-vusûl*'ü gibi erken dönem çalışmaları üzerinden incelendi. Ayrıca zikri geçen başlıklar işlenirken belâğat alanında Ahmed Hâşim'in *Cevâhiru'l-belâğat*'sı ve Mustafa el-Cârim'in *el-Belâğatu'l-vâziha*'sı; fıkıh usulünde Zekiyyuddîn Şa'bân'ın, *Usûlu'l-fıkhi'l-İslâmî*'si, 'Abdulkerîm Zeydân'ın, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh*'ı gibi modern dönem çalışmalarından da istifade edilmiştir.

İstılâhî çerçevenin belirlenmesi aşamasında kelimenin kök anlamını tespitte daha ziyade İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânu'l-'Arab*'ı kullanılmış, İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*'sı, el-Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *el-Kâmûsu'l-muhît*'i ve ez-Zemahşerî'nin, *Esâsu'l-belâğa*'sına da ihtiyaç duyuldukça başvurulmuştur. Kur'an'da geçen bir kelimenin kök anlamına ilişkin bilgiler daha ziyade er-Râğıb el-İsfehânî'nin, *Mufredât*'ı ve es-Semîn el-Halebî'nin (ö. 756/1355) *'Umdetu'l-huffâz*'ı gibi çalışmalar üzerinden ortaya kanarken, terimsel anlamının belirlenmesinde Seyyid Şerîf el-Curcânî'nin (ö. 816/1413) *et-Ta'rîfât*'ı ve et-Tehânevî'nin *Keşşâfu istılâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm* adlı eserleriyle Diyanet İslâm Ansiklopedisi kullanılmıştır.

Şahıs, yer ve eser isimlerinin yazımında özellikle 'ayn harfi, ğayn ve uzatma (med) harflerinde (hafif) transliterasyon yapılmış, ancak dilimizde çok yaygın kullanıma sahip olmaları nedeniyle Hz. Ömer, Hz. Ali isimleri bundan istisna edilmiştir. Bu isimler 'Abdullâh b. 'Umer ve Zeyd b. 'Alî örneklerinde olduğu gibi başka şahıslara ait olduğunda, transliterasyon uygulanmıştır. Yine dilimize geçen Arapça isimlerde bu farklılığa dikkat edilmiştir. Örneğin Suleymân kelimesi Süleyman Kaya ya da Süleyman Gür şeklinde bir Türk yazarın ismi olarak kullanıldığında Türkçe imlaya, Mukâtil b. Suleymân'ın ismi olarak kullanıldığında Arapça-Türkçe transliterasyona dikkat edilmiştir. Ayrıca Arap alfabesinde yer almayan ü, g, j, p, ç gibi harflerin kullanımındaki yaygın yanlışlıklardan kaçınma gayreti gösterilmiş, örneğin Gazali, Garibu'l-Kur'an gibi yanlış yazımlar yerine, *el-Ğazzâlî* ve *Ğarîbu'l-Kur'an* şeklindeki yazım tercih edilmiştir.

4. MÜFESSİRDE ARANAN KRİTERLERİN TARİHİ SÜRECİ

Hz. Peygamber bir tebliğ vazifesi olarak Kur'an lafızlarını ashabına ilettiği gibi anlamlarını da -gerektiği kadarıyla-³⁶ açıklamıştır.³⁷ Bu açıklama bugün anladığımız manada "tefsir" in bütün işlevlerini yansıtmasa da, Kur'an'da yer verilen hemen bütün ahkâmın uygulanması bizzat Hz. Peygamber tarafından uygulamalı olarak gösterilmiş, bunun yanı sıra Kur'an'ın itikat, ahlâk vb. konulardaki emir, yasak, tavsiye ve sakındırmaları da onun rehberliğinde en ideal şekilde somutlaştırılmıştır. Böylelikle sahabe nesli Allah'ın Kur'an'da mü'minden talep ettiği her türlü inanç ve davranışı Hz. Peygamber Aleyhisselâmın varlığı/uygulamaları sayesinde en ideal düzeyde anlamıştır. Bu durum Hz. 'Usmân (ö. 35/656) ve 'Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652) gibi sahâbîlerin, "Biz, Kur'an'ı, ilmi ve ameli birlikte öğrendik."³⁸

³⁶ Hz. Peygamber Aleyhisselâm'ın ashâbına Kur'an'ın ne kadarını açıkladığına hususundaki ihtilaf ve tarafların delillerine dair geniş bilgi için bk. ez-Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*, (Kâhire: Mektebetu Vehbe, t.y.), I, 46-52.

³⁷ İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed el-Harrânî, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, thk. 'Adnân Zerzûr, (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1994), s. 18.

³⁸ et-Taberî, Muhammed b. C'afer, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî, (Kâhire: Dâru Hicr, 2001), I, 74.

ifadelerinde karşılık bulmaktadır. Bu rivâyette yer alan “Kur’ân” ve “amel”i ayrı kategorilerde değerlendirmek mümkündür. Ancak Kur’ân’ın yanında “ilim”e ayrıca yer verilmiş olması, ashâbın, Efendimiz Aleyhisselam’dan Kur’ân dışında, ancak ona dair başka bilgiler de aldıklarını düşündürmektedir. Söz konusu bilginin bir yönü Kur’ân karşısında mü’minin takınması gereken tavırla ilgilidir. Söz gelimi, “Kim Kur’ân’ı kişisel kanaatine göre (rey ile) tefsir ederse ateşteki yerini hazırlasın.” yahut “Kur’ân hakkında şahsi görüşüne göre konuşan kimse isabet etse dahi hata etmiştir.” tarzındaki hadislerin varlığı,³⁹ Kur’ân hakkında konuşmanın belirli kriterlere dayanması gerektiğinin bizzat Hz. Peygamber tarafından ashâba öğretildiğini göstermektedir.

Bunun somut karşılığı olarak sahâbîlerin ve onları takip eden neslin Kur’ân hakkında konuşmaktan sakındığını görmekteyiz.⁴⁰ Söz konusu dönemde tefsir, *sözü Allah Teâlâ’ya nispet etmekle* eş değerde görüldüğü için⁴¹ usûlden yoksun, salt rey ve içtihadı dayanan tefsir câiz görülmemiştir.⁴² Kur’ân hakkında bilgisizce konuşan kimsenin söylediklerinin doğru olup olmamasının da bir önemi yoktur.⁴³ Söyledikleri gerçeği yansıtsa dahi, Kur’ân hakkında bilgisizce konuştuğu için hatalı sayılmıştır. Allah’ın dini hakkında zan ile konuşan kimsenin durumu, Allah hakkında bilgisizce konuşan kimseyle eş değerde görülmüştür. Bu tutum [“De ki: ‘Rabbim ancak, açık ve gizli çirkin işleri, günahı... ve Allah’a karşı bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır.” (el-A’râf, 7/33)] âyeti ile haram kılındığına göre, Kur’ân hakkında bilgisizce konuşanlar da bu kapsamda değerlendirilmiştir.⁴⁴

Gerek re’y ile Kur’ân yorumunda bulunmaktan sakındıran rivayetler gerekse bu rivayetlerdeki tehdide muhatap olmamak adına tefsirde kişisel kanaat belirtmekten imtina eden sahâbe ve selef ulemasının varlığı, bu dönemde Kur’ân hakkında hiç kimsenin konuşmadığı şeklinde değil, o kuşağın Kur’ân hakkında ilmî temelden yoksun bir şekilde konuşmaktan imtinâ ettikleri şeklinde değerlendirilmelidir. Diğer deyişle bu veriler bize onların bildikleri konularda itina ve ihtiyat ile konuştuklarını, bilmedikleri ya da yeterince

³⁹ Ebû Dâvud, “İlim”, 5; et-Tirmîzî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 1.

⁴⁰ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, I, 72; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 295; İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 100-107.

⁴¹ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 3.

⁴² ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 161.

⁴³ İbn ‘Atıyye, “Kur’ân hakkında kendi görüşüne göre konuşan isabet etse de hata etmiştir.” şeklindeki rivâyeti değerlendirirken uzmanlığa ve ihtisasa dikkat çeker. Kendisine Allah’ın kitabı hakkında bir soru sorulduğunda, ulemanın ne söylediğini ve nahiv ve usûl gibi ilimlerin kurallarını göz ardı ederek görüş belirtenlerin bu hadisin kapsamına gireceğini ifade eder. Yoksa Kur’ân’ı dil yönüyle tefsir eden dilliler, nahiv yönüyle tefsir eden nahivciler, mana yönüyle tefsir eden fakihler bu hadisin kapsamına dâhil değildir. Bk. İbn ‘Atıyye, Ebû Muhammed ‘Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharraru’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*, thk. ‘Abdusselam ‘Abduşşâfi Muhammed, (Beyrût: Dârul’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2001), I, 41.

⁴⁴ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, I, 72-73.

emin olmadıkları hususlarda ise kişisel beyanda bulunmak yerine susmayı tercih ettiklerini göstermektedir.⁴⁵

Eldeki veriler Hz. Peygamber'in vefatının üzerinden çok geçmeden (daha ilk asır içerisinde, sahabe kuşağının sonunda ve tâbi'ûn kuşağı döneminde) Kur'ân'ın tamamının (İbn 'Abbâs'a isnat edilen yazılı metin iddialarını abartılı bulacak olsak bile, en azından şifahi formda) tefsir edildiğini göstermektedir. Örneğin Katâde'nin (ö. 117/736), "Kur'ân'da hakkında bir şey duymadığım hiçbir âyet yoktur."⁴⁶ şeklinde ifadesi, benzer şekilde Mucâhid b. Cebr'in (ö. 103/721) "Kur'ân'ı, her bir âyette durdurup onun hakkında soru soru sorarak, baştan sona üç defa İbn 'Abbas'a arz ettim."⁴⁷ şeklindeki söylemleri, tüm Kur'ân âyetlerinin, oldukça erken sayılabilecek bir dönemden itibaren tefsire konu olduğunu göstermektedir. Söz konusu tefsir çalışmalarının -üstelik salt re'y ile tefsir yapmaktan sakındıran rivayetlerin varlığı ortadayken- ilmî dayanaktan yoksun olarak yapıldığını söylemek zordur. Bu da o dönemde tefsirin ehil gayr-ı ehil herkes tarafından yapılmadığını, belli bir usûl çerçevesinde, bir takım ilmî yeterliliklerin eşlik ettiği ve giderek disiplinleşmeye doğru evirilen bir faaliyet olarak yürütüldüğünü göstermektedir.

"Tefsir" kelimesinin bizzat kendisinin incelenmesi ile bu faaliyetin belli kriterler üzerine bina edilmesinin gerekliliği ortaya konulabilir. Nitekim kelimeler dilsel düzlemdeki anlamlarının yanı sıra belli bir disipline mahsus olan ıstılâhî bir anlam kazandıklarında her ne kadar özel bir anlam alanını imleseler de türedikleri kök ile aralarındaki irtibatları çoğu zaman devam ettirirler. Diğer deyişle kelimelerde hakiki anlamdan mecaz anlama doğru ilerleyen bir süreç söz konusudur. Hakikat ile mecaz arasında mürtecel ve menkul aşamaları yer alır. Belağatta mecaz terimi, bir kelimenin dilde vaz' edildiği asli manası dışında başka bir manaya belli bir karîne ve sebep nedeniyle taşınması anlamına gelir. Bunun için söz konusu lafzın hakiki manasında kullanılmış olduğunu düşünmeyi engelleyecek bir mâni'a/karînenin ve bu lafız ile başka bir anlamın kast edildiğini gösterecek bir sebebin/alâkanın varlığı şart koşulmuştur. Sözlük anlamlarıyla irtibatını devam ettiren, yani yeni anlama bir "alakâ" üzerinden geçmiş bulunan terimlere "menkul", devam ettirmeyenlere yani ortada bir "alakâ" yok iken yeni bir anlama intikal eden kelimelere "mürtecel" denir. Menkûl çoğunlukla kelimenin dilsel anlamından ıstılâhî anlama geçmesi şeklinde olur.⁴⁸ Tefsir terimi de kök anlamı ile ıstılâhî anlamı arasında bir "alaka"ya sahiptir, yani bu kelime mürtecel değil, menkul ya da mecazdır. Mürtecel olmadığı için bu kelimenin ıstılâhî anlamının kök anlamından bağımsız düşünülmesi yanıltıcı olabilir. Dolayısıyla ıstılahta tefsirin ne olduğunu ya da tefsir faaliyetinin tabiatını ve temel hususiyetlerini, bu kelimenin kök anlamından

⁴⁵ İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 107-108.

⁴⁶ et-Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 1.

⁴⁷ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâ'îl, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr., (Kâhire: Muessesetu Kurtuba-Mektebetu Evlâdi'sh-Şeyh li't-Turâs, 1421/2000), I, 11.

⁴⁸ Bk. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), s. 138.

hareketle anlamak mümkün, hatta gereklidir. Klasik dönemde âlimler tam da bu noktayı yerli yerince fark etmiş görünmektedirler. Nitekim İbn Dureyd (ö. 321/933) ve İbn Fâris gibi dilbilimcilerin verdikleri bilgilere göre kelimenin türediği *el-fesr* kökünü *hekimin sıvıyı incelemesi* manasında, aynı kökten türeyen *et-tefsira* kelimesi ise, *hastalığı tanı koymak için tahlil edilen idrar* (numune) manasında kullanılır.⁴⁹ Bu kullanım iki önemli hususun göz ardı edilmemesi gereğini ortaya koyar: Birincisi hastalığın teşhisine imkân veren numunenin (*et-tefsira*) varlığı; ikincisi ise hekimin gerçekleştirdiği inceleme eyleminin kendisi yani maddenin incelenip hastalığın ortaya çıkartılması. Kelimede yüklü bu anlam dahi sıradan bir kimsenin bu incelemeyi yapamayacağını açıkça ortaya koymaktadır. Bilakis müfessirin bir “hekim” olması yani hastalığı materyalden teşhis etmesi, diğer bir ifadeyle tefsir ameliyesini gerçekleştirmek için hastalıklara ve belirtilerine dair bilgi sahibi olması zorunludur. Zira materyali inceleyen hekim bunu gelişi güzel yapmamakta, bilakis ona bu imkânı tanıyan birikimi aracılığıyla bu işi gerçekleştirmektedir. Bu birikim söz konusu değilse eldeki materyal bir mana ifade etmeyecektir. Bu etimolojik tahlil tefsirin gelişigüzel bir faaliyet olmadığını, bir takım ilmî ve usûlî gereklilikleri ihtiva ettiğini ortaya koyar mahiyettedir. Zaten müfessire ait donanımın, Kur’ân’ı re’y ile tefsir etmenin cevazıyla ilgili tartışmaların tam ortasında duruyor oluşu,⁵⁰ yapılacak tefsirin ilgili tehdide muhatap olup olmadığını ve aynı zamanda da meşruiyetini tayin eden önemli bir faktör olduğunu göstermektedir.

Diğer taraftan tefsirin nakle dayanması⁵¹ müfessirin nakle ehil olup olmadığı konusunu gündeme getirmiştir. Rivayet, İslâm ilim geleneğinde bilgiyi sonraki kuşaklara aktarmanın öncelikli (hatta ilk asırlar söz konusu olduğunda yegâne) zamanını teşkil eder. Bu bakımdan dinî bilginin nesiller arası intikalini sağlayan isnadın güvenilirliği önemsenmiş, râvî pek çok bakımdan incelenerek bu bilginin aktarımında ehil olup olmadığına dair belirli kıstaslar ortaya konmuştur.

Bir râvînin rivayetinin kabul görmesi için gereken şartlara yakından bakıldığında, bir kısmı râvînin dinî ve ahlâkî yönüyle (adâlet) diğer kısmı ise hafıza yeterliliğiyle (zapt) ilgili olduğu görülen bir takım şartlar zikredildiği görülür. Râvînin rivayet sürecini olması gerektiği gibi

⁴⁹ Bk. İbn Fâris, Ebu’l-Huseyn Ahmed, *Mucmelu’l-luğa*, thk. Zuheyr ‘Abdulmuhsin Sultân, (Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1986), I, 721; ‘Umer en-Nesefî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, Manisa İl Halk Ktp, nr. 66/1, vr. 2^a-2^b.

⁵⁰ er-Râğîb el-İsfahânî, *Mukaddimetu cami’i’t-tefâsîr*, thk. Ahmed Hasen Ferhât, (yy.: ty.), s. 93; es-Suyûtî, Celâluddîn ‘Abdurrahmân, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Şu’ayb el-Arnaûd, (Beyrût: Muessesetu’r-Risâle Nâşirûn, 2011), s. 771.

⁵¹ Mâturîdî geleneğin önemli kelâm ve tefsir bilginlerinden olan Necmuddîn ‘Umer en-Nesefî bu konuda şu açık ifadelere yer verir: “*fet-tefsîru ve huve ‘ilmu’n-nuzûli lâ yutekkellemu fihi illâ bi’s-simâ’i, ve’t-te’vîlu sâig^{un} bi’l-istinbât bi şarti muvafakati’n-nassi ve’l-icmâ’i.*” (Tefsir nüzûl ilmi olup hakkında ancak rivayet ile konuşulur, te’vîl ise, nassa ve icmaya muvafık olması şartıyla, istinbat/çıkarım ile yapılabilir.) bk. en-Nesefî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, Manisa İl Halk Ktp, nr. 66/1, vr. 2^b.

yürütebilmesi için zapt ile ilgili kriterler belirlenmişken, *isnâdın dinden kabul edilmesi*,⁵² râvînin dinî-ahlâkî yaşantısına dair bir takım beklentileri de beraberinde getirmiştir. Hadis usûlünde *metâ'in-i 'aşere* olarak bilinen râvînin güvenilir kabul edilmeme (cerh) gerekçeleri arasında yer alan *ithamu'r-râvî bi'l-kizb*,⁵³ *fisku'r-râvî* ve *bid'atu'r-râvî* gibi olumsuz vasıflar râvînin daha çok ahlâkî yönü ile ilgiliyken, *kesretu'l-ğalat*, *fartu'l-ğafle* ve *sûu'l-hıfz* gibi cerh gerekçeleri aklî yeterliliğiyle ilgilidir. eş-Şa'bî'nin (ö. 104/722) “Bu ilim (hadis) *aklı* ve *ahlâkı* bünyesinde toplamış kimselerden alınır.”⁵⁴ ifadesini, her iki kısmı kuşatan bir söylem olarak değerlendirmek mümkündür.⁵⁵

Kur'ân-ı Ker'im'in ilâhi hitap olması, yorum (tefsir) düzeyinde dahi olsa hakkında konuşmanın ağır bir sorumluk taşıması anlamına gelmektedir. Bu bakımdan, *tefsire* dair konuşmanın sözü Allah'a nispet etmek anlamına geldiği düşünülmüştür.⁵⁶ İlk dönemlerde tefsirin daha ziyade rivâyet üzerinden yürüdüğü düşünüldüğünde, bu süreç içerisinde yer alan müfessirlerin, râvî için söz konusu edilen değerlendirmelere muhatap olduğu anlaşılır.⁵⁷ Söz gelimi Mukâtil b. Suleymân hakkında, isnada ehemmiyet vememesi⁵⁸ ve tecsime kayan düşüncelere meylettiği yönünde eleştirilerin⁵⁹ cerh-ta'dîl kitaplarına girmiş olması, bir müfessirin, inanç dünyasından ilmi tutumlarına varıncaya kadar değerlendirildiğini göstermektedir. Benzer şekilde el-Kelbî'de (ö. 204/819[?]) aşırı şî'a tarafgirliği olduğu

⁵² Bu sözün kendisine nispet edildiği ‘Abdullâh b. el-Mubârek, “İsnad bana göre dindendir, zira isnad olmasaydı (din hakkında) dileyen dilediği gibi konuşurdu.” diyerek isnâdın ehemmiyetine dikkat çekmiştir. Bk. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu ashâbi'l-hadîs ve nasîhatu ehl'i-hadîs*, thk. Muhammed Said Hatiboğlu, (Ankara: Ankara Ü. Yayınları, ty.), s. 41-42. İzmirli İsmail Hakkı da, “İlm-i Hadis erkân-ı dinin akvâsındandır.” diyerek benzer bir tutum sergilemiştir. O, bu cümleyi kurma gerekçesini ise şu ifadeleriyle açıklar: “İlm-i hadis olmasa idi din mefhumu ölür idi. Huffâz-ı hadisın esânid-i hadisi hıfz etmeleri sayesinde şâh-ı râh-ı İslâm münderis olmamıştır.” Bk. İzmirli İsmail Hakkı, *Hadis Tarihi*, nşr. İbrahim Hatiboğlu, (İstanbul, Dâru'l-Hadis, 2001), s. 39-40.

⁵³ Râvînin cerh gerekçelerinden olan bu maddenin *kizbu'r-râvî*den ayrı bir şart olarak zikredildiğine dikkat edilmelidir. Zira *kizbu'r-râvî*, râvînin hadis rivâyetindeki yalancılığı, *ithamu'r-râvî bi'l-kizb* hadiste olmasa bile gündelik yaşamında yalan atması ile ilgilidir. Bk. İsmail Lütfü Çakan, *Hadis Usûlü*, (İstanbul: İfav, 2009), s. 82.

⁵⁴ ez-Zehbî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Tezkiratu'l-huffâz*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, t.y.), I, 82.

⁵⁵ Râvîde aranan nitelikler hakkında daha geniş bilgi için bk. Ayhan Tekineş, *Geleneğin Altın Zinciri (Bilgi Aktarım Yöntemi Olarak İsnad)*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2006), s. 132-164.

⁵⁶ Bk. İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 107; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, I, 18.

⁵⁷ et-Taberî ve İbn Ebî Hâtim tefsirlerinde 54000 rivâyete yer vermişlerdir. Bk. M. Akif Koç, “Tefsirde Keyfiliğin Çaresi: Tefsir Rivâyetleri”, [*Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, Ed. M. Akif Koç-İsmail Albayrak, (Ankara: Otto Yayınları, 2015)] içinde, s. 48. Bu müfessirlerin söz konusu rivâyetlerin tespit ve tercihinde bir takım kriterleri gözetmediğini düşünmek pek mümkün görünmemektedir. Zira öyle olmasaydı bu sayının neden daha az ya da daha çok değil de 54000 ile sınırlı kaldığı sorusunun cevabını vermek güçleşirdi.

⁵⁸ el-Mizzî, Yûsuf b. ‘Abdirrahmân, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr ‘Avâd Ma'rûf, (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1992), XXVIII, 437.

⁵⁹ el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXVIII, 443.

söylenmiş, kimi rivâyetlerinin de yalanla itham edilecek kadar kusurlu olduğu ifade edilmiştir.⁶⁰ Örneklerini çoğaltmanın mümkün olduğu bu durum, adı konulmamış da olsa tefsirle ilgili rivâyette bulunan kimselerde bir takım ilmî ve davranışsal yeterliliğin gözetildiği anlamına gelmektedir.

Sadece dinî bilgiyi gelecek kuşaklara aktaran râvîler için değil, bu bilgidен normatif sonuçlar üretme çabası içerisinde olan kimseler için de bir takım yeterlilik kriterlerinden bahsedilmiştir. Söz gelimi bu vazifeyi amelî sahada üstlenen bir fakihin, kıyas/içtihâd⁶¹ yapabilmesi için bir takım kriterlerden söz edilmiştir. eş-Şâfi'î, bu yetkinliğe sahip olmayan kimsenin kıyas/içtihâd yapamayacağını söylemiştir. eş-Şâfi'î'nin bahsettiği yetkinlik kriterlerini ve kıyas metodunu şu şekilde tespit etmek mümkündür:

(1) Kur'ân'ın ahkâmını,⁶² nâsihini, mensûhunu, 'âmmını, hâssını ve irşâdını bilmesi. (2) Kitabın te'vile konu olan kısmından, Resûl-i Ekrem'in sünnetiyle, her hangi bir sünnet bulmazsa, müslümanların icmâ ile, icmâ da bulunmazsa kıyas ile istidlâl etmesi. (3) Konuyla ilgili sünnetleri, selefîn görüşlerini, onların icmâını ve ihtilaflarını ve Arap dilini bilmesi. (4) Bir kimse birbirine bezer konuların arasını tefrik edecek sahih bir tasavvura sahip olduğunda ve aceleye getirmeden uzun soluklu araştırmalarla hükme ulaştığında içtihada ehil olabilir. (5) Kendisinden farklı düşünen kimselere kulak vermekten kaçınmamalı, çünkü bu, farkına varmadığı bazı şeylerin farkına varmasına ve doğru olduğunu düşündüğü şeylerde kararlılığının artmasına vesile olur. (6) Üzerinde düşündüğü konuda gücünü son kertesine kadar kullanması ve savunduğu görüşü neden savunduğunu, terk ettiğini de neden terk ettiğini bilecek kadar kendisine inşafî davranması. (7) Kendi görüşünün terk ettiği görüşten üstün olduğunu bilinceye kadar o görüşe duyarsız davranmaması.⁶³

eş-Şâfi'î'ye göre kişi her ne akadar bu gereklilikleri yerine getirirse de aklî kapasitesi ve dilsel birikimi yetersiz ise içtihâda ehil olamaz.⁶⁴ Kişiyi kıyasa ehil kılacak şartlar olarak zikredilen kitap, sünnet, icmâ ve Arapça bilgisinin gerekliliği konusunda neredeyse tüm

⁶⁰ el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXV, 246-252.

⁶¹ Burada kıyas ve içtihâd eş anlamlı olarak kullanmamız, eş-Şâfi'î'nin tercihihine dayanmaktadır. Bk. eş-Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Hâlid es-Sebu' el-'Alemî, (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2008), s. 314. Ancak eş-Şâfi'î'nin kıyas ile içtihâd aynı manada kullanması, kendi mezhebinden olan âlimler dâhil ekseriyetin itirazına konu olmuş ve pek çok âlim kıyas ve içtihadın farklı şeyler olduğunu ifade etmiştir. Zira içtihat kıyas yolu ile olabileceği gibi naslarda bulunan umûmî prensiplerden, lafızların delâletlerinden ve kıyas dışındaki farklı istidlâl yollarından hükme varmak şeklinde de olabilir. Bk. Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), s. 16-17.

⁶² Mufessirin Kur'ân-ı Kerîm'den bilmesi gerek miktar ahkâm âyetleri ile sınırlı tutulmuştur. el-Ğazzâlî bu âyetlerin beş yüz kadar olduğunu söyler. Bk. el-Ğazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 2. Ayrıca bk. ez-Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. 'Abdillâh, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, haz. 'Abdulkâdir 'Abdullah el-'Ânî, (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), VI, 199.

⁶³ eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 329.

⁶⁴ eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 329.

usûcüler hem fikirdir. Ancak bu şartlara yenilerini ekleyenler olduğu gibi kapsamını daraltma yönüne gidenler de vardır.⁶⁵

el-Ğazzâlî'nin tasnifi müctehidde aranan şartların içeriğini eş-Şâfi'î'ye göre daha net belirlemiş görünmektedir.⁶⁶ O, müctehid olmanın öncelikli olarak iki şartı olduğundan bahseder. Söz konusu şartlar: (1) Dînin temel kaynaklarını ihata etmek ve bu kaynaklar üzerinde düşünceyi işleterek (nazar) bir kanaat oluşturmak suretiyle öne alınması gerekenleri öne almak, arkaya bırakılması gerekenleri arkaya bırakmak. (2) Adâletli olmaya azamî dikkat göstermek ve adâleti zedeleyici günahlardan kaçınıyor olmak. Zira müctehid âdil olmazsa fetvası kabul edilmez. Bir bakıma ikinci şart içtihadın kabulü ile alakalı olmayıp daha ziyade müctehidin fetvasına itimat edilmesinin şartıdır.⁶⁷

el-Ğazzâlî birinci şartın tahakkuku ile ilgili ayrıntı verir. "Kişi ne zaman şer'in temel kanaklarını ihata eder ve içtihad mevkiini elde etmede olmazsa olmaz ilimler nelerdir?" diye sorar ve bunun yollarına dair görüşünü ortaya koyar. Müctehid, dinî hükümlerin kendilerine istinad ettiği delilleri bilmelidir. Bunlar kitab, sünnet, icmâ ve kıyas olmak üzere dört tanedir. Hüküm çıkartma yöntemi ise ikisi mukaddime kabilinden ikisi de tamamlayıcı olmak üzere dört ilimle tamamlanır.

Müctehidin *kitap bilgisi* olarak ahkâm âyetlerini bilmesi yeterlidir ve bunları ezbere bilmesi de gerekmez. Gerekliği durumlarda ilgili âyetlerin yerlerini bulabilmesi yeterlidir. Sünnet bilgisinden müctehidin bilmesi gerekli miktar ahkâm hadisleri ile sınırlıdır. Kitap bilgisi için zikredilen kolaylık sünnet için de geçerlidir. Müctehidin elinin altında Ebû Dâvud'un *es-Sunen*'i yahut ahkâmla ilgili hadisleri güzelce derleyen bir kitabın bulunması yeterlidir.

Nasıl ki müctehid naslara aykırı fetvâ vermemek için nasları bilmek durumundaysa, icmâa aykırı fetvâ vermemek için üzerinde icmâ olan konuları da bilmelidir. Bu konuda müctehidden beklenen icmâ edilen konuların tamamını bilmek değil, sadece fatvâ vereceği konuya ilişkin bir icmân varlığından yahut yokluğundan haberdar olmaktır.

Yukarıda ifade edildiği üzere hüküm çıkartma yöntemlerinin bilmesine yarayan dört ilmin ikisi mukaddime kabilinden ikisi de tamamlayıcıdır. Müctehidin delil getirmeyi ve burhân ve delillerin sonuç verici olmasını sağlayan şartları bilmesi ve Arabın hitabını kolayca anlayabilecek şekilde luğat ve nahiv⁶⁸ bilmesi öncül şartlardır. Tamamlayıcı olan iki ilmin ilki

⁶⁵ Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, s. 173.

⁶⁶ Sözü edilecek olan şartlar ihtisar ile aktarılmıştır.

⁶⁷ el-Ğazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 5.

⁶⁸ el-Ğazzâlî, müctehidin nahiv ilminden ne kadar bilmesi gerektiği üzerinde de durur ve bu sınırı, Arabın hitabını ve dili kullanım hususiyetlerini anlayabilecek; sözün sarîhini, zâhirini, mucmelini, hakikatini, mecazını, 'âmmını, hâssını, muhkemini, muteşâbihini, mutlakını, mukayyetini, nassını, fehvâsını, lahnını ve mefhûmunu birbirinden ayırabilecek bir seviyeye olarak belirler; yoksa müctehitten, nahivde el-Halîl b. Ahmed ve el-Muberrred derecesine ulaşması beklenmemektedir.

kitap ve sünnetin nâsihini-mensûhunu bilmek, diğeri ise rivâyet bilgisi ve rivâyetlerin sahihini fâsidinden, kabul görenini görmeyeninden ayırabilmesidir. Zira adil bir râvinin adil bir râviden aktarmadığı haberin delil olma değeri yoktur.⁶⁹

Görüldüğü üzere gelenekte dinî metinlerin aktarılması ve anlaşılması süreçlerine dahil olan kimseler için bir takım yeterlilik kriterlerinden bahsedilmiştir. Bir râvînin kendisi için ön görülen şartları sağlayıp sağlamadığı onun rivâyetinin kabul yahut reddedilmesinde belirleyici olduğu gibi, bir fakihin ilmî yeterliliğinin içtihadının kabul yahut reddedilmesindeki etkisi büyüktür. Benzer şekilde müfessirin sahip olduğu ilmî kapasite, giriştiği tefsir faaliyetinin meşru yahut gayrı meşrû sayılmasının yegane kriterlerinden birisi olmuştur.

Tarihsel süreç içinde karşılaşılan pek çok olumsuz durum alimleri Kur’ân’ı yorumlayacak bir kimse için bir takım ilmî ve ahlâkî yeterliliklerden bahsetmeye yönlendirmiştir. Söz konusu tarihsel arka plana daha yakından bakmak konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayabilir.

4.1 Dinî Metinleri Koruma Gâyesi

Dinî metinlerin sınırlı olmasına karşın vakıanın pek çok yeni durumu gündeme getirmesi, bu metinlerden söz konusu yeni durumlara dair bilgi üretmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu da ancak dinî metinlerin yorumu ile mümkün olan bir sürece işaret etmektedir. Dolayısıyla dinin hayatı kuşatması ve belirlemesi yahut bir mü’minin zihin dünyasını Allah Teâlâ’nın istediği gibi inşa etmesi, Kur’ân başta olmak üzere dinî metinlerin yorumlanması üzerinden olmaktadır. Bu olgu, bahsedilen metinlerin yorumlanması sürecine aktif olarak katılanlara ve bu yorumları sonraki kuşaklara aktaranlara yönelik bir takım kriterlerden bahsedilmesini bir ihtiyaç olarak gündeme getirmiştir. Zira bu yorumlar her ne kadar bir “yorum” olsa da dini düşüncenin inşasında belirgin bir etkiye sahip olmaktadır. Bir bakıma dinin şârî’in ön gördüğü şekilde yaşanabilirliği bu yorumlar üzerinden olmaktadır. Dolayısıyla Kur’ân’ın manen tahrifi anlamına gelebilecek, ilmî dayanaktan ve usûlden yoksun yorumların önüne geçebilmek düşüncesiyle alimler müfessirin sahip olması gerektiğini düşündükleri bir takım yetkinlik kriterlerinden söz etmişlerdir.

4.2 Mezhebî İhtilaflar

İtikadî mezheplerin nüfuz alanının genişlediği süreçte zat-sıfat ilişkisi başta olmak üzere pek çok konuda belli bir mezhebin görüşleri esas alınmıştır. Özellikle sıfatlar konusunda

Bk. el-Ğazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 12.

⁶⁹ el-Ğazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 5-13. el-Ğazzâlî’nin söylediklerinin kritiği ve konuyla ilgili daha geniş bilgi için bk. eş-Şevkânî, Muhammed b. ‘Ali, *İrşâdu’l-fuhûl ilâ tahkiki’l-hakki min ‘ilmi’l-usûl*, thk. Sâmi b. el-‘Arabi, (Riyâd: Dâru’l-Fazîle, 2000), II, 1027-1035.

farklı yaklaşımlar, ilgili âyetlerin bu yaklaşımlar doğrultusunda anlaşılmasını da beraberinde getirmiştir.⁷⁰ Zat-sıfat ilişkisiyle ilgili tartışmaların merkezî yeri işgal ettiği gözlemlenen bu süreçte, konuyla ilgili olduğu düşünülen âyetler hakim paradigmlar üzerinden değerlendirilmiştir. Söz gelimi mücessime ve mu‘attıla, her biri bir görüşü en uçta savunan guruplar olarak ön plana çıkar. Bahsi geçen fırkaların ilki Allah Teâlâ’yı yaratılmışlara benzetecek (tecsîm) kadar ileri giderken, diğeri tevhid akidesini muhafaza adına sıfatları Allahtan soyutlama (ta‘tîl) cihetine gitmiştir. Bu guruplardan her biri âyetleri kendi düşünce yapılarına uygun bir şekilde anlamışlar, akideleri ile zahiren çelişik durduğunu düşündükleri âyetleri ise te’vîl etmeye yeltenmişlerdir. Dolayısıyla buradaki tartışma da neticede te’vîl olgusuyla ilgilidir. Metnin anlaşılması sürecinde yaşanan bu problemi çözmek *yorumun keyfiyetine* dair konuşmayı bir zaruret olarak gündeme getirmiştir. Metnin yapısından ziyade okuyucunun tasavvurunun kaynaklık ettiği bu ihtilafların önünü alma düşüncesi metni daha doğru anlamayı mümkün kılacak perensiplerden bahsetmeyi gerektirmiştir.

Bâtinî te’vîl olgusu da aynı bağlamda değerlendirilmeye müsaittir. Bâtıniyye, “*nasların zâhirî manalarını kabul etmeyen, gerçek anlamları ancak tanrı ile ilişki kurabilen masum imamların bilebileceği*” görüşü temelinde birleşen fırkaların genel adıdır.⁷¹ Başta Şî‘î-İsmâ‘îlî guruplar olmak üzere naslara zâhir-batın dikotomisi üzerinden yaklaşan pek çok fırka vardır. Bu fırkalar, metnin batınî anlamı diye niteledikleri alanı, metinden istedikleri anlamı üretebilecekleri bir alan olarak gördükleri için ısrarla metnin batın kısmı üzerinde durmaktadırlar. Zira lafzın zahirinden ulaşılmaması mümkün olmayan pek çok manaya batın üzerinden kolayca ulaşma imkanı bulmuşlardır. Söz gelimi [“*Namazı kılın, zekâtı verin. Rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin.*” (el-Bakara, 2/43)] âyetinde namaz ve zekatın yan yana zikredilmesinden hareketle, zekat gibi namazın da yılda bir kere kılınacağını söylemişlerdir. Ancak verilen bu mana âyetin zahiri manasıdır. Çok az insanın bilebildiği batınî manaya gelince; *salât* ve *zekât* toplamda yedi harftir, dolayısıyla bahsi geçen iki kavram Muhammed ve Ali’nin velâyeti manasındadır. O ikisini velî edinen namazı kılmış, zekâtı vermiş sayılır.⁷² Tahriften başka bir mana ifade etmeyen bu tutumun dinî değiştirmekle eş değer olduğu ortadadır. Bu durumda Kur’ân’ın -bir metin olarak elde bulunsa dahi- ne dediği belli olmayan, dileyenin dilediği manayı kendisinden alabildiği bir metne dönüşmesi kaçınılmazdır. Bu ve benzeri pek çok olumsuz örneğin, alimleri metni daha doğru anlamayı mümkün kılan prensipler üzerinde düşünmeye sevk ettiği söylenebilir. Zira usûl, kaide ve prensipler, idrak ve anlayışı kayıt altına alan ve sapmayı engelleyen kıstaslardır.⁷³

⁷⁰ Bk. er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. ‘Umer *Mefâtihu’l-ğayb*, (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1401/1981), VII, 188.

⁷¹ Avni İlhan, “Bâtıniyye”, *DİA*, V, s. 190-194.

⁷² Bu ve daha pek çok batınî te’vîl örneği için bk. el-Hammâdî, Muhammed b. Mâlik el-Yemânî, *Keşfu esrâri’l-Bâtıniyye ve ahhâru’l-Karâmita*, thk. Muhammed ‘Usmân el-Huş, (Riyad: Mektebetu’s-Sâ‘î, ty.), s. 24.

⁷³ ‘Abdurrahman el-‘Akk, *Usûlu’t-tefsîr ve kavâ’iduhu*, (Beyrût: Daru’n-Nefâis, 2007), s. 34.

Neticede pek çok sosyal-siyasal hadisenin tefsir ilmine etkisinden bahsetmek mümkündür. İslâm coğrafyasının geniş sınırlara ulaşması farklı fikir akımlarının orta çıkmasına zemin hazırlayan etkenlerden birisi olmuştur. Giderek sayıları artan itikadî mezheplere ve bid'at fırkalara mesup alimlerin tefsir yazma girişimleri, bir müfessiri tefsire ehil kılacak bir takım yeterlilikleri gündeme getirmiştir.⁷⁴ Her bir gurubun görüşlerine Kur'ânî bir referans bulma çabası geçmişten günümüze değişmeyen bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. İslâm toplumunda her bir fırka görüşlerine meşru bir dayanak bulma gayretiyle Kur'ân'a yönelmiş ve Kur'ân'ı kendi fikirlerini daha iyi destekleyeceklerini düşündükleri yönlerden tefsir etmeye ağırlık vermişlerdir. Söz gelimi Hâricîler siyâsi mücadelelerde kullanabilecekleri âyetleri, Mu'tezile akıl ve dil yöntemleri ile müteşâbihleri, Şî'a ise mübhemâtı fazlasıyla ön plana çıkartmıştır. Farklı ekollerin bu yaklaşımları tefsirin esaslara bağlanarak bir ilim haline gelmesinde muharrik olmuştur. Yani onların Kur'ân yorumundaki bu fazlasıyla serbest tutumları uyarıcı olmuş, selef ulemâsı bu meseleyi önemli bir vazife görerek ilmî bir tefsir faaliyetine girişmişlerdir.⁷⁵

4.3 Kriter Tespitinin Kronolojik Süreci

Mukâtil ve el-Kelbî örneklerinde görüldüğü üzere Kur'ân yorumcularına yahut rivâyet tarikinde yer alan kimselere yönelik bazı eleştirilerin varlığı, söz konusu eleştirilerin içeriği her ne ise ona dair bir beklentinin bulunduğu, zihinlerde, adı konulmamış da olsa belli bir takım ilmî, ahlâkî ve akidevî gereklilikleri yerine getiren kimselerin yapacakları tefsirin ancak muteber kabul edilebileceğine dair bir algının yavaş yavaş oluşmaya başladığı anlamına gelmektedir.

Hâris el-Muhâsibî “Kur'ân'ı anlama faaliyeti içerisine giren kimseler, onun nâsihini-mensûhunu, muhkemini müteşebihini, mukaddemini-muahharını, hâssını-‘âmmını, mevsûlünü-mefsûlünü, ğarîbini, manası bilmenin ancak sünnet, icmâ ve surenin tamamı ve benzer âyetler okunduğunda bilmenin mümkün olduğu kısımlarını bilmelidir.”⁷⁶ şeklindeki söylemiyle -tespit edilebildiği kadarıyla- Kur'ân'ı anlamak isteyen kimsenin bilmesi gerekenlerden açıkça bahseden ilk alim olmuştur.

el-Muhâsibî ile aynı asırda yaşamış olan Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî (ö. 280/893) on iki ilmi bilmeyen kimsenin müfessir olamayacağından söz eder ve bu ilimleri şu şekilde sıralar: Mekkî-Medenî, nâsih-mensûh, takdîm-te'hîr, maktû'-mevsûl,⁷⁷ hâss-‘âmm, izmâr ve

⁷⁴ Abdülhamit Birişik, “Müfessir”, *DİA*, XXXI, s. 499.

⁷⁵ İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), s. 138.

⁷⁶ el-Muhâsibî, Hâris b. Esed, *el-'Akl ve fehmu'l-Kur'ân*, thk. Huseyn Kuvvetli, (yy., Dâru'l-Fikr, 1971), s. 325-326.

⁷⁷ es-Suyûtî vakıf konusuyla ilişkilendirdiği maktû'-mevsûl konusunu Kur'ân tefsiri açısından gerekli görür. Zira âyetlerin manası bir bütün oluşturduğu gibi (mevsûl) tek bir âyet içerisinde

Arapça.⁷⁸ Böylece Hûd b. Muhakkem, el-Muhâsibî ile aynı asırda müfessirin yetkinlik kriterlerin bahseden bir diğer alim olmuştur. Ayrıca el-Muhâsibî Kur'ân'ı anlamaya çalışan kimselerin bu ilimleri bilme gereğinden bahsederken Hûd b. Muhakkem daha kesin bir dil kullanarak bu ilimleri bilmeyenlerin müfessir olmayacağını ifade etmiştir.

Konuyla ilgili görüş beyan eden bir diğer alim Kādî 'Abdulcabbar'dır. Ona göre bir kişinin müfessir olabilmesi için tek başına Arap dilini bilmesi yeterli olmaz, bunun yanında nahiv ve rivâyeti ayrıca kendisi ile şer'î hükümlerin ve bunlarının sebeplerinin bilindiği fıkıhı da bilmesi gerekir. Kişi; fıkıhın delilleri olan kitap, sünnet, icmâ, kıyas, ahbar ve bunlarla ilişkili diğer konulardan oluşan usûl-i fıkıhı bilmeden fakih olamaz. O bunları (fıkıh usulüne ilişkin konuları), Allah'ın birliğini ve adaletini, onun sıfatlarını, ona izafe edilmesi uygun olan ile imkansız olanı, onun yapmasının uygun olduğu ve olmadığı şeyleri bilmeden bilemez. Kim bu ilimleri şahsında toplarsa ve Allâh'ın birliğini, adâletini, fıkıhın delillerini ve şer'î hükümlerini bilerek müteşâbihi muhkeme hamletmeyi ve bunların arasını ayırmayı bilirse ancak o zaman Kur'ân tefsiri ile uğraşması caiz olur. Bu ilimlerin herhangi birinde eksikliği olan bir kimsenin sırf dil bilgisine veya sırf nahve yahut sadece rivâyete dayalı tefsir yapması helâl olmaz.⁷⁹

el-Kādî 'Abdulcebbâr tek başına dil bilgisini tefsir için yeterli görmemekte, bunun dışında *fıkıh*, *fıkıh usûlû* ve *kelâm* gibi ilimlerin bilinmesinin de gerekliliğinden bahsetmektedir. Aynı zamanda o, söz konusu ilimler arasında birinin diğer için gerekli olduğu hiyerarşik bir bağın varlığından da bahsetmektedir. Buna göre *kelâm* olmadan *usûl-i fıkıhı*, *usûl-i fıkıh* olmadan *fıkıhı* bilmek mümkün olmayacaktır. Bu yaklaşım islâmî ilimler arasındaki irtibatı göstermesi bakımından önemli olduğu gibi, bütün bir değer olarak islâmî ilimlerin Kur'ân'ın anlaşılmasında oynadığı role dikkat çekmesi bakımından ayrıca önemlidir. Yine bu yaklaşımın islâmî ilimler içerisinde kelâma atfettiği kurucu rol gözden uzak bulundurulmamalıdır. Çünkü kelim diğer ilimlerin anlaşılmasında belirleyici olduğu gibi özellikle müteşâbih âyetlerin nasıl anlaşılması gerektiği husunda da belirleyici olmaktadır.⁸⁰

Hicrî V. asırda Endülüs'lü kıraat alimi Ebû 'Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) bir Kur'ân yorumcusunun hangi ilimleri bilmesi gerektiği üzerinde konuşmuştur. Buna göre müfessirin

mütekellimin yahut muhatabın değişmesiyle mananın farklılaştığı (maktu') durumlar da söz konusudur. İlgili başlık el-İtkân'da *el-Mevsûlu lafz^{an}*, *el-Mefsûlu ma'n^{en}* şeklinde verilmiştir. Bk. es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 191.

⁷⁸ el-Hevvârî, Hûd b. Muhakkem, *Teşîru kitâbillâhi'l-'azîz*, thk. Belhâc b. Sa'îd Şerîfî, (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990), I, 71.

⁷⁹ el-Kādî 'Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. 'Abdulkerim 'Usmân, (Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1988), s. 607-607.

⁸⁰ Muhkem-müteşâbihin Kur'ân'da bulunuş keyfiyeti bağlamında meseleye temas eden Fahrüddîn er-Râzî de "müteşâbihin varlığı; luğat, nahiv ve usûl-i fıkıh gibi kişiye müteşâbih nasları te'vil ve tercih imkanı sağlayan pek çok ilmi bilmeyi gerekli kılar." demektedir. Bk. Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 186-187.

on ilmi⁸¹ bilmesi gerekmektedir. Bu ilimlerin bir tanesini dahi yeterince bil(e)meyen kimsenin tefsir hakkında görüş beyan etmemesi gerekir. ed-Dânî söz konusu ilimleri şu şekilde sırlamaktadır:

(1) Kur'ân'ın zahirini, kıraat ihtilaflarını ve bu ihtilafların manaya etki edip etmediğini bilmesi. (2) Arap dilini, nahivi ve i'rab yöntemlerini bilmesi. (3) Kalbe ait ahkâmın manasının kişiye açılması için, Allah Teâlâ'nın kullarına farz kıldığı kalbî zikirlerin, işleri Allah'a havale etmenin (tefvîz), tevekkül ve ihlasın esasını yine ilhâmı, vesveseyi, amelleri makbul kılacak ve ifsad edecek şeyleri, dünyanın afetlerini, nefsin kusurlarını ve onun hilelerinden kurtulmanın yollarını bilmesi. (4) İbâdetlere ve muâmelâta dair şer'î hükümleri ve bu âyetleri doğru anlayabilmek için bunlarla ilgili sünneti bilmesi. (5) Âyeti indiği bağlama (kıssatu nuzûlihâ) göre anlayabilmek ve bununla nasîh-mensûhu tayin edebilmek için, sebep-i nuzûlü, ahabârı ve kıssaları bilmesi. (6) İlk (selef) ve sonraki (halef) dönem müfessirlerin görüşlerini ezberlemesi, zira bu kaviller doğru mananın tespitinde fazlasıyla yol göstericidir. (7) Güzel mizaçlı, zeki ve keskin fikirli olması, zira ahmak olan kimse apaçık olan şeyleri dahi anlayamazken kendisine açıklanmamış bir şeyden nasıl mana çıkartabilir? (8) Müfessirin, işlerini Allah'a havale emesi, doğruya (ulaştırıp), başarıyı ilham etmesi için O'na yalvarması ve kendini beğenmekten, aklına ve kabiliyetlerine güvenmekten kaçınması (gerekmektedir); çünkü kendini beğenen yüz üstü bırakılır. (9) Dünyaya karşı zahid, ahireti talebkâr olması, zira kişinin etrafı istekleri tarafından kuşatılmıştır ve kişi gayretinin ve maksadının olduğu yöne doğru gider. Her kim ki dünyayı talep ederse, o kimsenin maksadı ona yönelik olur. Neticede bu kimse isteklerine ve çekincelerine göre konuşmaya başlar. Bu durumda Allah'ın kitabını nefsinin hevası doğrultusunda anlamış olacağı için hem sapan hem de saptıran konumuna düşmüş olur.⁸²

Müfessirin yeterliliğine bütüncül bir bakışla temas eden bir diğer âlim er-Râğıb el-İsfehânî'dir. O, müfessirin bilmesi gereken ilimleri on madde halinde sıralar:

Lafızlar (luğat ilmi), lafızların birbiri ile ilişkisi (iştikâk ilmi), lafızlara yapı çekim ve i'rab gibi sonradan arız olan durumlar (nahiv ilmi), Kur'ân-ı Kerîm'in metin yapısı ile ilişkili olarak kıraat ilmi, siyer ve rivâyet ilmi,⁸³ ashâbın, Efendimiz Aleyhisselâm'dan *mubhemîn*⁸⁴ tefsiri ve *mucmelîn* beyanına dair aktardığı bilgiler (sünen ilmi), fıkıh usulü,⁸⁵ fıkıh ve zühd,⁸⁶ kelâm,⁸⁷ ve mevhibe.⁸⁸

⁸¹ Kitapta her ne kadar on rakamı verilmişse de bu sayının dokuz olduğu görülmektedir.

⁸² *Mukaddimetân fî 'ulûmî'l-Kur'ân: ve humâ mukaddimetu Kitâbu'l-mebânî ve mukaddimetu İbn 'Atiyye*, nşr. Arthur Jeffery, (Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 1953), s. 174-175.

⁸³ el-İsfehânî, rivayet ilmi şeklinde özetlediği bu ilimle, sebep-i nuzûl bilgisini ve sûrenin kendisine konu aldığı geçmiş kavimlerin ve peygamberlerin hayatı hakkında kapsamlı bilgi sahibi olmayı kast eder. Bk. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mukaddimetu câmi 'i't-tefâsîr*, s. 95.

⁸⁴ *Mubhemâtü'l-Kur'ân*; Kur'ân'da açıkça belirtmeden, kapalı olarak (ism-i mevsûl, zamir, ism-i işaret vb.) ile zikredilen yer, mekân, adet ve şahıslar için kullanılan bir terimdir. Bilgi için bk. el-Curcânî, 'Alî b. Muhammed eş-Şerîf, *Kitâbu't-ta'rîfât*, thk. M. 'Abdurrahmân Mar'aşlî, (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 2012), s. 278.

⁸⁵ Usûl-i fıkıhın müfessir için şart koşulması, nâsih-mensûh, umum-husûs, üzerinde icmâ edilen konular ve muhtelefun fih olanlar, mucmel ve mufesser olanlar, kıyasa konu olan ve olmayan hükümlerin bilinmesi yönüyledir. Bk. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mukaddimetu câmi 'i't-tefâsîr*, s. 95.

Müfessir için gerekli görülen yeterlilik kriterlerinin er-Râğıb el-İsfehânî ile birlikte daha derli toplu ele alındığı gözlenmektedir. Diğer islâmî ilimlerin büyük ölçüde teşekkül sürecini tamamladığı bu dönemde, pek çok islâmî ilim ile tefsir arasında sıkı bir irtibat kurulmuş, ve bu ilimlerin Kur'ân'da tefsirinde gerekli olduğu düşünülmüştür. Kendisinden önce bir müfessirin genel olarak Arap dilini bilmesi gerektiği söylenirken, o, Arap dilini oluşturan alt ilimlerin gerekliliğini ayrıca vurgulamıştır. Kendisinden sonra gelenleri müfessirin kriterleri noktasında etkilediği görülen er-Râğıb el-İsfehânî'nin onlardan farklı olarak belâğat ilmine müfessirin bilmesi gereken ilimler listesinde yer vermediği görülmektedir.

Bunun gerekçesi belâğat ilminin gelişim süreci ile ilgili olabilir. Belâğat-tefsir ilişki her dönemde önemsenmiş olmakla birlikte, bu iki ilim arasındaki ilişkinin daha belirgin bir biçimde, belâğat tarihinin en büyük nazariyatçılarından sayılan Abdukâhir el-Curcânî'nin (ö. 471/1078-79) *Delâilu'l-i'câz* ve *Esrâru'l-belâğa* eserleriyle belâğat ilminin büyük ölçüde disiplinleşme sürecini tamamlaması ve mustakil bir ilim olarak diğer dil ilimleri arasındaki yerini alması sonrasında ortaya çıktığı söylenebilir.

el-Curcânî'den yaklaşık yarım asır sonra ez-Zemahşerî belâğat ilmi verileriyle Kur'ân'ı tefsir etmiştir. ez-Zemahşerî tefsirinin mukaddimesinde belâğat ilminin Kur'ân'ı anlama noktasında ne denli önemli olduğunu el-Câhiz'dan (ö. 255/869) yaptığı şu nakille ortaya koyar: “Kişi diğer ilimlerde ne kadar mahir olursa olsun, Kur'ân'a mahsus olan iki ilmi; me'ânî ve beyânı bilmedikçe Kur'ân'ın manalarına hakkıyla nüfûz edemez.”⁸⁹ ez-Zemahşerî'nin me'ânî ve beyân vugusu önemlidir, zira kendisinden sonra gelen pek çok alim bu ilimleri müfessire ait bir gereklilik olarak görmüştür.

Konuyla ilgili görüş beyaneden bir diğer alim Necmuddin et-Tûfî'dir. O, Kur'ân ilimlerini lafzî ve manevî olarak iki başlık altında incelemektedir. Luğat, tasrîf, i'râb ve kırâat bilgisini lafzî ilimler; itikadî, tarihî,⁹⁰ öğütsel (el-va'zî) bilgiler,⁹¹ varlık bilgisi, nasih-mensûh, usûl-i

⁸⁶ Müfessir dinin hükümlerini, âdâbını, ve üç siyasetin âdâbını gözetmelidir. Bununla kişinin kendisini, yakın akrabalarını ve halkı adaletle yönetmesi kast edilmiştir. Kişiyi buna ehil kılacak bilgi, fıkıh ve zühd bilgisidir. Bk. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mukaddimetu câmi 'i't-tefâsîr*, s. 95.

⁸⁷ Kelâm ilmi ile, akli delilleri, hakikî burhanları, taksim ve tanımları, ma'kûlât ve maznûnât vb. arasındaki farkı bilmek kast edilmiştir. Bk. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mukaddimetu câmi 'i't-tefâsîr*, s. 95.

⁸⁸ er-Râğıb el-İsfehânî, *Mukaddimetu câmi 'i't-tefâsîr*, s. 94-95.

⁸⁹ ez-Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. 'Umer, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyuni'l-ekâvil fî vucuhi't-te'vil*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcud, 'Ali Muhammed Mu'avvid, (Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykan, 1998), I, 96. ez-Zemahşerî'den yaklaşık bir buçuk asır sonra el-Beyzâvî, (ö. 685/1286) tefsir hakkında ancak tüm dînî ilimleri usûlû ve furû'u ile birlikte iyi derecede bilen, ayrıca Arap dili ve edebiyatında uzmanlaşmış kimselerin konuşabileceğinden bahseder. Bk. el-Beyzâvî, Nâsiruddin 'Abdullah b. 'Umer, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2011), I, 3.

⁹⁰ et-Tûfî'nin “tarihî bilgiler” şeklinde ifade ettiği kısmın Kur'ân'da hayat hikayelerine yer verilen peygamberler ve kavimleriyle ilgili olduğu görülmektedir. Bk. et-Tûfî, Suleymân b. 'Abdulkerim,

fıkıh, fıkıh, me‘ânî ve beyân ilimlerini ise manevî ilimler olarak sıralar.⁹² Bu yaklaşımından anlaşıldığı kadarıyla o bu ilimleri Kur‘ân tefsirinde önemsemektedir.

et-Tûfî ile aynı asırda yaşamış olan İbn Cuzey el-Kelbî Kur‘ân’a ilişkin olduğunu söylediği on iki bilmenin Kur‘ân hakkında konuşabilmenin asgari şartı olarak görmektedir. İbn Cuzey söz konusu ilimleri tefsir, kırâat, ahkâm,⁹³ nesh, hadis,⁹⁴ kasas, tasavvuf, usûlu‘d-dîn, usûlu‘l-fikh, luğat, nahiv ve beyân şeklinde kaydetmektedir.⁹⁵ ed-Dânî’nin genel ifadelerle önemini vurguladığı, er-Rağıb el-İsfahânî’nin *mevhibe*, et-Tûfî’nin ise *va‘zî bilgiler* şeklinde ifade ettikleri kısım İbn Cuzey’de müsesses bir ilim dalı olarak “tasavvuf bilmek” şeklinde ifade edilmiştir.

İbn Cuzey’in çağdaşı Ebû Hayyân müfessirin bilmesi gereken ilimleri şu şekilde sıralar: Luğat, nahiv, belâgat (beyân ve bedî‘ olarak), hadis, usûl-i fıkıh, ilm-i kelâm ve kıraat.⁹⁶ Bu ilimlere sahip olmayı tefsir için gerekli gören Ebû Hayyân, tüm bu ilimlere dair kuşatıcı bir bilgiye sahip olan kimselerin Allah’ın kitabını tefsir edebileceğini söyler.⁹⁷ Onun “Tefsirde zirve noktaya dil ilimlerinde uzmanlaşmış olanların çıkacağını” ayrıca belirtmiş olması⁹⁸ diğer ilimler içinde dil ilimlerine ayrı bir önem atfettiğini düşündürmektedir.

Aynı asırda yaşamış bir diğer alim ez-Zerkeşî, tefsiri; luğat, kıraat, belâgat (beyân ilmi olarak), sarf, nahiv, sebab-i nuzûl, nâsih ve mensûh ilimlerinden yararlanılarak Kur‘ân’ın anlaşıldığı ve manalarının bilindiği bir ilim”⁹⁹ şeklinde tanımlamış olması, bahsi geçen ilimleri tefsirde gerekli gördüğünü düşündürmektedir.

Hicrî VIII. asırda müfessirin bilmesi gerektiği düşünülen ilimlerin büyük ölçüde çerçevesi çizilmiştir. Muhyiddîn el-Kâfiyecî müfessir için on beş ilmi bilmeyi gerekli görmüştür. O, bu

el-İksîr fî ‘ilmi‘t-tefsîr, thk. ‘Abdulkâdir Huseyn, (Kâhire: Mektebetu‘l-Âdâb, ty), s. 50.

⁹¹ et-Tûfî’nin “öğütsel bilgiler (el-va‘zî)” şeklinde ifade ettiği kısımda ise kalplerin Allah’a yönelip dünyadan uzaklaşması, kulların kıyamet gününde hüsrana uğramaması türünden bir takım hususları kastettiği görülmektedir. Bk. et-Tûfî, *el-İksîr*, s. 50-51.

⁹² et-Tûfî, *el-İksîr*, s. 48-52.

⁹³ Bununla emir-nehiy türünden Kur‘ânda yer alan hükümler, dolayısıyla fıkıh ilmi kast edilmiştir. Bk. İbn Cuzey, Ebu‘l-Kasım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li ‘ulûmi‘t-tenzîl*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim, (Beyrût: Dâru‘l-Kutubi‘l-İlmiyye, 1415/1995), I, 10.

⁹⁴ İbn Cuzey “hadis bilme”nin tefsir için iki bakımdan önemli olduğuna işaret eder. Öncelikle Kur‘ân âyetlerinin nuzûlü Efendimiz Aleyhisselama sorulan sorular, o dönemde gelişen hadiseler, çıkılan gazveler ile doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla tüm bunları kuşatan bir siyer bilgisi, âyetlerin kimin hakkında, hangi konuda ve ne zaman indiğinin tespit edilmesi bakımından önemlidir. Ayrıca âyetlerin nerede ve ne zaman indiğine dair bilgi neshin tespitinde önemlidir. İkinci olarak da Hz. Peygamber’den tefsire dair aktarılan pek çok rivâyet bulunmaktadır. Onun sözünün diğer sözlere öncelenmesi gereği bu rivâyetlerin bilinmesini gerekli kılar. Bk. İbn Cuzey, *et-Teshîl*, I, 11.

⁹⁵ İbn Cuzey, *et-Teshîl*, I, 9.

⁹⁶ Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *Tefsiru‘l-bahri‘l-muhît*, thk. ‘Âdil A. ‘Abdulmevcûd- ‘Alî M. Mu‘avvid, (Beyrût: Dâru‘l-Kutubi‘l-İlmiyye, 1993), I, 105-109.

⁹⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru‘l-muhît*, I, 109.

⁹⁸ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru‘l-muhît*, I, 109.

⁹⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 13.

ilimleri luġat, iřtikāk, tasrīf, nahiv, me‘ānī, beyān, bedī‘, kırāat, esbābu’n-nuzūl, Kur’ān kıssalarına dair bilgi, sūnen ilmi, usūlu’l-fıkh, fıkh ve ahlāk ilmi, kelām ve mevhibe olarak tespit etmiştir.¹⁰⁰ Mūfessirin bilmesi gereken ilimler noktasında söyledikleri büyük ölçüde er-Rāġib el-İsfehānī ile benzer olan el-Kāfiyecī ondan farklı ancak Ebū Hayyān ile benzer şekilde üç alt birimiyle (me‘ānī, beyān ve bedī‘) belāġat ilmini listeye dāhil etmiştir. Ayrıca el-İsfehānī kelimenin formuyla ilgilenen sarf ilmini de nahiv ilmi içerisinde ele alırken el-Kāfiyecī sarf ilmine müstakil olarak yer vermiştir. Böylece el-Kāfiyecī ile birlikte mūfessirin on beş ilmi bilme gereğinden bahsedilmiş olmaktadır. Daha sonra es-Suyūtī’nin verdiği liste hocası el-Kāfiyecī ile hemen hemen aynı içerikte olmuştur. O da luġat, nahiv, tasrīf, iřtikāk, me‘ānī, beyān, bedī‘, kırāat, usūlu’d-dīn, usūlu’l-fıkh, esbābu’n-nuzūl ve kasas, nāsih-mensūh, fıkh, hadis ve mevhibeyi mūfessirin bilmesi gerektiğini düşünmüştür.¹⁰¹ es-Suyūtī, el-Kāfiyecī’den farklı olarak *esbābu’n-nuzūl* maddesine kıssaları da eklemiş, buna karşılık er-Rāġib el-İsfehānī ve el-Kāfiyecī’nin yer vermiş olduğu āsār ve aḥbār bilgisine yer vermemiştir. Bunun yerine nāsih-mensūhu koymuş böylece madde sayısını on beşe çıkartmıştır.¹⁰² es-Suyūtī ve el-Kāfiyecī’nin kendilerinden sonraki literatürü belirledikleri görülmektedir. Artık bundan sonra bu konuda bir şeyler söylenecekse onların söyledikleri görmezden gelinmemiştir.¹⁰³

¹⁰⁰ el-Kāfiyecī, Muhyiddin b. Suleymān, *et-Teyisr fī kavā‘idi ‘ilmi’t-tefsīr*, thk. M. Huseyn ez-Zehebī, (Kāhire: Mektebetu’l-Kudsī, 1998), s. 27-29.

¹⁰¹ es-Suyūtī, *el-İtkān*, s. 771-772.

¹⁰² Bk. es-Suyūtī, *el-İtkān*, s. 771-772. Ayrıca bk. Kaya, “Dönemsel İlmî Şartların Mūfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-”, s. 21.

¹⁰³ Örnek olarak bk. Taşköprizāde, Ebu’l-Hayr İsmāduddin Ahmed Efendi, *Miftāhu’s-sa‘āde ve misbāhu’s-siyāde fī mevzu‘āti’l-‘ulūm*, (Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1985), II, 541-543; İbn ‘Akīle, Cemāluddin Muhammed b. Ahmed, *ez-Ziyāde ve’l-ihsān fī ‘ulūmi’l-Kur’ān*, (eş-Şārika: Cāmi‘atu’s-Şārika, 2006), VII, 440-443; Kātip Çelebi, *Keşfu’z-zunūn ‘an esāmi’l-kutub ve’l-funūn*, (Beyrūt: Daru İhyāi’t-Turāsi’l-‘Arabi, ty), I, 433; Sıddık b. Hasen el-Kannevcī, *Ebcedu’l-‘ulūm*, (Dimaşk: Menşûrātu Vizāratu’s-Sekāfe ve’l-İrşādi’l-Kavmī, 1978), II, 175.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİLBİLİM KRİTERLERİ

Kur’ân inanan-inanmayan bütün muhataplarını kendi üzerinde düşünmeye davet etmiştir. (el-En‘âm, 6/126; el-Mu‘minûn, 23/68; Muhammed, 47/24). Bu düşünme faaliyeti manayı anlamadan gerçekleştirilemez. İnsan muhatabına bir söz söylediğinde bununla ona vermek istediği bir mesaj vardır ve bu iletişimin sağlıklı bir zeminde gerçekleşebilmesi için muhatabın o sözün ne anlama geldiği bilmesi yani zihin dünyasında bunların bir mana karşılığının olması gerekir. Konuşma eyleminde yer alan tarafların dil yoluyla iletişim kurmalarını temin edecek yegâne yol, aynı işaretler sistemini kullanıyor olmalarıdır.¹⁰⁴ Allah-insan iletişimi söz konusu olduğunda da durum çok farklı değildir. Muhatap kitle kendisine ulaşan mesajın ne dediğini anlar ve içeriğine vakıf olursa, kendisinden beklenenin ne olduğunu bilir, mesaj karşısında menfi veya müspet bir tavır takınır. [*“Eğer biz Kur’ân’ı yabancı bir dilde gönderseydik derlerdi ki: ‘Neden onun âyetleri açıkça beyan edilmedi? Dil yabancı, muhatap Arap! Olur mu böyle şey?’”* (Fussilet, 24/44)] âyetinden anlaşıldığı kadarıyla mesajı anlamamış olmak, o mesajın gereğini yerine getirmemenin mazeretini teşkil eder. Bunun için her peygamberin kendi kavminin lisanıyla gönderildiği vurgusu yapılmış (İbrahim,

¹⁰⁴ Toshihiko Izutsu, *Kur’ân’da Tanrı ve İnsan*, trc. Kürşat Atalar, (İstanbul: Pınar Yay., 2014), s. 275.

14/4) ve mesajın tebliğ edildiği kitlelerce “anlaşılmaması” probleminin bulunmadığına dikkat çekilmiştir. Kur’ân pek çok âyette (Yûsuf, 12/2; en-Nahl, 16/103; Tâhâ, 20/113; eş-Şu‘arâ, 26/195; ez-Zuhruf, 43/3) kendisini Arapça bir kitap olarak nitelemekte, apaçık bir Arapça ile indirildiğini (en-Nahl, 16/103; eş-Şu‘arâ, 26/195) söylemektedir. Muhatap kitleye anlayamayacakları bir dil ile hitap etmek, iletişim imkânını ortadan kaldırırdı. Kur’ân, Arapça indirilmiş olmasıyla *te‘akkulu* [üzerinde düşünülmesi] arasında bağ kurmakta ve [*“Düşünüp anlamamız için biz onu Arapça bir Kur’ân olarak indirdik.”* (Yûsuf, 12/2; ez-Zuhruf, 43/3)] demektedir. Söz üzerinde düşünmek, ancak onun ne dediği anlaşılır olduğunda mümkündür. Yine sözü kavramak ve içeriği üzerinde akıl yürütmek de, onu önceden anlamış olmayı gerektiren bir süreçtir.¹⁰⁵

İbn Cerîr et-Taberî her peygamberin kendi toplumunun diliyle gönderilişini yorumlarken su şatırları kaydetmektedir:

Muhatap, kendisine gönderilen kitap ya da elçinin dilini anlamazsa, tebliğe muhatap olduktan sonraki durumuyla öncesi arasında fark olmaz. İnsanlar arasındaki iletişimde bile kusur ve abesle iştilal sayılacak böyle bir durumdan Allah münezzehtir. Eğer muhatap Kur’ân’ın neye hidayet ettiğini anlayamazsa, Kur’an’ın hidayet edici olma niteliği ortadan kalkar.¹⁰⁶

Taberî Kur’ân dili ile Arap dilinin uyum içerisinde olduğunu ifade eder¹⁰⁷ ki bu uyum sayesinde muhatap kitle kendisine nasıl bir mesaj iletildiğini anlama problemi yaşamamıştır. Bu itibarla Kur’ân’ın Arapça olması, bu dili bilmenin, onu anlamının öncelikli şartı olmasını gerektirir. Dönemin Arapçasını bilen sahâbe neslinin tefsirde öncelikli bir mevkiye bulunduğu malumdur. Bunun bir sebebi onların Kur’an metnini çevreleyen dış bağlamını bilmeleriye, diğer bir sebebi de yaşadıkları dönemde nâzil olan bu metnin dilini iyi biliyor olmalarıdır.¹⁰⁸

Hiz. Peygamber Aleyhisselâm’ın *tebyîn* vazifesi, onun Kur’ân’ı kâmil manada anlıyor olmasını gerektirir; çünkü anlaşılmayan bir metni açıklamak (tebyîn etmek) mümkün değildir. Sahâbe nesli arasında anlama seviyesi bakımından farklılıklar olsa da, onlar bu konuda sonraki nesillere nazaran avantaj sahibi idiler. Risâletin erken dönemlerinden itibaren Hiz. Peygamber’in yanında bulunan Hiz. Ebû Bekr ve Hiz. Ömer gibi sahâbîlere atfedilen ve onların bazı Kur’an ifadelerini anlamamış olduklarına delâlet eden örneklerde ağırlıklı olarak kelime düzeyinde anlama problemlerinin olduğunu söylemek mümkündür.¹⁰⁹ Bunlar tikel örnek olarak değerlendirilebilir. eş-Şâfi‘î’nin “Arap dili çok farklı lehçelere sahiptir, kelime

¹⁰⁵ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli’t-tefsîr*, s. 21.

¹⁰⁶ et-Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, I, 11.

¹⁰⁷ et-Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, I, 12.

¹⁰⁸ eş-Şâtîbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa, *el-Muvâfakât fî usûli’s-şerî‘a*, thk. Ebû ‘Ubeyde Meşhûr b. Hasen, (Riyâd: Dâru İbn ‘Affân, 1997), IV, 128.

¹⁰⁹ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr ‘Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, thk. Muhammed ‘Avvâme, (Riyâd: Dâru’l-Kible-Muessesetu ‘Ulûmi’l-Kur’ân, 2006), XV, I, 499; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 295.

zenginliği bakımından lisanlar arasında ilk sıradadır.”¹¹⁰ şeklinde ifade ettiği dilsel zenginlik ve anlam çeşitliliği dikkate alındığında, toplum içerisinde bazı bireylerin kimi Kur’ân kelimelerini ilk etapta anlamamış olmaları tabii görülebilir.¹¹¹ İbn ‘Abbâs, tartışan iki bedevîden duyana kadar “*fâtiru’s-semâvâti ve’l-ard*” (Yûsuf, 12/101; eş-Şûra, 42/11) âyetinde ki *fâtır* kelimesinin, “ilk ortaya çıkartmak, başlatmak” anlamına geldiğini bilmediğini ifade eder.¹¹² Bu çerçevedeki problemlerin sonraki nesillerde daha yaygın olarak ortaya çıktığı açıktır.

Ebû ‘Ubeyde (ö. 209/824) vahyin inişine şahit olanların Hz. Peygamber Aleyhisselâm’a bir şey sorma ihtiyacı hissetmediklerini, çünkü dillerinin Arapça olmasının onları Kur’an’ı anlama konusunda yeterli hale getirdiğini ifade eder.¹¹³ Ebû ‘Ubeyde’nin *Arapça bilmekle* kastı, sahâbe neslinin Arap dilinde bulunması hasebiyle pek çok kullanım hususiyetini bilmeleridir. Dolayısıyla onlar *i’rab* vecihlerini ve *ğarîb* kelimelerin manalarını sormaya ihtiyaç hissetmemişlerdir.¹¹⁴ Bu yaklaşım İbn Teymiyye (ö. 728/1328), eş-Şâtibî (ö. 790/1388) ve İbn Haldûn (ö. 808/1406) gibi âlimler tarafından sürdürülmüştür.¹¹⁵ Buna karşılık Ahmed Emîn İbn Haldûn’un bütün sahâbenin Kur’an’ı anladığı şeklindeki ifadesini abartılı bulur ve Kur’an’ın Arapça inzâl edilmiş olmasının, tüm Arapların onun kelime yapılarını ve terkiibini bilmelerini gerektirmeyeceğini savunur. Çünkü:

Herhangi bir dilde yazılmış bir kitabı o dilin bütün mensupları [eşit ölçüde] anlayamaz, İngilizce, Fransızca yazılmış pek çok kitap bütün İngiliz ve Fransızlar tarafından anlaşılıyor değildir. Çünkü bu kitapları anlamak için sadece dil bilmek yeterli değildir; kitabın yazıldığı entelektüel seviyeye de sahip olmak gerekir. Hz. Ömer gibi bir sahâbinin dahi Kur’ân’daki bazı kelimeleri bilememesi, sahâbenin genel durumu hakkında bir kanaat verecektir.¹¹⁶

Sahâbe neslinin tamamının dile aynı seviyede vâkıf oluğunu söylemek zordur. Kaldı ki Kur’an’ı anlamak söz konusu olduğunda, bu anlama eylemi için gerekli alt yapı sadece dil bilmekle sınırlı değildir. Çünkü Kur’an’da sadece dil ve üslup bilgisi ile anlaşılmayacak pek çok âyetin varlığı söz konusudur. Sahâbenin Kur’an’ı aynı seviyede anlamamış olmalarının ardında bireysel farklılıkların yanı sıra âyetlerin inişinin öncesinde-sonrasında vuku bulan hadiseleri (Esbab-ı nüzûl) takip edebilme ve Hz. Peygamber’in yanında zaman geçirme gibi hususlardaki farklılıklar da yer alır.¹¹⁷ Buna bağlı olarak sahâbe nesli içerisinde tefsir alanında

¹¹⁰ eş-Şâtibî, *el-İ’tisâm*, thk. Ebû ‘Ubeyde Meşhûr b. Hasen, (yy.: Mektebetu’t-Tevhîd, ty.), I, 366.

¹¹¹ Bk. eş-Şâtibî, *el-İ’tisâm*, I, 366.

¹¹² eş-Şâtibî, *el-İ’tisâm*, I, 366.

¹¹³ Ebû ‘Ubeyde, Ma’mer b. el-Musennâ, *Mecâzu’l-Kur’ân*, thk. Fuat Sezgin, (Kâhire: el-Mektebetu’l-Hancî, ty.), I, 8, Ayrıca bk. Düccane Cündioğlu, *Kur’ân’ı Anlamanın Anlamı*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), s. 69.

¹¹⁴ Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, s. 13.

¹¹⁵ Bk. Cündioğlu, *Kur’ân’ı Anlamanın Anlamı*, s. 72.

¹¹⁶ Ahmed Emîn, *Fecru’l-İslâm*, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, 1969), s. 195-196.

¹¹⁷ Ahmed Emîn, *Fecru’l-İslâm*, s. 198.

Ubeyy b. Ka'b, İbn Mes'ûd, Hz. Ali ve İbn'Abbâs gibi isimler öne çıkmıştır.¹¹⁸ Bununla beraber tefsirde bazı sahâbîlerin öne çıkmış olması diğerlerinin Kur'an'ı anlamadığı şeklinde değerlendirilmemelidir. et-Taberî'nin, "Kişinin mesajdan sorumlu olması için mesajın neye davet ettiğini bilmesi gerekir."¹¹⁹ şeklindeki görüşü ve İbn Teymiyye'nin "Hz. Peygamber sahâbeye lafzın yanında manayı da tebliğ ve tebyîn etmiştir."¹²⁰ şeklindeki ifadesinden hareketle, sahâbenin Kur'an'ın (inanç, amel, ahlak vb. konulardaki) taleplerini anlamamak gibi bir durum yaşamadığı ifade edilebilir. Aksi takdirde muhatabın mesajı aldıktan sonraki haliyle öncesi arasında bir değişiklik olmayacağı için Kur'an'ın hidâyet edici (el-Bakara, 2/2; el-A'râf, 7/52; Yûnus, 10/57; en-Nahl, 16/64) olma vasfı ortadan kalkmış olurdu.¹²¹ Dolayısıyla Kur'an'ın öğütlerinden faydalanmak ve emirlerini yerine getirmek, onun ne dediğini anlamaya bağlıdır. et-Taberî bu durumu şöyle vurgulamaktadır:

Arap dilini bilmeyen birine Kur'an'daki hikmetler, misaller ve öğütlerden istifade etmesini söylemek mümkün değildir. Bu durumda olan kimse öncelikle Arap dilini öğrenmeli, sonra manalar üzerinde düşünmelidir. Ancak o zaman Kur'an'ın hikmetlerinden öğüt alır.¹²²

Tefsirde dile verilen önceliği bu disiplinin bütün tarihi sürecinde gözlemlemek mümkündür. Benzer şekilde fıkıh ya da kelim alanında teşekkül eden ekoller, görüşlerini doğrudan Kur'an üzerinden gerekçelendirmek istemiş ve bunu yapabilmek için dilbilimsel analizlere başvurmuşlardır. Yapılan yorumların sıhhatinin belirlenmesinde en önemli kriterlerin başında dilbilim (dil kuralları) yer almıştır.¹²³ İhtilâflı konularda dile daha iyi vakıf olanın görüşü tercih edilmiş, dile vukufiyet tercih sebebi sayılmıştır. eş-Şâfi'î ["Allah, bilerek yaptığınız yeminlerden sizi sorumlu tutar." (el-Mâide, 5/89)] âyeti bağlamında yemin-i lağvın ne olduğunu değerlendirirken Hz. 'Âişe'nin görüşünü tercih eder ve bunu Hz. 'Âişe'nin bu konuda ihtilâf ettiği kimselerden daha iyi dil bilgisine sahip olmasıyla gerekçelendirir.¹²⁴ ez-Zerkeşî de yorumlar arasında dil kaynaklı bir ihtilâf söz konusu olduğunda dil âlimlerinin görüşünün alınması gerektiğini ifade etmiştir.¹²⁵

Ebû Nu'aym (ö. 323/935) İbn 'Abbâs'ın "Kur'an zû vucûhtur, değişik manaları vardır. Siz manayı, en güzeline hamledin." dediğini rivâyet eder. Bu ifadede ki "zû vucûh"un iki manaya gelebileceği söylenmiştir: (1) Kur'an âyetlerini birkaç şekilde tefsir etmek mümkündür. (2)

¹¹⁸ İbn Cuzey, *et-Teshîl*, I, 13; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'ade*, I, 54.

¹¹⁹ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 11.

¹²⁰ İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 35; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 764.

¹²¹ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 11.

¹²² et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 76-77.

¹²³ Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), s. 24

¹²⁴ eş-Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs, *el-Umm*, thk. Rıf'at Fevzî 'Abdulmuttalib, (Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 2001), VIII, 679; Gıyaseddin Arslan, *İmam Şafî'nin Kur'an Okumaları*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004), s. 167.

¹²⁵ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 162.

Kur'ân emir-nehiy, helâl-harâm, terğîb-terhîb gibi çeşitli yönleri muhtevidir.¹²⁶ Eğer birkaç şekilde tefsirin imkânından bahsedilebiliyorsa ve tefsir, “Kur'ân âyetlerinin manasının ortaya çıkarılması”¹²⁷ ise, bunun bir takım kriterleri olmalıdır. Bunların başında Kur'ân'ın nâzil olduğu dile vukûfiyet gelmektedir. Bu, aynı zamanda yorum kargaşasının önüne geçecek, en azından ihtilâflar dilsel çerçeve ile sınırlanacaktır. Ön yargı ile yaklaşıldığında, farklı anlamlar çıkarabilmek için tek başına dile uygunluk şartının yeterli olmayacağından bahsedilebilirse de¹²⁸ bireysel düzeyde Kur'ân'ı daha iyi anlama beklentisinde olan kimse için bile Arap dilini öğrenmek zorunluluk iken, aynı zorunluluğun tefsir alanında çok daha güçlü bir şekilde kendisini hissettireceği açıktır. Bu sebeple ez-Zerkeşî Arapçayı bilmeyen kimsenin Allah'ın kitabından mana çıkarmasının helâl olmayacağını ifade eder ve Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) “Arapçayı bilmeden Allah'ın kitabını tefsire kalkışana ceza veririm.” dediğini; Mucâhid'in de “Eğer Arapça bilmiyorsa Allah'a ve ahiret gününe iman eden hiç kimse için Allah'ın kitabı hakkında konuşmak helâl değildir.” dediğini aktarır.¹²⁹

Kur'ân, ilk muhatapların anladığı bir dil seviyesinde nâzil olsa da nuzûl tarihinden uzaklaştıkça bazı yönleri itibariyle insanlara kapalı gelmeye başlamıştır. Herhangi bir dilde, tarihin bir döneminde söylenmiş bir sözü, yazılmış bir kitabı anlamak, aradan uzunca bir zaman geçmişse, o dili bilen insanlar için dahi çok güçtür. Örneğin Yusuf Has Hacib'in (ö. 1077) *Kutadgu Bilig*'ini, Ahmed Fakîh'in (ö. 1221) *Çarhname*'sini, Ali Şîr Nevâî'nin (ö. 1501) şiirlerini Türkçe bilen herkes anlamayabilir. Hatta özel ilgi ve ihtisası olmayanların Abdullah Cevdet (ö. 1932), Celâl Nuri (ö. 1936), Mehmet Akif (ö. 1936) gibi yakın dönemde yaşamış isimlerin metinlerini bile anlamakta zorluk çekeceğini söylemek mümkündür. Müfessirlerin - dil açısından- tefsir faaliyeti içerisinde gerçekeştirmeyi hedefledikleri şey, kuşaklar arasında oluşan bu dilsel farklılık sebebiyle yaşanan anlama güçlüğüne giderilmesini sağlamaktır. et-Taberî Arap dilinde kullanılan belâğat nükteleri dâhil tüm ifade kalıplarının Kur'ân'da bulunduğunu söyler.¹³⁰ Ona göre Kur'ân'ın bu üstünlüğünü idrak edip onu anlayabilmek, ancak Arapların üsluplarında kullandıkları bu sanatları ve farklı ifade hususiyetlerini bilmekle mümkündür.¹³¹ Kur'ân'ın sahip olduğu bu dilsel seviye ile Kur'ân tercümesinin imkânı arasında da ilişki kurulmuş ve Arapça dışındaki dillerde bu dile ait bazı kullanım özelliklerinin bulunmaması gerekçe gösterilerek, Kur'ân'ın bir başka dile tercümesinin imkansızlığı vurgulanmıştır.¹³² Bu durumda Kur'ân'ı anlamak sadece halk arasında konuşulan Arapçayı bilmekle mümkün olmayacaktır. Bu yüzden müfessirin metni lafız düzeyinde

¹²⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 163; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 770.

¹²⁷ el-Curcânî, *et-Ta'rifât*, s. 126.

¹²⁸ Bk. Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 25.

¹²⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 292.

¹³⁰ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 13.

¹³¹ İbn Kuteybe, 'Abdullâh b. Muslim, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, thk. Sa'd b. Necdet 'Umer, (Dimaşk: Muessesetu'r-Risâle, 2014), s. 39.

¹³² Bk. İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, s. 50.

anlayabilmenin ötesinde kapsamlı dil çalışmaları yapması gerekir. *Luğat*, *iştikāk* ve *nahiv* gibi dil ilimlerine vukûfiyeti Kur'ân'ı lafız düzeyinde anlamının ön şartı olarak gören Ebû Hayyân, lafızların daha terkip haline girmeden ve girdikten sonra delâlet ettiği manaları iyi derecede bilenlerin, lafzı -en azından dilsel olarak- anlamakta zorluk çekmeyeceğini ifade eder.¹³³

Müfessirin donanımı bağlamında zikredilen on beş ilmin ilk sekiz tanesinin (luğat, iştikāk, sarf, nahiv, me'ânî, beyân, bedî' ve kırâat) doğrudan ve iki tanesinin (fıkıh usûlü ve kelâm) dolaylı olarak dil ile ilgili olması,¹³⁴ Kur'ân'ın nâzil olduğu dili iyi bilmenin ne kadar öncelikli bir yerinin olduğunu göstermektedir. Dil ilimlerinin Kur'ân'ı anlamaya yönelik bu katkısı “tefsirde en zirve noktaya ancak dil konusunda uzmanlaşanların çıkabileceği”¹³⁵ yönünde tespitlerin yapılmasına sebep olmuştur. Bu nedenle burada “*dil bilmek*” ifadesiyle kastımız; dilin luğat, iştikāk, nahiv ve belâğat gibi alanlarını da kapsayan bir dil bilgisidir.¹³⁶ eş-Şâfi'î tefsir dâhil tüm dini ilimleri öğrenme noktasında Arap dilini öğrenmenin önemine şöyle vurgu yapmaktadır:

Kitapta, sünnette ve rivâyet külliyyatında olan bilgilere, gerek sahâbeden gerek tâbi'ün neslinden müfessirlerin görüşlerine ulaşmanın ancak kendisiyle mümkün olduğu Arap dilini öğrenmek, dinî bakımdan ihtiyaç duyulan hususları öğrenip öğretmek belli bir azınlığın üzerine farzdır. Çünkü Arapçadan habersiz olmak, tüm ilim kitaplarından habersiz olmak anlamına gelir.¹³⁷

1. 'İLMU'L-LUĞA (LUĞAT BİLGİSİ)

Dil ile ilgilenen âlimler Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamak ve tilâvet hataların önüne geçmek için Arap dili üzerinde kapsamlı çalışmalar yapmışlardır. Bu alanda te'lif edilen kitapların bir kısmına, '*ilmu'l luğa*, *fikhu'l-luğa* gibi isimler verilmiştir. İbn Fâris ve es-Se'âlibî (ö. 429/1038) gibi âlimler *fikhu'l-luğa* ismini tercih ederlerken,¹³⁸ es-Suyûti *el-Muzhir fî 'ulumi'l-luğati ve envâ'ihâ* ismini tercih etmiştir. Her ne kadar İbn Cinnî (ö. 392/1002) eserine *el-Hasâis* adını verse de içerik olarak *fikhu'l-luğa* adının kullanılmasına en elverişli kitap olduğu ifade edilmiştir.¹³⁹ Klasik dönemde bu iki kavramı birbirinden tefrik edecek belirli kıstasların varlığından söz etmek zor görünmektedir. Hatta yer yer bu iki

¹³³ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, I, 103,

¹³⁴ Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*, s. 5.

¹³⁵ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, I, 109.

¹³⁶ Dil ilimlerinin sayısı ve kısımları hakkında bk. A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Gayesi*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), s. 120.

¹³⁷ el-Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzibu'l-luğa*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyye, ty.), I, s. 5.

¹³⁸ Ramazan Demir, “Arap Dilinde Fıkhu'l-Luğa ve 'İlmü'l-Luğa Terimlerinin Kullanımı Tanımı Konusu ve Gayesi”, *SÜİFD*, cilt: XIII, sayı: 23 (2011/1), s. 184.

¹³⁹ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 47.

kavramın birbirinin yerine kullanıldığı ifade edilmiştir.¹⁴⁰ Çağdaş dönemde kavramların birbirinden ayrıştığını söylemek mümkündür. ‘Ali ‘Abdulvâhid Vâfî ‘*ilmu’l-luğa* ifadesini filoloji; *fikhu’l-luğa* ifadesini ise dilbiliminin karşılığı olarak kullanır. Buna karşılık ‘*ilmu’l-luğa*’nın dilbilime tekabül ettiğini söyleyenler de bulunmaktadır.¹⁴¹

Ebû Hayyân, ez-Zerkeşî ve el-Kâfiyecî gibi âlimler ‘*ilmu’l-luğa* ifadesini filoloji yahut dilbilimi anlamında değil, *mufred* kelimelerin bilinmesi anlamında kullanır.¹⁴² Onlardan daha önce müfessirde aranan şartları maddeler halinde işlerken er-Râğıb el-İsfehânî bu maddelerin ilkinin, lafızları bilmek olarak tespit etmiş, lafızları bilmenin de luğat bilmek kapsamında olduğunu söylemiştir.¹⁴³ *Mufredâtu elfâzi’l-Kur’ân*’ın¹⁴⁴ mukaddimesinde, “Kur’an ilimlerinde önceliğin lafzî ilimlerde, bunlar arasında ise mufred lafızlarda olması gerektiğini” söyleyen¹⁴⁵ İsfehânî şöyle der: “Bir yapı inşa etmek isteyen kimsenin işe öncelikli olarak tuğla temin etmekle başlaması gerektiği gibi, Kur’ân’ın manalarını idrak etmek isteyen kimsenin ilk yapması gereken de kelime bilgisi edinmektir.”¹⁴⁶

Ebû Hayyân’a göre tefsir: “Kur’ân lafızlarının nasıl telaffuz edileceğinden, manaya delaletinden, cümle içinde ve tek başınayken ifade ettiği hükümlerden ve bu lafızların terkip halinde ifade ettiği manalardan bahseden ilimdir.”¹⁴⁷ Bu tanımda lafızların manaya delâletinden kasıt *luğat ilmidir*.¹⁴⁸ ez-Zerkeşî, konuyu *ğarîb* kelimelerin bilinmesi bağlamında ele alır. Ona göre bu bahsi bilmek isim, harf ve fiil olarak *luğat ilmini* bilmeye bağlıdır. Yine ez-Zerkeşî bu ilimin bütün olarak Kur’ân’ın anlaşılmasındaki önemine değinir. Bu bakımdan salt lafız üzerindeki yüzeysel çalışmalar müfessir için yeterli değildir. Müfessir dilin inceliklerini öğrenmeli, ele aldığı kelimenin kök olarak hangi anlamlara delâlet ettiğini tespit etmelidir. Çünkü müfessirin kelimenin sadece bir manasını bilmesi ve bunu en doğru mana zannetmesi muhtemeldir.¹⁴⁹ Hz. Ömer’in *ebb^{en}* (‘Abese, 80/31) kelimesi hakkında konuş(a)maması buna örnek teşkil eder.¹⁵⁰ Bu hassasiyet nedeniyle bazen dil konusunda otorite olan âlimler bile salt rivâyet ve dil bilgisine dayanan açıklamaların dışına çıkmaktan kaçınmışlardır. el-Asma’î, (ö. 216/831) Kur’ân’ın *ğaribleri* konusunda konuşmaktan

¹⁴⁰ Demir, “Arap Dilinde Fıkhu’l-Luğa ve ‘İlmü’l-Luğa”, s. 200.

¹⁴¹ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 48.

¹⁴² er-Rudeynî, Muhammed ‘Ali ‘Abdulkerim, *Fusûl fî ‘ilmi’l-luğati’l-‘amm*, (Beyrût: ‘Âlemu’l-Kutub, 2002), s. 44. Ayrıca bk. Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 48.

¹⁴³ er-Râğıb el-İsfehânî, *Mukaddimetu camî ‘i’t-tefâsîr*, s. 94.

¹⁴⁴ Bk. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredâtu elfâzi’l-Kur’ân*, thk. Safvân ‘Adnân Dâvûdî, (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 2014).

¹⁴⁵ Bk. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, s. 54.

¹⁴⁶ er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, s. 54. Benzer değerlendirme için bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 173.

¹⁴⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîr*, I, 121.

¹⁴⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîr*, I, 121.

¹⁴⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 295.

¹⁵⁰ ez-Zerkeşî’ye göre kelime müşterek lafızlardandır ve hakkında ona yakın görüş bulunur. Hz. Ömer âyetteki kastı genel olarak anlamış olsa da lafzın muhtemel manalarından hangisinin kast edildiğini kesin olarak bilmediği için yorum yapmaktan kaçınmıştır. Bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 295-296.

çekinmiştir. Kendisine Kur'an'daki *şegāfehā* (Yûsuf, 12/30) kelimesi sorulduğunda, Arapların şiirlerinde bu kelimeyi “tutku” anlamında kullandıklarını söylemekle yetinmiş, ilave bir açıklama yapmamıştır. ez-Zerkeşî'ye göre, bu hassasiyetin sebebi, onların Kur'ân hakkında zanna dayalı konuşmaktan çekinmeleriydi.¹⁵¹ İbn Kuteybe, *Ğarîbu'l-Kur'an*'ın mukaddimesinde, çalışmasına konu ettiği kelimelerin manalarını tespit ederken luğat âlimlerinin yaptığı izahları esas aldığını, onların verdiği manalar dışında -kendisi de bir dil âlimi olmasına rağmen- kendi görüşüyle hüküm vermediğini açıkça ifade eder ve bu eserinde yaptığı işin “kelime hakkında dilde mevcut izahlar arasında daha evla olanını tespit etmek”ten ibaret olduğunu söyler.¹⁵²

Bu hassasiyetin tefsir ilminin yapısından kaynaklandığı söylenebilir. Çünkü tefsir, el-Mâturîdî'nin kaydından da anlaşılacağı üzere, sözü Allah'a nispet ederek, “Burada Allah'ın muradı budur.” diye hüküm vermektir.¹⁵³ Bu bakımdan müfessirler Kur'ân hakkında bilgisizce konuşma endişesi taşıyarak ihtiyatlı davranmayı tercih etmişlerdir. Bu ihtiyat, onları, konuştukları mevzularda kendilerini ilmî bir zemine oturtma gayreti içerisinde olmaya yönlendirmiştir. Bu nedenle luğat bilgisi, pek çok âlim tarafından müfessir için gerekli görülmüş ve bu ilim bilinmeden Kur'ân'ı tefsire yeltenmenin helâl olmayacağı ifade edilmiştir.¹⁵⁴ es-Suyûtî, tefsirde ehliyet şartlarının ilki olarak *luğat ilmini* zikreder. O'nun ‘*ilmu'l-luğa*’ ifadesini kullanımı, Ebû Hayyân, ez-Zerkeşî ve hocası el-Kâfiyecî'nin¹⁵⁵ kullanımıyla ortaktır. es-Suyûtî bu ilmi “Lafızların müfredatının açıklanması ve bu lafızların vaz' itibariyle delâletlerinin bilinmesi” olarak tanımlar ve tefsir açısından gerekliliğini Mucâhid'in “*Arap luğatını bilmeyen kimsenin Allah'ın kitabı hakkında konuşması helâl olmaz.*” ifadesini naklederek vurgular.¹⁵⁶

Buradan hareketle bir müfessirin ele alacağı kelimenin anlam dağarcığını iyi tespit etmesi, tüm ihtimalleri değerlendirmesi gerektiği söylenebilir. Eğer birden çok anlamı kendisinde barındıran bir kelimenin (müşterek) manaları arasında tenâkuz söz konusu değilse ve bunları birlikte değerlendirmek siyak içinde çelişkiye sebep olmuyorsa o zaman âyet tüm ihtimalleri kapsadığı göz ardı edilmeden anlaşılmalıdır.¹⁵⁷ Pek çok müfessirin buna riayet ettiği görülmektedir. Meselâ et-Taberî [“*Bir mü'min hakkında ne akrabalık ne de antlaşma gözetirler. İşte onlar taşkınlık yapanların ta kendileridir.*” (et-Tevbe, 9/10)] âyetindeki “ill^{en}”

¹⁵¹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 295.

¹⁵² Bk. İbn. Kuteybe, *Tefsiru ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakr, (Beyrût: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 2007), s. 4.

¹⁵³ el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, I, 3-4; el-Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd b. ‘Abdullah, *Rûhu'l-me‘ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*, thk. ‘Ali ‘Abdulbârî ‘Atıyye, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2014), I, 4; et-Tehânevî, *Keşşâf*, I, 493.

¹⁵⁴ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 292.

¹⁵⁵ el-Kâfiyecî bu ilmi, “Kökü itibariyle vaz' edildikleri manalara delâletleri açısından mufred lafızları bilmek” şeklinde tanımlar. bk. el-Kâfiyecî, *et-Teysîr*, s. 27.

¹⁵⁶ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 771.

¹⁵⁷ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 301.

kelimesinin, *antlaşma*, *yemin* ve *yakınlık* olarak üç manaya geldiğini ifade ettikten sonra şöyle demiştir:

Eğer kelime bu üç manayı da ifade ediyorsa ve Allah bu manalardan herhangi birini kast ettiğini hususen ifade etmemişse (tahsis), doğru olan, Allah'ın manayı genel kılmasındaki maksadı gözetenek, mananın tüm bu ihtimallere göre verilmesidir.¹⁵⁸

Ancak aynı âyet için farklı ihtimaller değerlendirilirken bu manaların birbiri ile çelişik olmamasına dikkat edilmelidir. Zira bu durumda bir ayete iki zıt mana yüklemek imkan dahilinde olacaktır. Bunun da kendisi ile çelişik bir kitap izlenimi ortaya çıkaracağı ortadır. İşte bu tarz bir anlam kargaşasının ortaya çıkmaması için bağlam kritik önemdedir. Bağlamdan kasıt *siyak* (iç bağlam), ve Kur'an'ın nâzil olduğu ortam (dış bağlam)dır.¹⁵⁹ Bu bağlamlar dikkate alınmadığı takdirde metnin keyfi olarak yorumlanması mümkündür. İbnu'l-Enbârî bağlamın önemi konusunda şu ifadelere yer verir; "Arapça ifadelerin bir kısmı diğerini tashih eder ve kelamın başı ile sonu ilişkilidir. Sözü'n manası, onu büsbütün kavramadan ve tüm kelimelerin anlamına vakıf olmadan anlaşılabilir." ¹⁶⁰ Birden çok manaya gelen kelimeler söz konusu olduğunda bağlam, kelimenin delâlet ettiği anlamlardan herhangi birinin keyfi olarak ya da belli bir aidiyet (mezhep, meşrep vb.) refleksi ile seçilme olasılığını düşürür. Dolayısıyla bağlamın ihtilâfları sınırlama noktasında önemli bir rolü vardır. Bu tür çok anlamlı kelimelerin yer aldığı âyetlerin anlaşılmasında siyakın oynadığı önemli rolün yanında *dış bağlamın* da göz ardı edilmemesi gerekir. Hz. Alî ile İbn 'Abbâs arasındaki diyalog,¹⁶¹ sünnet başta olmak üzere nuzûl ortamını bilmenin Kur'an'ın anlam dünyasında Allah'ın muradını tespit edebilmek için önemli olduğunu göstermektedir.

Benzer bir örnek olarak zikredilmesi mümkün olan "imâm" kelimesi, Kur'an-ı Kerîm'de yedi yerde¹⁶² geçmektedir. ["*Bütün insanları kendi önderleriyle (imam) birlikte çağıracağımız günü hatırla.*" (el-İsrâ, 17/71)] âyetinde *imâm* kelimesi *kendisine uyulan kimse* manasına gelse de,¹⁶³ et-Taberî'ye göre kelimenin te'vili ihtilâflıdır. Kelimeye, dünyada kendisine uyulup güvenilen "nebî" manası da verilmiştir. Buna göre âyetin manası, "Her bir insan topluluğunu 'nebileriyle' çağırdığımız gün" şeklindedir. Mucâhid ve Katâde bu görüştedir. Diğer bir görüş kelimeye "Amellerinin yazılı olduğu kitaplar/amel defterleri" manasını verir. Bu durumda âyetten "insanların kıyamet gününde amel defterleriyle bir araya getirilecekleri" manası çıkar. el-Hasenu'l-Basrî, Dahhâk (ö. 105/723) ve -diğer bir rivayete göre- Katâde bu görüştedir. Bir

¹⁵⁸ et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, XI, s. 358. Ayrıca bk. Musâ'id b. Suleyman et-Tayyâr, *Fusûl fî usûli't-tefsîr*, (Riyâd: Dâru'n-Neşri'd-Düvelî, 1993), s. 42.

¹⁵⁹ Bk. Şahin Güven, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Çok Anlamlılık Sorunu", (Yayınlanmış DR), Erciyes Ü., Kayseri, 2004, s. 171.

¹⁶⁰ İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım, *el-Ezdâd*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, (Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1987), s. 2.

¹⁶¹ Bk. es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 302.

¹⁶² Bk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li'l-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1428/2007), s. 99.

¹⁶³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I, 213.

diğer yaklaşıma göre ise bu kelime “insanlara indirilen kitaplar” manasındadır. Bu tercihe göre âyet “insanların mükellef tutuldukları kitaplarıyla birlikte çağırılacakları” manasına gelmektedir. et-Taberî kelimeye “peygamberler” manasını vermeyi tercih eder.¹⁶⁴ İmam kelimesine peygamberlerin dışında birkaç mana daha yüklenmesi âyetin anlaşılmasında bu mana ihtimallerinin değerlendirilmesine sebep olmuştur. Buradan hareketle âyetin manası sadece peygamberlere hasredilmemiş, insanların dünyadayken peşinden gittiği iyi yahut kötü önderler de kapsama dâhil edilmiştir. Buna göre kişi bu dünyada kimlerin peşinden gidiyorsa Allah da onları o takip ettikleri liderlerle birlikte hasredecektir.¹⁶⁵

Kur’ân’ın i’rabını yapmaya teşvik eden hadis rivâyetleri¹⁶⁶ de bu bağlamda değerlendirilmiştir. es-Suyûtî’ye göre, “Kur’ân’ın i’rabını yapın, onun ğariblerini araştırın.” rivâyetindeki “i’rabını yapın” ifadesinde, hatalı okuyuş anlamına gelen lahnın mukabili olan i’rab kastedilmemiştir. Arapçada kelimenin son harekesinin değişmesiyle anlamın da değişeceği gerçeğinden hareketle i’raba dikkat etmeden okumanın manayı ifsad edeceği açıktır. Dolayısıyla *a’ribû* ifadesinden kasıt, sadece kelimelerin son harflerinin hareketlerini doğru takdir etmek değil, aynı zamanda onların manalarının bilinmesidir.¹⁶⁷

Arap dilinde kelimelerin vaz’î manalarını tespit etmeye çalışan pek çok eser te’lif edilmiştir. Bu bağlamda el-Halîl b. Ahmed’in (ö. 175/911) *Kitâbu’l-‘Ayn*’ı, el-Ezherî’nin (ö. 370/980) *Tehzîbu’l-luġa*’sı, İbn Fâris’in (ö. 395/1005) *Mu’cemu mekâyisi’l-luġa*’sı, el-Cevherî’nin (ö. 400/1009) *es-Sihâh*’ı, İbn Sîde’nin (ö. 458/1066) *el-Muhkem*’i, es-Sâğânî’nin (ö. 652/1252) *Mecma’u’l-bahreyn*’i, İbn Manzûr’un (ö. 711/1311) *Lisânu’l-‘Arab*’ı, el-Fîruzâbâdî’nin (ö. 816/1413) *el-Kâmûsu’l-muhît*’i gibi çalışmalar, bu alanda çalışma yapanların müstağni kalamayacağı çalışmalardır.¹⁶⁸

Kur’ân kelimelerinden söz edildiğinde ‘Ulûmu’l-Kur’ân literatüründe Kur’ân kelimelerinin konu edinen iki ilime yer vermek konu açısından daha bütünlüyci olacaktır. Bunların ilki anlamlarının daha kapalı ve az biliniyor olması hasebiyle ğarîb lafızlardır. ez-Zerkeşî ve es-Suyûtî *Ğarîbu’l-Kur’ân* konusunu luġat bilmekle (‘ilmu’l-luġa) bağlantılı olarak ele almışlardır.¹⁶⁹ Biz de bu kullanımı gözeterek bu bölümü luġat bilgisi başlığı altında inceleyeceğiz. Kur’ân ilimleri içerisinde kelimeyi konu edinen diğer ilim ise *vucûh-nezâir*dir. Bu iki ilimden ilki bir kelimenin farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılmasıyla ilgilenirken diğeri farklı kelimelerin bir anlamda kullanılması üzerinde durmaktadır. Müfessirin bilmesi gerekli ilimler sıralanırken her ne kadar *ğarîbu’l-Kur’ân* ve *vucûh-nezâire* müstakil olarak yer verilmiş olmasa da bu ilimler Kur’ân’ın anlaşılmasına yönelik katkılarıyla ‘ulûmu’l-Kur’ân

¹⁶⁴ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XV, 6-8.

¹⁶⁵ İbn ‘Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, III, 473.

¹⁶⁶ Bk. el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, *Şu’abu’l-îmân*, thk. Ebû Hacer M. Zağlûl, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2000), II, 427-430.

¹⁶⁷ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 239.

¹⁶⁸ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 292; İsmail Durmuş, “Sözlük”, *DİA*, XXXVII, s. 399.

¹⁶⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 293; es-Suyûtî, *el-itkân*, s. 312.

literatüründeki yerini almıştır. Her biri kelimeyi farklı açılardan kendisine konu edinen bu ilimlere kısaca temas etmek yerinde olacaktır.

1.1 Ğarîbu'l-Kur'ân

1.1.1 Tanımı ve Tarihsel Gelişim Süreci

Ğarib kelimesi, *el-ğarâbetu* mastarından türemiş *fa'îl* vezninde sıfat-ı müşebbehe olup, sözlükte “vatanından uzakta olan kimse” şeklinde açıklanır. Kelam için kullanıldığında onun *kapalı* ve *anlaşılmaz olmasını* ifade eder.¹⁷⁰ Dil ilimlerinde bir terim olarak, “manası açık olmayan, az kullanıldığı için pek bilinmeyen” lafızları ifade etmek için kullanılır.¹⁷¹ Zıddının, alışılp kullanılagelen kelimeler (el-mu'tâd)¹⁷² olduğu düşünüldüğünde, kelimenin manasının, “az kullanıldığı için pek bilinmeyen lafızlar” olduğu daha belirginleşir. Bir terkip olarak *Ğarîbu'l-Kur'ân* ise, “Kur'ân'da geçen ğarîb kelimeleri inceleyen ilim dalı” manasında kullanılır.¹⁷³

1.1.2 Tarihsel Gelişim Süreci

Kur'ân'da ğarîb kelimelerin bulunması temelde iki sebebe ircâ edilebilir: Birincisi, kelimenin mana yönü ile kapalı ve anlaşılmaktan uzak oluşu; ikincisi ise Kur'ân'da muhtelif Arap kabilelerinde kullanılan kelimelere yer veriliyor olmasıdır.¹⁷⁴ Ayrıca bu sebeplere, Arapçaya yabancı dillerden girmiş (mu'arreb/dahîl)¹⁷⁵ kelimelerin varlığı ve sözlük anlamı itibarıyla farklı olmakla birlikte âyetle farklı anlamda kullanılan, diğer ifadeyle nuzûl süreciyle birlikte terimleşen sözcüklerin varlığı da eklenebilir.¹⁷⁶

Bu olgu değerlendirildiğinde ğarâbet kaynaklı anlama problemlerinin nuzûl dönemi içinde söz konusu edilebileceği anlaşılr. Nitekim *ğarîbu'l-Kur'ân* kapsamında değerlendirilebilecek bazı anlama problemlerinin sahâbe döneminde mevcut olduğunu gösteren örnekler vardır. Rivâyette bildirildiğine göre Hz. Ömer bir guruba “tehavvuf” (en-Nahl, 16/47) kelimesinin manasını sormuş, içlerinden Huzeyl kabilesine mensup bir adam kendi lehçelerinde bu kelimenin, azalma/tenakkus anlamında kullanıldığını söylemiş ve bunu bir beyit ile gerekçelendirmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer “Şiir divanınıza sahip çıkın, zira kitabınızın

¹⁷⁰ İbn Manzûr, Cemâluddin Muhammed b. Mukrim, *Lisanu'l-'Arab*, thk. Emîn M. 'Abdulvehhâb, M. Sâdık 'Ubeydî, (Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, 1999), X, 33.

¹⁷¹ et-Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1250.

¹⁷² et-Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1250.

¹⁷³ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: TDV Yayınları, 2014), s. 151.

¹⁷⁴ İsmail Cerrahoğlu, “Tefsirde 'Ata b. Ebî Rabâh ve İbn 'Abbâs'tan rivâyet ettiği Ğarîbu'l-Kur'ân'ı”, *AÜİFD*, cilt: 22, sayı: 1, Ankara-1978, s. 22.

¹⁷⁵ Kur'ân'da mu'arreb kelimeler konusundaki ihtilaf ve görüşler için bk. es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 288 vd.

¹⁷⁶ Ali Bulut, “Kur'ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler”, *OMÜİFD*, 2001, sayı: 12-13, s. 394.

tefsiri ondadır.” demiştir.¹⁷⁷ Bu rivâyet ġarîb lafızlarla ilgili bazı anlama problemlerinin sahâbe döneminde de var olduğunu göstermesi bakımından önemli olduğu gibi, cahiliye şiirinin Kur’ân’ın anlaşılması ve özellikle ġarîb lafızların manasını tespit etmedeki yeri bakımından da önemlidir.

Sahâbe içerisinde Kur’ân’ın ġarîb lafızlarını şiire başvurarak açıklamaya çalışan, bu metodu çok kullanarak adeta bu noktada çığır açan kimsenin İbn ‘Abbâs olduğu söylenebilir. *Mesâilu Nâfi’ b. el-Ezrak* adıyla şöhret bulan rivâyette nakledildiğine göre Hârici liderlerden Nafi’ b. el-Ezrak (ö. 65/685) iki yüz kadar kelimeyi kendisine sormuş, o da Arap şiirinden istişhâdlarla cevap vermiştir. Bu ve benzeri rivâyetler, Kur’ân’da bulunan ġarîb lafızların anlaşılmasında Arap şiirinin yerini ve şiirle istişhâd yönteminin sahâbe döneminde kullanılan bir yöntem olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Bu yöntemde cahiliyye şiirine Kur’ân’dan daha öncelikli bir yer verildiği gerekçesiyle itiraz edenler olmuştur. Bu eleştirileri yersiz bulan İbnu’l Enbârî’ye (ö. 328/940) göre şiir ile istişhâd, Kur’ân’da geçen ġarîb kelimelerin manasını şiirde geçtiği şekliyle beyan etmekten ibarettir. Arapça indirilmiş bu kitabın anlaşılmasında dil kaynaklı bir problem yaşandığında bunu aşmanın yolu yine o dilin imkânlarıyla olacaktır. Kur’ân’ın ilk muhatapları da kendi dönemleri için dilsel birikimlerinin belki de yegâne kaynağı olan şiire bu sebeple başvurmuşlardır. Bu sebeple İbn ‘Abbâs “Şiir Arab’ın divanıdır.” demiştir. Dolayısıyla bir kelime anlaşılmaz (ġarîb) geldiğinde, onlar bizzat kendi divanlarına (şiir) başvurmak suretiyle bu sorunu çözmüşlerdir.¹⁷⁸ Her ne kadar sahâbe dönemi için ġarâbetten kaynaklı anlama problemlerinin sınırlı olduğu ifade edilse de¹⁷⁹ ilk dönemlerden itibaren anlama problemlerinin baş gösterdiğini biliyoruz.¹⁸⁰ Nuzûl tarihinden uzaklaşılması, Arapların yerleşik hayata geçmesi, Arap olmayanların İslâm’a girmesi gibi sebeplerle¹⁸¹ bu problemler daha ileri boyutlara ulaşmış, böylece hicri II. asrın ilk yarısından itibaren konuyla ilgili müstakil te’lifler yapılmaya ve literatür oluşmaya başlamıştır.¹⁸² Ancak ilk dönem te’liflerinden pek çoğu günümüze ulaşamamıştır.

1.1.3 Tefsir Bakımından Önemi

Tüm Kur’ân lafızlarında olduğu gibi ġarîb lafızlarda da bu lafızların nuzûle şahit olanların zihin dünyasında karşılığının ne olduğunun tespit edilmesi önemlidir. Bir kelimenin nuzûl

¹⁷⁷ eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, I, 58. Farklı rivâyetler için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XV, I, 499; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 295. Sahâbe için ġarîb sayılan lafızlar, sonraki dönemlerle mukayese edildiğinde daha azdır. Bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 295; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 155; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, (İstanbul: İFAV, 2010), s. 155.

¹⁷⁸ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 294.

¹⁷⁹ Bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 295.

¹⁸⁰ Bk. es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 293.

¹⁸¹ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 65.

¹⁸² İsmail Cerrahoğlu, “ġarîbu’l-Kur’ân”, *DİA*, XII, s.379.

dönemindeki manasıyla sonraki dönemlerde ifade ettiği manalar arasında köklü farklılıklar olabilir; anlam daralmış, genişlemiş, hatta tamamen değişmiş olabilir. Bu durum, sonraki kuşaklar için anlama problemlerine yol açan başlıca sebeplerden biridir. Bu noktada müfessire düşen, kelimeler üzerine adeta bir tarih yolculuğuna çıkıp hem Kur’ân’ın kendi öncesine göre farklı anlamlar yüklediği kelimeleri hem de nüzûlden sonra -eğer olmuşsa- kelimelerdeki anlam kaymalarını tespit etmektir.

el-Ğazzâlî *İhyâ*’sında bu duruma, beş kelime üzerinden gerçekleştirdiği bir tahlille dikkat çeker ve *fıkıh*, *ilim*, *tevhit*, *zikir* ve *hikmet* kelimelerine sahâbe döneminde ve ilk asırda verilen manaların dışında manalar yüklendiğinden söz eder. Örneğin *fıkıh* kelimesi hakkında şöyle demektedir:

Bu kelime üzerinde, manasını tamamen değiştirmek suretinde olmasa da kapsamının daraltılması suretiyle bir tasarrufta bulunulmuştur. Fıkıh kelimesi fetvâ konusunda az bilinen furû‘ meseleleri ve bunların illetlerini bilmeye, bu konularda söylenenleri ezberleyip, bunlar hakkında çokça konuşmaya indirgenmiş; kimin bu konularda araştırmaları daha kapsamlı olmuş ve kim bu meselelere daha çok vakit ayırmışsa, ona fikhî en iyi bilen (*el-efkah*) denmiştir. Oysa bu kelime, ilk asırda ahiret yolunu bilmeyi, nefse arız olan afetlerin inceliklerini ve kötü amellerin neler olduğunu kavramayı, dünyaya değer vermemek gerektiğini iyice bilip, ahiret nimetleri noktasında şiddetli bir beklenti içerisinde olmayı ve son olarak da Allah korkusunun kalbe tam olarak sirayet etmesini ifade eden bir kavram olarak kullanılıyordu.¹⁸³

el-Ğazzâlî bu tespiti gerekçelendirmek üzere *li yetefekkahû fi’ d-dîn* [“...Dinde fıkıh sahibi olsunlar...” (et-Tevbe, 9/122)] âyetini zikreder. Ona göre âyetteki fıkıh tahsil etmek/fıkıh sahibi olmak ifadesinden, *talak* bahsi, köle azadı (‘itâk), *li’ân*, *selem* ve *icâre* gibi sonradan her biri fıkıh ilminin birer konusu olan meseleler kastedilmiş olamaz. Çünkü âyette fıkıh sahibi olmanın amacı, geri döndüklerinde onları uyarmak (*li-yunzirû kavmehum*) olarak gösteriliyor. *İnzâr* ise zikri geçen fıkıh bahislerini öğrenmekle gerçekleştirilecek bir şey değildir.¹⁸⁴ Yine el-Ğazzâlî’ye göre [“Onların kalplerinde size karşı duydukları korku, Allah’a karşı duydukları korkudan daha baskındır. Bu, onların anlamaz bir toplum olmaları sebebiyledir.” (el-Haşr, 59/13)] âyetinde Allah tarafından kınanmayı gerektiren bu durumun sebebi olarak, onların “fikh etmez bir topluluk” (*kavm^{un} lâ yefkahûn*) olmaları gösterilmiştir. Bu âyette fıkıha yüklenen anlam ile fikhın fer‘î mevzularını bilmek arasında bir ilişki kurmak zordur. Çünkü bu kınanmaya müstehak olan grup, fıkıh mesâ’ilini bilmedikleri için Allah korkusundan yoksun kalmış değildir. Aksine, âyetteki “onlar fikh etmez bir topluluktur” ifadesinde geçen *fikh*ın manası bu kelimeye sonraları yüklenen anlamdan oldukça uzaktır.¹⁸⁵

Kelimelerdeki anlam değişimi/dönüşümü Kur’ân müfredâtı bilgisinin bir parçası sayılabilir ve bu değişim, anlama problemlerine yol açması yönüyle *ğarâbet* ile ilişkilendirilebilir. Doğru

¹⁸³ el-Ğazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed, *İhyâ ‘ulûmi’ d-dîn*, thk. ‘Ali M. Mustafa, (Dimaşk: Dâru’l-Fayhâ-Dâru’l-Menhel Nâşirûn, 2010), I, 191-192.

¹⁸⁴ el-Ğazzâlî, *İhyâ*, I, 192.

¹⁸⁵ el-Ğazzâlî, *İhyâ*, I, 192.

manayı tespit edip hatalı çıkarımların önüne geçmek için Kur’ân lafızları üzerinde titiz çalışmaların yapılması, Kur’ânı anlama noktasında önem arz eder.¹⁸⁶ Çünkü anlamlı bir bütünün en küçük yapı taşları kelimelerdir ve bunlar doğru anlaşılmazsa bütünün doğru anlaşılması mümkün değildir. Müfessirin liyakatini konu edinen pek çok âlimin “Kur’ân müfredatını bilmeyi” ilk şart olarak zikretmesi,¹⁸⁷ müfred kelimelerin manasını tespit noktasında yapılacak çalışmaların Kur’ân’ın anlam dünyasına nüfuz etmek için atılacak ilk adım olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Pek çok müfessirin, ele aldığı âyetle ilgili, öncelikli olarak kelime bazındaki tahlillerle işe başlaması¹⁸⁸ da bu gerekliliğin pratik bir göstergesidir.

ez-Zerkeşî’nin verdiği bilgiye göre bu konuda dilci kimliği ile tanınan âlimler dahi araştırma eksikleri sebebiyle zaman zaman eleştiriye muhatap olmuşlardır.¹⁸⁹ Kendisine [“*Onlar namazlarını ciddiye almazlar.*” (el-Mâ’ûn, 107/5)] âyeti sorulduğunda Ebu’l-‘Âliye (ö. 90/709), âyetin namazda hangi rekâtta olduklarını unutacak kadar gevşek davrananlardan bahsettiğini söyler. Bunu duyan el-Hasenu’l-Basrî (ö. 110/728) “Eğer mana senin dediğin gibi olsaydı âyetteki ifadenin ‘*an salâtihim* değil *fî salâtihim* şeklinde olması gerekirdi.” diyerek burada kastedilen kimselerin, vaktin kaçtığından dahi habersiz olacak kadar namazları hususunda gaflet içerisinde olanlar olduğunu söyler. ez-Zerkeşî’ye göre Ebu’l ‘Âliye *salât* mastarının hangi *harf-i cerle* kullanıldığına dikkat etmeden mana verdiği için hata etmiştir.¹⁹⁰

Kur’ân’da Kureyş lehçesinin dışındaki lehçelerden kelimelerin kullanılmış olmasının *ğarâbet* olgusunun bir yönünü teşkil ettiği ifade edilmişti. Buna örnek olarak şu kelimeler zikredilebilir:

es-Sufehâ, (el-Bakara, 2/13): Kinâne lehçesinde *cuhhâl* (cahiller) manasında;

el-Ecdâs, (Yâsîn, 36/51): Huzeyl lehçesinde *el-kubûr* (kabirler) manasında;

es-Sarh, (en-Neml, 27/44): Himyer lehçesinde *el-beyt* (ev) manasında;

‘Asîb, (Hûd, 11/77): Cürhüm lehçesinde *şedîd* (şiddetli) manasında;

Harac, (el-Mâide, 5/6): Kays Aylan lehçesinde *dîyk^{un}* (darlık) manasında;

Bağy^{en}, (el-Bakara, 2/90): Temim lehçesinde *hased^{en}* (hased) manasında;

Lînet^{ün}, (el-Haşr, 59/5): Evs lehçesinde *en-nahl* (hurma) manasında;

Rafes, (el-Bakara, 2/197): Mezhic lehçesinde *cimâ’* (cinsel ilişki) manasında kullanılmıştır.¹⁹¹

¹⁸⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 294.

¹⁸⁷ Bk. er-Râğîb el-İsfahânî, *Mukaddimetu cami’i’t-tefâsîr*, s. 94; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, I, 105; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 295; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 771; el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, I, 6.

¹⁸⁸ Örnek olarak bk. et-Taberî, *Cami’u’l-beyân*, XXIV, 24, 28, 32, 38, vd.; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, VII, 28, 31, 49, 50, vd.; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 449, 450, 454, 456.

¹⁸⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 295.

¹⁹⁰ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 294.

¹⁹¹ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 283-287.

Kureyş lehçesinde olmakla birlikte bir kelimenin *ğarîb* olması da mümkündür. el-Vâsîtî (ö. 320/932'den sonra), *başlarını sallarlar* manasındaki “fe-se-yunğizûn” (el-İsrâ, 17/51), *gücü yeter* manasındaki “Mukît” (el-Enfâl, 8/57) ve *iştirir, ibret almalarını sağla* manasındaki “fe-şerrid bihim” (el-Enfâl, 8/57) kelimelerinin dışında Kur’ân’da Kureyş lehçesinden olmakla birlikte *ğarîb* olan herhangi bir kelimenin bulunmadığını ifade eder.¹⁹²

Ğarâbet olgusunun bir diğer yönünü oluşturan Arapçaya yabancı dillerden geçmiş¹⁹³ kelimelere örnek olarak şunlar zikredilebilir:

İstebrak, (er-Rahman, 55/54): Acem dilinde *sert, kalın ipek* manasında;

Ba‘îr, (Yûsuf, 12/65): İbranî dilinde *eşek* manasında;

el-Cibt, (en-Nisâ, 4/51): Habeş dilinde *şeytan* yahut *sihirbaz* manasında;

er-Rakîm, (el-Kehf, 18/9): Rûm dilinde *kitap* manasında;

Siccîl, (Hûd, 11/82): Fars dilinde *öncesi taş sonrası çamur olan* manasında;

Ğiyd, (Hûd, 11/44): Habeş dilinde *eksilme, suyun çekilmesi* manasında¹⁹⁴ kullanılmıştır.

Bu zikredilenler Kur’ân’da kullanılan *mu‘arreb*¹⁹⁵ kelime örneklerinden sadece birkaçıdır. Ancak bu kelimeler her ne kadar kök itibarıyla başka dillere ait olsalar da Kur’ân’ın nuzûl döneminde yaşayan Araplar bu kelimeleri bilmekte ve dillerinin bir parçası olarak kullanmaktaydılar. Ebû ‘Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm’ın (ö. 224/838) ifadesiyle “Bu kelimeler artık Arapçalaşmıştı.”¹⁹⁶

1.1.4 Literatür

Bu alanda yapılan çalışmaların öncüsünün İbn ‘Abbâs olduğu bilinmektedir. Ancak o, baştan sona Kur’ân’ın tüm *ğarîb* kelimelerini ihtiva eden bir eser te’lif etmek düşüncesinde olmamıştır. Ona nispet edilen rivâyetlerdeki tahliller, kendisine sorulan muhtelif suallere verdiği cevaplardan ibarettir. Bu rivâyetleri cem edenler, suale konu olan her bir kelimenin hangi âyette geçtiğini tespit etmişler; bu âyetleri de ait oldukları sûrelere yerleştirmişlerdir. Böylece es-Suyûtî’nin *el-İtkân*’ında gördüğümüz, *ğarîb* lafızları mushaftaki tertibe göre açıklayan rivâyet meydana gelmiştir.¹⁹⁷ Sonraları Zeyd b. ‘Alî (ö. 122/740), İbn Kuteybe, Mekî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) gibi âlimler *ğarîb* kelimeleri mushaftaki yerine göre

¹⁹² es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 287. Kureyş lehçesi dışındaki kelimeleri, İbn ‘Abbâs’tan nakleden mushaf tertibine göre düzenlenmiş bir çalışma için bk. İsmâ‘îl b. ‘Amr el-Mukri’, *el-Luğât fi l-Kur’ân*, thk. Salâhuddin el-Muncid, (Kâhire: Matbaatu’r-Risâle, 1946), s. 19-80.

¹⁹³ Bu konudaki ihtilaf ve tarafların meseleye yaklaşımı için bk. es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 288-290.

¹⁹⁴ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 291-297.

¹⁹⁵ Kur’ân’da mu‘arreb kelimelerin varlığı konusunda yapılmış bir çalışma için bk. Orhan Oğuz, “Arap Dilinde Mu‘arreb Kelimelerin Tespiti”, *Iğdır ÜİFD*, 2015, sayı: 6, s. 147-161.

¹⁹⁶ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 290.

¹⁹⁷ ‘Abdulhamîd es-Seyyid Tılıb, *Ğarîbu l-Kur’ân ricâluhû ve menâhicuhum min İbn ‘Abbâs ilâ Ebî Hayyân*, (Kuveyt: Vizâretu’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1986), s. 493.

açıklayarak tertibe riayet ederken İbn ‘Uzeyz es-Sicistânî (ö. 330/941) ve er-Râğıb el-İsfehânî gibi âlimler kelimeleri alfabetik olarak açıklamışlardır.

Kur’ân’ın *ğarîb* kelimelerini açıklamayı amaçlayan eserler, bu dönemlerde ortaya çıkan ihtiyaca paralel olarak en çok hicri II. ve III. asırlarda te’lif edilmiştir. Bundan sonra alandaki çalışmalar sayı olarak giderek azalsa da muhteva olarak daha teknik bir hal almıştır. Bir bakıma bu çalışmalara artık olgunluk dönemi çalışmaları olarak bakılabilir. Hepsi aynı alanın çalışmaları olmasına rağmen Zeyd b. ‘Alî’nin *Ğaribu’l-Kur’ân*’ı ile er-Râğıb el-İsfehânî’nin *Mufredât*’ı; İbn Kuteybe’nin *Ğaribu’l-Kur’ân*’ı ile es-Semîn el-Halebî’nin *‘Umdetu’l-huffâz*’ı bu anlamda mukayese edilecek olsa aralarında muhteva olarak çok büyük farklılıkların olduğu kolayca görülecektir.¹⁹⁸

Her ne kadar ilk dönemlerden itibaren dildeki mevcut kelimeleri ele alan, bunların manalarını tespit etmeye çalışan eserler te’lif edilmiş olsa da bu çalışmaların doğrudan Kur’ân’la ilgili olduğu söylenemez. Oysa Kur’ân özelinde böyle çalışmaların yapılması bir ihtiyaçtı ve bu ihtiyaca paralel olarak bu alandaki çalışmalar h. II. asırda Zeyd b. ‘Alî, Ebân b. Tağleb b. Rabah (ö. 141/758), Mukâtil b. Suleymân (ö. 150/767), Muerric b. ‘Amr en-Nahvî (ö. 174/790), ‘Ali b. Hamze el-Kisâî (ö. 189/805) gibi âlimlerin gayretleriyle başlamıştır. H. III. asra gelindiğinde, Yahyâ b. el-Mubârek el-Yezîdî (ö. 202/817), en-Nadr b. eş-Şumeyl (ö. 203/818), Kutrub (ö. 210/825 civarı), el-Ferrâ (ö. 207/822), Ebû‘Ubeyde Ma‘mer b. el-Musennâ (ö. 210/825), el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), el-Asma‘î (ö. 216/831), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869), Ebû ‘Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), İbnu’l-Yezîdî (ö. 237/851), İbn Kuteybe (ö. 276/889), el-Muberrid (ö. 286/900), Sa‘leb (ö. 291/903) gibi âlimler bu alandaki ihtiyaca paralel olarak daha sistematik ve kapsamlı eserler te’lif etmişlerdir. Hicri IV-V. asırlara gelindiğinde ez-Zeccâc (ö. 311/923), Muhammed b. ‘Uzeyz es-Sicistânî (ö. 330/941), en-Nehhâs (ö. 338/950), İbn Hâleveyh (ö. 370/980) gibi âlimlerin te’lif ettiği eserlerin yanı sıra Ahmed b. Muhammed el-Herevî’nin (ö. 401/1011) *el-Ğarîbeyn fi’l-Kur’ân ve’l-hadîs*’i, Mekkî b. Ebî Tâlib’in (ö. 437/1045) *el-‘Umde fi ğarîbi’l-Kur’ân*’ı ve bu alanın zirve eserlerinden birisi olarak görülen er-Râğıb el-İsfehânî’nin (ö. 502/1108) *Mufredât-ı elfâzi’l-Kur’ân*’ı gibi eserler te’lif edilmiştir.¹⁹⁹

Daha sonraki süreçte İbnu’l-Cevzî’nin (ö. 597/1201) *el-Erîb bi-mâ fi’l-Kur’ân mine’l-ğarîb*’i, Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî’nin (ö. 666/1268’den sonra) *Ravzatu’l-fesâha fi ğarîbi’l-Kur’ân*’ı, İbnu’l-Muneyyir’in (ö.683/1284) *et-Teyşîru’l-‘acîb fi tefsîri’l-ğarîb*’i, Ebû Hayyân’ın (ö.745/1344) *Tuhfetu’l-erîb bimâ fi’l-Kur’ân mine’l-ğarîb*’i, es-Semîn el-Halebî’in

¹⁹⁸ Örneğin “hittat^{un}” kelimesi üzerinden bu eserler arasında bir mukayese için bk. Zeyd b. ‘Ali, Ebu’l-Huseyn el-Hâşimî el-Kureşî, *Ğaribu’l-Kur’âni’l-mecîd*, thk. Muhammed Yûsufuddîn, (Haydarabad: 2001), s. 45; İbn Kuteybe, *Ğaribu’l-Kur’ân*, s. 50; er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, s. 246; es-Semîn el-Halebî, Şihâbuddin Ahmed b. Yûsuf, *‘Umdetu’l-huffâz fi tefsîri eşrefi’l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsîl ‘Uyûn es-Sûd, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1996), I, 426.

¹⁹⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 291-292; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 239.

(ö.756/1355) *‘Umdetu’l-huffâz fî tefsîri eşrefi’l-elfâz*’ı gibi konuyla ilgili araştırma yapanların müstağni kalamayacağı pek çok çalışma yapılmıştır.

Çağdaş Arap dünyasında da konuyla ilgili pek çok çalışma yapılmıştır. Bunlardan bazılarını şu şekilde tespit edebiliriz: es-Seyyid Ahmed Sakr, *Tefsîru ġarîbi’l-Kur’ân*, (Kâhire: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, 1958/1378), ‘Abdulhamîd es-Seyyid Tılıb, *ġarîbu’l-Kur’ân: ricâluhû ve menahicuhû min İbn ‘Abbâs ilâ Ebî Hayyân*, (Kuveyt: Vizâretu’l-Evkâf ve’s-Şu’ûni’l-İslâmiyye, 1986), Muhammed Tuncî, *el-Mu’cemu’l-mufasssal fî tefsîri ġarîbi’l-Kur’ani’l-Kerîm*, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2003/1424), Muhammed es-Sâdık el-Kamhâvî, *Tehzîbu ġarîbi’l-Kur’ân*, (Kâhire: Mektebetu’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, ty.), ‘Abdul’âl Sâlim Mekrem, *el-Muştereku’l-lafzî fî dav’i ġarîbi’l-Kur’ani’l-Kerim*, (Kâhire: ‘Âlemu’l-Kutub, 2009/1430), Muhammed b. ‘Abdul’azîz el-Hudayrî, *es-Sirâc fî beyâni ġarîbi’l-Kur’ân*, (Riyâd: Mecelletu’l-Beyân, 2008/1429).

Konu üzerinde Türkiye’de yapılmış akademik çalışmalardan bazıları şunlardır: Mustafa Kurt, *ġarîbu’l-Kur’an ve ġarîbu’l-Kur’an’a Dair Müstakil Eserler*, (YL), Marmara Ü., İstanbul, 1984, Hüseyin Elmalı, *Muhammed b. Ebu Bekr er-Râzî ve Tefsîru ġarîbi’l-Kur’an’ı*, (DR), Atatürk Ü., Erzurum, 1986, Bekir Kantarcı, *ġulâm Sa’leb (ö. 345/956) ve Yâkûtetu’s-sırat fî ġarîbi’l-Kur’an’ı*, (YL), Marmara Ü., İstanbul, 1991, Hüseyin Akyüzoğlu, *Taberî tefsîri’nde ġarîbu’l-Kur’ân*, (DR), Sakarya Ü., Sakarya, 2004.

Konu üzerine yazılan bazı makaleleri ise şu şekilde kaydedebiliriz: İsmail Cerrahoğlu, “Tefsir’de ‘Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn ‘Abbâs’dan Rivâyet Ettiği ġarîbu’l-Kur’an’ı”, [*AÜİFD*, 1978, cilt: XXII, s. 17-104], Sadreddin Gümüş, “ġarîbu’l-Kur’ân Tefsirinin Doğuşu”, [*MÜİFD*, 1987-1988, sayı: 5-6, s. 9-26], Ali Bulut, “Kur’ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (ġarîbu’l-Kur’ân, Me’ânî’l-Kur’ân, İ’râbu’l-Kur’ân) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicrî İlk Üç Asır)”, [*OMÜİFD*, 2001, sayı: 12-13, s. 391-408], Nurettin Turgay, “Halil bin Ahmed ve ġarîbu’l-Kur’ân”, [*ÇÜİFD*, 2013, cilt: XIII, sayı: 2, s. 55-79].

1.2 Vucûh ve Nezâir Bilgisi

1.2.1 Tanımı

“Vucûh” kelimesi sözlükte, “yüz, ön, bir şeyin mukabilinde bulunan, karşısında olan” gibi anlamlara gelmektedir.²⁰⁰ Terim olarak ise “birden çok manada kullanılan müşterek lafız” anlamında kullanılır.²⁰¹ “Nezâir” kelimesi sözlükte, “benzer, misil, eş, ortak” gibi anlamlara

²⁰⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XV, 225.

²⁰¹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 102; es-Suyûtî, *İtkân*, s. 301.

gelmektedir.²⁰² Bu kelimenin terim anlamı için tarihi süreç içerisinde farklı tanımlar geliştirilmiştir. İbnu'l-Cevzî bu iki ilimi şu şekilde tarif eder:

“Vucûh ve nezâir, Kur’ân’ın farklı yerlerinde tek bir lafızla geçen bir kelimeden geçtiği her yerde farklı anlamların kastedilmesidir. Hal böyle olunca bir yerde geçen bir kelimenin lafzı, başka bir yerde geçen kelimenin lafzına benzer/denk/nazîrdir. Bu kelimelerin birbirinden farklı anlamlarla açıklanması ise vucûhtur. Öyleyse nazâir lafızlarda, vucûh ise manalarda söz konusudur.”²⁰³

İbnu'l-Cevzî'nin yapmış olduğu tanım her ne kadar Taşköprüzâde gibi âlimler tarafından benimsense de²⁰⁴ genel kabul görmemiştir.²⁰⁵ ez-Zerkeşî ve es-Suyûtî ilk eserlerdeki anlayışı yansıtmadığı gerekçesiyle bunu kabul etmeyerek²⁰⁶ vucûh ile nezâir'in farklı şeyler olduğunu ifade etmiş ve nezâiri, mantık ilminde kullanılan “elfâz-ı mutevâtî”ye²⁰⁷ benzetmişlerdir. Çağdaş ilahiyat akedemisinde nezâirin yaygın kullanımı “Kur’ân’da geçen birçok kelimenin tek bir manayı karşılamak üzere kullanılması” şeklindedir.²⁰⁸ Cehennem, nâr, sekar, hutame, cehîm lafızlarının “cehennem” anlamında kullanılması buna örnektir.

1.2.2 Tarihsel Gelişim Süreci

Konuyla ilgili rivâyetlerden hareketle, özellikle vucûhun ıstılâhî anlamda kullanımı Hz. Peygamber dönemine kadar götürülebilir.²⁰⁹ Hz. Ali, İbn ‘Abbâs’ı haricilere gönderirken ona, “Onlara Kur’ân ile delil getirme, zira Kur’ân çeşitli manaları muhtevidir (zû vucûh). Sen onlarla sünnet ile mücadele et.” demiştir. İbn ‘Abbâs, “Ey mü’minlerin emiri! Kur’ân bizim evlerimizin içine nâzil oldu; ben Allah’ın kitabını onlardan çok daha iyi bilirim.” dediğinde ise, “Kur’ân zû vucûhtur sen bir şey dersin, onlarda sana diyecek bir şey bulurlar. Fakat sen onlarla sünnet ile mücadele edersen o zaman onlar kaçacak bir yer bulamazlar.” demiştir.²¹⁰ Bu durum âyetlerinin çeşitli anlamlara gelmesinin Kur’ân’ın bir özelliği olduğunu ve buna bağlı olarak o dönem için dahi Kur’ân’a farklı yaklaşımların söz konusu olduğunu göstermektedir.

²⁰² İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, XIV, s. 194.

²⁰³ İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-a'yuni'n-nezâir fî 'ilmi'l-vucûh ve 'n-nezâir*, thk. M.‘Abdulkerim Kâzım er-Radî, (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle,1984), s. 83.

²⁰⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 2001.

²⁰⁵ Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci”, *bilimname* XIV, yıl: 2008, sayı: 1, s. 15.

²⁰⁶ M. Suat Mertoğlu, “Vücûh ve Nezâir”, *DİA*, XXXXIII, s. 141-143.

²⁰⁷ el-Elfâzu'l-mutevâtî; bir kelimenin, aralarında müşterek bir mana olması sebebiyle değişik varlıklara delalet etmesidir. İnsan kelimesinin Zeyd ve Amr’a delâlet etmesi; hayvan isminin, insana, ata ve kuşa delalet etmesi böyledir. Çünkü canlılık manasını ihtiva etmek bakımından tüm bu isimler ortakdır. Bk. el-Ğazzâlî, *Mi'yâru'l-‘ilm fi'l-mantık*, thk. Ahmed Şemsuddîn, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2013), s. 52.

²⁰⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 184; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, (İstanbul: İFAV, 1991), s. 201; Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 158; Albayrak, *Tefsir Usûlü*, s. 154.

²⁰⁹ Bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 163; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 770.

²¹⁰ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 302.

Süreç içerisinde her bir ilim gibi bu alanda da ihtiyaca binâen müstakil te'lifler ortaya çıkmaya başlamış ve daha sonraki süreçte Kur'ân'ı anlama noktasındaki katkısı dolayısıyla *vucûh* ve *nezâir* Kur'ân ilimleri içerisindeki yerini almıştır. Kaynaklar, İbn 'Abbâs, 'İkrime (ö. 95/723) ve 'Alî b. Ebî Talha'yı bu alanda yazılan ilk eserlerin müellifleri olarak gösterebiliriz²¹¹ alanla ilgili günümüze ulaşan ilk eser Mukâtil b. Suleymân'ın (ö. 150/767) *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'idir. Alandaki telif faaliyeti H. III. asırda Yahyâ b. Sellâm'ın (ö. 200/815) *et-Tesârif tefsîru'l-Kur'ân mimâm iştebehet esmâuh ve tasarrefet me'ânih*'i, el-Hakîm et-Tirmîzî'nin (ö. 285/898) *Tahsîlu nezâiri'l-Kur'ân*'ı, Muberrred'in (ö. 286/900) *Me'ttefaka lafzûhu ve'htelege ma'nâhu mine'l-Kur'âni'l-mecîd*' gibi eserlerle devam etmiştir. Daha sonraki süreçte Ebû Hilâl el-'Askerî'nin (ö. 400/1009) *el-Vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*'i, Ebû Mansûr es-Se'âlibî'nin (ö. 429/1038) *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i, İsmâ'îl b. Ahmed el-Hîrî'nin (ö. 430/1039) *Vucûhu'l-Kur'ân*'ı, Huseyn b. Muhammed ed-Dâmeğânî'nin (ö. 478/1085) *Kâmûsu'l-Kur'ân: Islâhu'l-vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-kerîm*'i, İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Nuzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vucûh ve'n-nezâir*'i gibi eserler te'lif edilmiştir.²¹²

1.2.3 Tefsir Açısından Önemi

Bir âyetin lafzî olarak doğru anlaşılmasının öncelikle o âyeti oluşturan kelimelerin doğru anlaşılmasına bağlı olduğundan hareketle müfred kelimelerin anlamıyla ilgilenen “*luğat ilmi*”nin önemine pek çok müfessirin dikkat çektiği daha önce ifade edilmişti. Ancak, konu *vucûh* ve *nezâir* olunca bu gereklilik kendini daha fazla hissettirmektedir. Özellikle *vucûh* söz konusu olduğunda tek bir kelimenin yirmiden fazla manası olabilmektedir.²¹³ Kelimelerdeki bu anlam zenginliğinin âyetten anlaşılması muhtemel manaları çoğaltacağı, bu yönüyle âyetin anlam alanının genişleyeceği açıktır. Bazı kelimelerin çok anlamlı olmasından kaynaklanan bu anlam zenginliğinin bir tefsir faaliyetinde serimlenmesi her şeyden önce müfessirin yaptığı işi (tefsir faaliyetini) ciddiyetle yaptığının bir göstergesi olacaktır. Ayrıca kelimelerin bu zengin anlam dünyasına nüfûz edilmeksizin Kur'ân'ın sağlıklı bir şekilde anlaşılması da zordur ve yine bu zenginlik göz ardı edildiğinde, yapılacak okumaların yetersiz kalması her zaman ihtimal dâhilindedir.

Sahabeden Ebu'd-Derdâ'ya (ö. 32/652) atfedilen, “Kişi Kur'ân'ın pek çok anlamları (*vucûh*) olduğunu bilmeden fakih olamaz.”²¹⁴ şeklindeki sözü bazı âlimler, kişi tek bir lafızda birçok mana olduğunu görmedikçe ve -eğer bunlar birbiri ile çelişik değilse- manayı bunlardan herhangi birine hasr ederek daraltmaksızın tüm ihtimalleri değerlendirmedikçe

²¹¹ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 2001; Mertoğlu, “Vücûh ve Nezâir”, s. 141-143.

²¹² es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 301; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 2001; Cerrahoğlu, *TefsirUsûlü*, s. 186; Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, s. 202-204.

²¹³ İbnu'l-Cevzî, *Nuzhe*, s. 285.

²¹⁴ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 103; es-Suyûtî, *İtkân*, s. 976.

fakih olamaz şeklinde yorumlamışlardır.²¹⁵ Örneğin “hidâyet” kelimesi için Mukâtil b. Suleymân on yedi, ed-Dâmeğânî on altı, İbnu'l-Cevzî ise yirmi dört farklı anlam zikreder.²¹⁶ Ayrıca *vucûh* kategorisinde değerlendirilen lafızlar *siyaka* göre farklı anlamalara gelseler de temel anlamlarıyla ilişkisini devam ettirirler. Meselâ “salât” kelimesi bazı âyetlerde “mağfîret” anlamında (el-Ahzâb, 33/56) kullanılmaktadır.²¹⁷ Bu anlam, kelimenin kök anlamından tamamıyla bağımsız olmayıp onunla yakından ilişkilidir.²¹⁸ ‘Ulûmu’l-Kur’ân kapsamında görülen *vucûh* ve *nezâir* bilgisinin, Kur’ân’ın anlaşılmasına üç noktada katkı sağladığı söylenilebilir:

1) Bu ilim, kendisine kelimeleri konu edindiği için, bu alanda yapılacak çalışmalarla Kur’ân’da geçen müfred lafızların anlam alanı belirlenmiş olur. Böylece Kur’ân’da bulunduğu yere göre değişik manalara gelen kelimeler tespit edilmiş ve kelimeye her geçtiği yerde aynı anlam yüklenmemiş olur. Bu hususun da Kur’ân’ın anlaşılması bakımından iki önemli katkısı vardır: (a) Eğer *vucûh* kategorisindeki bir kelimeye Kur’ân’ın her yerinde aynı anlam verilirse, bu, doğru manaya ulaşmada problemlere yol açacağı gibi âyetin zengin anlam dünyasının tek bir mana ile sınırlandırılmasına da sebep olabilir. (b) Âyete *siyâk* çerçevesinde yüklenmesi mümkün olan manalar tespit edilmezse, kelimenin anlam alanı içerisinde bulunan tüm manalar âyete yüklenmeye çalışılır, bunun da Kur’ân’ın kendisiyle çelişik bir kitap olduğu izlenimini ortaya çıkartması ihtimal dâhilindedir.²¹⁹

2) Kur’ân kelimelerinin nuzûl döneminde yahut daha sonraki süreçte anlam değişimine uğrayıp uğramadığının²²⁰ izi bu alanda yazılmış eserler vasıtasıyla takip edilebilir.

3) Bu alanda çalışan âlimler bir kelimenin bir âyette başka diğer bir âyette başka manaya gelmesini âyetlerden hareketle temellendirmektedirler. Bu da Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri bakımından önem arz etmektedir.²²¹

²¹⁵ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 301.

²¹⁶ Bk. Mukâtil b. Suleymân, *el-Vucûh ve’n-nezâir fî’l-Kur’âni’l-‘azîm*, thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmin, (Bağdâd: Matbû’ât Merkezi’l-Mâcid li’s-Sekâfe, 1427), s. 20; ed-Dâmeğânî, Huseyn b. Muhamed, *Kâmûsu’l-Kur’ân*, thk. ‘Abdul‘aziz Seyyidu’l-ehl, (Erbil: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1983), s. 473; İbnu’l-Cevzî, *Nuzhe*, s. 626.

²¹⁷ Bk. er-Râğıb el-İsfahânî, *Mufredât*, s. 491.

²¹⁸ Süleyman Kaya, *Hakîm Tirmizî’de Vucûh ve Nezâir*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), s. 27.

²¹⁹ Süleyman Kaya, “Vücûh ve Nezâir Kitapları Bağlamında Kur’anda Te’vîl Kavramı”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, cilt: IV, sayı: 4, s. 924.

²²⁰ Bir kelimenin Kur’ân’ın nuzûl dönemindeki anlamı sonraki anlamları arasında büyük farklılıklar olabilir. Emin el-Hûlî, “Arap dilinin sözcük hazinesi, tarihsel değişme uygun olarak tespit edilmiş midir?” sorusuyla bu hususa dikkat çekmektedir. Ona göre cevap: “Sözlüklerimiz bu noktada yetersizdir.” şeklindedir. Bu yüzden Kur’ân yorumcusu ne kadar zor olursa olsun bireysel gayretiyle bu kronolojik süreci ortaya koyup doğru manaya ulaşmalıdır. Bk. Emin el-Hûlî, *Kur’ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör, (İstanbul: Bayrak Matbaası, 1995), s. 85-86. Ayrıca bk. Düccane Cündioğlu, *Kur’ân Çevirilerinin Dünyası*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), s. 34-36.

Vucûh ve *nezâir* alanında yapılan çalışmalar yazılan ilk eserden başlanarak sonraki dönemlere doğru incelendiğinde, bu alanda yapılan çalışmaların gerek muhteva gerekse yorum zenginliği bakımından kat ettiği gelişme gözlemlenebilir. Mesela alanının ilk eseri kendisine nispet edilen Mukâtil b. Suleymân, çalışmasında 185 kelimeyi *vucûh* kapsamında değerlendirirken, kendisinden yaklaşık üç asır sonra el-Hîrî, çalışmasına 588 kelimeyi konu etmiştir. el-Hîrî’den yaklaşık iki asır sonra 324 kelimeyi ele alan İbnu’l-Cevzî’de bu sayıda bir azalma olduğu gözlemlense de onun ele aldığı kelime sayısı, ilk eserin neredeyse iki katına yakındır.²²² Anlaşıldığı kadarıyla bu alanda eser telif eden her bir âlim tabîi olarak kendinden önceki çalışmalardan yararlanmış, ancak bu verilerin haricinde kendi tespitlerini de ilave ederek çalışmasını olgunlaştırmıştır. Bunun neticesinde *vucûh* ve *nezâire* konu edilen kelime sayısında bir artış olmuştur. Ancak İbnu’l-Cevzî bazı tasarruflarda bulunmuş, kendisinden önce *vucûh*attan görülen bazı kelimelerin böyle olmadığını düşünmüş ve bunları kitabına almamıştır.

Kelime bazındaki bu artışın yanı sıra, ele alınan kelimelere yüklenilen anlamalarda da artış gözlenmektedir. Mesela, “Hak” kelimesinin Mukâtil’de on bir,²²³ ed-Dâmeğânî’de on iki,²²⁴ el-Hîrî’de yirmi dokuz,²²⁵ İbnu’l-Cevzî’de on sekiz²²⁶ *vucûh*unun olduğu görülür. Yine “Fısk” maddesi üzerinden yapılacak bir incelemede Mukâtil’in üç,²²⁷ ed-Dâmeğânî’nin, altı,²²⁸ İbnu’l-Cevzî’nin, dört vecih²²⁹ üzerinden kelimeyi değerlendirdiği görülmektedir.

*Vucûh*un tefsir yansıması “Karyet^{un}” kelimesi üzerinden gösterilebilir. Kelime, insanların toplandığı yer manasına gelir.²³⁰ Ancak Kur’ân’daki kullanımlarında bağlamına göre farklı yerler kastedilir, bu yüzden de bu kelime çok anlamlı kabul edilmiştir. Nitekim bu kelime kullanıldığı siyaka göre on farklı yeri imler.²³¹ [“Allah bir ülkeyi örnek verdi: Bu ülke güvenli huzurlu idi...” (en-Nahl, 16/112)] ve [“Rabbimiz! Bizi, halkı zâlim olan bu şehirden (karye) çıkar.” (en-Nisâ 4/75)] âyetlerinde “karye” kelimesi Mekke için kullanılmıştır. [“Onlara, deniz kıyısında bulunan şehir (karye) halkını sor...” (el-A’râf, 7/163)] âyetinde Eyle²³² şehri için, [“İsrâîl oğullarına: bu kasabaya(karye) girin ...” (el-Bakara, 2/58)] bu ve benzeri âyetlerde

²²¹ Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci”, s. 9.

²²² Mertoğlu, “Vücûh ve Nezâir”, s. 141-143.

²²³ Mukâtil b. Suleymân, *el-Vucûh ve’n-nezâir*, s. 182.

²²⁴ ed-Dâmeğânî, *Kâmûsu’l-Kur’ân*, s. 139.

²²⁵ el-Hîrî, İsmâ’il b. Ahmed, *Vucûhu’l-Kur’ân*, thk. Fatıma Yûsuf el-Hiyemî, (Dimaşk: Dâru’s-Sekâ, 1996), s. 103.

²²⁶ İbnu’l-Cevzî, *Nuzhe*, s. 266.

²²⁷ Mukâtil b. Suleymân, *el-Vucûh ve’n-nezâir*, s. 208.

²²⁸ ed-Dâmeğânî, *Kâmûsu’l-Kur’ân*, s. 359.

²²⁹ İbnu’l-Cevzî, *Nuzhe*, s. 465.

²³⁰ er-Râğıb el-İsfahânî, *Mufredât*, s. 669.

²³¹ İbnu’l-Cevzî, *Nuzhe*, s. 500.

²³² Hicaz-Şam bölgeleri arasında bir sahil şehridir. Bk. Yâkût el-Hamevî, Ebû ‘Abdullah Şihâbuddin, *Mu’cemu’l-buldân*, (Beyrût: Dâru Sâdır, 1977), I, 292.

Eriha şehri, [“Alt üst olmuş bir kasabaya(karye) uğradı...” (el-Bakara, 2/259)] âyetinde Hirakl yurdu,²³³ [“Biz, şüphesiz bu memleket halkının(karye) üzerine, bir azap indireceğiz.” (el-‘Ankebût, 29/34)] âyetinde Lût kavminin yurdu, [“Yunus’un kavmi müstesna herhangi bir ülke halkı, keşke iman etse de bu imanları kendilerine fayda verseydi!...” (Yûnus, 10/98)] âyetinde Ninova, [“İçinde bulunduğumuz şehire (halkına) ve aralarında geldiğimiz kafilere sor.” (Yûsuf, 12/82)] âyetinde Mısır, [“Ve dediler ki: Bu Kur’ân iki şehirden (karyeteyn) büyük bir adama indirilse olmaz mıydı?” (ez-Zuhrûf 43/31)] âyetinde Mekke ve Tâif, [“Ne kadar ülke (karye) varsa hepsini kıyamet gününden önce ya helâk edecek veya en çetin bir şekilde azaplandıracağız.” (el-İsrâ, 17/58)] âyetinde ise herhangi bir kayıt olmaksızın tüm ülkeler kast edilmiştir.²³⁴

“Karye” kelimesini her geçtiği yerde şehir/bölge olarak anlamlandırmakla her birinde nerenin kast edildiğini bilmek, âyette anlatılanları kavramak açısından farka sebep olabilir. Böyle bir bilgi âyette anlatılanları tarihsel bir zemine oturtabilme imkânı sağlar. Bu da âyeti daha doğru anlama imkânı sağlayabilir. Kur’ân’da bu durumun tersi olarak, “et-talâk”, “el-firâk”, “es-serâh” gibi kelimelerin “boşama”yı ifade etmesi²³⁵ örneğinde görüldüğü üzere farklı kelimelerin tek manada kullanılması da söz konusudur. Tüm bunları bilmek, aralarındaki farkı anlamak vucûh ve nezâir ilmini bilmeye bağlıdır.

1.2.4 İlgili Literatür

Ğârîbu’l-Kur’ân metinleri ve klasik luğat kitapları çok anlamlı kelimelerin manasını tespit etmede önem arzder. Buna ilaveten kaynaklar doğrudan bu alanda yazılmış ilk eserlerin müellifleri olarak İbn ‘Abbâs, ‘İkrime ve ‘Alî b. Ebû Talha’yı gösterirler.²³⁶ Ancak günümüze ulaşan ilk eser Mukâtîl b. Suleymân’ın *el-Eşbâh ve’n-nezâir*’idir. Daha sonra Yahyâ b. Sellâm’ın (ö. 200/815) *et-Tesârif: tefsîru’l-Kur’ân mimma iştebehet esmâuh ve tasarrıfet me’ânih*’i, el-Hakîm et-Tirmîzî’nin (ö. 285/898) *Tahsîlu nezâiri’l-Kur’ân*’ı, Muberrred’in (ö. 286/900) *Me’ttefaka lafzuhû ve’htelege ma’nâhu mine’l-Kur’âni’l-mecîd*’i, Ebû Hilâl el-‘Askerî’nin (ö. 400/1009) *el-Vucûh ve’n-nezâir fî’l-Kur’âni’l-Kerîm*’i, es-Se‘âlibî’nin (ö. 429/1038) *el-Eşbâh ve’n-nezâir*’i, İsmâ’il b. Ahmed el-Hîrî’nin (ö. 430/1039) *Vucûhu’l-Kur’ân*’ı, ed-Dâmeğânî’nin (ö. 478/1085) *Kâmûsu’l-Kur’ân: Islâhu’l-vucûh ve’n-nezâir fî’l-Kur’âni’l-kerîm*’i, İbnu’l-Cevzî’nin (ö. 597/1201) *Nuzhetu’l-a’yuni’n-nevâzir fî ‘ilmi’l-vucûh ve’n-nezâir*’i bu alandaki klasik dönem çalışmalarıdır.²³⁷

Türkçe’de ise; Mehmet Okuyan, *Kur’an-ı Kerim’de çok anlamlılık*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013) ve Süleyman Kaya, *Tahsilu Nezâiri’l-Kur’an’ı bağlamında Hakîm*

²³³ Bu yerin Beyt-i Makdis olduğu da ifade edilmiştir. Bk. İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, II, 453.

²³⁴ İbnu’l-Cevzî, *Nuzhe*, s. 499-502.

²³⁵ Bk. Arslan, *İmam Şafî’nin Kur’ân Okumaları*, s. 354.

²³⁶ Katib Çelebi, *Keşfu’z-zunûn*, II, s. 2001; Mertoğlu, “Vucûh ve Nezâir”, s. 141-143.

²³⁷ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 301; Kâtib Çelebi, *Keşfu’z-zunûn*, II, 2001; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 186; Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, s. 202-204.

Tirmizî’de vücuh ve nezair, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016) gibi eserlerin yanı sıra doktora ve yüksek lisans düzeyinde çalışmalar da yapılmıştır. Mehmet Ali Şimşek, *Arap dilinde çok anlamlılık ve karîne ilişkisi*, (DR), Selçuk Ü., Konya, 2000, Cüneyt Maral, *Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzi ve Nuzhetu'l-Ayuni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vucûhi ve'n-Nezâir Adlı Eserindeki Metodu*, (YL), Dicle Ü., Diyarbakır, 2013, Hasan Yıldızlı, *Vucûh ve Nezâir İlmi ve Mukâtil b. Suleymân'ın el-Vucûh ve'n-Nezâir Adlı Eseri*, (YL), Marmara Ü., İstanbul, 2013.

Bunlara ilaveten konuyla ilgili şu makaleler de bulunmaktadır: Halil Altuntaş, “El-Vucuh Ve'n-Nezâir”, *Diyanet İlmi Dergi* [*Diyanet Dergisi*], XXVI, I,1990, s. 13-29, Ali Özek, “Kur'an'da ‘İlmu'l-Vucûh ve'n-Nezâir”, [*Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III*, 2002, s. 361-366], Mustafa Karagöz, “Vucûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci -Nezâir'in ‘Eşanlamlılık’ Olarak Tanımlanması Sorunu”, [*Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, 2009, s. 441-476], Selim Türcan, “Özgün Bir Nakil Biçimi Olarak Vucûh ve Nezâir Edebiyatı”, [*HÜİFD*, IX,2010/2, sayı: 18, s. 99-124], Hasan Yıldızlı, “Vucûh ve Nezâir Hakkında Yapılan Tanımlara Dair Bir Değerlendirme”, [*İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2014, sayı: 31, s. 1-33].

2. SARF VE İŞTİKAK BİLGİSİ

2.1 Sarf Bilmek

2.1.1 Kavramsal Çerçeve

Sözlükte “çevirmek, döndürmek, değiştirmek ve dönüştürmek” gibi anlamlara gelen sarf kelimesi²³⁸ terim olarak biri amelî diğeri nazarî olmak üzere iki şekilde kullanılır. Amelî sarf, “Asıl kabul edilen kelimeyi (mastar veya mazî) lafız veya anlamla ilgili bir maksat için değişik fiil ve isim vezinlerine dönüştürmektir (tasrîf).”²³⁹ Nazarî sarf ise en meşhur tanımlarından birine göre “kelime kalıplarının i‘rab dışındaki hallerinin kendisi ile bilindiği kuralları bilmek” şeklinde tanımlanmıştır.²⁴⁰ el-Kâfiyecî’nin yapmış olduğu diğer bir tanım ise “müfret haldeki kelimelerin yapı ve formlarıyla (binâ ve sîğa) ilgili hükümlerin kendisiyle bilindiği ilim” şeklindedir.²⁴¹ Kısaca sarfın, şekil bilgisi ve morfoloji ile aynı anlamda kullanılmakta olduğunu söylenebilir.²⁴²

2.1.2 Tarihsel Gelişim Süreci

Sarf ilmi, pek çok dini ilim için söz konusu edilebilecek aynı dini ve içtimâî şartların etkisi ile nahiv ilmi ile birlikte kurulmuş ve birlikte gelişmiştir.²⁴³ Sarf ilminin meseleleri ilk dönemden itibaren nahiv ilminin konuları içerisinde yer almış, Sîbeveyhi (ö. 180/796) gibi dilciler sarfı nahvin bir cüzü olarak görmüştür.²⁴⁴ Onun, nahiv alanında yazdığı ve bu alanın ilk kitabı kabul edilen *el-Kitab*’ının ikinci yarısının çoğunu sarf ilminin konularına ayırmış olması da bu yaklaşımın pratik bir göstergesidir. Bu yaklaşım Sîbeveyhi ile sınırlı değildir, pek çok dil âlimi bu konuda onu takip etmiştir. Söz gelimi el-Muberrred’in (ö. 286/900) *el-Muktedâb*’ı, İbnu’s-Serrâc’ın (ö. 316/929) *el-Usûl*’ü, ez-Zemahşerî’nin, *el-Mufasssal*’ı, el-‘Ukberî’nin (ö. 616/1219) *el-‘Ubâb*’ı, İbn ‘Usfûr el-İşbîlî’nin (ö. 669/1270) *el-Mukarrib*’i, İbn Mâlik’in (ö. 672/1274) *el-Elfiyye*’si, es-Suyûtî’nin *Hem ‘u’l-hevâmi*’i sarf ve nahiv konularının birlikte ele alındığı çalışmalardır.²⁴⁵

²³⁸ er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, s. 482; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, VII, 328.

²³⁹ Hulûsi Kılıç, “Sarf”, *DİA*, XXXVI, s. 136.

²⁴⁰ İbnu’l-Hâcib’e ait olan bu tanım için bk. er-Radî el-Esterâbâdî, Muhammed b. Hasen, *Şerhu Şâfiyeti İbni’l-Hâcib*, thk. M. Hasen-M. Zağrâf, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1982), I, 1.

²⁴¹ el-Kâfiyecî, *et-Teysîr*, s. 28.

²⁴² Mustafa Meral Çörtü, *Sarf*, (İstanbul: İFAV, 2014), s. 41.

²⁴³ Musa Alak, “Sarf (Tasrif) İlmi”, [*İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri*, ed. İsmail Güler, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015)] içinde, s. 155.

²⁴⁴ Kılıç, “Sarf”, s. 136.

²⁴⁵ Kılıç, “Sarf”, s. 136.

Sarfı müstakil bir ilim olarak ele alan çalışmalar el-Mâzinî'nin (ö. 247/861) *et-Tasrîf*'i ile başlamış ve hicri IV. asırdan itibaren artarak devam etmiştir.²⁴⁶ er-Rummânî'nin (ö. 384/994) *et-Tasrîf*'i, İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *et-Tasrîfu'l-mulûkî* ve *el-Munsîf fî şerhi't-tasrîf li'l-Mâzinî*'si, 'Abdulkâhir el-Curcânî'nin (471/1078[?]), *el-'Umde* ve *el-Miftâh*'ı, Ebu'l-Fazl Ahmed el-Meydânî'nin (ö. 518/1124) *Nuzhetu't-tarf*ı, Kemâleddin el-Enbârî'nin (ö. 577/1181) *el-Vecîz*'i bu çalışmalar arasında gösterilebilir.

2.1.3 Tefsir Açısından Önemi

Sarf ilmi alet ilimlerinden kabul edildiği için²⁴⁷ bu ilmin pratik değeri tefsir, hadis, fıkıh gibi din ilimlerinde kullanılan kelimeleri doğru okuyup anlamayı sağlaması yönüyledir. Zira alet ilimlerinin değeri kendisi ile öğrenilecek ilme göre taktir edilir.²⁴⁸

Sarf, sabit haldeki kelime ile ilgelenirken, nahiv aynı kelimenin değişken durumları ile ilgilenmektedir. Örneğin, *kâme Bekr^{um}*, *raeytu Bekr^{an}*, *merartu bi Bekrⁱⁿ* cümlelerinde âmilin değişmesine bağlı olarak “Bekr” kelimesinin son harekesi (i‘rab) değişmekte, ancak kelime sabit kalmaktadır. Bu itibarla sabit olanın bilgisinin değişken olandan daha öncelikli olduğu ifade edilerek, nahiv ilmini öğrenmek isteyen kimsenin, işe sarf öğrenmekten başlaması gerektiği söylenmiştir.²⁴⁹

Sarf ilminin *nahve* önceliği aynı ilmin *ıştikāk* ilmi ile kıyaslanması durumunda da söz konusudur. Bilindiği üzere kelimenin anlamı hangi kökten geldiğine bağlı olarak değişmektedir. Bir kelimenin manasının tespit edilebilmesi için hangi kökten türediğinin biliniyor olması gerekir. Bunun yolu da klasik sözlüklere başvurmaktan geçmektedir. Ne var ki kelimeye sonradan dâhil olan (zâid) harfler bilinmediği takdirde bu tespiti yapma imkânı yoktur. Dolayısıyla kelimelerin yapısal değişikliklerini kendisine konu edinen *sarf* ilminin verileri olmadan, kelimenin asli halinin ne olduğu bilinemez. Bu bakımdan kelimelerin hangi kökten türediği ile ilgilenen *ıştikāk* ilmi de *sarf* ilmine muhtaçtır.²⁵⁰ İbn Fâris'in “Sarf ilminden mahrum kalan pek çok ilimden mahrum kalmıştır.” ifadesi,²⁵¹ sarfın hem *nahve* hem

²⁴⁶ Mâzinî'nin kitabından önce bu alanda te'lifi bulunan âlimler olsa da onun eseri günümüze ulaşan ilk çalışma olması yönüyle kimi âlimlerce alanın ilk müstakil eseri kabul edilmektedir. Bk. Hasan Hindâvî, *Menâhîcu's-sarfiyyîn ve mezâhibuhum*, (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1989), s. 67.

²⁴⁷ Saçaklızâde Mehmed Efendi, *Tertîbu'l-'ulûm*, thk. Muhammed b. 'İsmâ'il, (Mastır Tezi, Melik 'Abdul'aziz Ü., Cidde, 1985), s. 92.

²⁴⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 10.

²⁴⁹ İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Munsîf*, thk. İbrâhim Mustafa-'Abdullah Emîn, (Kâhire: Vizâratu'l-Ma'ârifî'l-'Umûmiyye, 1954), I, 4. ez-Zerkeşî de benzer bir gerekçe ile sarf ilminin nahivden öncelikli olduğunu söyler. Çünkü sarf, kelimenin kendi ile ilgelenirken nahiv sonraki değişken durumları üzerinde durmaktadır. Bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 297.

²⁵⁰ İbn Cinnî, *el-Munsîf*, I, 2.

²⁵¹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 297; es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddin Abdurrahman, *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-luğa ve envâ'iha*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim v.dğr., (Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2014), I, 264.

de *iştikāka* karşı bu öncelikli yerine atıf yapıyor gibidir. Aslında sarfın, sadece *nahvi* ve *iştikāka* değil, tüm dil ilimlerini önceleyen bir konumda olduğu söylenebilir. Çünkü cümlelerin en küçük birimi olan kelimelerin hangi manaya delâlet ettiği bilinmeden cümlelerin anlamı bilinemez.²⁵²

Osmanlı medreselerinde uzun yıllar takip edilen yöntemde, Arapça öğretimine önce sarftan *Emsile, Binâ, Maksut, ‘İzzi, Şâfiye, Merah* ve bu eserlerin şerh ve haşiyeleri ile, ardından nahivden *‘Avâmil, İzhar, Kâfiye, Isâmi Misbâh, Elfiye Kavâ‘idu’l-i-râb şerhi, Molla Câmi, Muğni’l-lebîb* gibi nahiv kitaplarıyla devam edilmesi²⁵³ bu anlayışın Osmanlı eğitim sisteminde de benimsendiğini göstermektedir.

Sarfın dil ilimleri içerisindeki bu yeri tefsir usûlü âlimlerince de görmezden gelinmemiş ve *sarf ilmini bilmek* müfessirin bilmesi gereken ilimler arasındaki yerini almıştır.²⁵⁴

2.1.3.1 Nahiv Kurallarının Anlaşılmasını Kolaylaştırma

Sarf kuralları bilinmediği takdirde bazı nahiv kurallarının anlaşılması problemlili hale gelebilmektedir. Bu da neticede bazı cümlelerin/metinlerin anlaşılması konusunda zorluklara yol açabilir. Meselâ İbn Hişâm (ö. 761/1360) [*“Zina yapmış bir kadınla ancak zina yapmış bir erkek yahut müşrik evlenebilir.”* (en-Nûr, 24/3)] âyeti hakkında, bu ilimde bilgisi az olan bazı kimselerin kendisine, “Nasıl olur da *merfû‘* olan bir kelime *mecrûr* üzerine atfedilir?” diye sorduklarından söz eder. İbn Hişâm cevaben, “*zân*” kelimesinin aslının “*zâniy*” olduğunu ancak *zammenin yâ* harfî üzerine ağır geldiği için *hazf* edildiğini, sonra iki *sakin* harfin yan yana gelmesinden (*iltikâu’s-sâkineyn*) dolayı *yâ* harfinin *hazf* edildiğini söyler. Dolayısıyla, “*zân*” kelimesi *fâ‘ildir*; *raf‘* alâmeti ise *hazf* edilmiş *yâ*’nın üzerine takdir edilmiş bir *zammedir*.²⁵⁵ Burada *merfû‘* olan bir kelime yine *merfû‘* olan bir kelimeye atfedildiği için nahiv kurallarının ihlalden bahsedilemez. Ancak kelimenin yapısal formundan kaynaklanan bu değişikliğin bilinmemesi böyle bir problemi beraberinde getirmiştir.

2.1.3.2 Kelimenin Türediği Kökü Bilme

Sarf ilmi bu noktada *iştikāk* ilmine yardımcı olur. Kelimenin formunda meydana gelen değişiklikler, *i’lâl, ibdâl ve hazif* ile ilgili durumlar sarf ilminin verileriyle bilinir. Böylece kelime, türediği asla yani mastara irca edilebilir. *Muştâk* diye ifade edilen türemiş kelimelerin kökenlerinin tespiti, o kelimelere verilebilecek manayı da etkileyebilir. Örneğin, “en-Nebiy”

²⁵² Bu bakımdan İbn Cinnî, sarf ilminin Arapça dil ilimleri içerisinde belirleyici bir role sahip olduğunu ifade etmiştir. Bk. İbn Cinnî, *el-Munsıf*, I, 2.

²⁵³ Bk. İsmail Hakkı Uzun Çarşılı, *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilatı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1965), s. 30; Cahit Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, (İstanbul: İFAV, 2005), s. 87-90.

²⁵⁴ er-Râğib el-İsfahânî, *Mukaddimetu câmi’i’t-tefâsîr*, s. 94; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 297; el-Kâfiyecî, *et-Teysîr*, s. 28; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 771; İbn ‘Akile, *ez-Ziyâde ve’l-ihsân* VII, 440.

²⁵⁵ İbn Hişâm, Cemâluddin ‘Abdullâh b. Yûsuf, *Muğni’l-lebîb ‘an Kutubi’l-e-ârib*, thk. ‘Abdullatif M. el-Hatîb, (Kuveyt: el-Meclisu’l-Vatani li’s-Sekâfe ve’l-Funûn ve’l-Âdâb, 2002), VI, 661.

kelimesi *haber vermek* anlamında “el-İnbâ” kökünden türemiş olabileceği gibi *yüksek* anlamında “nebve²⁵⁶” kökünden de türemiş olabilir.²⁵⁶ Bu durumda hangi kökten geldiğinin kabulüne göre *nebî* kelimesine yüklenen mana da değişecektir. Bir kelimenin farklı köklere nispetine Kur’ân tefsirinde yorum zenginliği açısından olumlu bakılabilir. Ancak bu durum doğru anlamının belirginliğini yitirmesi ve lafızların ait olmadıkları köklere nispet edilmesi yoluyla Kur’ân’ın keyfî yorumlanması tehlikesini de beraberinde getirebilmektedir. Meselâ, ez-Zemahşerî, ‘İsa Aleyhisselâm’ın babasız oluşu ve duâda annenin öncelenmesindeki espriyi gözetmek ve yine Hz. Hasan ve Huseyn’in faziletine vurgu yapmak amacıyla [“*Bütün insanları kendi önderleriyle birlikte çağıracağımız günü hatırla.*” (el-İsra, 17/71)] âyetinde geçen “imâmihim” (imamları) kelimesinin, “el-Umm” (anne) kelimesinden türediğini, dolayısıyla âyetin “Bütün insanları kendi anneleriyle birlikte çağıracağımız günü hatırla.” manasına geldiğini söyleyenlerin, tefsirde aslı olmayan bir görüş türettiklerini (*min bida’i’t-tefsîr*) ifade eder.²⁵⁷ es-Suyûtî’nin ez-Zemahşerî’ye isnad ettiğine göre, bu hatanın sebebi, söz konusu görüşü savunanların sarf ilmindeki bilgisizliğidir.²⁵⁸

Benzer şekilde, [“*Şeytan onlara (bozuk amellerini) süslü gösterdi*” (Muhammed, 47/25)] âyetinde geçen “sevvele” fiilinin, istemek anlamındaki “su’l” den türediğini iddia edenlerin görüşlerini yersiz bulan ez-Zemahşerî, bunun hem *sarf* hem de *iştikâk* bilmemekten kaynaklanan bir hata olduğunu söyler.²⁵⁹

2.1.3.3 Kelimenin Doğru Anlamını Tespit

Sarf ilmini önemli kılan bir diğer husus, aynı kökten türeyen bir kelimenin farklı kelime kalıplarında (bâb) manasının değişmesi, hatta birbirine zıt manalara gelmesinin mümkün oluşudur.²⁶⁰ Bu bakımdan lafzın morfolojik kalıbı, lafız ile mana arasında köprü gibidir;²⁶¹ yani onun *anlama delâletini* belirler. Dolayısıyla bu ilmin incelikleri bilinmediği takdirde metni anlamada hataya düşülmesi muhtemeldir. Örneğin [“*Adeletli davranın. Çünkü Allah adaletli davrananları sever.*” (el-Hucurât, 49/9)] ve [“*Zulmedenlere gelince: Onlar da cehenneme odun oldular.*” (el-Cinn, 72/15)] âyetlerinde “kıst” kökünden türemiş iki kelime [*el-muksitûn* ve *el-kâsitûn*] geçmektedir. Ne var ki burada aynı kelime, girdiği iki farklı

²⁵⁶ er-Râğıb el-İsfehânî, *Mukaddimetu câmi’i’t-tefâsîr*, s. 30.

²⁵⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 537.

²⁵⁸ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 771.

²⁵⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 526.

²⁶⁰ Sarf ihtilaflarının Kur’ân’ın manalarına etkisini konu edinen kapsamlı bir çalışma için bk. Ferîd b. ‘Abdîl’azîz ez-Zâmil es-Selîm, *el-Hilâfu’t-tasrîfî ve eseru’d-delâilî fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, (ed-Demmâm: Dâru İbni’l-Cevzî, 1427).

²⁶¹ el-Câbirî, Muhammed ‘Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Hasan Hacak v.dğr., (İstanbul: Kitabevi Yayınları 2001), s. 64.

kalıpta (babta) iki farklı anlam kazanmış, birinde adalet anlamına gelirken diğerinde zulüm anlamını ifade eder olmuştur.²⁶²

Yine [“*Seni sıkı bir denemeden geçirdik.*” (Tâhâ, 20/40)] âyetindeki *futûn* kelimesinin, *et-Tubûr*, *eş-Sukûr* ve *el-Kufûr* vezinlerinde olduğu üzere mastar olma ihtimali olduğu gibi, “*bedrat^{un}*” kelimesinin çoğulunun “*el-budûr*” olması gibi “*fitnet^{un}*” kelimesinin çoğulu olma ihtimali de vardır. Kelimenin çoğul formda olduğu kabul edilirse, mana, “*Seni çeşitli şekillerde sınadık.*” şeklinde, mastar olduğu kabul edilirse, “*Seni bir sınamakla sınadık.*” şeklinde olacaktır.²⁶³

Benzer şekilde Kur’ân’da çokça zikredilen *sucûd* kelimesinin manası, nispet edileceği forma göre değişmektedir. Bu kelime, yapısı itibarıyla hem mastar hem de çoğul *ism-i fâ’il* olmaya elverişlidir.²⁶⁴ Kur’ân’da çoğunlukla *eğilmek* ve *secde etmek* anlamalarında mastar olarak kullanılmıştır.²⁶⁵ Ancak bazı âyetlerde, secde eden kimse anlamındaki *sâcid* kelimesinin çoğulu olarak kullanılmıştır. Bu manasıyla kullanıldığı âyetlerde, mastar olarak anlaşılmaması için müfessirler gerekli açıklamaları yapmış, olası bir yanlış anlamının önüne geçmeye çalışmışlardır. Meselâ, [“*İbrahim ve İsmail’e de, ‘Evimi, tavaf edenler, i’tikâfa çekilenler ve rukû’ ve secde edenler için temizleyin’ diye ahid verdik.*” (el-Bakara, 2/125)] âyetinin tefsirinde Ebû ‘Ubeyd, kelimeyi “*secde edenler*” şeklinde karşılamış,²⁶⁶ ez-Zeccâc ise, *şuhûd* kelimesinin *şâhid* kelimesinin çoğulu olduğu gibi, *sucûd* kelimesinin de *sâcid* kelimesinin çoğulu olduğunu söyleyerek²⁶⁷ bu âyette mastar değil *ism-i fâ’il* olarak kullanıldığına dikkat çekmiştir.

2.1.3.4 Kırâatlerin Tespit ve Tercihinde Kıstas Alınması

Kırâat ihtilâflarının genelde *hareke*, *i’rab*, *ziyadelik* ve *noksanlık* gibi kelimenin biçimsel unsurlarıyla ilgili olması,²⁶⁸ bunların değerlendirilmesinde dil ilimlerinin kıstas alınmasını da beraberinde getirmiştir. Kırâatlerin sahih sayılma şartlarından birisinin dil ile ilgili oluşunun²⁶⁹ gerekçesini de burada bulmak mümkündür. Dil ile mutabakat bir kırâatin diğerleri

²⁶² ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 298.

²⁶³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 83; eş-Şevkânî, Muhammed b. ‘Ali b. Muhammed, *Fethu’l-kadîr: el-câmi’u beyne’r-rivâyeti ve’d-dirâyeti min ‘ilmi’t-tefsîr*, thk. ‘Abdurrahman ‘Umeyra, (Kâhire: Dâru’l-Vefâ, 2014), III, 502.

²⁶⁴ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 251.

²⁶⁵ Mastar manasında kullanıldığı âyetlerden bir kısmı için bk. el-Bakara, 2/24; el-A’râf, 7/11; el-Hicr 15/33; Fussilet, 41/37; el-İnsân, 76/27.

²⁶⁶ Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, I, 54.

²⁶⁷ Bk. ez-Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuh*, thk. ‘Abdulcelil ‘Abduh Şelebî, (Beyrût: Âlemu’l-Kutub, 1988), I, 207.

²⁶⁸ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 318. Ayrıca bk. Emrullah Ülgen, “Tefsir Metodolojisi Sarf İlminin Yeri ve Önemi”, *FÜİFD*, 2016, cilt: XXI, sayı: 1, s. 113.

²⁶⁹ Bk. İbnu’l-Cezerî, Ebu’l-Hayr Muhammed, *en-Neşr fi’l-kırâati’l-‘aşr*, thk. ‘Ali M. Dabba’, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiye, ty.), I, 9.

arasından tercih edilmesine sebep olduğu gibi reddine ya da eleştirilmesine de sebep olabilmektedir.²⁷⁰ İbn ‘Atıyye, [“*Şimşek neredeyse gözlerini alıverecek.*” (el-Bakara, 2/20)] âyetinde geçen “yahtafu” kelimesi için aktardığı pek çok kırâat rivâyetinden bir kısmının sarf kurallarını ihlal ettiği için kabul edilmediğini ifade eder.²⁷¹

Kelimenin yapısal formunun değiştiği kırâat ihtilâfları manayı etkileyebilmektedir. Sarf ilminin kelimelerin yapısıyla ilgilendiği düşünüldüğünde bu durum meseleyi doğrudan sarf ilmi sınırları içerisine taşımış olmaktadır. Örneğin [“*Hani (Allah) kendi tarafından bir güvenlik olarak sizi hafif bir uykuya daldırıyor...*” (el-Enfâl, 8/11)] âyetinde fiil, “yuğâşşîkum” şeklinde *tef’îl* babından okunmuştur. Buna göre *fâ’îl* Allah Teâlâ’dır ve buna uygun mana da meale yansıtılmıştır. Ancak “yağşâkum” şeklinde kelimeyi üçlü formu (sulâs-i mücerred) üzere okuyan kırâate göre *fâ’îl* *uyku* olmakta ve mana “Hani sizi hafif bir uyku kaplıyordu.” şeklinde değişmektedir.²⁷²

2.2 İştikâk Bilmek

2.2.1 Kavramsal Çerçeve

İştikâk kelimesi, sözlükte “bir şeyin yarısını almak” anlamında kullanılır. Terim olarak, “Aralarında mana ilişkisi bulunan iki kelimedenden birinin değerinden alınması ve türetilmesi” demektir.²⁷³ *İştikâk*ın, köken bilimi anlamına gelen *etimoloji* ile yakın bir anlam ilişkisi vardır. *Etimoloji*, “bir kelimenin bütün üremelerini göz önünde bulundurarak onun ses ve mana bakımından kabul edilebilecek en eski şekline varmayı amaçlayan, yani bir kelimenin içerisinde saklı olan kavram çekirdeğini ortaya koymaya çalışan disiplin” şeklinde tanımlanabilir.²⁷⁴ Bu bakımdan bazı araştırmacılar *ıştikâk* ile etimolojiyi aynı anlamda kullanmışlardır.²⁷⁵

²⁷⁰ İbrâhim ‘Abdullah Rufeyde, *en-Nahv ve Kutubu’t-tefsîr*, (Mısırâta: ed-Dâru’l-Cemâhîriyye, 1990), I, 282.

²⁷¹ İbn ‘Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, I, 103. Karşılaştırma ve daha fazla örnek için bk. İbrâhim ‘Abdullah Rufeyde, *en-Nahv ve Kutubu’t-tefsîr*, II, 771.

²⁷² Ebû ‘Ali el-Fârisî, Hasen b. Ahmed, *el-Hucce li’l-kurrâi’s-seb’a*, thk. Bedreddin Kahvecî-Beşir Cuveycâtî, (Beyrût: Dâru’l-Me’mûn li’t-Turâs, 1991), IV, 125. Ayrıca bk. ez-Zemehşerî, *el-Keşşâf*, II, 560.

²⁷³ Hulûsi Kılıç, “İştikak”, *DİA*, XXIII, s. 439. el-Curcânî, “Harf ve dizilişlerinin benzer, ancak sigalarının farklı olması şartıyla bir lafzın diğerinden türetilmesi” şeklinde tanımlamıştır. Bk. el-Curcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 84.

²⁷⁴ Necip Üçok, *Genel Dilbilim (Linguistik)*, (İstanbul: Multilingual, 2004), s. 61.

²⁷⁵ Kemal Tuzcu, “Arapların Etimoloji Çalışmaları”, *Nüşa*, Sayı: 1, Bahar 2001, s. 66; Karagöz, *Dil*

Bir kelime tarihsel süreç içerisinde ses, form ve mana olarak değişim göstermiş olabilir. Etimoloji bu değişimin izini sürerek kelimenin kök anlamına ulaşmaya çalışır. *İştikāk* ise kelimenin geçirdiği tarihsel süreç üzerinde değil, kelime türetme ve bunun kuralları üzerinde yoğunlaşır. Buradan hareketle *ıştikāk* ile etimolojinin aynı şeyler olmadığı rahatlıkla söylenebilir.²⁷⁶ Nitekim çağdaş Arap dilbilimcileri bu farkı gözeterek *etimoljiyi* bir şeyin kökenine gitmek anlamındaki “et-Te’sîl” kelimesi ile karşılamışlardır.²⁷⁷

Klasik dilciler üç tür *ıştikāk*tan söz eder. (1) *el-İştikāku’s-sağîr*, kipleri farklı olmakla birlikte asıl harfleri ve bu asıl harflerin sıralanışı aynı olan ve aralarında anlam ilişkisi bulunan kelimeler arasındaki türemedir. Darabe/dövdü fiilinin ed-Darb/dövmek mastarından türemesi buna bir örnektir. (2) *el-İştikāku’l-kebîr*, aynı harflerden oluşmakla birlikte sıralanışları farklı olan ve aralarında anlamsal ilişki olan kelimeler arasındaki türemedir. Hamide/hamdetti fiil kökü ile el-Medh/medhetmek arasındaki ilişki buna örnektir. (3) *el-İştikāku’l-ekber*, iki asıl harfî ile anlamı aynı olan veya harfleri arasında mahreç yakınlığı bulunan kelimeler arasındaki türemedir. Ne’ika/bağırdı fiilinin en-Nehk/anırmak kökünden türemiş olması *ıştikāk*ın bu türüne örnek verilebilir.²⁷⁸ Söz konusu *ıştikāk* türleri içerisinde sadece birincisi kıyasa bağlı ve *umûmî* olması yönüyle *sarf* âlimlerinin ilgi alanına girerken diğerleri daha çok sözlükçüler ilgilenmiştir.²⁷⁹

2.2.2 Tefsir Açısından Önemi

Bir metni doğru anlamak için işe kelimelerden başlamanın zorunluluğu sadece Kur’ân’ı anlama çabalarına mahsus olmayıp her türlü metni anlamının ön koşuludur. Parçaların birleşmesinden meydana gelen (mürekkap) bir yapı, ancak onu oluşturan parçaların bilinmesi ile bilinebilir, çünkü parça bütünü her daim önceler.²⁸⁰

Lîğat, *sarf* ve *ıştikāk* ilimleri, kelime ile müfret halde iken ilgilenen ilimlerdir.²⁸¹ Türemiş kelimelerin hangi asıldan türemiş oldukları *ıştikāk* iminin konusudur.²⁸² Bu alanda yapılacak çalışma, bir kelimenin hangi kökten türediğini tespit etme imkânı sağlaması yönüyle âyetlerin manasını belirlemede öncelikli bir rol oynayacaktır. Söz gelimi, Kur’ân’da on bir yerde geçen *mesîh* kelimesi²⁸³ “dokunmak ve sıvazlamak” anlamlarına gelen²⁸⁴ “el-mesh” kökünden yahut

Bilimsel Tefsir, s. 60-61.

²⁷⁶ Karagöz, *Dil Bilimsel Tefsir*, s. 62.

²⁷⁷ Muhammed Yûnus ‘Alî, *el-Medhal ilâ lisâniyyât*, (Tarablus: Dâru’l-Kutub el-Cedîd el-Muttehide, 2004), s. 62.

²⁷⁸ el-Curcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 84; Kılıç, “İştikak”, s. 439.

²⁷⁹ Kılıç, “İştikâk”, s. 440.

²⁸⁰ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 173.

²⁸¹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 173.

²⁸² ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 173.

²⁸³ ‘Abdûlbakî, *Mu‘cemu’l-mufehres*, s. 763.

²⁸⁴ er-Râğîb el-İsfahânî, *Mufredât*, s. 767.

“suyun yer yüzünde akması, hareket etmesi,²⁸⁵ gezmek ve gitmek” anlamlarına gelen²⁸⁶ “es-siyâha” kelimesinden türediğinin kabulüne bağlı olarak değişecektir.²⁸⁷

Bu noktada yapılacak yanlış tespit ve değerlendirmeler âyetin manasının yanlış tespit edilmesine sebep olabilir. Çünkü kelimeye yüklenen mana, kökünün nereden geldiğine bağlı olarak değişmekte²⁸⁸ bu da âyetin manasına etki etmektedir. Söz gelimi, [“*Onları mutlaka saptıracağım, mutlaka onları kuruntulara sokacağım...*” (en-Nisâ, 4/119)] âyetinden geçen *umenniyyennehum* (onları kuruntulara sokacağım) kelimesinin aslı *m-n-y* fiil köküne dayanmaktadır. Bu kökten türemiş olan *el-umniyye*, boş ümitler, dipsiz emeller, batıl düşünce ve idealler gibi anlamlarda kullanılmaktadır.²⁸⁹ Âyete kelimenin bu kökten türediği kabul edilerek mana verilmiştir. Kelimenin okuma yazma bilmeyen anlamındaki *el-ummî* ile aynı kökten türediğini iddia ederek âyete, “Onları okuduklarını anlamaz hale sokacağım.” şeklinde mana verenler olmuştur. Ancak bunun, âyete kast etmediği bir manayı yüklemek anlamına gelecek bir hata olduğu ve *iştikâk* bilgisinin eksikliğinden kaynaklandığı söylenmiştir.²⁹⁰

Bu ve benzeri durumlar gözetilerek Kur’ân metnini anlamada, *iştikâk* bilgisi gerekli görülmüş ve müfessire ait bir donanım olarak literatürdeki yerini almıştır.²⁹¹

2.3 Literatür

İştikâk, bir yönü ile sarf diğer yönü ile luğat ilmiyle ilintili olduğu için bu konuda yapılacak bir araştırmada her iki alana ait eserlere müracaat edilmesi kaçınılmazdır. Alana yönelik te’lif edilmiş olan ‘Abdullah Emin’in *el-İştikâk*’ı (Kâhire 1956) *iştikâk* ilminin teori ve uygulamasına dair ortaya koyduğu bilgiler açısından oldukça faydalı bir çalışmadır.

Sarf alanındaki literatür bir bakıma Ebû Osman el-Mâzinî’nin (ö. 249/863), *el-Kitâb*’da yer alan sarf bahislerini müstakil bir kitapta toplayarak yazdığı *Kitabu’t-tasrîf*’i ile başlar. Alanla ilgili çalışmaların daha ziyade hicri IV. yüz yıldan itibaren yoğun bir artış gösterdiği ifade edilebilir. Bu çalışmalardan öne çıkanları şu şekilde tespit edebiliriz: Ebû ‘Ali el-Farisi *et-Tekmile*, er-Rummânî (ö. 384/994) *et-Tasrîf*, İbn Cinnî (ö. 392/1002) *et-Tasrîfu’l-mulûkî* ve *el-Munsif fî şerhi’t-tasrîf li’l-Mâzinî*, ‘Abdulkâhir el-Curcânî (471/1078[?]) *el-‘Umde* ve *el-Miftâh*, Ebu’l-Fazl Ahmed el-Meydânî (ö. 518/1124) *Nuzhetu’t-tarf*, Kemâluddîn el-Enbârî (ö. 577/1181) *el-Vecîz*, es-Sekkâkî (ö. 626/1229) *Miftâhu’l-‘ulûm* (sarf bölümü), İbnu’l-Hâcib (ö.

²⁸⁵ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, VI, 451.

²⁸⁶ İbrâhim Mustafa v.dğr., *el-Mu‘cemu’l-vasîf*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996), s. 467.

²⁸⁷ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 771.

²⁸⁸ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 771.

²⁸⁹ er-Râğîb el-İsfahânî, *Mufredât*, s. 779-780. Ayrıca bk. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, sad. İsmail Karaçam v.dğr., (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2007), III, 95.

²⁹⁰ Kayhan, *Kur’ân’ı Tefsirde Usûl ve Gerekli İlimler*, s. 68-69.

²⁹¹ er-Râğîb el-İsfahânî, *Mukaddimetu câmi’i’t-tefâsîr*, s. 94; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 173; el-Kâfiyecî, *et-Teysîr*, s. 27; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 771; İbn ‘Akîle, *ez-Ziyâde ve’l-ihsân*, VII, 441.

646/1249) eş-Şâfiye ve *Merâhu'l-ervâh*, ez-Zencânî (ö. 655/1257'den sonra) *Tasrîfu'l- 'izzî*, İbn 'Usfûr (ö. 699/1270) *el-Mumtî*, Ebû Hayyân (ö. 745/1344) *el-Mubdî*, el-Mekkûdî (ö. 804/1405) *el-Bast ve't-ta'rîf fî 'ilmi't-tasrîf*, 'Îsâmuddin el-Îsferâyînî (ö. 945/1538) *Mizânu'l-edeb*, klasik dönem çalışmalarıdır.

Sonraki süreçte Arap dünyasında konuyla ilgili pek çok çalışma yapılmıştır. Ahmed Zekî Safvet, *el-Kâmil fî kavâ'idî'l-'Arabiyye: nahvihâ ve sarfihâ*, (Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1963), 'Abdullâh Dervîş, *Dirâsât fî 'ilmi's-sarf*, (Mekke: Mektebetu Tâlibî'l-Câmi'i, 1987), İbrâhîm M. 'Abdullâh, *Mebâhîs fî 'ilmi's-sarf*, (Dımaşk: Dâru Sa'duddîn, 1999) bu çalışmalardan bir kısmıdır.

Türkçe te'lifler: Hayreddin Karaman-Bekir Topaloğlu, *Arapça: sarf ve nahiv*, (İstanbul: Yılmaz Ofset, 1966), M. Sadi Çöğenli, *Arapça fiil çekimleri ve sarf bilgisi*, (Erzurum: Bakanlar Matbaacılık, 1999), M. Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi: Sarf*, (İstanbul: İFAV, 2014), Muhammed Ali Can, Tuba Öztürk Can, *Arapça fiil çekimleri: Sarf*, (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2003), Hulusi Kılıç, *Arapça dilbilgisi: Sarf*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005).²⁹²

Konuyu gerek bütüncül bir şekilde ele alan gerek her hangi bir bahsi çeşitli yönleri ile değerlendiren doktora ve yüksek lisans çalışmaları da yapılmıştır. Bunlardan bazılarını şu şekilde tespit edebiliriz: Hatice Ulukuyu, *Sarf ve Nahiv Açısından Muzari Fiil*, (YL), Selçuk Ü., Konya, 2000, Doğan Fırıncı, *Ebu'l-'Abbâs el-Müberred'in el-Muktedab Adlı Eserinde Sarf İlmine Ait Görüşleri*, (DR), Ondokuz Mayıs Ü., Samsun, 2016, Murat Tala, *Sarf ve Nahiv Açısından Kur'an'da Udûl*, (DR), Necmettin Erbakan Ü., Konya, 2016, Shaban Charif, *Sekkâkî'nin Sarf'taki Metodu*, (YL), İzmir Katip Çelebi Ü., İzmir, 2016.

Konu hakkında yazılmış bazı makaleler şunlardır: Meillet, "Mukâyeseli Sarf ve Nahvin Usulüne Dair", çev. Necib Asım [Yazıksız], [*Dârulfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 1340 (1924), cilt: III, sayı: 7, s. 349-362], İsmail Hakkı Sezer, "Kur'an'da Arap Sarf ve Nahvine Dair Üç Mesele", [*Selçuk ÜİFD*, 1994, sayı: 5, s. 153-182], Mehmet Balcıoğlu, "Ebu Osman el-Mâzinî'nin Arap Sarf ve Gramerine Dair Farklı Bazı Görüşleri", [*Çukurova ÜİFD*, 2014, cilt: XIV, sayı: 2, s. 115-128], Emrullah Ülgen, "Tefsir Metodolojisinde Sarf İlminin Yeri ve Önemi", [*Fırat ÜİFD*, 2016, cilt: XXI, sayı: 1, s. 101-116], Doğan Fırıncı, "Sarf'ta 'Adl' Olgusu", [*İÜİFD*, 2016, sayı: 7, s. 119-133].

²⁹² Daha geniş literatür bilgisi için bk. Alak, "Sarf (Tasrif) İlmi", s. 174-203.

3. NAHİV BİLGİSİ

3.1 Kavramsal Çerçeve

en-Nahv kelimesi sözlükte “kastetmek, yönelmek ve yol” anlamlarında kullanılmaktadır.²⁹³ Bir terim olarak ise “Arapça terkipleri *mu‘reblik*, *mebnîlik* vb. durumları bakımından inceleyerek, bunlarla ilgili kuralları tespit eden ilim” şeklinde tanımlanmıştır. Bir diğer tanıma göre nahiv “Kelamın doğrusunu yanlışından ayırmanın ölçütlerini bildiren ilimdir.”²⁹⁴ es-Sekkâkî nahiv ilminin önemine, doğru cümle kurabilme/konuşabilme/yazabilme bakımından dikkat çekmiştir.²⁹⁵ Ancak sadece doğru cümle kurabilmek için değil, doğru kurulmuş bir cümleyi anlayabilmek için de *i‘rab*ın doğru tespit edilmesi zarureti vardır. Çünkü anlam, *i‘rab*ın değişmesine göre değişir.²⁹⁶

3.2 Tarihsel Gelişim Süreci

Dilin insanlar arasındaki en temel iletişim vasıtası olduğu düşünüldüğünde, bu dili konuşanlar arasında iletişimin sağlıklı bir şekilde gerçekleşebilmesi için dilsel farklılıkların olabildiğince azaltılması büyük önem arz eder. Bu da kullanılan dilin sade, anlaşılır ve hatadan sâlim olmasını gerektirir. Bu sebeple dildeki kullanım hatalarının yaygınlaşmaya başladığı zamanlarda dil âlimleri bunun önüne geçmek için büyük çabalar sarf etmişlerdir. Başlangıç düzeyindeki bu çalışmalar zamanla olgunlaşmış, neticede, bugün elimizde bulunan ve dilin tüm kaidelerini inceleyip açıklayan hacimli eserler ortaya çıkmıştır. Bu çalışmalar, dilin bozulmadan kuşaktan kuşağa intikalini sağladığı gibi, aynı kuşaktaki insanların birbiri ile sağlıklı iletişim kuracakları zeminin inşasında da önemli bir rol üstlenmiştir. Arapçada bu kurallarla cümle düzeyinde ilgilenen ilim nahivdir.

Dilin bir toplumsal iletişim aracı olarak kullanıldığı esnada kendisini gösteren ayırt edici özellikleri bilmek, o dili doğru konuşmak için oldukça önemlidir. Kur‘ân’ın nüzûl dönemi için düşünüldüğünde, bu özellikleri belli başlı kaidelerle tespit etmeye çok da fazla ihtiyaç duyulduğu söylenemez. Çünkü o günkü homojen toplumsal yapı içerisinde dilin en temel ve sahîh kullanımı gerçekleşiyor, yazılı olmasa da semâ‘î olarak bu doğru kullanım nesilden nesile aktarılıyordu. Hz. Peygamber Aleyhisselâm’ın huzurunda bulunan bir kimsenin dili yanlış kullandığı, onun da “Kardeşinize doğrusunu gösterin, zira o hata yaptı.”²⁹⁷ şeklindeki

²⁹³ İbn Manzûr, *Lisanu’l-‘Arab*, XIV, 76.

²⁹⁴ el-Curcânî, *Ta‘rîfât*, s. 329.

²⁹⁵ es-Sekkâkî, Sirâcuddin Ebû Ya‘kûb Yûsuf, *Miftâhu’l-‘ulûm*, thk. Na‘îm Zarzûr, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1987), s.75.

²⁹⁶ ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-mufessirûn*, I, 190.

²⁹⁷ İbn Hacer, Ammed b. ‘Ali Askalânî, *İthâfu’l-meherre bi’l-fevâidi’l-mubtekire min etrâfi’l-‘aşere*,

uyarısı *lahnin* varlığını sahâbe dönemine kadar götürmeyi mümkün kılar görünmektedir.²⁹⁸ Ne var ki, nahvin ortaya çıkışını hazırlayan sebepler üzerinde düşünüldüğünde bu durumun istisnai birkaç örnekle sınırlı kaldığı söylenebilir. Zira bu kaidelerin tespiti, toplumsal bir dönüşüme bağlı olarak ve kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkmıştı. Dil âlimlerini buna iten temel sebep de, dilin selikasının yabancılarla iletişim neticesinde bozulmasıydı. Bu bozulmanın, kuralları yazılı olarak tespit edilmemiş, saflığı dışarıya kapalı oluşuna bağlı bir dil olan Arapça üzerinde yapacağı tahribatın oldukça fazla olacağı açıktır. Dolayısıyla nahvin ortaya çıkışına zemin hazırlayan sebepler ele alındığında, dili koruma hassasiyetinin ön planda olduğu görülür. Dini metinlerin dil aracılığıyla anlaşıldığı ve gelecek kuşaklara aktarıldığı düşünülürse, dili koruma gayretinin ardında *dini muhafaza etmek* gibi bir niyetin varlığından söz edilebilir.

Sahâbe döneminde az da olsa örneklerine rastlanılan *lahn* olgusu, sonraki kuşaklarda artarak devam etmiştir. Çünkü toplumun homojen yapısının bozulması neticesinde dil giderek bozulmuştur. Arapların *mevâlî* ile karışması ve bilhassa cariyelerden ve yabancıardan olan çocuklar dil melekesinin bozulmasına yol açmış, buna bağlı olarak Kur’ân ve hadis metinlerinin anlaşılmasında problemler baş göstermiştir. İbn Haldûn fütûhat sebebiyle Arapların kendi bölgelerinin dışına çıkmalarını, dil melekelerinin bozulma sebebi olarak görür. Çünkü iştirmek dil melekesinin aslını oluşturur. Dilde yanlış kullanımların artması ve bunların kanıksanarak yaygınlaşması neticesinde dilin bozulması kaçınılmazdır. Bu tehlikeyi önceden gören âlimler bu melekelerin büsbütün elden gitmesinden, neticede Kur’ân ve hadisin anlaşılabilir hale gelmesinden endişe ederek bir takım kaideler inşâ etmişlerdir.²⁹⁹

el-Asma‘î’nin söylediğine göre, Arapların Acem ile karşılaşmasıyla dildeki bozulma çok ileri boyutlara varmış, zamanında *lahin* yapanlar hemen fark edilip uyarılıyorlarken artık dili hatasız kullananlar toplum içerisinde parmakla gösterilir hale gelmiştir.³⁰⁰ Bu dönemde yabancılarla iletişimin daha yaygın olduğu şehirlerde başlayan bozulma giderek taşraya da sirayet etmiş, hatta dışa kapalı bir yapıya sahip olan kabilelere kadar ulaşmıştır.³⁰¹

Nahiv ilminin kurucusu olarak gösterilen Ebu’l-Esved ed-Du’elî’yi (ö. 69/688) buna yönlendiren sebepler arasında gösterilen hemen tüm rivâyetler bize bu bozulmanın çeşitli

thk. Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır, (Medine: Vizaretü’ş-Şuûni’l-İslâmiyye ve’l-Evkâf ve’l-Da’ve ve’l-İrşâd; el-Câmi‘atu’l-İslâmiyye, 1994/1415), XII, 582; et-Tantâvî, eş-Şeyh Muhammed, *Neş’etu’n-nahv ve tarîhu eşheri’n-nuhât*, (Kâhire: Dâru’l-Me‘ârif, ty.), s. 16

²⁹⁸ Hz. Ömer’in, kendine yazılan bir mektupta, “min Ebû Mûsâ” şeklinde bir gramer hatası yapması sebebiyle Ebû Musa’dan kâtibini cezalandırmasını istemesi diğer bir örnek olarak zikredilebilir. Bu vb. rivâyetler için bk. et-Tantâvî, *Neş’etu’n-nahv*, s. 16-19; Ali Bulut, “Sibeveyh’in el-Kitab’ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları İşleme Yöntemi Ve Koyduğu Kurallar”, (Basılmamış DR), Ondokuz Mayıs, Ü., Samsun 2003, s. 7.

²⁹⁹ İbn Haldûn, ‘Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), s. 1003.

³⁰⁰ et-Tantâvî, *Neş’etu’n-nahv*, s.17.

³⁰¹ et-Tantâvî, *Neş’etu’n-nahv*, s.17.

örneklerini sunmaktadır. Bu rivâyetlerden birine göre kızı, Ebu'l-Esved'e havanın çok sıcak olduğunu ifade etmek üzere, “*Yâ ebeti, mâ eşeddü'l-harri*” (Babacığım en şiddetli sıcak nedir?) diye sorar. O'da “safer ayı” diye cevap verir. Kızı, “Baba, ben havanın ne kadar da sıcak olduğunu ifade etmek istedim; havanın ne zaman daha sıcak olduğunu değil” dediğinde Ebu'l-Esved, “O zaman, ‘*mâ eşedde'l-harra*’ demen gerekirdi.” diyerek, kızına, teaccüp fiilinin harekesini fetha ile okuması gerektiğini söyler. Bu hadisenin akabinde Ebu'l-Esved Hz. Ali'nin yanına giderek dilin bozulduğuna dair tespit ve endişelerini dile getirir. Bunun üzerine Hz. Ali ona bazı tavsiyelerde bulunur, o da bu tavsiyeleri dikkate alarak nahvin ilk kaidelerini oluşturmaya başlar.³⁰²

Nahvin ortaya çıkışını hazırlayan sebepler ile âlimleri Kur'ân kelimelerini harekelemeye sevk eden sebepler büyük ölçüde benzeşmektedir. Zira dildeki bozulmadan Kur'ân tilâveti de nasibini almış, Kur'ân yanlış telaffuz edilir olmuştur. Harekeleme işlemini gerçekleştiren Ebu'l-Esved, rivâyete göre Basra valisi Ziyad'ın bu yöndeki teklifini ilk etapta kabule yanaşmamıştır. Ancak yolu üzerine oturtulan bir adamın, “*ennellahe berî^{un} mine'l-müşrikîn^e ve resûluh^ü*” (et-Tevbe, 9/3) âyetini kasıtlı olarak yanlış okuması ve mananın kast edilenin tam aksine dönmesi sebebiyle Ebu'l-Esved, durumun çok vahim bir hal aldığını fark ederek kendisine yapılan teklifi kabul etmiş ve Kur'ân kelimeleri üzerine hareke koymaya karar vermiştir. Ebû 'Amr ed-Dânî'nin aktardığına göre Ebu'l-Esved bunu ifade ederken Ziyad'a, “Kur'ân'ı i'rab etmeye karar verdim.” şeklinde bir ifade kullanmıştır.³⁰³ Bu uygulamanın Kur'ân'ın i'rabı noktasında atılan ilk adım olduğu söylenebilir. Süreç içerisinde *i'râbu'l-Kur'ân* ilminde nahiv ilminin gelişmesine paralel olarak büyük gelişmeler yaşanmıştır.

3.3 Tefsir Açısından Önemi

İbn Fâris'e göre, Arap dilinde iki muhatap arasında iletişimin sağlanabilmesi için *i'râb* ve *tasrîf*in bilinmesi gerekmektedir. Aksi takdirde mütekellim kastını anlatabilmek için, işaret dili gibi başka vesilelere başvurmak durumunda kalacaktır.³⁰⁴ Anlaşmanın imkânı üzerine konuşan İbn Haldûn da nahiv ve luğat ilimlerinin bilinmesinin zaruri olduğuna değinir, ancak önceliği nahiv ilminin alması gerektiğini ifade eder. Gerekçe olarak da “lafızların genelde vaz' edildikleri manada kullanıldıklarını, fakat kelimelerin cümle içindeki kullanımına bağlı

³⁰² Ali Bulut, “Nahiv Terimlerinin Ortaya Çıkış Süreci”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2008, VIII, sayı: 2, s. 94. Hz. Ali'nin bazı küçük tavsiyeleriyle teşekkül başlayan nahiv ilminin gelişim evreleri et-Tantâvî gibi müelliflerce kuruluş, gelişme, olgunluk ve tercih dönemleri olarak dört kısımda incelenmiştir. Bk. et-Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv*, s. 36.

³⁰³ ed-Dânî, Ebû 'Amr 'Usmân b. Sa'id, *el-Muhkem fî nakdi'l-mesâhif*, thk. 'İzzet Hasen, (Dımaşk: Dâru'l-Fikr- Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1997), s. 4. Ayrıca bk. Abdülhamid Birişik, “İ'râbü'l-Kur'ân”, *DİA*, XXII, 2000, s. 376-379.

³⁰⁴ İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luğa*, Ahmed Hasen, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), s.143.

olarak anlamlarının değişebilmesini” gösterir.³⁰⁵ Buna göre tikel lafızların anlamları vaz‘ yoluyla önemli ölçüde standart hale gelmiş olmasına karşılık bu tikel lafızların cümle içindeki kullanımlarında bireysel tasarruflar çok daha fazla söz konusu olabilmektedir. Bu da, dilin cümle düzeyindeki yapısında bireysel farklılıkların, yanlış kullanımların ya da yanlış anlama olgusunun çok daha yoğun olarak ortaya çıkmasını muhtemel hale getirmektedir. Kur’ân metninin anlaşılması sürecinde de aynı durumu gözlemlemek mümkündür. Kur’ân’ın ilk muhataplarının onu anlamak için bu kaidelere ihtiyaçları yoktu. Zira henüz yazılı olarak tespit edilmemiş de olsa, onlar bu kaideleri bir meleke olarak içselleştirmişlerdi. Bu bakımdan onların dönemindeki tefsir faaliyeti ile sonraki dönemler birbirinden farklı olmuştur. Ebu Hayyân’a göre ilk dönemlerde tefsir, kelime açıklamaları, *sebeb-i nuzul* rivâyetleri, *nesh* ve kıssa nakillerinden ibaretti. Çünkü gerek sahâbe kuşağı gerekse tabi‘ûn neslinin Arapları herhangi bir tedrise ihtiyaç duymadan Kur’ân’ı -dil yönüyle- rahatça anlayabiliyorlardı. Daha sonra dil bozulup anadilleri Arapça olmayanlar İslâm toplumuna girince bunların Kur’ân metnini anlayamamaları gibi bir problem baş göstermiş, bunun üzerine âlimler Kur’ân’daki lafızlara ve cümlelere ait hükümleri ortaya çıkartmak için gerekli çalışmaları yapmışlardır.³⁰⁶

‘Abdulkâhir el-Curcânî nahiv ilmi ile Kur’ân’ı anlama arasında çok sıkı bir bağ kurmuş; “insanları nahivden uzaklaştırmanın, onları Allah’ın kitabından uzaklaştırmak anlamına geldiğini” ifade etmiştir. Çünkü mananın ne olduğunu ortaya çıkaran *i‘rab* olmadan lafız manaya kapalıdır; ibaredeki kasıt gizlidir. Bu amacı ortaya çıkaran *i‘rab*tır.³⁰⁷

Benzer bir yaklaşımla ez-Zerkeşî de mütekellimin kastını bildirecek şeyin *i‘rab* olduğunu söyler.³⁰⁸ Dahası ona göre manayı bilmek *i‘raptan* önce gelir.³⁰⁹ *İ‘rab*, mananın fer‘idir, bu yüzden de *i‘rabı* yapılacak cümlelerin manasının önceden biliniyor olması gerekir. Mutlak muteşâbih kategorisinde değerlendirilmesi halinde *hurûf-ı mukata‘anın i‘rabı* yapılamaz, çünkü bu durumda bunların anlamını yalnız Allah’ın bildiği kabul edilmektedir.³¹⁰

Birden fazla manası olan bazı kelimelerin *i‘rabı* hangi mananın tercih edileceğine bağlı olarak değişir. Örneğin, [“*Sonra onu kapkara kuruca bir ota çevirdi.*” (el-A‘lâ, 87/5)], ifadesinde geçen “ahvâ” kelimesinin iki manasının oluşu ifade edilir. İlkine göre bu kelime sertlikten ve kuruluştan kapkara kesilen; ikincisine göre ise koyu yeşil olduğu için kapkara görünen şey anlamındadır. Bu iki anlamdan hangisinin yüklenceğine bağlı olarak kelimenin cümledeki konumu değişmektedir. Birincisi kabul edildiğinde “ahvâ” kelimesi “ğuseâ^{en}”

³⁰⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 1003.

³⁰⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, I, 120.

³⁰⁷ el-Curcânî, ‘Abdulkâhir b. ‘Abdirrahmân, *Delâilu’l-İ‘câz*, thk. Mahmud M. Şâkir, (Kâhire: Mektebetu’l-Hancî, ty.), s. 28. Ayrıca bk. Mehmet Ali Şimşek, “Arap Dilinde İ‘rabın Yeri Anlatım ve Anlamadaki Rolü”, *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2006, cilt: VI, sayı: 22, s. 30.

³⁰⁸ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 301.

³⁰⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 302.

³¹⁰ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 302.

kelimesinin sıfatı, ikincisi kabul edildiğinde ise, “el-mer’â” kelimesinden hâl olmaktadır. Bu durumda da mana, “Çayırıları yemyeşil olarak çıkardı/bitirdi.”³¹¹ şeklinde değişmektedir.

Sözlü diyalog durumunda Arapça bir ifadeyi anlamak söz konusu olduğunda *i’rabla* ilgili büyük bir zorluk ortaya çıkmaz. Zira mütekellim, sözünü kastına uygun şekilde harekeleyerek telaffuz eder ve muhatap da onu kolaylıkla anlar.³¹² Ancak özellikle harekesiz metinlerde okuyucunun önce mütekellimin kastını anlaması ve metni ona göre okuması gerekir. Sîbeveyhi’nin verdiği örneğe göre, “lehû ‘ilm^{un} ‘ilmu’l-fukhâi” (onun bilgisi tam bir fakih bilgisidir) cümlesindeki “‘ilm^{un}” kelimesinin merfû‘ olarak okunuşu, ilmin ilgili kişinin yerleşik vasfı haline geldiğini, o kişinin ilimde en üst seviyeye ulaştığını ifade eder. Aynı cümle “lehû ‘ilm^{un} ‘ilme’l-fukahâi” (fakihlerin bilgisine benzer bir bilgi) formunda da okunabilir. Bu durumda kişinin öğrenme safhasında olduğu, henüz âlim denilecek seviyeye ulaşmadığı ifade edilmiş olur. Bu ibare, okuyanın her iki *i’rab* tercihini yapmasına da müsaittir ve okuyucu ancak mütekellimin kastını bilirse, *i’rabı* doğru yapabilir.³¹³ Ancak bu tespitin tersinin de doğru olduğu düşünülebilir. Buna göre *i’rabın* doğru yapılması, metinde kast edilen anlamın tespitinde belirleyicidir. es-Suyûtî bunu, “Kur’ân’ın *i’rabını* bilmenin faydası, doğru manayı bilmektir. Çünkü *i’rab* manayı açıklığa kavuşturur ve mütekellimin amcanın ne olduğunu ortaya koyar.”³¹⁴ şeklinde ifade eder. Örneğin “Urîdu en te’tiyenî fe-teştumunî” (Ben senin bana gelmeni istiyorum; sen ise bana küfrediyorsun) ifadesindeki “fe” harfinden sonra gelen *muzârî’* fiilin *merfû’* olduğu görülür. Eğer bu *muzârî’* fiil *mansûb* olarak okunsaydı, anlam değişecek, cümle “Ben, senin bana gelmeni ve bana küfretmeni istiyorum.” şeklinde bir mana ifade edecekti.³¹⁵ Arap dilinin bu gibi farklılıklara müsait yapısı, cümlenin gramatik yapısı kadar mütekellimin kastını anlama gayretini de önemli hale getirmektedir. İbn Hişam *i’rab* konusunda lafzın sadece zâhirine bakıp mananın gereğini dikkate almayan nahivcileri bu zaviyeden eleştirmektedir.³¹⁶

Dinî ilimlere dair metinlerin pek çoğu Arap dilini üst düzeyde kullanan isimler tarafından yazılmıştır ve bu metinlerin anlaşılması da başta dil ilimleri olmak üzere pek çok ilmi bilmeyi gerektirir. Buradan hareketle müfessirin dil ilimlerine olan ihtiyacına iki açıdan bakmak mümkündür. Birincisi, Kur’ân’ın hakkıyla anlaşılabilmesi için gereken müktesebatın en temelinde dil ile ilgili ilimlerin geliyor olmasıdır. İkincisi ise müfessirin kendinden önce yazılmış tefsir kitâbiyatını hakkıyla tetkik edebilmesi için nahiv başta olmak üzere Arap dilini tüm yönleriyle bilmesinin kaçınılmaz oluşudur. Söz gelimi ez-Zemahşerî’nin *el-Keşşâf*’ında

³¹¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 356; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 303.

³¹² es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 264.

³¹³ el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 59. *i’rab*-mana arasındaki ilişki için bk. es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 264.

³¹⁴ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 384.

³¹⁵ Şimşek, “Arap Dilinde *i’rabın* Yeri Anlatım ve Anlamadaki Rolü”, s. 33.

³¹⁶ Bk. es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 385.

yahut Ebû Hayyân'ın *el-Bahru'l-muhît*'inde temas edilen nahiv konularını anlamak, bu ilmin inceliklerini bilmeksizin mümkün değildir.

*Î'râb*ın ve ona bağlı olarak anlamın değişmesi Arapçada “te‘*addudu*’l-i‘*râb*”, “ihtilâfu’l-i‘*râb*” vb. şekillerde isimlendirilir.³¹⁷ Kelimeler için yapılacak *i‘rab* tespitleri/tercihleri, manayı farklılaştırabilmekte, yapılacak tespitte/tercihe göre aynı âyetten farklı anlamlar çıkabilmektedir. Örneğin “*vemâ unzile ‘ale’l-melekeyni bi-Bâbile Hârûte ve Mârûte*” (el-Bakara, 2/102) ibaresinin gramatik tahlilinden hareketle Hârût-Mârût’a hem sihir verildiği hem de verilmediği söylenebilir.³¹⁸ Âyetteki “mâ” edatı ilgi zamiri kabul edildiğinde bu iki melege sihir verildiğine, nefy (olumsuzluk) kabul edildiğinde ise verilmediğine delalet eder.

Anlama etki eden önemli faktörlerden bir diğeri zamirlerin merci problemidir. Bu alanda İbnu’l-Enbârî gibi müstakil kitap te’lif edenler olduğu gibi³¹⁹ ‘*ulûmu*’l-*Kur’ân* sahasında eser veren pek çok müellif de müstakil başlıklar altında konuya değinmiştir.³²⁰ Zamirin merci noktasında yapılacak tercih anlamı tayin etmektedir. Örneğin “ve innehû le-‘ilm^{un} li’s-sâ‘ati” (ez-Zuhuf, 43/61) âyetindeki “hû” zaminin nereye raci olduğu bilinmeden âyetin manası açıklığa kavuşturulamaz. Tefsir geleneğinde bu konuda üç farklı yorum söz konusudur. İlkine göre bu zamir Kur’ân’a, ikincisine göre Hz. ‘Îsâ’ya, üçüncüsüne göre Hz. Peygamber Aleyhisselâm’a işaret eder.³²¹ Yapılacak tercih âyetin anlamını tayin edecektir.

Yine “fes’el bihî habîr^{an}” (el-Furkân, 25/59) ifadesinde yer alan *habîr^{an}* kelimesi, “fes’el” kelimesinin *mefû’lû* kabul edilirse mana, “Allah’ı hakkıyla bilene sor.” şeklinde iken aynı kelimenin “bihî” deki “hû” zamirinden hâl olduğu düşünülürse mana, “Allah’ın, habîr olduğunu düşünerek ondan iste.” şeklinde değişmektedir.³²²

Kelimenin cümlede hangi ögesi olarak kabul edildiği de anlamı değiştirmektedir. “ve *kâle racul^{un} mu’min^{un} min âl-i Fir’avne yektumu îmânehu*” (el-Mu’mîn, 40/28) âyetindeki “*min âl-i Fir’avn*” ifadesi bir ihtimale göre “*racul*” kelimesinin sıfatıdır. Bu durumda cümledeki manası “Firavun ailesinden, imanını gizleyen bir adam” şeklinde olmaktadır. Bir diğer ihtimale göre ise “*yektumu*” fiilinin sılasıdır. Bu durumda aynı cümledeki manası, “İmanını Firavun

³¹⁷ Alana dair güncel çalışmalar için bk. Mehmet Kaya, “Farklı i‘rab Değerlendirmelerinin Tefsire Etkisi”, *Hitit ÜİFD*, 2014/1, cilt: 13, sayı: 25, s. 182.

³¹⁸ “mâ” edatının cümledeki yerine göre âyetin anlamı değişmektedir. Bk. Ebû Hayyân *el-Bahru’l-muhît*, I, 497.

³¹⁹ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 399.

³²⁰ Bk. es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 399-404; Menna‘u’l-Kattân, *Mebâhîs fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, (Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1998), s. 175-178.

³²¹ Bk. el-Kurtubî, Ebû ‘Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi‘ li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. ‘Abdulmuhsin et-Turkî, (Dimaşk: Dâru’r-Risâleti’l-‘Âlemiyye, 2012), XIX, 69-72; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, VIII, 27.

³²² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 365. Ayrıca bk. Kaya, “Farklı i‘rab Değerlendirmelerinin Tefsire Etkisi”, s. 190.

ailesinden gizleyen bir adam” şeklinde olmaktadır.³²³ İbn ‘Atıyye (ö. 541/1147) “İsrâil oğullarından birinin, Firavun’un huzurunda bu şekilde cüretkâr konuşması mümkün değildir” diyerek ilk ihtimali tercih etmektedir.³²⁴

İ‘rab farklılığının âyetin anlamını değiştirebiliyor olması Kur’ân’ın anlaşılmasında nahiv ilmine büyük önem atfedilmesine sebep olmuştur. Mekkî b. Ebî Tâlib nahiv tefsir ilişkisine şu ifadeleriyle dikkat çeker:

*“Kur’ân’ı doğru okumak ve anlamlarını öğrenmek isteyen kişinin bilmesi gereken en önemli ilim i‘râbu’l-Kur’ân ve vakıf konusudur. Bu ilimler sayesinde kişi hata yapmaktan emin olur ve hareketlerin değişmesiyle değişen manalara tam anlamıyla hâkim olur, bu sayede Allah’ın muradını anlar. Zira i‘râbın bilinmesiyle anlamların çoğu bilinir, işkâl ortadan kalkar.”*³²⁵

İbn ‘Atıyye’nin ifadesine göre “Kur’ân’ın i‘râbı şerî‘atın aslıdır. Çünkü bizzat şerî‘at demek olan Kur’ân’ın manaları bu ilim sayesinde ortaya çıkar.”³²⁶ İbn Hazm (ö. 456/1064) Arap dilini öğrenmenin *farz-ı kifâye* oluşunu söylerken şu gerekçeleri öne sürmüştür:

*“Bir kimse nahiv ve luğatı bilmezse Allah’ın bize dinimizi açıkladığı, bize kendisiyle hitap ettiği dili bilemez. Bunu bilemeyen de dinini bilemez. Kişi dinini -bu dili bilmemesi sebebiyle- bilemezse bu durumda, onun nahiv ve luğat ilimlerini öğrenmesi farzdır. Eğer nahiv ilmi bilinmezse Kur’ân ve hadis anlaşılmaz. Hatta o olmadan İslâm olmaz.”*³²⁷

ez-Zerkeşî’ye göre i‘râbdaki ihtilâf hükme etki ediyorsa müfessirin doğru hükme ulaşması için i‘râbı bilmesi zorunluluktur. İ‘rab manayı etkilemiyorsa i‘râbı bilmek müfessir için değilse de Kur’ân’ı doğru okumak isteyen kimsenin lahne düşmemesi için gereklidir.³²⁸

3.4 İlgili Literatür

Bu alanda i‘râbu’l-Kur’ân türü çalışmalardan istifa edilebilir. Ancak meselei‘râbın kendisiyle bilindiği nahiv konularını öğrenmeye geldiğinde, müstakil olarak bu alanda te’lif edilmiş eserleri tetkik etmeye ihtiyaç vardır. Gelenekte luğavî tefsirlerin yanı sıra müstakil olarak Kur’ân’ın i‘râbını konu edinen çalışmalar da yapılmıştır. Kutrub’un (ö. 206/821) *İ‘râbu’l-Kur’ân*’ı, ez-Zeccâc’ın (ö. 311/923) *İ‘râbu’l-Kur’ân*’ı, Kemâluddin el-Enbârî’nin (ö. 328/940) *el-Beyân fî ğarîbi i‘râbi’l-Kur’ân*’ı, İbn Fâris’in (ö. 369/979) *İ‘râbu’l-Kur’ân*’ı,

³²³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 242.

³²⁴ İbn ‘Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, IV, 556.

³²⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib, *Kitâbu muşkili i‘râbi’l-Kur’ân*, thk. Hâtim Sâlih Dâmin, (Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1405/1983), I, 63.

³²⁶ İbn ‘Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, I, 40.

³²⁷ İbn Hazm, ‘Alî b. Muhammed, *Resâilu İbn Hazm el-Endelusî*, thk. İhsân ‘Abbâs, (Beyrût: Muessesetu’l-‘Arabiyye li’d-Dirâsât ve’n-neşr, 1981), III, s. 162; Kurdy/Darraji, “Ehemmiyyetu ‘İlmi’n-Nahv”, s. 38. İbn Teymiyye de benzer gerekçelerle Arap dilinin öğrenilip öğretilmesini farz-ı kifâye olarak görür. Bk. İbn Teymiyye, *Mecmû‘atu’l-fetâvâ*, thk. ‘Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, (yy.: Dâru’l-Vefâ, 2005), XXXII, 158.

³²⁸ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 165.

Mekkî b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1045) *Muşkilu i'râbi'l-Kur'an'ı*, İbrâhim es-Sefâkusî'nin (ö. 742/1342) *el-Mucîd fî i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*'i klasik dönem çalışmaları olarak zikredilebilir.

Mahmud es-Sâfî, *el-Cedvel fî i'râbi'l-Kur'an*, (Dımaşk: Dâru'r-Reşîd, 1990, I-XXX), Muhammed 'Ali Tâhâ ed-Durre, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm ve i'râbuhû ve beyânuh*, (Dımaşk-Beyrût: Dâru İbn Kesir, 2009, I-X), Muhyiddîn Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve beyânuh*, (Humus: Muessesetu'l-Eymân, 1983, I-X) çağdaş Arap dünyasında yapılmış, konuyla ilgili önemli çalışmalardır.

Nahiv alanındaki literatür oldukça geniştir. Ana hatları ile ve tarihsel süreçte nahiv öğretiminde pek çoğuna yer verilen bazı eserleri şu şekilde sıralayabiliriz: Sîbeveyhi (ö. 180/796) *el-Kitâb*, el-Muberrred (ö. 285/989) *el-Muktedâb*, ez-Zeccâcî (ö. 337/949) *el-Îzâh*, ez-Zemahşerî (ö. 523/1144) *el-Mufasssal*, bu eserin özeti mahiyetinde ibnu'l-Hâcib (ö. 646/1249) *el-Kâfiye*'si ve bunun şerhi olan 'Abdurrahmân Câmî'nin (ö.898/1492) *el-Fevâidu'z-Ziyâiyye*'si (Molla Câmî), el-Mutarriżî (ö. 610/1213) *el-Misbâh*'ı, İbn Mâlik (ö. 672/1274) ve es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Elfiyye*'leri, İbn Âcurrûm'un (ö. 723/1323) *el-Âcurrûmiyye*, İbn Hişâm'ın (ö. 761 /1360) *Katru'n-nedâ* ve *Şuzûru'z-zeheb*'i, el-Birgivî'nin (ö. 981/1573) *İzhâru'l-esrâr*'ı.

Konuyla ilgili Türkçe kaynaklardan bir kısmını şu şekilde tespit edilebilir: Hayreddin Karaman-Bekir Topaloğlu, *Arapça: Sarf ve nahiv*, (İstanbul: Yılmaz Ofset, 1966), Hanbelizade Muhammed Şakir, *Temrinli ve irablı Arapça nahiv*, açıklama ve notlarla sdl. Hüseyin Elmalı, (İzmir: Anadolu Yayınları, 2010), M. Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Nahiv*, (İstanbul: İFAV, 2014). Şehabeddin Kırdar, *Nahiv belâğat yönünden Te'kid ve Kur'an'da Te'kid üslûbu*, (YL), Selçuk Ü., Konya, 2005, Hüseyin Vuruşkan, *Celâleyn Tefsîrinde Nahiv Uygulamaları*, (YL), Atatürk Ü., Erzurum, 2012, Abdullah Kılınçkaya, *Nahiv ve Belâğat Açısından Takdim, Te'hir ve Kur'an-ı Kerim'de Kullanılışları*, (YL), Sütçü İmam Ü., Kahramanmaraş, 2015, Murat Tala, *Sarf ve Nahiv Açısından Kur'an'da Udûl*, (DR), Necmettin Erbakan Ü., Konya, 2016. Türkiye'nin çeşitli üniversitelerinde hazırlanmış tezlerdir.

Konuyla ilgili makaleler: Ali Cüneyt Eren, "Nahiv ilminin tefsirle ilişkisi ve birbirlerine etkisi", [*Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III*, 2002, s. 257-268] ve "Kur'an Meâllerinde Nahiv Algılamalarından Kaynaklanan Hatalar (Kehf Sûresi 38. Âyeti Bağlamında)", [*Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, cilt: VII, sayı: 3, s. 51-57], Harun Ögmüş, "Nahvin Kur'an'ın Anlaşılmasına Etkisi Bağlamında İbn Medâ el-Kurtubî'nin Kitâbu'r-Red 'Ale'n-Nuhât Adlı Eserinin Değerlendirilmesi", [*MÜİFD*, 2008, sayı: 35/2, s. 5-24], Ahmet Mekki el-Ensari, "Kur'an Nahvi – I", çev. Sabri Türkmen, [*İnönü ÜİFD*, 2010, cilt: I, sayı: 2, s. 289-302] ve "Kur'an Nahvi –II", çev. Sabri Türkmen, [*İnönü ÜİFD*, 2012, cilt: III, sayı: 1, s. 249-284], Mustafa Yûsuf, "et-Tevcîhu'n-Nahvi li'l-Kırâât inde's-Semîn el-Halebî", [*EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, 2015, cilt: XIX, sayı: 62, s. 641-668], Velid Haşim Kürdî

- İsmil Habib Mahmud ed-Derracî, “Ehemmiyyetu ‘İlmi’n-Nahiv fî fehmi’n-nassi’ş-Şer‘î”, [ÇOMÜİFD, 2016, sayı: 8, s. 31-49], Kadir Taşpınar, “Kırâat-Nahiv İlişkisi Bağlamında Ebussuud Efendi’nin Tefsirinde Yer Alan Kırâat Vecihleri”, (IIJIS), 2017, cilt: III, sayı: 1, s. 113-138].



4. BELÂĞAT BİLGİSİ

4.1 Kavramsal Çerçeve

Genel manada Arapça bilgisi içerisinde değerlendirilebilecek olan belâğatın diğer dil ilimleriyle sıkı bir ilişkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Arap dilinin öğrenilmesinden maksat bu dili kullanırken hataya düşmekten korunmaktır. Dilde hataya düşülebilecek noktalar ise üç başlık altında mütalaa edilebilir: Bunlar *müfred*, *mürekkebe* ve *te'lifin/cümle* kast edilen anlama uygunluğudur. Sarf ilmini bilmek tek bir kelime yapısında düşülecek hataları önler; nahiv ilmi kelimelerin te'lifinde yahut cümle kuruluşundaki hataları önler; belâğat ilmi ise sözün kast edilen anlama uygunluğu bakımından düşülecek hataları önler.³²⁹ Dolayısıyla tüm bu ilimler bir bütün olarak Arap dili ilimlerini oluştururlar.

Belâğat lafzı “be-le-ğa” kökünden mastar olup “ulaşmak, varmak”³³⁰ gibi anlamlara gelir. Bilimsel bir disiplin olarak “belâğat”, er-Rummânî (ö. 384/994) tarafından, “Manayı en güzel lafız ve ifadelerle zihinlere ulaştırmaktır.”,³³¹ er-Râzî tarafından, “Kişinin, içindeki gayesini sözü sıkıcı derecede uzatmadan, maksadı ifadede yetersiz kalacak kadar da kısa tutmadan, kendi ifadeleriyle karşı tarafa aktarmasıdır.”,³³² Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338) tarafından ise, “Kelâmın fasîh olmakla birlikte *muktezâ-yı hâle* uygun olmasıdır.”³³³ şeklinde tarif edilmiştir. Bir ilim olarak, düzgün ve yerinde söz söylemenin usûl ve kaidelerini inceleyen belâğat;³³⁴ *me'ânî*, *beyân* ve *bedî'î* olmak üzere üç başlık altında ele alınır.³³⁵

Fesâhat kelimesi de belâğat ile çok yakın, hatta yerine göre eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Her ne kadar eş anlamlı olarak kullanılsalar da³³⁶ bu iki kelime arasında farklılık bulunduğu ifade edilmiştir. Belâğat kelâmı ve mütekellimde bulunan bir özellik iken fesâhat sadece kelimedeki bulunur.³³⁷ Bir kelâmın belîğ olması için aynı zamanda fasîh de

³²⁹ el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s.121.

³³⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I, 486.

³³¹ er-Rummânî, Ebu'l-Hasen 'Ali b. 'İsa, *en-Nuket fî i'câzi'l-Kur'ân* (Selâsetu resâil fî i'câzi'l-Kur'ân içinde), thk. M. Halefullâh Ahmed-M. Zağlûl Sellâm, (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ty.), s. 75-76.

³³² er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. 'Umer, *Nihâyetü'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, (Beyrût: Dâru Sâdir, 2004), s. 31.

³³³ el-Kazvînî, Celâluddin Muhammed b. 'Abdurrahman, *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, thk. M. 'Abdulkâdir el-Fâzılî, (Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2015), s. 16.

³³⁴ Ali Bulut, *Belâgat (Meânî-Beyân-Bedî'î)*, (İstanbul: İFAV, 2015), s. 45.

³³⁵ et-Teftâzânî, Fahrüddîn 'Umer b. Burhânuddîn, *Mutavvel 'ale't-Telhîs*, nşr. Bosnevî el-Hâcc Muharrem Efendi, (Muharrem Efendi Matbaası, 1308), s. 14.

³³⁶ Bk. el-Cevherî, İsmâ'il b. Hammâd, *es-Sihâh*, nşr. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr, (Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâîyn, 1987), IV, 1316.

³³⁷ el-Kazvînî, *Telhîsu'l-Miftâh*, (İstanbul: Dâru Yâsîn, 2014), s. 14.

olması gerekir. Ancak fasîh olan her söz belîğ olmak zorunda değildir. Buna binâen “Her belîğ söz fasîhtir, fakat her fasîh söz belîğ değildir.” demek mümkündür.³³⁸

4.2 Tarihsel Gelişim Süreci

İslâmî ilimlerin teşekkül sürecinde Kur’ân’ın etkisi açıktır. Arap dilinin kurallarını ve ifade özelliklerini derleyen eserlerin pek çoğunun aynı zamanda Kur’ân ile ilgili olması bunun bir görtergesidir. Belâğat ilmi de bu kapsamda yer alır. Bu ilimle ilgili ilk çalışmaların Kur’ân’ı daha iyi anlama çabasıyla ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Gerek luğavî Kur’ân tefsirleri arasında gösterilen el-Ferrâ’nın *Me’âni’l-Kur’ân*’ı, Ebû ‘Ubeyde’nin *Mecâzu’l-Kur’ân*’ı, İbn Kuteybe’nin *Te’vîlu muşkili’l-Kur’ân*’ı gibi doğrudan Kur’ân üzerine yapılan çalışmalar, gerekse Sîbeveyhi’nin *el-Kitab*’ı gibi nahiv çalışmaları belâğat ilminin ilk tohumlarının atıldığı metinlerdir. Bu âlimler her ne kadar nahiv kimliğiyle ön plana çıkan müfessirler olsalar da, daha sonra belâğat ilmi kapsamında ele alınacak pek çok meseleye temas etmişlerdir.³³⁹

Örneğin [“*Gecenin ve gündüzün hilesi*” (es-Sebe, 34/33)] ifadesini Sîbeveyhi, “Gecenin ve gündüzün mekri (hilesi) olmaz; ancak hile o ikisinin içindedir.” şeklinde açıklamıştır.³⁴⁰ Aynı şekilde el-Ferrâ, “Mekr, gece ve gündüz için söz konusu olmaz. Âyet, ‘sizin, gece ve gündüz içindeki hileniz (mekrukum bi’l-leyli ve’n-nehâr)’ manasına gelir” demiştir.³⁴¹ Zikri geçen âlimler bu açıklamayı yapmakla yetinmiş, bunu ifade etmek için herhangi bir belâğat ıstılâhı kullanmamışlardır. Belâğat ilmi müesses hale geldiğinde, belâğat âlimleri âyeti aynı şekilde anlamış, ancak bu kullanımı *mecâz-ı ‘aklî*³⁴² diye isimlendirmişlerdir.³⁴³

Kur’ân’ın, bir benzerinin getirilemeyeceği noktasındaki meydan okuması (tehaddî), kendisinin bu bakımdan ele alınıp incelenmesi sonucu doğurmuş, onun hangi bakımdan *mu’cîz* olduğu tartışılmıştır. Bu çerçevede en fazla öne çıkan tema onun lafız ve mana yönü ve bu ikisi arasındaki ilişki olmuştur.³⁴⁴

³³⁸ Bulut, *Belâgat*, s. 46.

³³⁹ Saffet Köse-Suleymân Huseyn el-‘Umeyrât, “el-‘Alâkatu beyne ‘ilmi’l-belâğati ve tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Topum Bilimleri Dergisi*, yıl: 2016, sayı: 7, s. 199.

³⁴⁰ Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. ‘Usman, *Kitâbu Sîbeveyhi*, thk. ‘Abdusselam M. Hârûn, (Kâhire: Mektebetu’l-Hancî, 1988), I, 176.

³⁴¹ el-Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Ziyâd, *Me’âni’l-Kur’ân*, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye 2002), II, 248.

³⁴² *Mecâz-ı ‘aklî*, bir alakaya binaen bir işin asıl failinden başkasına isnad edilmesidir. Bk. ‘Ali Cârîm-Mustafa Emin, *el-Belâğatu’l-vâziha*, (Hircisa: Mektebetu’n-Nûr’il-İslâmiyye, ty), s. 98.

³⁴³ Köse-el-‘Umeyrât, “el-‘Alâkatu beyne ‘ilmi’l-Belâğati ve tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm”, s. 199.

³⁴⁴ İ‘câzın ıspatında lafız-mana dengesi ve bu konudaki yaklaşımlar için bk. el-Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 97-144.

İslâm coğrafyasının genişlemesi neticesinde müslümanlar pek çok ırk ve kültürle karşılaşmak durumunda kaldılar. Bu kavimlerden İslâm'ı kabul edenler olduğu gibi reddedenler de oldu. Özellikle hint kökenli akımlar (örneğin *Maniheistler*) nübüvvet inancına yönelik eleştirileri çerçevesinde Kur'an'a ağır eleştiriler yönelttiler.³⁴⁵ Nübüvvetin ispatı sadedinde İslam bilginleri *beşâiru'n-nubuvve* ya da *delâilu'n-nubuvve* başlığı altında pek çok eser kaleme aldılar ve bu çerçevede Kur'an'ın bir beşer tarafından ortaya konulmasının imkânsızlığını ispat sadedinde, onun lafız ve manasındaki *i'câzı* ortaya koyma ihtiyacı hissettiler.³⁴⁶ Bu vesileyle onlar, eserlerinde pek çok belâğat konusuna da değinmek durumunda kaldılar. el-Câhiz'in (ö. 255/869) *el-Beyân ve't-tebyîn*'i, er-Rummânî'nin *en-Nuket fî i'câzi'l-Kur'an*'ı, el-Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Beyânu i'câzi'l-Kur'an*'ı, el-Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) *Î'câzu'l-Kur'an*'ı bu bağlamda değerlendirilebilecek önemli kaynaklardır.³⁴⁷ Ancak her ilim gibi belâğat da gelişimini tedrici olarak tamamlamıştır. Bu bakımdan belâğat tarihinin en büyük teorisyenlerinden olan 'Abdulkâdir el-Curcânî'nin *Delâilu'l-i'câz*'ı ve *Esrâru'l-belâğ*'sı bu alanda kendisindinden sonra yapılan çalışmalara yön veren iki önemli metin konumundadır. el-Curcânî'den sonra es-Sekkâkî'nin te'lif etmiş olduğu, *Miftâhu'l-'ulûm* bu alana dair yazılmış önemli diğer bir çalışmadır. es-Sekkâkî'nin çalışması el-Curcânî'den sonraki diğer dönüm noktası olarak kabul edilmiştir.³⁴⁸ Ondan sonra yazılan pek çok kitap onu ihtisar etmek yahut yapılan ihtisarlara şerh etmek üzere te'lif edilmiştir. el-Hatîb el-Kazvî'nin *et-Telhîs*'i, 'Adududdin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *Favâidu'l-ğiyâsiyye*'si, et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *el-Mutavvel*'i bu bağlamda zikredilebilecek örneklerdir.

4.3 Tefsir Açısından Önemi

Dinin doğru anlaşılması Kur'an'ı doğru anlamaya bağlı olduğu için onu anlama vesileleri de "dinden" kabul edilmiştir. Kur'an'ın anlaşılması noktasında dilin önemli bir yer işgal ettiği düşünüldüğünde, Arapçayı bilmenin dinin bir parçası olarak görülmesi, onu sevmenin Allah'ı ve kitabını sevmekle eş değer tutulması³⁴⁹ anlaşılabilir bir şeydir. Ebû Hilâl el-'Askerî (ö. 400/1009'dan sonra), "İlimlerin öğrenmeye en layık olanı –ma'rifetullahtan sonra- Allah'ın kitabındaki i'câzı bilmenin kendilerine bağlı olduğu belâğat ve fesâhatı bilmektir." der. Çünkü Kur'an'da kullanılan pek çok üslubun ve bu kullanımlardaki inceliklerin anlaşılması ancak belâğat bilmekle mümkündür. el-'Askerî'ye göre kişinin belâğat ilmine duyarsızlığı, onu

³⁴⁵ el-Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 98.

³⁴⁶ Âlimler, özellikle me'ânî ve beyân ilimlerine, Kur'an'ın i'câzını ortaya koyma noktasındaki önemi dolayısıyla, "delâilu'l-i'câz" ismini vermişlerdir. Bk. İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 19.

³⁴⁷ Hulûsi Kılıç, "Belâğat", *DİA*, V, 381.

³⁴⁸ Bulut, *Belâğat*, s. 27.

³⁴⁹ Bk. es-Se'âlibî, Ebû Mansur 'Abdumelik b. Muhammed, *Fıkhu'l-luğa ve sırru'l-'Arabiyye*, thk. M. Sâlih Mûsâ Huseyn, (Dimaşk: Müessetu'r-Risâle Nâşirûn, 2010), s. 19.

Kur'ân'ın bu inceliklerini anlamaktan mahrum bırakacaktır.³⁵⁰ Onun gibi düşünen pek çok âlim belâğat ilmini bilmeyi Kur'ân'ın i'câzını bilmek ve onu daha iyi anlamak açısından önemsemiştir. İbnu'l-Mu'tezz (ö. 296/908) belâğat ilmine ait ilk te'lifler arasında gösterilen *el-Bedî*³⁵¹ adlı eserinin mukaddimesinde bu eseri yazış gerekçesini, Kur'ân'ın bir belâğat mucizesi olduğunu ispat etmek ve Kur'ân'da tenâkuz, lahn ve nazım bozukluğu gibi dilsel kusurların olduğu yönündeki iddiaları reddetmek olarak kaydeder. es-Suyûtî'de Kur'ân'ın i'câzı ve belâğat ilmi arasındaki ilişkiye “Üç alt bölümüyle birlikte belâğat ilmi, dîni bilmenin en büyük vasıtasıdır. Hz. Peygamber'in mu'cizesi olan Kur'ân'ın i'câzını idrak etmek bu ilme bağlı olduğu için imanın kemâli dahi bu ilmi bilmeye bağlıdır.” cümleleriyle dikkat çeker.³⁵²

Belâğat ilmine vukûfiyet Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasına hizmet etmesi açısından önemli olduğu gibi bu ilmi bilmemekten kaynaklanan bazı anlama problemlerin önüne geçmesi bakımından da önemlidir. Bu bağlamda ilk nahivcilerden Ebû 'Amr b. el-'Alâ'nın (ö. 154/770), “İrak'ta zındıklaşanların pek çoğunun Arap dilini iyi bilmemeleri sebebiyle bu hale düştüklerini” ifade etmesi önemlidir.³⁵³ İbn Cinnî dini inancın oluşma sürecinde Arapçanın önemine değinirken pek çok fırkanın *sapma nedenini*, onların *bu dili iyi seviyede bilmemeleri* olarak görür. Bu gibi hatalı anlamalara düşmemek için dilin genelde mecâz üslubu üzere câri olduğunun bilinmesinin önemine dikkat çeker.³⁵⁴ Çünkü Arapça kalıplarla nâzil olan Kur'ân, bu dildeki hemen tüm ifade kalıplarını kullanmıştır. Mecâzî anlatım da sözü edilen bu ifade kalıplarından biridir. Bu kullanım şeklini bilmeyenler lafzı zâhirine göre anlamakta ve bu zâhiri yorumu âyetin tek doğru yorumu olarak telakki etmektedirler. Bu da âyetin yanlış anlaşılmasına sebep olmaktadır. Dinin en temel metninin yanlış anlaşılması, pek çok akîdevî konuda hatalı anlayışların ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Örneğin [“*Herhangi bir beldeyi imha etmek istediğimizde, oranın lüks içinde yaşayan şımarıklarına emrederiz; onlar da orada bozgunculuk çıkarır. Böylece o ülke helâke müstahak olur; biz de orayı darmadağın ederiz*” (el-İsrâ, 17/16)] âyetinin zâhiri yapısı yanlış değerlendirmelere konu olmaya müsaittir. İnsan, “Nasıl olur da Allah beldeleri yok etmek ister ve sanki buna bir gerekçe teşkil etsin diye oranın önde gelen zenginlerine emreder, onlar da bu emir gereği bozgunculuk çıkarırlar ve neticede hep beraber helâk edilirler?” diye sorabilir. Böyle bir düşüncenin ilahî adaletle bağdaşmayacağı açıktır. Tefsirlerde bu âyet hakkında iki temel görüş bulunur. Birincisine

³⁵⁰ el-'Askerî, Ebû Hilâl, *Kitâbu's-sinâateyn*, thk. 'Ali M. el-Bicâvî- M. Ebu'l-Fazl İbrâhim, (yy.: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1952), s. 1.

³⁵¹ Bk. İbnu'l-Mu'tez, Ebu'l-'Abbâs 'Abdullah b. Muhammed, *el-Bedî*, thk. M. 'Abdulmun'im Hafacî, (Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1990).

³⁵² es-Suyûtî, *Şerhu 'ukûdi'l-cemân fî 'ilmi'l me'ânî ve'l- beyân*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ty.), s. 3.

³⁵³ İbnu'l-Enbârî, Muhammed b. el-Kâsım, *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*, thk. İbrâhim es-Sâmerrâî, (Zerkâ: Mektebetu'l-Menâr, 1985), s. 31.

³⁵⁴ Bk. İbn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Usman, *el-Hasâ'is*, thk. M. 'Ali en-Neccâr, (yy.: el-Mektebetu'l-'İlmiyye, ty.), III, 245-248.

göre âyette *hazf* vardır; *hazf* edilen ifade yerine konulduğunda (takdir edildiğinde) cümle, “Biz, oranın önde gelenlerine/zenginlerine ‘itaat etmelerini emrettik’ onlar emre karşı gelip yoldan çıktılar.” şeklinde olacaktır.³⁵⁵ İkinci görüşe göre âyette *hazf* değil *mecâz* vardır, çünkü Allah, *mutreflere* bozgunculuk yapmalarını emretmiş olsaydı “*ufsukû*” (fasıklık yapın) şeklinde bizzat emir kipiyle hitap ederdi. Hitap böyle olmadığına göre burada bir *mecâz* söz konusudur. *Mecâz*ın yönü ise, Allah’ın onlara çokça nimet bahşetmesidir. Onlar bu nimetleri kötü yolda kullanarak nefislerinin arzusuna uydular ve böylece kendilerine bahşedilen nimeti iyilik ve ihsan yolunda kullanmayarak “*fısk*”ı tercih ettiler. Neticede de ilâhi emre karşı gelip yoldan çıktıkları için ilahi azaba müstahak oldular.³⁵⁶

Görüldüğü üzere bu ilme vakıf olmadan Kur’ân’ı anlamaya çalışmak, özellikle bazı âyetler söz konusu olduğunda hatalı anlamalara sebep olabilmektedir. Bu sebeple es-Sekkâki, Kur’ân’ı anlama gayreti içerisinde olanların, *me’ânî* ve *beyân* ilimlerine muhtaç olduklarını ifade ettikten sonra, “Bu ilimleri bilmeden tefsir ilmine girişenlere yazıklar olsun!” der.³⁵⁷ ez-Zemahşerî’nin nakline göre el-Câhiz Kur’ân’ın mana inceliklerine vakıf olma noktasında belâğat ilminin önemini ifade etmek üzere; “Kişi tüm dîni ilimleri bilse de *me’ânî* ve *beyân* ilimlerini bilmeden Kur’ân’ın ince ve derin manalarını bilemez.” demiştir.³⁵⁸

Belâğat ilmi verilerinin tefsirde kullanımı, ilk nesiller tarafından (selef) benimsenmediği gerekçesiyle eleştirilmiştir.³⁵⁹ ez-Zerkeşî bu eleştiriye, ilk neslin bu ilme zaten aşına olduklarını söyleyerek cevap verir.³⁶⁰ Kur’ân tefsirinde belâğat ilminin verilerinden faydalanmak, sonraki süreçte muhtemel yanlış anlamaların önünü almak için bir gereklilik olarak ortaya çıkmıştır. Konunun tefsir açısından önemi, belâğat ilmi verilerinin Kur’ân ile bulunduğu örnekler üzerinden görülebilir. Çalışmamızın ana konusunu teşkil etmediği için belâğatın tüm konularına dair örnekler sunmak bu çalışmanın sınırlarını fazlasıyla aşacaktır. Dolayısıyla biz, belâğatın üç alt ilmi olan, *me’ânî*, *beyân* ve *bedî’* ilimlerine kısaca temas edecek, bu ilimlerin bazı alt dallarının Kur’ân’a tatbikini ele alan örnekler vermek suretiyle, müfessirin belâğat ilmini niçin bilmesi gerektiğinin altını doldurmaya çalışacağız.

4.3.1 Me’ânî İlmini Bilmek

Me’ânî, Arapça bir lafzın durumunu *muktezâ-yı hâle* uygun olup olmaması bakımından inceleyen ilimdir.³⁶¹ Bu konu belâğat ilminde *ihbâri isnad*, *el-musnedu ileyh*, *fasl*, *vasl*, *îcâz*, *itnâb*, *taleb*, *temenni*, *istifhâm*, *emir*, *nehiy*, *nidâ* gibi alt başlıklar halinde incelenir.³⁶²

³⁵⁵ el-Ferrâ, *Me’ânî’l-Kur’ân*, I, 47; el-Beyzâvî, I, 566.

³⁵⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 500.

³⁵⁷ es-Sekkâki, *Miftâhu’l-’ulûm*, s. 162.

³⁵⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 96.

³⁵⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 311.

³⁶⁰ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 312.

³⁶¹ el-Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 23.

³⁶² İlgili kavramların tanım ve tafsilatı için bk. es-Sekkâki, *Miftâhu’l-’ulûm*, s. 161-323.

Kur’ân’ın ifade hususiyetlerini öğrenmek, lafızların dizilişindeki incelikleri kavramak, terkiplerin ifade ettiği vurguları ve bu terkiplerdeki mana derinliklerini öğrenmek *me’ânî* ilmi ile mümkündür.³⁶³ *Me’ânî* ilminin ilk konusu olarak işlenen *isnâd*, *musned*, *musnedun ileyh* konularının belâğat ilmi içerisindeki yerine bakıldığında, muhtelif pek çok kullanımı ve bunların manaya etkisini görmek mümkündür.

Örneğin cümlede *musnedun ileyh*in açıkça zikredilmeyip, onun yerine zamir yahut ism-i işâret kullanılmasının pek çok sebebi vardır.³⁶⁴ “*fe-ğâşiyehum mine’l-yemmi mâ ğâşiyehum*” [“Deniz onları görülmedik bir şekilde kuşatıp yuttu.”] (Tâhâ, 20/78)] âyetinde denizin onları nasıl kuşattığı açıkça zikredilmeyip bunun yerine “mâ” *ism-i mevsûlû* kullanılmıştır. Bu, *iẖtisar* ve az sözle çok mana ifade etme (îcâz) kabilinden bir kullanımdır. Yani, onları, mahiyetinin ne olduğunu sadece Allah’ın bildiği bir şey (mâ) kuşatmıştır.³⁶⁵ Dolayısıyla bunun açıkça ifade edilmeyerek yerine *ism-i mevsul* kullanılması işin büyüklüğünü ifade etmek ve muhatabı korkutmak içindir.³⁶⁶ Aynı şekilde *musnedun ileyh*in *ma’rife* değil *nekre* kullanılmasının pek çok gerekçesi vardır.³⁶⁷ Mesela, [“*Muhakkak bize bir mükâfat vardır.*”] (el-A’râf, 7/113)] âyetinde *ecr^{an}* kelimesinin *nekre* kullanılması tazim içindir. Yani bu ifadeleriyle sihirbazlar “Eğer Musa’nın karşısında galip gelirsek bize büyük bir mükâfat var.” demiş olmaktadır. Arapların çokça koyunu olan birinin durumunu ifade etmek üzere “inne lehû le-ğanem^{en}” demeleri bu kullanıma bir örnektir.³⁶⁸

Aslında *me’ânî* ilmi içinde yer alan konuların hepsinin Kur’ân’ı anlama noktasındaki önemi büyüktür. Ancak bunlar arasında *îcâz* ve *itnâb*ın ayrı bir yerinin olduğu söylenebilir. Bu iki ilim için “belâğatın en yüce ilimleri” denmiş, hatta bazı dil âlimleri belâğatı bu iki ilimden ibaret görmüşlerdir.³⁶⁹ Kur’ân’ın tüm insanlığa hitap ettiği düşünüldüğünde, onun farklı zekâ ve kültür seviyesine sahip insanlar için farklı hitaplarda bulunmuş olmasındaki hikmeti daha iyi anlamak mümkün hale gelir. Çok zeki bir insana söylenen söz ile normal zekâ seviyesindeki bir insana söylenecek söz farklıdır. Zeki insana söylenecek sözün kısa ve öz (îcâz) olması yeterli iken, böyle olamayana meramı daha uzunca (itnâb) anlatmak gerekebilir. Ancak *itnâb*ın Kur’ân’da sadece bu maksatla kullanıldığı düşünülmemelidir. Nitekim belâğat kitapları Kur’ân’da *itnâb* sanatına yer verilmesinin pek çok sebebinden bahseder.³⁷⁰

³⁶³ Bulut, *Belâgat*, s. 52.

³⁶⁴ Bu sebepler için bk. el-Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 48-57; el-Hâşimî, es-Seyyid Ahmed, *Cevâhiru’l-belâğa fi’l-Me’ânî ve’l-Beyân ve’l-Bedî’*, (Beyrût: Muessesetu’l-Kutubi’s-Sekâfiyye, 2014), s. 95.

³⁶⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 99.

³⁶⁶ el-Kazvîni, *el-Îzâh*, s.50; el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâğa*, s. 95; Bulut, *Belâgat*, s. 64.

³⁶⁷ Bk. el-Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 57-59.

³⁶⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 486; el-Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 58.

³⁶⁹ es-Suyûtî, *el-Îtkân*, s. 528.

³⁷⁰ Bk. el-Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 190.

Îcâz, sözü kısa tutma ve vecîz söz söyleme gibi anlamlara gelir.³⁷¹ Terim olarak ise, “Alışlagelen lafızlardan daha az lafızla maksadı ifade etmek” anlamında kullanılır.³⁷² Ancak bunun manayı bozmadan yapılması şarttır.³⁷³ Îcaz, lafızdan hiçbir unsur hazf edilmeksizin çok az kelimeyle birçok mana ifade etmek suretiyle olabileceği gibi (îcâz-ı kısar), *mahzufun* varlığını gösteren lafzî yahut manevî bir *karînenin* olması şartıyla cümlelerin herhangi bir unsurunun çıkartılması suretiyle de olabilir (îcâz-ı hazf).³⁷⁴

İbn Mes‘ûd’un, “Kur‘ân’da hayrın ve şerrin tümünü kendisinde toplayan (onun gibi) bir âyet daha yok.” diyerek işaret ettiği en-Nahl, 16/90 âyeti, *îcâz-ı kısar*’a örnek verilebilir.³⁷⁵ ‘Usmân b. Maz‘ûn (ö. 2/623-24) nâzil olduğunda bu âyeti Hz. Ali’ye okumuş, o da içerdiği derin manalar sebebiyle, “Bu âyete tabi olun ve kurtuluşa erin; Allah sizlere bunu ancak güzel ahlakı emretmek için gönderdi.” demiştir.³⁷⁶ Yine [“*Kısasta sizin için hayat vardır.*” (el-Bakara, 2/179)] âyeti zâhiren birkaç kelimedenden oluşsa da gerek lafzen gerek manen pek çok belâğat nüktesini taşıdığından bahsedilmiştir.³⁷⁷ Aynı şekilde [“*Eğer onlara Rabbinin azabından bir esinti bile dokunsa...*” (el-Enbiyâ, 21/46)] ifadesinde üç te’kit unsuru bulunduğu ifade edilmiştir. Birincisi, “el-mess” mastarı dokunmak manasındadır, ancak bu dokunuş küçük bir dokunuştur dolayısıyla azlık ifade eder. İkincisi, “nefhat^{un}” kelimesi esinti manasındadır, ancak bu da hafif bir esintidir. Aynı zamanda verilen küçük bir hediye ifade etmek üzere de kullanılır. Dolayısıyla bu kelime de mana itibarıyla azlık ifade eder. Üçüncüsü, “nefhat^{un}” kelimesi âyette *mastar-ı merre* kalıbında kullanılmıştır. Bu da bir kere olmayı, dolayısıyla azlığı ifade eder. Tüm “azlık” vurguları birlikte değerlendirildiğinde âyette sanki şöyle denmiş oluyor: “Dünyadayken başınıza bir anlığına, küçücük bir sıkıntı gelse, çaresiz kalıyor, hemen Allah’ın emrine boyun eğiyorsunuz. Peki, emre itaat etmezseniz, hesabın asıl mahalli olan ahirette haliniz nice olur?!”³⁷⁸

Îcâzın diğer türü olan *îcâz-ı hazfe*³⁷⁹ örnek olarak, [“*O, sizi kendi dostlarıyla korkutmak ister.*” (Âlu ‘İmrân, 3/175)] âyeti verilebilir. Âyetteki *yuhavvifu evliyâhu* ibaresinin zâhiri şeytanın kendi dostlarını korkuttuğunu ifade etmektedir. Ancak tefsirlerde âyet, bir hazfin varlığı söz konusu edilerek anlaşılmıştır; buna göre *mef‘ûl* ve *harf-i cer* hazf edilmiştir. İbn ‘Abbâs ve İbn Mes‘ûd’un kırâatleri de bu görüşü desteklemektedir. Bu durumda âyetin manası, *yuhavvifukum bi-evliyâihî* (o şeytan sizi dostlarıyla korkutur) şeklindedir. Böylece

³⁷¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XV, 221.

³⁷² Bk. es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 177; el-Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 179.

³⁷³ er-Rummânî, *en-Nuket*, s. 76.

³⁷⁴ el-Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 183; el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 164; ‘Ali Cârim-Mustafa Emin, *el-Belâğatu’l-vâzıha*, s. 201.

³⁷⁵ Bk. es-Suyûtî, *el-Îtkân*, s. 530.

³⁷⁶ Bu âyetin tefsiri ve âyet hakkındaki rivâyetler için bk. el-Kurtubî, *el-Câmî’*, XII, 411-416.

³⁷⁷ el-Kazvînî âyetle ilgili *el-Îzâh*’da sekiz hususu, es-Suyûtî ise yirmi hususu zikreder. Bk. el-Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 180-181; es-Suyûtî, *el-Îtkân*, s. 532-533.

³⁷⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 148; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, VI, 294.

³⁷⁹ Îcâz-ı hazf’in kullanılma sebepleri için bk. es-Suyûtî, *el-Îtkân*, s. 5434-535.

âyette, “Sizler, eğer bana inanmış kimselerseniz şeytanın sizi korkuttuğu zorbalardan çekinmeyin; ancak ve ancak benden korkun!” mesajı verilmiş oluyor. Ancak, zâhirinden hareketle âyete “şeytanın münafıklardan olan dostlarını korkutması” anlamı da verilmiştir.³⁸⁰

Îcâz-ı hazfe bir kelime, cümle yahut cümlelerin hazfi mümkündür.³⁸¹ Söz gelimi cümleden şartın hazfedilmiş olması cümlelerin bir unsurunun hazfine örnektir. Bu da cümlede cezânın (şartın cevabı) zikredilip şartın zikredilmediği anlamına gelir. Bu durumda lafız uygun bir şartın takdiriyle daha iyi anlaşılır. Mesela [*“Dost/hâmi ancak Allah’tır.”* (eş-Şûrâ, 42/9)] ifadesi, âyetteki mahalli itibariyle mukadder bir şartın cevabı olarak değerlendirilmiş ve “eğer gerçekten bir hâmi/dost ararlarsa” takdiriyle anlaşılmıştır. Bu durumda yukarıda meali verilen âyet, daha güçlü bir mana ile “Eğer gerçekten bir dost istiyorlarsa-onun dışında hiçbir dost olmaksızın- onların dostu ancak Allah’tır.” şeklinde anlaşılır.³⁸²

Bu örneğin aksine cümleden şartın değil cezânın hazf edilmesi de mümkündür. Bu kullanımla ihtisâr manası kastedilmiş olabilir. Örneğin [*“Eğer dağları yürütecek, yeri paramparça edecek, ölüleri bile konuşturacak bir kitap olsaydı...”* (er-Ra’d, 13/31)] âyetinde şart zikredilmiş, ceza zikredilmemiştir. Cevap olarak, “O kitap muhakkak bu Kur’ân olurdu” takdir edilir ve böylece anlam sadece *mahzuf* olan bu cezaya hasredilmiş olur.³⁸³ Bir diğer ihtimal de *tefhîm* kastedilir. Mesela, [*“Ateşin karşısında durdukları zaman (onları) bir görsen”* (el-En’âm, 6/27)] âyetinde şartın cevabı *mahzûf*tur. Bunun takdiri ise “Elbette çok çirkin bir durum görürdün.” şeklindedir.³⁸⁴ Eğer âyette bir cevap yer almış olsaydı, anlam ona hasredilmiş, dolayısıyla kapsamı daralmış olacaktı. Belâğat âlimleri bu kullanımla, âyeti işiten kimsenin aklına mümkün kötü sahnelerin en kötüsünün gelmesinin temin edilmiş olduğunu söylemektedirler.³⁸⁵ Bunu sağlamak için cevap zikredilmemiş, adeta boşluğu muhatabın doldurması istenmiştir.

Bu ilim içerisinde ele alınan *itnâb*, “bir maksada binaen sözü fazla lafızla ifade etmek”³⁸⁶ diğer bir tarife göre ise, “İnsanların alışık oluğu lafızlardan daha fazla lafızla, fakat *haşve* ve *tatvîle* (lafı gereksiz ve maksatsız uzatmak) düşmeden maksadı ifade etmek” anlamında kullanılmıştır.³⁸⁷ Bu üslubun Arap dilinde pek çok gayeye matuf olarak kullanıldığı söylenmiştir.³⁸⁸ “zâlikum kavlukum bi efvâhikum” [*“Bunlar ağızlarınızla söylediğiniz sözlerdir.”* (el-Ahzâb, 33/4)] ifadesinde “söz” zaten ağızdan çıktığı için tekrardan “ağızlar”ın

³⁸⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 662; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, IX, 105.

³⁸¹ et- Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 288-289.

³⁸² Bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 396; el-Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, II, 309; Bulut, *Belâgat*, s. 166.

³⁸³ Bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 352; el-Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 184.

³⁸⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 335.

³⁸⁵ el-Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 184; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 288.

³⁸⁶ ‘Ali Cârîm-Mustafa Emin, *el-Belâğatu’l-vâzıha*, s. 208.

³⁸⁷ Bulut, *Belâgat*, s. 172.

³⁸⁸ İtnâbın kullanış gaye ve çeşitleri için bk. et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 291; el-Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 198; es-Suyûtî, *el-Îkân*, s. 548-569.

zikredilmesinde *itnâb* söz konusudur. Bu âyet zihar konusuyla ilgilidir. Âyette geçen bu ifade ile cahiliye âdetine uyarak zihar yapanlar kınanmış, onların bu söylediklerinin bir aslının olmadığı vurgulanmıştır.³⁸⁹ Benzer bir ifadeye Kur’ân’da, [“İşin aslına dair hiç bilginiz olmayan sözleri ağızlarınızda geveleyip duruyordunuz.” (en-Nûr, 24/15)] şeklinde yer verilmiştir. Burada da Hz. ‘Âişe’ye atılan iftiradan söz edilmektedir. ez-Zemahşerî buradaki ve *tekûlûne bi efvâhikum* (ağızınızla söylüyorsunuz) ifadesi hakkında, “Söz zaten ağızla söylenir, o halde neden böyle bir ifade kullanıldı?” diye sorar ve şöyle cevap verir: Bir şeyin bilgisi kalpte olur; dil onu tercüme eder. Burada ise bir *ifk*³⁹⁰ (sapma) durumu söz konusudur. Hal böyle olunca bu söz, kalpte karşılığı olmayan/bilgi değeri taşımayan, sadece dillerde dolaşan, ağızlarda gevelenen bir sözden ibarettir. Zaten siyakta *mâ leyse lekum bihî ‘ilm^{um}* (İşin aslına dair hiç bilginiz olmayan şey) gibi bir ifadenin yer alması da bunu açıkça ortaya koymaktadır.³⁹¹

Itnâb kapsamında değerlendirilen bir diğer kullanım da *zikru’l-hâs ba‘de’l-‘âmm*’dir. Bu kullanıma göre genel bir lafızdan sonra (‘âmm) özel bir lafız (hâss) zikredilirse bununla o lafzın üstünlüğüne dikkat çekilmiş, bu makamda kullanılan lafız taltîf edilmiş olur. Sanki onu ayrı olarak zikretmekle o özel olan genele dâhil değilmiş, onun çok başka bir yeri varmış gibi bir mana kastedilir. Mesela, [“*Namazları, özellikle orta namazı koruyun!*” (el-Bakara, 2/238)] ifadesinde umûmî olarak zikredilen “namazlar” (salavât) ifadesinden sonra *orta namazın* ayrıca zikredilmiş olması, onun diğerlerinden farklı, önemsenen bir yerinin olduğu anlamına gelir.³⁹² Yine, [“*Kim Allah’a, meleklerine, resullerine, Cebrâil’e ve Mikâil’e düşmansa...*” (el-Bakara, 2/98)] âyetinde melekeler genel olarak zikredilmiş, ancak onlardan sonra hususen iki melek daha zikredilmiştir. Böylece adı geçen iki meleğin özel bir yerinin olduğuna işaret edilmiştir.³⁹³ Bu atıf çeşidi, Ebû Hayyân’ın hocasından aktardığına göre “tecrîd” diye adlandırılır, sanki böylece zımnen kelimenin öncesindeki hükümden ayrıldığı ima edilir.³⁹⁴

Bunun tersi, yani “*zikru’l ‘âmm ba‘de’l-hâs*” şeklinde bir kullanım da vardır. Bu kullanımda genel mana ifade eden (‘âmm) lafızdan ayrı olarak zikredilmiş lafza (hâss) özel vurgu yapılmış olur. Mesela, [“*Muhakkak ki namazım, ibâdetim...*” (el-En‘âm, 6/162)] âyetinde geçen *nusuk* kelimesi genel olarak ibâdet manasındadır.³⁹⁵ Fakat mana olarak kendi

³⁸⁹ İbn ‘Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, IV, 369.

³⁹⁰ İfk, doğrudan sapmak manasındadır. “Söz” için kullanıldığında yalana sapmak ve iftira manasında kullanılır. Bk. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, s. 79.

³⁹¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 275.

³⁹² Müfessirler de bu duruma dikkat çekmişlerdir. Bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 465; İbn ‘Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, I, 322.

³⁹³ el-Kazvînî, *el-İzâh*, s. 192.

³⁹⁴ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 561.

³⁹⁵ er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, s. 802.

kapsamı altında ele alınabilecek olan “salât” lafzına atfedilmiş, böylece tüm ibadetlerin arasında namazın ayrı bir yeri olduğuna işaret edilmiştir.³⁹⁶

Normal bir kullanımda ismin yerine müsemmaya işaret etmek üzere zamir gelecekken ismin tekrar edilip zamirin kullanılmaması da *itnâb* olarak değerlendirilir ve bu kullanımın bazı özel anlamları vardır. Bununla amaçlanan, yerine göre bu ismi yüceltmek yahut tahkir etmek olabileceği gibi, tekrarı vesilesiyle bu ismin üzerine vurgu yapmak suretiyle zihinlerde daha fazla kalmasını temin etmek de olabilir.³⁹⁷ Pek çok sebeple Kur’ân’da zamir gelmesi gereken yerde zâhir isim getirilir. Mesela İhlâs sûresinin ikinci âyetinde (el-İhlâs, 112/2) “huve’s-Samed” gelmesi mümkünken Allah lafza-i celâlinin getirilmesi suretiyle hem Allah’ın büyüklüğü ifade edilmiş hem de “samediyet” vasfına sahip olmayandan ilah olmayacağı vurgulanmıştır.³⁹⁸

Kur’ân’da itnâb kapsamında görülen bir diğer kullanım tekrarlardır. Kur’ân’da tekrarların bulunuşunun pek çok sebebinin olduğu söylenmiştir.³⁹⁹ Bunların en başında tekrar edilmek suretiyle mananın zihinlere iyice nakşedilmesi gelir. Kur’ân’da tekrarlanan çok konu bulunmakla birlikte, akla ilk olarak kıssaların geldiğini söylemek mümkündür. Ancak benzer kıssa anlatımlarının bütünü aynı olmadığı açıktır. Kur’ân bağlam içerisinde muhataba vermek istediği mesaja göre bir yerde kıssanın bir bölümünü ön plana çıkarırken diğer yerde daha başka bir yönüne vurgu yapılabilir; bir sûrede *îcaz* ile anlatılan kıssa diğer bir sûrede *itnâba* gitmek suretiyle aktarılabilir. Ayrıca tekrarlanan her konu farklı yerlerde farklı üslup özellikleri kullanılarak anlatılmaktadır. Zaten belâğat ilminin özelliklerinden biri de tek bir mananın değişik suretlerde aktarılmasıdır.⁴⁰⁰

[“Biz bu Kur’ân’da ikazları tekrar tekrar açıkladık. Umulur ki onlar (bu sayede günahattan) korunurlar yahut da o (Kur’ân) kendileri için bir ibret ortaya koyar.” (Tâhâ, 20/113)] âyetiyle Kur’ân kendisinde tekrarların bulunuş gerekçesini *ittikânın temini ve öğüt vermek*, olarak açıklamaktadır. Bunun dışında belâğat âlimleri mananın te’kit edilmesi, uyarı, kelamın muhatapça kabulünü temin, korkutma, tazim ve benzeri gayelerle de tekrara başvurulduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁰¹ Meselâ [“Hayır yakında bileceksiniz. Evet, evet! Yakında bileceksiniz” (et-Tekâsur, 102/3-4)] âyetlerinde “yakında bileceksiniz” ifadesi iki kere zikredilir. Bunun manayı

³⁹⁶ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 561.

³⁹⁷ Bu kullanımla kast edilenler zikredilenlerle sınırlı değildir. es-Suyûtî bu kullanım için on altı farklı husus zikreder. Bk. es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 563-566.

³⁹⁸ el-Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, II, 631; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 563.

³⁹⁹ bk. el-Kirmânî, Burhanuddîn Mahmûd b. Hamza, *Esraru’t-tekrar fî’l-Kur’an*, thk. ‘Abdulkâdir Ahmed ‘Atâ, (Kâhire: Dâru’l-Fazîle, ty.); Ali Erbaş, *Kur’an’daki Tekrarlar ve Sırları*, (YL), Marmara Ü., İstanbul, 1987; Erdoğan Baş, *Kur’an’ın Üslubu ve Tekrarlar*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003).

⁴⁰⁰ Menna‘u’l-Kattân, *Mebâhîs*, s. 281.

⁴⁰¹ Geniş bili için bk. el-Kazvînî, *el-İzâh*, s. 192; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 293; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 552-553.

pekiştirmeye yönelik ve uyarı amaçlı bir kullanım olduğu ifade edilmiştir.⁴⁰² Yani, “yakında bileceksiniz; hem de öyle bir bileceksiniz ki” gibi tekit düzeyi yüksek bir ifade ile muhatap uyarılmıştır. Ayrıca âyetle “summe/sonra” edatının kullanılmış olması, kendisinden sonra gelecek ikinci uyarının daha etkili ve şiddetli olduğunu ifade eder.⁴⁰³

[“*Demek ki güçlkle beraber kolaylık vardır. Elbette güçlkle beraber kolaylık vardır.*” (el-İnşirâh, 95/5-6)] âyetlerinde de benzer bir değerlendirmeler yapılabilir. Müfessirlerin çoğunluğu âyeti “Bir zorlukla birlikte iki kolaylık vardır” şeklinde anlamışlardır. Çünkü önceki âyetle zikredilen *el-‘usr* kelimesinin başında bulunan *elif-lâm* takısı ‘*ahd* (ilgili hususun muhatap tarafından biliniyor oluşunu) ifade eder. Yani bu zorluk, bilinen, tanınan bir zorluktur. Ancak *el-yusr* kelimesi ise *nekrad*, yani belirsizlik ifade eder. Dolayısıyla birinci âyetle geçen “zorluk” ile ikinci âyetle geçen zorluk aynıdır. Ancak her iki âyetle yer alan “kolaylık” ifadesi için aynı durum söz konusu değildir; dolayısıyla iki âyetle yer alan kolaylık aynı kolaylık değildir. Bu kullanım Arapların alışageldikleri bir kullanım şeklidir. Bununla beklentin, ümidin, sabrın daha fazla olması hedeflenmiştir.⁴⁰⁴

4.3.2 Beyân İlmini Bilmek

Beyân, “Tek bir manayı birbirinden farklı yollarla dile getirmenin kendisiyle bilindiği ilimdir.”⁴⁰⁵ es-Sekkâkî bu ilmin gayesini, “Sözden kastedilen manayı tastamam ifade etme noktasında kişiyi hataya düşmekten korumak” olarak ifade eder.⁴⁰⁶

Klasik belâğat anlayışında lafzın manayla olan münasebeti, *hakikat*, *mecâz*, *teşbîh*, *isti‘âre* ve *kinâye* başlıkları altında incelenir.⁴⁰⁷ Bir şeyin anlatmanın dil sınırları içinde farklı yolları vardır. Kelamın meramı ifade etmedeki açıklığı/kapalılığı; vurgulu/vurgusuz oluşu ifade tarzına göre değişir. Kişi, kelimeleri gerçek anlamında (hakikat) kullandığı gibi, bu anlamın dışında da kullanabilir. Bu yüzden sözün iki çeşit olduğu söylenebilir. İlki, maksadın salt lafızlardan anlaşıldığı sözdür. Ahmed’in, gerçek anlamı kastedilerek evden çıktığı haber verilirse “Ahmet evden çıktı.” denir. Burada hakiki anlam kastedilmiştir. Sözün ikinci çeşidinde ise salt lafız manaya delâlet etmez. Lafız, önce dilde konulduğu anlama işaret eder, sonra da bu anlam bizi gerçekten kastedilen anlama ulaştırır. Sözün bu kısmı *kinâye*, *isti‘âre* ve *temsîl* yollarından oluşur. ‘Abdulkâhir el-Curcânî, sözün bu iki anlamından birincisine *sözün anlamı*, ikincisine ise *anlamının anlamı* der. İlkine doğrudan lafızdan ulaşmak

⁴⁰² el-Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 192.

⁴⁰³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 425.

⁴⁰⁴ İbn ‘Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, V, 497; el-Kurtubî, *el-Câmî*, XXII, 358.

⁴⁰⁵ el-Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 207; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 300.

⁴⁰⁶ es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 162.

⁴⁰⁷ Menderes Coşkun, *Sözün Büyü Edebî Sanatlar*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), s. 42.

mümkünken ikinciye lafzın anlamından hareketle ulaşılabilir.⁴⁰⁸ el-Curcânî'nin *anlamın anlamı* dediği bu kısım *beyân* ilminin konusudur.

Zâhirîler ve diğer bazı âlimler haricinde, Kur'ân'da mecâz kullanımının varlığı genel kabul görmüştür. es-Suyûtî, “Eğer Kur'ân'dan mecâzî kullanımlar çıkartılacak olsa, onun pek çok kullanım hususiyetinin bir kenara atılması gerekirdi.”⁴⁰⁹ ifadeleri ile *beyân* ilmi kapsamındaki kullanımların Kur'ân'ın i'câz yönünün önemli bir tarafını teşkil ettiğini vurgulamaktadır. Bu kullanım özelliklerinden haberdar olmayan bir kimse, Kur'ân'ı doğru anlama imkânından mahrum olacak, yanlış anlama ihtimaliyle karşı karşıya bulunacaktır. Örneğin [“*tartıları hafif gelen her kimse, artık onun anası haviyedir.*” (el-Kâri'a, 101/8-9)] âyetlerindeki “ummuhû/anası” ifadesi, anne manasından *me'vâ*, yani varılacak, kucığına sığınılıp barınılacak yurt, yatak manasında isti'âre yoluyla mecâzdır.⁴¹⁰ Aynı zamanda bu kullanımda bir tahkir ve alay söz konusudur. Sanki âyette, “Nihayetinde varacağı en şefkatli anası, hâmesi kızgın ateş olan bir kimsenin hali ne kadar üzüntü ve acı vericidir.” denmiş olmaktadır. Âyette yer alan bu ifadeye salt kelime anlamından hareketle “anne” manası verilecek olsa, tartısı hafif gelenlerin kıyamet gününde annelerine sığınacağı gibi bir mana ortaya çıkar ki, gerek mantık gerek Kur'ân'ın bütünlüğü açısından bunun problemlili bir anlama biçimi olduğu açıktır.⁴¹¹

Arap dilinde mecâzın çok farklı kullanım şekilleri vardır. Bunlardan biri bir şeyi parçasına nispet ederek kullanmaktır. Örneğin [“*Geceleyin kalk ve az bir kısmı hariç geceyi ibadetle geçir.*” (el-Mudessir, 73/2)] âyetinde zikredilen “kalk” ifadesi ile kasıt, “namaz kıl” emridir. Ancak bu emir, gece kalkıp namaz kılmak için gerekli olan uygulamalardan sadece biri (kalkmak) zikredilerek ifade edilmiştir ki bu, parçanın zikredilip bütünün kast edildiği (zikru'l cüz' irâdetu'l-küll) anlamına gelmektedir.⁴¹² Kur'ân'da bunun tersi bir kullanım da mevcuttur (zikru'l-küll irâdetu'l-cüz'). [“*Parmaklarını kulaklarına takıyorlar.*” (el-Bakara, 2/19)] âyetinde bütün zikredilip parça kast edilmiştir. Çünkü kulağa tıkanan parmağın hepsi değil, sadece parmak uçlarıdır.⁴¹³ Ayrıca bu kullanımla âyette verilmek istenen mesaj, “parmak uçlarını kulaklarına tıkamak” söylemine göre çok daha güçlü bir şekilde verilmiştir.⁴¹⁴

Yine, [“*Kur'ân okuduğun zaman kovulmuş olan Şeytan'dan Allah'a sığın.*” (en-Nahl, 16/98)] âyetinde geçen ifade zâhiren ve mecâza hamletmek suretiyle iki şekilde anlaşılmıştır. Bu anlayış farklılığı, isti'âzenin kırâatte önceliği-sonralığı hususunda fikhî bir ihtilâfın ortaya çıkmasına da sebep olmuştur. ez-Zeccâc, ez-Zemahşerî, es-Sekkâkî ve onlar gibi düşünen pek çok âlim âyeti mecâza hamletmek suretiyle anlamışlardır. Onlara göre âyet, “Kur'ân okumak

⁴⁰⁸ el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 263.

⁴⁰⁹ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 494.

⁴¹⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 322; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VIII, 504.

⁴¹¹ Bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IX, 428.

⁴¹² el-Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 268.

⁴¹³ el-Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 268.

⁴¹⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 205.

istediğin zaman Allah’a sığın” şeklinde *isti’âzenin* kırâate tekaddüm ettiği biçimde anlaşılmalıdır. Çünkü kırâat etmek onu istemenin bir sonucudur.⁴¹⁵ el-Vâhidî, *isti’âzenin* kırâatten önce olduğu noktasında icmâ olduğunu söyler. Ancak İbn Sîrîn (ö. 110/729), Mâlik ve Hamza b. ez-Zeyyât (ö. 189/805) âyetin zâhirini esas alarak *isti’âzenin* kırâatten sonra olduğu görüşünü benimsemişlerdir.⁴¹⁶ Niyetin amelden önce geldiği düşünüldüğünde, bu âyette her ne kadar amel (kırâat) zikredilse de kastedilen niyet (kırâat niyeti) olmuştur; yani sonuç zikredilmiş ancak sebep kastedilmiştir.

Mütakellim sözünü daha etkili kılmak istediğinde çeşitli söz sanatlarından istifade eder. Bunlardan biri *isti’âre*dir. İsti’âre, mecâz kapsamında değerlendirilen bir kullanımdır. Eğer mecânın alâkası *teşbîh* ise o zaman bu kullanım *isti’âre* diye adlandırılır.⁴¹⁷ Kur’ân’da bu kullanımın pek çok örneği bulmak mümkündür. Meselâ el-İsrâ sûresinde evlattan anne babasına merhametli davranması istenmiş, bunu ifade etmek için “Ana-babalarınıza merhametli davran.” denmeyip [“*Onlara şefkat kanadını ger.*” (el-İsrâ, 17/24)] buyrularak muhataba verilen mesaja pek çok mana inceliği katılmış olmaktadır. Kanadın gerilmesi iki mana içerir: Birincisine göre; bir kuş, yavrusunu eğitmek, onunla ilgilenmek ya da onu tehlikelerden korumak istediğinde kanadını onun üstüne gerer; dolayısıyla bu ifade ile evlada ana-babasının işlerine güzelce eğilmesini salık vererek “Onlar nasıl senin üzerine küçükken eğilip seni sinelerine bastılarsa, sen de onlara öylece davran.” denmiş olmaktadır. İkinci olarak da kuş uçmak istediğinde kanatlarını açar, yere inmek istediğinde ise kanatlarını indirir (hafd). Dolayısıyla kanadın indirilmesi yere yakın olmak manasında tevâzudan kinâyedir. Böylece âyet, onlara karşı mütevâzi olup büyükenmemeyi de emreder.⁴¹⁸ Böylelikle âyette evlattan anne-babası karşısında göstermesi beklenen tevâzunun en ileri derecesi *isti’âre* sanatı ile ifade edilmiştir. Nitekim eğilmek hemen tüm kültürlerde tazim ve hürmet ifadesidir. Ancak bunun belli bir ölçüsü yoktur; yönünü aşağı doğru biraz eğen insan için de “eğildi” tabiri kullanılabilir. Hâlbuki âyette ifade edilen, yere kapanırcasına eğilmek, toprakla bir olmaktır. Bu durumu ifade edebilmek içinse, açıldığında yere paralel olan kuşun kanadı kullanılmıştır.⁴¹⁹ Böylece, insandan anne-babası karşısında bir benlik duygusuna kapılmadan, onlara karşı davranışlarında son derece tevâzu içerisinde olması istenmiştir. Yine er-Râğıb el-İsfahânî’nin de belirttiği gibi âyette geçen “züll” kelimesinin iki anlamı vardır: biri insanı alçaltırken diğeri şeref katar. Böylece âyet, “Seni Allah katında yükseltecek olan bir alçak gönüllülükle/zilletle onlara davran.” manasını da ihtiva etmektedir.⁴²⁰ Aynı şekilde [“*Sana emredileni açıkça ortaya koy.*” (el-Hicr, 15/94)], [“*Saçım başım ağardı.*” (Meryem, 19/4)] ve [“*O gün biz onları birbirine çarparak dalgalanır bir halde bırakmışızdır.*” (el-Kehf, 18/99)]

⁴¹⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 472; es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 366.

⁴¹⁶ eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, III, 267.

⁴¹⁷ el-Kazvînî, *el-İzâh*, s. 274; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 509; el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 225.

⁴¹⁸ eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, III, 303.

⁴¹⁹ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 510.

⁴²⁰ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 512.

âyetlerinde aynı söz sanatı kullanılarak düz bir anlatım ile ortaya konması mümkün olmayan pek çok inceliğe yer verilmiştir.⁴²¹

Teşbîh ve *kinâye* de anlatımı güçlendirmek için kullanılan söz sanatlarındandır. Özellikle *teşbîh*in belâgat içinde ayrıcalıklı bir yerinin olduğuna işaret edilmiş, hatta onun Arapların en çok kullandığı söz sanatı olduğunu ifade edilmiştir.⁴²² Örneğin dünya hayatının hem faydasız hem geçici olduğu anlatmak istenildiğinde, “Dünya hayatında hiçbir fayda yoktur; ayrıca da gelip geçicidir.” denilmesi mümkündür. Ancak Kur’ân’ın [“*Dünya hayatı oyun ve eğlenceden ibarettir.*” (el-En‘âm, 6/32)] buyurarak dünya hayatını oyuna ve eğlenceye teşbîh etmesi, muhatabın bunlardaki faydasızlığı ve geçiciliği yakînen bilmesini sağlamak bakımından daha güçlü bir etki bırakır.⁴²³ Ayrıca âyetin *tahsis* ifade eden “mâ” ve “illâ” kalıbıyla ifade edilmiş olması, dünya hayatının sadece ve sadece oyun ve eğlenceden ibaret olduğunu vurgulamakta ve böylece inanlara, az bir eğlence ve kısa süreli bir oyalanma olan dünya hayatını sonsuz olan cennet hayatına değişmemeleri gerektiği mesajı verilmiş olmaktadır.

Bir başka örnekte (el-Mâide, 5/16) bid‘at, delâlet ve cehâlet sahibi kişilerin durumunun karanlıklar içerisinde yol alan birine benzetilerek anlatılması, verilmek istenen mesajı daha güçlü kılmıştır. Bu teşbîhe göre zifiri karanlıkta yolunu kestiremeyen, önüne çıkabilecek tehlikelerden habersiz, dahası yolun varacağı menzilin kendi sonu olabileceğinden habersiz bir şekilde yola devam eden kimsenin durumu, *karanlıklar içinde* olduğu ifade edilerek bildirilmiştir.⁴²⁴ Böylece vahyin rehberliğine kayıtsız kalmanın insanı nasıl bir felakete sürükleyeceği çarpıcı bir benzetmeyle ortaya konmuş olmaktadır. Bunun tersi bir kullanımla sünnet, hidâyet ve ilim de nûra benzetilmiştir. Kişi karanlıklar içerisinde kalmak yerine kendisine gönderilen hidâyet ve nûra tabi olarak, aydınlık ve emniyetli bir hayat da yaşayabilir. Bu kimseler için Allah, [“*Onları karanlıklardan aydınlıklara çıkarır.*” (el-Mâide, 5/16)] buyurmak suretiyle kurtuluş vaat etmiştir.⁴²⁵ Böylece iki seçenek de insanın önüne konmuş ve ondan bir tercih yapması beklenmiştir. Buna göre kişi ya kendini ilâhi vahiyden müstağni görüp tehlikelerle tek başına yüzleşecek ya da ilâhî nûru kendisine rehber edinecektir.

Benzer bir kullanımla el-Cum‘a sûresinde, kendisindeki bilgiyi hayatına taşımayanların durumu, üzerinde kıymetli kitaplar taşıyan merkebe benzetilerek anlatılmıştır. Böylece ifade, düz bir kullanımla ortaya konması mümkün olmayan mana inceliklerine sahip olmuştur. Söz konusu teşbîh ile Araplar karşısında kitap ehli olmakla övünen Yahudilere, “*Önemli olan kitabın dediğini yapmaktır. Sadece kitapla mükellef kılınmakla kitap ehli olunmaz.*” denilerek,

⁴²¹ Bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 419, 616; eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, III, 198, 434.

⁴²² es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 506.

⁴²³ İbn ‘Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, II, 284.

⁴²⁴ el-Kazvînî, *el-İzâh*, s. 216.

⁴²⁵ el-Kazvînî, *el-İzâh*, s. 216.

önlerine kitap taşıyan merkep *teşbîhi* konmaktadır.⁴²⁶ Durumu merkebe benzetilen kimseler, kendilerinden istifade edilecek bu kıymetli kitaplara en yakın olanlardır. Ancak sürekli onlara eşlik ediyor olmalarına rağmen onlardan istifade etmeyerek böyle bir imkândan mahrum kalmaktadırlar.⁴²⁷

4.3.3 Bedî' İlmini Bilmek

Bedî' “*muktezâ-yı hâle* uygun olan *fasîh* bir sözün nasıl daha da güzelleştirileceğini konu edinen ilimdir.”⁴²⁸ Lafzı daha güzel biçimde ifade etme (muhasinât-ı lafziyye) ve manayı daha güzel şekilde ifade etme (muhasinât-ı ma'neviyye) olarak iki başlık altında incelenir.⁴²⁹ *Cinâs, sec', muvâzene, mukâbele, iktibâs, tazmîn, telmîh, tıbâk, muşâkele, tevriye, mubâlağa, ittirâd* ve *tazmîn* gibi söz güzelleştirme sanatları bu ilmin konusudur.

Tıbak, “aralarında zıtlık bulunan iki kelimeyi aynı cümle içerisinde kullanmaktır.”⁴³⁰ Mesela, [“*Büyük küçük ne varsa yazılır.*” (el-Kamer, 54/53)] âyetinde *küçük* ve *büyük* lafızları zıt manalıdır. İki zıttın peş peşe kullanılmış olması insanın, amellerinin yazıldığını unutmaması için bir tembih niteliğindedir. İnsan unutmama endişesi taşıdığı bir bilgiyi unutmamak istediğinde yazarak muhafaza altına alır. Yazılan şey unutmaya ihtimalinin olmadığı çok önemli/büyük bir şeyse, bunu “nasılsa unutmam” diyerek yazmayabilir. Benzer şekilde insanın çok küçük gördüğü bir şeyi gereksiz görerek yazmaması da ihtimal dâhilindedir. Âyet, insan için söz konusu olabilecek bu iki duruma dikkat çeker, böylece Allah'ın bütün insan fiillerini küçük büyük ayırmadan kayda geçirdiğini söyleyerek insanlarda amellerinin eksiksiz kaydedildiğine dair bir bilinç oluşturmak ister.⁴³¹ Ayrıca âyette var olan her şeyin bilgisinin Allah katında mevcut olduğu da vurgulanmış, böylece âyetin kapsamının sadece amele konu olan şeylerle sınırlı olmadığı da anlatılmıştır.⁴³²

Tıbak sanatı ile birbirinin zıddı olan kavramalar aynı pasaj içinde verilmek suretiyle muhatabın meseleyi iki tarafıyla görmesi sağlanmış, dolayısıyla daha bütüncül bir bakış açısına ulaşması temin edilmiş olmaktadır. Örneğin [“*Malını Allah yolunda harcayıp O'na saygı duyarak haramdan sakınan, o en güzel kelimeyi tasdik eden kimseyi, biz de en kolay yola muvaffak ederiz. Cimri davranan, bir de kendini güçlü sanıp Allah'tan müstağni gören, o en güzel kelimeyi yalan sayanı, biz de onu en zora hazırlarız.*” (el-Leyl, 92/5-10)] âyetlerinde önce olumlu üç vasfı; “vermek”, “Allah'tan sakınmak” ve “tasdik etmek” zikredilmiş, bunun mukabilinde kerih görülen ve sahibini hüsrana götürecek üç vasfı; “cimrilik”, “istiğnâ” ve

⁴²⁶ İbn 'Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, XXVIII, 215.

⁴²⁷ İbn 'Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, V, 307; es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 349.

⁴²⁸ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 423; el-Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 333.

⁴²⁹ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 423.

⁴³⁰ el-Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 333.

⁴³¹ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXIX, 78-79.

⁴³² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 664.

“yalanlama” zikredilmiştir.⁴³³ İlk gurupta zikredilen davranışları yapanların akıbeti kolaylık olarak ifade edilirken, ikinci gurupta yer alanların sonu ise zorluk olarak ifade edilmiştir.⁴³⁴ Böylece iyi ve kötü bir arada zikredilerek bütüncül bir tablo ortaya konmuştur.

Bedî‘ ilmi kapsamında bir diğer söz sanatı *muşâkele*dir. Muşâkele, bir anlamı kendi lafzıyla değil, söz içerisinde geçmiş başka bir lafızla ifade etmektir. Burada bir lafız ilk geçtiğinde bir anlamda, ikinci kullanımında başka bir anlamda kullanılır.⁴³⁵ Kur’an’da Hz. ‘Îsâ’nın, [“*Sen benim nefsimde olanı biliyorsun; ben ise senin nefsinde olanı bilmiyorum.*” (el-Mâide, 5/116)] ifadesini kullandığı ifade edilmektedir. Hz. ‘Îsâ, daha önce cümlede geçtiği için “senin nefsin” ifadesini kullanarak *nefs* kelimesini Allah’a nispet etmiştir. Buradan hareketle lafza zâhiri olarak yaklaşan mücessime, “Nefs demek, şahıs demektir; bu da Allah’ın cisim olmasını gerektirir.” diyerek teccim düşüncesini savunmuştur.⁴³⁶ Oysa insanlar için düşünüldüğünde nefis, ilmin ve malumatın kendisinde saklı olduğu bir yapıyı ifade eder. Hz. ‘Îsâ bu yönüyle kendinde var olan tüm bilginin kaynağına/nefse işaret ederek, “sen benim nefsimde olanları” biliyorsun demiştir.⁴³⁷ Oysa Allah için bu kullanım doğru değildir, çünkü hiç kimse O’nun zâtının ne olduğu konusunda bir bilgiye sahip değildir. Dolayısıyla âyet, “Sen bende olanı bilirsin; ben ise sende olanı bilmem” veya “Sen benim sakladıklarımı bilirsin; ben senin bildirmediğini bilmem” şeklinde anlaşıldığı gibi; nefsi, bir şeyin hakîkati/özü manasında kullananlar için “Benim varlığımın künhünü sen bilirsin; ben ise senin zatını bilemem.” şeklinde anlaşılmıştır. Müfessirler bu âyette tıpkı [“*Onlar tuzak kuruyor; Allah da tuzak kuruyor.*” (el-Enfâl, 8/30)] ve [“*Allah da kendileriyle alay eder.*” (el-Bakara, 2/15)] âyetlerinde olduğu gibi *muşâkele* sanatının var olduğuna dikkat çekmişlerdir.⁴³⁸

Bu ve benzeri pek çok âyet, söz konusu mana incelikleri bilinmeden anlaşılmaya çalışılırsa Müşebbihe’nin düştüğü hataya düşme ihtimali her zaman vardır. Eğer *muşâkele* sanatının bulunduğu âyetler Arap dilindeki bu anlatım biçimi bilinmeden anlaşılsa; “Tuzak kuran” (en-Nisâ, 4/142), “Hile tertip eden” (el-Enfâl, 8/30), “Alay eden” (el-Bakara, 2/14-15), “Unutan” (et-Tevbe, 9/67), “Nefis sahibi” (el-Mâide, 5/116) bir Allah tasavvurunun ortaya çıkması mümkündür.

Bedî‘ ilmi kapsamında bir diğer sanat *tevriye*dir. *Tevriye*, bir söz içerisinde yakın ve uzak iki anlamı bulunan bir kelimeyi kullanıp, bir karîneye bağlı olarak uzak anlamın kastedilmesidir.⁴³⁹ Örneğin, [“*Biz göğü kuvvetle binâ ettik. Biz, mutlak bir kudrete sahibiz*”

⁴³³ es-Sekkâkî, *Miftâhu ’l-’ulûm*, s. 424.

⁴³⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 386.

⁴³⁵ el-Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 344; Bulut, *Belâgat*, s. 281.

⁴³⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru ’l-muhît*, IV, 64.

⁴³⁷ İbn ‘Atıyye, *el-Muharraru ’l-vecîz*, II, 263; Ebû Hayyân, *el-Bahru ’l-muhît*, IV, 64.

⁴³⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 315; İbn ‘Atıyye, *el-Muharraru ’l-vecîz*, II, 263; Ebû Hayyân, *el-Bahru ’l-muhît*, IV, 64, el-Beyzâvî, *Envâru ’t-tenzîl*, I, 290; İbn Cuzey, *et-Teshîl*, I, 259.

⁴³⁹ el-Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 348; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 425. *Tevriye* hakkında geniş bilgi ve bu

(ez-Zâriyat 51/47)] âyetindeki “eyd” kelimesi “yed” kelimesinin çoğuludur. Bu âyette bu kelime “güç/kudret” manasında kullanılmıştır.⁴⁴⁰ Ancak kelimenin asıl manası eldir ve el dendiğinde akla öncelikle gelen mana budur. Ne var ki bu mananın Allah için düşünülmesi uygun değildir. Çünkü bizim gibi bir iş yapmayı istediğinde ellerini kullanan, onlara muhtaç olan bir Allah tasavvuru, öncelikle Allah’ın her şeyden müstağni olduğu inancı ile bağdaşmaz. Bu bakımdan âyette geçen *yed* kelimesi için öncelikli olarak el manası akla gelse de burada ikinci anlamın kastedildiği ve böylece *tevriye* sanatına yer verildiği ifade edilmiştir.⁴⁴¹ İlk anlamın kastedildiğini çağrıştıran “beneynâ” (binâ ettik) ifadesinin ibarede geçmiş olması bu tevriyenin *muraşşah tevriye*⁴⁴² olduğunu göstermektedir

Kur’ân’ın en kısa sûresi olan el-Kevser Sûresininin toplam yirmi bir lafzî/manevî belâğat nüktesi içerdiği ifade edilmiştir.⁴⁴³ Bu durumda bu ilme vakıf olmadan yapılacak bir tefsir faaliyetinin yetersiz olacağı açıktır. Bu sebeple belâğat alanında yapılan çalışmalar, Kur’ân’a hizmet olarak değerlendirilmiştir. el-Kazvînî belâğat ilmini ilimlerin en yücesi olarak gösterir,⁴⁴⁴ gerekçe olarak da, “Arapçanın inceliklerinin ve gizli yönlerinin bilinmesinin bu ilim sayesinde mümkün olmasını ve Kur’ân’ın nazmında var olan *i’câz*ın üzerindeki perdelerin ancak bu ilimle ortadan kaldırılabileceğini” söyler. Dolayısıyla bu ilim, müfessirin en büyük dayanağı⁴⁴⁵ olarak görülmüş ve tefsir ilminin temeli sayılmıştır.⁴⁴⁶

4.4 Literatür

Alana ait literatür oldukça geniştir. Ancak bu ilmin tarihi içerisinde ön plana çıkan, alanın temel konularının tetkik edilebileceği klasik dönem çalışmaları olarak şu eserleri sıralayabiliriz: İbnu’l-Mu‘tez (ö. 296/908) *el-Bedî’*, Kudâme b. Ca‘fer (ö. 337/948[?]), *Nakdu’ş-şî‘r*, Ebû Hilâl el-‘Askerî (ö. 400/1009) *Kitâbu’s-sinâ‘ateyn*, İbn Sinan el-Hafâci (ö. 466/1073) *Sırru’l-fesâha*, ‘Abdulkâdir el-Curcânî (ö. 471/1078) *Esrâru’l-belâğa ve Delâilu’l-i’câz*, Ebû Tâhir el-Bağdâdî (ö. 517/1123) *Kânûnu’l-belâğa*, ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) *Esâsu’l-belâğa*, Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1209) *Nihâyetu’l-îcâz fî dirâyeti’l-i’câz*, es-Sekkâkî (ö. 626/1229) *Miftâhu’l-‘ulûm*, el-Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338), *Telhîsu’l-miftâh*, ‘Adududdin el-Îcî (ö.

sanatın Kur’ân’ın anlaşılmasındaki rolü için bk. Bulut, “Kur’ân-ı Kerîm’in Anlaşılmasında Belagatın Rolü: Tevriye Sanatı Örneği”, *Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar*, İstanbul, 2010, s. 67-92,

⁴⁴⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 617; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, VIII, 140.

⁴⁴¹ el-Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 349; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 425.

⁴⁴² Muraşşah tevriye, ibarede yakın ve uzak anlamı bulanan kelimeden ilk akla gelen mananın kastedildiğini düşündürebilecek diğer bir ifadenin geçmiş olduğu tevriye türüdür. Bk. et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 425.

⁴⁴³ Bu nükteler için bk. er-Râzî, *Nihâyetu’l-îcâz*, s. 236-241.

⁴⁴⁴ Bk. el-Kazvînî, *Telhîsu’l-miftâh*, s.9.

⁴⁴⁵ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 311.

⁴⁴⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 312.

756/1355) *Favâidu'l-ğiyâsiyye*, et-Teftâzânî (ö. 792/1390) *el-Mutavvel 'ale't-Telhîs ve Muhtasaru'l-Mutavvel*, es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî (ö. 816/1413) *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*, 'Abdulahkîm es-Siyalkûtî (ö. 1067/1656) *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*.

Çağdaş Arap dünyasında konuyla ilgili yapılan çalışmalardan bir kısmı şu şekilde sıralanabilir: Ahmed el-Hâşimî, es-Seyyid Ahmed, *Cevâhiru'l-belâğa fî'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, (Beyrût: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1435/2014), Mustafa el-Merâğî *'Ulûmu'l-belâğa: el-beyân ve'l-me'ani ve'l-bedî'*, (Beyrût: Dâru'l-Kalem, ts.), Bekrî Şeyh Emîn, *el-Belâğatu'l-'Arabîyye fî sevbiha'l-cedîd*, (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987, I-III), Besyûnî 'Abdulfettah Feyyûd, *Min belâğati'n-nazmi'l-Kur'ânî*, (Kâhire: Matbaatu'l-Huseyn el-İslâmiyye, 1992), Mutafa Emîn, *el-Belâğatu'l-vâziha*, (Hircisa: Mektebetu'n-Nûri'l-İslâmiyye, ty.), 'Îsâ 'Alî el-'Akûb, *el-Mufasssal fî 'ulumî'l-belağati'l-'Arabîyye: el-me'ânî, el-beyân, el-bedî'*, (Dubey [Dubai]: Dâru'l-Kalem, 1996/1417), el-Bedevî Ahmed Tabane, *Mu'cemu'l-belâğati'l-'Arabîyye*, (Cidde: Dâru'l-Menâre, 1997/1418), 'Abdullah Muhammed Nakarat, *Belâğatu tasârîfî'l-kavl fî'l-Kur'ani'l-Kerim: delâletu't-tasrîfî'l-Kur'ani'l-Kerim evlâ min dilâle ve lafzi't-tikrâr*, (Dımaşk: Dâru Kuteybe, 2002/1423, I-II).

Türkçe'de: Nusrettin Bolelli, *Belâğat: Arap edebiyatı bilgi ve teorileri*, (İstanbul: İFAV, 1993), Nasrullah Hacımüftüoğlu, *Kur'an'ın belâğatı ve i'câzı üzerine*, Erzurum: [Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı] Ekev, 2001), Cüneyt Eren-M. Vecih Uzunoğlu, *Belâğat: Arap edebiyatında edebi sanatlar*, (İstanbul: Sütun Yayınları, 2006), Ali Bulut, *Belâğat (Me'ânî-Beyân-Bedî')*, (İstanbul: İFAV, 2015).

İlgili akademik çalışmaların bir kısmını şu şekilde tespit etmemiz mümkündür: Adil Özdemir, *Belâğat ve Kur'an-ı Kerim*, (DR), Dokuz Eylül Ü., İzmir, 1984, Necdet Çağıl, *Kur'an belâğatı ve fonetiği yönünden kırâatler*, (DR), Atatürk Ü., Erzurum, 2002, Mehmet Zeki Karakaya, *Ebussuud Tefsiri'nde Belâğat İlmi Uygulamaları*, (DR), Atatürk Ü., Erzurum, 2007, İsmail Bayer, *Keşşâf Tefsirinde Belâğat Uygulamaları*, (DR), Atatürk Ü., Erzurum, 2013, Süleyman Gür, *Kādî Beyzâvî Tefsiri'nde Belâğat İlmi ve Uygulanışı*, (DR), Atatürk Ü., Erzurum, 2014, Fatih Demirci, *Arap Belâğatında Fasıl Vasıl Meselesi ve Kur'an Nazmı Üzerindeki Yansımaları (Âlu 'İmrân Suresi Örnekliğinde)*, (YL), İstanbul Ü., İstanbul, 2017.

Konuyla ilgili makaleler: Ahmet Coşkun, “Kur'an-ı Kerim'in Tefsirinde Belagat'ın Önemi”, [Erc. ÜİFD, Kayseri, 1988, 5. sayı, s. 183-205], Ömer Kara, “Belâğat İlminde İki İfade Biçimi: İtnâb-İcâz (I) -Kur'ân Metninin Anlaşılmasındaki Rolü Üzerine Bir Deneme”, [Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Van, 2000, 1. sayı, s. 353-388], Cüneyt Eren, “Kur'ân'ı Kerim'de Tekrar Olduğu İddiasının Belâğat Açısından Değerlendirilmesi”, [EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler, Erzurum, 2001, III. cilt, 2. sayı, s. 91-107], Ahmet Coşkun, “Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında Belagat İlminin Önemi”, [Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III, İstanbul, 2002, s. 269-282], Ali Bulut, “Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Belagatın Rolü: Tevriye Sanatı Örneği”, [Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar, İstanbul, 2010, s. 67-92], Muhammed b. Tavit et-Tanci, “Belagat-ı Kur'aniyye”, çev. Bekir Topaloğlu, [İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler (Muhammed b. Tavit et-Tanci ÖzelSayısı), Ankara, 2011, s. 313-334].



İKİNCİ BÖLÜM

‘ULÛMU’L-KUR’ÂN KRİTERLERİ

1. MEKKÎ-MEDENÎ BİLGİSİ

Bu konuyu inceleme amacımız, Kur’ân’ın sûre ve âyetlerinin Mekkî-Medenî oluşları üzerinde tafsilatlıca durup konuyla ilgili delil ve ihtilâfları değerlendirmek değil, Mekkî-Medenî’nin neliği, nasıl bilineceği, Kur’ân’ı anlamaya hangi yönlerden katkı sağlayacağı, bir müfessir için gerekliliğinin hangi yönlerden kendisini göstereceği gibi hususlar üzerinde durmaktır. Böylelikle bu başlık altındaki malumatın müfessirde bulunması gereken hususiyetler arasında zikrediliyor olmasının ardındaki sebebi ortaya koymaya çalışacağız.

1.1 Kavramsal Çerçeve

Mekkî-Medenî en genel manada Mekke ve Medine’de inen sûre ve âyetleri karşılamak üzere kullanılmaktadır. Ancak bu iki kavramdan anlaşılan bu kadarla sınırlı kalmamış, farklı görüşler savunulmuştur.

İbnu’n-Nakîb (ö. 698/1298), tefsirinin mukaddimesinde Kur’ân’dan nâzil olan sûreleri *Mekkî* olanlar, *Medenî* olanlar, bazısı *Mekkî* bazısı *Medenî* olanlar, ne *Mekkî* ne de *Medenî* olanlar şeklinde dört başlık altında ele almıştır.⁴⁴⁷ Sûrelerin *Mekkî-Medenî* oluşlarını belirleyen kriterlerden söz edildiğinde üç yaklaşımdan bahsedilebilir:⁴⁴⁸

1) Medine’ye hicretten önce nâzil olanlar *Mekkî*, hicret sonrası nâzil olanlar *Medenî* kabul edilmiştir. Bu yaklaşım zamanı esas aldığı için, mesela, [“Allah size emanetleri ehline vermeyi emrediyor.” (en-Nisâ 4/58)] âyetini, Mekkenin fethinde, hatta Kâbe’nin içinde nâzil olmasına rağmen *Medenî* kabul etmiştir.⁴⁴⁹ Yine veda haccında nâzil olan [“Bugün sizin için dininizi ikmal ettim, üzerinize olan nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslam’dan razı oldum” (el-Mâide 5/3)] âyeti *Medenî* kabul edilmiştir. Sûrelerin *Mekkî-Medenî* oluşlarını tayinde hicreti esas alan bu yaklaşım, hicret yolculuğunu da Mekke sürecine dâhil ederek *Medenî* dönemin başlangıcı için Medine’ye ulaşmayı kıstas kabul etmiştir.⁴⁵⁰

2) Hicretten sonra bile olsa Mekke’de inen sûreler *Mekkî*, Medine’de inenler *Medenî* kabul edilir. Bu görüş belirleyici kriter olarak مکانı esas almaktadır. Ancak bu durumda Hz.

⁴⁴⁷ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 31.

⁴⁴⁸ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 187.

⁴⁴⁹ Menna‘u’l-Kattân, *Mebâhîs*, 54.

⁴⁵⁰ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 188; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 31.

Peygamber Aleyhisselâm'ın seferleri esnasında Mekke ve Medine dışında nâzil olan âyetlerin durumunun tespiti problemli hale gelmektedir. es-Suyûtî Mina, Arafat, Hudeybiye gibi Mekke nahiyelerinde inen sûrelerin *Mekkî*, Bedir ve Uhut gibi Medine civarında bulunan yerlerde nâzil olanların ise *Medenî* kabul edildiği şeklinde bir görüş aktarmaktadır.⁴⁵¹ Ancak, "Kur'ân üç yerde; Mekke, Mednine ve Şam'da nâzil oldu."⁴⁵² hadisi bu görüşün tüm Kur'ân sûrelerini kapsamadığını ortaya koymaktadır. Bu hadisin değerlendirilmesinde farklı yaklaşımların ortaya atılmış olması da neticeyi değiştirmemektedir. Sözelimi hadiste geçen Şam'ı Beytu'l-Makdis olarak anlayanlar olduğu gibi, bunun Tebuk olarak anlaşılmasının daha isabetli olacağını söyleyenler de olmuştur.⁴⁵³ Ne var ki hadiste geçen Şam'dan neresi anlaşılırsa anlaşılın, sûrelerin indiği yere nispet edilmesinde *Mekkî* yahut *Medenî* şeklinde iki kullanım olduğu göz önüne alındığında, bu âyetlerin hangi grupta değerlendirileceği belirsizdir. Dolayısıyla es-Suyûtî'nin dillendirdiği görüş her ne kadar orta yol buluyor gibi görünse de Tebuk ve Beytu'l-Makdis gibi yerlerde nâzil olan âyetlerin *Mekkî* ve *Medenî* oluşlarının neye göre tespit edileceğini belirt(e)memesi bakımından kapsayıcı değildir.⁴⁵⁴

3) Hitabın Mekkelilere olduğu sûreler *Mekkî*, Medinelilere olduğu sûreler *Medenî*dir. Mekke halkı çoğunlukla inkârcı olduğu için onlara yönelik hitap, "Ey insanlar!" şeklinde iken Medine'de inananların sayısı fazla olduğu için onlara yönelik hitap, "Ey iman edenler!" şeklindedir.⁴⁵⁵ Görüldüğü üzere bu yaklaşım âyet ve sûrelerin *Mekkî-Medenî* oluşlarını belirlemede, âyetlerin muhatap aldığı kitleyi ve hitap biçimini esas almaktadır.

Bu yaklaşımlar arasında en çok kabul gören görüşün, daha kapsayıcı olması bakımından birinci görüş olduğu söylenmiştir.⁴⁵⁶

1.2 Kur'ân Sûrelerinin Mekkî-Medenîlik Bakımından Durumları

Sûrelerin indiği yere nispetinde her ne kadar Mekkî-Medenî şeklinde ikili bir taksim yapılsa da dönemlerin de kendi içinde zaman esaslı farklı taksimlere tabi tutulduğu görülmektedir. Meselâ Mekke döneminde nâzil olan sûreler kendi içinde kronolojik tertibe tabi tutulmuş ve üç ayrı kısımda mütalaa edilmiştir. Tefsir âlimleri ve tarihçiler, *el-'Alak*, *el-Muddessir*, *et-Tekvîr*, *el-A'lâ*, *el-Leyl*, *el-İnşirâh*, *el-Âdiyât*, *et-Tekâsür* ve *en-Necm* sûrelerinin Mekke döneminin birinci evresinde, *'Abese*, *et-Tîn*, *el-Kâri'a*, *el-Kıyâme*, *el-Murselât*, *el-Beled* ve *el-Hicr* sûrelerinin orta evrede, *es-Sâffât*, *ez-Zuhruf*, *ed-Duhân*, *ez-*

⁴⁵¹ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 31.

⁴⁵² et-Taberânî, Suleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî 'Abdulmecid es-Selefi, (Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1404), VII, 201.

⁴⁵³ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 32.

⁴⁵⁴ ez-Zerkânî, Muhammed 'Abdul'azîm, *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed 'Îsâ el-Masarravî, (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2010), I, 158.

⁴⁵⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 60.

⁴⁵⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 187; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 31; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 59.

Zâriyât, el-Kehf, İbrâhîm ve *es-Secde* sûrelerinin ise Mekkî dönemim son evresinde nâzil olduğu konusunda hemfikirdirler.⁴⁵⁷ Yirmi sûrenin Medenî oluşunda herhangi bir ihtilâf yoktur. On iki sûrenin Mekkî mi Medenî mi olduğu hususu ihtilâflıdır. Bunlar dışında kalan seksen iki sûre ise Mekkîdir. İttifakla Medenî olanlar; *el-Bakara, Âlu 'İmrân, en-Nisâ, el-Mâide, el-Enfâl, et-Tevbe, en-Nûr, el-Ahzab, Muhammed, el-Feth, el-Hucurât, el-Hadîd, el-Mucâdele, el-Haşr, el-Mumtehine, el-Cum'a, el-Munâfikûn, et-Talak, et-Tahrim* ve *en-Nasr* sûreleridir. İhtilâflı olan on iki sûre, *el-Fâtîha, er-Ra'd, er-Rahmân, es-Saf, et-Teğâbun, el-Mutaffîfîn, el-Kadir, el-Beyyine, ez-Zilzâl, el-İhlâs* ve *el-Muavvizeteyn* sûreleridir. Bunlar dışında kalan sûreler ise Mekkîdir.⁴⁵⁸ Sûrelerin sayısını Mekkî-Medenî oluşlarına göre tespit eden yaklaşımlarda, ihtilâflı olan sûrelerin hangi tarafta kabul edildiğine göre Mekkî ve Medenî sûrelerin sayısı değişiklik göstermektedir. Meselâ, Ubey b. Ka'b 87 sûreyi Mekkî, 27 sûreyi Medenî kabul etmiştir. Son dönemde Mısır Meliki Fuat'ın 1342 de ilmi bir heyete hazırlattığı *Mushaf*'a göre sûrelerin 86 sı Mekkî, 28 ise Medenîdir.⁴⁵⁹

1.3 Kur'ân Sûrelerinin Mekkî-Medenî Oluşunu Bilmenin Yolları

Mekkî ve Medenî bilgisinin kaynağının ne olduğu ve bu bilginin nereden alınacağı önemszenmiş, bu tespitin yapılmasında biri *naklî*, diğeri *aklî* ve *kıyasî* olmak üzere iki metottan söz edilmiştir.⁴⁶⁰

1.3.1 Nakli Yol

Sûre ve âyetlerin Mekkî-Medenî oluşunu tespit için kullanılacak bu metoda göre bir sûrenin Mekkî-Medenî oluşu, ancak sahabeden gelen rivâyetlerle bilinebilir. el-Bâkılânî bu görüştedir. Ona göre Peygamber Aleyhisselâm'ın bu bilgileri aktarmak gibi bir vazifesi olmadığı için o, bu konuda konuşmamıştır.⁴⁶¹ el-Bâkılânî, Mekkî-Medenî bilgisinin bütün ümmet için farz olmadığını, ancak *nâsih-mensûhun* tespiti için gerekli olacağını söyler.⁴⁶² Ancak her hâlükârda bu bilgiye sahabeden gelen rivâyetlerle vakıf olunacağını da özellikle belirtir.⁴⁶³

1.3.2 Aklî-Kıyasî Yol

Aklî ve kıyasî metodun esasını Mekkî-Medenî sûrelerin konu ve üslup özelliklerini tespit etmek teşkil eder. Sûre hangi özelliklere sahipse ona göre bir değerlendirme yapılır. Mekkî bir

⁴⁵⁷ Subhî es-Sâlih, *Mebâhîs fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1977), s. 185.

⁴⁵⁸ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 36; ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 162.

⁴⁵⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 62.

⁴⁶⁰ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 189; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 48.

⁴⁶¹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 191; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 32.

⁴⁶² ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 191; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 32.

⁴⁶³ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 191; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 32.

sûre içinde *Medenî* özellik taşıyan bir âyet bulunduğunda bunun *Medenî* olduğuna ya da bunun tam tersi olduğunda âyetin *Mekkî* olduğuna hükmedilir.⁴⁶⁴ *Kıyasî* metoda göre sûre ve âyetlerin *Mekkî-Medenî* oluşlarının tespitinde bazı üslup özellikleri belirleyici olmuştur. Söz gelimi “Ey insanlar!” hitabıyla yahut *el-hurûfu'l-mukatta‘a* ile başlayan sûreler, “kellâ” lafzının geçtiği sûreler, *el-Bakara*, *Âlu ‘İmrân* ve *er-Ra‘d* sûreleri istisna edilerek *Mekkî* kabul edilmiştir. Aynı şekilde *el-Bakara* sûresi dışında Âdem ile İblis ve geçmiş peygamberlerin kıssalarına yer verilen sûreler *Mekkî* sayılmıştır. İçinde ahkâma yönelik hükümlerin bulunduğu, *hadler*, *kıssalar*, *farzlar*, miras hukuku ve *cihad* ahkâmına yer verilen sûreler ile *el-Ankebût* sûresi hariç münafıklardan bahseden sûreler ise *Medenî* kabul edilmiştir.⁴⁶⁵

Sûrelerin *Mekkî* ve *Medenî* oluşlarını tespitinde kullanılan ve daha ziyade üslupla ilgili olduğu düşünülebilecek bir takım kriterlerden de söz edilmiştir. Bu kriterler ağırlıklı olarak mana ve belâğatla ilgilidir. Örneğin *Mekkî* sûrelerde kullanılan üslubun muhatabın dikkatini çekecek mahiyette olduğu ifade edilmiştir. Bu dönemde inen âyetlerde fasılaları kısa, fakat muhatap üzerinde etki gücü yüksek ifadeler kullanılmıştır. Medine dönemine göre belâğat düzeyi çok daha yüksek ifadelere yer verilmiş, söylenilen sözler çoğu zaman yeminle tekit edilerek muhatap üzerindeki etkisi artırılmak istenmiştir. Muhatabın durumu (şirk inancının yaygınlığı) gözetilerek *tevhid* akidesi üzerinde yoğun bir şekilde durulmuş, muhataplar, tevhit inancına davet edilmiş, onların putperestliğine karşı açık delillerle mücadele edilmiştir. Yaptıkları bu yanlışın kendilerine atalarından miras kaldığı vurgulanarak, körü körüne yanlışın peşinden gitmemeleri gerektiği vurgulanmıştır. Bunun dışında *risâlet* ve âhiretin önemi vurgulanmış, hesaba inanmadığı için dilediği gibi yaşayan, güçlüyse kendisinden başkasını yok sayan anlayışa karşı, öldükten sonra dirilmenin ve bir hesabın var olduğu hatırlatılmak istenmiştir. Muhataba kıyametin ve cehennemin dehşet verici sahneleri olabildiğince etkili bir şekilde, detaylara girilerek anlatılmış, böylece onun gerçeği idrak etmesi temin edilmek istenmiştir. Aynı şekilde bu dönemde bir toplumun varlığı için çok önemli yeri olan ahlâk konusu üzerinde oldukça fazla durulduğu görülür. Mekke müşriklerinin haksız yere kan akıtmaları, yetimlerin mallarını yemeleri, kız çocuklarını diri diri toprağa gömmeleri ve daha pek çok konudaki inanç ve uygulamaları eleştirilmiştir. Yine bu dönemde inen âyetlerde o dönem için zor şartlar altında yaşayan Müslümanlar moral bakımından takviye edilmiş, geçmiş kavimlerin kendilerine gönderilen peygamberlerle olan münasebetleri aktarılacak sonunda zaferin inananların olacağı müjdelanmıştır.⁴⁶⁶

Medenî sûrelerde ise Mekke’de temeli atılmış olan dinin, *ibâdet* ve *muâmelata* dair yönleri açıklanmış, bu konularda *şâri‘* in inananlardan beklediklerine tafsilatlı olarak yer verilmiştir. *Ehl-i kitap* kabul edilen Yahûdî ve Hıristiyanların inanç dünyalarındaki yanlışlıklara temas

⁴⁶⁴ Menna‘u‘l-Kattân, *Mebâhîs*, s. 53.

⁴⁶⁵ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 188; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 48; ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 161; Subhî es-Sâlih, *Mebâhîs*, s. 182; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 61.

⁴⁶⁶ Menna‘u‘l-Kattân, *Mebâhîs*, s. 57-58; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 61.

edilmiş, münafıkların düşünce dünyalarına ve bazı davranış kalıplarına yer verilmiştir. *Mekkî* âyetlerde bulunan *îcâz*ın yerini *Medenî* dönemde *tatvîl* ve *itnâb* almıştır. Kısaca Mekke döneminde ağırlıklı olarak inanç ilkeleri üzerinde durulurken, Medine döneminde kişilerin Allah’a, ailesine ve çevresine karşı sorumluluklarına temas edilmiştir.⁴⁶⁷

1.4 Tefsir Açısından Önemi

Bir metnin anlamı, öncelikle onun dilsel yapısının analiziyle, ikinci olarak da onun ortaya çıktığı bağlamı bilmekle ortaya çıkar. Bu yönlerden birinin ihmal edilmesi müfessirin anlamı açığa çıkartmasına mani olabilir. Bağlam görmezden gelinirse metin keyfi yorumlara açık hale gelebilir. Ayrıca Kur’ân’ın sahih anlamının tarihte (nüzûl dönemi) ortaya çıktığı düşünüldüğünde⁴⁶⁸ nuzûl tarihine dair her bilginin Kur’ân’ı anlamaya katkısının olduğu anlaşılır. Çoğu zaman Kur’ân metninde bulunmayan bağlam, indiği tarihten öğrenilebilir. Sahâbe kuşağının tefsirdeki önem ve değeri onların Kur’ân metnini çevreleyen dış bağlamı iyi biliyor olmalarıyla yakından alakalıdır. Bu bağlamı oluşturan bir yön *sebeb-i nüzul* rivâyetleriye diğer bir yön de âyetlerin indiği yer ve zamandır.⁴⁶⁹ Bu bakımdan önce ve sonra inen sûrelerin bilgisi “Kur’ân’a ait” bir bilgi olarak önemsenmiştir.⁴⁷⁰

İbn Mes’ûd’un “Allah’ın kitabında olup da benim kimin hakkında (sebeb-i nüzul) ve nerede (Mekkî-Medenî) indiğini bilmediğim tek bir âyet yoktur.”⁴⁷¹ ifadesinde, kendisi için iftihar vesilesi olarak gördüğü “kitap bilgisinin” bir kısmının nüzûl sebepleriyle, diğer kısmının ise âyetlerin indiği yerleri bilmekle ilgili oluşu, meselenin sahabe döneminden beri önemsendiğini ve Kur’ân ile ilişkili bir bilgi olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Buradan hareketle *Mekki-Medenî* bilgisi Kur’ân’ı anlama çabası içerisinde olanlar için gerekli görülmüştür.⁴⁷² Bu bilginin kapsamının sıradan bir okuyucu için değilse bile müfessir için oldukça kapsamlı tutulduğunu belirtmekte yarar vardır. Müfessirden tüm âyetlerin nerede, ne zaman ve kim(ler) için indiğini bilmesi beklenmiştir. en-Neysâbûrî (ö. 406/1016), “Mekki-Medenî konusunda yirmi beş hususu bilmeyen kimsenin Allah’ın kitabı hakkında konuşması helâl olmaz.” diyerek, konuyla ilgili bilinmesi gerekenleri şöyle tespit eder:

“Kur’ân’ın nuzûlünü ve iniş keyfiyetini bilmek, sûrelerin Mekkî-Medenî tertibini bilmek, Mekke’de indiği halde hükmü Medenî olanlar, Medine’de indiği halde hükmü Mekkî olanlar, Mekke’de indiği halde Medine halkı hakkında nâzil olanlar, Medine’de fakat Mekke halkı hakkında nâzil olanlar, Medine’de inip üslûbu Mekkîye benzeyenler, Mekke’de inip üslûbu Medenîye benzeyenler,

⁴⁶⁷ ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 166-167; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 62.

⁴⁶⁸ Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlam’ın Tarihi*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), s. 21.

⁴⁶⁹ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 129.

⁴⁷⁰ et-Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, V, 9.

⁴⁷¹ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 32.

⁴⁷² ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 192; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 31.

Cuhfe’de inenler, Beytu’l-Makdîs’te inenler, Tâif’te inenler, Hudeybiye’de inenler, gece ve gündüz inenler, nuzûlüne meleklerin eşlik ettiği (muşeyya’) ve sadece Cebrâil ile nâzil olanlar, Mekkî sûrelerde ki Medenî âyetler, Medenî sûrelerdeki Mekkî âyetler, Mekke’den Medine’ye taşınanlar, Medine’den Mekke’ye taşınanlar, Medine’den Habeşistan’a götürülenler, mucmel olarak inenler, mufesser olarak inenler ve durumu tam tespit edilemeyip hakkında ihtilâf olanlar.”⁴⁷³

en-Neysâbûrî’ye göre, tüm bunları bilmenin Kur’ân ilimleri arasında çok ayrıcalıklı bir yeri vardır.⁴⁷⁴ Kur’ân’da bulunan sûre ve âyetlerin Mekkî-Medenî oluşlarını bilmenin Kur’ân’ın anlaşılmasına katkılarını şu şekilde tespit edilebiliriz:

1.4.1 Âyetin Doğru Anlaşılmasına Katkısı

Kur’ân’ın nâzil olduğu yerleri bilmek, âyetlerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olur. Örneğin aynı yiyecekleri haram kılan birbirinden farklı âyetler mevcuttur. Bu durumda, “Âyet belirli bir içerikte bir kez nâzil olduktan sonra aynı husus ikinci âyette neden yer alsın?” denilebilir. Bu noktada ilgili âyetlerin nüzûl dönemlerinin, dolayısıyla muhataplarının bilinmesi bir çözüm olabilir. Konuyla ilgili hüküm bildiren ilk âyet Mekke döneminde inen, [“De ki: ‘Bana vahyolunanda leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah’tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka haram kılınmış bir şey bulamıyorum...” (el-En‘âm, 6/145)] âyetidir.⁴⁷⁵ Bu âyetin iniş sebebinin, Allah’ın haram kıldığını helâl, helâl kıldığını haram sayan müşrikler olduğu, dolayısıyla burada haram yiyecek-içecekleri açıklamanın değil, müşriklere cevap vermenin söz konusu olduğu söylenmiştir. Buna göre bu âyette müşriklerin helâl saydığı muayyen bazı yiyecekler hususen zikredilmiştir.⁴⁷⁶ Mekke döneminin sonlarında nâzil olan [“Artık Allah’ın size helâl ve temiz olarak verdiği rızıklardan yiyin. Eğer yalnız O’na ibadet ediyorsanız, Allah’ın nimetine şükredin.” (en-Nahl, 16/114)] âyetinde ise önceki âyette zikredilen bazı yiyecek ve içecekler haram kapsamına alınmamış, genel olarak mü’minlerden helâl ve temiz olanları tercih etmeleri istenmiştir. Medine’de nâzil olan bir diğer âyet ise [“Allah, size ancak leş, kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesileni haram kıldı....” (el-Bakara, 2/173)] şeklindedir. Bu âyet konuyla ilgili Mekke’de inen âyet ile neredeyse aynı içeriğe sahiptir. Ancak lafız bire bir aynı olsa da her iki âyet indiği yer ve zamana göre ve kendi bağlamları içinde anlaşılmıştır. Medenî âyetin hemen öncesindeki âyet, [“Ey iman edenler! Size verdiğimiz rızıkların iyi ve temizlerinden yiyin ve Allah’a şükredin.” (el-Bakara, 2/172)] şeklindedir. Bu bağlamı dikkate alan et-Taberî, insanların cahiliye döneminde bazı mübah yiyecekleri kendilerine haram kıldıklarını, bu yüzden de Allah’ın bu âyette bu cahiliye davranışını (Allah adına haram-helal belirleme davranışını)

⁴⁷³ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 192; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 31.

⁴⁷⁴ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 192; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 31.

⁴⁷⁵ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 66.

⁴⁷⁶ el-Vâhidî, Ebu’l- Hasen ‘Ali b. Ahmed, *Kitâbu esbâbi’n-nuzûl*, (Beyrût: el-Mektebetu’l, ‘Asriyye, 2009), s. 8; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 22; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 72.

yasakladığını ifade eder.⁴⁷⁷ Bir bakıma bu âyet ile mü'minlere "sizden önceki kâfirler gibi helâl-haram belirlemeyin, iyi ve temiz rızıklardan yiyin." denilmiş olmaktadır. Bunun akabinde yer alan âyette (el-Bakara 2/173) ise Allah neleri haram kıldığını açıklayarak, bu zikredilenlerin dışında hiç kimsenin bir haram koyma yetkisinin olmadığını mü'minlere bildirmiştir.⁴⁷⁸ Görüleceği üzere lafızları neredeyse aynı olan âyetlerin anlaşılmasında bu âyetlerin nerede ve ne zaman indikleri göz önünde bulundurulmuş, her iki âyet de *muhataplarının kimler olduğu hesaba katılarak* anlaşılmalıdır. Diğerlerinden daha sonra indirilen ["Leş, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanan, boğulmuş, vurulup öldürülmüş, yukarıdan yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanıp ölmüş hayvanlar ile canavarların yediği hayvanlar -ölmeden yetişip kestikleriniz müstesna- putlar üzerine boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla kismet aramanız size haram kılındı." (el-Mâide, 5/3)] âyeti içerik olarak da daha tafsilatlıdır. Çünkü daha önce zikredilmeyen bazı şeyler de bu âyetle haram kapsamına alınmıştır. Bu da bize Kur'ân'ın pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da tedrici bir süreç takip ettiğini göstermektedir. Sadece bu konuda değil, Kur'ân'ın tek seferde hükme bağlamadığı, aşamalı bir süreç takip ettiği pek çok konuda âyetlerin doğru bir şekilde anlaşılması, bu âyetlerin nüzul tarihlerinin kronolojik olarak tespit edilmesi ile mümkün olacaktır. Bu da Kur'ân ilimleri içerisinde *Mekkî-Medenî* bilgisine olan ihtiyacı göstermektedir.

1.4.2 İşkâl Vehmini Ortadan Kaldırması

Mekkî-Medenî bilgisi işkâlin giderilmesinde önem arz eder. İki âyet zâhiren çelişik gibi görülebilir. Bu durumda bunların arasını te'lif edecek bir yol bulunmazsa, aralarında *nâsih-mensûh* ilişkisinin olduğu kabul edilir. Ancak hangisinin *nâsih* hangisinin *mensûh* olduğunun tespit edilebilmesi için âyetlerin *nuzûl* zamanlarının biliniyor olması gerekmektedir. İşte burada *Mekkî-Medenî* bilgisi müfessire bu imkânı sağlaması bakımından önemlidir.⁴⁷⁹ Zira nesh teorisi çerçevesinde *nâsih* olan nassın *mensûh*tan sonra gelmiş olması gerekmektedir.⁴⁸⁰ Dolayısıyla *Mekkî-Medenî* bilgisi tefsir ve fıkıh usûlünde hangi âyetlerin *mensûh* kabul edileceğine dair tartışmaları da ilgilendirir. Âyetlerin daha iyi anlaşılması ve işkâlin giderilmesi noktasındaki bu ehemmiyetine binâen Molla Gürânî, (ö. 893/1488) sûrelerin *Mekkî-Medenî* olmalarını bilmenin tek başına yeterli olmayacağını, müfessirin aynı zamanda bu sûrelerin nüzûl konumlarını (mevadi'u'n-nuzûl) da bilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁸¹ Ancak, müfessirin bilmesi gereken ilimlerin ele alındığı eserlerde bu ilmin üzerinde

⁴⁷⁷ et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, III, 53.

⁴⁷⁸ et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, III, 53.

⁴⁷⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 187; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 31.

⁴⁸⁰ el-Curcânî, *et-T'arîfât*, s. 330; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 122; Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 247.

⁴⁸¹ Bk. Mehmet Çiçek, *Molla Fenari ve Fazlurrahman'ın Kur'ân'a Yaklaşımları*, Basılmamış DR, Mar. Ü. İstanbul, 2009, s. 58.

diğerlerine göre daha az durulduğunu gözlemlemek mümkündür.⁴⁸² Naklî bir ilim olarak Mekkî-Medenî konusu, gelenekte *esbâbu'n-nuzûl* ve *nesh* ilimleri içerisinde ele alındığı için üzerinde müstakil olarak daha az durulmuş olabilir.⁴⁸³

1.4.3 Teşrî' Tarihi ve Hükümlerdeki Tedriciliği Görme

Mekkî-Medenî bilgisi sayesinde kişi, Allah'ın insanları eğitirken nasıl bir metot takip ettiğini izleme imkânı bulur, İslâm'ın *teşrî'* tarihini bilir, hükümlerdeki tedriciliği görür ve böylece İslâm'ın pek çok hükmündeki *hikmeti* kavrayabilme imkânına kavuşur.⁴⁸⁴ Ayrıca, Allah'ın yerine ve durumuna göre muhataba nasıl davrandığını görmesi, kişiye kendi yapacağı davet çalışmasında bir metot ve üslup geliştirme imkânı sağlar.⁴⁸⁵

1.4.4 Kur'ân Vahyinin Korunmuşluğunu Ortaya Koyması

Müslümanların Kur'ân vahyi hakkında en küçük bilgileri bile zayi etmeden saklaması, bunları öğrenmek için büyük çabalar sarf etmesi Kur'ân'ın *titizlikle* kayıt altına alınmasını sağlamış ve böylece Kur'an, otantikliğini muhafaza etmiştir.⁴⁸⁶ Ümmetin bu konudaki bilgisi “Bu âyet Mekke’de bu âyet Medine inmiştir.” şeklindeki bir bilginin çok ötesindedir. Bu hususta öylesine titizlik gösterilmiştir ki, Tâif’de inenler, Hudeybiye’de inenler, gece inenler, gündüz inenler, seferde inenler, mukimken inenler, yazın inenler, kışın inenler, yatakta inenler, yerde inenler, gökte inenler, ilk inen âyetler, son inen âyetler gibi başlıklar altında⁴⁸⁷ vahyin tespiti en ince ayrıntısına kadar yapılmış, bu ihtimam sayesinde Kur'ân-ı Kerîm tahrîften korunmuştur.

Kur'ân *teşrî'* sürecinde muhatabın halini gözetmiştir ki buna tedricilik denilmektedir. Bu tedricilikte bizim tespit edebileceğimiz yahut edemeyeceğimiz pek çok ilahi hikmetin olması muhtemeldir. Ancak müsteşriklerin Kur'ân dilinin Mekke döneminde şiddet dolu Medine döneminde ise “daha seviyeli” olduğu yönündeki iddiaları tedricilik gerçeğinin aşırı ve maksatlı yorumlanması olarak değerlendirilebilir. Çünkü bu durumu nakzedecek veriler de mevcuttur. Diğer deyişle Medine’de indirilen sûrelerde de tehdit, kınama, uyarı gibi “sert” sayılabilecek üslup özellikleri mevcuttur. Örneğin şu âyetlerin tamamı Medine’de indirilen sûrelerde yer almaktadır:

[“Eğer, yapamazsanız -ki hiçbir zaman yapamayacaksınız- o hâlde yakıtı insanlarla taşlar olan ateşten sakının. O ateş kâfirler için hazırlanmıştır” (el-Bakara, 2/124)];

⁴⁸² el-Kâfiyecî ve es-Suyûtî'nin müfessir için zaruri olarak gördüğü on beş ilim içerisinde Mekkî-Medenî bilgisi yer almamaktadır. Bk. el-Kâfiyecî, *et-Teysîr*, s. 27-29; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 772.

⁴⁸³ Esra Gözeler, “Surelerin Mekkiliği ve Medeniliği: 22/el-Hacc Suresi Örneği”, *AÜİFD*, Yıl: 2017, Sayı: 1, s. 77.

⁴⁸⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 60.

⁴⁸⁵ Menna‘u'l-Kattân, *Mebâhîs*, s. 53.

⁴⁸⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 60.

⁴⁸⁷ Bk. es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 31-70.

[“Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların, ‘Alışveriş de faiz gibidir.’ demelerinden dolayıdır. Oysa Allah, alışverişi helâl, faizi haram kılmıştır... Kim tekrar (faize) dönerse, işte onlar cehennemliklerdir. Orada ebedî kalacaklardır.” (el-Bakara, 2/275)];

[“Şüphesiz, inkâr edenlere, ne malları, ne de evlatları Allah'a karşı hiçbir fayda sağlar. Onlar ateşin yakıtıdır.” (Âlu ‘İmrân, 3/10)];

[“Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun. O ateşin başında gayet katı, çetin, Allah'ın kendilerine verdiği emirlere karşı gelmeyen ve kendilerine emredilen şeyi yapan melekler vardır.” (et-Tahrîm, 66/6)]

Bu gibi âyetlerin Medine döneminde indirilen sûrelerdeki varlığı, Mekke dönemi ile Medine dönemi arasında müsteşriklerin abartılı iddiasında⁴⁸⁸ ifade edildiği kadar bir “üslup sertleşmesi”nin söz konusu olmadığını göstermektedir. Aksine Kur’an inkârcılarla olan ilişkilerde Mekke döneminde sıklıkla barıştan, ıslahtan, güzel öğütten (bk. Fussilet, 41/33-35, ez-Zümer, 39/53, el-Kâfirûn 109/1-6) söz ederken Medine döneminde (müslümanların fiili güç sahibi olmaları nedeniyle) cihattan, müşriklerin bulundukları yerde öldürülmesinden, din bütünüyle Allah’a ait olup fitne ortadan kalkıncaya kadar savaş yapmaktan (bk. et-Tevbe, 9/5, 123, el-Hadîd, 57/10) söz etmektedir. Gerçekte Kur’an’ın dili ve üslubu muktezây-ı hâli yansıtmada konusunda belâğât inceliklerine uygundur. Müsteşriklerin iddiaları bu açıdan abartılıdır.

1.5 İlgili Literatür

Pek çok müfessir rivâyetlerden hareketle sûrenin *Mekkî-Medenî* oluşuna, eğer *Mekkî* ise içerisinde *Medenî* âyetlerin, *Medenî* ise *Mekkî* âyetlerin olup olmadığına temas edip sûrenin tefsirine bunun akabinde başlar.⁴⁸⁹ Dolayısıyla tefsir literatürü konuya ait kıymetli bilgiler sunmaktadır. Bunun yanı sıra *Mekkî-Medenî* konusunda bazı müstakil metinler de yazılmıştır. İsmâ‘îl b. Bişr et-Temîmî el-‘Antakî’nin (ö. 377/987) *Kitabu ‘adedi âyi’l-Kur’ân li’l-Mekkî ve’l-Medeniyyîn ve’l-Kûfi ve’l-Basrî ve’s-Şâmî el-muttefak ‘aleyhi ve’l-muhtelif fihi* isimli eseri, ‘Abdul‘azîz ed-Demîrî’nin (ö. 694/1295) *et-Teysîr*’i, ‘Umer el-Ca‘berî’nin (ö. 732/1391) *Manzûme fi’l-Mekkî ve’l-Medenî*’si klasik dönem çalışmaları arasında zikredilebilir.

⁴⁸⁸ Kur’ân vahyinin içeriğini nuzûl ortamının belirlediği kabulü, müsteşrikleri, mekkî-medenî dönem ayrımında “üslup” üzerinde durmaya yönlendirmiş, hicret akabinde Hz. Peygamber’in üslûbunda kesin bir değişme meydana geldiğini iddia etmişlerdir. Bu konudaki ortonatalist iddialar için bk. Esra Gözeler, “Kur’ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesinde Batılı Yaklaşımlar”, *AUIFD*, 210, c: LI, sayı: 1, s. 305, 310, 311, 321 vd.; İsmail Albayrak, “Kurân-ı Kerîm Âyetlerinin Tertibi Hakkında Oryantalist Söyleme Genel Bir Bakış”, *Marife*, 2002, sayı: 3, s. 158, 160 vd.

⁴⁸⁹ Örneğin Mekkî-Medenîliği ihtilafı olan Ra’d sûresi ve içindeki bazı âyetlerin durumu için bk. İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-meşîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*, (Beyrût: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1984), IV, 300; İbn ‘Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, III, 290; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, X, 235; el-Kurtubî, *el-Câmî*, X, 5; İbn ‘Âşur, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, X, 75.

Ayrıca konu Arap ve Türk akademisinde çeşitli açılardan ele alınmış, konuyla ilgili pek çok makale ve tez hazırlanmıştır. Bunlar arasında şu çalışmalar sayılabilir:

Mustafa Ünver, *Tefsir usulünde Mekki-Medeni ilmi*, (DR), Ondokuz Mayıs Ü., Samsun, 1998, Sami Kiliçli, *Mekkî Sûrelerde Mü'minlerin Müşrikler ve Ehl-i Kitap ile İlişkileri*, (DR), Ankara Ü., Ankara, 2012, Hekim Tay, *Mekki Âyetler Çerçevesinde Mekke'de Sosyal Tabaka Davranışları*, (DR), Ankara Ü., 2013, Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Sûrelerin Muhteva Tahlili*, (DR), Çukurova Ü., Adana, 2014, 'Umer b. Muhammed 'Abdulkâfi, 'Adedu suveri'l-Kur'an ve âyâtihî ve kelimâtihî ve hurûfihî ve telhîsi Mekkiyye min Medeniyye, thk.Hâlid Hasan Ebu'l-Cûd, (Kâhire: Mektebetu'l-İmâmî'l-Buhârî, 2010/1431), 'Abdurrezzâk Huseyn Ahmed, *el-Mekkî ve'l-medenî fî'l-Kur'âni'l-Kerîm: dirâse ta'sîliyye nakdiyye li's-suver ve'l-âyât min evveli'l-Kur'âni'l-Kerim ilâ nihâyeti sûreti'l-İsra*, (Kâhire: Dâru İbn 'Affân, 1999/1420).

Konuyla ilgili makalelerden bir kısmı ise şu şekilde sıralanabilir: Atilla Yargıcı, "Mekkî ve Medenî Sûrelerin Ana Mesajları Açısından Değerlendirilmesi", [*İslâmî Araştırmalar*, 2004, cilt: XVII, sayı: 4, s. 281-294], Mesut Okumuş, "Mekki Süre ve Âyetlerde Hz. Peygamber'e Yönetik Hitaplar", [*Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi Sempozyumu* 29 Haziran-01 Temmuz 2012 Çorum, 2013, s. 309-327] ve "Kur'an'ın Tedrici Nüzûl Süreci Bağlamında Mekki ve Medeni Âyetler Üzerine", [*Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 2013, sayı: 27, s. 7-21], Selim Türkan, "Mekkî Âyet ve Sûrelerin Kronolojisini Tespit Problemi: Kur'an'da er-Rahmân İsminin Kullanımına İlişkin Bir Değerlendirme", [*Hit. ÜİFD*, 2016, cilt: XV, sayı: 29, s. 65-84], Sıddık Baysal, "Mekkî-Medenî Olgusunun Kur'an Lafız ve İbarelerinin Anlam ve Delaletlerini Belirleyiciliği: 107/Mâûn Sûresi Örneği", [*Bar.ÜİİFD*, 2016, cilt: III, sayı: 5, s. 23-58].

2. ESBÂBU'N-NUZÛL BİLGİSİ

2.1 Kavramsal Çerçeve

Esbâbu'n-nuzûl tamlamasındaki *esbâb* kelimesi *sebeb* kelimesinin çoğulu olup dildeki ilk *vaz'* edilişi itibariyle “hurma ağacına çıkılan ip” manasında kullanılmıştır.⁴⁹⁰ Ancak bu kelimenin anlamı zamanla, kendisi vasıtasıyla arzu edilenlere ulaşılan her şey için kullanılacak şekilde genelleştirilmiştir.⁴⁹¹ Aynı tamlamadaki *nuzûl* kelimesi ise, “yerleşmek, bir şeyin yukarıdan aşağıya inmesi” gibi anlamlara gelir.⁴⁹² Bu kökten türeyen *inzâl* ve *tenzîl* kelimeleri “bir şeyi yukarıdan aşağıya indirmek” manasında kullanılır. Diğer taraftan *inzâl* kelimesinden farklı olarak *tenzîl* kelimesinde *tedricilik* ve *çokluk* manası bulunduğu da söylenmiştir.⁴⁹³ Örneğin er-Râğıb el-İsfahânî ve ez-Zemahşerî gibi bilginlerin kanaati bu yöndedir. Ne var ki, [“Kur'an ona tek seferde topluca indirilseydi ya!” (el-Furkân, 25/32)] âyetinde “tek seferde indirilmek”, *tenzil* kelimesi ile ifade edilmiştir.⁴⁹⁴ Bu örnek, bu iki kelime arasında yapılan ayrımın her durumda geçerli olmayabileceğini düşündürmektedir.

Kur'an âyetleri herhangi bir sebepten bağımsız olarak indiği gibi, bazen bir olay yahut bir soru Kur'an'ın nuzûlüne sebep teşkil edebiliyordu. Kur'an âyetlerinin/sûrelerinin inmesine sebep teşkil eden bu olaylara *esbâbu'n-nuzûl* denilmiştir.⁴⁹⁵ Fakat Kur'an'ın tamamı için müstakil *esbâbu'n-nuzûl* rivâyetleri olduğu düşünülmemelidir. Kur'an-ı Kerim'de nuzûl sebebi bulunan/bilinen âyet ve sûreler olduğu gibi, haklarında herhangi bir *esbâbu'n-nuzûl* rivâyeti bulunmayan âyet ve sûreler de vardır. Buradan hareketle nuzûlü itibariyle Kur'an; bir hadise yahut soru üzerine inen âyetler/sûreler ve herhangi bir iniş sebebi olmayan âyetler/sûreler, olmak üzere iki kısma ayrılmıştır.⁴⁹⁶

2.2 Tarihsel Gelişim Süreci

Kur'an, pek çok hikmete binâen tek seferde değil, yirmi üç yıllık bir zaman dilimi içerisinde, belirli aralıklarla inmiştir. Dolayısıyla toplumda ortaya çıkan bir problem, zihinlere takılan bir soru, Kur'an vahyinin nuzûlüne sebep teşkil edebiliyordu. Örneğin *muvâfakât-ı*

⁴⁹⁰ er-Râğıb el-İsfahânî, *Mufredât*; s. 391; es-Semîn el-Halebî, *'Umdetu'l-huffâz*, II, 163.

⁴⁹¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, VI, 139.

⁴⁹² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XIV, 111.

⁴⁹³ el- Kâfiyecî, *et-Teyisr*, s. 45.

⁴⁹⁴ es-Semîn el-Halebî, *'Umdetu'l-huffâz*, II, 164.

⁴⁹⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 115.

⁴⁹⁶ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 71.

Ömer olgusu⁴⁹⁷ belirli Kur’ân pasajlarının nuzûlünün öncesinde bir tartışma veya beklentinin söz konusu olduğunu göstermektedir.

Kur’ân’da geçen [“sana soruyorlar” (el-Bakara, 2/189, 215, 217, 219, 220, 222; el-Mâide, 4/4; el-A’râf, 7/187; el-Enfâl, 8/1; el-İsrâ, 17/85; el-Kehf, 18/83; Tâhâ, 20/105; en-Nâzi’ât, 79/42)] ifadesi, yer aldığı âyetlerin, daha önce sorulmuş sorulara ya da dile getirilmiş itirazlara cevap mahiyetinde olduğunu ortaya koymaktadır.⁴⁹⁸ Hz. Peygamber Aleyhisselâm’a yöneltilen bu sorular geçmişten (el-Kehf, 18/83), güncel hayattan (el-Bakara, 2/219-220-222) yahut ğayb âleminden (el-İsrâ, 17/85) olabildiği gibi, soru sahipleri her zaman Müslümanlar değil *Ehl-i kitab* yahut müşrikler de olabiliyordu. Diğer taraftan, el-Enfâl, 8/1 âyetinin nüzûlü öncesinde yaşanan hadiseler örneğinde olduğu gibi, Hz. Peygamber Aleyhisselâm’a yönelik soruların bir tür itiraz/çekişme teması taşıması da söz konusu olabilmekteydi.

Çoğu kere *esbâbu’n-nuzûl* bu âyetlerin içinde zımnen bulunur yahut âyette bulunan bir telmih, maksadı ifade etmek için yeterli olurdu. Vahye muhatap olan ilk kuşak bağlamı iyi bildiği için, bu ufak göndermeler onların kast olunanı anlamaları için kâfi gelirdi. Ancak, daha sonra gelenler açısından durum farklılaşmıştı;⁴⁹⁹ metin aynı metin olsa da artık ifadelerin göndermede bulunduğu hadiseler bilinmemekte, bu da metnin anlaşılmasını zaman zaman problemlili hale getirmekteydi. Böylece tabi’ûn nesli Kur’ân’ın kastını hakkıyla anlayabilmek için *esbâbu’n-nuzûl* rivâyetlerini araştırmak durumunda kaldı. Bu rivâyetlere olan ihtiyaç nuzûl döneminden uzaklaşıldıkça kendini daha da çok hissettirdi. Bağlamı göz ardı edilerek okunan âyetler keyfî yorumlanmaya başlandı. Bu da Kur’ân üzerinden pek çok ihtilâfın ortaya çıkmasına sebep oldu. Tabi’ûn âlimlerinden Nâfi’ye (ö. 117/735) “İbn ‘Umer’in Harûriyye⁵⁰⁰ fırkası hakkındaki görüşü neydi?” diye sorulduğunda Nâfi’, “O, onları insanların en şerlileri olarak görürdü. Çünkü onlar kâfirler hakkında nâzil olan âyetleri mü’minler aleyhinde kullanırlardı.” diyerek cevap vermesi, bahsedilen durumla ilişkilidir.⁵⁰¹

Tarihi süreç içerisinde Kur’ân üzerindeki ihtilâfın en az olduğu dönemin sahâbe dönemi olduğu söylenebilir.⁵⁰² Bunda, onların Kur’ân’ın nâzil olduğu dili çok iyi biliyor olmalarının önemli bir yeri olduğu inkâr edilemez. Ancak nuzûl sebeplerini bilmemenin Kur’ân konusunda ihtilâfı tetikleyen bir mahiyet arz ettiği düşünüldüğünde,⁵⁰³ sahâbe arasında ihtilâfın az olmasının önemli diğer bir nedeni de, onların, Kur’ân metnini çevreleyen dış

⁴⁹⁷ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 82.

⁴⁹⁸ Demirci, “Esbâbu’n-Nuzûl’ün Kur’ân Tefsirindeki Yeri”, *MÜİFD*, 1993-94, sayı: 11-12, s. 10.

⁴⁹⁹ Birişik, “Kur’ân İlimleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2006, cilt: XIX, sayı: 1, s. 32.

⁵⁰⁰ Harûriyye, Hz. Ali’den ayrıldıklarında Harura denilen yerde kamp kuran haricîleri ifade etmek üzere, bu yere nispetle kullanılan bir isimlendirmedir. Bk. Halil İbrahim Bulut, *İslâm Mezhepler Tarihi*, (Ankara: DİB Yayınları, 2016), s. 148.

⁵⁰¹ eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, IV, 149; a.mlf., *el-İ’tisâm*, III, 148.

⁵⁰² İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 21.

⁵⁰³ eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, IV, 146.

bağlamı, en başta da *esbâbu'n-nuzûl* biliyor olmalarıdır. Hz. Ömer ile İbn 'Abbâs arasında geçen bir diyalog konuyla ilgili oldukça önemli bilgiler vermektedir. Hz. Ömer "Peygamberi ve kitabı bir olduğu halde bu ümmetin neden ihtilâf içerisinde olduğunu İbn 'Abbâs'a sormuş, o ise buna şöyle cevap vermiştir:

*"Kur'ân bize nâzil oldu, biz onu okuduk ve hangi konularda/kim için nâzil olduğunu bildik. Bizden sonra gelen nesil Kur'ân'ı hangi konuda/kim için nâzil olduğunu bilmeksizin okuyor, bu yüzden her birinin kendi görüşleri oluyor (Esbâbu'n-nuzûl bilgisinin yokluğu sebebiyle oluşan boşluğu onların re'yleri dolduruyor) ve böylece ihtilâfa düşüyorlar."*⁵⁰⁴

Nüzûl tarihinden uzaklaştıkça *esbâbu'n-nuzûl* bilgisine daha fazla ihtiyaç duyulmuş ve oldukça erken sayılabilecek dönemde konuyla ilgili metinler yazılmaya başlamıştır. Müfessirler, Kur'an metnini anlaşılır kılmak için yaptıkları dilbilimsel izahların yanında metinde bulunmayan fakat onu anlayabilmek için gerekli olan tarih bilgisine, özellikle *esbâbu'n-nuzûl* rivâyetlerine yer vermişler; metin ile tarih arasındaki bu boşluğu doldurmak için kapsamlı açıklamalar yapmışlardır.

2.3 Esbâbu'n-Nuzûl Rivâyetlerinin Tespiti ve Delil Değeri

Esbâbu'n-nuzûl, ancak Kur'ân'ın nuzûlüne şahit olanlardan nakledilen rivâyetle bilinebilir.⁵⁰⁵ el-Kâfiyecî, müfessirlerin *muteşâbihât* konusunda konuşmalarına rağmen açık bir delil olmadıkça nuzûl sebepleri hakkında konuşmadıklarına dikkat çekmekte ve bu konunun içtihadı açık olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla bu ilmi bilmek isteyenler için tek merci sahâbedir. Bu ilim ancak onlardan gelen nakillerle bilinebilir ve bu konuda icmâ vardır.⁵⁰⁶ Sahâbenin, tefsir ilminde görüşlerinden müstağni kalınamayacak bir konumda bulunmaları, henüz bozulmamış haliyle Kur'ân dilini çok iyi bilmeleri, Kur'ân vahyinin nuzûlüne sebep teşkil eden hadiselerle şahitlik etmiş olmaları, dahası çoğu zaman kendilerinin nuzûle konu olmaları sebebiyledir. Bu imtiyazlı konuları sebebiyledir ki onlar kendi dışındakilere göre Kur'ân'ı daha derinlikli anlayabilmişlerdir.⁵⁰⁷

Sahâbenin tefsirdeki önemi sadece *esbâbu'n-nuzûl* ve Arap dilini bilmeleri sebebiyle değildir. Onları tefsirde görüşlerinden müstağni kalınamayacak konuma getiren bir diğer husus da onların, Kur'ân'ın üzerinde konuştuğu, yerine göre eleştirip yerine göre tebcil ettiği Arap kültürünün bir parçası olmalarıyla ilgilidir. Bu aidiyet, onlara bazı Kur'ân pasajlarını anlamada öncelikli bir konum vermiştir. Mesela Kur'ân-ı Kerîm'de [*"Evlere arkalarından*

⁵⁰⁴ eş-Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, III, 146. Rivâyetin Sa'îd b. Mansûr (ö. 227/842) tarihinde bu ihtilâfın neticesinde işin vuruşmaya kadar varacağı ifade edilmiştir. Bk. eş-Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, III, 146. Ayrıca bk. el-'Akk, Hâlid 'Abdurrahman, *Teshîlu'l-vusûl ilâ ma'rifeti esbâbi'n-nuzûl*, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2003), s. 6.

⁵⁰⁵ el-Vahidî, *Kitâbu esbâbi'n-nuzûl*, s. 8; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 75.

⁵⁰⁶ el-Kâfiyecî, *et-Teyisr*, s. 47.

⁵⁰⁷ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 128.

girmek iyilik (birr) değildir.” (el-Bakara, 2/189)] buyrulmaktadır. Lafzen çok net anlaşılan bu âyette neyin kast edildiğini anlayabilmek, âyetin göndermede bulunduğu Arap âdetini bilmeden neredeyse imkânsızdır. Cahiliye döneminde hac için ihrama girenler, eve dönüşlerinde evlere kapılarından değil de arkalarından girmektedirler. Müslüman olduktan sonra da bazı sahâbeler bu davranışlarını devam ettirdiler. Bunun üzerine gelen âyet, bu yaptıklarının iyilik kabilinden bir mana ifade etmediği vurgulamış oldu.⁵⁰⁸ Âyet, gönderme yaptığı bu tarihi arka plan bilindiğinde rahat bir şekilde anlaşılmaktadır; ancak Arapların bu âdetinden habersiz biri bu âyeti ya hiç anlayamayacak yahut da âyetle alakası olmayan uzak te’villere başvuracaktır.⁵⁰⁹ Bu bakımdan *esbâbu’n-nuzûl* rivâyetlerini bilip, Kur’ân’ın nâzil olduğu dönemi tanımak, onu daha doğru anlamak için oldukça önemlidir. Bu konuda da ümmetin, sahâbe kuşağının aktardığı bilgilere muhtaç olduğu söylenebilir

Konuyla ilgili diğer bir mesele âyetin anlaşılmasında sebebin hususiliği mi yoksa hükmün umûmîliğinin mi esas alınacağıyla ilgilidir. Âlimlerin çoğunluğu hükmün ‘umûmî olduğu söylemişlerdir. Dolayısıyla âyet bir sebeple ilgili nâzil olsa da hüküm onun dışındakiler için de geçerlidir. Mesela, *zıhar* âyeti Seleme b. Sahr, *li’ân* âyeti Hilâl b. Umeyye, *kazf* haddi⁵¹⁰ için inen âyet ise Hz. ‘Âişe’ye iftira atanlar hakkında inmiştir. Ancak, âyetler bu şahıslar için inmiş olsa da hüküm, onların durumunda olan her bir kimse için geçerlidir.⁵¹¹ İbn Teymiyye bu hususta şöyle demektedir:

Gerek nüzûle sebep zikri geçen fertler olsun, gerek Yahûdî ve Hristiyan guruplar için inen âyetler olsun, hiç kimse “âyetler sadece bu kimseler için inmiştir, onların dışında kalanları bağlamaz” gibi bir düşüncede olmamıştır. Bunu ne bir Müslüman ne de akıl sahibi bir kimse dillendiremez.⁵¹²

ez-Zemahşerî de el-Humeze sûresinin tefsirinde; “Âyetin, bu çirkinlikleri işleyenleri kapsaması için sebebin *hâss* olup tehdidin ‘*âmm* olması câizdir.” diyerek bu görüşü benimsemiştir.⁵¹³ Cumhurdan farklı düşünen âlimler de âyetin hükmünün herkesi kapsadığını söylemişlerdir; ancak diğerlerini âyetin hükmüne dâhil ederlerken bunu, “âyet bu kimseleri de kapsar, çünkü hüküm ‘umûmîdir” diyerek değil de sebebe konu olan şahsa diğerlerini kıyas etmek suretiyle yaparlar.⁵¹⁴

Bu konuda ihtilâfa sebep olan, hem sebebin hem de lafzın husûsi olmasıdır. Kur’ân-ı Kerîm’in [“*En çok korunan (el-Etkâ) ondan (cehennem) uzak tutulacaktır. O ki malını vererek*”

⁵⁰⁸ et-Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, III, 283.

⁵⁰⁹ Halis Albayrak, “Mukâtil b. Suleymân’ın Tefsirinde Söz-Muhatap-Anlam İlişkisi”, [*Kur’ân ve İslâmî İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, ed. Mahfuz Söylemez, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013)] içinde, s. 87.

⁵¹⁰ Kazf; iftira ve bir kimseye ta’yîr ve şetm kasdıyla zina isnad etmek anlamında kullanılır. Bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), s. 299.

⁵¹¹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 24; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 73.

⁵¹² İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 37.

⁵¹³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 429; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 73.

⁵¹⁴ ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 105.

arınır” (el-Leyl, 92/17-18)] ifadesi bu bağlamda değerlendirmelere konu olmuştur. es-Suyûtî’nin yaklaşımına göre, bir âyet muayyen bir şahıs hakkında inmiş ve lafız da ‘umûm ifade etmiyorsa, âyetin hükmü sadece o şahıs içindir. Buradan hareketle o, bu âyetin hükmünün genel olduğunu iddia eden yaklaşıma, luğat kaidelerinden hareketle karşı çıkar. Zira “el-Etkâ” lafzında bulunan *el* takısı, *ism-i mevsûl* yahut da cemi sigasında olursa ‘umûmîlik ifade eder. Ancak, âyette bulunan *el* takısı *mevsûle* olamaz, çünkü *ism-i mevsûl* manasında olan elif lâm’a *ism-i tafdîl*’in sîla olamayacağı konusunda icmâ vardır. Kelime cemi değil müfret olduğu için ikinci ihtimal de elenmiş olur. Öyleyse bu âyetteki *el* takısı belirlilik (*ahd*) ifade eder. Ayrıca *ism-i tafdîl*, ayırım ifade etmek (*temyiz*) ve *müşâreketi* ortadan kaldırmak için kullanılır. Tüm bunlar, âyetin ‘umûm ifade etmediğini, bilakis kim için indiyse onun için *kasr* ifade ettiğini gösterir. Fahrüddîn er-Râzî, yukarıdaki izah tarzını benimsemiş olmalı ki [“Allah katında en değerli olanınız (*etkāküm*), ondan en çok sakınanınızdır” (el-Hucurât, 49/13)] âyetinden yola çıkarak Hz. Ebû Bekr’in insanların en faziletlisi olduğunu söylemiştir.⁵¹⁵

Esbâbu’n-nuzûl rivâyetleri Resûl-i Ekrem’e ulaşması (ittisal) bakımından farklılık arz edebilmektedir. Eğer rivâyeti aktaran sahâbî, kaynak olarak kendini gösteriyorsa, bu haber kabul edilir. Çünkü sahâbenin içtihadı konu olmayacak hususlardaki rivâyeti hükmen merfû‘ kabul edilir ve esbâbun-nuzûl konusu da içtihadı kapalıdır.⁵¹⁶ Eğer rivâyet tabî‘ûndan biri vasıtasıyla geliyor ve bir sahâbîye isnad ediliyorsa, bu haber de kabul edilir. Ancak, senette sahâbî yer almazsa, bu durumda rivâyet *mursel* kabul edilir. Böyle bir rivâyetin kabul edilebilmesi için Mucâhid b. Cebr, ‘İkrime (ö.105/723), Sa‘îd b. Cubeyr (ö. 94/713[?]) gibi sahâbeden nakil yapmakla tanınan âlimlerden gelmesi yahut başka bir *mursel* haberin bu rivâyeti destekliyor olması gerekmektedir.⁵¹⁷

Sahâbenin nuzûl sebeplerini aktarırken kullandıkları ifadeler de tartışma konusu olmuştur. “Âyetin nuzûl sebebi şudur”, “Falan hadise vuku buldu, akabinde şu âyet indi”, “Hz. Peygamber’e falan konuda bir soru soruldu peşine şu âyet indi” gibi lafızlarla aktarılan rivâyetlerinin *esbâbu’n-nuzûl* için kullanıldığı kabul edilmiştir.⁵¹⁸ Ancak “Bu âyet şu konuda indi (nezelet hâzihi’l-âyetu fî kezâ)” şeklinde aktarılan rivâyet kalıbı *esbâbu’n-nuzûl* rivâyeti olarak kabul edilmeyerek⁵¹⁹ âyetin tefsiriyle ilgili bir yaklaşım olarak görülmüştür.⁵²⁰ Söz konusu rivâyetlerin birer yorum olduğu kabul edilse dahi, âyetin anlaşılmasında bu rivâyetlerden isitifade edilmeyeceği anlamına gelmez, bu kabulün karşılığı, söz konusu rivâyetlerin *esbâbu’n-nuzûl* bildiren bir bilgi olarak kabul edilmeyeceğidir.

⁵¹⁵ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 74.

⁵¹⁶ ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 96.

⁵¹⁷ Demirci, “Esbâb-ı Nuzûl”, *DİA*, XI, s. 361.

⁵¹⁸ Demirci, “Esbâb-ı Nuzûl”, s. 361.

⁵¹⁹ Bu kalıpla aktarılan rivâyeti el-Hâkim, İbn Salah ve onları takip eden âlimler “musned” hadis olarak değerlendirmişlerdir. Bk. es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 78.

⁵²⁰ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 78.

Diğer bir mesele bir âyet hakkında aktarılan birbirinden farklı rivâyetlerin durumudur. Eğer bu rivâyetlerin sıhhat dereceleri birbirinden farklı ise sahih olan diğerlerine tercih edilir. Sıhhat dereceleri eşit olursa, râvinin olayı bizzat gördüğü yahut faklı tercih sebeplerinin olduğu rivâyet diğerlerine tercih edilir. Bu konuda da bir eşitlik söz konusu olursa o zaman rivâyetin aktarıldığı zaman ile âyetin nâzil olduğu zaman aralığına bakılır; eğer âyetin nüzûl zamanı her iki rivâyetin akabinde olabilecek gibiyse, diğer bir ifadeyle hadiselerin oluş zamanları birbirinden çok uzak değilse cem ve te'lif yoluna gidilerek âyetin vuku bulan bu iki hadise üzerine indiği kabul edilir. Ancak bu da mümkün değilse, farklı zamanlarda vuku bulan hadiseler üzerine aynı âyetin iki sefer indiği, diğer ifadeyle, *nuzûlün mükerrer* olduğu kabul edilir.⁵²¹

2.4 Tefsir Açısından Önemi

Esbâbu'n-nuzûl rivâyetlerinin Kur'ân âyetlerinin anlaşılmasına pek çok açıdan katkı sağladığı ifade edilmiştir.⁵²² Bu başlık altına giren meseleleri bilmenin Kur'ân tefsiri açısından önemini ifade eden açıklama ve örnekler '*ulûmu'l-Kur'ân*' literatüründe mevcuttur. Bu çerçevede *esbâb-ı nuzûl*ün Kur'ân'ın anlaşılması noktasındaki faydalarını şu başlıklar üzerinden öne çıkartmak mümkündür:

2.4.1 Kur'ân'ın anlaşılmasını kolaylaştırmak:⁵²³

el-Vâhidî, "Bir âyetin arka planını ve nüzûl sebebini bilmeden o âyetin tefsirini bilmek mümkün değildir." diyerek⁵²⁴ Kur'ân-ı Kerîm'i daha iyi anlama çabasında olan kimseler için bu ilmin önemine dikkat çekmiştir. eş-Şâtıbî de Kur'ân-ı Kerîm'i bilmek isteyen kimse için *esbâbu'n-nuzûl* bilgisinin şart olduğunu ifade ederek, bu ilmi bilmenin iki bakımdan önemli olduğunu söyler. İlki Kur'ân'ın *i'câzı* ile alakalıdır. Kur'ân'ın *i'câzı* ve Arap dilinin kullandığı maksatlar *me'ânî* ve *beyân* ilimlerinin bilinmesiyle bilinir. Bu ilmin de aslı *muktezâ-yı hâli* bilmektir. *Muktezâ-yı hâli* bilmek, hitabın durumunu, bizzat hitap açısından, muhatap olan ve muhatap olunan açısından yahut tüm bunlar açısından bilmek demektir. Çünkü tek bir kelimelik iki farklı muhataba, iki ayrı hâl'e göre farklı anlaşılabilir. Meselâ *istifhâm*, bununla sadece soru sormak kast edilebileceği gibi, *takrîr*, *tevbîh* ve bunlar dışında manalar da kast edilebilir. Aynı şekilde emir de böyledir. Emir, *ibâha* manası taşıyabileceği gibi tehdit, ta'cîz vb. manalar da ifade edebilir. Dolayısıyla bunlarla kast edilen manayı ancak harici unsurlar (*hal karineleri*) belirler. Bu harici unsurların en temelinde *muktezâ-yı hâl* olgusu vardır. Ancak her hal, kelamla birlikte nakledilmez ve yine her karîne nakledilen

⁵²¹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 29; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 79; ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 100; Subhî es-Sâlih, *Mebâhîs*, s. 144; Demirci, "Esbâb-ı Nuzûl", s. 361.

⁵²² İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 38.

⁵²³ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 22.

⁵²⁴ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 72.

kelamla birlikte bulunmaz. Mananın bilinmesinde önemli rol oynayan karîneler nakledilmezse, sözün tamamı anlaşılmaz hale gelir yahut onun ancak bir kısmı anlaşılabilir. *Esbâbu'n-nuzûl*ü bilmek bu gibi sorunları ortadan kaldırması bakımından önemsenmiş ve Kur'ân'ın anlaşılmasında öncelikli ilimlerden görülmüştür. Zira sebebin bilinmesi, halin gereğinin (*muktezâ-yı hâl*) bilinmesi anlamına gelir.⁵²⁵

eş-Şâtîbî'ye göre *esbâbu'n-nuzûl* bilgisinin diğer bir önemli yönü de şudur: Nuzûl sebeplerini bilmemek şüpheye ve hatalı anlayışlara düşülmesine yol açar. Zâhiren varid olan bir nass *mucmel* hale sokulur ve böylece ihtilâf ortaya çıkar. Bu ise ümmeti parçalanmaya götürür.⁵²⁶ Bu açıdan düşünüldüğünde *esbâbu'n-nuzûl* rivâyetleri, Kur'ân-ı Kerîm'in bağlamından kopuk olarak okunmasının, dolayısıyla yorum keyfiliğinin önünde duran en büyük engellerden bir tanesidir.

Örneğin [*Allah ve Resûlü bir hüküm verdiğinde, artık mü'min bir erkek ya da kadının seçme hakkı yoktur. Kim Allah ve Resulüne karşı gelirse, açık bir şekilde sapmış olur.*] (el-Ahzâb, 33/36)] âyeti kelâm tartışmalarında büyük günah işleyen kimsenin (*murtekib-i kebîre*) mü'min olmayacağına delil olarak kullanılmıştır.⁵²⁷ Ancak âyet için zikredilen *esbâbu'n-nuzûl* rivâyetleri âyetin bu yönde anlaşılmasına mani olmaktadır. Âyetin -en ağırlıklı rivâyete göre- Hz. Peygamber Aleyhisselâm'ın Zeynep bnt. Cahş'ı (ö. 20/641) evlatlığı olan Zeyd b. Hârise ile (ö. 8/629) evlendirmek istediğinde, onun bu teklife yanaşmaması üzerine nâzil olduğu söylenmiştir.⁵²⁸ Bu da âyetin kelâmdaki tartışmalarla ilişkisinin ancak dolaylı yoldan kurulabileceğini göstermektedir. Nuzûl sebepleri görmezden gelindiğinde, âyeti bağlamından ve ilişkili olduğu konudan koparmak mümkün hale gelmekte, böylece âyetin ne dediğinden çok yorumcunun ona ne söyletmek istediği ön plana çıkmaktadır. Bu ise yorumcudan kaynaklanan ihtilâfların ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir. Bu bakımdan, Kur'ân'ın nesnel anlamının ortaya konması, tefsirde keyfiliğin önünü alması ve böylece Kur'ân üzerindeki ihtilâfların en aza indirilmesinde tefsir rivâyetlerin önemli bir yeri vardır.⁵²⁹ Bu önemi dolayısıyla, tefsir rivâyetlerinin henüz yazılı halde tespit edilmediği dönemlerde tabi'ûn âlimlerinden Mesrûk (ö. 63/683[?]) tek bir rivâyete ulaşabilmek için Basra'ya gitmiş, aradığı şahsın oradan Şam'a intikal ettiğini duyunca da oradan Şam'a yolculuk yapmıştır.⁵³⁰

İbn Sîrîn'in, aktardığına göre *esbâb-ı nuzûl* rivâyetleri Kur'ân hakkında konuşabilmenin asgari şartı olarak görülmüştür. O, 'Ubeyde'ye (ö. 72/691) bir âyetin manasını sorduğunu, onun da kendisine "Allah'tan kork ve doğru konuş! Allah'ın Kur'ân'ı kimin hakkında

⁵²⁵ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, IV, 146.

⁵²⁶ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, IV, 146.

⁵²⁷ er-Râzî, Ahmed b. Muhammed, *Kitâbu huceci'l-Kur'ân*, (Beyrût: Dâru İbn Zeydûn, ts.), s. 44.

⁵²⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, XI, 168.

⁵²⁹ Koç, "Tefsirde Keyfiliğin Çaresi: Tefsir Rivâyetleri", s. 47.

⁵³⁰ İbn 'Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, I, 40.

indirdiğini bilenler bu dünyadan ayrıldı” diyerek cevap verdiğini aktarır.⁵³¹ Daha sonraki süreçte sebep-i nuzûl rivâyetlerinin metninin sahih anlamını ortaya çıkarmadaki olumlu katkıları gözardı edilmemiş, müfessirin bilmesi gereken ilimler noktasında söz söyleyen âlimler *esbâbu’n-nuzûl*ı bilmeyi müfessir için bir zorunluluk olarak değerlendirmişlerdir.⁵³² Teorideki bu yaklaşım pratikte de karşılık bulmuş, müfessirler, tefsire -eğer varsa- *esbâbu’n-nuzûl* rivâyetleri ile başlamışlardır.⁵³³

Ayrıca, er-Râğıb el-İsfehânî ve el-Kâfiyecî gibi alimler müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında âsâr ve ahbârı zikrederek, müfessirin geçmiş kavimlerin hayatlarına dair bilgi sahibi olması gerektiğini ifade etmişlerdir.⁵³⁴ es-Sûyûtî ise *esbâbu’n-nuzûl* maddesinin yanına kıssaları da eklemiş iki ayrı maddeyi tek madde halinde ele almıştır.⁵³⁵ Bu bakımdan müfessirin, Kur’ân’da hayatlarına yer verilen geçmiş kavimlere ait her türden bilgiye sahip olması gerekmektedir.

2.4.2 Hükümün konmasına mesnet teşkil eden hikmetin kavranması:⁵³⁶

Âyetin nuzûlüne sebep olan olayın bilinmesi, âyetin neden bahsettiğinin bilinmesi anlamına gelmektedir. Âyetin hikâyesine bu şekilde vakıf olmak, ondaki hikmetin kavranabilmesine imkan sağlar.⁵³⁷

2.4.3 Hasr şüphesinin ortadan kaldırılması:⁵³⁸

[“De ki: ‘Bana vahyolunan Kur’ân’da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah’tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum.” (el-En’âm, 6/45)] âyetinin zahirenden hareketle haramlık hükmünün sadece zikredilen dört şeyle sınırlı olduğu düşünülebilir. Oysa bu sayılanların dışında da bazı yiyecek ve içeceklerin haram olduğu bilinmektedir. eş-Şâfi’î’nin de ifade ettiği üzere, bu âyet, Allah’ın haram kıldığını helâl, helâl kıldığını haram kılan kâfirlere cevap mahiyetindedir. Âyetin onlara verilen bir cevap olduğu dikkate alınarak anlaşılması, hatalı okumaları önlemesi bakımından önem arz eder. Kullanılan ifade “Bugün tatlı yeme.” diyen birine, “Bugün sadece tatlı yiyeceğim.” demek gibidir. Dolayısıyla âyetteki maksat, haram

⁵³¹ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 75.

⁵³² Bk. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mukaddimetu câmi’i’t-tefâsîr*, s. 95; İbn Cuzey, *et-Teshîl*, I, 11; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, I, 108; el-Kâfiyecî, *et-Teshîl*, s.28; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 772; : Ömer Nasûhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 123; ez-Zerkânî, *Menâhil*, II, 417; Menna’u’l-Kattân, *Mebâhîs*, s. 303; ‘Abdurrahman el-‘Akk, *Usûlu’t-tefsîr ve kavâ’iduhû*, (Beyrût: Dâru’n-Nefâis, 2007), s. 187.

⁵³³ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 34.

⁵³⁴ er-Râğıb el-İsfehânî, *Mukaddimetu câmi’i’t-tefâsîr*, s. 95; Kâfiyecî, *et-Teysîr*, s. 29.

⁵³⁵ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 772.

⁵³⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 22; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 71.

⁵³⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 117.

⁵³⁸ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 23; es-Suyûtî, *İtkân*, s. 72; ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 93.

olan yiyeceklerin bütünü saymak değil, inkârcıların tavrını reddetmektir. Bu yönüyle sanki “Haram, sadece sizin helâl kıldığınız leş, kan, domuz eti ve Allah dışında kesilenlerdir.” denmektedir.⁵³⁹

2.4.4 Kur’ân’ın anlaşılması sürecinde ortaya çıkan problemleri (işkâl) gidermek:⁵⁴⁰

[“Şüphesiz Safâ ile Merve Allah’ın nişaneleridir. Onun için her kim hac ve umre niyetiyle Kâbe’yi ziyaret eder ve onları da tavaf ederse, bunda bir günah yoktur.” (el-Bakara, 2/158)] âyeti nâzil olduğunda, âyetin zâhirinin Safâ ve Merve arasında say yapmanın vacip olmadığını çağırıştırabilecek bir yapıda olmasından dolayı ‘Urve b. ez-Zubeyr (ö. 94/713) Hz. ‘Âişe’ye gelerek, “Allah, ‘o ikisini tavaf etmekte bir günah yoktur’ buyuruyor. Öyle zannediyorum ki Safâ-Merve arasında say yapmayı terk etmesinde kişiye bir günah olmasa gerek” dedi.⁵⁴¹ Hz. ‘Âişe, “Eğer Allah senin dediğini murat etmiş olsaydı ‘o ikisini tavaf etmemesinde kişiye günah yoktur’ derdi.” dedikten sonra meseleyi şöyle izah etti: İnsanlar, cahiliyede Safâ-Merve arasında say yapar, bu saylarında da Safâ tepesinde bulunan İsâf ve Merve tepesinde bulunan Nâile adlı putlara tazim gösterirlerdi. Bu uygulamanın câhiliyede var olduğunu bilen kimseler Müslüman olduklarında, Safâ-Merve arasında say yapmanın câhiliye uygulamasına benzemesi yüzünden say yapmaktan çekindiler. Bunun üzerine, bunun bir günah olmadığını ve yapılan sayın putlar için değil, Allah için olduğunu ifade eden bu âyet indi.⁵⁴² Dikkat edileceği üzere ‘Urve b. ez-Zubeyr’in âyeti anlama sürecindeki problem, dili bilmemekle ilişkili değildir. O, âyetin arka planını bilemediği için, lafzın zâhirinden hareketle böyle bir yoruma ulaşmış ve hata yapmıştır. Ancak âyetin niçin nâzil olduğunu bilen ve böylece âyeti hem lafzen hem de tarihi arka planıyla anlama imkânına sahip kimselerin varlığı sayesinde doğru anlama imkânına kavuşmuştur.

Yine Kur’ân’ın [“Doğu da Batı da Allah’ındır. Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü işte oradadır.” (el-Bakara, 2/215)] ifadesinin zâhiri namazda kıbleye yönelmenin farz olmadığı gibi anlaşılmaya müsaittir. Âyetle ilgili *esbâbu’n-nuzûl* rivâyetlerinden anlaşıldığı kadarıyla iki anlatım ön plan çıkmıştır ve âyet de bu iki ihtimal üzerinden anlaşılmıştır. İlki, bir sefer sırasında, gecenin zifiri karanlığında namaz kılmak durumunda kalıp, kıble yönünü bilemedikleri için namazlarını içtihaden, fakat kıbleden farklı yöne doğru kıldıkları için yön tercihinde hata yapan kimselerin durumu hakkındadır. İkinci olarak da bu âyetin seferde nafîle namaz kılanlar hakkında nâzil olduğu söylenmiştir.⁵⁴³ Dolayısıyla âyet, zikri geçen bu kimselerin durumlarına bir açıklık getirmek üzere nâzil olmuştur. Yoksa dileyenin dilediği yere yönelerek Allah’a ibâdet etmesi gibi bir mananın âyetten çıkarılması söz konusu değildir.

⁵³⁹ el-Vâhidî, *Kitâbu esbâbi’n-nuzûl*, s. 8; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 22; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 72.

⁵⁴⁰ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 27; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 71.

⁵⁴¹ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 72.

⁵⁴² es-Sâbûnî, Muhammed ‘Ali, *et-Tibyân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, (İstanbul: Dâru Yâsin, 2010), s. 23.

⁵⁴³ Bk. İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, I, 132; İbn ‘Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, I, 200; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 29; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 72.

Ayrıca âyetin, yukarıda ifade edildiği üzere, nuzûlüne sebep teşkil eden iki hadiseye göre iki farklı şekilde anlaşılması, Kur’ân metninin taşıdığı mana ihtimallerinin değerlendirilmesinde nuzûl sebeplerinin belirleyici olduğunu göstermesi bakımından ayrıca önemlidir.

Sahâbe nesli her ne kadar *esbâbu’n-nuzûle* bizzat konu olsalar da bu noktada hepsinin aynı birikime sahip olduğu söylenemez. Bu da sahâbe nesli arasında bazı âyetlerin anlaşılmasında - esbâb-ı nuzûlü bilmemekten kaynaklı- bazı anlama problemlerinin yaşanabileceği anlamına gelir. Nitekim öyle de olmuştur. Örneğin ‘Usmân b. Maz’ûn ve ‘Amr b. Ma’dikerb (ö. 21/641-42) gibi sahâbîler [*“İman edip salih amel işleyenlere tatmış olduklarından dolayı bir günah yoktur.”* (el-Mâide, 5/93)] âyetinden hareketle içkinin mubah olabileceğini düşünmüşlerdir. Oysa âyet, içki haram kılındığı zaman bazı kimselerin “şeytan işi bir pislik olan içkiyi içerlerken Allah yolunda savaşıp ölen kimselerin durumu nasıl olacak?” demeleri üzerine inmiştir.⁵⁴⁴ Âyetin, içkinin haram olmadığı dönemlerde, içkili bir halde ölen Müslümanların durumunu merak edenlere cevap sadedinde olduğu bilindiğinde bu anlama biçimiyle Kur’ân’ın kastı arasında hiçbir mutabakat olmadığı görülür.

2.4.5 Kur’ân’da bulunan mübhemlerin bilinmesine yardımcı olmak:⁵⁴⁵

Medine valisi olan Mervân, [*“Anne babasına, ‘öf size! Benden önce nice nesiller gelip geçmiş iken, beni tekrar diriltilecek olmakla mı tehdit ediyorsunuz?”* (el-Ahkâf, 46/17)] âyetinin, siyasi muhaliflerinden ‘Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 53/673) hakkında nâzil olduğunu söyleyerek onu itibardan düşürmeye çalışmış, bu durum Hz. ‘Âişe’nin kulağına gittiğinde; “Allah, Ebû Bekr ailesi hakkında benim beraat hükmümü veren âyetler dışında bir âyet indirmedir, eğer bu âyetin kimin hakkında indiğini söylemek isteseydim muhakkak söylerdim.” demek suretiyle bu iddianın asılsız olduğunu söylemiştir.⁵⁴⁶

Her ne kadar sebebin *husûsiliği* değil de hükmün *‘umûmiliği* muteber olsa da âyetin inmesine sebep olmuş bir isim varsa, onu tanımak, olumlu/olumsuz yaptıklarını bilmek, âyetin gerçekleştirmek istediği hedefi anlamak açısından önemlidir. Örnekte görüldüğü üzere, özellikle yerici ifadelerin bulunduğu âyetlerde geçen kınamayı âyetle alakası olmayan kimselerle ilişkilendirmek, ancak esbâb-ı nuzûlü göz ardı ederek mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla *esbâbu’n-nuzûl* rivâyetleri başta olmak üzere âyetlerin arka planın bilinmesi âyetlerin suistimal edilmesinin önüne geçecektir.

⁵⁴⁴ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 72.

⁵⁴⁵ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 73.

⁵⁴⁶ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 73.

2.4.6 Kur'ân'ın ezberlenmesini ve anlaşılmasını kolaylaştırmak:

Sebeplerin sonuçlarla, hükümlerin hadiselerle, hadiselerin şahıslar, zamanlar ve mekânlarla irtibatı vardır. Tüm bunları bilmek, meselelerin daha iyi kavranmasına ve zihinlerde kalıcı hale gelmesine vesile olur.⁵⁴⁷

2.4.7 Tarihle ilişki kurmak:

Âyetin kıssası bilindiğinde, bir âyetin kendisi sebebiyle indiği bilinen bir şahsın hikâyesine vakıf olduğunda, âyet onu okuyan kişi için daha müşahhas hale gelebilir. Kişi, kıssa kahramanıyla kendi hayatını özdeşleştirip onun gibi olmak isteyebilir yahut âyetin nuzûlüne sebep olan yerilen bir şahıssa, onun gibi olmaktan kaçınabilir. Dolayısıyla nâzil olduğu bu tarihsel zemin üzerinden âyetin hayata taşınması mümkün hale gelebilir. Fakat Kur'ân'ın bu canlı yapısı görmezden gelinir, tefsir, sadece “dilsel açıklamalara” indirgenirse, âyetin inmesine sebep teşkil eden olayların arka planını göz ardı edilebilir. Bu da âyetin sağlıklı bir şekilde anlaşılmasını zorlaştıracığı için mesajın ihtiva ettiği ilkelerin hayata taşınmasını güçleştirebilir.⁵⁴⁸

2.5 İlgili Literatür

İbn Şihâb ez-Zuhrî'nin (ö. 124/742) *Tenzîlâtü'l-Kur'ânı*, 'Ali b. el-Medenî'nin (ö. 234/848) *Esbâbu'n-nuzûl*'ü, el-Vâhidî'nin (ö. 468/1076) *Esbâb-ı nuzûl*'ü, İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *et-Tibyân fî nuzûli'l-Kur'ân*'ı, el-Ca'berî'nin (ö. 732/1332) *Kitâbu esbâbi'n-nuzûl*'ü, es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Lubâbu'n-nukûl fî esbâbi'n-nuzûl*'ü, Sadruddîn eş-Şirâzî'nin (ö. 1050/1641) *Şe'nu nuzûli âyâtü'l-Kur'ân*'ı, 'Atıyyetullah b. 'Atıyye'nin (ö. 1190/1776) *İrşâdu'r-Rahmân li-esbâbi'n-nuzûl*'ü, 'Abdulfettah el-Kâdî'nin (ö. 1195/1780) *Esbâbu'n-nuzûl*'ü, bu alandaki klasik dönem çalışmaları olarak sayılabilir.

Çağdaş Arap dünyasında ve Türkiye'de yapılan çalışmalardan bir kısmı şu şekildedir: Selim b. Hilâlî, Muhammed b. Mûsâ Âlu Nasr, *el-İstî'âb fî beyâni'l-esbâb: evvele mevsû'a 'ilmiyye hâdisiyye muhakkakahu fî esbâb-i nuzûl-i âyi'l-Kur'ani'l-Kerim*, (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 2004, I-III), İbrâhim Muhammed 'Ali, *Sahihu esbabi'n-nuzûl: dirâse hadîsiyye*, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2003), Bedreddin Çetiner, *Fatiha'dan Nas'a Esbab-ı Nuzûl: Kur'an Ayetlerinin iniş sebebi*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2002, I-II), Ahmed Nedim Serinsu, *Kur'ân'ın anlaşılmasında esbab-ı nuzûl'ün rolü*, (İstanbul: Şule Yayınları, 1994).

Türkiye'de çeşitli akademik seviyelerde yapılan çalışmalar: Hasan Çelikkaya, *Din Sosyolojisi Açısından Âyetlerin İniş Sebepleri Üzerine Bir Araştırma*, (DR), Ankara Ü., Ankara, 1982, A. Nedim Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nuzûl'ün Rolü*, (DR),

⁵⁴⁷ ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 95.

⁵⁴⁸ Subhî es-Sâlih, *Mebâhîs*, s. 129.

Ankara Ü., Ankara, 1993, Ahmet Yaşar, *Taberî Tefsiri'nin Nüzûl Sebepleri Açısından İncelenmesi*, (YL), Dokuz Eylül Ü., İzmir, 1987, Öznur Hoccoğlu, *İbnu'l-Cevzi'nin 'Zâdu'l-Mesîr' Adlı Tefsirinde Nüzul Sebepleri*, (YL), Dokuz Eylül Ü., İzmir, 2011.

Konu üzerinde yazılan makaleler: Muhsin Demirci, “Esbâbu’n-Nuzûl’ün Kur’ân Tefsirindeki Yeri”, [MÜİFD, İstanbul 1993-1994, sy. 11-12, s. 7-25], Abdullah Aydemir, “Esbabu’n-Nuzûl”, [Diyânet İlmî Dergi, XI, sy. 1, s. 28-36], Selim Türçan, “Tefsir Tarihçiliği Bağlamında Klasik Esbab-ı Nüzûl Yaklaşımının Değerlendirilmesi”, [İslâmî İlimler Dergisi, II. c: I. Sayı (Kur’ân Özel Sayısı), s. 119-138], Ahmet Gündüz, “Kur’ân’ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl’ün Müsbet ve Menfî Etkisi”, [DÜİFD, XVIII, sy.1, s. 93-113].



3. KIRÂAT BİLGİSİ

3.1 Kavramsal Çerçeve

Kırâat (el-Kırâetu) kelimesi “ka-ra-e” kökünden mastardır. Sözlükte, “kelimeleri birbirine eklemek,⁵⁴⁹ Kur’ân-ı Kerîm’i ve yazılı bir metni okumak” gibi anlamlara gelir.⁵⁵⁰ Terim olarak, “Kur’ân kelimelerinin edâ keyfiyetini (nasıl okunacağını) ve bu konudaki ihtilâfları nakledene nispet ederek bilmek” demektir.⁵⁵¹ Aynı kökten türeyen “Kurrâ” kelimesi *okuyan* anlamındaki “kâri” kelimesinin çoğuludur; terim olarak ise “Yedi yahut on kırâatin kendilerine nispet edildiği imamlar” anlamında kullanılır.⁵⁵² “İmam” ve “Mukri” kelimeleri de aynı anlamı karşılamak üzere kullanılmaktadır.⁵⁵³

Rivâyet ve tarîk kırâatla yakından ilgisi bulunan iki kavramdır. Rivâyet, “imamların râvileri arasındaki ihtilâf” anlamında, tarîk ise, “râvilerden sonra gelenlerin ihtilâfları” anlamında kullanılır.⁵⁵⁴

3.2 Tarihsel Gelişim Süreci

Kaynağını nüzûl döneminden alan kırâat ihtilâfları, sahâbenin fethedilen şehirlere yerleşip, kendi okudukları şekilde insanlara Kur’ân’ı öğretmeleriyle yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Bazı merkezlerde belli sahâbîler o bölgenin insanlarına Kur’ân-ı Kerîm kırâati başta olmak üzere tüm dini konularda rehberlik yapmışlardır. Söz gelimi, Kûfe’de ‘Abdullah b. Mes‘ûd’un, Basra’da Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’nin (ö. 42/662-663), Şam bölgesinde Ubey b. K‘ab’ın hâkim izlerini görmek mümkündür.⁵⁵⁵

Müslümanların fethettiği coğrafyanın oldukça geniş sınırlara ulaşması ve bu bölgelerde yaşayanların İslâm’a girmesi bazı sorunları da beraberinde getirmiştir. Sözü edilen sorunlardan birisi de Kur’ân kırâati ile ilgilidir. Hz. Osmân (ö. 35/656) döneminde Şam ve Irak’lı Müslümanlar Ermeniler’e karşı aynı safta savaştıkları halde aralarındaki kırâat ihtilâfları sebebiyle birbirlerine düşecek hale geldiler. Bu ihtilâfa şahit olan Huzeyfe b. el-Yamân (ö. 36/656) halife Hz. Osman’a gelerek durumu haber vermiş, o da Hz. Hafsa’daki (ö.

⁵⁴⁹ er-Râğıb el-İsfahânî, *Mufredât*, s. 668.

⁵⁵⁰ ez-Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. ‘Umer, *Esâsu’l-belâğa*, thk. M. Bâsil ‘Uyûn es-Suud, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998), II, 63; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XI, 79.

⁵⁵¹ İbnu’l-Cezerî, Ebu’l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *Muncidu’l-mukriîn ve murşidu’t-tâlibîn*, thk. ‘Ali b. Muhammed el-İmrân, (baskı yeri ve tarihi yok), s. 49.

⁵⁵² ez-Zerkânî, *Mehâhil*, I, 354.

⁵⁵³ İsmail Karaçam, *Kırâat İlminin Tefsir İlmindeki Yeri*, (İstanbul: İFAV, 2013), s. 79.

⁵⁵⁴ Bk. Karaçam, *Kırâat İlminin Tefsir İlmindeki Yeri*, s. 79.

⁵⁵⁵ Mehmet Emin Maşalı, “Kur’ân Vahyinin Kitaplaşması ve Kırâatler”, [*Vahiy Zincirinin Son Halkası Kur’ân Vahyi*, ed. Murat Sülün, (İstanbul: Kur’ân Çalışmaları Vakfı, 2017)] içinde, s. 260.

45/665[?]) Mushaf'ı ondan isteterek Zeyd b. Sâbit başkanlığında bir heyete, ilk nüshayı temel alarak ve ihtilâf çıkması halinde Kureyş lehçesini baz alarak Kur'ânı çoğaltmaları talimatını vermiştir. Hz. Osman, çoğaltma işlemi tamamlandıktan sonra Hz. Hafsa'dan aldığı Mushaf'ı ona iade etmiş, onun dışında kalan mushafların ise yakılması talimatını vermiştir.⁵⁵⁶ Bu çalışma neticesinde ortaya çıkan mushafların sayısı üzerinde bir ittifak sağlanabilmiş değildir.⁵⁵⁷ Bu mushaflar Mekke, Şam, Yemen, Bahreyn, Basra, Kûfe'ye gönderilmiş, bir nüsha da Medine'de bırakılmıştır.⁵⁵⁸ Medine'de bırakılan bu Mushaf'a *İmam Mushaf* denilmiştir.⁵⁵⁹

Hz. Osman'ın *istinsâh* faaliyetinde, el-Bâkılânî'nin de ifade ettiği üzere, Hz. Peygamber Aleyhisselâm'dan geldiği bilinen kırâatlerin cemi, durumu böyle olmayanların ilga edilmesi ve böylece Müslümanları tek bir Mushaf etrafında toplayarak kırâat kaynaklı tefrikanın ortadan kaldırılması düşüncesi mevcuttu.⁵⁶⁰ Ancak o dönemde Arap yazısının nokta ve harekesiz olduğu göz önüne alındığında, bu faaliyetin kırâat kaynaklı ihtilâfları azaltsa da tamamen ortadan kaldır(a)mayacağı ortadır. Ebu'l-Esved ed-Duelî'nin Kur'an'a hareke koymasından⁵⁶¹ sonra en azından i'rab noktasında farklı okuyuşların ortadan kalktığı söylenebilir.

Hz. Osman döneminde çoğaltılan mushaflarda Kureyş lehçesi esas alınmakla birlikte Müslümanlar arasında yaygın olarak bilinen, daha sonra kırâatlerin kapsamı içerisinde değerlendirilecek olan *vecihler* de muhafaza edilmiştir.⁵⁶² Mushafların gönderildiği şehirlerde yaşayanlar, bu mushaflarla ilişkilerini, kırâatlerini Efendimiz Aleyhisselâm'dan alan sahâbe üzerinden kurdular; Mushaf'ı onların rehberliğinde okudular.⁵⁶³ Sahâbeden Kur'ân okumasını öğrenen bu nesil kendisinden sonra gelen kuşağa aldığı kırâati öğretti ve böylece farklı şehirlerde farklı kırâat ekolleri oluştu. Bazı kimseler ise bulundukları beldede, kırâate olan rağbetiyle ve sahip olduğu kırâat bilgisiyle temâyüz etti ve böylece belli okuyuş tarzları belli kurralara nispet edilir hale geldi.⁵⁶⁴

Başlangıçta kırâatlerin nesilden nesile intikali şifâhi yolla sağlanıyordu. Ancak oldukça erken sayılabilecek dönemlerde alana ait yazılı literürün de oluşmaya başladığını gösteren veriler mevcuttur. Bu alanda yaptığı çalışmalarla ismi ön plana çıkan âlim Hârûn b. Mûsâ'dır

⁵⁵⁶ el-Buhârî, "Fezâilu'l-Kur'ân", 3; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 236; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 132.

⁵⁵⁷ el-Kurtubî, *el-Câmî*, I, 89; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 134.

⁵⁵⁸ Ebu Şâme, Şihâbuddîn 'Abdurrahmân b. İsmâ'il, *el-Murşidu'l-vecîz ilâ 'ulûmⁱⁿ tete 'alleku bi'l-Kitâbi'l-'azîz*, thk. İbrâhim Şemsuddîn, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003), s. 75.

⁵⁵⁹ İbnu'l Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, thk. 'Ali M. Dabba', (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ty.), I, 7.

⁵⁶⁰ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 235.

⁵⁶¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 93.

⁵⁶² Abdurrahman Çetin, *Kırâatlerin Tefsire Etkisi*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), s. 72.

⁵⁶³ İbnu'l Cezerî, *en-Neşr*, I, 8.

⁵⁶⁴ İbnu'l Cezerî, *en-Neşr*, I, 8.

(ö. 170/786).⁵⁶⁵ Ancak bu dönemde kırâat faaliyetleri hala şifâhi olarak devam etmekteydi.⁵⁶⁶ Alana ait yazılı literatürün ilk örneklerini Ebû ‘Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/ 828) ve Ebû Hâtım es-Sicistânî (ö. 255/868) gibi âlimlerin verdiği göz önüne alınarak, hicri III. asrın ilk çeyreğiyle birlikte ortaya çıktığı ifade edilebilir.⁵⁶⁷ Ancak Yahyâ b. Ya‘mer (ö. 89/ 707) ile kırâat imamlarından İbn ‘Âmir (ö. 118/736), Ebû ‘Amr (ö. 154/774), Hamze (ö. 156/772), el-Kisâî (ö. 189/805) ve Ya‘kûb (ö. 205/821) tarafından bazı eserlerin yazıldığı iddiası⁵⁶⁸ bu tarihin daha da önceye götürülmesini mümkün kılmaktadır.

Hicri IV. asra gelindiğinde İbn Mucâhid (ö. 324/ 935) büyük şehirlerde kurra arasında en meşhur, rivâyetlerinde daha *sika*, okuyup okuttuğu kırâatte ön plana çıkan ve insanların o kırâati almak için kendisini tercih ettiği imamların kırâatlerini seçmek suretiyle kırâatlerin sayısını yedi olarak tespit etti.⁵⁶⁹ İbn Mucâhid, Nafi‘ b. ‘Abdurrahman el-Leysi’yi (ö. 169/785) Medine, Ebû Ma‘bed ‘Abdullah b. Kesîr’i (ö. 120/738) Mekke, Âsım b. Behdele (ö. 127/745), Hamza b. Habîb ve ‘Ali b. Hamza el-Kisâî’yi Kûfe, ‘Abdullah b. ‘Âmir el-Yahsubî’yi Şam, Ebû ‘Amr b. ‘Alâ el-Basrî’yi, Basra kırâat imamı olarak tespit etmiş ve eserine *Kitâbu’s-Seb‘a* ismini vermiştir; onun bu taksiminden sonra *mutevâtir* addedilen kırâatler “kırâat-ı seb‘a” diye anılmıştır.⁵⁷⁰

Müfessirin kırâatlerle kuracağı ilişkide “kırâatlerin teşekkül süreci”ne bakışı önemli rol oynamaktadır. Bu noktada İbn Mucâhid öncesinde kırâatlerin tespitine çalışan âlimlerin kırâatleri daha geniş çerçevede ele aldıkları gözden uzak tutulmamalıdır. Meselâ konuya ait ilk te’lifin kendisine nispet edildiği el-Kâsım b. Sellâm yirmi beş kırâate,⁵⁷¹ Ebû Hâtım es-Sicistânî yirmi küsur, et-Taberî ise yirmi iki kırâate yer vermiştir.⁵⁷² es-Suyûtî, “İbn Mucâhid öncesinde konuyu inceleyen âlimlerin onun ele aldığından çok daha fazla kırâate yer verdiğini” söyleyerek⁵⁷³ bu duruma dikkat çekmiştir.

İbn Mucâhid, kendisinden sonra gelen pek çok âlimi etkilemiş, konuyla ilgili eserlerin pek çoğu, anılan yedi kırâatı esas alarak te’lif edilmiştir. İlerleyen süreçte kırâat ilmine büyük hizmetleri dokunacak olan Endülüs kırâat çalışmalarının İbn Mucâhid’in çizgisini benimsemiş olmasının, “kırâat-ı seb‘a” kavramının yerleşerek yaygınlık kazanmasına önemli katkıları

⁵⁶⁵ Mustafa Sadık er-Râfî‘î, *İ‘câzu’l-Kur‘ân ve belâğatu’n-nebeviyye*, (Beyrût: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 2011), s. 46.

⁵⁶⁶ Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 129.

⁵⁶⁷ Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 129.

⁵⁶⁸ Bu iddiaya ait bir değerlendirme için bk. Çetin, “Kırâat ve Tecvîd İlimleri Bibliyografyası”, *UÜİFD*, 1987, c: 2, sayı: 2, s. 310.

⁵⁶⁹ Râfî‘î, *İ‘câzu’l-Kur‘ân*, s. 46.

⁵⁷⁰ Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 130.

⁵⁷¹ Râfî‘î, *İ‘câzu’l-Kur‘ân*, s. 46.

⁵⁷² Maşalı, “Kur‘ân Vahyinin Kitaplaşması ve Kırâatler”, s. 260.

⁵⁷³ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 173.

olmuştur.⁵⁷⁴ ‘Amr ed-Dânî’nin yedi kırâati merkez alarak yazdığı *et-Teysîr*’i ve Muhammed b. Fîre eş-Şâtîbî’nin (ö. 590/1193) bu eserin üzerine, ezberlenmesini kolaylaştırmak amacıyla yaptığı nazım çalışması olan, *eş-Şâtîbiyye* diye meşhûr *Hırzu’l-emânî ve vechu’t-tehânî* adlı çalışmasının “yedi kırâat” olgusunun şöhret bulmasındaki katkısı oldukça fazladır.⁵⁷⁵

İbn Mucâhid ile aynı asırda Ebû Bekr el-İsfehânî (ö. 381/992) sayısı yedi olarak tespit edilen kırâatlerin üzerine Ebû Ca’fer Yezîd b. el-Ka’ka’nın (ö. 130/748), Ebû Muhammed Ya’kûb b. İshâk’ın (ö. 205/820) ve Halef b. Hişâm’ın (ö. 229/844) kırâatlerini de eklemiş, böylece sahih kırâatlerin sayısı ona ulaşmıştır.⁵⁷⁶ Bu kırâatler arasında ilk yedi kırâatin *mutevâtir*, diğer üçünün ise *meşhûr* olduğu ifade edilmiştir.⁵⁷⁷ Hicrî VII. yüzyıl usûl âlimlerinin başlattığı, akabindeki birkaç asırda da devam eden “kırâatlerin mutevâtirliği” tartışmasında İbnu’l-Hâcib (ö. 646/1249), Ebû Şâme (ö. 665/1267), Necmuddîn et-Tûfî, Tâcuddîn es-Subkî (ö. 771/1370), ez-Zerkeşî ve İbnu’l-Cezerî gibi pek çok âlim görüş beyan etmiştir; Bu tartışmada Tâcuddîn es-Subkî’nin temsil ettiği “on kırâatin hepsinin içerdikleri tüm vecihleriyle mutevâtir olduğu” yaklaşımı hakim görüş olarak benimsenmiştir.⁵⁷⁸ Ayrıca İbnu’l-Cezerî’nin, *en-Neşr fî’l-kırâati’l-‘aşr* ve *Tayyibetu’n-neşr* gibi eserleriyle “kırâat-ı ‘aşere” kavramının yerleşip meşhurluk kazanmasına önemli ölçüde katkısının olduğu belirtilmelidir.⁵⁷⁹

3.3 Yedi Harf ve Kırâat İlişkisi

Kırâat kavramıyla çok yakın bir ilişkisi olan, hatta onun ortaya çıkışına önemli ölçüde kaynaklık eden, ancak kırâatten farklı diğer bir kavram “*yedi harf*”tir (el-Ahrufu’s-Seb’a).⁵⁸⁰ Bu kavramın zaman zaman kırâat ile karıştırıldığı olmuş, hatta ikisinin aynı şey olduğunu iddia edenler çıkmıştır. Ancak yedi kırâat olgusunu, Efendimiz Aleyhisselâm’ın, “Kur’ân yedi harf üzere indirildi.” ifadesindeki yedi harf olarak anlayanların görüşleri isabetsiz görülmüştür.⁵⁸¹ Bu karışıklığın ortaya çıkmasında Ebû Bekr İbnu’l-Mucâhid’in kendi döneminde mevcut kırâatler arasında sahih kırâatin şartlarını sağladığını düşündüğü kırâatlerin sayısını *yedi* olarak tespit etmesinin etkisi büyüktür. Tespit edilen sayının hadisteki yedi rakamıyla aynı olması tamamen tesadüf eseri olmasına rağmen, İbn Mucâhid’i sayıyı

⁵⁷⁴ Maşalı, “Kur’ân Vahyinin Kitaplaşması ve Kırâatler”, s. 257.

⁵⁷⁵ Karaçam, *Kırâat İlminin Kur’ân Tefsirindeki Yeri*, s. 95.

⁵⁷⁶ Birişik, “Kırâat”, *DİA*, XXV, s. 428.

⁵⁷⁷ Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 130.

⁵⁷⁸ Maşalı, “Kur’ân Vahyinin Kitaplaşması ve Kırâatler”, s. 260.

⁵⁷⁹ Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 130.

⁵⁸⁰ Çetin, *Kırâatlerin Tefsire Etkisi*, s. 49.

⁵⁸¹ Ebu Şâme, *el-Murşidu’l-vecîz*, s. 117.

yedi olarak tespit edip böyle bir karışıklığa sebep olduğu düşüncesiyle eleştirenler olmuştur.⁵⁸²

es-Suyûtî, *yedi harf* ile ilgili hadisi sahâbeden yirmi bir kişinin rivâyet ettiğini belirterek hadisin *tevâtür* derecesine ulaştığını söyleyen âlimlerin varlığından bahseder.⁵⁸³ Yedi harf olgusu genel olarak kabul edilmekle birlikte, kapsamının ne olduğu, bu kavramla kast olunanın ne olduğu konusunda bir uzlaşım sağlanabilmiş değildir. Konuyla ilgili sayısı otuz beşleri bulan görüş ve yaklaşım söz konusudur.⁵⁸⁴ el-Bâkılânî'nin ifadesiyle, “ümme bu konuda hiçbir zaman bir fikir birliğine varamamıştır.”⁵⁸⁵ Yedi harf konusu, İbn Teymiyye'nin de belirttiği gibi, “üzerinde fakihlerin, kurrâların, hadis, tefsir ve kelâm gibi farklı sahaların bilginlerinin konuştuğu, konuyla alakalı müstakil eserlerin yazıldığı büyük bir meseledir (mese'le^{tun} kebîra^{tun}).”⁵⁸⁶

Konunun mahiyetini daha iyi kavramak adına, yedi harf olgusunun neden ve niçin ortaya çıktığının tetkik edilmesi gerekmektedir. Yedi harf, Hz. Peygamber Aleyhisselâm döneminden gelen bir ruhsattır.⁵⁸⁷ Konuya ait rivâyetler ruhsatın ortaya çıkışında “kolaylaştırma” ilkesinin mevcut olduğunu düşündürmektedir.

Bu rivâyetlerden birine göre Efendimiz Aleyhisselâm'a Cebrâil Aleyhisselâm gelerek “Allah ümmetine Kur'ân'ı bir harf üzere okumalarını emrediyor.” dedi. Bunun üzerine Allah Resûlü, “Allah'ın affını ve mağfiretini dilerim, benim ümmetim buna güç yetiremez.” diye cevap verince Cebrâil Aleyhisselâm, “Allah, ümmetine Kur'ân'ı iki harf üzere okumalarını emrediyor” dedi. Hz. Peygamber yine “Allah'ın affını ve mağfiretini dilerim, benim ümmetim buna güç yetiremez.” diye cevap verdi. Bu durum yedi harfe çıkıncıya kadar devam etti. Rivâyetin sonunda Cebrâil Aleyhisselâm, “Allah ümmetinin Kur'ân'ı yedi harf üzere okumalarını emrediyor, hangi harf üzere okursalar isabet etmiş olurlar.”⁵⁸⁸ buyurarak nihâi hükmü bildirmiştir.

Diğer bir rivâyeti Hz. Ömer şu ifadelerle aktarmaktadır:

“Hz. Peygamber hayattayken *Hişâm b. Hakem*'i el-Furkân sûresini okurken işittim; Hz. Peygamberin bana öğrettiğinin dışında bir okuma şekli vardı. Neredeyse namazdayken üzerine atılacaktım, fakat selam verinceye kadar sabrettim. Sonra yakasından tutarak, ‘sana bu sûreyi kim böyle okuttu?’ diye sordum. O da ‘Resulullah okuttu’ deyince ‘yalan söylüyorsun, çünkü Resulullah bana senden duyduğumdan farklı bir şekilde okuttu’ diyerek onu Resulullah'a götürdüm; ona dedim ki, ‘Ben *Hişâm*'ı el-Furkân sûresini senin bana okutmadığın bir şekilde okurken işittim.’ O

⁵⁸² İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, XIII, 389; Subhî es-Sâlih, *Mebâhîs*, s. 248.

⁵⁸³ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 104.

⁵⁸⁴ el-Kurtubî, *el-Câmî*, I, 72.

⁵⁸⁵ el-Bâkılânî, Kādî Ebû Bekir b. Tayyib, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. M. İsmâ el-Kudât ('Ummân: Dâru'l-Feth li'n-Neşr ve't-Tevzî'/ Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2001), I, 384.

⁵⁸⁶ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, XIII, 389.

⁵⁸⁷ Bk. Muslim, “Salâtu'l-Musâfirîn”, 274.

⁵⁸⁸ Muslim, “Salâtu'l-Musâfirîn”, 274.

da Hişâm'a 'oku' diye emir buyurdu. Hişâm benim ondan duyduğum gibi okudu. Rasulullah '(Kur'an) böyle indirildi.' buyurdu. Sonra bana 'oku ey Ömer!' dedi. Ben de bana okuttuğu gibi okudum. Resulullah 'böyle indirildi, muhakkak ki bu Kur'ân yedi harf üzere indirildi ondan kolayınıza gelini okuyun' buyurdu.”⁵⁸⁹

Rivâyetlerden anlaşıldığı üzere yedi harf, Allah'ın ümmete sağlamış olduğu bir kolaylıktır. Eğer insanlar alışık oldukları lehçelerini terk etmek zorunda bırakılmış, ana dillerini konuşmaya başladıkları çağlardan beri alışa geldikleri *imâle*, *telyîn*, *med* ve benzeri telaffuz şekillerini bırakmaya zorlanmış olsalardı, bu onlara çok ağır gelebilirdi. Ubey b. Ka'b'ın naklettiği diğer bir rivâyet bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Rivâyete göre Hz. Peygamber Aleyhisselâm'ın “Ey Cebrâil! Ben okuma yazma bilmeyen, içlerinde yaşlıların, çocukların, cariyelerin, hayatlarında tek bir kitap dahi okumamış kimselerin olduğu bir topluluğa gönderildim.” demesi üzerine, Cebrâil Aleyhisselâm “Ey Muhammed! Kur'ân yedi harf üzere indirildi.” buyurmuştur.⁵⁹⁰

Bu rivâyetlerden hareketle, yedi harfin ne olduğunu açıklamaya çalışan muhtelif görüşler arasında, meseleyi, bahsedilen “kolaylaştırma” ilkesi çerçevesinde ele alan yaklaşımların daha isabetli olduğu ifade etmek mümkündür.

Yedi harf hakkında çok sayıda ve birbirinden oldukça farklı görüşlerin ortaya atıldığı ifade edilmişti. Bu görüşlerin tahlili bizim konumuzun dışındadır. Ancak bu görüşlerden öne çıkan birkaçının zikredilmesi konumuz olan “kırâat” olgusunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Yedi harften maksat, manası aynı fakat lafzı farklı (eş anlamlı) kelimelerin birbirinin yerine kullanılabilmesidir. Buna bir örnek olarak “helumme” lafzının yerine “te'âl”, “accil” yerine “usru” okunması gösterilebilir.⁵⁹¹ Anlam merkezli okuma “*el-kırâe bi'l-ma'nâ*” denilebilecek bu yaklaşıma göre yedi harften maksat Kur'ân lafızlarının eş anlamlılarıyla okunmasıdır.⁵⁹² Sufyân b. 'Uyeyne (ö. 198/814), et-Taberî, et-Tahâvî (ö. 321/933) gibi âlimlerin benimsediği bu görüşün âlimlerin çoğunun görüşü olduğu söylenmiştir.⁵⁹³ Meselâ Mâlik “ve akvamu kîl^{en}” [“Söz bakımından daha doğru” (el-Müzzemmil, 73/6)] âyetini “ve asvebu kîl^{en}” şeklinde okumuş, itiraz söz konusu olduğunda *ehdâ*, *asveb* ve *akvem* kelimelerinin aynı manada olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹⁴ Yine Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Ubey b. Ka'b gibi sahâbîler, “fes'av ilâ zikrillâh” [“Allah'ın zikrine koşun.” (el-Cum'a, 62/9)] âyetini “fe'mzû ilâ

⁵⁸⁹ el-Buhârî, “Fezâilu'l-Kur'ân”, 5. Ubey b. Ka'b'la ilgili olarak aktarılan benzer bir rivâyetiçin bk. Muslim, “Salâtu'l-Musâfirîn”, 273.

⁵⁹⁰ et-Tirmizî, “el-Kırâât”, 11. Arıca bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 227.

⁵⁹¹ İbn 'Abdulber, Ebû 'Umer Yûsuf b. 'Abdullah, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Muhammed Fellâh, (Titvan: Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1980), VIII, 284.

⁵⁹² Muhsin Demirci, *Kur'ân Tarihi*, (İstanbul: İFAV, 2015), s. 205.

⁵⁹³ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 107.

⁵⁹⁴ Demirci, *Kur'ân Tarihi*, s. 205.

zikrillâh” şeklinde okumuşlardır.⁵⁹⁵ Bu yaklaşıma göre önemli olan, manayı değiştirmemektir; rahmet âyetini azap manasında, azap âyetini rahmet manasında okumadıkça bir problem yoktur.⁵⁹⁶

Diğer bir görüş el-Bâkılânî’nin “Yedi harf konusunu tafsilatlıca düşündüm ve bunun kırâatte ihtilâfa sebep olan vecihler olduğuna kani oldum.” şeklinde ifade ettiği⁵⁹⁷ İbn Kuteybe’nin görüşüdür.⁵⁹⁸ Bu vecihler şunlardır:

1. Harekenin değişip mana ve suretin değişmediği vecih. Mesela: “yedîku sadrî” (eş-Şu‘arâ, 26/13) âyetinin “yedîka” şeklinde okunması.⁵⁹⁹

2. Kelimenin suretinin değişmediği ancak i‘râbın değişmesi ile mananın değiştiği vecih. Mesela: “rebbenâ bâ‘id beyne esfârinâ” (es-Sebe, 34/19) âyetinin “rabbunâ bâ‘ade” şeklinde okunması.⁶⁰⁰

3. Harflerin ve mananın değiştiği ancak suretin değişmediği vecih. Mesela: “keyfe nunşiruhâ” (el-Bakara, 2/ 259) âyetinin “nunşiruhâ” şeklinde okunması.⁶⁰¹

4. Suretin değişip mananın değişmediği vecih. Mesela: “ke’l-‘ihni’l-menfûş” (el-Kâri‘a, 101/5) âyetinin “ke’s-sûfi’l-menfûş” şeklinde okunması.⁶⁰²

5. Hem suret hem de mananın değiştiği vecih. Mesela: “ve talhⁱⁿ mendûd” (el-Vâkı‘a 56/29) âyetinin “ve talⁱⁿ mendûd” şeklinde okunması.⁶⁰³

6. Takdim-tehirle değişen vecih. Mesela: “ve câet sekratu’l-mevti bi’l-hakki” (Kâf, 50/19) âyetinin “ve câet sekratu’l-hakkⁱ bi’l-mevtⁱ” şeklinde okunması.⁶⁰⁴

7. Ziyade ve noksanlıktan kaynaklanan vecih. Mesela: “ve emme’l-ğulâm^u fe-kâne ebevâhu mu’mineynⁱ” (el-Kehf, 18/80) âyetinin “ve emme’l-ğulâm^u fe-kâne kâfir^{an} ve kâne ebevâhu mu’mineynⁱ” şeklinde okunması.⁶⁰⁵

⁵⁹⁵ İbn ‘Abdulber, *et-Temhîd*, VIII, 298.

⁵⁹⁶ el-Kurtubî, *el-Câmî*, I, 72; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 107.

⁵⁹⁷ el-Kurtubî, *el-Câmî*, I, 77.

⁵⁹⁸ İbn Kuteybe, *Te’vîlu muşkili’l-Kur’ân*, s. 61.

⁵⁹⁹ Bu okuma biçimi kırâat imamlarından Ya‘kûb’a nispet edilmiştir. Bk. İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 335.

⁶⁰⁰ Bu kıraat Ya‘kûb’a nispet edilmiştir. Bk. İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 350.

⁶⁰¹ Nafi‘, İbn Kesîr, Ca‘fer ve Ya‘kûb’un kırâatidir. Bk. İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 231.

⁶⁰² İbn Mes‘ûd’a nispet edilen şâz bir kırâattir. Bk. İbn Hâlevyh, Ebû ‘Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed, *Muhtasar fî şavâzzi’l-Kur’ân min Kitâbi’l-Bedî‘*, (Kâhire: Mektebetu’l-Mütenebbi, ty.), s. 189.

⁶⁰³ Hz. Ali’ye nispet edilen şâz bir kırâattir. Bk. İbn Hâlevyh, *Muhtasar fî şavâzzi’l-Kur’ân*, s. 151.

⁶⁰⁴ Hz. Ebû Bekir’e nispet edilen şâz kırâattir. Bk. İbn Hâlevyh, *Muhtasar fî şavâzzi’l-Kur’ân*, s. 145.

⁶⁰⁵ İbn ‘Atiyye bu görüşü tefsirinde ‘Ubey b. Ka‘b’a nispet etmiştir. Bk. İbn ‘Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, III, 536.

Bir diğerk görüşe göre “yedi harf” terki bindeki yedi rakamı muayyen bir rakamı ifade etmez; çokluk bildirmek için kullanılmıştır. Dolayısıyla bu ifadeden anlaşılan kolaylık ve genişliktir.⁶⁰⁶

Kur’ân’ın ilk muhatapları için Kur’ân’ın telaffuzunu kolaylaştırmaya yönelik bu ruhsat belirli bir vakitte ve zarurete binâen uygulanmış ve akabinde bir görüşe göre *arza-i ahîra*’da,⁶⁰⁷ diğerk bir görüşe göre ise Hz. Osman’ın *istinsah* faaliyetinde kaldırılmış,⁶⁰⁸ bundan sonra Kur’ân tek harfle okunmuştur.⁶⁰⁹

3.4 Kırâat Çeşitleri

İbnu’l-Cezerî’ye göre bir yönüyle de olsa Arap diline ve Hz. Osman’ın *istinsah* ettirdiği nüshalara uygun olan rivâyet, senet itibariyle de sahih olursa bu kırâat “sahi h kırâat” adını alır ve bu rivâyetin reddi câiz olmaz. Bu üç yönden biri probleml i hale gelirse, rivâyet meşhur kırâat imamlarından gelse dahi kabul edilmez; *zayıf*, *şâz* yahut batıl olarak kabul edilir.⁶¹⁰ Kırâatler için konmuş bu genel sıhhat şartlarıyla bağlantılı olarak ilgili eserlerde kırâatler senetleri yönünden *mutevâtir*, *meşhûr*, *âhâd*, *şâz*, *mudrec* ve *mevzû* ‘ gibi kısımlara ayrılmıştır.

Mutevâtir kırâat, senedin her tabakas ında, yalan üzere birleşme ihtimali olmayan bir gurubun yine kendileri gibi bir guruptan naklettikleri rivâyettir.⁶¹¹ Genel kabul gören yaklaşıma göre *mutevâtir* kırâatler yedi kırâat imamının rivâyetleridir.⁶¹²

Meşhur kırâat, senedi sahi h olmakla birlikte *mutevâtir* derecesine ulaşamayan, ancak Arap diline ve Mushaf’ın resmine uygun olan ve *kurrâ* arasında yayg ınlık kazanmış kırâattir.⁶¹³

Âhâd kırâat, senedi sahi h olmakla birlikte Arap diline yahut *Mushaf*’ın resmine uymayan ve *kurra* arasında yayg ınlık kazanmamış kırâattir.⁶¹⁴

Şâz kırâat, senedi sahi h olmayan kırâattir. Fâtîha sûresinin ilgili âyetinin “meleke yevme’d-dîn” şeklinde fiil-i mâzî formunda, “yevm” kelimesinin de *masnûb* olarak okunması buna örnektir.⁶¹⁵

⁶⁰⁶ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 105.

⁶⁰⁷ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 213.

⁶⁰⁸ Ebû Şâme, *el-Murşidu ’l-vecîz*, s. 112.

⁶⁰⁹ el-Kurtubî, *el-Câmi’*, I, 73.

⁶¹⁰ İbnu’l Cezerî, *en-Neşr*, I, 9.

⁶¹¹ İbnu’l-Cezerî, *Muncidu ’l-mukriîn*, s. 80; el-Curcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 253.

⁶¹² es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 163.

⁶¹³ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 166.

⁶¹⁴ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 167.

⁶¹⁵ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 167.

Mevzû kırâat ise aslı olmayan, uydurma kırâattir.⁶¹⁶ Aslında buna kırâat demek de doğru bir yaklaşım değildir.⁶¹⁷

Mudrec kırâat ise aslı Kur’ân metninde bulunmayan, tefsir kabilinden eklenmiş birtakım ilavelerdir. Örneğin “ve lehû eh^{un} ev uht^{un}” (en-Nisâ, 4/12) âyetini Sa’d b. Ebû Vakkas’ın (ö. 55/675) “ve lehû eh^{un} ev uht^{un} min ummⁱⁿ” şeklinde okuması *mudrec* kırâate bir örnektir.⁶¹⁸

3.5 Tefsir Açısından Önemi

Kırâat bilgisi, Kur’ân tefsirinde her dönemde kendisine başvurulmuş önemli bir kaynak olma vasfını korumuştur. Bu bakımdan pek çok tefsir mukaddimesinde yedi harf ve kırâatler konusuna yer verilmiş,⁶¹⁹ ayrıca bu ilmi bilmenin müfessir açısından bir zorunluluk olduğu ifade edilmiştir.⁶²⁰ Her ne kadar müfessirin bilmesi gereken bir ilim olarak sonraki süreçte olduğu üzere adı konulmamış da olsa, el-Ferrâ,⁶²¹ ez-Zeccâc,⁶²² et-Taberî⁶²³ gibi müfessirlerin tefsirlerinde kırâatlerden bir yorum malzemesi olarak azamî seviyede istifade emiş olmaları, tefsirde kırâat bilgisinin oldukça önemli bir yerinin olduğunu göstermektedir. Bu önemi dolayısıyla ümmet kırâatler konusuna ihtimam göstermiş ve kırâatlere Kur’ân ilimleri içerisinde, Kur’ân’ın mana enginliğini ortaya çıkartan önemli bir bahis gözüyle bakılmıştır.⁶²⁴

Müfessirlerin kırâatlere yer vermeleri, kırâatlerin Kur’ân metninin delâlet örgüsünün ortaya çıkarılmasına katkı sağlayan, muhtelif mana takdirlerine, dolayısıyla anlam zenginliğine ve hüküm *istinbat*ına imkân veren bir yöne sahip bulunması itibariyledir.⁶²⁵

Ancak müfessirlerin kırâatleri ele alış tarzı, dolayısıyla da onlardan istifade düzeyi belli başlı dönemlerde birbirinden farklı bir görünüm ortaya koymuştur. Bu süreçte müfessirin kırâatlere nasıl bakacağını, bir yorum malzemesi olarak onlardan ne ölçüde istifade edeceğini tayinde “kırâatlerin teşekkül süreci”ne bakışı oldukça önemli bir rol oynamaktadır. Kırâatlerin teşekkül süreci üç safhada tamamlanmıştır. Birinci dönem, kırâatler arasında tercihlerin yapıldığı, kırâatlerin rivâyet ve dirâyet açısından tetkike tabi tutulduğu “*ihtiyar dönemi*”dir. Bu dönem İbn Mucâhid’in tercihinin şöhret bulduğu dönemin öncesine tekâbül eder. Ancak

⁶¹⁶ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 167.

⁶¹⁷ Çetin, *Kırâatlerin Tefsire Etkisi*, s. 87.

⁶¹⁸ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 167.

⁶¹⁹ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, I, 62; İbn ‘Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, I, 43; İbn Cuzey, *et-Teshîl*, I, 10; el-Kurtubî, *el-Câmi’*, I, 71; el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, I, 21.

⁶²⁰ er-Râğib el-İsfahânî, *Mukaddimetu câmi’i’t-tefâsîr*, s. 94; et-Tûfî, *el-İksîr*, s. 49; el-Kâfiyecî, *et-Teyisr*, s. 28; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 772.

⁶²¹ Bk. el-Ferrâ, *Me’ânî’l-Kur’ân*, I, 31, 60, 73, 125, 133, 138 vd.

⁶²² Bk. ez-Zeccâc, *Me’ânî’l-Kur’ân*, I, 80, 88, 206, 208, 280, 324 vd.

⁶²³ Bk. et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, II, 480, III, 19, 219, IV, 600, 615, V, 51, 149 vd.

⁶²⁴ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 342.

⁶²⁵ Mehmet Emin Maşalı, “Kırâat-Tefsir İlişkisi”, [*Tefsire Akademik Yaklaşımlar-1*-, ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak, (Ankara: Otto Yayınları, 2015)] içinde, s. 357.

hicri IV. asırda İbn Mucâhid'in kırâatlerin sayısını yedi olarak tespitinden sonra mutekaddimûn kırâat anlayışının terk edildiği, artık kırâatlerin bu tespit üzerinden değerlendirildiği görülmektedir. Bu dönemi “orta dönem” olarak ifade etmek mümkündür. Hicrî VIII. asırdan sonra ise tespit edilen yedi yahut on kırâatin *mutevâtir* olduğu anlayışı çoğunlukça benimsenmiştir. Bu dönem de “*müteahhirûn dönemi*” olarak isimlendirilebilir.⁶²⁶

Sözü edilen dönemlendirmeden de anlaşıldığı üzere kırâatlere yaklaşım değişen dönemlerde farklılık göstermiştir. Müfessirlerin meseleye bakışı da bu genel yaklaşımdan pek farklı olmamıştır. İhtiyar dönemi müfessirleri, bir yorum malzemesi olarak kırâatlerden istifade etmede çok daha geniş davranabilmiş, yeri geldiğinde bazı kırâatlere çeşitli açılardan eleştiri getirebilmişlerdir. Meselâ et-Taberî, kırâatleri tercihte bir takım kriterler belirlemiş⁶²⁷ ve bazı kırâatleri nakil yönünden,⁶²⁸ bazılarını bağlama mutabık bulmadığı gerekçesiyle,⁶²⁹ bazılarını üzerinde icmâ gerçekleşen yaygın okuyuşa muhalif olduğu gerekçesiyle,⁶³⁰ bazılarını da Arap diline uygunluğu açısından eleştirmiştir.⁶³¹

Benzer şekilde el-Ferrâ gibi dilci müfessirler de kırâat vecihlerini dil açısından değerlendirmeye tabi tutmuş ve zaman zaman da eleştiri getirmişlerdir.⁶³² Ancak bu, el-Ferrâ'nın kırâat değerlendirmelerinde sadece Arap dilini esas aldığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Yukarıda ifade edildiği üzere kırâatin Arap diline uygunluğu makbuliyet şartlarından sadece bir tanesidir. Bu sebeple el-Ferrâ, “hâzâ yevmu yenfe‘u’s-sâdikîne sıdkuhum” (el-Mâide, 5/119) âyetindeki *yevm* kelimesinin hem *merfû‘* hem de *mansûb* okunabileceğini, ancak *mansûb* okuyuşun Arap diline uygun olsa bile kırâat bakımından uygun olmayacağını ifade ederek⁶³³ kırâat olgusunda dil dışında bir takım kriterlerin olduğuna işaret etmiştir.

Bu dönemde yaygın kırâat telakkisi, makbul olma vasfını belli kırâatlere tahsis etmediği için, daha sonra yedi kırâat içerisinde yer alacak olan kırâatler de dâhil olmak üzere kırâatler eleştiri konusu yapılabilmektedir. Bu eleştirilerin daha ziyade lügavî açıdan olduğunu söylemek mümkündür.⁶³⁴ Yedi kırâat imamından özellikle Hamza'nın kırâati bazı yönlerden eleştirilmiştir. Mesela “tesâelûne bihî ve'l-erhâm” (en-Nisâ, 4/1) âyetindeki *el-Erhâm* kelimesini *mecrur* olarak, *el-Erhâmi* şeklinde okuduğu için et-Taberî, el-Ferrâ, ez-Zeccâc ve ez-Zemahşerî gibi müfessirlerin tenkidine muhatap olmuştur.⁶³⁵ İbn Kuteybe, kırâat imamları

⁶²⁶ Bu dönemlendirme için bk. Mehmet Emin Maşalı, “Kırâat-Tefsir İlişkisi”, s. 360.

⁶²⁷ İbrâhim ‘Abdullah Rufeide, *en-Nahv ve Kutubu't-tefsîr*, I, 625.

⁶²⁸ Bk. et-Taberî, *Câmi‘u'l-beyân*, II, 350.

⁶²⁹ Bk. et-Taberî, *Câmi‘u'l-beyân*, II, 481-482.

⁶³⁰ Bk. et-Taberî, *Câmi‘u'l-beyân*, I, 580.

⁶³¹ Bk. et-Taberî, *Câmi‘u'l-beyân*, XVII, 418.

⁶³² Bk. el-Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 48.

⁶³³ Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 222.

⁶³⁴ Maşalı, “Kırâat-Tefsir İlişkisi”, s. 361.

⁶³⁵ el-Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 177; ez-Zeccâc, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, II, 6; et-Taberî, *Câmi‘u'l-beyân*, VI,

arasında en fazla hata yapanın o olduğunu söyledikten sonra Hamza'nın kırâatiyle namaz kılan yahut imamlık yapan birisinin bu namazı iade etmesi gerektiğine dair Süfyân b. 'Uyeyne'den bir görüş aktarır ve Bîşr b. el-Hâris (ö. 227/841) ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) de onun bu görüşüne katıldıklarını ifade eder.⁶³⁶

Orta dönemde yedili sistemin kabul gördüğü ifade edilmişti. Bu kabule bağlı olarak bu dönem müfessirlerinin pek çoğu tefsir-kırâat ilişkisini bu çerçeveye sınırlı tutmuş, daha önceki müfessirlerin gündeminde olan, yerine göre eleştirip yerine göre kabul ettikleri kırâatlerden bir yorum malzemesi olarak daha az istifade etmişlerdir. Çünkü bu dönem yedi/on kırâatin *makbul*, diğerlerinin *merdut* addedildiği bir dönemdir.⁶³⁷ Meselâ bu dönem müfessirlerinden el-Vâhidî *el-Basît*'inin mukaddimesinde sadece yedi kırâati bazaldığını ifade etmiştir.⁶³⁸ Ancak bu dönem bir geçiş dönemi olduğu için mütekaddimûn dönemi kırâat anlayışını benimseyen müfessirlerin varlığından söz etmek mümkündür. ez-Zemahşerî gibi müfessirler et-Taberî ve el-Ferrâ çizgisini devam ettirme gayreti içerisinde olmuşlardır.

ez-Zemahşerî, kırâatleri değerlendirmeye tabi tutmuş, zaman zaman da eleştirmekten geri durmamıştır.⁶³⁹ Meselâ, “kezâlike zeyyene li kesîrⁱⁿ mine'l-muşrikîne katle evlâdihim şurakâuhum” (el-En'âm, 6/137) âyetini İbn 'Âmir'in “katlu evlâdehum şurakâihim” şeklinde okumasını ez-Zemahşerî hatalı bulur. Bu durumda o “katl” kelimesini “şürekâ” kelimesine *muzaaf* olarak okumuştur. Muzaaf ve muzafunileyhin arasına zarf dışında bir şey girmesi ancak zarurete binâen (şiiirde) câiz olabilir. Dolayısıyla sıradan bir metinde dahi hoş karşılayamayacak bu kullanımın Kur'ân gibi lafzıyla mu'ciz olan bir kitapta bulunması hoş değildir.⁶⁴⁰ ez-Zemahşerî bu değerlendirmesinde yalnız da değildir; ondan önce el-Ferrâ, et-Taberî, ez-Zeccâc ve en-Nehhâs gibi müfessirler de bu yönde kanaat belirtmiştir.⁶⁴¹

İbn 'Âmir kırâatinin bu şekilde eleştiri konusu yapılmasına karşı çıkararak bu kırâatin sahih olduğunu ortaya koymaya çalışan el-Bağdâdî (ö. 1093/1682), konuyla ilişkili olarak “ez-Zemahşerî'den önce bu kırâati eleştiren el-Ferrâ'dır. Bu konuda cevap verilmesi gereken ez-Zemahşerî'den önce o dur; zira bu konuda kapıyı ilk o açmıştır.” diyerek İbn 'Âmir kırâatinin eleştirilmesinde ez-Zemahşerî'nin öncülerinin olduğuna dikkat çeker.⁶⁴² Bu konuda ez-Zemahşerî'nin öncüleri olduğu gibi artçıları da olmuş; İbn 'Atıyye, er-Râzî ve el-Beyzâvî gibi

346; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 6.

⁶³⁶ İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, s. 78-79.

⁶³⁷ Maşalı, “Kırâat-Tefsir İlişkisi”, s. 365.

⁶³⁸ el-Vâhidî, Ebû'l-Hasen 'Ali b. Ahmed, *et-Tefsîru'l-basît*, thk. Muhammed b. Sâlih b. 'Abdillâh el-Fevzân, (Riyâd: 2009), I, 427.

⁶³⁹ 'Abdullah Rufeide, *en-Nahv ve Kutubu't-tefsîr*, I, 728.

⁶⁴⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 401.

⁶⁴¹ 'Abdullah Rufeide, *en-Nahv ve Kutubu't-tefsîr*, I, 736.

⁶⁴² el-Bağdâdî, 'Abdulkâdir b. 'Umer, *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*, thk. 'Abdusselam M. Hârûn, (Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 1987), IV, 422.

âlimler de söz konusu kırâati Arap dilinin yapısına uygun olmadığı gerekçesiyle eleştirmiştir.⁶⁴³

Müteahhirûn dönemi olan hicri VIII. asır sonrası yedi kırâatin *mutevâtir* olduğu yönünde bir anlayış yerleşik hale gelmiştir. Bu anlayışın tabii neticesi olarak müfessirin kırâatlerle iştigali, makbul kabul edilen bu kırâatlerle sınırlı kalmış; daha önceki müfessirlerin gündeminde olan kırâatlerden yorum süreci içerisinde istifade edil(e)memiştir. Kırâatlerin yedi yahut on ile sınırlandırıldığı bu dönemde makbul addedilen kırâatler arasında tercih dahi yapılmaması gerektiğini iddia eden yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.⁶⁴⁴ Bu anlayış, daha önceleri yapılmış kırâat eleştirilerini yersiz bularak eleştirmeyi de beraberinde getirmiştir. Meselâ hicri VIII. asrın ortalarında vefat eden Ebû Hayyân, yukarıda bahsi geçen kırâat eleştirisinde İbn ‘Atıyye’yi haksız bulur. Yine ez-Zemahşerî’nin değerlendirmelerine de yer veren Ebû Hayyân, onun için eleştirinin dozunu biraz daha artırarak şöyle der: “Aslen Arap olmayan ve nahvî birikimi yetersiz birinin has Arap olan birinin -hem de beyitlerde birçok örneği olan- mutevâtir kırâatine karşı çıkması şaşılacak şey doğrusu!”⁶⁴⁵

Ebû hayyân’ın bu tutumunun kendisinden sonra gelen müfessirleri etkilediğini söylemek mümkündür. Söz gelimi el-Kisâî’nin “in neş’e nahsif bihim” (es-Sebe, 34/9) âyetinde geçen “nahsif” kelimesini “bihim”e *idğam* ederek okumasını Ebû ‘Ali el-Fârisî’nin eleştirmesi ve ez-Zemahşerî’nin de bu kırâati kuvvetli bulmaması hususunda el-Âlûsî şunları ifade eder:

“*Bildiğin gibi kırâat tabi olunan bir sünnettir. Kırâatler içerisinde fasîh olan da vardır efsah olan da. Bu, Allah’ın Kur’ân’ı öğüt olmak için kolaylaştırmasının bir sonucudur. el-Kisâî’nin bu kırâati, ancak dayandığı bir nakle göredir; Ebû ‘Ali el-Fârisî ve ez-Zemahşerî’nin görüşlerine itibar edilmez.*”⁶⁴⁶

Kırâat ihtilâfları luğavî, fikhî ve kelâmî pek çok ihtilâfa zemin hazırlamış, bazen de daha önceden sahip olunan fikirlere Kur’ânî referanslar bulmak için başvuru bir merci olmuştur. Tefsirde yorum farklılıklarının ortaya çıkmasının önemli bir nedeni olarak kırâat olgusuna işaret edilmiş olması da bu sebeptir.⁶⁴⁷

3.5.1 Lügavî ihtilâflar

İslâmî ilimlerin pek çoğunun teşekkül sürecinde Kur’ânı daha iyi anlama çabasının var olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle Arap gramerinin ortaya çıkmasında “dini metinleri korumak” gibi bir düşünce baskın rol oynamıştır.⁶⁴⁸ Nahvin teşekkülü aşamasında Arap dili

⁶⁴³ İbn ‘Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, III, 350; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, XIII, 217; el-Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, I, 322.

⁶⁴⁴ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 342.

⁶⁴⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, II, 232.

⁶⁴⁶ el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, VIII, 286-287. Ayrıca bk. Maşalı, “Kırâat-Tefsir İlişkisi”, s. 368-370.

⁶⁴⁷ Maşalı, “Kırâat-Tefsir İlişkisi”, s. 358.

⁶⁴⁸ M. Şirin Çıkar, “Nahiv İlmi”, [*İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemleri*, ed. İsmail

âlimlerinin elinde bulunan en önemli kaynağın Kur’ân olması bunun bir göstergesidir. Kur’ân metninin ayrı düşünülmemeyecek olan kırâatlerin de bu noktada delil olma hüvviyetinde olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Hatta sadece *mutevâtir* kırâatlerin değil *âhâd*, *şâz* kırâatlerin dahi delil olma yönü olmuştur.⁶⁴⁹ Ebû ‘Amr b. el-‘Alâ, el-Halîl b. Ahmed ve Yûnus b. el-Habib (ö. 182/798) gibi Basra dil ekolüne mesup pek çok âlimin kurradan olması kırâat ile nahiv arasındaki bu ilişkiyi göstermesi bakımından önemlidir.⁶⁵⁰ Aynı zamanda dil âlimi olan pek çok müfessir kırâatlerle sadece Kur’ân metninin delâlet örgüsünü ortaya çıkartmak bakımından ilgilenmemiş, aynı zamanda Arap dilinin kurallarını tespitte kırâatler onlar için bir delil mahiyetinde olmuştur.⁶⁵¹

Luğavî açıdan Kırâat ihtilâfları her zaman birbirinden farklı manalar ortaya koymaz; mana açısından birbirini takviye eden pek çok ihtilâf zikretmek mümkündür. Söz gelimi (en-Nisâ, 4/94) âyetindeki “fe-tebeyyenû” kelimesi “fe-tesebbetû” şeklinde de okunmuştur.⁶⁵² İki kelimenin manası birbirini destekler mahiyettedir. ez-Zemahşerî’nin “tesebbetû” kelimesinin zıddı olarak kullandığı “tehevvuk” kökü,⁶⁵³ düşünmeden, araştırmadan bir işe atılmak anlamında kullanılmıştır.⁶⁵⁴ Ayrıca *tesebbut* fiilinde, acele etmeden teenni ile davranmak, araştırma yapmak manaları da vardır.⁶⁵⁵ Bu iki kırâatten hareketle Elmalılı âyete şöyle mana vermektedir:

“Ey iman edenler! Allah yolunda adım attığınız, savaş için hareket ettiğiniz vakit iyice araştırınız (tebeyyenû); acele olarak, şüphe ve kuruntu üzerine ve zayıf yorumlarla değil, dikkatle ve kesin bilgiye göre kılıç vurunuz... Ayağınızı denk atınız, sağlam basınız, acele ederek çürük tahtaya basmayınız (fe-tesebbetû), ayağınız kaymasın.”⁶⁵⁶

Luğavî ihtilâflara sebep olan kırâat farklılıkları fiil ve isimlerin yapı ve i‘rablarıyla ilişkili olabilmektedir. Mesala, “hunâlike teblû kullü nefsin mâ eslefet” [“Orada her nefis, evvelce yapmış olduğundan haberdar olacaktır...” (Yûnus, 10/30)] âyetinde geçen “teblû” kelimesi “tetlû” şeklinde de okunmuştur.⁶⁵⁷ Bu ikinci kırâatin manası türediği mastara göre değişmektedir. Şöyle ki, eğer okumak manasındaki “et-Tilâvet” mastarından geldiği kabul edilirse mana, “Orada herkes yaptıklarını okur.” şeklinde olacak iken, eğer peşi sıra gitmek,

Güler, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015)] içinde, s. 81.

⁶⁴⁹ es-Suyûtî, Ebu’l-Fazl Celâluddin ‘Abdurrahmân, *el-İktirâh fî usûli’n-nahv*, thk. ‘Abdulhakim ‘Atıyye, (yy.: Dâru’l-Beyrûtî, 2006), s. 39.

⁶⁵⁰ Şevki Dayf, *el-Medârisu’n-nahviyye*, (Kâhire: Dâru’l-Me‘ârif, ty.), s. 18.

⁶⁵¹ Maşalı, “Kırâat-Tefsir İlişkisi”, s. 371.

⁶⁵² İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 251.

⁶⁵³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 131.

⁶⁵⁴ Bk. el-Fîrûzâbâdi, Muhammed b. Ya‘kûb, *el-Kâmûsu’l-muhît*, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2007), s. 972.

⁶⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, II, 79.

⁶⁵⁶ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, III, 56.

⁶⁵⁷ İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 283.

takip etmek manasındaki⁶⁵⁸ “et-Tilv” mastarından geldiği kabul edilirse “herkesin amelinin peşinden gideceği, durumuna göre amelinin de kişiyi cennete yahut cehenneme götüreceği” anlaşılır.⁶⁵⁹ Her iki kırâat birlikte değerlendirildiğinde, her nefsin dünyada iken yaptıklarını ahirette bir kitap gibi okuyacağı, bu dünyada yapıp ettiklerinin kişiyle beraber oraya da geleceği ve duruma göre kişinin cennet yahut cehenneme gitmesine sebep olacağı anlaşılır.⁶⁶⁰

Bazı kırâat ihtilâfları cümlede *fâ’il* ve *meğ’ûlün* değişmesine sebep olmakta böylece âyetin manası değişmektedir. Meselâ, “iz yuğaşşikumu’n-nu’âse emenet^{en} minhu” [“*Hani (Allah) kendi tarafından bir güvenlik olarak sizi hafif bir uykuya daldırıyor.*” (el-Enfâl, 8/11)] âyetinde *fâ’il* Allah iken, “yağşêkumu’n-nu’âsu” kırâatine göre *fâ’il*, “uyuklama” anlamına gelen “nu’âs” kelimesi olmaktadır.⁶⁶¹

Yine manayı değiştiren kırâat farklılığına bir örnek olarak “kâle’l-kâfirûne inne hâzâ le-sâhir^{un} mubîn” [“*Kâfirler, ‘Bu elbette apaçık bir sihirbazdır.’ dediler.*” (Yûnus, 10/2)] âyeti zikredilebilir. Basra ve Medine kırâat imamlarının geneli âyette geçen “le-sâhirun” kelimesini “le-sihrun” şeklinde okumuştur. Birinci kırâate göre kâfirlerin sihirbazlıkla itham ettikleri Efendimiz Aleyhisselâm iken, ikinci kırâatte Kur’ân’ın sihir olduğu iddia edilmiş olmaktadır.⁶⁶²

Bazen de kırâat ihtilâfları edatların okunuşları ve edatların birbiri yerine okunmasıyla ilgili olabilmektedir. Meselâ ez-Zemahşerî, “len tenâlu’l-birra hattâ tunfikû mimma tuhîbbûn” [“*Sevdiğiniz şeylerden harcamadıkça iyiliğe ulaşamazsınız.*” (Âlu ‘İmrân, 3/92)] âyetinde geçen “min” edatının *teb’îz* manasında olduğunu, İbn Mesûd’un “hattâ tunfikû ba’da mâ tuhîbbûn” kırâatinin de bu görüşü desteklediğini ifade eder.⁶⁶³

3.5.2 Fıkî İhtilâflar

Bazı kırâat ihtilâflarının farklı fikhî görüşlere dayanak olduğu, değişen kırâatlerden hareketle farklı istinbatlarının yapıldığı görülmektedir.⁶⁶⁴ Mesela bilindik bir örnek olarak “ev lâmestumu’n-nisâe” [“*Yahut kadınlara dokunursanız*” (en-Nisâ, 4/43)] âyeti zikredilebilir. Âyette geçen “lâmese” fiili *sülâsî mücerret* formda “lemestum” şeklinde de okunmuştur.⁶⁶⁵ Bahse konu kırâat farklılığı, âyette geçen “dokunma”dan neyin kastedildiği noktasında farklı

⁶⁵⁸ el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, s. 1273.

⁶⁵⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 134; el-Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, I, 434.

⁶⁶⁰ Çetin, *Kırâatlerin Tefsire Etkisi*, s. 197.

⁶⁶¹ en-Nesefî, Ebu’l-Berekât ‘Abdullah, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, thk. Mervân M. eş-Şa’âr, (Beyrût: Dâru’n-Nefâis, 2009), I, 140.

⁶⁶² et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XII, 112.

⁶⁶³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 582.

⁶⁶⁴ Kırâatlerin fikhî ihtilâflarda oynadığı rol için bk. Hayreddin Seyb, *el-Kırâatu’l-Kur’âniyye ve eseruha fî’htilâfi’l-ahkâmi’l-fikhiyye*, (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2008), s. 141-239; Fevvez İsmâ’il Muhammed, *Hucciyyetu’l-kırâat ve eseruhâ fî’l-fikh*, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2015), s. 71-207.

⁶⁶⁵ İbnu’l-Cezerî, *et-Teysîr*, II, 252.

anlamalara konu olmuş ve neticede “Le-me-se” fiilinin kipiyle de bağlantılı olarak bu dokunmanın “mutlak dokunma” olduğu yahut “cinsî münasebetten kinâye” olduğu şeklinde iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır.⁶⁶⁶ Nitekim Şâfi’î mezhebi mutlak dokunma anlamını alarak nikâh düşenler arasında söz konusu olabilecek bir ten temasının abdesti bozacağı görüşünü savunurken, Hanefî mezhebi birinci kırâatle de uygun olarak⁶⁶⁷ ikinci görüşü tercih etmiştir; buna göre hanefî mezhebinde normal bir ten teması abdesti bozmaz.⁶⁶⁸

Hüküm istinbâtında bazen şâz kırâatler de delil olabilmıştır.⁶⁶⁹ Meselâ Hanefî mezhebi yemin kefâretinde tutulacak orucun peş peşe olması hükmünü İbn Mes’ûd’un “fe-sıyâmu selâseti eyyâmⁱⁿ mütetâbi‘âtⁱⁿ” kırâatine dayandırmıştır.⁶⁷⁰ Bu kırâati şâz kabul ettikleri ve bu orucun peş peşe olduğunu ifade eden bir haber de mevcut olmadığı için Şâfi’î mezhebine göre bahse konu orucun ara verilerek tutulması da mümkündür.⁶⁷¹

3.5.3 Kelâmî ihtilâflar

İnanç esasları, kesin delillerle sabit olan, zaman ve mekâna göre değişmez karakterdeki prensiplerdir.⁶⁷² Dinin temel metninin inanç ilkelerinde birbirine zıt tasavvurlara ulaşmayı mümkün kılacak bir yapıda olması o dinin temel bir sabitesinin olmaması, söz gelimi herkesin farklı bir tanrı tasavvuruna sahip olması anlamına gelecektir. İslâm düşünce ekolleri içinde sözü edilen farklı tasavvurlara sahip pek çok fırkanın olduğundan bahsedilebilirse de bunun kaynağı kırâatler değil, ekollerin usulleridir. Dolayısıyla kırâat olgusunun, temel inanç ilkelerinde farklı yaklaşımları olan kelâmî mezheplerin teşekkülünde bir paya sahip olduğunu iddia etmek oldukça zor görünmektedir.⁶⁷³ Ancak bu, kelâmî ekollerin kırâatlere hiç temas etmediği, görüşlerini tervic etmek için onlardan istifade cihetine gitmediği anlamına gelmemektedir. Meselâ el-Mâturîdî, büyük günah işleyenin dinden çıkmayacağı görüşünü [“Eğer size yasaklanan (günah)ların büyüklerinden kaçınırsanız, sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi güzel bir yere koyarız.” (en-Nisâ, 4/31)] âyetinde geçen “kebâir” kelimesinin

⁶⁶⁶ er-Râğıb el-İsfahânî, *Mufredât*, s. 747.

⁶⁶⁷ Zira bu kırâate göre fiil müfâ‘ale babında okunmuştur; müfâ‘ale babının özelliklerinden birisi ise müşâreket (bir işte ortaklık, karşılıklı yapma) bildirmesidir. Bk. ‘Abduh ‘Ali er-Râcihî, *et-Tatbîku’s-sarfî*, (Riyâd: Mektebetu’l-Me‘ârif, 1999), s. 32

⁶⁶⁸ el-Kurtubî, *el-Câmî*, VI, 369-377; el-Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, I, 216; en-Nesefî, *Medârik*, I, 333.

⁶⁶⁹ Şâz kırâatlerin hüküm istinbatında oynadığı rol için Bk. Sâma Muhammed Sa‘îd ‘Abduşşekûr, *el-Kırâatu’s-şâzze beyne’r-rivâye ve’t-tefsîr ve eseruhâ fi’t-tefsîr ve’l-ahkâm*, (Amman: Dâru ‘Ammar, 2010), s. 110-132.

⁶⁷⁰ en-Nesefî, *Medârik*, I, 432.

⁶⁷¹ el-Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, I, 281.

⁶⁷² Hülya Alper, “Kırâat-Kelâm İlişkisi”, [Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları IV, ed. Bedreddin Çetiner, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2002)] içinde, s. 421.

⁶⁷³ Alper, “Kırâat-Kelâm İlişkisi”, s. 421.

“kebîrat^{un}” şeklinde kırâat edilmisini, görüşünü destekleyen bir delil olarak görür ve tekil formdaki kırâatten hareketle âyetle sakınılması gereken günahın şirk olduğunu ifade eder.⁶⁷⁴

Bilindiği gibi “kader” konusu Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet arasında ihtilâfıdır.⁶⁷⁵ Bu ihtilâf, konuyla ilişkili olduğu düşünülen bazı âyetlerin kırâat farklılıklarına yaklaşımda kendini göstermiştir. Meselâ [“*Gerçekten biz her şeyi bir ölçü ve dengede yarattık.*” (el-Kamer, 54/49)] âyetinde geçen “küll” lafzının *merfû‘* ve *mansûb* okunuşu taraflarca delil olarak kullanılmıştır. Ehl-i sünnet, kader de dahil yaratılan her şeyi Allah’ın yarattığını ifade etmesi yönüyle kelimeyi *nasb* okuyan kırâati tercih etmiştir. Mu‘tezile ise “yarattığımız her şeyin bir ölçüye (kader) göre olması bizim şanımızdandır” manasındaki *merfû‘* kırâat ile kendi anlayışları örtüştüğü için bu kırâati tercih etmiştir.⁶⁷⁶

Zaman zaman sahip olunan kelâmî görüşlerle mutabık görülen şâz kırâatler de bir yorum argümanı olarak kullanılmıştır. Meselâ, “ve kelle melallûhu Mûsâ teklim^{en}” [“...Allah, Mûsa ile de doğrudan konuştu.” (en-Nisâ, 4/64)] âyetinde bulunan lafzatullah *fâ‘il* olarak *merfû‘*, Musâ ismi ise *mef‘ûl* olarak *mansûb*tur. Mu‘tezile mezhebinden bazıları kendi görüşleriyle daha uyumlu gördükleri için âyetle yer alan lafzatullahı, *mutevâtir* kırâatların dışında kalan bir okumayla *mansûb* şekilde okuyan kırâati tercih etmişlerdir.⁶⁷⁷ Bahsi geçen âyetle ilgili olarak, *mutevâtir* kırâatin dışına çıkmasa da âyeti kendi anlayışları doğrultusunda te’vîl etmeye yeltenenler de olmuştur. Kelimenin, yaralamak manasındaki “kelm” kökünden gelmesini ileri sürerek, burada Allah’ın Musa ile konuşmasından maksat, “onu çeşitli sıkıntılarla imtihan etmesidir” şeklindeki bir yaklaşımı ez-Zemahşerî tefsirin bid‘atlerinden görmüştür.⁶⁷⁸ Gerek fikhî mezhepler gerek kelâm ekolleri, görüşlerini terviç etmek için kırâatlere yönelmişlerdir. Zaten kırâatlerin araçsallaştırılması, bid‘at ekollerin Kur’ân’ı tahrif etme pahasına görüşlerine Kur’ân’dan referans bulma çabası İbn Mucâhid’i kırâatleri toplamaya yönelten sebeplerin en başında gelmektedir.⁶⁷⁹

Günümüzde, “kırâatler” konusunun üzerinde durulmasını gerekli kılan bir sebep de kırâatlerin *Kur’ân’ın otantikliği* ile olan irtibatıdır. Zira Kur’ân vahyi tarih sahnesine çıktıktan sonra farklı dini inanışlara mensup kimselerce çeşitli yönlerden eleştirilmiştir.⁶⁸⁰ Son dönemde bu eleştiriler oryantalizm vasıtasıyla geçmişe göre daha da kurumsallaşmış bir

⁶⁷⁴ el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu’t-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), s. 447.

⁶⁷⁵ et-Teftâzânî, Sa‘duddin Mes‘ûd b. ‘Umer, *Şerhu’l-Akâid*, trc. ve izahat. Talha Hakan Alp, (İstanbul, İFAV, 2017), s. 209-211.

⁶⁷⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahrû’l-muhîr*, VIII, 182.

⁶⁷⁷ ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-mufessirûn*, I, 320.

⁶⁷⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 179.

⁶⁷⁹ İbnu’l-Cezerî, *Muncidu’l-Mukriîn*, s. 68-69.

⁶⁸⁰ Oryantalist faaliyetlerin öncesinde Kur’ân’a, özellikle Hristiyan teolojisinden gelen eleştiriler için Bk. Hüseyin Yaşar, *Hristiyan Dünyasında Kur’ân Karşıtı Söylemin Tarihsel Kökenleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), s. 19-26.

görünüm arz etmektedir. Bu yaklaşımlar çoğu zaman Kur'ân'ın kaynağının ilâhî olmadığını, diğer ifadeyle Kur'ân-Kerîm'in Hz. Peygamber tarafından hatta onun vefatından sonra başkaları tarafından derlendiğini ima etme gayreti içerisinde olmuştur.⁶⁸¹ Müsteşrikler çoğu zaman kırâatler konusuna bu yaklaşımlarına destek bulabilecekleri bir alan olarak bakmışlardır. Söz gelimi Goldziher, (ö. 1921) kırâat farklılıklarından hareketle Kur'ân'ın bütünlük arz eden bir metin olmadığını ifade etmiştir.⁶⁸² Dolayısıyla bu sahada çalışan ilim adamlarının konu üzerinde durması önem arz etmektedir.

3.6 İlgili Literatür

İbn Mucâhid, (ö. 324/936) *Kitâbu's-Seb'a*, İbn İbn Hâleveyh (ö. 370/980) *el-Hucce fi'l-kirâati's-seb'* ve *Muhtasarü's-Şevâzzi'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*, Ebû 'Ali el-Fârisî (ö. 377/987) *el-Hucce li'l-kurrâi's-seba'*, İbn Mihrân en-Neysâbü'rî (ö. 381/992) *el-Ğâye fi'l-kirâati'l-'aşr*, İbn Cinnî (ö. 392/1002) *el-Muhteseb fi tebyîni vucûhi şevâzzi'l-kirâat ve'l-îzâhi 'anhâ*, Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) *el-Keşf 'an vucûhi'l-kirâati's-seb'* ve *'ilelihâ ve hucecihâ ve el-İbâne 'an me'âni'l-kirâat*, Ebû 'Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) *et-Teyşîr fi'l-kirâati's-seb'* ve *Câmi'u'l-beyân fi'l-kirâati's-seb'*, eş-Şehrezûrî (ö. 550/1156) *el-Misbâhu'z-zâhir fi'l-kirâati'l-'aşri'l-bevâhir*, eş-Şâtîbî (ö. 590/1194) *Hırzu'l-emânî ve vechu't-tehânî*, 'Alemuddin es-Sehâvî (ö. 643/1245) *Cemâlu'l-kurrâ ve kemâlu'l-ikrâ*, es-Sefâkusî (ö. 742/1342) *Ğaysu'n-nef' fi'l-kirâati's-seb'*, İbnu'l-Cezerî (ö. 833/1429) *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, *Tayyibetu'n-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr* ve *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, el-Kastallânî (ö. 923/1517) *Letâifu'l-işârât li-funûni'l-kirâat* klasik dönem çalışmalarıdır.

Türkçe'de: Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), İsmail Karaçam, *Kırâat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mutevatir Kırâatların Yorum Farklarına Etkisi*, (İstanbul: İFAV, 1996), Abdülhamit Bırışık, *Kırâat ilmi ve tarihi*, (Bursa: Emin Yayınları, 2004), Abdurrahman Çetin, *Kırâatlerin Tefsire Etkisi*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), Yonis İnanc, *Teşekkül Devrinde Nahiv-Kırâat İlişkisi*, (İstanbul: İFAV, 2016), Hacı Önen, *Kırâat Tarihi ve Kırâat Farklılıklarının Kur'an Tefsirine Etkisi*, (İstanbul: RağbetYayınları, 2017). Ayrıyeten konu üzerine çeşitli seviyelerde akademik çalışmalar da yapılmıştır: Mustafa Göl, *İbn Vesîk ve Resm-i Kur'ân Hakkındaki Eseri*, (DR), Erciyes Ü., Kayseri, 1971, Abdurrahman Çetin, *Ebû Amr ed-Dânî, Hayatı, Eserleri ve Câmi'u'l-beyân*, (DR), Uludağ Ü., Bursa, 1980, Durmuş Sert, *Kırâat Ekolleri: Başlangıçtan VII. H. Asrın Başına Kadar*, (DR), Selçuk Ü., Konya, 1987, Nihat Temel, *Kırâat İlminde Vakf*

⁶⁸¹ 'Abdulfettah İsmâ'il eş-Şelebi, *Resmu'l-Mushafi'l-Osmâni ve evhâmu'l-müsteşrikîn fi kırâati'l-Kur'âni'l-Kerîm devâfi'uha ve def'uha*, (Cidde: Dâru's-Şurûk, 1983), s. 17-20, 111 vd.

⁶⁸² I, Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, trc. Mustafa İslamoğlu, (İstanbul: Denge Yayınları, 1997), s. 19-61.

ve *İbtida*, (DR), Marmara Ü., İstanbul, 1991, Fatih Çollak, *Kırâat İlminde İmam Şâtübî ve eş-Şâtubiyye*, (DR), Marmara Ü., İstanbul, 1991, konuyla ilgili yapılmış akademik çalışmalardır.

Konuyla ilgili yazılmış makalelerden bazıları şunlardır: İsmail Durmuş, “Arab Dili Lehçeleri Açısından Kırâatler”, [*Kur’ân ve Tefsir Kur’an ve Tefsir Araştırmaları: Kırâat İlmi ve Problemleri-IV*, 2002, s. 437-450], Mehmet Ünal, “Bir Kırâat Terimi Olarak “Hüccet”in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi”, [*İslâmî Araştırmalar*, 2004, cilt: XVII, sayı: 1, s. 69-83], Ali Temel, “Erken Dönem Dilbilimsel Tefsirlerde Kırâat Anlayışı”, [*Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2015, cilt: XV, sayı: 2, s. 81-120], Rahim Tuğral, “Farklı Kırâatların Tefsirdeki Yeri”, [*DEÜİİFD*, 1992, sayı: 7, s. 269-281], Mustafa Öztürk, “İmamiyye Şiası’nın Kırâat ve “Ahruf-i Seb’a” Anlayışı”, [*Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)*, 2008, cilt: XIII, sayı: 3, s. 121-154], Halis Albayrak, “Kırâat Sorunu”, [*Dinî Araştırmalar*, 2001, cilt: IV, sayı: 11, s. 19-34], Hülya Alper, “Kırâat-Kelâm İlişkisi”, [*Kur’an ve Tefsir Araştırmaları: Kırâat İlmi ve Problemleri-IV* (İlmi toplantı, İstanbul, 2001) 2002, cilt: IV, s. 419-428], Said Şimşek, “Kırâatların Kaynağı Problemi”, [*Kur’an ve Tefsir Araştırmaları: Kırâat İlmi ve Problemleri-IV* (İlmi toplantı, İstanbul, 2001), 2002, cilt: IV, s. 17-30], Abdurrahman Çetin, “Kur’an Kırâatları Üzerine”, [*Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, 2007, sayı: 2, s. 57-61], Abdülhamit Birişik, “Oryantalistik Araştırmalarda Kırâat Olgusu”, [*Tarihten Günümüze Kırâat İlmi: Uluslararası Kırâat Sempozyumu*, 16-18 Kasım 2012, İstanbul, 2015, s. 159-181].

4. MUHKEM-MUTEŞABİH BİLGİSİ

4.1 Kavramsal Çerçeve

Muhkem, “zulümden men etmek ve engellemek” anlamına gelen “el-Hukm” mastarından türemiştir. Atı istediği yöne gitmekten men edip onu kontrol altında tuttuğu için dizgine “*el-Hakemetu*”,⁶⁸³ zulme engel olduğu için yargıca “*el-hâkim*” denmiştir.⁶⁸⁴ er-Râğıb el-İsfahânî’ye göre *muhkem*, “lafız ve mana yönünden herhangi bir anlama probleminin söz konusu olmadığı” âyetlerdir.⁶⁸⁵ *Muhkem* kısaca “manası ve murada delâleti kesin, kelime ve cümleleri başka anlamlara çekilemeyen, sağlam ve şaşmaz ifadeler” olarak tanımlanabilir.⁶⁸⁶ *Muteşâbih* ise, “karışık, benzer ve denk olmak” anlamına gelen “eş-Şibh” mastarından türemiştir.⁶⁸⁷ Tefâ’ul vezninden *ism-i fâ’il* olan *muteşâbih* kelimesi, “aralarındaki benzerlik sebebiyle karışık olan şeyler” için kullanılmıştır.⁶⁸⁸ Bir kimsenin, aralarındaki benzerlik sebebiyle iki şeyin arasını ayıramamasına “*şübhe*” denmiştir.⁶⁸⁹ er-Râğıb el-İsfahânî’ye göre, “gerek lafız gerek mana yönünden kendi dışındaki âyetlere benzemesi sebebiyle anlaşılmasında güçlük çekilen âyetlere *muteşâbih* denir”.⁶⁹⁰ Genel olarak bu şekilde tarif edilen *muhkem-muteşâbih* hakkında pek çok tanım yapıldığı görülmektedir. Bunlar arasında öne çıkan bazı görüşleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Kendisiyle amel olunan (*nâsih*) âyetler *muhkem*; amele konu olmayan (*mensûh*) âyetler *muteşâbihtir*.⁶⁹¹ Bu görüş İbn ‘Abbâs’a nispet edilmiştir.⁶⁹²

2. Helâl ve haram hükmü koyan âyetler *muhkem*; bunlar dışında kalan ve bazısı bazısını doğrulayan âyetler *muteşâbihtir*. Bu görüş Mucâhid’e nispet edilmiştir.⁶⁹³

3. *Vaz’î* manasından farklı bir manaya hamledilme ihtimali olmayan âyetler *muhkem*; farklı manalara hamledilme ihtimali olan âyetler *muteşâbihtir*. Bu görüş İbn İshak’a (ö. 151/768) nispet edilmiştir.⁶⁹⁴

⁶⁸³ İbn Fâris, Zekerriyya b. Muhammed er-Râzî, *Mu‘cemu mekâyisi’l-luğa*, thk. ‘Abdusselâm M. Hârûn, (Dârul-Fikr, 1979), II, 91.

⁶⁸⁴ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 68.

⁶⁸⁵ er-Râğıb el-İsfahânî, *Mufredât*, s. 251.

⁶⁸⁶ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, II, 243.

⁶⁸⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘arab*, VII, 23.

⁶⁸⁸ ez-Zemahşerî, *Esâsu’l-belâğa*, I, 493.

⁶⁸⁹ er-Râğıb el-İsfahânî, *Mufredât*, s.443.

⁶⁹⁰ er-Râğıb el-İsfahânî, *Mufredât*, s.443.

⁶⁹¹ Bu görüşü değerlendirirken, selefîn *neshi* ıstılah manasının ötesinde, mutlakın takyidi, ‘âmmin tahsisi ve mucmelin tebyinini de kapsayacak şekilde geniş manada kullandıkları göz ardı edilmemelidir. Bk. eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 344.

⁶⁹² Bk. et-Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, V, 192.

⁶⁹³ Bk. et-Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, V, 196.

4. Geçmiş ümmetlerin ve peygamberlerin kıssalarından Allah Teâlâ'nın Peygamber Aleyhisselâm'a ve ümmetine açıkladığı âyetler *muhkem*; lafızları bir, anlamları farklı; anlamları bir lafızları farklı olarak tekrar eden kıssalar (bu kıssaları aktaran âyetler) *muteşâbih*dir. Bu görüş İbn Zeyd'e (ö. 182/798) nispet edilmiştir.⁶⁹⁵

5. Âlimlerinin *te'vilini*, manasını ve tefsirini bildiği meseleler *muhkem*; bilgisi sadece Allah'a ait olan, kıyamet saati ve 'İsa Aleyhisselâm'ın çıkışı türünden bilgilerse *muteşâbih*dir. Bu görüş Câ'bîr b. 'Abdillâh'a (ö. 74/693) nispet edilmiştir.⁶⁹⁶

Ayrıca *muteşâbihin*, usulcülerin ıstılahlarında kullandıkları *hafî*, *muşkil* ve *mucmel* lafızları da kapsayan geniş bir anlam dairesi⁶⁹⁷ olduğu da ifade edilmiştir.⁶⁹⁸

Muhkem-Muteşâbih konusu tarihsel süreç içerisinde hangi nasların *muhkem* yahut *muteşâbih* kabul edileceği ve *muteşâbihi* bilmenin imkânı çerçevesinde ele alınmıştır. Gerek *muteşâbihin* kapsamı gerekse *muteşâbihi* bilme imkânı hususunda farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur.

4.2 Muteşâbihin Kapsamı

Kur'ân-ı Kerîm'de âyetleri *muhkem-muteşâbih* olarak taksime tabi tutan üç farklı âyet bulunmaktadır. Bu âyetlerden birine göre Kur'ân'ın tamamı *muhkem*dir. İlgili âyet şu şekildedir: ["Elif Lâm Râ. Bu Kur'an; âyetleri, hüküm ve hikmet sahibi (ve her şeyden) hakkıyla haberdar olan Allah tarafından muhkem (eksiksiz, sağlam ve açık) kılınmış, sonra da Allah'tan başkasına kulluk etmeyesiniz diye ayrı ayrı açıklanmış bir kitaptır." (Hûd, 11/1-2)]. Diğer bir âyet ise ilk bakışta Kur'ân'ın tamamının *muteşâbih* olduğunu akla getirmektedir. Söz konusu âyetse şu şekildedir: ["Allah, *muteşâbih* (benzeşmeli), ikişerli bir kitap olarak sözün en güzelini indirdi." (ez-Zümer, 39/23)]. Kur'ân âyetlerinin tamamının *muhkem* yahut *muteşâbih* olduğunu söyleyen bu âyetler, *muhkem* ve *muteşâbihin* birbirlerinin karşısı olarak kullanılmadıklarını ortaya koyar mahiyettedir. Zira birine göre Kur'ân'ın tüm âyetleri *muhkem* iken diğerine göre tamamı *muteşâbih*dir. Dolayısıyla ilk âyette geçen "*Kur'ân'ın muhkemliği*"i; sağlamlığı, eksiklikten ve çelişkiden uzak bir kitap oluşu anlamındandır. Kur'ân'ın *muteşâbih* bir kitap olarak (kitâb^{en} *muteşâbih*^{en}) indirilmesinden bahseden âyetteki "*muteşâbihlik*"den kasıtsa; *i'câzda*, doğrulukta ve hakkı ifade etmede tamamının birbirine

⁶⁹⁴ Bk. et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, V, 197.

⁶⁹⁵ Bk. et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, V, 197.

⁶⁹⁶ Bk. et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, V, 199.

⁶⁹⁷ Muhkem ve muteşâbihe yüklenen farklı manalar ve bunların değerlendirilmesi hakkında bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 69-70; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 425; ez-Zerkânî, *Menâhil*, II, 593-595; Enver Apa, "Muteşâbih Âyetler Kavramı Hakkında Tarihi ve Semantik Bir inceleme", *AÜİFD*, Ankara, 2002, cilt: 43, sayı: 2, s. 154-160.

⁶⁹⁸ el-Kâfiyecî, *et-Teyisr*, s. 39.

benzer oluşudur.⁶⁹⁹ Dolayısıyla *muhkem* ve *muteşâbih* kelimeleri bu âyetlerde de ıstılâhî anlamda değil, sözlük anlamında kullanılmıştır.

Muhkem ve *muteşâbih* kelimelerine birer kavram olarak yer veren âyet meâlen şöyledir: [*“O, sana Kitab’ı indirendir. Onun (Kur’an’ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de muteşabihtir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için muteşâbih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, ‘Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır’ derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar.”* (Âlu ‘İmrân, 3/7)].

Bu âyet her ne kadar *muhkem-muteşâbihi* birbirinden farklı yerlerde konumlandırırsa da kapsamlarıyla ilgili bir açıklama yapmamaktadır. Muhtelif görüşler arasında ön plana çıkan er-Râğıb el-İsfahânî’nin görüşüdür, o, *muteşâbihleri* lafız, mana ve hem lafız hem mana açısından *muteşâbihler* olarak üçlü bir tasnifle inceler. Kelime bazında *ğarîb* ve *muşterek* lafızlar; cümle bazında ise *ihtisâr*, *itnâb*, *takdîm-te’hîr* gibi konular *lafzî muteşâbihi* oluşturur. Mana açısından *muteşâbih* ise Allah’ın sıfatları ve kıyamet günü gibi akılla kavranamayacak konulardır. Hem mana hem lafız açısından *muteşâbihler* ise ‘*umûm-husûs*, *vucûb-nedb*, *nâsih-mensûh* gibi konular ile [*“...Evlere kapılarından girin...”* (el-Bakara, 2/189)], [*“Haram ayları ertelemek, ancak inkârda daha da ileri gitmektir...”* (et-Tevbe, 9/37)] vb. gibi Arapların adetleri bilinmeden anlaşılamayacak âyetlerdir.⁷⁰⁰

4.3 Muteşâbihi Bilme İmkânı

Âlu ‘İmrân, 3/7 âyetinin gramatik tahlili *muteşâbihin* bilinmesi konusunda iki farklı görüşün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İlgili âyette “*vemâ y’alemu te’vîlehû illallâh*” kelimesinden sonraki *vav* harfi *isti’nâfiyye* kabul edilir ve *lafza-i Celâl*’den sonra durulursa, bu durumda âyetin manası, “*Muteşâbih âyetlerin te’vilini ancak bilir.*” şeklinde olur.⁷⁰¹ Âyeti bu şekilde okuyanlar, âyetin devamında *muteşâbihlerin* peşine düşenlerin kalplerinde hastalık olduğunun söylenmesinden hareketle *muteşâbihin te’vilinin* sakınılması gereken bir şey olduğunu düşünmektedirler.⁷⁰²

Bu görüşte olanlar, eğer *vav* harfi *isti’nâfiyye* değil de atıf olarak alınırsa âyetin devamında zikredilen “*yekûlûne âmennâ bihî...*” kısmının hâl olacağını ifade ederler. Oysa bunun haber olmayıp hâl olması ikincil bir manadır. Dolayısıyla âyetin bu kısmına haber manasını vermeyi mümkün kılan *vav* harfinin *isti’nâfiyye* olarak düşünülmesi tercihe daha şayandır.⁷⁰³

⁶⁹⁹ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 425.

⁷⁰⁰ er-Râğıb el-İsfahânî, *Mufredât*, s. 444.

⁷⁰¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 529; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 72.

⁷⁰² es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 427.

⁷⁰³ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 72.

Konuyla ilgili bazı rivâyetler de bu görüşü benimseyenlerce delil olarak kullanılmıştır. Söz gelimi el-Buhârî'nin Hz. 'Âişe annemizden naklettiği bir rivâyete göre Efendimiz Aleyhisselâm ilgili âyeti okumuş ve Hz. 'Âişe'ye "Kur'ân'daki muteşâbihlerin peşine düşenleri gördüğünde, işte onlar bu âyette kast olunan kimselerdir; onlardan uzak dur." buyurmuştur.⁷⁰⁴ Ayrıca Hz. Ömer'in *muteşâbih* âyetlerin *te'vil*i ile uğraşan Sabîğ'e ceza vermesi,⁷⁰⁵ *muteşâbih* nasları *te'vil* etmeme tutumunun ve bu konuda konuşmamakla ilgili hassasiyetin sahâbe döneminde başladığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

İkinci görüşe göre Allah kullarını bilmedikleri şeylere mükellef kılmaz. Zira Allah Kur'ân'ı kullarının faydalanması için göndermiştir. Bu düşünceye uygun olan okuma biçimi, ilgili âyette geçen vav harfini lafzatullah'a atfederek okumaktır. Bu durumda âyetin manası, "*Muteşâbih* âyetlerin *te'vil*ini ancak Allah ve ilimde derinleşenler bilir." şeklinde olur.⁷⁰⁶ Bu kanıda olanlara göre eğer *muteşâbih* âyetlerin manasını hiç kimse bilemeyecek olsaydı, İbn 'Abbâs'ın "Ben ilimde derinleşenlerdenim." gibi bir ifade kullanmasının anlamı olmazdı.⁷⁰⁷ İlgili âyet için Mucâhid, "Eğer ilimde kökleşenlerin *muteşâbihi* bilme noktasında ayrı bir yerleri olmasaydı 'iman ettik' demelerinde onları cahillerden ayıran bir durum ortaya çıkmazdı; zira bu durumda hepsi aynı şeyi söylemiş olurlardı." diyerek benzer bir düşünceyi dile getirmiştir. Yine ona göre müfessirlerden hiç kimse "Bu âyet *muteşâbihtir*; *te'vil*ini ancak Allah bilir." diyerek görüş beyan etmekten kaçınmamış; hurûf-ı mukatta'aya varıncaya kadar *muteşâbih* âyetlerin *te'vil*inde görüş beyân etmiştir.⁷⁰⁸ Aynı duruma dikkat çeken İbn Kuteybe "*Kur'ân'dan herhangi bir âyetle ilgili, müfessirlerin, 'Bu âyet muteşâbihtir; gerçek anlamını sadece Allah bilir.' dediklerini görmedik. Tam tersine onlar hurûf-ı mukatta'a da dâhil Kur'ân'ın tamamını tefsirin konusu yaptılar.*" demektedir.⁷⁰⁹

Söz konusu iki görüş dışında meseleye, yerine göre ikisini de doğrulayacak şekilde yaklaşan âlimler de bulunmaktadır. el-Hattâbî, Kur'ân'da iki çeşit *muteşâbih* olduğunu söyler; bunlardan ilkinin manası *muhkem* âyetlere başvurmak suretiyle bilinebilirken diğer kısım *muteşâbih*in manasının bilinmesi söz konusu değildir.⁷¹⁰ er-Râğıb el-İsfahânî, bilinmesi bakımından yaptığı tasnifte *muteşâbih* âyetleri üç grupta incelemiştir: (1) Bilinmesi imkansız olan *muteşâbih*; kıyâmet saati ve Dâbbe'nin çıkması bu tür *muteşâbihe* örnektir. (2) Araştırmayla bilinebilen *muteşâbih*; *ğarîb* lafızlar ve ilk etapta anlaşılmayacak bazı hükümler buna örnek verilebilir. (3) *Muteşâbih*'in bu kısmı ilk iki kısım arasında ortaktır; bu tür *muteşâbihi* ilimde *rusûh* sahibi olanların bilmesi mümkünken bu kimselerin dışındakilerin

⁷⁰⁴ el-Buhârî, "Kitâbu't-tefsîr", 1.

⁷⁰⁵ Bk. ed-Dârimî, "Mukaddime", 19; el-Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 23.

⁷⁰⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 529; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 72.

⁷⁰⁷ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 73.

⁷⁰⁸ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 73.

⁷⁰⁹ İbn Kuteybe, *Te'vilu muşkili'l-Kur'ân*, s. 118.

⁷¹⁰ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 429.

bilmesi söz konusu değildir.⁷¹¹ *Muteşâbih* konusunda bu durum dikkate alındığında ilgili âyetin gerek vakfedilerek, gerekse vasledilerek okunmasının câiz olduğu anlaşılır.⁷¹²

Muteşâbih nasların te'vilinin imkânı problemi, Kur'ân'da ümmetin *te'vilini* bilmediği bir şey olup olmadığı sorusuyla yakından ilişkilidir. er-Râğıb el-İsfahânî kelâm âlimlerinin çoğunun Kur'ân'da bilinmeyen bir şey olmadığı görüşünde olduklarını ifade eder. Zira eğer Kur'ân'da bilinmeyen bir şeyler olsaydı, bu, ondan sağlanacak faydanın ortadan kalkması anlamına gelirdi. Bu görüş sahipleri ilgili âyetteki “ilimde derinleşenler” ifadesini *lafza-i Celâl'e* atıfla okumuşlardır. Râğıb'ın aktardığına göre pek çok müfessire göre Kur'ân'da yalnızca Allah'ın bildiği hususalar vardır. İbn 'Abbâs'ın şu sözünün bu görüşü teyit ettiği düşünülmüştür: “Allah Kur'ân'ı dört kısım üzere indirmiştir: Helâl ve haram (hükmü getiren) kısım; hiç kimsenin bilmediği için mazur görülemeyeceği kısım; Arapların -dile vakıf olmakla- bildikleri kısım ve te'vilini ancak Allah'ın bildiği kısım”.⁷¹³

Sözü edilen ihtilâf, *muteşâbih* kapsamında değerlendirilen⁷¹⁴ haberi sıfatlar konusunda tek bir mesele özelinde daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Söz konusu sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği farklı yaklaşımlara konu olmuştur. Selef ve Ehl-i hadîsin genelinin yaklaşımı, âyetlerde zikredilen bu sıfatlara iman etmek, kast edilen manayı Allah Teâlâ'ya havale etmek ve lafzın zâhîrinin çağrıştırdığı *teşbîh*ten Allah'ı tenzih ederek *te'vil* yapmamak şeklinde özetlenebilir.⁷¹⁵ Bu yaklaşımın sahâbeden tavarüs edilecek bir yaklaşım olduğu ifade edilmiştir. Ummu Seleme'ye (ö. 62/681) *istivâ* hakkında sorduklarında onun, “İstiva malumdur; nasıl olduğu ise bilinmemektedir; ona inanmak vacib; onun hakkında soru sormak ise bid'attır.” dediği nakledilir.⁷¹⁶ Diğer bir rivâyete göre el-Evza'î (ö. 157/774) kendisine [“*Rahman Arşa istiva etti.*” (Tâhâ, 20/5)] âyeti hakkında soran kimseye, “Seni kesinlikle sapmış olarak görüyorum.” demiştir.⁷¹⁷

Selefin sıfatlar konusunda iki gerekçeyle te'vile gitmediği söylenmiştir: Birincisi, [“*Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için muteşâbih âyetlerinin ardına düşerler.*” (Âlu 'İmran, 3/7)] âyetinin inananları te'vilden sakındırdığını ve *muteşâbihin* te'vilinin ancak Allah tarafından bilineceğini ortaya koyduğunu düşünmeleri; ikinci olaraksa *te'vilin* zan ifade etmesi ve ilâhî sıfatlar konusunda zan ile konuşmanın câiz olmayacağı düşüncesidir.⁷¹⁸

⁷¹¹ er-Râğıb el-İsfahânî, *Mufredât*, s. 445.

⁷¹² er-Râğıb el-İsfahânî, *Mufredât*, s. 445; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 431.

⁷¹³ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 74.

⁷¹⁴ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 431.

⁷¹⁵ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 431.

⁷¹⁶ Benzer rivâyet aynı kalıpla Mâlik'e de nispet edilmiştir. bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 78.

⁷¹⁷ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 78.

⁷¹⁸ eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcuddîn Muhammed, *el-Millel ve'n-Nihal*, thk. Emir 'Ali Mehna-'Ali Hasan Fâ'ûr, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1993), I, 119-120.

et-Tirmizî, hadislerde geçen haberi sıfatlar konusunda Sufyân es-Sevrî (ö. 161/778), Mâlik, İbn Mübârek (ö. 181/797), İbn ‘Uyeyne, Vekî‘ b. el-Cerrâh (ö. 197/812) ve pek çok âlimin, “Biz bu hadisleri geldiği gibi rivâyet eder; onlara iman ederiz. Bu rivâyetler hakkında ‘nasıl’ denmez (bunların hakikatinin peşine düşülmez). Biz bu rivâyetleri tefsir etmez ve bunlar hakkında şüpheyi düşmeyiz.” dediklerini aktarır.⁷¹⁹ Selefin konuyla ilgili tutumunu, *bu nasları teşbîh (Allah’ı yaratılmışlara benzetme) ve tecsîme (Allah’ı cisim olarak düşünme) düşmeden olduğu gibi kabul etmek, şeklinde özetlemek mümkündür.*

Selef mezhebinin teorideki tutumları her ne kadar böyle olsa da bu ekol içerisinde yer alan ve *te’vild*en uzak durmasıyla bilinen bir âlim olan Ahmed b. Hanbel dahi, hadislerde geçen bazı ifadeleri *te’vil* etmiştir.⁷²⁰ el-Ğazzâlî, Ahmed b. Hanbel’in bunlar dışında kalan nasları *te’vil* etmemesinin gerekçesi olarak, onun, bu âyetlerin zâhiri manalarının kastedilmiş olmasını imkansız görmemesini ve Ahmed b. Hanbel’in nazârî düşünce sahasında mütehassıs olmamasını gösterir. Eğer bu alanda daha derin düşünseydi “fevk” (Allah Teâlâ’nın yukarıda olması) ve benzeri *te’vile* yeltenmediği nasları da *te’vil* etmesi gerektiğini anlayacaktı.⁷²¹

Halef mezhebi diye ifade edilen diğer bir yaklaşıma göre bu naslar Allah’ın azametine yaraşır bir şekilde *te’vil* edilmelidir. Bu yaklaşımın ortaya çıkmasında ilâhî sıfatlar konusunda *teşbîh* ve *tecsîme* kayan düşüncelerin yaygınlık kazanmasının bir rolü olduğu düşünülmüştür.⁷²² Söz gelimi Mucessime’den bazı kimselerin, “Allah ile ilgili olarak sakal ve avret mahalli dışında bana istediğiniz şeyden sorabilirsiniz.” dediği aktarılmaktadır. Yine aynı ekolden bazı kişilerden Allah’ın etten kemikten müteşekkıl bir cisim olduğunu, iki gözü, iki kulağı, ayağı ve başının olduğunu ifade eden görüşler aktarılmıştır.⁷²³

Sıfatlar konusunda *te’vile* başvuran ilk kimsenin Ca’d b. Dirhem (ö. 124/742[?]) olduğu, talebesi Cehm b. Safvân’ın (ö. 128/745) onu bu konuda takip ettiği söylenmiştir. Mu‘tezile âlimlerinin konuyla ilgili görüşleri bu iki isme yakın olmuş ve onlar da ilahi sıfatları *te’vil* etmiştir.⁷²⁴ Ehl-i sünnet ilk etapta her ne kadar *te’vile* yanaşmamış olsa da önce Semerkant civarındaki Hanefî-Mâtûrîdî âlimler,⁷²⁵ daha sonra da Eş‘arî ekole mensup âlimlerce *te’vil* metodu benimsenmiştir.⁷²⁶ Ehl-i sünnet içerisinde haberi sıfatları *te’vile* giden ilk âlimin el-Cuveynî (ö. 478/1085) olduğu; ancak daha sonra bu görüşünden döndüğü ifade edilmektedir.⁷²⁷

⁷¹⁹ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 432.

⁷²⁰ Ahmed b. Hanbel’in *te’vile* gittiği iddia edilen rivâyetler için bk. el-Ğazzâlî, *İslam’da Müsamaha (Faysalu’t-tefrika beyne’l-İslâm ve’z-zendeka)*, trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), s. 38-39.

⁷²¹ el-Ğazzâlî, *İslam’da Müsamaha*, s. 39.

⁷²² et-Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Akâid*, s. 159 (izahat kısmında).

⁷²³ Bk. eş-Şehristânî, *el-Millel ve’n-Nihal*, I, 120-121.

⁷²⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, (Ankara, Umran Yayınları, 1981), s. 299.

⁷²⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Muteşâbih”, *DİA*, XXXII, s. 205.

⁷²⁶ Said Şimşek, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında İki Mesele*, (Konya: Kitap Dünyası, 2016), s. 58.

⁷²⁷ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 432. Ayrıca bk. el-Cuveynî, Ebu’l-Me‘âlî Ruknuddin ‘Abdülmelik en-

Daha sonra el-Ğazzâlî ve er-Râzî gibi âlimler *te'vil*in kaçınılmaz olduğunu ifade ederek bu nasların neden *te'vil* edilmesi gerektiğinin izahına girişmişlerdir.⁷²⁸

İbn Dakîk el-İd'e (ö. 702/1302) göre, *te'vil* Arap diline mutabık ise inkâr edilmez; ancak Arap dilinde kullanım alanı yoksa bu noktada durmak, onun manasına -zâhiri manadan Allah'ı tenzih etmekle birlikte- iman etmek gerekir. Meselâ ona göre, [“...Allah'ın yanında, işlediğim kusurlardan dolayı vay hâlîme!...” (ez-Zümer, 39/56)] âyetinde geçen ve luğatta “yan” manasına gelen⁷²⁹ “cenb” kelimesini, *lafzatullah* ile oluşturduğu terkipte (cenbillâh) “Allah'ın yanında” değil de “Allah hakkında” şeklinde anlamak mümkündür. Çünkü bu kullanım Arapların hitaplarında yeri olan bir kullanımdır.⁷³⁰ Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla o, ne şekilde olursa olsun *te'vil* yapılmalı düşüncesinde olmamış, yapılacak *te'vil*in Arap dilinde bir karşılığının olması gerektiğini, diğer bir ifade ile bu *te'vil*in Arap dili sınırları içerisinde olması gerektiğini vurgulamıştır. Bu sebeple es-Suyûtî bu yaklaşımı, iki görüş arasında bir yaklaşım olarak değerlendirir.⁷³¹

4.4 Tefsir Açısından Önemi

Her şeyden önce Kur'ân üzerinde düşünmek, onu anlamanın tek olmasa da öncelikli şartlarından birisidir. Kur'ân-ı Kerîm'de *muteşâbih* âyetlerin bulunuş keyfiyeti üzerinde görüş beyan eden pek çok âlim, meseleye daha ziyade bu âyetlerin Kur'ân üzerinde düşünülmesini, araştırma ve inceleme yapılmasını temin etmesi yönüyle yaklaşmışlardır.⁷³²

İlgili âyet, Kur'ân âyetlerini iki kısımda mütalaa ederken *muhkem* âyetler için “*ummü'l-Kitab*” ifadesini kullanmaktadır. *Umm* kelimesi “asıl, kaynak, kendisine başvurulana”, gibi anlamlara gelmektedir.⁷³³ Kelimenin taşıdığı diğer bir mana ise çokluktur; “*ummu't-tarîk*” ifadesinin *yolun çoğu* manasında kullanılması buna bir örnektir.⁷³⁴ *Umm* kelimesinin taşıdığı bu iki mana birlikte değerlendirildiğinde, Kur'ân âyetlerinin çoğunun *muhkem* olduğu ve *ummu'l-Kitab* diye nitelendirilen bu *muhkem* âyetlerin *muteşâbih* âyetlerin anlaşılmasında belirleyici bir işlevi olduğu ve bunların değerlendirilmesinde kıstas alınması gerektiği söylenebilir.⁷³⁵ Ancak bu iki nassı birlikte değerlendirmek bir *te'vil* sürecidir. Bu *te'vil*den

Neysâbûrî, *el-'Akîdetu'n-nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*, thk. M. Zâhid el-Kevserî, (Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1992), s. 32.

⁷²⁸ Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, s. 58-59.

⁷²⁹ Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, II, 371.

⁷³⁰ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 432.

⁷³¹ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 432.

⁷³² Bk. İbn Kuteybe, *Te'vîlu muşkili'l-Kur'ân*, s. 101; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 528; Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 185-186; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 75.

⁷³³ İbnu'l-Cevzî, *Nuzhe*, s. 141-142.

⁷³⁴ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, III, 307.

⁷³⁵ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, V, 189; Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 186.

istenilen sonucun üretilmesi, diğer bir ifadeyle *te'vil*in isabetli olması için bir takım şartlara riayet edilmesi gerekmektedir. el-Kevâşî'nin (ö. 680/1281) yapmış olduğu *te'vil* tanımına⁷³⁶ bakılacak olursa *te'vil*in bir takım şartlarının olduğu görülür. Bunları şu şekilde ifade etmek mümkündür: *Te'vil* edilen mananın âyetin taşıdığı manalardan biri olması, *siyak-sibak* bütünlüğünün muhafaza edilmesi ve ulaşılan mananın Kur'ân'ın geneli ve sünnete mutabık olması. Bu sebeple yapılan her *te'vil* kabule mazhar olmamış, *te'vil*, kabul edilen (makbul) ve hoş görülme (mustekreh) olmak üzere iki kısımda mütalaa edilmiştir.⁷³⁷

el-Kādî 'Abdulcebbar *muteşâbih* nassın *muhkemle* birlikte değerlendirilmesinin (*te'vil*) Arap dili, fıkıh, fıkıh usûlü ve kelâm gibi ilimlerin bilinmesiyle mümkün olacağını ifade ederek, bunları bilmenin müfessir için bir gereklilik olduğundan bahseder.⁷³⁸ Aynı şekilde Fahrüddîn er-Râzî'ye göre de *muteşâbih*in varlığı; luğat ilmi, *nahiv* ve *usûl-i fıkıh* gibi kişiye *muteşâbih* nasları *te'vil* ve *tercih* imkânı sağlayan pek çok ilmi bilmeyi gerekli kılar.⁷³⁹ Zaten *muteşâbih*in *te'vil*inin ilimde *rusûh* sahibi olanlar için mümkün olması, *muteşâbih* nasların *te'vil*inin belli bir birikim ve çabayı gerektirdiğini ortaya koymaktadır. ez-Zemahşerî'nin, ilgili âyette yer alan “*rusûh* sahibi olanlar” ifadesini, ilimde sebat edenler, onu iyice içselleştirenler, adeta azı dişleriyle sımsıkı kavramış olanlar, şeklinde açıklaması⁷⁴⁰ *muteşâbih*in *te'vil*inin ciddi bir birikim gerektirdiğinin farklı bir ifadesidir. Ayrıca “*muhkem-muteşâbih* bilgisi”ne Kur'ân ilimlerinden birisi olarak ilgili literatürde yer verilmesi,⁷⁴¹ bahsedilen *te'vil* sürecini yürütecek müfessire ait bir donanım olarak önemsenmiş olduğunun bir göstergesidir.

Muteşâbih nasları *muhkemle* hamletmek oldukça makul bir *te'vil* yöntemi olarak görülebilir; ancak burada karşımıza bu nasların *muhkem-muteşâbih* oluşlarının neye göre belirleneceği problemi çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle bir âyetin *muhkem* yahut *muteşâbih* oluşunun tespiti neye göre yapılacaktır. Pek çok ekol kendi görüşüne mutabık bulduğu nasları *muhkem* kabul etmiş, bu görüşle bağdaştıramadıkları nasları ise *muteşâbih* sayarak *muhkem* kabul ettiklerine göre yorumlamıştır.⁷⁴² Söz gelimi mu'tezile mensuplarınca, [“*De ki: Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin...*” (el-Kehf, 18/29)] âyeti, “kişi kendi fiilinin yaratıcısıdır.”⁷⁴³ şeklindeki düşüncelerinden hareketle *muhkem* kabul edilmiş, [“*Alemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.*” (et-Tekvîr, 81/29)] âyeti ise

⁷³⁶ Bk. es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 709.

⁷³⁷ er-Râğıb el-İsfahânî, *Mukaddimetu camî 'i't-tefâsîr*, s. 48.

⁷³⁸ el-Kādî 'Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 607-607.

⁷³⁹ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 186-187.

⁷⁴⁰ Bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 529.

⁷⁴¹ Bk. el-Muhâsibî, *el-'Akl ve fehmu'l-Kur'ân*, s. 248; el-Bâkılânî, *el-İntisâr*, II, 775; er-Râğıb el-İsfahânî, *Mukaddimetu camî 'i't-tefâsîr*, s. 86; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 68; el-Kâfiyecî, *et-Teyâsîr*, s. 39; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 425.

⁷⁴² Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 188.

⁷⁴³ el-Kādî 'Abdulcebbar, *Usûlu'l-hamse*, thk. Faysal Bedir 'Avn, (Kuveyt, 1998), s. 69.

muteşâbih sayılarak *muhkem* kabul edilen diğer âyetle birlikte anlaşılması gerektiği vurgulanmıştır.⁷⁴⁴

Mu‘tezil’den Ebû Muslim el-İsfehânî’ye (ö. 322/934) göre *muteşâbih* âyetlerin, [“*Firavun, halkını saptırdı, onlara doğru yolu göstermedi.*” (Tâhâ, 20/79)], [“*Allah, ‘Şüphesiz, biz senden sonra halkını sınıdık; Sâmirî onları saptırdı.’ dedi.*” (Tâhâ, 20/85)] vb. âyetler *muhkem* kabul edilerek anlaşılması gerekmektedir. Fahrüddîn er-Râzî’ye göre bu yaklaşım, kendi mensup olduğu ekolün görüşlerine uygun âyetleri *muhkem*, diğer bir mezhebin temel aldığı âyetleri ise *muteşâbih* kabul etmenin tipik bir örneğidir.⁷⁴⁵ Bu sınırın belirlenmesinde er-Râzî’nin teklif ettiği yönteme göre, öncelikle âyetler üç kısma ayrılır: (a) Zâhiri anlamı aklî delillerle teyit edilebilen âyetler ki bunlar *muhkem*dir; (b) Kat’î delillerin âyetin zâhir manasını almayı imkânsız kıldığı âyetler ki bunlar Allah’ın muradının zâhiri mananın dışında bir mana olduğuna hükmedilen âyetlerdir; (c) Zâhirini almak (ıspat) yahut Allah’ın muradının zâhirden farklı olduğunu iddia etmek (nefy) için yeterli delilin olmadığı âyetler. Bu âyetler iki kategoriden birine dâhil edilemeyeceği için -*muteşâbihin* kök anlamıyla da ilişkili olarak- *muteşâbih* kabul edilir ve yorum yapmaktan kaçınılır (*tevakkuf*).⁷⁴⁶ er-Râzî, genel olarak böyle bir tablo çizmekle birlikte, eğer âyetin zâhir manasını kabul etmek yönünde zann-ı galip oluştursa kendi tercihinin bundan yana olduğunu ifade etmektedir.⁷⁴⁷

Muteşâbihin muhkemle birlikte anlaşılması gerektiğinin neredeyse bütün âlimlerce kabul edildiğini ifade ettik. Bu anlayış, muhkemlerin her hâlükarda anlaşılır olduğu görüşünü peşinen benimsemiş görünmektedirler. Ancak el-Mâturîdî’nin yaklaşımı meseleye farklı bir yön kazandırmaktadır. Şöyle ki o, *muteşâbih* nasların değerlendirilmesinde kıstas alınacak *muhkem* nasların da herkes tarafından anlaşılamayacağını ifade etmiştir. O, “keyfine düşkün, alışkanlıklarına bağlı, güvendiği kimseleri taklit eden, araştırıp soruşturmada gevşek davranan ve nakli görmezden gelerek aklına fazla güvenen kimselere, *muhkem* âyetlerin de *muteşâbihler* gibi kapalı geleceğini, dolayısıyla bu kimselerin Kur’ân-ı Kerîm’i anlamaktan mahrum kalacaklarını” ifade etmektedir.⁷⁴⁸

4.5 İlgili Literatür

Konuyla ilgili çalışmalar hicri II. asrın sonlarında başlamıştır. ‘Ali b. Hamza el-Kisâî’nin (ö. 189/805) *Muteşâbihu’l-Kur’an*’ı bu döneme ait bir örnektir. Sonraki süreçte artarak devam eden klasik dönem çalışmalarını şu şekilde tespit etmek mümkündür: Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî İbnu’l-Munâdî (ö. 336/947) *Muteşâbihu’l-Kur’ani’l-‘azîm*, Şerîf er-Radî (ö.

⁷⁴⁴ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, VII, 182.

⁷⁴⁵ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, VII, 188.

⁷⁴⁶ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, VII, 189.

⁷⁴⁷ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, VII, 189.

⁷⁴⁸ Bk. el-Mâturîdî, *Kitâbu’t-tevhîd*, s. 319.

406/1015) *Hakāiku't-te'vil fî muteşâbihi't-tenzîl*, Ebû Tâhir Ruknuddîn et-Turaysîsî (ö. 400/1010'dan sonra), *Muteşâbihi'l-Kur'an*, el-Kādî 'Abdulcebbâr (ö. 415/1025) *Muteşâbihi'l-Kur'an*, Burhânuddîn el-Kirmânî (ö. 505/1110) *el-Burhân fî muteşâbihi'l-Kur'an*, Muhammed b. 'Alî b. Şehrâşûb el-Mâzenderânî (ö. 588/1192) *Muteşâbihi'l-Kur'an ve'l-muhtef fih*,⁷⁴⁹ İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1200) *Def'u şubehi't-teşbih*, Muhyiddin İbnu'l-'Arabî (ö. 638/1240) *Reddu'l-muteşâbih ile'l-muhkem mine'l-âyâtî'l-Kur'âniyye ve'l-ehâdisi'n-nebeviyye*, Ebû Ca'fer İbnu'z-Zubeyr Sekafî (ö. 708/1308) *Milâku't-te'vil*, İbn Teymiyye (ö. 728/1327) *el-İklîl fî'l- muteşâbih ve't-te'vil*, İbn Cema'a (ö. 733/1333), *Keşful-me'ânî fî'l-muteşâbih mine'l-mesânî*, es-Suyûtî (ö. 911/1505) *Muteşâbihi'l-Kur'an*.

Türkiye'de konu daha ziyade tefsir usulü kitaplarının içinde bir başlık olarak ele alınsa da konuyla ilgili müstakil te'lifler de yapılmıştır. Bu eserlerden bazıları şu şekilde sıralanabilir: Milaslı İsmail Hakkı (ö. 1948) *Kur'an'ın mucizeleri ve muteşâbih âyetlerin tefsirleri*, (İstanbul: Türkiye Matbaası, 1935), Muhsin Demirci, *Kur'an'ın muteşâbihleri üzerine (Muteşâbihâtü'l-Kur'an)*, (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996), Muhammed Aydın, *Kur'an-ı Kerim'de lafzi muteşâbihler*, (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1998), Said Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, (Konya: Kitap Dünyası, 2016), Ahmet Baydar, *Modernleşme sürecinde Kur'an ve muteşâbihler*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000).

Çağdaş Arap dünyasında konuyla ilgili pek çok çalışma yapılmıştır. Bunlar arasında öne çıkan bazıları şu şekilde sıralanabilir: Halîl Yâsin, *Advâ 'ala muteşâbihâtî'l-Kur'an*, (Beyrût: Darve Mektebetü'l-Hilâl, 1980), Huseyn Nassâr, *el-Muteşâbih*, (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 2003), Muhammed Fâzıl Sâlih es-Sâmerrâî, *Dirâsetü'l-muteşâbihi'l-lafzi min âyi't-tenzîl fî kitâbi melâki't-te'vil*, ('Amman: Dâru 'Ammar, 2006), 'Abdulmun'im Kâmil Şu'ayr, *Delilu'l-hayrân fî muteşâbihâtî'l-Kur'an*, (Kâhire: 2007).

Akademik çalışmalarda konu daha ziyade Âlu 'İmrân sûresinin 7. âyeti bağlamında *muteşâbihi* bilmenin yahut *te'vil* etmenin imkânı çerçevesinde ele alınmıştır. Bunun dışında konuyla ilgili bir müfessirin görüşlerini tespit etmek yahut farklı müfessirlerin mukayesesini yapmak suretiyle de konu ele alınmıştır. Şükrü Özbuğday, *Kur'an-ı Kerim'deki Mana Yönünden Muteşâbih Âyetler ve Bunlarla İlgili Görüşler (Muteşâbihi's-sıfat)*, (YL), Marmara Ü., İstanbul, 1986, Mahmut Kafes, *Kur'an-ı Kerim'de muhkem ve müteşâbih*, (YL), Selçuk Ü., Konya, 1988, Mehmet Boztaş, *Tefsirlerde muhkem ve müteşâbih kavramı*, (YL), Erciyes Ü., Kayseri, 1996, Hakkı Ünsal, *Müteşâbihâtın bilinebilirliği sorunu*, (YL), Atatürk Ü., Erzurum, 2005, Faig Ahmedzade, *Kādî Abdulcebbâr'ın Muteşâbih Âyetlere Yaklaşımı (Muteşâbihi'l-Kur'an adlı tefsiri bağlamında)*, (YL), Marmara Ü., İstanbul, 2006, Hatice Güler, *Al-i İmrân Sûresi 7. Âyeti Bağlamında Muteşâbihâtın Kapsamı ve Yorumu Sorunu*, (DR), Atatürk Ü., Erzurum, 2008, Turan Erkit, *Sahâbe ve Tabi'ün Döneminde Muteşâbih*

⁷⁴⁹ Bu eser beş cilt halinde tahkikli olarak neşredilmiştir. Bk. Muhammed b. 'Alî b. Şehrâşûb el-Mâzenderânî, *Muteşâbihi'l-Kur'an ve'l-muhtef fih I-V*, thk. Hâmid el-Mu'min, (Beyrût: Muessesetu'l-'Ârif li'l-Matbû'ât, 2008).

Sıfatların Yorumu Meselesi, (YL), Çukuraova Ü., Adana, 2009, Selahattin Öz, *Kādî ‘Abdulcebbar ve Kādî Beyzâvî’nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımının Mukayesesi*, (DR), Marmara Ü., 2011.

Konuyla ilgili makalelerden bazıları şunlardır: Yusuf Işıcık “Kur’an-ı Kerimde Müteşâbih ve Te’vili”, [*SÜİFD*, 1996, sayı: 6, s. 55-65], M. Zeki Duman, “Kur’an’da Müteşâbihât”, [*Bilimname: Düşünce Platformu*, 2005/3, cilt: III, sayı: 9, s. 13-37], Şükrü Özbuğday, “Kur’an-ı Kerim’deki Muhkem-Müteşâbih Ayrımının İncelikleri”, [*Diyanet İlmi Dergi*, 1999, cilt: XXXV, sayı: 3, s. 27-38], Enver Apa, “Müteşâbih Âyetler Kavramı Hakkında Tarihî ve Semantik Bir İnceleme”, [*AÜİFD*, 2002, cilt: XLIII, sayı: 2, s. 151-168], Zekeriya Pak, “Müteşâbih Kavramının Semantik Alanı Üzerine Bir Değerlendirme”, [*KSİÜİFD*, 2010, cilt: VIII, sayı: 15, s. 1-28], M. Zeki Duman, “Müteşâbihâtın Te’vili”, [*Bilimname: Düşünce Platformu*, 2005/3, cilt: III, sayı: 9, s. 39-54], Bilal Delieser, “Müteşâbihu’l-Kur’an’la İlgili Bir Tasnif Önerisi ve Müteşâbihlik Üzerine Yapılan Dil Tartışmaları”, [*CÜİFD*, 2014, cilt: XVIII].

5. NÂSİH-MENSÛH BİLGİSİ

5.1 Kavramsal Çerçeve

“N-s-h” kökünden türemiş olan *nesh* kelimesi, sözlükte birçok anlamı karşılamak üzere kullanılsa da temel anlamı, “bir şeyi onu takip eden bir şeyle izale etmek, silmek, ilga etmek, değiştirmek, yazmak ve bir şeyi başka bir yere nakletmektir.”⁷⁵⁰ Terim olarak ise, “Şer‘î bir delilin hükmünün, kendinden sonra gelen ve onun tersi bir hüküm getiren şer‘î bir delille yürürlükten kaldırılması”⁷⁵¹ anlamında kullanılmaktadır.

Nesh olgusunun, *nesh*, *nâsih*, *mensûh* ve *mensûh*^{un} ‘*anh* olmak üzere dört rüknü vardır. *Nesh*: *Neshin* hakikati önceki hükmü yürürlükten kaldırmaktır. *Nâsih*: Şâri‘dir, zira hakikatte hükmü ilga eden odur. *Mensûh*: Hükmü kaldırılındır. *Mensûh anh*: *Mensûh* hükme muhatap olan *mükelleftir*.⁷⁵²

5.2 Tarihsel Gelişim Süreci

Kur‘ân-ı Kerîm’de yer alan [“Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Allah’ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?” (el-Bakara, 2 106)] ve [“Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini gayet iyi bilir- onlar Peygamber’e, ‘Sen ancak uyduruyorsun’ derler. Hayır, onların çoğu bilmezler.” (en-Nahl 16/101)] gibi âyetlerin varlığı *nesh* konusunun Kur‘ân üzerinden değerlendirilmesine sebep olmuştur. Bu âyetler meselenin teorik yönünü oluştururken, Kur‘ân-ı Kerîm’in içkiyi yasaklaması ile ilgili (el-Bakara, 2/219; en-Nisâ, 4/43; el-Mâide, 5/90-91) süreç ve *necvâ* âyeti (el-Mucâdele, 58/12-13) gibi âyetler de *neshin* uygulama örnekleri olarak görülmüştür. *Nesh* konusunda sahâbe ve tabi‘ûn dönemi için aktarılan rivâyetler, o dönemde konunun kapsamlı bir şekilde ele alındığını göstermektedir. Sadece hükmü *mensûh* metni bâki olan nasları *nesh* ile ilişkilendirmeyip aynı zamanda hem hüküm hem de lafız olarak *mensûh* âyetlerin varlığından da bahsetmiş olmaları⁷⁵³ *neshi* oldukça geniş bir çerçevede ele aldıklarını göstermektedir.

Nesh konusunda yazılan ilk eserlerin Katâde b. Di‘âme (ö. 117/736) ve İbn Şihâb ez-Zuhrî’ye (ö. 124/742) ait olması konuya ait müstakil te’liflerin oldukça erken

⁷⁵⁰ el- Fîrûzâbâdi, *el-Kâmûsu’l-muhît*, s. 286; er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, s. 801.

⁷⁵¹ el-Curcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 330; et-Tahânevî, *Keşşâf*, II, 1691.

⁷⁵² el-Ğazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 88.

⁷⁵³ Bk. es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 464-465. Ayrıca bk. Birişik, “Kur‘ân İlimleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu”, s. 34.

dönemlerde ortaya çıktığını göstermektedir.⁷⁵⁴ Hicrî III. asırda Ebû ‘Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm VI. asırda ‘Abdulkâdir el-Bağdâdî, VI. asırda ise Ebû Bekir İbnu’l-‘Arabî ve İbnu’l-Cevzî gibi âlimler konuya ait çalışmalar yapmışlardır.

İslâm’ın ilk asırlarında *neshin* varlığı/yokluğu ile ilgili bir tartışma bulunmazken, *neshin* hangi deliller arasında vuku bulabileceği üzerinden yürüyen bir tartışma söz konusuydu. Ebû Muslim el-İsfehânî *neshin* Kur’ân’daki varlığını kabul etmeyerek⁷⁵⁵ *neshin* varlığı/yokluğu üzerinden bir tartışma başlatmıştır. Kaynaklardan tespit edilebildiği kadarıyla onun bu görüşünü paylaşan çok fazla kimse yoktur. Ancak XIX. yüzyılın sonlarına doğru Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) ile başlayan ret tutumu, Muhammed Tavfık Sıdkî (ö. 1920), Eslem Cerâcpûrî (ö. 1955), Ömer Rıza Doğrul (ö. 1952), Süleyman Ateş ve Sait Şimşek gibi isimler tarafından da benimsemiştir.⁷⁵⁶

5.3 Nesh ile İlişkilendirilen Kavramlar

Tarih boyunca âlimler neshe farklı anlamlar yüklemiştir. Söz gelimi el-Eş‘arî, (ö. 324/936) ulemanın *neshi* birbirinden farklı dört şekilde anladığını ifade etmiştir.

1. *Nesh*, Allah Teâlâ’nın geçmiş ümmetleri sınadığı büyük sıkıntılarla bu ümmeti sınamaması, bu sıkıntının onlardan kaldırılması anlamındadır.

2. *Nesh*, *tilâvetin* kaldırılmasıdır.

3. *Nesh*, Kur’ân’ın *Ummu ’l-Kitab* olan *Levh-i Mahfûz*’dan alınmasıdır.

4. *Nesh*, nâzil olmuş bir âyetin diğer bir âyet tarafından hükmünün kaldırılmasıdır.⁷⁵⁷

Neshe yüklenen bu farklı anlamların yanında *nesh* ile bir takım kavramlar arasında ilişki kurulmuştur. Bunlara kısaca değinilmesi konunun daha iyi kavranmasına yardımcı olabilir. Bu noktada öne çıkan iki kavram *bedâ* ve *tahsist*ir.

5.3.1 Nesh-Bedâ İlişkisi

Bedâ, “bir şeyin sonradan ortaya çıkması, gizlilikten sonra açıklık” anlamına gelmektedir.⁷⁵⁸ Kelime Yûsuf, 12/25 ve ez-Zumer, 39/47-48 âyetlerinde bu manada kullanılmıştır. *Bedâ*, “daha önce olmayan yeni bir görüşün ortaya çıkması” anlamında

⁷⁵⁴ Şimşek, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında İki Mesele*, s. 80.

⁷⁵⁵ el-Ğazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 49.

⁷⁵⁶ Hasan Ahmed, “Nesh Teorisi”, (trc. Mehmet Paçacı), *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1987, cilt: 1, sayı: 3, s. 105; Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 243.

⁷⁵⁷ el-Eş‘arî, Ebu’l-Hasan ‘Ali b. İsmâ‘îl, *Makâlâtü ’l-İslâmiyyîn ve ’htilâfu ’l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin ‘Abdulhamîd, (Beyrût: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1990), II, 227. Ayrıca bk. Şimşek, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında İki Mesele*, s. 97.

⁷⁵⁸ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 462.

terimleşmiştir.⁷⁵⁹ el-Curcânî, “Nesh bizim ilmimize nispetle hükmün değiştirilmesi olarak değerlendirilse de Allah’ın ilmine nispetle hükmün müddetini açıklamaktan ibarettir.”⁷⁶⁰ ifadesi ile, açıkça dillendirmese de *neshin bedâdan* farklı bir anlamda kullanıldığını dikkat çekmektedir. Zira Allah’ın ilmi *hâdis* olan zaman ve mekânın ötesindedir. Bize göre *tebdil* ve *tağyir* gibi görünen, O’na göre sadece ikinci hükmün vaktini bildirmekten ibarettir.

İbnu’l-Cevzî’ye göre *neshte* ibâdeti emreden, bu hükmün nihayete ereceği süreyi bilerek emretmektedir. *Bedâ* da ise ilk emir verildiğinde böyle bir bilgi söz konusu değildir. Bu ilk hükmün yürürlükten kaldırılması, tamamen değişen şartlara göredir ve aynı zamanda önceki hükmün yanlış verilmiş bir hüküm olduğu anlamında da gelebilir.⁷⁶¹ Muhatabın durumu ve şartların değişmesine bağlı olarak önceki hükmün ilgası *nesh* ve *bedâ* arasında ortaktır. Ancak bu iki kavram arasındaki temel fark: *Neshte mensûh* hüküm zaten başlangıçta süreli olarak konulur ve hükme muhatap olanlar bunu o aşamada bilmezler. *Bedâ* da ise ilk hükmü önceleyen bir bilgi söz konusu değildir.⁷⁶²

İbnu’l-Cevzî *bedâ* ve *neshin* hükümler (*ahkâm*) alanında câri olduğunu ifade etmektedir. Ancak en azından İslâm tarihinde kullanılan *bedâ* kavramının daha ziyade haberler (*ahbâr*) alanında söz konusu edildiği söylenebilir. *Bedâ* kavramının ortaya çıkış sürecinde şî‘a mezhebiyle ilişkilendirilmesi bu düşüncüyü teyit eder mahiyettedir. Çünkü *bedâ* kavramının şî‘î doktrin içerisinde ortaya çıkmasında, imamların geleceğe dair verdikleri bazı haberlerde yanlışlarının etkin bir rolü vardır. Bu probleme teorik bir çözüm bulma arayışı, *bedâ* düşüncesinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.⁷⁶³ Öyleyse *neshin* daha ziyade *ahkâm*, *bedânın* ise *ahbar* alanında vuku bulduğundan bahsedilebilir.⁷⁶⁴

Neshte bir şeyin sonradan fark edilmesi (el-bedâ) söz konusu değildir.⁷⁶⁵ Ancak buna rağmen Yahudiler Allah’a *bedâ* isnat etmek olarak değerlendirdikleri için *neshin* vukuunu kabul etmemişlerdir.⁷⁶⁶

⁷⁵⁹ el-Curcânî, *et-Ta’rifât*, s. 102.

⁷⁶⁰ el-Curcânî, *et-Ta’rifât*, s. 330.

⁷⁶¹ İbnu’l-Cevzî, *Nevâsihu’l-Kur’ân*, s. 83.

⁷⁶² İbnu’l-Cevzî, *Nevâsihu’l-Kur’ân*, s. 83.

⁷⁶³ Avni İlhan, “Bedâ”, *DİA*, V, s. 290-291.

⁷⁶⁴ Bedâ ve nesh arasındaki ilişkinin tafsîlâtı için bk. ez-Zerkânî, *Menâhil*, II, 520-523.

⁷⁶⁵ el-Âmidî, ‘Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. ‘Abdurrazzak el-‘Afîfî, (Riyâd: Dâru’s-Samî‘î li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 2003), III, 139.

⁷⁶⁶ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 462.

5.3.2 Nesh ile Tahsis İlişkisi

Kur'ân'da nehs ve tahsis olgusunun beraberce bulunması bu iki kavramın sınırlarının net olarak belirlenmesini gerekli kılmaktadır. Bu bakımdan *nesh* ile *tahsis* arasındaki farkların bilinmesi tefsir için gerekli görülmüştür.⁷⁶⁷

Ebû Muslim, Kur'ân'da *neshin* varlığını kabule yanaşmazken *nesh* kapsamında değerlendirilen âyetlerde *neshin* değil *tahsisin* olduğunu söylemekteydi. Ona göre Kur'ân'da yer alan hiçbir hüküm, tüm içeriğiyle ve süresiz olarak ilga edilemez; ancak sonra gelen bir *nasla* önceki bir *nassın* anlam alanı daraltılır (*tahsis*). Bu da önce nâzil olan hüküm tamamen ortadan kalkmadığı, bir kısmının yürürlükte kalmaya devam ettiği anlamına gelir.⁷⁶⁸ Yani bir bakıma o, *neshi tahsis* olarak değerlendirmiştir. Ancak *nesh* ile *tahsisin* arasında köklü farklar olduğu düşünüldüğünde ikisinin aynı şey olduğunu söylemek oldukça zor görünmektedir. Bu farklar şu şekilde ifade edilebilir:

1. *Neshte* hükmün bütün cüzlerinin ilgası söz konusudur; *tahsiste* ise hükmün bir kısmı yürürlükten kaldırılırken bir kısmı *ibkâ* edilir.⁷⁶⁹

2. *Nesh* teorisinde hükmü kaldıran (*nâsih*) *nassın*, hükmü kaldırılardan (*mensûh*) sonra gelmesi şart iken, *tahsiste* böyle bir şart yoktur; *tahsis* ifade eden lafız *muhassasla* (*tahsis* edilen hüküm) birlikte, ondan önce ve sonra da gelebilir.⁷⁷⁰

3. Kat'î olan '*âmm* bir lafzın *tahsisi*; *kıyas*, *haber-i vâhid* ve farklı delillerle mümkün iken, kat'î olan bir *nassı* ancak sübût ve delâlet açısından kendi seviyesinde olan şer'î bir *nass nesh* edebilir.⁷⁷¹

4. *Nesh*, ancak şer'î olan bir hitapla gerçekleşir; ancak *tahsis* aklî delillerle, karînelerle yahut farklı (kitap ve sünnet dışında kalan) naklî delillerle de olur.⁷⁷²

5.4 Nesh Çeşitleri

Klasik usûl kitaplarında Kur'ân için üç türlü *neshin* var olduğu söylenir.

1. Metni *mensûh* hükmü bâki âyetler. Örneğin, “Evli kadın ve erkek zina yaparlarsa Allah'tan bir ceza olmak üzere her ikisini de recmedin” rivâyeti hükmen bâki tilâveten *mensûh nesh* çeşitine örnek olarak gösterilir. Kaynaklarda Hz. Ömer'in bu rivâyet

⁷⁶⁷ er-Râğıb el-İsfahânî, *Mukaddimetu câmi 'i't-tefâsîr*, s. 82.

⁷⁶⁸ Subhî es-Sâlih, *Mebâhîs*, s. 262; Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 246.

⁷⁶⁹ el-Ğazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 46; el-Âmidî, *el-İhkâm*, III, 141.

⁷⁷⁰ el-Ğazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 46; el-Âmidî, *el-İhkâm*, III, 140.

⁷⁷¹ el-Ğazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 47; el-Âmidî, *el-İhkâm*, III, 140.

⁷⁷² el-Ğazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 46. Ayrıntılı bilgi için bk. eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, II, 630-633.

hakkında “Eğer insanlar Ömer Allah’ın kitabına kendinden bir şeyler ekliyor’ demeyecek olsalardı, ben bu rivâyeti ellerimle yazardım.” dediğini nakledilmektedir.⁷⁷³

2. Metni bâki hükmü *mensûh* âyetler. Diğer kısımlarına göre *neshin* en çok vuku bulunduğu ve *nesh* denince de akla ilk gelen kısmın bu olduğu söylenebilir.

Hükmü *mensûh* olan bir âyetin mushaflarda yazılı olmasının bazı hikmetlerinin olduğu söylenmiştir. Kur’ân, içindeki hükümleri öğrenmek ve kendisiyle amel etmek için okunacağı gibi *tilâvetinden* sevap kazanmak için de okunur. Ayrıca yeni gelen hüküm çoğu zaman önceki hükmüne göre daha hafiftir. Dolayısıyla *mensûh* âyetlerin *tilâvet* edilmesi, bahşedilen nimetin hatırlanmasına vesile olacaktır.⁷⁷⁴

3. Hem hükmü hem *tilâveti mensûh* âyetler. Bu durumda böyle bir lafız ne *tilâvete* ne de *amele* konu olabilir.⁷⁷⁵ Hz. ‘Âişe’nin “Bilinen on emzirmenin haramlık doğuracağı Kur’ân’dan indirilenler arasındaydı; sonra bu, bilinen beş emzirmeyle *nesh* edildi. Resulüllah Aleyhisselâm vefat ettiğinde bunlar, Kur’ân olarak okunuyordu.”⁷⁷⁶ şeklindeki rivâyetinin bu *nesh* çeşidine örnek olduğu söylenir. Bu rivâyetin “hunne yukra’u mine’l-Kur’ân” (bu lafızlar/rivâyetler Kur’ân’dan olarak okunuyorlardı) kısmı zâhiren değerlendirildiğinde *tilâvetin mensûh* olmadığı gibi anlaşılmaya müsaittir. Ancak ifadeyi böyle anlayan bir kimsenin varlığından haberdar değiliz. Bu ifadeyle, Efendimiz Aleyhisselâm’ın vefatı yaklaştığında hala okunuyordu, şeklinde bir anlam kast edilmiş olabileceği gibi, Hz. Peygamber’in vefatı sırasında bu âyetin *nesh* edildiğini bilmeyen bazı kimseler bu âyeti Kur’ân’dan sayarak okumaya devam ediyorlardı, şeklinde bir anlam da kast edilmiş olabilir.⁷⁷⁷ el-Bâkılânî bu konuda zikredilen rivâyetlerin neticede *âhâd* haber olduğunu dolayısıyla bir şeyin Kur’ân’dan olup olmayacağını belirlemede *hüccet* olamayacağını ifade etmiştir.⁷⁷⁸

5.5 Tefsir Açısından Önemi

ez-Zerkeşî, din konusunda sözü geçen kimselerin (imamlar), “Hiç kimsenin *nâsihini-mensûhunu* bilmeden Kur’ân hakkında konuşması câiz değildir.” dediğini aktarır. Hz. Ali’nin de benzer bir yaklaşım içerisinde olduğu görülmektedir. O, Kur’ân’ın *nâsihini-mensûhunu* bilmeden insanlara vaaz etmekte olan bir adam gördüğünde ona, “Hem kendin helâk oldun hem de insanları helâke sürükledin.” demiştir.⁷⁷⁹

⁷⁷³ Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 23.

⁷⁷⁴ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 39; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 468.

⁷⁷⁵ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 39; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 463.

⁷⁷⁶ ed-Dârimî, “Nikâh”, 49.

⁷⁷⁷ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 39; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 463.

⁷⁷⁸ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 40.

⁷⁷⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 29.

Bakara sûresinde [*“Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona birçok hayır da verilmiştir.”* (el-Bakara, 2/269)] buyrulmaktadır. Âyette geçen “hikmet” hakkında farklı değerlendirmeler yapılmıştır. et-Taberî’nin ilk görüş olarak yer verdiği İbn ‘Abbâs’ın yaklaşımına göre buradaki hikmet, *nâsih-mensûh*, *mukem-muteşâbih*, önce inen-sonra inen sûreler, *helâl-haram* ve *meseller* olarak Kur’ân bilgisidir.⁷⁸⁰ Âyette geçen hikmetin “Kur’ân bilgisi” olarak anlaşılması ve bunlar içerisinde ilk olarak *nâsih-mensûh* bilgisinin zikredilmesi, bu bilginin Kur’ân ilimleri arasında önemli bir yeri olduğunu göstermektedir. Bu önemi dolayısıyla *nâsih-mensûh* bilgisi ‘ulûmu’l-Kur’ân kitaplarında müstakil bir başlık olarak yer almış ve müfessirin vakıf olması gereken bilgiler arasında sayılmıştır.⁷⁸¹

Cumhur ulemâya göre *neshin* vukuu aklen ve şer’an câizdir.⁷⁸² Allah Teâlâ’nın ilâhî hikmeti gereğince zamanın ve mekanın değişmesine göre kulların dünya ve ahireti için en iyisine hükmetmesi ve buna bağlı olarak da hükümleri değiştirmesinden hareketle *neshin* aklen mümkün olduğu, [*“Bir âyeti nesh eder yahut unutturursak ondan daha hayırlısını yahut benzerini getiririz.”* (el-Bakara, 2/106)] âyeti ve Efendimiz Aleyhisselâm’ın “Sizleri kabirleri ziyaretten men etmiştim; ancak artık ziyaret edebilirsiniz.” gibi naslardan hareketle de şer’an câiz olduğu söylenmiştir. Ebû Muslim el-İsfahânî gibi bazı âlimler istisna tutulursa İslam bilginlerinin çoğu⁷⁸³ Kur’ân âyetleri arasında *nesh* ilişkisinin olduğu kabul etmişlerdir.⁷⁸⁴

Biz, konuyu müfessirin bilmesi gerek ilimler bağlamında ele alıyoruz. Dolayısıyla *neshin* varlığı/yokluğu üzerinde yapılan tartışmaya ve bu konuda tarafların delillerine temas etmeden⁷⁸⁵ *neshin* hangi yönlerden tefsir ile ilişkisi olduğuna temas edeceğiz.

5.5.1 Muşkilin Çözümü

Kur’ân’ı okuyan bir kimsenin zâhiren çelişik görülen âyetlerle karşılaşması mümkündür. Âyetler arasında var olduğu düşünülen *işkâl*in çözümü için bir takım yöntemlere başvurulmuştur. Bunlar içerisinde *neshin* ayrı bir yeri olduğu söylenebilir; zira diğer yöntemlerle *işkâli* gidermek mümkün olmazsa son çare olarak *neshe*

⁷⁸⁰ et-Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, V, 9.

⁷⁸¹ Bk. el-Muhâsibî, *el-‘Akl ve fehmu’l-Kur’ân*, s. 248; er-Râğıb el-İsfahânî, *Mukaddimetu câmi ‘i’t-tefâsîr*, s. 95 (usûl-i fıkıh’ı bilmekle alakalı bir şart olarak); et-Tûfî, *el-İksîr*, s. 51; İbn Cuzey, *et-Teshîl*, s. 9; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 29; el-Kâfiyecî, *et-Teyisîr*, s. 28 (usûl-i fıkıh’ı bilmekle alakalı bir şart olarak); es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 772.

⁷⁸² el-Âmidî, *el-İhkâm*, III, 1 43; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 29.

⁷⁸³ Usûl kitaplarında bu konuda *icmâ* olduğu söylenmiştir. Bk. el-Âmidî, *el-İhkâm*, III, 143; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 462.

⁷⁸⁴ el-Ğazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 49; el-Âmidî, *el-İhkâm*, III, 143.

⁷⁸⁵ Bu konuda tarafların delilleri için bk. ez-Zerkânî, *Menâhil*, II, 549-550; Menna‘u’l-Kattân, *Mebâhîs*, s. 214-215; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 125; Şimşek, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında İki Mesele*, s. 88-126; Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 244-246.

başvurulacaktır.⁷⁸⁶ Buradan da anlaşılmaktadır ki, iki *nass*, *te'vil* ve *te'life* imkân bırakmayacak derecede *teâruz* halinde ise, ancak o zaman aralarında *nesh* ilişkisinin olduğuna hükmedilebilir. Ancak bu durumda *nâsihin mensûhtan* daha sonra gelmiş olduğunun kesin olarak tespit edilmesi gerekmektedir. Bu da, iki *nas* arasındaki zamansal aralığın zanna konu olmayacak biçimde, kesin verilerle tespit edilmiş olmasını gerekli kılar. Bu sürenin tespiti aklî bir çıkarımla yahut *şer'î* bir kıyasla yapılamaz.⁷⁸⁷ İlgili literatürde *neshe* konu âyetler arasındaki zamansal ilişkinin üç yolla bilinebileceği ifade edilmiştir:

Birinci durumda *neshe* konu olan *nas*, kendi içinde önce-sonra ayırımı yapmaktadır. Bu takdirde harici bir delile ihtiyaç duyulmaz. Örneğin, [*“Baş başa konuşmanızdan önce sadakalar vermekten çekindiniz mi? Bunu yapmadığınıza ve Allah da, sizi affettiğine göre artık namazı kılın, zekâtı verin, Allah’a ve Resûlüne itaat edin. Allah, bütün yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”* (el-Mücâdele, 58/13)] ve [*“Şimdi ise, Allah yükünüzü hafifletti ve sizde muhakkak bir zaaf olduğunu bildi...”* (el-Enfâl, 8/66)] âyetleri bu duruma örnek olarak gösterilebilir.⁷⁸⁸

İkinci duruma göre Efendimiz Aleyhisselâm’dan *sahih* bir rivâyetin nakledilmiş olması⁷⁸⁹ yahut *teâruz* halindeki iki *nassın* nuzûl bakımından hangisinin önce hangisinin sonra olduğu noktasında ümmetin *icmâ* etmiş olması halinde *nâsih* olan *nassı* tespit etmek mümkündür.⁷⁹⁰

Üçüncü olarak âyetler arasındaki zamansal fark *nuzûl* sürecine şahit olan ashâbın “Şu âyet şu âyetten önce/sonra indi.” yahut “Bu âyet şu sene diğer âyet şu sene indi.” gibi sarîh beyanlarıyla bilinebilir.⁷⁹¹ Ancak el-Ğazzâlî’nin beyanına göre “Şu âyet *nâsihtir*; şu âyet *mensûh*.” yahut “Bu konuda hüküm şuydu sonra bu *nesh* oldu.” şeklinde gelen rivâyetler, o âyetler arasında *nesh* ilişkisi olduğunu göstermek bakımından delil niteliğinde değildir.⁷⁹² Zira bu, sahâbenin içtihadına dayanan, dolayısıyla zan ifade eden

⁷⁸⁶ Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 208.

⁷⁸⁷ el-Ğazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 117.

⁷⁸⁸ İbnu’l-Cevzî, *Nevâsihu’l-Kur’ân*, s. 96.

⁷⁸⁹ Bu her ne kadar teoride ortaya konmuş olsa da Efendimiz Aleyhisselâm’dan Kur’ân âyetlerinin birbirini *nesh* ettiği hususunda, “Şu âyet şunu âyeti *nesh* etmiştir.” şeklinde bir rivâyet sabit olmamıştır. Bk. el-Âmidî, *el-İhkâm*, III, 223. (Muhakkik dipnotu).

⁷⁹⁰ el-Ğazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 117; el-Âmidî, *el-İhkâm*, III, 223.

⁷⁹¹ İbnu’l-Cevzî, *Nevâsihu’l-Kur’ân*, s. 96; el-Âmidî, *el-İhkâm*, III, 223.

⁷⁹² Ancak bu iddia *neshin* vukuunu fiilen ortadan kaldırmaktadır. Şöyle ki, sahâbe iki âyet arasında *nesh* ilişkisi olduğunu söylediğinde bu, “zan ifade eden bir rivâyet mutevâtir olan Kur’ân *nassının* hükmü ilga edemez” gibi bir gerekçeyle kabul edilmeyecekse, onlardan sonra hangi kuşağın söylediği *nesh* konusunda delil niteliği taşıyacaktır?

bir hükümdür; zan ile mutevâtir bir nassın hükmü ilga edilemez.⁷⁹³ *Neshi* tayin etmede müctehitlerin içtihadı ve müfessirlerin kavillerinin de durumu böyledir.⁷⁹⁴

5.5.1.1 Neshin Gerçekleşmesi İçin Öngörülen Şartlar

Neshin, “Kur’ân’da yer alan bir hükmü yürürlükten kaldırılmak” gibi ciddi sonuçlarının olması, mesele üzerine titiz bir şekilde durulmasına sebep olmuş, fıkıh ve tefsir usûlü kaynaklarında *neshin* vukuu için bir takım şartlar zikredilmiştir. *Neshin* meşru oluşu ve muteber kabul edilmesi bu şartlara uygunluğu ölçüsündedir. Bu şartlar ana hatlarıyla şöyledir:

1. *Neshe* konu olan naslar arasında te’lifi mümkün olmayan bir *tearuzun* olması gerekmektedir. Zira, *tearuz* başka türlü giderilebiliyorsa bu taktirde *neshe* gidilmez.⁷⁹⁵

2. *Neshe* konu olan nasların şer’î bir hüküm ihtiva etmesi ve *mensûh* olan hükmün ebedi olduğuna dair bir nassın⁷⁹⁶ bulunmaması.⁷⁹⁷

3. *Nâsih* ile *mensûhun* arasında bir zaman diliminin bulunması, diğer bir ifadeyle *nâsihin mensûhtan* sonra gelmesi.⁷⁹⁸

4. *Mensûh* gibi *nâsihin* de şer’î bir delil olması.⁷⁹⁹

5. *Nâsihin* delil kuvvetinin *mensûhtan* daha kuvvetli veya ona denk bir olması.⁸⁰⁰

6. *Neshin ahkâm* alnında cârî olması;⁸⁰¹ *Neshin emir* ve *nehiy* alanında olması *emir* ve *nehiy* dışında kalan *ahbâr* ve *akideye* ait hususlarda *neshin* söz konusu olmayacağı anlamına gelir.⁸⁰² Ancak haber olduğu halde *emir* yahut *nehiy* ifade eden haberlerde *neshin* vukuu mümkündür.⁸⁰³

Neshin şartları başlığı altında bu maddeler zikredilmektedir. Ancak bu başlıkların altının nasıl doldurulacağı belli değildir. Özellikle son iki madde farklı yaklaşımlara

⁷⁹³ el-Ğazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 115; el-Âmidî, *el-İhkâm*, III, 223.

⁷⁹⁴ ez-Zerkânî, *Menâhil*, II, 543; Subhî es-Sâlih, *Mebâhîs*, s. 273.

⁷⁹⁵ İbnu’l-Cevzî, *Nevâsihu’l-Kur’ân*, s. 95; el-Curcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 330.

⁷⁹⁶ Mesela Hz. Peygameber’in; “Cihad kıyâmete kadar geçerlidir.” hadisi buna örnek gösterilebilir. Bu şekilde hükmünün devam edeceği açıkça bildirilen bir nass neshe konu olmaz. Bk. Zekiyyuddîn Şa’bân, *Usûlu’l-fikhi’l-İslâmi*, (Beyrût: Dâru’l-Kutub, 1971) s. 400.

⁷⁹⁷ Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 247.

⁷⁹⁸ el-Curcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 330; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 323; Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 247.

⁷⁹⁹ Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 323.

⁸⁰⁰ el-Curcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 330; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 323.

⁸⁰¹ Ahkâmın aslıyla ilişkili meselelerde de nesh olmaz. Söyle ki hiçbir şer’atın Allah Teâlâ’ya ibâdetten, söz gelimi bedenî bir ibadet olan namazdan, mâlî bir ibâdet olan zekâtan vazgeçmesi mümkün değildir. Dolayısıyla ahkâm alınanda söz konusu edilen nesh fer’î hükümlerdedir. Bk. er-Râğib el-İsfahânî, *Mukaddimetu cami’i’t-tefâsîr*, s. 79.

⁸⁰² İbnu’l-Cevzî, *Nevâsihu’l-Kur’ân*, s. 94.

⁸⁰³ İbnu’l-Cevzî, *Nevâsihu’l-Kur’ân*, s. 93.

konu olmuştur. Buradan hareketle *neshin* hangi deliller arasında vukuu bulabileceği tartışılmış, bu konuda çeşitli yaklaşımlar ortaya atılmıştır. Biz konumuz gereği diğer deliller arasındaki *nesh* ilişkisine değinmeyecek, sadece Kur’ân’ı kendi dışında bir kaynağın *nesh* etmesinin imkânına, tarafların görüşleri çerçevesinde kısaca temas etmeye çalışacağız.

5.5.1.2 Nesh Hangi Deliller Arasında Vuku Bulabilir?

Nesh, teâruzun giderilmesinde bir yöntem olarak benimsense de hangi deliller arasında vukuu bulduğu tartışmalıdır. Bir gurup âlim Kur’ân’ın sadece Kur’ân’la *nesh* edilebileceği görüşünü savunmuşlardır. Delil olarak [“*Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Allah’ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?*” (el-Bakara, 2/103)] âyetini getirmektedirler. Âyette açıkça ifade edildiği üzere sonradan gelen (*nâsih*), hükmü kaldırılardan (*mensûh*) daha hayırlı yahut onun misli olmalıdır. Kur’ân’dan daha hayırlı yahut ona denk bir kaynak olmadığına göre, bir Kur’an âyetini ancak yine diğer bir Kur’ân âyeti *nesh* edebilir.⁸⁰⁴ Bu görüşte olanlar Efendimiz Aleyhisselâm’ın “Benim sözüm Kur’ân’ı *nesh* etmez; Kur’ân’ın bazıları bazısını *nesh* eder.”⁸⁰⁵ hadisini de delil olarak kullanmaktadırlar.⁸⁰⁶ eş-Şâfi‘î, iki görüşten birine göre Ahmed b. Hanbel ve zâhirilerin çoğu *mutevâtir* dahi olsa sünnetin Kur’ân’ı *nesh* edemeyeceği görüşündedir.⁸⁰⁷ Ancak bu görüşün genel olarak Şâfi‘î mezhebine mâl edilmesi tartışmaya açıktır; zira Şâfi‘î mezhebinden olmalarına rağmen el-Ğazzâlî ve er-Râzî gibi âlimler sünnetin Kur’ân’ı *nesh* edebileceği görüşünü savunmuşlardır.⁸⁰⁸ Yine bir Şâfi‘î olan ez-Zerkeşî’ye göre, zina yapan evli kimseden *celde* hükmünü düşürüp, onun *recm* edilmesi hükmünü sünnetin getirmiş olması, eş-Şâfi‘î’ye karşı hüccet olarak kullanılmaya müsaittir.⁸⁰⁹

Diğer bir görüşe göre sünnet’in Kur’ân’ı *nesh* etmesi mümkündür.⁸¹⁰ Zira Allah Teâlâ [“*O, nefis arzusu ile konuşmaz.*” (en-Necm, 53/3)] buyurmaktadır. Bu görüşte olan âlimlerin bir kısmı, sünneti vahiy ve içtihat ürünü olarak ikiye ayıran bir yaklaşım ortaya koyar; buna göre vahye dayanan sünnet Kur’ân’ı *nesh* edebilirken, *icthâdî* olan

⁸⁰⁴ Bk. İbnu’l-Cevzî, *Nevâsihu’l-Kur’ân*, s. 96; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 32; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 462.

⁸⁰⁵ Dârakutnî, ‘Ali b. ‘Umer, *Sunenu’d-Dârakutnî*, thk. Şu‘ayb Arnaût v.dğr., (Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1424/2004), V, 255.

⁸⁰⁶ İbnu’l-Cevzî, *Nevâsihu’l-Kur’ân*, s. 99.

⁸⁰⁷ el-Âmidî, *el-İhkâm*, III, 189; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 32.

⁸⁰⁸ Bk. el-Ğazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 99 vd; Fahrüddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fikh*, thk. Câbir Feyyâz el-‘Alvânî, (Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1992), III, 347.

⁸⁰⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 32.

⁸¹⁰ el-Âmidî, *el-İhkâm*, III, 184.

sünnet Kur'ân'ı nesh edemez.⁸¹¹ Sünnetin Kur'ân'ı nesh edebileceğini savunan bu görüş sahipleri, ["Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması – Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı." (el-Bakara, 2/180)] âyetinin "Allah her hak sahibine hakkını verdi; varis için vasiyete gerek yoktur." hadisi ile nesh olduğunu iddia etmektedirler.⁸¹²

Hanefî mezhebine göre mutevâtir ve meşhûr sünnet Kur'ân'ı nesh edebilir. Hanefîler abdestte ayakların yıkanması âyetle sabit olduğu halde messu'l-huffeyn⁸¹³ hadisi ile bu âyetin nesh edilmiş olmasını, görüşlerini destekleyen bir delil olarak görürler.⁸¹⁴

5.5.2. Nesh Olunan Âyetlerin Sayısı

Kur'ân'da neshin varlığını kabul edenler, kaç âyetin bu kapsamda değerlendirileceği üzerinde uzlaşım sağlayamamıştır. es-Suyûtî, tahsisin konusu olabilecek yahut neshin hiç söz konusu edilemeyeceği akîde ile ilgili konularda yahut haber ifade eden âyetlerde pek çok kimsenin nesh olduğunu iddia etmesiyle bu sayının gereksiz yere çoğaltıldığını, Kādî Ebû Bekir gibi muhakkik ulemânın ise bu konuda daha hassas davrandığını ifade etmektedir. Mesela seyf âyeti diye meşhur et-Tevbe, 9/5. âyetinin, daha ziyade Müslümanların kendi dışındakilere ilişkilerini düzenleyen, yerine göre müsamahayı da ön gören 124 âyeti nesh ettiğini söyleyen âlimler olmuştur.⁸¹⁵

Mensûh olduğu iddia edilen âyetleri değerlendirmeye tabi tutan bazı âlimler, bu sayıyı olabildiğince azaltma gayreti içerisinde olmuştur. Meselâ es-Suyûtî mensûh âyetlerin sayısının çok az olduğunu ifade eder.⁸¹⁶ Yaptığı tetkik neticesinde bu âyetlerin sayısını yirmi bire kadar düşürmüştür. Onun, mensûh kabul ettiği bu âyetlerin sayısını, Faslı Hâcevî on iki, Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî (ö. 1230/1815) ise beş olarak düşürmüştür.⁸¹⁷ Kur'ân Yolu müellifleri ed-Dihlevî'nin mensûh kapsamında değerlendirdiği beş âyetten üç tanesinin doğrudan Efendimiz Aleyhisselâm ile ilgili olduğunu ifade ederek bu âyetlerin de mensûh kapsamında değerlendirilmemesi gerektiğini ifade etmişlerdir.⁸¹⁸

⁸¹¹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 31; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 462;

⁸¹² İbnu'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, s. 100; İbn 'Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, I, 248.

⁸¹³ el-Buhârî, "Kitâbu's-Salât", 25.

⁸¹⁴ Hanefîlerin konuyla ilgili görüşleri ve karşıt görüştekilere verdikleri cevaplar için bk. et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Sadettin Ünal, (İstanbul: İSAM Yayınları, 1995), I, 62 vd; el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1992), I, 72 vd.

⁸¹⁵ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 468.

⁸¹⁶ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 464.

⁸¹⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 127.

⁸¹⁸ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: DİB Yayınları, 2007), I,

Kur'ân-ı Kerîm'de *mensûh* âyetlerin sayısı konusunda temelde iki yaklaşım olduğundan bahsedilebilir. Bu konuda orta yolu tutanlar *mensuh* âyetlerin sayısını makul seviyelerde tutup, her şeyi *nesh* kapsamında değerlendirmemişlerdir. Bazı âlimler ise konuyla ilgili ne kadar rivâyet varsa hepsini itibara alarak Kur'ân'daki *mensûh* âyetlerin sayısının oldukça fazla olduğunu iddia etmişlerdir. Bu âlimler *neshe* selefin yüklediği anlamı yüklüyorlarsa bu görüş makul karşılanabilir. Zira selef *neshe* ıstılah manasının çok daha ötesinde, *mucmelin beyanı*, *mutlakın takyidi* vb.⁸¹⁹ manaları da yüklemekteydi.⁸²⁰ Ancak *neshe*, sonradan kazandığı ıstılâhî anlam yüklendiği halde bu kadar fazla âyetin *mensuh* olduğu söyleniyorsa burada daha ihtiyatlı davranmakta fayda vardır. Zira *mensûh* denilen âyetler hükümden düşmekte, bu da Kur'ân'dan pek çok âyetin bugün için amale konu olamayacağı anlamına gelmektedir.

Neshe konu olduğu söylenen âyetlerin hangi delil ile *nesh* edildiği de kimi zaman ihtilafa konu olabilmektedir. Söz gelimi Kur'ân-ı Kerîm'de [*"Sizden birinize ölüm gelip çatdığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması –Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı."* (el-Bakara, 2/180)] buyrulmaktadır. Usûl kitaplarının çoğunda bu âyetin *mensûh* olduğu ifade edilir. Ancak bu âyetin ne ile *mensûh* olduğu noktasında bir ittifak yoktur. [*"Ana, baba ve akrabaların (miras olarak) bıraktıklarından erkeklere bir pay vardır. Ana, baba ve akrabaların bıraktıklarından kadınlara da bir pay vardır. Allah, bırakılanın azından da çoğundan da bunları farz kılınmış birer hisse olarak belirlemiştir."* (en-Nisâ, 4/4)] âyetiyle *nesh* olduğunu söyleyenler olduğu gibi, *sünnet* yahut *icmâ* ile *nesh* olduğunu ifade edenler de olmuştur.⁸²¹

Kur'ân-ı Kerîm'de hangi âyetlerin *mensûh* kabul edileceği de ihtilâflı bir konudur. Bazı örnekler meselenin değerlendirilmesinde bakış açısının önemli bir yeri olduğunu göstermektedir. Kur'ân'da [*"Ey Peygamber! Mü'minleri savaşa teşvik et. Eğer içinizde sabırlı yirmi kişi bulunursa, iki yüz kişiye galip gelirler. Eğer içinizde (sabırlı) yüz kişi bulunursa, inkâr edenlerden bin kişiye galip gelirler. Çünkü onlar anlamayan bir kavimdir."* (el-Enfâl 8/65)] buyrulmaktadır. İbn 'Abbâs'tan gelen bir rivâyete göre bu âyet mü'minlere ağır gelmiş, yirmi kişinin iki yüz kişiye, yüz kişinin bin kişiye karşı savaşıması gözlerini korkutmuş, bunun üzerine [*"Şimdi ise, Allah yükünüzü hafıfletti ve sizde muhakkak bir zaaf olduğunu bildi. Eğer içinizde sabırlı yüz kişi olursa iki yüz kişiye galip gelirler. Eğer içinizde (sabırlı) bin kişi olursa, Allah'ın izniyle iki bin kişiye galip gelirler. Allah, sabredenlerle beraberdir."* (el-Enfâl, 8/66)] âyeti nâzil olarak

35.

⁸¹⁹ Bk. eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, III, 344.

⁸²⁰ ez-Zerkânî, *Menâhil*, II, 577-78.

⁸²¹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 32; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 466.

önceki âyeti *nesh* etmiştir.⁸²² Bu âyetler arasında *nesh* ilişkisi olduğunu söyleyenler arasında es-Suyûtî’de vardır, o, *el-İtkân*’ında *mensûh* olduğunu söylediği yirmi bir âyet arasında bu âyete de yer vermektedir.⁸²³

Konu üzerine kapsamlı bir çalışması olan Mustafa Zeyd, bu çalışmasında iki yüz seksen âyeti incelemiş, bu âyetlerin iddia edildiği gibi *mensûh* olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.⁸²⁴ es-Suyûtî’nin *mensûh* olduğunu söylediği âyetleri de çalışmasında değerlendiren Mustafa Zeyd, bu rakamı beşe kadar düşürerek, diğer on altısında *nesh* olmadığını ifade etmektedir.⁸²⁵ Ne var ki yukarıda bahsi geçen âyet hakkında o da es-Suyûtî ile aynı görüşü paylaşmaktadır.

Neshin kapsamını olabildiğince sınırlı tutuma eğiliminde olduğu gözlemlenen es-Suyûtî ve Mustafa Zeyd’in aksine bahse konu âyetlerin birbirini *nesh* etmediği, iki âyet arasında sonra gelen âyetin öncekinin hükmünü hafifletmesi şeklinde bir ilişki olduğunu ifade eden müfessirler de vardır. Hatta İbn ‘Atiyye pek çok müfessirin bu kanaatte olduğunu dair bir görüşe yer verir.⁸²⁶ İbnu’l Cevzî, konuya ait çalışmasında bu âyetler arasında *nesh* ilişkisinin olduğunu ifade den pek çok rivâyeti aktardıktan sonra, Ebû Ca’fer en-Nehhâs’a (ö. 338/950) ait şu görüşü aktarır: Bu âyetler arasında *nesh* söz konusu değildir. *Nesh*, önceki âyetin hükmünü tamamen ortadan kaldırmaktır. Burada ise böyle bir durum söz konusu değildir; ikinci âyet birincinin hükmünü hafifletmiştir.⁸²⁷

Görüldüğü üzere gelenekte *nesh* olgusunun varlığı genel olarak kabul edilmekle birlikte hangi âyetler arasında *nesh* ilişkisinin olduğu üzerinde ittifak sağlanabilmiş değildir. *Nesh* konusuna yaklaşımları oldukça titiz olan Mustafa Zeyd’in *nesh* kapsamında değerlendirdiği bir âyet için klasik tefsirlerde *neshin* olmadığını söylenmiş olması, hatta en-Nehhâs gibi *nesh* konusunda geniş davrandığı iddia edilen bir kimsenin⁸²⁸ de bu görüşte olması, meselenin, tamamen *muâriz* görülen âyetlerin nasıl değerlendirileceğiyle ilişkili olduğunu göstermektedir.

⁸²² et-Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, XI, 263.

⁸²³ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 468.

⁸²⁴ Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi’l-Kur’âni’l-Kerîm: dirâse teşrî’iyye târihiyye nakdiyye*, (Mansûre; Dâru’l-Vefâ, 1987), II, 805; Şimşek, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında İki Mesele*, s. 100.

⁸²⁵ Mustafa Zeyd’in *nesh* olduğunu düşündüğü âyetler için bk. Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, II, 805-838.

⁸²⁶ İbn ‘Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, II, 550.

⁸²⁷ İbnu’l-Cevzî, *Nevâsihu’l-Kur’ân*, s. 351.

⁸²⁸ ez-Zerkânî, *Menâhil*, II, 577-78.

5.6 İlgili Literatür

Konuyla ilgili çalışmalar oldukça erken sayılabilecek bir dönemde, hicri II. asrın ilk çeyreğinde başlamıştır. Katâde b. Di‘âme’nin (ö. 118/736) *en-Nâsih ve’l-mensûh fî kitâbillâh*’ı ve İbn Şihâb ez-Zuhrî’nin (ö. 124/742) *en-Nâsih ve’l-mensûh*’u bu döneme ait çalışmalardır. Daha sonraki asırlarda konuyla ilgili çalışmalar artarak devam etmiştir. Bu eserlerden bir kısmını şu şekilde tespit etmek mümkündür: Ebû ‘Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 223/838) *en-Nâsih ve’l-mensûh*, Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/888) *Nâsihu’l-Kur’ân ve mensûhuh*, en-Nehhâs (ö. 338/949) *en-Nâsih ve’l-mensûh fî kitâbillâhi ‘azze ve celle ve’htilâfi’l-‘ûlemâ fî zâlik*. Özellikle el-Kâsım b. Sellâm ve en-Nehhâs’ın kendilerinden sonra yapılan çalışmalar üzerinde etkili olduğu söylenmiştir.⁸²⁹ Hicri V. asırda Hibetullah b. Selâme (ö. 410/1019) *en-Nâsih ve’l-mensûh min kitâbillâh*, ‘Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) *en-Nâsih ve’l-mensûh*, Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) *el-Îzâh li-nâsihi’l-Kur’ân ve mensûhih*, Muhammed b. Hazm (ö. 456/1064) *en-Nâsih ve’l-mensûh fî’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Ebû Bekr İbnu’l-‘Ârabî (ö. 543/1148) *en-Nâsih ve’l-mensûh fî’l-Kur’âni’l-Kerîm*, İbnu’l-Cevzî (ö. 597/1201) *Nâsihu’l-Kur’ân ve mensûhuh: Nevâsihu’l-Kur’ân*. Zikri geçen eserleri klasik dönem çalışmaları olarak kabul etmek mümkündür.

‘Abdalmute‘âl M. Cebri, *en-Nesh fi’ş-şer‘ati’l-İslâmiyye*, (yy.: Dâru’l-Cihad, 1961), Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi’l-Kur’âni’l-Kerim: dirâse teşrî‘iyye târihiyye nakdiyye*, (Mansure: Dâru’l-Vefa, 1987, I-II), Muhammed Hamza, *Dirâsâtu’l-ahkâm ve’n-nesh fi’l-Kur’âni’l-Kerim*, (Dımaşk: Dâru Kuteybe, ty.), Muhammed Mahmûd Nedâ, *en-Nesh fi’l-Kur’ân beyne’l-mueyyidîn ve’l-mu‘arridîn*, (yy.: Mektebetu’l-Dâru’l-‘Arabiyye li’l-Kitâb, 1996/1417), ‘Ârif b. ‘Avâz Rikâbî, *Neshu ve tahsîsu ve takyîdu’s-sünneti’n-nebeviyye li’l-Kur’âni’l-Kerim*, Matbu tez (DR), (Riyâd: Mektebetu’r-Rüşd, 1427), ‘Ali Cum‘a, *en-Nesh ‘inde’l-usûliyyin*, (Kâhire: Dâru Nehdati Mısır, 2007) çağdaş Arap dünyasında konuyla ilgili hazırlanmış kitapların bir kısmıdır.

Türkçe te’lifler: Süleyman Ateş, *Kur’ân’da nesh meselesi*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996), Talip Özdeş, *Kur’ân ve nesh problemi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), Said Şimşek, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında İki Mesele*, (Konya: Kitap Dünyası, 2016), Selim Türcan, *Neshin problematik tarihi*, (Ankara: OTTO Yayınları, 2017).

Türkiye’de yapılmış akademik çalışmalardan bir kısmı şu şekilde sıralanabilir: Yakup Aydoğdu, *Kur’ân’da nesh çalışması*, (YL), Selçuk Ü., Konya, 2002, Murat Akçay, *Mâturîdî’de Nesh Problemi*, (YL), Marmara Ü., İstanbul, 2013, Ömer Dinç, *Taberî ve Mâturîdî Tefsirlerinin ‘Nesh Meselesine Yaklaşımları Açısından’ Mukayesesi*, (YL), Hitit Ü., (Gazi Ü.), Çorum, 2013, Recep Turan, *Ebû Ca’fer et-Tûsî’nin (ö. 460 / 1067) Tefsirinde Nesh*, (YL), Ankara Ü., Ankara, 2015.

⁸²⁹ Birişik, “Nesih (literatür)”, *DİA*, XXXII, s. 584-586.

Konuyla ilgili makaleler: Talat Koçyiğit, “Kitap ve Sünette Nesh Meselesi”, [AÜİFD, XI, 1963, s. 93-108], Abdullah Aydemir, “Mensûh Âyetler”, [Diyanet Dergisi, XXIV/4, Ankara 1988, s. 51-94], M. Sait Şimşek, “Kur’ân’da Nesh Meselesi”, [SÜİFD, II, Konya 1986, s. 235-248], Muhsin Demirci, “Nesih bağlamında Recm Âyeti Sorunu”, [MÜİFD, XVIII, 2000, s. 101-119], A. Galip Gezgın, “Kur’ân’da Nesh Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım”, [İslami Araştırmalar, XIV/1, Ankara 2001, s. 49-68], İdris Şengül, “Ulûmu’l-Kur’ân Konusu Olarak Nâsîh ve Mensûh”, [Diyanet İlmi Dergi, XXXVIII/3-7, Ankara 2002, s. 91-112].⁸³⁰

⁸³⁰ Geniş bilgi için bk. Şimşek, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında İki Mesele*, s. 80-86; Birışık, “Nesih (literatür)”, s. 584-586.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

USÛL KRİTERLERİ

1. FIKIH VE USÛLÜ

1.1 Kavramsal Çerçeve

Fıkıh, derin ve ince anlayış anlamına gelen fekihe-yefkahu fiilinin mastarıdır.⁸³¹ Pek çok âyette⁸³² ve hadiste⁸³³ bu anlamda kullanılmıştır. Bu durumda “fakîh” derin anlayış ve kavrayış sahibi kimse anlamına gelir. Bu anlayış ve kavrayış söze yönelik olduğunda kelime ile, mütakellimin sözündeki maksadı anlamak (fehm) kast edilmiş olur.⁸³⁴ Istılâhî olarak Hanefîlere ve Şâfiîlere nispet edilen iki tanım bulunmaktadır. Ebû Hanîfe’nin “Kişinin haklarını ve vazifelerini bilmesidir.” (ma ‘rifetu’n-nefs mâ lehâ vemâ ‘aleyhâ” şeklindeki tanımana daha sonraları “amelen” kaydı getirilmiştir. Bunda ilk tarifte yüklü geniş fıkıh konseptinin amele ilişkin konularla sınırlandırma düşüncesinin olduğu söylenebilir. Çünkü ilk tarife göre itikat ile ilgili hükümleri konu edinen kelâm ve nefis terbiyesi ile ilgilenen tasavvuf ilmi de fıkıhın içerisine girmiş olmaktadır.⁸³⁵ Şâfiîlerin genel olarak benimsediği yaklaşıma göre fıkıh; “Tafsili delillerinden istinbât edilen şer‘î-amelî hükümleri bilmek” şeklinde tanımlanmıştır.⁸³⁶ Bu tarifte yer alan şer‘î-amelî kaydı ile benzer şekilde itikat ve ahlâka ilişkin konular tanım dışı bırakılmıştır.⁸³⁷

Meseleye müfessirin bilmesi gereken ilimler nazarından bakıldığında zaten bir müfessirin ahkâm âyetlerini bilmemesi tasavvur edilemez. Ayrıca ahkâm âyetlerine ilişkin farklı yaklaşımlardan haberdar olması gerektiği de öne sürülebilir. Ancak bir fakîh gibi müfessirden tüm furû-ı fıkıh konularını kuşatıcı bir bilgiye sahip olması beklenemez. Belki, akîde ve ahlâkî da kapsamı içerisine alan, Ebû Hanîfe’nin tarifini verdiği bir fıkıh bilgisinin gerekliliğinden bahsedilebilir. Zaten müfessirin fıkıh bilmesi gereğinden bahseden er-Râğıb el-İsfahânî,⁸³⁸ el-Kâfiyecî⁸³⁹ gibi alimlerin bu maddeyi açıklama biçimlerine bakılırsa bu

⁸³¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, X, 305.

⁸³² Bk. en-Nisâ, 4/78; el-En‘âm, 6/65; et-Tevbe, 9/87; Hûd, 11/91; el-Kehf, 18/93.

⁸³³ Bk. el-Buhârî, “İlim”, 10; et-Tirmîzî, “İlim”, 19.

⁸³⁴ el-Curcânî, *et-Ta‘rîfât*, s. 246.

⁸³⁵ Molla Hüsrev, *Mirkât*, s. 61-62; Asım Cüneyd Köksal, *İslâm Hukukunun Gayesi*, s. 122.

⁸³⁶ el-Curcânî, *et-Ta‘rîfât*, s. 246.

⁸³⁷ Molla Hüsrev, *Mirkât*, s. 62.

⁸³⁸ er-Râğıb el-İsfahânî, *Mukaddimetu câmi‘i t-tefâsîr*, s. 95.

⁸³⁹ el-Kâfiyecî, *et-Teyssîr*, s. 29.

yaklaşımında oldukları görülür, onlar bu maddeyi, müfessirin “dinin ahkâmını, âdâbını ve kişinin kendisine, akrabalarına ve tüm insanlara adaletle muamele etmesi anlamına gelen üç siyâset âdâbını bilmelidir” şeklinde açıklayarak bunun *fıkıh ve zühâ*⁸⁴⁰ ilmi olduğunu söylerler. Bu maddeye yer veren es-Suyûtî sadece fıkıh bilmesi gerektiğini söylemiş ancak ayrıntı vermemiştir.⁸⁴¹ Bu bakımdan Ebû Hanîfe’nin kullandığı bu geniş anlamı ile fıkıhın bu çalışmada usûlu’-d-dîn ve amelî-ahlâkî kriterler adlı başlıklarda içkin olduğu düşünülerek ayrıca fıkıh bilmenin üzerinde durulmayacak, bunun yerine, usûl-i fıkıh üzerinde yoğunlaşılacaktır.

Bir terim olarak *usûl-i fıkıh*, “İcmâlî delilleri⁸⁴² ve fıkıh istinbatına ulaştıran kaideleri bilmek” şeklinde tanımlanmaktadır.⁸⁴³ Bir diğer tanıma göre ise, “Şer’î hükümlerin tafsîlî delillerden çıkarılmasını mümkün kılan kaidelerin kendisiyle bilindiği ilimdir.”⁸⁴⁴ Günümüzde bu ifadenin karşılığı olarak “İslam Hukuk Felsefesi”, “İslam Hukuk Metodolojisi” ve “İslam Hukuk Nazariyatı” gibi isimler de kullanılmaktadır.⁸⁴⁵

1.2 Tarihsel Süreç

Risâlet döneminde konusu, metodu ve genel ilkeleri tespit edilmiş bir fıkıh usûlünün varlığından bahsedemesek bile Efendimiz Aleyhisselâm’ın sahâbeyi içtihatla bulunmaya teşvik ediyor oluşu,⁸⁴⁶ onların bu içtihat faaliyetinde bir takım ilkelerden hareket etme gereğini ortaya koymaktadır.⁸⁴⁷ Ne var ki hüküm çıkartma sürecinde daha sonraları kitap,

⁸⁴⁰ el-Kâfiyecî ise bu ilmi fıkıh ve ahlâk şeklinde karşılamıştır. Bk. el-Kâfiyecî, *et-Teysîr*, s. 29.

⁸⁴¹ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 772.

⁸⁴² İcmâlî delillerden kasıt; kitap, sünnet, icmâ gibi delillerdir. Zira icmâlî deliller fakihin değil usulcünün inceleme alanına girer. Meselâ usûl âlimi kitap ve sünnette yer alan emirleri inceler ve “Emir vucûba delalet eder.” ilkesini tespit eder. Fakih ise herhangi bir cüzî meselede, mesela namazla ilgili olarak “Namaz kılın.” gibi bir emir ile karşılaştığında “Emir vucûba delâlet eder.” ilkesi gereği namazın vucûbuna hükmeder. Bk. Şa‘bân, *Usûlu’l-fikhî’l-İslâmî*, s. 13-14.

⁸⁴³ A. Cüneyd Köksal - İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *DİA*, XXXII, s. 201.

⁸⁴⁴ Molla Hüsrev, *Mirkâtü’l-vusûl*, trc.-şerh Haydar Sadıkoğlu, (İstanbul: Özgü Yayınları, 2014), s. 61.

⁸⁴⁵ Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 21.

⁸⁴⁶ Mesela Yemen’e yönetici olarak gönderilecek olan Mu‘az’a Efendimiz Aleyhisselâm insanlara ne ile hükmedeceğini sormuş, o da önce Allah’ın kitabıyla, sonra Resulünün sünnetiyle, bu ikisinde hüküm bulamazsa rey ile içtihad edeceğini söylemiş ve Efendimiz de bundan memnuniyet duymuştur. Bk. et-Tirmizî, “Ahkâm”, 3; Ebû Dâvud, “‘Akdiye”, 11.

⁸⁴⁷ Sahâbenin Efendimiz Aleyhisselâm’ın huzurunda içtihatla bulunması ve bunun geçerlilik şartları için bk. el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. ‘Ali, *el-Fusûl fi’l-usûl*, thk. ‘Uceyl Câsim en-Neşemî, (İstanbul: Mektebetü’l-İrşâd, 1994), IV, 289-291. Ayrıca Resullah Aleyhisselâm hayattayken fetvâ ehliyetine sahip sahâbeler için bk. Tâhâ Câbir el-‘Alvânî, *Fıkıh Usûlü*, trc. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: Koba Yayınları, 1992), s. 11

sünnet, icmâ ve kıyas (içtihat)⁸⁴⁸ olarak tespit edilen deliller hiyerarşisinin bu dönemde teorik olarak içi doldurulmuş değildi.

Pek çok islâmî ilim gibi *usûl-i fikh* da sahâbe ve tabi'ûn döneminde bir takım konular ve metotlar çerçevesinde mevcut olmakla birlikte, onlar söz konusu ilmler gibi *usûl-i fikh* da tedvin etmeye ve isimlendirmeye ihtiyaç duymamışlardır.⁸⁴⁹ Ancak bu, onların hüküm verirken bir takım kaideleri esas almadıkları anlamına gelmez.⁸⁵⁰ Aksi düşünülecek olursa, verdikleri hükümleri hiçbir esasa bağlı kalmaksızın, keyfi olarak verikleri gibi bir sonuç çıkar ki bu, sahâbenin din konusundaki hassasiyeti ile bağdaştırılabilecek bir şey değildir.

İslâm coğrafyasının oldukça geniş sınırlara ulaştığı süreçte sahâbe bu coğrafyaya yayılarak bir tedris faaliyeti başlatmıştır. Bu eğitim faaliyeti içerisinde birbirinden farklı hocalardan eğitim alan kuşakların meselelere bakışı farklı olabiliyordu; zira sahâbenin Kur'ân ve sünnet naslarını yorumlaması yerine göre birbirinden farklılık arz etmekteydi. Bu da tabi'ûn döneminde, çeşitli bölgelerde meselelere bakışı farklı ilmî çevrelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış ve neticede de kaynak ve yöntem bilgisi bakımından farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Bu farklılık, “Ehl-i Hicaz” ve “Ehl-i Irak” örneklerinde coğrafî bir adlandırmayla; “Ehl-i eser” ve “Ehl-i rey” örneklerinde ise daha çok metodolojiyi ön plana çıkaran yaklaşımlarla ortaya konmaya çalışılmıştır.⁸⁵¹

Bu dönemde yeni sorunların çoğalması, çok sayıda yeni hüküm verilmesini bir ihtiyaç haline getirmiştir. Yeni verilen hükmün meşruiyetini temin etme sürecinde fetvaların delillerini ve delil çıkartma yöntemlerini tutarlı bir şekilde ortaya koyma zarureti oluştu. Fukaha arasındaki ihtilâf *usûl* kaidelerinin ortaya çıkışını ve bunları tespit sürecini hızlandırdı. Çünkü her fakih kendi görüşün ispat etmek, mezhebinin üstünlüğünü ve içtihadında takip ettiği *istidlâl* metodunu açıklamak için *usûl* kaidelerine dayanmak, meşruiyetini buradan temin etmek durumundaydı.⁸⁵² Benimsenmeyen görüşlerin neden kabul edilmediğinin cevabını belirleyen de yine “*usûl*” idi.

Akabindeki süreçte sözü edilen iki ekol arasındaki hatlar iyice belirginleşmiş, *Ehl-i hadis* ekolü, kitap ve sünnet naslarını literal bir okumaya tabi tutarken *Ehl-i re'y* ekolü *kıyas* ve *istihsan* metodunu daha işlevsel bir şekilde kullanmıştır.⁸⁵³ Artık mezheplerin teşekkülüyle

⁸⁴⁸ Hz. Ömer döneminde bazı yöneticilere gönderilen talimatnamelerde sözü edilen deliller hiyerarşisine riayet edilmesi emredilmiştir. Örneğin Kadı Şureyh'e (ö. 80/699[?]) gönderilen talimatname için bk. el-Vekî', Ebû Bekr Muhammed b. Halef, *Ahbâru'l-kudât*, (Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, ty.), s. 190.

⁸⁴⁹ Bk. el-Kestelî, Muslihuddîn Mustafa, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâid*, (İstanbul: 1326), s. 14.

⁸⁵⁰ Bk. 'Abdulkerim Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2015), s. 15-18; Mustafa Sa'îd Hın, *Eseru'l-ihtilâf fî'l-kavâ'idî'l-usûliyye fî'htilâfi'l-fukahâ*, (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1998), s. 121.

⁸⁵¹ A. Cüneyd Köksal - İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, s. 251-252.

⁸⁵² Bk. Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, s. 17.

⁸⁵³ Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 30.

birlikte, görüşlerin sıhhatini ortaya koymak ve sonraki nesillere aynı bakış açısıyla hüküm *istinbat* metotlarını öğretmek için usûl eserleri yazılmaya başlamıştır.⁸⁵⁴

Fıkıh usûlünde ilk eserin nispet edildiği kimse hakkında farklı yaklaşımlar olsa da genel kabul gören görüş, bu alanda ilk te'lifin eş-Şâfi'î'nin *er-Risâle*'si olduğu yönündedir.⁸⁵⁵ Fıkıh usûlünün tedvin sürecinde fıkıh, fıkıh usûlünden önce gelmiş,⁸⁵⁶ usûl kaideleri ise uygulamanın akabindeki süreçte bu uygulamaların analizi üzerinden yazıya geçirilmiştir.⁸⁵⁷ Dolayısıyla ilk dönemlerde yazılan usûl eserlerinin, ilgili mezhebin furû'-ı fıkıh alanındaki hükümlerinin dayandığı delilleri ve *istinbat* yöntemlerini açıklamayı hedeflediği için mezhebi bir karakter taşıdığı söylenmiştir.⁸⁵⁸ Özellikle hanefî ekolün genel karakteristiğini yansıtan bu yaklaşım, mezhep imamlarının hüküm verirken dayandığı düşünülen kaideleri tespit etme esasına dayanmaktadır. Bu kaideleri tespit ederken esas malzeme, mezhep imamlarından nakledilen furû'-ı fıkha ait görüşler olmuştur. Zira Ebû Hanife, eş-Şâfi'î gibi usûle ait bir kitap bırakmamıştır. Bu durumda onların elindeki malzeme, çok sayıda mesele için getirilmiş çözümler ve bunların içerisinde dağınık halde bulunan bazı kurallardan ibaretti.⁸⁵⁹ Hanefî âlimler de bu malzemedен bir usûl bina etme gayreti içerisinde girmişlerdir. Dolayısıyla bu metot bir bakıma cüzden küle ulaşma (tüme varım) esasına dayanmaktadır. Diğer bir ifade ile söyleyecek olursak, onlar usûl kaidelerini fikhın tatbikatından çıkartmışlardır.⁸⁶⁰

Diğer bir yazım yöntemine daha çok Şâfi'î ve Mu'tezilî kelâm âlimlerinin kullandığı metot olması açısından "mütakellimîn metodu" denmiştir.⁸⁶¹ Bu yazım metodunu kullanarak eser te'lif eden âlimler tespit ettikleri delillerden hareketle usûl kurallarını vaz' etme yolunu tercih etmişlerdir. Bunu yaparken, ortaya çıkan usûl kaidelerinin fıkıh imamlarından nakledilen görüşlerle uyum içerisinde olmasına yahut bu görüşlere ters düşmesine itibar etmemişlerdir.⁸⁶² Burada amaç, delillerden hareketle usûl ilminin kaidelerini belirlemek ve bu kaideleri hüküm

⁸⁵⁴ Abdurrahman Haçkalı, "Fıkıh Usûlü İlmi'nin Doğuşu ve Gelişimi", *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmi Dergisi*, 2006, cilt: I, sayı: 1-2, s. 86.

⁸⁵⁵ Bk. Şa'bân, *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 17; Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, s. 18.

⁸⁵⁶ Sa'îd Hın, *Eseru'l-ihtilâf*, s. 121.

⁸⁵⁷ Haçkalı, "Fıkıh Usûlü İlmi'nin Doğuşu ve Gelişimi", s. 87.

⁸⁵⁸ A Köksal-Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", s. 202.

⁸⁵⁹ Şa'bân, *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 19.

⁸⁶⁰ Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, s. 20; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 33. Bu metoda "Fukaha metodu" denmektedir. Bu yazım tarzına göre yazılmış bazı eserler şunlardır: el-Kerhî, (ö. 340/952) *Usûl*, el-Cessâs (ö. 370/980) *el-Fusûl fî'l-usûl*, ed-Debûsî (ö. 430/1038) *Takvîmu'l-edille*, el-Bezdevî (ö. 482/1089) *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, es-Serahsî (ö. 438/1090) *Usûl*, es-Semerkandî (ö. 539/1144) *Mîzânu'l-usûl fî netâ'ici'l-'ukûl*, 'Abdul'azîz el-Buhârî (ö. 730/1329) *Keşfu'l-esrâr*, en-Nesefî (ö. 710/1310) *Menâru'l-envâr*, İbn Melek (ö. 885/1480) *Şerhu Menâri'l-envâr*.

⁸⁶¹ Şa'bân, *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 18.

⁸⁶² Şa'bân, *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 18.

istinbatında ölçüt kılmaktır. Önemli olan, delillerden çıkartılmış esaslar olduğu için bu meslek üzere yazan âlimler fûrû‘-ı fıkha çok az, ancak misal olması açısından yer vermişlerdir.⁸⁶³

Her iki metodu cem eden eserler de yazılmıştır. “Memzûc metot” diye isimlendirilen bu yazım tarzında, “*usûl kurallarını fıkha uygulamak ve fıkıh hükümlerini usûl kurallarına bağlayarak fıkha hizmet etmek*” gibi bir düşüncenin bulunduğunu gözlemlemek mümkündür.⁸⁶⁴

1.3 Tefsir Açısından Önemi

Fıkıh usûlünde aslî deliller kitap, sünnet, icmâ ve kıyas olarak dördtür.⁸⁶⁵ Çalışmamızın ana konusunu teşkil etmediği için biz, fıkıh usûlünde etraflıca incelenen *şer‘î deliler*, -Kur‘ân-ı Kerîm hariç- *şer‘î hükümler*, *te‘âruzu‘l-edille*, *makâsıdu‘ş-şer‘î‘a*⁸⁶⁶ gibi konulara temas etmeksizin Kur‘ân metninin manaya delâletini konu edinen *delâletu‘l-elfâz* bahsini ele alma gayreti içerisinde olacağız. Zira bu bahis Kur‘ân lafızlarının manaya delâletini konu edinmesi yönü ile tefsir ile yakından ilişkilidir.

Kur‘ân-ı Kerîm’in anlam dünyasına nüfuz etme noktasında Arap dilini bilmenin önemine ilgili başlıklar altında dikkat çekilmişti. Bu önem dolayısıyladır ki fıkıh usûlü gerek elfâz bahsiyle gerek diğer konularıyla Kur‘ân-ı Kerîm’in anlaşılması açısından önemsenmiş, müfessire ait bir donanım olarak gerekli görülmüştür.⁸⁶⁷

⁸⁶³ Zeydân, *el-Vecîz fî usûli‘l-fikh*, s. 20. Bu metoda göre yazılmış klasik eserleri şöyle sıralamak mümkündür: Kâdî ‘Abdulcebbar (ö. 415/1024) *el-‘Umde fî usûli‘l-fikh*, Ebu‘l-Huseyn el-Basrî (ö. 436/1044) *el-Mu‘temed fî usûli‘l-fikh*, el-Cuveynî (ö. 478/1085) *el-Burhân fî usûli‘l-fikh*, el-Ğazzâlî (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ min ‘ilmi‘l-usûl*, Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1209) *el-Mahsûl*, el-Âmidî (ö. 631/1233) *el-İhkâm fî usûli‘l-ahkâm*.

⁸⁶⁴ Şa‘bân, *Usûlu‘l-fikhi‘l-İslâmî*, s. 24. Bu metodu kullanarak te‘lif edilen bazı eserler şunlardır: İbnu’s-Sâ‘âtî (ö. 694/1294) *Bedî‘u‘n-nizâm*, Sadru‘ş-Şer‘î‘a (ö. 747/1346) *Tenkîhu‘l-usûl*, İbnu‘l-Kayyim (ö. 750/1350) *İ‘lâmu‘l-muvakki‘în*, Tacuddîn es-Subkî (ö. 771/1369) *Cem‘u‘l-cevâmi*, eş-Şâtıbî (ö. 790/1388) *el-Muvâfakât*, Molla Fenârî (ö. 834/1430) *Fusûlu‘l-bedâyi‘*, İbnu‘l-Humâm (ö. 861/1456) *et-Tahrîr*, Molla Husrev (ö. 885/1480) *Mir‘ât*.

⁸⁶⁵ Hanefî usulcülerden Muhammed b. İshak eş-Şâsî fıkıh usûlünün Kitap, sünnet, icmâ ve kıyastan meydana geldiğini belirtir ve akabinde hüküm çıkartmak için bu yolların bilinme zaruretiinden bahseder. Bk. eş-Şâsî, Ebû ‘Ali Ahmed b. Muhammed b. İshak, *Usûlu‘ş-Şâsî*, thk. ‘Abdullah M. Halili, (Beyrût: Dâru‘l-Kutubi‘l-‘İlmiyye, 2002), s. 12. Bahsedilen deliller hakkında geniş bilgi ve karşılaştırma için bk. el-Ğazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 2, 120, 294, 406.

⁸⁶⁶ Fıkıh usulünde incelenen bu konular için bk. el-Cessâs, *el-Fusûl fî‘l-usûl*, I-III; el-Ğazzâlî, *el-Mustasfâ*, I-II; er-Râzî, *el-Mahsûl*, I-VI; ‘Abdul‘azîz el-Buhârî, ‘Alâ‘uddîn Ahmed, *Keşfu‘l-esrâr ‘an Usûli Fahri‘l-islâm el-Bezdevî*, (Dersâdet: Şirket-i Sahafiye-i Osmâniye Matbaası, 1308), I-V.

⁸⁶⁷ Bk. el-Kâdî ‘Abdulcebbar, *Şerhu‘l-usûli‘l-hamse*, s. 606; er-Râğıb el-İsfehânî, *Mukaddimetu câmi‘i‘t-tefâsîr*, s. 95; İbn Cuzey, *et-Teshîl*, I, 12; Ebû Hayyân, *el-Bahru‘l-muhît*, I, 106-107; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 6; el-Kâfiyecî, *et-Teysîr*, s. 28; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 772.

Ayrıca fıkıh usûlü-tefsir ilişkisinin sadece elfâz bahsi ile sınırlı olmadığına da belirtilmesi gerekir. Elfaz bahsi, lafızları manaya delâleti bakımından incelediği için her iki idisiplin arasındaki ilişkisinin daha yoğun olarak gözlemlendiği bir alan olabilir. Ancak Usûl-i fıkıh-tefsir ilişkisi üzerinde konuşan pek çok âlim meseleyi daha geniş perspektiften ele almıştır. Mesela er-Râğıb el-İsfehânî, *usûl-i fikh* müfessirin bilmesi gereken ilimler içerisinde zikrederken *nâsih-mensûh*, *icmâ*, *kıyas* gibi pek çok konunun bilinmesinin bu ilim sayesinde mümkün olduğundan bahseder.⁸⁶⁸ Böylece o, her iki ilim dalı arasında elfâz bahsinin dışına uzanan bir ilişkinin varlığından bahsetmiş olmaktadır. Benzer bir yaklaşımla el-Kâdî ‘Abdulcebâr da kişinin *nahiv*, *rivâyet*, *şer’î hükümler* ve bu hükümlerinin sebeplerinin kendisiyle bilindiği fıkıh ilmini bilmeden sadece Arap dilini bilmekle müfessir olunamayacağını ifade eder. Devamında ise, “Kişi, fıkıh kaideleri, kitap, sünnet, icmâ, kıyas, rivâyetler ve bunlarla ilişkili ilimleri kendisine konu edinen *usûl-i fikh* bilmeden fakih olamaz.” diyerek⁸⁶⁹ *usûl-i fikh-tefsir* ilişkisinin oldukça geniş bir alana tekabül ettiğine işaret etmiş olmaktadır.

Fıkıh usulünde “kitap” denildiğinde Kur’ân kastedilir.⁸⁷⁰ Fukaha metoduna göre te’lif yapan âlimler doğrudan, mütekellim mesleği üzere yazan âlimler ise dil ve mantıkla ilgili bir takım açıklamalardan sonra aslî delillerin ilki olan kitap konusunu işlerler.⁸⁷¹ Kur’ân lafızlarının hükme delâletini öncelikle iki kategoride değerlendirmek mümkündür. Kur’ân’ın bize intikali kesin bilgi meydana getiren *tevatür*lerdir. Dolayısıyla Kur’ân’ın vaz’ ettiği hükümler sübût bakımından kesinlik ifade eder. Ancak lafızlarının manaya delâletinin kat’î yahut zannî olması mümkündür.⁸⁷² Eğer lafız tek bir mana ifade ediyorsa bu durumda alternatif ihtimaller elenmiş olduğundan lafzın hükme delaleti kat’îdir. Meselâ, [“*Zina eden kadın ve zina eden erkekte her birine yüzer değnek vurun...*” (en-Nûr, 24/2)] ve [“*Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun...*” (en-Nûr, 24/4)] âyetlerinde geçen *mie* (yüz) ve *semânîn* (seksen) lafızlarının manaya delâleti kat’îdir. Böyle olunca bu lafızlar *te’vil* kabul etmezler ve içtihadın konusu da olmazlar.⁸⁷³ Ancak lafız birden fazla manaya geliyorsa, bu durumda âyetin sübutu kat’î olsa da delâleti zannî olacaktır. Söz gelimi [“*Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler...*” (el-Bakara, 2/228)] âyetinde geçen “kurû” kelimesi taşıdığı *iştirâk* sebebiyle hem *hayız* hem de iki *hayız* arası yani temizlik anlamlarına gelmektedir.⁸⁷⁴

⁸⁶⁸ er-Râğıb el-İsfehânî, *Mukaddimetü câmi’i’t-tefâsîr*, s. 95. Benzer bir yaklaşım ve karşılaştırma için Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, I, 106-107; el-Kâfiyeci, *et-Teyisr*, s. 28.

⁸⁶⁹ el-Kâdî ‘Abdulcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 606.

⁸⁷⁰ Bk. el-Âmidî, *el-İhkâm*, I, 215; ‘Abdul’aziz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, I, 36.

⁸⁷¹ Ali Bardakoğlu, “Kitap”, *DİA*, XXVI, s. 122.

⁸⁷² Zeydân, *el-Vecîz fî usûli’l-fikh*, s. 150.

⁸⁷³ Şa’bân, *Usûlu’l-fikhi’l-İslâmî*, s. 47.

⁸⁷⁴ el-Âmidî, *el-İhkâm*, I, 223.

Dolayısıyla bu âyette her iki anlam da kast edilmiş olabilir. Bu durumda lafzın her iki anlamdan birine delâleti zannî olmaktadır.⁸⁷⁵

Lafızların manaya delâletinin tespiti Kur’ân-ı Kerîm’in anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Bu bakımdan usûl âlimleri kitaptan hüküm çıkarma metotlarını dil kuralları üzerine kurmuşlar ve eserlerinde lafızla ilgili kurallara oldukça geniş bir şekilde yer vermişlerdir.⁸⁷⁶ Aslında fıkıh usûlünün elfâz bahsinde yer alan açıklamalar dil ilimleri içerisinde ele alınan bahislerdir. Fıkıh usûlü içerisinde incelenen çeşitli terimlerin, şer’î hakikatlerin ve her türlü kavramın sözlük manaları için luğat ilminden yardım alınır. Kelime kalıpları için sarf ilminin; sözün mahiyeti ve edatlar bahsinde nahiv ilminin, *hakikat-mecâz*, *sarîh-kinâye* gibi çeşitli kavramlar için de belâğat ilminin verilerinden yararlanır. es-Sekkâkî, “fıkıh usûlü konularının pek çoğunun belâğat ilminin konuları olduğunu” söyleyerek bu duruma dikkat çeker.⁸⁷⁷ Yani kısaca, dil ilimleriyle *usûl-i fıkıh* arasında çoksıkı bir ilişkinin varlığından bahsetmek mümkündür.⁸⁷⁸ Dil ilimlerinde yaptığı çalışmalar herkes tarafından takdir ile karşılanan İbn Hâcib (ö. 646/1249), el-Îcî (ö. 756/1355), el-Curcânî, et-Teftâzânî ve Ali Kuşçu (ö. 879/1474) gibi âlimlerin aynı zamanda fıkıh usûlü ile de meşgul olmaları bu ilişkinin bir göstergesidir.⁸⁷⁹

Fıkıh usulünün en önemli bahislerinden olan elfaz bahsinin hiçbir orijinalitesinin olmadığı, tamamen dil ilimlerinden devşirilen bir yapısı olduğu düşünülmemelidir. Çünkü usûl âlimleri, dil ilimlerinde farklı bağlamlarda ve dağınık halde bulunan söz konusu kavramları kendi amaçları doğrultusunda, genelde manaya, özelde ise hükme delâlet etmesi bakımından tasnife tabi tutmuşlardır. Bunu yaparken *muhkem* ve *muteşâbih* gibi tefsir disiplinine ait kavramları da bu bahis içerisine yerleştirerek usûl ilmi içerisinde dil bahislerinin tekâmül ettirildiği bir süreç işletmişlerdir.⁸⁸⁰ Diğer usûl kitaplarına göre daha gelişmiş bir elfâz taksîmine sahip olduğu söylenen⁸⁸¹ ed-Debûsî, el-Bezdevî ve bunları takip eden usûl kitaplarında elfâz bahsi dört ana başlık altında ve yirmi kavram üzerinden incelenir. Usûlcülere göre manayla ilişkisi bakımından lafız⁸⁸² dört başlık altında ele alınır:

1. Vaz’ olunduğu mana bakımından lafızlar: *Hâss*, *‘âmm*, *muşterek* gibi kısımlara ayrılır.

⁸⁷⁵ Şa‘bân, *Usûlu’l-fıkhi’l-İslâmî*, s. 47.

⁸⁷⁶ Bardakoğlu, “Kitap”, s. 123.

⁸⁷⁷ Bk. es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 422.

⁸⁷⁸ Dil ilimleri ile usûl-i fıkıh arasındaki ilişkiyi nahiv özelinde inceleyen bir çalışma için bk. Osman Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017).

⁸⁷⁹ Köksal, *Fıkıh Usûlünün Gayesi*, s. 121.

⁸⁸⁰ Köksal, *Fıkıh Usûlünün Gayesi*, s. 122.

⁸⁸¹ Köksal, *Fıkıh Usûlünün Gayesi*, s. 122.

⁸⁸² Lafız, gerek mana ifade etsin gerekse etmesin -ki bu durumda mühmel diye adlandırılır- ağızdan çıkan sey (kavl) dir. Ancak “kavl” sadece manaya delâleti olan lafızlardır. Bu sebeple “Her kavl lafızdır.” demek mümkünken bunun tersi söylenemez. Bk. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn ‘Abdullah el-Ensârî, *Sebîlu’l-hudâ ‘alâ şerhi katri’n-nedâ ve belli’s-sedâ*, thk. ‘Abdulcelil el-‘Ata el-Bekri, (Dimaşk: Mektebetu Dâru’l-Fahr, 2001), s. 43.

2. Vaz' olduğu manada kullanılıp kullanılmadığı bakımından lafızlar: *Hakikat, mecâz, sarîh, kinâye* kısımlarına ayrılır.

3. Kullanıldığı manaya delâletinin açık-kapalılığı bakımından lafızlar: *Zâhir, nass, mufesser, muhkem, muteşâbih* kısımlarına ayrılır.

4. Lafzın manaya delâlet şekli ve sözü söyleyenin maksadının ne olduğu bakımından lafızlar: *İbâre, işâret, delâlet* ve *iktizâ* kısımlarına ayrılır.⁸⁸³

Her grubu teferruatlı bir şekilde ele almak konu sınırlarımızı zorlayacaktır. Zaten bu bahislerle ilgili ayrıntı fıkıh usûlü eserlerinde etraflıca işlendiği için burada yapılacak açıklamalar tekrar sayılır. Bu bakımdan bazı örnekler üzerinden *usûl-i fıkıhın elfâz* bahsindeki kaidelerinin Kur'ân'ın anlaşılmasına hangi yönden katkı sağladığı, diğer taraftan bu kaidelerden bağımsız bir anlama sürecinde ne gibi problemlerle karşılaşılacağı bazı örnekler üzerinden ortaya konmaya çalışılacaktır.

1.3.1 Vaz' Olunduğu Mana Bakımından Lafızlar

Vaz' olduğu mana bakımından lafızların *hâss* ve *âmm* gibi kısımlara ayrıldığı ifade edilmişti.

1. *Âmm*, “tek bir manayı göstermek üzere konmuş ve bu anlam dairesi içerisindeki tüm fertleri kapsayan” lafızdır. Mesela, “adamlar” lafzının bu mananın kendisinde gerçekleştiği bütün fertleri kapsamı böyledir.⁸⁸⁴ *Umûm* ifade eden bir lafzın kapsamını daraltarak manayı kapsam içindeki bazı fertlere ait kılmaya ise “tahsis” denilir.⁸⁸⁵ *Âmm* lafız tahsis edilmemişse amel noktasında bunun hükmü *hâss* lafız gibidir.⁸⁸⁶ İlk *usûl-i fıkıh* kitabını te'lif eden eş-Şâfi'î, Kur'ân-ı Kerim'de yer alan âyetleri bu bakımdan üç kategoride değerlendirir:

1.1. Mananın genel olmasının kastedildiği (*âmm*), ancak *hâssı* da içine alan âyetler. Meselâ, [“*Allah, her şeyin yaratıcısıdır...*” (ez-Zümer 39/62)] âyetinin manası geneldir; yer, gök, canlı, cansız her şey bu âyetin kapsamına dâhildir. Ancak bazen, âyetin manası genel olmakla birlikte bununla kastedilen genelin içerisinde yer alan bir takım fertler de olabilmektedir. Meselâ, [“*Medine halkı ve onların çevresinde bulunan bedevilere, Allah'ın Resûlünden geri kalmak, kendi canlarını onun canından üstün tutmak yaraşmaz...*” (et-Tevbe, 9/120)] âyetindeki ifade geneldir ve zâhiren Medine halkından ve civarda yerleşik bulunan

⁸⁸³ Şa'bân, *Usûlu'l-fıkhi'l-İslâmî*, s. 294.

⁸⁸⁴ er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 309. *Âmm* lafzın farkı tariflerini görmek ve yapılan tarifle mukayese için bk. eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, I, 507-511.

⁸⁸⁵ ez-Zerkeşî, Ebû 'Abdullah Bedreddin Muhammed, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkıh*, haz. 'Abdulkâdir 'Abdillâh el-'Ânî, (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Su'ûni'l-İslâmiyye, 1992), III, 241.

⁸⁸⁶ eş-Şâfi, *Usûlu's-Şâfi*, s. 17. Bu hükmün arkasında yatan sebep Hanefilere göre *âmm* lafzın manaya delâletinin kat'î olmasıdır; ancak Hanefilerin dışındaki diğer üç mezhebe göre *âmm* lafzın manaya delâleti kat'î değil zannîdir. Bu konu hakkında bk. Ebû Zehrâ, *İslam Hukuk Metodolojisi*, çev. Abdülkadir Şener, (Ankara: Fon Matbaası, 1979), s. 137.

müslüman kabilelerden Efendimiz Aleyhisselâm ile beraber cihada çıkmaları istenmektedir. Ancak insanların cihada güç yetirebilme durumları birbirinden farklılık arz edebilmektedir. Bu noktada eş-Şâfi'î âyetin muhatabının, cihada güç yetirebilecek durumda olan erkekler olduğunu, güç yetiremeyenlerinse bu âyetin muhatabı olmadığını ifade eder.⁸⁸⁷ Böylece âyette kast edilen kimseler -her ne kadar manası genel olsa da ('âmm) - aslında âyette emredilen şeyleri yerine getirebilecek durumda olan kimselerdir.

1.2. Zâhiren 'âmm olup 'âmmı ve hâssı bünyesinde toplayan âyetler. Meslelâ, ["Ey insanlar! Şüphesiz ki, biz sizi bir erkek ve bir diğiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır."] (el-Hucurât, 49/13)] âyeti bu bakımdan iki kısma ayrılarak incelenebilir. Âyetin ilk kısmında "halaknâkum" (sizi yarattık) ifadesindeki kum (sizi) zamiri 'umûm ifade eder. Dolayısıyla bu ifade, gerek Efendimiz Aleyhisselâm'dan önce yaşayanlar gerek sonra gelecek olanlar, kısaca kadın erkek bu âyete muhatap olan tüm insanları kapsayan bir ifadedir. Ancak âyetin ikinci kısmında geçen *etkâkum* (sizin en takvalı olanınız) ifadesinde kullanılan kum (siz) zamiri için aynı şeyi söylemek pek mümkün görünmemektedir. Çünkü bu zamirin muhatapları, tüm insanlar içerisinde takvayı kazanmaya çalışan akıl bâliğ kimselerdir.⁸⁸⁸

1.3. Zâhiren 'âmm olup kendisiyle hâssın kastedildiği âyetler;⁸⁸⁹ ["Onlar öyle kimselerdir ki, halk kendilerine, 'İnsanlar size karşı ordu toplamışlar, onlardan korkun' dediklerinde..."] (Âlu 'İmrân, 3/173)]. Burada geçen "insanlar size karşı toplandı"⁸⁹⁰ ifadesi 'umûm ifade eder gibi durmaktadır. Ancak Efendimiz Aleyhisselâm ile beraber olanların ve bu sözü söyleyen kimselerin "insanlar" ifadesinin kapsamı içerisine dâhil olmaması, toplanan insanların aslında tüm insanlar olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Yine mü'minleri korkutmak için bu haberi onlara verenlerden, aslında dört gurup⁸⁹¹ oldukları halde "insanlar" diye bahsedilmesi, ifadenin genel olmadığını, bununla bir takım kimselerin kast edildiğini (tahsis)⁸⁹² ortaya koymaktadır.⁸⁹³

2. Hâss

⁸⁸⁷ eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 69.

⁸⁸⁸ eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 70. ez-Zerkeşî'nin el-Bâkılânî'den aktardığına göre lafız umûm sigasıyla geldiği halde akıl ondan kastedilenin 'umûm olmayıp kapsam içerisindeki bir takım fertlerin kastedildiğini tespit edebilir. Bazı usul âlimleri bu tahsis türüne "aklî delille tahsis" demişlerdir. Ayrıntılı bilgi ve farklı örnekler için. Bk. ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, III, 355-357.

⁸⁸⁹ eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 71.

⁸⁹⁰ Buradaki "insanlar"dan kastın Ebû Sufyân ve etrafındakiler olduğu söylenmiştir. Bk. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, I, 505.

⁸⁹¹ Bu kimselerin Ebû Süfyan'ın kışkırttığı bir gurup, Na'im bin Mes'ûd el-Eşca'î ve münafıklar olduğuna dair görüşler bulunmaktadır. Bk. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, I, 504-505.

⁸⁹² Tahsisin cevazı ve konu hakkındaki tartışmalar için bk. eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, II, 633-638.

⁸⁹³ Bk. eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 71-72.

Hâss, “tek bir manayı karşılamak üzere konmuş lafızdır.”⁸⁹⁴ Hâss lafzın manaya delâleti kesindir; dolayısıyla hâss lafızla sabit olmuş hükümle amel etme zorunluluğu vardır.⁸⁹⁵ Meselâ, [“Allah, boş bulunarak ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar. Bu durumda yeminin keffareti, ailenize yedirdiğinizin orta hâllisinden on yoksulu doyurmak yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir. Kim (bu imkânı) bulamazsa, onun keffareti üç gün oruç tutmaktır...” (el-Mâide, 5/89)] âyetinde geçen “rakabet^{un}” (boyun), “aşerat^{un}” (on) ve “selâset^{un}” (üç) lafızları hâsştır; dolayısıyla manaya delâletleri kesindir. Bu durumda yemin kefareti için ön görülen bu yaptırımların dışında başka bir şeyin gündeme gelmesi söz konusu edilemez.⁸⁹⁶ Aynı şekilde [“Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın...” (el-Mâide, 5/6)] âyetinde geçen “iğsilû” (yıkayın) emri, bahsedilen azaları yıkamayı ifade etmek üzere kullanılmıştır. Dolayısıyla söz konusu azaların yıkanması bu âyetin kesin hükmüyle sabit olmaktadır.⁸⁹⁷

2.1. Mutlak ve Mukayyet

Hâss lafız kategorisinde değerlendirilen *mutlak*, “belirli olmayan bir ferdi yahut fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlı olduğuna dair bir delil bulunmayan lafızdır.”⁸⁹⁸ *Mutlak* lafız, konulduğu mana üzere kullanıldığı için manasına delâleti kesindir.⁸⁹⁹ Ayrıca *mutlak*ın *takyid*ine dair bir delil bulunmadıkça *takyid* edilmemesi gerekir.⁹⁰⁰ Bu kural mecellede “Mutlak ıtlakı üzere câri olur; eğer nassan yahut delâleten *takyid* delili bulunmaz ise”⁹⁰¹ şeklinde yer almıştır. Mesela [“İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler...” (el-Bakara, 2/234)] âyetinde “eşler” kelimesi *mutlak*tır. Bu lafzın kapsamını, gerdeğe girmiş kadınlar, şeklinde *takyid* câiz olmayacağı için sahih evlilik akdi gerçekleşmiş kadınlar velev ki karı-koca münasebeti gerçekleşmemiş bile olsa eşleri öldüğünde dört ay on gün iddet beklerler.⁹⁰²

Yine, [“...Kim de hasta veya yolcu olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun...” (el-Bakara, 2/185)] âyetinde “günler” kelimesi *mutlak* olarak gelmiştir. *Zihar* kefaretiyle ilgili bir başka âyette [“Kim (köle azat etme imkânı) bulamazsa, eşine dokunmadan önce art arda iki ay oruç tutmalıdır.” (el-Mucâdele, 58/4)] orucun peş peşe tutulması

⁸⁹⁴ eş-Şâî, *Usûlu’s-Şâî*, s. 1; İbn Melek, ‘İzzuddin ‘Abdullatif b. ‘Abdul‘azîz, *Şerhu Menâri’l-envâr*, nşr. Muhammed ‘Ali Beyzûn, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, ty.), s. 13.

⁸⁹⁵ eş-Şâî, *Usûlu’s-Şâî*, s. 14; es-Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, thk. Ebu’l-Vefa el-Efgânî, (Kâhire: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1954), I, 128.

⁸⁹⁶ Şa‘bân, *Usûlu’l-fikhi’l-İslâmî*, s. 295-296.

⁸⁹⁷ es-Serahsî, *Usûl*, I, 128-129.

⁸⁹⁸ Şa‘bân, *Usûlu’l-fikhi’l-İslâmî*, s. 300.

⁸⁹⁹ Zeydân, *el-Vecîz*, s. 264.

⁹⁰⁰ Molla Hüsrev, *Mirkātu’l-vusûl*, s. 141.

⁹⁰¹ Bk. Mecelle, md. 64.

⁹⁰² Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 223.

emredilmektedir. Ancak bu âyetle mukayyet olarak zikredilen orucun peş peşe olmasının ilk âyetle de geçerli olduğunu gösteren bir delil olmadığı için ilk âyetle geçen “günler” mutlak olarak bırakılır ve bu orucun peş peşe tutulması gerektiğine hükmedilmez.

*Takyid*ine delil bulunan nassa örnek olarak, miras taksiminde kime ne kadar pay verilmesi gerektiğini ifade eden [“...(Bu paylaşırma, ölenin) yapacağı vasiyetten ya da borcundan sonradır...” (en-Nisâ, 4/11)] âyeti zikredilebilir. Âyetle geçen “vasiyyet” kelimesi mutlak; belirli bir miktar kaydı bulunmamaktadır. Ancak Efendimiz ‘Aleyhisselâm’ın Sa’d b. Ebî Vakkas’ı üçte birden fazla vasiyetten men etmiş olduğu rivâyetten⁹⁰³ hareketle, yapılacak vasiyetin üçte birden fazla olamayacağı söylenmiş, söz konusu lafız böylece *takyid* edilmiştir.⁹⁰⁴

Mutlak lafız kayıtlanmasıyla birlikte *mukayyed* olur. *Mukayyed* “belirli olmayan bir ferdi yahut fertleri göstermekle birlikte (mutlak) herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olduğuna dair delil bulunan lafız” anlamında terimleşmiştir. *Mukayyed* lafız *takyidi* üzere kalır ve kesin hüküm ifade eder.⁹⁰⁵

Örneğin [“Size şunlarla evlenmek haram kılındı:...kendileriyle zıfafa girdiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız...” (en-Nisâ, 4/23)] âyetiyle üvey kızlarla evlenmek haram kılınmıştır. Ancak mutlak olarak zikredilen “üvey kızlar” ifadesi, “anneleriyle zıfafa girmek” gibi bir kayıtlı mukayyet olduğu için mücerret nikâh akdiyle bu haramlık meydana gelmeyecektir. Zaten âyetin devamında [“...eğer anneleri ile zıfafa girmemişseniz onlarla evlenmeniz size bir günah yoktur...” (en-Nisâ, 4/23)] ifadesiyle bu hüküm ayrıca teyit edilmiştir.⁹⁰⁶

“Mutlak ıtlâkı, mukayyed de *takyidi* üzere kalır”⁹⁰⁷ kaidesi gereğince *mutlak* lafız bir zaruret bulunmadıkça *mukayyede* hamledilmez; *Mutlak*ın ne zaman mukayyede hamledileceği ihtilâflı bir konudur.⁹⁰⁸ Ancak mezheplerin ittifakına göre hem hükümleri hem sebepleri bir olursa ve kayıt da hükümde bulunursa bu taktride *mutlak mukayyede* hamledilir.⁹⁰⁹ Yemin kefaretinde Hanefîlerin İbn Mes’ûd’un “mutetâbi’ât” (peş peşe) kaydından hareketle bu orucun peş peşe tutulması gerektiği hükmünü çıkartması buna bir örnektir. Ancak Şâfi’îler meşhur kırâatin Kur’ân’ın *mutlak*ını *takyitte* delil olmayacağını söyleyerek, bu orucun peş peşe tutulması gerektiği yönünde görüş beyan etmişlerdir.⁹¹⁰ Ayrıca Şâfi’î mezhebine göre

⁹⁰³ Muslim, “Vasiyye”, 57.

⁹⁰⁴ Şa’bân, *Usûlu’l-fikhi’l-İslâmî*, s. 301.

⁹⁰⁵ Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 224.

⁹⁰⁶ Zeydân, *el-Vecîz*, s. 266.

⁹⁰⁷ ez-Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, III, 316; Molla Husrev, *Mirkât*, s. 141; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 483.

⁹⁰⁸ Mutlakın ne zaman mukayyede hamledileceğiyle ilgili geniş bilgi için bk. el-Âmidî, *el-İhkâm*, III, 4-10; ez-Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, III, 316-424; eş-Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, II, 711-714; Zeydân, *el-Vecîz*, s. 266-267.

⁹⁰⁹ Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 225.

⁹¹⁰ Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 225.

kayıtın hükümde olması gibi bir şart da yoktur. Hüküm ve sebepler birse mutlak mukayyede hamledilebilir. Söz gelimi, [*“Leş, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilen, boğulmuş, vurulmuş, yüksek bir yerden düşmüş, boynuzlanmış yırtıcı hayvan tarafından yenmiş, -(henüz canlıyken yetişip) kestikleriniz hariç,- dikili taşlar üzerine boğazlanan (hayvanlar) ve fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı.”* (el-Mâide, 5/3)] âyetinde haram kılınan yiyeceklerin arasında “kan” mutlak olarak zikredilmiştir. Yiyecekler konusunda hüküm beyan eden bir diğer âyette [*“De ki: Bana vahyolunan Kur'an'da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah'tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum...”* (el-En‘âm, 6/145)] buyrulmaktadır. Bu âyette ise kan, “akıtılmış kan” şeklinde mukayyed olarak gelmiştir. Her iki âyetin hükmü birdir; zira iki âyette de “kanın haram kılınması” söz konusudur. Ayrıca hükmün sebebi de birdir. O da kanın tüketilmesidir. Bu durumda mutlak mukayyede hamledilir ve ilk âyette mutlak olarak zikredilen kandan, akıtılmış kanın kastedildiğine hükmedilir.⁹¹¹

1.3.2. Vaz’ Olunduğu Manada Kullanılıp Kullanılmaması Açısından Lafızlar

Lafızların vaz’ olduğu manada kullanılıp kullanılmaması yönüyle; *hakikat*, *mecâz*, *sarîh* ve *kinâye* gibi kısımlara ayrıldığından bahsedilmiştir. Kur’ân’ın anlaşılmasına hangi yönden katkı sağladığını görmek açısından bunlarla ilgili birer örnek vermek yerinde olacaktır.

Hakikat, konulduğu manada kullanılan lafızdır. Hükmü, gerek ‘*âmm* olsun gerekse *hâss* olsun hangi mana için konulmuşsa onu ifade etmesidir.⁹¹² [*“Zinaya yaklaşmayın...”* (el-İsrâ, 17/32)] âyeti buna örnek olarak verilebilir.

Mecâz, aradaki bir ilgiden (alâka) dolayı konulduğu mananın dışında ikinci bir manada kullanılan lafızdır. Hükmü, ‘*âmm* olsun *hâss* olsun kullanıldığı bu ikinci anlamı ifade etmesidir.⁹¹³ Sözün hakiki değil de mecâz manasında kullanıldığına hükmedilebilmesi için bunu gösteren bir karîne bulunmalıdır.⁹¹⁴ Dolayısıyla sözün hakikati ile amel etme imkânı olduğunda mecâz olma ihtimali düşer.⁹¹⁵

eş-Şâfi‘î, lafzın zâhiri dışında bir manada (batın) kullanıldığı durumlar çerçevesinde konuyu ele alır ve şu örneği verir: [*“Hem bulunduğumuz şehre (Mısır halkına) sor, hem içinde geldiğimiz kervana... Biz hakikaten doğru söylüyoruz.”* (Yûsuf, 12/82)] âyetinde Yûsuf Aleyhisselâm’ın kardeşleri, babalarına, ona getirdikleri haberin doğruluğunu şehir halkından ve kervandan teyit ettirebileceğini söylemektedirler. Burada kullanılan ifade ise “ve’seli’l-karyete... ve’l’îra” (köye... ve kervana sor) şeklindedir. Ancak bu, “köy halkına ve kervanda

⁹¹¹ Zeydân, *el-Vecîz*, s. 265.

⁹¹² İbn Melek, *Şerhu menâri’l-envâr*, s. 106-107.

⁹¹³ eş-Şâfi‘î, *Usûlu’ş-Şâfi‘î*, s. 32; İbn Melek, *Şerhu menâri’l-envâr*, s. 107.

⁹¹⁴ Bulut, *Belâgat*, s. 221.

⁹¹⁵ İbn Melek, *Şerhu menâri’l-envâr*, s. 109.

bulunanlara sor” anlamındadır; çünkü köyün ve kervanın onların doğruluklarını haber verme durumu söz konusu değildir.⁹¹⁶

Diğer bir örnek olarak [“...*parmaklarını kulaklarına tıkarlar...*” (el-Bakara, 2/19)] âyeti zikredilebilir. Âyette geçen *el-Esâbi*‘ (parmakalar) kelimesi *el-Enâmîl* (parmak uçları) anlamında kullanılmıştır. Burada bütün zikredilmiş parça kastedilmiştir (zikru’l-kull irâdetu’l-cüz’).⁹¹⁷ Bunun tersi de yine mecâzi bir kullanımdır. Meselâ *zıhar* kefâretinde ilk yaptırım olarak [“...*bir köle azat etmek...*” (el-Mucâdele, 58/3)] öngörülmektedir. Âyette geçen *rakabe* boyun anlamındadır. Dolayısıyla burada köleye ait bir parça (boyun) zikredilmiş ancak kölenin bütünü kastedilmiştir (zikru’l-cuz irâdetu’l-küll).⁹¹⁸

Sarîh, “gerek *hakikat* gerekse *mecâz* anlamında kullanımı çok yaygın olduğundan kendisiyle ne kast edildiği açık olan lafızdır.”⁹¹⁹ Meselâ, [“Köye sor...” (Yûsuf, 12/82)] ifadesi her ne kadar “Köy halkına sor.” anlamına gelen mecâz bir ifade olsa da aynı zamanda bu ifade kullanımının çok yaygın olması sebebiyle *sarîh* bir ifadedir.⁹²⁰

Kinâye, ister *hakikat* ister *mecâz* olarak kullanılmış olsun, kullanılış şekli itibari ile kendisi ile kast edilen mananın kapalı olduğu lafızdır.⁹²¹ Dolayısıyla kinâyenin hükmü, kendisi ile amelin niyete ve halin ortaya koyduğu duruma bağlı olmasıdır.⁹²² Diğer bir ifadeyle hüküm tüm bunların bilinmesine göre verilir.⁹²³

1.3.3 Kullanıldığı Manaya Delâletinin Açık Oluşu Yönünden Lafızlar.

Kullanıldığı manaya delâletinin açık-kapalı oluşu yönünden lafızlar *zâhir*, *nass*, *müfesser* ve *muhkem* gibi kısımlara ayrılmıştır. Söz konusu lafızlar arasında manaya delâlette açıklık bakımından bir sıralama vardır. Manayı ifade etmede en açık *muhkem* olan ifadedir.⁹²⁴

Zâhir “harici bir karîneye ihtiyaç olmaksızın manasına açıkça delâlet eden lafızdır.”⁹²⁵ Ancak kelâmın sevk ediliş sebebi bu manayı açıklamak değildir.⁹²⁶ Ayrıca *zâhir* lafzın *te’vil* ve *tahsis* edilmesi de mümkündür.⁹²⁷ Meselâ, [“...*Allah, alışverişi helâl, fâizi haram kılmıştır...*” (el-Bakara, 2/275)] âyetinin *zâhiri* alış verişin helâl, faizin ise haram olduğunu ortaya koymaktadır. Söz konusu hüküm harici bir karîneye ihtiyaç olmaksızın bu ifadeyi

⁹¹⁶ eş-Şâfi‘î, *er-Risâle*, s. 74.

⁹¹⁷ el-Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 268.

⁹¹⁸ Zeydân, *el-Vecîz*, s. 310.

⁹¹⁹ Molla Husrev, *Mirkât*, s. 224.

⁹²⁰ Zeydân, *el-Vecîz*, s. 312.

⁹²¹ Molla Husrev, *Mirkât*, s. 225.

⁹²² Zeydân, *el-Vecîz*, s. 313.

⁹²³ Fıkıh usulünde ele alınan kinâye konusunun talak bahsine intibakı ve hükme etkisi için bk. Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 277-278.

⁹²⁴ Zeydân, *el-Vecîz*, s. 314.

⁹²⁵ İbn Melek, *Şerhu menâri’l-envâr*, s. 97-98; Şa‘bân, *Usûlu’l-fikhi’l-İslâmî*, s. 346.

⁹²⁶ Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 261.

⁹²⁷ Şa‘bân, *Usûlu’l-fikhi’l-İslâmî*, s. 346.

duyan her bir kimsenin aklına hemen gelmektedir. Ancak âyetin sevk ediliş gayesi konuyla ilgili helâllik yahut haramlık hükmü getirmek değildir. Siyaktan da anlaşılacağı üzere âyet, alış verişin de fâiz gibi olduğunu söyleyenlere cevap olarak gelmiştir.⁹²⁸

Nass “harici bir karîneye ihtiyaç duymaksızın manaya delâleti açık olan⁹²⁹ ve kendisinden çıkarılan hüküm sözün asıl sevk ediliş sebebini teşkil eden lafızdır.”⁹³⁰ Nassın manaya delâleti zâhire göre daha açık, *te’vil* edilme ihtimali ise daha azdır.⁹³¹ Meselâ, [“...Allah, alışverişi helâl, fâizi haram kılmıştır...” (el-Bakara, 2/275)] âyeti alım satım ile ribânın farklı muameleler olduğunu açıkça ortaya koymaktadır ve bu hüküm nassın sevk ediliş gayesini oluşturur.⁹³²

Mufesser “manaya delâleti -nas ve zâhire göre- daha açık olmakla birlikte *te’vil* edilme ihtimali de olmayan lafızdır.”⁹³³ Meselâ, [“Korunan (ıffetli) kadınlara (zina suçu) atan, sonra dört şahit getirmeyenlere seksen değnek vurun.” (en-Nûr, 24/4)] âyeti namuslu kadınlara zina iftirası atan kimseye seksen sopa vurulması gerektiğini ifade etmektedir. Bu ifadedeki *semânîn* (seksen) sayısı kesinlik ifade etmesi dolayısıyla *te’vil* ve *tahsis* ihtimaline kapalıdır.⁹³⁴

Muhkem, “*nesh* ve *te’vil* ihtimalinden uzak bir şekilde anlamı kesin olan lafızdır.”⁹³⁵ Muhkem ifadenin manaya delâleti kesin olduğu için, bunun gereğiyle amel etmek vaciptir.⁹³⁶ Meselâ, [“...Allah’ın Resûlüne rahatsızlık vermeniz ve kendisinden sonra hanımlarını nikâhlamanız ebediyyen söz konusu olamaz...” (el-Ahzâb, 33/53)] âyetinin Efendimiz Aleyhisselâm’ın eşleri ile evlenilmesini ebedî olarak haram kılması *muhkem* olan nassa örnektir.

Manaya delâtinin açıklığı birbirinden farklı olan bu lafızlar arasında *teâruz* vuku bulduğunda, daha kuvvetli olan diğerine tercih edilir. Buna göre *nass zâhire*, *mufesser nassa*, *muhkem* de *mufessere* tercih edilecektir.⁹³⁷

⁹²⁸ Zeydân, *el-Vecîz*, s. 314.

⁹²⁹ Zeydân, *el-Vecîz*, s. 316.

⁹³⁰ Şa‘bân, *Usûlu’l-fikhi’l-İslâmî*, s. 347-348.

⁹³¹ Zeydân, *el-Vecîz*, s. 316.

⁹³² Şa‘bân, *Usûlu’l-fikhi’l-İslâmî*, s. 348.

⁹³³ es-Serahsî, *Usûl*, I, 165; İbn Melek, *Şerhu menâri’l-envâr*, s. 99; Şa‘bân, *Usûlu’l-fikhi’l-İslâmî*, s. 348.

⁹³⁴ Şa‘bân, *Usûlu’l-fikhi’l-İslâmî*, s. 348.

⁹³⁵ es-Serahsî, *Usûl*, I, 165; İbn Melek, *Şerhu menâri’l-envâr*, s. 100; Şa‘bân, *Usûlu’l-fikhi’l-İslâmî*, s. 349.

⁹³⁶ Molla Husrev, *Mirkât*, s. 168.

⁹³⁷ Bk. İbn Melek, *Şerhu menâri’l-envâr*, s. 100.

1.3.4 Kullanıldığı Manaya Delâletinin Kapalı Oluşu Yönünden Lafızlar.

Manaya delâletinin kapalılığı bakımından lafızlar *hafî*, *muşkil*, *mucmel* ve *muteşâbih* gibi kısımlara ayrılmaktadır. Bu lafızlar az önce zikri geçen lafızların tam olarak zıtlarıdır; *hafî zâhirin*, *muşkil nassın*, *mucmel mufesserin*, *muteşâbih* ise *muhkemin* zıddıdır.⁹³⁸

Hafî, “sigasının dışında bir engelden dolayı maksadının anlaşılmadığı sözdür.”⁹³⁹ Manası ancak araştırmayla ortaya çıkartılabilir. Meselâ, [“*Hırsızlık eden erkeğe ve hırsızlık eden kadına gelince, işlemiş oldukları fiillere karşılık, Allahtan (gelen) caydırıcı bir müeyyide olarak her ikisinin ellerini kesin: zira Allah kudretlidir, hikmet sahibidir.*” (el-Mâide, 5/38)] âyeti hırsızın elinin kesilmesi gerektiğine hükmetmektedir. *Sârık* (hırsız) lafzı siga bakımından açıktır; “birine ait ve şer‘an muteber sayılan bir malı koruma altındayken çalan kimse” için kullanılmaktadır. Ancak hangi hırsızlık türlerinin bu kapsama gireceği mezhepler arasında ihtilâflıdır. Söz gelimi yankesici (tarrâr) ve kefen soyucunun (nebbâş) bu lafzın kapsamına dâhil olup olmadığı ihtilâflıdır. Zira yan kesici, birinin malını onun gafletinden yararlanarak elinden kapmak; kefen soyucu ise koruma altında olmayan bir malı almak bakımından hırsızdan ayrılmaktadır. Dolayısıyla hırsız lafzının manası, bunları kapsamına alması bakımından kapalıdır (*hafî*).⁹⁴⁰ Mezhep imamları yan kesiciyi de hırsızın hükmü kapsamında değerlendirmiş, hırsız için ön görülen *hadd* cezasının buna da tatbik edileceğine hükmetmişlerdir. Kefen soyucu hakkında Ebû Hanife ve İmam Muhammed ortada koruma altında ve mülke konu olan bir mal olmamasını gerekçe göstererek bu kimsenin hırsız olmayacağını, dolayısıyla *had* değil, *ta‘zîr*⁹⁴¹ cezası alması gerektiğine hükmetmişlerdir. Ebû Yûsuf ve diğer üç mezhebe göre ise kefen soyucu da hırsız olarak değerlendirilir.⁹⁴²

Muşkil “kendisi ile kastedilen mananın bir takım harici karîne ve emâreler üzerinden inceleme yapmadan ve bunlar üzerinde ayrıntılı bir şekilde düşünmeden bilinemeyeceği lafızdır.”⁹⁴³ *Hafî*deki kapalılık lafzın kendisinden değil, tatbik sahasının kapsamıyla alakalıyken *muşkil*deki kapalılık lafzın kendisinden kaynaklanmaktadır.⁹⁴⁴ Zira buradaki kapalılığın sebebi birden fazla anlam için kullanılan müşterek lafızlardır.⁹⁴⁵ [“*Kadınlarınız sizin ekinliğinizdir. Ekinliğinize dilediğiniz biçimde varın...*” (el-Bakara, 2/223)] âyetinde geçen “ennâ” müşterek lafızlardandır. Kelimenin Kur‘ân-ı Kerîm’de iki farklı kullanımı vardır; [“*Zekerîyya, ‘Rabbim!’ ‘Hanımım kısır ve ben de ihtiyarlığın son noktasına ulaşmış iken,*

⁹³⁸ İbn Melek, *Şerhu menâri’l-envâr*, s. 102.

⁹³⁹ Molla Husrev, *Mirkât*, s. 169.

⁹⁴⁰ Molla Husrev, *Mirkât*, s. 169; İbn Melek, *Şerhu menâri’l-envâr*, s. 103.

⁹⁴¹ Ta‘zîr, hakkında belli bir ceza, bir şer‘î had bulunmayan suçlara karşılık tatbik edilecek olan ceza için kullanılan terimdir. Bk. Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri*, s. 551.

⁹⁴² Şa‘bân, *Usûlu’l-fikhi’l-İslâmî*, s. 358-359.

⁹⁴³ Şa‘bân, *Usûlu’l-fikhi’l-İslâmî*, s. 361.

⁹⁴⁴ Atar, *Fıkah Usûlü*, s. 266.

⁹⁴⁵ Şa‘bân, *Usûlu’l-fikhi’l-İslâmî*, s. 361. Lafz-ı müşterek hakkında bilgi için bk. Güven, “Kur‘ân’ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çok Anlamlılık Sorunu”, s. 89-98.

*benim nasıl çocuğum olur?’ dedi.” (Meryem, 19/8)] âyetindeki “ennâ yekûnu lî ğulâm⁹⁴⁶” ifadesinde *ennâ* lafzı *keyfe* (nasıl) manasında kullanılmışken; [...*Zekeriya her ne zaman mihriba girdiyse, yanında bir yiyecek buldu: ‘Meryem, bu sana nereden geldi?’ deyince, ‘Bu, Allah katındandır. Şüphesiz Allah, dilediğine hesapsız rızık verendir’ dedi.” (Âlu ‘İmrân, 3/37)] âyetinde ise “ennâ leki hâzâ” şeklindeki ifadede *min eyne* (nereden) manasında kullanılmıştır. Konumuz olan âyette, kelimeye “nereden” manası verilirse kocanın hanımıyla dilediği yerden temas kurması gibi bir mana ortaya çıkacaktır.⁹⁴⁶ Ancak *harsukum* (ekinliğiniz) kelimesi iyice incelenirse buradaki “ennâ” lafzının *min eyne* (nereden) değil, *keyfe* (nasıl) manasında kullanıldığı anlaşılır; çünkü *hars* neslin devamını sağlayan yerdir.⁹⁴⁷**

Mucmel “sözün sahibi tarafından bir açıklama yapılmadıkça kendisi ile kastedilen mananın anlaşılmayacağı lafızdır.”⁹⁴⁸ Kur’an’da yer alan pek çok ahkâm âyetinin *mucmel* olduğu, bu *mucmellerin* Efendimiz Aleyhisselâm tarafından açıklandığı ifade edilmiştir. Meselâ *salât*, *zekât*, *talak* gibi ifadeler bu kapsamda değerlendirilmiştir.⁹⁴⁹ Tüm ibâdetlerde Kur’ân asgari bilgiyi vermiş, tafsilatı sünnete bırakmıştır. *Mucmellik*, lafzın birden çok manada kullanılıyor olmasından (iştirâk), kelimeye şârî’ tarafından sözlük anlamının dışında bir mana yüklenmesinden⁹⁵⁰ ve lafzın anlamının az bilinirliğinden (ğarâbet) kaynaklanabilir.⁹⁵¹ *Mucmel* olan lafız kesin olarak beyân edilirse artık *mufesser* hükmünde olur ve kendisi ile -eğer amele konu olan bir mesele ise- amel edilmesi gerekir.⁹⁵²

Muteşâbih “kendisi ile neyin kastedildiğinin bilinmesinin mümkün olmadığı lafızdır.” Hükmü, kıyamet günü her şey ortaya çıkıncaya kadar onun hakiki olduğuna inanmaktır. *Hûrûf-ı mukatta’anın* durumu böyledir.⁹⁵³

1.3.5 Lafzın Manaya Delâlet Şekli ve Mütakellimin Maksadı Bakımından Lafızlar.

Lafzın manaya delâleti konusu Kur’ân’ın mana zenginliğini ortaya koymasına bakımından oldukça önemlidir. Zira her zaman konuşan kimse muhatabına meramını düz bir ifadeyle anlatmaz yahut tek bir ifadeyle birincil anlamın yanında farklı anlamları da kast edecek şekilde konuşabilir. Bu durumda sadece sözün zâhiriyle yetinilirse ikincil anlamların kaybı

⁹⁴⁶ Bu konuda tafsilatlı bilgi için bk. el-Kurtubî, *el-Câmî*, IV, 7-8.

⁹⁴⁷ Şa‘bân, *Usûlu’l-fikhi’l-İslâmî*, s. 361.

⁹⁴⁸ Şa‘bân, *Usûlu’l-fikhi’l-İslâmî*, s. 362.

⁹⁴⁹ Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 267.

⁹⁵⁰ Sünnetin Kur’ân’ı tebyîn yönü bu noktada ön plana çıkmaktadır. Zira hac, salât ve zekât gibi kavramlara luğavî manasının dışında özel anlamlar yüklenmiştir ve *mucmel* bırakılan bu alanda sünnet açıklama getirmiştir. Bk. Zeydân, *el-Vecîz*, s. 328.

⁹⁵¹ el-Cessâs, *el-Fusûl*, I, 64; Molla Husrev, *Mirkât*, s. 171.

⁹⁵² Zeydân, *el-Vecîz*, s. 328.

⁹⁵³ İbn Melek, *Şerhu menâri’l-envâr*, s. 105-106.

söz konusu olabilir. Bu bakımdan fakihler lafzın manaya delâletini şekli bakımından, *ibârenin*, *işâretin*, *nassın* ve *iktizânın* delâleti olarak dört başlık altında incelenmiştir.⁹⁵⁴

Nassın ibâresi, “kullanıldığı manaya ibaresi ve üç türlü delâletten⁹⁵⁵ biri ile delâlet eden sözdür.”⁹⁵⁶ [“*Meşrû bir hak karşılığı olmadıkça, Allah’ın haram (dokunulmaz) kıldığı canı öldürmeyin.*” (el-En‘âm, 6/151)] âyeti ibaresiyle yani bizzat lafızlarıyla, cana kıymanın haram olduğunu ifade etmektedir.⁹⁵⁷

Nassın işâreti, lafzın ibaresinin dışında delâlet ettiği şeydir ve ibarenin bir neticesi olarak meydana gelir. Yani kelimadan anlaşılrsa da doğrudan ibareden elde edilen bir mana değildir.⁹⁵⁸ Meselâ, [“*Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği bilinen (örf)e uygun olarak, çocuk kendisinin olana (babaya) aittir.*” (el-Bakara, 2/233)] âyeti kadının nafaka hakkı olduğunu bayan etmek için sevk edilmiş olmakla birlikte çocuğun nesebinin babaya ait olduğuna dair bir işaret de taşımaktadır. Ayrıca âyette çocuğun rızkının babanın omuzlarında olan bir mesuliyet olduğuna ve yine babanın çocuğunun malından ihtiyaç miktarında alabileceğine de işaret vardır; zira âyette çocuk babaya aidiyet bildiren bir ifadeyle nispet edilmiştir (ve ‘ale’l mevlûdi lehû).⁹⁵⁹ Benzer şekilde [“*Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun.*” (el-Enbiyâ, 21/7)] âyetinin ibâresi, bilgi sahiplerine soru sorulmasını istemektedir. Ancak soruyu sorabilmemiz için karşımızda ilim sahibi kimselerin olması gerekmektedir. İşte bu noktada söz konusu nassın soru sorulabilecek kıvamda âlimlerin yetiştirilmiş olmasına da işâreti olduğu söylenmiştir. Âyetin öncelikli hedefi bu olmasa da işaret yolu ile bu manaya da ulaşılmıştır.⁹⁶⁰

İbâre ile delâlette lafzın söylediği ne ise, o zaten açıkça ortadadır. Ancak işâretle delâlette müctehidin birikim ve keskin görüşlülüğü oranında âyetten farklı manaları çıkartması söz konusudur. Hz. Ömer dönemindeki bir hadise buna dair bir örnek sunmaktadır. Rivâyete göre bir kadın evlendikten altı ay sonra doğum yapmış, kocası da durumu dava etmiştir. Hz. Ömer -diğer bir rivâyete göre Hz. Osman- kadına recm cezası uygulanması yönünde bir karara meyletti. Bunun üzerine Hz. Ali -yahut İbn ‘Abbâs- [“*Onun süttten kesilmesi de iki yıl içinde olur.*” (Lokman, 31/14)] ve [“*Onun (anne karnında) taşınması ve süttten kesilme süresi (toplam olarak) otuz aydır.*” (el-Ahkâf, 46/15)] âyetlerinden hareketle hamilelliğin asgarî süresinin altı

⁹⁵⁴ Bk. Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 279.

⁹⁵⁵ Lafız mananın tamamına delâlet ediyorsa “delâlet-i mutabıkiyye”; bir cüzüne delâlet ediyorsa “delâlet-i tazammuniyye”; lüzûmuna delâlet ediyorsa “delâlet-i iltizâmiyye” diye adlandırılır. Ev lafzının eve delâleti birinciye (mutabık), çatıya delâleti ikinciye (tazammun), çatı lafzının duvara delâleti üçüncüye (iltizâma) örnektir. Duvar çatının bir parçası olmasa da çatının varlığının söz konusu edilebilmesi bir duvarın varlığına bağlı olduğu için bu delâlet bu şekilde adlandırılmıştır. Bk. el-Ğazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 92-93.

⁹⁵⁶ Molla Husrev, *Mirkât*, s. 227.

⁹⁵⁷ Zeydân, *el-Vecîz*, s. 330.

⁹⁵⁸ Bk. Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 280.

⁹⁵⁹ Zeydân, *el-Vecîz*, s. 332-333. Geniş bilgi için bk. ‘Abdul‘azîz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, I, 70-71.

⁹⁶⁰ Zeydân, *el-Vecîz*, s. 332-333.

ay olduğunu söyler. Bu görüşü makul karşılayan Hz. Ömer kadına *recm* uygulamaktan vaz geçer. el-Bezdevî, bunun kapalı bir işaret olduğunu, sahâbenin anlayamadığı bu işareti İbn ‘Abbâs’ın ince kavrayışı sayesinde tespit ettiğini ifade etmiştir.⁹⁶¹

İbâreyle ve işâretle delâletin her ikisi de kesin hüküm bildirir. Ancak birbirleriyle çeliştiklerinde (teâruz) ibârenin delâleti işâretin delâletine tercih edilir.⁹⁶²

Nassın delâleti, “nasta zikredilen şeyin (mantuk yahut mansûs ‘aleyh) hükmünün aralarındaki ortak illet sebebiyle hükmü zikredilmeyen (meskût ‘anh) hakkında da geçerli olduğunu gösteren lafızdır.”⁹⁶³ Nassın delâleti ile sabit olan anlamı ortaya çıkartmak için derinlemesine düşünmeye yahut içtihatla bulunmaya gerek yoktur, çünkü bu mana dil kuralları gereğince kendiliğinden ortaya çıkar.⁹⁶⁴ [“Eğer onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara ‘öf!’ bile deme; onları azarlama; onlara tatlı ve güzel söz söyle.” (el-İsrâ 17/23)] âyeti ibâresi yoluyla çocuğun ana-babasına “öf” bile demesini haram kılmaktadır. Bu ifadeyi duyan herkes bu hükümdeki illetin, bu söz sebebiyle anne-babanın üzülmesi, bu sözün onlara eza vermesi, olduğunu anlar.⁹⁶⁵ Bu illet anne-babanın dövülmesi, hapsedilmesi vb. durumlarda da bulunmaktadır. Şu halde birinci durum için sabit olan *tahrim* hükmü onunla aynı illeti taşıyan diğer durumlar için de söz konusudur. Hatta anne-babaya eziyet vermesi bakımından söz konusu filler, “öf” demekten daha şiddetli olduğu için hükmün sübutu bunlar için daha da kuvvetlidir.⁹⁶⁶

Bazı fakihler bu delâlet türünü “*mefhûmu’l-muvâfakât*” ve “*fahva’l-hitab*” şeklinde de adlandırmışlardır. Çünkü delâletle çıkarılan hüküm ile ibâreden anlaşılan hüküm arasında bir uygunluk söz konusudur. Ayrıca âyette tespit edilen illetten hareketle hüküm aynı illeti taşıyan diğer bir olaya da tatbik edildiği için “*celî kıyas*” diye de adlandırılmıştır.⁹⁶⁷

Nassın iktizâsı “kendisi olmadan nasla amel edilmesi mümkün olmayan, nassın hüküm ifade edebilmesi için nasta takdir olunması şart olan bir fazlalıktır.”⁹⁶⁸ Meselâ [“Ölmüş hayvan, kan, domuz eti...size haram kılındı.” (el-Mâide, 5/3)] âyetinde ölmüş hayvan, kan ve domuz etinin haram kılındığı ifade edilmektedir. Aslında haram kılınan bu sayılanlar değil, bunların yenilmesi, içilmesi, satılması vb. şeylerdir.⁹⁶⁹

Bu delâlet türleri kuvvet bakımından birbirinden farklıdır. *İbârenin delâleti işâretin delâletinden*; *işâretin delâleti nassın delâletinden*; *nassın delâleti iktizânın delâletinden*

⁹⁶¹ ‘Abdul‘azîz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, I, 72.

⁹⁶² Molla Husrev, *Mirkât*, s. 230.

⁹⁶³ Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 281.

⁹⁶⁴ es-Serahsî, *Usûl*, I, 241.

⁹⁶⁵ Bk. es-Serahsî, *Usûl*, I, 242.

⁹⁶⁶ Şa‘bân, *Usûlu’l-fıkhi’l-İslâmî*, s. 372-373. Bu delâlet türünden çıkarılan hükümler için bk. es-Serahsî, *Usûl*, I, 248-254.

⁹⁶⁷ Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 281.

⁹⁶⁸ Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 282.

⁹⁶⁹ Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 283.

kuvvetlidir. Bunun pratik sonucu bu deliller arasında bir çatışmanın ortaya çıktığı durumda kendini gösterir. Bu durumda daha kuvvetli olan delil türü diğerine tercih edilir. Söz gelimi [“*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı...*”(el-Bakara, 2/178)] âyeti ile [“*Kim bir mü’mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir. Allah, ona gazap etmiş, lânet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.*” (en-Nisâ, 4/93)] âyeti arasında *nassın ibâresi* ile *nassın işâreti* arasında bir *teâruz* söz konusudur. Birinci âyet kasten adam öldürülmesi fiiline kısas cezası verilmesi gerektiği hükmünü getirmektedir. İkinci âyet ise kasten bile olsa adam öldürme fiiline kısas gerekmediğine işaret etmektedir. Çünkü Allah Teâlâ kasten bir mü’mini öldürmenin cezasını ebedî cehennemde kalma olarak belirtmiş, beyan makamında -başka bir açıklama getirmeksizin- sırf bu hükmü göstermekle yetinmiştir. Beyan makamında açıklama yapmaksızın bir hükmü belirtmekle yetinmek (iktisâr) ise hükmün ondan ibaret olduğunu (hasr) ifade eder. Bu da kasten adam öldürmeye kısas gerekmemesi gibi bir sonuç doğurur. Bu durumda yukarıdaki *teâruz* kaidesi gereğince *nassın ibâresi*yle sabit olan ve *kisas* hükmü getiren âyet, işaretiyle kisasın olmayacağına delâlet eden âyete takdim edilir ve kısas, kasten bir mü’mini öldüren kimsenin cezası olarak sabit olur.⁹⁷⁰ Hanefîlerin dışındaki mezhepler bu delâlet çeşitlerinin yanında *mefhûmu’l- muhâlifî* de kullanmışlardır.⁹⁷¹ Aralarında el-Âmidî, el-Kârâfî (ö. 684/1285) ve İbn ‘Abidîn’inde (ö. 1306/1889) bulunduğu âlimler *mefhûmu’l-muhâlifî* şöyle tarif etmişlerdir: “Zikredilmeyenin (meskût^{un} ‘anh) hükmünün zikredilene (mantûk) muhalif olmasına denir.”⁹⁷²

Bu konu *mantukun* hükmüne konan kayıtlar bakımından *Mefhûmu’l-muhâlifî*; *mefhûmu’s-sıfat*, *mefhûmu’s-şart* ve *mefhûmu’l-gâye* gibi alt başlıklar altında incelenmiştir.⁹⁷³ Diğerleri için de bir örnek olması açısından *mefhûmu’l-gâye* üzerinde durabiliriz. *Mefhûmu’l-gâye*, “kendisindeki hükmün bir gaye ile kayıtlı bulunduğu lafzın sonrası ve ötesi hakkında bu hükmün zıddına delâlet etmesidir.”⁹⁷⁴ Meselâ [“*Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşılırsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın.*” (el-Hucurât, 49/9)] âyetinin *mefhûm-ı muhâlifî* eğer bu haddi aşan mü’min grup Allah’ın emrine dönerse kendileriyle savaşılmayacağına delâlet eder. Başka bir örnek olarak [“*Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun*” (en-Nûr, 24/4)] âyeti zikredilebilir. Bu âyette *kazf haddi* olarak seksen değnek cezası ön görülmüştür. Bu âyetin *mefhûm-ı muhâlifî* celde cezasının seksenden az veya çok olmayacağını gösterir.⁹⁷⁵

⁹⁷⁰ Şa‘bân, *Usûlu’l-fikhi’l-İslâmî*, s. 377-378.

⁹⁷¹ Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 283.

⁹⁷² Ali Haydar Efendi, *Usûlu Fıkıh Dersleri*, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, ty.), s. 259.

⁹⁷³ Konu hakkında geniş bilgi için bk. İskender Genç, *İslam Hukukunda Mefhûm-ı Muhâlefet Kavramı ve Hukûki Değeri*, (Basılmamış YL.), Ankara Ü., Ankara, 2002.

⁹⁷⁴ Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 287.

⁹⁷⁵ Bk. Zeydân, *el-Vecîz*, s. 343.

1.4 Literatür

Usûl-i Fıkıh alanındaki literatüre genel hatlarıyla bile olsa yer vermek bu çalışmanın sınırlarını fazlasıyla aşacaktır. Dolayısıyla meslekler çerçevesinde oluşan literatüre kısaca temas etmek yerinde olacaktır. Fukahâ metoduna göre yazılmış eserler; el-Kerhî (ö. 340/952) *Usûl*, el-Cessâs (ö. 370/980) *el-Fusûl fî'l-usûl*, ed-Debûsî (ö. 430/1038) *Takvîmu'l-edille*, el-Bezdevî (ö. 482/1089) *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, es-Serahsî (ö. 438/1090) *Usûl*, es-Semerkindî (ö. 539/1144) *Mizânu'l-usûl fî netâicu'l-'ukûl*, Ahsîkesî (ö. 644/1247) *el-Muntehâb fî usûli'l-mezheb*, el-Habbâzî (ö. 691/1292) *el-Muğnî fî usûli'l-fıkıh*, en-Neseî (ö. 710/1310) *Menâru'l-envâr*, 'Abdul'azîz el-Buhârî (ö. 730/1329) *Keşfu'l-esrâr*, İbn Melek (ö. 885/1480) *Şerhu Menâri'l-envâr*.

Mütekellimin metodu üzere yazılmış eserle: el-Bâkılânî (ö. 403/1013) *et-Takrîb ve'l-irşâd*, el-Kâdî 'Abdulcebbâr (ö. 415/1024) *el-'Umde fî usûli'l-fıkıh*, Ebû'l-Huseyn el-Basrî (ö. 436/1044) *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkıh*, İbn Hazm (ö. 456/1063) *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, el-Cuveynî (ö. 478/1085) *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, el-Ğazzâlî (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1209) *el-Mahsûl*, el-Âmidî (ö. 631/1233) *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, İbnu'l-Hacib (ö. 646/1442) *Muntehe's-sûl ve'l-emel*, Kâdî el-Beyzâvî (ö. 685/1286) *el-Minhâc*.

Memzûc metod üzere yazılmış bazı eserler ise şunlardır: İbnu's-Sâ'âtî (ö. 694/1294) *Bedî'u'n-nizâm*, Sadru's-Şerî'a (ö. 747/1346) *Tenkîhu'l-usûl*, İbnu'l-Kayyim (ö. 750/1350) *İ'lâmu'l-muvakki'in*, Tâcuddîn es-Subkî (ö. 771/1369) *Cem'u'l-cevâmî*, eş-Şâtîbî, (ö. 790/1388) *el-Muvâfakât*, Molla Fenârî (ö. 834/1430) *Fusûlu'l-bedâi*, İbnu'l-Humâm (ö. 861/1456) *et-Tahrîr*, Molla Husrev (ö. 885/1480) *Mir'ât*, eş-Şevkânî (ö. 1250/1834) *İrşâdu'l-fuhûl*.

Son dönem Osmanlı uleması tarafından da konu üzerinde bazı çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Büyük Ali Haydar Efendi (ö. 1903), *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, (Daru'l-Hilâfeti'l-Âliyye: Matbaa-i Âmire, 1326), Seyyid Bey (ö. 1925), *Usûl-i Fıkıh: Medhal*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333) ve *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1328), Mahmud Esad Seydişehrî (ö. 1918), *Telhîs-Usûl-i Fıkıh*, yay. haz. Taha Hakan Alp v.diğ., (İstanbul: Yasin Yayın Evi, 2002), İsmail Hakkı (ö. 1946), *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, (Dersaadet: Matbaa-i-Hukukiyye, 1329).

Ülkemizde gerek te'lif gerekse tercüme olarak konu üzerinde pek çok çalışma yapılmıştır. Bunlardan bazılarını şu şekilde sayabiliriz: Hayreddin Karaman, *Fıkıh usulü: İslâm hukukunun kaynakları, metodu ve felsefesi*, (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1967), Muhammed Ebu Zehra, *İslam hukuku metodolojisi: fıkıh usulü*, trc. Abdülkadir Şener. (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1973), 'Abdulkerim Zeydan, *Fıkıh usulü: İslam hukuku*, trc. Ruhi Özcan, (İstanbul: İFAV, 1979), Fahreddin Atar, *Fıkıh Usulü*, (İstanbul: İFAV, 2013), A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm

Araştırmaları Merkezi [İSAM], 2008), Abdullah Kahraman, *Fıkıh usulü: giriş - deliller - hükümler - hüküm çıkarma yöntemleri*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), Muhsin Koçak v.dğr., *Fıkıh usulü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), İbrahim Kafi Dönmez, *Fıkıh usulü incelemeleri*, (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi [İSAM], 2014).

Çağdaş Arap dünyasında konuyla ilgili yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Hamdi el-A'zamî, *el-Murşid fî 'ilm-i usulî'l-fikh ve târîhi'l-fikhi'l-İslâmî*, (Bağdad: Matba'atu'l-Ma'ârif, 1949/1368), Zekiyyuddin Şa'bân, *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*, (Beyrût: Dâru'l-Kutub, 1971), M. Ebû Zehre, *Usûlu'l-fikh*, (İstanbul: Tebliğ Yayınları, [ty.]), Muhammed Mustafa Şelebî, *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*, (Beyrût: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 1986), Vehbe ez-Zuhaylî, *Usûlu'l-fikh*, (Trablus: Kuliyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, 1990/1400), 'Abdülme'cîd Mahmûd el-Matlûb, *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*, (Kâhire: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 1992), Emir 'Abdul'azîz, *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*, (Beyrût: Dâru's-Selâm, 1997/1418), Muhammed Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî*, (Dımaşk: Dâru'l-Hayr, 2003/1423), Mustafa Dîb el-Buğa, *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî: dirâse 'âme*, (Dımaşk: Dâru'l-Mustafa, 2004/1425), 'Abdullatif Humeyyim, *ez-Zarûrî fî 'ilmi usulî'l-fikh*, ('Amman: Dâru 'Ammar, 2005/1426), Mahmud Âlu Zeheb, *Fusûl fî usûli'l-fikh*, (Beyrût-London: Muessesetu'l-İntişârî'l-'Arabî [Arab Diffusion Company], 2007), 'Abdusselam Bilâcî, *Tetavvuru 'ilm-i usulî'l-fikh ve tecedduduhû*, (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 2007/1428), Muhammed b. 'Alevi el-Mâliki el-Hasenî, *el-Kava'idu'l-esâsiyye fî usûli'l-fikh*, (Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2007/1428), Muhammed Ca'fer Şemsuddîn, *Medhal ilâ dirâseti 'ilmi usûli'l-fikh*, (Beyrût: Dâru'l-Hâdî, 2008/1429), Safvân Dâvûdî, *Miftâhu'l-usûl fî 'ilmi'l-usûl*, (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2015/1436) ve *el-Lubâb fî usûli'l-fikh*, (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2015/1436), İlyas Derdür, *Muhâdarât fî usûli'l-fikh ve fikhi't-tahrîc*, (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2016/1437).

Konuyla ilgili ülkemizde yapılan doktora tezlerinden bazılarını şu şekilde tespit edebiliriz: Mehmet Boynukalın, *Fıkıh usulünde yenilenme ihtiyacı ve ortaya çıkardığı tartışmalar*, (DR), Marmara Ü., İstanbul, 1999, Macit Yüksel, *Mu'tezile'nin fıkıh usulü anlayışı*, (DR), Erciyes Ü., Kayseri, 2000, Hüseyin Güleç, *Şâfi'î fıkıh usulünde hadis metodolojisi*, (DR), Ankara Ü., Ankara, 2002, Osman Güman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi (el-İsnevî Örneği)*, (DR), Marmara Ü., İstanbul, 2006, Davut İltaş, *Fıkıh usulünde mütekellimîn yönteminin delalet anlayışı*, (DR), Erciyes Ü., Kayseri, 2006, Recai Çetres, *Kelâm-Usûl-i Fıkıh İlişkisi (İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî Ekseninde)*, (DR), Marmara Ü., İstanbul, 2014, Abdulbasit Saltekin, *Fıkıh Usûlü Tarihinde Kayıp Halka: Hicri III. ve IV. Asırlarda Usûlî Görüşler*, (DR), Dicle Ü., Diyarbakır, 2015.

Konu üzerinde yazılan makalelerden bazıları şu şekildedir: Şamil Dağcı, "İmam Şafî'nin Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri", [*Diyanet İlmi Dergi*, 1996, cilt: XXXII, sayı: 2, s. 69-127], Tâhâ Feyyâz Câbir el-Alvânî, "Usûlü Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler", çeviren: Selahattin Kıyıcı, [*YYÜİFD*, 2000, cilt: III, sayı: 3, s. 369-395], Macit Yüksel, "Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Etkisi", [*Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*

(*Bilimsel Birikim*), 2003, cilt: III, sayı: 3, Mu‘tezile Özel Sayısı, s. 73-82], Mehmet Erdoğan, “Fıkıh Usûlünün Katılığı”, [*Bilimname: Düşünce Platformu*, 2003/2, cilt: I, sayı: 2, s. 171-178], H. Yunus Apaydın, “Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi”, [*İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, sayı: 1, s. 9-28], Gıyasettin Arslan, “Tefsir Usûlü’nün Fıkıh Usûlü’nden Arındırılması”, [*Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, 2009, s. 131-192], Tahsin Görgün, “Klasik Anlama Yöntemlerinin (Fıkıh ve Tefsir Usûlü) İmkân ve Sınırları”, [*Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)*, 02-06 Ekim 2002, 2004, s. 305-326] ve “Yeni” Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usûlüne Göre Durumu”, [*İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes’elesi*, 1, 2005, s. 675-698] ve “Müzakere Yerine: Fıkıh Usulü İlmi ve Tarihselcilik Üzerine Birkaç Not”, [*Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması*, 2010, s. 393-404], İbrahim Kafî Dönmez, “Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme”, [*İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes’elesi*, 1, 2005, s. 661-673], Abdurrahman Haçkalı, “Fıkıh Usûlü İlmi’nin Doğuşu ve Gelişimi”, [*Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, 2006, cilt: I, sayı: 1-2, s. 83-95], Davut İltaş, “Fıkıh Usulü Yazımında ‘Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi’ Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine”, [*Bilimname: Düşünce Platformu*, 2009/2, cilt: VII, sayı: XVII, s. 65-95], Murteza Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, [*İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2013, sayı: 29, s. 65-97], Ali Çetin, “Mantık, Kelâm ve Usul-u Fıkıh İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, [*Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2015, cilt: XIII, sayı: 2, s. 693-716].

2. SÜNNET - HADİS

2.1 Kavramsal Çerçeve

Sünnet, “parlatmak, keskinleştirmek ve bilemek”⁹⁷⁶ anlamlarına gelen “senne” fiilinin mastarı olarak “iyi veya kötü olarak tutulan yol,”⁹⁷⁷ sîret”⁹⁷⁸ gibi anlamlara gelir. Arap dilinde “tarîk, sebîl, sırât, mezheb, menhec” gibi yol ve yöntem manasına gelen farklı kelimeler de vardır. Ancak bunların hiçbirisi tam olarak sünnetin karşılığı değildir. Bununla birlikte sünnetin tüm bu kelimelerin manasını içeren şemsiye bir kavram olduğu söylebebilir.⁹⁷⁹

Sünnetin terim anlamı ilmî disiplinlere göre farklılık arz etmektedir; Fıkıh âlimleri, deliller hiyerarşisinde Kur’ân’dan sonraki ikinci kaynak olarak,⁹⁸⁰ “Hz. Peygamber Aleyhisselâm’ın söz, fiil ve takrirleri”⁹⁸¹ ve “Farz ve vâcipler dışında Hz. Peygamber’den gelen hükümler”⁹⁸² anlamında kullanırken; kelâmcılar “Hz. Peygamber ve ashabının itikat ve amelde takip ettiği yol” anlamında ve bid’atın zıddı olarak olarak kullanmışlardır.⁹⁸³ Hadisçilere göre ise sünnet, “Hz. Peygamber’den -gerek peygamberlikten önce gerek sonra- aktarılan; söz, davranış, onay, ahlâkî ve yaratılışsal özellikler ve hayatına dair bilgilerdir.”⁹⁸⁴

Sünnet ile çok yakın, hatta yerine göre aynı anlamda kullanılan bir kavram da *hadistir*. Sözlükte, “eskinin zıddı ve yeni” gibi anlamlarda kullanılan hadisi⁹⁸⁵ usûl âlimleri, sünnetin bir parçası olarak, Efendimiz Aleyhisselâm’ın sözlerini ifade eden bir kavram olarak kullanmışlardır.⁹⁸⁶ Muhaddislerin ıstılahında ise, “Hz. Peygamber’in söz, fiil ve halleri” şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanım, onların Efendimiz Aleyhisselâm’ın yapıp etmeleri başta olmak üzere hayatına dair her türlü bilgiyi hadis kapsamında değerlendirdiklerini gösterir.⁹⁸⁷

⁹⁷⁶ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, VI, 397.

⁹⁷⁷ el-Curcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 195.

⁹⁷⁸ el-Cevherî, *es-Sihâh*, V, 2139.

⁹⁷⁹ Mehmet Emin Özafşar, v.dğr., *Hadislerle İslâm*, (Ankara: DİB Yayınları, 2015), I, 52.

⁹⁸⁰ el-Ğazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 120; el-Âmidî, *el-İhkâm*, I, 227; eş-Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, I, 183-185.

⁹⁸¹ Bk. et-Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh ‘ale’t-tavzîh*, thk. Zekerîyya ‘Umeyrât, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, ty.), II, 3.

⁹⁸² el-Curcânî, *Ta’rîfât*, s. 195; eş-Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, I, 186; Murtaza Bedir, “Sünnet”, *DİA*, XXXVIII, s. 150.

⁹⁸³ İlyas Çelebi, “Sünnet”, *DİA*, XXXVIII, s. 153. el-Curcânî sünnetin *bid’atın mukâbili* olarak kullanımını fukaya ait bir kullanım olarak görür. Bk. el-Curcânî, *Ta’rîfât*, s. 196.

⁹⁸⁴ Mustafa es-Sibâî, *es-Sunne ve mekânetuhâ fi’t-teşrî’i’l-İslâmî*, (Dımaşk: el-Mektebetu’l-İslâmiyye, 1985), s. 47.

⁹⁸⁵ Bk. İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, III, 75.

⁹⁸⁶ Bk. et-Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, II, 3.

⁹⁸⁷ Bk. Tâhir el-Cezâirî ed-Dımeşkî, *Tevcihu’n-nazar ilâ usûli’l-eser*, thk. ‘Abdulfettah Ebû Ğudde, (Beyrût: Mektebetu’l-Matbû’âtı’l-İslâmiyye, 1995), I, 37.

Yukarıda yaptıkları sünnet tanımını da dikkate alınırsa, hadis âlimlerinin sünnet ile hadisi eş anlamlı kullandıkları söylenebilir.⁹⁸⁸

Muhaddislerin yaklaşımında Hz. Peygamber'i "en güzel örnek" olarak benimseme prensibi esas alınır, bu sebeple sünnetin dairesi ahlâk ve *şemâil*'i kapsayacak şekilde geniş tutulur. Usûlcüler ise Hz. Peygamber'i kanun koyucu olarak (şârî') değerlendirdikleri için onun söz ve fiillerini, şer'î ahkâmı ile ilgisi bakımından ele alarak bir tarif geliştirmişlerdir.⁹⁸⁹

2.2 Sünnetin Tefsir İlmindeki Yeri ve Önemi

Allah Teâlâ, davranışlarındaki örneklığe dikkat çekerek Efendimiz Aleyhisselâm'a uymanın gerekliliğini bildirmiş (el-Ahzâb, 33/21), ona uymayı (Âlu 'İmrân, 3/31; Tâhâ, 20/90) ve itaat etmeyi (Âlu 'İmrân, 3/32; en-Nisâ, 4/59; el-Enfâl, 8/47 vd.) emrederek ona uymayı kendisine uymakla eş değer tutmuştur (en-Nisâ, 4/80). Diğer taraftan Hz. Peygamber vahyin hem *tebliği* (el-Mâide, 5/67) hem de *tebyini* (en-Nahl, 16/44) ile mükellefti. Ayrıca Hz. Peygamber'e kitap ve hikmetin öğretildiğini beyan eden âyetlerde (el-Bakara, 2/151; en-Nisâ, 4/113; el-Cum'a, 62/2) geçen "hikmet" kelimesinin İslâm'da dini bilginin belirlenmesinde Resûlüllâh Aleyhisselâm'ın rolüne delâlet ettiği, eş-Şâfi'î gibi bazı âlimler tarafından dile getirilmiştir.⁹⁹⁰ Yine kendisini ilâhî kaynaklı bir vahiy (el-En'âm, 6/19), tüm insanlık için hidâyet rehberi (el-Bakara, 2/185) gibi sıfatlarla nitelendiren Kur'ân'ın bir delil oluşu, öncelikle dinin kabulüne de dayanak teşkil eden fitrî ve akli temellere, ikinci olarak ise sünnete dayanır. Çünkü Kur'ân'ın bu niteliklerinin kabulü öncelikle onu Allah'tan getirdiğini ifade eden ve onu tasdik eden Hz. Peygamber'i tasdike ve onun risâletini kabule bağlı bir husustur. Öte yandan yukarıda da ifade edildiği gibi birçok Kur'ân âyetinin Efendimiz Aleyhisselâm'ın dini açıklama yetkisine atıfta bulunması, sünnetin dinde önemli bir konum elde etmesi sağlamıştır. Neticede Kur'ân ve sünnet birlikte Müslümanların itikâdî ve amelî hayatlarını inşa eden iki asıl olmuştur.⁹⁹¹ Böylece teşrî' dediğimiz ilâhî yasama ancak Kur'ân ve sünnet birlikteliğiyle sağlanmıştır.⁹⁹²

İbn 'Abbâs, genel olarak tefsiri dört kısma ayırmıştır: Arapların dile olan vukufiyetleri sebebiyle bildikleri tefsir; kimsenin bilmemekle mazur olmayacağı -yani bilmek zorunda olduğu- tefsir; özellikle ulemâ sınıfının bildiği tefsir ve ancak Allah'ın bildiği tefsir. Bilgisi Allah Teâlâ'ya ait olduğu bu son kısmı bildğini iddia eden yalancıdır.⁹⁹³ ez-Zerkeşî, sadece Allah'ın bildiği ifade edilen dördüncü kısım ile ilgili olarak, bu alanın da bilgi konusu olabilme

⁹⁸⁸ Bk. Yaşar Kandemir, "Hadis", *DİA*, XV, s. 28.

⁹⁸⁹ Mehmet Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2015), s. 34.

⁹⁹⁰ eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 56, 87 vd.

⁹⁹¹ Bardakoğlu, "Kitab", s. 122.

⁹⁹² Ebû Ğudde, 'Abdulfettah, *Lemahât min târihi's-sünne ve 'ulûmi'l-hadîs*, (Beyrût: Mektebu'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1984), s. 10.

⁹⁹³ Bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 164.

imkânından bahseder. ez-Zerkeşî'ye göre *el-hûrûfu'l-mukatta'a*, *muteşâbih* naslar, ruhun ne olduğu, kıyamet saati gibi sadece Allah'ın bildiği konular, Efendimiz Aleyhisselâm'dan gelen bir açıklama ile veya yorumunun öyle olduğuna dair ümmetin icmâsı ile bilinebilir.⁹⁹⁴ Aslında bu bilgi bir bakıma bize tefsirin reye kapalı alanının sınırlarını da vermektedir. Zira bu konularda sünnete bir bilgi yer almamışsa ve bir icmânın da varlığı söz konusu değilse, bu bilgi Allah'ın katında sakladığı bilgi olur ve o konuda akli çıkarımda bulunulamaz.⁹⁹⁵ Ayrıca ez-Zerkeşî'nin bu yaklaşımını, *sünnet* ve *icmâyı*, bilgi değeri ve bağlayıcılığı bakımından ilâhî bir bilgi olarak kabul ettiği şeklinde okumak da mümkündür.

Kur'an-sünnet ilişkisini ortaya koyması bakımından ez-Zerkeşî'nin İbn Berracân'dan (ö. 627/1230[?]) yaptığı nakil de meseleye farklı bir yönden dikkat çekmektedir. Buna göre, Efendimiz Aleyhisselâm *recm* hadisesinde “aranızda Allah'ın kitabıyla hükmedeceğim.”⁹⁹⁶ buyurmuş, neticede *recm* cezasının tatbikine hükmetmiştir. Ancak Hz. Peygamber'in uyguladığı *recm* Allah'ın kitabında yazılı bir hüküm olarak mevcut değildir.⁹⁹⁷ O halde Hz. Peygamber'in verdiği *recm* hükmü her ne kadar Kur'ân'a yazılı olmasa da Kur'ân'dan ayrı düşünülmemeyecek bir hükümdür. Bu da Efendimiz Aleyhisselâm'ın dinî konulardaki açıklama ya da uygulamalarının vahiy ile müeyyet olduğunu ortaya koymaktadır. “Bana Kur'ân ve onun bir benzeri verildi.”⁹⁹⁸ şeklindeki hadis de bu bağlamda değerlendirilebilir. el-Hattâbî bu ifadenin iki şekilde anlaşılmasının mümkün olduğunu ifade eden bir görüş aktarır. Birinci görüşe göre, Hz. Pegamber Aleyhisselâm'a, okunan, bu yönüyle zâhiri olan vahiy gibi, okunmayan (batınî) bir kitap da verilmiştir. İkinci ihtimale göre ise kendisine okunan bir kitap bahşedildiği gibi, onun beyanına yönelik bir yetki de verilmiştir; yani, kitapta bulunanların açıklanması ve ‘*umûm-husûs* ilişkilerini tayin etme yetkisi verildiği gibi ayrıca Kur'ân'ın hüküm getirmediği alanlarda yeni hüküm koyma yetkisi de verilmiştir. Efendimiz'in yetkili olduğu bu alanda yaptığı bir açıklama yahut getirdiği bir hüküm de tıpkı tilâvet edilen vahiy gibi bağlayıcıdır.⁹⁹⁹ Bu bağlayıcılık pek çok müfessir tarafından dile getirilmiştir. Söz gelimi et-Taberî, [“*Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, (bilin ki) Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler.*” (el-Mâide, 5/54)] âyetinin tefsirinde ilgili görüşleri aktardıktan sonra şöyle demektedir:

“Bu konuda Efendimiz Aleyhisselâm'dan gelen ve bu kimselerin Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin kavmi olan Yemen halkı olduğunu haber veren rivâyet olmasaydı, ben bu âyette kast edilen kimselerin Hz. Ebû Bekir ve beraberindekiler olduğunu söylerdim... Ancak bu konuda Efendimiz'den gelen

⁹⁹⁴ Bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 166.

⁹⁹⁵ Bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 166.

⁹⁹⁶ el-Buhârî, “Sulh”, 5.

⁹⁹⁷ Bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 129.

⁹⁹⁸ Ebû Dâvud, “Sünnet”, 6.

⁹⁹⁹ el-Hattâbî, Ebû Suleymân Hamd b. Muhammed, *Me'âlimu's-sunen*, thk. M. Râğib et-Tabbâh, (Haleb: Matba'atu'l-Âlemiyye, 1934), IV, 298.

bir haber olduğu için bu görüşü terk ettik; zira Efendimiz Aleyhisselâm, Kur'ân-ı Kerîm'in te'vilinde dayanılacak en aslî mercidir."¹⁰⁰⁰

et-Taberî'nin bu yaklaşımı herhangi bir âyetin tefsiri ile ilgili bir rivâyet bulunduğunda bunun şahsi kanaatin önüne geçirilmesi gerektiğini göstermesi bakımından önemlidir. Sünnet verilerini esas alma, tefsir usulünde genel bir ilke olarak benimsenmiştir. er-Râğıb el-İsfehânî, müfessirin bilmesi gereken bu rivâyetleri "sünen ilmi" olarak ifade eder.¹⁰⁰¹ Onun gibi düşünen pek çok müfessir ve 'ulûmu'l-Kur'ân müellifi de Efendimiz Aleyhisselâm'dan gelen nakilleri müfessirin bilmesi gerektiğine vurgu yapmış, bu ilminden tefsir için gerekli olan kısmın *mucmel* ve *mubhem*in tefsiri ile ilgili hadisler olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰⁰²

Sünnetin kapsamına sahâbe kuşağı da dâhil edilmiştir. Çünkü Hz. Peygamber Aleyhisselâm'dan gelen bilginin yaşanarak sonraki kuşaklara aktarılmasında sahâbe kuşağının rolü önemlidir. Ahmed b. Hanbel "Bize göre sünnet, Efendimiz Aleyhisselâm'ın ashâbının üzerinde olduğu şeylere sarılmaktır."¹⁰⁰³ ifadesi ile sahâbe neslinin bu rolüne dikkat çekmiştir. Bu bakımdan Kur'ân'ı anlamaya yönelik çaba sahibi her Müslüman'ın sahâbe neslini dikkate alması ve o nesle referansta bulunmasının bir tercih değil mecburiyet olduğu söylenmiştir. Şemsuddîn el-Huveyyî'ye (ö. 637/1240) göre Kur'ân öyle bir mütekellimin sözüdür ki insanlar onun kastının ne olduğunu doğrudan öğrenemezler. Çünkü insan ancak konuşanı işitmekle yahut ondan işiteni işitmekle mütekellimin kastını öğrenebilir. Kur'ân tefsiri söz konusu olduğunda bu imkândan mahrum olduğumuz için, Hz. Peygamber'den gelen bir nakil olmaması halinde tefsirde kesin bir hüküm sahibi olmamız mümkün değildir.¹⁰⁰⁴

Sözün söz olarak ağızdan çıkmasından sonra yazı olarak sabitleştirilen şey, bir nesne olarak o sözün kendisinden farklı bir şeydir. Bugün elimizde olan Mushaf esasen Resûl-i Ekrem'e vahyedilmiş ilâhi sözün, onun ağzından çıktığı andaki olay hali değil, onun yazıya geçirilmiş ve sabitlenmiş halidir. Söylenen sözün bu şekilde kayıt altına alınması onu, zaman, mekân, özne ve muhatap gibi unsurlardan bağımsızlaştırmış, uzaklaştırmıştır. Artık gerek hafızalarda gerek metinde kayıtlı olarak bulunan bu söze sadece yorum vasıtasıyla ulaşmak mümkündür. Diğer bir ifadeyle orijinal olaya, ancak onu aktaran bir yorum, bir anlatım ile ulaşılabilir.¹⁰⁰⁵

Hz. Peygamber ve ashâb tarafından söylenmiş sözlerin, fiillerin ve davranışsal yorumların kayıt ve tasnifi ile ilgilenen disiplin hadis olmuştur. Bu bilgiler tefsir disiplini için oldukça önemlidir; zira Kur'ân'ın anlamlarına doğrudan ve doğruya en yakın bir şekilde ulaşabilmenin

¹⁰⁰⁰ Bk. et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VIII, 520.

¹⁰⁰¹ Bk. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mukaddimetu câmi'i't-tefâsîr*, s. 95.

¹⁰⁰² İbn Cuzey, *et-Teshîl*, I, 11; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, I, 107; el-Kâfiyecî, *et-Teysîr*, s. 28; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 772; İbn 'Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, VII, 443.

¹⁰⁰³ Bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, IV, 155.

¹⁰⁰⁴ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 16.

¹⁰⁰⁵ Bk. Mehmet Paçacı, "Kur'ân'ı Anlamaya Dair", [*Vahiy Zincirinin Son Halkası Kur'ân Vahyi*, ed. Murat Sülün, (İstanbul: Kur'ân Çalışmaları Vakfı, 2017)] içinde, s. 314.

yolu bu yorumlardır.¹⁰⁰⁶ Ayrıca Hz. Peygamber Aleyhisselâm insanlara sadece “söz”ü ulaştırmamış, sözü kendi fiillerinde idrak edilebilir hale getirmiştir; geleneğin “beyân” dediği budur.¹⁰⁰⁷ eş-Şâfi’î’nin “*Sünnetin tamamı Kur’ân-ı Kerîm’in şerhidir.*” ifadesi¹⁰⁰⁸ tam da bu durumu ifade etmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’in doğru bir şekilde anlaşılması için bu bilgilerden müstağni kalınamaz. Zira Kur’ân’ın anlaşılması sürecinde keyfi yaklaşım, sadece Kur’ân’ı ve dini değiştirmek anlamına gelmez, İslâm toplumunun da hüviyetini değiştirmek anlamına gelir. Bu bakımdan Kur’ân’ın *mucmel* bıraktığı yerleri Hz. Peygamber’in bayanları dışında anlamaya çalışmak başka bir din arayışı anlamına gelebilecek kadar önemlidir.¹⁰⁰⁹ Ayrıca Kur’ân ile hayat arasında olması gerektiği gibi bir zeminin tesis edilmesi istendiğinde yani onun hayata taşınması hedeflendiğinde bunun yolu da sünnetten geçecektir. XIX. yüz yılın sonlarına gelinceye kadar toplumun ıslahına uğraşan âlimlerin “Kur’ân’ı yeniden anlama ve yorumlama” gayretinden çok “sünnetlerin ihyasına” yönelmesi de Kur’ân-ı Kerîm’in hayata taşınmasının ancak sünnet ile mümkün hale geleceğinin bir göstergesidir.¹⁰¹⁰

2.3 Kur’ân-Sünnet İlişkisi

Hz. Peygamber’in tebyin yetkisi *mucmeli* tafsilatlandırmak ve *muşkilî* açıklamak olarak anlaşılmıştır.¹⁰¹¹ Tefsire kaynak teşkil eden dört unsurun¹⁰¹² ilkinin Efendimiz Aleyhisselâm’ın Kur’ân’a dair verdiği bilgiler olduğu görürüz.¹⁰¹³ Dinin en temel kaynağının Kur’ân olduğu düşünüldüğünde, sünnetin Kur’ân yanında böyle bir işlevinin olması, aynı zamanda onun dindeki yeriyle de ilgilidir.¹⁰¹⁴ Sünnetin bu fonksiyonu genel olarak dinin, özel olarak da Kur’ân’ın anlaşılmasında ona olan ihtiyacın da bir göstergesidir. Bu ihtiyaç, nuzûl sonrası dönemlerdeki kadar olmasa da özellikle *mucmel* âyetlerin varlığı göz önüne alındığında, nuzûl dönemi için de söz konusudur. Hz. Peygamber’in Kur’ân âyetlerini sahâbîlere çeşitli vesilelerle açıklaması bunun bir göstergesidir.

¹⁰⁰⁶ Paçacı, “Kur’ân’ı Anlamaya Dair”, s. 316.

¹⁰⁰⁷ Görgün, *İlâhî Sözü’n Gücü*, s. 142.

¹⁰⁰⁸ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 6.

¹⁰⁰⁹ Bk Görgün, *Anlam ve Yorum*, s. 184-185.

¹⁰¹⁰ Bk. Görgün, “Klasik Anlama Yöntemlerinin (Fıkıh ve Tefsir Usûlü) İmkân ve Sınırları”, (Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı, 02-06 Ekim 2002), Ankara, 2004, s. 310.

¹⁰¹¹ İbn ‘Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, III, 395; er-Râğıb el-İsfahânî, *Mukaddimetu câmi’i’t-tefâsîr*, s. 95; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, VIII, 315; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, V, 479.

¹⁰¹² Tefsirin dört ana kaynağı olduğu söylenmiştir. Bunlar; Efendimiz Aleyhisselâm’ın sözleri, sahâbe kavilleri, dil bilgisi ve Kur’ân’ın içeriğine yönelik bilgilerdir. Bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 156.

¹⁰¹³ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 156.

¹⁰¹⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, V, 479.

Bu noktada Efendimiz Aleyhisselâm'ın Kur'ân'ın ne kadarını açıkladığı önem arz etmektedir. Ulemâ arasında konuyla ilgili iki temel yaklaşımın olduğundan bahsedilebilir. İbn Teymiyye, Hz. Peygamber Aleyhisselâm'ın ashabına Kur'ân'ın lafzını açıkladığı gibi manalarını da açıkladığını ileri sürmüş, sahâbenin arasında ihtilâfin az olmasını da bu durumla ilişkilendirmiştir.¹⁰¹⁵ el-Ğazzâlî ve es-Suyûtî gibi âlimler ise Efendimiz Aleyhisselâm'ın Kur'ân'ın çok az bir miktarını tefsir ettiği görüşünü benimsemiştir. Bu âlimler Hz. 'Âişe'nin "Peygamber Aleyhisselâm, Cebrâil'in kendisine öğrettiği, sayılabilecek kadar sınırlı âyet dışında Kur'ân'dan hiçbir şey tefsir etmezdi."¹⁰¹⁶ ifadesini görüşlerini destekleyen bir delil olarak görmüşlerdir.¹⁰¹⁷ Hangi görüş kabul edilirse edilsin Kur'ân tefsiri ile ilgili nakiller neticede birer rivâyet olduğu için bunların değerlendirilmesinde hadis usûlü kriterlerine riayet edilmesi önemlidir. Zira bu alanda uydurulmuş olan rivâyetlerin sayısı oldukça fazladır.¹⁰¹⁸ es-Suyûtî, *el-İtkân*'da Efendimiz Aleyhisselâm'a nispet edilen *merfû* ' rivâyetleri sûre ve âyet sırasına göre vermiştir.¹⁰¹⁹

eş-Şâfi'î sünnetin Kur'ân ile ilişkisini üç kısımda mütalaa etmiştir:

1. Allah'ın kitapta hükme bağladığı konuların sünnette tatbik edilmesi.
2. Kur'ân'ın genel olarak yer verdiği (icmâlî) konuların Hz. Peygamber tarafından açıklanması, nasıl farz kılındığı, 'umûm-husûs durumları ve bu nasla amel edecek kimselerin nasıl amel etmesi gerektiği gibi hususların açıklanması.
3. Kitapta bir hüküm olmamakla birlikte Hz. Peygamber'in sünnetle ortaya koyduğu hususlar.¹⁰²⁰

eş-Şâfi'î, ilk iki kısmının kabulünde ulemâ arasında bir ihtilâfin olmadığını ifade eder.¹⁰²¹ Ancak son kısım ile ilgili, kabul ve ret açısından olmasa da bu yetkinin kaynağı açısından bir tartışma olduğu görülmektedir. Bir grup âlim sünnetin müstakil teşrî' kaynağı olduğunu ifade ederken diğer bir grup sünnetin getirdiği her bir hükmün kitaptan bir aslının olduğunu ifade eder.¹⁰²² İbn Berrecân, tüm hadislerin muhakkak surette Kur'ân'dan bir karşılığının, yakın olsun uzak olsun bir bağlantısının olduğunu söylemiştir.¹⁰²³ Ancak bu bağlantıyı ortaya çıkartmak pek kolay olmayabilir. Bu, kişinin anlama istidadı ile alakalı bir şeydir.¹⁰²⁴ Benzer bir yaklaşıma sahip olan eş-Şâtîbî de sünnetin tamamıyla Kur'ân'ın bir parçası olduğunu ve hüccet olma değerini de buradan aldığını söylemektedir.¹⁰²⁵ Bu görüşteki âlimlerin ["Biz

¹⁰¹⁵ İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 18-19.

¹⁰¹⁶ et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, I, 78.

¹⁰¹⁷ Bu konuda taraflar ve delillerine ait bir kritik için bk. ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*, I, 46-52.

¹⁰¹⁸ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 156.

¹⁰¹⁹ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 789-819.

¹⁰²⁰ eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 97-98.

¹⁰²¹ eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 98.

¹⁰²² es-Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 98.

¹⁰²³ ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 166.

¹⁰²⁴ ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 166.

¹⁰²⁵ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, IV, 12-13.

Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.” (el-En‘âm, 6/38)] gibi âyetleri referans aldıkları görülmektedir.¹⁰²⁶ es-Sıbâî'nin verdiği bilgiye göre eş-Şâtıbî gibi düşünen bazı âlimler olsa da çoğunluk sünnetin müstakil¹⁰²⁷ teşri‘ kaynağı olduğunu kabul etmektedir.¹⁰²⁸ Sünnetin Kur‘ân'ın yanındaki bu fonksiyonlarını, eş-Şâfi‘î'nin açıklamalarını da referans alarak şu şekilde tespit etmek mümkündür:

2.3.1 Kur‘ân'ın İfade Ettiği Manayı Teyit Edici Açıklamalar

Sünnet her zaman Kur‘ân'ın getirdiği hükümleri açıklayıcı olmamış bazen de Kur‘ân'ın ortaya koyduğu ilkelerin pekişip yerleşmesine yönelik açıklamalarda bulunmuş; böylece Kur‘ân'ın daha iyi anlaşılmasına hizmet etmiştir. Sünnetin bu fonksiyonu âyetlerin manasını pekiştirmeye yöneliktir. Söz gelimi Kur‘ân-ı Kerîm’de [*“Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin. Ancak karşılıklı rıza ile yapılan ticaretle olursa başka.”* (en-Nisâ, 4/29)] buyrulmaktadır. Hz. Peygamber Aleyhisselâm da bu manayı teyit ederek *“Gönül hoşnutluğu olmaksızın bir Müslüman'ın malı bir başkasına helâl olmaz.”*¹⁰²⁹ buyurmuştur. Yine [*“Kim bir iyilik yaparsa, ona on katı vardır.”* (el-En‘âm, 6/160)] âyetinde ifade edilen husus bir hadiste *“Kim ramazandan sonra altı gün şevval ayından oruç tutarsa, bütün sene oruç tutmuş gibi olur.”*¹⁰³⁰ şeklinde somutlaştırılmıştır.¹⁰³¹

2.3.2 Kur‘ân'ın Tebyinine Yönelik Açıklamalar

2.3.2.1. Kur‘ân'ı Kur‘ân ile Tefsiri

İlk örneklerini Efendimiz Aleyhisselâm’da bulduğumuz *“Kur‘ân'ı Kur‘ân'la tefsir”* yönteminin, tefsirde izlenecek en doğru yöntem olduğu söylenmiştir.¹⁰³² Meselâ, [*“İman edip de imanlarına zulmü bulaştırmayanlar var ya; işte güven onların hakkıdır..”* (el-En‘âm, 6/82)] âyeti nâzil olduğunda bu durum ashâbtan bazılarına ağır gelmiş ve; *“Hangimiz nefesine zulmetmiyor ki?”* demişlerdir. Hz. Peygamber ise, *“Bu âyette ifade edilen zulüm sizin kastettiğiniz şey değildir; sâlih kulun ‘Ey oğlum, Allah’a şirk koşma. Şüphesiz şirk, gerçekten*

¹⁰²⁶ ez-Zerkeşî, *el-Bahru ‘l-muhît*, IV, 166; eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 13.

¹⁰²⁷ Ancak buradaki bağımsızlıktan bu hükümlerin vahiy kaynaklı olmadığı anlaşılmamalıdır. Bu, söz konusu hükümlerin Mushaf’ta yazılı olmadığına ve Kur‘ân’da buna dair bir bilgi olmadığına işaret eder; yoksa vahiy ile irtibatsız oluşuna değil. Efendimiz Aleyhisselâm’ın Kur‘ân dışında da vahiy alması ile ilgili görüş ve değerlendirmeler için bk. Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, s. 56-77.

¹⁰²⁸ es-Sıbâî, *es-Sunne ve mekânetuhâ*, s. 380.

¹⁰²⁹ et-Tahâvî, Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu muşkili‘l-âsâr*, thk. Şu‘ayb el-Arnaûd, (Beyrût: er-Risâletu‘l-‘Âlemiyye, 2010), V, 252.

¹⁰³⁰ İbn Mâce, *“Sıyâm”*, 33.

¹⁰³¹ Bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 136.

¹⁰³² İbn Kesîr, *Tefsîru‘l-Kur‘âni‘l-‘azîm*, I, 6.

büyük bir zulümdür.’ dediğini işitmediniz mi?”¹⁰³³ diyerek imana zulüm karıştırmanın şirk anlamında kullanıldığını ifade etmiştir.¹⁰³⁴

3.2.2. Mucmeli Beyân Etmesi

Mucmel, “kendisinden ne kast edildiği anlaşılmayacak derece kapalı olan, ancak maksadın Efendimiz ve sahâbe tarafından izah edilmesiyle anlaşılabilirdiği lafız veya âyettir.”¹⁰³⁵ [“*Muhakkak ki namaz, mü'minlere belirli vakitlere bağlı olarak farz kılınmıştır.*” (en-Nisâ, 4/103)], [“*Namazı kılın, zekâtı verin.*” (el-Bakara, 2/43)] ve [“*Haccı da, umreyi de Allah için tamamlayın.*” (el-Bakara, 2/196)] gibi âyetlerle namazın, zekâtın ve haccın farziyeti bildirilmiş, ancak namazın vakitleri, rekâtlarına dair bilgiler; zekâtın nisabı ve diğer detaylar; hac ve umrenin tafsilatı Hz. Peygamber tarafından açıklanmıştır.¹⁰³⁶ Dolayısıyla (el-Bakara, 2/43) âyetinde “namaz” diye tercüme edilen “salât”ın günde beş vakit olarak kılınacağı, öğle, ikindi ve yatsının dört, akşamın üç, sabah namazının iki rekât oluşu sünnetle sabit olmuştur. Yine sabah, öğle ve yatsı namazlarında kırâatin açıktan, öğle ve ikindi namazlarında ise gizli olacağı gibi pek çok husus Efendimiz tarafından bildirilmiştir.¹⁰³⁷ Sünnetle sabit olan bu hükümler bilinmeksizin Kur’ân’da yer alan bu ve benzeri pek çok âyetin pratikteki tatbiki mümkün değildir.

Sünnetin dindeki yerini kabul etmeyen Kur’ancılık akımı bu noktada sünnetin -mutedâir dahi olsa- diğer kuşaklar için bağlayıcı olmadığını söylemiştir.¹⁰³⁸ Bu söylemin ilk savunucularından M. Tevfik Sıdkî, *el-İslâmu huve'l-Kur'ânu vahdeh* adlı makalesinde Kur’ân’da namazın kaç rekât kılınacağına dair bir bilginin bulunmadığını ifade etmekte, ve şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Namazın rekâtları ile ilgili tek bilgi şu âyettedir: [“*Yeryüzünde sefere çıktığınız vakit kâfirlerin size saldırmasından korkarsanız, namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur. Şüphesiz kâfirler sizin apaçık düşmanınızdır.*” (en-Nisâ, 4/101)] Düşman saldırısı olduğunda namazın nasıl kılınacağını ifade eden bir sonraki âyet şöyledir: [“*Cephede sen de onların arasında bulunup da onlara namaz kıldırдыңın vakit, içlerinden bir kısmı seninle beraber namaza dursun. Silâhlarını da yanlarına alsınlar. Bunlar secdeye vardıklarında arkanıza geçsinler. Sonra o namaz kılmamış olan diğer kısım gelsin, seninle beraber kılsınlar.*” (en-Nisâ, 4/101)] Bu âyetlerden anlaşıldığı kadarıyla namazın asgari rekât sayısı camaat için bir, imam için iki olmaktadır. Ancak âyette istisnai bir durumdan bahsedildiği göz ardı edilmemelidir. Bu istisnai durumların -sefer ve düşman korkusu- söz konusu olmadığı zamanlarda namaz kısaltılmadan kılınacaktır. Namaz kısa olarak bir rekât kılınıyorsa, normal zamanda asgari iki rekât kılınması gerektiği açıktır. Bu asgari şartı

¹⁰³³ et-Tirmizî, “Tefsîr”, 6.

¹⁰³⁴ İbn ‘Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, II, 315; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, VI, 101.

¹⁰³⁵ Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İFAV, 2014), s. 212.

¹⁰³⁶ eş-Şâfi‘î, *er-Risâle*, s. 56.

¹⁰³⁷ Daha ayrıntılı bilgi için bk. eş-Şâfi‘î, *er-Risâle*, s. 144-147.

¹⁰³⁸ Tevfik Sıdkî, “el-İslâmu huve'l-Kur'ân vahdeh”, *el-Menâr*, IX/7, 1906, s. 517.

sağlamak kaydıyla dileyen dilediği kadar namaz kılabilir, zira Kur’ân’ın bu noktada sarîh bir beyanı yoktur.¹⁰³⁹

Türkiye’de “sadece Kur’ân” söyleminin savunucularından olan Edip Yüksel’in konuyla ilgili görüşleri de Tefîk Sıdkî ile paralellik arz etmektedir. Kur’ân’dan başka bir mercie başvurmaksızın, diğer bir ifadeyle sadece Kur’ân’dan hareketle şu şekilde bir namaz anlayışı ortaya koymuştur: Ona göre, namaz için gerekli olan abdest, sadece tuvalet ihtiyacını gidermek ve cinsel ilişki ile bozulur; bunun dışında kadınlarla tokalaşmak, vücuttan kan çıkması ve kadının adet görmesi gibi durumlar abdesti bozmaz ve namaza mani olmaz. Odasında tek başına yahut eşiyle birlikte namaz kılan bir kimse dilerse çıplak namaz kılabilir. Kur’ân namaz için belirli bir rekât sayısı bildirmez; namazın kaç rekât kılınacağı kişinin durumuna ve koşullara bağlıdır. Namazı ayakta durarak kılmaya başlamalı ve özel durumlar hariç durulan yerden hareket edilmemelidir. Otururken tahiyat denilen duayı okumamalı. Zira bu duâ Muhammed peygambere her şeye nazır ve hazır bir tanrıymış gibi bir hitap içermektedir. Sabah, akşam ve orta namaz olmak üzere üç vakit namaz mevcuttur. Ayrıca namazları birleştirmek (cem), seferde kısaltmak, sünnet ve nafil namazlar eklemek, kadınların namaz kıldırması engellemek, fatihadan sonra zammı sûre okumak, eller ve parmakların yeri konusundaki detaylarla meşgul olmak, abdest alırken ağıza ve buruna su vermek, namazdan önce misvak kullanmak gibi nice kurallar ve inançlar hadis-sünnet ve mezhepler yoluyla Muhammed peygamberden daha sonra sokulan bid‘atlerdir.¹⁰⁴⁰

Bu ihtilâfın boyutları namaz ile sınırlı değildir. Aynı ihtilaf zina, içki, faiz, miras taksimi ve çok eşlilik gibi pek çok konuda kendisini göstermektedir.¹⁰⁴¹ Buradan hareketle sünnet göz ardı edildiği takdirde pek çok âyetin pratikte doğru uygulanma imkânından mahrum kalacağı söylenebilir. *Mucmel* bırakılmış bu alanlarda herkes kendi anlayışına göre uygulama biçimi ortaya koyacağı için, Müslümanların içinde aynı ibâdetin şekil ve icrasında çok farklı uygulama biçimleri ortaya çıkacaktır. “*es-Sunnetu kâdiyetu’n-‘ale’l-Kur’ân*” ifadesini¹⁰⁴² bu açıdan değerlendirmek isabetli olabilir.

3.2.3. Müphemî Tafsîl Etmesi

Müphem, “*insan, melek ve cin gibi varlıkların yahut da bir topluluk veya kabilenin Kur’ân’da açıkça değil de ism-i işâretler, ism-i mevsuller, zamirler, cins isimleri ve belirsiz zaman ve mekân isimleriyle zikredilmesidir.*”¹⁰⁴³ Meselâ, [“*Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah’a gönülden boyun eğerek namaza durun.*” (el-Bakara, 2/238)] âyetinde, cins isim olarak zikredilen “*es-Salât*” (namaz) ve onu niteleyen “*el-vustâ*” (orta) lafzından kaynaklanan

¹⁰³⁹ Tefîk Sıdkî, “el-İslâmu huve’l-Kur’ânü vahdeh”, s. 518.

¹⁰⁴⁰ Edip Yüksel, “Kur’ân’a Göre Nasıl Namaz Kılabiliriz?”, www.yuksel.org/t/din/namaz.htm.

¹⁰⁴¹ Bk. Birışık, “Kur’âniyyûn”, *DİA*, XXVI, 428-429.

¹⁰⁴² ed-Dârimî, “Mukadime”, 49; el-Kurtubî, *el-Câmi’*, I, 68.

¹⁰⁴³ Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s. 210.

bir müphemlik söz konusudur. İşte Efendimiz Aleyhisselâm'ın "Orta namaz ikindi namazıdır."¹⁰⁴⁴ hadisi bu müphemliği ortadan kaldırmaktadır.¹⁰⁴⁵

3.2.4. Mutlakı Takyid Etmesi

Mutevâtir ve meşhûr sünnet Kur'ân'da zikredilen mutlak bir hükmü kayıt altına alabilir.¹⁰⁴⁶ Mutlak, "belirli olmayan bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olmayan lafız" anlamında kullanılmıştır.¹⁰⁴⁷ Meselâ, ["O hâlde, Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun." (el-Müzzemmil, 73/20)] şeklinde mutlak olarak zikredilen âyeti, "Fatihatsız namaz olmaz."¹⁰⁴⁸ hadisi takyid etmiş böylece namazda farz olan kırâatin fatiha sûresi olduğunu beyan etmiştir.¹⁰⁴⁹ Aynı şekilde, ["Yaptıklarına bir karşılık ve Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir." (el-Mâide, 5/38)] âyetinde hırsıza ön görülen ceza zikredilmiş ancak daha fazla ayrıntıya yer verilmemiştir. Arapçada "el" parmak uçlarından omuzlara kadar olan kısmı karşılamak üzere kullanılmaktadır.¹⁰⁵⁰ Bu durumda elin nereden kesileceğinin belirsizliği hükmün tatbiki noktasında ihtilâfa yol açacaktır. Aynı şekilde kesilecek elin hangisi olduğu, çalınan malın miktar ve pozisyonu gibi durumlar da âyette zikredilmemiştir. Bu noktada sünnet ayrıntılı bilgi vererek hükmün uygulanmasında ortaya çıkabilecek ihtilâfları en aza indirmiştir. Artık hükmün tatbikinde, sünnettın getirdiğı bu kayıtlardan sonra, söz gelimi, "çaldığı miktar az olsun çok olsun hırsızın eli kesilmelidir." denilemez; çünkü çalınan mal sebebiyle hadd uygulanabilmesi için gerekli görülen asgari miktar¹⁰⁵¹ sünnet tarafından ortaya konmuştur.¹⁰⁵²

3.2.5. Muşkili Tavzih Etmesi

Muşkil, usûlde, "manasındaki müştereklikten dolayı manaya delâleti kat'î olmayan, ancak üzerinde düşünmekle manası tespit edilebilen lafız" anlamında kullanır.¹⁰⁵³ Tefsire ait bir terim olarak Muşkilu'l-Kur'ân terkihi içerisinde, Kur'ân'ın bazı âyetleri arasında ihtilâf ve tezat gibi görünen hususları ifade etmek için kullanılır.¹⁰⁵⁴ Meselâ, ["Sizden cehenneme

¹⁰⁴⁴ İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak, *Sahihu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, (Beyrût: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1400/1980), II, 290; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, II, 397.

¹⁰⁴⁵ İbrahim H. Karslı, *Kur'ân'ı Anlamaya Giriş*, (Ankara: DİB Yayınları, 2012), s. 96.

¹⁰⁴⁶ Şa'bân, *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 62.

¹⁰⁴⁷ Ferhat Koca, "Mutlak", *DİA*, XXXI, s. 402.

¹⁰⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II, 428.

¹⁰⁴⁹ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 64.

¹⁰⁵⁰ İbrâhim Mustafa, *el-Mu'cemu'l-vasît*, s. 1063.

¹⁰⁵¹ İlgili hadis ve mezheplerin yaklaşımı için bk. el-Merğînânî, Ebu'l-Hasen Burhânuddîn, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mubtedî*, thk. Ahmed Câd, (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2008), II, 537-539.

¹⁰⁵² Bk. eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 106.

¹⁰⁵³ el-Curcânî, *Ta'rifât*, s. 301. Ayrıca bk. Şa'bân, *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 361.

¹⁰⁵⁴ Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s. 220.

varmayacak hiç kimse yoktur. Rabbin için bu, kesin olarak hükme bağlanmış bir iştir.” (Meryem, 19/71)] âyeti mü’min-kâfir herkesin cehenneme uğrayacağını haber vermektedir. Ancak, [“Muhakkak ki Allah, iman edip salih ameller işleyenleri içinden ırmaklar akan cennetlere koyacaktır. Şüphesiz Allah, dilediğini yapar.” (Meryem, 22/14)] ve benzeri pek çok âyet iman edip salih amel işleyenlere cenneti vadetmektedir. Söz konusu iki âyet birbiri ile çelişiyor gibi görünmektedir. Hz. Peygamber, “Vurûd girmek manasındadır. Günahkâr ya da günahsız cehenneme girmeyen hiç kimse kalmayacaktır. Ancak cehennem Hz. İbrahim’e olduğu gibi mü’minlere serin ve selâmet olacaktır... Sonra Allah muttakileri kurtaracak, zâlimleri öyle diz üstü çökmüş olarak cehenneme fırlatacaktır.”¹⁰⁵⁵ buyurarak bu işkâli gidermiştir.¹⁰⁵⁶

3.2.6. ‘Umûmu Tahsîs Etmesi

Kur’ân’daki genel manalı âyetlerin ihtiva ettiği hükümlerin diğer bir âyetle yahut şer’î bir delille¹⁰⁵⁷ sınırlandırılması mümkündür.¹⁰⁵⁸ Meselâ, evlenilmesi yasak kimseler zikredildikten sonra [“Bunların dışındakiler size helâl kılındı.” (en-Nisâ, 4/24)] buyrulmaktadır. Ancak Hz. Peygamber, “Bir kadın halası, teyzesi erkek ve ya kız kardeşinin kızı üzerine nikâhlanamaz.”¹⁰⁵⁹ buyurarak söz konusu âyetteki umûmu tahsis etmiştir.¹⁰⁶⁰ Yine “Katil mirasçı olamaz.”¹⁰⁶¹ hadisi, miras hakkında hüküm beyan eden âyetin (en-Nisâ, 4/11) ‘umûmunu tahsis etmiş olmaktadır. eş-Şâfi‘î, *er-Risâle*’de “lafzen genel mana bildirmekle birlikte (‘âmm) sünnetin bundan kastın özel bir mana (hâss) olduğunu bildirdiği âyetler” diye bir başlık açmış, bu başlık altında miras hukukundan namaz ahkâmına, hadlerden ganimet taksimine kadar pek çok hususta örnekler vermiştir.¹⁰⁶²

2.3.3 Yeni Hüküm Ortaya Koyması

Kur’ân’da yer almadığı halde sünnetle sabit olan hükümler de mevcuttur. Örneğin mirastan ninenin alacağı pay bu hükümlerdendir. Rivâyete göre Hz Ebû Bekr’in hilâfeti döneminde bir kadın (nine) gelerek ona, kendisinin miras hakkı olup olmadığını sormuştur. Bu konuda Kur’ân ve sünnette bir bilginin varlığından o an için habersiz olan Hz. Ebû Bekr sahâbeye sormuş, Muğîre b. Şu‘be (ö. 50/670) diğer bir sahâbînin de şahitliğiyle Hz. Peygamber’in altıda bir oranında nineye pay verdiğini söylemiştir.¹⁰⁶³ Mesele elbette bu tek örnekle sınırlı değildir. Ehlî merkeplerin ve parçalayıcı azı dışı olan yırtıcı hayvanların etinin yenmesinin

¹⁰⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, III, 328-329.

¹⁰⁵⁶ Karşlı, *Kur’ân’ı Anlamaya Giriş*, s. 96.

¹⁰⁵⁷ Bu delillerden biri de mutevâtir ve meşhur sünnettir. Bk. Şa‘bân, *Usûlu’l-fikhi’l-İslâmî*, s. 61.

¹⁰⁵⁸ Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s. 267.

¹⁰⁵⁹ el-Buhârî, “Nikah”, 27; Muslim, “Nikâh”, 37.

¹⁰⁶⁰ Bedir, “Sünnet”, s. 152.

¹⁰⁶¹ Ebû Dâvud, “Diyât”, 18.

¹⁰⁶² Bk. eş-Şâfi‘î, *er-Risâle*, s. 74-84.

¹⁰⁶³ Bk. Mâlik, “Ferâiz”, 7; et-Tirmizî, “Ferâiz”, 10.

yasaklanması,¹⁰⁶⁴ komşu ve ortağa *şuf'a*¹⁰⁶⁵ hakkının verilmesi, mukimlikte rehin almanın cevâzı, erkeklerin ipek elbise giymesinin haram oluşu, vitir namazı ve fitır sadakasının vacip oluşu, bir kadının adet halinde kılamadığı namazları kaza etmesine gerek olmadığı gibi hükümler Kur'ân'da yer almadığı halde sünnetle sabit olmuştur.¹⁰⁶⁶

Ayrıca sünnetin Kur'ân'da bulunan genel ifadelerin kapsamını daraltma yönü ele alınırken verilen misal bu başlık için de uygundur. Zira kişinin hanımıyla birlikte onun teyze ve halasıyla evlenemeyeceği hükmü sünnetle sabit olmuştur.¹⁰⁶⁷ Aynı durum süt hısımlığı için de söz konusudur. Kur'ân'da yalnızca sütanne ve süt kız kardeşle evlenmek yasaklanmıştır (en-Nisâ, 4/23). Ancak Efendimiz, “Doğum yolu ile (neseben) haram olanların hepsi süt emmek yoluyla da haram olur.”¹⁰⁶⁸ hadisi bu haramlığın dairesini genişletmiştir. Dolayısıyla her ne kadar âyette zikredilmemiş olsa da sütoğul/süt kız ile evlenmek de bu hadisin ortaya koyduğu hüküm gereği haram kapsamına alınmış olmaktadır.

2.4 Literatür

Hadisleri konularına göre ihtiva eden eserler, genel olarak *Musannef* adıyla bilinir. Bu terim, *câmi*, *sunen*, *musannef*, *mustedrek*, *mustahrec* ve *zevâid* türü eserlerin hepsini ihtiva etmektedir.¹⁰⁶⁹ Konulara göre tertip edilen bu eserlerin, özellikle tefsir bölümleri, Kur'ân tefsiri ile ilgili rivâyetlere ulaşmak bakımından önemlidir. Dolayısıyla *el-kutubu's-sitte* başta olmak üzere tüm hadis kitapları konumuz açısından önemli bilgileri ihtiva eden eserlerdir. Ayrıca, hadisleri konularına göre tertip etmeksizin, bir râvinin bütün rivâyetlerini alt alta veren eserler de bulunmaktadır. Bunlara genel olarak *'ale'r-ricâl* tasnifler denilmektedir. *Musned* ve *mu'cem*ler bu kapsamda değerlendirilmiştir. Bu türde öne çıkan bazı eserler şunlardır:

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819) *Musnedu Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, el-Humeydî (ö. 219/834) *el-Musned*, Ahmed b. Hanbel *el-Musned*, el-Bezzâr (ö. 292/905) *el-Bahru'z-zehhar-Musnedu'l-Bezzâr*, et-Taberânî (ö. 360/971) *el-Mu'cemu'l-avsât*, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, *el-Mu'cemu's-sağîr*.

¹⁰⁶⁴ Bk. Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 6. Ayrıca bk. el-Kurtubî, *el-Câmi*, I, 67-68.

¹⁰⁶⁵ Şuf'a, başkasına satılan bir yere komşuluk ve ortaklık sebebiyle aynı bedeli ödeyerek cebren el koymaktır. Bk. el-Curcânî, *Ta'rîfât*, s. 203. Daha geniş bilgi için bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 529.

¹⁰⁶⁶ Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 63.

¹⁰⁶⁷ el-Kurtubî, *el-Câmi*, VI, 174.

¹⁰⁶⁸ el-Buhârî, “Şahâdât”, 7.

¹⁰⁶⁹ İsmail Lütfü Çakan, *Hadis Edebiyatı*, (İstanbul: İFAV, 2014), s. 69.

Sünenlerden, *mevkuf* ve *maktu*‘ rivâyetlere de yer vermesi ile ayrılan¹⁰⁷⁰ *musannef* türü eserler de sahâbe ve tabi‘ûn kavillerin görmek bakımından önemli kaynaklardır. Bu türde öne çıkan bazı çalışmalar şunlardır: ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San‘ânî (ö. 211/826-27) *el-Musannef*, İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) *el-Kitâbu'l-musannef fi 'l-ehâdis ve 'l-âsâr*.

Ayrıca burada teker teker yer vermemize gerek olmayan tüm rivâyet tefsirlerinin konuyla ilgili son derece zengin bilgiler içerdiği gözden kaçırılmamalıdır.

Türkiye’de bir yönüyle de olsa Kur’ân-Sünnet ilişkisini konu edinen akademik çalışmalar yapılmıştır. M. Nihat Hatiboğlu, *Kur’ân-ı Kerim’in anlaşılmasında hadislerin rolü*, (DR), Ankara Ü., Ankara, 1994, Müjdat Uluçam, *Kur’ân âyetleri ve hadisler arasında görülen teâruz ve çözüm yolları*, (DR), Marmara Ü., İstanbul, 1997, Hasan Çağlayan, *Günümüzde Kur’ân’a Aykırılık Gerekçesiyle Yapılan Hadis Eleştirilerinin Değerlendirilmesi*, (YL), Erciyes Ü., Kayseri.

¹⁰⁷⁰ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 77.

3. KELÂM - USÛLU'D-DÎN

3.1 Kavramsal Çerçeve

Kelâm, sözlükte, “yaralamak, etkilemek”¹⁰⁷¹ gibi manalara gelmektedir. Istilâhî manası konu ve gayesine göre yapılan tanımlara göre farklılık arz etmektedir. Konusuna göre, “Allah’ın zat ve sıfatlarından, nübüvvet konularından, başlangıç ve sonuç itibariyle kâinatın hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilim”¹⁰⁷² şeklinde tarif edilmiştir.¹⁰⁷³ Gayesine göre kelâmı el-Îcî, “Kesin deliller getirmek ve ileri sürülecek karşı fikirleri çürütmek suretiyle dini inançları kanıtlama gücü kazandıran bir ilimdir.” şeklinde tanımlamıştır.¹⁰⁷⁴

İslâm kelâmı tarihi süreç içerisinde akâid,¹⁰⁷⁵ usûlu’ d-dîn, tevhid ve sıfat ilmi, fikh-ı ekber, ilm-i istidlâl ve nazar gibi isimlerle de karşılanmıştır.¹⁰⁷⁶ Kelâm ilmi, konu ve yöntem itibariyle felsefe ve müspet ilimler ile paralellik arz etmektedir. Bu ilimlerden farklılığını ortaya koymak üzere kelâm ilmi için, “başlangıç (mebde) ve sonuç (me’âd)” kaydı ile müspet ilimlerden, “İslâm kanunu” kaydı ile de felsefeden ayrılmaktadır.” denilmiştir.¹⁰⁷⁷

3.2 Tarihsel Süreç

İtikâdî sorular ve bunlara Hz. Peygamber tarafından verilen cevaplardan¹⁰⁷⁸ hareketle -pek çok ilim için olduğu gibi- akâid ilminin temellerinin sahâbe döneminde atıldığı söylenebilir. Ancak gerek toplum yapısı gerek sahâbenin dine bakışı bu soru(n)ların sınırlı bir çerçevede

¹⁰⁷¹ er-Râğıb el-İsfahânî, *Mufredât*, s. 722; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XII, 148.

¹⁰⁷² Tarifin orjinal hali, “İlm-i kelâm, Allah Teâlâ hazretlerinin zât ve sıfatından, nübüvvet ve risâlete aid mesâilden ve mebde’ ve meâd i’tibariyle mükevvenatın ahvalinden kanunu İslâm üzere bahseden bir ilimdir.” şeklindedir. Bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, (İstanbul: Salah Bilici Kitapevi, 1959), s. 4.

¹⁰⁷³ Şevki Yavuz, “Kelâm”, *DİA*, XXV, s. 196.

¹⁰⁷⁴ el-Îcî, ‘Adududdîn ‘Abdurrahman, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, (Beyrût: ‘Âlemu’l-Kutub, ty.), s. 7; krş. el-Fârâbî, Muhammed b. Tarhân et-Türkî, *İhsâu’l-‘ulûm*, nşr, ‘Alî Mulhim, (Beyrût: Dâr ve Mektebetu’l-Hilâl, 1996), s. 86.

¹⁰⁷⁵ Bu isimlendirmelerde kelâm ilminin geçirdiği safhaların izini bulmak mümkündür. Kelâm ilminin konusu önce mevcûd ardından ma’lûm olarak genişlemeden önce zat, sıfat ve fiiller ile sınırlıydı. Bu durumu göz önünde bulunduran bazı âlimler akâidi, Allah’ın zat, sıfat ve fiillerinden bahseden bir ilim olarak; kelâmı ise hem bunları hem de bilgiye konu olabilecek her şeyi konu edinen bir ilim olarak değerlendirmiş, aralarında böyle bir farkın var olduğundan bahsetmişlerdir. Bk. ez-Zebîdî, Ebu’l-Feyz M. b. Muhammed, *İthâfu’s-sa’âdeti’l-muttakîn bi şerhi İhyâi ‘ulûmi’ d-dîn*, (Beyrût: Muessesetu’t-Tarihi’l-‘Arabî, 1994), II, 14.

¹⁰⁷⁶ Bk. A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), s. 387-393.

¹⁰⁷⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 4.

¹⁰⁷⁸ Bk. Muslim, “İmân”, 209, 211, 213 vd.

kalmasını sağlamıştır. Yoksa onlar arasında hiçbir konuda ihtilâf olamadığını söylemek zordur. Zira onların da bazı konularda görüş ayrılıkları mevcuttu. Söz gelimi, daha sonra kelâm ilmi içerisinde “ru’yetullah” tartışmaları etrafında ele alınacak alınacak olan, miraçta Efendimiz Aleyhisselâm’ın rabbini görüp görmediği meselesinde, Hz. ‘Âişe, İbn ‘Abbâs ve İbn Mes‘ûd gibi sahâbenin önde gelenlerinin tarafı olduğu bir ihtilâf söz konusudur.¹⁰⁷⁹ Ne var ki sonraki süreçlerle mukayese edildiğinde onların, Efendimiz Aleyhisselâm’ın sohbetinde bulunmuş olmaları, inançlarının berrak oluşu, yaşadıkları dönemde ihtilâfların az olması¹⁰⁸⁰ ve sorunlarını ilmine güvendikleri (sikât) kimselere sorma gibi ayrıcalıklara sahip olmaları, bu problemlerin üstesinden gelebilmelerini sağlamıştır. Dolayısıyla onlar kelâm ilmini *mesâil*, *mebâdi* ve *mekâsıd* ile bir ilim olarak tesis etme ihtiyacı hissetmemişlerdir.¹⁰⁸¹

Daha sonraki süreçte aslında bir kısmı sahâbe döneminde yaşanmış bazı hadiselerin değerlendirilmesinde sahâbeden farklı tavır alışlar baş gösterdi. Bu dönemin şartlarını ifade etmek üzere sıkça kullanılan “Müslümanlar arasında fitnebaş gösterdi.”¹⁰⁸² ifadesini, ortaya çıkan yeni hadiseler olarak okumak mümkün olduğu gibi, farklı kültür havzalarında yetişmiş insanların bu olayların değerlendirilmesinde sahâbeden daha farklı bir tavır içerisine girmeleri, bunun da ihtilâfı ve fikri kargaşayı körüklemesi olarak anlamak da mümkündür. et-Teftâzânî’nin bu dönemde yöneticilere isyanların çoğaldığını, farklı farklı görüşlerin ortaya çıktığını, bid‘atlere karşı bir eğilimin baş gösterdiğini haber vermesi¹⁰⁸³ söylenileni teyit eder mahiyettedir. Söz konusu fikri kaos ortamında âlimlere götürülen meselelerde önemli ölçüde artış oldu. Bunun üzerine âlimler, bir yandan *nazar*, *istidlâl*, *içtihad* ve *istinbât* ile meşgul olmaya, diğer yandan meseleleri bab ve fasıllar halinde düzenlemeye, delilleriyle birlikte ana konuları (mesâil) oluşturmaya, şüpheleri cevapları ile birlikte zikretmeye, kaideler ve ıstılahlar oluşturmaya, görüş (mezhep) ve ihtilâfları açıklamaya başladılar.¹⁰⁸⁴ Bu işi üstlenen âlimler daha ziyade *nazar*¹⁰⁸⁵ ve *istidlâl*¹⁰⁸⁶ erbabı kimseler olmuştur. İslâmın inanç ilkelerini

¹⁰⁷⁹ İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, XIII, 254-260.

¹⁰⁸⁰ Bu ifade kendine ait olan et-Teftâzânî’nin, ihtilâfın az olduğu yönündeki değerlendirmeleri, yaşanan ihtilâflardan çok, sahâbenin bu ihtilâflar karşısında takındıkları tavırla alakalıdır. Zira sahâbe ve tabi‘ûn döneminde ileride büyük ihtilâflara yol açacak ihtilâfların yaşandığı hususu tarihî bir vakadır; Ancak bu olaylar sahâbe neslinde herhangi bir itikadî sapmaya yol açmamıştır. et-Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Akâid*, (izahat kısmında), s. 35.

¹⁰⁸¹ et-Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Akâid*, s. 33. Ayrıca bk. el-Kestelî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-‘akâid*, s. 14.

¹⁰⁸² et-Teftâzânî, kelâm tarihinde bir kırılma süreci olarak işaret ettiği, “fitnelerin artması” ile, Hz. Ali ile Hz Muâviye arasında başlayıp, onun şehit edilmesine kadar devam eden olayları yahut ilahi sıfatlar bağlamında, Kur’ân’ın yaratılmış olup olmadığı üzerinden devam eden ve İslâm tarihinde “mihne dönemi” diye anılan döneme atıf yapıyor olabilir. Bk. et-Teftâzânî, *Şehu’l-‘Akâid*, (izahat kısmında), s. 36.

¹⁰⁸³ et-Teftâzânî, Sa‘duddîn Mes‘ûd b. ‘Umer, *Şerhu’l-Mekâsıd*, thk. ‘Abdurrahman ‘Umeyra, (Beyrût: ‘Âlemu’l-Kutub, 1998), I, 164.

¹⁰⁸⁴ et-Teftâzânî, *Şehu’l-‘Akâid*, s. 33. Krş. a.mlf., *Şerhu’l-Mekâsıd*, s. 164.

¹⁰⁸⁵ el-Curcânî, “Zan, itikad ve ilime götürecektir her türden düşünceye (fikir), nazar denilir” şeklinde; el-Bâkılânî ise, “Kendisi ile zann-ı galib yahut ilim amaçlanan düşünce (fikir) sürecidir.”

tespit etme gayreti içerisinde olan bu âlimler konularını belirleyip, belli başlı kaideler çerçevesinde ortaya koymaya çalıştıkları bu ilme *fıkıh* ismini vermişler; bu ilmin inançla ilgili olan kısmını ifade etmek üzere de *el-Fıkhu 'l-ekber*¹⁰⁸⁷ ismini kullanmışlardır.¹⁰⁸⁸

Kelâm ilminin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan sebeplerden en etken olan ikisini, siyasi çalkantılar¹⁰⁸⁹ ve fetihler yoluyla farklı kültürlerle iletişime girilmesi,¹⁰⁹⁰ olarak ifade etmek mümkündür. Başlangıcında siyasi bir görünüm arz eden Hz. Osman dönemi olayları, kendisinin şehit edilmesi ve akabinde Cemel ve Sıffin savaşlarının yaşanmasıyla neticelenmiş, Müslümanlar üzerinde oldukça derin izler bırakan bu iki savaşta pek çok sahâbe şehit olmuştur.¹⁰⁹¹ Bunun neticesinde büyük günah işleyen kimsenin (murtekeb-i kebre) imani durumu sorgulanmış, böylesi bir kimsenin iman vasfının kendisinde devam edip etmeyeceği tartışılmıştır. Akabinde, bu kimseler işledikleri fiilleri özgür iradeleri ile mi işlemişlerdir yoksa hakiki fail ve müessir Allah mıdır? gibi pek çok soru gündeme gelmiştir. Bu ve benzeri sorular, ilâh-i irade, cebir ve ihtiyar gibi önce akâidin sonrasında kelâm ilminin önemli konularını oluşturan meselelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.¹⁰⁹²

Elbette problemler bunlarla sınırlı kalmamış, bunlara yenileri de eklenmiştir. Ayrıca ihtilâfların giderek büyümeye ve kalabalıklar üzerinde tesir göstermeye başlaması, bu duruma

şeklinde tanımlamıştır. Bk. el-Curcânî, *Ta'rifât*, s. 333; et-Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1705.

¹⁰⁸⁶ İstidlâl, delilin işaret ettiği sonucu (medlûl) ispat etmek için delil getirmektir. Bk. el-Curcânî, *Ta'rifât*, s. 75. Daha kapsamlı olarak istidlâl, “Belli önermelerden hareket ederek başka önermelerin doğru veya yanlış olduklarını ortaya çıkartma; önermeler arasında bağlantı kurarak yeni hüküm elde etme işlemi” şeklinde tanımlanmıştır. Bk. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. S164.

¹⁰⁸⁷ Taşköprîzâde'nin beyanına göre Ebû Hanife fıkıh ilmini; fıkıh usulü, usûluddîn, fıkıh ve tasavvufu karşılamak üzere kullanmış, bunlardan usûlu'd-dîni ise fikh-ı ekber olarak adlandırmıştır. Bk. Taşköprîzâde, *er-Risâletü'l-câmia' li vasfi'l-'ulûmi'n-nâfia'*, trc. ve thk. Murat Kaş, (İstanbul: İstanbul Medeniyet Ü. Yayınları, 2016), s. 32.

¹⁰⁸⁸ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 164.

¹⁰⁸⁹ Hilâfet tartışmaları bu bağlamda değerlendirilebilir. Hilâfet konusu her ne kadar siyasi bir tartışma olsa da Şî'a'nın konuyu imani bir açıdan değerlendirmesi Ehl-i sünnet kalâmcılarının konuyu, bir kelâm problemi olarak kelâm kitaplarına taşımaya sevk etmiştir. Bk. Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akaidi*, s. 409. Ayrıca şu da belirtilmelidir ki ilk dönemde siyasi gibi duran, pek çok akımın söz konusu bu siyasi duruşlarının arkasında kelâmî bir paradigma mevcuttur. Bk. Josef Van, “İslâm Kelâmı'nın Başlangıcı”, çev. Şaban Ali Düzgün, *AÜİFD*, 2000, cilt: XLI, s. 401.

¹⁰⁹⁰ Yabancılarla etkileşime girilmesinin kelâm ilminin gelişmesine ne türden etkilerinin olduğu konusunda geniş bilgi için bk. Muhammed Sâlih Mahmud Seyyid, *Asâletu 'ilmi'l-kelâm*, (Kâhire: Dâru's-Sekâfe ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1987), s. 109-191.

¹⁰⁹¹ Bu çekişmelerin içerisine girmeyip tarafsız kalan pek çok sahâbe bulunmaktadır. Bunlardan biri olan Sa'd b. Ebû Vakkas, “Bana ‘bu mü'mindir, bu kâfir’ diyen, iki gözü, dili ve iki dudağı olan bir kılıç vermediğiniz sürece savaşmayacağım.” ifadesi büyük bir fitnenin varlığına işaret etmektedir. Bk. el-Câbirî, *el-Musakkafûn fi'l-hadâratı'l 'Arabiyye -Mihnetu İbn Hanbel ve nekbetu İbn Rüşd-*, (Beyrût, Merkezi'd-Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2000), s. 40.

¹⁰⁹² Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı vâcib)*, (Ankara: DİB, 2001), s. 39-40.

kayıtsız kalmayan âlimleri ilk eserleri vücuda getirmeye yöneltmiştir. Ne var ki meseleleri farklı değerlendiren âlimler, bu süreçte, daha sonra her biri birer ekol olacak düşünce sistemlerinin temellerini attılar. el-Hasenu'l-Basrî,¹⁰⁹³ eş-Şa'bî, (ö. 104/722) ez-Zuhrî ve Ebû Hanife gibi âlimler yazdıkları risâleler ve verdikleri fetvalarla Ehl-i sünnet tarafı temsil ederken, Vâsıl b. Ata (ö. 131/148) gibi âlimler Mu'tezilî düşünceyi temsil etmiştir.¹⁰⁹⁴ Ebû Hanife'nin başını çektiği ekol, *ilm-i tevhîd ve fikh-ı ekber* gibi isimlerle anılırken, Vâsıl b. Ata'nın temsil ettiği ekole *ilm-i kelâm* denmiştir.¹⁰⁹⁵

Mu'tezilî düşüncenin oluşumu ve bu ekolün naslara yaklaşımına oldukça sert bir muhalefet gösteren *selef* tavrı konumuz açısından önem arz etmektedir. Çünkü özellikle sıfatlar konusunda nasların nasıl anlaşılacağı, benimsenen düşünce yapısına göre farklılık arz etmektedir. Bu da netice de Kur'ân'ın anlaşılması ve tefsir ile yakından ilişkilidir.

Müslümanların fethettikleri yerlerde yaşayan dinlerin pek çoğu, Müslümanların Hicaz bölgesinde karşılaştıkları paganizmden farklı bir yapı arz ediyordu. Bu dinlerin pek çoğu entelektüel kimselerce temsil edilen, felsefi düşünceyi arkalarına almış ve düşünce sistemlerini kurmuş dinlerdi. Fetihler sonrasında bu bölgelerde tebliğ faaliyeti başlayınca, bu kimseler daha ziyade kendi dinlerini savunmak amacıyla İslâm'ı eleştiren bir tavır takındılar. Neticede İslâm entelektüel bir saldırıya maruz kaldı. Diğer taraftan bu topraklarda yaşayan insanlardan büyük bir bölümü İslâm'ı kabul etti. Ne var ki bir ömür sahip olunan düşünceden bugünden yarına uzaklaşmak her zaman pek mümkün olacak bir şey değildir. Bu durum İslâm'ı tercih eden kimseler için de farklı olmadı ve neticede bu kimseler İslâm'ı tercih etmeden önce sahip oldukları bazı düşünceleri İslâm'a katmaya başladılar. Ayrıca söz konusu süreçte, Müslüman görünmekle birlikte sapkın düşünceleri İslâm'a zerk etmeye çalışan bir takım kimselerin varlığı da bilinmektedir; *zındıklık* ve *ilhâd* hareketlerinin pek çoğu ile gâlî şî'î akımlar bu çerçevede değerlendirilebilir. Bu tehlike karşısında kısa zamanda *er-Red 'ale'l-Mecûs*, *er-Red 'ale'l-Mâ'neviyye*, *er-Red 'ale'n-Nasâra* gibi isimler taşıyan eserler yazılmaya başlandı.¹⁰⁹⁶

Diğer teolojilerle mücadele, ilk etapta Mu'tezilî görüşü benimseyen âlimler eliyle yürütüldü. Müslüman âlimlerin teslise yönelik eleştirileri karşısında bir Hıristiyan kilise babası olan Yuhanna ed-Dımeşkî (ö. 131/749[?]) islâmî veriler üzerinden Hıristiyanlıktaki

¹⁰⁹³ el-Bağdâdî, el-Hasenu'l-Basrî'nin Kaderiyye'den olduğu yönündeki iddiayı, "Onun, 'Umer b. 'Abdil'azîz'e yazdığı risale ortadayken ve Vâsıl b. Ata'yı meclisinden kovmuşken nasıl bu iddia doğru olabilir?" diyerek reddetmektedir. Bk. el-Bağdâdî, Ebû Mansûr 'Abdulkâhir, *Usûlu'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsuddin, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), s. 333-334.

¹⁰⁹⁴ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 47; Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı (isbât-ı vâcib)*, s. 44.

¹⁰⁹⁵ İlk dönemde kelâm ilmine pek hoş bakılmamasının ve aleyhinde pek çok görüş bulunmasının sebebi olarak, kelâm ilminin ilk dönemde mu'tezilî âlimler eliyle şekillenmesi gösterilmiştir. Bk. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 47.

¹⁰⁹⁶ Orhan Şener Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş*, (Bursa: Emin Yayınları, 2016), s. 49-50.

teslis akidesini temellendirmeye, yazmış olduğu *Disputatio Saraceni et Christiani* adlı eserde, bir Hristiyan'ı, bir Müslüman'ı Hz. 'İsa'nın ezeli olduğuna nasıl ikna edebileceğini kurgusal bir tartışma üzerinden ortaya koymaya çalışmıştır. Bu aşamada Yuhanna, Hristiyan'a öncelikle Müslüman'ı Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu kabule çağırmasını söyler ki bu zaten Müslümanların kabul edeceği bir görüştür. Bu aşamadan sonra, Hristiyan, Müslüman'dan Kur'an'ın Hz. 'İsa'yı nasıl tavsif ettiğini hatırlatmasını ister. Bu noktada alçağı cevap; “Şüphesiz 'İsa Allah'ın kelimesidir (en-Nisâ, 4/171)” şeklinde olacaktır. Allah'ın kelâmı olan Kur'an ezeli olduğuna göre, Allah'ın kelâmı zaten ezeli olacaktır. Eğer Kur'an Hz. 'İsa'yı “Allah'ın kelimesi” olarak tavsif ediyorsa ve ilâhî kelâm da ezeli ise, Allah'ın kelâmı olan Hz. 'İsa da ezelidir.¹⁰⁹⁷

Diğer taraftan bazı Hristiyan mezheplerinin İslâm ile taban tabana zıt olan teslis fikrini sıfatlar temelinde açıklamaları ve teslisteki üç ezeli uknumu Tanrı'nın sıfatlarının yansıması olarak algılamaları da burada hatırlanmalıdır. Zira bu, ilâhi sıfatların mahiyeti ve zat-sıfat ilişkisinin tartışılma nedenlerinden biri olmuştur.¹⁰⁹⁸

Bu noktada Mu'tezile'nin bütün gayretini, Kur'an'ın ön gördüğü tek tanrı inancını, şirkin dayanağı olan iki ilkenin yani çok tanrıcılık ve Tanrı ile âlem arasındaki ittisalin çürütülmesi üzerinden sağlamaya çalıştıklarını görmekteyiz. İlk dönem Mu'tezilî tavrın tevhit merkezli düşünce yapısını yansıtmaya yönüyle Kâsım b. İsmâ'il er-Rasiyy¹⁰⁹⁹ (ö. 246/860 [?]) *Usûlu'l-adl ve't-tevhîd* adlı eserine bakılabilir. er-Rasiyy, Allah'ı bilmeye (ma'rifetullah) iki tarafı olan aklî bir süreç olarak bakmaktadır. Söz konusu iki süreç *ispat* ve *nefiydir*. *İspat*, Allah Teâlâ'yı yakinen bilme ve tasdik etmektir. *Nefiy* ise, Allah Teâlâ'nın benzerinin olmadığını ortaya koymaktır ki bu tevhittir. Bunun da üç yönü olduğunu söyleyen er-Rasiyy, (1) yaratılmışlara ilişkin tüm sıfatların Allah söz konusu olduğunda ortadan kaldırılması; (2) *kadim* olanı *muhdes* olanların sıfatları ile nitelememek için sıfatlar arasında yapılacak ayırım; (3) yaratılmış olan ile *kadîm* olanın fiillerinin birbirine benzememesi için iki fiil türü arasında yapılacak ayırım. İki sıfat ve fiil türü arasında benzerlik olduğunu söyleyen kimse bu fiil ve sıfatların sahibi olan iki zatı birleştirmiş olur. Bunun da insanı şirke götüreceği açıktır.¹¹⁰⁰

İslâm tarihinde *mihne* olarak adlandırılan süreçte, Kur'an'ın mahlûk olmadığını söyleyen muârizların, “İsâ'nın, Allah'ın ezeli kelimesi olduğunu” söyleyen Hristiyanlara benzemekle itham edilmesi¹¹⁰¹ kelâm tarihinde çok önemli bir tartışma konusu olan *halku'l-Kur'an* konusunda Mu'tezile'nin Hristiyan teolojiye içeriden bir koz vermemek şeklinde bir kaygıya sahip oldukları ihtimalini akla getirmektedir.

¹⁰⁹⁷ Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş*, s. 50-51.

¹⁰⁹⁸ Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş*, s. 51.

¹⁰⁹⁹ er-Rasiyy, akîde konularında mu'tezilî görüşü benimseyen Zeydiyye'nin önde gelen imamlarından birisidir. el-Cabirî bu yönüyle onun görüşlerinin erken dönem mu'tezilî düşüncüyü yansıttığı kanaatindedir. Bk. el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 233.

¹¹⁰⁰ el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 233-234.

¹¹⁰¹ el-Câbirî, *el-Musakkafûn fi'l-hadâratı'l 'Arabiyye*, s. 76.

Sonraki süreçte sunnî kelâmın da benimseyeceği *cevher-i ferd* (parçalanmayan en küçük madde) düşüncesini ilk ortaya atan kişi Ebû'l-Huzeyl el-'Allâf'tır (ö. 235/849-50[?]).¹¹⁰² Bu düşüncenin temellenmesinde de *zat-sıfat* ilişkisinin etkin bir rolü söz konusudur. Kur'an'da ifade edildiği üzere "Allah'ın ilmi her şeyi kuşatmıştır. (el-A'râf 7/89, el-Enfâl 8/75, el-Enbiya 21/81 vd.) Bu da "her şey"ın yani bütün kâinatın, kuşatılabilir, dolayısıyla sonlu olmasını gerektirir. Diğer taraftan Allah, ["*Her şeyi bir bir sayar.*" (Cin, 72/28)] buyurmaktadır. Bu da evrendeki nesnelerin sayılabilir olmasını, yani sınırlı sayıda parçadan oluşmasını ve sınırlı sayıda parçalara bölünebilmesini gerektirmektedir.¹¹⁰³ Bir başka Mu'tezilî düşünür Ebu'l-Huseyn el-Hayyât (ö. 300/913[?]), el-'Allâf'ın bu görüşü sistematize etmesini, "kadim varlığın hadis varlıklara benzememesi" üzerinden açıklar. Ona göre, kadim varlık sınırı, nihayeti, bir kısmı ya da tümü olmayan bir varlık olduğu için, ancak yaratılmışlar (muhtes) için tümünden, bütünden ya da son sınırdan bahsedilebilir.¹¹⁰⁴ Kısaca Mu'tezilenin, Allah'ın ["...*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur...*" (eş-Şûrâ, 42/11)] beyanına dayanarak tevhide, "Zât-ı Bârî'yi teşbîh ve tecsîmden uzak tutmak" şeklinde özel bir mana atfettikleri¹¹⁰⁵ ve kelâmî bahisleri daha ziyade bu ilke üzerinden okuduklarını söyleyebiliriz.

Mu'tezile sadece Hristiyan teologlarla değil *Ma'neviyye* ve *Veseniyye* gibi düalist tanrı inancına sahip fırka mensuplarıyla da münazaralara girmiş, onlara yönelik reddiyeler yapmıştır.¹¹⁰⁶ Bu reddiyeri yapmak, karşı tarafın ne söylediğini ve sahip olduğu düşüncüyü savunurken kullandığı delilleri bilmeksizin mümkün değildir. Bu durum, Mu'tezilî âlimleri, mücadele ettikleri tüm fırkaların söylem ve delillerini incelemeye sevk etmiştir.¹¹⁰⁷ Söz gelimi, Yahûdî ve Hristiyanların düşüncelerini felsefe ile tahkîm etmiş olmaları, Mu'tezilî âlimleri bu ilmi öğrenmeye yönlendirmiştir.¹¹⁰⁸ Ayrıca cedelin tabiatı icabı nazar ve düşüncüyü gerektiriyor oluşu¹¹⁰⁹ bu âlimlerin rakip teolojilerle mücadeleyi etkin bir şekilde yürütebilmeleri için düşünce ve nazarda derinleşmelerini beraberinde getirdi.

Mu'tezilenin bu durumu, sonradan ortaya çıkan her şeyi bid'at olarak değerlendiren ve te'vile son derece karşı olan, başını hadis âlimlerinin çektiği selef ulemasınca şiddetli bir dille eleştirildi. Mu'tezilenin, rivâyetlerden çok akla yer vermesi¹¹¹⁰ bu tepkinin sadece bir yönüydü. Onlara göre bu, selefın takınmadığı bir tavidı. el-Buhari, "Hz. Peygamber Aleyhisselâm'ın ashâbı bir araya geldikleri zaman, ancak Allah'ın kitabını ve resûlünün

¹¹⁰² el-Eş'arî, *Makâlât*, II, 16-17.

¹¹⁰³ el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 236.

¹¹⁰⁴ Ebu'l-Huseyn el-Hayyât, *el-İntisâr*, thk. H. S. Neyberg, (Kâhire: Mektebetu't-Dâri'l-'Arabiyye li'l-Kutub, 1993), s. 9-10.

¹¹⁰⁵ el-Câbirî, *el-Musakkafûn*, s. 113-114.

¹¹⁰⁶ el-Câbirî, *el-Musakkafûn*, s. 114.

¹¹⁰⁷ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, (Mısır: Mektebetu'n-Nehda, ty.), III, 8.

¹¹⁰⁸ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, III, 8.

¹¹⁰⁹ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, III, 8.

¹¹¹⁰ el-Câbirî, *el-Musakkafûn*, s. 114; a.mlf., *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 235.

sünnetini müzâkere ederlerdi. Araların rey ve kıyas olmazdı.”¹¹¹¹ diyerek ashâb üzerinden Ehl-i hadîsin nerede durduğunu açıkça ifade etmiştir.

Ayrıca dinde cedelleşmenin küfür olduğu,¹¹¹² kişinin doğru yolu bulsa bile cedelle bu yoldan sapacağı¹¹¹³ yönündeki pek çok rivâyet Mu‘tezileye yöneltlen tepkilerde etkin olarak kullanılmıştır. Ebû Yûsuf’un (ö. 182/798) “Kim dinini cedel yoluyla öğrenmek isterse zındıklaşır.” ifadesi çok sayıda rivâyetten sadece bir tanesidir.¹¹¹⁴ Ahmed b. Hanbel, el-Kerâbîsî (ö. 248/862) hakkında yaptığı bir değerlendirmede, onun üzerinden, temsil ettiği gurup için şöyle demektedir: “Bunların başına gelenler vaz‘ ettikleri bu kitaplar sebebiyledir. Efendimiz Aleyhisselâm’ın ve ashabının yolunu terk ettiler ve bu kitaplarla iştilal ettiler.”¹¹¹⁵

Pek çok örneğini bulmanın mümkün olduğu bu rivâyetler, her türlü akılcı eğilimi, daha ziyade de Mu‘tezileyi hedef almıştır. Ahmed b. Hanbel,¹¹¹⁶ ‘Usmân b. Sa‘îd ed-Dârimî (ö. 280/894) ve İbn Ebî Hâtîm,¹¹¹⁷ gibi âlimlerin *Kitâbu’r-red ‘ale’l-Cehmiyye* adındaki eserleri ile İsmâ‘îl b. Hammâd’ın (ö. 212/827) *er-Red ‘ale’l-Kaderiyye*,¹¹¹⁸ el-Buhârî’nin *Halku ef‘âli’l-‘ibâd*,¹¹¹⁹ Ebu’l-Fazl er-Râzî’nin (ö. 454/ 1062) *Ehâdîs fî zemmi’l-keâm ve ehlihî*,¹¹²⁰ el-Herevî’nin (ö. 481/1089) *Zemmu’l-keâm ve ehlihî*¹¹²¹ gibi eserleri bu meyanda anılabilir. Zikredilen eserlerde Mu‘tezile mensupları, hadisçilerin başını çektiği selef âlimlerince şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir.

Böylece, İslam düşünce tarihi içerisinde, özellikle inanç konularında, birisi rasyonalist diğeri literalist denilebilecek iki akımın baskın olduğunu görmüş olduk. Ancak her iki düşünce de bir tarafı en uçta temsil ettiği için bir takım çıkmazların içine girmişti. Bu süreçte

¹¹¹¹ İbnu’l-Kayyım, *el-Fevâid*, thk. Muhammed ‘Aziz Şems, (Mekke: Muessesetu Suleymân b. ‘Abdil‘aziz, 1429), s. 153.

¹¹¹² Ebû Dâvud, “Sünnet”, 4.

¹¹¹³ et-Tirmizî, “Tefsir”, 45.

¹¹¹⁴ el-Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu ashâbi’l-hadîs* s. 5; Taşköprizâde, selef imamlarının kelâm ilmi hakkındaki olumsuz ifadeleri aktarır ve bunların nasıl değerlendirileceğine dair izahlar yapar. Konuyla ilgili rivâyetler ve değerlendirme için bk. Taşköprizâde, *Miftâhu’s-sa‘âde*, II, 135-140.

¹¹¹⁵ el-Bağdâdî, *Şerefu ashâbi’l-hadîs*, s. 24. Kelâmcılara yöneltlen eleştiriler için bk. Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, (Ankara: AÜİF Yayınları, ty.), s. 253-258.

¹¹¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-zenâdika ve’l-cehmiyye fî mâ şekku fîhi min muteşâbihi’l-Kur‘ân ve teevvelûhu ‘alâ ğayri te’vîlih*, thk. Sabri b. Selleme eş-Şâhin, (Riyâd: Dâru’s-Sebât li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 1424)

¹¹¹⁷ Kâtib Çelebî, *Keşfu’z-zunûn*, I, 838.

¹¹¹⁸ Kâtib Çelebî, *Keşfu’z-zunûn*, I, 839.

¹¹¹⁹ el-Buhârî, Muhammed b. İsmâ‘îl, *Halku ef‘âli’l-‘ibâd ve’r-red ‘ale’l-Cehmiyye ve ashâbi’t-ta‘îl*, (Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1990).

¹¹²⁰ Ebu’l-Fazl er-Râzî, *Ehâdîs fî zemmi’l-keâm ve ehlihî*, thk. Nasır b. ‘Abdurrahmân, (Riyâd: Dâru Atlas, 1996).

¹¹²¹ el-Herevî, ‘Abdullah b. Muhammed, *Zemmu’l-keâm ve ehlihî*, thk. Semih Duğaym, (Beyrût: Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî, 1994).

İbn Kullâb el-Basrî (ö. 240/854) ve el-Hâris el-Muhâsibî gibi âlimler¹¹²² selef akâidini “kelâmî hücut ve burhanlarla” teyit etme ihtiyacı hissetmişler ve böylece Ehl-i sünnet kelâmı’nın işaret fişiklerini ateşlemek gibi bir pozisyonları olmuştur. Ancak, Ebu’l-Hasen el-Eş’arî Mu’tezileden ayrılıp bu ekole ilhak oluncaya kadar pek bir varlık gösterdikleri söylenemez. el-Eş’arî ömrünün önemli bir kısmını mu’tezile mezhebine bağlı olarak, hatta bu mezhebin imamlarından sayılacak kadar önde gelen bir mu’tezilî olarak geçirmiş, daha sonra Ehl-i sünnete intisap ederek, benimsediği İbn Küllâb ekolünün sistemleşmesine büyük katkıları olmuştur.¹¹²³ el-Eş’arî birinci derecede nassı delil almakla birlikte nassın anlaşılmasında akli ilkelere de başvurmaktan geri durmuyordu.¹¹²⁴ Bu bakımdan her iki görüşün eleştiriye konu olabilecek yönlerini tahkim eden el-Eş’arî, akıl-nakil dengesini sağlaması yönüyle Ehl-i sünnet kelâmını ayakları yere basan bir sistem olma hüviyetine kavuşturmuştur denilebilir. Aynı dönemde fakat farklı bir coğrafyada, Semerkant’da, Ebû Mansûr el-Mâturîdî, Eş’arî’nin Basra’da yaptığı atılımın bir benzerini gerçekleştirerek el-Eş’arî ile birlikte Ehl-i sünnet kelâmının ekolleşme sürecinde kurucu rol üstlenmiştir.¹¹²⁵ Söz konusu ekollerin teşekkülüne kadar “kelâm” denildiğinde bununla Mu’tezile cereyanı anlaşılırken daha sonra kelâm ilmi Ehl-i sünnet kelâmı için de kullanılır olmuştur.¹¹²⁶ el-Eş’arî’nin akabinde el-Bâkılânî, sunnî kelâma *in ‘ikâs-ı edille* (bir şeyi ispat eden delil batıl olursa, ispat ettiği sonuç [medlûl] da batıl olur) gibi bir takım prensipler ve akli bahisler getirerek olgunlaştırmıştır.¹¹²⁷ el-Bâkılânî’nin muasırları olan İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) bu süreçte ilmi kelâmın yayılmasına katkı sağlamış âlimlerdir. el-Cuveynî ise haberi sıfatların *te’vil* edilmesi gerektiği görüşünü savunarak sunnî kelâma *te’vilî* sokan ilk kimse olmuştur.¹¹²⁸

el-Ğazzâlî *müteahhirîn* kelâmın kendisi ile başladığı isimdir.¹¹²⁹ Onun temsil ettiği kelâm bazı yönleri itibariyle öncesinden ayrılmıştır. el-Ğazzâlî’nin Ehl-i sünnet kelâma katkılarını üç maddede halinde toplamak mümkündür: *İn ‘ikâs-ı edille*’nin reddi, kelâm ile mantığın

¹¹²² Bu süreç içerisinde Mu’tezile mezhebi ile ilmi mücadele içerisinde olup Ehl-i sünnet kelâmının doğuşuna öncülük edenlerin bu isimlerle sınırlı olduğu düşünülmemelidir. Konu hakkında geniş bilgi için bk. el-Bağdâdî, *Usûlu’d-dîn*, s. 333-336.

¹¹²³ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 49.

¹¹²⁴ Salame Claude, “Kelâm İlminin Temellerinde Rasyonalist (Akılcı) ve Literalist (Nakilci, Lafızcı) Akımlar ve Büyük Kelâm Okulları”, çev. Kamil Güneş, *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 2002, cilt: 2, sayı: 1, s. 210.

¹¹²⁵ Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflara Göre Allah’ın Varlığı (ısbât-ı vâcib)*, s. 44.

¹¹²⁶ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 182.

¹¹²⁷ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 50.

¹¹²⁸ Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İlâm Akaidi*, s. 420. Ancak el-Cuveynî’nin ömrünün sonuna doğru bu düşüncesinden döndüğü söylenmiştir. el-‘Akîdetu’n-nizâmiyye’de “Selefe te’vilden sakınmıştır. Onlar, nasların zahiri manasını alıp hakîki manasını Allah Teâlâ’ya havale etmişlerdir. Bizim de görüş olarak benimsediğimiz ve dini inanç olarak benimsediğimiz selefe ittibadır.” demektedir. Bk. el-Cuveynî, *el-‘Akîdetu’n-nizâmiyye*, s. 32.

¹¹²⁹ İbn Haldûn, kelâm ve felsefe konularının iç içe girdiği müteahhirûn kelâmının öğrenilmesini ilim talipleri için gereksiz bulur. Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 832.

mezcedilmesi ve felsefî konulara çokça yer verilmesi. el-Ğazzâlî'nin açtığı bu çığır, er-Râzî ve el-Âmidî gibi âlimler eliyle daha da ileriye götürülmüş ve nihayet el-Beyzâvî ile kelâm ile felsefenin arası tefrik edilemeyecek derecede bir kılınmıştır.¹¹³⁰

Geçirdiği bu safhalara bağlı olarak kelâm ilminin konusu da genişlemiştir. Önceleri kelâmın mevzusu, Allah'ın zat, sıfat ve fiillerinden ibaret iken, sonraki süreçte “varlık”la ilgili problemler kelâmın sahasına girmiş ve “Her mevcut sadece mevcut olduğu için kelâmın konusunu teşkil eder.”¹¹³¹ denilerek kâlamın kapsamı genişletilmiştir. Mûteahhirûn kelâmında ise mantık konularının kelâm ile mezcedilmesiyle kelâmın konusu “ma'lûm”¹¹³² olarak bir kez daha genişlemiştir.¹¹³³

Ayrıca el-Ğazzâlî ve İbn Haldûn gibi âlimler kelâmı, Ehl-i sünnetin inanç ilkelerini savunup bunlara muhalif görüşler ile mücadele eden bir ilim olarak değerlendirilirken¹¹³⁴ mûteahhir kelâmcılar, sunnî olsun ya da olmasın itikadî hükümleri aklî delillerle temellendirmeye yönelik bütün faaliyetlerin kelâm kapsamına dâhil edilmesi gerektiğini söylemişlerdir.¹¹³⁵

3.3 Tefsir Açısından Önemi

er-Râğıb el-İsfahânî, akla ve nakle dayanan her türden bilginin tümellerinden haber veren, *tahdit*, *taksim*, *delâlet* ve *burhana* Kur'ân-ı Kerîm'in yer verdiğini söyler.¹¹³⁶ Allah Teâlâ, muhatap kitlesinin durumunu gözetdiği için sofistike bir üslup kullanmasa da Kur'ân-ı

¹¹³⁰ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 54. Bu sürecin değerlendirilmesi için bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 828-832.

¹¹³¹ et-Teftâzânî, kelâm ilminin konusunun “varlık” olarak genişlemesinde el-Ğazzâlî'nin rolü olduğunu söyler. Bk. et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 176. Ayrıca Bk. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 2.

¹¹³² et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 173. Burada kullanılan *ma'lûm*, “kendisine beşer ilminin taalluku mümkün olan “şey” diye tanımlanabilir. *Ma'lûm*; *ma'dum* ve *mevcut* olmak üzere ikiye ayrılır; zihin dışında varlığı bulunmayan *ma'dum*, bulunan ise *mevcut*dur. İlk dönem kelâmcıları *vucud-i zihni*yi kabul etmedikleri için böyle bir ayrıma gitmemişlerdir. Bk. Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 204. Ancak buradaki “ma'lûm”un din ile bir yönüyle de olsa ilişkisi olması gerektiği belirtilmelidir. Dolayısıyla kelâm ilminin konusu, dini inançların bilinmesine vesile olması yönüyle *ma'lûmdur*. Bk. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 3; ‘Abdullatif el-Harputî, *Tenkîhu'l-kelâm fî 'akâidi ehli'l-islâm*, yayına haz. Fikret Kahraman, (İstanbul: Çelik Yayınları, 2016), s. 21.

¹¹³³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 7.

¹¹³⁴ el-Ğazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, thk. Sa'd Kerîm, (İskenderiye: Dâru İbni Haldûn, ty.), s. 13; İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 820.

¹¹³⁵ et-Tahânevî, *Keşşâf*, II, 1370-1374; Yavuz, “Kelâm”, s. 196.

¹¹³⁶ er-Râğıb el-İsfahânî, *Mukaddimetu câmi 'i't-tefâsîr*, s. 75.

Kerîm’de bu aklî delillere yer vermiştir. Dolayısıyla kimin bu ilimlerden nasibi fazla olursa Kur’ân’da bahsedilen bu delilleri kavrayış oranı o denli fazla olur.¹¹³⁷

el-Kindî’nin (ö. 252/866[?]), felsefî birikimin Kur’ân’ı anlama çabasına katkıda bulunabileceğine dair bazı örnekler sunması, onun, anlamlı birikimlere dayanan felsefî tecrübenin, Kur’ân’daki mantıkî *i‘câz*ı kavrayabileceğini ima ettiğine yorulmuştur. Üst düzey bir şairin ilk duyduğunda Kur’ân’ın şiir olamayacağını anlaması ile sıradan bir şiir algısına sahip olanların Kur’ân’ı -hâşâ- şiir sanmaları arasındaki tecrübî fark üzerinden de benzeri bir tespit yapılabilir.¹¹³⁸ Dolayısıyla Kur’ân’ın kullandığı aklî delilleri, bu alandaki fikri mesaisi çok olan kimsenin sıradan birinden daha iyi anlaması gayet tabiidir.

Aynı durum tefsir müktesebatı için de geçerlidir. Kelâm ilminin bilinmesi, bu meslek üzere formasyon kazanmış pek çok âlimin yazdığı tefsirleri daha doğru değerlendirme ve oradaki meselelere derinlemesine nüfuz etme imkanı sağlayacaktır. Kelâmî birikimlerini fazlası ile tefsirlerine yansıtmış bulunan er-Râzî, ez-Zemahşerî ve el-Beyzâvî gibi müfessirler, bu ilimin konu ve yöntemleri bilinmeden olması gerektiği gibi anlaşılamaz. Söz gelimi, er-Râzî’nin tefsirini, yazdığı kelâm ve felsefe kitaplarından bağımsız olarak okumanın doğuracağı eksikliği tahmin etmek zor değildir.¹¹³⁹

el-Ğazzâlî, kelâm ilminin, dini ilimler içerisinde “küllî ilim” olduğunu, *fıkıh*, *usûl-i fıkıh*, *tefsir* ve *hadis* gibi ilimlerin ise “cüzî ilim” olduğunu¹¹⁴⁰ ifade eder. Bu söylemiyle el-Ğazzâlî, kelâm ilminin dindeki temel kaidelerin belirlenmesinde¹¹⁴¹ merkezî ve kuşatıcı olan konumuna, diğer ilimlerin ise kelâm tarafından çizilen bu genel çerçeve içerisinde hareket ettiğine işaret etmiş olmaktadır.¹¹⁴² el-Fârâbî’nin (ö. 339/950) fıkıh ve kelâmı, her medeniyetin geleneği için sosyal-siyasal fonksiyonu olan ilimler kategorisinde değerlendirmesi¹¹⁴³ de bu ilimlerin zihniyet inşasındaki kurucu rolüne dikkat çekmesi olarak değerlendirilebilir.

¹¹³⁷ er-Râğıb el-İsfahânî, *Mukaddimetu câmi‘i t-tefâsîr*, s. 75-76.

¹¹³⁸ Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, s. 34.

¹¹³⁹ Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, s. 38.

¹¹⁴⁰ el-Ğazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 12.

¹¹⁴¹ el-Fârâbî, fakih dini naslardan hüküm istinbat ederken, kelâmcı fakihin hüküm istinbatında temel aldığı usûl ilminin dayandığı ilkeleri savunduğuna işaret ederek kelâm ilminin dindeki bu kuşatıcı konumuna dikkat çekmiş olmaktadır. Bk. el-Fârâbî, *İhsâu’l-‘ulûm*, s. 87.

¹¹⁴² Coşkun, “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Bağlamında Tefsir-Kelâm İlişkisi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, yıl: 2016, sayı: 35, s. 41-70; krş., Mahmud Seyyid, *Asâletu ‘ilmi’l-kelâm* s. 45.

¹¹⁴³ el-Fârâbî, *İhsâu’l-‘ulûm*, s. 79-92; el-Âmirî ilimleri milli ve hikemi şeklinde ikiye ayırır ve ilk sırada hadis, fıkıh ve kelâma yer verir. Tefsirin listede yer almaması filozofun ilimler tasnifinde bir boşluk olduğu şeklinde değerlendirilmemelidir. Çünkü tasnifte yer alan bütün ilimler zaten Kur’ân’ın anlaşılmasına hizmet etmesi yönüyle zımnen tefsiri ihtiva etmektedir. Bk. el-Âmirî, Muhammed b. Yûsuf en-Neysâbûrî, *el-İ‘lâm bi menâkıbi’l-İslâm*, nşr. A. ‘Abdulhamid Ğurâb, (Riyâd: Dâru’l-‘Asâle li’s-Sekâfe, 1988), s. 80-81; Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, s. 35.

Nassın metin yapısının kelâm ilminin ortaya çıkışına zemin hazırlayan unsurlardan biri olarak gösterilmesi,¹¹⁴⁴ tefsir-kelâm ilişkisinin daha ziyade bu ekseninde cereyan ettiğini düşündürmektedir. Bunun da *muhkem-muteşâbih* ayırımına göndermede bulunduğu izahtan varestedir. Kur'ân'ın anlaşılmasında yine Kur'ân'da bulunan iki kavramdan (*muhkem-muteşâbih*) hareket edilmiştir.¹¹⁴⁵ *Muteşâbih* âyetlerin *muhkem*le doğrultusunda anlaşılması gerektiği pek çok âlim tarafından dillendirilmiştir.¹¹⁴⁶ Ancak hangi âyetlerin *muteşâbih* kabul edileceğinin belirsiz olması, bu kapsamda değerlendirilen âyetlerin tespitinde ve bunların yorumlanmasında ihtilâfa yol açmıştır. Zira bir müfessirin *muteşâbih* olduğunu söylediği âyet için bir diğer müfessir *muhkem* diyebilmektedir. Pek çok ekol kendi görüşüne mutabık bulunduğu nasları *muhkem* kabul etmiş, bu görüşle bağdaştıramadığı nasları ise *muteşâbih* sayarak *muhkem* kabul ettiklerine göre yorumlamıştır.¹¹⁴⁷ Neticede *muteşâbih* nasların belirlenmesinde ve yorumlanmasında karşımıza *te'vîl* olgusu çıkmaktadır. Bu *te'vîl*in rastgele bir yorum olmaktan öte bir mana ifade edebilmesi için bir takım esaslara riayet etmesi gerekmektedir.

Müfessirin diğer ilimlerle iştigal düzeyi yaptığı tefsir faaliyetinde onun meselelere yaklaşımını belirleyen kıstasların başında gelmektedir. Bu bakımdan müfessirin diğer aklî ve naklî ilimlerdeki uzmanlık, tecrübî birikim ve perspektifleri ister istemez metni değerlendirmede belirleyici olmaktadır.¹¹⁴⁸ Kur'ân'ı anlama çabasında olan her bir kimsenin onun karşısına tertemiz bir zihinle oturması gerektiği söylene de bu pek her zaman pek mümkün olan bir şey değildir. Özellikle *muteşâbih* âyetler söz konusu olduğunda, er-Râzî'nin de dediği gibi, bunları ait olduğu düşünce sistemine uygun olarak yorumlama gayreti içerisinde olmayan hemen hemen yok gibidir.¹¹⁴⁹

el-Batalyevsî, (ö. 521/1127) kaza ve kader konusundaki yaklaşımlar üzerinden probleme şu ifadeleri ile dikkat çeker:

Bir takım kimseler kazâ ve kader konusuna ilgi duydular ve bu konuda nasıl bir itikada sahip olunması gerektiğini araştırmak istediler. Konuyla ilgili âyet ve hadislere müracaat ettiler ve zâhiren cebri çağrıştıran; [“...Eğer Allah dileseydi, elbette onları hidâyet üzere toplardı. O hâlde, sakın cahillerden olma.” (el-En'âm, 6/35)] yahut [“Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir.” (el-Bakara, 2/7)] ve benzeri pek çok âyetten yola çıkarak, insanın seçme hürriyeti olmaksızın salt bir cebr altında olduğuna kanaat getirdiler. Burada da kalmayarak, bunun dışında bir inancın küfür olduğunu iddia ettiler. Benzer şekilde başka kimseler de meselenin üzerine eğildi, onlar da, [“...kullarının inkâr etmesine razı olmaz...” (ez-Zümer, 39/7)], [“Biz ona yolu gösterdik:

¹¹⁴⁴ Bk. Mahmud es-Seyyid, *Asâletu 'ilmi'l-keâm*, s. 73-76. krş. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 40

¹¹⁴⁵ Görgün, *Anlam ve Yorum*, s. 166.

¹¹⁴⁶ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, V, 189; Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 186; eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât*, III, 307.

¹¹⁴⁷ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 188.

¹¹⁴⁸ Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, s. 71.

¹¹⁴⁹ Fahrüddin Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 188.

Ya şükredici veya nankör olur” (el-İnsan, 76/3)] ve benzeri pek çok âyetten hareketle, kulun dilediğini yapmakta özgür olduğuna, hatta Allah Teâlâ istemese bile kulun bu istediğini gerçekleştirmeye muktedir olduğuna kâil oldular. Bahsi geçen her iki gurup da kendi görüşlerine mutabık bulmadıkları âyet ve hadisleri çok uzak te’villere tabi tuttular, yaklaşımlarıyla çelişir gördükleri hadisleri sahih bile olsa reddetmekten çekinmediler. Ümmetin çoğunluğunu oluşturan bir üçüncü gurup da meseleyi irdeledi, onlar da [“Eğer biz sana sebat vermiş olmasaydık, az kalsın onlara biraz meyledecektin.” (el-İsrâ, 17/74)], [“...Eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı, Yûsuf da ona istek duyacaktı...” (Yûsuf, 12/24)], [“Ve âlemlerin Rabbi olan Allah dilemeyince sizdileyemezsiniz” (et-Tekvîr, 81/29)] gibi âyetleri birlikte değerlendirerek kulun ilâhî iradeye mutabık olarak irade sahibi olabileceğini kabullenmişler böylece iki görüşü bir noktada toplamayı ve âyetlerin hepsini birlikte değerlendirmeyi başarmışlardır.¹¹⁵⁰

Kur’ân yorumcusunun metni yorumlama sürecinde sahip olduğu düşüncelerini bir kenara koymadan bir bakıma nassa bu düşüncelerini onaylatmak için başvurmasının dirâyet tefsiri için ön görülen tehlikelerden birisi olarak gösterilmesi¹¹⁵¹ el-Batalyevsî’nin, birinci ve ikinci gurupta örnek verdiği kimselerin durumunu ifade eder gibi görünmektedir. Bu kimselerin Kur’ân lafızlarını delâlet ettiği manalardan soyutlamasının¹¹⁵² sebebi, nassın, mezhebî doğruları ile zâhiren bağdaşmaz bir görünüm arz etmesidir. Bunu aşmak için bu kimseler nassa onay vermediği manaları yüklemekten geri durmamışlardır.¹¹⁵³

Kur’ân’ın ne dediğini göz ardı ederek âyetleri mezhebi görüşü doğrultusunda yorumlayan pek çok örneği fırka tefsirlerinde bulmak mümkündür. Söz gelimi, [“*Ebû Leheb’in elleri kurusun. Zaten kurudu.*” (el-Mesed, 111/1)] âyetinde Hz. Ebû Bekir ve Ömer’in kastedildiğinin söylenmesi; [“...Eğer ortak koşarsan elbette amelin boşa çıkar ve elbette ziyana uğrayanlardan olursun...” (ez-Zümer, 39/65)] âyetinin, Hz. Ali’nin hilâfetine Ebû Bekir ve Ömer’i ortak edersen, şeklinde anlaşılması, [“...Küfrün elebaşlarıyla savaşın...” (et-Tevbe, 9/12)] âyetinde Talha ve Zübeyir’in kastedildiğinin söylenmesi, [“...Allah, size bir sığır kesmenizi emrediyor.” (el-Bakara, 2/67)] âyetinde boğazlanması emredilenin Hz. Âişe olduğu gibi pek çok tahrif örneğini¹¹⁵⁴ fırka tefsirlerinde bulmak mümkündür. Burada birkaç örnekle dikkat çektiğimiz bu olgu malesef *ğulât-ı şî’a* ile sınırlı değildir. Sevilen din büyüklerini tebail etmek maksadıyla âyetlere olmadık manalar yükleyen farklı yaklaşımlar da bulunmaktadır. [“*Tîn’e ve zeytûna andolsun. Sînâ Dağın’a andolsun. Bu güvenli şehir (Mekke’ye) andolsun.*” (et-Tîn 95/1-3)] âyetinde tîn ile Hz. Ebû Bekir’in, Zeytûn ile Hz. Ömer’in, Tûr-i Sînâ ile Hz. Osman’ın, Emin Belde ile Hz. Ali’nin kastedildiğinin söylenebilmesi¹¹⁵⁵ buna örnektir. Benzer şekilde Kur’ân âyetleri üzerinden aidiyet hissettikleri

¹¹⁵⁰ el-Batalyevsî, ‘Abdullah İbnu’s-Sîd, *el-İnsâf fî’t-tenbîh ‘ale’l-esbâb elletî evcebeti’l-ihtilâf beyne’l-müslimîn fî ârâihim*, thk. Ahmed ‘Umer, (Mısır: 1319/1901), s. 83-86.

¹¹⁵¹ İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 72.

¹¹⁵² İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 73.

¹¹⁵³ Bk. İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 73.

¹¹⁵⁴ Bu ve benzeri örnekler için Bk. İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 77-80.

¹¹⁵⁵ Bk. İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 79. Ehl-i sünnet camiada muteber kabul edilen rivâyet

fırkayı tebciil etme gayreti içerisinde olan müfessirler de olmuştur. Söz gelimi ez-Zemahşerî, [“Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilâh olmadığına adaletle şahitlik ettiler...” (Âlu ‘İmrân, 3/18)] âyetinde geçen *ülû’l-‘ilm* (ilim sahipleri) terkinin, “adl ve tevhid ulemâsı” şeklinde tefsir etmesi buna örnek olarak gösterilebilir.¹¹⁵⁶

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere, aslında kelâmî olan görüşlere Kur’ân üzerinden meşruiyet temin edilmek istenmesi, konuyu tefsirin sahasına sokmuş olmaktadır. Bu durumu gözden kaçırmayan İbn Cuzey, *usûlu’l-dîn* ilminin Kur’ân’la bağlantısının iki yönü olduğunu söylemiştir. Bunlardan birincisi, Kur’ân’da yer alan inanç konularının ispatı ve buna yönelik delillerin değerlendirilmesinde bu ilmin belirleyici rolünün olmasıdır. İkinci olarak ise İbn Cuzey, yukarıda belirtilen duruma dikkat çekerek, Müslümanlardan her bir gurubun Kur’ân’a tutunduğunu, kendi mezheplerinin hak, muhaliflerinin ise batıl olduğunu Kur’ân üzerinden ispatlamaya çalıştığını haber vermektedir. Ona göre Kur’ân tefsiri, söz konusu görüşlerin doğru veya yanlışlığını onaylayan bir kıtas olmaktadır.¹¹⁵⁷

Diğer taraftan Kur’ân’ın Arapça bir kelâm olması, onu anlamak için bu dili bilmeyi gerektirirken, bu kelâmın Allah Teâlâ’ya ait olması, Allah Teâlâ’nın sıfatları konusunda, özellikle O’na neyi izafe etmenin *câiz* yahut *mustehîl* (imkânsız) olduğunun bilinmesini de gerektirmektedir. Bu da tabiatıyla *akâid* konularına işaret eder ve *akâid* konusunda bir zihin açıklığına sahip olmayanların Kur’ân’ı anlama konusunda problemlerle karşılaşacağını gösterir.¹¹⁵⁸ Zaten kelâm bilmeyi müfessir için bir gereklilik olarak gören pek çok âlim meseleye bu açıdan yaklaşmıştır.¹¹⁵⁹ es-Suyûtî bu duruma şu ifadeleri ile dikkat çeker, “Kur’ân’da zâhiri itibariyle Allah’a nispetinin *câiz* olamadığı âyetler vardır. İşte usûl âlimi bunları te’vîl eder ve Allah’a nispeti *câiz*, vâcib ve imkânsız olan şeyleri açıklar.”¹¹⁶⁰ Akâid-tefsir ilişkisinden söz ettiğimizde ön plana çıkan ilâhî sıfatlar konusu olsa da mesele bununla

tefsirlerinde İbn Teymiyye’nin aktardığı bu görüşü teyit edecek bir rivâyete rastlayamadık. Bk. et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XXIV, 501-510; İbn Ebî Hâtim, ‘Abdurramnan b. Muhammed er-Râzî, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-‘azîm musneden ‘an Resulillahi ve’s-sahâbeti ve’t-tâbi’in*, thk. Es’ad M. Tayyib, (Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), X, 3447-3448; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, X, 168-171; el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Ferrâ, *Me’âlimu’t-tenzîl*, thk. Muhammed ‘Abdullah en-Nemr v.dğr., (Riyâd: Dâru Taybe, 1412), VIII, 471; İbn ‘Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, V, 499; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, XIV, 394-495.

¹¹⁵⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 537.

¹¹⁵⁷ İbn Cuzey, *et-Teshîl*, I, 12. Aslında görüşlerin değerlendirilmesinde önemli rol oynayan kelâmî perspektiftir. Ne var ki tartışma Kur’ân üzerinden yürüdüğü için müfessir yaptığı tefsir faaliyeti esnasında kelâmî birikimiyle, bu görüşleri kritik etme imkanı elde etmiş olur.

¹¹⁵⁸ Görgün, *Anlam ve Yorum*, s. 167.

¹¹⁵⁹ İbn Cuzey, *et-Teshîl*, I, 12; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîl*, I, 108; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 772; el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, I, 7.

¹¹⁶⁰ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 772.

sınırlı değildir. Nübüvvet konuları ve Kur’ân’ın *i’câzı* gibi pek çok konu, iki ilmin kesişik olduğu alanda bulunmaktadır.¹¹⁶¹

Tüm bunları göz önünde bulunduran pek çok müfessir ve ‘ulûmu’l-Kur’ân müellifi, usûlu’d-dîn ilmini bilmeyi müfessir açısından bir gereklilik olarak görmüştür.¹¹⁶² İçlerinden, akâid konularındaki bilgi eksikliğinin neticede kişiyi büyük hataların içine düşürebileceğine dikkat çekenler olmuştur.¹¹⁶³ Konuyla ilgili, es-Suyûtî’nin Ebû Talib et-Tâberî’den¹¹⁶⁴ yaptığı nakil de oldukça önemlidir. Bu nakle göre o, tefsirinin mukaddimesinde şöyle demiştir:

“Müfessirde aranacak ilk şart itikadının sahihliği ve dinin esaslarına bağlı olmasıdır. Çünkü, dini konusunda nifak ve benzeri olumsuz fiiller nispet edilen kimseye dünyalık işlerde bile güvenilmezken din işlerinde nasıl güvenilebilir?! Sonra bu kimseye din konusunda herhangi bir âlimden yaptığı nakil konusunda dahi güvenilmezken nasıl olur da Allah hakkında verdiği haberlere güvenilebilir. Eğer bu kimse mühlid olmakla itham ediliyorsa, batınî ve aşırı Râfizîlerin yaptığı gibi kendi eğrilikleriyle insanları kışkırtıp aldatmasından emin olunamaz. Eğer bu kimse hevâsına tabi olan bir kimse ise -Kaderiyye gibi- hevasının onu bid’at görüşüne götürmesinden emin olunamaz. Bu tarz kimseler insanları fesada sürüklemek, hidâyet yolundan ve selefe ittibadan alıkoymak için tefsir sahasında kitaplar te’lif ediyorlar.”¹¹⁶⁵

Kelâm ilminin tarihsel gelişim sürecini ele alırken Eş’arî-Mâturîdî kelâm çizgisinin oluşumu öncesinde yaşanan Mu‘tezile-Selef ihtilâfına bilinçli olarak yer verildi. Artık bu çekişmelerin sonunda, adeta bu ihtilâf döneminin bir tezâhürü olarak ve her iki uç görüşün ortasında bir yerde durmayı prensip olarak benimsemiş gibi görünen Ehl-i sünnet kelâmı teşekkül etmiş, akıl-nakil dengesini temin edilmiştir. Her ne kadar bundan sonra literalist tutumu ve salt akılcı eğilimi devam ettirme gayreti içerisinde olan bazı âlimler olsa da

¹¹⁶¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, I, 108; el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, I, 7.

¹¹⁶² er-Râğıb el-İsfahânî, *Mukaddimetu câmi’i’t-tefâsîr*, s. 95; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, I, 108; el-Kâfiyeci, *et-Teyisr*, s. 29; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 772; İbn ‘Akîle, *ez-Ziyâde ve’l-ihsân*, VII, 443; el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, I, 7. et-Tûfî, Kur’ân’ın muhtevi olduğu konuları ele alırken, onun genel olarak “varlık”tan bahsettiğini, bunlarınsa felsefenin konusu olduğunu söyler. Kur’ân’da yer alan, Allah’a, ahiret gününe, meleklerle kitaplara ve peygamberlere iman gibi konuların ise usûlu’d-dîn diye de isimlendirilen akâid ilminin konusu olduğunu söyler. et-Tûfî, *el-İksîr*, s. 49-50. Kelâm ilminin konusunun ilk dönemden sonra mevcut ve ma’lûm olarak genişlediği göz önünde bulundurulduğunda, mütahhirun kelâmı et-Tufî’nin felsefe ve akâid olarak ayırma gittiği her iki kısmı da karşılamaktadır. Netice itibarıyla et-Tûfî’nin bu ilimleri Kur’ân’ın anlaşılması için gerekli gördüğü sonucuna ulaşılabilir.

¹¹⁶³ el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, I, 7.

¹¹⁶⁴ Bizim kullandığımız nüshanın muhakkiki olan Şu‘ayb el-Arnâûd, söz konusu âlim hakkında bir bilgi vermezken ismini, “et-Taberî” olarak okunacak şekilde yazmıştır. *el-İtkân*’ın Merkezu’t-Dirâsâtî’l-Kur’âniyye tarafından yapılmış altı ciltlik baskısında bu isim “et-Tanzî” şeklinde yazılmış ve dipnot da “Tanza” şehrine nispet edilen bir künye olabileceği belirtilmiştir. Ayrıca bu âlimin biyografisi hakkında bir bilgiye rastlanmadığını da eklenmiştir. Bk. es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 763; a.mlf., *el-İtkân*, thk. Merkezu’t-Dirâsâtî’l-Kur’âniyye, (Medine: Mucemmu’u’l-Melik Fehd li’t-Tibâ’ati’l-Mushafi’ş-Şerîf, ty.), VI, 2275.

¹¹⁶⁵ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 763.

ümmetin çoğunluğunun Ehl-i sünnet üst kimliği altında, Eş‘arî-Mâturîdî kelâmî çizgide durduğunu söylemek mümkündür. ‘*Ulûmu’l-Kur‘ân* literatüründe ve tefsir mukaddimelerinde müfessir için “kelâm bilmenin” gerekliliğinden bahsedildiğinde, bununla, artık geçmişte yaşanan Mu‘tezile-Selef ihtilâfının içine düşmeden, bu iki ekolün eleştiriye açık yönlerini görüp, bu eksiklikleri olabildiğince tahkim ederek, neticede daha bütüncül bir kelâmi paradigma oluşturmayı başarmış Ehl-i sünnet kelâmının tespit ettiği belli ilkeler doğrultusunda naslara yaklaşmanın kastedildiği anlaşılmalıdır.

3.4 Literatür

Alana ait literatür oldukça geniştir, burada bu literatüre ana hatları ile yer vermek dahi bu çalışmanın sınırkarını zorlayacaktır. Bu bakımdan bahsi geçen kelâm ekollerinin önde gelen temsilcileri tarafından kaleme alınmış ve mezhebin genel görüşlerini yansıtan bazı önemli eserlere yer vererek bahsi bitirelim istiyoruz.

Ebû Hanife (ö. 150/767) *el-Fıkhu’l-ekber*, *el-Fıkhu’l-ebsat*, *er-Risâle*, *el-‘Alîm ve’l-müte‘allim*, *el-Vasiyye*, Ebû Ca‘fer et-Tahâvî (ö.321/933) *el-‘Akîdetu’t-Tahâviyye*, el-Beyhakî (ö. 458/1066) *el-İ’tikâd*, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) *el-‘Akîdetu’l-vasatiyye* temel itikad konularını risale düzeyinde ele alan çalışmalardır.

el-Câhiz (ö. 255/869) *Resâilu’l-Câhiz*, Ebu’l-Huzeyl el-‘Allâf (ö. 235/849-50[?]) *el-Usûlu’l-hamse*, Ebu’l-Huseyn el-Hayyât (ö. 300/913[?]) *el-İntisâr*, el-Kādî ‘Abdulcebâr (ö. 415/1024) *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tehîd ve’l-‘adl*, Şerhu’l-usûli’l-hamse, Ebu’l-Huseyn el-Basrî (ö. 436/1044) *el-Mu‘temed*, Ebû Reşid en-Neysâbü’rî (ö. Hicrî IV. yy. ortaları) *el-Mesâil fî’l-hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, İbnu’l-Murtazâ (ö. 840/1437) *Tabakâtu’l-Mu‘tezile*, Mu‘tezilî usule göre yazılmış eserlerden bir kısmıdır.

el-Eş‘arî (ö. 324/936) *el-Luma’*, *Risâle fî istisânî’l-havd fî ‘ilmi’l-keâm*, *el-İbâne ‘an usûli’d-diyâne*, el-Bâkîllânî (ö. 403/1013) *Kitâbu’t-temhîd*, *el-İnsâf*, ‘Abdulkâdir Bağdâdî (ö. 429/1037-28) *el-Fark beyne’l-fırak*, *Usûlu’d-dîn*, Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyînî (ö. 471/1078) *et-Tebîr fî’l-dîn*, el-Cuveynî (ö. 478/1085) *Kitâbu’l-irşâd*, eş-Şâmil fî usûli’l-dîn, el-‘Akîdetu’n-nizâmiyye, mütekaddimûn dönem kelâm eserleridir. el-Ğazzâlî (ö. 505/1111) ile başlayan müteahhirûn dönem Eş‘arî kelâmında öne çıkan bazı eserler ise şunlardır: el-Ğazzâlî, *el-İktisâd fî’l-i’tikâd*, *İlcâmu’l-‘avâm ‘an ‘ilmi’l-keâm*, *el-Munkız mine’d-dalâl*, *Tehâfutu’l-felâsife*, *Faysalu’t-tefrika beyne’l-İslâm ve’z-zendeka*, *el-Maksadu’l-esnâ fî şerhi esmâillâhi’l-hüsnâ*, *Mekâsidu’l-felâsife*, eş-Şehristânî (ö. 548/1153), *Nihâyetu’l-ikdâm fî ‘ilmi’l-keâm*, *el-Milel ve’n-nihal*, er-Râzî (ö. 606/1209) *Muhassalu’efkârî’l-mutekaddimîn ve’l-muteahhirîn*, *el-Erba’in fî usûli’d-dîn*, *Me‘âlimu usûli’d-dîn*, *el-Metâlibu’l-‘âliye mine’l-‘ilmi’l-ilâhî*, *İ’tikâdu fırakî’l-muslimîn ve’l-muşrikîn*, *Şerhu esmâillâhi’l-hüsnâ*, Seyfuddîn el-Âmidî (ö. 631/1333) *Ebkâru’l-efkâr*, *Ğâyetu’l-merâm fî ‘ilmi’l-keâm*, Kādî el-Beyzâvî (ö. 685/1286) *Tavâli’u’l-envâr*, ‘Adududdîn el-Îcî (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-keâm*, *el-‘Akâidu’l-‘Adudiyye*, et-

Teftâzânî (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Mekâsîd*, el-Curcânî (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*, ed-Devvânî (ö. 908/1502) *Şerhu 'akâidi'l-'Adudiyye*.

el-Hakîm es-Semerkindî (ö. 342/953) *es-Sevâdu'l-a'zam*, Ebu'l-Yusr el-Bezdevî (ö. 493/1100) *Usûlu'd-dîn*, mütekaddimûn dönem Mâturîdî kelâm eserleridir. Ebu'l-Mu'în en-Nesefî (ö. 508/1115) ile başlayan müteahhirûn dönem Mâturîdî kelâm eserlerinden öne çıkanlar şunlardır: Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, *Tebsiratu'l-edille*, *Bahru'l-kelâm*, *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*, 'Umer en-Nesefî (ö. 537/1142) *Metnu'l-'akâid*, 'Ali b. 'Usmân el-Ûşî (ö. 575/1179) *Lâmiyye ve Kelâmiyye (Emâlî manzumesi)*, Nûruddîn es-Sâbûnî (ö. 582/1184) *el-Kifâye fî'l-hidâye*, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) *el-'Umde fî'l-'akâid*, *el-Î'timâd fî'l-i'tikâd*, Tâcuddîn es-Subkî (ö. 771/1370) *es-Seyfu'l-meşhûr fî şerhi 'akâidetü Ebî Mansûr*, İbnu'l-Humâm (ö. 861/1457) *el-Musâyere*, Hızır Bey (ö. 863/1459) *el-Kasîdetu'n-nûniyye*, 'Aliyyu'l-Kârî (ö. 1014/1605) *Minahu'r-ravzi'l-ezher li şerhi'l-fıkhi'l-ekber*, Kemâluddîn el-Beyâzî (ö. 1097/1686) *İşâretu'l-merâm min 'ibâreti'l-imâm*.

Yakın tarihte yazılmış önemli bazı kelâm eserleri olarak, Giritli Sırrı Paşa (ö. 1895), *Nakdu'l-kelâm fî 'akâidi'l-İslâm* (İstanbul, 1324), Filibeli Ahmed Hilmi (ö. 1914), *Üssi İslâm* (İstanbul, 1332), İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), *Yeni İlm-i Kelâm I-II* (İstanbul, 1339-1343), *Muhassalu'l-kelâm ve'l-hikme* (İstanbul, 1336), Ömer Nasûhi Bilmen (ö. 1971), *Muvazzah İlm-i Kelâm* (İstanbul, 1959) gibi eserler zikredilebilir.

Yukarıda görüldüğü üzere tefsir-kelâm ilişkisinin en yoğun olarak kendini gösterdiği konu müteşâbih nasları *te'vil* konusudur. Bu konuda çağdaş Türk ve Arap akademisinde pek çok makale yazılmıştır. Bunlardan bir kısmını şu şekilde tespit edebiliriz: Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “Tarihte ve Günümüzde ‘Kur'an Te'vili’ Sorunsalı”, çev. Ömer Özsoy, [*İslami Araştırmalar*, Ankara, 1996, IX. cilt, 1-2-3-4. s. 24-44], Yusuf Işıcık, “Kur'an-ı Kerimde Müteşâbih ve Te'vili”, [*SÜİFD*, Konya, 1996, 6. sayı, 55. Sayfa], Ömer Aydın, “Kur'ân'da Geçen Belli Başlı Haberi Sıfatların Te'vili”, [*İÜİFD*, İstanbul, 2000, 2. sayı, s. 143-177], Yusuf Işıcık, “Kur'anda temel iki kavram: te'vil ve müteşâbih”, [*SÜİFD*, Konya, 2002, 13. sayı, s. 15-34], Mustafa Öztürk, “Geleneksel Te'vil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri”, [*Bilimname*, Kayseri, 2003, I. cilt, 2. sayı, s. 179-197], M. Zeki Duman, “Müteşâbihâtın Te'vili”, [*Bilimname*, Kayseri, 2005/3, III. cilt, 9. Sayı, s. 39-54], Ali Budak, “Haberi Sıfatlara Dair Rivâyetlerin Tevil Yoluyla Çözümü Bağlamında Razi'nin Esâsu't-Takdis Adlı Eseri”, [*HÜİFD*, Çorum, 2011, X. cilt, 19. sayı, s. 37-77], Muhammed b. Salih el-Useymin, “Te'vil Üzerine”, çev. Hüseyin Doğan, 2012, [*e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, V. cilt, 1. sayı, s. 95-111], Yûsuf el-Karadavi, “Tefsirin Sakıncalı Yönlerinden Biri: Kötü Te'vil”, çev. Ramazan Şahan, [*Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)*, Konya, 2012, XII. cilt, 1. sayı, s. 151-184], Hacı Önen, “Taberî Tefsirinde Kelâm Konuları”, [*Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of Turk & Islam World Social Studies*, 2015, cilt: II, sayı: 2, s. 308-318], Muhammed Coşkun, “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Bağlamında Tefsir-Kelâm İlişkisi = The Relationship Between Tafsîr (Quranic Exegesis) and

Kalâm (Theology) in the Context of the Causality of Divine Acts”, [*İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2016, sayı: 35, s. 41-70], Yakup Bıyıkoglu “İlk Dönem Eş’arî Kelâmında Muteşâbih Âyetlerin Te’vili Sorunu = The Issue Concerning the Explanation of the Mutashâbih Verses in the First Period of Ash’arî Kalâm”, [*CÜİFD*, Sivas, 2016, XX. cilt, 1. sayı, s. 365-408], Hüseyin Doğan, “Tefsir-Te’vil Ayrımı ve Te’vilin Dinî Nasslarda İfade Ettiği Anlam Dünyası”, [*İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, Malatya, 2017, I. cilt, s. 389-408], Fatma Pınar, “İmam Mâturîdî’nin Te’vîlâtü’l Kur’ân İsimli Özelinde Bazı Kelâmi Problemlere Bakışı”, [*KÜİFD*, Kars, 2018, V. cilt, 9. sayı, s. 22-35].



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

AMELÎ-AHLÂKÎ KRİTERLER

1. KUR'ÂN'IN ÖNGÖRÜDÜĞÜ DOĞRULTUDA YAŞAMA

Bir mü'minin Kur'ân'la irtibatı metni lügavî olarak incelemek ve onu daha iyi anlamayı mümkün kılacak tarihsel bilgileri elde etmekle sınırlı değildir. Metni anlamak için bunların gerekli olduğundan bahsedilebilirse de Kur'ân'ın inananlardan bunun ötesinde bir takım bir takım beklentilerinin olduğu ortadadır. Kur'ân her ne kadar tüm insanlığı muhatap almaktaysa da her bir insan tekinin onun hidayetinden istifade düzeyi diğerinden farklıdır. Bahse konu bu farklılık imanla ilgili olduğunda durum büsbütün değişmekte, aynı âyetler bir taraf için hidâyet ve rahmet olurken diğer tarafın ziyanını artırabilmektedir (el-İsrâ, 17/82).

Muhatap olunan âyetler karşında inan tavrı ile inkarcı tavrı bir birinden çok farklı psikolojik tepkiler verebilmektedir. Meselâ [*“Herhangi bir sûre indirildiğinde, içlerinden, (alaylı ederek) ‘Bu hanginizin imanını artırdı?’ diyenler olur. İman etmiş olanlara gelince, inen sûre onların imanını artırmıştır. Onlar bunu birbirlerine müjdelerler. Fakat o sûreler, kalplerinde küfür ve nifak hastalığı bulunanların inkârlarına inkâr kattı ve onlar kâfir olarak öldüler.”* (et-Tevbe, 9/124-125)] âyetinde aynı sûrenin iki farklı zümrede nasıl bir birinden farklı etkilerinin olduğuna dikkat çekilmiştir. Benzer bir âyette mü'minlerin âyetler karşısında nasıl bir ruh hali içerisinde oldukları şu şekilde tasvir etmektedir: [*“Gerçek mü'minler o kimselerdir ki, Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir; karşılarında âyetleri okununca bu onların imânını artırır ve onlar. Rablarına güvenip dayanırlar.”* (el-Enfâl, 8/2)].¹¹⁶⁶ Bunlar dışında pek çok âyette inkarcıların Kur'ân âyetleri ile muhatap olduklarında hiç işitmemişçesine ve kibir içerisinde (Lokmân, 31/8; el-Câsiye, 45/8) bir tavrı takındıklarından, yüzlerinde hoşnutsuzluk ifadelerinin belirdiğinden (el-Hac, 22/72), işittikleri mesajı olumsuzlamak adına onun apaçık bir sihir (el-Ahkâf, 46/7), geçmişlerin masallarından ibaret bir söz olduğunu söylediklerinden (el-Kalem, 68/15; el-Mutaffifîn, 83/13) bahsedilmektedir.

Âyetler karşısında takınılan bu farklı tavrın temelinde kişilerin imâni durumları belirleyici olmaktadır. Bu bakımdan Kur'ân'ın bir mü'min tarafından incelenmesi ile söz gelimi bir oryantalist tarafından incelenmesi arasında bariz bir mahiyet farkından bahsedilebilir. Her iki araştırmacı da dil ve tarih verileri üzerinden metnin ne dediğini ortaya koysa da Kur'ân'ı entelektüel bir faaliyet çerçevesinde inceleyen taraf, her şeyden önce onun gönderiliş amacını

¹¹⁶⁶ Bu içerikteki âyetlerin Kur'ân'ın ilk muhatapları üzerindeki etkisi oldukça fazlaydı. Örneğin İbn 'Umer namazda azap âyeti okunduğunda onu daha önce görmeyenlere başına bir şey geldiğini düşündürecek derecede farklı bir takım fiziksel tepkiler veriyordu. Bk. Ebu Şâme, *el-Murşidu'l-vecîz*, s. 147.

ıskalayacağı için hidâyetinden istifade edemeyecektir. Çünkü Kur’ân kendi rehberliğinin etkin olabilmesi için sözü dinlemeyi birinci şart olarak zikretmekte, fakat yeter şart olarak görmemektedir. İkinci bir adım olarak işitilen âyetlerin içeriğine uygun bir hayat tarzının benimsenmiş olmasını da gerekli görmektedir. Nitekim Kur’ân’da [*“Onlar ki, sözü dinlerler ve onun en güzeline uyarlar. İşte onlar Allahın kendilerine hidayet verdiği kimselerdir ve işte onlardır o temiz akıllılar.”* (ez-Zümer, 39/18)] buyurulmaktadır. Kur’ân’da işittiği sözün gereğini yapmak [semi’nâ ve eta’nâ] mü’minlere ait bir vasıf olarak sürekli övülürken (el-Bakara, 2/285; el-Mâide, 5/7; en-Nûr, 24/51) bunun tersi bir yaklaşım [semi’nâ ve ‘asaynâ] Yahûdilere nispet edilerek kınanmaktadır (el-Bakara, 2/93; en-Nisâ, 4/46).

Kur’ân’ın temel hedeflerinden birisinin inanlarda yakînî bir ğayb bilinci oluşturmak, zihin dünyalarını zikir ve ahiret tasavvuru ile donatarak fiillerini kontrol altında tutabilecekleri bir bilinç düzeyine onları ulaştırmak olduğu ifade edilebilir. Bu bakımdan imân söz konusu olduğunda hemen akabinde “ğayb” a özel bir vurgu yapılmış, Kur’ân’ın ancak Allah’a karşı saygı temelli bir bilinçlilik durumu geliştirmiş olanlar (muttaki) için hidâyet kaynağı olduğu belirtildikten sonra “ğayba iman” ın muttakilerin bir vasfı olduğu vurgulanmıştır (el-Bakara, 2/3; el-Enbiyâ, 21/49). Ğayba iman oldukça önemlidir, çünkü Kur’ânâ göre ancak bu metafizik bağlantıyı kurmayı başarabilmiş olanlar onun öğütlerinden istifade edebileceklerdir. Nitekim [*“Sen ancak Zikr’e (Kur’an’a) uyanı ve Rahmân’dan, gıyabında saygı ile korkanları uyarabilirsin.”* (Yâsîn, 36/11)] ve benzeri âyetler (el-Enbiyâ, 21/49; Fâtır, 18/35; el-Mülk, 67/12) bunu ortaya koymaktadır. Bu âyetlerdeki “korku” vurgusu göz ardı edilmemelidir. Çünkü [*“O hâlde sen, benim uyarımdan korkan kimselere Kur’an ile öğüt ver.”* (Kâf, 50/45)], [*“(Allah’tan) korkacak olan öğüdü kabul eder.”* (el-‘Alâ, 87/10)] ve benzeri âyetler Kur’ân’daki öğütten ancak gerekli bilinç düzeyine ulaşmış, bu yönlerini ikmal etmiş kimselerin yararlanabileceğini haber vermektedir. Bu düzeyde bir bilinçlilik durumu mü’minin tüm hayatını Kur’ân’ın çizdiği çerçevede yaşamasını temin eder. Ayrıca Kur’ân’ın bu yönü onu sadece bilgiye konu olan bir metin olmaktan çıkarıp, hayata müdahale eden onu çekip çeviren bir güce dönüştürmektedir. Bu bakımdan Kur’ân’ın sadece bir “bilgi kaynağı” ı olmadığı, bunun ötesinde kendisine tabi insanlar eliyle bir medeniyet inşâ eden bir “varlık kaynağı” olduğu fark edildiğinde Kur’ân’ın anlaşıldığını söylemek mümkün hale gelebilir. Tahsin Görgün’ün ifadesiyle “Bir mü’min Kur’ân’ı onun kendisinin Müslüman olarak varoluşunu önceleyen bir varlık kaynağı olduğunu fark etmesiyle anlamaya başlar.”¹¹⁶⁷

Bu bakımdan Kur’ân’a bir bilgi kaynağı olmanın ötesinde hayatı kuran bir metin gözüyle bakılmıştır. Kur’ân’ın hayata müdahalesi en temelde inanan insan tekleri üzerinden gerçekleşeceği için Kur’ân’ı anlama çabasında olan bir kimsenin onunla hangi zeminde ve ne şekilde irtibat kuracağı üzerinde durulmuştur. Meselâ İbn Mes’ûd Kur’ân ehlinin (hâmilu’l-Kur’ân) şu özelliklere sahip olması gerektiğini söylemiştir: İnsanlar uyurken gecesinin, insanlar yeme içme peşinde koşarken gündüzünün, insanlar sevinç içindeyken hüznünün,

¹¹⁶⁷ Görgün, *İlâhî Sözün Gücü*, s. 37.

insanlar gülerken ağlamaklı olmanın, insanlar günlerini gün ederken susmanın, insanlar kendilerini beğenip dururken Allah korkusunun kıymetini bilmesi gerekir. Yine Kur’ân ehline dertli, hüznü, vakur, hikmetli ve suskun olmak düşer, yaygaracı, bağırıp çağırarak ve sert olmak değil.¹¹⁶⁸

Kur’ân’ın verdiği öğütten ancak “Allah’tan korkanların faydalanacağı” yönündeki âyetlere yukarıda dikkat çekilmişti. İç alemde var olan bu duygu kişinin davranışlarına tesir etmekte ve hayatını yönlendirmektedir. Meselâ tehdit içerikli bir âyeti lafzen anlamak başka bir şey, o tehdidi gerçek manada hissedip ondan sakınmak daha başka bir şeydir. Bu noktada ilk neslin kendinden sonra gelenlere göre daha farklı bir yerde durduklarını söylemek mümkündür. Onları farklı kılan yönlerden bir tanesi, kendilerini âyetlerin birincil muhatabı kabul etmeleridir. Meselâ ‘Abdullah b. Revâha, hatırına [“Sizden hiç kimse yoktur ki cehenneme varmasın. Bu Rabbinin katında kesinleşmiş bir hükümdür.” (Meryem, 19/71)] âyeti gelince ağlamaya başlamış, bunun gerekçesi kendisine sorulduğunda “Bu âyete göre ben Cehennem’e gireceğimi biliyorum, ancak girdikten sonra ne zaman çıkacağımı biliyorum.” diyerek bu korkunun kendisini endişelendirdiğini dile getirmiştir.¹¹⁶⁹ Yine aynı neslin tilâvet esnasında tek bir âyeti geçmeden sabaha kadar tekrar ettikleri,¹¹⁷⁰ azap içerikli âyetleri okuduklarında göz yaşlarına hakim olamadıkları,¹¹⁷¹ hatta bazı âyetlerin etkisi ile düşüp bayıldıkları dahi olmuştur.¹¹⁷²

İslâm geleneğinde ilimden maksat amel olduğu için pratikte karşılığı olmayan her türlü meseleyle ilgilenmek şer‘an hüsnü kabul görmeyen bir konu ile uğraşmak olarak değerlendirilmiştir.¹¹⁷³ Mesele Kur’ân olduğunda bu hassasiyetin dozu daha da fazla artmıştır. İlk neslin Kur’ân’la kurdukları ilişkide bu hassasiyeti görmek mümkündür. Onlar, Hz. Peygamber’den Kur’ân’ı on âyet on âyet almışlar, bu aldıkları kadarın ilim ve amel bakımından hakkını vermedikçe diğer on âyete geçmemişlerdir.¹¹⁷⁴ “Biz ilmi ve ameli beraber öğrendik”¹¹⁷⁵ şeklindeki söylemleri de o dönemde ilim ve bunun gereği olan pratiğin birlikte

¹¹⁶⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XIX, 470.

¹¹⁶⁹ Ebû Nu ‘âym, Ahmed b. ‘Abdillah, *Hilyetu’l-evliyâ ve tabakâtu’l-asfiyâ*, (Beyrût: Dâru’l-Kutubu’l-‘İlmiyye, 1409/1988), I, 118.

¹¹⁷⁰ Ebû Şâme, *el-Murşidu’l-vecîz*, s. 147-148.

¹¹⁷¹ Buhârî, “Fedâilu’l-Kur’ân”, 35.

¹¹⁷² İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, XIV, 60. Sahâbenin Kur’ân’ı nasıl tilâvet ettiklerine dair bk. Mehmet Ünal, “Kur’ân’ı İçselleştirme Biçimi Olarak Sahâbenin Tilâveti”, [Kur’ân ve Sahâbe, ed. Hasan Keskin-Abdullah Demir, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016)] içinde, s. 103-118.

¹¹⁷³ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I, 43. “Amele konu olan dışında öğrenilen her şey kıyamet günü kişi için vebaldir.” şeklindeki hadis rivâyetini bu düşüncenin arka planını oluşturan rivâyetlerden biri olarak değerlendirmek mümkündür. Bk. Heysemî, Nûreddin ‘Ali b. Ebî Bekr, *Mecma’u’z-zevâ’id ve menba’u’l-fevâid*, thk. Muhammed ‘Abdulkâdir Ahmed ‘Ata, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1422/2001), I, 222.

¹¹⁷⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XV, 436.

¹¹⁷⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XV, 436.

yürüdüğünü göstermektedir. Zaten bildiği ile amel etmemek -hele ki Kur’ân söz konusu olduğunda- büyük vebal kabul edilmiştir. Nitekim Kur’ân’da Ehl-i kitaba “kitaplarını arkalarına attıklarına” yönünde (Âlu ‘İmrân, 3/187) eleştiriler getirilmiştir. eş-Şa‘bî’nin de aralarında yer aldığı kimi alimlerce bu ifade “kitapları ellerinin altında olduğu halde, onu okumalarına rağmen, onunla amel etmeyi terk ettikleri” şeklinde anlaşılmıştır.¹¹⁷⁶

Aynı durumu teyit eden pek çok hadis rivâyeti bulunmaktadır. Bunlardan birisine göre Hz. Peygamber ahabına “ilmin kaldırılacağını söylemiş”tir. Kimi sahâbîler ilk etapta Efendimiz Aleyhisselâm’ın bu ifadesini anlamakta güçlük çekmiş olmalı ki “Ya Resulellâh! Biz Kur’ân’ı okuyoruz, çocuklarımıza okutuyoruz, onlar da kendi çocuklarına kıyamete kadar okutacaklar, o halde nasıl olur da ilim kaybolur” diye sormuşlardır. Efendimiz ‘Aleyhisselâm onlara Ehl-i kitabı hatırlatarak, “onların da Tevrat’ı İncil’i okuduklarını, fakat kitaplarına uygun yaşamadıklarını” söylemiştir.¹¹⁷⁷ Hz. Peygamber’in Kur’ân’a göre bir hayat tarzı benimsenmediği taktirde “ilmin gideceğini” haber vermiş olması, ilim-amel noktasındaki bütünlüğü ortaya koymaktadır. Mesele sadece “bilmek” olsaydı pratikteki karşılığına bakılmaksızın bilginin övülüp yüceltilmesi gerekirdi. Gerek bu riâveyet gerekse ilk kuşaklardan aktarılan bazı tespitler çok geçmeden Kur’ân’la ilişkide problemlili yaklaşımların ortaya çıktığını düşündürmektedir. Meselâ İbn ‘Umer,

*“Öyle dönemler yaşadım ki kişiye Kur’ân’dan önce iman verilirdi. Hz. Peygamber’e bir sûre indiği zaman onun helâlleri haramları ve üzerinde durulması gereken sınırları öğrenilirdi -tıpkı sizin Kur’ân’ı öğrendiğiniz gibi-. Sonra, imandan önce Kur’ân’nın kendilerine verildiği bir takım insanlar gördüm ki onlar neyi emrettiğini, neden sakındırdığını bilmeden Kur’ân’ı baştan sona hatmediyorlardı.”*¹¹⁷⁸

el-Hasenu’l-Basrî’nin, “Kur’ân amel edilmek için gönderildi, insanlar onun tilâvetini amel edindi”¹¹⁷⁹ şeklindeki eleştirisi de Kur’ân’la ilişki biçimindeki bozulmanın hemen ikinci nesilden itibaren başladığını düşündürmektedir. Bu sebeple bir mü’minin Kur’ân’la ilişkisinin nasıl olması gerektiği üzerinde durulmuş, Kur’ân’ı anlamının salt litaral bir okumanın ötesinde bir hususiyete sahip olduğu vurgulanmıştır.

el-Hâris el-Muhâsibî, ahlâk-tefehüm ilişkisi arasındaki ilişkiyi oldukça kapsamlı bir şekilde incelemektedir. Anlamanın önündeki engellerden bahseden el-Muhâsibî, bunları, kişiyi Allah’a boyun eğmekten alıkoyacak bir kibir, tartışmaya sürükleyen üstün gelme arzusu ve doğruyu onayladığında karşılaşacağı hataya nispet edilme kaygısı, olarak tespit eder.¹¹⁸⁰

¹¹⁷⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, II, 837.

¹¹⁷⁷ İbn Mâce, “Kitâbu’l-Fiten”, 26.

¹¹⁷⁸ Heysemî, *Mecma’u’z-zevâ’id*, I, 223.

¹¹⁷⁹ İbnu’l-Cevzî, *el-Munteka’n-nefis min telbîsi İblîs*, haz. ‘Ali Hasen ‘Ali ‘Abdhumeyd, (Demmâm: Dâru İbni’l-Cevzî, 2008), s. 97.

¹¹⁸⁰ Bk. el-Muhâsibî, *Kitâbu mâiyyeti’l-‘akl*, s. 234. (el-‘Akl ve fehmu’l-Kur’ân) içinde.

Kur'ân'ı okumak istediğinde kişinin yerine getirmesi gereken maddi ve manevî bir takım şartlar da vardır ki bunları gerçekleştirmeden kişi okumasından fayda umamaz ve okuduğunu da hakkıyla anlayamaz. Bu konuda o, şöyle demektedir: Allah Teâlâ kalbi dünya ile meşgul olan bir kimsenin tilâvetinden razı olmaz. O, bizim tabiatımıza şunu iyice yerleştirmiştir: İyice kulak vermeden ne okuduğumuzu bilemeyiz, ona kulak versek bile, onun dışındaki her şeyden ilgimizi keserek aklımızı kullanmadıkça onu anlayamayız. Kalplerimizde O'nun söylediğini yüceltip, gazabını ve rızasını büyük görmedikçe, O'nun kelimini anlama imkânı bulamayız.¹¹⁸¹

Görüldüğü üzere kelâmın yüceltilmesi, ona çok büyük bir değer atfedilmesi, onun anlaşılmasının bir ön şartı olarak zikredilmektedir. Ancak bunun için de bir takım engellerin varlığından bahseden el-Muhâsibî, planlarımız dünya merkezli ise (tûl-i amel), dünya ve içindekiler dilimizden düşmüyorsa, Allah'ı ve kelâmını yüceltme imkânına kavuşamayacağımızı söylemektedir.¹¹⁸²

Ayrıca kişinin niyet ve beklentisinin Kur'ân'ı anlamayla yakın ilişkisi vardır. Kişi, okuyup okutmak şeklinde bile olsa sadece dünyevî bir gaye ile Kur'ân okursa, Allah Teâlâ'nın kitabını anlayamaz. Çünkü bu durumda kişinin kalbi onun manasına odaklanmanın ve anlamaya çalışmanın dışında bir şeylerle meşguldür.¹¹⁸³ el-Muhâsibî'ye göre kişinin Kur'ân karşısındaki bu durumunun sebebi de yine kişinin sözün sahibine olan taziminin azlığıdır.¹¹⁸⁴ Dolayısıyla Kur'ân'ı anlamak isteyen kimse, onun karşısına oturduğunda, zihninde onun dışında bir düşünce olmaksızın, tüm benliğiyle ona yönelmelidir. Hatta el, göz ve kulak gibi sair azalar da buna hizmet edecek şekilde kullanılmalıdır.¹¹⁸⁵ Allah Teâlâ, [*“Onlar ki, sözü dinlerler ve onun en güzeline uyarlar. İşte onlar Allahın kendilerine hidayet verdiği kimselerdir ve işte onlardır o temiz akıllılar.”* (ez-Zümer, 39/18)] âyet-i kerîmesinde zikredilen kimseleri hidayet ile methetmiş ve akıl (lubb) ile vasıflandırmıştır. Eğer kişi tüm gayretini toplar, ne söylediğini anlamayı umarak, ümitle ve sadık bir niyetle, O'nun sevdiklerini yapmaya acele ederek, gazabını çekecek şeylerden uzak durarak, sadece O'nu ister ve kulların arasında ondan anladığı şeyle gösteriş yapmak gibi bir niyeti olmazsa, Allah Teâlâ lütfuyla ona yönelir; kelimini, içerisindeki gaybî bilgileri ve gizli tehditleri anlaması için aklını bizzat güçlendirir; işte bu durumda kişi Kur'ân-ı Kerîm'i anlamış olur.¹¹⁸⁶

Bu yaklaşımın sufi ekolle sınırlı olduğu düşünülmemelidir. Müfessire ait kriterleri bütüncül bir şekilde ele alan ilk alimlerden Ebû 'Amr ed-Dânî'nin metni anlamayı mümkün kılan Arapdili, esbâbu'n-nuzûl, sünnet, tefsir rivâyetleri türünden bilgilerin yanında, müfessir

¹¹⁸¹ el-Muhâsibî, *el- 'Akl ve fehmu' l-Kur'ân*, s. 312.

¹¹⁸² Bk. el-Muhâsibî, *el- 'Akl ve fehmu' l-Kur'ân*, s. 312.

¹¹⁸³ el-Muhâsibî, *el- 'Akl ve fehmu' l-Kur'ân*, s. 314.

¹¹⁸⁴ el-Muhâsibî, *el- 'Akl ve fehmu' l-Kur'ân*, s. 314.

¹¹⁸⁵ el-Muhâsibî, *el- 'Akl ve fehmu' l-Kur'ân*, s. 319.

¹¹⁸⁶ el-Muhâsibî, *el- 'Akl ve fehmu' l-Kur'ân*, s. 322.

için tevekkül, ihlâs, ilham, vesvese, nefse ait musibetler ve bunlardan kurtulma yolları, kendini beğenmekten kaçınıp işlerini Allah’a ısmarlaması, dünyayı talep etmeyip yönünün ahirete olması gibi pek çok hususu gündeme getirmiş olması¹¹⁸⁷ benzer bir yaklaşımın tezahürüdür.

Aynı şekilde er-Rağıb el-İsfehânî ve Muhyiddîn el-Kâfiyecî gibi alimler de müfessir için dinin hükümlerini, adabını ve siyasetin üç adabını bilme gereğinden bahsetmişlerdir. Zikri geçen alimler siyasetin üç adabıyla kişinin kendisini (nefs), akrabalarını ve halkı adâletle yönetmesini kast etmişler ve bu bilgiyi *fıkıh ve zühd ilmi* şeklinde karşılamışlardır.¹¹⁸⁸ el-Muhâsibî’nin “gerekli şartları yerine getirenlerin anlayış kapasitelerinin Allah Teâlâ tarafından artırılacağı” şeklindeki söyleminin¹¹⁸⁹ daha sonra tefsir usulü literatüründe müfessire ait bir donanım olarak yer verilen “mevhibe ilmi” ile bir paralellik arz ettiği düşünülebilir.

2. MEVHİBE

2.1 Kavramsal Çerçeve

“V-h-b” kökünden türeyen mevhibe, “Herhangi bir amaç ve karşılık gözetmeksizin vermek.” anlamında kullanılmaktadır. Bu şekilde verilen hediye “hibet^{un}” denilir.¹¹⁹⁰ Kök anlamıyla da irtibatlı olarak mevhibe; “Allah’ın kuluna vermiş olduğu bir hediye, bildikleriyle amel edenlere Allah’ın bahşettiği bir ilimdir.”¹¹⁹¹

2.2 Tefsir Açısından Önemi

Dünya üzerinde kayda değer olan tüm başarıların arkasında emek, çaba ve adanmışlığın bulunduğu müsellemidir. İnsanlığın hayatını kolaylaştıran icatlardan zihin ve vicdanları besleyen muhalled eserlere kadar gelecek nesillere miras bırakılan her türden kıymetin ardında, adanmış ömürlerin olması, bunun en önemli göstergesidir. Bir işe yıllarını vermiş birisinin, o iş ile hiç ilgilenmemiş yahut ilgisi çok sınırlı kalmış kimselere göre o işi çok daha iyi seviyede icra etmesi, bahsedilen işin püf noktalarına vakıf olması gayet tabiidir. Zihni bir

¹¹⁸⁷ *Mukaddimetân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân: ve humâ mukaddimetu Kitâbu’l-mebânî ve mukaddimetu İbn ‘Atiyye*, nşr. Arthur Jeffery, s. 174-175.

¹¹⁸⁸ er-Râğıb el-İsfehânî, *Mukaddimetu câmi ‘i t-tefâsîr*, s. 95; el-Kâfiyecî, *et-Teysîr*, s. 29.

¹¹⁸⁹ Bk. el-Muhâsibî, *el-‘Akl ve fehmu’l-Kur’ân*, s. 322.

¹¹⁹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XV, 411.

¹¹⁹¹ er-Râğıb el-İsfehânî, *Mukaddimetu câmi ‘i t-tefâsîr*, s. 95; el-Kâfiyecî, *et-Teysîr*, s. 29.

faaliyet söz konusu olduğunda da durumun çok farklı olduğu söylenemez. Kişinin, ilgi duyduğu bir alan üzerinde bir ömür kafa yorması, gecesini gündüzüne katarak tüm benliği ile o konuya eğilmesi, başkalarına açılmayan bazı kapıların kendine açılmasını, konunun, başkalarına sır olan bazı yönlerini kavramasını sonuç verebilmektedir. Ortaya çıkan bu durumu bir yönüyle o kişinin istidadıyla ilişkilendirmek mümkün olsa da diğer yönüyle adanmış bir ömre, tüm çabalarının karşılığı olarak bahsedilmiş ilahi bir armağan olarak düşünmek de mümkündür.

Dil, bir sözden kastedileni anlamada vasıta olmakla birlikte, sözü kavramak, sözün muradı üzerinde tefekkür etmek için, dil bilgisinden daha fazlasına ihtiyaç vardır.¹¹⁹² Bu olgudan hareketle metnin anlamına ulaşmayı mümkün kılacak araç ve yöntemler üzerinde durulmuştur. Özellikle sûfî ekol, takvaya sarılarak ve ahlâkî bir hayat sürerek Kur'ân'ın manalarının kişiye açılmasının mümkün olduğuna dikkat çekmiştir.¹¹⁹³ Örneğin [*“Yeryüzünde haksız yere büyüklük taslayanları âyetlerimden uzaklaştıracam.”* (el-A'râf, 7/146)] âyetini Süfyân b. 'Uyeyne, Allah'ın onlardan Kur'ân'ı anlama yetisini çekip alacağı şeklinde anlamıştır.¹¹⁹⁴ Yani eğer kişi kibir sahibi olursa âyetleri anlama imkânından mahrum kalmış olacaktır. Âyette her ne kadar nefsin bir olumsuz hasletine dikkat çekilmişse de Kur'ân'ı anlama engelleri bununla sınırlı değildir. Yukarıdaki yaklaşımın sahibi Süfyân b. 'Uyeyne hakkında aktarılan “Bir zamanlar Kur'ân'ı anlama yetisini bana verilmişti; ne var ki aldığım bir kese altın sebebiyle bu nimet benden alındı.”¹¹⁹⁵ şeklindeki rivâyet, yaşantı ile Kur'ân'ı anlama arasında nasıl kopmaz bir ilişki olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Bu ve benzeri ifadeler Kur'ân'ı anlamak dendiğinde bununla sıradan bir metni anlamayı mümkün kılacak vasıtaları teminin ötesinde bir takım ahlâkî ve amelî yeterliliklerin gerekli olduğu vurgulamaktadır. el-Muhâsibî kalbî ve amelî sahada olduğu gözlemlenen bir takım şartları yerine getirenlerin, kelamını, içerisindeki gaybî bilgileri ve gizli tehditleri anlaması için Allah Teâlâ'nın aklını bizzat güçlendireceğini; esasında bu kimselerin Kur'ân'ı anlamış olacaklarını ifade etmesi¹¹⁹⁶ de benzer bir yaklaşımın sonucudur. Onun bu ifadelerinden “Kur'ân'ı anlama” yetisini ilâhî bir armağan olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Aslında bu yaklaşım sufî ekolün genel duruşunu yansıtmaktadır. Bu ekole mensup pek çok âlimin meseleye yaklaşımı el-Mushâsibî'den farksızdır. Söz gelimi İbnu'l-'Arabî (ö. 638/1240) “Allah nasıl kitapları peygamberlerine indiriyorsa, manalarını da bazı mü'minlerin kalplerine indirir.”¹¹⁹⁷ şeklindeki ifadesiyle benzer bir düşüncüyü dile getirmiştir. Bu süreçte anlayan

¹¹⁹² Cündioğlu, Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı, s. 70.

¹¹⁹³ Ahlâk anlama ilişkisini konu edinen doyurucu bir çalışma için bk. Hasan Yaşar, “Mananın Manası ve Anlamanın Mertebeleri”, *Dirâyet*, yıl: 2016, sayı: 2, s. 130-161.

¹¹⁹⁴ Bk. es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 773.

¹¹⁹⁵ Bk. el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. 'Ali, *el-Câmî' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Muhammed 'Acac el-Hatîb, (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1996), I, 578.

¹¹⁹⁶ Bk. el-Muhâsibî, *el-'Akl ve fehmu'l-Kur'ân*, s. 322.

¹¹⁹⁷ Bk. İbnu'l-'Arabî, Muhyiddin Muhammed b. 'Ali el-Hâtımî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, thk.

öznenin pasif olup sonuca etki eden bir rolünün olmadığı düşünülebilir. Bu düşünceyi yersiz bulan es-Suyûtî, mevhibeyi elde edecek yolun, zühd ve amel gibi neticede kişinin mevhibe ilmini elde etmesini temin edecek gerekli şartları yerine getirmesinden geçtiğini söylemektedir.¹¹⁹⁸ Yani mevhibe her ne kadar ilâhî bir armağan olsa da kişinin buna muhatap olması, göstereceği gayretle ilişkilidir. Bir başka sûfî Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), tasavvuf erbabının Kur'ân'ı anlama noktasındaki sahih çıkarımlarını ele alırken, [*“Onlar Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerin üzerinde kilitleri mi var?”*] (Muhammed, 47/24)] âyetine yer verir. es-Serrâc, âyette zikredilen kilitlerin, kalplerin üzerini kaplayan pas olduğunu ifade eder. Kur'ân'ı anlamaya mani bu pasa sebep olan ise; günahların çokluğu, hevâya¹¹⁹⁹ tabi olmak, dünyaya muhabbet beslemek, uzun süren gaflet hali, aşırı hırslı olmak, rahata düşkünlük ve övülmeyi sevmek gibi bazı olumsuz davranışlardır.¹²⁰⁰ Benzer şekilde el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) tefsirinin mukaddimesinde *irfanı ile velilerin kalplerini bezeyen Allah'a hamd etmekle* başlaması dikkat çekicidir. el-Kuşeyrî devamında, “Allah'ın âlimlerin kalplerine Kur'ân'ın *te'vil* ve mâ'rifetini yerleştirdiğini, kullarından seçkin olanların ondan aldıkları ilham ile Kur'ân'ın sırlarındaki inceliklere vakıf olduklarını” söylemektedir.¹²⁰¹

Bu bakımdan konunun işârî tefsir ile yakın irtibatının olduğunu söylemek mümkündür. İşârî tefsirin tanımının “sûfînin kalbine doğduğu kabul edilen bir takım işaretlerle Kur'ân âyetlerini yorumlaması”¹²⁰² olduğu düşünüldüğünde, kalbe doğan bu düşüncelerden ilâhî bir ikramın kastedildiği açıktır; el-Âlûsî'nin verdiği tarif de bunu açıkça ortaya koymaktadır. O, *işârî te'vil* metodunu şu şekilde tarif eder: “İbârelerin üzerindeki perdenin kaldırılmasıyla salıklere açık hale gelen ve ariflerin kalplerinin gaybî bir bilgi olarak istifade ettiği kutsî işaretler ve Hak katından gelen bilgilerdir.”¹²⁰³ Bu işaretleri bilmenin bir yolu olarak görüldüğü için tasavvufa *'ilmu'l-işâret* (işaret ilmi) denilmiştir.¹²⁰⁴ Manevî çizgi ile Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması arasında sıkı bir irtibat kuran âlimlerden birisi de el-Ğazzâlîdir. O, Kur'ân tilâvetinde dikkat edilmesi gereken on madde sıralar ve bunlara tilâvetin zâhirî adapları adını verir.¹²⁰⁵ Bunun mukabilinde batına yönelik ameller bulunmaktadır. Kelâmın büyüklüğünü idrak, mütekellimi tazim, kalp huzuru ve vesveseyi terk, *tedebbür*,¹²⁰⁶

‘Abdulkâdir Cezâirî v. diğ. (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Ğarbiyyeti'l-Kübrâ, ty.), I, 280; Yaşar, “Mananın Manası ve Anlamanın Mertebeleri”, s. 150.

¹¹⁹⁸ es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 773.

¹¹⁹⁹ Hevâ, “nefsin şehvî isteklerine tabi olma ve kişinin herhangi bir şer'î hüküm gözetmeksizin dilediği gibi davranması” anlamında kullanılmaktadır. Bk. el-Curcânî, *et-Ta'rifât*, s. 341.

¹²⁰⁰ es-Serrâc, ‘Abdullah b. ‘Alî et-Tûsî, *el-Luma'*, thk. ‘Abdulhalim Mahmud-Taha ‘Abdulbâki Surûr, (Mısır-Bağdad: Dâru'l-Kutubi'l-Hâdîse-Mektebetu'l-Musennâ, 1960), s. 147-148.

¹²⁰¹ el-Kuşeyrî, ‘Abdulkarîm Hevâzin, *Letâifu'l-işârât*, thk. ‘Abdullatif Hasan ‘Abdurrahman, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), I, 5.

¹²⁰² Süleyman Uludağ, “İşârî Tefsir”, *DİA*, XXIII, s. 424.

¹²⁰³ el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 6.

¹²⁰⁴ Uludağ, “İşârî Tefsir”, s. 424.

¹²⁰⁵ Bk. el-Ğazzâlî, *İhyâ*, II, 79-88.

¹²⁰⁶ el-Ğazzâlî, *tedebbürün* kalp huzurundan sonra mümkün olacağını, ayrıca sadece işitmekle

tefehüm,¹²⁰⁷ *anlayış engellerinden* soyutlanmak, *tahsis*,¹²⁰⁸ *teessür*,¹²⁰⁹ *terakkî*¹²¹⁰ ve *teberri*¹²¹¹ gibi bazı psikolojik bazı haller bu kabildendir. Bu sayılanların hepsi Kur’ân-ı Kerîm’i hakkıyla anlama noktasında oldukça önemli ve ayrıca incelemeye değerdir. Ancak konumuzla daha yakından ilişkili olması açısından, el-Ğazzâlî’nin “anlayış engelleri” diye bahsettiği başlığın detaylıca ele alınması önemlidir. Zira müfessir her şeyden önce Kur’ân’ı doğru anlama iddiasındaki kimsedir. el-Ğazzâlî, üç anlayış engelinden bahseder:

1. *Tilâvetin zâhirine* takılıp kalmak; bu durumda kişi harflerin çıkış yerlerine odaklanmaktan manayı düşünmeye fırsat bulamaz. Hatta bunun için vazifelendirilmiş bir şeytan dahi vardır, kişiye harflerin telaffuzunu tam yapamadığına dair vesvese verir ve böylece kişi buna dikkat kesilmekten manayı düşünmeye fırsat bulamaz.

2. Mezhebi taklitte aşırılık; *muşâhade*¹²¹² ve *basîret*¹²¹³ olmaksızın sadece işitilegelen görüşlere kendini sınırlayan kimselerin, aklına, sahip olduğu düşüncenin bir alternatifinin olabileceği gelmez ve bu kimsenin düşünce dünyası işittikleriyle sınırlı olur.

3. Günahlarda ısrarlı olmak, kibirli olmak ve dünyayı arzulamak; tüm bunlar kalbin kararlı paslanmasına sebep olur; tıpkı bir aynanın yüzeyinin kire bulunması gibi. Böylece Hakk’ın tecellileri o aynada yansıyamaz. Tüm bunlar kalp için bir perdedir. Dünyevî şehvetlerin miktarı ne kadar artarsa, kelâmın manası o nispette uzaklaşır; kalp dünyaya ait ağırlıklardan ne kadar kurtulursa, mananın tecellisine o kadar yaklaşmış olur. Kalp ayna, şehvetler onun pasıdır. Kur’ân’ın manaları ise aynaya yansıyan görüntüler gibidir; şehvetleri uzaklaştırmaksa kalbi eğiterek aynayı parlatmak gibidir.¹²¹⁴ Allah, [*“Bütün bunlar, içtenlikle Allah’a yönelen her kulun gönül gözünü açmak ve ona öğüt ve ibret vermek içindir.”* (Kâf, 50/8)], [*“O, size âyetlerini gösteren, sizin için gökten bir rızık indirendir. Ancak O’na yönelen, düşünüp ibret*

tedebbürün hâsıl olmayacağını, kırâatten maksadın onu hakkıyla düşünmek (tedebbür) olduğunu belirtmektedir. Bk. el-Ğazzâlî, *İhyâ*, II, 92.

¹²⁰⁷ el-Ğazzâlî, bu kelimeyle her âyetin dâhil olduğu konu üzerinde düşünmeyi kasteder. Bk. el-Ğazzâlî, *İhyâ*, II, 93.

¹²⁰⁸ Kişinin kendisini okuduğu âyetlerin ilk muhatabı olarak görmesi anlamında kullanılmıştır. Bk. el-Ğazzâlî, *İhyâ*, II, 97.

¹²⁰⁹ Okuduğu âyetlerin içeriğine göre ruh halinin değişmesi anlamında kullanılmıştır. Bk. el-Ğazzâlî, *İhyâ*, II, 98.

¹²¹⁰ Nasıl bir kelim karşısında olduğunun bilincinde olarak Allah ile diyalog halindeymiş gibi olmak, bu ruh halini yakalamak anlamında kullanılmıştır. Bk. el-Ğazzâlî, *İhyâ*, II, 102.

¹²¹¹ Nefsini övüp kendine güç ve kuvvet vehmetmekten uzak durması anlamında kullanılmıştır. Bk. el-Ğazzâlî, *İhyâ*, II, 103.

¹²¹² Sözlükte, “görmek, şahitlik etmek, gözlemlemek, bir nesnenin hakikatine vakıf olmak” anlamlarına gelen müşâhade, tasavvufî bir terim olarak, “Allah Teâlâ’nın zuhur ve tecellilerini seyir ve temâşâ etmeyi” ifade eder. Bk. Süleyman Uludağ, “Müşâhade”, *DİA*, XXXII, s. 153.

¹²¹³ Basîret, kutsiyet nurlarıyla aydınlanmış kalbin kuvvetidir. Maddi ve manevî âlemdeki hakikatleri bu kuvvet sayesinde görmek mümkün hale gelir. Bk. el-Curcânî, *et-T’arîfât*, s. 105. Daha geniş bilgi için bk. Süleyman Uludağ, “Basîret”, *DİA*, V, s. 103.

¹²¹⁴ Dücane Cündioğlu kâmele ermekle manaya ulaşmak arasındaki bağı ayna metaforu üzerinden şu cümleleriyle ifade eder: “Hz. İnsan haline gelebilmek için ve dahi mananın ışıltısıyla yanmak uğruna maddenin çamurunu gönül aynasının üzerinden silmekle görevlendirildik.” Bk. Dücane Cündioğlu, *Ölümün Dört Rengi*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2017), s. 37

alır.” (el-Mu’min, 40/13)], [“*Ancak akıl sahipleri öğüt alırlar.*” (ez-Zumer, 39/9)] gibi âyetlerde düşünmeyi emretmiştir. Ahiret yurdunun nimetlerini bırakıp dünyanın aldatıcı nimetlerinin peşinden gidenler, *zevî'l-elbâb* (akıl sahipleri) olamaz. Bu sebeple bu kimselere Kur’ân-ı Kerîm’in sırları açılmaz.¹²¹⁵

Bu şekilde dünyanın aldatıcı hazlarını ebedi cennet nimetlerine tercih edenlerin Kur’ân’ı anlama imkânını yitireceklerini Sufyan es-Sevrî de şu ifadeleri ile dile getirmektedir: “*Bir kimsenin dünyaya muhabbet besleyip onunla fazlaca iştigal etmesi ve Kur’ân-ı Kerîm’i anlaması, aynı anda mümkün değildir.*”¹²¹⁶ Zaten bu şekilde Kur’ân’ın tasvip etmeyeceği bir yaşantı içerisinde olanlar onu okumaktan, incelemek ve araştırmaktan haz almayacakları için, bu kimselerin Kur’ân’la uzun soluklu bir iletişim kurma imkânları da yoktur. Zira kalbini atıl bırakan kimselere Kur’ân’ı okumak ve anlamak ağır gelir.¹²¹⁷ İlk dönem sûfilerinin benimsediği bu görüşler sonraki temsilcileri tarafından da devam ettirilmiş ve bu şekilde Hak katından mazhar olunan bilgilerle yapılan bir yorum türü olduğu söylenen “işârî tefsir”¹²¹⁸ literatürü ortaya çıkmıştır. Bu ekolün mottosu kabul edilebilecek ifadeyi İbn ‘Atâullah el-İskenderî’de (ö.709/1309) görmekteyiz:

“*Allah’ın evine girmekten ve kitabını okumaktan seni men eden zâhiri bir cünüplük olduğu gibi, huzuruna girmekten ve kelâmını anlamaktan seni alıkoyan bâtinî bir cünüplük de vardır.*”¹²¹⁹

el-İskenderî, bu ifadesinin hemen akabinde sözü edilen engelleyici halin “gaflet” olduğunu söyler. Meseleye bu şekilde yaklaşanlara göre Kur’ân-ı Kerîm’i anlayacak yetiyi (mevhibe) kişiye verecek olan Allah, bu ikramını, kişinin zâhiri ve bâtinî durumuna göre bahşetmektedir. Kişinin bu mertebeye ulaşmasının bir takım manevi sonuçları da vardır. el-Muhâsibî’ye göre her biri ilahî sırlara ulaşmada engel olan kalp perdelerinin kalkmasının alamet-i farikası, bu kimselerin, boşa giden zaman ve günahlar sebebiyle üzüntü ve ıstırap duymalarıdır.¹²²⁰

Aslında tasavvuf erbabının tefsire yaklaşımı *Ehl-i sünnet*’in genelinden farklı değildir; onlar da metnin anlaşılabilmesi için bir takım usullere riayet edilmesi gereğini vurgularlar. Ancak bu çizgiyi farklı kılan, vahyin anlaşılması ile ahlâkî terakkî arasında kurdukları sıkı irtibattır. Sûfiler, Kur’ân-ı Kerîm’in anlaşılmasında nefis tezkiyesini ön plana çıkaran bir yaklaşım benimseyerek bunun üzerinde oldukça yoğun şekilde dururlar.¹²²¹ Mevhibe bilmenin

¹²¹⁵ Bk. el-Ğazzâlî, *İhyâ*, II, 95-97.

¹²¹⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 6.

¹²¹⁷ Bk. el-Muhâsibî, *el-‘Akl ve fehmu’l-Kur’ân*, s. 322.

¹²¹⁸ İşârî tefsirin, doğuşu, gelişimi ve geçerlilik şartları için bk. ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-mufessirûn*, II, 333-335; ez-Zerkânî, *Menâhil*, II, 437-450; Uludağ, “İşârî Tefsir”, s. 424-428.

¹²¹⁹ Bk. İbn ‘Atâullah el-İskenderî, Tâcuddin Ahmed b. Muhammed, *Tâcu’l-‘arûs el-hâvî li tehzîbi’n-nüfûs*, (Kâhire: Dâru Cevâmi‘i’l-Kelim, ty.), s. 61.

¹²²⁰ Bk. el-Muhâsibî, *el-‘Akl ve fehmu’l-Kur’ân*, s. 322-323.

¹²²¹ Bk. Ekrem Demirli, “İslam Düşüncesinde Vahiy Tartışmaları Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, [*Vahiy Zincirinin Son Halkası Kur’ân Vahyi*, ed. Murat Sülün, (İstanbul: Kur’ân Çalışmaları Vakfı, 20017)] içinde, s. 158.

müfessir için bir gereklilik olduğunu düşünen tefsir usulü âlimlerinin¹²²² bu noktada onlarla aynı yerde durduğu söylenebilir. Meselâ, er-Râğıb el-İsfehânî müfessirin bilmesi gereken ilimleri sıraladığı bahsi bitirirken, tefsir yapacak kimsenin Allah’a duyduğu takva ile gönlü dolu olarak, nefsinin şerrinden ve onu beğenmekten Allah’a sığınarak bu işi yapması gerektiğini kaydeder.¹²²³ Benzer bir yaklaşımla ez-Zerkeşî de, Kur’ân-ı Kerîm’inengin manalarına ancak gerekli ilimlerde derinleşenler ve gizli açık tüm hallerinde Allah Teâlâ’ya karşı takva esasına dayalı bir davranış biçimi geliştirmiş olanların ulaşabileceğini ifade etmiştir.¹²²⁴ Yine o, Kur’ân’ın manasını bilmenin, en temelde onun üzerinde derinlemesine düşünmekle mümkün olduğunu söyler.¹²²⁵ Ancak kişi ne kadar düşünürse düşünsün bir takım olumsuz vasıflara sahipse Kur’ân’ı anlamaya muvaffak olamayacaktır. ez-Zerkeşî bu olumsuz halleri şu şekilde kaydeder:

*“Eğer Kur’ân’ı anlamak isteyen kalbinde -hepsi birbirinden daha güçlü olan bid’at, günaha ısrar, hevâsına düşkünlük, kibir ve dünya sevgisi varsa yahut bu kimse imanını güçlendirmemişse yahut ilmi zâhirden ibaret olan ve kendi görüşüyle Kur’ân’ı tefsir eden bir müfessirin görüşlerine itimat ediyorsa, bu kimsenin Kur’ân’ın manalarını anlaması ve ilahî sırlara vakıf olması mümkün değildir.”*¹²²⁶

Aslında tüm bu âlimleri Kur’ân’ın anlaşılması noktasında “kalb”e vurgu yapmaya iten sebep Kur’ân-ı Kerîm’in kendidir. Kur’ân-ı Kerîm’de kalp, genellikle akıl, kavrayış ve vicdan anlamında kullanılmaktadır.¹²²⁷ Buna göre kalp, sadece vücûda kan pompalayan bir organ olmanın ötesinde, onun ruhunu, akıl, vicdan ve kavrayışını, kısaca manevî yapısını ve yeteneklerini ifade etmektedir.¹²²⁸ Ancak kalbin bu önem arz eden konumunu muhafaza edebilmesi için bazı şeylere dikkat edilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde kalbin hastalıklı bir hale gelmesi,¹²²⁹ bu durum da önemsenmezse işlevini tamamen yapamaz hale gelmesi mümkündür. Kur’ân’da çeşitli âyetlerde ifade edilen “kalbin mühürlenmesi” böyle bir duruma işaret etmektedir. Elmalılı Hamdi Yazır, bu durumda kalbin ilk yaratılıştaki sağlamlığını yitirdiğini, kötü alışkanlıklar sebebiyle onu örten ikinci bir alışkanlık kazandığını söyler. O, konuyla ilgili şunları kaydetmektedir:

“Esasen mühürlenmek, zarf, kap, örtü ve kapı gibi şeylerde olur. İnsanların kalpleri de ilimlerin ve bilgilerin zarfları ve kapıları gibidir. Her türlü idrakimiz orada saklıdır. Kulak da

¹²²² Bk. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mukaddimetu câmi’i’t-tefâsîr*, s. 95; el-Kâfiyecî, *et-Tefsîr*, s. 29; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 772; İbn ‘Akîle, *ez-Ziyâde ve’l-ihsân*, VII, 443; ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-mufessirîn*, I, 231.

¹²²³ er-Râğıb el-İsfehânî, *Mukaddimetu câmi’i’t-tefâsîr*, s. 95.

¹²²⁴ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 153.

¹²²⁵ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 180.

¹²²⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 180-181.

¹²²⁷ Bu manalar için bk. es-Semîn el-Halebî, *‘Umdetu’l-huffâz*, III, 330.

¹²²⁸ Bk. Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 110.

¹²²⁹ Fatih İbiş, *Dini ve Felsefî Açıdan Anlamanın Doğası-Kur’ân’ı Anlamaya Dair*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), s. 227.

bir kapı gibidir; sesler oradan girer. Şu halde kalbin mühürlenmesi, zarfın mühürlenmesine; kulağın mühürlenmesi ise kapının mühürlenmesine benzer. Efendimiz Aleyhisselâm'ın günahların çokluğu sebebiyle kalbin kararacağını haber vermesi, [“Hayır! Doğrusu onların kazanmakta oldukları kalplerini paslandırmıştır.” (el-Mutaffifin, 83/14)] âyetinde haber verilen durumdur. Burada ki “rayn” bu manda kullanılmıştır. Kişi günahlara devam ettikçe -bu günahlar- kalbi kılıf gibi kaplar; işte o zaman [“Allah onların kalplerini mühürlemiştir.” (el-Bakara, 2/7)] âyetinde buyrulduğu gibi Allah tarafından mühür ve baskı yapılır.”¹²³⁰

Kur’ân’ı anlamamanın kalbe ait bir hususiyet olduğu, bunun için dil ve tarih verilerinin ötesinde bir takım donanımlara sahip olunması gerektiği ilk dönemlerden beri üzerinde durulan bir husustur. Bu anlayışa göre kalbin kavrama kapasitesinin artırılması ile Kur’ân’ı anlamak arasında sıkı bir irtibatın varlığından bahsedilebilir. Bunun yolu ise, kalbin zâhirî ve bâtinî amellerle tezyin edilmesinden geçmektedir. Mevdûdi Kur’ân’dan istifade etmenin bir takım şartları olduğunu söyler. Hem imânî hem de amelî alana ait olduğu görülen bu şartları şu şekilde sıralar:

1. İttikâ; Kişi, Allah Teâlâ’dan korkan, hakla batılı ayıran ve sâlih kimseler arasına girmek isteyen bir kimse olmalıdır. Sadece dünya için yaşayan ve buradaki yolculuğunda amaçsız dolaşan kimseler için Kur’ân’da bir hidâyet yoktur.
2. Gayba iman etmek; tecrübe ile künhüne vakıf olma imkânı olmayan cennet, cehennem, sırat gibi gaybî konularda peygamberin getirdiği haber tasdik edilmelidir. Yoksa sadece duyularla algılanan şeylere inanan kimseler Kur’ân’ın hidâyetinden istifade edemezler.
3. Öğrendiklerini hayata yansıtmak; kişi Kur’ân’dan öğrendiklerini hemen tatbik etmeye hazır olmalıdır. Söz gelimi namaz Kur’ân’ın ilk emirleri arsında yer alan önemli görevlerden birisi olduğu için, imandaki samimiyyetin ölçüsü ve pratik bir delilidir. Bu nedenle kişi İslâm dairesine girdikten sonra ezanı duyduğunda cemaate katılıp namaz kılmalıdır. Çünkü şehâdetinin samimi olup olmadığını bu belirler. Eğer ezana kulak asmaz ve cemaate katılmazsa, bu onun imanda samimi olmadığının bir göstergesidir.
4. İnfak etmek; kişi Allah Teâlâ’nın ve insanların hakkı olarak malında mevcut bulunan payı başkalarıyla paylaşmaya hazır olmalıdır. Bu da Kur’ân’ı anlamak için önemli bir şarttır.
5. Vahye inanmak; Allah’tan gelen bir vahiy olduğuna inanmayan kimse bu kitaptan istifade edemez. Ayrıca vahye ve peygambere ihtiyaç duymaksızın kendi görüşlerini doğru bulan, kendi teorilerini “ilâhî nur” olarak kabul edenler de Kur’ân’ın hidayetinden istifade edemezler.¹²³¹

Mevdûdî, “Kişi ne kadar tedbirli hareket ederse etsin; Kur’ân’ı anlamak için hangi yollara başvurursa vursun; Kur’ân’ın getirdiği esaslar doğrultusunda hareket etmedikçe, Kur’ân’ın özüne ve ruhuna gerektiği gibi nüfuz edemez.” diyerek¹²³² yukarıda söylediklerini özetler.

¹²³⁰ Bk. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I, 244.

¹²³¹ Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an: Kur’an’ın anlamı ve tefsiri*, ed. Ali Bulaç; trc. Muhammed Han Kayani v.dğr., (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), I, 37-38.

¹²³² Mevdûdî, *Kur’ân’ı Nasıl Anlayalım*, trc. Bekir Karlığa, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), s. 54.

SONUÇ

İslâm'ın kurucu nesillerinin “Kur’ân hakkında konuşmak” hususunda son derece hassas davrandıklarını görmekteyiz. Bu hassasiyetin eldeki metnin Allah kelâmı olmasıyla doğrudan ilgisi olduğu gibi, Efendimiz Aleyhisselâm'ın bu yöndeki beyanlarının da bu hassasiyetin kanıksanmasında belirgin bir rolü söz konusudur. Bu bakımdan Kur’ân hakkında bilgisizce konuşmak uhrevî akıbet bakımından tehlikeli görülmüştür. İlgili tehdide muhatap olmamak için Kur’ân hakkında zanna göre konuşulmaması gerektiği vurgulanmış, ilmi temele oturan yorum faaliyetlerinin ise ilgili tehdidin muhatabı olmayacağı söylenmiştir. Bir tefsir faaliyetinin onu yürüten öznenen bağımsız ele alınamayacak olması, ideal bir tefsirde müfessirin kimliği ve donanımı üzerinde konuşulmasını gerekli kılar. Liyakatin eşlik etmediği bir yorum faaliyetinin meşruiyet sorunu yaşaması, hatta bir tahrif örneği olarak algılanması da bahsedilen durumla ilişkilidir.

Kur’ân’ı tefsir edebilmek için gerekli görülen “yeterlilikten” ne anlaşıldığına bakıldığında, öncelikli olarak dil olgusunun gündeme geldiği görülmektedir. Kur’ân’ın Arapça olması, dil ilimlerini onu anlayanın öncelikli şartı haline getirmiştir. Kur’ân’ı anlamak için, dil selikasının bozulmadığı ilk dönemler için değilse bile sonraki kuşaklar için köklü bir dil eğitimi gerekli görülmüştür. Bu yeterlilik önceleri “Arapça bilmek” şeklinde ifade edilirken, sarf, ıstikâk, nahiv ve belâğat gibi dil ilimlerinin disiplinleşme süreçlerini tamamlamasıyla bu ilimlerin her birinin gerekliliğinden ayrı ayrı bahsedilir olmuştur.

Dinin en temel kaynağı olarak Kur’ân-ı Kerîm’in her dönemde dini bilginin üretilmesinde merkezi bir yer işgal ettiği söylenebilirse de Kur’ân klasik dönemde tek kaynak olma hüviyetine sahip olmamıştır. İlk nesillerde rivâyet külliyyatındaki verilerin eşlik ettiği yorumlama süreci, özellikle hadis, usûl-i fıkıh ve kelâm gibi İslâmî ilimlerin teşekkül süreçlerini tamamlamasıyla, bu ilimlerin de eşlik ettiği bir yorum faaliyetine dönüşmüştür. Kur’ân metninden normatif sonuçlar üretmek için usûl-i fıkıh, muteşâbih âyetlerin değerlendirilmesinde kelâm, mucmel ve mubhem âyetlerin anlaşılmasında sünnet bilgisinin müfessire ait bir donanım olarak gerekli görülmesi, klasik dönemde tefsirin diğer islâmî ilimlerle olan irtibatını ortaya koyduğu gibi, Kur’ân’ı anlayanın salt Arapça bilgisine indirgenecek bir faaliyet olarak benimsenmediğini de düşündürmektedir.

Geleneğin kabul ettiği anlayışa göre Kur’ân’ı tefsir etmede gerekli olan ilimler bunlarla sınırlı kalmamıştır; nâsih-mensûh, muhkem-muteşâbih, mekkî-medenî, esbâbu’n-nuzûl ve

kıraât gibi ‘ulûmu’l-Kur’ân konularına, bu literatür içindeki diğer bahislerden daha farklı bir önem atfedilmiş ve bu bilgilere müfessirin sahip olması gerektiği söylenmiştir.

Zikri geçen bilgilere sahip olmak müfessir açısından gerekli görülse de yeterli görülmemiştir. Yapılan çalışmayı bir “Kur’ân incelemesi” olmaktan çıkarıp ona “tefsir” payesi verecek olan bir taraf daha vardır ki bu, müfessirin Kur’ân’la kurduğu manevi bağ ile ilgilidir. Kur’ân’a hiçbir zaman salt bir bilgi kaynağı gözüyle bakılmamıştır. Bir mü’minin Kur’ân’la ilişkisi söz konusu edildiğinde önemli olanın amel olduğu vurgulanmış, pratik karşılığın eşlik etmediği bir bilgi muteber kabul edilmemiştir. İlk neslin âyetlerin işaret ettiği doğrultuda hayatlarına çeki düzen vermeleri ve kendilerini âyetlerin birincil muhatabı kabul etmelerindeki tavra bakıldığında Kur’ân’ın salt bir entelektüel faaliyet olarak ele alınamayacağı da anlaşılmış olur. Bu bakımdan kişinin bildiklerini hayatına yansıtmasının bir neticesi olan mevhibe bilgisi müfessire ait bir yeterlilik kriteri olarak literatürdeki yerini almıştır.

Müfessirin donanımına bakışta geleneğin Kur’ân-tefsir algısının işaretlerini bulmak mümkündür. Benzer şekilde modern dönem Kur’ân-tefsir algısındaki değişimin izleri de müfessirin kimliği çerçevesinde yapılan tartışmalar üzerinden takip edilebilir. Ayrıca modern dönemde akademik çalışmaların belli bir alana yönelerek o alanda derinleşmeyi ön görmesi, ihtisaslaşmanın getirdiği avantajlar ve tek yönlü bir derinlik yanında diğer alanlardaki eksikliği de gündeme getirmektedir. Tefsir gibi diğer ilimlerle bu kadar içli dışlı olan bir alanda bu eksikliğin kendini daha fazla hissettireceği açıktır. Müfessirin sahip olması gereken donanım sarih bir şekilde hicrî III. asırdan itibaren dikkat çekilmiş olması, nuzûl tarihinden çok uzaklaşılmadan bunun bir ihtiyaç olarak gündeme geldiğini göstermektedir. Bu ihtiyaçların çağımız için geçerli olmadığını düşünmemizi temin edecek bir gelişmenin varlığından haberdar değiliz. Pek çok ilmin müfessir için gerekli görüldüğü göz önüne alındığında günümüzde yazılacak bir tefsirin ne şekilde yazılacağı klasik dönem tefsir anlayışına göre belirsizliğini korumaktadır. Ayrıca klasik tefsir literatürünün hakkıyla incelenmesinin günümüz için bir takım zorluklarından bahsedilebilir. Şöyle ki, kelâmî bahislere yoğun olarak yer verilen klasik bir tefsir metni, kelâmdaki bu bahisler bilinmeden nereye gönderme yaptığı bilinmediği için yeterince anlaşılamayacaktır. Aynı husus dil ağırlıklı tefsirler için de geçerlidir. Bu tefsirlerde yapılan nahiv ve belâğat açıklamaları, muhatapların belli seviyede bu ilimleri bildiği kabulünden hareket etmekte, bu bakımdan çoğu zaman detaya yer vermemektedir. Bir tefsir okuyucusu bu konulara bütüncül bir şekilde vakıf değilse, metnin göndermede bulunduğu arka planı bilmemekten kaynaklı problemler yaşayabilir, lafzi olarak ifadeyi anlamış olsa bile maksadı kavramakta güçlük yaşayabilir.

Klasik tefsir algısında müfessir için ön görülen yeterlilik kriterleri Kur’ân’ı daha doru anlamak, dahası hatalı çıkarımların önünü almak bakımından gereklidir. Bu bilgilerden kendini müstağni gören yaklaşımların metni anlamada pek çok açıdan sıkıntılar yaşaması muhtemeldir. Çağımızdaki Kur’ân-tefsir algısının ihtilafı çoğaltan yapısı göz önünde

bulundurulduğunda, metni daha iyi anlamayı mümkün kılacak argümanların neler olduğu ve yorum sürecinin nasıl bir metodoloji çerçevesinde yürütülmesi gerektiği gibi hususların daha bir ehemmiyet kazandığı söylenebilir. Yorumbilimsel açıdan değerlendirildiğinde bir anlama faaliyetinin, belli temel sabiteler (usûl) ve yorum sürecini domaine eden veriler (liyakat) eşliğinde yürütülüyor olmasının ihtilafları esasa taalluk etmekten çıkartıp daha tali meselelerle sınırlı kılmasının imkanından bahsedilebilir. Dolayısıyla klasik dönemde müfessir için ön görülen kriterlerin günümüzdeki tefsir ihtilaflarını sınırlayan yapısı göz ardı edilmemelidir.

Bu çalışmada klasik dönemde ortaya konan yeterlilik kriterleri ve bu kriterlerin metnin anlaşılmasındaki önemi vurgulandı. Eğer günümüzde müfessirin bilmesi gereken ilimler listesinde daha farklı ilimlerin de olması gerektiği ifade ediliyorsa bu bilgilerin Kur'ân'ı anlamada niçin gerekli olduğunun altı yeterince doldurulmalıdır. Yahut tefsir geleneğinde benimsenen yeterlilik kriterlerinin bu gün için gerekli olmadığı söylenecekse, son iki asra kadar tefsir geleneğinde baskın bir yeri olan bu yaklaşımın bu gün için geçerli olmama sebepleri tatmin edici bir şekilde ortaya konmalıdır. Böyle bir yaklaşımın yukarıda da işaret edildiği üzere Kur'ân/tefsir algısının yönlendireceği bir süreç olarak bir gelenek eleştirisi anlamı taşıyacağı ortadadır. Bazı modernist tefsir çevrelerinin müfessirin kimliği üzerinden geleneğe yönelik eleştirileri de bu düşünceyi teyit eder mahiyettedir. Doğrusunu bilen yüce Allah'tır.

KAYNAKÇA

- ‘Abdulhamîd es-Seyyid Tılib, *Ğarîbu’l-Kur’ân ricâluhû ve menâhicuhum min İbn ‘Abbâs ilâ Ebî Hayyân*, (Kuveyt: Vizâretu’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1986).
- ‘Abdullatif el-Harputî, *Tenkîhu’l-keâm fî ‘akâidi ehli’l-islâm*, haz. Fikret Kahraman, (İstanbul: Çelik Yayınları, 2016).
- Ahmed Emin, *Duha’l-İslâm*, (Kâhire: Mektebetu’n-Nehdati’l-Mısriyye, 1964), I-III.
- , *Fecru’l-İslâm*, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, 1969).
- Ahmed, Hasan, “Nesh Teorisi”, (trc. Mehmet Paçacı), *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1987, cilt: 1, sayı: 3, s. 105-109.
- Ahmed Kuşeyrî Suheyl, *Mufessir: şurûtuhu, âdâbuhu, mesâdiruhu: dirâse ta’siliyye*, (Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 2008).
- el-‘Akk, Hâlid ‘Abdurrahman, *Teshîlu’l-vusûl ilâ ma’rifeti esbâbi’n-nuzûl*, (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 2003).
- , *Usûlu’t-tefsîr ve kavâ’iduhu*, (Beyrût: Dâru’n-Nefâis, 2007).
- Alak, Musa, “Sarf (Tasrif) İlmi”, [*İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri*, ed. İsmail Güler, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015)].
- Albayrak, Halis, *Kur’ân’ın Bütünlüğü Üzerine*, (İstanbul: Şûle Yayınları, 2011).
- , “Mukatıl b. Süleyman’ın Tefsirinde Söz-Muhatap-Anlam İlişkisi”, [*Kur’ân ve İslâmî İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, ed. Mahfuz, Söylemez, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013)].
- Albayrak, İsmail, “Kurân-ı Kerîm Âyetlerinin Tertibi Hakkında Oryantalist Söyleme Genel Bir Bakış”, *Marife*, 2002, sayı: 3, s. 155-164.
- Ali Haydar Efendi, *Usûlü Fıkıh Dersleri*, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, ty.).
- Alper, Hülya, “Kıraat-Kelâm İlişkisi”, [*Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları IV*, ed. Bedreddin Çetiner, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2002)].
- el-Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd b. ‘Abdullah, *Rûhu’l-me’ânî fî tefsîri’l-Kur’âni’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*, thk. ‘Ali ‘Abdubârî ‘Atıyye, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2014), I-XVI.

- el-Alvânî, Tâhâ Câbir, *Fıkıh Usûlü*, trc. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: Koba Yayınları, 1992).
- el-Âmidî, ‘Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. ‘Abdurrazzak ‘Afîfî, (Riyad: Dâru’s-Samî’î li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 2003), I-III, 139.
- el-Âmirî, Muhammed b. Yusuf, *el-Îlâm bi menâkıbi’l-İslâm*, nşr. A. ‘Abdulhamid Ğurâb, (Riyad: Daru’l-‘Asale li’s-Sekâfe, 1988).
- Apa, Enver, “Müteşâbih Âyetler Kavramı Hakkında Tarihi ve Semantik Bir inceleme”, *AÜİFD*, 2002, cilt: 43, sayı: 2, s. 154-160.
- Arslan, Gıyaseddin, *İmam Şafî’nin Kur’ân Okumaları*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004).
- el-‘Askerî, Ebû Hilâl, *Kitâbu’s-sinâ’ateyn*, thk. ‘Ali M. el-Bicâvî- M. Ebu’l-Fazl İbrâhim, (yy.: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, 1952).
- Atar, Fahreddin, *Fıkıh Usûlü*, (İstanbul: İFAV, 2013).
- Ateş, Şule Yüksel, *Klasik ve Modern Dönemde Müfessirde Aranan Şartlar ve Değişimi*, (Yayınlanmamış YL. Tezi), Yalova Ü., 2017
- el-Bağdâdî, ‘Abdulkâdir b. ‘Umer, *Hizânetu’l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni’l-‘Arab*, thk. ‘Abdusselam M. Hârûn, (Kâhire: Mektebetu’l-Hancî, 1987), I-XIII.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr ‘Abdulkâhir, *Usûlu’d-dîn*, thk. Ahmed Şemsuddin, (Beyrût: Daru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2002).
- el-Bâkılânî, Kâdî, Ebû Bekir b. Tayyib, *el-İntisâr li’l-Kur’ân*, thk. Muhammed İsâm el-Kudât (Umman: Dâru’l-Feth li’n-Neşr ve’t-Tevzî’/ Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2001), I-II.
- Baltacı, Cahit, *Osmanlı Medreseleri*, (İstanbul: İFAV, 2005).
- Bardakoğlu, Ali, “Kitap”, *DİA*, 2002, XXVI, s. 122-126.
- Batalyevsî, Ebû Muhammed ‘Abdullah İbnu’s-Sîd, *el-İnsâf fî’t-tenbîh ‘ale’l-esbâb elletî evcebeti’l-ihtilâfe beyne’l-muslimîn fî ârâihim*, thk. Ahmed ‘Umer, (Mısır: 1319).
- Bedir, Murtaza, “Sünnet”, *DİA*, 2010, XXXVIII, s. 150-153.
- el-Beğavî, el-Huseyn b. Mes‘ûd, *Me‘âlimu’t-tenzîl*, thk. Muhammed ‘Abdullah en-Nemr v.dğr. (Riyad: Daru Taybe, 1412), I- VIII.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, *Şu‘abu’l-imân*, thk. Ebû Hacer Muhammed Zağlûl (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1421/2000), I-IX.
- el-Beyzâvî, Nâsiruddin ‘Abdullah b. ‘Umer, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2011), I-II.
- Bilmen, Ömer Nasûhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, (İstanbul: Salah Bilici Kitapevi, 1959).

- , *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtu'l-Müfessirîn)*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2015), I-II.
- Birişik, Abdülhamit, “Kur’ân İlimleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu”, *İAD*, 2006, cilt: 19, sayı: 1, s. 29-43.
- , “İ‘rabu’l-Kur’ân”, *DİA*, XXII, 2000, s. 376-379.
- , “Kur’âniyyûn”, *DİA*, 2002, XXVI, 428-429.
- , “Kıraat”, *DİA*, 2002, XXV, s. 426-433.
- , “Müfessir”, *DİA*, 2006, XXXI, s. 498-500.
- , “Nesih (literatür)”, *DİA*, 2006, XXXII, s. 584-586.
- el-Buhârî, ‘Abdul‘azîz, ‘Alâ‘uddîn Ahmed, *Keşfu’l-esrâr ‘an Usûli Fahri’l-islâm el-Bezdevî*, (Dersaadet: Şirket-i Sahafiye-i Osmâniye Matbaası, 1308), I-V.
- el-Buhârî, Muhammed b. ‘İsmâ‘îl, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Şu‘âyb Arnaût- ‘Âdil Murşid v.dğr., (Dimaşk: er-Risâletu’l-‘Âlemiyye, 1432/2011), I-V.
- Bulut, Ali, *Belâgat (Meânî-Beyân-Bedî’)*, (İstanbul: İFAV, 2015).
- , “Sibeveyh’in El-Kitab’ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları İşleme Yöntemi Ve Koyduğu Kurallar”, (Basılmamış Doktora Tezi), *OMÜSBE*, Samsun 2003.
- , “Kur’ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler”, *OMUİFD*, 2001, sayı: 12-13, s. 391-408.
- , “Nahiv Terimlerinin Ortaya Çıkış Süreci”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII (2008), sayı: 2, s. 89-104.
- Bulut, Halil İbrahim, *İslam Mezhepler Tarihi*, (Ankara: DİB Yayınları, 2016).
- el-Câbirî, Muhammed ‘Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Hasan Hacak v.dğr., (İstanbul: Kitabevi Yayınları 2001).
- , *el-Muskafûn fi’l-hadâratî’l ‘Arabiyye –Mihnetu İbn Hanbel ve nikbetu İbn Rüşd-*, (Beyrût: Merkezu’d-Dirâsâtî’l-Vahdeti’l-‘Arabiyye, 2000).
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: TDV Yayınları, 2014).
- , *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2014).
- , “Tefsirde ‘Ata b. Ebî Rabâh ve İbn ‘Abbâs’tan rivâyet ettiği Ğarîbu’l-Kur’ân’ı”, , *AÜİFD*, 1978, c: 22, sayı: 1, s. 17-104.
- , “Ğarîbu’l-Kur’ân”, *DİA*, 1996, XII, s. 379-380.
- el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. ‘Ali, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, 1992), I-V.

- , *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. 'Uceyl Câsim en-Neşemî, (İstanbul: Mektebetu'l-İrşâd, 1994), I-IV.
- el-Cevherî, İsmâ'îl b. Hammâd, *es-Sihâh*, nşr. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr, (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), I-VII.
- Coşkun, Ahmet, "Kur'ân-ı Ker'im'in Anlaşılmasında Belâgatın Önemi", *Erciyes ÜİFD*, 1988, sayı: 5, s. 269-282.
- Coşkun, Menderes, *Sözün Büyü Edebî Sanatlar*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007).
- Coşkun, Muhammed, *Modern Dünyada Kur'ân Yorumu*, (İstanbul: İFAV, 2018).
- , "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Bağlamında Tefsir-Kelâm İlişkisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, yıl: 2016, sayı: 35, s. 41-70.
- el-Curcânî, Ebu Bekr 'Abdulkâhir b. 'Abdirrahmân, *Delâilu'l-İ'câz*, thk. Mahmud M. Şâkir, (Kâhire: Mektebetu'l-Hanci, ty.).
- el-Curcânî, 'Alî b. Muhammed eş-Şerîf, *Kitâbu't-ta'rîfât*, thk. M. 'Abdurrahmân Mar'aşlî, (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 2012).
- el-Cuveynî, Ebu'l-Me'âlî Ruknuddin 'Abdumelik en-Neysâbü'rî, *el-'Akîdetu'n-nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*, thk. M. Zâhid el-Kevserî, (Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1992).
- Cündioğlu, Düccane, *Kur'ân Çevirilerinin Dünyası*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014).
- , *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlam'ın Tarihi*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014).
- , *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015).
- Çakan, İsmail Lütfü, *Hadis Edebiyatı*, (İstanbul, İFAV, 2014).
- , *Hadis Usûlü*, (İstanbul: İFAV, 2009).
- Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003)
- Çelebi, İlyas, "Sünnet", *DİA*, 2010, XXXVIII, s. 153-154.
- Çetin, Abdurrahman, *Kıraatlerin Tefsire Etkisi*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012).
- , "Kıraat ve Tecvîd İlimleri Bibliyografyası", *UÜİFD*, sayı: 2, c. 2, yıl: 2, 1987, s. 309-3017.
- Çıkar, M. Şirin, "Nahiv İlmî", [*İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemleri*, ed. İsmail Güler, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015)].
- Çiçek, Mehmet, *Molla Fenari ve Fazlurrahman'ın Kur'ân'a Yaklaşımları*, Basılmamış Doktora Tezi, Mar. Ü. SBE., İstanbul, 2009.
- Çörtü, Mustafa Meral, *Sarf*, (İstanbul: İFAV, 2014).

- ed-Dâmegânî, Huseyn b. Muhamed, *Kāmûsu'l-Kur'ân*, thk. 'Abdul'aziz Seyyidu'l-ehl, (Erbil: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1983).
- ed-Dânî, Ebû 'Amr 'Usman b. Saîd, *el-Muhkem fî nakdi'l-mesâhif*, thk. 'İzzet Hasen, (Dımaşk: Dâru'l-Fikr/Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1418/1997).
- Dârakutnî, 'Ali b. 'Umer, *Sunenu'd-Dârakutnî*, thk. Şu'ayb Arnaût v.dğr., (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1424/2004), I-VI.
- ed-Dârimî, 'Abdullah b. 'Abdurrahman, *es-Sunen*, thk. Huseyn Selim Esed, (Riyâd: Dâru'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1420/1999), I-IV.
- Demir, Ramazan, "Arap Dilinde Fıkhu'l-Lüga ve İlmü'l-Lüga Terimlerinin Kullanımı Tanımı Konusu ve Gayesi", *SÜİFD*, (2011/1), cilt: XIII, sayı: 23, s. 183-203.
- Demirci, Muhsin, "Esbâbu'n-Nüzul'ün Kur'ân Tefsirindeki Yeri", *MÜİFD*, 1993-94, sayı: 11-12, s. 7-25.
- , "Esbâb-ı Nüzûl", *DİA*, 1995, XI, s. 360-362.
- , *Tefsir Usûlü*, (İstanbul: İFAV, 2010).
- , *Tefsir Tarihi*, (İstanbul: İFAV, 2010).
- , *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İFAV, 2014).
- , *Kur'ân Tarihi*, (İstanbul: İFAV, 2015).
- Demirli, Ekrem, "İslam Düşüncesinde Vahiy Tartışmaları Üzerine Bazı Değerlendirmeler", [*Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. Murat Sülün, (İstanbul: Kur'ân Çalışmaları Vakfı, 20017)].
- Durmuş, İsmail, "Sözlük", *DİA*, 2009 XXXVII, s. 398-401.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'âs, *Sunenu Ebî Dâvûd*, thk. 'İzzet Ubeyd ed-Da'âs- 'Âdil es-Seyyid, (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1418/1998).
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *Tefsiru'l-bahri'l-muhît*, thk. 'Âdil A. 'Abdulmevcûd- 'Alî M. Mu'avvid, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), I-VIII.
- Ebû Ğudde, Abdulfettah, *Lemahât min târihi's-sunne ve 'ulûmi'l-hadîs*, (Beyrût: Mektebu'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1984).
- Ebu'l-Huseyn el-Hayyât, 'Abdurrahim b. Muhammed, *el-İntisâr ve'r-red 'alâ İbn er-Râvendî el-mulhid mâ kasada bihi'l-kizb 'ale'l-muslimîn ve't-ta'n 'aleyhim*, thk. H. S. Neyberg, (Kâhire: Mektebetu't-Dâri'l-'Arabiyye li'l-Kutub, 1993).
- Ebû Nu'âym, Ahmed b. 'Abdillâh, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakātu'l-asfiyâ*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1409/1988), I-X.

- Ebu Şâme, Şihâbuddin ‘Abdurrahman b. İsmâ‘îl, *el-Murşidu’l-vecîz ilâ ‘ulûmin tete‘alleku bi’l-Kitâbi’l-‘azîz*, thk. İbrâhîm Şemsuddin, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiye, 1424/2003).
- Ebû ‘Ubeyde, Ma‘mer b. el-Musennâ, *Mecâzu’l-Kur‘ân*, thk. Fuat Sezgin, (Kâhire: el-Mektebetu’l-Hancî, ty.), I-II.
- Ebû Zehre, Muhammed, *İslam Hukuk Metodolojisi*, çev. Abdülkadir Şener, (Ankara: Fon Matbaası, 1979).
- Emin el-Hûlî, *Kur‘ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör, (İstanbul: Bayrak Matbaası, 1995).
- Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur‘ân Dili*, sad. İsmail Karaçam v.dğr. (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2007), I-X.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013).
- Ess, Josef Van, “İslâm Kelâmı’nın Başlangıcı”, çev. Şaban Ali Düzgün, *AÜİFD*, 2000, cilt: XLI, s. 399-423.
- el-Eş‘arî, Ebu’l-Hasan ‘Ali b. İsmâ‘îl, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfu’l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin ‘Abdulhamîd, (Beyrût: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 1990), I-II.
- el-Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu’l-luğa*, thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Kâhire: ed-Dâru’l-Mısriyye, ty.), I-XVI.
- el-Fârâbî, Muhammed b. Tarhân et-Türkî, *İhsâu’l-‘ulûm*, nşr. ‘Alî Mulhim, (Beyrût: Dâr ve Mektebetu’l-Hilâl, 1996).
- el-Fârîsi, Ebû ‘Ali Hasen b. Ahmed, *el-Hucce li’l-kurrâi’s-seb‘a*, thk. Bedreddin Kahvecî-Beşir Cuveycâtî, (Beyrût: Dâru’l-Me’mûn li’t-Turâs, 1991), I-VII.
- el-Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Ziyâd, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye 2002), I-III.
- Fevvaz, İsmâ‘îl Muhammed, *Huccîyyetu’l-kırâat ve eseruhâ fi’l-fıkıh*, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2015).
- el-Fîrûzâbâdi, Muhammed b. Ya‘kûb, *el-Kâmûsu’l-muhît*, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2007).
- Genç, Mehmet, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2015).
- Gözeler, Esra, “Surelerin Mekkilîği ve Medenîliği: 22/el-Hacc Suresi Örneği”, *AÜİFD*, 2017, sayı: 1, s. 69-108.
- , “Kur‘ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesinde Batılı Yaklaşımlar”, *AÜİFD*, 2010, c: LI, sayı: 1, s. 295-326.

- Güven, Şahin, “Kur’ân’ın Anlaşılmasında Çok Anlamlılık Sorunu”, (Yayınlanmış DR), Erciyes Ü., Kayseri, 2004.
- el-Ğazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed, *İhyâu ‘ulûmi’d-dîn*, thk. ‘Ali M. Mustafa, (Dimaşk: Dâru’l-Fayhâ-Dâru’l-Menhel Nâşirûn, 2010), I-VI.
- , *Mi ‘yâru’l- ‘ilm fi’l-mantık*, thk. Ahmed Şemsuddîn, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1434/2013).
- , *İslam’da Mûsamaha (Faysalu’t-tefrika beyne’l-İslâm ve’z-zendeka)*, trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016).
- , *el-Mustasfâ min ‘ilmi’l-usûl*, thk. Hamza b. Zuheyr Hâfız, (Medine: ty.), I-IV.
- , *el-Munkız mine’d-dalâl*, thk. Sa’d Kerim, (İskenderiye: Dâru İbni Haldûn, ty.).
- Haçkalı, Abdurrahman, “Fıkıh Usûlü İlmi’nin Doğuşu ve Gelişimi”, *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmi Dergisi*, 2006, cilt: I, sayı: 1-2, s. 83-95.
- el-Hammâdî, Muhammed b. Mâlik el-Yemânî, *Keşfu esrari’l-Bâtiniyye ve ahhâru’l-Karâmita*, thk. Muhammed ‘Usmân el-Huş, (Riyad: Mektebetu’s-Sâ’î, ty.).
- Hasan Hindâvî, *Menâhicu’s-sarfiyyîn ve mezâhibuhum*, (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1989).
- el-Hâşimî, es-Seyyid Ahmed, *Cevâhiru’l-belâğa fi’l-Me’ânî ve’l- Beyân ve’l-Bedî’*, (Beyrût: Muessesetu’l-Kutubi’s-Sekâfiyye, 2014).
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. ‘Ali, *el-Câmî‘ li ahlâki’r-râvî ve âdâbi’s-sâmi’*, thk. Muhammed ‘Acac el-Hatîb, (Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1996), I-II.
- , *Şerefu ashâbi’l-hadîs ve nasîhatu ehl’i-hadîs*, thk. Muhammed Said Hatiboğlu, (Ankara: Ankara Ü. Yayınları, ty.).
- el-Hattâbî, Ebû Suleymân Hamd b. Muhammed, *Me’âlimu’s-sunen*, thk. M. Râğıb et-Tabbâh, (Haleb: Matba’atu’l-‘Âlemiyye, 1932-1934), I-IV.
- Hayreddin Seyb, *el-Kirâatu’l-Kur’âniyye ve eseruha fi’htilâfi’l-ahkâmi’l-fıkhiyye*, (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2008).
- el-Herevî, ‘Abdullah b. Muahammed, *Zemmu’l-keîlâm ve ehlihî*, thk. Semih Duğaym, (Beyrût: Daru’l-Fikri’l-Lubnânî, 1994).
- el-Hevvârî, Hûd b. Muhakkem, *Tefsîru kitâbillâhi’l- ‘azîz*, thk. Belhâc b. Sa’îd Şerîfî, (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1990), I-IV.
- el-Heysemî, Nûruddin ‘Ali b. Ebî Bekr, *Mecma’u’z-zevâ’id ve menba’u’l-fevâid*, thk. Muhammed ‘Abdulkâdir Ahmed ‘Ata, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1422/2001), I-XII.

el-Hîrî, İsmâ'îl b. Ahmed, *Vucûhu'l-Kur'ân*, thk. Fatıma Yûsuf el-Hıyemî, (Dımaşk: Dâru's-Sekâ, 1996).

Hulûsi Kılıç, "Belâgat", *DİA*, 1992, V, s. 380-383.

-----, "İştikak", *DİA*, 2001, XXIII, s. 439-440.

-----, "Sarf", *DİA*, 2009, XXXVI, s. 136-137.

I, Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, trc. Mustafa İslamoğlu, (İstanbul: Denge Yayınları, 1997).

Izutsu, Toshıhiko, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, trc. Kürşat Atalar, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2014).

İbiş, Fatih, *Dini ve Felsefî Açından Anlamanın Doğası-Kur'ân'ı Anlamaya Dair-*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016).

İbn 'Abdulberr, Yusuf b. 'Abdullah en-Nemîrî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. 'Âdil Murşid, (Amman: Daru'l-A'lâm, 2002).

-----, *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Muhammed Fellah, (Titvan: Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1400/1980), I-XXVI.

İbn 'Akîle, Cemâluddin Muhammed b. Ahmed, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, (eş-Şârika: Câmi'atu's-Şârika, 2006), I-X.

İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984), I-XXX.

İbn 'Atâullah el-İskenderî, Ahmed b. Muhammed, *Tâcu'l-'arûs el-hâvî li tehzîbi'n-nufûs*, (Kâhire: Dâru Cevâmi'i'l-Kelim, ty.).

İbn 'Atıyye, 'Abdulhak b. Ğâlib, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. 'Abdusselâm 'Abduşşâfi Muhammed, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001), I-VI.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Usman, *el-Munsıf*, thk. İbrâhim Mustafa-'Abdullah Emîn, (Kâhire: Vizâratu'l-Ma'ârifî'l-'Umûmiyye, 1954), I-III.

-----, *el-Hasâis*, thk. Muhammed 'Ali Neccâr, (el-Mektebetu'l-İlmiyye, ty.), I-III.

İbn Cuzey, Muhammed b. Ahmed el-Kelbî, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1995), I-II.

İbn Ebî Hâtim, 'Abdurramnan b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm musneden 'an Resulillahi ve's-sahâbeti ve't-tâbi'in*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib, (Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997), I-X.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr 'Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, thk. Muhammed 'Avvâme, (Riyâd: Dâru'l-Kible-Muessesetu 'Ulûmi'l-Kur'ân, 2006), I-XXVI.

- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ, er-Râzî, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Harun, (Dâru'l-Fikr, 1979), I-VI.
- , *Mucmelu'l-luğa*, thk. Zuheyr 'Abdulmuhsin Sultân, (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1986), I-II.
- , *es-Sâhibî fî fikhî'l-luğa*, Ahmed Hasen, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997).
- İbn Hacer, Ammed b. 'Ali Askalânî, *İthâfu'l-mehere bi'l-fevâidi'l-mubtekire min etrâfi'l-aşere*, thk. Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır, (Medine: Vizâretu's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd; el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 1994/1415), I-XIX.
- İbn Haldûn, 'Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), I-II.
- İbn Hâlevyh, Ebû 'Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed, *Muhtasar fî şavâzzi'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedi'*, (Kâhire: Mektebetu'l-Mutenebbi, ty.).
- İbn Hazm, 'Alî b. Muhammed, *Resâilu İbn Hazm el-Endelusî*, thk. İhsân 'Abbâs, (Beyrût: Muessesetu'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-neşr, 1981), I-IV.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdumelik, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ-İbrahim el-Ebyârî-'Abdulhâfız Şelebî, (Kâhire: ty.), I-II.
- İbn Hişâm, Cemâluddin 'Abdullâh b. Yûsuf, *Sebîlu'l-hudâ 'alâ şerhi katri'n-nedâ ve belli's-sedâ*, thk. 'Abdulcelil el-'Ata el-Bekri, (Dimaşk: Mektebetu Dâru'l-Fahr, 2001).
- , *Muğni'l-lebîb 'an Kutubi'l-e-ârib*, thk. 'Abdullatif M. el-Hatîb, (Kuveyt: el-Mecclisu'l-Vatani li's-Sekâfe ve'l-Funûn ve'l-Âdâb, 2002), I-VII.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, (Beyrût: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1400/1980), I-IV.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâ'îl b. Şihâbiddin, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr., (Kâhire: Muessesetu Kurtuba-Mektebetu Evlâdi's-Şeyh li't-Turâs, 1421/2000), I-XV.
- İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*, thk. Muhammed 'Abdurrahîm, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1415/1995).
- , *Tefsiru ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakr, (Beyrût: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 2007).
- , *Te'vîlu muşkili'l-Kur'ân*, thk. Sa'd b. Necdî 'Umer, (Dimaşk: Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2014).
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *Sunen*, thk. Muahammed Fuâd 'Abdulbâkî, (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ty.), I-II.

- İbn Manzûr, Cemâluddin Muhammed b. Mukrim, *Lisanu'l-'Arab*, thk. Emîn M. 'Abdulvehhâb, M. Sâdık 'Ubeydî, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1419/1999), I-XVIII.
- İbn Melek, 'İzzuddin 'Abdullatif b. 'Abdul'azîz, *Şerhu Menâri'l-envâr*, nşr. Muhammed 'Ali Beyzûn, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ty.)
- İbnu'l-'Arabî, Muhyiddin Muhammed b. 'Ali, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, thk. 'Abdulkâdir Cezâirî nezaretinde ilmi bir heyet, (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Ğarbiyyeti'l-Kübrâ, t.y.), I-IV.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Ali, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Eşref 'Ali, (Medine: el-Meclisu'l-'İlmî, 1404/1984).
- , *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, (Beyrût: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1984), I-IX.
- , *Nuzhetu'l-a'yuni'n-nezâir fî 'ilmi'l-vucûh ve'n-nezâir*, thk. M. 'Abdulkerim Kâzım er-Râdî, (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1984).
- , *el-Munteka'n-nefis min telbisi İblîs*, haz. 'Ali Hasen-'Ali 'Abdulhumeyd, (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 2008).
- İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed, *en-Neşr fî'l-kirâati'l-'aşr*, thk. 'Ali M. Dabba', (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiye, ty.), I-II.
- , *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, thk. 'Ali b. Muhammed el-'İmrân, (baskı yeri ve tarihi yok).
- İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım, *el-Ezdâd*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, (Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1407/1987).
- , *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*, thk. İbrâhim es-Sâmerrâi, (Zerkâ: Mektebetu'l-Menâr, 1985).
- İbnu'l-Kayyım, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye, *el-Fevâid*, thk. Muhammed 'Azîz Şems, (Mekke: Muessesetu Süleyman b. 'Abdil'azîz, 1429).
- İbnu'l-Mu'tez, Ebu'l-'Abbas 'Abdullah b. Muhammed, *el-Bedî'* thk. Muhammed 'Abdulmun'im Hafaci, (Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1990).
- İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ahmed el-Harrânî, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, thk. 'Adnân Zerzûr, (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1994).
- , *Mecmû'atu'l-fetâvâ*, thk. 'Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, (Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1426/2005), XXXV.
- İbrâhim, 'Abdullah Rufeyde, *en-Nahv ve Kutubu't-tefsîr*, (Mısırâta: ed-Dâru'l-Cemâhîriyye, 1990), I-II.

- el-Îcî, ‘Adududdîn ‘Abdurrahman, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, (Beyrût: ‘Âlemu’l-Kutub, ty.).
- İlhan, Avni, “Bâtiniyye”, *DİA*, 1992, V, s. 190-194.
- , “Bedâ”, *DİA*, 1992, V, s. 290-291.
- İsmâ‘îl b. ‘Amr el-Mukri’, *el-Luğât fî ‘l-Kur‘ân*, thk. Salâhuddin el-Muncid, (Kâhire: Matbaatu’r-Risâle, 1946).
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, (Ankara: Umran Yayınları, 1981).
- , *Hadis Tarihi*, nşr. İbrahim Hatiboğlu, (İstanbul, Dâru’l-Hadis, 2001).
- Kādî ‘Abdulcebbâr, Ebu’l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, thk. ‘Abdulkerim ‘Usmân, (Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1988).
- , *Usûlu Hamse*, thk. Faysal Bedir ‘Avn, (Kuveyt, 1998).
- el-Kâfiyecî, Muhyiddîn Muhammed b. Suleyman, *et-Teyisîr fî kavâ‘idi ‘ilmi’t-tefsir*, thk. Muhammed Huseyn ez-Zehebî, (Kâhire: Mektebetu’l-Kudsî, 1998).
- Kandemir, M. Yaşar, “Hadis”, 1997, *DİA*, XV, s. 27-64.
- el-Kannevcî, Sıddık b. Hasen, *Ebcedu’l-‘ulûm*, (Dimaşk: Menşûrâtı Vizâratı’s-Sekâfe ve’l-İrşâdi’l-Kavmî, 1978), I-III.
- Karaçam, İsmail, *Kıraat İlminin Tefsir İlmindeki Yeri*, (İstanbul: İFAV, 2013).
- Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur‘ân’ı Anlamaya Katkısı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010).
- , “Vücûh Ve Nezâirin Terimleşme Süreci”, *bilimname XIV*, 2008, sayı: 1, s. 15-73.
- Karaman, Hayrettin, v.dğr., *Kur‘ân Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: DİB Yayınları, 2007), I-V.
- , *İslâm Hukukunda İctihad*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010).
- Karslı, İbrahim H., *Kur‘ân’ı Anlamaya Giriş*, (Ankara: DİB Yayınları, 2012).
- Kâtîp Çelebi, *Keşfu’z-zunûn ‘an esâmi’l-Kutub ve’l-funûn*, (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, ty.), I-II.
- Kaya, Mehmet, “Farklı i‘rab Değerlendirmelerinin Tefsire Etkisi”, *Hitit ÜİFD*, 2014/1, cilt: 13, sayı: 25, s. 175-205.
- Kaya, Mesut, “Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği - Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2013, c: XIII, say: 3. s: 9-31.
- Kaya, Süleyman, *Hakîm Tirmizî’de Vücûh ve Nezâir*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016).

- , “Vücûh ve Nezâir Kitapları Bağlamında Kur’anda Te’vîl Kavramı”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, cilt: 4, sayı: 4, s. 922-945.
- Kayhan, Veli, *Kur’ân’ı Tefsirde Usûl ve Gerekli İlimler*, (Bursa: Kurav Yayınları, 2007).
- el-Kazvînî, Muhammed b. ‘Abdurrahman el-Hatîb, *el-Îzâh fî ‘ulûmi’l-belâğâ*, thk. Muhammed ‘Abdulkâdir el-Fâzîlî, (Beyrût: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 2015).
- , *Telhîsu’l-Miftâh*, (İstanbul: Dâru Yâsîn, 2014).
- Kestelî, Muslihiddin Mustafa, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-‘Akâid*, (İstanbul: 1326).
- Kılavuz, A. Saim, *Ana Hatlarıyla İlâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010).
- Koca, Ferhat, “Mutlak”, *DİA*, 2006, XXXI, s. 402-405.
- Koç, M. Akif, “Tefsirde Keyfiliğin Çaresi: Tefsir Rivâyetleri”, [*Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. M. Akif Koç- İsmail Albayrak, (Ankara: Otto Yayınları, 2015)].
- Koçyiğit, Hikmet, *Müfessirin Nitelikleri Üzerine*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015).
- Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, (Ankara: Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, ty.).
- Koloğlu, Orhan Şener, *Kelâm Tarihine Giriş*, (Bursa: Emin Yayınları, 2016).
- Köksal, A. Cüneyd - İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *DİA*, 2012, XXXXII, s. 201-210.
- Köksal, A. Cüneyd, *Fıkıh Usûlünün Gayesi*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008).
- Köse, Saffet-Süleyman Huseyn el-Umeyrât, “el-‘Alâkatu beyne ‘ilmi’l-belâğati ve tefsîri’l-Kur’ânî’l-Kerîm”, *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Topum Bilimleri Dergisi*, 2016, sayı: 7, s. 197-224.
- Kurdy, Velîd Hâşim- İsmâ‘îl Habîb Mahmud Darraji, “Ehemmiyyetu ‘ilmi’n-nahvi fî fehmi’n-nassi’ş-şer‘î”, *ÇOMÜİFD*, 2016, sayı: 8, s. 31-45.
- el-Kurtubî, Ebû ‘Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi‘ li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. ‘Abdulmuhsin et-Türkî, (Dimaşk: Dâru’r-Risâleti’l-‘Âlemiyye, 2012), I-XXIV.
- el-Kuşeyrî, ‘Abdulkerim Hevâzin b. ‘Abdilmelik, *Letâifu’l-işârât*, thk. ‘Abdullatif Hasan ‘Abdurrahman, (Beyrût: Daru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2007), I-III.
- Kutluer, İlhan, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, (İstanbul: İz Yayınları, 2017).
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, thk. Beşşâr ‘Avad Ma‘rûf, (Beyrût: Muessesetu’r-Risale, 1412/1992), I-II.
- Maşalı, Mehmet Emin, “Kıraat-Tefsir İlişkisi”, [*Tefsire Akademik Yaklaşımlar-1-*, ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak, (Ankara: Otto Yayınları, 2015)].

- , “Kur’ân Vahyinin Kitaplaşması ve Kıraatler”, [*Vahiy Zincirinin Son Halkası Kur’ân Vahyi*, ed. Murat Sülün, (İstanbul: Kur’ân Çalışmaları Vakfı, 2017)].
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu v.diğ. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010).
- , *Kitâbu’t-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017).
- Mekkî b. Ebî Tâlib, *Kitâbu muşkili i’râbi’l-Kur’ân*, thk. Hâtim Sâlih Dâmin, (Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1405/1983), I-II.
- Mennâ‘u’l-Kattân, *Mebâhis fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, (Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1418/1998).
- el-Merğînânî, Ebu’l-Hasen Burhânuddîn, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti’l-mubtedî*, thk. Ahmed Câd, (Kâhire: Dâru’l-Hadis, 2008), I-IV.
- Mertoğlu, Mehmet Suat, “Vücûh ve Nezâir”, *DİA*, 20103, XXXXIII, s. 141-143.
- Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an: Kur’an’ın anlamı ve tefsiri*, ed. Ali Bulaç; trc. Muhammed Han Kayani v.dğr., (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), I- VII.
- , *Kur’ân’ı Nasıl Anlayalım*, çev. Bekir Karlığa, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016).
- el-Mizzî, Yûsuf b. ‘Abdurrahmân, *Tehzîbu’l-kemâl fî esmâi’r-ricâl*, thk. Beşşâr ‘Avâd Ma’rûf, (Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1413/1992), I-XXXV.
- Molla Hüsrev, *Mirkâtü’l-vusûl*, trc. ve şerh Haydar Sadıkoğlu, (İstanbul: Özgü Yayınları, 2014).
- Muhammed Fuâd ‘Abdulbâki, *el-Mu‘cemu’l-Mufehres li’l-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, (Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 1428/2007).
- Muhammed Sâlih Mahmûd Seyyid, *Asâletu ‘ilmi’l-keîlâm*, (Kâhire: Daru’s-Sekâfe ve’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 1987).
- Muhammed, Yûnus ‘Alî, *el-Medhal ilâ lisâniyyât*, (Tarablus: Dâru’l-Kutub el-Cedîd el-Muttehide, 2004).
- el-Muhâsibî, Ebû ‘Abdillâh Hâris b. Esed, *el-‘Akl ve fehmu’l-Kur’ân*, thk. Huseyn Kuvvetli, (yy., Dâru’l-Fikr, 1971).
- Mukaddimetân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân: ve humâ mukaddimetu Kitâbu’l-mebânî ve mukaddimetu İbn ‘Atiyye*, nşr. Arthur Jeffery, (Kâhire: Mektebetu’l-Hancî, 1953).
- Mukâtil b. Suleymân, *el-Vucûh ve’n-nezâir fî’l-Kur’âni’l-‘azîm*, thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmin, (Bağdâd: Matbû‘ât Merkezi’l-Mâcid li’s-Sekâfe, 1427/ 2006).

- Murat Sülün, “Tefsir İlim midir? Nasıl Bir İlimdir”, [Tefsir Nasıl Bir İlimdir Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı, 2010, ed. Murat Sülün, (Ensar Yayınları: İstanbul, 2011)].
- Musâ‘id b. Suleyman et-Tayyâr, *Fusûl fî usûli’t-tefsîr*, (Riyâd: Dâru’n-Neşri’d-Düvelî, 1436/1993).
- Muslim, Ebu’l-Husyn Muslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Muslim*, thk. Muhammed Fuad ‘Abdulbâki, (Kâhire: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, 1324/1955), I-V.
- Mustafa Emin, *el-Belâgatü’l-vâziha*, (Hircisa: Mektebetu’n-Nûr’il-İslâmiyye, ty.).
- Mustafa, İbrâhim v.dğr., *el-Mu‘cemu’l-vasît*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996).
- Mustafa es-Sıbâî, *es-Sunne ve mekânetuhâ fî’t-teşri’i’l-İslâmî*, (Dımaşk: el-Mektebetu’l-İslâmiyye, 1985),
- Mustafa Zeyd, *en-Nesh fî’l-Kur’âni’l-Kerîm: dirâse teşri’iyye, târihiyye, nakdiyye*, (Mansure: Dâru’l-Vefâ, 1408-1987), I-II.
- en-Neseî, Ebû Hafs Necmuddîn ‘Umer, *et-Teysîr fî’t-tefsîr*, Manisa İl Halk Ktp, nr. 66/1, vr.2a-2b; Süleymaniye Ktp., Turhan Valide, nr. 15.
- en-Neseî, Ebu’l-Berekât ‘Abdullah, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, thk. Mervân M. eş-Şa‘âr, (Beyrût: Dâru’n-Nefâis, 2009), I-II.
- Oğuz, Orhan, “Arap Dilinde Mu‘arreb Kelimelerin Tespiti”, *Iğdır ÜİFD*, 2015, sayı: 6, s. 147-161.
- Özaşar, Mehmet Emin v.dğr., *Hadislerle İslâm*, (Ankara: DİB Yayınları, 2015), I-VII.
- Paçacı, Mehmet, *Çağdaş Dönemde Kur’ân’a ve Tefsire Ne Oldu*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012).
- , “Kur’ân’ı Anlamaya Dair”, [*Vahiy Zincirinin Son Halkası Kur’ân Vahyi*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Kur’ân Çalışmaları Vakfı, 2017)].
- er-Râcihi, ‘Abduh ‘Ali, *et-Tatbîku’s-sarfî*, (Riyad: Mektebetu’l-Me‘ârif, 1999).
- er-Radî el-Esterâbâdî, Muhammed b. Hasen, *Şerhu Şâfiyeti İbni’l-Hâcib*, thk. M. Hasen-M. Zağrâf, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1982), I-III.
- er-Râfi‘î, Mustafa Sâdik, *İ‘câzu’l-Kur’ân ve belâğatu’n-nebeviyye*, (Beyrût: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 2011).
- er-Râğib el-İsfehânî, Huseyn b. Muhammed, *Mukaddimetu cami’i’t-tefâsîr*, thk. Ahmed Hasen Ferhât, (Kuveyt: Dâru’d-Da‘ve, 1984).
- , *Tefsiru’r-Râğib el-İsfehânî*, thk. ‘Âdil b. ‘Alî eş-Şeddî, (Riyad: Mederu’l-Vatan li’n-Neşr, 2003), I-IV.

- , *Mufredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2014).
- er-Râzî, Ahmed b. Muhammed b. el-Muzaffer, *Kitâbu huceci'l-Kur'ân*, (Beyrût: Dâru İbn Zeydûn, ty.).
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. 'Umer, *Mefâtîhu'l-ğayb*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981/1401), I-XXXII.
- , *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*, thk. Câbir Feyyaz el-Alvani, (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1992), I-VI.
- , *Nihâyetu'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, (Beyrût: Dâru Sâdır, 2004),
- er-Rudeynî, Muhammed 'Ali 'Abdulkerim, *Fusûl fî 'ilmi'l-luğati'l-âmm*, (Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 2002).
- er-Rummânî, Ebu'l-Hasen 'Ali b. 'Îsa, *en-Nuket fî i'câzi'l-Kur'ân* (Selâsetu resâil fî i'câzi'l-Kur'ân içinde), thk. M. Halefullâh Ahmed-M. Zağlûl Sellâm, (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ty.).
- es-Sâbûnî, Muhammed 'Ali, *et-Tibyân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, (İstanbul: Daru Yasin, 2010).
- Saçaklızâde Mehmed Efendî, *Tertîbu'l-'ulûm*, thk. Muhammed b. 'İsmâ'il, (Mastır Tezi, Melik 'Abdul'aziz Ü., Cidde, 1985).
- Sa'îd Hın, Mustafa, *Eseru'l-ihtilâf fî'l-kavâ'idî'l-usûliyye fî'htilâfî'l-fukahâ*, (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1998)
- Salame, Claude, "Kelâm İlminin Temellerinde Rasyonalist (Akılcı) ve Literalist (Nakilci, Lafızcı) Akımlar ve Büyük Kelâm Okulları", çev. Kamil Güneş, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 2002, cilt: 2, sayı: 1, s. 197-211.
- es-Sâlih, Subhi, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1977).
- Sâmâ Muhammed Sa'îd 'Abduşşekûr, *el-Kirââtü's-şâzze beyne'r-rivâye ve't-tefsîr ve eseruhâ fî't-tefsîr ve'l-ahkâm*, (Amman: Dâru 'Ammar, 2010).
- es-Se'âlibî, Ebû Mansur 'Abdumelik b. Muhammed, *Fıkhul-luğa ve sırru'l-'Arabiyye*, thk. M. Sâlih Mûsâ Huseyn, (Dimaşk: Muessetu'r-Risâle Nâşirûn, 2010).
- es-Sekkâkî, Sirâcuddin Ebû Ya'kûb Yûsuf, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Na'îm Zarzûr, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987).
- es-Semerkandî, 'Alâuddîn Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Te'vîlâti'l-Mâturîdî*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine, nr. 179.

- es-Semîn el-Halebî, Şihâbuddin Ahmed b. Yûsuf, *‘Umdetu’l-huffâz fî tefsîri eşrefi’l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil ‘Uyûn es-Sûd, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1417/1996), I-IV.
- es-Serahsî, Ebu Bekr Şemsu’l-eimme Muhammed, *Usûlu’s-Serahsî*, thk. Ebu’l-Vefa el-Efgânî, (Kâhire: Daru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1954), I-II.
- es-Serrâc, ‘Abdullah b. ‘Alî et-Tûsî, *el-Luma’*, thk. ‘Abdulhalim Mahmud- ‘Abdulbâki Surûr, (Mısır-Bağdad: Dâru’l-Kutubi’l-Hâdîse-Mektebetu’l-Musennâ, 1960).
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. ‘Usman, *Kitâbu Sîbeveyhi*, thk. ‘Abdusselam M. Hârûn, (Kâhire: Mektebetu’l-Hancî, 1408/1988), I-V.
- es-Suyûtî, Ebu’l-Fazl Celâluddin ‘Abdurrahman, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Şu‘ayb Arnaût, (Beyrût: Muessesetu’r-Risâle Nâşirûn, 1432/2011).
- , *el-İktirâh fî usûli’n-nahv*, thk. ‘Abdulhakim ‘Atiyye, (yy.: Dâru’l-Beyrûtî, 2006).
- , *el-Muzhir fî ‘ulûmi’l-luğa ve envâ’iha*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhim v.dğr., (Beyrût: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 2014), I-II.
- , *Şerhu ‘ukûdi’l-cemân fî ‘ilmi’l me‘ânî ve’l- beyân*, (Beyrût: Dâru’l-Fikr, ty.).
- eş-Şafî‘î, Muhammed b. İdris, *el-Umm*, thk. Rifat Fevzi ‘Abdulmuttalib, (Mansura: Daru’l-Vefa, 2001) I-XI.
- , *er-Risâle*, thk. Hâlid es-Sebu‘ el-‘Alemî, (Beyrût: Daru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1429/2008).
- eş-Şaşî, Ebû ‘Ali Ahmed b. Muhammed b. İshak, *Usûlu’s-Şaşî*, thk. ‘Abdullah M. Halili, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2002).
- eş-Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa, *el-Muvâfakât fî usûli’s-şerî‘a*, thk. Ebû ‘Ubeyde Meşhûr b. Hasen, (Riyâd: Dâru İbn ‘Affân, 1997), I-VI.
- , *el-İ’tisâm*, thk. Ebû ‘Ubeyde Meşhûr b. Hasen, (yy.: Mektebetu’t-Tevhîd, ty.), I-IV.
- eş-Şehristânî, Ebu’l-Feth Tâcuddîn Muhammed, *el-Millel ve’n-Nihal*, thk. Emir ‘Ali Mehna-‘Ali Hasan Fâ‘ûr, (Beyrût: Dâru’l-Ma‘rife, 1993), I-II.
- Şelebi, Abdilfettah İsmail, *Resmu’l-Mushafî’l-Osmâni ve avhamu’l-musteşrikîn fî kırıâtî’l-Kur’ânî’l-Kerîm devâfî’uha ve def‘uha*, (Cidde: Daru’s-Şurûk, 1983).
- eş-Şevkânî, Muhammed b. ‘Ali, *İrşâdu’l-fuhûl ilâ tahkîki’l-hakki min ‘ilmi’l-usûl*, thk. Sâmi b. el-‘Arabi el-Eserî, (Riyad: Dâru’l-Fazîle, 2000), I-II.
- , *Fethu’l-kadîr: el-câmi‘u beyne’r-rivâyeti ve’d-dirâyeti min ‘ilmi’t-tefsîr*, thk. ‘Abdurrahman ‘Umeyra, (Kâhire: Dâru’l-Vefâ, 2014), I-V.
- Şevki Dayf, *el-Medârisu’n-nahviyye*, (Kâhire: Dâru’l-Me‘ârif, ty.).

- Şimşek, Mehmet Ali, “Arap Dilinde İ‘rabin Yeri Anlatım ve Anlamadaki Rolü”, *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2006, cilt: VI, sayı: 22, s. 25-48.
- Şimşek, Said, *Kur‘ân‘ın Anlaşılmasında İki Mesele*, (Konya: Kitap Dünyası, 2016).
- et-Taberânî, Suleymân b. Ahmed, *el-Mu‘cemu‘l-kebîr*, thk. Hamdî ‘Abdalmecid es-Selefî, (Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1404/1984), I-XXIV.
- et-Taberî, Muhammed b. C‘afer, *Câmi‘u‘l-beyân ‘an te‘vîli âyi‘l-Kur‘ân*, thk. ‘Abdullah b. ‘Abdulmuhsin et-Türkî, (Kâhire: Dâru Hicr, 2001), I-XXVI.
- et-Tahâvî, Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed, *Ahkâmu‘l-Kur‘ân*, thk. Sadettin Ünal, (İstanbul: İSAM Yayınları, 1995), I-II.
- , *Şerhu muşkili‘l-âsâr*, thk. Şu‘ayb Arnaût, (Beyrût: er-Risâletu‘l-‘Âlemiyye, 1431/2010), I-XVI.
- Tâhir el-Cezâirî ed-Dimeşkî, *Tevcîhu‘n-nazar ilâ usûli‘l-eser*, thk. ‘Abdulfettah Ebû Ğudde, (Beyrût: Mektebetu‘l-Matbû‘âtu‘l-İslâmiyye, 1995), I-II.
- Tahsin Görgün, *İlâhî Sözün Gücü*, (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2013).
- , *Anlam ve Yorum*, (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016).
- , “Klasik Anlama Yöntemlerinin (Fıkıh ve Tefsir Usûlü) İmkan ve Sınırları”, (Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı, 02-06 Ekim 2002), Ankara, 2004, s. 305-326.
- et-Tantâvî, Muhammed, *Neş‘etu‘n-nahv ve tarîhu eşheri‘n-nuhât*, (Kâhire: Dâru‘l-Me‘ârif, ty.).
- Taşköprizâde, ‘İsâmuddin Ahmed Efendi, *Miftâhu‘s-sa‘âde ve misbâhu‘s-siyâde fî mevzu‘âti‘l-‘ulûm*, (Beyrût: Dâru‘l-Kutubi‘l-‘İlmiyye, 1985), I- III.
- , *er-Risâletu‘l-câmia‘ li vasfi‘l-‘ulûmi‘n-nâfia‘*, trc. ve thk. Murat Kaş, (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016).
- et-Teftâzânî, Sa‘duddin Mes‘ûd b. ‘Umer, *Mutavvel ‘ale‘t-Telhîs*, nşr. Bosnevî el-Hâcc Muharrem Efendi, (Muharrem Efendi Matbaası, 1308).
- , *Şerhu‘l-Mekâsîd*, thk. ‘Abdurrahman ‘Umayra, (Beyrût: ‘Âlemu‘l-Kutub, 1998), I-V.
- , *Şerhu‘l-‘Akâid*, trc. ve izahat. Talha Hakan Alp, (İstanbul, İFAV, 2017).
- , *Şerhu‘t-Telvîh ‘ale‘t-tavzîh*, thk. Zekeriyya ‘Umeyrât, (Beyrût: Dâru‘l-Kutubi‘l-‘İlmiyye, ty.), I- II.
- et-Tehânevî, Muhammed b. ‘Alî, *Keşşâfu istilâhâti‘l-funûn ve‘l-‘ulûm*, thk. ‘Alî Dahrûc, (Beyrût: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996), I-II.
- Tevfik Sıdkî, “el-İslâmu huve‘l-Kur‘ân vahdeh”, *el-Menâr*, IX/7, 1906.

- Tekineş, Ayhan, *Geleneğin Altın Zinciri (Bilgi Aktarım Yöntemi Olarak İsnad)*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2006).
- et-Tirmizî, Muhammed b. 'Îsâ, *el-Câmi 'u's-sahîh=Sunenu't-Tirmizî*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen, (Riyad: Mektebetu'l-Me'ârif, ty.).
- Topaloğlu, Bekir - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015).
- , *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı (isbât-ı vâcib)*, (Ankara: DİB Yayınları, 2001).
- et-Tûfî, Suleymân b. 'Abdulkarim, *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. 'Abdulkadir Huseyn, (Kâhire: Mektebetu'l-Âdâb, ty.).
- Turgut, Ali, *Tefsîr Usûlü ve Kaynakları*, (İstanbul: İFAV, 1991).
- Tuzcu, Kemal, "Arapların Etimoloji Çalışmaları", *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 1, Bahar 2001, s. 66-71.
- Uludağ, Süleyman, "İşârî Tefsîr", *DİA*, 2001, XXIII, s. 424-428.
- , "Müşâhade", *DİA*, 2006, XXXII, s. 152-153.
- , "Basîret", *DİA*, 1992, V, s. 103.
- Uzun Çarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1965).
- Üçok, Necip, *Genel Dilbilim (Linguistik)*, (İstanbul: Multilingual, 2004).
- Ülgen, Emrullah, "Tefsîr Metodolojisinde Sarf İlminin Yeri ve Önemi", *FÜİFD*, 2016, cilt: XXI, sayı: 1, s. 101-116.
- el-Vâhidî, Ebu'l- Hasen 'Ali b. Ahmed, *Kitâbu esbâbi'n-nuzûl*, (Beyrût: el-Mektebetu'l, 'Asriyye, 2009).
- , *et-Tefsîru'l-basît*, thk. Muhammed b. Sâlih el-Fevzân, (Riyad: 1430), I-XXIV.
- Vekî', Ebû Bekr Muhammed b. Halef, *Ahbâru'l-kudat*, (Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, ty.), I-III.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû 'Abdullah Şihâbuddin, *Mu'cemu'l-buldân*, (Beyrût: Dâru Sâdır, 1977), I-V.
- Yaşar, Hasan, "Mananın Manası ve Anlamanın Mertebeleri", *Dirâyet*, 2016, sayı: 2, s. 130-165.
- Yaşar, Hüseyin, *Hristiyan Dünyasında Kur'ân Karşıtı Söylemin Tarihsel Kökenleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008).
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Müteşâbih", *DİA*, 2006, XXXII, s. 204-207.

-----, “Kelâm”, *DİA*, 2002, XXV, s. 196-203.

ez-Zebîdî, Ebu'l-Feyz M. b. Muhammed, *İthâfu's-sa'âdeti'l-muttakîn bi şerhi İhyâi 'ulûmi'd-dîn*, (Beyrût: Muessesetu't-Tarihi'l-'Arabî, 1994), I-X.

ez-Zeccâc, Ebû İshak İbrahim, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk. 'Abdulcelil 'Abduh Şelbî, (Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1988), I-V.

Zekiyyuddin, Şa'bân, *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmi*, (Beyrût: Dâru'l-Kutub, 1971).

ez-Zerkânî, Muhammed 'Abdulazim, *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed 'Îsa el-Masarravî, (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2010), I-II.

ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. 'Abdullah, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, haz. 'Abdulkâdir 'Abdullah el-'Ânî, (Kuveyt: Vizaratu'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1992), I-VI.

-----, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, (Kâhire: Dâru't-Turâs, ty.), I-IV.

ez-Zehebî, Ebû 'Abdillah Muhammed b. Ahmed, *Tezkiratu'l-huffâz*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, t.y.), I-IV.

ez-Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*, (Kâhire: Mektebetu Vehbe, ty.), I-III.

Zeydan, 'Abdulkerim, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2015).

Zeyd b. 'Ali, Ebu'l-Huseyn el-Hâşimî el-Kureşî, *Ğarîbu'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Muhammed Yusuf ed-Din, (Haydarabad: 2001).

ez-Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. 'Umer, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyuni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcud, 'Ali Muhammed Mu'avvaz, (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykan, 1998), I-VI.

-----, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Suud, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998).

www.yuksel.org/t/din/namaz.htm.

