

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

TEFSİR USÛLÜ’NÜN YAPISI VE İŞLEVİ

Doktora Tezi

Süleyman KARACELİL

İstanbul, 2010

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

TEFSİR USÛLÜ’NÜN YAPISI VE İŞLEVİ

Doktora Tezi

Süleyman KARACELİL

Danışman: Prof. Dr. Suat YILDIRIM

İstanbul, 2010

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHIYAT Anabilim Dalı TEFSİR Bilim Dalı Doktora öğrencisi SÜLEYMAN KARACELİL'nin tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 07.06.2010 tarih ve 2010-10/24 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi : 14.09.2010

- 1) Tez Danışmanı : PROF. DR. SUAT YILDIRIM
2) Jüri Üyesi : PROF. DR. MUHSİN DEMİRCİ
3) Jüri Üyesi : PROF. DR. ALİ DURUSOY
4) Jüri Üyesi : PROF. DR. MUHAMMED AYDIN
5) Jüri Üyesi : PROF. DR. HİDAYET AYDAR



İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR.....	VI
ÖNSÖZ	VII

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ	1
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI.....	1
B. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	2
C. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	4
II. KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	6
A. İLİM.....	6
B. METOD	8
C. METODOLOJİ.....	9
D. YAPI.....	10
E. İŞLEV	11
F. USÛL.....	11
G. ULÛMU'L-KUR'ÂN, USÛLÜ'T-Tefsîr, ULÛMU'T-Tefsîr.....	14
H. KAVÂİDU'T-Tefsîr	19

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLÂMÎ İLİMLERDE USÛL VE TEFSİR USÛLÜ ESERLERİ

I. İSLAMİ İLİMLERDE USÛL.....	23
A. FIKİH USÛLÜNÜN DOĞUŞU, GELİŞMESİ VE FIKİH USÛLÜ'NE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER	23
1. Doğuşu ve Gelişmesi	23

2. Yöneltilen Eleştiriler	25
3. Eleştirilerin Değerlendirilmesi	28
B. HADİS USÛLÜNÜN DOĞUŞU, GELİŞMESİ VE HADİS USÛLÜ'NE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER	31
1. Doğuşu ve Gelişmesi	31
2. Yöneltilen Eleştiriler	33
3. Eleştirilerin Değerlendirilmesi	36
C. TEFSİR USÛLÜNÜN DOĞUŞU, GELİŞMESİ VE TEFSİR USÛLÜ'NE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER	39
1. Doğuşu ve Gelişmesi	39
2. Yöneltilen Eleştiriler	41
3. Eleştirilerin Değerlendirilmesi	45
D. TEFSİRİN BİR İLİM OLMASI.....	49
1. Tefsirin Bir İlim Olmadığını Savunanlar	50
2. Tefsirin Bir İlim Olduğunu Savunanlar	52
II. TEFSİR USÛLÜ ESERLERİ	57
A. TEFSİR USÛLÜ İSMİNİ TAŞIYAN ESERLER	57
1. Tefsir Usûlü İsimli Eserlerin Muhtevası	57
a. İbn Teymiyye (ö. 728/1327), <i>Mukaddime fî usûli't-tefsir</i>	57
b. Dihlevî (ö.1176/1764), <i>el-Fevzu'l-kebîr fî usûli't-tefsîr</i>	59
c. Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1391/1971), <i>Tefsir Tarihi: Usûl-i tefsir veya Mukaddime-i ilmi Tefsir</i>	60
d. Mennâu'l-Kattân, <i>Vecîz fî usûli't-tefsir</i>	61
e. Muhsin Abdulhamit, <i>Dirâsât fî usûli't-tefsiri'l-Kur'ân</i>	62
f. Hâlid Abdurrahman Akk, <i>Usûlü't-tefsir ve Kavâiduhu</i>	63
g. Ali Turgut (ö. 1412/1991), <i>Tefsir Usûlü ve Kaynakları</i>	65
h. Fehd Rûmî, <i>Usûlü't-tefsir ve Menâhicuhu</i>	65
i. İsmail Cerrahoğlu, <i>Tefsir Usûlü</i>	66
i. Zeki Duman, <i>Uygulamalı Tefsir Usûlü ve Tefsir Tarihi</i>	67
j. Halis Albayrak, <i>Tefsir Usûlü: yöntem-ana konular-ilkeler-teklifler</i>	68

k. Muhammed Ali Hasan, <i>el-Menar fî ulûmi'l-Kur'ân maa medhalin fî usûli't-tefsir ve mesadirih</i>	69
l. Yakup Çiçek, <i>Tefsir Usûlü</i>	70
m. Muhsin Demirci, <i>Tefsir Usûlü</i>	70
2. Tefsir Usûlü Eserlerinin Telif Amacı	72
3. Tefsir Usûlü Eserlerinin Genel Değerlendirmesi	77
B. TEFSİR USÛLÜNE DAİR “KAVÂİD” ESERLERİ	88
1. Kavâidu't-Tefsir Eserlerinin Muhtevası	88
a. Tûfî (ö. 716/1316), <i>el-İksîr fî kavâidi ilmi't-tefsir</i>	89
b. Kâfiyeci (ö. 879/1478), <i>et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsir</i>	91
c. Şeyh Osman (ö. 1211/1786), <i>Risâle fî kavâidi İlmi't-tefsir</i>	92
d. Abdurrahman Hasan Habenneke Meydânî, <i>Kavâidu't-tedebbûri'l-emsel li-Kitâbillahi Azze ve Celle</i>	93
e. Hâlid b. Osman Sebt, <i>Kavâidu't-tefsir</i>	95
f. Abdullah Sa'dî, <i>Kavâidu'l-hisan el-müteallika bi tefsiri'l-Kur'ân</i>	96
g. Muhammed Aydın, <i>Genel Tefsir Kuralları</i>	100
2. Kavâidu't-Tefsir Eserlerinin Telif Amaçları	101
3. Kavâidu't-Tefsir Eserlerinin Genel Değerlendirmesi	102
4. Kavâidut't-Tefsir - Tefsir Usûlü İlişkisi	106

İKİNCİ BÖLÜM

TEFSİR USÛLÜNÜN YAPISI

I. TEFSİR - ULÛMU'L-KUR'ÂN İLİŞKİSİ	111
A. TARİHSEL SÜREÇTE KUR'ÂN İLİMLERİ	111
B. TEFSİR İLMİ AÇISINDAN ULÛMU'L-KUR'ÂN'IN ÖNEMİ	113
C. İLK ULÛMU'L-KUR'ÂN KİTABI	117
D. ULÛMU'L-KUR'ÂN'A YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER VE DEĞERLENDİRİLMESİ	122
1. Ulûmu'l-Kur'ân'a Yöneltilen Eleştiriler	122
2. Eleştirilerin Değerlendirmesi	125

E. ZERKEŞÎ'NİN <i>el-BURHÂN'I</i> ve SUYÛTÎ'NİN <i>el-İTKAN'</i> INDAKİ KUR'ÂN İLİMLERİNİN MUKAYESESİ.....	128
F. ÖNEMLİ BAZI KUR'ÂN İLİMLERİ VE İŞLEVLERİ	131
1. Mekkî-Medenî	132
2. Esbâb-ı Nüzûl	137
3. Nâsih-Mensûh.....	142
4. Muhkem- Müteşâbih.....	146
4. Münâsebâtı'l-Kur'ân	149
II. TEFSİR-TEFSİR TARİHİ İLİŞKİSİ	152
A. TEFSİR TARİHİNİN ÖNEMİ	152
B. TARİHSEL SÜREÇTE TEFSİR TARİHİ KONULARI	154
C. TEFSİR TARİHİNİN PROBLEMLERİ	158
D. TEFSİR TARİHİNİN TEFSİR USÛLÜNE KATKISI.....	166
III. TEFSİR- KUR'ÂN TARİHİ İLİŞKİSİ	171
A. TARİHSEL SÜREÇTE KUR'ÂN TARİHİ	172
B. KUR'ÂN TARİHİNİN PROBLEMLERİ	176
1. Oryantalistlerin Kur'ân Tarihine Verdikleri Önem	178
2. Oryantalistlerin Kur'ân'ın Kaynağına Dair İddiaları.....	180
C. KUR'ÂN TARİHİNİN TEFSİR USÛLÜNE KATKISI.....	182

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEFSİR USÛLÜ'NÜN İŞLEVİ

I. KUR'ÂN-I KERİM'İN ANLAŞILMASI	187
A. ANLAM VE ANLAMA	187
B. YORUM	188
C. KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASI MESELESİ.....	189
II. MUKADDİME-TEFSİR USÛLÜ İLİŞKİSİ	191
A. TEFSİR MUKADDİMELERİNİN ÖNEMİ	191
B. TARİHSEL SÜREÇTE TEFSİR MUKADDİMELERİNDE ULÛMU'L-KURAN-KUR'ÂN TARİHİ VE TEFSİR TARİHİ	193

III. MÜFESSİR VE MÜFESSİRİN USÛLÜNÜ ETKİLEYEN UNSURLAR	205
A. ÖZNEL NEDENLER.....	208
1. Kişisel özellikler	210
2. Uzmanlık	212
3. Amaç	213
4. Mezhebe bağlılık	214
B. NESNEL NEDENLER.....	216
1. Kur’ân’ın Metninin Yapısı	217
2. Kur’ân’ın Evrenselliği.....	218
3. Çağ ve Zamanın Yapısı –Toplumsal Etkenler.....	220
IV. MÜFESSİRİN YÖNTEMİNİ-USÛLÜNÜ TESPİT	223
V. ‘TEFSİR USÛLÜNÜN VARLIĞI’ MESELESİ.....	226
VI. KUR’ÂN TEFİRİNDE TEFİR USÛLÜNÜN ROLÜ	232
VII. TEFİR USÛLÜNE DAİR PROBLEMLERİN ORTAYA ÇIKIŞI	235
VIII. SAĞLAM BİR TEFİR USÛLÜNÜN PARAMETRELERİ	239
IX. TEFİR USÛLÜNE DAİR ÖNERİLER	247
SONUÇ	252
BİBLİYOGRAFYA.....	256

KISALTMALAR

age.	: Adı geçen eser
b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
ed.	: Editör
fak.	: Fakülte
der.	: Derleyen
Der.	: Dergi
DİA	: Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Haz.	: Hazırlayan
İFAV	: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAV	: İslami Araştırmalar Vakfı
Mad.	: Madde
nşr.	: Neşreden
s.	: Sahife
(sav)	: Sallallahu aleyhi vesellem
sy.	: Sayı
Tdv.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
thc.	: Tahri eden
trc.	: Tercüme eden
tsh.	: Tashih eden
ty.	: Tarih yok
üniv.	: Üniversite
vd.	: Ve devamı
v.d.	: Ve diğeri
Yay.	: Yayınlayan
yy.	: Baskı yeri yok

ÖNSÖZ

Kur’ân-ı Kerim, Hz. Peygambere vahyedilmeye başlandığı andan itibaren okunmuş, anlaşılmış ve anlaşılan bilgiler hayata geçirilmiştir. Sahabe döneminde Kur’ân’ı anlama diye bir problem söz konusu olmamakla birlikte zamanla farklı kültürlerin İslam’a dâhil olması, yaşam şartlarının değişmesi, yeni ortaya çıkan durumlar ve diğer bazı nedenler çerçevesinde bir takım anlama problemleri ortaya çıkmış, Kur’ân’ın âyetleri açıklanmaya ve tefsir edilmeye daha çok ihtiyaç duyulur hale gelmiştir. Bu süreçte Hz. Peygamberle var olan tefsir ilmi ve tefsir usûlü ilmi de sistemleşmeye ve bir ilim olarak tedvine başlamıştır.

Hz. Peygamberle başlayan tefsir faaliyetleri tarihsel süreç içerisinde bir takım farklılıklar göstermekle beraber binlerce farklı tefsir külliyatı ortaya koyulmuştur. Şüphesiz bütün bu tefsir faaliyetleri Hz. Peygamberden bugüne systemsiz ve bir usûlden, yöntemden yoksun olarak gerçekleştirilmemiştir.

“Tefsir Usûlü’nün Yapısı ve İşlevi” ismini taşıyan tezimizin giriş kısmında araştırmanın konusu, amacı ve yöntemi ortaya konulmuş, kaynaklar değerlendirilmiştir. Giriş kısmında ayrıca tefsir usûlü ile ilgili bazı kavramlar ele alınmıştır. Tezimizin birinci bölümünde sadece Tefsir usûlüne eleştirilerin yöneltilmediğini, fıkıh, hadis gibi diğer İslâmî ilimlere de bir takım eleştirilerin yöneltildiğini ortaya koymak adına önce adı geçen ilimlere yöneltilen, sonrasında tefsir usûlüne yöneltilen eleştiriler ele alınmış, tefsirin bir ilim olması noktasındaki tartışmalar dile getirilmiştir. Bunun yanında tarih boyunca bilinen tefsir usûlü ismini taşıyan eserler ile kavâidu’t-tefsir eserleri muhteva açısından değerlendirilmiş, benzer noktalar ve farklılıklar tesbit edilmiştir.

“Tefsir usûlünün yapısı” başlığını taşıyan tezimizin ikinci bölümünde tefsirin ulûmu’l-Kur’ân, Kur’ân tarihi ve tefsir tarihi ile olan ilişkisi ele alınmış ve her bir hususun Kur’ân tefsirine ve tefsir usûlüne katkısı ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmiştir. Çalışmamızda tefsir usûlü ile birlikte tefsir usûlü olarak nitelendirilen ulûmu’l-Kur’ân eserlerinde ve tefsir mukaddimelerinde genel olarak ulûmu’l-Kur’ân, Kur’ân tarihi ve tefsir tarihi unsurlarının öz olarak öteden beri bulunduğu tespit edilmiş bu çerçevede Kur’ân ilimlerine dair eser ve tefsir mukaddimleri de tarihsel süreç içerisinde bu konulara yer verme açısından ele alınarak değerlendirilmiştir.

Tezimizin üçüncü bölümünde Kur’ân’ın anlaşılması meselesi başta olmak üzere, mukaddime-tefsir usûlü ilişkisi ele alınmış, müfessirin tefsirini etkileyen unsurların yanında, tefsir usûlünün varlığı meselesi ayrıntılı olarak tartışılmış, tefsir usûlüne dair görülen bir takım eksiklere temas edilerek bazı öneriler dile getirilmiştir.

Baştan itibaren, çalışmamızın her safhasında hiçbir yardımını esirgemeyen, görüş ve önerilerinden istifade ettiğim danışman hocam Prof. Dr. Suat YILDIRIM Bey’e şükranlarımı arz ederim. Kıymetli görüşlerinden istifade ettiğim hocalarım; Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ Bey ve Prof. Dr. Ali DURUSOY Bey’e, ayrıca emekliliği öncesinde tez takip jürimizde bulunan ve tezimize katkıda bulunan Prof. Dr. Bekir KARLIĞA Bey’e de müteşekkirim. Aynı şekilde çalışmamıza yaptıkları katkılardan dolayı Prof. Dr. Hidâyet AYDAR Bey’e, Prof. Dr. Muhammed AYDIN Bey’e teşekkürlerimi sunarım. Son olarak tezimi okuyarak katkıda bulunan Ali KARACELİL’e de teşekkürü bir borç bilirim.

Süleyman KARACELİL

Üsküdar, 2010

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, YÖNTEMİ ve KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI

İslam'ın temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerimi anlama ve yorumlama gayretleri ilk muhataplardan günümüze kadar durmaksızın devam edegelmiştir. Her dönemde bir takım nedenlere bağlı olarak bazı farklı anlama ve yorumlama biçimleri ortaya çıkmış ancak anlamaya, yorumlamaya konu olan metin hep sabit kalmıştır. Bu durumun ortaya çıkmasında Kur'ân'ın ilahi bir metin olmasının yanında anlama eyleminin öznesi olan müfessirden kaynaklanan nedenler ve tezimizde işaret ettiğimiz diğer hususlar temel etkenler olarak dikkat çekmektedir.

İlk dönemlerde ulûmu'l-Kur'ân olarak nitelendirilen sonraki dönemlerde özel olarak tefsir usûlü ismini taşıyan eserlerin telif edildiği, Kur'ân'ın tefsiri meselesi, müslümanların gündemine oturmuş, zamanla farklı anlama ve yorumlamaların yanında modern batının etkisiyle tefsirin bir usûlünün varlığı dahi tartışılır hale gelmiştir.

Tefsir çalışmaları içerisinde tefsir usûlü, hem bir alan hem de birtakım eserlerin başlığı şeklinde kullanılan bir ifadedir. Bu çalışmada biz, tefsir usûlünün önemli konu ve problemlerini ele alırken, net bir çözüm getirme iddiasında olmaksızın vakıayı tespit ederek bir takım teklifleri sunma gayreti içerisinde olacağız.

İslamî literatürde usûl kelimesinin popülerliği dikkat çekicidir. Akaid, fıkıh, tefsir, hadis, tarih ve diğer ilimler için de kullanılan usûl kelimesinin ne anlattığı özellikle tefsir ilmi sahasında biraz karışmış gibidir. Burada öncelikle yaptığımız usûl

ile birlikte ona yakın kavramlar olan metod, metodoloji gibi kavramlara açıklık kazandırmak ayrıca tefsir usûlünden önce fıkıh ve hadis usûlü ilimlerini de ele almak suretiyle genel bir perspektif sunmaktır.

Malum olduğu üzere tefsir usûlü adını taşıyan eserlerin içeriği hem çeşitlilik arzetye, hem de çok geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Tarihsel, dilsel ve hermenötiksel konuları ele alan bir kitap içerisinde yöntem birliğinden söz edemeyiz. Bu konuların her birisi, müstakil bir incelemeye ihtiyaç duyar. O halde tefsir usûlünde en temel problemlerin başında içeriğin netleştirilerek belirlenmesi dolayısıyla sınırlandırılması olduğu kanaatindeyiz. Bundan dolayı tefsir usûlü eserlerini birebir inceleyerek değerlendirmenin faydalarını göz önüne alarak her bir tefsir usûlü eserini muhteva, benzerlik ve farklılık açısından ortaya koyma amacındayız.

Tezimizde tefsir usûlünü bir bütün olarak ele almayı, onu değerlendirmeyi, tefsir usûlünün varlığı meselesini de belirli ölçüler içerisinde tartışmayı hedeflemiş bulunmaktayız. Bir bütün olarak tefsir usûlünün yapısını ve işlevini ortaya koyabilmek, tefsir usûlünü oluşturan unsurları, tefsir usûlü eserlerinin muhtevası bağlamında değerlendirmek, bu çalışmanın temel amacıdır. Kanaatimizce bu tez, tartışılmakta olan tefsir usûlü konusuna tez çalışması olarak acilen eğilinmesi gerektiğini ortaya koyması açısından ayrı bir önem arzetmektedir.

B. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Çalışmamızın amacını ve önemini belirtirken tefsir usûlünü bir bütün olarak değerlendirmeyi, tefsir usûlünün yapısını ve işlevsel yönünü ve tefsir usûlünü oluşturan unsurları, tefsir usûlü eserlerinin muhtevası bağlamında ortaya koymayı amaçladığımızı ifade etmiştik. Bunu gerçekleştirirken önce İslami ilimlerin usûl anlayışını ortaya koyarak ve diğer ilim dallarından fıkıh ve hadise yöneltlen eleştirileri dile getirmek suretiyle yalnızca tefsir usûlünün eleştiriye tabi tutulmadığını tesbit ettik. Hemen sonrasında tefsir usûlüne dair tartışmaların öncelikli nedenlerinden birisi olan tefsirin bir ilim olması tartışmasını ele almak suretiyle tefsirin bir ilim olduğunu dolayısıyla tefsir ilminin de bir usûlünün olacağını ifade ettik.

Çalışmamızda somut verilerden hareket etmek adına öncelikle tefsir usûlü ismini taşıyan eserleri konu ve muhteva açısından tek tek ele aldık. Bu eserlerin telif amaçlarını dile getirerek eserler hakkında müelliflerin ayrıldıkları ve ihtilaf ettikleri noktaları genel olarak değerlendirdik. Ayrıca “kavâid” eserlerini de aynı yöntemle ele aldık ve muhteva olarak onların hangi konuları dile getirdiklerini ayrıca bu eserlerin tefsir usûlüne katkısını irdeledik. Bu süreçte tefsir-kavâid arasındaki irtibatı ve kavâid eserlerinin tefsir usûlü açısından ifade ettiği önemi dile getirdik.

Tefsir usûlü ve Kur’ân ilimleri eserlerinde ele alınan genellikle ilk dönem eserlerde de nüve olarak bulunduğunu tespit ettiğimiz üçlü tasnife bağlı olarak üç temel unsur ele aldık: Ulûmu’l-Kur’ân, tefsir tarihi ve Kur’ân tarihi. Ulûmu’l-Kur’ân-tefsir ilişkisinin yanında tefsir tarihi ve Kur’ân tarihinin tefsir usûlü ile olan ilişkisi üzerinde ayrıntılı olarak durduk. Bu hususların tefsir usûlü eserlerinde ele alınmasının altında yatan nedenleri tespitiye yönelik değerlendirmelerimizi ortaya koyduk.

Çalışmamızın son bölümünde ise Kur’ân’ın anlaşılması hususuna dolayısıyla tefsir usûlünün işlevine eğildik. Bu çerçevede Kur’ân’ın anlaşılması meselesini ele alırken tefsir mukaddimelerinde mevcut üçlü tasnifin alt yapısına değinmenin yanında tefsir usûlünün Kur’ân’ı anlamaya etkisi üzerinde yoğunlaştık. Bu süreçte özellikle müfessirin tefsirini etkileyen unsurları öznel ve nesnel nedenler çerçevesinde ele aldık ve tefsir usûlünün bu süreçte nasıl bir rolü olduğunu ayrıntılı olarak değerlendirdik. Sonrasında tefsir usûlünün varlığı meselesini tartışmanın yanında “sorun tespitinden ziyade çözüm önerisi daha önemlidir” kabulüyle tefsir usûlüne dair bir takım öneri ve tekliflerimizi dile getirmek suretiyle çalışmamızı neticelendirdik.

Tefsir usûlünü bir bütün olarak ele almak, onu değerlendirmek, tefsir usûlünün varlığı meselesini de belirli ölçüler içerisinde tartışmak her şeyden önce dünden bugüne tefsir usûlü olarak nitelendirilen eserleri ele alıp incelemeyi zorunlulu kılmaktadır. Bilindiği gibi bir hususu bir bütün olarak algılayabilmek, o hususu oluşturan unsurların hepsini bir arada görmeyi ve değerlendirmeyi gerekli kılar. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda çalışmamızın bütüncül bakış açısıyla konuyu ele almak suretiyle eserlerden hareketle tümevarım yöntemine dayandığını söyleyebiliriz.

Tezimiz boyunca tefsir usûlü adını taşıyan eserlerin yanında tefsir mukaddimleri, kavâid eserleri ve ulûmu'l-Kur'ân kitaplarını ele alırken büyük ölçüde tarihsel bakış açısıyla incelediğimiz bu eserlerle ilgili değerlendirmelerimizi tasvirî ve karşılaştırmalı olarak yapmaya çalıştık. Sonuç itibariyle elde ettiğimiz bu bilgiler çerçevesinde tefsir usûlünün yapısı ve işlevi ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızda ayrıca betimleme ve dokümanter analiz yöntemleri ve tezler/yayınlar yolu ile bilgi toplama tekniği kullanılmış; konu ile ilgili olarak yerli ve yabancı literatür taranmış; tefsir usûlüne dair eserler ile bu alanda ilgili olabilecek malumatlar toplanmıştır.

C. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Öncelikle belirtmeliyiz ki çalışma konumuz belli bir dönem, şahıs veya eserle sınırlandırılması mümkün olmayacak kadar geniştir. İşin hakikatinde her bir bölümü ayrı bir tez konusu olabilecek bu çalışmada meseleleri mümkün olduğunca özetlemeye, konumuzla ilgili hususları ele alıp incelemeye gayret ettik. Bu nedenle kaynaklarımız sadece tefsir ve tefsir usûlüne dair eserler değil aynı zamanda fıkıh, hadis gibi diğer ilim dallarının özellikle metodolojiye yönelik çalışmalarını da belli ölçülerde muhtevidir.

Üzerinde çalıştığımız “tefsir usûlünün yapısı ve işlevi” konusuna dair nerdeyse bir makalenin dahi bulunmadığını bu nedenle konunun geniş bir bakış açısıyla değerlendirildiğini hemen belirtmeliyiz. Ancak burada tezimizle ilgili kendisinden büyük ölçüde istifade ettiğimiz özel bir kaynağı dile getirmemek mümkün değildir. İbrahim Görener’in, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*, eseri tezimizi hazırlamamızda bize ufuk açmış, kendisinden büyük ölçüde istifade etmemize olanak sağlamıştır. Zikretmek istediğimiz önemli bir çalışma da Mustafa Öztük’ün, “Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu” makalesidir. Bu makale tefsir usûlüne yöneltilen eleştirileri muhtevi yazılı ilk çalışma olması münasebetiyle bizim açımızdan önemli görülmüş ve büyük ölçüde atıflar yapılarak ilgili konular ele alınmıştır.

Çalışmamız boyunca kendisinden en çok istifade ettiğimiz çalışmalar tefsir usûlü adını taşıyan eserler olmuştur. Bunlar arasında özellikle şu kitapları zikretmeliyiz; İbn Teymiyye’nin *Mukaddime fî usûli’t-tefsiri*; Dihlevî’nin, *el-Fevzu’l-kebîr fî usûli’t-*

tefsîri; Hâlid Abdurrahman Akk'ın, *Usûlü't-tefsir ve Kavâiduhu*; Rûmî'nin, *Usûlü't-tefsir ve Menâhicuhu*; Muhsin Abdulhamit'in, *Dirâsât fî usûli't-tefsiri'l-Kur'ân*'i; Ali Turgut'un, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*; İsmail Cerrahoğlu'nun, *Tefsir Usûlü*; Muhsin Demirci'nin, *Tefsir Usûlü*; Halis Albayrak'ın, *Tefsir Usûlü*.

Tefsir usûlü ve Kur'ân ilimleri dünden bugüne genel olarak aynı anlamda telakki edilmeleri nedeniyle tezimizde ulûmu'l-Kur'âna yönelik eserler de temel müracaat kaynaklarımız olmuştur. Ayrıca ilk dönemden itibaren tarihsel süreç içerisinde Kur'ân ilimleri, tefsir tarihi ve Kur'ân tarihine dair yer verilen konuları ele almak da amaçlarımız arasındadır. Bu bağlamda silsile halinde şu müelliflere ve eserlerine de özellikle müracaat etmiş bulunuyoruz: Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân*, İbnu'l-Cevzî, *Acâibu ulûmi'l-Kur'ân*, *Mukaddimetân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*; İbn Kayyim, *el-Bedai' fî ulûmi'l-Kur'ân*; Râgıb el-İsfehânî, *Mukaddimetu Câmiî't-tefsir*; Tahir Cezairi, *et-Tıbyan li-ba'zî'l-Mebâhisi'l-müteallika bi'l-Kur'ân ala tariki'l-itkan*; Abdullah Mahmûd Şehhâte, *Ulûmu'l-Kur'ân ve't-tefsir*; Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, *el-Cüman fî ulûmi'l-Kur'ân*; Muhammed b. Lutfi Sabbağ, *Lemehat fî ulûmi'l-Kur'ân*; Muhammed Ali Sâbûnî, *et-Tıbyan fî ulûmi'l-Kur'ân*; Subhi Salih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*; Muhammed Abdüsselam Kefâfî - Abdullah eş-Şerif, *fî ulûmi'l-Kur'ân dirâsâtun ve muhadarat*; Emir Abdülazîz, *Dirâsât fî ulûmi'l-Kur'ân*; Mennau'l-Kattan, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*; Muhammed Abdülazim Zürkani, *Menahilü'l-irfan fî ulûmi'l-Kur'ân*; Muhammed Ali Hasan, *el-Menar fî ulûmi'l-Kur'ân maa medhalin fî usûli't-tefsir ve mesadir*; Muhammed Bekr İsmail, *Dirâsât fî ulûmi'l-Kur'ân*; Abdûlmun'im Nemr, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*; Fazl Hasan Abbas, *İtkanu'l-burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*.

Tefsir usûlüne yakın çalışmalar olarak kabul edebileceğimiz “kavâid” eserleri de son derece önemlidir. Bu bağlamda ele aldığımız, tezimizde değerlendirdiğimiz “kavâid” eserleri şunlardır: Tûfî, *el-İksîr fî kavâidi ilmi't-tefsir*; Kâfiyeci, *et-Teyisîr fî kavâidi ilmi't-tefsir*; Şeyh Osman, *Risâle fî kavâidi İlmi't-tefsir*; Abdurrahman Hasan Habenneke Meydânî, *Kavâidu't-tedebbüri'l-emsal li-Kitâbillahi Azze ve Cell*; Hâlid b. Osman Sebt, *Kavâidu't-tefsir*, Sa'dî, *Kavâidu'l Hisan fî tefsiri'l-Kur'ân*.

Ayrıca tefsir mukaddimleri bağlamında ele aldığımız bazı tefsirler ve mukaddimleri de temel kaynaklarımız arasında zikredilmelidir. Bu tefsirler şunlardır: Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*; Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*; Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*; Taberî, *Câmiu'l-beyân*; Semerkandî, *Tefsirü's-Semerkandî*; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*; Vâhidî, *el-Veciz fî tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*; Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*; Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl*; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*; Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*; Neseî, *Medarikü't-tenzil*; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*; Ebû's-Su'ûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm*; Âlûsî, *Rûhu'l-meâni*; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*.

II. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Bu bölümde tezimizle ilgili bazı kavramları özellikle ele alarak değerlendireceğiz. Bu bağlamda tezimizin başlığında geçen kavramlarla birlikte ilim, metod, metodoloji, ulûmu'l-Kur'ân, ulûmu't-tefsir, kavâidu't-tefsir gibi kavramlar da konumuzla yakında alakalı kavramlar olmasına binaen kısaca ele alınacaktır.

A. İLİM

İlim kavramı, İslami ilimler çerçevesinde son derece önemli bir yere oturmaktadır. Bu durumu Rosenthal “İslam medeniyetinde ilim kavramı gibi etkili, işlevsel bir başka kavram yoktur. Müslüman entelektüel, dini-siyasi hayatının hiçbir noktasında bilgi ve ilmin kuşatıcılığından uzak kalmamıştır”¹ diyerek dile getirmektedir.

İlim, “alime” fiilinden masdardır. Sözlükte; bilmek, tanımak, öğrenmek, bir şeye vâkıf olmak, herhangi bir şey hakkında bilgi sahibi olmak gibi anlamların yanında bir şeyi hakikatiyle, tam gerçekliğiyle bilmek, bir şeyin özüne varmak anlamlarında da kullanılmaktadır.² Bunların haricinde “bir şeyi hissetmek”³ ve “cehaletin zıddı”⁴ anlamı

¹ Franz Rosenthal, *Knowledge triumphant: the concept of knowledge in medieval İslâm*, E. J. Brill, Leiden 1970, s. 1-2.

² Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiye, Beyrut ty., s. 155; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, “Alm mad.”, Dâru Sadır, Beyrut ty., XII, 416-419; Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Side, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam fî'l-luga*, Mısır 1377/1958, II, 124-125.

da vardır. Arapça’da “ilim” kelimesi İngilizcedeki “knowledge” kelimesinin tam karşılığıdır.⁵ Tariften müstağni olduğu söylenen ilim; “külliyyât ve cüziyyâtın kendisiyle idrak edildiği, sıfatı râsiha” olarak da tarif edilmiştir.⁶

Kur’ân-ı Kerim’de ilim kavramı daha ziyade “ilâhî bilgi” veya “vahiy” anlamında kullanılmakta olup, 750 kadar yerde gerek insanın vahyedilmiş ilâhî hakikate dair ilmi, gerekse bilme melekesiyle kazandığı dünyevî ilmi ifade etmek üzere kullanılmıştır.⁷ Ayrıca ilim, “kitaplarda tedvin edilmiş, sarf, nahiv, mantık, hikmet vb. olan ilimler” şeklinde tarif edilmiştir.⁸

İlim kelimesi, ilimler tarihi boyunca “belli bir alana ait sistemli bilgi birikimini ifade eden disiplin” manasında kullanılmıştır. Fen teriminin de İslam’ın klasik çağında herhangi bir ilmî disiplini yahut bir ilme ait alt disiplinlerin her birini karşıladığı bilinmektedir. Modern dönemde fen, din ilimlerini de kapsayacak şekilde de kullanılmış ancak çok defa din ilimleri için ilim, modern bilim ve teknoloji için fen kelimesi tercih edilmiştir.⁹

İslam’da ilim ve bilgi kavramları aynı anlamda kullanılmaktadır. “İslam düşünürlerinin “ilim” terimini hem bugünkü “bilim” hem de bilgi (knowledge) anlamında kullandıkları dikkate alındığında, bilimin İslam geleneğinde geniş çerçevede kullanıldığı görülecektir. İslam bilim geleneğinde “âlim” yahut “bilim adamı” sıfatlarının kullanımında bir ayrışma yoktur. Örneğin ilk kelamcılar aynı zamanda ilk fizikçilerdi. İslam filozofları aynı zamanda tıpcı yahut matematikçi idi. Bunun örneklerini Kelamcı olarak bildiğimiz Câhız (ö. 255/868) ve Nazzâm (ö. 220/834), filozof olarak bildiğimiz İbn Sina (ö. 428/1037), Zekeriya er-Razi (ö. 313/925) ve İbn Nefis’te (ö. 687/1288) görmek mümkündür.”¹⁰ Kelime olarak aynı anlama gelen ilim

³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, XII, 419; İbn Side, *el-Muhkem ve’l- muhîtu’l-a’zam fi’l-luga*, II, 124-125.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, XII, 417.

⁵ Rosenthal, *Knowledge triumphant*, s. 1.

⁶ Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 155.

⁷ İlhan Kutluer, “İlim mad.”, *DİA*, XXII, 110.

⁸ Muhammed b. A’la b. Ali el-Faruki el-Hanefi Tehanevi, *Mevsûatu keşşâfî istılahatı’l-fünun ve’l-ulûm* (ed. Refik el-Acem), (thk. Ali Dahruc), (trc. Corc Zeynati, Abdullah Halidi), Mektebetu Lübnan, (Librairie du Liban), Beyrut 1996, I, 3.

⁹ Kutluer, “İlim mad.”, *DİA*, XXII, 110.

¹⁰ Şaban Ali Düzgün, “Müzakere”, *1. İslami İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, İSAV, Ankara 2006, s. 389.

ve bilim kavramlarının köken itibarıyla tek farkı, birinin Türkçe, diğerinin Türkçeleşmiş Arapça olmasıdır. İkisi de “bilmek” ve “bilgi” ile ilgilidir.¹¹

B. METOD

Metod, kelimesinin Fransızcası methode, İngilizcesi method’dur. Metod aslen Yunancadır. Bir amaca ulaşmak için bir şeyi hazır ilkelere ve belli bir düzene göre söyleme, yapma tarzı, usûl anlamına gelir.¹² Sözlükte “yol, yöntem, kâide, usûl, takip etme, peşinden gitme, bilgi edinmek için tutulması gereken yol, bir gaye ve amacı elde etme gayreti, hedefe ulaşmak için araştırma yolu”¹³ anlamlarında kullanılır.

Metod, araştırma yolu ile bulunup ortaya konabilecek somut, sebep-netice ilişkilerini ve (mümkün olduğu hallerde) bu ilişkilerin temelinde yer alan soyut ilmi kanunları tespit edebilmek için izlenmesi gereken yol anlamına gelir.¹⁴

Metod, yöntemdir ve bireysel bir tercihtir. Kişi her ne kadar bir bilgi sistemi ve sistematığı içinde olsa da, kendi öz metodunu kullanır. Bilim tarihi bunun sayısız örnekleriyle doludur. Yöntem ve metod ekolden ekole, kişiden kişiye değiştiği gibi, bir zamandan diğerine de değişir.¹⁵

İslami ilimler, araştırılan konunun doğasına ve onun anlaşılmasına uygun olan değişik metotları izlemeye çalışmıştır. Değişik İslami ilimleri kurup geliştirirken müslüman âlimler, kutsal kitaplarının anlaşılmasından ve yorumlanmasından, gözlem ve deneye kadar insana açık her türlü bilgi yoluna başvurmuşlardır. Modern bilimde de kendisinin ortaya çıkmasından sorumlu olan tek metot düşüncesi son zamanlarda yapılan çok sayıdaki çalışma ile yıkılmış bulunmaktadır. Bunun yerine günümüz bilim tarihçi ve filozofları arasında çoğulcu metodoloji (pluralist methodologh) anlayışı yaygın kabul görmektedir... Ancak şimdi modern bilimin yaratıcı sürecinde çoğulcu metodolojinin farkına varılması, İslami bilim metodoloji anlayışı ile modern biliminki

¹¹ Adil Şahin, *İslam ve Sosyoloji Açısından İlim Din Bütünlüğü*, Bilge Yayınları, İstanbul 2001, s. 66.

¹² Pars Tuğlacı, *Okyanus: 20. Yüzyıl Ansiklopedik Türkçe Sözlük*, Pars Yayınları, İstanbul 1971, III, 1927.

¹³ *Türkçe Sözlük*, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1996, III, 1961; Şemseddin Sami, *Temel Türkçe Sözlük*, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul 1985, III, 868.

¹⁴ Amiral Kurtkan Bilgiseven, *Sosyal İlimler Metodolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1994, s. 3.

¹⁵ Şerafettin Gölcük, “Kelam İlminde Usûl Meselesi-Genel Değerlendirme”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 362.

arasındaki temel farklılıkların ortadan kalktığı anlamına gelmez. Temel farklar hala mevcuttur.¹⁶

Metodla ilgili çalışmalar asıl itibariyle mantıkla da ilgilidir. Mantık, “doğru düşünme sanatı” olarak tanımlandığında amaca ulaşmak için izlenen yol olarak metod belirginleşmektedir. Amaç, doğru düşünmek ve doğru yargılara ulaşmaktır. Metod, doğru sonuca varmayı sağladığı gibi, mümkün olan en kısa sürede doğruya ulaşma gibi ekonomik düşünmeyi de yani en az zamanda ve en çabuk şekilde ulaşmayı da sağlamaktadır. Eğer metod doğru seçilmemişse amaca ulaşmak da olanaksız olacaktır.¹⁷

C. METODOLOJİ

Metodolojinin, Osmanlıcası Usûliyyât, İngilizce karşılığı Methodology, Fransızcası ise Methodologie'dir. Türkçe'de; “araştırma, doğrulama, öğretme vb. yöntemleri ele alıp inceleyen ve onlara teknik anlamda değer biçen disiplin veya yöntem teorisi” anlamında kullanılır. Bunun yanında sözlüklerde sosyal bilimler veya doğa bilimleri metodolojisi anlamında, söz konusu genel disiplin kapsamı içinde yer alan bir yöntem ya da teori olarak da kullanılmaktadır.¹⁸ Ayrıca “çeşitli ilimlerin metotlarını araştırıp yeni metotlar ortaya koymak için prensipler geliştiren ilim dalı, metot ilmi, usûl ilmi” olarak da tarif edilmektedir.¹⁹

Diğer taraftan metodoloji; belirli bir bilimde başvurulanan araştırma metotlarının ve yollarının tümüdür.²⁰ Ayrıca “özellikle felsefe ve bilim alanlarında yöntem araştırmak ve yeni yöntemler yaratmak üzere ilkeler geliştiren bilim” olarak görülmekte, “farklı bilimlerdeki özel metotların incelenmesi”²¹ şeklinde tanımlanmaktadır.²²

¹⁶ Osman Bakar, “İslami Bilimde Metodoloji Sorunu”(makale de aynı isimde), *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu*, (trc. M. Paçacı), Fecr Yayınevi, Ankara 1991, s. 86-87.

¹⁷ Yasemin Işıktaç-Sevtaç Metin, *Hukuk Metodolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul 2003, s. 11-13.

¹⁸ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 594.

¹⁹ *Türkçe Sözlük*, Milli Eğitim Bakanlığı, III, 1961. Ayrıca bkz. Şemseddin Sami, *Temel Türkçe Sözlük*, III, 868.

²⁰ M. Rosenthal-P. Yudin, *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, s. 340.

²¹ Armand Cuvillier, *Nouveau Vocabulaire Philosophique*, Paris 1970, s. 117.

²² Murtaza Korlaelçi, “İslam Felsefesi Araştırmaları Üzerine Mülâhazalar”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 207.

“Metodun ilmi” anlamına gelen metodoloji nazariyeleri tarihine bakıldığında her düşünürün sahip olduğu bilgi nazariyesine “muayyen bir metodu izleyerek” varmış olduğu görülür.²³ Bu durum tarihsel süreçte müfessirler için de böyledir. Şahıslar düzeyine inildiği takdirde her bir müfessirin temel kural ve kâidelerin yanında kendi sistemini açıklamak üzere geliştirdiği husûsî metodolojik ilkelerinin bulunduğu tespit edilecektir.

D. YAPI

Sözlüklerde “yapı” kavramının farklı anlamlarda ele alındığını görmekteyiz. İngilizce karşılığı “structure”dir. Yapı kavramının Türk Dil Kurumu sözlüğünde; “bütünün bir araya getirilişinde uyulan dizge, strüktür; öğeleriyle somut bağımlılığı olan bütün; parçaları ve öğeleri arasında yasaya uygunluk, durağan bağlar ve karşılıklı ilişkiler bulunan dizge veya bütün” şeklinde tanımlandığını görüyoruz.²⁴ Diğer sözlüklerde de buna benzer tanımlar yapılmaktadır. Kubbealtı neşriyatın sözlüğünde; “Bir şeyin düzenleniş şekli, biçim; bir canlının ruh ve beden özelliklerinin bütünü, bünye” olarak tanımlanmaktadır.²⁵ Şemseddin Sami’nin Kâmus-u Türkîsi’nde “binai inşaat, vücudun şekli ve görünüşü, yapma meydana getirme, bir bütünü meydana getiren parçaların bir araya gelirken uydukları düzenleniş şartı”²⁶ gibi anlamlar verilmektedir. Bunlardan farklı olarak “unsurlarıyla somut bağımlılığı olan bütün” şeklinde de tanımı da yapılmaktadır.²⁷

Genel olarak yapı; parçaları ve unsurları arasında yasaya uygunluk, düzgün bağlantılar ve karşılıklı ilişkiler bulunan bütün veya bir bütünü meydana getiren çeşitli parça ya da bölümlerin birbirleriyle olan ilişkilerinin ve bütün içinde getirdikleri fonksiyonların sonucu olan düzlem, demektir.²⁸

Bu tanımlardan hareketle yapı kavramının bir düzen ya da bütünün parçaları ve öğeleri arasındaki bağlar ve karşılıklı ilişkiler olduğunu söyleyebiliriz. Burada yapılan

²³ Mahmut Erol Kılıç, “Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış”, *Usûl Der.*, sy., 1, 2004, s. 92.

²⁴ TDK *Türkçe Sözlük*, “İşlev”, Ankara 2005, s. 2127.

²⁵ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, “Yapı mad.”, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2006, III, 3366.

²⁶ Şemseddin Sami, *Temel Türkçe Sözlük*, “Yapı mad.”, III, 1463.

²⁷ *Türkçe Sözlük*, Milli Eğitim Bakanlığı, “Yapı mad.”, IV, 3133.

²⁸ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, “Yapı mad.”, s. 913.

tanımlardan “yapı”nın belli kurallara göre bir birine bağlanmış nesne ve objeler bütünü olduğu sonucunu da çıkarabiliriz.

E. İŞLEV

Türkçe’de “işlev” kelimesi ile fonksiyon kelimesi aynı anlama gelmektedir. Fonksiyon sözlükte; bir şey veya kimsenin yapısı veya konumu gereği yapması tabîi olan, işi kendine has olan tabîi faaliyet, işlev²⁹ anlamında kullanılmaktadır.

Normalde Türkçe’de fiilden isim yapan -v- eki olmadığı için yanlış türetme olarak kabul edilmektedir. Ayrıca “v” sesi Türkçe’de yalnızca tek heceli kelimelerin sonunda bulunur.³⁰ Tdk sözlüğünde “işlev” kelimesi şu şekilde tanımlanmaktadır: 1. Bir nesne veya bir kimsenin gördüğü iş, iş görme yetisi, görev fonksiyon. 2. Bir yapının gerçekleştirebileceği ve onu başka yapılardan ayırt etme imkânı veren eylem türü, fonksiyon.³¹ Kubbealtı lûgatında ise; “bir şeyin veya bir kimsenin yapısı veya konumu gereği yaptığı iş, kendine özgü faaliyet, fonksiyon”³² olarak tanımlanmaktadır. İşlev ayrıca “bir kimsenin veya bir nesnenin gördüğü iş; iş görme yetisi”³³ şeklinde de tarif edilmektedir.

F. USÛL

Usûl her şeyin en dibi anlamına gelmekte olup, “asl”ın çoğuludur.³⁴ Asl; maddi veya manevi olan temel, esas, istinadgâh demektir. Râcih, delil, kâide manalarında da kullanılır.³⁵ “Kendisine başkasının dayandığı, istinad ettiği şey”³⁶ en çok benimsenen

²⁹ Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, “Fonksiyon mad.”, I, 974.

³⁰ Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, “İşlev mad.”, I, 1467.

³¹ TDK *Türkçe Sözlük*, “İşlev mad.”, s. 999.

³² Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, “İşlev mad.”, I, 974.

³³ Tuğlacı, *Okyanus: 20. Yüzyıl Ansiklopedik Türkçe Sözlük*, “İşlev mad.”, II, 1268.

³⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, “Usul mad.”, XI, 16; Halil b. Ahmed Ferâhidî, *Tertibu kitabi’l-ayn*, (tertib Muhammed Hasan Bekai), “Asele mad.”, Müessesetu’n-neşri’l-İslami, 1414, s. 46; Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ b. Faris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luga*, (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Dâru’l-Cil, Beyrut ty., I, 109; Cevheri, *Tacu’l-luga ve sıhahu’l-arabiye*, “Asele mad.”, II, 1223; Ebû’t-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Firuzabâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, Müessesetu’r-risâle, Beyrut 1987, s. 1242; Ebû’l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, Beyrut 1996, VII, 206.

³⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1968, I, 15.

anlamıdır. Razi'ye (ö. 606/1209) göre “asl” kendisine ihtiyaç duyulan şey anlamındadır.³⁷ Cürcani'ye göre bu kavram, kendisine ihtiyaç duyulan ancak başkasına ihtiyaç duymayan şeydir. Şer'i anlamda ise başkasının kendisine bina edildiği, kendisinin başkasına bina edilmediği, hükmünün kendisi ile sabit olduğu ve başkasına bina edilmediği şeydir.³⁸ Bazı âlimler “asl” kavramını delil veya kural manasına almışlardır.³⁹ Fuad Köprülü ise usûlü “felsefî manasıyla, zihnin hakikate ermek için takibe mecbur olduğu yol” şeklinde tarif etmektedir.⁴⁰

Tefsir usûlü tabiri için hangi anlamı esas aldığımız önemlidir. Asl kelimesini kural, kâide anlamına alırsak; tefsirin kâideleri, kuralları anlamına gelir. Ancak kendisine ihtiyaç duyulan şey anlamı esas alınırsa bu durumda da tefsir için ihtiyaç duyulan şeyler anlamına gelir. Bu anlamı daha geniş ve kuşatıcıdır. Ancak tefsir usûlü isimli eserlerin içeriği irdelendiği takdirde beklentinin bu anlama uygun gerçekleşmediği söylenebilir.

Tefsir usûlüne dair ortaya çıkan tartışmaların pek çoğu “usûl” kavramına yüklenen anlamlardan kaynaklanmaktadır. Türkçede usûl kavramı genellikle yöntem ve metod anlamında kullanılmaktadır. Terim olarak tefsir usûlü, hadis usûlü denilince özellikle konuyla tam ilgili olmayan kimseler, dile bağlı olarak bu anlamı düşünmektedirler. Bu noktada usûl kavramının ilk dönemlerde hangi anlamda kullanıldığının tespit edilmesi yerinde olacaktır. “Bu çerçevede yakın ve uzak dönemde yapılmış eserlerin isimlerine bakarak ipuçları bulabiliriz. Kelimenin Arapça’da metod anlamında kullanılmadığına dair örnekler mevcuttur. Mesela Hicri 7. asrın başlarında vefat eden Cezeri’nin (ö. 606/1210), *Camiu’l usûl li Ehadisi’r-rasul* adlı eseri veya çağdaş yazarlardan Mansur Ali Nâsîf’in *Tâc el Cami li’l-usûl fi Ehadisi’r-rasul* adlı eserleri metodolojik bilgiler içermemektedir. Belki burada usûlü “temel” anlamına

³⁶ Muhammed b. Ali Ebû'l-Hüseyn Basri, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, (thk. Muhammed Hamidullah), Institut Français de Damas, Dımaşk 1964, I, 9; Muhammed Tünci-Raci Esmer, *el-Mu'cemu'l-mufasssal fi ulûmi'l-luga*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1993, I, 64.

³⁷ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *el-Mahsul fi ilmi usûli'l-fikh*, (thk. Taha Cabir Feyyaz Alvani), Müessesetu'r-risâle, Beyrut 1992, I, 78.

³⁸ Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 28.

³⁹ Meselâ bkz. Hüsrev Mehmed Efendi Molla Hüsrev, *Mir'atu'l-usûl şerhu mirkati'l-vusul*, Matbaa-i Osmaniye, yy., 1899, s. 11.

⁴⁰ Fuad Köprülü, “Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl”, *Edebiyat Araştırmaları*, İstanbul 1989, I, 3.

olarak “temel hadis kaynaklarını bir araya getiren” şeklinde tercüme yapılması daha sağlıklı olacaktır”.⁴¹

Buna mukabil Arap kültüründe mevcut övgü, mersiye vb. tür şiirlerde tutarlı hareket eden, mantıklı düşünen, isabetli karar alan ve sağlam bir fikir yapısına sahip olan kişiyi anlatmak için “asl” kelimesinden türemiş olan “Asıl” kelimesinin kullanılmasından hareketle “usûl” kelimesinin daha teknik bir anlam olan usûl, yöntem, yol, yordam, gibi anlamlarının bu kullanımdan kaynaklanmış olabileceği de düşünülebilir.⁴²

Asl’ın çoğulu olan ‘usûl’ün, Yunanca kökenli metod (*methodos* (Grekçe); *Méthode* (Fransızca) karşılığı olarak kullanılması, 19. Yüzyılda ortaya çıkmıştır. Yeniçağ’da gelişen metodoloji disiplininin, her bir ilme ait belirli bir metodlar bütünü’nün varlığını vurgulamasıyla birlikte, Osmanlı aydınlarınca bu terime bir karşılık bulunması gerekliliği kendini göstermiş ve ‘usûl’ bu ihtiyacı karşılamak üzere kullanılmıştır.⁴³ Kimilerine göre; metod kelimesini usûl ile tercüme etmek yanlıştır. Asıl (usûlün müfredi); bir şeyin temeli, istinatgâhı demektir, fer’ mukabilidir. Bir ağacın asl’ı köküdür fer’i de dalıdır. Nitekim “felan şey usûlü dairesinde yapılıyor” deriz ki müstenid olduğu kâidelere muvafık olarak yapılıyor demektir. Buradaki metod ise bir netice-i muayyeneye vusûl ve hassaten hakikati keşf için fikrin takip edeceği istidlal yoludur.⁴⁴

Osmanlının son dönemlerinde usûl kavramını metodoloji anlamında kullananlar olduğu gibi karşı çıkanlar da mevcuttur.⁴⁵ Mustafa Namık Çankı’ya göre

⁴¹ İbrahim Görener, “Türkçe’de Usûl Kelimesinin Kullanımı Hakkında Bir Değerlendirme: Tefsir Usûlü Örneği”, *Bilig Der.*, sy., 27, 2003, s. 180-181.

⁴² Mehmet Demirci, *Kurtubî’nin “el-Câmî’ li ahkâmi’l-Kur’ân” Adlı Eserinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniv. Sos. Bil. Ens., Kayseri 2009, s. 54.

⁴³ A. Cüneyt Köksal, *Usûlu’l-Fıkh’ın Mahiyeti ve Gayesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 2007, s. 62-63.

⁴⁴ L. Fonse Grive, *Mebadi-i felsefeden birinci kitap ilmu’n-nefs*, (trc. Babanzade Ahmed Naim), Maarif-i umumiyye nezareti, İstanbul 1331, s. 49. Ayrıca bkz. İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, Dergah Yayınları, İstanbul 2005, s. 296-297.

⁴⁵ Meselâ Babanzade, Tecridi sarîh tercümesinde metodolojiye dair bilgi verirken metodolojiyi, “menahic-i hak”, “minhac” olarak tarif etmektedir. Bkz. Zeynüddin Ahmed b. Ahmed Abdi’l-Latifi’z-Zebîdî, *Tecridi Sarîh Tercümesi*, (Babanzade Ahmet Naim), Ankara 1984, I, 82. Diğer yandan Babanzade, Baha Tevfik, Rıza Tevfik, Salih Zeki gibi son dönem Osmanlı ilim adamları da usûlü, metod anlamında kullanan kimseler olarak dikkat çekmektedir. Bkz. Kara, age, s. 298.

Fransızca methode; lûgatına muadil olmak üzere usûl kelimesi kullanılmıştır. Usûl, aslın cem'i ve asıl da bir şeyin kısmı sâlifi yani dip ve kök denilen tarafı olduğuna göre usûl kelimesinin böyle hem müfred hem de methode yani tarik manasında kullanılmasına itiraz doğaldır. Ancak usûl kelimesinin hem cem hem de müfred olarak ayrı ayrı manalarda kullanılması Lûgatı Naci'nin şehâdetiyle sabittir.⁴⁶

Anlaşılan o ki “usûl” kelimesinin kullanımı ve ona yüklenen mana üzerine kültür ve dil farklılığına bağlı olarak ortaya çıkan bir sorunla karşı karşıyayız. Klasik anlamda usûl kelimesinin Kur'ânı anlama, metodoloji, yöntem şeklinde kullanılmadığını bu kelimenin özellikle son dönemlerde metodoloji anlamında algılandığını ve tefsir usûlü isimli eserlerden de bu beklentinin söz konusu olduğunu görüyoruz. “Bu durum ilimlerin ilk dönemde ortaya çıktığı süreç içerisinde ihtiyaç duyulmamasına mukabil, sonraki dönemlerde sistemleşen teknik bir hal alan tefsir usûlü ve diğer ilimlerde ihtiyaç ve beklentilerin değişmesine daha doğrusu ilimlerin sînâata dönüşmesi, teknik bir yapı kazanmasına bağlı bir durumdur.”⁴⁷ Buna bağlı olarak tekâmül süreci geçiren bir ilmin, “tefsir usûlünün” ilk dönemdeki yapısıyla sonraki dönemlerde birbirinden farklı olması son derece doğaldır. Bu anlamda ilk dönem çalışmaları ile günümüz çalışmaları aynı çerçevede değerlendirilmemelidir. İlk dönemde ihtiyaç duyulmamış sonraki dönemde böyle bir ilmin sistemleşmesi, metodolojik bilgileri ihtiva etmesi ihtiyacı doğmuştur, diyebiliriz.

G. ULÛMU'L-KUR'ÂN, USÛLÜ'T-TefsİR, ULÛMU'T-TefsİR

Ulûmu'l-Kur'ân, ulûmu't-tefsir, usûlü't-tefsir kavramları literatürde çoğu zaman birbirinin yerine kullanılan ancak ifade ettiği anlam noktasında bir takım ihtilafların olduğu tefsirle alakalı üç temel kavramdır. Bu terimlerin kullanımının birçok müfessir ve ilim adamı açısından hala netlik kazanmadığı, çoğu zaman bu terimlerin bir birine karıştırılıp her bir kimsenin farklı anlamlarda kullandıkları bir hakikattir. Bu bakımdan bu terimlerin kullanılış biçimleri ve bu terimlere verilen anlamlar üzerinde

⁴⁶ Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lûgatı*, Aşıkoğlu Matbaası, İstanbul 1955, II, 420.

⁴⁷ Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, (thk. Abdüsselam Şeddadi), Beytu'l-fünun ve'l-ulûm ve'l-adab, Dâru'l-beyza 2005, II, 351.

durmak yerinde olacaktır. Zira “aynı kelimeden farklı şeyler anlaşılıyorsa, orada sağlıklı bir iletiden söz etmenin imkânı ortadan kalkar.”⁴⁸

Ulûmu'l-Kur'ân; “ulûm” ve “Kur'ân” kelimelerinden oluşan bir izafet terkibi olup, “ulûm”; ilim kelimesinin çoğuludur. Ulûmu'l-Kur'ân'ın⁴⁹, ulûm şeklinde çoğul olmasının farklı nedenleri ileri sürülmektedir. Kimilerine göre dini ilimlerle ve Arap dili ile ilgili pek çok ilmin hulasası olması ve bunların her birinin bahse değer ilimler olması dolayısıyla çoğuldur.⁵⁰ Adnan Zarzur'a göre Kur'ân'a hizmet eden veya ona dayanan tüm ilimleri kuşatması münasebetiyle çoğuldur.⁵¹ Zürkânî'ye göre Kur'ân ilimleri birden fazla olduğu için çoğuldur.⁵²

Ulûmu'l-Kur'ân; Kur'ân'la alakalı olup onun nüzûlü, tertibi, yazımı, cem'i, kıraat ve tefsiri, i'câzı, nâsîh ve mensûhu, muhkem ve müteşabihi gibi branşlardan bahseden ilim dalıdır.⁵³ Bu ilim dalının konusu tarifte geçen ve benzeri konuların tamamıdır. Tefsirin konusu da Kur'ân'dır. Ancak tefsirin tam olarak konusu onun manasının açıklanması ve beşerin takati nispetinde ondaki ilahi muradın ortaya konulmasıdır.⁵⁴ Kıraat ilminin konusu da Kur'ân'dır ancak onun lafzı ve edası yönündendir. Yani Kur'ân ilimlerinin konusu tarifte geçtiği gibi Kur'ân'ın cem'i, tefsiri,

⁴⁸ İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlıları*, İFAV, İstanbul 1993, s. 102-103.

⁴⁹ Zarzur'a göre ulûmu'l-hadis, ulûmu'l-Kur'ân'daki “ulûm” tabiri farklı anlamdadır. Ulûmu'l-Hadis'deki ulûm kavramı hadisin sıhhati ve Hz. Peygambere aidiyeti üzerinde durmaktadır. Ulûmu'l-Kur'ân'da ise Kur'ân'ın tefsirini ve anlamayı kolaylaştırmak içindir. Bkz. Adnan Muhammed Zarzur, *Ulûmu'l-Kur'ân ve i'cazuhi ve tarihu tevsikihi*, el-Mektebu'l-İslami, Beyrut 1981, s. 124.

⁵⁰ Musa Şahin Laşin, *el-lealiu'l-hisan fî ulûmi'l-Kur'ân*, Daru's-şüruk, Kahire 2002, s. 7; Muhammed Abdüsselam Kefâfî, Abdullah eş-Şerif, *fî ulûmi'l-Kur'ân dirâsâtun ve muhadarat*, Dâru'n-nehdâti'l-Arabiyye, Beyrut ty, s. 27.

⁵¹ Zarzur, *Ulûmu'l-Kur'ân ve i'cazuhi ve tarihu tevsikihi*, s. 123.

⁵² Muhammed Abdülazim Zürkânî, *Menahilu'l-irfan fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru ihyai'l-kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1943, I, 16.

⁵³ Muhammed Ali Hasan, *el-Menar fî ulûmi'l-Kur'ân maa medhali fî usuli't-tefsir ve mesadir*, Müessesetu'r-risâle, Beyrut 2000, s. 7. Adnan Muhammed Zarzur, *Ulûmu'l-Kur'ân medhal ila tefsiri'l-Kur'ân ve beyânü i'cazihi*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrut 1991, s. 123; *Ulûmu'l-Kur'ân inde'l-müfessirin*, Mektebetu'l-i'lami'l-İslâmî, Kum 1374, 1, 9; Muhammed Ali Sâbûnî, *et-Tibyan fî ulûmi'l-Kur'ân*, Alemu'l-kütüb, Beyrut 1985, s. 8; bkz. Muhammed Abdüsselam Kefâfî, Abdullah eş-Şerif, *fî ulûmi'l-Kur'ân dirâsâtun ve muhadarat*, s. 29. Ayrıca adı geçen müellif Matlub'un bu ilimler arasında diğerlerinden farklı olarak Kur'ân'ın tercümesi hususunu özellikle zikretmesi dikkat çekicidir. bkz. Abdülmecid Mahmûd Matlub, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân ve'l-hadis*, Müessesetu'l-muhtâr, Kahire 2004, s. 5.

⁵⁴ Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *Medhal li-dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerim*, Mektebetu's-sünne, Kahire 1992, s. 25.

kıraati, mekki ve medeni âyetler gibi konulardır. Ve sadece biri değil bu ilimlerin tamamıdır.⁵⁵

Tefsir usûlünün (usûlü't-tefsir) ıstılah manası “tefsir ilminin kendisine dayandığı kâide ve esaslar ve müfessirin şartları, adabı ile tefsirle ilgili kâide, yol ve metotları içerir. Tefsir usûlü, Kur’ân’ın sahih manasına kendisiyle ulaşılan tefsirinde sapık ve yanlış yolları ortaya çıkaran ilimdir. Tefsir usûlü, kıraat vb. Kur’âna hizmet için çıkan tecvid, kıraat gibi pek çok ilimden birisidir.⁵⁶ Tefsir usûlünün gayesi, tefsiri sahih kâideler ve doğru metotlarla belirlemek ve müfessir için de uyulması gereken sağlam esaslar ve adab kurallarını vermektir. Nasıl ki tecvidin gayesi Kur’ân lafızlarını doğru telaffuz ise tefsir usûlünün gayesi de Kur’ân’ın manasının doğru anlaşılmasıdır.⁵⁷ Sabbağ’a göre tefsir ilmine yardım eden ona hizmet eden, telif yollarını belirleyen, ondan istinbata yardımcı olan ilim, tefsir usûlü ilmidir.⁵⁸ Tefsir usûlüne yönelmenin tefsire hizmet etmek olduğunda şüphe yoktur. Çünkü tefsir usûlü Allah’ın kelamını anlamının yollarından birisidir, tefsirin de amacı zaten budur.⁵⁹

Hâlid Abdurrahman Akk’a göre tefsir usûlü; müfessir için ölçüdür. Müfessirin tefsirde hata yapmasını engeller, sahih tefsiri fasit tefsirden ayırır. Bu yönüyle tefsir usûlü, sahih olan sözü sahih olmayandan ayırt etmeye yarayan nahiv gibidir. Tefsir usûlünün gayesi; Kur’ân’ın nazmı ve manasını bilmek, âyetlerini açıklamak, manalarını vuzuha kavuşturmak, hükümlerinin ortaya çıkmasını sağlamak, dünya ve ahiret saadetini kazanmak için Allahın kitabının hakikatine ulaştırmaktır. Faydası ise; Kur’ân’ın hükümlerini çıkaracak melekeyi ve kudreti sağlamak, âyetlerden deliller ve hüccetlerin mertebelerini çıkarmak, ilmi bir çerçevede onun ibarelerinin idrakını sağlamaktır.⁶⁰ Tefsir ile tefsir usûlü arasındaki fark ise; tefsir usûlü müfessirin Kur’ân

⁵⁵ Ebû Şehbe, *Medhal li-dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerim*, s. 26.

⁵⁶ Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman Rûmî, *Usûlu't-tefsir ve menahicuhu*, Mektebetu't-tevbe, Riyad 1992, s. 11.

⁵⁷ Rûmî, *Usûlu't-tefsir ve menahicuhu*, s. 12.

⁵⁸ Muhammed b. Lutfi Sabbağ, *Buhus fî usûli't-tefsir*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1988, s. 11.

⁵⁹ Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim Beridi, *Cühudu's-Şeyh İbn Useymîn ve arauhu fî't-tefsir ve ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetu'r-rüşd, Riyad 2005, s. 65-66.

⁶⁰ Halid Abdurrahman Akk, *Usûlu't-tefsir ve kavâiduhu*, Daru'n-nefais, Beyrut 1986, s. 30-31.

âyetlerini tefsirinde yol ve metodunu belirleyip onu sınırlar. Tefsir ise Kur’ân âyetlerinin bu metot çerçevesinde izahını yapar.⁶¹

“Ulûmu’t-tefsir” yani “tefsir ilimleri” ayrı bir kavramdır. Kur’ân ilimleri kapsamı çok geniş bir kavram iken, tefsir ilimleri ona göre daha dar kapsamlıdır. Tefsir ilmi, Kur’ân’ı Kerimin izahını gaye edinen, Kur’ân’ın gramer, belagat, tarih vs. açısından tetkik edip açıklamaya ve incelemeye yarayan ilimdir. Bu ilmin de konusunu Kur’ân’ı Kerim teşkil eder. Dolayısıyla tefsir ilmi, Kur’ân ilimlerinden birini teşkil etmektedir. Tefsir ilmi ile uğraşacak kişi diğer Kur’ân ilimlerinden de istifade etmek zorundadır. Ancak ulûmu’t-tefsir müfessirlerin Kur’ân tefsiri için bilinmesini gerekli gördükleri ilimlerdir.

Yukarda verilen bilgiler muvacehesinde hareket edersek kaynaklarımızda kullanıldığı şekliyle Kur’ân ilimleri ile tefsir ilimleri ve tefsir usûlü kavramlarının tam olarak ayrılmadığını, kullanım açısından bazı karışıklıklar olduğunu görmekteyiz. Bazıları Kur’ân ilimlerini tefsir usûlü olarak algıarken bazıları ise tefsir ilimlerini tefsir usûlü olarak değerlendirmektedir.

Hâlid Abdurrahman Akk⁶² tefsir usûlünü bağımsız bir ilmi disiplin olarak düşündüğünden olsa gerek eserinin mukaddimesinde önce tefsir usûlünün ehemmiyetini, tarifini, konusunu, faydasını ve gayesini ele almış, sonrasında ulûmu’l-Kur’ân’ın tarifini zikretmiştir. İşte Akk’ın hem ulûmu’l-Kur’ân’a hem de tefsir usûlüne ayrı ayrı tarif getirmesi ikisini ayrı ilim olarak kabul ettiğini göstermektedir. Ancak her ne kadar o, ikisine de ayrı tarif getirmiş ise de ikisinin daha önceki âlimler nezdinde aynı veya ayrı olduğuna dair bilgi vermemiştir.⁶³ Aynı şekilde Rûmî’nin tefsir usûlü ve ulûmu’l-Kur’ân’a dair ayrı birer eser kaleme aldığını görüyoruz. Onun da her iki ilmi ayrı birer ilim olarak düşünmesinin neticesinde bu iki eseri telif ettiğini söylemek mümkündür.

Ancak dikkat çeken nokta Suyûtî, Celaleddin Bulkini’nin *Mevakii’l-ulûm min mevakii’n-nücum* eserini görmüş, bunu incelemiş bazı ekleme ve değişikliklerle et-

⁶¹ Akk, *Usûlu’t-tefsir ve kavâiduhu*, s. 30.

⁶² Halid Abdurrahman el Akk, *Usûlu’t-tefsir ve kavâiduhu*, Daru’n-nefais, Beyrut 1986, s. 27 vd.

⁶³ Halil Çiçek, *20. Asırda Kur’ân İlimleri Çalışmaları*, Timaş Yayınları, İstanbul 1996, s. 28.

Tahbir fî Ulûmu't-tefsir adıyla eser telif etmiştir. Daha sonra *el-Burhân*'ı görünce ondan istifade ile *İtkan fî ulûmi'l-Kur'ân*'ı telif etmiştir. Acaba niçin önceki eserine verdiği isim ulûmu't-tefsir de sonrakine ulûmu'l-Kur'ân adını vermiştir? Muhtemelen Suyûtî de ulûmu't-tefsir ile ulûmu'l-Kur'ân'ın ayrı ilimler olduğunu düşünmektedir. Veyahutta ikisi arasında bir ayırım yapma ihtiyacını görmeden her iki kavramı da kullanmaktadır.

Kur'ân ilimleri; selef âlimlerince Kur'ân'ı Kerim'in muhtevasında bulunan bilgilerin sistemleştirilmesi ve bunların Kur'ân'ın anlaşılmasında kullanılmasıdır.⁶⁴ Kur'ân ilimleri Kur'ân'ın tefsiri ve onun anlaşılması, şerhi ve manalarını kolaylaştırmaktadır.⁶⁵ Görülen o ki ulûmu'l-Kur'ân kavramı asrımızda Kur'ân tarihi çalışmalarını ifade eden Kur'ân tefsiri öncesinde başvurulması gereken, Kur'ân'ın nüzûlü, cemi gibi Kur'ân tarihi ile ilgili konularla birlikte Kur'ân'ın manası ile ilgili nâsih-mensûh, muhkem-müteşabih gibi hususları muhtevi, Kur'ân tefsiri öncesinde mukaddime niteliğinde kullanılan ilim haline gelmiştir.

Netice itibarıyla Kur'ân ilimleri ile Tefsir ilimleri tedvin döneminin başlarından itibaren aynı manada kullanılmışlardır. Ancak Zerkeşî'nin Kur'ân ilimlerini tek bir kitapta ve bütün ilimleri kapsayacak şekilde toplaması ile bu iki kavram arasında bir farkın ortaya çıktığını söylemek mümkün olabilir.⁶⁶ Tefsir ilmi özel bir alanda özel bir amaçla Kur'ân'a yönelir. Kur'ân ilimleri genel bir yaklaşım ve amaçla Kur'ân'ı anlamaya çalışan kimselere yardımcı olur.

Tefsirin dışındaki Kur'ân'la ilgili çalışmalar, tefsir tarihi dâhil, Kur'ân ilimleri adı altında incelenmektedir. Ancak ülkemizde Kur'ân ilimleri sahasında yürütülen bu çalışmalar Tefsir usûlü adıyla takdim edilmektedir. Tefsir usûlü, isminden de anlaşıldığı gibi metodolojiktir ve Kur'ân'ın anlaşılmasında doğrudan etkilidir. Ulûmu'l-Kuran ise daha ziyade teoriktir ve Kur'ân'ın anlaşılması için destekleyici bilgileri ihtiva eder.⁶⁷

⁶⁴ Muhammed Abdülazim Zürkânî, *Menahilu'l-irfan fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru ihyai'l-kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1943, I, 16; Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam*, Şule Yayınları, İstanbul 2008, s. 41.

⁶⁵ Zarzur, *Ulûmu'l-Kur'ân medhal ila tefsiri'l-Kur'ân ve beyânü i'cazih*, s. 124.

⁶⁶ Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Rolü*, Şule Yayınları, İstanbul 1994, s. 57.

⁶⁷ Çiçek, 20. *Asırda Kur'ân İlimleri Çalışmaları*, s. 27-28.

Rûmî, Tefsir usûlünün, ulûmu'l-Kuran'la alakasını şöyle açıklar; Tefsir usûlü, Kur'ân ilimlerinin en önemlisi ve en belirginidir. Kur'ân ilimlerine, tefsir usûlü denilmesi cüz'ün kül'e hâkim olması, genelleştirilmesi olup, onun Kur'ân ilimleri arasındaki mekânının ve öneminin gösterilmek istenmesindendir. Ona tefsir usûlü denilmesinin sebebi tefsir ilminin onun kâideleri ve esasları üzerine kurulmasındandır.⁶⁸

Yaptığımız inceleme sonucunda Kur'ân ilimleri ile tefsir ilimlerinin aynı anlamda kullanıldıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Kur'ân ilimlerini; konusu Kur'ân olan, Kur'ân'la ilgisi bulunan veya Kur'ân'ın bizzat içerdiği ya da imada bulunduğu ilimlerden oluşan, bunun yanında Kur'ân'ı doğru şekilde anlaşılmasına yardımcı olan ilimler bütünü olarak değerlendirebiliriz. Tefsir usûlü ise Kur'ân ilimlerine göre daha özel bir alanı ifade etmekte ve Kur'ân'ın yorumunda takip edilecek prensipleri ihtiva etmesiyle sınırlanmaktadır. Tefsir usûlü alanındaki eserlerin muhtevalarından edinilen intiba, bu eserlerin Kur'ân ilimlerinin, tefsir yöntemi ile ilgili belli konuları ele almasıdır. Netice itibari ile Kur'ân ilimlerinin, tefsir usûlünü içinde barındıran bir genişliğe sahip olduğu söylenebilir.

H. KAVÂİDU'T-TEFSİR

“Kavâid”, belirli bir ilim dalına ait bir terim olmayıp, çeşitli disiplinlerde kullanılan ortak bir kavramdır. Farklı ilim dalları arasında kullanılan bu kavram ile ilgili yapılan tanımların sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi için ilgili ilim dallarına ait kaynakların taranması her ilim dalı için kavramın hangi manalarda kullanıldığının tespit edilmesi gerekir. Uzun asırlar boyunca telif edilen eserlerin çokluğu düşünülürse bunun tezimizin kapsamı dışında olacağı açıktır. Biz burada genel olarak kavâid kavramı üzerinde durmaya çalışacağız.

“Kaade” fiilinden türetilen “kavâid” kelimesi, “kâide” kelimesinin çoğuludur. Bu kelime hem maddi hem de manevi (evin-dinin temelleri) anlamda sözlükte; “asıl, temel, esas”⁶⁹ anlamlarının yanında, “binanın kendisine dayandığı sütunlar”⁷⁰ ve “evin

⁶⁸ Rûmî, *Usûlu't-tefsir ve menahicuhu*, s. 12.

⁶⁹ İsmail b. Hammad Cevheri, *Tacu'l-luga ve sıhahu'l-arabiye*, (nşr. Şihabuddin Ebû Amr), Beyrut 1998, “Kaade mad.”, I, 443; İbn Manzûr, *Lisanu'l-arab*, “Kaade mad.”, III, 361.

⁷⁰ İbn Manzûr, *Lisanu'l-arab*, “Kaade mad.”, III, 361.

temeli”⁷¹ gibi anlamlara gelmektedir. Kur’ân-ı Kerim’de de bu kelime “temel” anlamında çoğul biçimiyle kullanılmıştır.⁷²

Necmuddin Tûfî (ö. 716/1316) kâideyi "İnceleme sonucunda kendisinden cüz’î kaziyyelerin çıkarıldığı küllî kaziyyeler"⁷³ şeklinde tarif etmiştir.

Taftâzânî (ö. 792/1390) kâideyi, "cüz’iyatı ile örtüşen ve kendisinden cüz’î hükümlerin çıkarılabildiği küllî hüküm"⁷⁴ şeklinde tanımlar.

Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413), ise kâideyi "Cüz’iyyâtının tamamına uygun olan küllî kaziye” şeklinde tarif eder.⁷⁵

Kavâidu’d-tefsir, belli bir ilim dalına isim olmak üzere “kendisiyle Kur’ân manalarının istinbat edildiği ve keyfiyyetinin anlaşıldığı, kendisinden faydalanan küllî hükümler”⁷⁶, şeklinde tarif edilebilir.

Kavâidu’t-tefsir tarifinde yer alan “kavâid”, kendisiyle murad edilen manaya ulaşmak için kullanılan kural ve kâidelerdir. Tefsir ise, kavâid olarak nitelendirilen usûl ve kurallar vasıtasıyla manaların izah edilmesi ve açıklanmasıdır. Usûlü tefsir ve kâidelerinin tefsirle olan ilişkisi, Arapça yazmak ve konuşmak ile nahvin ilişkisi gibidir. Nasıl nahiv, yazma ve konuşmanın kıstas ve ölçüsü ise aynı şekilde tefsir kâideleri de Allah’ın kelâmının doğru anlaşılmasının ölçüsüdür ve müfessiri tefsirde hata yapmaktan alıkoyar. Fıkıh ve kâideleri için de durum böyledir. Osman Sebt tefsir kâideleri ile ulûmu’l-Kur’ân arasındaki ilişkiyi şöyle açıklamaktadır: Tefsir kâideleri, Ulûmu’l-Kur’ân’ın en önemli ve en şerefli ilimlerinden biri olarak kabul edilir ve onların nisbeti cüz’ün külle olan nisbeti gibidir.⁷⁷

⁷¹ Halil b. Ahmed, *Tertibu kitabi’l-ayn*, “Kaade mad.”, s. 676.

⁷² Bakara 2/127; Nahl 16/26.

⁷³ Necmuddin Süleyman b. Abdilkavî Tûfî, *Şerhu muhtasari’r-ravda fî usûli’l-fikh*, (nşr. İbrahim b. Abdillâh b. Muhammed Âli İbrahim), Riyad 1989, II, 95.

⁷⁴ Sa’duddîn Mes’ûd b. Ömer Taftâzânî, *Şerhu’t-telvîh alâ’t-tavdîh li metni’t-tenkîh fî usûli’l-fikh*, (thc. Zekerîya Amîrât), Beyrut ty., I, 35.

⁷⁵ Cürçânî, *Kitâbu’t-ta’rîfât*, s. 171.

⁷⁶ Hâlid b. Osman Sebt, *Kavâidu’t-tefsir*, Dâru İbn Affân, Huber 1997, I, 30.

⁷⁷ Sebt, *Kavâidu’t-tefsir*, I, 33.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLÂMÎ İLİMLERDE USÛL VE TEFSİR USÛLÜ ESERLERİ

I. İSLAMİ İLİMLERDE USÛL

Bu bölümde tefsir usûlünün yanında İslami ilimlerden fıkıh ve hadis ilimlerinin doğuşu, gelişmesi ve onlara yöneltilen eleştiriler üzerinde duracağız. Böylece bütün İslami ilimler için olmasa da bu ilimler bağlamında genel olarak İslami ilimlerde usûl konusuna geniş bir perspektifle ele almış olacağız.

A. FIKIH USÛLÜNÜN DOĞUŞU, GELİŞMESİ VE FIKIH USÛLÜ'NE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

1. Doğuşu ve Gelişmesi

Usûlü'l-fıkh, bir isim tamlamasıdır.⁷⁸ Bazen kullanım olarak tamlamanın başına ilim sözcüğü eklenmekte ve İlmu Usûli'l-fıkh denilmekte bazen de “fıkıh” kavramı çıkarılarak İlmu'l-usûl şeklinde kullanılmaktadır. Günümüzde fıkıh usûlü tabirinin karşılığı olarak İslam Hukuk Felsefesi, İslam Hukuk Metodolojisi, İslam Hukuk Usûlü veya İslam Hukuk Nazariyâtı gibi terimler de kullanılmaktadır.⁷⁹

Fıkıh kelimesi fiil kalıbıyla Kur'ân'da 20 yerde geçer.⁸⁰ Bazı yerlerde “sözü anlamak”⁸¹ bazı yerlerde “bir konuyu düşünüp anlamak”,⁸² bir yerde ise “farkına varmak”⁸³ anlamında kullanılmıştır.

⁷⁸ Razi, *el-Mahsul fi ilmi usûli'l-fıkh*, s. 78.

⁷⁹ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İFAV, İstanbul 1988, s. 1.

⁸⁰ Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mu'cemu'l-müfreh li-elfazi'l-Ku'âni'l-Kerim*, “Fıkıh mad.”, Dâru'l-hadis, Kahire 1988, s. 666-667.

⁸¹ Nisa 4/78; Hud 11/91; Kehf 18/93; Taha 20/28.

⁸² En'am 6/65-98; A'raf 7/179; Tevbe 9/81-87-127.

Fıkıh usûlü, ilmi fıkıhla birlikte doğmuştur.⁸⁴ Ancak her ne kadar asıl olarak var olsa da tedvin edilmesi daha sonraya aittir. Nitekim fikhî hükümler çıkarmak Hz. Peygamberin bazı uygulamalarında var olduğu gibi Hz. Peygamber sonrasında sahâbe de fikhî hükümler çıkarmış ve bunu kendi başlarına ölçüsüz bir şekilde yapmamışlardır. Onlar açıklamaları, nedenini her zaman açıkça ortaya koymamış olsalar da bir usûl ve esâsa dayanarak bunu yapmışlardır. Daha sonra İmam Şâfiî (ö. 204/820), fıkıh usûlünü tedvin ederek istinbat metotlarını tespit etmiş, fıkıhın kaynaklarını açıklamış ve ilmin sınırlarını belirtmiştir.⁸⁵

Muaz b. Cebel örneği daha Hz. Peygamber zamanında bir deliller hiyerarşisinin ve -her ne kadar esasları ve terminolojisi açıklanmamış olsa da-yorum yöntemi anlayışının varlığını gösterir.⁸⁶ Sonrasında sahâbe şu veya bu şekilde uygulamaya yönelik bazı usûl kâidelerini dile getirmiştir. Hz. Ömer'in Ebû Musa el-Eşari'ye mektubunda, Vâsıl b. Ata'nın (ö. 131/748) eserlerinde, Malik b. Enes (ö. 179/795) ve Leys b. Sa'd'ın (ö. 175/791) yazışmalarında buna dair birçok örnek vardır.⁸⁷ Sonuç itibarıyla "her ne kadar ilk dönem için kitaplarda tedvin edilmemiş ve bu esaslara fıkıh usûlü adı verilmemişse de sahâbe ve fakihler hükümlerinde belli esasları göz önünde bulunduruyorlardı."⁸⁸

Bütün usûller, tedvin edilme sonrasında gelişme, olgunlaşma ve değişme dönemi gibi değişik aşamalardan geçmiştir. Fıkıh usûlü de bir defa tedvin edilmiş, sonrasında hep aynı metotlar üzerine varlığını devam ettirmemiştir. Fıkıh usûlünün gelişme aşaması hakkında farklı değerlendirmeler olmakla beraber Abdulvehhab İbrahim'in tasnifi oldukça kapsamlıdır. O fıkıh usûlünün gelişimini üç aşamada ele almaktadır. Ona göre; Sahâbe devrinden 3. Asrın sonuna kadar olan dönem başlangıç

⁸³ İsrâ 17/44.

⁸⁴ Şarkiyatçılar ne kadar inkâr etseler de son elli yıl içinde yapılan çalışmalar diğer İslami ilimler gibi fıkıhın tedvininin de Hz. Peygamber devrine uzandığını göstermektedir. Bkz. Hayrettin Karaman, "Fıkıh", *DİA*, XIII, 5.

⁸⁵ Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed Ebû Zehre, *Usûlu'l-fikh*, Tebliğ Yayınları, İstanbul 1974, s. 11-13. Diğer yandan birinci asırda fıkıh usûlüne ihtiyaç olmadığını ancak ikinci asırda ihtiyaç duyulduğunu ve gelişmeye başladığını söyleyen bir diğer kişi Abdülvahhab Hallaf'tır. Bkz. Abdülvahhab Hallaf, *İlmü usûli'l-fikh*, Dâru'l-Kuveytiyye, Kuveyt 1968, s. 16.

⁸⁶ Ebû Zehre, *Usûlu'l-fikh*, s. 11; Gazzali, Mustasfa, (trc. Yunus Apaydın), Klasik Yayınları, İstanbul 1996, Mütercim'in Önsözü, I/XI.

⁸⁷ Abdülvahhab b. İbrâhim Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-usûli*, Dâru's-şuruk, Cidde 1984, s. 65.

⁸⁸ Mustafa Said Hın, *Eseru'l-ihtilâf fi'l-kavâidi'l-usûliyye fî ihtilâfi'l-fukaha*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1985, s. 121.

merhalesidir. Dördüncü asır gelişme merhalesi olup, 5. asır ile 6. asrın başları ise olgunlaşma ve kemale erme dönemidir.⁸⁹

Fıkıh usûlünün geçmişini tanımak adına ilk telif edilen fıkıh usûlü eserini tespit son derece önemlidir. Ancak ilk dönemlere ait bütün eserlerin elimizde bulunmayışının yanında değerlendirme, yorumlama biçimlerine bağlı olarak bu konuda bir birinden farklı görüşler dillendirilmektedir. İlk eser sahipleri olarak Ebû Muhammed Bâkır (ö. 110/729), Câfer Sâdık (ö. 148/766), Ebû Hanife (ö.150/767), Ebû Yusuf (ö. 182/798), İmam Muhammed (ö. 189/805) sayılmaktadır.⁹⁰ Ancak günümüze kadar ulaşan usûl eserleri arasında İmam Şafii'nin *er-Risâle* isimli eserinin ilk usûl eseri olduğu genel kabul görmüştür.⁹¹

Şafii'nin *er-Risâlesinden*⁹² sonra günümüze ulaşan ilk usûl eseri Cessas'ın (ö. 370/980) *el Fusûl fi'l-Usûlü* eseridir. Cessas'tan sonraki dönemlerde telif edilen usûl eserlerinin tümü günümüze ulaşmıştır ya da tamamı hakkında bilgi sahibiyiz denilemese de Cessas'tan itibâren zengin bir literatürün günümüze ulaştığı söylenebilir.⁹³

2. Yöneltilen Eleştiriler

Fıkıh usûlüne ilk dönemlerden itibâren bir bütün olarak yöneltilen eleştirilerin yanında müstakil bazı kâideleri bağlamında da eleştiriler yöneltilmiştir. Fıkıh usûlü, çerçevesinde bazı mezhep imamlarının ve talebelerinin ortaya koydukları hükümler için

⁸⁹ Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-usûli*, s. 14.

⁹⁰ İlk fıkıh usûlü eserine dair görüş, tartışma ve değerlendirme için bkz. Ebû Bekr Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsi, *Usûlu's-Serahsi*, (thk. Ebû'l-Vefa Efgani), Dârû'l-kitâbi'l-Arabi, Kahire 1954, I, 3; Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karafî, *Nefaisu'l-usûl fi şerhi'l-mahsul*, (thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvez), Mektebetu Nizar, Mekke 1997; Hın, *Eseru'l-ihtilâf fi'l-kavâidi'l-usûliyye fi ihtilâfi'l-fukaha*, s. 125-127; Gürkan Menderes, *İslam Hukuk Metodolojisinin Oluşumu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniv. Sos. Bil. Ens., Kayseri 1997, s. 20-23.

⁹¹ Karafî, *Nefaisu'l-usûl fi şerhi'l-mahsul*, (muhakkik mukaddimesi), I, 43; Ebû Zehre, *Usûlu'l-fikh*, s. 13.

⁹² Razi, Şafii'nin fıkıh usûlüne dair yaptıklarını şu şekilde değerlendirmektedir. “Onun yaptığı mantık ilminin kurucusu Aristo ile aruz ilminin kurucusu Halil b. Ahmed'in yaptıkları gibidir. Onların öncesinde mantık ya da şiire dair küllî kâideler yoktu. Şiiri güzelleştiren çirkinleştiren kanunları Halil b. Ahmed koydu. Şafii öncesinde de insanlar fıkıh usûlüne dair meseleleri konuşuyor delil ve itirazlar getiriyorlardı. Ancak bu konuda deliller ve gerekçelerine dair küllî kâideleri mevcut değildi. Şafii, fıkıh usûlü ilmine dair küllî kanunları vazetti. Bkz. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *Menakıbu'l-İmam eş-Şafii*, (thk. Ahmed Hicâzî Sakka), Mektebetu'l-küllîyyati'l-Ezher, Kahire 1986, s. 156.

⁹³ Adem Yığın, *Fukaha Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usûlü Eserlerinin Temel Özellikleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2004, s. 2.

özellikle kıyas⁹⁴, istihsan, istishab, icma⁹⁵ örf, adet, tahsis⁹⁶ vb. konularda ciddi tartışmalar yapılmış ve karşılıklı eleştiriler yöneltilmiştir.⁹⁷

Osmanlı Devletinin son döneminlerinden itibaren fıkıh usûlü için yenileşmenin, yeni bir fıkıh usûlüne olan ihtiyacın dile getirildiğini görmekteyiz. Özellikle Mansurizâde Said'in eleştirilerinin yanında⁹⁸ Ziya Gökalp'in,⁹⁹ yeni bir usûlü fıkıh ihtiyacını dile getirmesi dikkat çekicidir.¹⁰⁰

İslami ilimler içerisinde her şeye rağmen bir metodoloji olma özelliği gösteren, en sistemli usûl olarak nitelendirilen fıkıh usûlünün anlama ve yorumlamaya yönelik bir takım ilke ve prensipleri ihtiva etmesi onun en önemli özelliği olarak görülmektedir. Buna rağmen fıkıh usûlüne “anlama ve yorumlama noktasında kuşatıcılığının bulunmadığı¹⁰¹ şeklinde bir takım itirazlar yöneltilmekte, kimilerine göre de fıkıh usûlü İslâmî ilimler arasında en büyük sıkıntının mevcut olduğu ilim olarak

⁹⁴ Özellikle kıyasla ilgili tartışmalar ve görüşler için bkz. Fatih Orum, *Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi-Zâhiru'r-rivaye örneği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 2008, s. 63-86. Abdülaziz Bayındır'a göre Kur'an'ın gösterdiği yoldan gidilse fıkıh usûlünde var olan icma ve kıyasa ihtiyaç kalmayacaktır. Bkz. Abdülaziz Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul 2008, s. 26-36.

⁹⁵ İcmâ'nın bağlayıcılığı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet A. Kuyulu, *İcma'nın Bağlayıcılığı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniv. Sos. Bil. Ens., Sakarya 2002.

⁹⁶ Bu konuda da alt başlıklar içerisinde birbirinden farklı anlama görüşlerinin bulunduğunu görüyoruz. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 1993.

⁹⁷ Meselâ bkz. Abdulkadir Şener, *Kıyas, İstihsan, İstislah*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1974.

⁹⁸ Bu konudaki eleştirilerini daha çok, “Şeriat ve Kanun”, “Cevazın Ahkâmı Şer'îye'den Olmadığına Dair”, “Usûlü İctihad”, “Hakikatı İslam” makalelerinde ortaya koymuştur. Onun eleştirilerini bütün olarak incelemek için bkz. Abdullah Çalışkan, “Mansurizade Said'in Klasik Fıkıhçılara Yönelttiği Bazı Eleştiriler”, *Cumhuriyet Üniv. İlah. Fak. Der.*, sy., 1, c. 5, Sivas 2001, s. 223-263.

⁹⁹ Sami Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 2003, s. 116. vd.

¹⁰⁰ Buna mukabil kelimada yeniliğin öncüsü konumundaki İzmirli, fıkıh alanında muhafazakâr tutumuyla dikkat çekmektedir. O böyle bir girişimin fıkıh usulünü tamamen ortadan kaldırmak anlamına geldiğini savunmakta ve bu düşünceye karşı çıkmaktadır. Bkz. Kerime Cesur, “Modernleşme sürecinde ‘Fıkıhın ve Fıkıh Usûlünün İhyası’ söylemine karşı bir duruş: İzmirli İsmail Hakkı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Der.*, sy., 6, 2005, s. 272.

¹⁰¹ Selahaddin Polat, “Soruşturma”, *İslamiyat Der.*, sy., 4, c. 6, Ankara 2003, s. 191; Meselâ bkz. Hayri Kırbasoğlu, I. Komisyon, “Dini Metinlerin Doğru Anlaşıp Yorumlanmasında Yaklaşımlar” *Güncel Dinî Meseleler İstişâre Toplantısı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004, s. 79; Hayri Kırbasoğlu, “Soruşturma”, *İslamiyat Der.*, sy., 4, c. 6, Ankara 2003, s. 180; Mehmet Paçacı, “Anlama (fıkıh) Usûlüne Dair”, *Kuran Ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 34; Muhammed Arkoun, “İslam Düşüncesi Nasıl İncelenebilir”, (trc. Fazlı Arabacı), *Gazi Üniv. Çorum İlah. Fak. Der.*, sy., 4, c. 2, 2003, s. 33-134 (Bu metin Pour une critique de la raison islâmique, Paris 1984 eserinin giriş bölümünden 7-38 yapılan tercümedir.); Mustafa Öztürk, “Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu”, *İslamiyat Der.*, sy., 4, 2003, s. 79.

gösterilmektedir.¹⁰² Fuad Köprülü, “nassa bağlı kalmak zorunda olan bir hukuk sisteminin bütün hukuki münasebetleri tanzime kâfi gelmeyeceğini” dile getirmekte ve geniş bir tahlil sonucu fıkıhın hayatta tamamıyla tatbik dahi edilemediğini vurgulamaktadır.¹⁰³

Yunus Vehbi Yavuz’a göre de bugün elimizde mevcut bulunan fıkıh usûlü kitapları, aslında usûl-i fıkıh değil, ilmi usûl-i fıkıh’tır. Dolayısıyla, bir tür fıkıh usûlünün tarihidir. Bu kitaplarda yer alan bilgiler, eskiden fakihlerin içtihad ederken kullandıkları metod hakkındaki bilgilerin sonraki nesillere aktarılmasından ibârettir.¹⁰⁴

“Batılılar bilimsel manada fıkıh alanıyla oryantalizmin akademik ve kurumsal bir disiplin olarak teşekkül ettiği 19. Yüzyıldan itibaren ciddi anlamda ilgilenmişler”,¹⁰⁵ bu bağlamda fıkıh usûlüne bir takım eleştiriler yöneltmişlerdir. Fıkıhın kaynağı ve fıkha tesir eden çevreler konusunda klasik oryantalist düşünce şöyle özetlenebilir: İslâm hukuku Roma hukukundan iktibas edilmiştir. İslâm hukukunun Yahudi hukukundan aldığı kısımlar da aslında Roma hukukuna aittir; bunlar önce Yahudi hukukuna geçmiş, buradan da İslâm hukukuna intikal etmiştir.¹⁰⁶ Diğer yandan oryantalist söylemin sürekli tartıştığı husus, fıkıhın mahiyeti meselesidir. Yani onun bir hukuk sistemi mi yoksa vazifeler bilimi (deontology) mi¹⁰⁷ olduğu meselesi.¹⁰⁸

Musevi asıllı Goldziher daha çok İslâm’ın özelde ise İslam hukukunun kaynaklarının sıhhati ile ilgilenmiştir. Goldziher’in fıkıhın mahiyetine ilişkin görüşleri kendisinden sonraki oryantalist kuşağın İslâm hukuk yorumu üzerinde etkili olmuştur.¹⁰⁹ Joseph Schacht’a göre¹¹⁰ İslam hukukunun ilmi bir şekilde tetkiki henüz

¹⁰² Hamza Aktan, *İslam Hukuk Usûlünün Problemleri Sempozyumu*, Gazi Üniv. Çorum İlah. Fak. Yayınları, Çorum 2005, s. 19.

¹⁰³ M. Fuad Köprülü, “Fıkıh mad.”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, 1988, IV, 614.

¹⁰⁴ Yunus Vehbi Yavuz, “Müzakere”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi I*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 746.

¹⁰⁵ Murtaza Bedir, “Oryantalistlerin İslâm Hukukunun Mahiyetine Dair Tartışmaları”, *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batıda İslâm Çalışmaları Sempozyumu* (12 Mayıs 2002, Sakarya), Ankara 2003, s. 371–389.

¹⁰⁶ Karaman, “Fıkıh”, XVIII, 2.

¹⁰⁷ İlk Batılı İslâm hukuku uzmanı birkaç kişiden biri olarak kabul edilen *Snouck Hurgronje*’ göre fıkıh bir hukuk sistemi olmayıp “deontology” (Vazifeler ilmi)’dir. Ona göre, fıkıh bir hukuk sistemi değil, müslümanın Allah’a karşı olan görev vazifelerinin bütünüdür ve sınırlı bir uygulama alanına sahiptir.

Bkz. Murtaza Bedir, “Oryantalizm ve İslâm Hukuku”, *İHAD*, sy., 4, Konya 2004, s. 13-14.

¹⁰⁸ Bedir, “Oryantalizm ve İslâm Hukuku”, s. 13.

¹⁰⁹ Bedir, “Oryantalizm ve İslâm Hukuku”, s. 15.

başlangıç aşamasındadır.¹¹¹ Ona göre; İslam hukukunda akıldışı unsurlar mevcuttur.¹¹² Bunların kaynağı kısmen İslami kaynakların kendisi kısmen de İslam öncesi nedenlerdir. Ona göre büyük sistemci Şafii bile bazı hususları aklileştirmeyi başaramamıştır.¹¹³

İslâm hukukuyla ilgili olarak Weber iki hususu özellikle eleştirir: İslâm hukukunun katı ve esneklikten uzak içeriği ve “kadı”nın yasal kararlarının bağımsız istikrarsızlığı. Weber bu şekilde, İslâm hukukunun “hukukçuların hukuku” olması nedeniyle, hukuk bilginlerinin “spekülâtif çabaları”nın sonucu ortaya çıktığını iddia eder.¹¹⁴

Buraya kadar dile getirdiğimiz bazı örnekler muvacehesinde fıkıh usûlünün pek çok kimse tarafından farklı esaslar çerçevesinde eleştirildiğini; bu anlamda en kapsamlı ve usûl olma özelliğine sahip sistem olarak gösterilen fıkıh usûlünün de eleştirilerden nasibini aldığını görmekteyiz.

3. Eleştirilerin Değerlendirilmesi

Gerek oryantalistler tarafından gerekse modern dönem islam hukukçuları tarafından fıkıh usûlünün eleştiriye tabi tutulması bu eleştirilerin haklı olduğu anlamına gelmez. Zira fıkıh usûlü daha önce de ifade edildiği üzere İslami ilimler içerisinde en köklü, sağlam ve oturmuş disiplindir. Hatta “Batı dünyasının müspet ilim metodunun temelinde dahi fıkıh usûlü vardır.”¹¹⁵ Nitekim çağımızda matematik ve tecrübi ilimlerde hâkim olan tümevarım, temsil (analoji), varsayım, sınıflama usûlleri öteden beri fıkıh

¹¹⁰ Joseph Schacht’ın konuyla ilgili görüşlerinin değerlendirilmesi için bkz. Talip Türkan, “Joseph Schacht ve İslam Hukuku”, *İHAD*, sy., 4, 2004, s. 63-74.

¹¹¹ Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, (trc. Mehmet Dağ) Ankara Üniv. İlah. Fak. Yayınları, Ankara 1986, s. 13.

¹¹² Schacht’ın görüşlerine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Mustafa A’zami, *On Schacht’s origins of Mohammadan Jurisprudence*, Camiatu’l-Melik Suud, Riyad 1985. Bu eserin Türkçe tercümesi de yayımlanmıştır. Bkz. Muhammed Mustafa A’zami, *İslam Fıkıhı ve Sünnet: Oryantalist J. Schacht’a Eleştiri* (trc. Mustafa Ertürk), İz Yayıncılık, İstanbul 1996. Ayrıca bkz. Faruk Saldıran, *Oryantalist Joseph Schacht ve “an introduction to islâmic law” Adlı Eseri Bağlamında İslâm Hukukuna Dair Görüşleri*, Selçuk Üniv. Sos. Bil. Ens., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2007.

¹¹³ Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 206-208. Ayrıca Coulson ve Anderson’a göre de fıkıh, modern anlamda bir hukuk değildir. Bkz. Bedir, “Oryantalizm ve İslâm Hukuku”, s. 25.

¹¹⁴ Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslâm*, (trc. Yasin Aktay), Ankara 1991, s. 192-193.

¹¹⁵ Osman Eskicioğlu, “Usulü Fıkıh İlmi ve Akıl Ürünü Bilimsel Bir Usul Denemesi”, *İslami İlimler Der.*, sy., 3, 2008, s. 26-27.

usûlü ilminde tatbik edilmiştir.¹¹⁶ Kafi Dönmez’e göre fıkıh usûlü çalışmalarından önce dünya hukuk tarihinde kanun fikrinden hareketle üretilen hukuk metodolojisi mevcut değildir.¹¹⁷ Durum böyle iken en az eleştiriyi hakeden ilmin fıkıh usûlü olduğu açıktır.

İslam âlimleri bundan bin iki yüz yıl önce “fıkıh usûlü” ilmini tedvin etmişlerdir ki, bu güzide ilim dil ile ilgili meselelere, rivâyetlere, kelime ve cümlelerin özellik ve ayrıcalıklarına, delillerin kuvvet ve zayıflık derecelerine yönelik en gelişmiş usûl ve kâideleri kendisinde toplamış bulunmaktadır. Kendisini hukuka vermiş bir kimse bu usûl ilminden uzak kalamaz.¹¹⁸

Fıkıh usûlü ilminin yüzyıllar boyunca yapılan fikri mücadeleler sonucunda elde edilen önemli kazanımları vardır. Nitekim “bugün bulunduğumuz yerden geriye doğru baktığımızda, mevcut malzeme bir nüve halinden görkemli bir ağaca dönüşmüş ve muazzam bir medeniyet mirası oluşmuştur. Bu medeniyet, bir fıkıh medeniyetidir. Fıkıhın şüphesiz bir usûlü, bir de furûu vardır.”¹¹⁹ Fıkıh usûlü son derece sistemli olup “ya aklî prensiplere ya da şerî delillerden elde edilen genel istikraya dayanır. Bunlar da katîdir.”¹²⁰

Fıkıhın anlama yöntemi olarak yetersizliği iddialarına mukabil fıkıh usûlünün dinamiklerinin günümüz ihtiyaçlarını karşılayabilecek durumda olduğu bunun için de “Hz. Peygamberden itibaren on dört asırlık dini metinlerin anlama ve yorumlama yöntemlerinden yararlanarak bu birikimi eleştirel ve seçmeci bir yaklaşımla yeniden değerlendirmeye tabi tutmak” gerektiği ifade edilmektedir.¹²¹

Oryantalistlerin dile getirdiği hususlara gelince onların tamamının aynı görüşe katılmadığını bazı oryantalistlerin de birbirlerini reddettiğini ayrıca oryantalistler

¹¹⁶ Krş. Ahmet Hamdi Akseki, *İslam Dini*, Başnur matbaası, Ankara 1972, s. 31-32.

¹¹⁷ İbrahim Kafi Dönmez, “İslam Hukukunda Müçtehidin Naslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese” *MÜİF. Der.*, sy., 4, 1986, s. 23-51.

¹¹⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-u İslamiyye*, c. 1, s. 40.

¹¹⁹ Mehmet Erdoğan, “Fıkıh Usulünün Katılığı”, *Bilimname II*, 2003/2, s. 172-173.

¹²⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât-İslâmî İlimler Metodolojisi*, (trc. Mehmet Erdoğan), İz Yayıncılık, İstanbul 1990, I, 23.

¹²¹ İbrahim Çalışkan, “Müzakere”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi I*, s. 757.

tarafından dile getirilen ve yeterince temeli olmayan iddiaların paradigma farklılığı dikkate alınmadan yapılan değerlendirmeler olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.¹²²

Fıkıh usûlüne yöneltlen eleştirilerin sağlam bir zemine oturduğunu söylemek asla mümkün değildir. “Klasik usûl eğitimini almış olsalar da aradan geçen uzun yılların getirdiği bir yabancılık dolayısıyla geçmiş ilim geleneği ile sağlıklı bağ kuramamış olan, klasik geleneği gözardı edenler ve metod olarak da bu yola girilmesini önerenler ilmi faaliyetlerini bir usûl geleneği içinde sürdürmemektedirler.”¹²³ “Bugün için ülkemizde çeşitli vesilelerle denenen bir takım tecrübeler aynı zamanda uzun vadede sağlıklı çözümler üretmede başarılı olamayacak yaklaşım tarzlarının birer numunesi olarak şimdiden tarihteki yerlerini almışlardır.”¹²⁴

Sonuç itibariyle fıkıh usûlü, yöneltlen eleştirilerden genel itibariyle müstağnidir. “Fıkıh usûlünün diğer ilimlerden ayrıldığı nokta onun hem akli hem de şeri esasları birleştiren bir ilim olmasıdır. Fıkıh usûlü de diğer bazı ilimler gibi zamanla felsefeleşmiş daha teknik bir mahiyet kazanmış, metodoloji ilmi olma vasfı kuvvetlenmiştir.”¹²⁵ Fıkıh usûlü mevcudu açıklamak ve muhafaza etmek üzere geliştirilmiş olsa bile aynı zamanda yeni gelişmeler karşısında nasıl tavır alınacağına dair teoriler geliştiren bir disiplindir. Usûl ilminin oluşum sürecinde daha önceden meydana gelmiş olan bazı olayların etkisi bilinmekle beraber gerçekte islam toplumuna yön veren esaslar vahiy ve sünnetle belirlendiği için fıkıhın dayandığı kaynaklar açısından bakıldığında bir durağanlık sözkonusu ise de kaynakların yaşanan hayatla irtibatını sağlama açısından fıkıh usûlü ilmi canlı ve dinamik bir süreçtir.¹²⁶

Fıkıh usûlüne yöneltlen eleştirilere temkinli yaklaşmak gerekir. Unutulmamalıdır ki “Fıkıh usûlü İslam toplumunun ortaya çıkmasını sağlayan asıllar üzerinde gerçekleşen metodik bir düşünme şekli ve İslam toplumunun varoluşunu sürdürmesini sağlayan yöntemdir.”¹²⁷ “Fıkıh usûlünün hiçbir konusu mistik

¹²² Murtaza Bedir, “Oryantalizm ve İslam Hukuku”, s. 41.

¹²³ Şükrü Özen, “Müzakere”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi 1*, s. 755.

¹²⁴ Şükrü Özen, “Müzakere”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi 1*, s. 755.

¹²⁵ Köksal, *Usûlu'l Fıkh'ın Mahiyeti ve Gayesi*, s. 235.

¹²⁶ Şükrü Özen, “Müzakere”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi 1*, s. 750.

¹²⁷ Tahsin Görgün, “Klasik Anlama Yöntemlerinin İmkân ve Sınırları”, *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*, Ankara 2004, s. 310.

varsayımlara ve inançlara dayanmamaktadır. Fıkıh usûlü tamamen bilimsel metotlarla hukukun oluşturulmasını sağlayan bir ilim dalıdır.¹²⁸

B. HADİS USÛLÜNÜN DOĞUŞU, GELİŞMESİ VE HADİS USÛLÜ'NE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

1. Doğuşu ve Gelişmesi

Hadis usûlü ilmi hadislerin metin ve sened açısından sıhhatini, hasen ve zayıf olanlarını bilmeye ve ihtilâfları çözümlemeye yarayan ilimdir. Bunları gerçekleştirmek, adâlet ve zabt açısından râvîlerin durumu, ölüm tarihleri ve doğum tarihleri ile cerh ve tâdili bilmeye bağlıdır.¹²⁹

Hadisleri doğru şekilde anlama ve yorumlama anlamında kullanacak olursak hadis usûlü nüve olarak, Hz. Peygamber döneminde mevcuttur. Sahâbe Kur'ân âyetleri gibi hadisleri de anlamadıkları takdirde Hz. Peygambere sormaktan çekinmemişler¹³⁰, Hz. Peygamber de bu konularda gerekli açıklamaları yaparak yanlış anlaşılmalara ortadan kaldırmıştır.¹³¹ Hz. Peygamber sonrası diğer sahâbelere ve Hz. Aişe'ye de pek çok soru yöneltilmiş onlar da bu sorulara cevap vermiş ve yanlış anlamalara engel olmuştur.¹³²

İslam âlimleri, Hz. Peygamber'in vefatının ardından sözlerini muhafaza altına almak için râvîlerin rivâyetlerini kabule dair bir takım kıstaslar getirmişlerdir. Hadislerin sahîhini, sakîmini, mevzu'unu vs. birbirinden ayırmak için ortaya konulan prensipler, zamanla ihtiyaçlara göre daha da geliştirilerek Hadis Usûlü ilmi ortaya çıkmıştır.

¹²⁸ Osman Eskicioğlu, “Usulü Fıkıh İlmi ve Akıl Ürünü Bilimsel Bir Usul Denemesi”, *İslami İlimler Der.*, sy., 3, 2008, s. 34.

¹²⁹ Ebû'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürçani, *Fennu usûli mustalahi'l-hadis*, (şerhuhi Muhammed Şemseddin Tebrizi, (thk ve dirase Ahmed Mustafa Kâsım et-Tahtavi), Dâru'l-fazile, Kahire ty., s. 27.

¹³⁰ Örnek için bkz. Buhârî, Cenaiz, 44-45; Şehadet, 6; Müslim, Cenaiz 12; Zikir 15; Tirmizî, Cenaiz 63, 67; İbn Mace, Cenaiz, 20, 53; Nesai Cenaiz 10, 49.

¹³¹ Bu konuda yapılmış bir çalışma için bkz. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim Cevziyye, *Peygamberimiz'e Sorulan İlginç Sorular*, (thk. Şeyh Kasım eş-Şemma'i Rufa'i), (trc. Taceddin Uzun), Uysal Kitabevi, Konya ty.

¹³² Örnekler için bkz. Buhârî, Hayz 13; Müslim, Hayz 60.

Hadis usûlü ilmini tarihi seyri içinde değerlendirecek olursak; hadislerin tek tek senedleriyle nakledildikleri döneme rivâyet dönemi, hadis kitaplarının isnadlarıyla rivâyet edildiği döneme ise nakil dönemi denilmektedir. Daha sistemli ifade etmek gerekirse rivâyet dönemi; doğuş, ekolleşme ve eserleşme; nakil dönemi ise duraklama ve son dönem şeklinde ifade edilebilir.¹³³ Bazılarına göre klasik hadisin dirâyet yönü, (usûlü hadis) koyduğu kâideler genel olarak makbul olanla merdud olanı ayırt etmeye yaramakta, rivâyetu'l-hadis ilmi ise muayyen herhangi bir hadiste kabul veya red açısından bu kâideleri incelemekte, rivâyetin şerhini zabt etmektedir. Aralarındaki fark, nahiv-i'râb farkı veya usûlü fıkıh-fıkıh arasındaki fark gibidir.¹³⁴

Hicri dördüncü asırda oturmuş bir yapıya kavuşan hadis usûlü¹³⁵ ilminin oluşmasında iki önemli aşamanın varlığından bahsedilmektedir. Birinci aşama ulemanın eserlerinde bazı bahis ve konular özel olarak tasnif edilmeksizin, bir kâide veya ilke koyma amacı olmadan verilmektedir. İmam Şafii'nin er-Risâlesi ile İmam Ahmed'in (ö. 241/855) hocasından naklettiği muhavereler bunun örneğidir. Buhârî'nin (ö. 256/870) Üç tarihinde, Müslim'in (ö. 261/875) Sahihi'nin mukaddimesinde, Ebû Davud Sicistani'nin (ö. 275/889) Sünenini tanıtmak için yazdığı mektupta, Ebû İsa et-Tirmizî'nin (ö. 279/892) *İlelu'l-mufred* kitabında, *Cami'* kitabında, buna benzer örnekler mevcuttur. İkinci aşama ise usûl kâidelerini toplayan müstakil kitapların telif edildiği dönemdir. Hasan b. Abdurrahman er-Râmehurmûzi'nin (ö. 360/971), *el-Muhaddisu'l fasıl beyne'r ravi ve'l-vâi*,¹³⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Hâkim en-Nisâburî'nin (ö. 405/1014) *Marifetu Ulûmi'l-hadis*,¹³⁷ Ebû Bekir Ahmed b. Ali el Hatib el Bağdadi'nin (ö. 463/1071) *el-Kifâye fi İlmi'r-rivâye*¹³⁸ isimli eserleri ilk

¹³³ Bkz. Ahmet Yücel, "İlk Hadis Usûlü Eserlerinin Yazıldığı İlmî Ortam", *Din Eğitimi Araştırmaları Der.*, sy., 12, İstanbul 2003, s. 53.

¹³⁴ Nureddin İtr, *Menhecu'n-nakd fi ulûmi'l-hadis*, Dâru'l-fıkr, Dımaşk 1981, s. 34.

¹³⁵ Râmehurmûzî, *el-Muhaddisu'l-fasıl beyne'r-ravi ve'l-vâi*, (thk Muhammed Accac Hatib), Beyrut 1404-1984, s. 26-27; Mahmûd Tahhân, *Yeni Hadis Usûlü (Teysîru mustalahi'l-hadîs)*, (trc. Cemal Ağırman), Seyran Yayınları, Sivas 1999, s. 22.

¹³⁶ Hadis usûlü ilmine dair ilk eser olarak kabul edilmektedir. Mahmûd b. Ahmed Tahhan, *Teysiru mustalahi'l-hadis*, Mektebetu'l-maârif, Riyad 1987, s. 10. Kanaatimizce ilk hadis usûlü eseri olarak kabul edilse de bu eser hadis usûlünün pek çok konusunu muhtevi değildir. Bu eseri usûl telifine yönelik ilk adımlar olarak değerlendirebiliriz.

¹³⁷ Hadis tarihine dair bilgiler burada son derece azdır.

¹³⁸ Hz. Peygamberin konumu, hadisin değeri hakkında önemli bilgiler içermektedir. Amel açısından Kur'ân ve Sünnet'in eşit olduğu vurgulanmaktadır.

eserler olarak dikkat çekmektedir.¹³⁹ İbnu's Salâh'ın (ö. 643/1245) *Ulûmu'l-hadis*, ise hadis usûlüne dair ilk, en kapsamlı eser olarak kabul edilmektedir.

Hadis usûlü ilminin tarihsel gelişimi incelendiği takdirde dikkat çeken bir diğer nokta da bu ilmin de diğer İslami ilimler gibi en baştan kendi başına sistemli bir yapı olarak ortaya çıkmadığı, daha çok diğer ilim dallarının içerisinde varlığını hissettirdiği gerçeğidir. Nitekim İmam Şafii'nin -fıkıh usûlünde ilk eser olarak nitelendirilen- eserinin daha sonra sistemleşen hadis usûlünün pek çok konusu hakkında bilgi ve değerlendirmelerinin bulunması manidardır. Bu anlamda hadislerdeki illetler, sıhhat şartları, ihtilâflı hadisler, âhad hadislerle ihticâc, hadisin sahih olması için ön görülen şartlar, mana ile rivâyette râvîde aranacak esaslar gibi metodolojik pek çok hususun açıklandığını görmekteyiz.

Hadis ilminde ilk sıralarda yer alan ilk dönem eserlerinde daha çok hadislerin tedvini ve tasnifi konuları üzerinde durulmuştur. Hadisin tarihçesi ya da usûlüne müteallık konulara dair çalışmalar daha sonraki dönemlere tekâbul etmektedir.

Sonuç olarak, hadis usûlü ve ulûmu'l-hadis İslam'da rivâyet ve naklîn doğuşuyla başlamıştır. Ancak zuhur etmesi ise Hz. Peygamberin vefatından sonra müslümanların hadislerin rivâyetlerin kaybolmasından korkmaları üzerine onları korumak, ezberlemek, nakletmek ve tedvin etmek için gayret sarf etmeleriyle oluşmuştur. Bu noktada hadislerin tedvinin, hadis usûlünden önce ortaya çıkması da doğaldır. Zira hadis usûlü, hadislerin kabul veya reddinde, sahih veya zayıf olanını tespitinde takip edilen metot ve usûldür.¹⁴⁰ Nitekim bilindiği üzere diğer ilimlerde de usûl ve kâideler daha sonra tedvin edilmiş, ortaya konulmuştur.

2. Yöneltilen Eleştiriler

Geçmişin muhasebesi yapılırken bir takım Müslüman ilim adamları ve bazı müsteşrikler tarafından İslami ilimlere ağır tenkitlerin yöneltildiğini görüyoruz. Hadis ve hadis usûlü de bundan nasibini alan ilimlerdir. Kur'ân-ı Kerim'in Hz. Peygambere ve

¹³⁹ Salih, *Lemehat fî usûli'l-hadis*, s. 19-22. Ayrıca bkz. Muhammed Accac Hatîb, *Usûlu'l-hadis*, Dâru'l-menare, Cidde 1997, s. 480 vd; Ahmed Ömer Haşim, *Kavâidu usûli'l-hadis*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabi, Beyrut 1984, s. 9; M. Yaşar Kandemir, "Hadis mad.", *DİA*, XV, 54.

¹⁴⁰ Hatîb, *Usûlu'l-hadis*, s. 14.

hadise verdiği konuma¹⁴¹ rağmen ilk hicri asırlarda hadisin durumu, hadisin güvenilirliği, hadisin geçirdiği tarihi süreç vb. sorular dikkat çekici boyuttadır.¹⁴²

Hadis usûlünde farklı şekillerde kendisini gösteren eleştiriler içinde, ilk dönemlere kadar uzanan hadis metinleriyle ilgilenilmediğine dair Mutezili'lerin iddiaları başta olmak üzere kelamcılarının eleştirileri dikkat çekicidir.¹⁴³

İbn Abdilber¹⁴⁴ (ö. 463/1071) ve İbnu'l-Cevzi¹⁴⁵ (ö. 597/1201) hadisçileri düşünmeden, anlamadan hadis almakla itham etmekte, Ahmed Emin, muhaddislerin râvîlere yönelik tenkid şartlarını gerçekleştirdikleri ancak metnin bizzat kendisine yönelik tenkidi gerçekleştirmediklerini dile getirmektedir.¹⁴⁶ Ebû Reyze de hadislerle gerektiği kadar ilgilenilmediğini, senede önem verilse de mana yönünün eksik bırakıldığını iddia etmektedir.¹⁴⁷

Muhammed Arkoun ise günümüzde bugün anlaşıldığı şekliyle ifade edecek olursak hermenötiksel anlamda râvi tasarruflarını¹⁴⁸ tespit etmeye, yönelik bir usûl ve geleneğin olmadığını dile getirerek hadis usûlünü eleştirmektedir.¹⁴⁹

Ülkemizde ilk olarak Zakir Kadiri Ugan bu konuyla ilgili ciddi eleştirilerini Daru'l-funun ilâhîyat fakültesi mecmuasında yazdığı “dini ve gayri dini rivâyetler”

¹⁴¹ Bu konuda pek çok çalışma mevcuttur. Özellikle âyet ve hadisin tearuzu konusunda yapılan bir çalışma için bkz. Müjdat Uluçam, *Kur'ân Âyetleri ve Hadisler Arasında Görülen Tearuz ve Çözüm Yolları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 1997.

¹⁴² Ayrıntılı bilgi için bkz. Kamil Çakın, *İlk Hicri Asırlarda Hadis Etrafındaki Şüpheler ve Hadis İnkârcılığı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens., Ankara 1990.

¹⁴³ İbn Kuteybe, onların “Hadisçiler ilmin zâhiriyle ve hadislerin dışıyla ilgilendiklerine” dair eleştirilerini nakletmektedir. Bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis* (thk. Abdülkadir Ahmed Ata) Müessesetu'l-kutubi's-sekafiye, Beyrut 1988, s. 33. Hadisçilerin metne önem vermediklerine dair eleştirileri için bkz. İbn Kuteybe, age., s. 69.

¹⁴⁴ Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi İbn Abdülber Nemerî, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi ve ma yenbagi fi rivâyetihi ve hamlihi*, (thk. Hasan b. Ebû'l-Eşbal Züheyri), Dâru İbni'l-Cevzi, Demmam 1994, s. 1020.

¹⁴⁵ Ebû'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali İbnu'l-Cevzi, *Şeytan'ın Ayartması: Hicri 6. Yüzyıl İslam Toplumuna İçerden Gelen Bir Tenkit*, (trc. Savaş Kocabaş), Elif Yayınları, İstanbul 2003, s. 149.

¹⁴⁶ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabi, Beyrut ty., II, 130-131.

¹⁴⁷ Mahmûd Ebû Reyze, *Edva' ale's-sünneti'l-Muhammediyye ev difa' ani'l-hadis*, Kahire 1980, s. 7.

¹⁴⁸ Ravi tasarruflarının yol açtığı problemler ve konunun değerlendirilmesi için bkz. Süleyman Doğanay, *Hadis Rivâyetinde Ravi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniv. Sos. Bil. Ens., Kayseri 2006.

¹⁴⁹ Muhammed Arkoun, *İslam Üzerine Düşünceler*, (trc. Hakan Yücel), Metis Yayınları, İstanbul 1999, s. 62.

makalesinde ayrıntılı olarak değerlendirmiş ve eleştirilerini açıkça dile getirmiştir.¹⁵⁰ Çağdaş müelliflerden Mehmed Hatiboğlu “muteber hadis kitaplarında yazılı rivâyetlerin hadis tenkidi imamlarının tenkidinden geçmiş oldukları kabul edilse de birçok kasıtlı rivâyetin de bu eserlerde yer bulabilmiş olması gayretlerin pek başarılı olmadığını gösterir. Bu da bizi hadis tenkitçilerinin genellikle isnadı ön plana aldıklarını kabule götürür”, diyerek şüphelerini dile getirmektedir.¹⁵¹

Ülkemizde hadis usûlüne en fazla eleştiriyi yönelten, alternatif hadis metodolojisi üretme gayreti bulunan Hayri Kırbaçoğlu eleştirilerini özetle şu şekilde dile getirmektedir:

“Egemen hadis usûlü uyarınca hadis rivâyetlerinin sağlamını çürüğünden ayırmak için bugüne kadar yapılan çalışmalar, tatminkâr olmaktan uzaktır... Gerek geçmişte gerekse günümüzde hadisler etrafında yapılan tartışmalar tali ve önemsiz denebilecek cinsten olmadığı, bilakis İslam düşüncesinin en temel problemlerinden birini oluşturduğu için, bunu tamamen normal karşılamak da doğru değildir; hatta böyle bir yaklaşımda bulunmak ciddi bir hata bile olur... Hadis rivâyetleri etrafındaki bu tartışmalar bitmek bilmiyorsa yolunda gitmeyen bir şeyler var demektir... Bu usûlün, çağımızın ihtiyaçlarına cevap vermesi ise hiçbir sûrette düşünülemez. Dolayısıyla, değişime ve yenilenmeye açık dinamik bir metodolojik yaklaşıma olan ihtiyaç ortadadır.”¹⁵²

Son dönemde bazı müellifler, hadis usûlünü bütün olarak anlama ve yorumlama geleneği oluşturmamakla eleştirmektedir. “Hadis ilmi ve Hadis usûlü kendi içinde bir anlama ve yorumlama yöntemi geliştiremediği içindir ki bilahare muhaddisler de fakih ve müfessirler gibi hadis ve sünneti anlamak için büyük oranda fıkıh usûlünün kural ve kâidelerini kabul etmek durumunda kalmışlardır.”¹⁵³ Hadis usûlü olarak nitelendirilen eserlerden belli başlıları olan Hâkim en-Nisâburî (ö. 405/1014), İbnu’s-Salah ve Suyûti’nin (ö. 911/1505) ilgili eserleri içerik ve muhteva açısından incelendiği

¹⁵⁰ Zakir Kâdirî Ugan, “Dinî Rivâyetler”, (sadeleştirme Mustafa Karataş), *İÜİF. Der.*, sy., 4, İstanbul 2001, s. 207-257.

¹⁵¹ Mehmed Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. İlah. Fak., Ankara 1962, s. 86.

¹⁵² Hayri Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitabiyat, Ankara 2002, s. 15-17.

¹⁵³ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Tdv Yayınları, Ankara 1997, s. 4.

takdirde ilk zamanlardan sonraki dönemlere hadis ilimlerinin sayısı arttığı halde anlamaya dair ilimlerin sayısının gittikçe azalması dikkat çekicidir.¹⁵⁴

Müsteşrikler de hadis ilmi üzerinde çalışmalar yapmışlar¹⁵⁵ özellikle metin tenkidi ve isnad konusunda pek çok eleştiri yöneltmişlerdir. Hatta aile isnadları adıyla, isnad zinciri oluşturmak için aile isnadları sistemi oluşturulduğunu iddia eden Junybol, Schacht'ın iddialarını kabul ederek baba, oğul ya da kölelerden oluşan isnadların kullanıldığını iddia etmekte¹⁵⁶ böylece rivâyetlerin sıhhati noktasında hadis usûlünün en temel unsurlarını eleştirmektedir.

Goldziher¹⁵⁷ ve Leone Caetani,¹⁵⁸ Reinhart Dozy¹⁵⁹, münekkidlerin hadislerin çelişkili durumlarında ya da zaman ve şartların rivâyetle uyuşmadığı durumlarda sıhhate yönelik sorunlar olsa da metni incelemeye ihtiyaç duymadıklarını, hadislerin toplanmasında sağlıklı yol takip edilmediğini dile getirerek eleştirmişlerdir.

Sonuç itibarıyla şu veya bu şekilde hadis usûlünün zaafı farklı formatlar içerisinde dile getirilmekte, İslami ilimlerin hemen tamamına usûl açısından pek çok eleştiri yöneltilmektedir. Her ne kadar her eleştirinin önem arzettiğini ve haklı olduğunu söylemek mümkün değilse de hadis usûlüne yöneltilen bu eleştirileri göz önüne almak gerekmektedir.

3. Eleştirilerin Değerlendirilmesi

Hadis ilminin diğer İslami ilimler üzerinde kaynaklık açısından önemli derecede etkisi vardır. Hadis usûlünün; rivâyet merkezli, bilginin sıhhatinin tespiti ve anlaşılması, hadislerin kritiğine yönelik geliştirilen ilke ve yöntemleri bakımından

¹⁵⁴ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s. 96-97.

¹⁵⁵ Bkz. Bekir Kuzudişli, “Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Meşhur Bazı Oryantalistler”, *İÜİF. Der.*, sy., 7, 2003, s. 141-172.

¹⁵⁶ Gautier Herald A. Junybol, “*Oryantalistik Hadis Araştırmaları*”, Early İslâmic Society As Reflected in its Use of Isnads” (der. ve trc. Mustafa Ertürk), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s. 94. vd. Ayrıca bu konuda tartışmalar ve iddiaların değerlendirilmesine dair bkz. Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivâyetinde Aile Isnadları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 2005.

¹⁵⁷ Ignaz Goldziher, *el-Akide ve ş-şeria fi'l-İslâm*, (trc. Muhammed Yusuf Musa, Abdülaziz Abdülhak, Ali Hasan Abdülkadir), Dâru'r-raidi'l-Arabi, Beyrut ty., s. 45.

¹⁵⁸ Leona Caetani, *İslam Tarihi*, (trc. Hüseyin Cahit Yalçın), Yeni Matbaa, İstanbul 1925, I, 85.

¹⁵⁹ Reinhart Pieter Anne Dozy, *Tarih-i İslamiyet*, (trc. Abdullah Cevdet Karlıdağ), Matbaa-i İctihad, Kahire 1908, I, 161-163.

önemli bir değeri vardır. Hadis usûlü ilmi muhteva ve içerik itibarıyla asırlardır bilginin nakledilmesinde, kabul ve değerlendirilmesinde yöntemleri ortaya koyan ilmin adı olmuştur.

Hadis usûlü ilmini bilmenin pek çok faydası zikredilmektedir. Bunlar arasında özellikle hadisleri red veya kabul ilkelerini ihtiva etmesi, selef ulemasının takip ettikleri usûlü bilmeye yardımcı olması, anlama noktasında dil unsurları olmak üzere dil, belâgat vb. yardımcı hususların öğrenilmesi ve iştîşad için gerekli yardımları sağlaması sayılabilir.¹⁶⁰

Hadis usûlü ilmi mantıki ve akli yöntemi ilk dönemlerden itibaren konuları ele alırken başarı ile tatbik etmiş, dil ve üslup itibarıyla mantıki tahlilleri sıkça kullanmıştır. Ayrıca hadis usûlü eleştirildiği gibi statik ve donuk bir yapıda olmayıp gelişmeye açık teorik bir yapıdadır.¹⁶¹ Klasik usûlün sahip olduğu dinamik yapı farklı alternatifler sunmaya imkan hazırlamaktadır. Klasik usûlü göz ardı ederek yeni yöntemler geliştirmeye çalışanlar bunun yerine usûlün esnek alanından istifade etmelidirler.¹⁶²

Hadis usûlünde cerh ve tadil faaliyetleri öteden beri üzerinde ciddiyetle durulan husus olmuştur. Hadiste metin tenkidine dair müstakil eserlerin telif tarihi çok eski olmadığı için bazı kimseler metin tenkidine önem verilmediği zannına kapılmaktadır. Halbuki hadiste metin tenkidinin sahabe zamanından itibaren yapıldığının örnekleri pek çoktur.¹⁶³ “Aslında cerh ve tadil faaliyetlerinin merkezinde de asıl olarak sağlam bir metne ulaşma çabası yatmaktadır.”¹⁶⁴

Zahid Kevserî metin tenkidine dair şöyle demektedir: “Vakıa muhaddisler çoğunlukla sened yönünden hadis tenkidıyla yetinmişler, senedteki ızdıraba verdikleri önem kadar hadis metnindeki ızdıraba önem vermemişlerdir. Ancak metin tenkidini asıl olarak fıkıh ve istinbat ehli yerine getirmiştir. Böylece hadisçi ve fıkıhçılar hadis

¹⁶⁰ Salih, *Lemhat fî usûli'l-hadis*, s. 15-17.

¹⁶¹ İbrahim Hatiboğlu, “Klasik Hadis Usulü ve Çağdaş Hadis Metodolojilerinin Değeri Üzerine”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi 2*, s. 789-790.

¹⁶² Hatiboğlu, “Klasik Hadis Usulü ve Çağdaş Hadis Metodolojilerinin Değeri Üzerine”, s. 791.

¹⁶³ Salih Karacabey, *Hadis Tenkidi*, Sır yayınları, İstanbul 2001, s. 179.

¹⁶⁴ Râmehurmûzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-ravi ve'l-vâi*, s. 320.

tenkidini paylaşmışlardır.”¹⁶⁵ Hadisçilerin asıl görevinin hadis rivâyetlerini günümüze sıhhatli yöntemle ulaştırmak olduğu düşünülürse son derece anlamlı bir değerlendirme ile karşı karşıya olduğumuz açıktır. Ebû Şehbe hadisçilerin isnad tenkidine metin tenkidinden daha fazla yer verdiklerinin inkâr edilemeyeceğini ifade ederek uzun uzun bunun nedenlerini açıklamakta, hadis metninin yapısı ve anlama noktasında bazı hususları dile getirerek anlaşılamayan metinlerin reddi gibi bir yanılsa düşmemek amacıyla bu yaklaşımın söz konusu olduğunu dile getirmektedir.¹⁶⁶

Diğer eleştirilere olduğu gibi hadis usûlünde anlamaya yönelik eleştirilere de temkinli yaklaşılması gerekir. Hatiboğlu’na göre; hadis usûlünü rivâyet esaslı olmakla itham edip terk edilmesini istemek hadis ve hadis usûlünün revize edilmesidir. Bu durumda da yerine neyin ikame edileceği açıkça ortaya konulmalıdır.¹⁶⁷

Oryantalistler hadislerin menşesine yönelik ön kabullerden hareketle fikirler ortaya atmışlar ve genel bir yöntem ve peşin hükümler uygulamışlardır.¹⁶⁸ Oryantalistlerin özellikle aile isnadlarına yönelik çalışmaları üzerine doktora tezi hazırlayan Bekir Kuzudişli oryantalistlerin bu konuda ileri sürdükleri şüphelerin yanlış varsayımlardan kaynaklandığı sonucuna ulaşmış, dile getirilen hususların maksatlı olduğunu, ilk dönemden itibaren bu konuda ulemanın son derece dikkatli olduğunu dile getirmiştir.¹⁶⁹

Sonuç olarak hadis usûlünde rivâyetlerin reddi şeklinde yaklaşıma İslam’ın ilk dönemlerinde itibaren rastlanmaktadır dolayısıyla bu hareket günümüzde başlamış değildir. Her iki dönemde de rasyonalist bakış açısının ağırlığı kendisini göstermektedir.¹⁷⁰

¹⁶⁵ M. Zahid Kevseri, *Makalatu’l-Kevseri*, Kahire 1372, s. 57.

¹⁶⁶ Muhammed Ebû Şehbe, *Sünnet Müdafaası*, Rehber Yayıncılık, (trc. Mehmet Görmez-Emin Özafşar), Ankara 1990, s. 100-104; Ayrıca bkz. Mustafa Sabri, *Mevkıfu’l-akl ve’l-ilm*, Dâru ihyai’t-türasi’l-Arabi, Beyrut 1981, IV/68-69; Ebû’l-Âla Mevdudî, *Meseleler ve Çözümleri*, (trc. Yusuf Karaca), Risâle Yayınları, İstanbul 1990, II, 27.

¹⁶⁷ Hatiboğlu, “Klasik Hadis Usulü ve Çağdaş Hadis Metodolojilerinin Değeri Üzerine”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi II*, s. 797.

¹⁶⁸ Bkz. Hüseyin Kahraman, “Oryantalistlerin Fıkıhî Hadislerin Menşei İle İlgili Görüşleri ve Tenkidi”, *UIF. Der.*, sy., 2, c. 15, Bursa 2006, s. 45-77.

¹⁶⁹ Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivâyetinde Aile İsnadları*, İham-İşaret Yayınları, İstanbul 2007, s. 483-484.

¹⁷⁰ Enbiya Yıldırım, *Hadis Meseleleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2008, s. 66.

C. TEFSİR USÛLÜNÜN DOĞUŞU, GELİŞMESİ VE TEFSİR USÛLÜ'NE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

1. Doğuşu ve Gelişmesi

Mantıkî sıralamaya göre usûl kâidelerinin bir ilmin kendisinden önce var olması gerekse de vakıa bu şekilde değildir. Şöyle ki, tefsir faaliyetlerinin başlangıcı Hz. Peygambere dayanırken, Hz. Peygamberin kendisi ilk müfessir olduğu halde, usûl çalışması denebilecek çalışmalar daha sonraki dönemlere aittir. Bu durum diğer ilimler için de aynıdır.¹⁷¹ Eser olarak telif edilmeyen ama verilen hüküm ve ortaya konan bilgiler de ilim adamlarınca bilinen bir takım ilke ve esaslar mevcut olsa da bu kâidelerin sistemli bir ilim haline gelmesi sonraki dönemlere tekabül etmektedir.

Tefsir usûlünün kesin çizgilerle ortaya konması bir ya da birkaç kişinin usûl amacıyla yaptığı çalışmalarla gerçekleşmemiştir. Malum olduğu üzere bilimler pek çok farklı etki ve uzun bir süreç içerisinde bilinçli-bilinçsiz katkılar ile tedrici olarak ortaya çıkan, zamanla sistem kazanan, ihtiyaç olduğu hissedildiği anda da vaz' edilerek, esasları ortaya konulan faaliyetlerdir.

“Tefsir usûlü ne zaman ortaya çıkmıştır?” sorusuna gelince bu noktada kesin bir tarih vermek söz konusu değildir. “Düşüncenin belli kural ve kâidelerle formüle edilmiş şekli demek olan bilimsel düşünce, ilmî bir disiplin içinde oluşur. Önce furu’ veya uygulaması beliren bilimsel düşüncenin, zaman içinde ortak yönleri dikkate alınarak veya farklı açılardan sınıflandırılarak, genel geçer kuralları ortaya çıkar. Bu genel kurallar o ilmi disiplinin “usûlünü” oluştururken bir anlamda o ilmin kanunları da belirlenmiş olur.”¹⁷² İşte tefsir için de böyle bir süreç söz konusudur.

Tefsiri bir ilim olarak, Kur’ân’ı anlama, yorumlama çabaları olarak nitelendirdiğimiz takdirde Hz. Peygamberin ilk müfessir olduğu açıktır. Çünkü Hz.

¹⁷¹ Bu durum sadece İslami ilimler değil bütün ilimlerin yapısında vardır. “Her ne kadar parçanın mantıksal açıdan, onu oluşturabilmesi için, bütünden önce gelmesi gerekirse de bilim anlayışı, dünya görüşünün zorunlu bir parçası olmadığı için burada bizzat kendisinin oluşabilmesi için dünya görüşünün daha önce oluşmuş olması zorunludur.” Bkz. Alparslan Açıkgenç, “İslam Felsefesinde Yöntem Değerlendirmesi”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 187.

¹⁷² Talat Sakallı, “Müzakere”, *1. İslami İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, İSAV, Ankara 2006, s. 168.

Peygamberin kendisi Kur’ân’ı insanlara tebliğ etmekle görevli olmasının yanında onu tefsir etmekle ve açıklamakla da görevliydi.¹⁷³ Onun tefsiri “Kur’ân’ın mücmel olan âyetlerini tafsîl, umûmî hükümlerini tahsis, müşkilini tavih, neshe delâlet etme, müphem olanı açıklama, garip kelimeleri beyân etme, tavsîf ve tasvir ederek müşahhas hale getirme, edebî incelikleri ihtiva eden âyetlerin maksudunu bildirme gibi belli başlı kısımları ihtiva eder.”¹⁷⁴

Bilindiği üzere Hz. Peygamber Kur’ân âyetlerini yukarıda da belirtildiği gibi değişik şekillerde tefsir etmekte ve açıklamaktaydı. Burada üzerinde durulması gereken husus; acaba Hz. Peygamberin Kur’ân âyetlerini anlama şeklini belirleyen bir usûl ve kâidelerin varlığını öne sürebilir miyiz? Her ne kadar Hz. Peygamberin kendisi tarafından açıkça ilan edilmemiş olsa da bağlı kalmak zorunda olduğu bir takım usûl ilkeleri var mıydı?

Hz. Peygamberin bir usûlünün olup olmaması hususunda farklı görüşler dile getirilmiştir. Mesela Abdülkerim Zeydan’a göre kendisine hüküm sorulan, kaynak konumundaki Hz. Peygamberin aynı şekilde sahâbenin de Arapça kelime ve ibârelerin manalarına delâlet etme biçimlerini bilmeleri, Kur’ân âyet ve sûrelerinin inişine, sünnetin teşekkülüne şahitlik etmeleri gibi nedenlerden dolayı hüküm çıkarma ve istidlal için usûl ve kâidelere ihtiyaçları yoktur.¹⁷⁵

Hz. Peygamberin özellikle dine müteallik yaptığı her söz ve açıklama Allah’ın koruması altındadır. Onun ilâhî iradeye aykırı bir söz veya beyânda bulunması söz konusu olamaz. Ancak o’nun Kur’ân âyetlerini anlaması ve bir takım ilkelerinin olması bu duruma münafî değildir. Bu ilkeler bizim bir ilim dalında uymak zorunda olduğumuz ilke ve esaslar şeklinde olmayıp, kendisi kaynak sebebiyle onun yaptığı her açıklama ve yorumlama şekli de bir kaynaktır. Bu anlamda bizim Hz. Peygamberin Kur’ân’ı açıklamaya dair tefsirle ilgili haber ve rivâyetlerini inceleyerek bir takım ilke ve esaslar çıkarmamız onun tefsirinin ilkelerini tespit etmemiz mümkündür. Tefsir usûlünün ne zaman ortaya çıktığını tespit edebilmek için Kur’ân’ın metin olarak algılanma biçimini,

¹⁷³ Maide 5/67; Nahl 26/43; Nahl 16/64.

¹⁷⁴ Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur’ân’ı Tefsiri*, Kayihan Yayınları, İstanbul 1983, s. 31.

¹⁷⁵ Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fi usûli’l-fikh*, Mektebetu’l-Kudüs, Bağdat 1985, s. 14-15.

tarihi süreç içerisinde özellikle Hz. Peygamber, sahâbe ve tabiun gibi ilk dönemlerin tam anlamıyla incelenmesi, irdelenmesi ve tespit edilmesi önem arz etmektedir.¹⁷⁶

Tefsir usûlünün ilk dönemlerde bugün beklentisi içinde olduğumuz şekliyle tam anlamıyla teşekkül ettiğini ve tedvin edildiğini söylemek mümkün değildir. Ancak bu durum “ilimlerin ilk dönemde ortaya çıktığı süreç içerisinde ihtiyaç duyulmamasına mukabil sonraki dönemlerde sistemleşen teknik bir hal olan tefsir usûlü gerekse diğer ilimler olsun ihtiyaç ve beklentilerin değişmesine daha doğrusu ilimlerin sınıta dönüşmesi ve teknik bir yapı kazanmasına konumuz olması itibarıyla Tefsir usûlünün ilk dönemdeki yapısıyla sonraki dönemlerde birbirinden farklı olması son derece doğaldır. Bu anlamda ilk dönem çalışmaları ile günümüz çalışmaları aynı çerçevede değerlendirilmemelidir. İlk dönemde ihtiyaç duyulmamış sonraki dönemde böyle bir ilmin sistemleşmesi ihtiyacı doğmuştur. Ancak şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki tefsir usûlü adı konulmamış, sistemleşmemiş olsa da ilk tefsir faaliyeti olan Hz. Peygamberin tefsiri ile varlık sahnesine çıkmıştır.

2. Yöneltilen Eleştiriler

İslam âleminde Kur’ân eksenli çeşitli tartışmalara şahit olmaktayız. Bazılarınca bu tartışmalar en belirgin şekilde kendisini tefsir ilminde göstermekte olup¹⁷⁷ özellikle son dönemde eleştirel yaklaşımlar göz ardı edilemeyecek dereceye ulaşmıştır.

Tefsirin bir usûlünün ve yönteminin varlığı meselesi tartışma konusu yapılmakta, özellikle son dönemde yeni bir tefsir usûlüne duyulan ihtiyaç gündeme getirilmekte, dünden bugüne yapılan bütün tefsir çalışmalarının usûl ve yöntemden yoksun gelişigüzel çalışmalar olduğu iddia edilmektedir. Bu iddiaları dile getirenler daha çok elimizde mevcut bulunan “tefsir usûlü” ismini taşıyan çalışmaları gerekçe göstererek bu çalışmaların Kur’ân tarihi ve Kur’ân ilimlerinden müteşekkil, metodolojiden yoksun eserler olduğunu öne sürmektedirler. Ne var ki özellikle son dönemlerde tefsir usûlünde yenilik ve ihya hareketleri savunula gelse, “yeni bir tefsir

¹⁷⁶ Bu tarzda yapılmış örnek çalışma olarak bkz. Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2003.

¹⁷⁷ Meselâ bkz. M. Said Özervarlı, *Son Dönem Kelâm İlminde Metod*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 1994, s. 12.

usûlüne ihtiyaç vardır” denilse de¹⁷⁸ konuyla ilgili somut öneri veya örneklerin ortaya konulduğunu göremiyoruz.¹⁷⁹

Ülkemizde tefsir usûlüne makale formatında da olsa ilk ve bütüncül eleştiri Mustafa Öztürk’ün “Tefsirde usûl(süzlük) sorunu” isimli makalesinde dile getirdiği eleştirilerdir. Müellif makalesine Kur’ân’ın anlaşılması meselesini gündeme getirerek başlamakta, sorduğu sorularla ilk dönemde spontane biçimde anlaşılan Kur’ân’ın günümüzde anlaşılmadığını, imancı anlayışın Kur’ân’ı anlamak anlamına gelmediğini dile getirmektedir. Sonrasında tefsirin bir ilim dalı olup olmadığını sorgulayan müellif,

¹⁷⁸ Ülkemizde tefsir usûlüne farklı dozajlarda eleştirilerin yöneltildiğini görmekteyiz. Meselâ bkz. Mehmet Paçacı “Anlama (fıkıh) Usûlüne Dair”, *Kur’ân ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*, Ankara Okulu, 2000, s. 32-34; Hayri Kırbaçoğlu, “Soruşturma”, *İslamiyat Der.*, sy., 4, c. 6, 2003, s. 177-178.; Hayri Kırbaçoğlu, “Dini Metinlerin Doğru Anlaşıp Yorumlanmasında Yaklaşımlar”, *Güncel Dini Meseleler İstişâre Toplantısı*, 2002, s. 22, 26; Hayri Kırbaçoğlu, “İslami İlimlerde Ortak/Genel Bir Metodolojinin İmkânı Üzerine”, *Heceas Diyalogları 1. Konferans Tebliğleri*, (Yayınlanmamış tebliğ), Heidelberg Almanya 2005, s. 18; Selahattin Polat, “Soruşturma”, *İslamiyat Der.*, sy., 4, c. 6, 2003, s. 190; Celal Kırcı, “Müzakere” *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1(Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 46)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 625; Ömer Dumlu, “Müzakere” *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1(Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 46)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 631; Said Şimşek, “İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Dersi: Problemler Öneriler”, *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri Sempozyumu*, KURAV, Bursa 2007, s. 30; H. Yunus Apaydın, “Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Der.*, sy., 1, 2003, s. 9-10.

¹⁷⁹ Bu durum yenilik tartışmalarının kendisini en çok hissettirdiği kelâm ve diğer ilimlerde de böyledir. bkz. Özervarlı, *Kelâm İlminde Metod*, s. 121. Diğer ilim dallarında usûl ile ilgili ciddi tartışmaların yapıldığı ıslah çalışmalarına ihtiyaç olduğu şeklinde pek çok değerlendirme mevcuttur. Meselâ bkz. Yunus Apaydın, “İslam Hukuk Usûlünde Yorum Metotları”, *İlahiyat Fakülteleri 1. İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Eğitim Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı ve İslam Hukuk Usûlünün Problemleri Sempozyumu*, Çorum 2005, s. 37-39; Abdülaziz Bayındır, “Müzakere” *İlahiyat Fakülteleri 1. İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Eğitim Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı ve İslam Hukuk Usûlünün Problemleri Sempozyumu*, Çorum 2005, s. 46; Hayri Kırbaçoğlu, “Dini Metinlerin Doğru Anlaşıp Yorumlanmasında Yaklaşımlar”, *Güncel Dini Meseleler İstişâre Toplantısı*, 2002, s. 149; Sami Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 2003, s. 116. vd; Kerime Cesur, “Modernleşme Sürecinde Fıkıhın ve Fıkıh Usûlünün İhyası Söylemine Karşı Bir Duruş: İzmirli İsmail Hakkı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Der.*, sy., 6, 2005, s. 272; İzmirli İsmail Hakkı, “İçtimai Usûlü Fıkıh İhtiyaç Var mı”, *Sebilü’r-reşad*, 12, 215-216, 298.; Hayri Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitabiyat, Ankara 2002, s. 15-20; Selahattin Polat, “Soruşturma”, *İslamiyat Der.*, sy., 4, c. 6, 2003, s. 190; İlyas Çelebi, “Kelâm Metodunun Ortaya Çıkışı Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1(Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 46)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 260; Nadim Macit, “Cumhuriyet Döneminde Kelâm İlmi ve Yöntem Sorunu”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1(Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 46)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 292-333; Şerafettin Gölcük, “Kelâm İlminde Usûl Meselesi-Genel Değerlendirme”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1(Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 46)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 362; Ramazan Altıntaş, “Kelâm İlminde Usûl Meselesi-Genel Değerlendirme”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1(Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 46)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 369; Yunus Vehbi Yavuz, “Müzakere” *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1(Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 46)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 746-747; Musa Kazım Efendi, *Külliyat-ı Şeyhu’l-İslâm Musa Kazım: Dini, İctimai Makaleler, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası*, İstanbul 1918, s. 292-293; Filibeli Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, *Allah’ı İnkâr Mümkün müdür? Yahut Huzûr-ı Fende Mesâlik-i Küfür*, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, sy., “İ”, c. 1, İstanbul 1327, okuyucu ile hasbihal giriş “İ”.

kozmozolojiden biyolojiye her alanı muhtevi bir ilmin usûlünün olmasının mümkün olmadığını savunmaktadır.¹⁸⁰

Öztürk'e göre fıkıh usûlünden bağımsız bir tefsir usûlü söz konusu değildir. O, usûlü fıkıhın da büyük ölçüde lâfız-mana ilişkisine dayanan anlama modelinin özellikle muamelat ve ukûbat ile ilgili âyetlerdeki tikel hükümlerin, tarih üstü geçerliğe sahip normatif buyruklar olarak alınmasındaki payı sorgulamaktadır.¹⁸¹ Ancak burada göz ardı edilen husus bilimlerin mahiyetidir.¹⁸² Yine ona göre müstakil bir tefsir usûlü olduğunu benimseyenler henüz usûl konusundaki tezlerini ispatlayacak bir ürün ortaya koymuş değillerdir.¹⁸³

Öztürk, tefsir usûlünün yetersizliğini Hz. Peygamberin vefatı sonrasında dil ve dünyanın değişmesine, dolayısıyla anlama ve anlamının anlamının da değişmesine bağlamaktadır. Ona göre bu değişim sonrasında Allah artık Hz. Peygamberin dilinden değil yazılı metin üzerinden konuşmaya başlamıştır. Bu konuşma şifahi anlamayı mümkün kılan zaman, mekân gibi faktörlerden yoksundur. Süreç içerisinde müslüman nesillerle Kur'ân arasında yabancılaşma oluşmuştur. Çünkü Kur'ân bir nesneye dönüşmüştür.¹⁸⁴ Kanaatimizce bu düşüncüyü ortaya çıkaran neden Kur'ân ilimlerinin işlevi üzerinde durulmamasıdır. Burada ihtiyaç duyulan eksikliği telafi edecek unsur Kur'ân ilimleridir.¹⁸⁵

Kimilerine göre tefsir usûlü her ne kadar anlamaya yönelik bir faaliyet olsa da hüküm bildiren naslar söz konusu olduğunda bunları anlama ve yorumlamanın vasıtası olarak tefsir usûlünü ileri sürmek isabetsizdir. Tefsir usûlü mevcut haliyle sistematik bir metodoloji olmaktan ziyade ilk dönemlerdeki âyetlerin anlamlarına ilişkin olarak

¹⁸⁰ Öztürk, "Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu", s. 69-70.

¹⁸¹ Öztürk, "Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu", s. 70.

¹⁸² Bilimsel bilgi belli bir yöntemle elde edilen bilgidir. Ancak yöntem, bilimin konusuna ve türüne göre değişebilir. Meselâ, fizik ile matematiğin ve bu her ikisiyle de felsefenin yöntemi, bazı benzerlikler arz etse de aynı olmak zorunda değildir. Bkz. Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, s. 13.

¹⁸³ Mustafa Öztürk, "Müteşâbih Kavramı Bağlamında 'Tefsir Usûlü'nün Mahiyeti ve Pratik Değeri", *Bilimname*, sy., 15, 2008/2, s. 30.

¹⁸⁴ Öztürk, "Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu", s. 72.

¹⁸⁵ Bu hususla ilgili değerlendirmeler sonraki bölümde ayrıntılı olarak yapılacaktır.

söylenenlerin derlenmesi veya fıkıh, kelim, tasavvuf ve dilbilim gibi bazı disiplinlerce üretilen bilgilerin aktarılmasından ibârettir.¹⁸⁶

Yunus Apaydın'a göre, tefsir usûlünün anlamaya dair bir boyutunun varlığını ispat edecek bir delil mevcut olmayıp aksine bunu nakzedecek pek çok delil mevcuttur. En basitinden bir tefsirci tarafından diğer klasik disiplinlerin sistem, mantık ve terminolojisini kullanmaksızın yapılmış sistematik bir tefsirin bulunmayışı bu iddianın doğruluğunun ortaya koyar. Eldeki bütün tefsir kitapları büyük ölçüde ilk dönemlerde âyetlerin anlamlarına ilişkin olarak söylenenlerin derlenmesinden veya kelim, fıkıh tasavvuf, dilbilim gibi bazı disiplinlerce üretilen bilgilerin serdedilmesinden ibârettir.¹⁸⁷

Polat'a göre tefsir ilminde de sistematik bir Kur'ân'ı anlama usûlü ortaya konulmamıştır. Pek çok tefsirin yazılmış olması bu tespiti çürütmez. Çünkü 'şu kitap sistematik bir Kur'ân yorum usûlüdür' denebilecek bir tefsir usûlü mevcut değildir. Yahut da tefsir şu anlama yöntemine göre yazılmıştır, denilemez. Yalnızca tefsirlerde müfessirlerin tefsir temayüllerinden bahsedilebilir.¹⁸⁸

Said Şimşek'e göre tefsir usûlü konularının pek çoğu Kur'ân'ı anlama yöntemleriyle alakalı değildir. Hatta o, Kur'ân'ı anlama yönteminin olmasının gereğini bile şüpheyle karşılamaktadır. Ona göre yüce Allah'ın kelim olan Kur'ân'ı anlamak için kimsenin bir şablon, usûl koymaya hakkı yoktur. Kendisini mübin olarak tanıtan fesahat ve belâgatın zirvesindeki bir kitabın anlaşılması için dış müdahale ve kurallara ihtiyaç yoktur. Yalnızca Kur'ân'la beraberliği fazla olan biri Kur'ân'ı anlama konusunda Kur'ân'ın dikkat çektiği hususları bir başkasına hatırlatabilir.¹⁸⁹

Mehmet Paçacı'ya göre tefsir usûlünde Kur'ânî öğretiyi bütünlüğü içinde değerlendirmemizi sağlayacak belli başlı bir mekanizma bulunmamaktadır. Çünkü bu metodoloji bu amaç için geliştirilmemiştir.¹⁹⁰

¹⁸⁶ Adnan Koşum, *Nassları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu: Fazlurrahman Örneği*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 18.

¹⁸⁷ Apaydın, "Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi", s. 9-10.

¹⁸⁸ Polat, "Soruşturma", s. 190.

¹⁸⁹ Şimşek, "İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Dersi: Problemler Öneriler", s. 30.

¹⁹⁰ Paçacı "Anlama(fıkıh) Usûlüne Dair", s. 32.

Tefsir usûlüne farklı bir eleştiri de muhteva yönünden dile getirilmiştir. Buna göre tefsir usûlü kitaplarının bazı konuları yeniden ele alınmalıdır. Tearuz, nesh gibi konular tefsir usûlünün konusu olamaz. Tearuz, nesh gibi hukuk için geliştirilen metodik formüller Tefsir Usûlü kitaplarından ayıklanmalıdır.”¹⁹¹

Kırca’ya göre; Tefsir usûlü ile ilgili ciddi problemler mevcuttur. Geçmişten farklı olarak bugünkü insanlara hitap eden bir tefsir usûlünün olması gerekir. Buna şiddetle ihtiyaç vardır.¹⁹²

Sonuç olarak “usûlü yoktur” şeklinde en sert eleştiriye tabi tutulan tefsir usûlü ilmi hakkında fıkıh ve hadis ilimleri kadar yoğun ve kapsamlı eleştirilerin varlığını görüyoruz. Burada yapılması gereken haklı ya da haksız vakıada mevcut bu eleştirilerin gözardı edilmemesidir.

3. Eleştirilerin Değerlendirilmesi

İslam âlimlerinin son zamanlarda tartıştıkları meseleler, şüphesiz ki üç beş yıllık veya birkaç asırlık tartışmalar değildir. Doğuş nedenleri asırlara yayılabilecek bu tartışmaları bir çırpıda halletmek, herkesin kabul edebileceği net bir sonuca ulaşmak, mahdud bir çalışmayla pek mümkün görünmemektedir. Bu gerçeğin bilincinde olarak sadra şifa olabilecek bazı tespit ve önerilerde bulunma gayreti içinde olacağız.

Hangi alanda olursa olsun net bir sonuca ulaşmanın esas bir delile dayanmak ve ona göre hareket etmektir. Doğruya ulaşmak adına geleneksel anlamda kullanılan metot ve bilgilerin eleştiriye tabi tutulması, bir başka ifadeyle eleştirel akli yöntemin kullanılması, hakikate ulaşmanın bir aracı olarak düşünülebilir. Tefsir bir bilgi yığındır. Hz. Peygamberin bizzat kendi tefsiri olmadıkça, tefsir eylemi sonucunda elde edilen bilgi imanın konusu değildir. Onun yerine alternatif anlama ve yorumlama biçimlerin dile getirilmesi mümkündür. Kur’ân da bilgidir ama bütün noksanlardan münezze olan Allah’ın keliması olması ve en sağlam usûllerle bize ulaşması nedeniyle eleştireye açık değildir. Ancak net ve kesin olan Kur’ân âyetlerinden elde edilen mana ve yorumlar

¹⁹¹ Gıyasettin Arslan, “Tefsir Usûlü’ne Fıkıh Usûlü Karıştırmak”, *Fırat Üniv. İlah. Fak. Der.*, 13:2, 2008, s. 32.

¹⁹² Kırca, “Müzakere”, s. 625.

daha doğrusu tefsir faaliyeti eleştiriye açıktır. Tefsir yorumlarını kabul etmek ya da reddetmek ilahi beyanı red değil, yorumlardan bir başkasını tercih etmek anlamına gelir. Ancak bu ise alana vâkıf, uzmanlar tarafından yapılmalı, sonrasında kabul ya da red edilmelidir. Bu faaliyete başlarken de her şeyden önce kullanılan usûl ve metodun doğruluğu yine uzmanlarca değerlendirmeye tabi tutulabilir ki bu da az önce dile getirildiği gibi imani bir mesele olmayıp eleştiriye açık bir husustur. Bir bilginin –tefsir yorumunun- doğru kabul edilebilmesinde kullanılan usûl, metot, ilke ve kuralların eleştiriye tabi tutulması daha anlamlı daha sağlıklı ilkelerin tespit edilebilmesi için çalışmalar yapılması kabul edilebilir faaliyetlerdir.

Kur’ân tefsir faaliyetinde alternatif anlama ve yorumlama biçimlerinin cevazını belirttikten sonra şu hususa dikkat çekmek istiyoruz. Geleneksel anlamda, asırlardır oluşan İslam usûl geleneğinin bütünüyle yok sayılması bir yorumu değil bütün anlama ve yorumları red manasına gelir. Bu tarz bir yaklaşım ise geleneğin sağlam delillerle incelenmesi değil var olanı iptal ederek silbaştan ne derece sağlıklı olacağı bilinmeyen yeni ilkelerle, yeni anlam biçimlerini ortaya koyma çabası anlamına gelir. Usûl anlamında altyapısız bir yaklaşımla gelenekten uzaklaşmak İslam kültür mirasından tamamıyla uzaklaşma anlamı taşıdığı için bu tarz bir yaklaşımın sağlıklı olmadığı kanaatindeyiz. Aslında bu uygulamaya iten nedenler ya dış kaynaklı bir takım eleştiriler ki bu dış kaynaklı eleştiri ve usûl tamamıyla gelenekten uzak din dışı yaklaşımlardır. Ya da gelenek içerisinde farkında olmadan geleneğin de etkisiyle oluşturulan belli ölçülerde gelenekle şekillenmiş eleştirel yaklaşımlardır. Tamamıyla gelenek dışı yaklaşımların Kur’ân tefsirinde ve usûlünde kabul edilmesinin ne derece problemli olduğunu izaha kalkışmayı dahi beyhude bir davranış olarak görüyoruz. Ancak gelenek bünyesinde süreç içerisinde belirginleşen eleştirel yaklaşımın ise gerçeği bulmanın veya ilk asılların, ilkelerin rehberliğinde hareket şekli olması münasebetiyle amacı gerçekleştirmesi noktasında önemli görüyoruz. Unutulmamalıdır ki bilgi silbaştan başlayan bir faaliyet olmayıp belli ölçüler içerisinde geleneğe bağlı oluşan bir birikimdir.

Zaman zaman tefsirin diğer bilimlerden farklı bir metot ve yönteminin olmadığı iddiası dile getirilmektedir. Buna sebep olarak da benzerlikler, aynı âyet

üzerinde dile getirilen farklı anlama ve yorumlamalar gerekçe gösterilmektedir.¹⁹³ Hâlbuki bilim dalları arasında hem önemli farklar hem de önemli benzerlikler olması doğal bir zorunluluktur. Eğer farklar olmasaydı ayrı bilim dalları ortaya çıkmayacak, benzerlikler olmasa hepsine “bilim” demek mümkün olmayacaktı. İşte aynı metin üzerinde inceleme ve araştırma yapan, araştırma sahası ilâhî kelâm olan tefsir, kelâm, fıkıh gibi ilim dallarının metodolojilerinin birbirine yakın olması son derece doğaldır. Diğer yandan farklı bakış açısı ve farklı yaklaşımları kullanan bu usûllerin bazen farklı sonuçlar elde etmesi de her birinin ilim olarak metodolojik farklılıklarının bir sonucudur. Bu da aslında her birinin farklı ilimler olduğu ve farklı metodolojilerinin bulunduğu bir ispatıdır. Zira islâmî disiplinlerin her birisi kendi cihetinden söz konusu metinleri -Kur’ân ve hadisleri-incelediği için, ulaştıkları neticeler diğerleri ile çelişmese de, aynı da değildir.¹⁹⁴ Çünkü bu ilimler konuları, meseleleri, yöntemleri ve amaçları açısından birbirinden ayırırlar; her birisinin mesela Kur’ân söz konusu olduğunda, Kur’ân’la ilgileniş cihetleri birbirinden farklıdır; bu farklılık onların yöntemlerini de doğrudan tayin etmektedir.

Diğer yandan her bilim adamının izlemesi gereken tek bir yol ve yöntem söz konusu değildir. Özellikle yaratıcı nitelikteki bilim adamlarının kendilerine özgü bir yol izlemeleri normaldir. Nitekim Taberî, Kurtubî, Râzî gibi büyük müfessirlerin farklı metot ve yöntemlerle kendilerine özgü usûllere sahip olması ancak bu şekilde açıklanabilir. Nitekim her tefsirin başında bulunan mukaddime ve giriş mahiyetindeki bilgiler de bu anlamda bir dereceye kadar müfessirin genel literatür içinde kendine özgü yaklaşım ve metodolojisinin ortaya konulması anlamını taşımaktadır. Ve bu üretilen bilgi bilimsel bir değer taşımaktadır. Bütün tefsir faaliyetleri sözlü veya sözsüz, bilinçli ifadeler sonucu olur. Yorum ve değerlendirmeler kendi içinde bir tutarlılık arzeder. Bu müfessirin mantığıdır. İnsan olarak müfessirler aynı mantığı kullandıkları halde aynı hadise karşısında farklı sonuçlara varıp, farklı davranışlar içine girmeleri onların farklı zihniyetlere sahip olmalarıyla alakalıdır. Dolayısıyla zihniyet, mantığın içinde

¹⁹³ Kuramsal bilgiyi elde ederken her bilim adamı kendine has bir yol takip edebilir. Ancak yine de her bilimde takip edilmesi gereken tümel veya evrensel bir takım ilkeler vardır ki, bu ilkelerin sistem haline getirilmesi, bilimin yöntemini (method) veya “usûlünü” oluşturur. Bkz. Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 115-116.

¹⁹⁴ Bu durum aynı âyette aynı mesele için farklı sonuçlara ulaşılması değil daha çok çıkarımda bulunulmak istenen konunun farklılığına ve bakış açısına bağlıdır.

yönlendiği bir ortamdır. Mantıki düşünme, bir zihniyetin çerçevesinde hep aynı ya da benzer usûl ilkelerine bağlı olarak gerçekleşir. Özetle ifade etmek gerekirse tefsir bir anlamda müfessirin, Kur'ân'ı anlayış tarzı ve bu anlayışa göre vaziyet alış şeklidir. Ancak bu noktada şu husus asla göz ardı edilmemelidir ki bu şekilde meşru ölçüler içerisinde gerçekleşen anlama ve yorum farklarının temelinde ilahi beyan olan âyetlerin muhtevi olduğu zengin anlam potansiyeli yatmaktadır.

Tefsir usûlünün anlamaya yönelik bir formatı olmadığı öteden beri söylenegelmektedir. Ancak unutulmamalıdır ki tefsir ilmine başlarken bilinmesi gereken ilimler arasında fıkıh usûlü özellikle dile getirilmektedir. “İlimler her ne kadar konuları, hedefleri, araştırma üslupları açısından birbirinden ayrılıyorsa da aynı zamanda aralarında bir ilişki mevcuttur. Her biri gücü yettiği oranda ve bir dereceye kadar bir başka ilim veya ilimlerin konularının çözümü için yardımda bulunabilir.”¹⁹⁵ Bu durumu tefsir ve fıkıhın, Kur'ân'ı anlama amaç ve gayelerini göz önüne bulundurduğumuz takdirde yardımlaşmanın da ne kadar önemli olduğu açıkça ortaya çıkacaktır.

Tefsir usûlüne dair eleştirileri dile getirenler şu hususu asla unutmamalıdır: “herhangi bir kuram kesin bir biçimde doğrulanamaz. Ayrıca tek ve kesin olarak geçerli bir bilimsel yöntem yoktur. Herhangi bir kuram ancak kaba ve yaklaşık biçimde geçerli olabilir. Herhangi bir alanda birden fazla kurama yer vardır ve bilimin en iyi ve sağlıklı gelişmesi de bu farklı, rakip, karşıt kuramların varlığıyla sağlanır.”¹⁹⁶ Tefsir usûlü ilmi için de durum bu şekilde görülmeli ve eleştirilerin mahiyeti ve ifade ettiği anlam bu çerçevede ele alınmalıdır.¹⁹⁷

Burada tefsir usûlüne yöneltilen eleştirilerin bütünüyle olumsuz bir durum olarak algılanmaması gerektiğini tekrar ifade etmeliyiz. Usûle yönelik farklı eleştirilerin

¹⁹⁵ Muhsin Gerviyani, *İslam Felsefesine Giriş*, (trc. Hasan Almas), Birey Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 57.

¹⁹⁶ Tuncer Bulutay, *Bilimin Niteliği Üzerine Denemeler*, Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, Ankara 1986, s. 4.

¹⁹⁷ Bilimsel sonuçların, kişinin bilgi düzeyine; gözlem, ölçme, bilgi araçlarına bağlı olması, bunların değişmesiyle tümüyle değişmesi de doğal karşılanmalıdır. Olayların kişiye, gözleyene ve gözleme, bilgi düzeyine, duygu ve bilgi araçlarına göre değişmesi doğaldır. Bulutay, *Bilimin Niteliği Üzerine Denemeler*, s. 3. Aynı şekilde Thomas Khun özellikle Feyerabend “Against Method” adlı eserinde şimdiye kadar bütün bilim felsefecilerinin sandığının aksine ve pek çok kolej ve üniversitelerde metodoloji dersleri okutulmasına rağmen “bilimsel metod” diye bir şey olmadığı tezini savunmaktadır.

dile getirilmesi, doğruya ulaşmaya olan ilginin ifadesi olmaktadır. Ancak eleştirinin bazı kâidelere dayanması, âfâkî olmaması ve insaflı olması zaruridir.

Sonuç itibariyle bilgi ve malumatın hiçbir zaman için geline son ve kesin nokta olduğunu söylemek mümkün değildir. Özellikle bilgi kaynağı Kur’ân gibi evrensel ve kıyamete kadar geçerli bir eser ise bu durum daha da önem arz etmektedir. Buna bağlı olarak zaman ve zemine göre yeni usûl kâideleri çerçevesinde ya da aynı usûl kâideleriyle bulunulan durum ve şartlara göre yeni yorumların yapılmasının mümkün olduğunu kabul etmek zorundayız. Aksini iddia etmek Kur’ân’ın evrenselliğine aykırı olmanın yanında donukluğa sebep olacaktır. Usûlle ilgili yeni değerlendirme, ilke ve delillerin ortaya konulması da bu çerçevede doğal kabul edilmelidir. Nitekim özellikle bilimsel faaliyetlerin geliştiği sosyal ve psikolojik, bireysel ve toplumsal pek çok unsurun kendisini hissettirdiği bir dönemde Kur’ân tefsirinde yeni usûl ilkelerinin konulması, ıslahçı yaklaşımın gerçeği olarak kabul edilmelidir.

D. TEFSİRİN BİR İLİM OLMASI

Tefsir usûlüne yöneltlen eleştirilerin pek çoğunun her şeyden önce tefsir ilminin yapısına bağlı olduğunu özellikle belirtmeliyiz. Nitekim tefsirin bir usûlünün olması meselesinden önce, tefsirin bir “ilim” olup olmaması esaslı bir tartışma konusudur.

İbn Haldûn’un “bir ilmin ıstılahlarının teknik terim ve tabirlerinin farklılığı onun ayrı bir ilim olduğunun delilidir”¹⁹⁸ beyânı tefsirin bir ilim olması meselesinde ayırıcı bir malumattır.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Herhangi bir bilimle uğraşan mütehasşsın zihninde, kendi alanında kullandığı kavramlar yumağından oluşan “özel bir çerçeve” vardır buna “özel bilimsel kavramlar yumağı” diyebiliriz. Buna ilaveten bir de bütün bilimleri kucaklayıcı mahiyette “genel bir çerçeve” olarak “genel bilimsel kavramlar yumağı”dan söz edebiliriz. Ancak özel bilimsel çerçeve, bizzat bilim yapma olduğundan, bir zihniyet değil, ancak zihniyetin tezahür ettiği bir faaliyettir. Bu açıdan “özel bilimsel kavramlar yumağı”nı bizzat yöntem olarak da anlamak mümkündür. Buna karşılık genel çerçeve ise bir zihniyet olup tamamen genel bilim anlayışını yansıtmaktadır; dolayısıyla kavramsal, soyuttur ve değer yargıları ile içiçedir. Bu yüzden “genel bilimsel kavramlar yumağına” “bilim anlayışı” diyebiliriz. Bkz. Açıkgeç, “İslam Felsefesinde Yöntem Değerlendirmesi”, s. 186.

¹⁹⁹ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, II, 351.

İlimleri ilim yapan esaslar çerçevesinde mevzû, mesâil ve mebâdî kavramları Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sina'dan itibâren İslam düşünürlerinin eserlerinde bir arada mütâlâa edilmiştir.²⁰⁰ Her ilmin bir mebâdî, bir mevzûu, bir mesâili, bir de makâsıdır.²⁰¹ Bir ilmin ilim dalı hüviyeti kazanabilmesi için, belirlenmiş bir konusu, ilke ve esasları, bir de gayesi olmalıdır.²⁰² Tehanevi'ye (ö. 1158/1745) göre; ilimlerin hakikati meselelerdir.²⁰³ Yani ilmi, ilim yapan şey o ilimde tartışılan meseleler ve bunların mahiyetidir. İlmin konusu ile meseleleri arasında bir irtibat ve alâka bulunması gerekmektedir.

Her ilim kendi sınırları içinde hazırlanmış bir çalışma planını devam ettirir. Ancak ilimler kendi dayandığı prensipler, kullandığı metotlar ve ulaştığı sonuçlar arasındaki bağlantıyı, uyarlığı, eğer varsa bütün bu prensipleri ve sonuçları birleştiren en genel prensipleri veya sonuçların bulunması işini üzerine alamaz.²⁰⁴ Tefsir ilmi için de bu durum geçerlidir.

1. Tefsirin Bir İlim Olmadığını Savunanlar

Tefsirin ilim olmadığına dair bazı görüşler serdedilmektedir. Bu çerçevede dikkat çeken isimlerin başında Molla Fenârî gelmektedir. Onun tefsir ilmi hakkındaki görüşlerini bir bütün olarak vermek yerinde olacaktır.

²⁰⁰ Köksal, *Usûlu'l-Fıkıh'ın Mahiyeti ve Gayesi*, s. 19-20.

²⁰¹ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. İbrâhim İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdu'l-kâsıd ila esne'l-makâsıd*, (ed. Jan Justus Witkam), Ter Lugt Pers, Leiden 1989, s. 444; Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedat ve Âdabı Sedat*, (sadeleştiren Necati Demir), Ankara 1998, yy., s. 28. Ayrıca bkz. Tehanevi, *Mevsûatu keşşâfi istilahati'l-fünun ve'l-ulûm*, I, 7. Ancak bu üç unsurun olması nedeniyle ilim denmesi ona göre müsamahadır.

²⁰² Her biliminde dört önemli unsur karşımıza çıkmaktadır; 1. Bilimin konusu 2. Bilgi birikimi(veya malumat) 3. Yöntem (veya usûl) 4. Kuram veya kuramlar birikimi. Bu dört önemli unsur, bilim için zorunlu şartlardır; diğer bir deyimle, bir konu olmadan, bilinen olmadan, yöntem ve kuram olmadan bilim olamaz. Bunlar dışında bilimlerde bulunması gereken şartlar, bilimleri mükemmelleştiren şartlardır; yoksa bir kuramın bilimsel olması için gereken şartlar olamazlar. Yine bu unsurlar zamansaldır; yani ancak belli bir zaman veya belli zamanlarda bir kuramın bilimselliği için gereken şartlardır. O halde bilimsellik anlayışı, devamlı değişen bir süreçtir; bu yüzden bilim anlayışı da devamlı değişen bir özelliğe sahiptir. Bkz. Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, s. 115-116.

²⁰³ Tehanevi, *Mevsûatu keşşâfi istilahati'l-fünun ve'l-ulûm*, I, 7. Ancak mesailin kendisine ilim denilip denilmeyeceği tartışma konusudur. Bir kimsenin âlim olarak adlandırılması adına mesaili bilmesini yeterli görenler mesail bilgisine ilim ismini ıtlak etmiş, mesaili delilleri ile birlikte bilmeyi zorunlu görenler de mesailin kendisine ilim denmesini uygun görmemişlerdir. Bu görüşte olanlara göre meseleleri delilsiz olarak bilme durumu ilim olmaktan ziyade nakil rivâyet etme anlamına gelir. Bkz. Tehanevi, age., I, 3.

²⁰⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, I, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1963, s. 24.

Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) Âynu'l-âyan mukaddimesinde kendine has bir ilim anlayışı çerçevesinde tefsir ilminin mahiyetini ve tefsirin ilim olarak ifade ettiği anlamı ortaya koyma çabalarını görmekteyiz. Tefsir ilminin mahiyetinin tespiti gibi bir amacın oldukça geç dönemlerde bir müellif tarafından mavzubahis edilmesi aynı zamanda bu konuda son derece kıymetli mülâhazalar zikretmesi nedeniyle Âynu'l-âyan mukaddimesi son derece önemlidir. Mukaddimede yorum faaliyeti üzerinde durulduğunu, doğru anlamanın gerçekleşmesi için yapılacaklar hususunda fikir serdedildiğini görmekteyiz.

Fenârî'ye göre herhangi bir ilme ihtiyaç duyulması o ilme duyulan ihtiyaç ve taleple alakalıdır. Nazarî ilimlerde talep etme vechi, ilimlerin zati itibariyledir. Alet ilimlerde ise talep edilen diğer ilimlere ulaşmada vesile olmaları münasebetiyle aranır ve istenirler. Bu noktada bir ilim zatından dolayı isteniyorsa bu, o ilmin üstünlüğünün ifadesidir. Bir ilmin üstünlüğünde en önemli unsur, konusu çerçevesinde ortaya çıkar. Konusu değerli olan ilim değerlidir. Konunun yanında, her hangi bir şeye yönelmek kendisine duyulan aşırı ihtiyaçtan kaynaklanır. Tefsirde bu unsurların tamamı kendisini gösterir. Şöyle ki bir cihette alet ilim olan tefsir, şer'î ilimlerde istinbat açısından da çıkış yolu olmakta ve bizzat kendisi talep edilir olmaktadır. Diğer yandan tefsirin, konusu Kur'ân'dır bu münasebetle o üstündür. İlmî, amelî faydalar doğurması ebedî saâdete vesile olması münasebetiyle de maksad açısından önemlidir. Diğer pek çok dinî ve şer'î ilim kendisine şiddetle ihtiyaç duyar, bu açıdan da önemlidir.²⁰⁵ Fenârî, tefsir ilmini dînî, şer'î ilimler için âlet ilmi mesabesinde görmektedir. Ancak o tefsirin âlet olmakla birlikte aynı zamanda bu ilimlerin Kur'ân'ın anlaşılmasında da etkin unsur olduklarını dile getirmektedir. Ona göre kelim ilmi, fıkıh usûlü ilmi, fıkıh, tasavvuf, ahlâk gibi ilimler Kur'ân'dan istinbat edilir.²⁰⁶ Diğer yandan mukaddimenin ilerleyen kısımlarında Kur'ân'ı anlamak için gerekli olan ilimleri sayarken bu ilimleri de zikretmektedir.²⁰⁷

Molla Fenârî'den etkilenen müellifler de mevcuttur. Mesela Hâdimî (ö. 1176/1762) tefsirin bir ilim olması hakkında Molla Fenârî'nin kanaatine katılmakta ve

²⁰⁵ Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed Molla Fenârî, *Âynu'l-âyan: Tefsiru'l-fatihâ*, Rıfat Bey Matbaası, Dersâadet 1325, s. 17.

²⁰⁶ Molla Fenârî, *Âynu'l-âyan*, s. 24.

²⁰⁷ Molla Fenârî, *Âynu'l-âyan*, s. 85-88.

tefsirin bir ilim olmasını “tesamüh” olarak nitelendirmektedir.²⁰⁸ Tefsir ilminin tanımını kendisiyle Allah’ın ahkâmını, hükümlerini, nüzûl, nahiv vb. yönlerden araştırıldığı ilim olarak yapmakta, Fenârî’nin görüşüne katıldığını da açıkça ifade etmektedir. Fenârînin tefsir ilminin cüziyâtı muhtevî küllî kâideleri bulunmadığını, meselesi olmayan ilmin gerçekliği olmadığını ancak tefsire ilim isminin verilmesinin de bir müsamaha neticesi olduğunu beyân eder.²⁰⁹

Son dönemde ise Öztürk, -sosyal bilimlere göre ilmin şartları muvacehesinde genel bir değerlendirmeye tabi tutmamakla birlikte- tefsirin bir ilim olmadığını savunmaktadır. Ona göre “Tefsirin konusu her ne kadar sınırlı sayıda nasdan (Kur’ân metni) ibaret olsa da klasik literatürdeki bazı eserler durumu sınırsızlık içerisinde sunmaktadır. Örneğin Fahrüddin Razi’nin (ö. 606/1209) Mefatihü’l-gaybı zerreden küreye kadar hemen her şeyle ilgili malumatın bir şekilde Kur’ân’la irtibatlandırılıp tefsir diye sunulduğunu belgelemektedir. Bu panoramada tefsirin malum ve mahud bir ilmi disiplin değil, müslümanların muhtelif bilim ve kültürlerle ilişkin müktesabatının teşhir edildiği bir alan olarak değerlendirmek daha doğrudur. Nitekim müteahhir dönemlerde yetişen Ebû Hayyan Endelusi, (ö. 745/1344) Zerkeşî, (ö. 794/1392) ve Kâfiyeci (ö. 879/1474) gibi bazı ulemanın konuyla ilgili tanımları bu değerlendirmenin yerden göğe kadar haklı olduğuna tanıklık etmektedir. Bu tanımlara göre müfessir, ilim adına ne var ne yok hepsini bilmek zorundadır...”²¹⁰

2. Tefsirin Bir İlim Olduğunu Savunanlar

Her ne kadar tefsirin bir ilim olmadığı ifade edilse de “ortaçağ’ın düşünce hastalığı olarak gösterilen skolâstik, her devirde ilmi düşünceye bulaşan en büyük bela olabilir. Her nerede düşünme ve tenkit zihniyeti yoksa orada bir çeşit skolastik vardır”²¹¹ gerçeğinden hareketle bu eleştirilerin de bir değer ifade ettiğini söylemeliyiz.

²⁰⁸ Adı geçen müellif hakkında bkz. Reşad İlyasov, *Ebû Said Muhammed Hâdimî’nin Kur’ân’ı Yorumlama Yöntemi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 2008.

²⁰⁹ Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa b. Osman Hâdimî, *Risâletü’l-besmeleti’l-Hâdimî*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1886, s. 68.

²¹⁰ Öztürk, “Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu”, s. 73.

²¹¹ Ülken, *Felsefeye Giriş*, I, s. 25.

Tefsirin ilim olmadığını savunanlara mukabil tefsirin bir ilim olduğunu dile getiren çok sayıda ilim adamı vardır. Molla Fenârî'nin talebesi olan Kâfiyeci, tefsirin bir ilim olması hususunda hocasından ayrılmaktadır. Fenârî, tefsirin bir ilim olmadığını ifade etmenin yanında küllî kâidelerinin olmadığını da savunmaktadır. Ancak Kâfiyeci'nin "*et-Teysir fî Kavâidi İlmi't tefsir*" eserinin ismi bile onun bu duruma olan muhalefetini ortaya koymaktadır. Kâfiyeci'ye göre tefsir ilmi; insanların gücü nispetinde Allah'ın kelâmından, muradı ilahiye delâlet etmesinden bahseden bir ilimdir. Tefsir ilminin bir takım muayyen kâidelere bağlı olduğu bilinmektedir. Bu nedenledir ki 'herhangi bir kimse tefsir ilmini biliyor' demek onun usûl ve kâidelerini biliyor demektir. Tefsir ilmini öğrenmek vaciptir. Tefsir ilmine ihtiyaç hâsıl olmuştur. İnsanların Kur'ân'ın ve İslam'ın hükümlerini anlamaları Kur'ân'ın manalarını bilmelerine bağlıdır. Bu da tefsir kâidelerini bilmekle mümkün olur.²¹² Sonrasında, tefsirin bir ilim olması ile ilgili olarak Kâfiyeci şu hususları dile getirmektedir: Fıkıh usûlü, nahiv ve sarf gibi bütün müstakil ilimlerin kendilerine uygun durumlarını belirten bir mevzusu vardır. Tefsirin mevzusu murad edilen manaya delâlet etmesidir. Böylece diğer ilimlerin mevzularından ayrılmakla diğer ilimlerden ayrılmaktadır. Eğer bu şekilde olmasaydı tefsir ilmi Kur'ân'dan ahkâm istinbatında bulunduğu için usûl ilmi çerçevesinde değerlendirilirdi. Ayrıca bu kayıt olmasaydı tefsir ilminin mevzusu diğer ilimlerin konu alanlarına girerdi.²¹³ Görüldüğü gibi Kâfiyeci tefsiri bir ilim olarak kabul etmektedir.

Nev'î'ye (ö. 1008/1599) göre tefsir bir ilimdir. Tefsir ilmi; Arabî kâideler çerçevesinde Kur'ân'ın manalarından bahseden ilimdir. Tefsir ilminin mebâdîsi, usûlü kelâm, usûlü fıkıh ve ilmi cedel ve diğer bazı ilimlerdir. Maksadı, Kur'ân'ın manalarını bilmektir. Faydası ise şeri ahkâmın sıhhatli şekilde istinbatını sağlamaktır.²¹⁴

Seyyid Şerif (ö. 816/1413), tefsir için "ilim" kelimesini kullanmaktadır. O, tümellerin bilgisi anlamına gelen ilim kelimesini, tanımında müsamahayla değil bilinçli olarak kullanmaktadır. Çünkü Seyyid Şerif'e göre 'şayet bir ilim herhangi bir amelin keyfiyetine taalluk etmezse bizatihi maksuttur ve ilim adını alır; bir amelin keyfiyetine

²¹² Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman Kâfiyeci, *et-Teysir fî kavâidi ilmi't-tefsir*, (thk. İsmail Cerrahoğlu), Ankara Üniv. İlah. Fak. Yayınları, Ankara 1989, s. 12-14.

²¹³ Kâfiyeci, *et-Teysir fî kavâidi ilmi't-tefsir*, s. 14-15.

²¹⁴ Yahya Nev'î, *İlimlerin Özü* (Yay. haz. Ömer Tolgay), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 183.

taalluk ederse o ilimden maksat kendisi değil ilişkin olduğu ameldir ve sanat adını alır. Tefsir ilmi de ilahi marifetleri ve ameli hükümleri içerdiği için ona hem ilim hem de sanat denilmesi mümkündür. Ancak ilim denilmesi daha uygundur, çünkü ilim kelimesi sanattan daha yaygın ve daha yücedir.²¹⁵

Tefsirin bir ilim olması tartışmasına müdahil olan ibn Âşur (ö. 1390/1970), şiir şerhlerinin dahi bir ilim olarak kabul edildiğini buna mukabil fıkıh, nahiv dil gibi ilimlerin kaynağını teşkil eden tefsirin öncelikle bir ilim kabul edilmesi gerektiğini savunur.²¹⁶ Ona göre şiir kendisinden balâğat ve dil kâideleri çıkarılması nedeniyle bir ilim dalı olarak kabul edilirken kendisinden küllî kâideler çıkarılan tefsir, ilim olmaya daha layıktır. Bunun yanında ilmin ortaya konmasında onun faydalı ve gerekli olması yeterli sebeptir. Tefsir ilmi Allah-u Teala'nın muradını açıkladığı için faydalı ve gerekli olup dolayısıyla o bir ilim dalıdır. Bazı araştırmacılara göre lafzî tanımlamalar tasdikattır. Bu tanımlamalarda birden fazla mananın olması o tanımlamalara küllîlik kazandırır. Bunlar üzerine de Arap şiiri ya da benzeri unsurlar ile delil getirmek bir meseleye delil gösterme gibidir. Bu durum tefsirin meseleler konumuna getirilmesini dolayısıyla ilim olmasını sağlar. Ayrıca tefsir ilmi diğer ilimler tedvin edilmeden önce İslam âlimlerinin hakkında çalışıp tartıştıkları bir ilimdir. Sahabe Kur'ânla bu derece meşgul olmakla Kur'ân'ın üslup ve nazımının inceliklerine vâkıf olmuştur. Bu sebeple tefsir ihtisası ancak Kur'ân'la mümkün olabilecek, genel ilimleri ifade etmeye başlamıştır. Bundan dolayı tefsir bir ilimdir.²¹⁷

Tefsirin bir ilim olmadığı düşüncesinde olanlar, Kur'ân-ı Kerimin sonsuz ve sınırsız bilgileri içermesi, hem coğrafya hem metafizik, hem de sosyal konulardan bahsetmesi nedeniyle onun bir metodolojisinin olmasının mümkün olmadığını söylerken “bilimsel araştırmanın konusunun var olan şeylerin hepsi olduğunu, bilimin, kendi organizmamız ve hatta muktedir olduğu nispette düşüncemiz de dâhil olmak

²¹⁵ Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürçani'nin Te'vil Anlayışı*, Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens., (Yayınlanmamış Doktora Tezi) İstanbul 2006, s. 231.

²¹⁶ Muhammed Tahir b. Aşur, *Eleyse's-subhu bi karib*, el-Masrafu't-Tunusiyye li't-tıbaa, Tunus, ty., s. 184.

²¹⁷ Muhammed Tahir b. Aşur, *Tefsiru't-tahrir ve't-tenvir*, Dâru't-Tunusiyye, Tunus 1984, I, 12-13.

üzere tek mil âlemi bilmeyi gerektirdiğini, ona sınırlar tayin etmenin imkânsız²¹⁸ olduğu gerçeğini göz ardı etmektedirler.²¹⁹

Tefsir ilmi sınırları açısından kendisine en yakın görülebilecek dil ilimlerinden farklıdır. Malum olduğu üzere dil ilimlerinin asıl amaç ve gayeleri lafzın delâleti iken, tefsir de amaç ise muradı ilahiyi tespit ve bunun için de cenabı hakkın muradını ortaya koyan lâfızların delâlet ettikleri manayı tespit gibi bir amaç vardır.

Ancak “tefsirin, Kur’ân’ın telaffuzu veya manasıyla ilgili Arabî ilimlerden ve kısas, siyer sünnet, usûlü fıkıhtan yardım alması açık ve anlaşılırdır. Fakat müfessirin bilmesinin gerekli olduğu ifade edilen on altı ilimden ahlâk, tasavvuf vb. ilimlerden elde edilen mana ve bilginin tefsir ilmi sonucunda elde edilenle aynı olması bir çelişki değil midir?”²²⁰ Bu soruya cevabı Fenârî, kendisi vermektedir. Müfessir ya da yorumcu kendisinden önce yapılan yorum ve açıklamaları onların yöntemlerini bilmek sûretiyle öncekilerin ulaşmadığı yorum ve açılımları kazanabilecektir. Bundan dolayı Kur’ân’a yönelik anlama faaliyetinde Rahman’ın sonsuz lütfunun neticesi olarak yeni bilgilerin elde edilmesi ile öncekilerden farklı sonuçlar olacak böylece tefsirin; tasavvuf, ahlâk, kelâm, hadis gibi ilimlerden istifade etmesi yorum çabaları içerisinde yardımcı unsur ve yeni yorumların ortaya çıkmasına vesile olması münasebetiyle fasid daire ya da kısır döngü söz konusu olmayacaktır.²²¹ Burada gözden kaçırılan bir noktaya temas etmek istiyoruz. Kur’ân ile diğer naslar yani İslami ilimler bir bütündür ve tamamı bir birinden ayrılmaksızın bir değer ifade etmektedir. Bu noktada yukarda zikredilen tartışmalarda sanki kelâm, tefsir ve diğer ilimlerde Kur’ân tamamen müstakil, âyet ve ibâreleri göz önüne alınan bütüncüllükten yoksun bir inceleme ve anlamaya tabi tutuluyor havası verilmektedir. Hâlbuki burada bütüncül yaklaşım vardır. Tabîî ki her bir anlama ve yorumlama çabasının aynı sonuca ulaşması gerekmez. Nitekim her dönemde birbirinden farklı anlama ve yorumlama biçimi kendisini göstermektedir. Ancak bu ayrılmalar

²¹⁸ Edmond Bouty, *Bilimsel Hakikat*, (trc. Avni Yakaloğlu), MEB Yayınları, İstanbul 1952, s. 13.

²¹⁹ Ayrıca bilinmelidir ki “Bilimsel bilgi belli bir yöntemle elde edilen bilgidir. Ancak yöntem, bilimin konusuna ve türüne göre değişebilir. Meselâ, fizik ile matematiğin ve bu her ikisiyle de felsefenin yöntemi, bazı benzerlikler arz etse de aynı olmak zorunda değildir.” Açıkgöç, *Bilgi Felsefesi*, s. 13. Tefsir usûlünü diğer bilimlerle kıyaslayarak aynı beklentiler içine girmek bilimin bu özelliğini inkâr etmek demektir.

²²⁰ Molla Fenârî, *Âynu’l-â’yan*, s. 88.

²²¹ Molla Fenârî, *Âynu’l-â’yan*, s. 88.

temele müteallik meselelerde değil tali meselelerde olmaktadır. İslami ilimlerin ortaya koydukları hüküm ve değerlendirmeler de tefsir adını taşımayan bir veridir. Ancak Kur’ân merkezli yorumlama faaliyeti tefsirdir. Bundan dolayı diğer İslami ilimler de, tefsir de Kur’ân’dan istifade eder ama aralarında mutlak fark vardır.

Fuat Köprülü’ye göre “ilimlerin yani kısmen tasnif ve tevhit edilmiş bilgilerimizin bir silsile teşkil edecek sûrette vahdeti, mevzuların çokluğuna mani olamayacağı cihetle, hakiki bir ilim elde edebilmek için, her mevzua mahsus yolu takip etmek zorundayız. Her ilim ancak kendine mahsus ilmi metotlarla teşekkül edebilir. Gerek tarih, gerek sair içtimai ilimler hiçbir zaman riyâzî veya tabii ilimler şekil veya mahiyetinde teşekkül edemeyeceklerinden onlara mezkûr ilimlerin basit usûllerini zorla kabul ettirmekte bir mana yoktur. Her bilgi şubesine, mahiyetine uygun usûller vermekledir ki müstakil ilimler teşekkül edebilir; manasız sahte benzerliklere kapılarak, mahiyet farklarını basit derece farkları şeklinde göstermek, zahiren ilmi görünse bile, hakikatte ilimin icaplarına tamamen aykırıdır.²²² Köprülü’nün bu tespiti son derece önemlidir. Dile getirilen tenkit sahiplerinin gözden kaçırdıkları bedahet budur.

Tefsir ilminin konumunu Sayın Suat Yıldırım’dan naklen Suyûti’nin şu benzetmesi bağlamında değerlendirebiliriz: O İslami ilimleri hurma meyvesine benzetir ve meâlen şöyle der: Bir kısım ilimler şuna benzer: Meyve belirmiş, olgunlaşmış ve yenilip tüketilmiştir: Sarf, nahiv lûgat gibi. İkinci bir kısım şuna benzer: Meyve belirmiş olgunlaşmış, ama yenilip tüketilmemiştir, Hadis ilmi gibi. Üçüncü kısım ise şuna benzer: Meyve belirmiş ama henüz ham olup olgunlaşmamıştır, tefsir gibi. Dolayısıyla Kur’ân tefsirinde yapılacak daha çok şey vardır.²²³

“Tefsir diye bir disiplin veya ilim yoktur” iddialarına en güzel cevabi yaklaşım belki de tefsir ilminin ve tefsirle ilgilenmenin önemine dair nasslar, hadis ve sahâbe sözleridir. Sonuç itibariyle “kendisine ait sistemli şekilde incelenmekte olan konuları, kavramları, ıstılahları, çözmesi gereken meseleleri, anlama yöntem ve ilkeleri olan konular başlı başına bir ilimdir”²²⁴ gerçeğinden hareketle; konusu,²²⁵ kavramı ve

²²² Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1986, s. 3-4.

²²³ Suat Yıldırım, “Müzakere”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 605. Ayrıca bkz. Sabbağ, *Buhus fi usûli’t-tefsir*, s. 12.

²²⁴ Ahmet Cevdet Paşa, *Mi’yar-ı Sedat ve Âdabı Sedat*, s. 28.

özmesi gereken meselesi olan tefsirin, müstakil değil kapsamlı bir ilim olduğunu söylemek zor olmasa gerektir.

II. TEFSİR USÛLÜ ESERLERİ

Bu bölümde gerek tefsir usûlü adını taşıyan gerekse tefsir usûlü işlevini gören ya da bu şekilde değerlendirilen belli başlı eserlerin genel muhtevasını ele alacağız. Böylelikle ilk dönemden itibaren tefsir usûlüne hizmet eden eserlerde usûl konuları olarak hangi bahislere yer verildiğini görmenin yanında tarihsel süreç içerisinde ne gibi farklılıklar olduğunu ortaya koyma imkânına sahip olacağız. Ayrıca her bir eseri diğerlerinden ayıran temel vasıfların yanında, konuları ele alma ve işleme tarzları ile farklılık arzeden yönleri de değerlendirilecektir. Böylece bu bölüm tefsir usûlü konularına genel bir nazarla bakmamıza yardımcı olacaktır.

A. TEFSİR USÛLÜ İSMİNİ TAŞIYAN ESERLER

Bu başlık altında tarih boyunca “tefsir usûlü” ismini taşıyan eserler kronolojik sıraya göre ele alınacak, bu eserler muhteva açısından ele alınarak benzer noktaları ve farklılıkları tesbit edilecek, tefsir usulü eserlerine genel bir bakış ortaya koyulacaktır.

1. Tefsir Usûlü İsimli Eserlerin Muhtevası

a. İbn Teymiyye (ö. 728/1327), *Mukaddime fî usûli’t-tefsir*²²⁶

İbn Teymiyye’nin *Mukaddime fî usûli’t-tefsir*, eseri usûl adını taşıyan, tefsir usûlüne dair en önemli eserlerden birisidir. Bu esere, “Usûlu’t tefsir” ismini müellifin bizzat kendisinin verip vermediği net olarak bilinmemektedir. Onun bu ismi bizzat kendisinin vermiş olduğu tespit edilse son derece önemli bir bilgi olacaktı. Bazılarına

²²⁵ Tefsirin konusu, manalarını beyân ve hüküm istihracında bulûnma münasebetiyle Kur’ân’ı Kerim’dir. Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman Rûmî, *Usûlu’t-tefsir ve menahicuhu*, Mektebetu’t-Tevbe, Riyad 1992, s. 13.

²²⁶ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli’t-tefsir*, Dâru’l-mektebeti’l-hayat, Beyrut ty.

göre bu esere “usûlü’t tefsir” ismi onun eserinde kullandığı ifadelerden dolayı daha sonraki ulema tarafından verilmiştir.²²⁷

İbn Teymiyye’nin Kur’ân’ı anlama ve tefsire bir mukaddime olarak düşündüğü bu eser beş bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölüm, Hz. Peygamberin, Kur’ân’ın lâfız ve manalarını ashabına açıklaması ve tabiûnun sahâbeden tefsir öğrenmesi konularına, ikinci bölüm, Tefsir hususunda selefte ortaya çıkan ihtilâflar, bu ihtilâfların keyfiyeti ve bu konuyla alakalı hususlara ayrılmıştır. Üçüncü bölümde selef sonrası ortaya çıkan ihtilâflar ve bu ihtilâfların sebepleri açıklanmıştır. Bu bağlamda tefsirde ekoller, hadis rivâyetlerinin sıhhatini tespitite esaslar, israiliyyat, hadis ilminin bazı meseleleri, tefsirde mevzu hakkında bilgilerin yanında bazı tefsir kitaplarına dair malumatlar verilmiştir. Dördüncü bölümde, re’y ile tefsirden doğan ihtilâflara değinen müellif, tefsirde ehl-i sünnet dışı ekoller üzerinde durmakta, Zemahşeri (ö. 538/1144) ile Râfızî tefsirler ve bazı yanlış tefsir örneklerini dile getirerek konuya açıklık kazandırmaktadır. Beşinci ve son bölümde en doğru ve uygun tefsir olarak, Kur’ân’ın Kur’ân’la, sahâbe ve tabiûn sözüyle tefsiri üzerinde duran müellif, tefsirde rivâyetlerden olumsuzluk ifade eden İsrailî haberlere dikkat çekmiş, re’y ve tefsir etrafındaki münakaşaları mevzu bahis ederek akılla Kur’ân’ın tefsirinin haram olduğuna hükmetmek sûretiyle eseri tamamlamıştır.

Bu mukaddime, tefsir usûlü alanında yazılmış eserlerin en önemlilerinden birisi olarak kabul edilmiştir. Orijinal olması sebebiyle İslam dünyasında oldukça fazla ilgi çekmiş birçok baskısı yapılmıştır.²²⁸ Üzerine bazı şerh çalışmaları yapılmış²²⁹ ve Türkçe’ye de tercüme edilmiştir.²³⁰

²²⁷ Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman Rûmî, *Buhus fi usûli’t tefsir ve menahicuhu*, Mektebetu’t-tevbe 1419, s. 167.

²²⁸ Enver Arpa, *İbn Teymiyye’nin Kur’ân Anlayışı*, Fecr Yayınları, Ankara 2002, s. 201.

²²⁹ Bkz. Muhammed ibn Salih el Useymin, *Şerhu mukaddimetu’t-tefsir*, Dâru’l-Vatan, Riyad 1995.

²³⁰ İbn Teymiyye, *Tefsir Usûlüne Giriş*, (trc. Yusuf Işıcık), Esra Yayınları, Konya 1997; İbn Teymiyye, *Tefsir Usûlü*, (trc. Cemal Güzel), Tevhid Yayınları, İstanbul 1999.

b. Dihlevî (ö. 1176/1764), *el-Fevzu'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*²³¹

Bu eserin Hindistan'daki ilk tefsir usûlü eseri olduğu söylenmektedir.²³² Bu esere *el-Fevzu'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*²³³ ismini verdiğini müellif kendisi beyân etmektedir.²³⁴ Buna göre elimizdeki mevcut eserler arasında ilk usûl ismini taşıyan eser olduğunu söylemek mümkündür. Türkçe'ye tercüme edilmiştir.²³⁵

Eser kısa bir mukaddime ve beş bölümden ibâret olup toplam 133 sayfadır. Eserde ele alınan konular şunlardır:

Birinci bölümde Kur'ân'ın beyân ettiği beş ilim dile getirilmiş, esbâb-ı nüzûl hususuna değinilmiş, sonrasında cedel ilmi bağlamında müşriklerle, Yahudilerle ve Hristiyanlarla cedel konuları ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Takiben beş ilim haricinde kalan ilimler başlığı ile Kur'ân'ın sıfatları beyânı, yaratıcının Kur'ân'da isbatı, Kur'ân'da ilahi sıfatlar, sıfat meselesine dalmanın tehlikeleri vb. Kur'ân'ın beyân üslubuyla ilgili bazı hususlara ayrıca Kur'ân kıssalarında tekrarlar, kıssaların Kur'ân'da amacı, ahkâm konularında küllî kâideler, sünnetin Kur'ân'ı açıklaması vb. konulara yer verilmiştir.

İkinci bölümde Kur'ân'ın apaçık Arapça inmesi, müteşâbihât, dil ve nahve olan ihtiyaç, murâd-ı ilahiye anlamının zorluğunun nedenleri gibi hususların yanında garibu'l-Kur'ân, nâsih-mensûh, esbâb-ı nüzûl, hazf, ibdal, takdim-tehir vb. bazı dil kâideleri ile muhkem-müteşâbih, kinaye, tariz ve mecâz-ı aklî konularına yer verilmiştir.

Üçüncü bölüm Kur'ân'ın eşsiz üslubuna ayrılmıştır. Bu bağlamda pek çok hususa değinilmekle birlikte, ana başlıklar olarak Kur'ân'ın tertibi ve sûrelerin üslubu, sûrelerin âyetlere taksimi, Kur'ân'da zahiren tekrar, Kur'ân'da bahislerin tertibi, Kur'ân'da i'câz vecihlerine yer verilmiştir.

²³¹ Şah Velîyullah Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebîr fî usûli't-Tefsîr*, (trc. Farsça'dan Arapça'ya, Selman el-Hüseyn en-Nedvi) Dâru'l-beşairi'l-İslamiyye, Beyrut 1987.

²³² K.A. Nızamî, "Hindistan mad.", *DİA*, XVIII, 89.

²³³ Bu tâbir Buruc sûresi 11. âyetinde yer almaktadır.

²³⁴ Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebîr fî usûli't-Tefsîr*, s. 17

²³⁵ Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebîr fî usûli't-Tefsîr*, (trc. Mehmed Sofuoğlu), Çağrı Yayınları, İstanbul 1980.

Dördüncü bölümde tefsir çeşitlerinin beyân edildiğini, sahâbe ve tâbiûn tefsirindeki farklar üzerinde durulduğunu görüyoruz. Bu bölümde genel olarak muhaddis, mütekellim, fukaha, nahivciler, ediplerin, kıraatçilerin, sûfiyenin tefsirleri ve metodları üzerinde durulmuştur. Garibu'l-Kur'ân hakkında Kur'ân'ın zahiri ve batnî hakkında ve vehbî bazı ilimler üzerinde durulmuştur.

Eserin beşinci bölümü ise Fethu'l-habir ismini taşıyan, eserin tamamlayıcı kısmıdır.

Şah Veliyyullah'ın, Kur'ân'ın maksatları, konuları hakkında yazdıkları, üslup ve metodunun özellikleri, özellikle son devirlerde yazılan usûl kitaplarından farklı oluşu, belki bugün için çok önemli sayılabilecek bir yenilik sayılmayabilir. Ancak bu özellikler, dönemine göre önemli ve yeni fikirlerdir. Şah Veliyyullah, yaptığı bu çalışma ile Kur'ân-ı Kerimi bürüyen bu yoğun perdeyi kaldırmakta ve onun eşsiz güzelliğini, üstün değerini ortaya çıkarmaktadır.²³⁶

c. Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1391/1971), *Tefsir Tarihi: Usûl-i tefsir veya Mukaddime-i ilmi Tefsir*²³⁷

Eser tarih ilmi ve tefsir tarihinin ehemmiyetine işâret edilen bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

Kur'ân-ı Kerim hakkında umumî bilgiler başlığını taşıyan birinci bölümde, Kur'ân, âyet, sûre kavramları, Kur'ân'ın nüzûlü, vahyin mertebeleri, Kur'ân'ın korunmuşluğu, Kur'ân'ın cem ve tertibi, Kur'ân'ın resmi hattı, nüzûl döneminde Arapların dilde üstünlükleri, Kur'ân'ın ebedi mucize olma vecihleri, Kur'ân'ın muhtevî olduğu ilimler, tefsir, kelam, hadis, fıkıh, fıkıh usûlü, ahlâk, tasavuf, belâgat, mantık, riyâziyât, içtimâîyat ve daha birçok ilim incelenmiş, Kur'ân'dan delilleri gösterilmiştir.

İkinci bölümde tefsir, te'vil, terceme hakkında umûmî bilgiler üst başlığı ile tefsir-te'vil kavramları, tefsirin mevzusu, gayesi, ilim olarak şerefi, tefsirlere olan ihtiyaç, dirâyet-rivâyet tefsirleri arasındaki farklar ele alınmıştır.

²³⁶ Ebû'l-Hasan Ali Hasen Nedvi, *el-İmam Dihlevî*, Dâru'l-kalem, Kuveyt 1985, s. 122.

²³⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Tefsir tarihi: usûl-i tefsir veya mukaddime-i ilm-i tefsir*, Diyanet İşleri Reisliği, Ankara 1955.

Üçüncü bölümde müfessirler ve bazı ilimler hakkında umûmî malumat adı ile tefsirle ilgili ilimler, sebab-i nüzûl, müfredâtü'l-Kur'ân, i'râbu'l-Kur'ân, garîbu'l-Kur'ân, mübhemât, muhkem-müteşâbih, münasebât, havâssu'l-Kur'ân ele alınmıştır. Ayrıca müfessirin muhtaç olduğu ilimler olarak lûgat, tefsir, nahiv, iştikak, meâni, beyân bedî', kıraat, kelam, hadis, fıkıh, usûlü fıkıh, esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, mevhibe, ahlâk, içtimâiyyât, coğrafya, siyer gibi ilimler sayılmıştır. Son olarak da müfessirler arasında görülen ihtilâf sebepleri üzerinde durulmuş ve durum örneklerle değerlendirilmiştir.

d. Mennâu'l-Kattân, *Vecîz fî usûli't-tefsir*²³⁸

Müellifin Kur'ân ilimleri²³⁹ haricinde bir de *usûlü't-tefsir* adını taşıyan bir eserinin olması Kur'ân ilimleri ile tefsir usûlünü bir birinden ayırdığının önemli bir delilidir. Mennâu'l-Kattân, *Vecîz fî usûli't-tefsir* eserini kısa ve özlü olarak hazırlamıştır. Eser ismiyle müsemma olarak toplam 96 sayfadan ibârettir.

Eserde dikkat çeken önemli bir husus müellifin, müfessirin bilmesi gereken bir takım kâideleri tespit amacıyla küllî kâideler ile eserine başlamasıdır. Tefsir usûlü adını taşıyan eserlerde pek görmediğimiz ancak müellifin bu durumun öneminin farkında olduğunu gösteren bir özelliktir. Eserde müfessirin ihtiyaç duyduğu kâideler olarak şu hususlara değinilmiştir:

Zamirler, marife-nekre, tekil-çoğul, cem'in cem ile veya müfredle karşılanması, müterâdif zannedilen ancak müterâdif olmayanlar, sual ve cevap, isimle ve fiille hitap.

Daha sonra muhkem ve müteşâbih arasındaki fark, âmm ve hâs, nâsih ve mensûh konularına yer verilmiştir. Nesh konusunda; neshin tarifi ve şartları, neshin bilinmesi ve ehemmiyeti, nesh hakkındaki görüşler, neshin kısımları, Kur'ân'da neshin çeşitleri, neshin hikmeti, neshe benzeyenler başlıklarının akabinde neshe örnek vererek konunun açıklanması dikkat çekicidir. Sonrasında, mutlak ve mukayyed, mantuk ve mefhum, i'câzu'l-Kur'ân, emsâlu'l-Kur'ân, Kur'ân'da yeminler, cedelü'l-Kur'ân,

²³⁸ Mennâu'l-Kattân, *Vecîz fî usûli't-tefsir*, Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1980.

²³⁹ Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetu'l-maârif, Riyad 1981.

kıyasu'l-Kur'ân, tefsir ve te'vil, Kur'ân'ın tercümesi, müfessirin şartları ve âdâbı, garîbu't-tefsir konularına yer verilmiştir.

Eserde tabakâtu'l-müfessirin başlığı ile kısaca sahâbeden başlayarak tefsir tarihi genel olarak ele alınmış, sonrasında İbn Abbas, Mücahid, Taberî, İbn Kesir, Fahreddin Razi, Zemahşeri, Şevkânî gibi bazı meşhur müfessirlerin hayatı hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Son olarak da dirâyet ve rivâyet tefsirinin açıklaması yapılmış, israiliyattan kaçınma konusunun yanında iki alanda da meşhur bazı tefsirlerin ismi zikredilmiştir.

e. Muhsin Abdulhamit, *Dirâsât fî usûli't-tefsiri'l-Kur'ân* ²⁴⁰

Müellif “usûlü”, metodoloji anlamında değil, kâide, esaslar ve asıllar olarak algılamaktadır. Bu durumu eserin bölümleri ve buna verdiği isimlerden görmek mümkündür. Eser bir giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm lugavî usûller (asıllar/kâideler) üst başlığını taşımakta ve dört kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda âm-hâs, emir-nehiy, mutlak-mukayyed, müşterek-müevvel, ikinci kısımda; hakikat ve mecâz ile çeşitleri, sarîh-kinâye, üçüncü kısımda; müfesser, zâhir, nas, muhkem, hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih, beyân ve çeşitleri. Dördüncü kısımda; nassın ibâresi, işâreti, delâleti, iktizası, mantuk, mefhum, muvafakat ve muhalefet bahislerine yer verilmiştir.

Eserin ikinci bölümü aklî ve naklî usûller-asıllar ismini taşımaktadır. Bu bölüm de dört kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda; naklî asıllar olarak kabul ettiği Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, Kur'ân, sünnet, sahâbe konularına yer verilmiştir. İkinci kısım, aklî tefsir konusuna ayrılmıştır. Üçüncü kısım ilmî tefsir konusuna ayrılmış olup dördüncü kısımda tearuz ve tercih konusuna yer verilmiştir.

Usûl adını taşıyan bu eserde seçilen konuların dil merkezli olduğunu, tefsir usûlünde Arap dilinin birinci unsur olarak kabul edildiğini görmekteyiz.

²⁴⁰ Muhsin Abdulhamit, *Dirâsât fî usûli't-tefsiri'l-Kur'ân*, Matbaatu'l-vatani'l-Arabî, Bağdat 1980.

f. Hâlid Abdurrahman Akk, *Usûlü't-tefsir ve Kavâiduhu* ²⁴¹

Eser kısa bir mukaddime ve içindekileri gösteren bir plan haricinde altı bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde tefsir usûlü ve kâidelerine giriş mahiyetinde bilgiler verilmektedir. Bunlar arasında tefsir ilminin mekânı, tefsir usûlünün tanımı, tefsir ilmi ve kâidelerin doğuşu, Kur'ân ve vahy, Kur'ân ilimleri ve tefsir, tefsirin kısımları, te'vil-tefsir arasındaki farklar, te'vilin tarihsel gelişimi ve çeşitleri hakkında bilgiler, müfessirin Kur'ân tefsirinden amacı, Kur'ân kıssalarını bilmenin faydası ve önemi konularına yer verilmiştir. Bu bilgiler diğer ulûmu'l-Kur'ân ve tefsir usûlü kitaplarında çok değinilmeyen, tartışılmayan konulardır. Tefsir ilmi ve ondan maksadın ne olduğunun açıklanması, Kur'ân ilimleri ve tefsir arasındaki irtibatın dile getirilmesi eserin farklılık arzeden yönlerindendir.

İkinci bölüm; rivâyet ve dirâyet metodunda tefsir kâideleri başlığını taşımaktadır. Burada bir giriş ve iki fasıl mevcuttur. Giriş kısmında en iyi tefsir yolları, müfessirin uyması gereken metot, tefsirde ihtilaf sebepleri, müfessirlerin bazı ilimlerde uzman olmasının gerekliliği, tefsirde işkâl giderme yolları, esbâb-ı nüzûlü bilme ve tefsirdeki yeri üzerinde durulmuştur.

Tefsirde rivâyet metodu başlığını taşıyan birinci fasılda, sünnetin tefsir metodu, tefsirde lugâvî metot ve bu başlıklar altında bazı bilgiler verilmiştir. Burada dikkat çeken husus lugâvî tefsir kısmının altına pek çok usûl kitabında Kur'ân ilimleri başlığı altında dercedilen Kur'ân ilimlerinin farklı bir sistemle konulmuş olmasıdır. Burada lugâvî tefsir kâidelerini incelemenin yanında Kur'ân'da garib lâfızlar, i'râb ve nahvin önemi, i'râbu'l-Kur'ân gibi konular incelenmektedir.

İkinci fasıl altı kısımdan ibârettir. Burada aklî ve içtihadî metot alt başlıklarda ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Akıl ve içtihadın konumu ve geçmiş âlimlerin bakışı burada değerlendirilmiş, sonrasında Kur'ân tefsirinde şartlar ve müfessirin âdâbı başlığı ile aklî içtihadî tefsirin şartları zikredilmiştir. İşârî tefsir de burada aklî içtihadî başlık sonrasında "işârî tefsir" başlığıyla değerlendirmeye tabi tutulmuş, son olarak aklî tefsirin mahzurları, ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

²⁴¹ Hâlid Abdurrahmân Akk, *Usûlü't-tefsir ve kavâiduhû*, Dâru'n-nefâis, Beyrut 1986.

Üçüncü bölüm üç fasıldan oluşmakta olup, Kur'ân'ın nazmına işâret eden tefsir kâidelerine ayrılmıştır. Bu kısımda garip, muarreb, müterâdif, fasl-vasıl, îcaz-itnâb, istiâre-teşbih, hakikat-mecâz ve aralarındaki farklar, tasrih-kinâye, ta'rîz, Kur'ân'ın muhkem ve müteşâbihi, nâsîh ve mensûhu, Kur'ân'ın i'câzı, hitap çeşitleri ve Kur'ân'da geçen soru-cevap şekilleri konularına yer verilmiştir.

Dördüncü bölüm üç fasıldan oluşmaktadır. Kur'ân lâfızlarının açıklık-kapalılık durumunda olan tefsir kâidelerine dair üst başlığı altında şu konulara yer verilmiştir: Açık delâletle ilgili bahisler; zahir, nass, müfesser-muhkem'dir. Kapalı delâletle ilgili bahisler olarak; hafy, müşkil, mücmel, müteşâbih, lâfızların hükümleri ifade etmesi ve ilgili bahisler, delâletü'l-ibâre, delâletül-işâre, delâletü'n-nas ve delâletü'l-iktizâ.

Beşinci bölüm üç fasıldan ibâret olup, Kur'ân lâfızlarının şumullü bir anlam taşıdıkları takdirde ortaya çıkan tefsir kâideleri üst başlığı altında şu bilgilere yer verilmektedir: Âmmın tahsisi, çeşitleri, müşterek, delâleti ve hükmü, hâssın delâleti çeşitleri, tarifî, hükmü ve bunların delâletleri.

Altıncı bölüm olan son bölüm Kur'ânî lâfızların rivâyet, kıraat, yazım, tedvin ve tercümeye dair bazı kâideleri başlığını taşımaktadır ve üç fasıldan oluşmaktadır. Sırasıyla şu konular incelenmiştir: Lehçeler-kıraatlar, Kur'ân'ın yedi harf üzere nazil olması, mütevatir kıraatlarla yedi harf ilişkisi, kıraat ilmi ve ilgili konular, sened yönünden kıraatin çeşitleri, kıraatin tedvini ve râvîleriyle meşhur oluşunun sebepleri, resm-i Osmanî ve Kur'ân'ın noktalaması, Kur'ân'ın yazıldığı lehçe ve yazı türü, Osmanî mushafın noktalanma ve harekelenmesi, Kur'ân'ın tercümesi, tercümenin mânâsı, sebepleri, harfî tercüme, Kur'ân mânâlarının tercümesinin Kur'ân olmaması, tercümenin şart ve kuralları. Hatime olarak da Kur'ân'ın yabancı dillere tercümesinin önemi ve tehlikesi başlığı yer almaktadır.

g. Ali Turgut (ö. 1412/1991), *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*²⁴²

Dört bölümden oluşan eser toplam 335 sayfadır. Eserin girişinde Kur'ân ilimlerinin konusu ve faydaları ile tefsir ve tefsir usûlü kavramlarına dair kısa bilgiler verilmiştir.

Birinci bölüm tefsir usûlünün kaynakları ismini taşımakta olup, tefsirin tedvini ile başlayan bu bölümde 3. asırdan 15. asra kadar her dönemden ilgili kimseler ve eserleri ele alınmış ve arada bir inkıta döneminden sonra asrımızdaki tefsir usûlüne dair çalışmaların yanında müsteşriklerin çalışmalarına yer verilmiştir.

Kur'ân tarihi başlığını taşıyan ikinci bölümde Kur'ân, âyet, sûre, kavramları ayrıntılı olarak değerlendirilmiş, Kur'ân'ın tespiti konusu incelenmiştir.

Üçüncü bölüm, Kur'ânî ilimler başlığını taşımakta olup, esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh ve diğer Kur'ân ilimleri kısaca değerlendirilmiş ve ilgili kaynaklar verilmiştir.

Dördüncü bölümde tefsir tarihi başlığı altında, Hz. Peygamberden Süfyan-ı Sevriye kadar tefsir tarihi incelenmiştir. Sonrasında tefsir çeşitleri olarak rivâyet ve dirâyet tefsirlerinin ele alındığını, öne çıkan ilim adamlarının ve eserlerinin tanıtıldığını görüyoruz. Fırkalar ve tefsirleri, tasavvufî tefsirler, felsefî tefsirler, fikhî tefsirler hakkında ayrıntılı bilgiden sonra günümüzde tefsir hareketleri başlığı altında tefsir ekolleri değerlendirilmiştir.

h. Fehd Rûmî, *Usûlü't-tefsir ve Menâhicuhu*²⁴³

Eser toplam 186 sayfa olup, kısa bir mukaddimesi mevcuttur. Eserde ele alınan konular ise şunlardır:

Tefsirin tarifi, beyânı, konumu ve fazileti ve te'vilden farkı. Bu kısımda müellif, Akk'ın, eserinde olduğu gibi tefsirin gayesi, mevzusu ve konusu üzerinde durmaktadır.

²⁴² Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İFAV, İstanbul 1991.

²⁴³ Abdurrahman b. Süleyman Rûmî, *Usûlü't-tefsir ve menahicuhu*, Mektebetu't-Tevbe, Riyad 1992.

Eserde Tefsir ilminin doğuşu ve merhaleleri başlığı altında, Hz. Peygamber ve sahâbenin anlaması, Hz. Peygamberin ve sahâbenin metodu, sahâbeden meşhur olanlar, tâbiûn dönemi tefsiri ve tâbiundan meşhur olanlar ele alınmakta ayrıca tefsirin tedvini dört aşamada incelenmekte, müfessirlerin ihtilâfları ve ihtilâf sebepleri üst başlığı altında ihtilâf sebepleri ayrıntılı olarak değerlendirilmektedir. Tefsir üslubu başlığı altında; ittica, üslub, menhec ve farkları ile tahlilî, icmâlî, mukaren, mevdû-konulu tefsir çeşitleri üzerinde durulmuştur. Tefsir tarikleri üst başlığında rivâyet ve dirâyet tefsirleri, kaynakları, hükmü gibi hususlar değerlendirilmiştir. Tefsir menheçleri üst başlığında rivâyet tefsiri, fikhî tefsir, bilimsel tefsir, aklî tefsir, içtimâî tefsir, beyânî-edebî tefsir ve bunların delil ve gerekçeleri, doğuşu ve gelişmeleri üzerinde ayrıntılı şekilde durulmuştur. Ayrıca i'râbu'l-Kur'ân', garîbu'l-Kur'ân, vücuh ve nezâir ilimleri ele alınmıştır. Müfessirin ihtiyaç duyduğu önemli kâideler başlığı altında 7 kâide verilmektedir. Bu başlık altında; “her umum tahsis edilmedikçe umumdur”, “tefsir çoğunlukla zahiri anlama göre olur”, “şer'î mana lugavî manaya takdim edilir” gibi kâideler beyân edilmiştir. Son olarak önemli bazı tefsirler incelemeye tâbi tutulmuştur.

1. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* ²⁴⁴

İsmail Cerrahoğlu'nun *Tefsir usûlü* isimli eseri 352 sayfa olup, başlıca üç bölümden oluşmaktadır. Kur'ân tarihi, Kur'ân ilimleri ve Tefsir tarihi.

Birinci bölümde, Kur'ân tarihi üst başlığı altında şu konulara yer verilmiştir: Kur'ân'ın anlamı ve tarifi, diğer isimleri, vahy ve ilgili bazı hususlar, âyet ve sûre kavramları, Kur'ân'ın yazı ile tespiti, cem'i ve çoğaltılması, Kur'ân'ın yedi harf üzerine nâzil olması ve kıraat meselesi.

İkinci bölüm Kur'ân ilimlerine dair konulara tahsis edilmiştir. Burada Kur'ân ilimleri arasında şu ilimler zikredilmiştir: Esbâb-ı nüzûl, nâsih ve mensûh, muhkem ve müteşâbih, hurûf-u mukattaa, fevâtihu's-suver, garîbu'l-Kur'ân, üslûbu'l-Kur'ân, i'câzu'l-Kur'ân, Kur'ân'da yeminler, kıssalar, meseller, hakikat ve mecâz, müşkilu'l-Kur'ân, mücmel ve mübeyyen, el-vücûh ve'n-nezâir, Kur'ân'daki müphemler, halku'l-

²⁴⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1993.

Kur'ân, Kur'ân'da hitaplar, Kur'ân'da sual ve cevaplar, Kur'ân'ın faziletleri, âyet ve sûreler arasında tenasüb.

Tefsir tarihi üst başlığını taşıyan üçüncü bölümde Kur'ân-ı Kerim'in tefsirine duyulan ihtiyaç, tefsir ve te'vil kelimelerinin anlamı, tefsir ve terceme arasındaki fark, Kur'ân'ın batı ve doğu dillerindeki tercümelemleri, Kur'ân tefsirinde ihtilâf sebepleri, tefsir çeşitleri, Hz. Peygamberin, sahâbenin, tâbiûn ve etbau't tabiûnin tefsirdeki yeri konuları ele alınmıştır. Son olarak da zamanımıza kadar tefsir hareketlerine kısa bir bakış, başlığı çerçevesinde mezhebî, ilhâdî, ilmî ve içtimâî tefsir anlayışları örneklerle incelenmiştir.

i. Zeki Duman, *Uygulamalı Tefsir Usûlü ve Tefsir Tarihi*²⁴⁵

Eser bir giriş ve altı bölüm olup 194 sayfadır. Giriş bölümünde Kur'ân'ın tefsirine duyulan ihtiyaç, bazı âyetleri tefsirin zorunluluğu ve Hz. Peygamberin tebliğ ve tefsir görevi üzerinde durulmuştur.

Birinci bölüm tefsirle ilgili özel terimler başlığını taşımakta olup bu başlık altında Kur'ân kelimesi ve Kur'ân'ın diğer isimleri açıklanmış, vahiy kavramı, Allah'ın vahyinin çeşitleri, vahyin mahiyeti ve gerçekleşmesi, peygambere vahyin geliş şekilleri, tefsir ve te'vil ile meâl ve terceme kavramları hakkında bilgi verilmiştir.

Asrı saâdetde tefsirin kaynakları ve tefsir şekilleri başlığını taşıyan ikinci bölümde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, muhkem-müteşâbih âyetler, Kur'ân'ın üslubu ile ilgili özellikler, icâz-itnâb, icmâl-tebyin, itlâk-takyid, umum-husus, nâsih-mensûh kavramları üzerinde durulmuştur. Ayrıca Kur'ân'ın hadis ile tefsiri, Hz. Peygamberin tefsir metot ve şekilleri, Hz. Peygamberin Kur'ân'ın tamamını tefsir edip etmemesi hususları ele alınmıştır.

Sahâbenin tefsiri üst başlığını taşıyan üçüncü bölümde; sahâbe tefsirinin değeri ve sahâbeden meşhur üç müfessir olarak Ubey b. Ka'b, Abdullah b. Mes'ud ve Abdullah b. Abbas'a yer verilmiştir.

²⁴⁵ M. Zeki Duman, *Uygulamalı Tefsir Usûlü ve Tefsir Tarihi*, Erciyes Üniv., Kayseri 1992.

Dördüncü bölümde “tâbiûn ve tefsiri” üst başlığı ile tâbiûn, onları tefsire sevkeden nedenler, Mekke, Medine ve Irak medreleri ve tabileri, tabiûn tefsirinin kaynakları üzerinde durulmaktadır.

Beşinci bölüm tefsirin tedvini ve tefsir çeşitleri üst başlığı ile tefsirin tedvini, çeşitleri, rivâyet-dirâyet tefsiri, bunları kabul edenler, reddedenler ile eksik ve zaafı birkaç örnek bağlamında ele alınmıştır.

Altıncı bölüm, Kur’ân tefsirinde ihtilâf sebepleri başlığını taşımaktadır. Bu bölümde; ihtilâf sebepleri incelenmiş, sahâbenin ihtilâfı, ehli bid’atın ihtilâfı, ehli sünnetin kendi arasındaki ihtilâfları ayrı başlıklar altında değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

j. Halis Albayrak, *Tefsir Usûlü: yöntem-ana konular-ilkeler-teklifler*²⁴⁶

Bir giriş ve dört bölümden oluşan eser toplam 179 sayfadır. Giriş kısmında vahiy geleneğinin özet bir şekilde ele alındığını görüyoruz.

Çalışmanın birinci bölümünde Kur’ân hakkında, üst başlığı ile Kur’ân tarihi, Kur’ân metninin tertibi, Kur’ân’ın ifade özellikleri, isimlerinden hareketle Kur’ân, Kur’ân’ın temel mevzuları gibi konulara yer verilmiştir. Burada özellikle dikkat çeken hususlar Kur’ân’ın ifade özellikleri başlığı altında Kur’ân ifadelerinin zihne yaklaştırıcı üslûbu, benzetmeler kullanması, kıssalar kullanması, insan biçimci, felsefî ve bilimsel dil kullanması, Kur’ân’ın insanın zihin-his-ruh dünyasına birlikte hitap etmesi konularının incelenmesidir. Kur’ân’ı isimlerinden hareketle tanıtmak ve malumat vermek, usûl kitaplarında daha önce pek kullanılan metot değildir. Kur’ân’ın temel mevzuları başlığı altında da Allah, âlem –insan ve insan-insan münasebeti gibi hususlar irdelenmiştir.

Eserin ikinci bölümü tefsir tarihine ayrılmıştır. Bu bölümde özet olarak tefsirin tarihsel gelişimi verilmiş, sonrasında rivâyet tefsiri, dilbilimsel, kelâmî, fıkîhî, tasavvufî, ilmî, mezhebî, felsefî ve konulu tefsir çeşitleri incelenmiştir.

²⁴⁶ Halis Albayrak, *Tefsir Usûlü*, Şule Yayınları, İstanbul 1998.

Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması üst başlığını taşıyan üçüncü bölümde anlamının şartları, anlamının basamakları, Kur'ân'ın anlaşılmasında yöntem ve Kur'ân'ın anlaşılmasında subjektiflik konuları üzerinde detaylı bir inceleme yapıldığını görüyoruz.

Dördüncü bölüm ise Kur'ân ilimleri, tefsir ve tefsir usûlü ile ilgili kavramlara ayrılmıştır. Burada aksâmu'l-Kur'ân, dirâyet tefsiri, emsâlu'l-Kur'ân, garîbu'l-Kur'ân, hurûf-u mukatta, i'câzu'l-Kur'ân, Kur'ân tercümeleri, kıraat imamları, mübhemâtul'-Kur'ân, muhkem, müteşâbih, müşkilü'l-Kur'ân, nâsih-mensûh, nesh, vücûh ve'n-nezâir ilimleri ile ulûmu'l-Kur'ân ve tefsir usûlü kavramları incelenmiştir.

k. Muhammed Ali Hasan, *el-Menar fî ulûmi'l-Kur'ân maa medhalin fî usûli't-tefsir ve mesadirih*²⁴⁷

Bu eser ulûmu'l-Kur'ân başlığını taşımakla birlikte usûlü't-tefsir ismini de barındırdığı için bu eseri de, tefsir usûlü ismini taşıyan eserler arasında ele almayı uygun gördük.

Eser bir giriş ve altı bölümden oluşmaktadır ve toplam 320 sayfadır. Kur'ân-ı Kerim üst başlığını taşıyan birinci bölümde Kur'ân'ın manası, isimleri, dili, i'câzı, tercümesi ve Kur'ân'da kıssa konuları ele alınmıştır. İkinci bölümde vahy üst başlığı ile vahyin tarifi, delili ve vahyin mertebelerine yer verilmiştir. Üçüncü bölümde nüzûlü'l-Kur'ân başlığı altında nüzûl keyfiyeti, tencîmin hikmeti, ilk ve son inen âyet, mekkî-medenî, yedi harf, Kur'ân'ın kıraati, esbâb-ı nüzûl hususları ele alınmıştır. Dördüncü bölüm ise Kur'ân'ın cem'i üst başlığını taşımakta olup, bu bölümde Hz. Peygamber zamanında Kur'ân'ın cem'i, Hz. Ebû Bekir zamanında cem'i, Hz. Osman zamanında cem'i, âyet ve sûrelerin tertibi, resmu'l-mushaf konuları işlenmiştir. Beşinci bölümde Kur'ân ilimlerinde bazı mebhaslar başlığı altında âmm ve has, mutlak-mukayyed, mantuk ve mefhum, nesh, muhkem-müteşâbih konularına yer verilmiştir. Altıncı bölümde ise tefsir usûlü ve kaynakları üst başlığı ile tefsir ve te'vilin yanında tefsir

²⁴⁷ Muhammed Ali Hasan, *el-Menar fî ulûmi'l-Kur'ân maa medhali fî usûli't-tefsir ve mesadirih*, Müessesetu'r-risâle, Beyrut 2000. Muhammed b. Ali Hasan, *el-Beyân fî ulûmi'l-Kur'ân maa medhal fî usûli't-tefsir ve mesadiruhu*, Mektebetu'z-zılal, Ahsa 1994: İsimli eserde ayrıca Süleyman b. Salih Karavî ismi de müellif olarak görülmektedir. Ancak incelememizde tespit ettiğimiz şey ufak tefek değişiklik harici bu iki eserin aynı olduğudur.

tarihinin gelişimi hakkında özet bilgi ile tefsirin kaynakları, müfessirin şartları, tefsirin çeşitleri hakkında bilgi verilmiştir.

Burada tefsir usûlü ve kaynakları başlığı altında verilen bilgilerin müellifin zihniyetini yansıttığını söyleyebiliriz. Müfessirin sadece tefsir, te'vil konusu ile tefsirin kaynaklarından bahsetmesi, tefsir çeşitleri ile müfessirin şartlarını belirtmesi ve bu hususların tefsir usûlü olduğunu düşünmesi dikkat çekicidir.

İ. Yakup Çiçek, *Tefsir Usûlü* ²⁴⁸

Eser İslam öncesi Arabistan hakkında bilgiler içeren kısa bir giriş ile üç bölümden oluşmaktadır. Kısa ve özlü olup 121 sayfadan ibarettir.

Birinci bölüm Kur'ân tarihi üst başlığı altında, Kur'ân, vahiy, âyet, sûre, Kur'ân'ın yazılması, huruf-u seb'a ve kıraat konularından oluşmaktadır.

İkinci bölüm Kur'ân ilimleri üst başlığı ile esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih, mukatta harfleri, sûrelerin başlangıçları, garibu'l Kur'ân, i'câzu'l Kur'ân, Kur'ân'da yeminler, kıssalar, emsâlü'l Kur'ân, hakikat-mecâz, müşkili'l Kur'ân, vücuh ve'n nezâir, Kur'ân'ın faziletleri konularını içermektedir.

Üçüncü bölümde tefsir tarihi başlığı altında Kur'ân'ın tefsiri, başlangıçta tefsir, tefsir çeşitleri ve günümüz tefsir çalışmaları ele alınmaktadır.

m. Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* ²⁴⁹

Muhsin Demirci'nin, *Tefsir usûlü* isimli eseri çok sayıda baskı yapmış olup baskılar arasında değişiklikler ve yenilikler mevcuttur.²⁵⁰ Eser bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Eserin giriş bölümü tefsir usûlünün temel kaynakları başlığını taşımaktadır. Bu başlık altında tefsir ve usûl kavramlarının yanında tefsir usûlünün gayesi adıyla önemli bir hususa temas edildiğini görmekteyiz. Tefsir usûlünün aslî kaynakları olarak müstakil kitaplar ve tefsir mukaddimelerine işâret edilmekte, konuyla

²⁴⁸ Yakup Çiçek, *Tefsir Usûlü*, Sofya 1995.

²⁴⁹ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, İFAV, İstanbul 2008.

²⁵⁰ Biz çalışmamızda eserin 2008 baskısını esas alacağız.

ilgili değerlendirmeler yapılmaktadır. Tâli kaynaklar arasında Arapça, Türkçe ve Batı dillerinde yazılmış olan tefsir usûlüne dair çalışmaların kısa tanıtımlarının verildiğini görüyoruz.

Birinci bölüm “Kur’ân’ın metinleşme süreci” başlığını taşımaktadır. Bu başlık altında Kur’ân tarihine dair bilgiler verilmiştir. Vahyin tanımı ile başlayan bölümde vahiy çeşitleri, Kur’ân’ın nüzûlü ve sonrasında Kur’ân’ın metinleşmesiyle ilgili süreç ayrıntılı olarak incelenmiştir. Burada Kur’ân’ın tespiti, derlenmesi, istinsahı, nokta ve hareke konulması, metnin tertibi meselesi üzerinde ayrıntılı olarak durulmuş, son olarak Kur’ân’ın okunması başlığı altında yedi harf ve kıraat konusu ele alınmıştır.

İkinci bölüm Kur’ân ilimleri başlığını taşımaktadır. Kur’ân ilimlerinin bu eserde kendine has bir yöntemle tasnife tabi tutulduğunu ve bu başlıklar çerçevesinde irdelendiğini görüyoruz. Kur’ân’ın lafzıyla ilgili ilimler olarak üslubu’l-Kur’ân, mübhemâtü’l-Kur’ân, garîbu’l-Kur’ân, vücûh ve’n-nezair, aksâmu’l-Kur’ân ilimleri üzerinde durulmuştur. İkinci olarak Kur’ân’ın anlamıyla ilgili ilimler olarak müteşâbihu’l-Kur’ân, huruf-u mukatta, i’câzu’l-Kur’ân, müşkilü’l-Kur’ân, münâsebâtü’l-Kur’ân, fezâilu’l-Kur’ân ilimleri ele alınmıştır. Üçüncü olarak tarih içerikli ilimler başlığı altında ise kısasu’l-Kur’ân, esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh ilimleri ayrıntılı olarak incelenmiştir.

Üçüncü bölüm Kur’ân’ı anlama ve yorumlama yöntemi adını taşımaktadır. Bu bölümde; anlama kavramı üzerinde durularak doğru anlamanın ne olduğu tespate çalışılmış, Kur’ân okumaları olarak zâhirî, lâfzî, bâtinî-manevî okuma üzerinde durulmuştur. Sonrasında önemli bir husus olarak Kur’ân’ı anlamanın temel parametreleri başlığı ile dil, tarih ve sosyokültürel çevre, siyak-sibak ve makâsıd konularına dikkat çekilmiştir. Hemen sonrasında Kur’ân’ı yorumlamak, başlığı altında te’vil ve çeşitleri ile te’vil-hermenötik ilişkisi üzerinde durulmuş ayrıca Kur’ân yorumcusunun nitelikleri, Kur’ân yorumunda öznellik ve Kur’ân yorumlama yöntemlerine değinilmiştir.

2. Tefsir Usûlü Eserlerinin Telif Amacı

Bir eser telif etmeyi amaçlayan müellif, gerek eserine yazdığı önsöz ya da mukaddimesinde, gerekse eserin satır aralarında hedefini açıkça beyân etmektedir. “Tefsir usûlü” ismini taşıyan eserlerin telif amacına bakarak, tefsir usûlü eserleriyle neyin amaçlandığını ortaya koymak mümkün olacaktır. Bununla birlikte günümüzde “Kur’ân’ı anlama metodolojisi” olarak görülen “tefsir usûlü” tabirinin kullanım amacını da tespit etmemiz söz konusudur.

İbn Teymiyye, adı geçen eseri telif sebebini şu şekilde açıklamaktadır: “(Dostlarımdan) bazıları benden kendileri için Kur’ân’ın anlaşılması, tefsirinin ve manalarının bilinmesi, tefsir babında aklî ve naklî rivâyetler arasında doğru yanlış ayırt etmeye yardımcı olacak ve değişik görüşler arasında gerçeği belirlemeye yarayacak, genel kâideleri muhtevî bir mukaddime yazmamı istedi. Tefsir konusunda yazılan eserler doğru-yanlış, açıkça ortada olan hata ve bâtıl birçok bilgiyle doludur... Ümmetin de Kur’ân’ı anlamaya olan ihtiyacı çok büyüktür.”²⁵¹

İbn Teymiyye’nin yaşadığı dönemde Kur’ân’ı sağlıklı bir şekilde anlama ihtiyacının hissedilmesi ve bunu sağlayacak usûl ve metodolojik bilgileri içeren bir esere olan ihtiyacın ilim adamlarından değil de sıradan insanlar tarafından dile getirilmesi manidardır. Bu durumda ya o zamana kadar yapılmış kifâyetli bir çalışma yok ya da çalışmadan halk haberdar değildir, demek zorundayız. Böyle bir çalışmanın varlığından elimizdeki veriler ve günümüz imkânları ölçüsünde haberdar olmadığımız için bu durumun bir ihtiyaç olarak görüldüğünü söylemek en doğrusudur.

Diğer yandan İbn Teymiyye’den doğruyu yanlış ayırt edecek bir usûl ortaya koymasını isteyen kimse onun bu konuda uzman ve yetkin olduğunu, yaptığı açıklama ve tefsirle bunu gerçekleştirebildiğine inanıyor. O halde bu kimse örneklerini onun tefsirinde görmüş ki böyle bir usûlü ondan istiyor²⁵² denilebilir.

Şah Veliyyullah Dihlevî ise adı geçen eserini telif amacını şöyle dile getirmektedir: “Allah-u Teâlâ bu fakire kitabını anlamının kapılarını açınca, insanların

²⁵¹ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli’t-tefsir*, s. 7.

²⁵² İbn Teymiyye, *Tefsir Usûlü*, (trc. Cemal Güzel), Tevhid Yayınları, 1996, Risâle Hakkında, s. 13.

Kur'ân-ı Kerimi incelerken faydalanıp istifade edecekleri bazı önemli hususları küçük bir Risâle olarak yazmayı arzuladım. Allah'ın yardımıyla, ümidim o ki, buradaki usûl ve kâidelerin anlaşılmasından sonra Kur'ân-ı Kerimin manalarını anlamada ilim talebelerine öyle geniş bir yol açılacak ki, birçok tefsiri inceleseler de, bugün artık sayıları pek az olan müfessirlerden ders alsalar da bu kitaptan elde edeceklerini onlardan elde edemezler.”²⁵³ Bu şekilde kısa hacimli bir kitapla Dihlevî, Kur'ân ilimlerine dair genel uygulamanın aksine kısa ve özlü bilgilerle insanlara tefsir usûlü ve Kur'ân ilimlerine dair bilgilerin yeterli olabileceğini dile getirmektedir. Görüldüğü üzere Dihlevî, eseri yazma ve telif amacını; Kur'ân talebelerine, Kur'ân'ı anlamak isteyen kimseler için, onun manalarını anlamada bir yol açmak, şeklinde ifade etmektedir.

Ömer Nasuhi Bilmen, *Usûlü tefsir veya mukaddime-i ilmi tefsir* eserinde yapmak istediğinin daha çok tefsir tarihinin önemine değinmek olduğunu ancak tefsir ilmine giriş mahiyetinde bilgiler vereceğini de ifade etmektedir. Bu kısımda Kur'ân-ı Kerim'e, Kur'ân'ın tefsirine ve her mümini az çok ilgilendirecek ilmî ve dînî meselelere dair malumat vereceğini beyân etmekte,²⁵⁴ metodolojik bir maksadı olmadığını ortaya koymaktadır.

Mennâu'l-Kattan, tefsir usûlü eserini ilim çevresinde kabul edilen esaslar çerçevesinde kolay, anlaşılır, anlamlı bir şekilde tertip ettiğini ifade etmektedir.²⁵⁵

Muhsin Abdulhamit, talebeler ve Kur'ân tefsirine ilgi duyan kimselerin doğru tefsirine imkân tanıyan, aklî ve naklî kâideleri ortaya koymak istediğini belirtmekte, doğru görüş ve isabetli metot sağlamak için modern, ilmî, tefsir kâidelerini içeren *Dirâsât fî usûli't-tefsiri'l Kur'ân* eserini telif ettiğini beyân etmektedir.²⁵⁶

²⁵³ Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebîr fî usûli't-tefsir*, s. 17.

²⁵⁴ Bilmen, *Tefsir Tarihi: Usûli tefsir veya Mukaddime-i ilmi Tefsir*, s. 7-8.

²⁵⁵ Mennau'l-Kattan, *el-Vecîz fî usûli't-tefsir*, s. 3.

²⁵⁶ Abdulhamit, *Dirâsât fî usûli't-tefsiri'l-Kur'ân*, s. 3.

Kur’ân tefsirinde uyulması gereken usûlün önemine işâret eden Hâlid Abdurrahman Akk eserinde “tefsir ilmine vesile olan ilimleri topladığını” ifade etmektedir.²⁵⁷

Ali Turgut’a göre tefsir usûlüne dair bilgileri büyük ölçüde anlamaya yarayacak eserler mevcuttur. Bazı eserlerde tefsir metodolojisi belirli bir seviyeye gelmiştir. Bunun daha da ileri götürülmesi gerekmektedir. İşte o kendisinin tefsir usûlü ve kaynakları isimli eserinde tefsir metodolojisine dair çeşitli bilgileri ana hatlarıyla verdiğini beyân etmektedir.²⁵⁸

Tefsir usûlünü; kendisiyle doğru şekilde Kur’ân’ın anlaşıldığı, tefsirde doğru ve yanlış yolların ortaya çıktığı ilim olarak tarif eden Fehd b. Süleyman Rûmî²⁵⁹ ihtiyacı karşılayacak kapsamlı bir tefsir usûlü olmaması nedeniyle, bu eseri üniversitede okuttuğu tefsir usûlü dersinde öğrencilere yardımcı olması amacıyla telif ettiğini beyân etmektedir.²⁶⁰

Ülkemizde yeterli tefsir usûlü ve tefsir tarihi çalışmalarının mevcut olmadığını ifade eden Cerrahoğlu, mevcut olanların da ilahiyat tedrisatı yapanlara yeterli olmadığını belirtmekte, bunu gerçekleştirecek kısa ve özlü bir eser ortaya koymayı amaçladığını beyân etmektedir. Bu eserde müellifin ifadesiyle “tefsir ilmine yardımcı olacak en mühim hususlar ele alınmış ve onlar incelenirken bir öğrencinin bilmesi lazım gelen bilgiler göz önünde bulundurulmuş, lüzumsuz teferruat ve haşviyattan kaçınılmıştır.”²⁶¹

“Her disiplinin olduğu gibi Kur’ân’ı anlayabilmenin de kendine özgü bir usûlü olduğunu, tefsir usûlünün de Kur’ân’ı anlamak için takip edilmesi gerekli yol ve yöntemleri öğrettiğini”²⁶² ifade eden Zeki Duman, eserine “*Uygulamalı tefsir usûlü ve tefsir tarihi*” ismini vermekle amacının metodoloji olduğunu açıkca ifade etmiş olmaktadır.

²⁵⁷ Akk, *Usûlu’t-tefsir ve kavâiduh*, s. 12.

²⁵⁸ Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, s. XV.

²⁵⁹ Rûmî, *Usûlu’t-tefsir ve menahicuhu*, s. 11.

²⁶⁰ Rûmî, *Usûlu’t-tefsir ve menahicuhu*, s. 5-6.

²⁶¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 8-9.

²⁶² Duman, *Uygulamalı Tefsir Usûlü ve Tefsir Tarihi*, s.VII.

Tefsir usûlünün özellikle günümüzde kendini yenileme çalışmalarını ve buna olan ihtiyacı dile getiren Halis Albayrak: günün ihtiyaçlarına paralel olarak özellikle ilahiyat öğrencilerine ve Kur’ân’a, Kur’ân’ı anlamaya ilgi duyan insanlara yönelik böyle bir kitabı hazırlamayı düşündüğünü, bu kitapla Kur’ân’ı anlama ve yorumlamada müstakil bir metodoloji olma iddiasını taşımadığını; ancak okuyucusuna Kur’ân’ı, İslam geleneğinin hassasiyetleri çerçevesinde tanıtmayı, tarihteki tefsirle ilgili çabaları özetlemeyi ve Kur’ân’ı anlamada kendince bir istikamet vermeyi amaçladığını ifade etmektedir.²⁶³

el-Menar fî ulûmi’l-Kur’ân eserinin müellifi Muhammed Ali Hasan, Kur’ân ilimlerine dair bir eser yazdığını beyân etmektedir.²⁶⁴ Eserin yalnızca kısa bir bölümü tefsir usûlü ve kaynakları konusuna ayrılmıştır.

Bir diğer “Tefsir usûlü” isimli eserin sahibi Yakup Çiçek, eserini ilahiyat öğrencileri ya da konuya ilgili kimselere yardımcı olması ümidiyle hazırladığını ifade etmekte “Kur’ân’ın doğru şekilde anlaşılması için gerekli olan temel bilgileri vermeyi” hedeflediğini²⁶⁵ beyân etmektedir.

Muhsin Demirci, eserin ilk baskısında eseri telif amacını şöyle dile getirmektedir. “Hemen ifade edelim ki bizim böyle bir çalışmaya girişmemiz, İlahiyat Fakülteleri’nin lisans programlarında okutulan Tefsir Usûlü ve Tarihi dersinin müfredatına uygun bir kitap hazırlama amacına yöneliktir.”²⁶⁶ Muhsin Demirci’nin her yeni baskısında yenilikler yaptığı eserin son baskısında: “Tefsir usûlünün omurgasını teşkil edecek olan ‘Kur’ân’ın anlaşılmasını sağlayıcı bir yöntem önerisi” ortaya koyduğunu ifade etmesi dikkat çekicidir.²⁶⁷ Bu sözleriyle müellif tarafından ilk dönem pek çok mukaddimede görülen Kur’ân’ı anlamaya yardımcı, tam anlamıyla Kur’ân’ı anlama usûlünü ortaya koyan bir eser telifinin amaç olmadığı dile getirilmektedir.

Görüldüğü üzere hemen her usûl yazarı bu alanda yeterli çalışma olmadığını dile getirmekte bu alandaki eksikliği giderecek bir çalışma ortaya koymak istediğini

²⁶³ Albayrak, *Tefsir Usûlü*, s. 13.

²⁶⁴ Hasan, *el-Menar fî ulûmi’l-Kur’ân maa medhali fî usûli’t-tefsir ve mesadirih*, s. 5-6.

²⁶⁵ Çiçek, *Tefsir Usûlü*, s. 5.

²⁶⁶ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İFAV, İstanbul 1998.

²⁶⁷ Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 16.

beyân etmektedir. Ancak ifade edilen amacın gerçekleştirilmesine gelince, bu noktanın tespiti, amacın tespitinden daha zordur. Çünkü yazarın amacını gerçekleştirdiğine inanmasının yanında okuyucunun da ikna olması gerekmektedir. Farklı dönemlerde yaşayan müelliflerin daha önce bu amacı gerçekleştiren bir eserin telif edilmediğini, yeni bir usûle ihtiyaç olduğunu beyân etmeleri bu amacın gerçekleştirilmemiş olduğunun bir delili olarak kabul edilebilir. Ancak bu noktada önceki dönemde telif edilen usûl eserine muttali olunamayışının, bu durumun bir nedeni olabileceği gibi müellifin döneminde eserin ihtiyacı karşıladığı ancak çağın ve zamanın değişmesine bağlı olarak ihtiyacın da değişeceği, bundan dolayı pek çok müellifin usûl telifine yönelmesinin bir gereklilik olduğu da söylenebilir. Diğer yandan müellif, kendisinin başarılı olduğunu düşünebilir. Malum olduğu üzere onun için öncelikli problemler vardır ve o bunları kendi anlayışı çerçevesinde izah etmiştir. Bu eser o dönemde hitap ettiği kitle için yeterli görülmüş ve beğenilmiş olabilir. Ama bu durum o eserin sonraki asırları ne kadar ilgilendirdiği ya da etkilediği gerçeğini düşünmeyi gerektirmektedir. Usûl, müellifin bulunduğu zamandan sonrasını etkileyen, teorik temelleri şu veya bu şekilde önceden mevcut, ancak yeni durumlara bağlı olarak yenilenen, dinamik formatta olmak durumundadır. Bu noktada dile getirilen eserler sonraki dönemlerde ne kadar etkili olmuşlar ve ne kadar klasik eser olma başarısı göstermiş sonraki çağlara etkili olmuştur sorusunu sorabiliriz? Sonuç olarak ifade etmek gerekirse her müellifin usûl eserinin yeterli olmadığını ifade etmesi daha önce hiç usûl eserinin var olmadığı anlamına gelmiyeceği göz ardı edilmemelidir.

İlk dönem müelliflerinin hiçbirisi bugünkü manasıyla bir tefsir metodolojisi ortaya koyduğundan bahsetmemektedir. Bunun nedeni acaba o dönemde tefsir metodolojisi anlamında bir anlayışın olmaması mıdır? Yoksa burada bir şahıs olarak, ilâhî kelâmın bir metodolojiyle sınırlanması gibi bir durumu kabul etmemeleri midir? Veya farklı nedenlerle onun özel bir usûlünün belirlenmesinin imkânsızlığına inanmalarından mı kaynaklandığı üzerinde durmak ayrıca durmak gerekmektedir.

Burada usûl eserlerini öncelikle değerlendirdiğimiz ve bu ismi taşıyanlarla sınırladığımız için Kur'ân'ı anlamaya yönelik bütün çalışmaları bir bütün olarak

değerlendirmiyoruz. Usûl kavramının kullanımının son dönemde ortaya çıktığını düşündüğümüz takdirde ne kastettiğimiz daha iyi anlaşılacaktır.

3. Tefsir Usûlü Eserlerinin Genel Değerlendirmesi

Buraya kadar “tefsir usûlü” tabirinin kullanılmaya başladığı ilk dönemden bugüne ulaşabildiğimiz “tefsir usûlü” isimli eserleri muhteva açısından inceledik. Özellikle önemli gördüklerimizi ve farklı olanları daha bir derinlemesine inceleme yolunu tercih ettik. Şimdi de genel anlamıyla tefsir usûlü eserlerini değerlendirmek yerinde olacaktır.

İbn Teymiyye’nin adı geçen eseri, muhteva açısından son derece özet bilgilerden ibâret olsa da tam bir usûl amacıyla telif edilmiş eser olduğunu, özellikle Kur’ân’ın anlaşılması hususuna yoğunlaştığını açıkça göstermektedir. İbn Teymiyye, eserinde ilk olarak Kur’ân lâfızlarının doğru ve tam olarak Hz. Peygamber’den sahâbeye ulaştırıldığı ve Hz. Peygamber’in tebliğ görevini yaptığı gibi aynı şekilde manaların da Hz. Peygamber tarafından sahâbeye öğretilildiğini vurgulamaktadır.²⁶⁸ Zannımızca müellifin bu manaları vurgulayarak eserine başlamasının amacı Kur’ân’ın hiç anlaşılmamış, öğrenilmemiş bir kitap olmayıp, anlaşılmış, açıklanmış bir kitap olduğunu ve onun gerçek ve sahih tefsirinin yapıldığını, bunun da bir metodunun olduğunu vurgulamaktır.

Müellifin usûl kitabının başında her şeyden önce Hz. Peygamberin tefsirinin Allah tarafından verilen bir görev ve vazife olduğunu, sahâbenin de Kur’ân’ı bu şekilde algıladığı ve onu anlamaya önem verdiğine işaret etmesi ve anlamaya dikkat çekmesi manidardır.²⁶⁹ İbn Teymiyye, ehl-i sünnet dışı kabul ettiği ekol ve fırkalar olarak Hariciler, Rafiziler, Cehmiyye, Mu’tezile, Kaderiyye, Mürcie ve benzeri fırkaları zikreder.²⁷⁰ Bunları nakletmenin de ötesinde okuyuculara metodolojik yaklaşım ve bakış açısı kazandırmak şeklinde nitelenebilecek örnek bir yaklaşım sergiler. Başta Râfizîler olmak üzere birçok yanlış tefsir örneklerini de zikrederek konuya açıklık

²⁶⁸ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli’t-tefsir*, s. 9-10.

²⁶⁹ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli’t-tefsir*, s. 9-11.

²⁷⁰ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli’t-tefsir*, s. 34.

kazandırır.²⁷¹ Bütün bunların sonrasında önceki bölümlerin sonunda olduğu gibi bu bölümde de dirâyet tefsirlerinden birisi olan İbn Atiyye tefsirini değerlendirmeye tabi tutar. Bu şekliyle İbn Teymiyye tefsir usûlü kitapları için olması gereken faydalı hatta zaruri bir ilkeyi açıkça ortaya koymuş olmaktadır. Buna göre bir usûl kitabının mevzubahis konuyla ilgili mutlak sûrette örnek tefsirleri incelemesi ve bunların yoruma tabi tutulması bir gerekliliktir. Her ne kadar sonraki usûl kitaplarında bu tarzda yaklaşım pek mevcut olmasa da kanaatimizce bu özellik her usûl kitabı olma gayesiyle ortaya çıkan çalışmada bulunması zaruri olan bir niteliktir.

Dihlevî'nin *el-Fevzu'l-kebir* isimli eseri, Kur'ân ilimlerini özet olarak ihtiva etmektedir. Ancak onda ulûmu'l-Kur'ân kitaplarında bulunmayan hatta son dönemde usûl adını taşıyan eserlerde bile mevcut olmayan konular da mevcuttur. Müşrik, münafık, yahudi ve hristiyanların yoldan çıkması, onların fikrî, içtimâî hastalık ve problemleri, peygamberlerin dine davet ve ıslah çalışmaları, teslis akidesi, Tevrat ve İncil'in üslubu ve tahrifleri, Kur'ân'ın eşsiz üslûbu gibi daha birçok konu bu bağlamda sayılabilir. Daha önemlisi Kur'ân tefsirine yönelik bir usûl telif eden müellifin bir anlamda Kur'ân'ın genel yapısını göstermek üzere Kur'ân'ın ana konularını beyân ettiği ilimleri beş ilim olarak incelemesi ve onları kısaca tanıtmaya yerinde ve diğer eserlerde görmediğimiz bir özelliktir.²⁷²

Dihlevî'nin, Kur'ân'ın reddettiği fırkaların yanlışlıklarını ve bunların sebeplerine işâret etmesi, onun vecîz ve özlü olmasına rağmen diğer büyük tefsirlerin neredeyse hiç birisinde bulunmayan Kur'ân'ı doğru anlama ve yanlıştan uzak kalmayı sağlamada önemli bir özelliktir.²⁷³ Dihlevî'nin eserinde Kur'ân'ın üslubu, Kur'ân'da tekrarlar, i'câz konusu gibi hususları ele alma usûlü son derece mükemmeldir.²⁷⁴ Eserin son bölümü olan dördüncü bölüm ise bir manada tefsir usûlünün uygulaması gibidir.

Ömer Nasuhi Bilmen, eserinde ulûmu'l-Kur'ân konularını ele almakta, Kur'ân tarihine dair bilgiler vermekte, müfessirin muhtaç olduğu ilimleri zikretmektedir. Son

²⁷¹ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsir*, s. 36-37.

²⁷² Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebir fî usûli't-tefsir*, s. 19-21.

²⁷³ Nedvi, *el-İmam Dihlevî*, s. 123.

²⁷⁴ Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebir fî usûli't-tefsir*, s. 85-103.

olarak da müfessirler arasında görülen ihtilâf sebepleri üzerinde durmuş ve örneklerle değerlendirmiştir.

Mennâu'l-Kattan'ın *el-Vecîz fi usûli't-tefsir* eseri yukarda verdiğimiz temel başlıkları ve bilgileri itibariyle ötedenberi dile getirdiğimiz ihtiyaca mukabil gelecek kadar kısa ve anlaşılırdır. Eserin muhtevî olduğu konuları değerlendirecek olursak müfessirin bilmesi gereken kâideler başlığı altında verdiği kâideler son derece mühimdir. Müellifin mantuk-mefhum konularına yer vermesi, delâlet hususunda bazı kâide ve bilgiler zikretmesi pek çok müfessirin eserinde mevcut olmayan bir özellik olup dikkat çekicidir. Bunun yanında Kur'ân'ın tercümesi meselesi de son dönemlerde her usûl kitabında olması gerektiğini düşündüğümüz bir husustur. Bu durumu bu eserde görmek sevindiricidir.

Müellifin, ulûmu'l-Kur'ân konularında fazla ayrıntılara dalmadan işlevsel bir tarzda konuları ele alması, gerektiği kadar bilgi vermesi esere değer katan hususlardır. Diğer taraftan eser hemen hemen bütün konularında tam bir usûl denebilecek özellikte uygulama ve örnek merkezli hazırlanmıştır. Konuları ele alış tarzı ile müellifin Kur'ân ilimleri ile usûlü tefsiri ayırması ikisi için de ayrı eserlerinin olması onun ne kadar bilinçli olduğunu ortaya koymaktadır.

Muhsin Abdulhamit, *Dirâsât fi Usûli't-tefsiri'l-Kur'ân*, eserinde diğer usûl kitaplarından farklı olarak dikkat çekici boyutlarda tefsir-dil ilişkisine önem vermiş mukaddimesinde uzun uzun tefsir ilmi için dilin önemi üzerinde durmuştur.²⁷⁵ Bu eserde müellifin modern dönemi ilgilendiren ilmî tefsir konusuna ayrı bir bölüm ayırması ve bilimsel tefsir ile ilgili bir takım şart ve esasları ortaya koyması dikkat çekicidir.²⁷⁶ Eserde nasların tearuzu konusuna yer verilmesi ve modern insanın zihin dünyasında soru işaretleri açan bu hususa açıklık kazandırılması da önemlidir.²⁷⁷

Halil Çiçek'in "Bütün konuları sade ve akıcı bir dille anlatır. Kitap, ilim çevrelerinin istifade edebileceği kalite ve kapasitededir"²⁷⁸ dediği Hâlid Abdurrahman

²⁷⁵ Abdulhamit, *Dirâsât fi usûli't-tefsiri'l-Kur'ân*, s. 7-16.

²⁷⁶ Abdulhamit, *Dirâsât fi usûli't-tefsiri'l-Kur'ân*, s. 130-137.

²⁷⁷ Abdulhamit, *Dirâsât fi usûli't-tefsiri'l-Kur'ân*, s. 138-147.

²⁷⁸ Çiçek, 20. *Asırda Kuran İlimleri Çalışmaları*, s. 108.

Akk'ın, *Usûlü't tefsir ve kavâiduhu* isimli eseri bazı farklı özellikleriyle dikkat çekmektedir.

Özellikle eserde konuların ele alınış biçimi ve sunum tarzı diğer pek çok eserden farklıdır. Genelde tefsir usûlü eserlerinde görmeye alışık olduğumuz Kur'ân tarihi, Kur'ân ilimleri ve tefsir tarihi tasnifinin değil daha farklı bir tasnif biçiminin esas alındığını, Kur'ân ilimlerinin ilgili başlıklar altında daha işlevsel bir şekilde sunulduğunu görüyoruz. Kur'ân ilimleri müstakil birer ilim olarak soyut bir tarzda verilmek yerine Kur'ân'ın anlaşılmasında ve tefsirinde yaptığı hizmet ve katkı gözönüne alınarak ilgili başlığın altına Kur'ân ilimleri dercedilmiştir.

Eserde delâlet bahislerinin ayrıntılı biçimde işlenmesi de önemlidir. Diğer yandan “külli kâideler” şeklinde bir usûlden beklenecek formda kâideleştirme çabasının varlığı da dikkat çekmektedir.

Tefsir usûlü olarak hazırlanan bu esere ciddi anlamda eleştiri de yöneltilmektedir. Bazılarınca “Müellifin müstakil bir tefsir usûlü geliştirme projesinin ürünü olarak ortaya koyduğu bu eser aslında klasik ulûmu'l-Kur'ân kitaplarından derlenmiş bilgiler ile fıkıh usûlündeki delâlet bahislerinin özetlenmiş bilgilerinin son derece başarısız bir sentezinden ibârettir.”²⁷⁹ Ayrıca Hâlid Abdurrahman'ın fıkıh usûlünün bazı bahislerini tefsir usûlü adını taşıyan eserine alması da eleştirilmektedir.²⁸⁰ Hâlbuki tefsir ve fıkıh ilimlerinin her ikisinin amacı da Kur'ân'ı anlamaktır. Bu nedenle bir takım tedahüllerin olması eleştirilecek bir durum olmayıp meselenin birliğine bağlı olarak ortaya çıkan normal bir durum olarak görülmelidir. Bu nedenle böyle bir eleştirinin çok sağlıklı olduğunu söylemek mümkün değildir.

Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları* eserinin girişinde Kur'ân ilimlerinin konusu ve faydaları ile tefsir ve tefsir usûlü kavramlarına dair kısa bilgiler vermiştir. Bu durum Hâlid Abdurrahman Akk ve Fehd b. Süleyman er-Rûmî'nin adı geçen eserleri

²⁷⁹ Öztürk, “Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu”, s. 75.

²⁸⁰ Özetle ifade edersek “Tefsir Usûlü, Fıkıh Usûlünün etkisine kalmıştır. Bu makalede Tefsir Usûlü'nün, Tefsire doğrudan veya dolaylı herhangi bir katkısı olmayan gereksiz usûl kurallarından arındırılması gerektiği iddia edilecektir. Açık lâfızlar, delâlet, tearuz, nesh vb. konuların Kur'ân ilimleri bağlamında tartışılşa bile Tefsire bir katkısının olmadığı ileri sürülecektir. Bkz. Arslan, “Tefsir Usûlü'ne Fıkıh Usûlü Karıştırmak”, s. 2.

haricinde pek görülmeyen bir özelliktir. Bunun yanında eserde klasik Kur'ân ilimleri, Kur'ân tarihi bilgileri verilmiş ve ilgili alanlara dair telif edilmiş kaynaklar özellikle belirtilmiştir.

Fehd b. Süleyman Rûmî'nin eseri, geniş olmayan bir eserdir. Akk'ın, *Usûlu't Tefsir ve Kavâiduhu eserinde* olduğu gibi tefsirin gayesi, mevzusu, konusu üzerinde durulmaktadır. İbn Teymiyye'de olduğu gibi müfessirlerin ihtilâfları konusuna değinen müellif, tefsir tarihinin temelini teşkil edecek bir takım malumatı da vermektedir. Aynı zamanda tefsir ekol ve çeşitleri üzerinde durması dikkat çekicidir. Bunun haricinde dil ile ilgili i'râbu'l-Kur'ân, garîbu'l-Kur'ân, vücuh ve'n-nezâir konularına özellikle yer vermesi tefsirde dile verdiği ehemmiyetin ifadesidir. Müfessirin ihtiyaç duyduğu önemli kâideler başlığı altında 7 kâide vermesi ise eserinde bizim de katıldığımız kavâidin önemine ve bu durumun zaruret olduğuna işâret etmektedir. Tefsir ve menahici hakkında önemli eserler başlığı altında önemli tefsirler incelemeye tabi tutulmuştur. Bu da tefsir usûlünde tatbik ve uygulamaya verilen önem ve bu durumun ortaya koyulması anlamına gelmektedir.

İsmail Cerrahoğlu'nun "*Tefsir Usûlü*" ülkemizde en çok tanınan, en kapsamlı usûl kitaplarından ilkidir. Eserin genel yapısının sonraki dönemde telif edilen tefsir usûlü eserlerini ciddi anlamda etkilediği görülmektedir.

Zeki Duman'ın, "*Uygulamalı Tefsir Usûlü ve Tefsir Tarihi*" eserinde de diğer eserlerde bulunan malumatlar bulunmaktadır. Yer yer konu başlıklarının ve malumatların farklı bağlamlarda, daha işlevsel olarak ele alındığını görmekteyiz.

Halis Albayrak'ın dört bölümden oluşan "*Tefsir usûlü*"nın son bölüm hariç diğer bölümlerinin orijinal boyutları olduğu açıktır. Şöyleki Kur'ân tarihi konuları dikkat çekici bir üslupla ele alınmıştır. Kur'ân'ın üslubu altında Kur'ân'ın anlatım biçiminin verilmesi okuyucuya, tefsir yapacak kimseye yardımcı olacak temel bilgilerdir. Yukarıda da zikrettiğimiz konu ile ilgili başlıklar son derece kıymetlidir ve bu başlıkların pek çoğu diğer usûl kitaplarında mevcut değildir.

Eserle ilgili diğer bir önemli bir nokta ise bir bölümün Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması konusuna ayrılmış olmasıdır. Anlama, anlam basamakları, Kur'ân'ı

anlamanın yöntemine dair alt başlıklarda verilen bilgiler son derece önemlidir. Çünkü benzer başlıkları diğer eserlerde bulmak mümkün değildir. Kur’ân’da subjektiflik konusuna dikkat çekilmiş olması da önemlidir. Bu husus da diğer usûl kitaplarında bulunmayan bir başlıktır.

Muhammed Ali Hasan’ın, *el-Menar fî ulûmi’l-Kur’ân maa medhalin fî usûli’t-tefsir ve mesadir* eserinde ulûmu’l-Kur’ân eserlerinin genel yaklaşımı hâkim olsa da “tefsir usûlü ve kaynakları” başlığı altında verilen bilgiler, müellifin zihniyetini yansıtmaktadır. Sadece tefsir, te’vil ve tefsirin kaynakları, tefsir çeşitleri ile müfessirin şartlarını belirtmenin tefsir usûlü olduğunu düşünmesi dikkat çekicidir.

Yakup Çiçek’e ait “tefsir usûlü” eserinin oldukça kısa ve giriş niteliğinde bir usûl çalışması olduğu görülmektedir. Malumatın daha çok mübtedi konumundaki insanlara hitap ettiğini söyleyebiliriz. Eserin telif amacı ve muhatap kitlesinin bunda etkili olduğunu belirtmeliyiz.

Muhsin Demirci’ye ait “*Tefsir usûlü*” eserinin her yeni baskısında bir başka farklılık ve yeniliğin eklendiğini görüyoruz. Son haliyle esere yapılan katkılar tefsir usûlü eserleri için olmazsa olmaz şartların zamanla tefsir usûlü eserine dâhil edilmesidir. Bu gelişim son derece büyük önem arz etmektedir. Bu çerçevede eserde var olan pek çok başlık ve verilen bilgiler gerek ülkemizde gerekse yabancı çalışmalarda pek görülmeyen yeni başlıklar olması ve ihtiyacın hissedilerek usûl kitabı içerisinde yer verilmesi önemli bir farklılık olarak görülmelidir. Sonraki baskılarda müellifin Kur’ân tarihi, Kur’ân ilimleri ve tefsir usûlü üçlüsünden oluşan tasniften uzaklaştığı görülmektedir.

Tefsir usûlü ismini taşıyan çalışmaları Kur’ân tarihine yer verme açısından değerlendirecek olursak karşımıza çıkan tablo şu şekildedir: ibn Teymiyye’nin ve Dihlevî’nin, Kur’ân tarihi konularına yer vermediğini söyleyebiliriz. Bu durum ilk dönemlerde ulûmu’l-Kur’ân kitaplarında olduğu gibi usûl kitaplarında da bu geleneğin tam manasıyla oluşmamasına bağlanabilir. Hâlid Abdurrahman’ın eserinde Kur’ân’ın harekelenmesi, vahiy ve benzeri bazı konulara yer verdiğini görmekteyiz.²⁸¹ Fehd b.

²⁸¹ Akk, *Usûlu’t-tefsir ve kavâiduh*, s. 36-39.

Süleyman, Mennâu'l-Kattan ve Muhsin Abdulhamit son dönem müellifleri olsa da eserlerinde Kur'ân tarihine yer vermemektedirler. Muhammed Ali Hasan,²⁸² Ömer Nasuhi Bilmen,²⁸³ Ali Turgut,²⁸⁴ İsmail Cerrahoğlu,²⁸⁵ Muhsin Demirci,²⁸⁶ Zeki Duman,²⁸⁷ Halis Albayrak²⁸⁸ ve Yakup Çiçek²⁸⁹ mevzubahis olan eserlerinde Kur'ân tarihi konularına ayrıntılı olarak yer vermişlerdir. Görüldüğü üzere son dönemde eserlerde Kur'ân tarihi artık usûl eserlerinin bir ayrılmazı olarak görülmeye başlamış ve eserlerde ayrıntılı olarak Kur'ân tarihi konuları ele alınmıştır.

Tefsir usûlü ismini taşıyan eserleri tefsir tarihine yer vermeleri açısından değerlendirmek gerekirse şu tablo önümüze çıkmaktadır: İbn Teymiyye; Hz. Peygamberin Kur'ân'ın lâfız ve manalarını ashabına ve açıklaması ve tâbiûnun sahâbeden tefsir öğrenmesi,²⁹⁰ ile re'y ile tefsirden doğan ihtilâflar üzerinde durmakta, tefsirde ehl-i sünnet dışı ekolleri ve bazı yanlış tefsir örneklerini incelemektedir.²⁹¹ Ayrıca Kur'ân'ın Kur'ân'la, sahâbe ve tâbiûn sözüyle tefsiri üzerinde duran²⁹² müellif, tefsir tarihine temel olarak işâret etmiş olmaktadır.

Dihlevî, eserinde tefsir usûlüne dair, bazı müfessirlerin tefsirlerinin mukaddimelerinde ve tefsir metotlarını, tefsir ve te'vil ile ilgili bahsettikleri bazı bilgileri vermekte²⁹³, müfessirlerin metotları ve muhaddis, mütekellim vb. çeşitlerini zikretmekte, konuları sunarken mesela Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri ya da diğer hususları sahâbe ve tâbiûn müfessirler bağlamında ele almaktadır.²⁹⁴ Müellif bu şekliyle günümüzdeki gibi tam ve sistemli bir tefsir tarihi portresi çizmese de bazı tefsir tarihi konularına yer vermiş olmaktadır.

²⁸² Hasan, *el-Menar fî ulûmi'l-Kur'ân maa medhali fî usûli't-tefsir ve mesadirih*, s. 11-173.

²⁸³ Bilmen, *Tefsir Tarihi, Usûli tefsir veya Mukaddime-i ilmi Tefsir*, s. 12-26.

²⁸⁴ Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, s. 75-115.

²⁸⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 31-115.

²⁸⁶ Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 49-139.

²⁸⁷ Duman, *Uygulamalı Tefsir Usûlü ve Tefsir Tarihi*, s. 7-29.

²⁸⁸ Albayrak, *Tefsir Usûlü*, s. 21-43.

²⁸⁹ Çiçek, *Tefsir Usûlü*, s. 11-52.

²⁹⁰ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsir*, s. 9-11.

²⁹¹ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsir*, s. 20. vd.

²⁹² İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsir*, s. 39. vd.

²⁹³ Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebîr fî usûli't-tefsir*, s. 107. vd.

²⁹⁴ Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebîr fî usûli't-tefsir*, s. 104. vd.

Hâlid Abdurrahman Akk; rivâyet ve dirâyet metodunda tefsir kâideleri üzerinde durmuş, tefsirde rivâyet metoduna ve sünnetin tefsir metodu, tefsirde lugâvî metot ile bazı tefsir ekollerine yer vermiştir. Bu şekilde sistemli olmasa da onun da tefsir tarihine dair pek çok malumat aktardığını görmekteyiz.²⁹⁵

Fehd b Süleyman Rûmî eserinde tefsir tarihinin pek çok hususunu dile getirmekte, Hz. Peygamber ve sonraki döneme ait tefsir sürecini incelemekte, bazı tefsirleri değerlendirmektedir.²⁹⁶

Muhsin Abdülhamit, Hz. Peygamberin ve sahâbenin tefsiri üzerinde durmakta ancak klasik manada bir tefsir tarihi vermemektedir.²⁹⁷

Mennâu'l-Kattan, tabakâtü'l-müfessirin başlığı ile kısaca tefsir tarihini tabakalar şeklinde ele almış, İbn Abbas, Mücahid, Taberî, İbn Kesir, Fahreddin Razi, Zemahşeri, Şevkânî gibi bazı meşhur müfessirlerin hayatı hakkında kısa bilgiler vermiş, dirâyet ve rivâyet tefsirleri üzerinde durmuştur.²⁹⁸

Muhammed Ali Hasan, özet olarak tefsir tarihi konularına yer vermiş,²⁹⁹ Ömer Nasuhi Bilmen diğer eserlerde olmayan bir özellik olarak eserin başında tefsir tarihinin ehemmiyeti üzerine malumat vermiştir.³⁰⁰ Ayrıca tam bir tefsir tarihini ayrıntılı olarak eserin devamında vermişse de elimizdeki eser, usûlü tefsir kısmının müstakil tabı olduğu için bu nüshada bulunmamaktadır.

Ali Turgut,³⁰¹ İsmail Cerrahoğlu,³⁰² Halis Albayrak,³⁰³ Zeki Duman,³⁰⁴ Yakup Çiçek'in³⁰⁵ adı geçen eserlerinde tefsir tarihine ayrıntılı olarak yer verdiklerini görüyoruz. Muhsin Demirci'nin eserinin elimizdeki 2008 tarihli baskısında tefsir

²⁹⁵ Akk, *Usûlu't-tefsir ve kavâiduh*, s. 109-180.

²⁹⁶ Rûmî, *Usûlu't-tefsir ve menahicuhu*, s. 14-41.

²⁹⁷ Abdulhamit, *Dirâsât fî usûli't-tefsiri'l-Kur'ân*, s. 101-120.

²⁹⁸ Mennau'l-Kattan, *el-Vecîz fî usûli't-tefsir*, s. 77. vd.

²⁹⁹ Hasan, *el-Menar fî ulûmi'l-Kur'ân maa medhali fî usûli't-tefsir ve mesadirih*, s. 221-228.

³⁰⁰ Bilmen, *Tefsir Tarihi, Usûli tefsir veya Mukaddime-i İlmi Tefsir*, s. 5-8.

³⁰¹ Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, s. 214-335.

³⁰² Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 210-320.

³⁰³ Albayrak, *Tefsir Usûlü*, s. 89-120.

³⁰⁴ İsminden de anlaşılacağı üzere bkz. M. Zeki Duman, *Uygulamalı Tefsir Usûlü ve Tefsir Tarihi*, Erciyes Üniv. Yayınları, Kayseri 1992, s. 84-177.

³⁰⁵ Çiçek, *Tefsir Usûlü*, s. 97-118.

tarihine yer vermediğini görüyoruz. Ancak “tefsir usûlü ve tarihi” başlığını taşıyan eserin önceki baskılarında tefsir tarihine ayrıntılı olarak yer verilmiştir.³⁰⁶

Kur’ân ilimlerine yer verme açısından “tefsir usûlü” başlığını taşıyan eserlerin genel karakteristiği şöyledir: İbn Teymiyye’de dikkat çeken husus, son dönemlerde olduğu gibi Kur’ân ilimlerini müstakil başlıklarda bağımsız vermek yerine selefin ihtilâf sebepleri bağlamında esbâb-ı nüzûl, elfâz-ı müştereke, Kur’ân’ın i’câzı ve yakın anlamlı kelimeler gibi hususlar satır aralarında dile getirilmiştir.³⁰⁷ Dihlevî de, garîbu’l Kur’ân, nâsih-mensûh, esbâb-ı nüzûl, muhkem-müteşâbih, üslûbu’l-Kur’ân, Kur’ân’ın muhtevasının bölümlere ayrılması, Kur’ân’ın i’câzı, Kur’ân’da tekrar konularına yer vermiştir.³⁰⁸ Hâlid Abdurrahman Akk; kısasu’l-Kur’ân, i’râbu’l-Kur’ân, garip, muarreb’ müterâdif, fasl-vasıl, îcaz-itnâb, istiâre-teşbih, hakikat-mecâz ve aralarındaki farklar, tasrih-kinaye, ta’riz, Kur’ân’ın muhkem ve müteşâbihi, nâsih ve mensûh, Kur’ân i’câzı, hitap çeşitleri ve Kur’ân’da geçen soru cevap şekilleri, kıraatler, yedi harf gibi konulara yer vermiştir.³⁰⁹ Fehd b. Süleyman; diğerleri gibi Kur’ân ilimlerine ayrıntılı yer vermemiştir. O i’râbu’l-Kur’ân, garîbu’l-Kur’ân ile vücuh ve’n-nezâire yer vermiştir.³¹⁰ Bunun haricinde farklı vesilelerle mesela müfessirlerin ihtilâf sebepleri konusunda kıraat, i’râb vecihleri, elfaz-ı müştereke, ıtlak-takyid, umum-husus, hakikat-mecâz, nesh gibi konulara yer vermiştir.³¹¹ Mennâu’l-Kattan, Muhammed Ali Hasan, Ömer Nasuhi Bilmen, Ali Turgut, İsmail Cerrahoğlu, Muhsin Demirci, Yakup Çiçek tefsir usûlüne dair eserlerinde Kur’ân ilimlerinin hemen tamamını inceleyen ayrıntılı olarak eserlerine alan müelliflerdir. Zeki Duman eserinde müstakil Kur’ân ilimleri başlığı açmamakla birlikte farklı bağlamlarda muhkem-müteşâbih, îcaz-itnâb, ıtlak-takyid, nâsih-mensûh konularına yer vermiştir.³¹² Bunlar arasında en çok dikkat çeken klasik ulûmu’l-Kur’ân

³⁰⁶ Bkz. Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İFAV, İstanbul 1998.

³⁰⁷ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli’t-tefsir*, s. 11-20.

³⁰⁸ Dihlevî, *el-Fevzu’l-kebîr fi usûli’t-tefsir*, s. 49-96.

³⁰⁹ Akk, *Usûlu’t-tefsir ve kavâiduh*, s. 265-321.

³¹⁰ Rûmî, *Usûlu’t-tefsir ve menahicuhu*, s. 114-136.

³¹¹ Rûmî, *Usûlu’t-tefsir ve menahicuhu*, s. 41-55.

³¹² Duman, *Uygulamalı Tefsir Usûlü ve Tefsir Tarihi*, s. 67-84.

kitaplarında bahis konusu olan dil ile ilgili olanları saymazsak Muhsin Abdülhamit'in eserinde Kur'ân ilimlerine hiç yer verilmemiş olmasıdır.³¹³

Tefsir usûlü ismini taşıyan eserlerde dikkatimizi çeken husus eserlerin pek çoğunda müfessirlerin ihtilâf sebepleri ve bunların çözümüne yönelik bir takım önerileri dile getirmeleridir. Bu durum öncelikle ibn Teymiyye'de kendisini gösterir. Eserin baştan sona tefsirde ihtilâf ve bunun nedenleri ile konuya dair bir takım hususların çözümüne hasredildiği, pek çok konunun bu bakış açısıyla ele alındığını görüyoruz. Aynı şekilde Dihlevî de³¹⁴, bu konuya önemli ölçüde yer vermiştir. Ayrıca Fehd b. Süleyman,³¹⁵ Ömer Nasuhi Bilmen,³¹⁶ İsmail Cerrahoğlu,³¹⁷ Zeki Duman³¹⁸ eserlerinde ihtilâf bahsine yer veren müelliflerdir. Bunun yanında Hâlid Abdurrahman Akk, Mennâ'u'l-Kattan, Muhammed Ali Hasan, Ali Turgut, Muhsin Demirci,³¹⁹ Halis Albayrak³²⁰ ve Yakup Çiçek'in tefsirde ihtilâf nedenleri konusuna yer vermediklerini görüyoruz. Muhsin Abdülhamit müfessirlerin ihtilâfları konusuna değinmemiş ancak naslar arasında tearuz konusuna yer vermiştir.³²¹

Usûl dinamik bir yapıya sahip olmalı ve gelişen şart ve durumlara uygun bir takım hususları muhtevî olmalıdır. Özellikle farklı dillerle olan iletişim, Arapça bilenlerin azalması gibi nedenlerle Kur'ân'ın tercümesi durumu ortaya çıkmıştır. Bazı tefsir usûlü eseri müelliflerinin eserlerinde Kur'ân'ın tercümesi konusuna yer verdiklerini, bazılarının bu hususu son derece ayrıntılı olarak tartıştıklarını görmekteyiz. Özellikle Hâlid Abdurrahman'ın eserin sonunda Kur'ân'ın tercümesi, tercümenin mânâsı, sebepleri, harfî tercüme, Kur'ân mânâlarının tercümesinin Kur'ân olmadığı, tercümenin şart ve kuralları ve hatime olarak da Kur'ân'ın yabancı dillere tercümesinin

³¹³ Sadece farklı bir bağlamda kısaca Kur'ân'ın sünnetle neshi konusuna yer verilmiştir. Bkz. Abdulhamit, *Dirâsât fî usûli't-tefsiri'l-Kur'ân*, s. 108-112.

³¹⁴ ed Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebîr fî usûli't-tefsir*, s. 104-123.

³¹⁵ Rûmî, *Usûlu't-tefsir ve menahicuhu*, s. 41-55.

³¹⁶ Bilmen, *Tefsir Tarihi, Usûli tefsir veya Mukaddime-i ilmi Tefsir*, s. 153-161.

³¹⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 224-228.

³¹⁸ Duman, *Uygulamalı Tefsir Usûlü ve Tefsir Tarihi*, s. 179-189.

³¹⁹ Demirci, özel olarak ihtilâf başlığı açmamakla birlikte Kur'ân'ı yorumlama, öznellik ve diğer bahislerde konuyu ele almaktadır. Bkz. Demirci, *Tefsir Usûlü*, İstanbul 2008, s. 299. vd.

³²⁰ İhtilaf başlığı ile olmasa da Kur'ân'ı anlamada öznellik konusuna yer vermiştir. Albayrak, *Tefsir Usûlü*, s. 149-155.

³²¹ Abdulhamit, *Dirâsât fî usûli't-tefsiri'l-Kur'ân*, s. 138-147.

önemi ve tehlikesi konularına yer vermesi dikkat çekicidir.³²² Burada verilen bilgiler son derece önemlidir. Bunun yanında Mennâu'l-Kattan³²³ Muhammed Ali Hasan³²⁴, Ömer Nasuhi Bilmen³²⁵ İsmail Cerrahoğlu³²⁶ Zeki Duman³²⁷ Kur'ân'ın tercümesi meselesine eserlerinde yer veren müelliflerdir.

Usûl, metodoloji çalışmalarında metni anlamak için “anlama usûlünün” varlığı bir zaruret olarak görülmektedir. Tefsir usûlü başlıklı eserlere bu bağlamda göz atmak yerinde olacaktır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi konuları ele alış tarzıyla ibn Teymiyye anlama merkezli bir yaklaşım takip etmekte ancak eserinde direkt olarak anlamaya dair bir bahse yer vermemektedir. Aynı şekilde Dihlevî'nin eserinde de anlamaya yönelik malumat söz konusu olsa da özel bir başlıkla konunun incelendiğini göremiyoruz. Hâlid Abdurahman'ın eserinin dördüncü ve beşinci bölümlerinde Kur'ân lâfızlarının açıklık-kapalılık durumunda olan tefsir kâidelerine dair delâletle ilgili bahislere yer vermiştir. Bu haliyle delâlet bahisleri mana ve anlamaya yönelik usûl eserlerinde fıkıh usûlünün ilgili bahislerinden alınmış olsa da önemli görünmektedir.³²⁸ Muhsin Abdulhamit, *Dirâsât fî Usûli't tefsiri'l Kur'ân* eserinde daha önce zikrettiğimiz üzere Kur'ân'ın anlaşılmasında dil mefhumu üzerine yoğunlaşmış olup, eserde delâlet bahisleri, mantuk-mefhum vb. konular hâkimdir. Mennâu'l-Kattan³²⁹ ve Muhammed Ali Hasan da mantuk-mefhum konusuna, yer veren müelliflerdendir.³³⁰

Bunların haricinde ülkemizdeki usûl adını taşıyan eserler içerisinde ilk olarak Halis Albayrak'ın çalışmasında Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması başlığının yer aldığını, anlamanın şartları ve basamakları hususlarının yanında, Kur'ân'ın anlaşılmasında yöntem hakkında ayrıntılı olarak bir hayli önemli malumatın verildiğini görüyoruz.³³¹ Eserinin ilk baskılarında değil de son baskısında farklılık yapan ve anlama hususuna mantuk-mefhum şeklinde klasik formatla değil de genişçe yer ayıran müellif

³²² Akk, *Usûlu't-tefsir ve kavâiduh*, s. 459-483.

³²³ Mennau'l-Kattan, *el-Vecîz fî usûli't-tefsir*, s. 68-72.

³²⁴ Hasan, *el-Menar fî ulûmi'l-Kur'ân maa medhali fî usûli't-tefsir ve mesadirih*, s. 45-49.

³²⁵ Bilmen, *Tefsir Tarihi, Usûli tefsir veya Mukaddime-i ilmi Tefsir*, s. 99-104.

³²⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 215-224

³²⁷ Duman, *Uygulamalı Tefsir Usûlü ve Tefsir Tarihi*, s. 59-67.

³²⁸ Akk, *Usûlu't-tefsir ve kavâiduh*, s. 321-417.

³²⁹ Mennau'l-Kattan, *el-Vecîz fî usûli't-tefsir*, s. 40-43.

³³⁰ Hasan, *el-Menar fî ulûmi'l-Kur'ân maa medhali fî usûli't-tefsir ve mesadirih*, s. 180-185.

³³¹ Albayrak, *Tefsir Usûlü*, s. 121-155.

ise Muhsin Demirci'dir. Eserde oldukça ayrıntılı olarak Kur'ân'ı doğrudan anlama sorunu, dil tarih, sosyo kültürel çevre, siyak-sibak ilişkisi, makasid gibi anlamının temel koşullarını oluşturan hususlar başta olmak üzere, yorum bilim (te'vil), Kur'ân yorumcusunun nitelikleri, yorumda öznellik, yorumun tarihi referansları gibi konulara yer verilmiştir.³³²

Sonuç olarak bilimin yüzde 50 oranında yeni şeyleri yüzde 50 oranında da yapılabilen ve yapılmakta olanları içerdiği hakikati³³³ göz önüne alınırsa, İslâmî ilimlere dair yapılan çalışmaların her şeyiyle orijinal, yeni üretilen bilgi ve malumat olması beklenemez. Ancak dünden bugüne usûl eserlerinde bir takım değişmelerin varlığını, bu değişmelerin bazı noktalarda olumlu unsurlar içerse de bazı noktalarda olumsuz unsurların da söz konusu olduğunu belirtmeliyiz. İlk döneme ait eserlerde Kur'ân'ı anlama meselesinin temel olduğunu, ele alınan bahislerin tasnif ve sınıflamasından ziyade maksada hizmet edecek bir üslupla sunulduğunu, bu tarzın ise metodolojik anlamda bir usûl kitabı için daha zorunlu olduğunu ancak son dönemde tasnif sistemine bağlı olarak işlevsellikten uzaklaşıldığı ve konuların sistemli olsa da belirli ölçülerde de olsa donuk bir şekilde verildiğini belirtmek zorundayız.³³⁴

B. TEFSİR USÛLÜNE DAİR “KAVÂİD” ESERLERİ

Bu başlık altında “Tefsir usûlü” ismini taşımayan ama tefsir usûlü bağlamında ele alınan “kavâid” başlıklı eserler ele alınacaktır. Kur'ân ilimleri ayrı bir bölüm olarak inceleneceği için burada ulûmu'l-Kur'ân eserlerine yer verilmeyecektir.

1. Kavâidu't-Tefsir Eserlerinin Muhtevası

İlimlerde derinleşmenin bir sonucu olarak diğer İslami ilimlerde de Hicri sekizinci asır, kavâid literatürü açısından altın çağ olarak kabul edilmiştir. Bu dönemde fikhî kâidelerin yanısıra usûl kâideleri ve Arap dili kâidelerine dair eserler de te'lîf

³³² Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 265-340.

³³³ Richard P. Feynman, *Herşeyin Anlamı*, (trc. Osman Çeviktay), Evrim Yayınevi, İstanbul 1999, s. 15.

³³⁴ Bu noktada bazı eserlerin olumlu yönleri olmakla birlikte genel anlamda durumun böyle olduğu kanaatindeyiz.

edilmiştir. Böylece her ilim dalına ait özel kavâid kitapları kaleme alınmıştır.³³⁵ Aynı şekilde bu dönem *el-İksîr fî kavâidi't-tefsir*'in telif dönemine tekabül etmektedir.³³⁶ Hemen sonrasında Kâfiyeci'nin *et- Teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsir* eserini de hatırlamak yerinde olacaktır. Süreç içerisinde bu alanda farklı eserlerin telif edildiğini görüyoruz. Müstakil kavâid eseri olmamakla birlikte Suyûtî'nin *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'ân* isimli eserinde Kur'ân ilimlerinden bir "bab"a "müfessirin bilmesi gereken kâideler" başlığını koyması ve bu çerçevede daha çok dil ile ilgili kâideleri zikretmiş olması da manidardır.³³⁷ Aynı şekilde Zerkeşî'nin *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*'da özellikle dil ile ilgili hususlarda ifade ettiği kâideler son derece dikkat çekicidir.³³⁸

a. Tûfî (ö. 716/1316), *el-İksîr fî kavâidi ilmi't-tefsir*

Bu eser; Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ı, Suyûtî'nin *el-İtkan*'ı, kadar geniş ebatta olmamakla beraber genel anlamda usûl konularını ve Kur'ân ilimlerinin bazı bahislerini muhtevi bir eserdir. Bu eseri diğerlerinden ayıran en temel özellik eserde maânî, beyân ve bedî' ilimlerinin geniş şekilde açıklanmasıdır. Eser 1977 yılında Kahire'de Abdulkadir Hüseyin tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. Eserle ilgili Tûfî'nin bizzat kendisi esere "*el-İksîr fî kavâidi't-tefsir*" ismini verdiğini belirtmesine³³⁹ rağmen eserin ismi orijinal isminden farklı olarak "*el-İksîr fî İlmi't-tefsir*" şeklindedir.

Tûfî'nin, eseri bir mukaddime ve üç bölümden ibaret olup toplam 376 sayfadır. Mukaddimedede tefsir ve te'vil üzerinde durulmaktadır. Birinci bölüm tefsire ihtiyaç duyanlar ve duymayanlar şeklinde ayrılmıştır. Burada kelamın lafzında veya manasında kapalılık bulunanlar-bulunmayanlar, tefsire muhtaç olanlar-olmayanlar şeklinde bir tasnifin yapıldığını görüyoruz. Ayrıca ihtilâf sebepleri, tefsir ilmine ulaşmayı sağlayan kanunlar ve bu kanunların faydaları konularına da yer verilmiştir.

³³⁵Yakup b. Abdülvehhab Bâhuseyn, *el-Kavâidu'l-fikhîyye el-Mebâdi, el-Mukavvimât, el-Masâdir, ed-Delîliyye, et-Tatavvur*, Riyad 1998, s. 324. vd. Mustafa Baktır, "Kâide mad.", *DİA*, XXIV, 207.

³³⁶Eserin gerçek isminde "kavâid" lafzı vardır. Nitekim bu eserle ilgili Tûfî kendisi şunları söylemektedir: Esere *el-İksîr fî kavâidi't-tefsir* ismini verdim bkz. Ebû'r-Rebi' Necmeddin Süleyman b. Abdülkavî Tûfî, *el-İksîr fî ilmi't-tefsir*, (thk. Abdülkadir Hüseyin), Mektebetu'l-âdâb, Kahire 1977, s. 1.

³³⁷Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (talik Mustafa Dib el-Buga), Dâru İbn Kesir, Dimaşk 1987, I, 595-640.

³³⁸Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşî, *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim) Dâru ihyai'l-kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1958, IV, s. 3-173.

³³⁹Ebû'r-Rebi' Necmeddin Süleyman b. Abdülkavî Tûfî, *el-İksîr fî ilmi't-tefsir*, (thk. Abdülkadir Hüseyin), Mektebetu'l-âdâb, Kahire 1977, s. 1.

İkinci bölüm bir müfessirin bilmesi gereken meseleler ve ilim konusuna ayrılmıştır. Ancak eserin ilk iki bölümü ve mukaddime kısmı çok fazla yer tutmamaktadır. Asıl olarak üçüncü bölümde meânî, beyân, bedî' konuları üzerinde durulmaktadır.³⁴⁰ Bu konuların arasında yer yer sarf, nahiv, ıstikak vb. gramerle ilgili hususlara da değinilmektedir. Bu konuların ele alınması noktasında dikkat çeken özellik kelimeleri oluşturan temel unsurlar olarak kelime, sarf, ıstikak bağlamında yaklaşılması daha sonra belâgat üzerinde durulmasıdır.

Tûfî'den önceki müelliflerin Kur'ân ilimleri eserlerinin belâgat kısmına geniş yer vermediklerini görürüz. O ise dilsel inceliklere vurgu yapmış, eserin büyük kısmını belâgat ilmine ayırmıştır. Bu yönüyle Tûfî sonrakilere öncülük yapmıştır. Nitekim Kur'ân ilimleri arasında zirve kabul edilen Zerkeşî'nin ve Suyûtî'nin adı geçen eserlerinde de belâgat ilmine geniş yer ayrılmıştır. Bu yönüyle belâgat ilmini Kur'ân ilimlerine dâhil edenin Tûfî olduğunu söyleyebiliriz.³⁴¹ Bu eser sonrasında Kur'ân ilimleri ile belâgat arasında irtibat kuran başka eserler de mevcuttur.³⁴²

Tûfî bir müfessirin bilmesi gereken ilimleri; matematik, astronomi, geometri, tıp gibi aklî ilimler; Kur'ân, hadis, tefsir, nahiv, arap dili, fıkıh, fıkıh usûlü, akaid, usûlü'd-din, ef'âlü'l-mükellefîn gibi naklî ilimler olarak sayarken Kur'ân ilimlerini de, Kur'ân'ın lafzıyla ilgili ilimler ve Kur'ân'ın manasıyla ilgili ilimler olmak üzere ikiye ayırır. Bunları garîbü'l-Kur'ân, sarf, i'râb ve kıraat olarak ifade eden müellif, Kur'ân'ın

³⁴⁰ Hazım Said Haydar'a göre eserin bu kısmı özellikle Ebû'l-Feth Nasrullah b. Muhammed b. el Esir el-Cezeri'nin (ö. 637) "el-Camiu'l-kebir fi sînâati'l-manzum ve'l-mensur" eserine dayanır. Bkz. Hazım Said Haydar, *Ulûmu'l-Kur'ân beyne'l-burhan ve'l-itkân*, Daru'z-zaman, Medine 1420, s. 105.

³⁴¹ Yıldırım, *Necmeddin Tûfî'nin "el-İksir fi ilmi't-tefsir" Adlı Eserinin Kur'ân İlimleri Açısından Değerlendirilmesi*, s. 93. Tûfî'ye göze lâfızlar manaya ulaştıran aracı ve aletlerdir. Asıl olan manadır. Bu anlamda bizi bu anlama ulaştıran ilimler ilmi'l-maânî'dir. Bu anlamda takdim tehir, ıtnab i'caz, kinâye, ilga, hazif, takdir ve benzeri ilimler bu ilmin konusudur. Ona göre maânî ilmi, lâfızların hükümlerini araştıran ilimdir. Lâfızların anlamını ortaya koymak için gerekli olan her şeyi araştırır. Tûfî, *el-İksir fi ilmi't-tefsir*, s. 30-33. Aslında bu açıklamayla bir metin olan Kur'ân'ı anlamının ilkelerinin temelleri ortaya konulmuş olmaktadır.

³⁴² Meselâ bkz. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim Cevziyye, *el-Fevaidu'l-müşavvik ila ulûmi'l-Kur'ân ve ilmi'l-beyân*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1982, s. 407. Eser; *el-Fevaidu'l-müşavvik ila ulûmi'l-Kur'ân ve ilmi'l-beyân* adıyla yanlışlıkla İbn Kayyim Cevziyye'ye nispet edilerek yayımlanmıştır. Doğrusu: Ebû Abdullah Cemaleddin Muhammed b. Süleyman b. Hasan el-Makdisi el-Belhi el-Hanefi İbnu'n-Nakib el-Makdisi, *Mukaddimetu tefsiri İbnu'n-Nakib fi ilmi'l-beyân ve'l-meani ve'l-bedi'* ve *icazi'l-Kur'ân*'dır. Bkz. İSAM Ktp. no. 40836 veya DİA, İbn Kayyim el-Cevziyye ve İbnu'n-Nakib el-Makdisi maddeleri.

manasıyla ilgili ilimleri de kevnî ilimler, akaid ilmi, geçmiş milletlerin kıssaları, vaaz-irşat ilmi, nâsih- mensûh ilmî, fıkıh, hadis ve tasavvuf ilimleri olarak belirtmektedir.³⁴³

“el-İksîr” efradını cami ağıyarına mani olarak tavsif edilebilecek kadar mutlak manada bir tefsir usûlü değildir; ancak dil, belâgat ve tefsirin müşterek konularıyla ilgili bir takım kâideleri ele alması bakımından önemlidir. Eser, Kur’ân ve onun tefsirine ait hususların lugavî yönüyle ilgilenmekte ve buna dair usûlü göstermektedir. “el-İksîr”i tek cümleyle, “Kur’ân âyetleriyle belâgat” şeklinde nitelendirmek mümkündür.³⁴⁴

Sonuç itibarıyla eserin, tefsir usûlünden daha fazla belâgat ilmine yakın olduğunu ancak onun belâgat kurallarını Kur’ân-ı Kerim âyetlerinde tatbiki çalışması yanında, lugavî tefsirle ilgili usûl ağırlıklı bir eser olduğunu söyleyebiliriz.

b. Kâfiyeci (ö. 879/1478), *et-Teysîr fî kavâidi ilmi’t-tefsir*³⁴⁵

Esere bu şekliyle ismini Muhammed b. Süleyman Kâfiyeci’nin bizzat kendisinin verdiğinde şüphe yoktur. Müellif, eserin sonunda eserin ismini “*et-Teysîr fî kavâidi ilmi’t-tefsir*” olarak zikretmektedir.³⁴⁶

Toplam 56 sayfa olan eserde birinci bölüm denebilecek ıstılahlar bahsinde, tefsir ve te’vil kavramları ve aralarındaki fark, re’yle tefsir ve hükmü, müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler, tefsir ilminin tanımı ve tefsir ilmini öğrenmenin hükmü, tefsirin tedvini, tefsir ilmine olan ihtiyaç, tefsir ilminin şerefi, Kur’ân’ın lûgat ve ıstılahtaki tanımı, i’câzul Kur’ân, sûre ve âyetin tarifi, Kur’ân’ın naklindeki tevatürün vucubiyeti, besmele hakkında ulemanın görüşleri, sahih kıraatın şartları, muhkem ve müteşâbih, delâlet ve kısımları, delâletin mertebeleri, Kur’ân’ın nüzûlü, esbâb-ı nüzûl konuları yer almaktadır.

³⁴³ Tûfî, *el-İksîr fî ilmi’t-tefsir*, s. 17-24.

³⁴⁴ Abdülkerim Seber, “Necmuddin Tûfî’nin “el-İksîr fî ilmi’t-tefsir” İsimli Eserinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi”, *Dokuz Eylül Üniv. İlah. Der.*, sy., 24, 2006, s. 36.

³⁴⁵ Adı geçen eser tercümesi ile birlikte İsmail Cerrahoğlu tarafından neşredilmiştir. Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman Kâfiyeci, *Kitâbu’t-teysir fî kavâidi ilmi’t-tefsir*, (thk. İsmail Cerrahoğlu), Ankara Üniv. İlah. Fak., Ankara 1989.

³⁴⁶ Kâfiyeci, *Kitâbu’t-teysir fî kavâidi ilmi’t-tefsir*, s. 56.

Kavâid ve meseleler başlıklı ikinci bölüm diyebileğimiz kısımda muhkem ve müteşâbihin delâleti, Kur’ân’ın cevâmiu’l-kelim olması, tearuz, tercih, neshin lûgat ve ıstılah anlamı, tearuz nedenlerini ortadan kaldırma, neshin çeşitleri, tabakâtü’l-müfessirin, tefsir râvîsinin şartları, tefsiri alma ve nakletme yolları yer almaktadır.

Hâtime diyebileğimiz üçüncü ve son bölümde ise ilmin fazileti ve şerefi, hoca ve talebe hakkında bilgiler verilmiştir. Kitap, sünnet, eser, hoca ve talebenin uyması gereken âdaplara dair bilgi verilmiştir. Eserde diğer hiçbir usûl eserinde görmediğimiz hoca ve talebenin dikkat etmesi gereken hususlar ve ders âdâbı üzerinde durulması dikkat çekicidir.

c. Şeyh Osman (ö. 1211/1786), *Risâle fî kavâidi İlmi’t-tefsir*

Şeyh Osman hakkında fazla bilgi mevcut değildir. Osmanlı döneminde telif edilen tefsir usûlüne dair çalışmalardan birinin sahibidir.³⁴⁷

Toplam 95 sayfa olan eserde ele alınan konular şunlardır: Tefsir ilminin tanımı, konusu, tefsire olan ihtiyaç, tefsir ilminin gaye ve maksadı, tefsir ilminin yararlandığı ilimler, ilmin lafzı itibarıyla sekiz ilimle ilişkili olması, on husus; te’vil, tefsir, tefsir ve te’vil yapmanın caizliği, bazı kavramlar (zahr, batn hadd matla’), idrakin hakikatleri, kısımları, metodları, ilmin faziletleri, Kur’ân’ın fazileti ve tilaveti, Kur’ân’ın külli hükümleri, vahiy, Kur’ân’ın inzali, ilk ve son inen âyet ve sûreler, Kur’ân’ın yedi harf üzerine nazil olması, yedi harf konusunda imamların beş görüşe ayrılması, Kur’ân’ın mütevatir oluşunun aklen ve naklen görüş farkının olmaması, besmelenin Kur’ân’dan olup olmaması, yedi kâri, ravileri ve mezhepleri, vakf kuralları, “kella” ile ilgili kurallar, Kur’ân’ın i’câzı ve mucize, mucize sihir arasındaki fark, Kur’ân’ın on iki yönden i’câzı, Kur’ân’ın toplanması, Hz. Osman’ın yedi mushafı, Kur’ân’ın isimleri, Kur’ân’ın cüzleri ve bölümleri, sûre, âyet, harf, sûrelerin sayısı, mekkî sûrelerin tertibi,

³⁴⁷ Mustafa Özel, “Tefsir Usûlü İle İlgili Bir Eser”, *Dokuz Eylül Üniv. İlah. Fak. Der.*, sy., XIII-XIV, 2001, s. 310-311.

medenî sûrelerin tertibi, nesh, neshin altı hikmeti, nâsih mensûhun bilinmesi, nâsih ve mensûh âyetlerin bulunduğu sûreler, Kur'ân'ın âyet kelime ve harflerinin sayısı.³⁴⁸

d. Abdurrahman Hasan Habenneke Meydânî, *Kavâidu't-tedebbûri'l-emseli-Kitâbillahi Azze ve Celle*

Bu eserde birinci ve ikinci baskıya dair iki küçük mukaddime sonrasında konu ile ilgili açıklama yapılmaksızın birbirinden farklı pek çok kâide sıralanmaktadır. 839 sayfadan ibâret eserde dile getirilen kâideler aşağıda verilmiştir.³⁴⁹

1. Kur'ân'ın bir cümlesinin sûrenin mevzuusuyla ve farklı yerlerde geçen ilgili hususlarla irtibatı.
2. Kur'ân sûrelerinin konu birliği.
3. Âyetle birden fazla mana ve hedefin amaçlanması.
4. Âyetin indiği insanların fikrî, ferdî ve toplumsal durumları, zaman, mekânın durumu.
5. Mânâ küllî iken, cüz'î tefsirler hakkında.
6. Kur'ân'da benzer ifadelerde tekrar olmadığı, sadece manayı te'kidin amaçlanmadığı.
7. Nassı doğru anlama için rivâyet tefsirine göz önüne almak ve uymak.
8. Sarih ve sahih bir delil olmadıkça neshden kaçınmak ve görüşleri cem' etmek.
9. Nüzûl sıralamasına uygun hareket etmek.
10. Medeni âyetlerin, mekki sûrede, mekki âyetlerin medeni sûrede yer almasındaki hikmet.
11. Esbâb-ı nüzûlî göz önüne almak.
12. Kur'ân'ı nüzûl sırasına uygun şekilde anlamak.
13. Kur'ân'da ve ispat edilmiş ilmî hakikatlerde ihtilâf ve tenakuz yoktur.
14. Nastan çıkarılan manaların gereklilikler, fikrî bağlar ve îcaz için hazfedilmesi ve içinde barındırdıkları hakkında.

³⁴⁸ Eser Mustafa Özel tarafından tahkik edilerek 2005 yılında neşredilmiştir. Şeyh Osman, *Kavâidu ilmi't-tefsir*, (thk Mustafa Özel), Birleşik Matbaacılık, İzmir 2005.

³⁴⁹ Abdurrahman Hasan Habenneke Meydânî, *Kavâidu't-tedebbûri'l-emseli-Kitâbillahi azze ve celle*, Dâru'l-kalem, Dimaşk 1989.

15. Tekrarlar ve bunun amaçları.
16. Kur'ân kelimelerinin ilmî bir metotla incelenip araştırılmasının gerekliliği (Araplar'da kullanımı ve ilgili sözlüklere müracaat)
17. Âyetlerin son kısmı ile irtibat kurmanın gereği.
18. Kur'ân'da kullanılan müterâdif veya yakın anlamlı kelimelere yoğunlaşma.
19. Kur'ân'ın bir ibâresinin iki ya da daha fazla manaya delâleti noktasında tereddüt durumu.
20. Kur'ân'da yemin.
21. Beyân üslubunun hedeflenen mana ile uygunluğuna dair.
22. Kur'ân'da belâgat vecihlerini inceleme.
23. Kelimeler arasındaki beyânın tamamlayıcılığını göstermesi için beyân üslubunda benzer ve müradif manaları ifade için konulmuş, farklı ve muhtelif kelimelerden istiğna ve diğer yerlerde kullanımını giderme hakkında.
24. Beyânın edasında çeşitli üsluplar.
25. Farklı naslarda tabirlerdeki farklılıkların maksatlarını araştırmak.
26. Sarf sîgâlarını ve Arap dili kâidelerini mülâhaza etmenin ve Kur'ân'ın i'râbının zahirin gerektiğine aykırı olmasını araştırma.
27. Âyet fasıllarına uyma ve lâfzî düzene ihtimam gösterme.
28. Bir sözün birden fazla manayı birlikte içerecek şekilde kullanılması.
29. Kur'ân âyetlerinde talilin masdariyye veya sonrasında gelmesinde onun öncesinde mahzufların takdirinin gerekliliği.
30. Fiilin mâzî olarak kullanılmasına dair bazı hususlar.
31. Rabbânî hitabın yöneltilmesinde yoğunlaşma hakkında.
32. “لَعَلَّ”, kelimesinin “لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ” şeklinde kullanımı hakkında.
33. “بَلَى” kelimesinin kullanımı.
34. Kur'ân'daki “أَدْرَايْكَ مَا” sîgâsı hakkında.
35. “أَرَادَ” fiillerinin Kur'ân'da müteaddî kullanımı.
36. “لَنْ أَمْنَهُمْ وَرَأَى” kullanımı.
37. Fiilin isnadı ve buna benzer bazı hususlar.
38. Kur'ân'da istisnâ-i munkatı olarak nitelendirilen ibareler hakkında.

39. Kur'ân'da “سَلٰكٌ” lafzı.

40. Kıraat-ı aşere hakkında. (Bu hususun alt başlıklarda ayrıntılı olarak incelendiğini görüyoruz.)

Bu çalışmanın son döneme ait kavâid eserlerinin genel özelliklerini gösterdiğini ve Tûfî'nin *el-İksîr*'i ile Kâfiyeci'nin *et-Teysirinden* ayrıldığını görüyoruz. Burada başlıklarda görüldüğü gibi bazı hususların usûl kâidelerini içermesinin yanında usûl kitaplarında yer verilmeyen bazı kural ve kâideler de zikredilmektedir. Eserin en önemli özelliği kanaatimizce her bir başlığın ayrıca alt başlıklar altında incelenmesi hepsinden önemlisi her birisi için çok sayıda örnek verilerek durumun izah edilmesidir. Bu şekliyle bu çalışma bir anlamda uygulamalı bir usûl ya da Kur'ân'ı doğru anlamamanın ilkelerini belli ölçüler içerisinde ortaya koyan bir eser özelliği arz etmektedir. Eser, tedebbür ve tefekkür ürünü olan, genel anlamda müşkil diye nitelendirilebilecek Kur'ân'ı okuyan sıradan bir okuyucunun mana ve tefsir açısından ayırt edemeyeceği pek çok hususu başlıklandırması ve açıklamasıyla önemli bir rol icra etmektedir. Tam anlamıyla bir usûl kitabı olarak nitelendirilemese de bazı başlıkları bir usûl kitabı içine mutlaka dâhil edilmesi gereken önemli bir eserdir.

e. Hâlid b. Osman Sebt, *Kavâidu't-tefsir*

Hâlid b. Osman'ın bu eseri tefsir kâideleri üzerine hazırlanmış en kapsamlı eserdir.³⁵⁰ İki cilt olarak neşredilen eserin mukaddimesinde kavâid ve kavâidu't-tefsir kavramlarının lûgat ve ıstılah manalarının yanında, kâideye yakın anlamlı kelimeler ve aralarındaki farklar, tefsir kâidelerini bilmenin faydaları, kavâidu't-tefsirin şerefi, faydası, doğuşu vb. konular üzerinde ayrıntılı olarak durulmaktadır.³⁵¹ Sonrasında maksadlar başlığı ile ele alınan kâideler şunlardır.

Birinci Maksad: Kur'ân'ın nüzûlü ve bununla ilgili bu maksadı içeren hususlar. Bu başlık altında esbâb-ı nüzûlle, nüzûlün mekânı (mekkî-medenî) ile ilgili, kıraatler ve sûre ve âyetlerin tertibi ile ilgili âyetlere dair kâideler zikredilmiştir.

³⁵⁰ Hâlid b. Osman Sebt, *Kavâidu't-tefsir I-II*, Dâru İbn Affân, Huber 1997.

³⁵¹ Sebt, *Kavâidu't-tefsir*, I, 22-50.

İkinci Maksad: Tefsir metodu. Bu başlık altında Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, sünnetle tefsiri, sahâbe ve tâbiûn sözüyle, Arap diliyle veya re'y ile tefsiri ve bunların altına giren kâideler yer vermiştir.

Üçüncü Maksad: Lugavî Kâideler: Bu bölümde; hitap çeşitleri, iltifat ve çeşitleri, muzari sigası ile mazi kastedilmesi veya mustakbel gibi kâideler zikredilmiştir.

Beşinci Maksad: İzhar, idmar, ziyade, takdir, hazf, takdim, te'hir ile ilgili kâideler.

Toplam yirmi sekiz maksat olan eserde bu maksatların sonrasında şu maksatlar yer almaktadır: Müfessirin muhtaç olduğu edatlar, zamirler, Kur'ân'da isimler, atıf, vasf, te'kid, terâduf, Kur'ân'da yeminler, emir ve nehiy, Kur'ân'da nefiy, istifham, âmm ve hâs, mutlak ve mukayyed, mantuk ve mefhum, muhkem ve müteşâbih, nas-zahir-müevvel-mucmel, mübeyyen, fasılaları bilmek, ihtilaf ve zıtlık vehmi, Kur'ân'da tekrar, mübhemâtu'l-Kur'ân, nesh, münasebat ilmi ve genel kâideler.

f. Abdullah Sa'dî, *Kavâidu'l-hisan el-müteallika bi tefsiri'l-Kur'ân*

Bu eser kavâid eserleri arasında dikkat çeken önemli bir eserdir. Burada toplam 71 kâide ele alınmaktadır.³⁵² Biz burada önemine binaen bütün kâideleri nakledeceğiz.

1. Tefsirin nasıl yapılacağı hakkında.
2. Mânâ, sebeplerin husûsîliğiyle değil, lâfızların umûmîliğine bağlıdır.
3. Sıfat ve cins isimlerin başında gelen “ال” “elif-lam” takısının dâhil olduğu kelimenin anlamına göre istiğrak, bütünü teşmil etmesi anlamını taşır.
4. Nekre; nefy, nehiy, şart veya istifhamdan sonra gelirse kelimenin manası umûmiyet ifade eder.
5. Muzaaf olan tekil bir kelime topluluk ismi (ismi cem) ifade ettiği gibi, genellik (umumilik) anlamı da ifade eder.
6. Kur'ân'ın tevhide ispat ve tersini red hususundaki metodu.

³⁵² Abdurrahman b. Nâsır b. Abdullah Sa'dî, *Kavâidu'l-hisan el-müteallika bi tefsiri'l-Kur'ân*, (nşr. Hâlid b. Osman Sebt), Daru İbnu'l-Cevzi, 1420.

7. Kur'ân'ın Hz.Muhammed'in (sav) peygamberliğini açıklama ve yerleştirmede takip ettiği yol.
8. Kur'ân'ın ahiret inancını tesis etmede metodu.
9. Kur'ân'ın mü'minlere emir vermesi ve şer'î bir hükmü bildirmede takip ettiği yol.
10. Farklı dinlere mensup kâfirleri İslâm'a davette Kur'ân'ın metotları.
11. Delâlet çeşitlerinden; tazammun, mutâbakat ve iltizam prensiplerinin aynı anda göz önünde bulundurulması.
12. Bazı dar anlayışlıların, aralarında teâruz olduğunu düşündükleri Kur'ân âyetleri ki bunların bulunduğu konuma uygun şekilde yorumlanması gerekir.
13. Batıl din mensuplarıyla tartışma ve mücadele etmede Kur'ân'ın metodu.
14. Âmilin, üzerinde amel ettiği müteallıkının (ma'mulünün) hazfedilmesi kendine uygun bir mananın umûmîliğini ifade eder.
15. Allah'ın kalpleri huzura kavuşturma ve imanın artması için sebepleri yüksek talepler için müjdeleyici kılması.
16. Şartın cevabının hazfedilmesi, işin büyüklüğüne ve tehditin şiddetine delâlet eder.
17. Kur'ân'da bazen yalın bazen de başka bir kelimeyle yan yana kullanılan kavramların değişik anlamlara gelmesi.
18. “هداية” ve “مُتَلَّاتٌ” kelimelerinin mutlak ve bir şeyle kayıtlı olarak kullanılması.
19. Âyet sonlarında gelen esmaü'l-husnânın âyetin manasıyla ilişkili olması.
20. Bir açıdan Kur'ân-ı Kerim'in tamamı muhkemdir, bir açıdan Kur'ân-ı Kerim'in tamamı müteşâbihtir, diğer bir açıdan ise Kur'ân-ı Kerim'in bazı âyetleri muhkem, diğer bazı âyetleri de müteşâbihtir.
21. Kur'ân, hükümlerinde örf ve alışkanlıklara ait irşadını, zamana ve duruma göre gerçekleştirir.
22. Kur'ân'ın meselleri kullanmada maksadları.
23. Kur'ân'ın irşadı iki çeşittir.
24. Orta yol, dengeli ve itidalli olma ve aşırılığın zemmedilmesi.

25. Allah'ın korumayı emrettiği; aşılmasını ve yaklaşılmasını yasakladığı ölçü, sınır.
26. Bir kayda bağlı mukayyed âyetlerde hüküm.
27. Kur'ân'da sık kullanılan, kendisine şiddetle ihtiyaç duyulan uyarı cümleleri.
28. Allah'ın mü'minlerin genel sıfatlarını zikretmesi.
29. Kur'ân ilimlerinin (tevhid vb.) bilme ve anlamada kişiye faydaları.
30. Esma-i Hüsnâ'ya inanmanın rükünleri üçtür: 1) İsme inanmak. 2) İsmi ifade ettiği manaya inanmak. 3) İsimle ilgili olan eserlere, etkilere inanmak.
31. Allah'ın Kur'ân'da rububiyeti iki çeşittir 1. Genel 2. Özel.
32. Bir şeyin emredilmesi ve zıddının yasaklanması.
33. Kur'ân-ı Kerim'de hastalık (kalp hastalığı) iki çeşittir: 1) Şek ve şüphe hastalığı. 2) Şehvet ve haram hastalığı.
34. Kim kendisine fayda sağlayan bir şeyi imkânı varken yapmazsa, kendisine zarar veren bir şeyle imtihan olur.
35. Maslahatın en iyisinin ve mefsedetin (zararlı olan) en hafifinin takdim etmesi.
36. Haddi aşana-saldırgana-, verdiği zarar kadar karşılık verilmesi.
37. Hükümlerin tertibinde makâsıdın gözetilmesi.
38. Pek çok âyet, darda kalmış, kalbi kırık ve üzülmüş kimseleri vacip veya müstehab olarak teselli etmeye işâret etmiştir. İç ve dışla ilgili siyaset hakkında Kur'ân'ın takip ettiği metot.
39. Kur'ân'ın tıp ilminin esaslarına işâret etmesi.
40. Dikkatlerin şimdiki zamana odaklanması.
41. Yüce Allah'ın ve Hz. Peygamber'in hakları.
42. Dikkatli hassas olmanın emredilmesi.
43. Nefsin, istenmeyen şeylere meylinin tedavi edilmesi.
44. Allah'ın salâh ve ıslaha teşvik etmesi.
45. Kur'ân önce imana çağırır, sonra müslüman olanların imanlarını tekmil etmelerini buyurur ve daha sonra imanın amellerle kuvvetlendirilmesini ister.
46. Kişi ve kişiliklere bağlı ifadelerle Allah umûma yönelik hükmü ifade eder. Orada sadece olayın içinde olanları değil tamamını içine alır.

47. Allah-u teala olayları gerçekleştikten sonra bildirirse bu bildirme ceza ya da mükâfat şeklinde karşılık ifade eder.
48. Allah-u teala inananları iradeleriyle isteklerinden men ederse onlara daha kolay ve faydalı bir kapı açar.
49. Peygamberimiz (sav) hakkında gelen âyetler. (Mu'cizeler)
50. Kur'ân-ı Kerim herhangi bir konuda duayı emrederken ya da Allah'tan başkasına dua etmeyi emrederken ibadet yapmak da duaların içine girmektedir.
51. Hak ortaya çıkıp netleştğinde ilmî ve amelî muarazaya mahal kalmaz.
52. İbadetlerde sevap, meşakkate göredir. Ancak Allah'ın lütfu ile kolaylaştırma varsa sevaptan azalma olmaz.
53. Dış görünüş güzel olsa da çoğu şeyi faydası ve semeresi olmadığı için Allah men eder, uzaklaştırır.
54. Allah bir insanın başladığı ya da tamamlayamadığı işlerde karşılığını tam olarak verir.
55. İmkân ve kudret ölçüsünde maslahatları yerine getirme ve müşâreket içinde yapma.
56. Yer, gökyüzü ve ikisi arasındakilerin yaratılmasının Allah'ın varlığı ve birliğine delil getirilmesi.
57. Her şey (kemal) zıddıyla kıyaslanınca bilinir.
58. Muhakkak ki Kur'ân en doğru olana götürür.
59. Kıssa eğitiminin çeşitleri.
60. Kur'ân kendisine umûmî ve husûsî hükümler beyân ettiği için vakit tayinini emretmiş ve teşvik etmiştir.
61. Sabır, bütün işlerde en büyük yardımdır, bir şeyi bilgi ve tecrübe ile ihâta sabra yardım eder.
62. Asıl olan imanın doğru olması ve amellerin düzgün olmasıdır.
63. Şüpheyne sebep olan ârızî işlerin çok hızlı bir biçimde izale edilip yanlış anlamaya sevk etmemesi.
64. Mübah olan bir iş eğer vacibin terkine ya da haram bir işe sevk ediyorsa terkinin emretmesi.
65. Kur'ân-ı Kerim'in ahlâk ve güzel sıfatları temsil eden söz ve davranışlarla delil getirmesi.

66. Kur'ân şüphe ve vehimden uzaklaştırmak için kesin bilinenlere yönlendiriyor.

67. Aralarındaki fark açık olan zıt sıfatların açıklanmaya ihtiyaç bırakmaması.

68. Kim Allah için bir şeyi terk ederse Allah ona daha iyisini verir.

69. Kur'ân bütün müfsitlere karşı koruyu olup bütün şerlerden korunmak ancak

70. Kur'ân'ın usûl ve furûuna uymak ve hükümlerini yerine getirmekle olur.

71. Kur'ân-ı Kerim'in çoğu lâfızlarının bütün manaları ihtiva etmesi.

g. Muhammed Aydın, Genel Tefsir Kuralları

Ülkemizde tefsir kuralları başlığını taşıyan, tefsir kâideleri üzerine hazırlanmış tek eserdir. Toplam dört bölüm olup 240 sayfadır.³⁵³ Eserin birinci bölümü “tefsir kâideleri” başlığını taşımakta olup, bu başlık altında tefsir kurallarının tanımı, kavâid kelimesinin anlamı, tefsir kurallarının amacı, önemi ve faydası ele alınmış, bu alanda telif edilen eserler kısaca tanıtılmıştır.

Tefsir öncesi bilinmesi gereken kurallar, başlığını taşıyan ikinci bölümde, Kur'ân'ın evrenselliğinin bilinmesi, müfessir için gerekli ilimlere dair kâide, Kur'ân'ın ana fikrini belirlemeye dair kâide vb. on ayrı kâide dile getirilmiştir.

Eserin üçüncü bölümü son derece geniş ve kapsamlı olup bu bölümde de tefsir esnasında bilinmesi gereken kâideler ele alınmıştır. Burada üst başlık olarak şu kâideler görülmektedir: Tefsir metotları ile ilgili bilinmesi gereken kâideler; dil ile ilgili bilinmesi gereken kâideler, Kur'ân ilimleri ile ilgili bilinmesi gereken kâideler, aralarında çelişki görünen kâideler, teşbihli anlatımla ilgili kâideler, rivâyet ve dirâyet tefsiri ile ilgili bilinmesi gereken kâideler, Kur'ân'ın zâhir ve bâtını ile ilgili kâideler, muhataplara yönelik ifade şekillerine dair kâideler, Kur'ân'ın edebî tasvir yönü ile ilgili kâideler, Kur'ân'da soru-cevapla ilgili kâideler, Kur'ân kıratları ile ilgili kâideler, emir ve yasaklarla ilgili kâideler. Burada her başlık altında ayrıntılı olarak pek çok kâidenin verilmesi önemlidir.

³⁵³ Muhammed Aydın, *Genel Tefsir Kuralları*, Nûn Yayıncılık, İstanbul 2009.

Bu kâidelerin haricinde istifade edilmesi gereken diğer tefsir kâidelerinin ele alındığı dördüncü bölümde de tefsirin keyfiyeti, sebeplerin hususiliğine değil lafzın umumiliğine itibar, batıl din mensuplarıyla mücadele vb. bir birinden farklı pek çok konuda toplam on dokuz kâide zikredilmektedir.

2. Kavâidu't-Tefsir Eserlerinin Telif Amaçları

Tefsir kâidelerine yönelik olarak hazırlanmış, kavâid eserlerinin telif amaçlarını tespit etmek tefsir usûlü açısından kavâid eserlerinin önemini tayin etmede bize yardımcı olacaktır.

Tûfî eserini telif sebebiyle ilgili olarak şunları söylemektedir: “Tefsir ilmi ile ilgili hususlar hep gönlümde idi. Tefsir ilmiyle uğraşan kimseler bu meselelere bir çözüm bulamamışlardı. Nitekim tefsirle ilgilenen hiç kimsenin de bu sorunları hallettiğini ya da çözüme yönelik eserlerinde bir bilgi olduğunu görmedim. Tefsirle ilgili bu sorunları çözmede zorlukları seven nefsim beni zorladı. Ben de bu kitabı ilgili kâideleri arka arkaya sıralayarak oluşturdum ve esere *el-İksîr fî kavâidi't-tefsir* ismini verdim. Kim bu ilkeler çerçevesinde tefsir yaparsa sonuncu da olsa bu konuda ilk olur.”³⁵⁴ Eserin tefsir usûlü olma amacıyla telif edildiğini müellifin beyânlarından da anlamaktayız.

Kâfiyeci, tefsir ilminin önemini tefsirin insan için göz, göz için insanın ifade ettiği anlama benzetmekte, kudret ve imkânı nispetinde de onu tedvin etmeyi murad ettiğini beyân etmektedir.³⁵⁵ Ancak dikkat çeken nokta eserin sonunda Kâfiyeci'nin tefsir usûlünü değil, tefsir ilmini vecîz bir şekilde telif ettiğini söylemesidir.³⁵⁶

Şeyh Osman adı geçen eserinin “tefsir ilminin sırlarını, mevzusunu, hangi ilimlerden yararlandığını, tefsir ilmiyle alâkalı faydaları bilmeye yardımcı olacak bilgileri muhtevî”³⁵⁷ olduğunu beyân etmektedir.

³⁵⁴ Tûfî, *el-İksîr fî ilmi't-tefsir*, s. 1.

³⁵⁵ Kâfiyeci, *Kitâbu't-teysir fî kavâidi ilmi't-tefsir*, s. 2.

³⁵⁶ Kâfiyeci, *Kitâbu't-teysir fî kavâidi ilmi't-tefsir*, s. 55.

³⁵⁷ Şeyh Osman, *Kavâidu ilmi't-tefsir*, s. 1.

Kavâidu'l-hisan el-müteallika bi tefsiri'l-Kur'ân, eserinin müellifi Abdurrahman Sa'dî kısa ve özlü eserindeki usûl ve kâidelerin okuyucu ve üzerinde düşünen kimseye Kur'ân'ı anlamaya, doğruyu bulmaya ve tefsir metotlarına yardımcı olacağını ifade etmektedir.³⁵⁸

Kavâidu't-tedebburi'l-emsal li-kitâbillahi azze ve celle, eserinin sahibi Abdurrahman Hasan Habenneke Meydânî, tedebbür, tefekkür ve Kur'ân'ı anlamının öneminden uzunca bahsetmekte pek çok müfessirin kendi metodu olduğunu bunların bazılarının kâidelerini zikredip bazılarının zikretmediğini beyân ettikten sonra Kur'ân'ı tedebbür aşamasında tefsir ve müfessirlerin ihtilâflarının mütâlâası sonucunda Kur'ân'ı en güzel şekilde düşünmek isteyenler için kavâid cümlelerinin ortaya çıktığını beyân ediyor. Bu kâideleri de ondan istifade etmek isteyenler için yazdığını ve bunların doğru şekilde düşünmek isteyenlere faydalı olacağını ifade ediyor.³⁵⁹

Hâlid Osman adı geçen eserinde kavâid konusu üzerinde çok az çalışma yapıldığını, ancak Kur'ân'ı anlama ve Kur'ân ve tefsirle ilgili olması nedeniyle, şerefi, konunun derinliği ve bu alandaki çalışmaların araştırmacıya farklı alanlarda çok fazla fayda sağlayacağı kanaatiyle bu eseri telif ettiğini beyân etmektedir.³⁶⁰

Tefsir ile ilgilenen ilim erbabı açısından tefsir kâidelerinin önemine işaret eden Muhammed Aydın, tefsir eserlerinde dikkatini çeken kâideleri ortaya koymak istediğini, özellikle Türkçe olarak bu alanda bir çalışma olmaması münasebetiyle önceki eserlerden istifadenin yanında yeni bir takım değerlendirmelerle tefsir kültürüne katkı sağlamak adına eserini telif ettiğini belirtmektedir.³⁶¹

3. Kavâidu't-Tefsir Eserlerinin Genel Değerlendirmesi

Tûfî'nin, adı geçen eserinin belâgat merkezli bir metodunun olduğunu, dil merkezli tefsir usûlü oluşturmayı amaçladığını ayrıntılı olarak değerlendirmiştik. Lütî Sabbağ tefsir usûlü araştırmaları ismini taşıyan eserinde, bu kitabın belâgata çok yer verdiğini usûl veya Kur'ân ilmi değil de özellikle belâgata ilgi duyanlar için yararlı

³⁵⁸ Sa'dî, *Kavâidu'l-hisan el-müteallika bi tefsiri'l-Kur'ân*, s. 15.

³⁵⁹ Meydânî, *Kavâidu't-tedebburi'l-emsal li-kitâbillahi azze ve celle*, s. 11-12.

³⁶⁰ Sebt, *Kavâidu't-tefsir*, I, 1-3.

³⁶¹ Aydın, *Genel Tefsir Kuralları*, s. 15-16.

olduğunu söyler.³⁶² Kanaatimizce o böyle söyleyerek belâgat-Kur’ân tefsiri ilişkisinin tam farkına varmamış ya da göz ardı etmiş olmaktadır.

Kâfiyeci ise adı geçen eserinde tefsir ilmini telif ettiğini beyân etmekte ve ulûmu’l-Kur’ân’a dair bir takım konu başlıklarını ele almakta bunun yanında ulûmu’l-Kur’ân kitaplarından farklı konulara da değinmektedir. Konuları ele alma tarzının farklılık arzemesi, kısa, özlü ve anlaşılır bir şekilde malumatı sunması münasebetiyle eser önem arz etmektedir. Müellifin eseriyle tefsir kâidelerini oluşturmaya yönelik adımları attığını söyleyebiliriz. Özellikle eserin ikinci bölümü diyebileceğimiz kısımda bu durumun örneklerini görmekteyiz. Kâfiyeci, tefsir ilminin kâidelerini, şariat ve hükümler ile Kur’ân’ın manalarını anlayabilmek için gereklilik olduğunu beyân etmektedir. O bu kâidelerin zaten şer’î manaların ve Arap dilinin incelenmesinden ortaya çıktığını söyler.³⁶³ Ancak sonrasında muhkem-müteşâbih vb. konuları değerlendirirken bu unsurları kısa ve özlü bilgilerle değerlendirse de sonraki dönemlerde olduğu gibi küllî hükümler tarzında bir kâide ortaya koymadığını görüyoruz. Ancak bu eseri sonraki dönemlerde küllî kâide ortaya koyma çaba ve gayretlerinin ortaya çıkması açısından bir geçiş çalışması olarak değerlendirebiliriz.

Şeyh Osman adı geçen Risâlesinde birbirinden farklı konulara yer vermiştir. “Esere bir bütün olarak bakıldığında, ‘Âynü’l-â-yân’ın etkisi bariz olarak görülmektedir. Molla Fenârî’nin kitabının matbu nüshası ile Şeyh Osman’ın Risâle’sinin mukayesesi sonucunda şunu söylemek mümkündür: Molla Fenârî’nin tefsirinin mukaddimesi, yeni bir tertip ve düzenle, çeşitli eserlerden bilgi desteğiyle birlikte, yeniden ele alınmıştır. Burada önemle belirtilmesi gereken bir nokta, Şeyh Osman’ın, Zerkeşî’nin *el-Burhân’ı*, Suyûtî’nin *el-İtkân’ı* gibi eserlere yer vermemiş olmasıdır. Kendilerinden sonra telif edilen tefsir usûlü eserlerine, bir biçimde kaynaklık eden söz konusu iki eserin yokluğunun sebebi, muhtemelen yazarın bunları görmemiş olmasıdır.”³⁶⁴

Kâfiyeci ile bazı konularda ittifak halinde olan, aynı konulara yer veren *Risâle fî Kavâidi ilmi’t-tefsîr*’de olan, Kâfiyeci’de olmayan konular; zahr, batn, hadd ve matla’

³⁶² Sabbağ, *Buhus fî usûli’t-tefsir*, s. 276.

³⁶³ Kâfiyeci, *Kitâbu’t-teysir fî kavâidi ilmi’t-tefsir*, s. 14.

³⁶⁴ Özel, “Tefsir Usûlü İle İlgili Bir Eser”, s. 311.

kavramları, ilmin ve âlimlerin faziletleri, vahyin bölümleri, yedi kâri, râvileri ve mezhepleri, Kur’ân’ın toplanması hususlarıdır.

Şeyh Osman’ın adı geçen eserinde “kavâid” tarzı kâideleştirmeye adım atılmaktadır ancak tam anlamıyla küllî kâidelerin zikredildiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Konular önce başlık olarak kâidenin zikredilmesi sonra bu hususun naslar çerçevesinde açıklanması şeklinde ele alınmaktadır.

Sa’dî’nin, adı geçen eseri oldukça özlü ama mükemmel hazırlanmış tefsir kâidelerinden oluşmaktadır. Ayrıntılı konulara girmeksizin kâidelerin verilip açıklandığı eser kanaatimizce bu alanda en işlevsel eserlerden birisidir. Usûl kâidelerinin her biri âyetlerden örnekler eşliğinde akıcı ve anlaşılır bir üslupla sunulmakta, dile getirilen kâidelerle tefsir, dil, Kur’ân ilimlerine dair pek çok husus ortaya koyulmaktadır.

Habenneke Meydânî, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsal li-Kitâbillahi Azze ve Celle* eserinde toplam kırk kâideyi esas almıştır. Onun kâideleri dile getirme şekli ve açıklama usûlü, küllî kâidelerden beklenen, Kur’ân’ı anlamaya yardımcı olacak bir usûl olup, yöntem beklentisine cevap verebilecek keyfiyettir. Müellif belirlediği kâideyi önce kâide olarak sunmakta, sonra ona dair bazı açıklamaları vererek izah etmektedir. İzah ettiği her kâideyi mutlaka birkaç örnekle Kur’ân âyetleri üzerinde uygulamalı olarak ortaya koymaktadır. Bu şekilde Kur’ân âyetinin nasıl tefsir edileceğini, bir usûl kâidesinin tefsirde nasıl uygulanacağını en güzel şekilde göstermiş olmaktadır.

Meydânî’nin adı geçen eseri, Kur’ân ilimlerine dair malumatların pek çoğunu muhtevîdir. Bu çerçevede mesela “Kur’ân’ın bir cümlesinin sûrenin mevzuusuyla ve farklı yerlerde geçen ilgili hususlarla irtibatı” ve “Kur’ân sûrelerinin konu birliği” kâideleriyle münasebâtı’l-Kur’ân konusu, “Âyetle birden fazla mana ve hedefin amaçlanması” ile te’vil konusu, “Âyetin indiği insanlar zaman, mekân insanların fikri ferdi ve toplumsal durumları” ile tefsirde zaman mekân ve unsuru, “Kur’ân’ın ihtiva ettiği konularda benzer ifadelerde tekrar olmadığı ve sadece manayı te’kidin amaçlanmadığı” kâidesi ile tekrâru’l-Kur’ân konusu, “Sarih ve sahih bir delil olmadıkça neshden kaçınmak ve görüşleri cem etmek” kâidesi ile neshi, “Nüzûl sıralamasına uygun hareket etmek” kâidesi ile nüzûl sırasını, “medeni âyetlerin, mekki sûrede, mekki

âyetlerin medeni sûrede yer almasındaki hikmet” kâidesi ile mekkî-medenî ilmini, “Esbâb-ı nüzûlü göz önüne almak (ayrıca sebebin husûliliği hükmün umumiliğine engel değildir kâidesi)” sebab-i nüzûl ilmini, “Kur’ân’da ihtilâf ve tenakuz olmadığı ve ispat edilmiş ilmi hakikatlerle tenakuz yoktur” kâidesi ile müşkilü’l-Kur’ân’ı kâideleştirdiğini söyleyebiliriz. Bunun gibi diğer her bir kâide ile kıraat, dil ve diğer husûslar kâideleştirilmiştir.

Sonuç itibariyle Meydânî’nin eserinin genel anlamda Kur’ân ilimlerinin ve Kur’ân tefsirinde ihtiyaç duyulacak pek çok malumatın, kâide şeklinde uygulamaya yönelik sunumu nedeniyle oldukça başarılı bir çalışma olduğunu söyleyebiliriz.

Osman Sebt’in eserinde verilen başlıkların altında genel geçer kabul edilen doğrular bağlamında bir takım kâideleri verdiğini görüyoruz. Burada yapılan çalışma kavâidu’t-tefsir anlamında yapılmış tefsir ve anlamaya yönelik, Kur’ân ilimlerine dair bilgilerin her bir konuyla ilgili hususların, yargıların, birer kâide olarak zikredilmesidir. Ancak burada örneklerin sıkça verilmesi ve uygulamalı bir yaklaşım sergilenmesi münasebetiyle usûl olmasa da bir usûlde bulunması gereken bazı özellikleri muhtevi olması münasebetiyle bu eserin önem arzettiğini söyleyebiliriz. İçindekilere bakıldığı takdirde daha çok *el-İtkan* ve *el-Burhân*’ı andıran başlıklar ve oradaki Kur’ân ilimlerini maddeleştirme durumunun söz konusu olduğu görülecektir. Bu eser tam anlamıyla tefsir kurallarını açıklayan bir eserdir. Yani tefsirin ameliyesinin nasıl gerçekleşeceği, nasıl yapılacağı hakkında uygulamalı bilgiler verilmektedir.

Osman Sebt’in adı geçen eserinin en önemli özelliklerinden birisi de bazı kâidelerin sonrasında “tatbik” başlığı altında kâidenin uygulanması ve örneklerle değerlendirme yapılmasıdır. Bu özellik bu eserin kâideleri ortaya koymanın yanından, metodolojik bir eserden beklenen özelliklere de haiz olduğunu göstermektedir. Bu şekilde kâideler somutlaştırılmakta, okuyucu kâidenin uygulanmasını örnekler eşliğinde incelemek sûretiyle “bu kâide ne işe yarar?” ya da “işlevselliği nedir ki?” sorusunu sormak durumunda kalmamaktadır.

Muhammed Aydın’ın *Genel Tefsir Kuralları* ismini taşıyan eseri son derece ayrıntılı ve kapsamlı olarak hazırlanmış diğer kavâid eserlerinde mevcut kâideleri de

muhtevi bir çalışma olarak dikkatleri çekmektedir. Bu eserin diğerlerinden farklı, önceki eserlerde göremediğimiz tarzda üst başlıklarla bir tasnif çabasının söz konusu olmasıdır. Eserde kâidelerin tefsir öncesi ve tefsir esnasında bilinmesi gerekenler şeklinde tasnifinin yanında ayrıca kâidelerin genel başlıklarla ele alınıp alt başlıklarda da ayrıntılı olarak kâidelerin verilmesi önemlidir. Ayrıca Türkçe hazırlanmış ilk ve tek eser olması da esere ayrı bir ehemmiyet kazandırmaktadır.

Özetle ifade edecek olursak kavâidut't-tefsir eserlerinde dile getirilen tefsir kâidelerini bir bütün olarak incelediğimiz takdirde kâidelerin, Kur'ân-ı Kerim, sünnet, sahâbenin tefsir usûlü, fıkıh usûlü, Arap dili, Kur'ân ilimleri ve bazı tefsirlerin mukaddimelerine istinad ettiğini görürüz. Bu unsurların tamamı tefsir kâidelerinin teşekkülünde rol oynamaktadır.

Kur'ân ilimleri ve tefsir usûlü eserlerinde işlenmiş pek çok konu arasından bunların tabi olduğu genel prensiplerin çıkarılması, tefsir müdevvenatına tam bir vukufiyet ve sağlam bir mantığın ve üzerinde yoğunlaşmanın sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle son dönemde artan sayıda kavâid eserleri bunun bir ifadesidir.

4. Kavâidut't-Tefsir - Tefsir Usûlü İlişkisi

Kavâidu't-tefsirin kendisiyle Kur'ân manalarının istinbat edildiği ve keyfiyyetinin anlaşıldığı, kendisinden faydalanılan küllî hükümler olduğunu daha önce belirtmiştik. Kavâidu't-tefsirin, tefsirle olan ilişkisi, fakihin usûlü fıkıhla olan ilişkisi gibidir. Nasıl fakih, usûlü fıkıh ile naslardan hüküm istinbatında bulunuyorsa müfessir de Kur'ân'ın mana ve hükümlerine nasıl ulaşacağını tefsir kâideleri ile bilir. Bu itibarla kavâidu't tefsir, Kur'ân ilimlerinden bir cüz olarak kabul edilebilir.

Burada küllî hüküm anlamında kâidelerin her şeyiyle kuşatıcı olmayacağı Kur'ân tefsiri için de bu tür kâidelerin konulup konulamayacağı hakkında tereddüt ya da eleştiriler söz konusu olabilir. Ancak küllî olanlar bazen husûsî özellik gösterebilir de sonuç itibarıyla küllî bir bakışın neticesinde ortaya çıkmaktadır. Küllî oldukları için

kâidelerin altına cüz'îler de dâhildir. Nitekim küllî olanların cüz'î şekilde değerlendirilmesi ve kullanılması da küllî kâide özelliğini ortadan kaldırmaz.

Kavâidu't-tefsirin konusu, Kur'ân'ın tefsiridir. Gayesi iki dünyada saadetini yakalayabilmek için Kur'ân'ın anlaşılmasını sağlamaktır. Bu yüzden kavâidu't-tefsir şerefli bir ilimdir. Çünkü onun konusu kitapların en şerefli, en üstün, en muazzam olan Allah'ın kelâmıdır. Maksat ve gayesi, saadeti dareyne ulaşmak için onun ipine sarılmaktır. Faydası, Kur'ân'ın manalarının doğru bir şekilde istinbat ve anlama gücü kazandırması ve tefsiri sahih kâidelerle zabt etme imkânı vermesidir.³⁶⁵ Kavâidu't-tefsiri bu şekilde değerlendirecek onda metodolojinin amaçlanmadığını daha çok genele yakın bazı tespitlerle müfessire yardımcı olmanın maksat olduğunu görürüz.

“Fıkıh usûlü ile fıkıh kâidelerinin farklı olması gibi³⁶⁶ tefsir kâideleri ile tefsir usûlü de farklıdır. Ancak uygulamada usûl kâideleri ile tefsir kâidelerinin iç içe girdiği, tefsir kâidelerinin usûl kâidelerinden daha işlevsel olduğu bir hakikattir. “Nitekim ulûmu'l-Kur'ân eserlerinin sonrasında “kavâid fi ilmi't-tefsir” ve “mukaddime fi usûli't-tefsir” başlıkları altında kitapların yazılması bunun bir kanıtıdır.”³⁶⁷

Kur'ân ilimlerine dair özellikle son dönem eserlerinin metodoloji mahiyetinde bilgi içermediği şeklindeki eleştiri ve usûl eserlerinden bu tür beklentilerin varlığı hepimizce malumdur. Ancak asıl olan şu ki Kur'ân ilimlerine dair eserlerde ya da tefsir usûlü eserlerinde verilen malumatın yeterli olmamasından ziyade sunum tarzının beklenen formatta olmaması bizce en önemli sorundur.³⁶⁸ Özellikle usûl eserlerinde sözcükler tam bir kesinlikle belirlenmeli, ifade edilen husus bu şekilde sunulmalıdır bu sebeptendir ki, kavâid eserlerinin bu konudaki eksikliği giderme adına önemli bir alternatif olduğunu söyleyebiliriz. Hangi sunum tarzı ya da ifade şeklinin daha güzel olduğu tartışılabilir. Çünkü buna karar verecek belli bir otoriteden bahsetmek söz konusu değildir. Ama şu var ki genel manada eleştiri ve değerlendirmelerin yoğunluğu bu noktada ölçüt olarak bir değer ifade edecektir. Bu bakımdan Kur'ân ilimlerine

³⁶⁵ Sebt, *Kavâidu't-tefsir*, I, 39.

³⁶⁶ Fıkıh kâideleri birbirine benzer kâideleri tek başlık altında toplar, fıkıh usûlü ise fakihin uyması gereken kâideleri açıklar. Bkz. Ebû Zehre, *Usûlu'l-fıkıh*, s. 8; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 6-7.

³⁶⁷ Düccane Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*, Tıbyan Yayınları, İstanbul 1995, s. 12.

³⁶⁸ Richard P. Feynman'a göre sözcükler “keskin olmayan sonuçlar çıkarılacak tarzda sunulursa” teori de o derece anlamsız olacaktır. Feynman, *Herşeyin Anlamı*, s. 28.

yöneltilen eleştirilerin mahiyetinde ki eksikliğin usûl eserlerinden ziyade kavâid eserleri ile telafi edilebileceğini söylemek mümkündür.

Ancak eser telifinde diğer pek çok alanda olduğu gibi taklit ve tekrarın hâkimiyetini kabul etmek durumundayız. İlk dönemlere ait düşünme, zihin yapısı ve malumat yoğunluğu içerisinde Kur’ân ilimlerine dair eserler bir rol icra etmenin yanında sunum tarzıyla ihtiyacı gidermekte, usûl ve metodoloji ihtiyacını karşılayabilmekteydiler. Fakat İslamî ilimler hiyerarşisinde ve malumat yoğunluğundan bütünüyle uzaklaşan modern toplumun insanının bireysel çalışmalarla ve geleneğin kültür mürasından istifade etmeksizin Kur’ân ilimlerinden bir metodoloji çıkarması kolay olmayacaktır. Bu nedenle farklı usûl denemeleri adına kavâid eserlerinin faydalı olduğunu en azından faydalı çabalar olduğunu kabul etmek zorundayız.

Kavâid eserleri netlik ifade etmeyen malumatın akla uygun kâideler şeklinde sunulmasından ibâret çalışmalar olması itibariyle önemlidir. Malumata vâkıf olmakla herkes ondan kâideler çıkarıp o malumatla doğru sonuca varamaz. Bu durum ancak ilimler hiyerarşisinde vukufiyet kespetmenin sonucunda ortaya çıkar. Kavâid eserleri sonraki dönemlerde ortaya çıkan bu malumatın derinlemesine incelenmesi ve yardımcı olacak mahiyette, bilgilerin anlamaya dair kâideler şeklinde sunulmasından ibârettir.

Fehd b. Süleyman Rûmî’nin eserinde müfessirin ihtiyaç duyduğu önemli kâideler başlığı altında 7 kâide vermesi bizim de dile getirdiğimiz kavâidin önemine ve ihtiyaç olduğuna, zaruret durumuna işâret etmektedir. Ayrıca bu durum yine tefsir usûlü ismini taşıyan bir diğer eser olan Hâlid Abdurrahman Akk’ın “külli kâideler” şeklinde bir usûlden beklenecek formda kâideleştirme çabasının varlığı da dikkat çekmektedir.

“Her bilimsel yasa, her bilimsel ilke, detayları dışta bırakan bir tür özetir.”³⁶⁹ Tefsir kâideleri için de bu durum geçerlidir. Bu nedenle kavâid eserleri, kısa ve özlü, Kur’ân’ı anlamaya yardımcı, bir takım kural ve kâideleri muhtevî önemli çalışmalardır.

Müfessirlerin meselelere yaklaşım tavrını ortaya koyan tefsir kâideleri, tefsir ilminin büyük birikim ve tecrübeleri sonucunda ortaya konulan hülâsalar olması nedeniyle tefsir eyleminin keyfiyetini özetle ifade etmektedirler. Nasıl ki “İslam

³⁶⁹ Feynman, *Herşeyin Anlamı*, s. 33.

hukukunun orjinallik ve ayırıcı vasfı bu kâideler sayesinde biliniyorsa bunlar yardımıyla ortaya çıkıyorsa”³⁷⁰ tefsir kâideleri de bireyin tefsirin sırlarına ve inceliklerine vâkıf olmasını sağlamaktadır.

Tefsir kâidelerini bilmek sûretiyle Kur’ân âyetlerinin anlaşılmasında maharet kazanan müfessir, âyetleri, bu ilmin kendisine kazandırdığı meleke ile değerlendirir ve âyeti yorumlar. Dağınık Kur’ân ilimlerine dağınık halde bakan müfessir adayı tefsir kâideleri ile kolaylıkla yoğunlaşıp tefsirde de asıl olan bütüncül bakışı daha kolay gerçekleştirir. “Elhasıl her kim tefsir kâidelerini öğrenirse Kur’ân’ın manaları ona açılır, istinbat ve anlamak için elinde alet olur, farklı görüşleri seçme zevk ve kudreti kazanır, istinbat ve tercih gücü artar.”³⁷¹

Sonuç olarak tefsire dair kavâid eserlerinde, tefsir usûlü kitaplarında usûl, yöntem, metodoloji noktasında yeterli açıklamanın olmadığı şeklindeki itirazları ortadan kaldıracak, ihtiyacı gidermede yardımcı olacak çok önemli bilgilerin mevcut olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

³⁷⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Şihabuddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdris b. Abdurrahman Karâfî, *Envâru'l-burûk fî envâi'l-furûk*, Beyrut ty., I, 2-3.

³⁷¹ Sebt, *Kavâidu't-tefsir*, I, 38.

İKİNCİ BÖLÜM
TEFSİR USÛLÜNÜN YAPISI

I. TEFSİR - ULÛMU'L-KUR'ÂN İLİŞKİSİ

Tefsir ilmi yüce ve üstün bir ilimdir. Kur'ân'ı tefsire yönelen bir kimsenin doğru anlayabilmesi ve yorumlayabilmesi için işini kolaylaştıracak yardımcı unsurlara ihtiyacı vardır. İşte ulûmu'l-Kur'ân kısa ve net bir şekilde ifade edecek olursak bu yardımcı unsurların temelini teşkil eder. Bundan dolayıdır ki ilk dönemlerden itibaren Kur'ân ilimlerine dair pek çok eser telif edilmiştir. Bütün bu Kur'ân ilimlerine dair eserlerde verilen bilgiler tefsire giriş mahiyetindedir. Kur'ân ilimleri Kur'ân'ı anlamak isteyen kimselerin anlamalarına yardımcı ilimlerdir. Kur'ân ilimleri yardımıyla anlama işi sağlam ve güvenilir temeller üzerine bina edilmiş olacaktır. Tefsir ilmine dair bir takım değerlendirmeleri sonraki bölüme bırakmayı, ulûmu'l-Kur'ân'ı ise burada değerlendirmeyi uygun buluyoruz.

A. TARİHSEL SÜREÇTE KUR'ÂN İLİMLERİ

Kur'ân ilimlerinin doğuşu, gelişmesi ve geçirdiği tarihsel süreci bilmek bize Kur'ân tefsirinin gelişimi hakkında da belirli ölçülerde bilgi verecektir. Zira tefsir faaliyeti dünden bugüne Kur'ân ilimlerinden bağımsız olmayıp bilakis iç içe var olagelmıştır.

Kur'ân ilimlerinin ne zaman ortaya çıktığı hususunda bir takım tartışmalar söz konusu olmakla birlikte kanaatimizce Kur'ân ilimleri Hz. Peygamber'e dayanmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber ve onun ashabı, Kur'ân ilimlerini biliyorlardı. Tefsir ilminin bizzat kendisi gibi Kur'ân ilimlerinden olan esbâb-ı nüzûl, mekkî-medenî, nâsih-

mensûh ve diğer ilimler sahabe tarafından şifahi şekilde öğrenilmiş ve dilden dile aktarılmıştır. İşte bu döneme tedvin öncesi hazırlık dönemi denilmektedir.³⁷²

Bilindiği gibi İslâmî ilimlerin tedvini Hicri ikinci asırdan itibaren başlamıştır ve bu dönemde ilk olarak hadisin bazı bablarının tedvini gerçekleştirilmiştir. Bunlar arasında tefsirle ilgili sahâbenin sahip olduğu ve dilden dile aktarılan mâlûmatın yazıya geçirildiği kısımlar dikkat çekicidir. İlk müfessirler olarak kabul edebileceğimiz, tefsirle ilgilenen kimseler arasında Mücahid b. Cebr (ö. 104/722), Yezid b. Harun Sülemî (ö. 117/735), Ali b. Ebi Talha (ö. 143/760), Muhammed b. Said el-Kelbi (ö. 146/763), Abdülmelik b. Cüreyc el-Mekkî (ö. 149/766), Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Muaviye b. Salih (ö. 158/774), Şu'be b. Haccac (ö. 160/776), Süfyan es-Sevri (ö. 161/777), Veki' b. Cerrah (ö. 197/812), Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/813), Yahya b. Sellam (ö. 200/815), Abdürrezzak b. Hemmam (ö. 211/826) ve Abdullah b. Salih (ö. 223/838)'in isimleri sayılabilir.³⁷³

İlk dönemlerde bir bütün olarak Kur'ân ilimlerini telif eden eserler yerine daha ziyade müstakil eserler telif edilmiştir. Bunlar arasında özellikle zikredilmesi gereken eserler ve müellifleri şunlardır: Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) *el-Vücûh ve'n-nezâir*'i³⁷⁴ ve *Müteşâbihu'l-Kur'ân*'i,³⁷⁵ Eban b. Tableğ b. Rebah'ın (ö. 141/758), *Garibu'l-Kur'ân*'i,³⁷⁶ Katâde b. Diâme es-Sedûsi'nin (ö. 118/726) *Kitabu'n-nâsîh ve'l-mensûh*'u,³⁷⁷ Muhammed b. Ali er-Ruâsi'nin (ö. 87/803) *el-Vakf ve'l-ibtida*'sı,³⁷⁸ İdris

³⁷² Krş. Muhammed Abdülazim Zürkânî, *Menahilu'l-irfan fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru ihyai'l-kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1943, I, 21; Subhi Salih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-ilm li'l-Melayin, Beyrut 1968, s. 120; Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, s. 10-11; Abbas, *İtkânü'l-burhan fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 7; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *Medhal li-dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerim*, Mektebetu's-sünne, Kahire 1992, s. 27; Hasan, *el-Menar fî ulûmi'l-Kur'ân maa medhali fî usûli't-tefsir ve mesadirih*, s. 7.

³⁷³ Zürkânî, *Menahilu'l-irfan fî ulûmi'l-Kur'ân*, I, 22-23; Salih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 121; Mennâu'l-Kattan, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 12.

³⁷⁴ Ebû'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, (haz. Ali Özek), İlmi Neşriyat, İstanbul 1993.

³⁷⁵ İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, Mısır 1929, s. 36

³⁷⁶ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zünun an esami'l-kütüb ve'l-fünun*, (tsh. M. Şerefettin Yalıtıkaya-Kilisli Rifat Bilge), Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1943, II, 1027.

³⁷⁷ Ebû'l-Hattab Sedusi Katâde b. Diame, *en-Nâsîh ve'l-mensûh fî kitâbillahi Teala*, (thk. Hâtim Salih Dâmin), Müessesetu'r-risâle, Beyrut 1985.

³⁷⁸ İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 253.

eş-Şâfiî'nin (ö. 204/819) *Menâfiu'l Kur'ân*'ı³⁷⁹, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824) *Mecâzu'l Kur'ân*'i.³⁸⁰

İslam tarihin ilk dönemlerine kadar dayanan Kur'ân ilimleri, ihtiyaç ve şartlara göre selef âlimleri tarafından derlenmiş, üzerinde çalışmalar yapılarak zamanla sistemli hale getirilmiştir. İlk dönemlerde Kur'ân ilimlerine dair yapılan müstakil çalışmalar zamanla *el-Burhân* ve *el-İtkan* eserlerinde zirveye çıkan şekliyle bütün Kur'ân ilimlerinin derlendiği çalışmalar haline gelmiştir.

Sosyal bir takım nedenler, ihtiyaç ve beklentiler çerçevesinde son dönemlerde Kur'ân ilimleri başlığı altında inceleyebileceğimiz birbirinden farklı çalışmalar ortaya çıkmıştır. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki müslümanların Kur'ân'ı anlama gayretlerine paralel olarak Kur'ân ilimlerine dair telif edilen eserler kemiyet ve keyfiyet itibariyle gelişme göstermiştir. Mesela ihtiyaca binaen oryantalistlerin Kur'ân çerçevesinde oluşturdukları şüpheleri yok edecek bilgileri içeren başlıklar eserlere ilave edilmiştir. Bunun yanında Kur'ân'ın, Arapça'nın dışındaki dillere tercümesi meselesi de muasır kitapların birçoğuna dâhil olmuştur. Bu durum ulûmu'l-Kur'ân eserlerinin ve burada yer alan ilimlerin maksatsız bir şekilde ele alınan bilgiler yığını olmadığını göstermektedir.

B. TEFSİR İLMİ AÇISINDAN ULÛMU'L-KUR'ÂN'IN ÖNEMİ

Mâlûm olduğu üzere Kur'ân ilimleri (ulûmu'l-Kur'ân) Kur'ân'ı anlamaya yardımcı olan ve Kur'ânla ilgili bütün ilimler için kullanılan şemsiye bir kavramdır. Özellikle son dönemde tefsir usûlü adını taşıyan çalışmaların tamamına yakınında bir bölüm olarak Kur'ân ilimleri mutlak sûrette yer almış, neredeyse usûl adını taşıyan hiçbir eser bu muhtevadan müstağni kalmamıştır. Bu nedenle kimilerince anlamsız, dağınık bilgiler yığını olarak görülen bu mâlûmatın, yani Kur'ân ilimlerinin Kur'ân tefsiri için ifade ettiği anlam üzerinde ayrıntılı olarak durmak yerinde olacaktır.

Tefsir, bizzat Kur'ân merkezli yapılan faaliyetler bütünüdür. Bu anlamda “Kur'ân tefsirinin ve Kur'ân ilimlerinin birincil kaynağı olan Kur'ân-ı Kerimin kendisi, buna dair güçlü deliller bulabilmek için bizim kendisini incelememizi istemektedir.

³⁷⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zünun an esami'l-kütüb ve'l-fünun*, II, 1277.

³⁸⁰ Ebû Ubeyde Ma'mer b. Musennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, (thk. Fuat Sezgin), Müessesetu'r-risâle, Beyrut 1981.

Kur’ân-ı Kerimin ayrıntılı şekilde ve farklı açılardan incelenmesi sonucunda Kur’ân ilimleri ve terimlerine dair ilkelerin bir kısmı birebir terim şeklinde olmasa da ilkeler ve kavramlar şeklinde Kur’ân’dan çıkarılabilir.”³⁸¹

Kur’ân ilimleri, gerek müstakil olarak tedvini ile gerekse sistemli bir hale gelişi ile Kur’ân’ın anlaşılmasında yardımcı unsurlar olmuştur. Kur’ân’ı anlama gayesiyle yola çıkanlar Kur’ân ilimleri sayesinde âyetlerdeki ibarelerin muhataplarını, âyetin nasıl bir ortamda indiğini, niçin indirildiğini, neleri ihtiva ettiğini, sûre ve âyetlerinin nasıl tertip edildiğini, Kur’ân’ın hangi yönüyle mu’ciz olduğunu öğrenmişlerdir. Kur’ân ilimleri tabiri caizse anlama için temel bilgiler ya da giriş bilgileri diğer taraftan ilke ve kurallar vazifesi görmüştür. İşte bu durumun bir neticesi olarak pek çok müfessir eserlerinin mukaddimesinde Kur’ân ilimlerine önemli derecede yer ayırmıştır.

Kur’ân ilimleri şeriatın korunmasında en önemli kalelerden birisidir. Düşmanların İslam’ı karıştırmak, Kur’ân’ın manalarını çarpıtmak için gerçekleştirdikleri saldırılar ve yanlış anlamalara engel olmada Kur’ân ilimlerinin icra ettiği rol son derece önemlidir. Aynı zamanda bazı müslümanların safiyane de olsa yanlış görüş ve düşüncelerinin engellenmesinde de Kur’ân ilimleri önemli bir fonksiyon icra etmektedir.³⁸²

Tefsir ilmini, tefsir kitaplarıyla karıştırmamak gerekir. Tefsir kitaplarında yazılan tefsirin kendisidir. İşte bu aynı zamanda tefsir ilmidir. Bu ilmin tedvin edildiği yer ise Kur’ân ilimleri literatürüdür. Dolayısıyla tefsir ilminin Kur’ân hakkında bilgi verme işini Kur’ân ilimleri tarihi bağlamında incelemek gerekir.³⁸³

Kur’ân ilimlerinin mahiyeti sağlıklı bir biçimde kavranıldığı takdirde onun Kur’ân tefsiri açısından önemi daha açık bir şekilde anlaşılacaktır. Nitekim Mevdûdî; “herhangi bir kitabı etüt edebilmek için ilk olarak bu işi yapan kişinin o kitabın konusu hakkında ön bilgilere sahip olması, kitaptaki ana konuları, eserin maksat ve amacını

³⁸¹ Abdulhamit Birişik, “Kur’ân İlimleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu”, *İslami İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, İsv, Ankara 2006, s. 41.

³⁸² Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim Cevziyye, *el-Bedai’ fî ulûmi’l-Kur’ân*, (intika ve thk Yûsri Seyyid Muhammed), Dâru’l-ma’rife, Beyrut 2003, s. 27.

³⁸³ Türker, *Seyyid Şerif Cürçani’nin Te’vil Anlayışı*, s. 231.

daha önceden bilmesi, üslup şekillerinden haberdar bulunması zorunludur”, der. Ona göre müfessirin incelenen kitabın özel ifade tarzını, dil ve terminolojik inceliklerini çok iyi bilmesi o kitaptaki söz ve metinlerde saklı bulunan girift konuları, değişik yaklaşımları gözden uzak tutmaması gerekir. İşte bazıları Kur’ân’ı inceleyip etüt ettikten sonra şüphe ve yanılgılara düşer. Bunun nedeni onların Kur’ân’ı anlamak için gerekli temel kuralları öğrenmeden Kur’ân okumaya başlamalarıdır.³⁸⁴ Bu anlamda Kur’ân ilimleri de belirtilen bu amacı gerçekleştirmeye yönelik oluşturulmuş sistemli çalışmalar bütünüdür.³⁸⁵

Yorumsama açısından Tefsir disiplini Kur’ân metnine “açıklama” getirmeyi amaçlamaktadır. Bu amacı yerine getirebilmek için Tefsir’de iki temel alanda çalışma yapılır. Bunlardan birisi Kur’ân’ın dil, diğeri ise tarih açısından incelenmesidir. Tefsir disiplini alt konu başlıkları ve Kur’ân’ı konu alan araştırma alanları olarak görebileceğimiz, Kur’ân ilimleri gözden geçirildiğinde bunların temel ilgisinin söz konusu iki belli başlı alan çerçevesinde kaldığı görülecektir.³⁸⁶ Tefsir; dilbilimsel ve tarihsel bir çözümleme yöntemi izlemektedir. Bunu tefsirin kullandığı altilimlerde rahatlıkla görebiliriz. Mesela sarf, nahiv, belâgat, meânî, bedi’ ve tarihsel atıflarıyla hadis ve tarih gibi bilimlerin kullanılması ve Kur’ân ilimlerinin bu unsurlardan oluşuyor olması bu durumun ifadesidir.

Kur’ân ilimlerine dair bahisleri öğrenmeden ve bilgi sahibi olmadan Kur’ân’ın ince manalarının anlaşılabilmesi ve tefsir edilebilmesi mümkün değildir. Nitekim hiçbir müfessir de Kur’ân ilimlerinden müstağni kalarak Kur’ân’ı tefsir etmemiştir. Birçok müfessirin tefsirden önce ulûmu’l-Kur’ân’a dair eserler vermeleri de bu durumu ispat etmektedir.³⁸⁷ Osmanlı dönemi müelliflerinden Hâdimî, Birgivî’nin (ö. 981/1573) “Kur’ân âyetlerinin zahirini, lûgat ve nüzûl sebebini bilen kimselerin müteşâbih olanlar hariç tefsir yapabileceği” görüşünü reddeder, bu durumun olsa olsa delaleti açık olan

³⁸⁴ Ebû’l-A’la Mevdûdî, *Kur’ân’ı Nasıl Anlayalım*, (trc. Bekir Karlığa), İşaret Yayınları, İstanbul 1997, s. 22-23.

³⁸⁵ Ulûmu’l-Kur’ân eserleri içinde en çok bilinenlerinden el-İtkân’ın müellifi Suyûtî, eserini Kur’ân’ın anlaşılmasını kolaylaştıran kâideler vermek için yazdığını; bunu gerçekleştirdiğini, Kur’ân tefsiriyle ilgili bütün hususları açıkladığını, âyetlerin zengin manalarını anlamaya yardımcı unsurları topladığını beyan etmektedir. Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, II, 1290.

³⁸⁶ Paçacı, “Tefsirde Semantik ve Hermenötik, s. 573.

³⁸⁷ *Ulûmu’l-Kur’ân inde’l-müfessirin*, Merkezu Sakafeti ve’l-Maarifi’l-Kur’ân’iyye, MektEbû’l-ilmi’l İslamiyye, Kum 1374/1416, s. 9.

lafızlar için geçerli olabileceğini bunun yanında delaleti gizli olanların anlaşılması için Arabî dil bilgilerinin yeterli olmayacağını, nâsîh-mensûh gibi Kur’ân ilimlerinin de bilinmesi gerektiğini ifade eder.³⁸⁸

Kur’ân ilimleri, birçok anlama gelen âyetlerin murad-ı ilahi çerçevesinde anlaşılmasını da temin etmektedir. “Rivâyet”, “işaret” ve “dirâyet” şeklinde telif edilen tefsirler Kur’ân ilimlerini içselleştiren, ondan istifade eden hatta nerdeyse her biri bu sahada eserler telif eden müfessirlerin kaleminden çıkmıştır. Şuna dikkat etmeliyiz ki her müfessirin gerek mukaddimesi gerekse müstakil ulûmu’l-Kur’ân’a dair çalışmasının olması onların ne derece bu ilimle ilgili olduğunu ortaya koymaktadır.

Kur’ân ilimlerinin en önemli fonksiyonlarından birisi de Kur’ân’ı anlama ve tefsir etmede ön şartları gerçekleştirmesidir. Yusuf Işıcık’ın tabiri ile bunlar “alt yapısız bir Kur’ân anlama” anlayışına engel olacak şartlardır.³⁸⁹ Kur’ân ilimleri, Kur’ân’ı layıkıyla anlamaya, istinbata, yardımcı olur. Nasıl olur da müfessir Kur’ân’ın nüzûl keyfiyetini bilmeden, ne zaman indiğini, hangi hal ve tertiple geldiğini, i’câz vecihlerinin neler olduğunu, nâsîh mensûhunu bilmeden doğru şekilde anlayabilir ki? Müfessir için Kur’ân ilimleri kapının anahtarı hükmündedir. Hadisçi için ulûmu’l-hadis ne ise müfessir için de aynıdır. Kur’ân ilimleriyle donanan kimse güçlü silahlarla Kur’ân’a bûhtanda bulunan düşmana karşı donanmış gibidir.³⁹⁰

Kur’ân-ı Kerimle haşır neşir olan insanlar zamanla Kur’ân’a uygun düşünmeye, algılamaya ve üretmeye başlarlar. Fakat bu asla kişiyi Kur’ân’ın temel sabiteleri olan bazı hususları göz ardı etmeye götürmemelidir. Çünkü bu anlayış bir süre sonra Kur’ân üzerinde keyfilik ve anlam üzerinde bir kaos doğuracaktır.³⁹¹

Diğer yandan Kur’ân’ın sözlü hitap kültürüne sahip bir toplumda nazil olduğunu biliyoruz. Sözlü hitap ile yazılı metin farklıdır. Yazılı metinde bilgiler ayrıntılarıyla verilirken sözlü hitapta bu yoktur. Mimikler, el kol hareketleri, yaşanmış

³⁸⁸ Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa b. Osman Hâdimî, *el-Berikatu’l-mahmûdiyye fi şerhi’t-tarikati’l-Muhammediyye*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1908, (tek ciltte) c. II, 366-368.

³⁸⁹ Yusuf Işıcık, *Kur’ân’ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra Yayınları, Ankara 1997, s. 26-27.

³⁹⁰ Ebû Şehbe, *Medhal li-dirâseti’l-Kur’âni’l-Kerim*, s. 26.

³⁹¹ Fethi Ahmet Polat, “Modern ve Postmodern Düşünce de Kur’ân’a Yaklaşımlar: Arkoun, Hanefi ve Ebû Zeyd Örneği”, *Marife Der.*, Güz 2001, s. 22.

olaylar, sosyal yapı ve kültür ile anlam biçimi bütün bunlar sözlü ifadeleri tamamlayan unsurlardır. Kur'ân ilimleri bir bakıma burada sözlü kültürü tamamlamaktadır. Bunların yok sayılması sözlü metin yapısı arz eden Kur'ân'ı anlamada temel yardımcı unsurların kaldırılması ve boşlukların kişinin kendi arzu ve istekleri bağlamında doldurulması demek olacaktır. Bu bakımdan denilebilir ki, ulûmu'l-Kur'ân, Kur'ân metninin indiği zaman ve insanların sosyal yaşamına ışık tutan bizi o güne taşıyan yardımcı ilimlerdir.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse bir sözün veya kelâmın söylenmesinin sebebi o sözün önce anlaşılması sonra gereğinin yapılması amacına dayanır. Söylenen bir söz ya da yazılan bir metin anlaşılmazsa maksat hasıl olmamış demektir. Kur'ân, ilahi kelâmın kendisidir. İnsanlara hidâyet ve rehber olarak gönderilen yüce kelâm insanlar tarafından anlaşılmazsa onun gönderilmesiyle gönderilmemesi arasında hiçbir fark kalmamış olacaktır. Kur'ân anlaşılacak için gönderilmiştir. Ama onu anlamamanın da bazı ilkeleri olacaktır. Bu ilkeler; dil ile beraber metnin yapısı, belâgat özellikleri, sosyal yapı ve şartlarla ilgili hususların yanında konuşan ve dinleyenle ilgili konular bağlamında gerçekleşir. Söylediğimiz hususları ayrıntılı olarak zikredecek olursak bütün bunların Kur'ân ilimlerinden her biriyle farklı açılardan karşılandığını göreceğiz ki Kur'ân ilimleri-anlama arasındaki kaçınılmaz gerçek bu şekilde ortaya çıkmış olacaktır.

C. İLK ULÛMU'L-KUR'ÂN KİTABI

Kur'ân'ı anlamaya yardımcı, Kur'ân'la ilgili bütün ilimler için kullanılan bir tabir olan Kur'ân ilimlerine dair ilk eserin hangisi olduğunu tespit etmek son derece önemlidir. Kur'ân ilimlerine dair ilk sistemli eserin hangisi olduğu hakkında göreceli bir yaklaşım söz konusu olduğu için ciddi farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Kur'ân ilimlerine dair ilk eserin hangisi olduğunu tespit noktasında önemli bir problem de Adnan Zarzur'un ifade ettiği üzere ilk devir âlimlerimizin ulûmu'l-Kur'ân lâfzını ulûmu't-tefsir anlamında kullanmalarıdır.³⁹² Bu nedenle Kur'ân ilimlerine dair ilk eseri tespit etmeye çalışan kimselerin önce bu kavramla ne kastettiği,³⁹³ böyle bir eserden

³⁹² Adnan Zarzur, *el-Kur'ân ve nususuhi*, Şam 1980, s. 112-113.

³⁹³ Gerek Zerkeşi'nin *el-Burhan* isimli eseri gerekse Suyûti'nin *el-İtkânı* ilk sistemli Kur'ân ilimlerine dair eserler olarak kabul edilmekle birlikte kavramsal bir tanım ikisinde de mevcut değildir.

neler beklediği, hangi şartlar gerçekleşirse bu eseri ulûmu'l-Kur'ân eseri kabul edebileceğine dair hususları ortaya koyması beklenir.³⁹⁴

Bu anlamda ilk ulûmu'l-Kur'ân eserinin hangisi olduğunu tespit ancak gerekli şartları belirleyerek elde bulunan matbu ya da hakkında bilgi sahibi olduğumuz eserler üzerinde yapılacak bir inceleme ile ortaya konulabilir. Daha kapsamlı bir araştırma için el yazmalarının tek tek incelenmesi ve durumun tespiti çalışması gerekir ki bu da çalışmamızın kapsamını aşacak zorluktadır.

Terim anlamıyla ulûmul-Kur'ân tabirinin tam olarak ne zaman kullanıldığını tespit etmek pek kolay bir durum olmamakla beraber bazılarınca Muhammed b. Halef el Merzeban'ın (ö. 309/921) *el-Hâvî fî Ulûmi'l Kur'ân* adlı eserinde ilk terim anlamında kullanımı söz konusudur.³⁹⁵

Yukarda ifade ettiğimiz nedenlerden dolayı pek çok kimsenin, birbirinden farklı eserleri ilk ulûmu'l-Kur'ân eseri olarak nitelendirdiğini görüyoruz. Bu konudaki görüşleri nakletmek yerinde olacaktır:

1. Suyûti, ulûmu'l-Kur'ân'a dair telif edilen ilk eserin Celaleddin el-Bulkînî'nin (ö. 824/1421) *Mevakiu'n-nücûmu* olduğunu belirtir.³⁹⁶ Ancak bu görüş onun İbnu'l-Cevzi'nin (ö. 597/1201) "*Fünûnu'l-efnânî*"nı, Sehâvi'nin (ö. 643/1245) *Cemâlu'l-kurrâ'sı* ve Ebû Şeybe'nin *el-Mürşidu'l-vecîz'ine* muttali olmamasına bağlanarak reddedilmektedir.³⁹⁷ Ancak Said Hazım Haydar bu durumu bu eserin özel bir önemi olmasıyla onun ilk eser olmasının tercih edilmiş olabileceği şeklinde açıklamaktadır.³⁹⁸

2. Abdülazim Zürkani, h.V. asırda yaşayan Ali b. İbrahim Hûfi'nin (ö. 430/1038) aslında 30 cilt olan ama elimizde 15 cildi bulunan "*el-Burhân fî Ulûmi'l-*

³⁹⁴ Ayrıca Ulûmu'l-Kur'ân tabirini ıstılah olarak kimin ilk defa kullandığını tesbit etmek de son derece zordur. Çünkü yazma eserler kataloglarına göre tertib edilecek ve tarihi sıralama da en önde yer alan Ulûmu'l-Kuran başlıklı eser, gerçek ilk olanı belirlemede yeterli olmayacağı gibi yanıltıcı da olabilir.

³⁹⁵ İbnun'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 212-213, Subhi Salih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 122.

³⁹⁶ Suyûti, *et-Tahbir fî ilmi't-tefsir*, Dâru'l-ulûm, Riyad 1982, s. 28.

³⁹⁷ Bkz. Hasan Ziyaeddin İtr, Ebû'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali İbnu'l-Cevzi'nin *Fünunu'l-efnan fî uyuni ulûmi'l-Kur'ân*, neşrinin önsözünde, Dâru'l-beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut 1987, s. 72-73.

³⁹⁸ Haydar, *Ulûmu'l-Kur'ân beyne'l-burhan ve'l-itkân*, s. 86-87.

Kur'ân”ını ilk ulûmu’l-Kur’ân eseri olarak kabul eder.³⁹⁹ Mennâu’l-Kattan da Zerkânî’nin bu görüşüne katılmaktadır.⁴⁰⁰

3. Subhi Salih ve Fehd b. Süleyman Rûmî⁴⁰¹, Muhammed b. Halef Merzuban’ın, *el-Hâvî fî ulûmi’l Kur’ân* eserini ilk ulûmu’l-Kur’ân eseri olarak kabul etmektedir.

4. Hazım Said Haydar’a göre ilk eser *et-Tenbih alâ fadli Ulûmi’l Kur’ân* isimli, ibn Habîb adıyla meşhur Ebû’l-Kasım Hasan b. Muhammed Nisâburî’nin eseridir.⁴⁰²

5. Kimilerine göre de ulûmu’l-Kur’ân konusunda yapılan ilk eser İmam Şâfiî’nin meşhur *er-Risâle* isimli eseridir.⁴⁰³

6. Ebû Şehbe’ye göre ise Arthur Jeffery’nin yayınladığı mukaddime kitabında, 1425 de telif edildiği ifade edilen *Kitâbu’l-mebânî* eserinde Kur’ân ilimlerinin pek çoğu dercedilmektedir. Bu eser ilk ulûmu’l-Kur’ân eseri olarak nitelendirilmelidir.⁴⁰⁴

7. Ali Turgut, Muhâsibî’nin (ö. 243/857) *Fehmu’l Kur’ân’ını* ilk sistemli ulûmu’l-Kur’ân eseri olarak kabul etmektedir.⁴⁰⁵

8. İsmail Çalışkan’a göre zikredilenlerden daha eski sayılabilecek dönemde yaşamış olan Abdullah b. Vehb’in (ö. 197/813) asıl adı *el-Cami’* olan ama muhakkiki Miklos Muranyi tarafından *el-Cami’ fî Ulûmi’l Kur’ân* adıyla neşredilen eser, ilk ulûmu’l-Kur’ân eseridir. Adı geçen eserde 287 rivâyet nakledilmekte olup bu rivâyetlerden hareketle bu esere bu payenin verilmesi durumu söz konusudur. Rivâyetlerin içerdiği bilgileri başlık olarak kabul ederek bu konuda bilgi vermiştir. O halde bir “Kur’ân ilminin temeli atılmıştır” tezi kabul edilirse İsmail Çalışkan’ın bu

³⁹⁹ Zürcânî, *Menahilu’l-irfan fî ulûmi’l-Kur’ân*, I, 27-28.

⁴⁰⁰ Mennâu’l-Kattan, *Mebâhis fî ulûmi’l-Kur’ân*, s. 13-14.

⁴⁰¹ Rûmî, *Dirâsât fî ulûmi’l-Kur’ânî’l-Kerim*, s. 45.

⁴⁰² Çünkü bu eserde nüzûlü’l-Kur’ân’dan, bahsedilmekte, Kur’ân’ın nüzûlüyle ilgili 25 vecih nakledilmektedir. Mekke’de ilk inen veya Taif’te inenler şeklinde bilgiler verilmekte, Kur’ân’daki hitap şekillerinden bahsedilmekte ve bunlar 15 kısma ayrılmaktadır. Bkz. Haydar, *Ulûmu’l-Kur’ân beyne’l-burhan ve’l-itkân*, s. 85-86.

⁴⁰³ Eserde ilmu’l-Kur’ân, Kur’ân’ın Arapça olması, Kur’ân’ın tercümesi, yedi harf üzere indirilmesi, Kur’ân’da beyan, mücmel, müfesser, Kur’ân’ı bilme ve insanların derecesi, Kur’ân’da zahir, neshin hükmü, nâsih-mensûh, âmm ve hâs gibi konuları içermesi sebebiyle ilk ulûmu’l-Kur’ân eseri olmasa da tabiri ilk kullanan eser olarak kabul edilmektedir. Bkz. İbn Kayyim Cevziyye, *el-Bedai’ fî ulûmi’l-Kur’ân*, s. 23-24.

⁴⁰⁴ Ebû Şehbe, *Medhal li-dirâseti’l-Kur’ânî’l-Kerim*, s. 33.

⁴⁰⁵ Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, s. 12-13. Ali Turgut bu eseri tefsir usûlü eseri olarak nitelendirmektedir.

görüşünün sıhhatli olacağı söylenebilir. Adı geçen müellifin rivâyetleri başlıklar altında tasnif ederek oluşturduğu tabloda Kur'ân ilimlerinin pek çoğuna dair bilgi verdiğini görmekteyiz.⁴⁰⁶

Muhammed Lütî Sabbağ, Zürcânî'nin Ali b. İbrahim el-Hûfî'nin *el-Burhân fi Ulûmi'l Kur'ân* isimli eserini ilk eser olarak nitelendirmesini eserin ismine istinaden yapılmış bir hata olduğunu aslında onun bir tefsir çalışması olduğunu belirtir.⁴⁰⁷ Bunun yanında Rûmî⁴⁰⁸ ve Ebû Şehbe de onun bir tefsir olduğunu söyleyerek Zürcânî'yi eleştirmektedir.⁴⁰⁹

İsimden hareketle ulûmu'l-Kur'ân tabirini kullandığı gerekçesiyle birisini ilk eser olarak kabul edeceksek tarih itibariyle daha önce yaşamış olan Merzeban'ın eseri *el-Hâvî fi ulûmil Kur'ân'ını*, Zerkeşî'ye karşı olarak kabul etmek durumunda kalacağız. “Ancak her ne olursa olsun kitabın adının ulûmu'l-Kur'ân başlığını taşıması onun ulûmu'l-Kur'ân'la ilgili olduğu anlamına gelmez. Nitekim aynı dönemlerde yazılan Eş'ârî'nin (ö. 324/935) *el-Muhtezzen fi Ulûmi'l-Kur'ân* ile Udfûvî'nin (ö. 388/988) *el-istiğna fi Ulûmi'l-Kur'ân'ı* her ikisi de birer tefsir kitabıdır. Ondan sonraki asırlarda telif edilen, Muhammed b. Ahmed b. Cüzey el-Kelbî'nin (ö. 741/1340) *et-Teshîl li Ulûmi't-tenzîl'i* ile İbn Adil Hanbelî'nin (ö. 880/1475) *el-Lubâb fi Ulûmi'l-Kitab* adlı eserleri de birer tefsir kitabıdır”.⁴¹⁰

Muhsin Demirci'nin ifade ettiği gibi isimden hareketle bir tercih yapacaksak ulûmu'l-Kur'ân ismini kullanmakla birlikte Kur'ân ilimlerinin bütün şubelerini toplayan eser olarak Zerkeşî'nin *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân* isimli eserini kabul etmemiz gerekmektedir.⁴¹¹

Ancak kanaatimizce bir eserin isminde her ne kadar bu terim ve terkinin kullanılması önem arzetsen de eserlerin muhteva açısından incelenerek onlar arasında

⁴⁰⁶ İsmail Çalışkan, “Tefsir Usûlünün İlk Kaynakları Üzerine Bir Tetkik-Abdullah b. Vehb ve Muhâsibî Örneği” *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*, İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, İstanbul 2009, s. 193-211.

⁴⁰⁷ Sabbağ, *Lemhat fi ulûmi'l-Kur'ân*, s. 142-143.

⁴⁰⁸ Rûmî, *Dirâsât fi ulûmi'l-Kur'ânî'l-Kerim*, s. 45.

⁴⁰⁹ Ebû Şehbe, *Medhal li-dirâseti'l-Kur'ânî'l-Kerim*, s. 34.

⁴¹⁰ Haydar, *Ulûmu'l-Kur'ân beyne'l-burhan ve'l-itkân*, s. 92-93.

⁴¹¹ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İFAV, İstanbul 1998, s. 94.

nitelendirmeye en layık olanının seçilmesi daha uygun olacaktır. Bize göre hicri 3. asırda Bağdat'ta yetişen âlimlerden İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) özellikle *Te'vilü Müşkili'l Kur'ân* çalışması kayda değer bir ulûmu'l-Kur'ân çalışması olabilir. Her ne kadar adı "müşkil" olarak geçse de eserde mukaddimenin hemen sonrasında zikredilen ve çok geniş yer ayrılan bahisler erken dönemde ulûmu'l-Kur'ân'a dair bahislere yer verildiğini göstermektedir. Konuların işleniş tarzı, zamanın şartları muvacehesinde şekillenmiş olsa da konular ilgi çekicidir. Eserde şu konulara yer verildiğini görüyoruz: Arapların özellikleri (Onların diliyle ve kültürüyle mutabık olmasına bağlı olarak bu durumun farkında olması böyle başlık koyması ilginçtir. Bu bağlamda mecaz bahsi ve benzer hususları örneklemesi kayda değer bir husustur), ta'n edenlere dair bahis (Kendince Kur'ân'a olumsuz eleştiride bulunanlar ya da yanlış anlaşıldığını düşündüğü hususları açıklamıştır). Kırâat vecihleriyle ilgili yöneltilen eleştiriler, Kur'ân'da lahin meselesi, Kur'ân'da tenakuz ve ihtilaf, Kur'ân'da mecaz, istiâre, maklub, hazf ve ihtisar, kelâmın tekrarı, kinaye ve ta'riz, Kur'ân'da lâfzın zahirinin manaya muhalefeti, Kur'ân'da muhal ve nazmın bozukluğu şeklinde görülen kelimelerin te'vili, farklı anlamlara gelen kelimeler (uzun uzun örneklerle 44 lafız üzerinde duruluyor), hurufu'l meani ve gayrı mutasarrıf fiillerin tefsiri, birbirinin yerine kullanılan harfi cerler. Bu konular aslında bir metodoloji, yöntem ve usûl özelliği gösterir. Her şeyden öte son başlıklar uygulamalı bir tefsir örneğidir ki Kur'ân'ın anlaşılmasında bu hususların üzerinde durulması son derece önemlidir. Diğer bahislerin ise halen günümüzdeki ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde mevcut konular olduğunu görüyoruz. Bu anlamıyla eser son derece önemlidir. Eserde genellikle belâgata ağırlık verilmişse de Kur'ân'ın kırâat, gramer, lûgat yönleri de ele alınmış, müşkil ve garib lafızların anlaşılması hedef alınmıştır.⁴¹² Bu bağlamda müellif Arapça'nın verdiği imkânlarla Kur'ân tefsirine yoğunlaşmış görünmektedir. Sonuç olarak bu eserin ilk ulûmu'l-Kur'ân eseri olduğunu düşünülebilir.

⁴¹² Mustafa Kurt, *İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı*, İFAV, İstanbul 1996, s. 97.

D. ULÛMU'L-KUR'ÂN'A YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER VE DEĞERLENDİRİLMESİ

1. Ulûmu'l-Kur'ân'a Yöneltilen Eleştiriler

Kur'ân ilimleri her ne kadar tarih boyunca müfessirlerin tefsirde kendisinden müstağni kalmadıkları ilimler olarak var olsalar da özellikle son dönemde bir takım olumsuz yönlerine dikkat çekmenin yanında bazı eleştirilerin de yöneltildiğini görüyoruz. “Kur'ân İlimleri olarak isimlendirilen ilmi uğraş alanlarının her biri üzerine eski ve yeni pek çok eleştiri yöneltilmiştir ancak doğrudan ulûmu'l-Kur'ân'a yönelik bir eleştiri –en azından İslam dünyasında- yenidir.”⁴¹³

Kur'ân ilimlerine yöneltilen eleştirilerin belki de ilki ve en önemlisi Kur'ân ilimlerinin Kur'ân'a bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşılmasını engellediği düşüncesidir. Bazılarınca Kur'ân ilimleri adıyla anılan ilimlerin hepsi, Kur'ân'ın bir yönüyle derinlemesine ilgilenmenin sonucu olarak ortaya çıkmış ve gelişmiş olsalar da Kur'ân'ın anlaşılması hususundaki fonksiyonlarının tek veya bir bütün olarak incelenmesine ihtiyaç vardır. Bunlar gerçekten sadece müfessire yardımcı olacak, Kur'ân'ın çeşitli yönlerine ait hazır ve faydalı bir takım önbilgiler vermemekte bazen de müfessiri belli noktalarda şartlandırabilmektedir. Kur'ân'ı anlayıp açıklamaya başlamadan önce müfessirin gayret ve çabasını gereksiz bilgi yığınlarında tüketmeye sebep olmaktadır. Mesela, Kur'ân'ın zamirlerinin, ismi işaretlerinin ve ismi mevsullerinin, hangi şeylere ve hangi şahıslara raci olduğunu kendisine konu edinen mübhemâtu'l-Kur'ân ilmi, bir yönüyle belli hiziplere mensup kişilerin kolaylıkla Kur'ân'ı istismar etmelerine kapı aralarken, bir yönüyle de Kur'ân araştırmacılarını, iniş gayesinden uzaklaştırarak, Kur'ân'ın bir bütün olarak anlaşılmasında veya onun muayyen konulardaki zihniyetinin kavranmasında en ufak bir katkı sağlamayacaktır. Nitekim Şiîler, bazen kendi arzu ve istekleri doğrultusunda bunu istismar etmişlerdir.⁴¹⁴

⁴¹³ Ömer Özsoy, “Nasr Hamid Ebû Zeydin Nass-Olgu İlişkisi Bağlamında ‘Ulûmu'l-Kur'ân'ı’ Eleştirisi”, *İslamiyat Der.*, sy., 3-4, c. 7, Güz 1994, s. 238.

⁴¹⁴ Bkz. Halis Albayrak, “Tefsir Usûlünde Bütünlük Sorunu” Adlı Makalenin Düşündürdükleri”, *İslami Araştırmalar*, c. 4, Temmuz 1990, s. 219; benzer mülâhazalar için bkz. Şimşek, “Müzakere”, s. 630.

Diğer yandan ulûmu'l-Kur'ân eserlerinin, usûl kitabı olmadığına yönelik değerlendirmeler bir hayli fazladır. Bu eserlerde “Allah'ın öfkelenmesi, gelmesi, gitmesi, arşa istiva etmesi” gibi sıfatlarla ilgili âyetlerin te'vili,⁴¹⁵ kıssaların nasıl anlaşılması gerektiği, temsili anlatımları anlama biçimi vb. pek çok noktada bir yöntem bilgisinin mevcut olmadığı dile getirilmektedir.⁴¹⁶ Bu bağlamda *el-Burhân* ve *el-İtkan*'a çok fazla eleştirinin yöneltildiğini görüyoruz. Öztürk'e göre “bu iki eserin usûl vasfı taşımadıklarına ilişkin en somut gösterge içerdikleri bilgi malzemesidir. Bu malzemenin önemli bir bölümü Kur'ân'ın metinsel muhtevasına ilişkin ham bilgilerin muhtelif başlıklar altında tasnif ve dökümünden ibarettir. Özellikle *el-İtkan*'daki Kur'ân'ın ve sûrelerin isimleri, Kur'ân'daki sûre, âyet, kelime ve harf sayısı, Kur'ân'daki çeşitli edatlar, yabancı kelimeler, hitaplar, Kur'ân'daki isim künye ve lakaplar, fasıla ve seci', sûrelerin başlangıç ve sonları, garîbu'l-Kur'ân, emsâlu'l-Kur'ân, aksâmu'l-Kur'ân, mubhemâtu'l-Kur'ân gibi bahisler esas itibarıyla Kur'ân'da ne ne var ne yokla ilgili bir envanter çalışmasından ibarettir. Öte yandan umum-husus, mücmel-mübeyyen, mutlak-mukayyed, mantuk-mefhum gibi konular tefsirden ziyade fıkıh usûlünün; hakikat-mecaz, teşbih-istiâre kinâye-ta'riz, hazf, hasr ve ihtisar, icaz ve itnab, haber ve inşa gibi bahisler ise belâğatın konusudur. Kur'ân'ın yazım şekli ve adabı, tefsir ilminin değeri, fedâilu'l Kur'ân, havâssu'l-Kur'ân ve garaibu't-tefsir gibi konulara gelince bunların usûlle uzaktan yakından hiç bir ilgisi yoktur.”⁴¹⁷

Öztürk'e göre “esbâb-ı nüzûl, mekkî-medenî ve nâsih-mensûh gibi konulara ilişkin mâlûmatın tefsir sürecinde müfessire önemli katkılar sağlayacağı ileri sürülebilir. Ancak adı geçen konular dikkatlice incelendiğinde mevcut mâlûmatın zannedildiği kadar faydalı olmadığı görülür. Çünkü bu bahisler çerçevesinde aktarılan bilgiler büyük ölçüde rivâyet tasnifinden ibarettir. Sözelimi esbâb-ı nüzûl konusunda hazarî-seferî, nehârî-leylî, sayfî-şitâî, firâşî-nev'i, arzî-semâî âyetler şeklinde başlıklandırılan bilgiler sadece tasnif edilmiştir. Sebebi nuzûlle ilgili rivâyetlerin aktarımında kullanılan

⁴¹⁵ Öztürk, “Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu”, s. 79.

⁴¹⁶ Öztürk, Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu, s. 78.

⁴¹⁷ Öztürk, “Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu”, s. 76-77.

muhtelif sîgâ kategorileri ise hadis usûlündeki sübut kriterleri dikkate alındığında çok fazla değer taşımamaktadır.”⁴¹⁸

Sonuç olarak Öztürk’e göre; klasik ulûmu’l-Kur’ân literatüründeki bilgi malzemesi, teknik anlamda bir usûl bilgisinden ziyade Kur’ân’la doğrudan ve dolaylı ilgili görülen mâlûmat içermektedir. Ona göre bunun en temel sebebi tefsirin bilinen anlamda bir ilim dalı olmaması yahut belli bir ilim dalıyla sınırlandırılmayacak kadar geniş bir alanı kuşatmasıdır.⁴¹⁹

Burada Kur’ân ilimlerine doğrudan eleştirilerini yönelten bu konuda mülâhazalar da bulunan ve bu eleştirilerini bir eser olarak neşreden Ebû Zeyd’in bazı görüşlerini nakletmeden geçemeyeceğiz.

O, İslami camiada gelenekçilik hastalığına işaretle en basit bilgileri bile Suyûti’ye atıfla hareket edildiğini, bizzat Suyûti’nin ilimlerin bitmez tükenmez olduğunu belirtmesine rağmen hala onun verdikleriyle yetinilmesini ve Kur’ân ilimlerinin onun eseriyle sınırlı tutulmasını eleştirir.⁴²⁰ Ona göre Kur’ân ilimlerinin tedvini Kur’ân’ın edebi yönü düşünerek yapılan çalışmalar olmaktan ziyade kültürel birikimleri derleme, Haçlı saldırılarına karşı kaybolmaktan koruma faaliyetidir. Bunlar ilimleri belli bir temele oturtma ve bunların daha az zamanda daha az çaba ile kavranabilmesini amaçlayan özetleme uğraşlarıdır.⁴²¹

Ebû Zeyd’e göre müslümanların dış tehditlere karşı içinde bulundukları şartlar çerçevesinde yaptıkları Kur’ân ilimlerine dair çalışmalar o dönem için bir rol icra ediyorsa da günümüz şartlarında karşı karşıya kaldığımız tehditler bağlamında maalesef ihtiyacımızı görecektir, dinin temelini anlamaya yetecek mâlûmatlar değildir.⁴²²

Ulûmu’l-Kur’ân, Kur’ân’ı anlamaya engel teşkil edecek donuk bir yapı olmakla da itham edilmiştir. “Hangi ilim olursa olsun usûlü statik bir hale getirilirse

⁴¹⁸ Öztürk, “Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu”, s. 77.

⁴¹⁹ Öztürk, “Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu”, s. 79.

⁴²⁰ Nasr Hamid Ebû Zeyd, *Mefhumu’n-nas: Dirase fi ulûmi’l-Kur’ân, Heyetu’n mısriyyetu’l-amme li’l-kitab*, Kahire 1990, s. 12-13.

⁴²¹ Ebû Zeyd, *Mefhumu’n-nas*, s. 14.

⁴²² Ebû Zeyd, *Mefhumu’n-nas*, s. 16.

anlamayı sınırlandırır ve bununla insan düşüncesinin önüne bir set çekilmiş olur. Maalesef ulûmu'l-Kur'ân statik bir hale gelmiştir, donuktur.⁴²³

Görüldüğü üzere Kur'ân ilimleri farklı açılardan, değişik ölçülerde eleştiri ve tenkide tabi tutulmuştur.

2. Eleştirilerin Değerlendirmesi

Kur'ân ilimlerine yöneltilen eleştirilen bir kısmı makul tenkitler olmakla birlikte bazı tenkitler durumun tam kavranamadığı izlenimini uyandırmaktadır. Kanaatimizce öncelikle dünden bugüne kendine has konjektörel şartlarda var olan Kur'ân ilimleri çalışmaları günümüz şartları içerisinde yargılanmamalı daha munsıf olunmalıdır. Bize düşen klasik dönemden tevarüs eden bu bilgi ve mâlûmatların günümüz şartlarında kullanılması, istifadeye hazır hale sunulabilmesi için gerekli şartları gerçekleştirmek, eksik ve zaaflarını telafi etmeye gayret etmektir. Bu konuda yanlış anlamaların önüne geçmek üzere Kur'ân ilimleri alanında dercedilmiş çalışmalar; her bir Kur'ân ilminin işlevi ve Kur'ân'ı anlamaya etkisi üzerinde önemle durmalıdır.

Kur'ân ilimlerinin, bütüncül yaklaşım ve anlama noktasında zaman kaybına neden olduğu noktasındaki eleştiriye bütünüyle olmasa da bazı açılardan kabul edilebilir görüyoruz. Kanaatimizce önce tespit edilmesi gereken nokta ulûmu'l-Kur'ân'ın kim için ihtiyaç olup kim için olmadığı meselesidir. Kur'ân'a muhatap iki farklı kitle mevcuttur. Birincisi tefsir ehli, tefsir üzerinde çalışan, hüküm ve açıklamalarda bulunan kimseler diğeri ise Kur'ân'dan istifadeyi amaçlayan ancak ilim ehli olmayan kimselerdir. Uzman olma, hüküm çıkarma iddiasında olan tefsir ehlinin Kur'ân ilimlerinden müstağni kalmasını kabul etmek asla mümkün değildir. Nitekim “Kur'ân ilimlerinin önemi” başlığı altındaki bilgiler buna dair gerekli açıklamaları ihtiva etmektedir. Ancak ehli ilim olmayan bir kimsenin direkt olarak Kur'ân tefsirlerinden istifadesi sorun arzetmemekte, ondan bütün Kur'ân ilimlerini tahsil etmesi istenmemektedir.

“Mübhemâtu'l-Kur'ân ilminin, bir yönüyle belli hiziplere mensup kişilerin kolaylıkla Kur'ân'ı istismar etmelerine kapı araladığı, bir yönüyle de Kur'ân

⁴²³ Çetiner, “Müzakere”, s. 616-617.

araştırmacılarını, iniş gayesinde uzaklaştırdığı” şeklindeki eleştirinin aslında yanlış yönde kullanıldığı kanaatindeyiz. Şöyle ki eğer Kur’ân ilmiyle muhatap olan kişi Kur’ân’ı tefsir etme, hüküm beyan etme konumunda olan biriye mutlaka bu ilmi bilmesi ve örnekleri incelemesi zorunludur. Ancak sıradan bir insanın bununla ilgilenmek yerine tefsirlerde yapılan yorum ve değerlendirmeleri, verilen hükümleri okuması yeterlidir. Fakat ifade edilen zamirlerin yanlış ve farklı amaçlar doğrultusunda kullanılması şeklindeki eleştirinin muhatabı kesinlikle adı geçen Kur’ân ilmi olmayıp, tefsir yapma girişiminde bulunan kimsenin hatası, art niyeti, zafiyeti, mezhepçiliği ya da Kur’ân’ın hakikatini kavrayamamış olmasıdır. Zira adı geçen Kur’ân ilmi olsa da olmasa da Kur’ân’da zamirler mevcuttur. Ve insanlar o Kur’ân ilimlerini okumasa da orada gördüğü mübhemleri tayin etmek isteyecek ve bunu yaparken işe kişisel tercihlerini dâhil edecek, mezhep taassubu ya da benzer olumsuzluklar bağlamında hareket edebileceklerdir. Şunu hemen belirtmek gerekir ki aslında bu eleştiri bile kendi içinde çelişmektedir. Bu eleştiri dahi bir anlamda bizzat Kur’ân ilimlerinin önemine ve gereğine işaret eden bir unsurdur. Zira diğer Kur’ân ilimleri mesela Kur’ân’a bütüncül bakma, Hz. Peygamber ve sahâbe rivâyetlerini göz önüne alma gibi hususlar, sebeb-i nüzûl, âyetin siyak-sibakı gibi durumlar göz önüne alınarak yapılan bir tefsirde bu mübhemlerin sorumsuz ve keyfi bir şekilde tayin edilmesinin önüne geçilmiş olacaktır.

Kimilerince ulûmu’l-Kur’ân her ne kadar sistemsiz bilgiler yığını olarak görülse ve öyle değerlendirilse de durum zannedildiği gibi değildir. Biz tarihsel bağlamında, önceki dönemlerde ilim adamları açısından her bir ilmin zikrediliş nedeni ve işlevselliğinin bilindiği kanaatindeyiz. Ancak bilinen bu hakikatlerin “mâlûmu i’lam” kabilinden olacağı düşüncesiyle sürekli nakledilmediği, ilerleyen süreçte bilinen bu gerçeklerin unutulması nedeniyle sonraki dönemde bir takım eleştirilerin yöneltildiğini düşünmekteyiz. Unutulmaması gereken nokta Kur’ân ilimleri bir bütün olarak Kur’ân tefsirinde cahilce ve bilgisizce tefsir ve öznel anlama ve yorumlamaları sınırlayan çabaların bir diğer ifadesidir. Bu anlamda Kur’ân’ı anlamada temel esaslar ve yardımcı unsurlar olarak Kur’ân ilimlerinin icra ettikleri rol son derece önemlidir.

Ebû Zeyd’in Kur’ân ilimlerine günümüz şartlarında yeni eklemeler yapılması düşüncesine katılmamak mümkün değildir. Zira günümüz anlama, yorumlama ve

yaklaşım biçimleri Kur’ân tefsirinde bizi etkileyen önemli unsurlar olarak göz önündedir. Bu anlamda bilimsel çalışmalardan belli ölçülerde istifade etmek, bunun yanında hermenötik, semantik gibi ilimleri inceleme, varsa faydalı kısımlarından istifade etme söz konusu olabilir.

“Maalesef ulûmu’l-Kur’ân statik bir hale gelmiştir, donuktur” şeklindeki iddiaya gelince ulûmu’l-Kur’ân’ı atmak, özgür düşüncüyü savunmaktır, doğru yanlış her düşüncenin tefsir diye serdedilmesini savunmaktır ki bu üzerinde hassasiyetle durulması gereken bir husustur.

Ulûmu’l-Kur’ân çalışmalarının metodolojik bir yapı arz etmediği şeklindeki eleştiriye ise belli ölçüler içinde katıldığımızı ama insafsız bir eleştiri olarak telakki ettiğimizi de hemen belirtmeliyiz. Çünkü tarihsel bağlamında düşünmeksizin, yapılan faaliyetlere tenkit yöneltmek son derece kolaycı bir yoldur. Zira Kur’ân ilimlerin tedvin edildiği dönemde ilim anlayışı, ilimler tasnifi, müfessir konumunda bulunan insanların günümüzden farklı çalışma biçimlerinin olması, alan ayrımının söz konusu olmaması buna bağlı olarak o eser içinde olmasa bile yaptığı diğer çalışmalarla zaten müellifin bu metodolojiye sahip olması gibi hakikatler göz ardı edilmemelidir. Bu noktada bu eleştirinin bir anlamda tutarsız olduğunu tespit ve inceleme adına *el-İtkan* ve *el-Burhân* konularını değerlendirme bağlamında yapılacak bir çalışma ve tahlille konuya daha çok açıklık getirileceği için şimdilik bu konunun burada kesilmesini uygun buluyoruz.

Bu bağlamda “Kur’ân ilimlerini Kur’ân’ı anlamayı zorlaştırdığı, Kur’ân’ı anlamak ve tefsir etmek için nâsihi ve mensûhu bilmek, kıssaları bilmek, darbı meselleri bilmek, usûli’ d dini bilmek vs. ilimlerin gereksiz olduğu” şeklindeki eleştirinin de Kur’ân ilimlerinin işlevselliğinin tespit edilemeyişi ile ilgili bir sorun olduğunda şüphe yoktur. Kanaatimizce Kur’ân ilimlerinin hemen tamamının aslında Kur’ân’ın anlaşılmasında icra ettikleri bir rol olmakla birlikte günümüzde yapılan çalışmalar bağlamında bu durum pek fark edilememektedir. Bu sorunun ortadan kaldırılabilmesi için her bir Kur’ân ilminin en azından belli başlıklarının işlevsel yönünün ortaya konulmasının bir zorunluluk olduğu kanaatindeyiz. Unutulmamalıdır ki “kâfirler,

münafıklar ve din düşmanlarının saldırılarına karşı şeriatın korunmasında en temel unsur, Kur’ân ilimleridir.”⁴²⁴

E. ZERKEŞÎ’NİN *el-BURHÂN’I* ve SUYÛTÎ’NİN *el-İTKÂN’INDAKİ KUR’ÂN İLİMLERİNİN MUKAYESESİ*

Tablo olarak el-Burhân ile el-İtkân’ın ittifak ettikleri hususları eserlerinde verdikleri sıralamaya göre verirsek durum şöyledir.⁴²⁵

<i>el-Burhân’</i> daki numara sı	<i>el-Burhân’</i> daki İsmi	<i>el-İtkân’</i> daki ismi	<i>el-İtkân’</i> da ki numara sı
1	Esbâb-ı nüzûl ilmi	Sebeb-i nüzûlü bilme	9
2	Âyetler arası münasebeti bilme	Âyetler ve sûreler arasındaki münasebet	62
3	Fasıla ve âyetlerin başını bilme	Âyetlerdeki fasıllar	59
4	Vücûh ve’n-nezâir	Vücûh ve’n-nezâir	39
5	Lâfzi müteşâbih	Âyetlerde teşabüh	63
6	Mübhemât ilmi	Mübhemât	70
7	Sûre başlarının sırları	Sûrelerin başları	60
8	Sûre sonları	Sûre sonları	61
9	Mekkî ve medenîyi bilme	Mekkî ve medenîyi bilme	1
10	Kur’ân’dan ilk inen ve son nazil olanları bilmek	İlk nazil olanları ve son nazil olanları bilmek (ikisi ayrı başlıklarda incelenmiştir)	7,8
11	Kur’ân’ın kaç harf üzere indirildiğini bilmek	Kur’ân’ın indiriliş şekli ve kaç harf üzere indiği	16
12	Kur’ân’ın indiriliş şekli	Görüldüğü gibi el- <i>İtkân</i> ’da tek başlık el- <i>Burhân</i> ’da ise iki ayrı başlık altında incelenmiş.	16
13	Kur’ân’ın cemi ve sahâbe tarafından hıfzedilmesi	Kur’ân’ın cemi, tertibi, ezberlenmesi ve rivâyet edilmesi (İki ayrı başlık	18,20

⁴²⁴ İbn Kayyim Cevziyye, *el-Bedai’ fî ulûmi’l-Kur’ân*, s. 27.

⁴²⁵ Bu tablonun hazırlanmasında Hazım Said Haydar’ın adı geçen çalışmasından istifade edilmiştir. Bkz. Haydar, *Ulûmu’l-Kur’ân beyne’l-burhan ve’l-itkân*, s. 114-120.

		altında incelenmiştir)	
14	Kur'ân'ın sûrelerinin tertibi âyetler ve sayıları	Kur'ân'ın sûre, âyet, kelime ve harf sayısı	19
15	Kur'ân'ın isimleri ve iştikakları	Kur'ân'ın ve sûrelerin isimleri	17
16	Hicaz lûgatı dışında diğer Arap kabilelerinin diliyle nazil olanlar	Hicaz lûgatı dışında kelimelerle nazil olanlar	37
17	Arap dili dışında kelimelerle nazil olan âyetler	Arap dili dışında kelimelerle nazil olan âyetler	38
18	Garibu'l-Kur'ân	Garibu'l-Kur'ân	36
19	Sarf ilmi		
20	Terkip ve kök açısından hükmünü bilme (İ'rab)	İ'rabı bilme	41
21	Lâfzın ve terkinin daha güzel ve fasih olması (Beyan ve Bedi')		
22	Lafızlardaki ziyade noksan değişme hareke açısından farkları bilme	Meşhur, Âhad, Şaz, Mevzu', Müdrec, İmale-feth, Med ve Kasr, Hemzenin tahfîfi (Hepsi ayrı başlıklarda incelenmiştir)	23,24,25, 26,27,30, 32,33
23	Kıraat vecihlerini bilme		
24	Vakf ve ibtida	Vakf ve ibtida	
25	Kur'ân'ın yazı şekli	Kur'ân'ın yazma yazı şekli ve yazma adabı	76
26	Fedâil ilmi	Fedâilu'l-Kur'ân	72
27	Havas ilmi	Havâssu'l-Kur'ân	75
28	Kur'ân'da daha faziletli olan var mıdır?	Kur'ân'da fâdıl ve efdal âyetler	73
29	Tilâvet adabı ve keyfiyeti	Kur'ân tilâvetinin adabı	35
30	Mektup, hitap ya da farklı metinlerde Kur'ân âyetlerini kullanmanın cevazına dair		
31	Emsâli bilme	Emsâlu'l-Kur'ân	66
32	Ahkâmı bilme (alt başlıkları var)		
33	Cedeli bilme	Cedelu'l-Kur'ân	68
34	Nâsîh ve mensûh bilme	Nâsîh ve mensûh	47
35	İhtilaflı görülenleri bilme	İhtilaf ve tenakuzlu görünen âyetler	48
36	Muhkem ve müteşâbihi bilme	Muhkem ve müteşâbih	43
37	Sıfat âyetlerindeki müteşâbih âyetleri bilme	Bu başlık <i>el-İtkan</i> 'da 43. Başlık altında incelenmiştir.	
38	İ'câzı bilme	İ'câzu'l-Kur'ân	64
39	Tevatürün vucubiyetini bilme	Mütevatiri bilme	22

40	Sünnetin Kur'ân'a destek-yardımcı olması		
41	Tefsir ve te'vili bilme	Tefsir ve te'vili bilme şerefini beyan, ona olan ihtiyacı bilme	77
42	Kur'ân'da hitap ve muhatap çeşitleri	Kur'ân'da hitap şekilleri	51
43	Hakikat ve mecazını beyan	Hakikat ve mecaz	52
44	Kur'ân'da kinaye ve tariz	Kinaye ve tariz	54
45	Kelâmın manasında kısımlar	Haber ve inşa	57
46	Kur'ân'ın üslubu ve belâgat sanatları-yönü	Müfessirin bilmesi gereken önemli ilkeler, takdim-tehir, teşbih istiare, hasr ihtisas, icaz-itnab, bedayiu'l-Kur'ân, aksâmu'l-Kur'ân	42,44,53, 55,56,57, 67
47	Edat ıstılahları	Müfessirin ihtiyaç duyduğu edatların manaları	

Bilindiği üzere Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ında 47 Kur'ân ilmi⁴²⁶ Suyûti'nin *el-İtkan*'ında ise 80 ayrı Kur'ân ilmi zikredilmektedir. Yukarıdaki tabloda *el-Burhân* başlığı altındaki Kur'ân ilminin mukabili zikredilmemişse *el-İtkan*'da bu ilmin karşılığı bulunmuyor demektir. *el-İtkan*'da bulunan ve *el-Burhân*'da bulunmayanlar ise ayrıca ifade edilecektir. Ancak yukarıdaki tabloda Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ında 39 Kur'ân ilminin, Suyûti'nin *el-İtkan*'ın'da 54 ilmi karşıladığı görülmektedir. Tabloda ilgili yerlerde bu farklılıklara dikkat çekilmiştir.

El-İtkan'da mevcut olan ancak *el-Burhân*'da bulunmayan ilim dallarını incelemeye tabi tutarsak üstte bahsettiğimiz tabloda da ilgili yerde çizelge olarak verdiğimiz gibi bazı ilim dalları *el-Burhân*'da tek bir başlık altında incelenirken *el-İtkan*'da bu ilim dalları birkaç başlık altında incelenmiştir. Yani konu asıl itibarıyla *el-Burhân*'da da mevcuttur ancak genel başlık altında konu içerisinde verilmiş bilgilerdir. Bu şekilde olan ilim sayısı 29'dur. Bu ilimleri belirtmek gerekirse bunlar şunlardır: Hazarî ve seferî âyetler, gündüz ve gece inen âyetler, mükerrer nazil olan âyetler, hükmü nüzûlünden nüzûlü hükmünden sonraya kalan âyetler, meleklerin refakatinde ve münferit inen âyetler, şaz, lâfzen mevsul, manen mefsul, imale feth ve ikisi arasında

⁴²⁶ Zerkeşî, *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'ân*, I, 9-12. Kendisi aslında bu ilimlerin çok daha fazla olduğunu ama ilimlerin fazla ömrün kısa olması sebebiyle bu kadar ihtisar ettiğini ifade etmektedir. Zerkeşî, age., s. 12.

kırâat, med ve kasr, hemzenin tahfifi, Kur'ân'ın tahammülü-ezberlenme ve öğretilmesi, müfessirin bilmesi gereken önemli kâideler, takdim-te'hir, umum-husus, mücmel-mübeyyen, mutlak ve mukayyed, mantuk ve mefhum, teşbih ve istiâre, hasr ve ihtisar, icâz ve itnâb, haber ve inşa, bedayiu'l-Kur'ân, Kur'ân'dan istinbat edilen ilimler, aksamu'l-Kur'ân, haklarında âyet nazil olanlar, müfred manada olan âyetler, müfessirde aranan şartlar ve uyması gereken esaslar, garaibu't-tefsir, tabakâtu'l-müfessirin.⁴²⁷

İkinci olarak *el-Burhân*'da olmadığı gibi diğer ulûmu'l-Kur'ân kitaplarında da olmayan yalnızca *el-İtkân*'da bulunan, Suyûti'ye has Kur'ân ilimleri ise üç tanedir: Yerde ve gökte inen âyetler, bazı sahâbîlerin sözlerine uygun inen âyetler (muvâfakâtu's-sahâbe), bazı peygamberlere inen âyetlerle öncekilere gelmeyip sadece Hz Peygambere inen âyetler.⁴²⁸

Kur'ân ilimlerinde en çok iştihar bulmuş iki temel eserin muhtevaları bu şekildedir. Bundan sonra bazı Kur'ân ilimlerini müstakil olarak incelemek, önemi ve mahiyeti ve işlevleri üzerinde durmak yerinde olacaktır.

F. ÖNEMLİ BAZI KUR'ÂN İLİMLERİ VE İŞLEVLERİ

Kur'ân ilimlerinin her birisi yüzeysel bir bakış açısıyla değerlendirildiği takdirde pek çoğunun Kur'ân tefsiriyle ilgisinin olmadığı şeklinde yanlış değerlendirme yapılmaktadır. Bu şekilde bir algılamanın altında yatan neden ulûmu'l-Kur'ân kitaplarında Kur'ân ilimlerin işlevsel biçimde zikredilmeyişlerinin yanında faydalarının çok fazla zikredilmemiş olmasıdır. İşte bu noktada bize düşen görev her bir Kur'ân ilminin işlevselliğinin ortaya konulması, Kur'ân tefsirinde her bir ilmin faydasına dair vurguların çoğaltılmasıdır.

Kanaatimizce bugün, Kur'ân ilimlerine dair malumatlar Kur'ân'ı anlama noktasında bizler için, metodolojik açıdan belli ölçülerde yardımcı olacak muhtevaya sahiptir. Ancak büyük bir kısmı işlenmemiş halde duran bu malzemelerin, istifade edilebilecek duruma getirilmeleri gerekmektedir. Bu bilgilerin önceki dönemlerde

⁴²⁷ Ayrıca bu ilim dallarının *el-Burhan*'da hangi başlıklar altında nasıl incelendiğini görmek için bkz. Haydar, *Ulûmu'l-Kur'ân beyne'l-burhan ve'l-itkân*, s. 125-129.

⁴²⁸ Haydar, *Ulûmu'l-Kur'ân beyne'l-burhan ve'l-itkân*, s. 129.

işlenmemiş halde sunulmasının değişik sebepleri söz konusu olabilir. O dönemin şartları içerisinde buna ihtiyaç olmayacağı düşünüleceği gibi sonrakileri sınırlamaktan kaçınma, tek bir metot ya da anlama biçimine zorlamama gibi kaygılar da söz konusu olabilir. Asıl olan bundan sonraki süreçte yapılması gerekenleri tespit ederek çaba ve gayret göstermektir.

1. Mekkî-Medenî

Gerek *el-İtkân* gerekse *el-Burhân* gibi temel eserlerde mekkî-medenî ilmine dair bahis anlatılırken, uzun ve geniş bir şekilde mekkî olan medenî olan sûreler tek tek sıralanır. Hakkında ittifak olmayan, ihtilaflı hususlar ise belirtilerek bazen tercih belirtilir bazen belirtilmez ama ihtilaflara dikkat çekilir. Bu anlamda sûrelerin bütün âyetleri Mekke’de ya da Medine’de, bir kısmı Mekke bir kısmı Medine’de nazil olanlar ayrıca belirtilir. Bunun yanında mekkî ve medenî âyetlerin özellikleri ifade edilir.⁴²⁹ *el-Burhân*’da buna ek olarak Mekke’de Medine inen ama hükmü değişik olanlar ve Beyti Makdis, Hudeybiye, Taif gibi yerlerde inenler de özellikle belirtilmiştir.⁴³⁰

Mekkî ve Medenî olma hususunda farklı görüşler dile getirilmiştir. Görüşlerden birine göre Hz. Peygamber Mekke’de iken inenler mekkî, Medine’de iken inenler medenîdir. Suyûti’ye göre hicretten önce inenler “Mekkî”, sonra inenler “Medenî”dir. Zerkeşî’ye göre en meşhur görüş hicretten önce veya sonra olmasına bakılmaksızın Mekke’de inenler mekkî, medine’de inenler Medenî’dir. Ayrıca Mekkelilere inen âyetler Mekkî, Medinelilere hitaben gelen âyetler ise medenîdir, şeklinde farklı bir görüş de vardır.⁴³¹

Suyûti, Nisâburî’nin, *Kitabu’t-tenbih ala fadli Ulûmi’l-Kur’ân* isimli eserinde mekki-medeni ilminin önemine dair şöyle söylediğini nakleder: Kur’ân ilimlerinin en şerefli âyetlerin nüzûl sebeplerini ve yerlerini Mekke’de mi Medine’de mi indiğini, Mekke’de nazil olduğu halde hükmü medenî olanları, Medine’de nazil olup hükmü mekkî olanları, Mekke’de nazil olup Medine’de inmiş âyetlere benzeyenleri bilmek gibi yirmi beş hususu bilmeyen, bunları birbirinden ayıramayan kimsenin Kur’ân tefsiriyle

⁴²⁹ Suyûti, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, I, 15-36; Zerkeşî, *el-Burhan fî ulûmi’l-Kur’ân*, I, 187-205.

⁴³⁰ Zerkeşî, *el-Burhan fî ulûmi’l-Kur’ân*, I, 187-205.

⁴³¹ Zerkeşî, *el-Burhan fî ulûmi’l-Kur’ân*, I, 187; Suyûti, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, I, 16.

ilgili bir şey söylemesi haramdır.⁴³² İslam âlimleri genelde Kur'ân ilimlerinin tamamı için bu bakış açısına sahiptirler. Kur'ân ilimlerini bilmeyen kimselerin Kur'ân tefsirine kalkışması doğru değildir.

Mekkî-Medenî ilmine dair klasik ulûmu'l-Kur'ân kitaplarından hareketle bu konuların Kur'ân'ı anlamada daha doğrusu tefsir usûlünde ne gibi yerinin ve öneminin olduğunu kestirmek mümkün olmadığı gibi bir takım soru işaretlerinin ortaya çıkması da son derece normaldir. Çünkü ilk bakışta bu ilme dair verilen bilgiler işlevsellik açısından bu ilmin bir değer ifade etmediği şeklinde izlenim uyanmaktadır. Bu nedenle bu ilme ve diğer Kur'ân ilimlerine bir takım eleştiriler yöneltmiştir.⁴³³

Mekkî-medenî ilminin Kur'ân'ı anlamaya etkisi üzerinde klasik dönemde yazılan Kur'ân ilimleri eserlerinde hemen hiç durulmamıştır. Her ne kadar bir takım faydalar zikredilmişse de bu faydalar günümüz şartları içinde usûl kitaplarından metodolojik fayda bekleyen insanların ihtiyacına cevap vermemektedir. Çünkü metodoloji beklentisi içinde olunan usûl kitaplarında, Mekkî-Medenî ilminin faydalarına en azından günümüz insanının beklentisine uygun şekilde değinilmemiştir. Her ne kadar bazı kitaplarda Ebû Cafer en-Nahas'ın (ö. 338/950), mekkî-medenî'yi bilmenin nâsih ve mensûhu bilme açısından çok önemli olduğu, Mekke'de inen bir âyette var olan hükme mukabil Medine'de inen âyette farklı hüküm varsa Medine'de gelenle Mekke'deki âyetin nesh edildiğini anlarız⁴³⁴ ifadesi yer alsaydı da bu yeterli değildir.

Mekkî-medenî âyetlerin tespit edilmesi ve ulûmu'l-Kur'ân kitaplarında bu konulara yer verilmesindeki gayeyi klasik usûl kitaplarında zikredildiği gibi nâsih-mensûhu anlamaya yarayacağı faydasıyla sınırlandırmak ve durumu sadece âyetlerin organize edilmesi ve coğrafyasının tespit edilmesi şeklinde değerlendirmek bu ilimden elde edilecek faydayı asgariye indirmek olacaktır. Mekkî-medenî ilmi, her şeyden önce

⁴³² Suyûti, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, I, 15. Ayrıca bkz. Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşî, *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm) Dâru ihyai'l-kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1957, I, 192.

⁴³³ Rudi Paret, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, (trc. Ömer Özsoy) Bilgi Vakfı, Ankara 1995, s. 124-125. İlgili iddialar ve değerlendirilmesi için bkz. Laşin, *el-Lealiu'l-hisan fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 25-26.

⁴³⁴ Abdurrezzak Hüseyin Ahmed, *el-Mekkî ve'l-medenî fî'l-Kur'âni'l-Kerim*, Daru İbn Affân, Kahire 1999, I, 15.

âyetlerin indiği çevreyi açıklamaya yönelik bir ilimdir. Metin, içinde bulunduğu muhatapların çevresinden bağımsız olamaz. Bu anlamda âyetlerin hangi ortamda indiğini bilmek sadece ‘Mekke’de müşriklerle Medine’de müminlerle ilgilidir’ şeklinde kaba tasniften ibaret değildir. Nitekim her iki beldede bulunan müslümanların uyması gerekenleri ve Hz. Peygamberin görevini ifade eden âyetler ciddi farklılıklar içermektedir. Bu farklılıklar incelenir ve tespit edilirse anlama noktasında ciddi faydaları olacaktır.⁴³⁵

Mesela Mekke döneminde Hz. Muhammed, Kur’ân tarafından; Dâiyallah⁴³⁶, Ümmî,⁴³⁷ Beşîr,⁴³⁸ Müddessir,⁴³⁹ Müzekkir⁴⁴⁰ ve Racul⁴⁴¹ kelimeleri ile tanımlanırken, Medine döneminde inen âyetlerde; Ahmed,⁴⁴² Üzün,⁴⁴³ Şahid, Mübeşşir, Nezir, Dâî, Sırac-ı Münir,⁴⁴⁴ Muhammed,⁴⁴⁵ Muhsin,⁴⁴⁶ Rasul,⁴⁴⁷ Usve⁴⁴⁸ sıfatları ile anılmaktadır. Bu iki grupta olan âyetler mukayese edildiği takdirde Mekke’de nazil olan âyetlerin Hz. Peygamberi görevlendime biçiminin, ondan insanlara yeni din ve Allah hakkında bilgi vermesinin istendiği sonucu çıkmaktadır. Nitekim “hatırlatıcı” ve “haber verici” anlamlarına gelen Mekke’deki nitelendirmeleri onun görevinin henüz başında olduğunu ifade etmektedir. Medine döneminde ilgili âyetler ise onun müjdeleyici ve şahit olucu vasfını ön plana çıkarmaktadır. İlk dönemde istenilenler gerçekleşince, Medine döneminde müjdeleyici vasfının kullanılması uygun görülmüştür. Diğer yandan üsve (örnek) tabirinin Mekke’de değil de Medine’de kullanılması, Medine’de Hz. Peygamber’e sadece liderlik görevinin değil bunun yanında daha zor bir görev olan örneklik görevinin de yüklendiğini göstermektedir.⁴⁴⁹

⁴³⁵ Görener, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*, s. 130-134 Ayrıca bkz. Ahmed, *el-Mekkî ve’l-medenî fi’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, I, 139-140.

⁴³⁶ Ahkaf 46/31.

⁴³⁷ A’raf 7/157.

⁴³⁸ A’raf 1/188.

⁴³⁹ Müddessir 74/1-2.

⁴⁴⁰ Gaşiye 88/21.

⁴⁴¹ A’raf 7/63.

⁴⁴² Saf 61/6.

⁴⁴³ Tevbe 9/61.

⁴⁴⁴ Ahzab 33/45-46.

⁴⁴⁵ Âl-i İmran 3/145.

⁴⁴⁶ Nisa 4/125.

⁴⁴⁷ Al-i İmran 3/132.

⁴⁴⁸ Ahzab 33/21.

⁴⁴⁹ Görener, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*, s. 134-135.

Her ne kadar ulûmu'l-Kur'ân kitaplarının tamamında olmasa da bazı tefsirlerde Mekkî-medenî ilminin önemli bazı faydalarına işaret edilmiştir. Tabatabâî'ye göre Kur'ân âyetlerinin ve sûrelerin mekkî-medenî oluşlarını ve sebep-i nüzûlünü bilmek, Hz. Peygamberin dine davet ve tebliği açısından, onun hayatı ve takip ettiği siyaset açısından mâlûmat edinmede son derece önemlidir. Mekkî-medenî ilmi, onun hayat seyri konusunda bazı tereddütleri gidermede büyük faydalar sağlamaktadır. İşte Kur'ân'ı doğru anlamada, Kur'ân'la ilgili dâhilî ve hâricî etkileri incelemek ve onlar hakkında bilgi sahibi olmak son derece önemlidir.⁴⁵⁰

Her şeyden önce Kur'ân'ın maksatlarını tespitinde mekki-medenî ilminin önemli bir yeri olduğunu vurgulamak istiyoruz. Öteden beri mekki-medenî sûreler hakkında verilen bilgiler telif edilen eserler, farklı mekânlarda nazil olan sûrelerin muhteva yönünden çok titiz bir inceleme ile gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Bilindiği üzere Mekke döneminin koşulları ile Medine ortamı birbirinden farklıdır. İslâm dininin inanç ve ahlâkî hükümleri Mekke döneminde nazil olan vahiy ile gerçekleşmiştir. Bir başka ifade ile dinin değişmeyen sabiteleri olan bölümler, Mekke döneminde nazil olmuştur. Medine'de nazil olan âyetler ise, Mekki âyetlerin tamamlayıcısı niteliğindedir. Bir başka şekilde ifade edecek olursak medenî âyetler, mekkî âyetlerin furû'unu oluşturur. Musa Carullah bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Şeraitin temel kâideleri, genel öğretileri ve ebedi/değişmez esaslarının tamamı Mekke'de inmiştir. Medine'de inen âyet-i kerimeler ise, Mekke'de inen âyetleri tamamlayıp açıklamış; bazen de sınırlamıştır.”⁴⁵¹ Kur'ân'ın temel amaçlarını tespit etmede mekki-medenî âyetlerin tespiti son derece önemlidir.

Kur'ân ilimlerinden mekkî-medenî'yi bilmek, Kur'ân âyetlerinin anlaşılmasında, muradı ilahiyi tespit etmede son derece önemli rol icra etmektedir. Mesela Kâfirûn sûresinde “*يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا جَاءْنَا بِالدِّينِ*” *dininiz size benim dinim bana*” âyetini okuyan bir kimse bu âyetin nüzûl zamanını ve dönemini bilmezse muhtemelen yanlış anlama durumu ortaya çıkacaktır. Çünkü âyetin zahirinden anlaşılan mana

⁴⁵⁰ Krş. Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Müessesetu Sahafi, Kum 1972, XIII, 235.

⁴⁵¹ Musa Carullah Bigiyev, *İslâm Şeriatının Esasları Değişkenler ve Sabiteler* (Yay. haz. Hatice Görmez), Kitabiyat, Ankara 2002, s. 24.

‘müslümanların cihadla ilgili bir sorumluluğu yoktur, kim neyi nasıl yaşarsa neye inanırsa inansın’ demektir. Ancak bu âyeti okuyan kimse bu âyetin Mekke döneminde nazil olmuş bir âyet olduğunu bilirse bu ifadenin bir geçiş dönemi olduğu, Mekke döneminde zayıf olan müminlere bu görev yüklenmediğini idrak edecek ve cihadın gereği noktasında yanlış bir algıya kapılmayacaktır.⁴⁵²

Ayrıca mekkî-medenî ilminin nâsih ve mensûhu bilmeye yardımcı olduğunu unutmamalıyız. Bir konuda iki âyet söz konusu ise âyetin nüzûl mekânını, zamanı tespit etmek en azından genel özelliklerinden hareketle onun mekkî-medenî olduğunu bilmek hüküm bakımından hangisinin sonra olduğunu bilmeye yardımcı olacaktır. Diğer yandan nasların vaz olunması sırasını bilmek, nesilleri terbiye etmede İslam’ın takip ettiği siyaseti de bilmek demektir ki bu da son derece önemli bir husustur.⁴⁵³

Genel manada mekkî-medenî, hazarî-seferi, gündüz-gece, yaz-kış, yatakta-uykuda, yerde-gökte inen âyetlere dair ilimlerin bir diğer faydası da Kur’ân-ı Kerime gösterilen önem ve ehemmiyeti ortaya koymasıdır. Anlaşılacak için gönderilen İlahi kelâma selefin büyük değer verdiğini, onun her bir âyetinin gece mi gündüz mü, yolda mı ikamet halinde mi indiğine kadar ayrıntılı bir tasnif ve derleme çabası içine girdiklerini göstermektedir. Âyetlerin metni bir tarafa, çevresel etkilerini bile bu kadar ayrıntılı inceleyen selefin ve takipçilerinin bize ulaştırdığı asıl metnin kendisi hakkında da bir şüphenin olmayacağı bedihidir. Mâlûmdur ki anlaşılacak istenen metnin sağlam vesika olması, Kur’ân’ın Allah’a aidiyetinde ve sıhhatinde bir şüphenin olmaması gerekir. Bütün bu gereksiz sayılan ya da önemi kavranamayan mekkî-medenî vb. ilimler Kur’ân’ın metnin bize sağlam şekilde ulaştığını göstermekte tefsir açısından böylesine önemli bir rol icra etmektedir.

Anlamak istediğimiz metin, yani Kur’ân, ilk defa bizim tarafımızdan anlaşılacak bir metin değildir. Yüce Kur’ân, Hz. Peygamber ve sahâbe tarafından anlaşılmış, yaşanmış ve hayata geçirilmiştir. Dolayısıyla onun nasıl anlaşıldığını tespit etmek, anlaşılma biçimini bilmek o dönemi ve şartları bilmeye bağlıdır. “O halde

⁴⁵² Ahmed, *el-Mekkî ve’l-medenî fi’l-Kur’âni’l-Kerim*, I, 138.

⁴⁵³ Abdulkadir Mansur, *Mevsûatu ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-kalemi’l-Arabi, Halep 2002, s. 49-50; Salih b. Ahmed Sem’ani Tahir Cezairi, *et-Tibyan li-ba’zi’l-Mebâhisi’l-müteallika bi’l-Kur’ân ala tariki’l-itkan*, Mektebetu’l-matbuati’l-İslâmiyye, Beyrut 1991, s. 56-57.

kendisine çok fazla önem verilen mekkî-medenî ilmi buna değer bir ilimdir. Çünkü o İslam davetinin merhalelerini, Mekke, Medine ve diğer yerlerde yaşayan insanlarla olan ilişkileri incelemede; mümin, müşrik ve ehli kitaba yapılan hitapları anlayabilmede yardımcı olan temel ilimdir.”⁴⁵⁴ Mekkî-medenî, hazarî-seferî gibi ayrımların yani metin çevresiyle ilgili bilgilerin hiç birisine akıl yoluyla ulaşmak mümkün değildir. Bu anlamda metin çevresini anlamaya yardımcı olan bu ilimlerin dercedilmesi ve bu sahada yapılan çalışmalar her ne kadar dercedilen eserlerde anlamaya faydası metodolojik açıdan işaret edilmese de sonuç itibarıyla Kur’ân’ı anlama noktasında son derece önemli rol icra etmektedir.

Kur’ân’ın tefsiri olarak hazırlanmış çalışmaları dikkatli şekilde inceleyen bir kimse mekkî-medenî ilmine ayrı bir değer verildiğini kolayca görecektir. Büyük müfessirlerden İbn Atiyye, İbnu’l-Cevzi, İbn Kesir ve Suyûti’nin mekkî-medenî ilmine verdikleri önem bu durumun ifadesidir.⁴⁵⁵

2. Esbâb-ı Nüzûl

Sebeb-i nüzûl; bir veya daha fazla âyetin –tazammun etmek, cevap vermek veya hükmünü açıklamak üzere- inmesine vesile teşkil eden hadiseye denir. Sebeb-i nüzûl semadan gelen ilahi vahyin, yeryüzünde istikbal ediliş çerçevesidir. Buradaki sebep, ‘bir neticenin meydana gelebilmesi için şart olan şey’ manasında felsefî bir muhteva taşımamakta olup, Kur’ân’ın bir kısım âyetlerinin indirilmesine vesile olan ortam anlamındadır. Kur’ân’ın ahkâma ve ahlâka dair âyetlerinin çoğu sebep-i nüzûl denilen bazı vesilelerle gelmiştir.⁴⁵⁶

Kur’ân-ı Kerim mâlûm olduğu üzere 23 sene gibi bir süreç içerisinde insanlığa gönderilmiştir. Gelen vahiy farklı vesilelerle gönderilmiş, bazen bir soru, bazen ihtiyaç ve beklentiler bazen de farklı etkenler söz konusu olmuştur. Kur’ân’ı anlama gayesini taşıyan bir kimsenin vahyin nüzûl sürecini, sûrelerin hatta her bir âyetin imkân nisbetinde hangi vesileyle ve hangi bağlamda indirildiğini bilmesi, âyeti daha sağlıklı ve doğru şekilde anlamasında büyük önem arz etmektedir. Ancak vahiy sürecinde yaşanan

⁴⁵⁴ Salih, *Mebâhis fi ulûmi’l-Kur’ân*, s. 167.

⁴⁵⁵ Ahmed, *el-Mekkî ve’l-medenî fi’l-Kur’âni’l-Kerim*, I, 180.

⁴⁵⁶ Suat Yıldırım, *Kur’ân-ı Kerim ve Kur’ân İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1985, s. 89.

olaylara vâkıf olma adına bizim için büyük önem taşıyan sebep-i nüzûl rivâyetleri belli ölçüler çerçevesinde de olsa yorum karakterli rivâyetlerdir. Çünkü nasların bazılarında olsa da her bir âyette nüzûl sebebine direkt temas söz konusu olmamaktadır. “Bu noktada nüzûl sebepleri hakkında konuşmak ancak onun vahyin inişine tanık olan sahâbeye aittir.”⁴⁵⁷ Onlar olayları çevreleyen karine ve delillerden hareketle bir takım değerlendirmelerde bulunmaktadırlar. İşte bu noktada işin içine yorum girince nüzûl sebepleri farklılık arzetymekte, farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Kanaatimizce “bu nakiller bizzat vahiy olaylarını aktarmasa bile, kurucu neslin anlayışını, olaylara bakışını, yeni olaylarla metin-âyet eşleştirmelerini ve o döneme ilişkin olayları yansıttığı için, gelenek tarafından değerli bilgiler olarak, sebep-i nüzûl rivâyetleri ile eşdeğer kabul edilmişlerdir. Bu yorumların her biri, vahiy olaylarına ulaşabilmek için başka yolu olmayan bizler için oldukça değerlidir.”⁴⁵⁸

Burada özellikle rivâyet ihtilafları ya da benzeri hususlar yerine sebep-i nüzûl ilminin tefsir ilmi açısından önemi üzerinde durmak istiyoruz. Büyük müfessir Tahir b. Aşur esbâb-ı nüzûlün önemini ve ehemmiyetini, beş başlık altında inceler.

1. Bazı müphem âyetlerin tefsirinde yardımcı olması.⁴⁵⁹ 2. Âyetin anlamına takyid, ta'mim veya tahsis açısından aykırı olmayan, mücmeli beyan etmeyen, fakat şer'i hükmün üzerine bina edildiği olaylar ve bu olaylar esnasında inen âyetlerin içeriğinde paralellik bulunması.⁴⁶⁰ 3. Toplumda birçok örneği bulunan ancak tek bir şahsa tahsis edilerek, şer'i kuralları ihlal edeni ayıplayan, eleştiren, kınayan, zecr eden ve ilgili hükmü açıklamak için âyetin indirilişine sebep olan olaylar. 4. Kur'ân âyetlerinin öncesi ve sonrası ile uyum gösteren bu nedenden dolayı da seleften bazılarınca âyetin esas amacı olduğu sanılan âyetler. Ancak bu durum o örneğin de âyetin hükmü altına girmediği manasına gelmez. Bu durum sebep-i nüzûl konusunda

⁴⁵⁷ Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed Nisâburî Vâhidî, *Esbâb-u nüzûli'l-Kur'ân*, (rivaye Bedreddin Ebû Nasr Muhammed b. Abdullah Ergeyanî), Dâru'l-meyman, Riyad 2005, s. 96.

⁴⁵⁸ Mehmet Paçacı, “Din Bilimleri ve Çağdaş Sorunları Üzerine”, s. 4-5.

⁴⁵⁹ İbn Aşur, *Tefsiru't-tahrir ve't-tenvir*, s. 47-48.

⁴⁶⁰ Bkz. İbn Aşur, *Tefsiru't-tahrir ve't-tenvir*, s. 48.

birçok anlaşmazlıkta göze çarpar.⁴⁶¹ 5. Mücmeli beyan ederek müteşâbihat vehmini⁴⁶² ortadan kaldırır.⁴⁶³

Bazı ulemanın dünden bugüne dile getirdiği “nüzûl sebepleri bilinmeden tefsir yapmanın caiz olmadığı şeklindeki” ifadelerle nüzûl sebebi bilinmeden yanlış anlaşılabilir âyetleri kastettikleri unutulmamalıdır. Aksi takdirde “nüzûl sebebi bilinmeyen hiçbir âyet doğru anlaşılabilir” demek çok sağlıklı bir yaklaşım değildir.⁴⁶⁴ Zira Kur’ân’a vukufiyeti olan müfessir, bütünlük içerisinde onu okuyup anlama kabiliyetine sahipse hatalardan belli ölçülerde uzak kalabilir. Burada vurgulamak istediğimiz nokta esbâb-ı nüzûlün yanlış anlamaları engelleyici ve anlamayı kolaylaştırıcı yönüdür.

Ancak Suyûti’nin naklettiğine göre ibn Dakik el-İd “nüzûl sebebini bilmek Kur’ân’ın manalarının anlaşılmasında en sağlam yoldur”, der. İbn Teymiyye; sebeb-i nüzûlü bilmek âyetin manasını anlamaya yardımcı olur. Zira sebeb-i bilinmesi müsebbebin de bilinmesini sağlar⁴⁶⁵ sözü ile Vâhidî’nin (ö. 468/1076) de “kıssa ve sebeb-i nüzûllerine vâkıf olmadan, âyetin tefsirini bilmek mümkün değildir” sözü manidardır.⁴⁶⁶

⁴⁶¹ Meselâ İbn Zübeyr’in anlattığına göre Ensardan bir adam, hurma ağaçlarını sulama yüzünden Zübeyr ile ihtilafa düşerek, Resulullah’ın huzuruna geldiler. Hz. Peygamber bu kimseleri dinledikten sonra “Ey Zübeyr önce sen sula, sonra da suyu sal” buyurdu. Ensarlı olan adam bu hükme kızarak “Senin böyle hüküm vermenin sebebi onun senin halaoğlun olmasındandır” dedi. Hz. Peygamber bu söze çok kızdı, yüzü renkten renge girdi ve buyurdu ki “Ey Zübeyr önce sen sula! Sonra su arkı duvarı tam dolana kadar suyu da tut” dedi. Bu âyet bu hadise ile ilgili indi. Sözü edilen âyet şudur: “*Hayır, hayır! Senin Rabbin hakkı için, onlar aralarında ihtilaf ettikleri meselelerde seni hakem kılup, sonra da verdiğin hükümden ötürü içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın sana tam bir teslimiyetle bağlanmadıkça iman etmiş olmazlar.*” (Nisa 4/65) Her ne kadar bu âyet şunun hakkında indi densede bu olayı da içine alır şeklinde anlaşılmalıdır. İbn Aşur, *Tefsiru’t-tahrir ve’t-tenvir*, s. 49.

⁴⁶² Meselâ “Allah’ın indirdiğiyle hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir.” (Maide 5/44) âyeti buna güzel bir örnektir. Eğer burada geçen “men” lâfzı şart zannedilirse âyetin anlamı “hükümde hakkın dışına çıkmanın küfürle niteleceği” manası çıkar bu ise müşkil bir durumu ortaya çıkaracaktır. Ancak bu âyetin Yahudiler hakkında indiği biliniyor buradaki “men” ismi mevsul olarak alınır ve müşkil olan durum izale edilmiş olur. Buna göre onların kendi kutsal kitaplarının gereğini reddederek, Hz. Muhammed’i inkârları doğaldır. Bkz. İbn Aşur, *Tefsiru’t-tahrir ve’t-tenvir*, s. 49-50.

⁴⁶³ İbn Aşur, *Tefsiru’t-tahrir ve’t-tenvir*, s. 49-50.

⁴⁶⁴ Bu çerçevede Muhammed Ali Sâbûnî’nin de belirttiği gibi Bakara 115. âyetteki ibareden hareketle namazda iken kıbleden başka bir yöne dönmenin caiz olabileceği gibi bir anlam çıkmaktadır. Bu ise yanlıştır. Görüldüğü üzere sebeb-i nüzûlü bilinmeden bu âyeti anlamamanın sakıncalı sonuçları olacaktır. Bkz. Muhammed Ali Sâbûnî, *et-Tibyan fi ulûmi’l-Kur’ân*, Âlemu’l-kütüb, Beyrut 1985, s. 19.

⁴⁶⁵ Suyûti, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*, I, 62.

⁴⁶⁶ Vâhidî, *Esbâb-u nüzûli’l-Kur’ân*, s. 95-96.

Yine Subhi Salih'in şu sözleri de Kur'ân ilmi olarak onun işlevselliğine dikkat çekme açısından son derece önemlidir. "Tarihi açıdan nüzûl sebebi bilinmekle Kur'ân'ın tefsiri açısından her şey yapılmış değildir. Zira tarihçiler bu anlamda büyük yalanlar dile getirmişlerdir. Ancak dini anlamda sebep-i nüzûle gelince onun sayesinde vakıanın gölgesini değil kendisini görürüz, yankı ve yansımasını değil hakkı müşahade ederiz."⁴⁶⁷

Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) şu ifadeleri de sebep-i nüzûlün işlevsellik açısından ifade ettiği anlamı güzelce ortaya koymaktadır: Şayet nüzûl sebepleri zikredilmeyecek olursa, inen âyetin manasını ihtimalsiz ve problem doğurmayacak şekilde tam olarak anlamak mümkün olmayacaktır.⁴⁶⁸

Maksadı anlamaya yardımcı olacak karinelere herhangi birisi yok olduğu zaman o söz ya tümünden yanlış anlaşılabilir ya da kısmen doğru kısmen yanlış anlaşılabilir. İşte nüzûl sebeplerini bilmek bu noktada ortaya çıkacak sorunları ortadan kaldırır. Sonuç olarak nüzûl sebeplerini bilmek Kur'ân'ın anlaşılmasında zaruri ilimlerden biridir. Nüzûl sebeplerinin bilinmeyişi şüphe ve çıkmazlara neden olur. Hakikatte zahir olan nasları mücmel hale getirir ve ihtilaflar ortaya çıkar.⁴⁶⁹

Suat Yıldırım'ın da ifade ettiği üzere esbâb-ı nüzûl sosyal ortam demektir.⁴⁷⁰ Kur'ân'ın nüzûlü ile ilgili olarak sosyal ortamdan uzak kalmanın bu konuda bilgi sahibi olmamanın savunulmasını düşünmek tutarsız bir yaklaşım olacaktır. Yirmi üç yılda nüzûlü tamamlanan bir eserin nüzûlüne tanık insanların bilgilerinden istifade etmemenin tutarlı bir gerekçesi olamaz. Diğer yandan nüzûl ortamında bulunmak ya da bu bilgiye muttali olmak kişiye Kur'ân âyetlerinin, nâsih-mensûh, mutlak-mukayyed olmaları gibi pek çok konuda mâlûmat imkânı sağlayacaktır. Hepsinden önemlisi âyetlerde var olan kapalılıkları açığa kavuşturma noktasında nüzûl sebepleri son derece önemli bir rol icra etmektedir.

⁴⁶⁷ Salih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, s. 129.

⁴⁶⁸ Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gıratî Şâtıbî, *el-Muvafakât*, (Ebû Ubeyde Salman) Daru İbn Affan, Huber 1997, IV, 152-153.

⁴⁶⁹ Şâtıbî, *Muvafakat*, IV, 146-147.

⁴⁷⁰ Yıldırım, *Kur'ân-ı Kerim ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, s. 89.

Sebeb-i nüzûlün bilinmesi inananların kalbinin mutmain olmasını sağlar. İmanı artan mümin emirleri yerine getirmede, şevk, heyecan duyar. Hatta inanmayan müşriklerin bile hükümlerin insanlar açısından fayda ve maslahatlarını bilmeleri onlardan insafılı olanları imana davet eder.⁴⁷¹ Diğer yandan sebebin müsebbeble olan bağlantısının psikoloji açısından faydası vardır. Herhangi bir sebebe bağlanarak ezberlenen bilgilerin ezberlenmesi ve hatırdan tutulması daha kolaydır. Esbâb-ı nüzûlün böyle bir yönü de vardır.⁴⁷² Bunun yanında âyetlerin teşrîindeki hikmetleri anlamaya yardımcı olması, hasr tevehhümünü ortadan kaldırması, hakkında âyet indirilenleri tanıma, müphemî ortadan kaldırma, âyetlerin olay ve nedenlere bağlanması, onları anlamayı ve ezberlemeyi kolaylaştırması bu ilmin faydalarından diğer bazılarıdır.⁴⁷³

Esbâb-ı nüzûl âyetin teşrîinin hikmetini bilmeye yardımcı olur ancak lafız umûmî olsa da esbâb-ı nüzûlle ilgili delil aynı zamanda hususi de olabilmektedir.⁴⁷⁴ Lafzın umumiliği hükmün hususiliğine mani değildir.

Hepsinden önemlisi “esbâb-ı nüzûl, nüzûl ortamının tarihsel bir unsuru olarak Kur’ân insan-hayat bütünleşmesinin nasıl temin edildiğinin somut örneklerini vermektedir.”⁴⁷⁵ Bunun yanında Kur’ân ve tefsir eğitimi açısından esbâb-ı nüzûlün önemine işaret etmek yerinde olacaktır. Hocanın ders esnasında talebesinin dikkatini çekmek için farklı unsurları kullanması bir gerekliliktir. İşte sebeb-i nüzûl ile konuya başlayan hoca, öğrencilerin ve Kur’ân talebelerinin dikkatini çekme noktasında hiçbir sıkıntı yaşamayacaktır.⁴⁷⁶

Sonuç olarak sebeb-i nüzûl; şahıslara, toplumlara birebir hitap etmede, onların sıkıntısını gidermede, Kur’ân’ın insan hayat bütünlüğünü sağlamasında yardımcı olmaktadır. Sebeb-i nüzûlün Kur’ân nassını ortaya çıkarmaya yarayan, onun derinlemesine ve doğru şekilde anlaşılmasına yardımcı olan bir ilim olduğu açıktır.⁴⁷⁷

⁴⁷¹ Zûrkânî, *Menahilu’l-irfan fî ulûmi’l-Kur’ân*, I, 102.

⁴⁷² Zûrkânî, *Menahilu’l-irfan fî ulûmi’l-Kur’ân*, I, 106-107.

⁴⁷³ Ebû Şehbe, *Medhal li-dirâseti’l-Kur’âni’l-Kerim*, s. 130-132.

⁴⁷⁴ *Teshîlu’l-vüsul ilâ ma’rifeti esbâbi’n-nüzûl*, (derl. şrh. Hâlid Abdurrahman el-Ak), Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1998, s. 8. Ayrıca bkz. Abdullah ibn Yusuf Cudey’, *el-Mukaddimâtu’l-esasiyye fî ulûmi’l-Kur’ân*, Merkezu’l-buhusu’l-İslamiyye, İngiltere 2001, s. 51.

⁴⁷⁵ Ahmet Nedim Serinsu, *Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzûl*, Şule Yayınları, İstanbul 1996, s. 86.

⁴⁷⁶ Mennâu’l-Kattan, *Mebâhis fî ulûmi’l-Kur’ân*, s. 116-117.

⁴⁷⁷ Zarzur, *Ulûmu’l-Kur’ân medhal ilâ tefsiri’l-Kur’ân ve beyânu i’cazih*, s. 129.

Bu ilim tefsirde hata riskini ⁴⁷⁸ve hasr şüphesini ortadan kaldırır.⁴⁷⁹ Sebeb-i nüzûlû sabit ve sahih olan bir âyetin başka şekilde tefsir edilemeyeceğine dair pek çok tefsir imamı ittifak etmiştir.⁴⁸⁰

3. Nâsih-Mensûh

Nâsih-mensûh, Kur'ân ilimlerinin en önemli konularından birisidir. Nâsih-mensûh ilmi doğrudan ya da dolaylı olarak Kur'ân ve Kur'ân'la alakalı bütün ilimleri ilgilendirmektedir. Bilindiği üzere ulûmu'l-Kur'ân kitaplarında nâsih ve mensûha vâkıf olmayan kimsenin Kur'ân tefsiri yapamayacağı ısrarla vurgulanmakta⁴⁸¹ müfessir olmanın ön şartı olarak bu ilim gösterilmektedir. Mekkî b. Ebî Talib'e (ö. 437/1845) göre Kur'ân ilimlerinin en kuvvetlisi nâsih-mensûh ilmidir. Dini ilimlerle çok az irtibatı olan hiç kimse ondan müstağni kalamaz. Buna mukabil tarih boyunca Kur'ân ilimleri arasında belki de en çok tartışılan üzerinde birbirinden farklı çalışmaların yapıldığı Kur'ân ilmi de nâsih-mensûh ilmidir.⁴⁸² Fıkıh ve hadis ilimlerinin de konusu olan nesh, bazılarınca kanun koyma (teşri') ile de ilgilidir.⁴⁸³

Nesh konusunda ilk dönemlerden itibaren dile getirilen hususlardan birisi de tahsis⁴⁸⁴ ve beda'dır.⁴⁸⁵ Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılması ve hükümlerinin hayata aktarılması bağlamında zihinlerde çözülmesi gereken en önemli problemlerden birisinin nesh meselesi olduğu açıktır. Bu mesele çözülmeden, birbiriyle yakından ilişkili Kur'ân âyetlerinin gereği gibi anlaşılması mümkün değildir.

⁴⁷⁸ Zarzur, *Ulûmu'l-Kur'ân medhal ilâ tefsiri'l-Kur'ân ve beyânu i'cazih*, s. 130.

⁴⁷⁹ Zarzur, *Ulûmu'l-Kur'ân medhal ilâ tefsiri'l-Kur'ân ve beyânu i'cazih*, s. 133.

⁴⁸⁰ Görüşleri ve ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin b. Ali b. Huseyin Harbi, *Kavâidu't-tercih inde'l-müfessirin*, Dâru'l-Kasım, Riyad 1996, s. 247-248.

⁴⁸¹ Kâfiyeci, *Kitâbu't-teysir fi kavâidi ilmi't-tefsir*, s. 11.

⁴⁸² Ebû Muhammed b. Hammus b. Muhammed Mekkî b. Ebû Talib, *el-Îzah li-nâsihi'l-Kur'ân ve mensûhih* (thk. Ahmed Hasan Ferhat) Dâru'l-menar, Cidde 1986, s. 45. Ayrıca bkz. Ebû'l-Kâsım Hibetullah b. Selame b. Nasr Hibetullah b. Selame, *en-Nâsih ve'l-mensûh min kitâbillahi*, (thk. Muhammed Züheyr Şaviş-Muhammed Kenan), el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrut 1986, s. 18.

⁴⁸³ Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meafiri İbnu'l-Arabî, *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, (thk. Abdülkebir Alevi Medgari), Mektebetu's-sekâfeti'd-diniyye, Kahire 1992, I, 193.

⁴⁸⁴ Mekkî b. Ebû Talib, *el-Îzah li-nâsihi'l-Kur'ân ve mensûhih* s. 101. vd; Muhammed Hamza, *Dirâsâtu'l-ahkâm ve'n-nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru Kuteybe, Dimaşk ty., s. 126-129; Mustafa İbrâhim Zelemlî, *et-Tibyan li-ref'i gumuzi'n-nesh fi'l-Kur'ân*, yy., ty., s. 59-64; Şaban Muhammed İsmail, *Nazariyyetu'n-nesh fi'ş-şeraii's-semaviyye*, Matabiu'd-decevi, Kahire 1977, s. 14-17.

⁴⁸⁵ Muhammed Mahmûd Neda, *en-Nesh fi'l-Kur'ân beyne'l-müeyyidin ve'l-muarridin*, Mektebetu'l-dâri'l-Arabiyye li'l-kitâb, 1996, yy., s. 20-22; Muhammed Hamza, *Dirâsâtu'l-ahkâm ve'n-nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, s. 59-61.

Nesih kelimesi, sözlükte çeşitli anlamlarda kullanılmakla birlikte bunları temelde iki anlama indirmek mümkündür: Bunlardan biri “bir şeyi ortadan kaldırmak (ref‘), gidermek, yok etmek (izâle), iptal etmek ve değiştirmek (tebdîl)”, diğeri ise “bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletmektir.”⁴⁸⁶ Nesh terim olarak; “şer’î bir hükmü daha sonra gelen şer’î bir delille yürürlükten kaldırmaktır.”⁴⁸⁷

Mensûh olan âyetler kısımlara ayrılmaktadır. Bu konu hakkında ulûmu’l-Kur’ân eserleri ve bazı müstakil eserlerde bir takım mütalaalar dile getirilmiştir.⁴⁸⁸ Genel olarak nesh, üç kısımda ele alınmaktadır.⁴⁸⁹ Tilâveti ve hükmü nesh olunan, hükmü nesh olan tilâveti baki olan, tilâveti nesh olan hükmü baki olan.⁴⁹⁰ Pek çok kimse hükmü ve tilâveti nesh olunan ile⁴⁹¹ tilâveti mensûh hükmü baki neshin olmadığını savunmaktadır.⁴⁹² Sünnetin Kur’ân’ı neshedip etmeyeceği ciddi tartışma konusu olmuştur. Kimileri sünnetin Kur’ânı vahiy yoluyla neshedebileceğini kimileri de bu durumun olamayacağını savunmuştur.⁴⁹³ Dihlevî de nâsih-mensûh ilmindeki ihtilafa dikkat çekmekte, ıstılah ihtilafı nedeniyle mütekaddimun ve müteahhirun âlimlerinin ihtilaf ettiklerini dile getirmektedir. Ancak o, sahâbe ve tabiunun neshi “bir âyetin bir başka âyetin hükmünü kaldırması” şeklinde kullandıklarını dile getirmektedir.⁴⁹⁴ Daha

⁴⁸⁶ Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu’l-muhît*, “Nsh mad.”, s. 334; Muhammed b. Ebî Bekr, Râzî, *Muhtârû’s-sihâh*, “Nsh mad.”, Çağrı Yayınları, İstanbul 1987, s. 656; Râğûb İsfahânî, *el-Müfredât fî gâribi’l-Kur’ân*, “Nsh mad.” (thk Safvan Adnan Davudi), Dimaşk : Dâru’l-kalem ; Beyrut : ed-Daru’s-Şamiyye, 2002, s. 801.

⁴⁸⁷ Cürçani, *Ta’rifât*, s. 240; Kâfiyeci, *Kitâbu’t-teysir fî kavâidi ilmi’t-tefsir*, s. 36; Zürkânî, *Menahilu’l-irfan fî ulûmi’l-Kur’ân*, II, 107.

⁴⁸⁸ Ebû Talib, *el-İzah li-nâsihi’l-Kur’ân ve mensûhihi*, s. 72-76.

⁴⁸⁹ Altı kısımda detaylı olarak Kur’ân’da neshi dile getirenler de vardır. Bkz. Mer’î b. Yusuf, *Kitâbu Kalaidi’l-mercan fî (beyani)’n-nâsih ve’l-mensûh mine’l-Kur’ân*, s. 47-50; Ebû’l-Kâsım Şerefüddin Hibetullah İbnu’l-Barizi, *Nâsihu’l-Kur’ânî’l-aziz ve mensûhuhu* (thk. Hâtim Salih Dâmin), Müessesetu’r-risâle, Beyrut 1985, s. 20. vd; Haşimi Ticanî, *Mezhebu’n-nesh fî’t-tefsir ve eb’aduhu’l-ictimaiyye*, el-Müessesetu dahleb, Cezayir 1992, I, 214-219.

⁴⁹⁰ Neda, *en-Nesh fî’l-Kur’ân beyne’l-müeyyidin ve’l-muarridin*, s. 37; Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zahiri İbn Hazm, *en-Nâsih ve’l-mensûh fî’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, (thk. Abdülgaffar Süleyman Bındarı), Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 1986, s. 9; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Şule, *Savfetu’r-rasih fî ilmi’l-mensûh ve’n-nâsih*, (thk. Muhammed İbrâhim Faris), Mektebetu’s-sekâfeti’d-diniyye, Kahire 1995, Muhakkik Önsöz, s. 41-43; İbnu’l-Barizi, *Nâsihu’l-Kur’ânî’l-aziz ve mensûhuhu*, s. 19; Kâfiyeci, *et-Teyisir fî kavâidi ilmi’t-tefsir*, s. 39.

⁴⁹¹ Neda, *en-Nesh fî’l-Kur’ân beyne’l-müeyyidin ve’l-muarridin*, s. 45 vd.

⁴⁹² Neda, *en-Nesh fî’l-Kur’ân beyne’l-müeyyidin ve’l-muarridin*, s. 57. vd. bazıları ise bunlardaki hikmeti özellikle dile getirmektedirler. Bkz. İsmail, *Nazariyyetu’n-nesh fî’s-şeraii’s-semaviyye*, s. 20-23.

⁴⁹³ Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, *el-Cüman fî ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-beşir, Amman 1996, s. 88 vd.

⁴⁹⁴ Dihlevî, *el-Fevzu’l-kebîr fî usûli’t-tefsir*, s. 53.

sonra istılahtaki değışikliklerle nesh edilen âyet sayısının beş yüze kadar çıkarılırken nesh ona göre ancak beş âyette vakidir.⁴⁹⁵

Kur'ân'da neshin vaki olduğunu savunanlar çoğunlukta olmakla beraber bazı kimseler neshin varlığını reddetmektedirler. Neshin varlığın savunanlar Kur'ân ve sünnetten delil getirmekte, icmâ olduğunu belirterek aklî deliller sunmaktadırlar.⁴⁹⁶ Ebû Cafer Nahhas sahâbe ve tabiunun nâsih ve mensûhtan konuştuğunu bu konudaki ihtilafın sonradan ortaya çıktığını savunmaktadır.⁴⁹⁷

Nâsih-mensûh ilminin tefsir ilmi açısından pek çok faydası dile getirilebilir. Her şeyden önce nâsih-mensûh ilmi sayesinde aynı konuyla ilgili farklı hükümler taşıyan âyetler arasında bir çelişkinin olmadığı ortaya çıkar. Nâsih-mensûh ilmi içtihad ilmini tamamlayan bir ilimdir. Hüküm istinbatı ve işkali ortadan kaldırabilmek için bu ilmi bilmek gerekmektedir.⁴⁹⁸ Bir hükmün Kur'ânda olup olmadığını, kaldırıp kaldırılmadığını bilmek tefsir için zorunludur.⁴⁹⁹

Diğer yandan özellikle Kur'ân'ın kaynağına dair yapılan ifiralar göz önüne alındığı takdirde bu ifiralara bir cevaptır. Nesih, “Kur'ân-ı Kerim'in ilahi olduğunun Hz. Muhammed'in elinden olmadığının bir delilidir.”⁵⁰⁰ Bundan dolayıdır ki sahâbe nâsih-mensûh ilmine büyük önem atfetmiştir.⁵⁰¹

Neshin mevcudiyeti, zorlama ya da keyfilikten değil ihtiyaca bağlı olarak ortaya çıkan bir durumdur. “Toplum kademe kademe ilerlemiş, siyasal ve sosyal şartlar

⁴⁹⁵ Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebîr fî usûli't-tefsir*, s. 60.

⁴⁹⁶ Neshin vuku olup olmayacağına dair deliller ve tartışmalar için bkz. Muhammed Şule, *Savfetu'r-rasih fî ilmi'l-mensûh ve'n-nâsih*, s. 46-49; İsmail, *Nazariyyetu'n-nesh fi's-şerai's-semaviyye*, s. 24-27; Abdülmüteal Muhammed Cebri, *en-Nâsih ve'l-mensûh beyne'l-isbat ve'n-nefi*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1987, s. 171-202; Ali Hasan Ariz, *Fethu'l-mennâu fî neshi'l-Kur'ân*, Mektebetu'l-hanci, Kahire 1973, s. 81-125; Neshin olmadığına dair müstakil iki çalışma için bkz. Ahmed Hicâzî Sekka, *La nesh fi'l-Kur'ân*, Dâru'l-fikri'l-Arabi, Kahire 1978; Abdülmüteal Muhammed Cebri, *La nesh fi'l-Kur'ân limaza*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1980; Zürkânî, *Menahilu'l-irfan fî ulûmi'l-Kur'ân*, II, 93-105.

⁴⁹⁷ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail Muradi Nehhas, *en-Nâsih ve'l-mensûh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Müessesetu'l-kütübi's-sekafiye, Beyrut 1989, s. 5.

⁴⁹⁸ İbn Hazm, *en-Nâsih ve'l-mensûh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 5.

⁴⁹⁹ Muhammed Şule, *Savfetu'r-rasih fî ilmi'l-mensûh ve'n-nâsih*, s. 31.

⁵⁰⁰ Ariz, *Fethu'l-mennân fî neshi'l-Kur'ân*, s. 132.

⁵⁰¹ Buna dair rivâyetler için bakınız. İbnu'l-Cevzi, *el-Musaffa biekuffi ehli'r-resuh min ilmi'n-nâsih ve'l-mensûh*, s. 13; Hibetullah b. Selame, *en-Nâsih ve'l-mensûh min kitâbillahi*, s. 18-19; Ebû Bekr İbn Şihab Muhammed b. Müslim b. Ubeydullah Zühri, *en-Nâsih ve'l-mensûh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (thk. Muhammed Mahmud Ezheri), Daru İbn Affân, Daru İbni'l-Kayyim, Riyad 2008, s. 49-53.

değişmiştir. Bu nedenle nesh söz konusu olmuştur.”⁵⁰² Bilindiği üzere hikmet de neshin varlığını gerektirmektedir. Birden dinin en zorlu şekliyle insanları muhatap etmek hikmete aykırı bir tutum olacağı için nesh sayesinde ilk muhatapların aşama aşama İslamı yaşaması sağlanmıştır. Nitekim neshin vukuunda bazen de zor olan hükümler hafifletilmiştir. Bu durum Yüce Allah’ın fazlını ve keremini göstermektir. Aynı zorlukta olan hükümler değişmişse bu da bir imtihan ve deneme olarak değerlendirilmelidir.⁵⁰³

Görebildiğimiz kadarıyla ilk dönemden itibaren üzerinde en çok çalışmanın yapıldığı aynı zamanda büyük tartışmaların gerçekleştiği ilim nâsih-mensûh ilmidir. Bu nedenle Kur’ân tefsirine yeltenen bir kimse açısından “nesh vardır ya da yoktur” bilgisine sahip olabilmesi için dahi olsa tefsir usûlü veya ulûmu’l-Kur’ân kitaplarında bu ilmin yer alması bir zaruret olarak görünmektedir.

Neshte tenakuz olması âyetlerde tenakuz olduğu anlamına gelmez. Asıl, hükmün neshini kabul etmeyince tenakuz ortaya çıkmaktadır. İlk haliyle uyumlu olsa da ikinci emrin nâsih olduğu kabul edilmediği takdirde tenakuz ortaya çıkmaktadır.

Bütün bunları hikmetini kavramamızın da ötesinde, Allah’ın hüküm koyucu ve dilediğini dilediği gibi yapabileceğini tekrar hatırlamak gerekir. Neshte tabii ki hikmet ve gerekçe de aranabilir. Ama insanlar bütün teşrideki hikmeti bilmekle mükellef değildir.

Nesh meselesinde Subhi Salih’in de ifade ettiği gibi asıl olan âyetlerin mensûh değil muhkem olması, açık bir delil ya da çıkar yol olmaması durumlarında neshin varlığının kabul edilmesi gerektiği kanaatindeyiz.⁵⁰⁴ Yüce Allah neshle hayırlı ümmet olarak nitelendirdiği son ümmeti cahiliye gayyasından çıkarıp ideal nesil haline yükseltmiştir. Bu ümmetin binası muhkem kılınmış, talimatlar insanların akıllarına ve kalplerine sindire sindire yerleştirilmiştir.⁵⁰⁵

⁵⁰² Muhammed Şule, *Savfetu’r-rasih fî ilmi’l-mensûh ve’n-nâsih*, s. 31.

⁵⁰³ Zürcânî, *Menahilu’l-irfan fî ulûmi’l-Kur’ân*, II, 91-92.

⁵⁰⁴ Salih, *Mebâhis fî ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-ilm li’l-melayin, Beyrut, 1968, s. 273-274; Yıldırım, *Kur’ân-ı Kerim ve Kur’ân İlimlerine Giriş*, s.103.

⁵⁰⁵ Yıldırım, *Kur’ân-ı Kerim ve Kur’ân İlimlerine Giriş*, s. 102.

4. Muhkem- Müteşâbih

Tarih boyunca hüküm çıkarma noktasında Kur'ân'ın doğru anlaşılması için çaba harcanmış, usûl açısından Kur'ân âyetleri ile ilgili tartışmalar devam edegelmiştir. Kur'ân'ın yorumlanması için bilinmesi gerekli olan ilimlerden birisi de muhkem ve müteşâbih konusudur. Âyetlerin bu şekilde taksimi Kur'ân'dan Âl-i İmran 3/7 âyetinden⁵⁰⁶ alınmaktadır. Bu çerçevede bir görüşe göre Kur'ân'ın tamamı muhkem, bir görüşe göre tamamı müteşâbih, bir görüşe göre ise bir kısmı muhkem bir kısmı müteşâbihtir.⁵⁰⁷ Kur'ân'ın nazım, üslup ve hükümleri bakımından tamamı muhkemdir, ona kimsenin müdahil olması söz konusu değildir ve manasında tenakuz yoktur. Diğer yandan fesahat, belâgat, halâvet açısından müteşâbihtir. Bazısının muhkem bazısının müteşâbih olması ise manalarının muhtemellik açısından tek manaya ve daha fazlaya muhtemel olanların olmasındandır.⁵⁰⁸

Muhkem; lûgatte, men etmek ve engel olmak manasını ifade eden “hukm” masdarından türemiş, “if’âl” vezninde ism-i mef’ûl’dur. “Hukm” mastarı, “alıkoymak, men etmek” anlamını ifade etmektedir. Bu yüzdendir ki, zulme engel olduğu için yargıca hâkim; atın sahibine ızdırap vermesine engel olduğu için gemin iki taraftan bağlı olan kısmına “hakeme”⁵⁰⁹ denir. Aynı kökten türetilen “ihkâm mastarı da, bir şeyi yapmak, fesattan korumak ve men etmek gibi manalara gelmektedir.⁵¹⁰ “Binaun muhkem” ifadesiyle yıkılmaktan emin olan sağlam bina kastedilmektedir.⁵¹¹ İstilahî manası itibariyle muhkem, Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde belirtildiği şekliyle Kur'ân'daki müteşâbihlerin zıddıdır; kendisinde şüphe bulunmayan; âyetleri nazım ve telif yönünden sağlam ve korunmuş, içerdiği hükümleri mana ve maksatları yönünden

⁵⁰⁶ “Onun âyetlerinin bir kısmı muhkem olup bunlar Kitabın esasıdır. Âyetlerin bir kısmı ise müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar sırf fitne çıkarmak, insanları saptırmak ve kendi arzularına göre yorumlamak için müteşâbih kısmına tutunup onlarla uğraşır dururlar. Hâlbuki onların hakikatini, gerçek yorumunu Allah’tan başkası bilemez. İlimde ileri gidenler: “Biz ona olduğu gibi inandık. Hepsî de Rabbimizin katından gelmiştir.” derler. Bkz. Ali İmran 3/7.

⁵⁰⁷ İsmail, *Dirâsât fî ulûmi’l-Kur’ân*, s. 207; Zürcânî, *Menahilu’l-irfan fî ulûmi’l-Kur’ân*, II, 167.

⁵⁰⁸ İsmail, *Dirâsât fî ulûmi’l-Kur’ân*, s. 208-209; *Mukaddimetân fî ulûmi’l-Kur’ân*, (Yay. haz. Arthur Jeffery), Mektebetü’l-Hancı, Kahire 1954, s. 176; Muhkem müteşâbihin ne olduğuna dair tartışmalar ve farklı görüşler için bkz. İsmail, *Dirâsât fî ulûmi’l-Kur’ân*, s. 210. vd; Emir Abdülazîz, *Dirâsât fî ulûmi’l-Kur’ân*, Müessesetu’r-risâle, Beyrut 1983, s. 179-180.

⁵⁰⁹ Zerkeşî, *el-Burhan fî ulûmi’l-Kur’ân*, II, 68-69; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XII, 144.; Mennâu’l-Kattan, *Mebâhis fî ulûmi’l-Kur’ân*, s. 215.

⁵¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XII, 143.

⁵¹¹ Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu istilâhâtî’l-fünûn ve’l-ulûm*, Beyrut, ty., I, 520.

anlaşılır olan, demektir. Kur'ân asıl itibariyle açıktır ve anlaşılabilir bir kitaptır; onun bazı âyetleri izaha ihtiyaç duyulmayacak kadar açıktır.

Teşâbehe fiilinin iki manası vardır: Birisi tefâ'ul kalıbının müşâreket ifade etmesi dolayısıyla iki şeyin birbirine benzemesi; diğeri ise birbirine benzemesi dolayısıyla iki şeyin birbirinden ayırt edilemeyip, birbirine karıştırılmasıdır.⁵¹² Müteşâbih; “her iki gerçeğin de birbirine çok benzemesinden ötürü ayırt edilemeyen; mahiyeti açık ve net olmayan; bilinmeyen” anlamında kullanılmıştır.⁵¹³ Aynı kökten gelen “müşâbehet” de iki şeyin birbirine benzemesi anlamını ifade etmektedir.⁵¹⁴

Daud Rahbar, Kur'ân-ı Kerim’de müteşâbih kelimesi ve türevlerinin geçtiği Bakara 2/70, Ra’d13/16, Bakara 2/118, En’âm 6/99, En’âm 6/141, Bakara 2/25 âyetleri hakkında değerlendirmede bulunurken, müteşâbih kelimesinin bir karışıklık ve şüphe değil; benzetme anlamında kullanıldığını dile getirmektedir.⁵¹⁵

Kur'ân’ın doğrudan ve dolaylı olarak müslümanları düşünmeye ve araştırmaya teşvik etmesi kısa sürede karşılaştıkları insanların bilgi ve kültür seviyelerini yakalamalarına daha sonra da pek çok konuda onları aşmalarına vesile olmuştur. Kadı Abdulcebbar müteşâbih âyetlerin Kur'ân’da var oluş hikmetini şöyle dile getirmektedir: Yüce Allah bize düşünme yükümlülüğü getirmiş, düşünmeye teşvik etmiş ve taklidi yasaklamıştır. Bizleri düşünmeye ve düşünme üzerinde çalışmaya yönlendirmek ve taklit ve bilgisizlikten kurtarmak için Kur'ân’ın bazı âyetlerini muhkem bazılarını da müteşâbih kılmıştır. Yüce Allah Kur'ân’ı bu şekilde sunarak, sorumluluk ve meşakkatimizi arttırmak suretiyle elde edilecek sevabı da aynı oranda arttırmıştır.⁵¹⁶

Eğer Kur'ân’ın tüm âyetleri muhkem olsaydı, o zaman farklı tercih ve yorum yapılamayacağından farklı kültür, anlayış ve kabiliyete sahip olan insanlar tek bir

⁵¹² Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtı'l-fünûn ve'l-ulûm*, II, 549.

⁵¹³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 503-504; Mennâu'l-Kattan, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 215.

⁵¹⁴ İsfahânî, *el-Müfredât fî gâribi'l-Kur'ân*, “Şbh mad.”, s. 374.

⁵¹⁵ Daud Rahbar, *God of Justice*, Leiden, 1960, s. 207. Müteşâbih kelimesi Kur'ân’da, ikisi tekrar olmak üzere beş âyette toplam yedi defa geçmektedir Teşâbühün kaynağı ve unsurları için bkz. Hasan, *el-Menar fî ulûmi'l-Kur'ân maa medhali fî usûli't-tefsir ve mesadirihi*, s. 210-213; Süleyman b. Salih Karavî, Muhammed b. Ali Hasan Ahsa, *el-Beyân fî ulûmi'l-Kur'ân maa medhal fî usûli't-tefsir ve mesadirihi*, Mektebetu'z-zılal, 1994, s. 277. vd; Muhammed Abdülazim Zürkânî, *Menahilu'l-irfan fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1943, II, 176. vd.

⁵¹⁶ Kadı Abdülcabbar b. Ahmed, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, (talik Abdülkerim Osman-Ahmed Ebû Haşim), Mektebetu Vehbe, Kahire 1988, s. 599-600.

mezhebe sahip olacaktı. Dolayısıyla bu durum diğer mezheplerin varlığını geçersiz kılardı. Böylece diğer mezhepler dikkate alınmayacak, onların görüşleri değerlendirilmeyecek ve karşı fikirlerden yararlanılmamış olacaktı. Ancak hem muhkem hem de müteşâbih âyetler olduğu için her mezhep sahibi mezheplerini destekleyen görüşlerini te'yid eden delilleri bulmaya çalışır. Bu durumda te'vil ile ilgili konularda içtihatlar bulunur. Neticede te'villerin üzerinde daha fazla durulacağından muhkemler, müteşâbihleri daha iyi açıklar. Sonuç itibarıyla bu yöntem sayesinde batıl görüş sahipleri, batıl görüşlerinden kurtulup hakikate ulaşırlar.⁵¹⁷

Kur'ân'da muhkem ve müteşâbih âyetlerin bulunmasının en kuvvetli sebeplerinden birisi de şöyledir: Kur'ân her seviyedeki insanı imana davet eder. Muhataplar arasında çok ince hakikatlara vâkıf olabilecek derin ilim sahibi fertler de, hiçbir ilmi karihası olmayan, ilmin verilerinden habersiz, avam da vardır. Hem bilgili seçkin insanlara hem de sıradan insanlara hitap eden bir Kitap için en uygun yöntem hem insanların hayal ve vehim ettiklerine delalet eden bazı lafızlarla hitap edilmesi, hem de doğrudan hakka delalet eden şeylerle hitap edilmesidir.⁵¹⁸ Nitekim belâgatta üstünlükleriyle gurur duyan Arapların kendi dilleri ile gelen Kur'ân'ın benzerini getirememelerinde müteşâbih unsurlar etkilidir.⁵¹⁹

Manası bilinmeyen müteşâbih olduğu gibi kabul noktasında bir deneme ve imtihandır.⁵²⁰ İnsanların kendi dilleriyle inen, kendilerine gelen beyanda anlamakta, bilmekte aciz oldukları hususların olması Allah'ın yüceliğini kavramaya ve onun ilahi olduğunu anlamaya bir vesiledir.⁵²¹

Diğer yandan hidâyet rehberi olan kıyamete kadar geçerli beyanın sınırlı bir metin olması nedeniyle sınırlı metinde pek çok ihtiyaç duyulacak konunun istinbat edilmesi mümkün olmaktadır⁵²² ve müslümanlar düşünmeye tefekkür etmeye

⁵¹⁷ Fahreddin Razi, *Allah'ın Aşkınılığı*, (trc. İbrahim Coşkun), İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 224; Fazl Hasan Abbas, *İtkânü'l-burhan fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Furkan, Amman 1997, s. 501.

⁵¹⁸ Razi, *Allah'ın Aşkınılığı*, s. 225; Sabbağ, *Lemehat fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 161.

⁵¹⁹ *Mukaddimetân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 177-178; Zürcânî, *Menahilu'l-irfan fî ulûmi'l-Kur'ân*, II, 180.

⁵²⁰ Bkz. İsmail, *Dirâsât fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 220; Sabbağ, *Lemehat fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 161; Zürcânî, *Menahilu'l-irfan fî ulûmi'l-Kur'ân*, II, 178.

⁵²¹ Sabbağ, *Lemehat fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 161; Zürcânî, *Menahilu'l-irfan fî ulûmi'l-Kur'ân*, II, 179.

⁵²² Krş. İsmail, *Dirâsât fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 218-219.

yönlendirilmektedir.⁵²³ Kur’ân’ın manaları müteşâbihlerle anlatılmasa ciltler dolusu olur, ezberlenmesi imkânsız olurdu. Dolayısıyla Kur’ân’ın ezberlenmesinde de kolaylık oluşturmaktadır.⁵²⁴

Görüldüğü üzere müteşâbihat ilmi zannedildiği gibi salt zorluk değil, pek çok hikmeti muhtevi bir Kur’ân ilmidir.

4. Münâsebâtü’l-Kur’ân

Münâsebâtü’l-Kur’ân ilmi, Kur’ân-ı Kerimin tertibinin, hikmetlerinin bilinmesini sağlayan, manaların duruma uygunluğunu tahkik eden belâgat ilminin özüdür. Sözdeki manaların anlaşılması sûrenin maksatlarının bilinmesi ile gerçekleşir. Dolayısıyla Kur’ân’ın bütün cümlelerinin mana ve kastının bilinmesi gerekir. Bu nedenle bu ilmin önemi büyüktür.⁵²⁵

Bir saraya benzeyen Kur’ân’ın bölmeleri arasındaki uyumu, armoniyi ortaya koyan uzmanlık alanı “tenasübü’l-âyât” ilmidir. Tek tek her bir âyetin cüzleri arasında, keza sûre içinde bir takım teşkil eden âyet grupları arasında, daha büyük halkaların birbiri arasında, sûrenin baş tarafı ile bu bölümleri, keza baş tarafı ile sonu, hatta sûrelerin birbiri arasında mevcut münasebetlerini bu bilim dalı gösterir. Bu ilmî disiplinin kurulması İslâm medenîyetinin ilk döneminde olmayıp, daha sonraki asırlarda gerçekleşmiştir.⁵²⁶

Bu ilmi ilk olarak kimin tespit ettiği bilinmemektedir. Ancak Hicrî dördüncü asırda Bağdad’da Ebû Bekr en-Neysaburî isimli zatın (ö. 324/935) bu husus üzerinde durduğu bildirilmektedir.⁵²⁷ Ebû Bekr İbnu’l-Arabî de (ö. 543/1148) münâsebâtü’l-Kur’ân ile ilgilenmiş ancak insanların fazla rağbet göstermemeleri sebebiyle bu konuda özel mahiyette çalışma yapmadığını beyan etmiştir.⁵²⁸ Kur’ân ilimlerinden olan

⁵²³ Sabbağ, *Lemhat fî ulûmi’l-Kur’ân*, s. 161; *Mukaddimetân fî ulûmi’l-Kur’ân*, s. 179.

⁵²⁴ Zürkânî, *Menahilu’l-irfan fî ulûmi’l-Kur’ân*, II, 181.

⁵²⁵ Ebû’l-Hasan Burhaneddin İbrâhim b. Ömer b. Hasan Bikai, *Nazmu’d-dürer fî tenasübi’l-ay[ati] ve’s-süver*, Dâiretu’l-maârifî’l-Osmaniyye, Haydarabad 1978, I, 6.

⁵²⁶ Suat Yıldırım, “Kur’ân’ın Sûrelerindeki Eşsiz Âhenk”, *Yeni Ümit Der.*, sy., 60, Haziran 2003, s. 9.

⁵²⁷ Zerkeşî, *el-Burhan fî ulûmi’l-Kur’ân*, I, 36; Salih, *Mebâhis fî ulûmi’l-Kur’ân*, s. 151.

⁵²⁸ Zerkeşî, *el-Burhan fî ulûmi’l-Kur’ân*, I, 37. Ayrıca bkz. Muhammed Mahmûd Hicâzî, *el-Vahdetu’l-mevduiyye fî’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’l-kütübi’l-hadise, Kahire 1970, s. 21.

münasebet ilminin zorluğundan olsa gerek üzerinde çok fazla çalışma yapılmadığını görüyoruz. Nitekim Bikâî'nin (ö. 885/1480) münasebetleri keşfetmek için bazen aylarca düşündüğünü ifade etmesi⁵²⁹ bu durumu özetlemektedir. Subhi Salih de "Münasebet bazen açık olabildiği gibi bazen de gizlidir." diyerek bu zorluğa işaret etmektedir.⁵³⁰ Münasebet ilmi Fahreddin Razi ile canlılık kazanmıştır.⁵³¹ Bunun haricinde Zemahşeri gibi bu konuya yer veren başka müfessirler de mevcuttur.⁵³² Suyûtî haricinde münasebet üzerine müstakil bir çalışma yok gibidir. Her ne kadar bazı tefsirlerin bu ismi taşıması söz konusu ise de burada yalnızca yapılan bazı uygulamalar vardır.

Zamanla tefsirlerde artık âyetlerin nüzûl sebebi zikredilirken, âyetlerin önceki âyetle münasebet yönü de açıklanmaya başlanmış, her âyette olmasa bile ilk bakışta önceki âyetle alakası yokmuş gibi görünen âyetler arasında irtibat kurma yoluna gidilmiştir. Dirâyet tefsirlerinde daha çok Kur'ân'ı Kerîm'in lafız ve mana güzellikleri üzerinde durulduğundan âyetler arasındaki tenasüb ve insicam tefsir türünün belli başlı bir unsuru haline gelmiştir.⁵³³

Münasebet konusunda âyetin kendi içinde, sûrenin kendi bütünlüğü içerisinde, sûreler arasında, birbirini takip eden sûreler arasında sûrenin başı sonu arasında, sûrenin başı önceki sûrenin sonu arasında vb. şekillerde değerlendirmeler yapıldığını görüyoruz.

Elmalılı Hamdi Yazır tefsirinde konunun önemine dikkat çekerken, şunları söyler; "Kur'ân'da sûreler, ekser sûrelerde kıssalar, kıssalarda âyetler, âyetlerde kelimeler, kelimelerde harfler ve bütün bunlar arasında açık ya da gizli, lâfzî veya manevî birçok yönden bir uyum ve bir nizam-ı belîğ vardır."⁵³⁴

Mustafa Sadık Rafî bu ilmin önemini "*İ'câzu'l-Kur'ân*" adlı eserinde şöyle ifade ediyor: "Şüphesiz Kur'ân, nazmında ve tertibinde tek ve eşsiz bir örnektir. Eğer

⁵²⁹ Bikai, *Nazmu'd-dürer fî tenasübi'l-ay[ati] ve's-süver*, I, 15-16.

⁵³⁰ Salih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 152.

⁵³¹ Bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Fahreddin er-Razi ve Tefsiri", *Atatürk Üniv. İslami İlimler Fak. Der.*, sy., 2, 1977, s. 7-57.

⁵³² Bilgi için bkz. Faruk Tuncer, *Kur'ân Sûrelerindeki Eşsiz Ahenk*, Işık Yayınları, İstanbul 2003, s. 41-52; Musa Bilgiz, *Âyetler ve Sûreler Arasında Münasebet: Said Havva Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2006, s. 34-36.

⁵³³ M. Faik Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 1995, s. 36.

⁵³⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul 1979, I, 50.

onun lafızlarından birinin yeri değiştirilse veya bir lâfzı yerinden çıkarılsa, o lafızların aralarındaki bağlar izale edilmiş olur ve o lafızlar dillerde dolaşan, hiçbir edebi değeri olmayan alelade sözlere dönüşür. Sanki o lafızlar yerlerinin değiştirilmesiyle bir dilden baksın bir dile çevrilmiş gibi olur. Kur'ân'ın i'câz vecihlerinden birisi de nazımının sağlamlığı ve lafızlarının konulduğu yerde birbirlerine olan münasebetinde görülür. Her kelimenin kardeşiyle, her âyetin eşiyle ve her sûrenin benzeriyle olan bağlantısından bahseden münasebet ilmi güzel bir ilimdir.⁵³⁵

Âyetler arasındaki bağlantı ve münasebetleri bilmek, tevkîfi (yani vahye dayanan) bir iş değildir. Fakat o, müfessirin içtihadına, Kur'ân'ın i'câzına, belâgat sırlarını ve eşsiz beyanının vecihlerini tatma derecesine dayanır. Eğer münasebet, siyak ile insicamlı ve arabî ilimlerdeki lügavî asıllarla ittifak etmiş olarak mânâ inceliği olursa, latif ve makbul olur. Bu, müfessirin, her âyet için bir münasebet araması gerektiği anlamına gelmez.⁵³⁶

İlk dönemde kendi dillerinde kendilerinin aralarındaki irtibatı anlayacağı şekilde gelen Kur'ân'ı sonrakiler o şekilde anlayamamaktadır. Bu nedenle sonraki dönemlerde Arapça dışında farklı dil konuşan ve Arapça'ya vâkıf olmayanlar için münâsebât ilmine olan ihtiyaç daha da çoğalmıştır.⁵³⁷

Bu ilmin Kur'ân'ın nazmını inceliklerini icazını ve mükemmelliğini ortaya koymaya yönelik bir çaba olması Kur'ân'ın tedebbür, tefekkür ve emirlerini yerine getirmeye vesile olması nedeniyle son derece önemli olup Kur'ân'ın anlaşılması ile birebir alakalıdır.

Diğer yandan yirmi üç yılda tedrici olarak gelen bir beyanda, sonradan oluşturulan bir sistemle bu derece harika münâsebât olması son derece dikkat çekici olup ondaki fesahat ve belâgatı göstermektedir. Bu durum onun Kur'ân'ın ilahi kelim

⁵³⁵ Mustafa Sadık Rafii, *İ'cazu'l-Kur'ân*, Beyrut 1990, s. 243-245.

⁵³⁶ Mennâu'l-Kattan, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 97. Tahir Cezairi'ye göre ise münâsebâtı bilmek beyan ilmine olan vukufiyete bağlıdır. Bkz. Cezairi, *et-Tibyan li-ba'zi'l-Mebâhisi'l-müteallika bi'l-Kur'ân ala tarîki'l-itkan*, s. 289.

⁵³⁷ Ramazan, *el-Cüman fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 50.

olduğunun da delidir.⁵³⁸ Ayrıca Kur'ân'daki münasebetleri göstermek, Kur'ân'ı anlamaya ve manasını beyan etmeye bir vesiledir. Bu ilim Kur'ân'ı okumaya ve tahsil etmeye sebep olması nedeniyle sevap kazandıran kıymetli bir ilimdir.⁵³⁹

II. TEFSİR-TEFSİR TARİHİ İLİŞKİSİ

Tefsir tarihi; adından başlayarak, tefsir ilminin teşekkülünü, tarihi seyrini, gelişim safhalarını ve bu çerçevede etkin rol oynayan ilim adamlarını ve bu katkıların keyfiyetini ortaya koymak, bunun yanında bu ilimle ilgili terminoloji ve ürünlerden bahsetmektir.

Bu başlık altında tefsir ilmi açısından, tarihsel süreç içerisinde tefsir tarihi konularını ortaya koymak suretiyle tefsir ve tefsir usûlü açısından tefsir tarihinin önemi ifade edilecek, tefsir tarihinin problemlerine işaret etmenin yanında tefsir tarihinin tefsir usûlüne katkısı ayrı bir başlık olarak ele alınacaktır.

A. TEFSİR TARİHİNİN ÖNEMİ

Tarih; (historia), geçmişte kalan insanî ve toplumsal olaylar topluluğunu hem de yaşanmış geçmişi konu edinen ilimdir.⁵⁴⁰ Özellikle 19. ve 20. Yüzyılda insanlar arasında tarih bilinci artmış ve zamanla tarih bilinci; her türlü insan etkinliğini anlamanın, değerlendirmenin zorunlu koşulu olmuştur.⁵⁴¹

Tarihin bir birinden farklı alanları vardır. Bizi ilgilendiren kısım ise bir tarih çalışması olarak tefsir faaliyetlerinin tarihidir. Bilindiği üzere tefsir eylemi Hz. Peygamberle başlamış, sonrasında bir birinden farklı pek çok tefsir telif edilmiştir. Kur'ân'ı anlamaya yönelik başarılı ya da başarısız her bir tefsir faaliyeti, tefsir tarihinin bir parçasıdır. Öteden beri tefsir tarihi üzerine yoğun çalışmalar yapılmakla birlikte

⁵³⁸ Ebû'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûti, *İlmu'l-münâsebât fî's-süver ve'l-ayat; Merasidu'l-metali' fî tenasubi'l-mekati' ve'l-metali'* (thk. Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâ Zemul), el-Mektebetu'l-Mekkîyye, Mekke 2002, s. 39.

⁵³⁹ Suyûti, *İlmu'l-münâsebât fî's-süver ve'l-ayat*, s. 39-40.

⁵⁴⁰ İsmail Kılıçoğlu, "Tarih Felsefesi", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Risâle Yayınları, İstanbul 1990, IV, 83.

⁵⁴¹ Betül Çotuksöken, *Felsefeyi Anlamak ve Felsefe ile Anlamak*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1995, s. 53.

tefsir usûlü açısından tam ve net bir şekilde tefsir tarihinin ifade ettiği anlam üzerinde durulmamış ve bu durum ortaya konulmamıştır.

Tarih, hakikati tespit etmeyi ve insanlara aktarmayı amaçlayan bir faaliyettir. Dolayısıyla tarih, salt bilgi olmayıp aynı zamanda öğretimi de amaçlamaktadır. Tarih öğretiminde kişinin anlama kapasitesinin, düşüncelerinin, fikirlerinin gelişmesi, değerlendirme yapma imkânının verilmesi üzerinde önemle durulmaktadır. Tefsir tarihinin de aynı öneme sahip olduğu göz ardı edilmemelidir.

Tarih öğretiminde amaçlardan birisi de fikir üretimini gerçekleştirmektir. Fikir üretme eksik veya yetersiz ise bu durum tarihin anlaşılamadığının göstergesidir.⁵⁴² Bir tefsir tarihi yazımından da bu neticeyi beklemek son derece doğaldır. Bu çerçevede şu soruyu yöneltme hakkını bulduğumuzu düşünüyoruz: Tefsir tarihi yazımında fikir üretimi gibi bir sonuç elde edilebiliyor mu?

Tarih çalışmalarında “ilişkilendirmek önemlidir. İnsan etkinlikleri olaylar olgular arasında mutlaka bir ilişki vardır. Tarihle uğraşan kişi bu ilişkileri iyi tespit etmelidir.”⁵⁴³ Tefsir tarihi çalışmalarında da aynı çağda ve farklı dönemlerde yaşayan müfessirlerin bir biri üzerindeki etkileri, benzerlikler ve ayrılıklar üzerinde durulması tefsir tarihi çalışmalarından istifadeyi daha da artıracaktır.

Ömer Nasuhi Bilmen, tefsir tarihinin fonksiyonunu şöyle dile getirmektedir: Kur’ân manevi güneştir. Bu güneşin ilahi şualarını tahlil eden bunun haiz olduğu hayati kuvveti, semavi feyizleri teşriha çalışan, bunun ilahi lemalarıyla en ücra yerleri bile ışıklandırmaya vesile olan ilim tefsir ilmidir. Böyle ehemmiyeti tasavvur fevkinde olan bir ilmin seyrini takip etmek bu ilmin vasıflarına, mertebelerine, inkişaf tarzlarına muttali olmak bu ilme dair müdevvenat vücuda getirmiş olan eâzımı tanımak, bu büyük zatların tefsir hususundaki melekelerini, gayelerini anlamak lazım gelir. İşte bize bunları gösterecek olan tefsir tarihidir. İlimler tarihi içerisinde tefsir tarihinin mevkii pek yüksektir.⁵⁴⁴

⁵⁴² İbrahim Güler, *Tarihin Toplumdaki İşlevi ve Öğretimi*, Elif Kitabevi, İstanbul 2005, s. 211.

⁵⁴³ Güler, *Tarihin Toplumdaki İşlevi ve Öğretimi*, s. 210.

⁵⁴⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973, s. 7.

Kanaatimizce tefsir tarihi çalışmalarında yapı ve mahiyet açısından dikkat edilmesi gereken önemli bir husus da pek çok kimse açısından tefsir tarihi ve bu başlık altında verilen bilgilerin, orada öğrenilenden ibaret kaldığı gerçeğidir. Bu noktada verilen bilgilerin değerlendirmeler ve net sonucu koymak yerine açık uçlu olması ve okuyucunun kendisinin çıkarımlarda bulunması daha sağlıklı olacaktır. Ya da tefsir tarihinin, öğrenci durumundaki kimselerle müfessir olma konumundaki insanlar açısından farklı formatta hazırlanması alternatif bir yaklaşım olarak düşünülmelidir.

B. TARİHSEL SÜREÇTE TEFSİR TARİHİ KONULARI

Ulûmu'l-Kur'ân ismini taşıyan ya da ulûmu'l-Kur'ân eseri olarak değerlendirilen eserleri tarihsel süreç çerçevesinde tefsir tarihine yer vermeleri açısından değerlendirmek yerinde olacaktır.⁵⁴⁵

Tefsir tarihi çalışmaları genel anlamda iki ayrı karakteristiğe sahiptirler. Bunlar tabakât usûlünde yapılan çalışmalar⁵⁴⁶ ve tefsir yöntemlerine ve ekollere göre yapılan çalışmalardır.⁵⁴⁷

⁵⁴⁵ Tefsir usûlü ismini taşıyan eserlerin tefsir tarihine yer vermeleri durumunu ilgili başlık altında değerlendirdiğimiz için burada tekrar etme ihtiyacı görmüyoruz. Ancak tefsir usûlü eserlerinin hemen tamamında tefsir tarihi konularına yer verildiğini tespit etmiş bulunuyoruz.

⁵⁴⁶ Bazıları şunlardır: Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed Davudi, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, (thk. Ali Muhammed Ömer), Mektebetu Vehbe, Kahire 1972; Ahmed b. Muhammed Ednevi, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, (thk. Süleyman b. Salâh Kazzi), Mektebetu'l-ülûm ve'l-hikem, Medine 1997; Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûti, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut ty., Abdülazîz İzzeddin Seyrevan, *Mu'cemu tabakâti'l-huffaz ve'l-müfessirîn*, Alemu'l-kütüb, Beyrut 1984; Giridi Sırrı Paşa, *Tabakât ve adab-ı müfessirîn*, Matbaa-i Osmaniye, Dersaadet 1894; Bergamalı Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, (haz. Mustafa Özel), İstanbul 2002; Ömer Nasuhi Bilmen, *Tefsir tarihi: Usûl-i tefsir veya mukaddime-i ilm-i tefsir*, Diyanet İşleri Reisliği, Ankara 1955; Abdülhalim Mahmûd Meni', *Menahicu'l-müfessirîn*, Dâru'l-kütübi'l-Misri, Kahire 1978; Adil Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hazır*, Müessesetü nuveyhizi's-sekafiyye, Beyrut 1983, I-II; Seyyid Muhammed Ali Ayazi, *el-Müfessirun: hayatuhum ve menhecuhum*, Vizaretu's-sekâfe ve'l-irşad, Tahran 1373; Mustafa Müslim, *Menahicu'l-müfessirîn*, Câmiatu ulema-i Kürdistan, yy., 1414.

⁵⁴⁷ Fazl Hasan Abbas, *el-Müfessirun Medarisuhum ve Menahicuhum*, Daru'n-nefais, Amman 2007. Bu tarz yapılan eserlerden bazıları şunlardır: Muhammed Seyyid Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1985, I-III; Mahmûd Besyuni Muhammed Fevde, *Neş'etu't-tefsir ve menahicuhu fi dav'i'l-mezahibi'l-İslâmiyye*, Matbaatu'l-Emane, yy., 1986; Ebû'l-Yakzan Atriyye Ceburi, *Dirâsât fi't-tefsir ve ricalihi*, Dâru'n-nedveti'l-cedide, Beyrut 1986; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1988, I-II; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İFAV, İstanbul 2008.

Genel anlamda ilgili usûl ve tefsir tarihi çalışmalarında durum şu şekilde resmedilmektedir: Tefsir, ilk olarak Hz. Peygamberle başlamış, sahâbe ve tabiun tefsir faaliyetine devam etmiştir. Tefsir ilk dönemlerde hadislerle birlikte tedvin edilmekle birlikte daha sonra müstakil olarak tedvin edilmiştir. Tefsir, zamanla gelişmiş bu çerçevede rivâyet ve dirâyet olmak üzere müfessirlerin akli ve nakli tercihlerine göre tasnif edilmişlerdir. Buna örnek olarak dirâyet-rivâyet tefsirleri bir kategoride incelenmiştir. Diğer taraftan bazı eserlerde ise tefsirler; ekoller ve yaklaşımlar bağlamında değerlendirilmiş, mezhebî, fikhî, işârî, ilmî ve içtimâî tefsirler ekollerle tasnif edilmişlerdir. Aşağıda tefsir tarihi konuları genel bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Bazılarınca ilk usûl kitabı olarak kabul edilen *Fehmu'l Kur'ân*'da,⁵⁴⁸ ilk dönem eseri olmasına rağmen günümüzdeki gibi olmasa da tefsir tarihinin amaç ve hikmetlerini yerine getirecek derecede tefsir tarihine dair bazı bilgilerin verilmiş olması son derece önemlidir. Muhâsibî, tefsirde yanlışlığı, farklılığı görmeye yardımcı olan tefsir tarihinin bu özelliğini belirgin olarak ortaya koyan Hâşeviyye ve Mu'tezileyi eleştirmektedir.⁵⁴⁹ Onların Kur'ân anlayışına eleştiriler yönelten Muhâsibî, nesh konusundan Hâşeviyye'yi ve görüşlerini dile getirirken⁵⁵⁰ vaad, vaid ve benzeri hususlarda Mu'tezileyi ele almaktadır⁵⁵¹.

İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201) *Acaibu Ulûmu'l-Kur'ân* eserinde, tefsir tarihi bilgilerini modern anlayışla ortaya koymamıştır. Ancak Kur'ân'ın mahluk olmadığına dair görüşü delillendirmek adına sahâbe, tabiun ve kendi dönemine kadar Medine uleması, Mekke, Kufe, Basra, Yemen, Şam, Mısır, Horasan, Bağdat gibi bölgelerin ilim

⁵⁴⁸ Haris Muhâsibî'nin "*el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân*"ı ulûmu'l-Kur'ân kavramının oluşmasında aşamalardan bir halkadır. Muhâsibî eserinde bugünkü şekliyle Kur'ân ilimlerine konu olan, nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih, Kur'ân üslubu vb. hususlara yer vermiştir. Ancak eserde terim anlamıyla ulûmu'l-Kur'ân kavramından söz etmemiş olsa da ulûmu'l-Kur'ân eseri olarak kabul etmekteyiz. Ebû Abdullah Haris b. Esed Muhâsibî, *el-Akl ve fehmu'l-Kur'ân*, (thk. Hüseyin Kuvvetli), Dâru'l-kendime, 1982, s. 248 vd.

⁵⁴⁹ Bu şekilde bir uygulamanın aslında mezhebi ayrışmanın ve tartışmanın çokça mevcut olduğu ilk dönemlerde sık görülmesi normaldir. Bu noktadan aslında tefsir tarihi; bir anlamda sonrakilerin önceliklerden ayrıldıkları hususlarda-herkesin doğrusu değişmekle birlikte-müfessirin ihtiyacını giderecek mahiyette bilgiler vermektedir.

⁵⁵⁰ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân*, s. 357. vd.

⁵⁵¹ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân*, s. 370. vd.

müfessirlerinin isimlerini verdiğini görüyoruz⁵⁵² ki bu bir anlamda tabakât uygulamasının ibtidâî seviyesidir denilebilir.

Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l Kur'ân* eserinde günümüz anlayışında olduğu gibi bir bütün olarak tefsir tarihine yer vermemiştir. Ancak eserinde Hz. Peygamberin tefsiri, sahâbe tefsiri, sûfiye'nin tefsiri,⁵⁵³ gibi hususları ele almıştır.

Kâfiyeci adı geçen eserinde rivâyet ve dirâyet tefsirleri hakkında bilgi vermekte, sahâbenin tefsir ilmini tedvin etmediğini dile getirmekte,⁵⁵⁴ müteşabihle ilgili bahiste de selef ehlinin ve müteahhirunun tefsir anlayışları hakkında malumat vermektedir.⁵⁵⁵ Burada ayrıntılı bilgi vermemekle beraber Ali b. Ebi Talip ve sonrasında tefsirde bilinen pek çok müfessiri nakletmektedir.⁵⁵⁶

Suyûti, *el-İtkân fî ulûmi'l Kur'ân* eserinde tabiun tefsiri, selef tefsiri, batıl tefsir çeşitleri, tefsirin ana kaynakları, müfessirin bilmesi gereken ilimler ve uyması gereken şartlar ile tasavvufî tefsir konularına yer vermiştir.⁵⁵⁷ Ayrıca tabakâtü'l-müfessirin başlığı altında da müfessir sahâbeleri ve tefsirdeki yerleri hakkında bilgi vermiştir. Hz. Ali, İbn Mesud, ibn Abbas, tabiûn müfessirleri ve Hz. Peygamberin tefsirini ulaşabildiği kadarını nakletmek suretiyle örneklerle ele almıştır.⁵⁵⁸

İbn Kayyim, *el-Bedai' fî ulûmi'l-Kur'ân* eserinde rivâyet, dirâyet tefsirleri ve Hz. peygamber ile sahâbe tefsiri hakkında bilgi vermiştir.⁵⁵⁹

Tûfî'nin *İksir*'in'de ve Râgıb el-İsfehani'nin, *Mukaddimetu câmiit-tefasir*⁵⁶⁰ eserinde ve Tahir el-Cezairi'nin *et-Tıbyan li-ba'zi'l-Mebâhisi'l-müteallika bi'l-Kur'ân ala tariki'l-itkan* eserinde⁵⁶¹ tefsir tarihine dair bilgi verilmemiştir.

⁵⁵² Ebû'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali İbnu'l-Cevzî, *Acâibu ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Saîd Abdülfettah Aşur), Zehra li'l-i'lami'l-Arabi, Kahire 1986, s. 52-83.

⁵⁵³ Zerkeşî, *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'ân*, II, 156-171.

⁵⁵⁴ Kâfiyeci, *Kitâbu't-teysir fî kavâidi ilmi't-tefsir*, s. 12-13.

⁵⁵⁵ Kâfiyeci, *Kitâbu't-teysir fî kavâidi ilmi't-tefsir*, s. 19-21.

⁵⁵⁶ Kâfiyeci, *Kitâbu't-teysir fî kavâidi ilmi't-tefsir*, s. 42-43.

⁵⁵⁷ Suyûti, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, II, 381-387.

⁵⁵⁸ Suyûti, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, II, 412-452.

⁵⁵⁹ İbn Kayyim Cevzîyye, *el-Bedai' fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 350-391.

⁵⁶⁰ Ragıb el-İsfehânî, *Mukaddimetu câmiit-tefasir*, (thk. Ahmed Hasan Ferhat), Dâru'd-da've, Kuveyt 1984.

Son dönemde de Kur'ân ilimlerine dair yapılan çalışmalarda tefsir tarihine yer verme geleneneği devam etmiştir. Ancak şu fark var ki son dönemde, tefsir tarihi bütüncül ve daha sistemli şekilde aktarılmaya başlamıştır. Bu çerçevede incelediğimiz eserlerde şu konulara yer verildiğini görmekteyiz: Abdullah Mahmûd Şehhâte'nin *Ulûmü'l-Kur'ân ve't-tefsir* eserinde; bütüncül bir yaklaşımla tefsir tarihi verilmemiştir ancak sıfat âyetleri, ru'yet ve benzeri konular bağlamında sahâbe tefsiri, Eşari'nin, Hanbeliler'in yaklaşımı hakkında bilgi verilmektedir.⁵⁶² Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, *el-Cüman fî ulûmi'l-Kur'ân* eserinde; tefsirin doğuşu, Hz. Peygamberin tefsiri ile sahabe ve tabiunun meşhur müfessirleri ve tefsir metodlarından bahsetmiştir.⁵⁶³ Muhammed b. Lütfî Sabbağ, *Lemehat fî ulûmi'l-Kur'ân* eserinde; tefsir tarihi ve ittica'u't-tefsir başlığı altında son derece ayrıntılı bilgi vermiştir.⁵⁶⁴ Muhammed Ali Sâbûnî, *Tibyan fî ulûmi'l-Kur'ân* eserinde; tefsir ve müfessirler, tefsir çeşitleri hakkında⁵⁶⁵ Subhi Salih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* eserinde; tefsirin doğuşu ve gelişmesi başlığı altında Hz. Peygamberden bugüne tefsir tarihinin serencamını vermiştir.⁵⁶⁶ Süleyman b. Salih Karavî, Muhammed b. Ali Hasan; *el-Beyân fî ulûmi'l-Kur'ân maa medhal fî usûli't-tefsir ve Mesadiruhu* eserinde; tefsirin kaynakları, tefsir tarihi ve gelişimi, tefsir çeşitleri, fikhî tefsir hakkında bilgi vermişlerdir.⁵⁶⁷ Muhammed Abdüsselam Kefâfî, Abdullah eş-Şerif; *fî ulûmi'l-Kur'ân dirâsâtun ve muhadarat* eserinde; et-tefsir ve'l-mufessirun başlığı ile tefsir tarihine yer vermiştir.⁵⁶⁸ Emir Abdülazîz, *Dirâsât fî ulûmi'l-Kur'ân* eserinde; tefsir çeşitleri, tabakâtü'l-müfessirin ve modern dönem müfessirleri hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir.⁵⁶⁹ Mennau'l-Kattan, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* eserinde; son derece ayrıntılı şekilde tefsir tarihine dair malumat vermiştir.⁵⁷⁰ Zürkani, *Menahilü'l-irfan fî ulûmi'l-Kur'ân* eserinde ayrıntılı ve kapsamlı şekilde tefsir ve müfessirler ile alakalı hususlar başlığı ile tam bir tefsir tarihi

⁵⁶¹ Tahir b. Salih b. Ahmed Sem'ani Tahir Cezairi, *et-Tibyan li-ba'zi'l-Mebâhisi'l-müteallika bi'l-Kur'ân ala tariki'l-itan*, (i'tina Abdülfettah Ebû Gudde) Mektebetü'l-matbuati'l-İslâmiyye, Beyrut 1991.

⁵⁶² Abdullah Mahmûd Şehhâte, *Ulûmu'l-Kur'ân ve't-tefsir*, Dârul-i'tisam, Kahire 1980, s. 283-300.

⁵⁶³ Ramazan, *el-Cüman fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 75-82.

⁵⁶⁴ Sabbağ, *Lemehat fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 197-351.

⁵⁶⁵ Sâbûnî, *et-Tibyan fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 63-155.

⁵⁶⁶ Salih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 289-297.

⁵⁶⁷ Süleyman b. Salih Karavî-Muhammed b. Ali Hasan, *el-Beyân fî ulûmi'l-Kur'ân maa medhal fî usûli't-tefsir ve mesadiruhu*, Mektebetü'z-zılal, Ahsa 1994, s. 308-391.

⁵⁶⁸ Abdullah Şerif, *fî ulûmi'l-Kur'ân dirâsâtun ve muhadarat*, Dâru'n-nehdati'l-Arabiyye, Beyrut ty., s. 151-176.

⁵⁶⁹ Emir Abdülazîz, *Dirâsât fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 157-187.

⁵⁷⁰ Mennau'l-Kattan, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 333-393.

vermiştir.⁵⁷¹ Son olarak Muhammed Ali Hasan, *el-Menar fî ulûmi'l-Kur'ân maa medhalin fî usûli't-tefsir ve mesadir* eserinde ayrıntılı olmamakla beraber tefsir ve gelişmesi hakkında bilgi vermiştir.⁵⁷²

Abdûlmun'im Nemr,⁵⁷³ Muhammed Bekr İsmail,⁵⁷⁴ Fazl Hasan Abbas,⁵⁷⁵ eserlerinde tefsir tarihine yer vermeyen müelliflerdir. Bu durum onların tefsir tarihinin ehemmiyetini kabul etmemelerinden ziyade başka eserlerde ayrıntılı olarak mevcut olması nedeniyle ihtiyaç görmemiş olabilecekleri ihtimalini düşündürmektedir.

Görüldüğü üzere ilk dönemden itibaren tefsir tarihine yer vermeyen ulûmu'l-Kur'ân eseri nerdeyse mevcut değildir. Bu durum tefsir tarihinin Kur'ân'ın anlaşılmasında önemli olduğunu ve müelliflerin buna verdikleri ehemmiyeti göstermektedir.

C. TEFSİR TARİHİNİN PROBLEMLERİ

Dünden bugüne gelişen, belli ölçülerde değişikliklere uğrayan tefsir tarihi literatürümüzün bir takım sıkıntılarının ve problemlerinin olduğu açıktır.⁵⁷⁶ Özellikle tefsir tarihinin ele alınıp biçimi bir takım sıkıntıları içinde barındırmaktadır.

Tefsir tarihi çalışmaları; müellifin bakış açısı, geçmiş bilgisi, araştırma ve çalışma alanları, kültürel yapısı gibi pek çok özelliğini yansıtmaktadır. Tefsir tarihi çalışmalarında her bir müellifin kendisince önemli ve alakalı gördüğü hususlara daha fazla yer verdiği muhteva ve değerlendirmenin kişiye göre farklılık arzettiği malumdur.

Tefsir tarihi çalışmalarında çoğu zaman genel kalıpla bilgi ve yargılar dile getirilmektedir. Geçmiş değerlendiren çalışmalarda gerekçe ve nedenler belirtilmeden verilen bu tür yargıların bulunması önemli bir eksikliktir. Mesela herhangi bir dönem

⁵⁷¹ Zûrkânî, *Menahilu'l-irfan fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 470-574.

⁵⁷² Hasan, *el-Menar fî ulûmi'l-Kur'ân maa medhali fî usûli't-tefsir ve mesadiruhu*, s. 221-228.

⁵⁷³ Abdûlmun'im Nemr, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-Mısri, Beyrut, Dâru'l-kitabi'l-Lübnani, 1983.

⁵⁷⁴ Muhammed Bekr İsmail, *Dirâsât fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-menar, Kahire 1990.

⁵⁷⁵ Fazl Hasan Abbas, *İtkânu'l-burhan fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-furkan, Amman 1997.

⁵⁷⁶ Tefsir tarihi çalışmalarının yetersizliğini İsmail Cerrahoğlu şöyle ifade etmektedir: “Kırk seneye yakındır verdiğim derslerde müşahede ettiğim husus; tefsir tarihi alanında gereği gibi çalışmaların yapılmamış olmasıdır.” Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınevi, Ankara 1996, s. 7.

veya ekole mensup müfessiri ve eserini tanıtırken “şu ekole mensuptur, âyetlere yaklaşımı şudur” veya “rivâyet ya da dirâyet metoduna sahiptir” yargıları çok yüzeysel değerlendirme olup işin hakikatinde bir ilmin tarihi açısından çok bir kıymet ifade etmemektedir. Bu haliyle yapılacak çalışmalar bir anlamda öğrenci konumundaki kimseler için mukaddime mahiyetinde giriş bilgileri olarak değerlendirilebilir. Veyahut da bu tür bilgiler daha çok tabakât kitapları için söz konusu olabilir. Burada verilen bilgi ve yargıların gerekçelerle desteklenmesi asıl olmalıdır. Bir müfessirin görüş ve değerlendirmelerinin altında yatan sebep-sonuç zincirini tespit etmek asıl gaye olmalı, tefsir tarihi bunu gerçekleştirmeli ya da gerçekleştirmeyi amaçlamalıdır. Bu gerçekleştirilince tefsir tarihinin, usûl kitaplarında ne işlev gördüğü sorusu sorulmayacaktır. Sonuç olarak tefsir tarihçisi ya da bu tür bir çalışmada müfessir herhangi bir müfessirin tefsir eyleminin temellerini oluşturan akli süreci, herhangi bir konuda ortaya koyduğu kuram ve yorumların hangi gerekçelere dayandığını ortaya koymalıdır. Böylece hangi âyetin anlaşılmasında hangi görüşün öne sürüldüğünün tespiti ve bu tecrübelerden hareketle Kur’ân’ın daha doğru anlamlandırılması sonucu doğacaktır.

Tefsir tarihi çalışmalarının bir bütün olarak “ilmî” olma noktasında pek çok açıdan eleştirilere müsait olduğunu görmekteyiz. Malum olduğu üzere elimizde spekülatif özellik gösteren bir tefsir tarihi mevcuttur. Bütün dönem ve zamanı tam anlamıyla kuşatan bir tefsir tarihinin telif edildiğini iddia etmek mümkün değildir. İlmi araştırma usûllerinin kullanılmışlığı, -en azından günümüz anlayışı çerçevesinde- her dönem ve her bölgenin tefsir çalışmalarının incelemeye tabi tutulduğunu söylemek imkân dâhilinde değildir. Bu çerçevede tefsir tarihine dair yapılan en kapsamlı eleştiri “tefsir tarihinin zaaflarının bulunması ve geçmişten bugüne kadar tefsir faaliyetlerinin tam olarak yansıtılamamış olmasıdır. Abbasi devletinin yıkılışından (1258) itibaren I. Dünya harbi arasında uzunca dönem diğer ilim dallarında olduğu gibi tefsir tarihinde de kayıp halka mevcuttur.”⁵⁷⁷

⁵⁷⁷ Bu konuda eleştiriler için bkz. İsmail Çalışkan, “Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği”, *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri Sempozyumu*, Kurav Yayınları, Bursa 2007, s. 106 vd., Dücan Cündioğlu, “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası ‘Osmanlı Tefsir Mirası’, *İslamiyat Der.*, c. 9, Seçki sayısı, Ocak-Aralık 2006, s. 103-125.

Tefsirin gelişim seyrinde ihmal edilen hususlardan birisi de tefsir tarihi çalışmalarının dil, bölge, şahıs gibi özellikleri itibariyle tam kuşatıcı olmamasıdır. Bunun içine Tunus bölgesinin ihmalı, Osmanlı dönemi gibi önemli bir tefsir halkasının ihmalı gibi somut pek çok örnek zikredilebilir. Nitekim tefsir tarihi eserlerine dikkatle bakıldığı takdirde Endülüs, Orta Asya, özellikle Maverâunnehir, Türkiye, Hind alt kıtası, Avrupa ve Balkanlar gibi birçok halkanın yer almadığı görülecektir.⁵⁷⁸ Özellikle Osmanlı dönemi tefsir çalışmalarının tefsir tarihi kitaplarında büyük ihmale uğraması, üzerinde hassasiyetle durulması gereken bir konudur.⁵⁷⁹

Bu bağlamda klasik tefsir tarihi tasavvurunda tefsir faaliyetinin önde gelen bazı temsilcilerine ve eserlerine yer verilmemesi dikkat çekicidir. Mâturîdî, Huvvârî, Mukâtil b. Süleyman, Yahya b. Sellâm, Muhâsibî, Kummî, Kâdî Abdulcebbar, İ. Hakkî Bursevi, Dihlevî, Şevkânî, Elmalılı Hamdi Yazır gibi birçok eser ve müellife yer vermeyen bir tasavvur yetersiz kalmaya mahkûmdur. Bunların bir kısmına bazı

⁵⁷⁸ Çalışkan, “Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliği”, s. 110-111.

⁵⁷⁹ Tefsir tarihinin “kayıp halkası” olarak vasıflandırılan altı yüz yıllık Osmanlı tefsir mirasını gün yüzüne çıkarma konusunda yapılan çalışmalar az da olsa bir hareketlilik kazanmıştır. Tefsir alanında Baba Nimetullah Nahcivânî, Molla Fenârî, Ebüssuûd Efendi, İbn Kemal, Molla Gürânî, Şihâbuddin Sivâsî, Birgivî, Göğsügür Lütfullah Erzurûmî, Sırrî-i Girîdî, gibi müfessirler ile ilgili müstakil ilmî çalışmalar yapılmışsa da daha geniş bir dönem ele alınarak hazırlanan ilk ilmi çalışma merhum Ziya Demir’e aittir. Bkz. *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları- Kuruluşundan X/XVI. Asrın Sonuna Kadar-*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 1994. Bu döneme ve müelliflere ait bazı çalışmalar şunlardır: Yaşar Kurt, *Ni`metullah Nahcivani ve Tasavvufi Tefsiri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 19 Mayıs Üniv. Sos. Bil. Ens., Samsun 1998; Ramazan Bayhan, *Ni`metullah b. Mahmut Nahcivani ve "el-Fevatihu'l-İlâhiyye ve'l-Mefatihu'l-Gaybiyye" Adlı Eserinin Tahlili*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniv. Sos. Bil. Ens., Kayseri 1997; Zülfikar Durmuş, *Şemseddin Muhammed b. Hamza Fenârî'nin Hayatı ve Aynu'l-A'yân Adlı Eserinin Tahlili*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniv. Sos. Bil. Ens., Kayseri 1992; Abdullah Aydemir, *Ebüssuûd Efendi ve Tefsirdeki Yeri*, Ankara ty.; Mustafa Kılıç, *İbn Kemal Hayatı Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniv. İslâmî İlimler Fakültesi, Erzurum 1981; Sakıp Yıldız, *Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*, İstanbul 1987; Abdülbaki Güneş, *Şihâbuddin Sivâsî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 19 Mayıs Üniv. Sos. Bil. Ens., Samsun 1994; Bahaddin Dartma, *Şihâbuddin es-Sivâsî ve Uyûnu't-Tefâsirdeki Metodu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 1994; Yaşar Düzenli, *İmam Birgivi ve Tefsirdeki Metodu* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 1987; Halis Ören, *Göğsügür Lütfullah Erzurûmî ve Ramuzu't-Tahrir Adlı Tefsiri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 1995; Ekrem Gülşen, *Giritli Sırrı Paşa ve Tefsir İlmindeki Yeri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 1992; A. Sâlim Koçkuzu, *Giritli Sırrı Paşa ve Tefsirdeki Yeri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniv. Sos. Bil. Ens., Konya 1992; Muhammed Abay, *Osmanlı Dönemi Müfessirleri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniv. Sos. Bil. Ens., Bursa 1992; Recep Arpa, *Ayıntabi Mehmed Efendinin Tıbyan Tefsiri ve Osmanlı Toplumundaki Yorum Değeri*, Uludağ Üniv. Sos. Bil. Ens., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa 2005.

eserlerde yer verilmiş olabilir. Ama bütünü içeren bir fotoğraf hiçbir zaman söz konusu olmamıştır.⁵⁸⁰

Ancak burada fazla insafsız davranmamak gerektiğini, geçmiş çalışmaları sadece eleştirmenin doğru olmadığını özellikle belirtmeliyiz. Her dönem, zaman ve bölge ile ilgili çalışmaların hala yetersiz olması ve kaynakların yetersizliği tefsir tarihi müelliflerini bu konuda zor durumda bırakmaktadır. Mesela el yazması mahiyetinde bulunan, hala gün yüzüne çıkarılmamış, kütüphane raflarında mevcut pek çok tefsir, istifadeden uzaktır. Tefsir tarihinin zorluklarından, ilgili eserlerin usûl kitaplarında zikredilmesinde karşılaşılan sıkıntılardan birisi de tefsir tarihinin çok büyük bir külliyat olması bunun tamamına pek çok neden çerçevesinde ulaşmanın mümkün olmamasıdır. Sonuç itibariyle “çağdaş tefsir tarihi yazımının en önemli problemlerinden birisi de büyük ölçüde matbu literatürü nazarı itibara alınırken yazma eserlerden istifadenin yetersiz olmasıdır”.⁵⁸¹ Bu noktada yapılacak yeni çalışmalara bina edilen bir tefsir tarihi çalışmasının daha başarılı olacağı açıktır.

Bir tefsir anlayışının, felsefesinin oluşması tarihsel birikimden yararlanmayı gerektirir. Bu süreçte sorgulayıcı olmak gerekir. Böylece geçmiş dönem tefsirlerinde farklı anlama, yorumlama ya da o günün şartlarında yapılan yorumların değeri tespit edilmiş olur. Aynı zamanda günümüz sorunları için de bir tecrübe oluşturur. Tabî ki tefsir tarihinde tefsirle ilgili bütün problemler bütünüyle çözülebilmiş değildir. Hala tartışmalı olan pek çok mesele vardır.

Bir müfessirin âyeti yorumlamada geçirdiği süreçler, öncüller; anlama, değerlendirme çabalarının altında yatan bazı iç ve dış nedenler tespit edilmeden, şartlar değerlendirilmeden adı geçen müfessirin yorumunun yanlışlıkla ithamı son derece hatalı bir tutumdur. Müfessirin yargılarını değerlendirebilmek önce onun aklî ve sosyal alt yapısını kavramayı gerektirir.

Bilindiği gibi tefsir tarihi Hz. Peygamberin tefsiri ile başlatılmakla beraber hemen sonrasında yapılan tefsirin dirâyet-rivâyet tefsiri şeklindeki ayrımı eleştiriye tabi

⁵⁸⁰ Çalışkan, “Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği”, s. 110-111; Cündioğlu, “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası ‘Osmanlı Tefsir Mirası’”, s. 103-125.

⁵⁸¹ Cündioğlu, “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası ‘Osmanlı Tefsir Mirası’” s. 105.

tutulmaktadır. Kimileri geçmişte bu şekilde ele alınmış olsa da bugün aynı tasnifin kabul edilemeyeceğini öne sürmektedir. Çünkü tefsir bizzat insan aklının ilahi metne anlam yüklemesi veya anlamları daha anlaşılır lafızlarla ifade etmesidir. Bu işi ilk yapanlar yani sahâbe ve tabiun kendi aklî kapasiteleri ölçüsünde metni çözmeye çalışmışlardır. Onlar şiir, Arap dili, tarih bilgisi, örf adetler ve sebeb-i nüzûl gibi verilere dayanarak Kur’ân metnini yorumlamışlardır. Sahâbe ve tabiundan sonraki nesiller tefsir yaparken onların yorumlarını esas almakla beraber kendi yorumlarını da ekleyerek metni anlamlandırmaya devam etmişlerdir. Bu anlama işi zincirleme olarak bugüne kadar gelmiştir. Yani ‘rivâyet tefsiri’ denilen şey temelde önceki nesillerin yorumlarını esas almak veya kendi yorumu yanında ona da yer vermektir. Buna göre bugün-zaman ayrımı yapmadan-bizden öncekilerin yorumlarını kendimize esas aldığımızda biz de rivâyet tefsiri yapmış olmaz mıyız? Bu ayrım klasik dönem için yerinde olsa da artık suni bir ayrımdır. Gerçekte bütün tefsirler dirâyet tefsiridir çünkü tefsir insan aklının bir ürünüdür.⁵⁸²

Bir diğer problem ise mezhebi tefsir adlandırmasındaki sorundur. Bu tanım temelde Hz. Peygamber, sahâbe ve tabiun dönemlerindeki sosyal, siyasi, iktisadi, itikadi vs. ihtilaflar sonucu oluşan gruplara bağlı tefsir oluşumuna dayanmaktadır. Üstelik mezhebi tefsir denildiğinde Mu’tezilî, Haricî, Şîî tefsir kastedilir. Bu durum kimilerine göre sünnî kesim tarafından yapılmış siyasi yönü ön planda tutan bir yaklaşımdır. Bu durumda mezhebî ekole ehl-i sünnet ya da sünnî ekolün de eklenmesi gerekirdi. Ayrıca Mutezili ve Harici tefsirin bir defalığına olmuş ve bitmiş bir olgu gibi takdim edildiği görülmektedir.⁵⁸³ Asıl itibariyle çağdaş dönemde dahi tefsirlerde müslümanları temsil eden her mezhep ve ekolün izlerini görmek mümkündür.⁵⁸⁴ Bunlara ek olarak sünnî ulemanın Mu’tezile’nin tefsir tarihini ele almaması ve bu ekolün çalışmaları da kayıp halka olarak görülmekte ve bu noktada eleştiriler dile getirilmektedir.⁵⁸⁵

⁵⁸² Çalışkan, “Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği”, s. 106-107.

⁵⁸³ Mutezili tefsir literatürü hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Bilgin, *Tefsirde Mu’tezile Ekolü*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniv. Sos. Bil. Ens., Bursa 1991, s. 54. vd.

⁵⁸⁴ Çalışkan, “Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği”, s. 107-108.

⁵⁸⁵ Bkz. Mustafa Öztürk, “Tefsir Tarihinde Mu’tezile”, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu, Ankara 2005, s. 74. vd.

Tarih çalışmalarında öznellik ve taraf tutma her zaman mevcuttur. Objektif ve tarafsız bir çalışmanın varlığı söz konusu olamaz. Özellikle bir dönem veya konu seçiminde kişi bilinçsizce de olsa kendi görüş, ilgi alanları ve çevresine uygun tutumlar sergileyecektir.⁵⁸⁶ Tarih yazımının bu problemlerini ilk defa kapsamlı ele alarak tartışan İbn Haldûn'dur.⁵⁸⁷ Her şeyden önce tefsir tarihini yazacak kimse mutlaka tarafsız olarak bu çalışmayı gerçekleştirmelidir. Batıl fırkalara dair yapılan tasnif ve çalışmada doğru Şia mı? Mu'tezile mi? ya da ehl-i sünnet mi? Bunu tarihi yazan kimse kendi mezhebi doğrultusunda gerçekleştirmemelidir. Tarafsız şekilde tasnif yapılmalı, tarihin bir resmi çekilmelidir. Belirtilen her tefsir aynı değerdeymiş gibi nakledilmelidir. Tabii sadece görüşleri nakletmek değil hakikat olma yönlerini de tarafsızca araştırmak gerekir. Ancak metodolojik anlamda sağlam kıstaslar çerçevesinde bir tefsir tarihi çalışmasında doğru yanlış ayrımlarının yapılması da karşı çıkılacak bir durum değildir.

Tefsir tarihinde de bunun mezhebi, itikadi özellikte mevcudiyetini görüyoruz. Bu noktada bir tefsir tarihçisinin tarafsız olması gibi bir zorunluluk var mıdır sorusu sorulabilir? Ancak bir bilimsel araştırma olarak düşünürsek tefsir tarihi çalışmalarında ön yargı ve taraf unsurlarının bulunmaması beklenir. Ancak burada yine bir soru sormamız gerekir: bir tefsir tarihçisi tarafsız olabilir mi? Tarafsızlık ön yargının yokluğu demektir. Tefsir tarihi yazan kimsenin ilgilendiği konular olduğu için bu konularda tarafsız olması fikir sahibi olunması ya da bunu gözardı etmesi kolay değildir.

Tefsir tarihi çalışmalarında tefsir problemlerinin tespiti ve her dönemde ilgili tefsirlerin buna getirdiği çözümlerin de göz önünde bulundurulması önemli bir ihtiyaçtır. Mesela asırlara göre tasnif edilen bir tefsir tarihi çalışmasında her asrın etkilendiği unsurlar ve genel problemler dile getirilmeli ve tefsirlerin bu problemlere getirdiği çözümler de imkân nispetinde nazara verilmelidir. Özetle '20. Asır toplumsal anlamda ve Kur'ân'ı anlamada şu problemlerin gün yüzüne çıktığı, tefsirlerin önceki dönemlerden farklı olarak şu konularla ilgilendiklerini görüyoruz' gibi bilgiler de verilmelidir. Ayrıca dış kaynaklı olmayan, tefsir ve Kur'ân merkezli problemlerin dile getirilmesi her dönem sonrasında süreçlere bağlı olarak müfessirlerin çözme ihtiyacı

⁵⁸⁶ David Thomson, *Tarihin Amacı*, (trc. Salih Özbaran), Ege Üniv. Edeb. Fak. Yayınları, İzmir 1983, s. 15.

⁵⁸⁷ Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 5-13.

duyduğu konuların mesela Kur’ân’ın mahluk olması ya da ilgili bir âyete olan yaklaşımlar da tefsir tarihi çalışmalarının süreç içerisinde dile getirilmesine, ‘bir sorun sonraki süreçte hangisini doğurmuştur?’ hususunu anlamaya imkân sağlayacaktır. “Tarih çalışmalarında geçmiş, bugün bulunur ve tarihçi tarafından işlenir. Tarihçi verilerden hareketle var olanların nasıl o hale geldiklerini araştırır. O hale geliş süreci ve nedenleri vardır.”⁵⁸⁸ Ancak bir tarih çalışması denebilecek tefsir tarihi çalışmalarında bu boyutun yetersiz hatta hiç olmadığı maalesef açıktır.

Bütün bu problemler göz önüne alındığı takdirde “tefsir tarihini kimler yazmalıdır?” sorusuna geliriz. Kanaatimizce bir bilimin tarihini yazan kimsenin yazdığı alanı iyi bilmesi zorunludur. Tefsir tarihini yazan kimsenin de tefsirler arasında değişik açılardan ilgi ve irtibat kurabilmesi, problemleri tespit ederek ortaya koyabilmesi, doğru tercihler ortaya koyabilmesi için mutlak anlamda bir tefsir bilgisi ve alt yapısının olması gerekir. Tefsiri bilmeyen, yorum ve değerlendirmelerde nirengi noktaları tespit edemeyen, tefsir farklarına, tefsir metodolojisine vukufiyeti olmayan kimsenin tefsirleri sağlıklı bir şekilde incelemeye tabi tutarak tasnif etme kabiliyeti olamaz. Net olarak ifade etmek gerekirse tefsirin tefsir tarihinden aynı şekilde tefsirciliğin de tefsir tarihçiliğinden ayrılması mümkün değildir. İşin hakikatinde her müfessir bir anlamda tefsir tarihi çalışması yapmış olmaktadır. Herhangi bir âyetin anlaşılması hususunda tarih boyunca yapılmış tefsirleri inceleyen bunları göz önüne alan bir müfessirin yaptığı faaliyet kişiye tefsir tarihçisi sıfatını kazandırmaktadır.

Sehavî’nin (ö. 902/1497) bir tarihçide bulunması gereken şartlar başlığı altında verdiği uzun bilgiler bizim için son derece kıymetlidir: Tarihçi; ilim, adalet, ileri derecede zabt, haberlerin aslını araştıran, dindar, güvenilir, ahlâki zafiyetlerden, yalaka, yalan, mübalağadan uzak, muhakemesi güçlü, kararlarında dikkatli, haberlerin söylenti olmasına ve gerçekliğine dikkat eden, tam bir anlatım gerçekleştiren, hakikati tespitte yetenekli, doğru-yanlış ayırt edebilen, ırkçılıktan, kin hased gibi duygulardan uzak,

⁵⁸⁸ Kubilay Aysevener-Müge Barutca, *Tarih Felsefesi*, Cem Yayınevi, İstanbul 2003, s. 9-10.

ilimler tasnifi ve mertebelerini bilen, usûl ve furu' ayırımına hâkim, lafızların manalarını idrak eden biri olması gerekir. Ayrıca takva sahibi olmalıdır.⁵⁸⁹

Tefsir tarihi üzerine çalışan kişi bir tarihçi gibi geçmişi, geçmiş dönem çalışmalarını inceleme, araştırma, tespit etme durumundadır. Bunun ötesinde tefsir tarihçisinin yapması gereken bu malzemeyi inceleyip tespit etmenin yanında tefsir sahibini anlamaya çalışması onun zihni hakkında düşünmesidir. Geçmiş döneme ait tefsir bilgileri ve mahiyeti müfessirin zihninde yer tutmadıkça bir anlam ifade etmeyecektir. Yeni yorum ve değerlendirmeler yapılabilmesi, tahlil çalışmaları için bu bir gerekliliktir.

Kur'ân ve tefsir tarihi, belli bir çalışma alanı olmakla beraber, kendine mahsus bir metodoloji öngörmez. Söz konusu alanda yapılan çalışmaların sunduğu bilgide ya veri alanında yaşanan bir genişleme sayesinde ya da sosyal bilimlere ilişkin yeni yöntemlerin üretkenliği sayesinde bir artış yaşanabilir. Doğudan batıdan pek çok araştırmacının katkısı sağladığı bu alanda, tarihsel veriler bakımından hâlâ keşfedilmeyi bekleyen geniş ve bakir bir veri alanı bulunduğunu söylemek zordur. Dolayısıyla veri alanını dikkate almaktan ibaret çalışmalar, birer tekrar olmaktan öteye gidemeyecektir. Tefsir tarihine ilişkin mevcut veri alanı üzerinde, yeni metodik yaklaşımlara ağırlık verilmesinin, bilgi üretimi açısından en gerçekçi yol olduğunu söyleyebiliriz.⁵⁹⁰

Tefsir tarihi çalışmalarını daha işlevsel hale getirmek için farklı alternatifler denenebilir. Özellikle içinde bulunduğumuz çağ, imkân ve şartlar muvacehesinde düşünürsek tefsir tarihine dair kapsamlı bir veritabanının oluşturulması söz konusu olabilir. Böyle bir çalışma zaman emek tasarrufu sağlar. Eserler, müellifler ve veriler arasında irtibat ve alaka kurma kolaylığı verir. Müfessir ve eserler sıralanmak istendiğinde belirlenen niteliğe göre bütün bir tefsir tarihi tek tuşla ve kolaylıkla sıralanabilir ve tasnifte çeşitlilik imkânı verir.⁵⁹¹

⁵⁸⁹ Ebû'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman Şehavî, *el-I'lan bi't-tevbiḥ li-men zemme ehle't-tarih*, (thk. Franz Rosenthal), (trc. Salih Ahmed Ali), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut ty., s. 114. vd.

⁵⁹⁰ Selim Türkan, *İlk Dönem Kur'ân Tasavvuru ve Dönüşümü*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens., Ankara 2007, s. V.

⁵⁹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammet Abay, "Tefsir Tarihi İçin Bir Veritabanı Modeli", *Sakarya Üniv. İlah. Fak. Der.*, sy., 15, Adapazarı 2007, s. 33-54.

Son olarak ifade etmek gerekirse tefsir tarihi çalışmalarında bu güne kadar bellekte var olsa da yazılı olarak dile getirilmeyen soru “Tefsir tarihçisi neyi arar, neyi amaçlar?” sorusudur. Tefsir tarihi çalışması ile müfessirlerin telifine ve yorumlama biçimlerine yönelmek, tarihsel çerçevede tefsirin-Kur’ân yorumunun ve tefsir bilgisinin ortaya konulması ve zımnen ‘tefsir nedir?’ sorusuna cevap verilmesidir. Tabii düşüncelerin ve yorumların ifadesi olan yazılı haldeki tefsir çalışmaları, tefsir tarihi çalışmalarını, tarih çalışmalarından ayırmakta ve büyük kolaylık sağlamaktadır. Tefsir tarihçisi her şeyden önce tefsirleri idrak etmeli sonrasında tefsir tarihi çalışmalarında belirli bir gayeye yönelmeli ki çalışmalarda anlamlılık söz konusu olsun. Ayrıca tefsir tarihi yazımında bilimsel yöntemler mutlak surette esas alınmalıdır. Bu çerçevede ayrımcılık yapılmaması, bütüncül bakış, bilimsel kurallar çerçevesinde hareket, tarafgirlik değil hakikati tespit asıl gaye olmalıdır.

D. TEFSİR TARİHİNİN TEFSİR USÛLÜNE KATKISI

Tefsir usûlü eserlerinde genellikle tefsir tarihine yer verilmektedir. Bir usûl kitabında tefsir tarihini vermenin, bunları nakletmenin ne gibi faydasının olacağı zihinlerde soru işareti olarak durmakta, nedeni ortaya koyulmadığı için de usûl adını taşıyan eserlerde bu malumatın bulunmasının bir anlamı olmadığı düşüncesi uyanmaktadır. Maalesef tefsir tarihi eserlerinde de usûl eserlerinde de tefsir tarihinin ne olduğu ve nasıl olması gerektiği, bugüne kadarki tefsir tarihi müdevvenatının ne derece sıhhatli işlendiği gibi konular üzerinde neredeyse hiç durulmamıştır.

Müfessir adayının tefsirin geçmişine dair bir üst bakış elde edebilmesi için kronolojik olarak tefsir tarihini öğrenmesi, inşâî bilgi için de bu öğrendiklerini değerlendirmesi zaruridir. Çünkü tefsir ameliyesinde bu tarihi bilgileri öğrenmekten ziyade tefsir faaliyetlerinin felsefî alt yapısına vâkıf olmak önemlidir. Aksi takdirde tefsir tarihi eğer sadece yorum ve değerlendirmeler dizisi olarak algılanırsa bu bir ilim değil yalnızca “bilgi birikimi” olacaktır. Ancak bu bilgi birikimi, yani yorum faaliyetleri ve bunu doğuran sebepleri ya da en azından korelasyonları ortaya koyan özel bir yorum

metoduyla ele alınırsa işte o zaman tefsir tarihi ilminden bahsedilebilir. Tefsir tarihi de bu noktada amacını gerçekleştirmiş olur.

Kur'ân'ı doğru şekilde anlama amaç ve gayesiyle ortaya çıkan tefsir usûlü eserlerinde tefsir tarihi konularının mevcut olması, müfessirlerin tefsir tarihinin doğru ve yanlışlarını inceleyerek tecrübe⁵⁹² kazanması ve on dört asırlık tefsir müktesebatıyla Kur'ân'ı doğru anlamalarını sağlama maksadına matuftur. Her ilim dalı kuruluş, gelişme gibi aşamalardan geçer. Tefsir ilmi de Hz. Peygamber devrinde başlayan bir faaliyet olmakla birlikte, ilk dönemlerden günümüze farklı aşama ve süreçlerden geçmiştir. Tefsirde zaman ve mekân itibarıyla yaşanan tecrübelerin aktarılması, sonraki çalışmaların değer kazanmasına yardımcı olur. Bu bir binanın temelini oluşturmak adına eklenen bir tuğla gibidir. Doğan, gelişen ve olgunlaşma sürecinden geçen hiçbir ilim dalı kendi bünyesinde ortaya çıkan zengin farklılıkları içinde barındırmaksızın varlığını devam ettiremez ve gelişme gösteremez. Her yeni görüş ve yaklaşım, bir sonraki adımın temelini teşkil eder; sürece yeni bir bakış açısı kazandırma gibi önemli bir fayda sağlar. İşte tefsir tarihi çalışmaları müfessire farklı bakış açıları kazandırmanın yanında tarih boyunca yapılan tefsir ve yorum faaliyetlerinden istifadeyle, yeni durumlar için yeni yorumlar ortaya koyabilme imkânı sağlar.

Malum olduğu üzere tefsir tarihi; kabul gören makbul tefsirlerin yanında reddedilen tefsir çeşitlerini de belirli ölçüde verir. Bu ise müfessirin kendisinin doğru ve yanlışlarının sınırlarını görmesine yardımcı olur. Ancak tefsir tarihinden daha fazla istifade etme noktasında belki de üzerinde durulması gereken temel ilke, tefsir tarihinin yazımında müfessirlerin ihtilaflarını değil ittifaklarını esas almaktır. Farklılıkların yanında ittifak edilen hususların vurgulanması, genel kabul gören anlayış ve anlama biçimlerinin ortaya koyulması açısından ayrı bir önem taşır.

Tefsir tarihinin faydası sadece klasik dönemde kalmış, günümüze kadar etkisini hissettiren müfessirlerin sorun ve problemlere önerdikleri çözümleri öğrenmek

⁵⁹² Tecrübe, çeşitli dönemlerin, bölgelerin ve kültürlerin birikimlerinin toplamıdır. Tecrübe, şahsın kendi deneyimi ya da daha önceki insanların edindikleri tecrübe mirasından oluşur. İnsanın kendinden beş yüz sene önce yaşayan atalarından daha büyük beyni yoktur. Ya da yeni nesiller doğuştan daha geniş düşünme yeteneği ile dünyaya gelmezler. Ancak aradaki kuşakların tecrübeleri ile sonraki insanlar deneyimlerini zenginleştirmekte ve bir adım önde başlamaktadır. Bkz. Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir?* (trc. Misket Gizem Gürtürk), İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 135.

ve bunlar muvacehesinde yeni sorunlara karşı koymak değildir. Asıl olan ne çözüm önerdiklerinin de ötesinde nasıl bir çözüm önerdiklerini, problemleri ortadan kaldırırken hangi aklı değerlere ve metodolojiye tabi olduklarını ve hangi bilimsel tecrübeleri ortaya koyduklarını tespit ederek onların metodolojilerinden istifade etmektir. Bunun yanında tefsir tarihinin, Kur'ân'ı anlamaya katkılarından belki de en önemlisi anlam noktasında bütünselliği sağlamasıdır. Bazı araştırmacılar ve tefsirle ilgilenen kimseler, müfessiri anlamının onun tefsirini okumaktan geçtiği düşüncesiyle—ki doğrudur—hareket etmekte ancak orada takılıp kalmaktadır. Bir müfessir bağlamında da âyetlere olaylara bakışını şekillendirerek bütünü parçalarını görmeden bir yargı sahibi olunur. Hâlbuki tefsir müktesebatı dünden bugüne bir silsiledir. Her bir dönemin kendine has özellikleri olup, önceki dönemin eksikleri ve zaafı sonrakilerle kapatılmış, tamamı değerli bir bütündür. Tek bir müfessirin anlaması bağlamında Kur'ân'a yaklaşmak yanıltır, denemese de hatalıdır, dar ve sınırlı bir bakış açısıdır. İşte tefsir tarihi bize burada bütüncül bakışı ve anlamayı göstermekte, doğru anlamının önemli bir parametresini teşkil etmektedir. Unutulmamalıdır ki “bilginin üretimi ve kullanımı hangi alanda olursa olsun bir bütünlük taşır”.⁵⁹³ Tefsir tarihi çalışmalarında her bir müfessir kendi bütünlüğü içerisinde incelenip değerlendirilirken aynı zamanda çağına ve zamanına da bakılmalı bu iki unsur da göz önünde bulundurulmalıdır.

“Keşfettirmek tarih bilimi ve öğretiminde önemli bir safhadır.”⁵⁹⁴ Burada ‘tefsir tarihi açısından bu amacı nasıl uyarlarız’ denilirse tefsirlerin özelliklerini, yapı, mahiyet ve yöntemlerini keşfettirmenin son derece önemli olduğu zorunlu sonucuna ulaşırız. Vakıayı tespit açısından ifade edecek olursak keşfettirme ve fikir üretimi açısından tefsir tarihi çalışmalarının bütünüyle başarısız olduğu şeklinde bir kanaate katılmamız mümkün değildir. Her ne olursa olsun ulemanın Hz. Peygamberden bugüne tefsir çalışmalarını imkân nispetinde derlediklerini, sonraki nesillere aktardıklarını biliyoruz. Bu durumda beklenen amaçların gerçekleşmesi için biraz daha gayret sarf edilmesi gerekmektedir. Bunun için de tefsir tarihi sadece umumi tefsir kültürünü yansıtmakla yetinmemeli, tefsirle ilgili muhtelif ürünleri kaynaştırarak belli ölçüler içerisinde yansıtarak sunmalıdır. Bunun yanında tefsir tarihi çalışmalarında dile

⁵⁹³ Nejat Bozkurt, *Sorularla Felsefe ve Tarihi*, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul 2004, s. 21.

⁵⁹⁴ Güler, *Tarihin Toplumdaki İşlevi ve Öğretimi*, s. 209-210.

getirilen eser ve ekollerin genel olarak tefsir ilgilerini ne kadar etkilediğini sonraki dönemlere tenakulün ne ölçüde gerçekleştiğini tespitiye yönelik çalışmalar yapmak zor olmakla beraber son derece gerekli ve faydalıdır.

Şu ayrımı özellikle belirtmeliyiz. Acaba tefsir tarihi incelenmek suretiyle yeni ve daha iyi tefsir yapmanın yolları bulunabilir mi? Bu noktada cevabımız olumlu olacaktır. Ancak kanaatimizce üzerinde durulmaya diğer bir boyut ise tefsir tarihini anlamak ve ortaya koymanın da aslında bugünü anlamaya bağlı gerçekleşen bir durum olduğudur. Tefsir tarihini açıklayabilmek bugünün şartlarında tefsiri kavramayla orantılı gerçekleşen bir durumdur.

Bir toplumda hiç kimsenin tarih bilmediği varsayımı bile insanı korkutacak bir durumdur. Bir insanın hafızası-geçmişi olmazsa nasıl başboş sayılırsa tarihini bilmeyen tarihsiz bir toplum da başboşluğa mahkumdur.⁵⁹⁵ Aynı şekilde tefsir eylemi içerisinde bulunan bir müfessirin, tefsir tarihinden uzak olması, bu alanda malumat sahibi olmaması, kendisi alanını, bilmemesi demektir ki bu, büyük bir eksiklikler. Tefsir tarihine olan vukufiyet, bir takım Kur’ân’î meselelere daha dengeli yaklaşmaya ve akıl yürütmeye yardımcı olacaktır.

Tefsir tarihi okumak insanı müfessir yapmaz. Tefsir tarihi okuyan, bunu bilen kimse çoktur ancak tefsir yapan azdır. Kendi tefsir metodumuzu oluşturmak ise tefsir tarihini okumak ve öğrenmekten geçer. ‘Tefsir tarihi okumadan tefsir asla yapılmaz’ demek istemiyoruz ama müfessirin düşündüklerinde, ayrıldığı noktalarda, meyillerinde yalnız olmadığının ifadesidir. Tefsir tarihi okumaları paylaşımdır. Her bilenden fazla bilen vardır. Geçmişte bir müfessirin bir yorumu değerlendirmesi açıklaması müfessirde yepyeni ufuklar açabilir. Ya da sorduğu sorular dikkat çektiği noktalar müfessiri çok farklı ve yeni mecralara götürür. İlim faaliyetleri hep bir paylaşım ve bir adım ileri gitmek suretiyle zenginleşmiştir. Burada şöyle bir eleştiri dile getirilebilir: Abduh’un da dile getirdiği şekliyle tefsir tarihini okumak diğer müfessirlerle benzeşmeyi gerektirir. Ancak unutulmamalıdır ki hiç kimse tek başına bir zirve değildir. İsmi bilinsin bilinmesin herkesin ilmi temelleri, tarihin ilmi birikimine dayanır. “Benzeşmek aynılık değildir. Hayat ve insanlar var oldukça daha söylenecek çok şey vardır kuşkusuz.

⁵⁹⁵ Arthur Marwick, *The Nature of History*, the Macmillan Co., London 1970, s. 13.

Çünkü yaratılış devamlıdır. İnsan her dem kendini yaşamaktadır. İnsandan insana olduğu gibi bir insanın ömrü hatta bir günü içerisindeki tasavvurları bile farklıdır. Benzerlik aynı hamurdan insanların aynı konuya duydukları ilgidendir.”⁵⁹⁶ Müfessiri müfessir yapan farklılıklardır ve bunlar ise ayrıntılarda gizlidir. Bunu ise alana hâkim, görmeyi bilen kimseler görürler. Aksi takdirde bütün müfessirlerin aynı doğru ya da yanlışları taklit ettiği iddia edilir. “Hiç benzeşme olmasa zerre kadar uyuşma olmazdı. Hiç farklılık olmasa varlık ve oluşta anlam kalmazdı.”⁵⁹⁷

Başarılı bir tefsir tarihi yazmak her şeyden önce tefsirin tarihini doğru ve sağlam bir biçimde tespit etmeye bağlıdır. Diğer bilimlerde tarih ya da benzeri ilimlerin tarihi bugün için eski, anlamsız ya da işlevsiz olabilir ama tefsir için durum tam tersidir. Geçmiş tefsir, deneyim ve tecrübelerinin yeni tefsir ve anlamalar üzerinde son derece önemli rolü vardır ve bugünün tefsir anlayışı da bu temeller üzerine kuruludur. Tefsir tarihine ait bilgiler, önceki yorumlar her haliyle işlevsellik gösterir. Dünyü anlama biçimini bize gösterdiği gibi farklı anlama ve yorumlamalara kapı açar. Hepsinden önemlisi ilk dönemi ortaya koymuş olmak ise doğru tefsire ulaşmada son derecede önemli bir rol oynamaktadır. “Kur’ân’ı tam olarak anlayabilmek için Hz. Peygamberi ve vahyin başlangıcından beri onun eğitimi ile yetişen sahâbenin hayatını, zihniyetini ve vahiy kültürü katkısıyla kazandıkları düşünce tarzlarını iyi tespit etmek gerekmektedir. Sünneti hatta sahâbeyi tanımadan Kur’ân’ı indirdiği asırda tanımak ve anlamak mümkün değildir. Bunun için de iyi bir hadis ve tarih felsefesine sahip olmak gerektiği de muhakkaktır.”⁵⁹⁸

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse pek çok kimsenin hakikati farketmemesi ve tefsir tarihinin, usûl kitapları açısından ne değer ifade ettiği şeklindeki eleştiriler bilgisizlik ve cehaletin ifadesidir. Tefsir ile tefsir tarihinin bir birinden ayrılması mümkün değildir. Halbuki tefsir tarihi bize geçmiş dönemde tefsirlerde yaşanan süreç değişme ve dönüşümlerin şablonunu göstermektedir. Unutmamak gerekir ki tefsir tarihinin sağladığı pek çok faydadan birisi de tefsirin bir bilim haline geldiğinin ispatı olmasıdır. Tefsir en az diğer bilimler kadar uygulamaya ve işlevselliğe kavuşmuştur.

⁵⁹⁶ Gunnar Skirbekk-Nils Gilje, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 10.

⁵⁹⁷ Skirbekk- Gilje, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 10.

⁵⁹⁸ Mehmet Zeki Duman, “Asrı Saadette ve Günümüzde Kur’ân’a Bakış Açısı”, *Kur’ân’ı Nasıl Anlamalıyız?*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s. 29.

Son söz olarak ifade etmek gerekirse tefsir tarihi, kişiye sadece entelektüel bilgi ve malumat sağlamaz. Müfessirin tefsir tarihi bilgisi onun kendi bireysel deneyimlerini aşarak kendisine ait belirli bir düzeye erişmesini sağlar. Müfessir adayı kimseler, tefsir tarihinin yardımıyla kendinden önceki tefsir faaliyetlerini tanıma imkânı bulur, sonrasında Kur’ân tefsirinde ihtiyaç gördüğü farklı hususları tespit edip, yeni değerlendirmelerle Kur’ân’ı anlama hizmetine katkıda bulunur. Tefsir tarihinde birer yıldız konumunda bulunan müfessirlerin hiç birisinin kendinden önceki müfessirlerden müstağni kalarak muhteşem tefsir eserlerini telif ettiklerini söylemek mümkün değildir.

III. TEFSİR- KUR’ÂN TARİHİ İLİŞKİSİ

Kur’ân’a hizmet sadece onu anlamak, yorumlamak, tefsir etmek değildir. Kur’ân ilimleri ve diğer alanlarda yapılan çalışmaların yanında Kur’ân’ın tarihi üzerine çalışma yapmak da aynı zamanda Kur’ân’a hizmettir. Bundan dolayı ilk dönemde sahâbe Kur’ân’ın cemi, çoğaltılması ile vazifedar olduğu gibi sonrakiler de Kur’ân’ın nüzûlünden bugüne tarihini öğrenmek ve bu süreci sağlam usûllerle tespit etmekle meşgul olmuşlardır.⁵⁹⁹

Tarih ilminin insan ve toplumun geçmişini incelemesi münasebetiyle sosyal bilimlerde son derece önemli bir yeri vardır. “Tarihin pek büyük bir önemi vardır. İnsanlar tarihi vakaları mümkün mertebe zabta çalışmış, özellikle de mukaddesatına, muhterem bildiği zatlara müteallik olan tarihi bilgilerle daha fazla meşgul olmuşlardır.”⁶⁰⁰

Vahiy ve mahiyeti, vahyin geliş şekilleri ile Kur’ân’ın vahiy meleğine intikalinden başlayarak, Hz. Peygambere inişi ve onun tarafından tespiti, muhafaza edilmesi, bunun için yapılan işlemler, vahiy kâtipliği kurumu, Kur’ân’ın kitap haline getirilmesi, çoğaltılması, hareke ve nokta konulması, Kur’ân tarihinin konuları arasındadır. Ayrıca Kur’ân tarihi; Kur’ân’ın metniyle alakalı olan yedi harf, kıraatler ve mahiyeti, kıraat çeşitleri, gibi konuları da muhtevidir. Son dönemde Kur’ân tarihi

⁵⁹⁹ Burada tarih ilmi bağlamında Kur’ân tarihinin önemine dair bilgiler “tefsir tarihinin önemi” başlığında yapılan değerlendirmelerle tekrar olmaması münasebetiyle ayrıca ele alınmayacaktır.

⁶⁰⁰ Bilmen, *Tefsir tarihi: Usûl-i tefsir veya mukaddime-i ilm-i tefsir*, s. 5.

eserlerine Kur'ân'ın tahrifine dair iddialar ve benzeri güncel konular da dâhil edilmektedir.

A. TARİHSEL SÜREÇTE KUR'ÂN TARİHİ

“Kur'ân Tarihi” terimi Batı tesirinde ortaya çıkmıştır. Çünkü Eski ve Yeni Ahit metinleri uzun bir tarihi süreç içerisinde oluşmuştur. Bu nedenle Batı kültüründe kutsal kitaplar üzerinde yapılan çalışmalarda “tarih” terimi kullanılmıştır. İslami literatürde de Kur'ân tarihi teriminin kullanımı Batının etkisiyle son dönemlerde ortaya çıkmıştır. Ancak bizdeki “Kur'ân tarihi” terimi “Kur'ân Metninin Tarihi” anlamında kullanılmaktadır.

Kur'ân tarihi üzerine dünden bugüne telif edilen pek çok müstakil çalışmanın yanında bizim burada asıl amacımız ulûmu'l-Kur'ân kitaplarının tarihsel süreç içerisinde Kur'ân tarihi konularına ne kadar yer verdikleri ve bu yaklaşımın mahiyetine dair bazı hususları tespit etmektir. Bu şekilde bir inceleme yapmakla amacımız öncelikle Kur'ân tarihinin bu eserlerde zikredilmiş olmasının gerekli olduğunu tespit etmek diğer yandan son dönemde sürekli eleştirilen Kur'ân tarihinin tefsir usûlü ile olan alakasını tespiti çalışmaktır. Bunu yaparken takip edeceğimiz metod ilk dönemde ulûmu'l-Kur'ân adıyla nitelendirilen usûl denebilecek çalışmalarda Kur'ân tarihinin hangi başlıklarına yer verildiğini mukayeseli olarak ortaya koymaktır.

Muhahasibi, *Fehmu'l-Kur'ân* eserinde Kur'ân tarihinin temelini teşkil eden Kur'ân'ın Allah kelamı olduğuna değişik yerlerde temas etmekle birlikte özellikle Kur'ân'ın bir tek harfi dahi değişmeden, herhangi bir eksilme şüphesi olmaksızın Cebrail vasıtasıyla yeryüzündeki en güvenilir şahsa indirildiğine dair malumatlar vermektedir.⁶⁰¹

Ebû Bekir Muhammed b. Kasım el-Enbârî'nin *Acâibu ulûmu'l-Kuran* eserinin İskenderiye kütüphanesinde bulunan nüshasına dair nakledilen bilgilere göre eserde

⁶⁰¹ Muhâsibî, *el-Akl ve fehmu'l-Kur'ân*, s. 309.

Kur'ân'ın faziletleri, Kur'ân'ın yedi harf üzerine indirilmesi, sûrelerin yazılması ile âyet ve sûrelerin sayılarından bahseden bilgiler mevcuttur.⁶⁰²

Kitabu'l-meani fi nazmi'l-meani eseri⁶⁰³ h. 425 yıllarında telif edilmiş bir eserdir. Arthur Jeffery'nin "*Mukaddimetân fi ulûmi'l-Kur'ân*" adıyla neşrettiği eserden ilkidir. Bu eserde Kur'ân sûrelerinin nüzûl sırası, Kur'ân'ın cem'i ve bunu gerektiren nedenler, Kur'ân'ın Allah kelamı olması ve buna dair deliller, mushafta ziyade, noksan, hata, nisyân olmadığına dair bahis, konuyla ilgili farklı görüş ve düşünceleri ispatlamak için yapılmış geniş bir başlık, mushaf ve kıraat ihtilafları, sonrasında tefsir-te'vil konularına değinilmiştir. Kanaatimizce bu eser Kur'ân tarihinin delillendirilmesi, Kur'ân'ın tevatüren gelmesi, görüşlerin incelenmesi ve sıhhati açısından mükemmel bilgiler içermektedir. Adı geçen çalışma yedi harf meselesi, Kur'ân'ın nüzûlü, Kur'ân'ın cüzleri, âyet, kelime ve harf sayısı vb. olmak üzere⁶⁰⁴ toplam on başlıktan oluşmaktadır.

İbnü'l-Cevzî'nin *Fünunü'l-efnan fi uyuni ulûmi'l-Kur'ân*, eserinde mushafın yazılması ve kelimeleri bahsine yer verildiğini görüyoruz.⁶⁰⁵ Burada Arap dilinin zamanla değişme ve bozulmaya bağlı olarak 'lahn'ın ortaya çıktığını ifade eden müellif "ella, nimet, kelime" gibi bazı kelimelerin yazılışını örneklerle incelemektedir.

Sehavî, *Cemalü'l-kurra ve Kemalü'l-ikra* eserinde ilk inenler, Kur'ân'ın nüzûlü gibi sınırlı ölçüde bazı Kur'ân tarihi konularına yer vermiştir.⁶⁰⁶

Ebû Şame Makdisi (ö. 665/1268), *el-Mürşidü'l-vecîz ila ulûmi teteallak bi'l-kitâbi'l-aziz* eserinde⁶⁰⁷ altı hususa yer vermiştir. Bunlar: Kur'ân'ın nüzûlü, Kur'ân'ın cemi, yedi harf meselesi, yedi kıraat, sahih, şaz kıraatlar, Kur'ân ilimlerine yönelmenin faydaları ve tilaveti üzerinde durmanın önemi konularından ibarettir. Bu eser ilk dönemlere nispetle Kur'ân tarihine ciddi anlamda yer vermesiyle dikkat çekmektedir.

⁶⁰² Salih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, s. 122.

⁶⁰³ Müellifi belli değildir.

⁶⁰⁴ *Mukaddimetân fi ulûmi'l-Kur'ân*, (Yay. haz. Arthur Jeffery), Mektebetü'l-hanci, Kahire 1954.

⁶⁰⁵ İbnü'l-Cevzî, *Fünunu'l-efnan fi uyuni ulûmi'l-Kur'ân*, s. 220-232.

⁶⁰⁶ Ebû'l-Hasan Alemüddin Ali b. Muhammed b. Abdüssamed Sehavî, *Cemalu'l-kurra ve kemalu'l-ikra*, (thk. Ali Hüseyin Bevvab), Mektebetü't-türas, Mekke 1987, s. 131-145.

⁶⁰⁷ Ebû'l-Kâsım Şehabeddin Abdurrahman Ebû Şame el-Makdisi, *el-Mürşidu'l-vecîz ilâ ulûmi teteallak bi'l-kitâbi'l-aziz*, (thk. Velid Müsâid Tabatabâî), Mektebetü'l-İmam Zehebî, Kuveyt 1993.

Zerkeşî *el-Burhân*'ında Kur'ân tarihi konuları arasında Kur'ân'ın indiriliş keyfiyeti, Kur'ân'ın cemi ve ezberlenmesi⁶⁰⁸ konularına yer vermiştir. Ancak günümüzdeki gibi Kur'ân tarihinin kapsamlı şekilde mevcut olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak bunların ötesinde Kur'ân'ın tevatürü hakkında bir bab açması (39. bab) bu başlık altında Kur'ân tarihinin asıl olarak ulûmu'l-Kur'ân ve tefsir usûlü eserlerinde bulunma amacına yönelik değerlendirmeleri dikkat çekicidir.⁶⁰⁹ Bu şekilde bir isimlendirme ve bu konuya dair malumat bu eser haricinde ancak son dönem eserlerinde mevcuttur ki bu önemli bir özelliktir.

Suyûti, *el-İtkân* eserinde Kur'ân'ın nüzûl keyfiyeti vahiy ve vahyin geliş şekilleri, yedi harf,⁶¹⁰ Kur'ân'ın cemi ve tertibi⁶¹¹, Kur'ân'ı ilk ezberleyenler ve raviler⁶¹² gibi konulara yer vermiştir.

Tahiru'l-Cezairi (ö. 1338/1920), *Tibyan li badi'l Mebâhis* eserinde Kur'ân'ın cem'i ve tertibi konusuna ayrıntılı olarak yer vermiştir.⁶¹³

Râgıb İsfehani'nin *Mukaddimetü câmi'i't-tefasir*, eserinde,⁶¹⁴ İbnü'l-Arabî'nin, *Kanunü't-te'vil* eserinde, Tûfî'nin, *İksir fi kavâidi ilmi't-tefsir* eserinde Kur'ân tarihine dair bahislere yer verilmemiştir. 8. Asırda elimizde mevcut bulunan eserlerde bu konuya dair malumat verilmemiş olması, bu dönemde farklı deneme ve beklentilerin söz konusu olduğu, değişikliklerin kendisini gösterdiği ihtimalini düşündürmektedir. Kur'ân tarihi konularına yer vermeyen ulûmu'l-Kur'ân ve tefsir usûlü eserleri arasında Dihlevî'nin *el-Fevzu'l-kebir* eseri ile İbn Teymiyye'nin, *Mukaddime fi usûlü't-tefsir* eseri de dikkat çekmektedir.

Son dönemde ise Kur'ân tarihine dair çalışmaların daha bir özelleştiğini, ayrıntılı ve derinlemesine çalışmalar yapıldığını görüyoruz. Asrımızda müstakil Kur'ân

⁶⁰⁸ Zerkeşî, *el-Burhan fi ulûmi'l-Kur'ân*, I, 229-244.

⁶⁰⁹ Zerkeşî, *el-Burhan fi ulûmi'l-Kur'ân*, II, 125-129.

⁶¹⁰ Suyûti, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, I, 89-111.

⁶¹¹ Suyûti, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, I, 126-142.

⁶¹² Ebû'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûti, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, (talik Mustafa Dib el-Buga), Dâru İbn Kesir, Dimaşk 1987, I, 220-232.

⁶¹³ Tahir Cezairi, *et-Tibyan li-ba'zi'l-Mebâhisi'l-müteallika bi'l-Kur'ân ala tariki'l-itkan*, s. 99. vd.

⁶¹⁴ Ragıb İsfehânî, *Mukaddimetü câmi'i't-tefasir*, (thk. Ahmed Hasan Ferhat), Dâru'd-da've, Kuveyt 1984.

tarihi çalışmalarının yanında, ismi Kur'ân tarihi ve ulûmu'l-Kur'ân olan eserlerin mevcudiyetini görüyoruz.⁶¹⁵

Daha önce ifade ettiğimiz gibi özellikle son dönemde Kur'ân ilimlerine dair yapılan çalışmalarda Kur'ân tarihine yer vermek bir gelenek haline gelmiştir. Bu çerçevede incelediğimiz eserler ve yer verdikleri konular şu şekildedir: Abdülmun'im Nemr, *Ulûmü'l-Kur'âni'l-Kerim* eserinde; vahiy, Kur'ân'ın nerede ve nasıl indiği⁶¹⁶ Abdullah Mahmûd Şehhâte'nin, *Ulûmü'l-Kur'ân ve't-tefsir* eserinde; vahiy, Kur'ân'ın yazılması, dört halife döneminde Kur'ân, Kur'ân'ın nüzûlü,⁶¹⁷ Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, *el-Cûm'an fî ulûmi'l-Kur'ân* eserinde ayrıntılı olarak vahiy, Kur'ân'ın nüzûl keyfiyeti, Kur'ân'ın cemi, resmu'l-Osman ve mushaf,⁶¹⁸ Muhammed b. Lutfi Sabbağ, *Lemehat fî ulûmi'l-Kur'ân* eserinde; Kur'ân'ın vasfı, ebedi kalıcılığı, vahiy, Kur'ân'ın tencimle nüzûlü, Kur'ân'ın toplanmasının tarihi, dört halife dönemi ve bu dönemle ilgili ayrıntılı tartışmalara⁶¹⁹ yer vermiştir. Muhammed Ali Sâbûnî, *Tibyan fî ulûmi'l-Kur'ân* eserinde; Kur'ân'ın cem'i ve Hz Ebû Bekir ve Hz Osman dönemleri hakkında malumat vermiş,⁶²⁰ Subhi Salih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* eserinde vahiy hakkında son derece ayrıntılı bilgi vermiş, Kur'ân'ın parça parça indirilmesi hakkında, ayrıca Kur'ân tarihi başlığı altında da Kur'ân'ın cemi ve yazılması, Hz. Osman mushafı ve benzeri konulara geniş şekilde yer vermiştir.⁶²¹ Süleyman b. Salih Karavî ve Muhammed b. Ali Hasan *el-Beyân fî ulûmi'l-Kur'ân maa medhalin fî usûli't-tefsir ve mesadirih* eserinde; vahiy, Kur'ân'ın nüzûlü, Kur'ân'ın cemi konularına⁶²² Muhammed Bekr İsmail, *Dirâsât fî ulûmi'l-Kur'ân* eserinde; Kur'ân'ın nüzûlü, tencimi, Kur'ân'ın cem'i konularına ayrıntılı olarak yer vermişlerdir.⁶²³ Muhammed Abdüsselam Kefâfî, Abdullah eş-Şerif, *fî*

⁶¹⁵ Ebû'l-Fadl Mir Muhammedi, *Buhus fî tarihi'l-Kur'ân ve Ulûmuhu*, Dârü't-Taaruf, Beyrut 1980; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1982; Ali Eroğlu, *Kur'ân Tarihi ve Kur'ân İlimleri Üzerine*, Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, Erzurum 2002; Adnan Muhammed Zarzur, *Ulûmü'l-Kur'ân ve İ'cazuhi ve Tarihi Tevsikihi*, Darü'l-A'lam, Amman 2005; Mehmet Çalışkan, *Tefsir Bilgileri: Kur'ân tarihi, Kur'ân ilimleri, Tefsir tarihi*, Nobel Kitabevi, Adana 2005.

⁶¹⁶ Abdülmun'im Nemr, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerim*, s. 13-33.

⁶¹⁷ Abdullah Mahmûd Şehhâte, *Ulûmu'l-Kur'ân ve't-tefsir*, Dârü'l-i'tisam, Kahire 1980.

⁶¹⁸ Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, *el-Cûman fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-beşir, Amman 1996.

⁶¹⁹ Muhammed b. Lutfi Sabbağ, *Lemehat fî ulûmi'l-Kur'ân*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrut 1990.

⁶²⁰ Muhammed Ali Sâbûnî, *et-Tibyan fî ulûmi'l-Kur'ân*, Alemlü'l-kütüb, Beyrut 1985.

⁶²¹ Subhi Salih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-ilm li'l-melayin, Beyrut 1968.

⁶²² Hasan, *el-Beyân fî ulûmi'l-Kur'ân maa medhal fî usûli't-tefsir ve mesadiruhu*, s. 29-221.

⁶²³ Muhammed Bekr İsmail, *Dirâsât fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-menar, Kahire 1990.

ulûmi'l-Kur'ân dirâsâtun ve muhadarat eserinde; nüzûlü'l-Kur'ân ve Kur'ân'ın cemi⁶²⁴ Emir Abdülazîz, *Dirâsât fî ulûmi'l-Kur'ân* eserinde; tencimu'l-Kur'ân, vahyin hakikati, Kur'ân'ın cemi ve yazılması, Osman mushafı ile ilgili hususları ele almıştır.⁶²⁵ Fazl Hasan Abbas, *İtkânü'l-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* eserinde; vahiy, Kur'ân'ın nüzûlü, Kur'ân'ın cemi, Hz. Osman zamanında cem gibi konulara⁶²⁶ Menna'u'l-Kattan, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* eserinde; vahiy, Kur'ân'ın nüzûlü, Kur'ân'ın cemi ve tertibi konularına ayrıntılı olarak yer vermiştir.⁶²⁷ Zürkânî, *Menahilü'l-irfan fî ulûmi'l-Kur'ân* eserinde vahiy ve hakkında şüphe uyandıran iddia ve düşüncelere karşı savunmacı bir üslupla ayrıntılı bilgiler vermiştir. Zürkânî, Kur'ân'ın cemi ve ilgili konulara en fazla yer veren müelliflerdendir.

Görüldüğü gibi ilk dönem Kur'ân ilimlerine dair eserlerde bu kadar ayrıntılı ve sistemli olmamakla birlikte son dönemde zarurete binaen Kur'ân ilimlerine dair eserlerde hatta tefsir usûlü eserlerinde Kur'ân tarihi konularının ayrıntılı olarak yer alması bir gelenek haline gelmiştir. Bu hususa bu derece ehemmiyet verilmesinin gereğini ilerleyen başlıklarda değerlendireceğiz.

Sonuç itibarıyla ilk dönemlerden itibaren Kur'ân ilimlerine dair eserlerin nerdeyse hemen tamamında Kur'ân tarihi konularına yer verildiğini, Kur'ân tarihi konularının müellifler açısından ehemmiyet arzettiğini görüyoruz. Bu durum bizi Kur'ân tarihinin tefsir usûlü ya da ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde bulunmasının belli bir amaca matuf olduğu, maksatsız olmadığı kanaatine götürmektedir.

B. KUR'ÂN TARİHİNİN PROBLEMLERİ

Her ne kadar Kur'ân tarihi öteden beri üzerinde ehemmiyetle durulan bir alan olsa da bir takım eksikliklerinin bulunmadığını söylemek mümkün değildir. Kur'ân tarihi çalışmalarına özellikle oryantalistlerin bir bütün olarak yönelttikleri eleştiriler ileri boyuttadır. Kanaatimizce söz konusu Kur'ân tarihi çalışmalarında imkân nispetince nesnel bilgiye ulaşma gayesi esas olmalıdır. Çünkü Kur'ân tarihi, sürekli bir mücadele

⁶²⁴ Muhammed Abdüsselam Kefâfî, Abdullah eş-Şerif, *fî ulûmi'l-Kur'ân dirâsâtun ve muhadarat*, Dâru'n-nehdati'l-Arabiyye, Beyrut ty.

⁶²⁵ Emir Abdülazîz, *Dirâsât fî ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetu'r-risâle, Beyrut 1983.

⁶²⁶ Fazl Hasan Abbas, *İtkânü'l-burhan fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-furkan, Amman 1997.

⁶²⁷ Mennau'l-Kattan, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetu'r-risâle, Beyrut 1986.

alanı gibidir. Kur'ân'ın vahiy ile başlayan ve günümüze ulaşması sürecinin tarihi olması münasebetiyle bu alanda en küçük bir ihmal ya da eksiklik çok büyük problemlere yol açmaktadır. Nitekim saldırgan tutumların her kesimden azımsanmayacak oranda ortaya konulduğunu biliyoruz. Bu nedenle Kur'ân tarihi çalışmalarının söz konusu eleştirileri yok etmeye yönelik kapsamlı ve muhtevalı çalışmalar olması zaruret olarak görünmektedir.

Kur'ân tarihine dair bazı malumatlar ihtilaflı gibi görünmekte ise de bu durum Kur'ân tarihi ilminin öneminden ve kıymetinden bir şey eksiltmez. “Tarih, birbirinden farklı bilgi ve malumatı içinde barındırabilir. Zaman zaman birbirine zıt bilgilerin tarihi vaka olarak aktarıldığı görülür. Çünkü “bir insanın tarih bilgisi, duyusu sınırlı olabilir. Her yargıda kişi bir haksızlık yapabilir, her denemede bir yanılma olabilir. Buna mukabil insan kendi gerçeklerinin doğruluklarının ağ örüntüsünden çıkıp diğer doğrunun etkisine giremez.”⁶²⁸ Bilindiği gibi ilk dönem İslam uleması tarafından Kur'ân tarihine ilişkin veriler, neredeyse hiç sansüre uğramadan nakledilmiştir. Bu yüzden, verilerin birbiriyle çelişen veya çelişir gibi gözüken içeriğini bir talihsizlik olarak değil, bir şans olarak görmek gerekir. Dolayısıyla Kur'ân tarihi, sırf bilimsel tutarlılık ve insaf adına hareket etmek kaydıyla, hâlâ işlenmeyi bekleyen bir alan görünümündedir. Yeter ki, yeni yaklaşım biçimi ve yöntemlerle söz konusu alana ilişkin bilgiler değerlendirilebilsin.⁶²⁹ Burada özellikle oryantalistlerin Kur'ân tarihine dair eleştirilerini nakletme ihtiyacı duyuyoruz.

Oryantalistlerin Kur'ân merkezli çalışmaları arasında Kur'ân tarihine yönelik çalışmaların önemli bir yekün tutması Kur'ân tarihinin önemini açıkça ortaya koymaktadır. Özellikle oryantalistler tarafından son dönemde Kur'ân tarihinin bütününe yönelik ithamların dile getiriliyor olması, ilk dönemlerden itibaren, Kur'ân tarihinin temelini teşkil edecek malumatın İslam ulemasınca nakledilmesi ve usûl eseri niteliğindeki çalışmalarda bu bilgilerin dünden bugüne ele alınmasının ne kadar isabetli bir yaklaşım olduğunu göstermektedir.

⁶²⁸ Friedrich Nietzsche, *Tarih Üstüne: Yaşama için tarihin yararlılığı*, (trc. İsmet Zeki Eyüboğlu), Oluş Yayınları, İstanbul 1965, s. 13.

⁶²⁹ Türcan, *İlk Dönem Kur'ân Tasavvuru ve Dönüşümü*, s. V-VI.

Burada kısaca da olsa oryantalizm hakkında bazı bilgileri dile getirmek yerinde olacaktır. Bilindiği üzere İslama ve Kur’ân’a yönelik oryantalist faaliyetlerin kökeni oldukça eski dönemlere aittir. “Oryantalizm çalışmalarının başlangıcı için bir tarih belirtmek zor olsa da bazıları 1311 yılında toplanan Viyana konsilini, şarkiyat çalışmalarının başlangıcı olarak kabul eder. Bazı kimseler ise oryantalist çalışmaları X. asra dayandırır. Tarihsel süreçte yapılan çalışmaları bir tarafa bırakıp günümüzde yapılan çalışmalara bakarsak Amerika ve Avrupa’da üniversitelerinin birçoğunda İslam araştırmaları yapan akademik birimler bulunmaktadır. Müsteşriklerin XIX. asır ortası ile 1960 arasında altmış bin kadar kitap yayınladıkları tespit edilmiştir. Bunlar arasında büyük ansiklopediler, sözlükler, fihrist ve indeksler mevcuttur.” Bu durum göz önüne alındığı takdirde oryantalist çalışmaların mahiyet ve keyfiyeti açıkça ortaya çıkacaktır.⁶³⁰

“Bazı şarkiyatçıların İslam düşmanlığı iliklerine işlemiş olup kinleri bir türlü dinmek bilmemiştir. H. Hirschfeld, J. Horovitz, H. Speyer bunlara misal verilebilir. Bazı müsteşrikler ise sadece zahiri ve tesadüfi bir benzerliğin olduğu durumlarda yanlış benzetmeler, hatalı kıyaslarla hemen kesin hüküm verip ‘yabancı tesir’, ‘taklit’ diyerek hatalı sonuçlar çıkarmışlardır. İ. Goldziher, Nöldeke, Schwally, D.S. Margoliuth bunlar arasında yer alır... Şarkiyatçıların bir kısmı ise misyoner üslubuna bir de saldırganlık çirkinliğini katarlar: W. Muir ile S.M. Zwemer bunlardandır.”⁶³¹ Her ne kadar bazı oryantalistler belli ölçüler içerisinde munsıf iseler de Edward Said’in şu sözünü tekrar hatırlamak yerinde olacaktır. “Doğu doğudur, Batı batıdır. Bunlar birleşemez ve buluşamazlar”.⁶³²

1. Oryantalistlerin Kur’ân Tarihine Verdikleri Önem

Oryantalistlerin Kur’ân’a dair çalışmalarının son derece yoğun olduğunu daha önce ifade etmiştik. Oryantalist çalışmalar; Kur’ân tercümelerine dair çalışmalar, Kur’ân’ın muhtevasına yönelik çalışmalar ve Kur’ân tarihine dair çalışmalar olarak dikkatleri çekmektedir. Kur’ân tarihine dair çalışmalar ise; Kur’ân’ın kaynağı,

⁶³⁰ Oryantalizmin tarihçesi ve ayrıntılı bilgi için bkz. Suat Yıldırım, *Oryantalistlerin Yanılgıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2003, s. 20-27.

⁶³¹ Yıldırım, *Oryantalistlerin Yanılgıları*, s. 78.

⁶³² Edward Said, *Oryantalizm*, (trc. Nezh Uzel), Pınar Yayınları, İstanbul 2003, s. 457.

günümüze sıhhatli ulaşması/tespit, tertibi ve yedi harf ve kıraat gibi Kur’ân metninin sıhhatine dair çalışmalardan oluşmaktadır.

Burada konumuzla birinci derecede ilgili olan oryantalistlerin Kur’ân tarihine dair çalışmaları üzerinde duracağız. Oryantalistlerin amacı Mustafa Sibâî’nin ifadesiyle “her şeyden önce müslümanların zihnini Kur’ân ve Hz. Peygamber hakkında bulandırmak ve zihinlere şüpheler sokmaktır.”⁶³³ Oryantalist çalışmaların hemen tamamında -bazı farklılıklar olmakla beraber-Kur’ân ile diğer kutsal kitaplar arasında mukayese yapılır. Çoğu zaman da Kur’ân’ın kaynağının diğer kutsal kitaplar olduğu ve bu eserin semavi bir eser olmadığı iddia edilir. Bu çerçevede önce Hz. Peygamber hakkında olumsuz düşünceler dile getirilir, Kur’ân’ın vahiy mahsulü olmadığı iddia edilir. Sonrasında Arap putperestliği, Sabiilik, Zerdüştlük, Yahudilik, Hristiyanlıkla benzerlikler olduğu ifade edilerek Kur’ân’ın ilahi kitap olmadığı iddiası dillendirilir.

Halbuki Kur’ân’ın, Allah kelâmı olduğuna ve Hz. Muhammed’in onun elçisi olduğuna dair pek çok âyet mevcuttur.⁶³⁴ Diğer yandan Hz. Peygamberin “îfk” hadisesinde olduğu gibi istediği halde bir şey söyleyememiş olması, bazı vahiylerin onun arzusunun hilafına gelmesi⁶³⁵, bazen bazı âyetlerin ilahi muradın ne olduğunu anlamakta zorluk çekmesi ve yeni vahiy beklentisi içine girmesi⁶³⁶ bazen direkt ona yapılan hitaplar⁶³⁷ bu durumu ispat etmektedir. Nitekim yüce Allah “*şüphesiz Kur’ân’ı biz indirdik ve muhakkak ki onun koruyucusu da biziz*”⁶³⁸ buyurmaktadır. Ayrıca Kur’ân’da üç yüzden fazla tekrarlanan “قُلْ”, “deki” anlamındaki lafızlar bu durumun ifadesidir. Burada oryantalistlerin dile getirdiği düşünceler, tarafgirlik, itham ve iftiradan öte bir anlam taşımamaktadır.

⁶³³ Mustafa Sibâî, *el-İstişrak ve'l-müsteşrikun ma lehum vema aleyhim*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1979, s. 20.

⁶³⁴ Meselâ bkz. Tekvir 81/19-21; Necm 53/ 4; A'raf 7/203; Yunus 10/15; Yusuf 12/2; Kıyame 75/1-19; Kehf 18/27; Müzzemmil 73/4.

⁶³⁵ Meselâ bkz. Tahrir 66/1; Ahzab 33/37; Tevbe 9/43; 113; Enfal 8/67; Abese 80/5-12.

⁶³⁶ Bakara 284; 286 âyetlerinin manası hakkında bu tür örnekler yaşanmıştır.

⁶³⁷ Kıyamet 75/16-19; Taha 20/114.

⁶³⁸ Hicr 15/9.

2. Oryantalistlerin Kur'ân'ın Kaynağına Dair İddiaları

İlk dönemlerde harekete geçen Hristiyan ilâhiyatçıları, İslâmiyet ve onun Peygamberi aleyhinde iftira ve uydurma sözler yaymaya başladılar. İslâmiyet'in kötü ve şer saçan bir güç; Hz. Muhammed'in ise -haşa- bir put, bir kabile ilâhı veya şeytan olduğunu ileri sürüyorlardı. O çağda, sözde İslâmiyet'i tanıtmak için yazılmış, bütünüyle o günün yazarlarının hayal ürünü olan bir takım uydurma hikayeler dolaşıyordu. Müslümanları putperest olarak niteleyen, Tervagan, Muhammed ve Apollo diye üç ilâha taptıklarını ileri süren Roland Destanları (The Song of Roland) ve benzeri eserler, bunlara örnek verilebilir.⁶³⁹ Yuhanna ed-Dımaşki (ö.749/1348) İslam'ın Hristiyanlığın bir heretik fırkası olan aryüşçülerden kaynaklandığı safsatasını dahi dile getirmiştir.⁶⁴⁰

Kur'ân'ın kaynağının diğer dinler olduğu iddiası oryantalistler tarafından yoğun bir şekilde işlenmiştir. Richard Bell,⁶⁴¹ Charles Torrey,⁶⁴² Clair Tisdall,⁶⁴³ Erwin I. J. Rosenthal'ın⁶⁴⁴ çalışmaları bu konuda yoğunlaşmıştır. Ayrıca bu konuda iddia ve görüşlerini dile getiren pek çok kimse vardır. Goldziher'e göre yabancı öğeler Kur'ân ve İslam kültürünün oluşmasında etken rol oynamıştır. Pek çok kural Hristiyanlık, Yahudilik gibi yabancı kaynaklardan elde edilmiş ve Muhammed (sav) bunları dine dâhil etmiştir. Hayatının ilk dönemlerinde güya Muhammed birtakım çevrelerle irtibata girerek bu fikirleri toplamış ve itikafa çekilmiştir. Bu süreçte de fikirleri kendi içinde olgunlaştırmıştır. Peygamberlere karşı gelenlere dair toplumların bilgilerini Ahd-i Atik ve 'Agada'dan⁶⁴⁵ almıştır.⁶⁴⁶ Thomas Erpenius, Kur'ân'ı Kerîm'in dil açısından bir doruk sayılması gerektiğine inanıyorsa da anlam ve muhteva açısından, Kitab-ı

⁶³⁹ Mahmud Hamdi Zakzûk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, (trc. Abdülaziz Hatip), İzmir 1993, s. 12.

⁶⁴⁰ Salih Akdemir, "Müsteşriklerin Kur'ân'ı Kerim ve Hz. Muhammed'e Yaklaşımları" *AÜİFD.*, XXXI, Ankara 1989, s. 196.

⁶⁴¹ Meselâ bkz. Frank Cass, *The Origin Of Islam in its Christian Environment*, London 1968.

⁶⁴² Charles Cutler Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*, Jewish Institute of Religion, New York 1933.

⁶⁴³ Clair Tisdall, *The Sources of Islam*, (trc. Sir William Muir), T. T. Clark and Charles, Edinburg ty.

⁶⁴⁴ Meselâ bkz. Erwin I. J. Rosenthal, *Judaism and Islam*, Thomas Yoseloff, London 1951.

⁶⁴⁵ Tevrat kurallarını tamamlayan sözlü rivâyetlerin bütününe verilen isimdir.

⁶⁴⁶ Ignaz Goldziher, *İslam'da Fıkıh ve Akaid*, (trc. İlhan Başgöz), Ardıç Yayınları, Ankara 2004, s. 3-10. (Eserin orijinal ismi 'le dogme et la loi de'l İslam'dır.)

Mukaddes'in gülünç bir taklidinden başka bir şey olmadığını iddia etmiştir. Hz. Peygamber ve onun öğretileri hakkındaki görüşü, nefret ve düşmanlıktan ibarettir.⁶⁴⁷

Aloys Sprenger, “*Das Leben und die Lehre des Mohammad: Muhammed'in Hayatı ve Öğretileri*” adlı kitabında; Hz. Peygamber'in (sav) Risâletini, yabancı unsurlar özellikle Hristiyanlıktan etkilendiği temasını şüphe uyandırıcı bir tarzda ele almıştır.⁶⁴⁸ H. Gibb de Hz. Muhammed'in Yahudilik ve Hristiyanlık temellerinden etkilenecek Kur'an'ı bina ettiği hezeyanını ileri sürmektedir. Gibb'e göre Kur'an “Muhammed'in (sav) sezgisel tecrübelerinin kaydı”dır.⁶⁴⁹ Watt, Hz. Peygamberi yalancı olarak itham etmemekle beraber Kur'an'ın kendine Allah'ın bir vahyi olduğunu söylemesinde samimi olduğunu ve buna inandığını dile getirmektedir. Ancak kendisi samimi de olsa aldanmıştır. Ona göre –haşa-Hz. Muhammed şuurlarından gelenleri dışarıdan geliyor zannetmiştir.⁶⁵⁰ Arthur Jeffery de Kur'an-ı Kerim'i Hz. Muhammed'in telifi olarak kabul eder ve Kur'an'ın baştan sona Muhammed'in (sav) zihin tasavvurlarını yansıttığını savunur.⁶⁵¹ Rudi Paret de Kur'an'ın kaynağının Hz. Muhammed olduğu düşüncesini fırsat buldukça dile getirmektedir.⁶⁵² Benzer hezeyanları daha pek çok müsteşrik dile getirmiştir ancak biz bu kadarını vermekle yetineceğiz.

Oryantalistlerin Kur'an'ın ilâhî olduğunu kabul etmemelerinin neticesi onu Hz. Muhammed'e mal etmek şeklinde sonuçlanmaktadır. Görüldüğü üzere kimisi İslamı; ya eski Arap kültürüne ya ilahi dinlere ya Hz. Peygamberin bilinçaltına ya da o dönemde var olan bilgilere bağlamaktadır. İlahi dinlerin benzerliğini de buna dayanak yapmaktadırlar. Hâlbuki aynı kaynaktan beslenen dinlerin benzerlik göstermesi son derece normaldir. Nitekim Kur'an bizzat kendisinin vahiy kültürünün devamı niteliğinde, önceki kitapların onaylayıcısı ve tashih edicisi olduğunu bildirmektedir.⁶⁵³ Bütün bu gayretlerin altında yatan neden Kur'an'ın ilahi olmadığı, Kur'an tarihine dair

⁶⁴⁷ Zakzûk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, s. 21.

⁶⁴⁸ Abdurrahman Bedevî, *Mevsû'atu'l-Müsteşrikîn*, Beyrut, Dâru'l-ilm li'l-melayin, 1984, s. 28. vd.

⁶⁴⁹ Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb, *Mohammedanism: an Historical Survey*, New American Library, New York 1958, s. 37.

⁶⁵⁰ W. M. Watt, *Hazreti Muhammed*, (trc. Hayrullah Örs), Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, s. 20.

⁶⁵¹ Arthur Jeffery, *İslam: Muhammed and his religion*, The Liberal Arts Press, New York 1958, s. 3.

⁶⁵² Paret, *Kur'an Üzerine Makaleler*, s. 100.

⁶⁵³ Şura 42/13; Ahkaf 46/9.

İslam âlimlerince nakledilen vahyin gelişine dair bilgilerin doğru olmadığı ön kabulünü ispat gayesidir.⁶⁵⁴

Aslında oryantalistlerin İslâm hakkındaki görüşlerinde müslümanlarla ihtilaf etmeleri onların ilmi gerçeklerden uzak, ön kabul ve maksatlı yaklaşımları göz önüne alındığında son derece normaldir. Zira onların İslâm ve peygamberi ile ilgili hareket noktaları bizden tamamen ayırdır. Onların İslâm'ın bütün kabullerini yani İslâm'ın semavî dinlerin sonuncusu olduğunu, Hz. Muhammed'in son peygamber, Kur'ân'ı Kerîm'in de batılın bulaşmadığı ilâhî vahiy olduğunu kabul etmeleri beklenemez. Bu onların müslüman olmaları anlamına gelir. Buna rağmen her oryantalistin, sağlam ve ilmî bir metodun prensip ve gereklerine uymasını beklenir. Bu noktada muhatabı insafa davet etmek bir değer ifade etmeyeceği için yapılması gereken, İslami araştırmalarla bu çalışmaların ne kadar beyhude olduğunu ortaya koymaktır. İşte Kur'ân'ın kaynağına dair bu tartışmaların eleştirisi mahiyetinde temel bilgiler ilk dönemden itibaren rivâyetlerde yer almış, bunun yanında usûl ve ulûmu'l-Kur'ân kitaplarında da Kur'ân tarihi ihmal edilmeksizin zikredilmek suretiyle ortaya çıkacak bu tür itham ve tehlikelerin önüne set çekilmiştir.

C. KUR'ÂN TARİHİNİN TEFSİR USÛLÜNE KATKISI

Kur'ân tarihi çalışmalarının tamamı, müslümanların Kur'ân'ın nüzûlünün ilk gününden bugüne Allah'ın dini İslam'a sahip çıktıkları, Kur'ân'ı yere düşürülmeyek bir bayrak gibi gördükleri, müşrik ve münafıkların iddia, itham ve mevhum düşüncelerine cevap olacak mahiyette en sağlam usûllerle bize ulaştırdıklarının bir ispat ve delilidir. Kur'ân tarihine dair çalışmalar, Kur'ân-ı Kerim'in, Hz. Peygambere geldiği, onun mübarek ağzından çıktığı gibi bize ulaştığının, Kur'ân metninin sıhhatinde şüphenin bulunmadığı, geriye sadece onun manası üzerine yoğunlaşmanın gerekli olduğuna dair bir beyandır.

⁶⁵⁴ Kur'ân'ın kaynağı ile ilgili bir takım iftiralar ve cevapları için bkz. Zürkânî, *Menahilu'l-irfan fî ulûmi'l-Kur'ân*, II, 316-331.

Kur'ân-ı Kerimin oluşum tarihi bilinmeden bir bütün olarak Kur'ân'a bakmak ve anlamak imkân dâhilinde değildir. Kur'ân bir defada, bir nüzûlle tamamlanmış, elimizdeki haliyle bir anda insanlara ulaşmış bir metin değildir. Olay ve olguların seyrine göre nüzûlü gerçekleşmiş ilahi beyandır. Bu nedenle Kur'ân'ı okuma ve anlamada bu durumun göz önüne alınması, onu doğru anlamada önemlidir. Kur'ân'ın nüzûl keyfiyeti, nüzûl şekli ve benzeri durumların tamamı Kur'ân tarihi içinde ele alınacak hususlardır. Öteden beri Kur'ân ilimleri ve tefsir usûlü eserlerinde bu durum ihmal edilmemiş ve Kur'ân tarihinin, Kur'ân tefsiri açısından öneminin farkında olduğu gösterilmiştir.

Kur'ân tarihi, tarih deyince akla geldiği gibi Kur'ân'ın sıradan bir tarihi anlamına gelmemektedir. Kur'ân tarihinin, tarih olma vasfından öte taşıdığı anlam çok daha önemlidir. Malum olduğu üzere tefsir bir anlama, yorumlama ameliyesidir. Herhangi bir metni anlamak için de bir takım esaslar zorunlu görülmektedir. Nitekim bir edebi metni tanımak onun hakkında önce bazı suallere cevap vermekle olur. Bu sualler cevaplanırsa eser hakkındaki indî ve bireysel durumlar ortadan kalkmış salim bilgiler edinilmiş olur. Nitekim bir metnin sıhhatini tesbit için Köprülü şu esaslara dikkat çekmektedir:

1. Gördüğümüz metin muharririn el yazısı değilse aslına uygun mudur değil midir? Acaba aslına uygun değilse yanlış olarak mı isnad ediliyor yoksa tamamen mi uydurmadır?
2. Metin acaba tam ve sahih midir yoksa fazla veya eksik midir?
3. Metnin tarihi ve yazıldığı yer, istinsah tarihi, istinsah yeri, müstensihî malum olmalıdır.

Köprülü bu soruların cevaplanması sonrasında metni anlamaya geçilebileceğini ifade etmekte ve metnin manasını kavramak için gerekli şartları dile getirmektedir.⁶⁵⁵

Görüldüğü üzere anlaşılmak istenen bir metnin ki bu Kur'ân-ı Kerim de olabilir. Anlayabilmek için her şeyden önce o metnin sahibi olduğu iddia edilen kişiye aidiyetinin ispat edilmesi gerekmektedir. Aidiyeti ispat edilemeyen, şüpheli olan ya da

⁶⁵⁵Fuad Köprülü, "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl", *Edebiyat Araştırmaları*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1966, s. 38-40.

uydurma olan bir metin baştan kıymet ve ehemmiyetini kaybeder. Ayrıca bir söz, fiil veya herhangi bir metnin manasını doğru tespit için sahibini bilmek son derece önemlidir. Zira yazılı ya da sözlü hiçbir ifadeyi, sahibinden -söyleyen veya yazan- soyutlayarak anlamak mümkün değildir. Kur'ân için söyleyenin Allah olduğu malum olduğuna göre, özenin/söyleyenin kimliği bilinmiş olmaktadır. Ancak bu kesinliğin ilmi temellerinin Kur'ân tarihi sayesinde gerçekleştiği unutulmamalıdır. Bir metni anlamaya geçmezden önce önemli olan ikinci bir nokta da anlaşılacak istenen metnin bütüncül ve tam bir metin olması, eksik kısımlarının olmamasıdır. Eksik kısımları olan metnin mana eksikliğini telafi etmek o kadar kolay değildir. Bu noktada Kur'ân'ın da metin olarak eksiklerinin bulunup bulunmaması, bize ulaşmasında tereddüt ve şüphelerin bulunup bulunmadığını tespit etmek bu konuda kanaati kesinleştirmek zaruridir. Bu konuda şüphe olmadığını yine Kur'ân tarihi verileri ile rahatlıkla söyleyebiliriz. Metni anlama öncesinde metnin istinsah yeri, tarihinin bilinmesi de bir gerekliliktir. Metnin sağlam şekilde geldiğinin ispatı için bu bilgiler önemlidir. Burada dile getirilen her bir husus malum olduğu üzere Kur'ân tarihinin konularıdır. Yani Kur'ân tarihi konuları Kur'ân'ın Allah'a aidiyetini, metnin bize tam ve en sağlıklı biçimde geldiğini ispat edecek bilgileri içinde barındırmaktadır.

Orijinal lafız söz konusu olmadığında, anlam en azından bir çeviri mahiyetinde tezahür eder ve yorumcuya kendisini tam olarak sunmaz. Söylenen şey ile murad ve kaskın ne olduğunun dolaylı ya da ikinci, üçüncü muhataplarca bilinebilmesi için, söylenen şeyin aynen olduğu gibi zabt edilmesi gerekir ki anlamın doğruluğundan emin olunsun. Kur'ân'ı anlamak ve yorumlamak isteyen kimselerin sahip oldukları en büyük nimetlerden biri de budur. Bu durumun varlığını bize sağlayan bilindiği üzere Kur'ân tarihidir.

Kur'ân tarihi çalışmaları bir bütün olarak değerlendirilince, Kur'ân tarihine dair malumat, Kur'ân'ın yazılması ve cem edilmesi hususlarında sahabenin ne kadar büyük öngörüye sahip olduğu kolayca görülmektedir. Bilindiği gibi modern tenkid metodu Hristiyanların kutsal kitaplarına uygulama amacıyla ortaya koydukları bir yöntemdir. Modern tenkit metodu XVI. yüzyılda doğmuş, XVII. yüzyılda oldukça gelişmiştir. XVIII. Yüzyılda J. A. Wolf'un çalışmalarıyla zirveye ulaşmıştır. Bu yöntem

yazının otantik olup olmadığını yani nispet edilen yazara ait olup olmadığını, ilk bütünlüğü içinde bize ulaşıp ulaşmadığını, tahrifata uğrayıp uğramadığını, iman konusu olup olmayacağını yani gerçeği ifade edip etmediğini inceler.⁶⁵⁶ Daha önce ifade ettiğimiz gibi metnin sahih olduğunu bilme metni anlamaktan önce gelmektedir. Her ne kadar bu uygulama diğer kutsal kitaplara uygulanıyor olsa da Kur'ân-ı Kerim bütün bunlara mahal vermeyecek şekilde sağlam bir şekilde bizlere ulaşmıştır. Kur'ân tarihi ilminin verileri bu durumu ispat etmektedir.

⁶⁵⁶ Harman, *Metin, Muhteva ve Kaynak Açısından Yahudi Kutsal Kitapları*, s. 202-203.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
TEFSİR USÛLÜNÜN İŞLEVİ

I. KUR'ÂN-I KERİM'İN ANLAŞILMASI

A. ANLAM VE ANLAMA

Anlam, kavramına birbirinden farklı pek çok mana verilmektedir.⁶⁵⁷ Anlam; sözlükte, “bir sözcüğün belirttiği, düşündürdüğü şey, bir önermenin, bir tasarımın, bir düşüncenin ya da yapının anlatmak istediği şey”⁶⁵⁸ demektir. *Anlam*, ayrıca “bir sözcüğe eklenen öteki sözcükler, bir nesnenin bir dizge içindeki yeri, bir sözcüğün duygu değeri, bir simgeyi kullananın gerçekte belirttiği şey”⁶⁵⁹ olarak da tarif edilmektedir. Anlam metnin içinde var olan ve metnin kendisinden elde edilmesi gereken şeydir.

Anlama ise genel olarak “bir şeyi yalnızca dıştan değil, kendi içinden kavrama, bir şeyin özünü, bir bağlam bütünü olarak anlamını tanıma” şeklinde tarif edilmektedir.⁶⁶⁰ Anlama, bilginin kazanılmasıyla sonuçlanan bir bilgi edinme işlemi olup, yazılı, sözlü ya da işarete dayalı şeylerle insan zihni arasında, bilgi ya da fikir edinimi ile biten bir olgunun adıdır.⁶⁶¹ Anlama, insanın en önemli düşünsel etkinliklerindendir. Ancak anlamayı düşünmeden ayıran husus, düşünme ile varılmak istenen son noktanın anlama ve doğru anlama olmasıdır. Aynı zamanda anlama faaliyeti bir yorum sürecini içinde barındırır.

⁶⁵⁷ Meselâ; *the Meaning of Meaning* isimli eserinde dilbilimci C.K. Ogden ve I.A. Richards 20'den fazla anlamını vererek bu kavramı incelemektedirler. Bkz. C.K. Ogden ve I.A. Richards, *The Meaning of Meaning*, Routledge and Kegan Paul, London 1960, s. 185. vd.

⁶⁵⁸ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Savaş Yayınları, Ankara 1984, s. 7.

⁶⁵⁹ Dogan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Türk Dil Kurumu, Ankara 1995, s. 483.

⁶⁶⁰ Vardar Berke, *Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, TDK, Sevinç Basımevi, Ankara 1980, s. 21.

⁶⁶¹ Kamil Güneş, *İslamî Düşüncenin Şekillenmesinde Akıl ve Nass*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 349.

Anlamada birey aktiftir ve değişik etkenler çerçevesinde anlama eylemi gerçekleşir. Anlama; kavramaya veya vâkıf olmaya karşılık olarak ve öteki insanların düşünce dünyasını kavrama biçiminde özel anlamda da kullanılır.⁶⁶²

Anlamada ifadelerin bulunması ve bu ifadelerin aşına olunan insan tabiatının özelliklerinden doğması gerekir.⁶⁶³ Anlama bir yöntem değildir.⁶⁶⁴ Dolayısıyla “Kur’ân’ı anlamanın yöntemi” derken metodolojik anlamda anlamının yöntemini ortaya koymak söz konusu olamaz. Anlama eylemi için-gerçekleşme süreci itibarıyla her konum ve duruma uygulanacak bir yöntemin tespiti söz konusu değildir. Burada mevzubahis olan Kur’ân’ı anlamının ilke ve esaslarını tespit etmektir. Doğru anlamının gerçekleşmesi için de araştırma, öğrenme, gözlem yapma, akıl yürütme, tartışma ve daha pek çok unsur etkili olabilmektedir.

Kur’ân tefsiri iki boyuta sahiptir. Bunlardan biri anlama ve öteki de anlatma boyutudur. Bu iki boyut, bir müfessirde başarılı biçimde bir araya gelmelidir. Çünkü yalnız anlayan bir kimse müfessir olamaz. Müfessir, aynı zamanda anladığını anlatma gücüne de sahip olmalıdır.

Sonuç olarak anlama zihinde gerçekleşen bir etkinliktir. Zihin bir olaya, konuya, metne kilitlendiği zaman kendisinde onunla ilgili malumat, tecrübe, bilgi olarak ne varsa hep birlikte kullanılarak anlamaya çalışılır. Burada zihin bu etkinliği gerçekleştirirken ne kadar objektif kriterlere dayanırsa o derece doğru sonuçlar çıkar. İşte tefsir eyleminde anlama ve alt yapıyı oluşturan ulûmu’l-Kuran, daha doğrusu tefsir usûlü bu temel ilkeler ihtiyacını karşılar.

B. YORUM

Her hangi bir lafız veya kelimenin anlamını kavramak özellikle dinî metinler mevzu bahis olunca son derece önemlidir. Her ne kadar Kur’ân’da kullanılan kelime ve tabirlerin ilk anlamı bilinse dahi gerçek manaya, murad-ı ilahiye ulaşabilmek için bazen ibare üzerinde düşünme ve yorum yapma ihtiyacı kendisini gösterir. Bu nedenle tefsir

⁶⁶² H. P. Pickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, (trc. Mehmet Dağ), Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1992, s. 36.

⁶⁶³ Pickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 53.

⁶⁶⁴ Pickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 75.

faaliyetinde anlama kavramından sonra yorum ve yorumun mahiyeti de önem arz etmektedir. Anlama ve yorumlamayı öteden beri birbirinden ayıranlar olmuştur. “Kimilerine göre yorum, anlamayı da ihtiva eden şemsiye bir kavramdır”.⁶⁶⁵

“Nass, yorum vasıtasıyla açılım sağlar. Çünkü yorum, metnin ihtiva ettiği mana ihtimallerini araştırıp sözün kavramsal tabakalarına girer ve söylemin fikrî yönelimlerini ortaya çıkarır.”⁶⁶⁶ Naslar bir gerçeğe, hakikate işaret etmek için vardır. Yorum, varolan bu gerçeği açıklama, belirli bir anlama kavuşturma, varlık ile hayat arasındaki alakayı kurma görevini üstlenir.⁶⁶⁷ Durum böyle değerlendirilince yorum; kanaatlerden birine uyan yeni manalar elde etmek için aslî manasından döndürme, nasdan zahir manalardan başka manalar istinbat etme gibi anlamlara gelir.”⁶⁶⁸

Bizden ayrı bir dünyadan gelen ilahi bir metin olan, anlamayı güçleştiren kültürel ve dilsel bir takım unsurların da söz konusu olduğu Kur’ân’ı anlaşılır kılmak için yorumlama faaliyeti bir zorunluluktur. Ama anlaşılacak istenen metin, dini metin olması münasebetiyle sınırsız ve yöntemsiz anlama ve yorumlamanın savunulması sonuçta büyük kaosa yol açacak mahiyettedir.

C. KUR’ÂN’IN ANLAŞILMASI MESELESİ

Kur’ân’ın anlaşılması derken insanlara sunulan gizli, ulaşılması mümkün olmayan şifreli bir metnin anlaşılmasından bahsetmiyoruz. Kur’ân-ı Kerim bilindiği üzere anlaşılacak ve hayata geçirilmek için gönderilmiştir. Bu amaca bağlı olarak da tedrici şekilde, belirli zaman aralıklarıyla indirilmiştir.⁶⁶⁹ Allah, Kur’ân’ı, üzerinde derinlemesine düşünülmesi, öğüt alınması ve anlaşılması için göndermiştir. Ancak bu amaç belirli bir usûl, metod ve bir takım ilkelere bağlı olarak gerçekleştirilebilir.

Sıklıkla dile getirilen “Kur’ân’ın anlaşılması meselesine” gelince hemen şu soruyu sorma ihtiyacı duyuyoruz: Kur’ân’ı anlama diye bir sorun var mı? Bazı kimselere göre anlama diye bir problem var ve bu sorunun altında yatan neden de

⁶⁶⁵ Werner G. Jeanrond, *Teolojik Hermenötik*, (trc. Emir Kuşçu), İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 26.

⁶⁶⁶ Ali Harb, *Nakdu’n-Nass*, el-Merkezu’s-sekafiyyu’l-Arabî, Beyrut 1985, s. 9.

⁶⁶⁷ Mevlüt Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens., Ankara 1998, s. 53.

⁶⁶⁸ Abdulhâdi Abdurrahman, *Sultatu’n-Nass*, el-Merkezetu’s-sekafi, Beyrut 1993, s. 196.

⁶⁶⁹ İsra, 17/106; Sâd, 38/29.

usûlün olmamasıdır.⁶⁷⁰ Hemen ikinci bir soru sormak gerekirse; ‘Günümüzde anlama gibi bir sorun var ise ashabın böyle bir sorunu var mıydı?’ Kur’ân ilimleri ve hadis kaynaklarından edindiğimiz malumatlar çerçevesinde sahabenin münferid bazı anlama sorunları haricinde anlama problemlerinin olmadığını söyleyebiliriz. Burada önemli bir noktaya gelmiş bulunuyoruz. Şöyle ki sahabeyi farklı kılan hangi özellikleri onların Kur’ân’ı anlamalarına -bireysel eksiklikleri haricinde- vesile oluyordu? Kanaatimizce bu durum iki temel başlık altında açıklanabilir. Birincisi sahabenin genelinin Arap olması, hitap edilen metnin onlara uygun şekilde inzal buyurulmuş olmasıdır. Sahabenin kendi kültür, dil ve anlayışlarına göre indirilen bir Kur’ân vardı ve onlar bunu anlayabiliyorlardı. Diğer taraftan metni anlamada bazen dil yeterli olmamaktadır. Çünkü ifadeyi doğru anlayabilmek için metni kuşatan unsurları kavramak aynı şekilde sözün söylenme maksadı ve benzer durumlara da hâkim olmak gerekir. İşte sahabenin vahyin indiği ortamı, çevreyi, kültürü tanımaları ve vahye şahit olmaları onları farklı kılmaktadır. Bundan dolayı onların anlama diye bir problemleri yoktu. Onların sahip olduğu bu özelliklerin tamamını Kur’ân ilimleri olarak nitelendirmemiz abartılı bir söylem olmasa gerektir. Sonuç itibariyle tefsir usûlünün konuları olan Arabî unsurlar ve Kur’ân ilimlerinin Kur’ân’ı anlamada iki temel unsur olduğu herkesçe malumdur.

Kur’ân’ı okuma, anlama, ezberleme, içtihat yapma konusunda bütün sahâbe aynı seviyede değildir. Bu konuda Hz. Peygamber’e çok yakın olan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Aişe, Abdullah b. Mes’ud ve Abdullah b. Abbas’ın ayrı bir yeri vardır. Bu sahabelerin Kur’ân konusunda ortak yaklaşımları ise şöyledir: “Anlayarak sürekli okuma, dile ve dilin inceliklerine vâkıf olma, vakıa-vahiy ilişkisini iyi bilme, nüzûl ortamını müşahede ve buna bağlı olarak âyetlerin nerede, ne zaman ve kimin hakkında indiğini bilme, Hz. Peygamber’e soru sormak suretiyle kendilerini geliştirme, âyetlerdeki hükümlerin illetine tam vukûfiyet, hayat ile vahiy arasında ilgi kurmak sûretiyle yeni olaylara Kur’ân’dan çözüm bulma; içtihatır.”⁶⁷¹

Kur’ân-ı Kerim’in ilk müfessiri bizzat Hz. Peygamberin kendisidir. Ancak Hz. Peygamber mükellef olduğu kadarıyla Kur’ân âyetlerini açıklama işini yerine getirerek,

⁶⁷⁰ Dumlu, “Müzakere”, s. 631.

⁶⁷¹ Mehmet Sürmeli, *Sahabenin Kur’ân Anlayışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens., Ankara 2003, s. 261-262.

sonraki nesillerin tefsir faaliyetlerini dondurmamış dolayısıyla kıyamete kadar onda yeni yeni vecihler bulunabilmesine imkân tanımıştır. Bundan dolayı tefsirde tabiiki anlaşılmayan yerler olacaktır. Asıl sorun yeni anlaşılan bir takım manalardan hareketle “bugüne kadar tefsir usûlü yoktu, Kur’ân da anlaşılmadı” söyleminin dile getirilmesidir.

İlk dönem Kur’ân’ın muhataplarının Kur’ân’ı nasıl anlayabileceklerine dair bir kaygıları olmamıştır. Çünkü Kur’ân kendisini onlara anlatmak için gelmişti ve kendisini sunan oydu. Ama süreç içerisinde, Hz. Peygamberin zamanından uzaklaştıkça insanlar olarak “bizler nasıl anlayabiliriz” deme noktasına gelindi. Kanaatimizce Kur’ân’ı anlamak isteyen her bir mümin Kur’ân’la yüzyüze gelmeden önce bir takım donanımlara sahip olmalıdır. Bu donanımlardan en önemlileri ulûmu’l-Kur’ân, Kur’ân tarihi, tefsir tarihi, dil ve vb. malumatlardır.

Müslümanların, Kur’ân’ı, anlama ve yorumlama çabaları Kur’ân’ın indirildiği dönemden günümüze kesintisiz olarak devam etmiştir. Yorumda hata ihtimali her zaman için mevcuttur. Nitekim Hz. Peygamber “içtihad edip isabet edene iki ecir, hata edene bir ecir verileceğini”⁶⁷² beyan etmesi insanın anlama yorumlama faaliyetinde hata ihtimalinin olduğunu, öznel niteliğin varlığını ifade etmektedir. Ancak burada önemli olan husus Kur’ân’ı anlamak için gösterilen samimi gayrete verilen değerdir. Sonuç itibarıyla toplamda 6000 küsur âyeti ve 600 küsur sayfası ile Kur’ân, onlarca cilt ve binlerce sayfa halinde her dönem yorumlanmış ve yorumlanmaya devam edecektir. Kur’ân, anlaşılmak ve bir anlama kavuşturulmak daha önemlisi murad-ı ilahiyi tespite yardımcı olabilmek için yorumlanmalıdır.

II. MUKADDİME-TEFSİR USÛLÜ İLİŞKİSİ

A. TEFİR MUKADDİMELERİNİN ÖNEMİ

Hiz. Peygamberden bugüne kadar telif edilen yüzlerce tefsir, şüphesiz İslâm bilgi birikiminin değer biçilemez kaynaklarıdır. Tefsirler çeşitli yönlerden akademik çalışmalara da konu olmaktadır. Bu araştırmalar içerisinde usûl ve metot açısından bizi ilgilendiren en önemli nokta, müfessirlerin tefsirlerine başlarken yazmış oldukları giriş bilgileri, yani “mukaddimeler”dir. Bu mukaddimeler tefsirin yazıldığı dönemin dînî,

⁶⁷² Buhârî, İ’tisam 21; Müslim, Akdiye 15; Ebû Davud, Akdiye 7, 2; Tirmizî, Ahkâm 2.

ilmî, siyasi, ekonomik ve toplumsal yapısı hakkında bilgi verirler. Daha da önemlisi İslâm tarihinde periyodik olarak yapılmış mukaddimleri incelemek tefsir metodolojisinin asıl kaynaklarını ve metodolojik yaklaşımın tarihsel sürecini verir.

Tefsir ilmi, Allah'ın kelâmını anlamak için ortaya konan çabalar sonucu ortaya çıkmış ve ilk dönem âlimleri tarafından da tedvin edilmiştir. Çeşitli şekil ve biçimlerden oluşan tefsir faaliyetleri genel itibariyle korunmuş ve günümüze kadar ulaşabilmiştir. Tefsir ilminin ortaya koyduğu malzeme biri, doğrudan doğruya Kur'ân metnini konu alan tefsir kitapları, diğeri ise, tefsirin metodunu ortaya koyan, teori kısmını oluşturan tefsir usûlü kitaplarıdır. Bu noktada tefsir usûlü kitaplarının da temel kaynağının tefsir kitapları olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bilindiği gibi müstakil usûl adını taşıyan eserler yazılmadan önce, tefsir kitaplarının mukaddimelerinde ve muhtevalarında, usûle ait malumat işlenmektedir.

Mukaddimler genel olarak eserin yazıldığı dönemdeki insanlara bir şeyler anlatmak gayesiyle, dönem ve şartların ihtiyacı doğrultusunda, müfessirin amacına uygun olarak şekillenir. Müfessirler, genellikle mukaddimelerinde kendi eserinde amaçladığı gayeyi ifade eder ve bunu nasıl gerçekleştireceğini ortaya koyar.

Mukaddimleri incelediğimizde, Kur'ân'ı yorumlama geleneğinin, hangi nedenlere bağlı olarak ortaya çıktığı ve ne gibi özellikler gösterdiğini tespit etmek mümkündür. Mukaddimelerde eser sahiplerinin bu bölümlerde genellikle benzer temaları ele aldıkları, görüşlerini aktarırken aynı rivâyetlere dayandıkları dikkati çekmektedir.⁶⁷³

“Mukaddime” ve “tefsir usûlü” kavramlarının anlam bakımından birbiriyle ilgisinin olduğunu söyleyebiliriz. Daha da önemlisi, tefsir usûlüne dair ilk eserlerin mukaddimler şeklinde telif edilmesi ve mukaddimede tefsirin esaslarının ortaya konulması gibi hususlar göz önüne alındığında, en az diğerk tefsir kaynakları kadar önem

⁶⁷³ İbrahim Hilmi Karşlı, “Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme”, *Atatürk Üniv. İlah. Fak. Der.*, sy., 20, Erzurum 2003, s. 227.

taşıyan tefsir mukaddimelerinin tefsir usûlü açısından değerlendirilmesi, bir zaruret olarak karşımızda durmaktadır.’’⁶⁷⁴

B. TARİHSEL SÜREÇTE TEFSİR MUKADDİMELERİNDE ULÛMU’L-KURAN-KUR’ÂN TARİHİ VE TEFSİR TARİHİ

Tefsir usûlü-mukaddimeler arasındaki alâkayı ortaya koyabilmek için belli başlı bazı tefsirlerin mukaddimelerini tefsir usûlünün aslını teşkil eden Kur’ân ilimleri, Kur’ân tarihi ve tefsir tarihi açısından ayrıntılı olarak ele alınmasında fayda mûlahaza ediyoruz.

Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767)’ın tefsiri, mukaddime ihtiva eden ilk tefsirdir.⁶⁷⁵ Mukâtil b. Süleyman mukaddimesinde ayrıntılı olmamakla birlikte tefsir, te’vil konuları üzerinde durmuştur. Ayrıca Kur’ân’ın şekilsel özellikleri ki bu bağlamda Kur’ân’ın buyruklarının emir, nehiy, va’d, vaid ve öncekilere dair haberler olduğu,⁶⁷⁶ Kur’ân’ın ifadelerinin özel ve genel ifadeler içerdiği, müslümanlara, müşriklere ve bütün insanlara hitaplar olduğu, muhkem-müteşabih olduğu, müfesser ve mübhem, olduğu, nâsih-mensûh, takdim-tehir, eşbah ve nezair olduğu, bilinmeyen bir hususun başka yerde cevaplandığı, emsâl konusu, geçmiş ve geleceğe dair haberler bulunduğu mukaddimede dile getirilmektedir. Görüldüğü üzere Kur’ân ilimlerinin pek çoğu ayrıntıya girmeden sadece mevcudiyet olarak da olsa dile getirilmiştir.⁶⁷⁷

Mukâtil b. Süleyman, mukaddimesinde klasik anlamda tefsir tarihi konularına yer vermemekle birlikte eserin telifinde kendisinden rivâyet ettikleri kimseleri, özellikle

⁶⁷⁴ Ali Bulut, *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*, Süleyman Demirel Üniv. Sos. Bil. Ens., (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Isparta 2009, s. 50.

⁶⁷⁵ Bu eserin mukaddimesinin, müfessirin kendisine ait olmama ihtimali söz konusu olsa da telif edildiği dönemin özelliklerini yansıtmaya itibariyle bizim için önemlidir. Bu konuda tartışmalar ve konunun değerlendirilmesi için bkz. Bulut, *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*, s. 54-60.

⁶⁷⁶ Ebû’l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, (thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte), el-Hey’etu’l-Mısriyyetu’l-amme li’l-kitâb, Kahire 1979, I, 26.

⁶⁷⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, I, 26-27.

tabiundan bazı müfessirlerin isimlerini vermiştir.⁶⁷⁸ Buna mukabil müfessirimiz Kur'ân tarihi konularına yer vermemiştir.

Ebû Ubeyde, (ö. 210/825) *Mecazu'l-Kur'ân* eserinde Kur'ân ilimlerine dair bazı hususları dile getirmiştir. Bu bağlamda Kur'ân'ın diğer isimlerini zikretmiş, sûre ve âyet kavramını ele alıp değerlendirmiştir.⁶⁷⁹ Ayrıca mîun, mesânî, sebu't-tuval hususlarını açıklamıştır.⁶⁸⁰ Bunların yanında Kur'ân'ın apaçık Arapça olduğu vurgulanmış⁶⁸¹ sonrasında mecaz konusu ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Ancak Ebû Ubeyde eserinin mukaddimesinde tefsir tarihi konularına yer vermemiştir. Kur'ân tarihine dair ise Kur'ân'ı tanıtıcı mahiyette bilgiler vermekte, Kur'ân kavramını açıklamakta, Kur'ân'ın sadece Allah'ın kelamı olduğunu, Kur'ân diye nitelendirilmesinin amacının Kur'ân'ın sûrelerini içinde barındırmasından kaynaklandığını, âyetten delil getirerek (18/75. Âyet), Kur'ânın cem'ini Allah'ın üzerine aldığını beyan etmektedir.⁶⁸²

Huvvârî (ö. 280/893 civarı) eserinin mukaddimesinde⁶⁸³ ibn Abbas'a ait tefsire dair meşhur dörtlü tasnifi nakleder, ayrıca Kur'ân tefsirinde bilgisizce konuşmaya dair uyarılarla birlikte sahabelerden bu hususa dair nakillerde bulunur.⁶⁸⁴

Huvvârî, mukaddimesinde bazı ulûmu'l-Kur'ân konularına yer vermiştir. Bunlar arasında Kur'ân'ın ilk ve son nazil olan âyet ve sûreleri⁶⁸⁵ mekki-medenî⁶⁸⁶, Kur'ân'ın zahri batnî, haddî ve matlânın olması dikkat çeker.⁶⁸⁷ Ayrıca müellifin Kur'ân tefsiri yapabilmek için Kur'ân ilimlerinden 12 hususu bilmeyi şart koşması önemlidir. Bunlar: mekki-medenî, nâsih-mensûh, takdim-tehir, maktu-mavsul, hâs ve

⁶⁷⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, I, 25-26.

⁶⁷⁹ Ebû Ubeyde Ma'mer b. Musennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, (thk. Fuat Sezgin), Müessesetu'r-risâle, Beyrut 1981, I, 3-5.

⁶⁸⁰ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 6.

⁶⁸¹ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 8.

⁶⁸² Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 1-2.

⁶⁸³ Tefsiri tahkik eden Belhâc b. Saîd Şerîfî, mukaddimenin baş tarafının eksik olduğuna dikkat çekmektedir. Hûd b. Muhakkem Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, (nşr. el-Hâc b. Saîd Şerîfî), Beyrut 1990, I, 61.

⁶⁸⁴ Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, I, 69-70.

⁶⁸⁵ Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, I, 61-62.

⁶⁸⁶ Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, I, 69.

⁶⁸⁷ Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, I, 70.

âmm, izmar (izmaru'l-hazfı kastetmekte) ve Arapça. Ayrıca esbâb-ı nüzûlü kavram olarak dile getirmese de mana ile bu duruma da dikkat çekmektedir.⁶⁸⁸

Tefsir tarihi konularına klasik manada yer vermeyen müfessirimiz Kur'ân tefsirine dair nakillerin kimlerden olduğunu beyan maksadıyla İbn Abbas, Mücahid, Said b. Cübeyr, Dahhâk, Kelbî, ibn Mesud gibi kimseleri dile getirmektedir.⁶⁸⁹

Huvvârî, Kur'ân tarihi konuları olarak Kur'ân'ın yedi harf üzere inmesine dair rivâyetleri nakletmenin yanında Kur'ân'ın nüzûlü ile ilgili bazı bahisleri, Kur'ân'ın Hz. Ebû Bekir zamanında yazıldığı, Hz. Osman zamanında tek bir harf esas alındığı, Hz. Peygamber ve Cebrail'in arzı, Kur'ân'da sûrelerin yerleri ve mushaf farklarına dair bazı hususlar ve Kur'ân'ın tertibinin Hz. Peygamber tarafından yapılışı, Kur'ân'ın noktalınması gibi⁶⁹⁰ konular üzerinde durmuştur.

Taberî (ö. 310/922)'nin mukaddimesinin önceki dönemlere oranla çok daha geniş ve kapsamlı olduğu hemen dikkatleri çekmektedir. IV. asra gelindiğinde Taberî ile mukaddime formatının bir düzene girdiği ele alınan konuların daha detaylı ve sistematik bir şekilde incelendiğini görüyoruz.⁶⁹¹ Müfessirimiz girişte, Kur'ân'la alakalı olarak insanların bilmeye ihtiyaç duydukları her konuyu muhtevi bir eser yazmayı amaçladığını belirtmektedir.⁶⁹²

Taberî, ilk olarak Kur'ân âyetlerinin mânâlarının Arap diliyle beyân edilmesi hususunu ele almaktadır. Bu durum onun Arap diline ve manaya verdiği önemi göstermektedir. Burada anlattığı malumatlarla Arap dilini ve inceliklerini bilmeyen kimsenin Kur'ân'ı anlamaktan aciz olacağını vurgulamaktadır. Aynı zamanda muhatabların anlama kapasitelerinin farklılıklarına dikkat çekmesi önemlidir.⁶⁹³

⁶⁸⁸ Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, I, 71.

⁶⁸⁹ Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, I, 71.

⁶⁹⁰ Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, I, 65-69.

⁶⁹¹ İbrahim Hilmi Karşlı, "Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme", *Atatürk Üniv. İlah. Fak. Der.*, sy., 20, Erzurum 2003, s. 234.

⁶⁹² İbn Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türki), Dâru âlemi'l-kütüb, Riyad 2003, I, 7.

⁶⁹³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 8-13.

Kur'ân'da başka dillerden kelime bulunmadığını beyan etmekte⁶⁹⁴ ısrarla Kur'ân'la Arapça'nın tam ittifak ettiğini dile getirmektedir.

Taberî tefsirinin mukaddimesinde ulûmu'l-Kur'ân konuları olarak Kur'ân'ın te'vilini bilmeye yardımcı olan unsurlar ile Hz. Peygamberin tefsiri ve onun beyanı üzerinde durmuştur. Ayrıca Kur'ân'ın dili Arapça'yı bilme, i'rab gibi hususları dile getirmiş, ibn Abbas'ın tefsir hakkındaki dörtlü meşhur beyanını dile getirmiştir.⁶⁹⁵ Ayrıca Kur'ân'ı reyle tefsirin yasaklanmasına dair haberleri nakletmiştir.⁶⁹⁶ Kur'ân'ın eşinin benzerinin olamayacağı, bütün in-cin birleşse de benzerini getiremeyeceği, Kur'ân'ın hidâyet ve rehber olduğu, Kur'ân'ın korunmuşluğu, üzerinde durmaktadır. Kur'ân'ın tefsirinde hata etme ihtimali olduğunu düşündüğü hususlar olsa gerek muhkem-müteşabihte, helal ve haramda, âm ve hâsda, mücmel ve müfesserde, zahir ve batında, te'vil, müşkilde doğruyu bulmak için dua etmektedir.⁶⁹⁷ Ayrıca Kur'ân'ın isimleri, Hz. Peygamberin sûreleri tasnifi, sûre ve âyet kavramları üzerinde durmuştur.⁶⁹⁸ Bu eserde görüldüğü üzere klasik anlamda Kur'ân ilimleri mevcut olmasa pek çok bahis farklı formatta da olsa ele alınmıştır.

Taberî'nin mukaddimesinde klasik manada tefsir tarihi mevcut olmasa da o; tefsir ilmine teşvik eden rivâyetleri ve bazı sahabe müfessirleri⁶⁹⁹ ve tefsir de ileri gelen bazı kimseleri nakletmiştir.⁷⁰⁰ Kur'ân tarihi konuları olarak da Taberî yedi harf meselesi üzerinde durmaktadır.⁷⁰¹

Semerkandî (ö. 383/993)'nin tefsir mukaddimesi son derece kısa bir mukaddimedir. Öncekilere oranla Kur'ân tarihi, tefsir tarihi ve ulûmu'l-Kur'ân'a dair bilgi ve malumatlarda azalma dikkat çekici boyuttadır. Müfessirin mukaddimesinde ele aldığı hususların en önemlisi tefsir metodolojisine yönelik verdiği bilgilerdir. Kısa da olsa bu bilgileri vermesi mukaddimesinin metodolojik boyutunu gösterir. O tefsir

⁶⁹⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 13. vd.

⁶⁹⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 67-71.

⁶⁹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 71-74.

⁶⁹⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 6-7.

⁶⁹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 89-104.

⁶⁹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 74-78.

⁷⁰⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 84-89.

⁷⁰¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, s. 20 vd.

ilminin önemi üzerinde durur. Kur'ân'da her ilmin bulunduğu dair rivâyetleri nakleder.⁷⁰²

Kur'ân ilimlerine dair dil vecihleri ve nüzûl keyfiyetini bilmenin şart olduğunu ifade eder.⁷⁰³ Müfessirimiz tefsirinin mukaddimesinde tefsir tarihi ve Kur'ân tarihine dair malumat vermemiştir.

Sa'lebî (ö. 427/1036)'nin mukaddimesi orta büyüklükte olup 15 sayfadan ibarettir. Mukaddimede Kur'ân ilimleri konularından tefsirin kelime olarak tarifinin yapıldığı, te'vil-tefsir ayrımı üzerinde durulduğu görülür. Önceki mukaddimelerde bu şekilde bir açıklama mevcut değildir. Müellif ayrıca ilmu'l-Kur'ân üzerinde durmakta, Kur'ân'ın i'rabı, muhkem-müteşabihi, helali-haramı, nâsihi-mensûhu bilinmeden tefsirin bilinemeyeğine dair bir rivâyet nakletmektedir. Bunun yanında kıssalara ve esbâb-ı nüzûlü bilmeye de dikkat çekmektedir.⁷⁰⁴

Eserinde Kur'ân ve tefsiri hakkında görüş dile getiren kimselerin varlığından bahseden Sa'lebî, tefsirde yönelişleri ve akımları ele almış, rivâyeti esas alanların yanında farklı yaklaşımlarla tefsir yapanları da dile getirmiştir.⁷⁰⁵ Ayrıca tefsirde meşhur olan, ibn Abbas, İkrime, Kelbi, Mücahid gibi çok sayıda tefsir sahibini saymış ve bunlar hakkında bilgi vermiştir.⁷⁰⁶ İlk defa bir tefsir mukaddimesinde bu şekilde sistemli olarak tefsir tarihinin ele alındığı görülmektedir. Ancak müfessirimizin mukaddimesinde Kur'ân tarihi konularına yer vermemesi dikkat çekicidir.

Vâhidî (ö. 468/1075)'nin mukaddimesi 3 sayfalık kısa bir mukaddime olup mukaddimede Kur'ân ilimleri, tefsir tarihi ve Kur'ân tarihine yer verilmemiştir.⁷⁰⁷

Kuşeyrî (ö. 465/1072)'nin tefsirinin mukaddimesine 'irfanıyla velilerin kalplerini bezeyen' Allah'a hamd eserek başlaması onun tefsir metodolojinin açık ifadesidir. Ona göre; Allah, Kur'ân'ın te'vilini bilme yetisini âlimlerin kalplerine

⁷⁰² Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsiru's-Semerkandî*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1993, I, 71.

⁷⁰³ Semerkandî, *Tefsiru's-Semerkandî*, I, 71-72.

⁷⁰⁴ Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim Nisâburî Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, (thk. Ebû Abdullah Seyyid b. Kesrevî b. Hasan), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2004, I, 16-18.

⁷⁰⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, I, 4-5.

⁷⁰⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, I, 5-15.

⁷⁰⁷ Ebû'l-Hasan el-Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*, (thk. Safvan Adnan Dâvûdî), Dâru'l-kalem, Dimaşk 1995.

yerleştirir. Onlar aldıkları ilham sayesinde Kur'ân'ın letâif ve esrarından haber verirler ve normal insanlardan farklı olarak gaybın nurlarına vâkıf olurlar.⁷⁰⁸ Onun eseri işarî tefsir geleneğine uygun bir şekilde yazıldığı için Kur'ân ilimleri, tefsir tarihi ve Kur'ân tarihi konuları mevcut değildir.

Begavî (ö. 516/1122) mukaddimesinde Kur'ân'ın hidâyet verici olduğu, muarazada insanların aciz kaldığı, icazına mukabil okunması kolay, öğüt verici, geçmiş kıssaları muhtevi, tedebbür için emsâller zikredilen, tefekkür için tevhid âyetlerini barındıran, eser olduğunu dile getirir. Esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûhu, hâs ve âmmı bilmenin öneme işaret eder.⁷⁰⁹ Begavî, mukaddimesinde ayrıca ulûmu'l-Kur'ân konuları olarak fedâilu'l-Kur'ân ve Kur'ân'ı öğrenmenin önemi, Kur'ân tilavetinin faziletleri ve Kur'ân'ı kendi reyile tefsir etmeye dair rivâyetleri nakleder⁷¹⁰, (O te'vili caiz görür ve sebep-i nüzûl ve benzeri hususları bilmeden tefsiri reddeder.⁷¹¹

Begavî tefsir tarihine belli ölçülerde yer vermiştir. Mukaddimesinde önceki ulemanın tefsirlerinin belli bir kıymeti olduğunu, selefın kendi anlama kudretleri ve sahip oldukları ilim nisbetinde eserler telif ettiklerini ifade etmiş ve seleften müfessirlerin isimlerini tek tek saymıştır. Bunları saymakla kalmamış müelliflerin hakkında kısa bilgilerin yanında künyesini de vermek suretiyle onları tanıtmıştır.⁷¹²

Begavî, Kur'ân tarihi konularından kısaca imam mushafa değinmiş, sonrakilerin ittifak ettikleri bu nüshanın öncekilere rağmen de olsa ittifakla gerçekleştirildiğini dile getirmekle yetinmiş ayrıca kıraatlar üzerinde durmuştur.⁷¹³

Zemahşeri (ö. 538/1143) mukaddimesinde ulûmu'l-Kur'ân konuları olarak Kur'ân'ın muhkem ve müteşabih olduğuna dikkat çekmiş, Kur'ân'ın sûrelerden onların da âyetlerden oluştuğunu dile getirmiştir.⁷¹⁴ Kur'ân'ın Arapça olduğu, din ve dünyanın anahtarı olup önceki kitapları doğrulayıcı olduğu, Kur'ân'ın muarazasına kimsenin

⁷⁰⁸ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, (thk. İbrâhim Besyuni), el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-âmme li'l-kitâb, Kahire 1981, I, 41.

⁷⁰⁹ Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, (thk. Muhammed Abdullah Nemr vd.), Dâru't-tayyibe, Riyad 1993, I, 33.

⁷¹⁰ Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, I, 38-46.

⁷¹¹ Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, I, 46.

⁷¹² Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, I, 33-37.

⁷¹³ Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, I, 37-38.

⁷¹⁴ Ebû'l-Kâsım Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1977, I, 6.

karşılık veremediği (tahaddi) onun mu'ciz olduğu, Hz. Peygamberin önceki kutsal kitaplarda yazılı olduğunu ifade etmiş ayrıca maâni, beyan, bedi' ilimlerinin tefsir için bilinmesi gerektiğine işaret etmiştir.⁷¹⁵

Zemahşeri, Kur'ân tarihi konuları olarak da öncelikle Kur'ân'ın inzaline dair bir takım tartışmaları dile getirmiş, Kur'ân'ın tencimle geldiği, nüzûlünün yirmi üç yılda tamamlandığı gibi hususları ele almıştır.⁷¹⁶

İbn Atiyye (ö. 541/1147) Muharreru'l-vecîzi'nde ulûmu'l-Kur'ân konuları olarak Hz. Peygamber, sahabe ve ulemeden Kur'ân'ın fazileti ve ona sarılmanın önemi⁷¹⁷ Kur'ân tefsirinin fazileti, onun diline, i'rabına ve mana inceliklerine yönelmeye dair rivâyetleri nakletmiştir.⁷¹⁸ Kur'ân'da Arapça dışında kelimelerin aslen acemî olsa da Araplarca kullanılan kelimeler olduğu görüşünü savunur.⁷¹⁹ İ'câzu'l-Kur'ân'a dair açıklamalar yapar.⁷²⁰ Tefsirde îcazlı kullanım,⁷²¹ Kur'ân'ın isimleri ve bu isimlendirmelerin nedenleri ile âyet ve sûre kavramlarını irdeler.⁷²²

İbn Atiyye tam anlamıyla denemese de tefsir tarihi denebilecek bir takım malumatı aktarmıştır. Bu çerçevede Kur'ân'ın bir kısmının peygamber tarafından tefsir edildiğini vurgular, kendi reyî ile tefsir yapmanın, ulemanın ve öncekilerin görüşlerine bakmadan bilgisizce yapılan tefsir olduğunu savunur, Kur'ân tefsirinde temayüz edenleri ve müfessirlerin mertebelerini zikreder.⁷²³

İbn Atiyye'nin, Kur'ân tarihine dair yedi harf meselesine değinmesi bu konudaki ihtilafları düzeltmeye çalışması ve ayrıntılı olarak tartışması dikkat

⁷¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl*, I, 8-12.

⁷¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl*, I, 3.

⁷¹⁷ İbn Atiyye Endelûsî, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, (thk. Abdüsselam Abdüssafi Muhammed), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1993, I, 36-39.

⁷¹⁸ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, s. 40.

⁷¹⁹ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 51.

⁷²⁰ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 52-53.

⁷²¹ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 54-55.

⁷²² İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 56-57.

⁷²³ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 41-42.

çekicidir.⁷²⁴ (O dönemin şart ve ihtiyaçlarını açıklayan bir örneklemedir.) Ayrıca Kur'ân'ın cem'i ve noktalanması üzerine bir takım değerlendirmelerde bulunmuştur.⁷²⁵

Kurtubî (ö. 671/1273)'nin eserinin mukaddimesi oldukça hacimli ve kapsayıcıdır. Mukaddimesinde öncekilerden farklı olarak kendi görüş ve değerlendirmelerini uzun uzun aktardığını ama ilgili rivâyetlerden de müstağni kalmadığını görüyoruz. Kur'ân ilimlerine dair zikrettiği hususlar şunlardır: Kur'ân'ın faziletleri, Kur'ân'a teşvik, onu okumanın, öğrenmenin, dinlemenin ve amel etmenin fazileti,⁷²⁶ Kur'ân'ı okuma keyfiyeti, kerih görülen ve haram olan hususlar ile insanların bu konudaki ihtilafları,⁷²⁷ Kur'ân ve ilim ehlinin riya ve benzer olumsuzluklardan sakındırılması,⁷²⁸ (görüldüğü gibi kıraat vb. konulara çok geniş yer ayrılmış) Kur'ân öğrenen kimsenin yapması gerekenler ve gafil olmaması gerekenler,⁷²⁹ Kur'ân'ın i'râbı ve öğrenilmesi, Kur'ân'ı i'râba uygun okumanın ecri ve Kur'ân'ın hamili konumunda olan kimseye düşmanlık edenlerle ilgili rivâyetler, Kur'ân okuyan ve bilgisine sahip olanın Kur'ân'a göstermesi gereken saygı ve hürmet.⁷³⁰ Bu geniş konulardan sonra reye dayalı tefsir, buna dair uyarılar ve müfessirin mertebeleri konusu,⁷³¹ Kur'ân'ı sünnetle açıklama ve bu hususla ilgili rivâyetler, Kur'ân'da Arapça dışında kelime bulunması meselesi,⁷³² Kur'ân'ın i'câzına dair bazı hususlar, mucizede aranan şartlar, mucizenin mahiyeti⁷³³ ele alınmış olup burada Kur'ân'ın mucize oluş şeklinin on ayrı delille ispatlanması son derece dikkat çekicidir. Bundan önceki mukaddimelerde böylesine bir açılım mevcut değildir. Yine müellifin nazara verdiği Kur'ân sûrelerinin faziletlerine dair uydurma rivâyetler konusu da önemlidir.⁷³⁴ Savunmacı yaklaşım pek çok başlık altında kendisini açıkça göstermektedir. Bu bağlamda Kur'ân'da Osman mushafı

⁷²⁴ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 43-49.

⁷²⁵ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 39-50.

⁷²⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türki), Müessesetu'r-risâle, Beyrut 2006, I, 9-18.

⁷²⁷ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 18-32.

⁷²⁸ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 32-37.

⁷²⁹ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 37-41.

⁷³⁰ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 41-56.

⁷³¹ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 56-64.

⁷³² Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 110-112.

⁷³³ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 112-122.

⁷³⁴ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 122. vd.

bağlamında eksiklik ya da fazlalık olduğuna dair görüşlere tam bir reddiyenin dile getirildiğini görüyoruz⁷³⁵ ki Kur’ân metninin mevsukiyeti burada ortaya koyulmaktadır.

Kurtubî, Kur’ân tarihine dair Kur’ân’ı öğrenme ve inceliklerini anlama ile ilgili rivâyetleri nakletmiş, Hz Peygamberin “Kur’ân yedi harf üzere inmiştir ondan kolayınıza geleni okuyunuz” buyruğu ve bunun nasıl anlaşılması gerektiği⁷³⁶ üzerinde durmuş, yedi kıraat ve bunun yedi harften farklı olması,⁷³⁷ Kur’ân’ın cem’i, Hz. Osman’ın mushafı yazdırması ve diğerlerini yaktırma nedeni ve Hz. Peygamber zamanında Kur’ân’ı ezberleyenler,⁷³⁸ ile Huzeyme’nin rivâyetlerinin Kur’ân’a dâhil olması ile ilgili tartışmaların nakledildiğini görmekteyiz.⁷³⁹ Kur’ân sûrelerinin ve âyetlerinin tertibi, harekelenmesi, noktalanması, harf ve cüzlerinin sayısı, sûre, âyet, kelime ve harf kavramları da ayrıntılı olarak yer verilen Kur’ân tarihi konularındandır.⁷⁴⁰ Bu haliyle bir bütün olarak Kur’ân tarihinin mukaddime verildiğini görmekteyiz. Eserde yer yer tefsir tarihinin bazı konuları dile getirilmiş olsa da yukarda görüldüğü üzere klasik manada tefsir tarihi bir bütün olarak mevcut değildir.

Nesefî (ö. 710/1310)’nin mukaddimesi ilerleyen dönemde gelişen mukaddime anlayışına göre son derece kısadır. Tefsirin mukaddimesinde geçen ancak ifade şeklinden Nesefî’nin kendisine değil de istinsah eden ya da öğrencilerinden birine ait olması muhtemel, Nesefî’nin müfessir olması, tefsir ve te’vili bilmesi, maânî, beyan ilimleri ile usûl ve furu bilgilerine vâkıf olması dile getirilmektedir.⁷⁴¹ Ancak mukaddime Kur’ân ilimleri, tefsir tarihi ve Kur’ân tarihine dair malumat bulunmamaktadır.

İbn Kesir (ö. 774/1372) mukaddimesinde tefsirde Kur’ân, sünnet, sahabe unsuruna dikkat çekmiş, sonrasında israiliyatı üçe ayırarak örneklerle Kur’ân’ın anlaşılmasına yönelik metodolojik bir tarzda açıklamıştır. Burada örneklerle konuyu açıklamış olması doğru ve yanlış ayırt etmeye yönelik usûl özelliğini gösteren bir

⁷³⁵ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi’l-Kur’ân*, I, 126-135.

⁷³⁶ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi’l-Kur’ân*, I, 71-79.

⁷³⁷ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi’l-Kur’ân*, I, 79-83.

⁷³⁸ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi’l-Kur’ân*, I, 81-90.

⁷³⁹ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi’l-Kur’ân*, I, 92 vd.

⁷⁴⁰ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi’l-Kur’ân*, I, 96-110.

⁷⁴¹ Ebû’l-Berekât Abdullah b. Ahmed Nesefî, *Medariku’t-tenzil*, (nşr. İbrâhim Muhammed Ramazan), Dâru’l-kalem, Beyrut 1989, I, 13.

mukaddime yazdığının ifadesidir. Daha sonra Kur'ân tefsirinde kendi kavliyle tefsirin sakıncaları ve haram olması üzerinde duran müellif önde gelen ulemanın görüşüyle fikrini desteklemektedir. Mukaddimenin sonunda ibn Abbas'ın tefsire dair meşhur dörtlü tasnifini dile getirmekte ve burada Kur'ân ilimlerinden olan müteşâbihatı nazara vermektedir.⁷⁴² Bu şekliyle Kur'ân ilimlerinin pek çok boyutuna mukaddime de değinilmediğini görüyoruz.

Tefsir tarihi konularına da fazla yer vermeyen İbn Kesir Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine dikkat çektikten sonra Hz. Peygamberin tefsiri üzerinde durmakta, sahabe kavlinin esas olduğunu dile getirmekte ve sahabenin meşhur müfessirlerinden olan Abdullah ibn Abbas'ı ele almaktadır.⁷⁴³

İbn Kesir Kur'ân tarihi konularına mukaddimesinde klasik anlamda yer vermemiş olmakla birlikte eserin sonuna eklediği “zeyl”de ayrıntılı olarak yer vermiştir. Bizim elimizdeki nüshada “zeyl” mukaddimenin hemen sonrasına alınmıştır. Kur'ân'ın fezaili ile ilgili hadisler ve yorumları ile başlayan zeylde; vahyin nüzûlüne dair bilgiler verilmiş, sonrasında Kur'ân'ın cemi, yazılması, Hz. Osman zamanında çoğaltılması ayrıntılı olarak ele alınmış, vahiy katipleri, yedi harf, kıraat farkları ve ulemanın yedi harf üzerindeki görüşleri üzerinde durulmuştur. Sonrasında Kur'ân'ın telifi, mushafın noktalanması, Cebrail'in Kur'ân'ı peygambere arzı, ashabdan kurrarlar, kıraat esnasında meleklerin ve sekinenin inmesi ve Kur'ân'ın diğer kelimelerden üstün olması ayrıca Kur'ân'ın ezberlenmesi ve kıraatıyla ilgili ayrıntılı olarak bazı bahislere yer verilmiştir.⁷⁴⁴

Ebûssuud (ö. 982/1574) Kur'ân'ı anlamaktan ve yaratılış gayemizden bahsettiği mukaddimesinde yaratılışı anlamayı Kur'ân'ı anlamaya bağlamakta buna bağlı olarak da pek çok tefsirin yapıldığını dile getirmektedir.⁷⁴⁵ Ancak bilinen şekliyle metodolojiye, Kur'ân ilimlerine ya da tefsir tarihi ve Kur'ân tarihine yer vermemiştir.

⁷⁴² Ebû'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azim*, (thk. Sami b. Muhammed Selame) Dâru Tayyibe, Riyad 1997, I, 7-15.

⁷⁴³ İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azim*, I, 7-8.

⁷⁴⁴ İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azim*, I, 17-70.

⁷⁴⁵ Ebû's-Su'ûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, Dâru ihyai't-türasi'l-Arabi, Beyrut ty., I, 2-3.

Sadece satır aralarında birkaç tefsiri okuyup okuttuğunu dile getirmekte çok sayıda tefsirin yapıldığını ifade etmektedir.⁷⁴⁶

Âlûsî (ö. 1270/1853)'nin eserinin mukaddimesinde konuları ayrıntılı olarak ele alıp tartıştığını bu haliyle mukaddimenin artık son dönem mukaddimleri vaziyetini aldığını görüyoruz.

Âlûsî mukaddimesinde tefsir-te'vil kavramları ve aralarındaki farklar ile tefsir ilminin şerefi üzerinde durmuştur. Ona göre tefsir için gerekli olan ilimler; Arapça, nahiv, maânî, müphem-mücmel, sebep-i nüzûl, nesh, usûlü fıkıh ve ondan alınan icmal-tebyin, umum-husus, ıtlak-takyid, delaletü'l-emr, nehy vb. ile kelam ilmi ve kıraat ilmidir.⁷⁴⁷ Ayrıca reyle tefsirin caiziyeti ve bunun için gerekli şartlar üzerinde durmuştur.⁷⁴⁸ Bunlara ek olarak Kur'ân'ın isimlerini ayrıntılı olarak ele almış,⁷⁴⁹ Kur'ân'ın mahlûk olmaması⁷⁵⁰ ve i'câzu'l-Kur'ân⁷⁵¹ konularını tartışmıştır.

Âlûsî Kur'ân tarihi konularından yedi harf meselesi⁷⁵² Kur'ân'ın cem'i, âyet ve sûrelerin tertibi⁷⁵³ üzerinde durmuştur. Ancak tam manasıyla bir tefsir tarihinin mukaddimede mevcut olmadığını görüyoruz.

Kâsımî (ö. 1332/1914)'nin tefsirinin mukaddimesi 350 sayfa civarında olup en kapsamlı mukaddimelerden birisidir. Bu mukaddimede verilen bilgilerin “kâide” başlığı altında verilmesi dikkat çekicidir. Bu uygulamanın diğer mukaddimelerde bulunmadığını, ancak yaygınlaşan “kavâid” eserlerine bağlı olarak Kâsımî'nin de kâideleştirme tercihinin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Eserde üst başlık olarak 11 asıl kâide ele almıştır.⁷⁵⁴

⁷⁴⁶ Ebû's-Su'ûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, I, 4-5.

⁷⁴⁷ Ebû's-sena Şehabeddin Mahmûd b. Abdullah Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsiri'l-Kur'âni'l-azim ve's-seb'i'l-mesani*, (tsh. Muhammed Hüseyin Arab), Dâru'l-fıkr, Beyrut 1997, I, 13-15.

⁷⁴⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 15-18.

⁷⁴⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 19-21.

⁷⁵⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 21-38.

⁷⁵¹ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 49. vd.

⁷⁵² Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 38-40.

⁷⁵³ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 40-49.

⁷⁵⁴ Tefsirin ana kaynakları hakkında kâide, ihtilaf halinde tefsirin sahih ve en sahihini bilmeye dair kâide, Seleften gelen ihtilafların zıtlık değil tenevvü ihtilafı olduğuna dair kâide, Sebeb-i nüzûlü bilmeye dair kâide, Nâsih ve mensûh hakkında kâide, Şaz ve müdrec kraat hakkında kâide, Peygamber kıssaları ve israiliyatı kullanmaya dair kâide, Arap diline uygun olmayan şekilde çıkarılan her mananın kuran

Kâsımî'nin mukaddimesinde dikkatimizi çeken en önemli nokta eserde Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik pek çok bahsin derlenmiş olmasıdır. Eserde dil ve anlamaya dair başlıklar önemli yer tutmaktadır. Kur'ân ilimlerine dair bahisler ele alınırken örneklerle ele alınmış, âyetleri anlamaya yönelik metodolojik bakış açısı ortaya koyulmuştur. Bu haliyle mukaddimenin metodolojik mesaj verme amacında olduğu izlenimi uyanmaktadır.

Kâsımî'nin mukaddimesinde Kur'ân ilimlerinin pek çoğuna yer verilmiştir. Bunlar arasında dikkat çekenler; Esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, israliyyat, müşkil, hitap, tergib-terhib, mekkî-medenî, Kur'ân'ın üslubu ilimleridir. Ayrıca bilimsel âyetlerden olan astronomiye dair âyetler, Kur'ân'ın zahiri ve batını, sahabenin icması, Kur'ân kıssaları, Kur'ân-sünnet ilişkisi, Kur'ân'a dayalı ilimler, tefsirde itidal, tefsirde rey, akıl-vahiy ilişkisi üzerinde durulan konulardır.

Kâsımî tefsir tarihine dair konulara mukaddimesinde yer yer değinmiştir. Tefsirin ana kaynakları, müfessirlerin dereceleri gibi başlıklarla tefsir çeşitleri üzerinde durmakla birlikte tefsir tarihinin nakledilmesi sahabe ve tabiun meşhur müfessirleri haricinde müfessirlerin ele alınması söz konusu olmamıştır.

Kâsımî, Kur'ân tarihi konularından yedi harf ve kıraat konularını ayrıntılı olarak ele almış, Kur'ân'ın cem'i ve benzer konulara ise girmemiştir.

Mevdûdî (ö. 1399/1979) eserinin mukaddimesinde Kur'ân'ın eşsiz yönünü, üslubunun farklılığını ve üstünlüğünü bunun yanında Kur'ân-ı Kerimin Hz. Peygambere aidiyetini vurgulamaktadır.⁷⁵⁵ Bu durum Kur'ân'ın mevsukiyetini Kur'ân tarihi ile amaçlanan gayeyi gerçekleştirmeye yönelik olarak verilen bilgiler şeklinde değerlendirilmelidir. Kur'ân tarihi konuları olarak ayrıca Kur'ân'ın tertib ve tedvini, lehçe farkı, kıraat farkları gibi hususlara yer vermiştir.⁷⁵⁶

ilimlerinden olmadığına dair kâide, Şeriatın ümmi olduğu, Kur'ân'ı anlamak için Kur'ân'ın kendi dilleriyle indiği ümmi Arapların lisanını bilmeye dair kâide, Tergib ve terhibe dair kâide, Kur'ân'da mecaz olup olmadığına dair kâide. Bkz. Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saîd Cemaleddin Kâsımî, *Mehasinu't-te'vil*, (tsh. Muhammed Fuad Abdülbaki), Dâru'l-fikr, Beyrut 1978, I, 7. vd.

⁷⁵⁵ Ebû'l-A'la Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, (trc. Ahmed Asrar), Bengisu Yayıncılık, İstanbul 1997, I, 22-26.

⁷⁵⁶ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I, 34-40.

Mevdûdî, Kur'ân'ı anlama metodolojisi tarzında bilgiler vermektedir. Bu bağlamda Kur'ân'ın ana fikri ve gönderiliş gayesi bağlamında bir takım değerlendirmeler yapmış,⁷⁵⁷ Kur'ân'ı anlamaya yönelik olarak; salim kafayla tetkik, tekrar ve müdakkikane okuma, sistemli okuma ve not alma gibi öneriler dile getirmiştir.⁷⁵⁸

Ulûmu'l-Kur'ân konularından esbâb-ı nüzûl, mekki-medeni sûreler ve özellikleri, Kur'ân'ın yirmi üç senede nüzûlü,⁷⁵⁹ evrensel olması⁷⁶⁰ gibi konulara yer verilmiştir.

Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1361/1942)'ın mukaddimesinin büyük ölçüde günün şartları çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Nitekim mukaddimesinde Kur'ân'ın tercümesi meselesi üzerinde ayrıntılı olarak durması⁷⁶¹ bu durumun ifadesi olsa gerektir. Ayrıca Kur'ân'ın isimleri, Kitab, Furkan, Hüdâ, Zikr ile sûre, âyet, mushaf kavramları üzerinde durmuştur.⁷⁶² Bunların haricinde tefsir, te'vil, meâl, Kur'ân'ın fezaili konuları üzerinde durmuş⁷⁶³ ifade edilen husûslar haricinde ulûmu'l-Kur'ân, tefsir tarihi ve Kur'ân tarihi konularına yer vermemiştir.

Mukaddimeler üzerinde yaptığımız bu inceleme sonucunda daha önce belirttiğimiz gibi müfessirlerin genel olarak ilk dönemden itibaren ulûmu'l-Kur'ân, tefsir tarihi ve Kur'ân tarihi konularına yer verdiklerini, genellikle tefsir usûlünü bu üçlü tasnif bağlamında anladıklarını, yapmayı amaçladıkları tefsir çalışmasında bu unsurlar bağlamında hareket edeceklerini ifade etmiş oldukları sonucuna ulaşmış bulunuyoruz.

III. MÜFESSİR VE MÜFESSİRİN USÛLÜNÜ ETKİLEYEN UNSURLAR

İslami ilimlerin teşekkül ettiği günden bugüne âyetlerin sübut problemine dair sorun söz konusu olmasa da âyetlerin delaleti noktasında önemli tartışmaların olduğu

⁷⁵⁷ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I, 27-28.

⁷⁵⁸ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I, 45-48.

⁷⁵⁹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I, 28-34.

⁷⁶⁰ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I, 40-42.

⁷⁶¹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul 1979, I, 7-19.

⁷⁶² Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 20-26.

⁷⁶³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 26-32.

herkesçe malumdur. Kur'ân âyetlerinin anlaşılıp yorumlanması, bir başka ifadeyle âyetin delaletinin tespiti noktasındaki farklılıklara bağlı olarak bazı kimseler “usûl değil usûllerin varlığını, yani usûl farklılığını” dile getirirken bazıları da tefsirin belirleyici bir usûlünün olmadığı görüşünü öne sürmektedir. Kur'ân yorumlarında ortaya çıkan farkların “tefsirin bir usûlünün olmayışına bağlanması” kanaatimizce biraz kolaya kaçmanın ya da durumun sağlıklı değerlendirilemeyeşinin bir sonucudur.⁷⁶⁴

İlahi beyanın her yeni toplum için yeni baştan yinelenmesi söz konusu değildir. Buna mukabil Kur'ân, her yeni dönemde, yeni kitle, yeni durum ve şartlar altında var olmakta ve bu yeni toplumun mutluluğunu sağlamanın yanında rehberlik vazifesini gerçekleştirmektedir. Bu durumda metin sabitken, anlamanın değişken olması bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. İşte burada bizim enfusî dediğimiz, öznel unsurlar kendisini göstermekte buna bağlı olarak tefsirler ve Kur'ân yorumları farklılık arz etmektedir.⁷⁶⁵

Tarihsel süreç içerisinde Kur'ân tefsirleri incelendiği takdirde her asrın kendi içerisinde farklılıklar barındırmakla beraber⁷⁶⁶ bu farklılık içerisinde dahi her asrın ortalama bir bütünlük ve genel bir yaklaşıma sahip olduğu görülecektir. İşte bizim üzerinde durmak istediğimiz husus burada ortaya çıkmaktadır. Bir müfessirin Kur'ân'a yaklaşımının ölçüsü nedir? Herkes için geçerli genel usûl kâideleri var mı? Varsa farklı yorum ve açıklamaların dile getirilmesini neye bağlayacağız? Bunun yanında tefsir faaliyeti içerisinde iken tefsir usûlü, müfessirin tefsirinin ya da Kur'ân'a yaklaşımının neresinde durmaktadır? Her müfessirin tefsir metodu farklı mıdır? Eğer öyle değilse

⁷⁶⁴ Her dönemde farklı derecelerde olsa da özellikle son dönemde tefsir ameliyesinde usulün zaman zaman göz ardı edildiğini ve salt aklın hâkim konuma getirildiğini görüyoruz. Salt aklın tefsirde ne derece büyük anlama farklarına yol açacağı açıktır. Zira akıl dediğimiz unsur pek çok umumi etkenin yanında bir o kadar da bireysel nedenlere bağlı olarak teşekkül etmekte hatta aynı bireyin günbegün değişen anlama ve yorumlama biçimi de farklılıklara yol açmaktadır.

⁷⁶⁵ Burada değişen şey inşâî ve haberî hükmün kendisi değil hükmün üzerine temellendiği taraflardır. Hükmün üzerine temellendiği tarafların değişmesi hükmün suretini değil içeriğini değiştirmektedir. Hükmün sureti söz gibi sabitesini korumaktadır. Bu nedenle ilahi kelâmın medlulünün zaman içinde yenilenmesi aslî anlamlar seviyesinde değil zait anlamlar seviyesinde değişmektedir. Buradan hareketle müfessir aslında zait anlam seviyesinde olanı aslî anlamı şâhasına yazıya döker. Özellikle fikhî, işârî ve kelâmî tefsirlerde bu durum görülmektedir. Meselâ sûfi, kendi müşahedesinden hareketle vardığı neticelerin ilahi kelâmı ile irtibatını dile getirdiğinde bu, tefsir olarak ortaya çıkmaktadır. Bkz. Türker, *Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Te'vil Anlayışı*, s. 230.

⁷⁶⁶ Nitekim birbirine reddiye şeklinde yazılan, farklı ekol, yaklaşım ve mezheplere uygun yapılan tefsirler buna güzel bir örnektir.

aynı ekol mensubu olarak nitelendirilen müfessirlerin dahi tefsirlerinin aynı olmayıp çıkarım ve sonuçların farklı olmasının sebepleri nelerdir? Bir adım daha öteye gidecek olursak; bütün bu farklılıklara rağmen her müfessirin tefsir metodunu ortaya koymak mümkün müdür? Bu başlık altında öncelikle bu sorular üzerinde duracağız. Bunun yanında müfessirlerin Kur’ân yorumlarını etkileyen unsurların neler olabileceği hakkında bir takım değerlendirmeler yapacağız.⁷⁶⁷

Müfessirin her hangi bir âyetin yorumunda ortaya koyduğu tercihin nedenlerini kendisinden çok sonra tespit etmek kolay olmamakla birlikte imkânsız da değildir. Çünkü müfessirin anlama eylemini etkileyen, bilinçli ya da bilinçsiz pek çok unsur vardır. Kur’ân tefsirinde öznel durumların ortaya çıkması⁷⁶⁸ her şeyden önce kişinin geliştireceği anlama metoduyla yakından alakalıdır. Müfessirin anlama biçiminin belirginleşmesinde bir birinden farklı esaslar etkili olmakta ve ortada genel bir tefsir usûlü dahi olsa sonuç itibariyle anlamlandırma ve yorumlama çabaları mevcut olduğu için öznel unsurlar da müdahil olmaktadır.⁷⁶⁹ Kur’ân âyetlerini yorumlama faaliyeti olarak Kur’ân tefsiri açısından anlam kavramı “bir ifadenin işaret ettiği zihinsel bir içeriğin kavranmasıdır”⁷⁷⁰. Dolayısıyla anlama faaliyetinde zihinsel aktivite ve zihin yapısına göre anlamlandırma faaliyeti sonucunda farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Ancak bu durum son zamanlara kadar özellikle İslami ilimlerde çok fazla göz önüne alınarak

⁷⁶⁷ Her ne kadar Kur’ân tefsirinde farklı hatta yanlış anlama gerçeğine işaret ediliyor olsa da bu durum, Kur’ân metni ile aynı durum olmayıp, bu farklılıklar tefsir faaliyetinde metne katılan anlam ve yorumlardır. İlahî beyan metin boyutunda değişmezken anlam açısından değişmelere, değişik anlamalara tabi olmaktadır. Her ne kadar yorumun göreceli olması, kişiye göre değişmesi, kişinin metne istediği anlamı yükleyebileceği anlamına gelmese de zaman zaman bu tür örnekler görülmektedir. Bu durumun nedenleri tespit edilirse bu bize tefsirde enfusî-öznel unsurların niçin ve ne şekilde bulunduğu gerçeğini gösterecektir.

⁷⁶⁸ Burada biz ne her şeyiyle özneliğin ne de objektivizmin hâkim olduğunu savunmaktayız. Her iki tutumunda sağlıklı olmadığı ama gerçeğin idraki içinde olunması gerektiğini savunuyoruz.

⁷⁶⁹ Bu durum sadece tefsir için değil diğer sosyal bilimler için de geçerlidir. “İnsanın dünyası, içinde yaşadığı sosyal ortam, eğitim seviyesi, kişiliği ve benzeri sosyo-psikolojik özelliklerinden ibarettir. Bundan ayrı olarak ferdi farklar psikolojisine göre şahıslar arası davranış biçimleri bize her insanın dünya hakkındaki ferdi tasavvurlarının birbirinin aynı olmadığını gösterir. Çünkü ferdin; fiziki ve sosyal çevresi, fizyolojik yapısı, istek, hedef ve amaçları ve geçmişteki deneyimleri, hiçbir vakit birbirinin aynı değildir. Değerler bu noktada işe karışır. İnsan olaylar karşısında görüş ve inançlarını soyutlayamadığı sürece herkes için tarafsız bilginin varlığından söz açmak güçleşmektedir. Bütün insanların aynı şekilde algılamalarına yarayacak olguların kendilerine özgü bir mantığı yoktur. Bu nedenle, olaylar karşısında ferdin dünya görüşü ve kognitif yapısı (zihni eylemleri) önemli rol oynar. Kendi mensup olduğu kültür sisteminin değerlerini inceleyen sosyal bilimci, aynı zamanda o değerlere bağlı bulunduğundan, bu değerleri bilimsel çalışmalarına karışmaktan alıkoymak, elbette kendisi için güçtür.” bkz. Orhan Türkdoğan, *Bilimsel Araştırma Metodolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2000, s. 39.

⁷⁷⁰ Pickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 42.

değerlendirilmemiş, çok fazla dile getirilmemiştir. Çünkü “anlambilimin günümüzdeki şekliyle gelişmeden önce bu alanın uzmanları açıklamayı şerhlerle yapmış, günümüz beşeri ilimlerinin mütehassısları ise açıklamayı sebep ve güdülerin anlaşılmasına bağlamışlardır.”⁷⁷¹

Şüphe yok ki müfessirin zihni tefsir faaliyetine başladığı esnada bütünüyle boş değildir. Her tefsir eyleminden önce müfessirin zihninde kabul edilmiş varsayımlar ve bir takım temeller mevcuttur. Yapılan her tefsir, her yorum bu bilinçli bilinçsiz temeller ve varsayımlar üzerine kuruludur.⁷⁷² Bu durum ise öznel (enfusî) ve nesnel (âfâkî)⁷⁷³ olmak üzere iki temel neden çerçevesinde kendisini göstermektedir.⁷⁷⁴

A. ÖZNEL NEDENLER

Kur’ân tefsirinde öznel unsurların etkisini, müfessirlerin yaptığı bir birinden farklı yorum ve tefsirlerin yanında aynı müfessirin zamanla fikrini değiştirip farklı bir anlama biçimini dile getirmesi gerçeğini tezekkür ettiğimizde daha net anlayabiliriz.⁷⁷⁵ Malumdur ki pek çok müfessir yaptığı tefsirde zamanla yenilik ve değiştirme ihtiyacı duymakta, farklı nedenlerle bu durum kendisini bir ihtiyaç olarak göstermektedir.

⁷⁷¹ Freund, *Beşeri Bilim Teorileri*, s. 30.

⁷⁷² Hiçbir araştırmacı önyargılardan tamamıyla uzak ve objektif olarak değerlendiremeyebilir. Ön kabuller bilinebilir ya da bilinemeyebilir, ancak uygunsuz değer yargılarına yol açabilecek kişisel durumla ilgili ne varsa bunları tanımak, kurtulmak en azından geri plana itmek gerekir. Eric J. Sharpe, “Study of Religion: Metodological Issues” *The Encyclopedia of Religion*, (ed. Mircea Eliade), The Macmillan Co., New York, 1987. XIV, 84.

⁷⁷³ Bizim enfusî-âfâkî (iç ve dış nedenler) isimlendirmemiz “Pierre Guiraud’un anlam değişimleri iç ve dış nedenlilik çerçevesinde şekillenir” ifadesinin genişletilmiş şeklidir. Bkz. Pierre Guiraud, *Anlambilim*, (trc. Berke Vardar), Gelişim Yayınları, İstanbul 1975, s. 88 vd.

⁷⁷⁴ Kur’ân tefsirinde müfessiri etkileyen unsurlar olarak iki temel başlık almamızda müfessirlerin “Kur’ân tefsirinde ihtilaf” konusunda kullandıkları tefsirde ihtilaf sebeplerinin, bizzat âlimin kendisi ve nassın yapısına bağlı hususlar olmak üzere ikili tasnifi kullanmalarından esinlenerek dile getirilmiştir. Meselâ bkz. Muhammed b. Abdurrahman b. Salih Şayi, *Esbâb-u ihtilafi’l-müfessirîn*, Mektebetu’l-Ubeykan, Riyad 1995, s. 14.

⁷⁷⁵ Bilginin göreceliliği eskiçağa kadar dayandırılabilirse de asıl önemli olan, göreceliliğin bilginin önemini azaltıp azaltmadığıdır. Genellikle kabul edilen görüş, geçici olan ve kişilere veya yer ve zamana göre değişen bilginin önemsiz bilgi olduğudur. Fakat asıl kabul etmemiz gereken şey bütün bilgilerin göreceli olamayacağıdır. Göreceli bilgi mutlaka bir amaca yönelik bilgi olduğuna göre, faydalı olan bir öneme sahip bilgi olabilir. Bu durumda bilginin göreceli olmasının onun önemini düşüreceği söylenemez.” Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, s. 22. Aynı şekilde tefsire dair çalışmaların da ortaya koyduğu ürünün değersiz olduğunu, bilimsel mahiyeti olmadığını dile getirmek asla mümkün değildir.

Tefsirde öznelliğin ve öznel unsurların yaygınlaşmasında pek çok etken söz konusu olmakla birlikte özellikle Kur'ân'ın anlamının sınırsız ve her bir harfinin pek çok anlamı havi olduğu şeklindeki görüşler de bu duruma yol açmaktadır.

Bir metni anlamak isteyen kişi zorunlu olarak metne dair ön anlamalara sahiptir. ⁷⁷⁶ Nitekim “anlamlandırma, yorumlama faaliyeti; bir nesneyi, bir varlığı, kavramı, olayı zihninizde canlandıracağımız bir sebep ve göstergeye bağlı olarak oluşur. Ön göstergeler ortaya çıktıkça anlamlandırma bu çerçevede oluşur.”⁷⁷⁷ İşte müfessirin zihninde iz bırakan hayatın her alanıyla ilgili olan unsurlar ki eğitim, aile, çevre, geçmiş yaşam, toplumsal yapı vb. her biri müfessirin Kur'ân âyetlerini yorumlanmasında farklılığa sebep teşkil eden unsurlardır.

Anlama doğal olarak önceden varolan ve keyfi olmayan ön-yargılara dayandığında amacına ulaşır. Bu yüzden, yorumcu, bir metne, sahip olduğu bu önyargılar aracılığıyla yönelecek ve metin içinde, sahip olduğu ön-yargıların geçerliliğini sorgulayacaktır. İşte Rudolf Bultman ve ⁷⁷⁸ “bizi yanılmalara götüren bir takım ön yargılarımız gerçeği olduğu gibi algılamamıza engel olurlar”⁷⁷⁹ diyen Franis Bacon da önyargıların anlama ve yorumlama faaliyetlerine etkisini dile getirmekte bu duruma dikkat çekmektedir.

Bir metin onu sözceleyenden (aynı zamanda da sözceleyenin niyetinden) ve somut sözcelendirme koşullarından (bunun bir sonucu olarak, amaçlanan göndergesinden) bir kez ayrıldığında deyim yerindeyse potansiyel olarak sonsuz bir olası yorumlar yelpazesi ortaya çıkar.⁷⁸⁰ Bu hakikat, öznel unsurların Kur'ân tefsirinde ne derece etkili olduğunun bir ifadesidir aslında. Burada öznel (enfusî) unsurları bazı genel başlıklarla incelemek yerinde olacaktır.

⁷⁷⁶ Jeanrond, *Teolojik Hermenötik*, s. 31.

⁷⁷⁷ Guiraud, *Anlambilim*, s. 15-16.

⁷⁷⁸ Rudolf Bultmann, “Ön-Kabuller Olmaksızın Yorum Mümkün mü?”, (trc. Hafsa Fidan), *Dinbilimleri Akademik Der.*, sy., 3, 2006, s. 311.

⁷⁷⁹ Cavit Orhan Tütengil, *Sosyal Bilimlerde Araştırma ve Metod*, İstanbul Üniv. Yayınları, İstanbul 1975, s. 43,

⁷⁸⁰ Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, (trc. Kemal Atakay), Can Yayınları, İstanbul 1996, s. 51.

1. Kişisel özellikler

Allah insanları farklı farklı tabiatla yaratmıştır. Yaratılışın yanında yetiştirme ortamı, çevre, yaşanan tecrübeler ve benzeri pek çok neden çerçevesinde insanlar değişik özellikler kazanmaktadır. İnsanların kimisi ihtiyatlı, kimisi sağlamcı, temkinli ya da aşırı temkinli, kimisi kolaycı ve hafifleticidir. Mekân ve zamana göre de pek çok şey değişmektedir. Adetlere, örflere, inançlara, bakış açılarına, ön kabullere, aklın düşünme biçimlerine bağlı olarak aynı ibare, metin ve olayı anlama ve yorumlamada kişiler arasında farklılıklar kendisini göstermektedir.

Ayrıca akıl, insanın bilgi kaynaklarının en önemlilerinden birisidir.⁷⁸¹ Dinamik olan insan aklı nihai noktaya ulaşmadığı için onun değişkenliği söz konusudur.⁷⁸² Diğer taraftan aklın kendisi içinde bulunduğu zaman ve şartlar tarafından kuşatılmış olması münasebetiyle aklın ilke ve kuralları değişim sürecine tabi olmakta ve değişmektedir.⁷⁸³

Kur'ân'a göre de Kur'ân'ın anlaşılmasında kişisel unsurlar olumlu ya da olumsuz anlamda etki yapmaktadır. Tekebbür,⁷⁸⁴ karşı koyma (mücadele)⁷⁸⁵ ve ahireti inkâr edip dünyaya bağlanma⁷⁸⁶ Kur'ân'ı anlayamama nedenleri arasında sayılan kişisel özelliklerdir. Kur'ân'dan istifade ve anlamayı olumlu etkileyen unsurlar ise talepkar olma (istekli olma),⁷⁸⁷ söze kulak verme ve tabi olma,⁷⁸⁸ haşyet,⁷⁸⁹ inceleme ve üzerinde durma⁷⁹⁰, tazim edip saygı duyma⁷⁹¹ gibi unsurlardır.

Kişinin belirli konularda önyargılı olması, gereksinim duyduğu ihtiyaçlara bağlı olarak belli konulardaki mesajları farklı perspektiften yorumlamasına ve sonuçta

⁷⁸¹ Ancak insanın aklı ve duyuları ile elde ettiği her bilgi, her yönüyle cüzidir. İnsandaki bilgi ne bilginin kendisidir ne kendisindendir, ne de kendisi içindir. İnsan bilgi elde etmek istediği zaman aletlere sebeplere ve şartlara, zihninde bilinen bir surete ihtiyaç duyar. Bu nedenle cüzidir. Bkz. Musa Carullah Bigiyef, *Kitabu's-sünne*, (trc. Mehmet Görmez), Ankara Okulu, Ankara 1998, s. 89.

⁷⁸² Freund, *Beşeri Bilim Teorileri*, s. 54.

⁷⁸³ Riedel Manfred, "Wilhelm Dilthey" *Hermeneutik (Yorum Bilgisi) Üzerine Yazılar*, (trc. Doğan Özlem), Ark Yayınevi, Ankara 1995, s. 60.

⁷⁸⁴ Araf, 7/146; Casiye 45/7-8; Müddessir 74/23; Zuhuruf 43/31; Tegabün 64/6.

⁷⁸⁵ Mü'minun 23/35, 56; Sebe 34/5; En'am 6/112.

⁷⁸⁶ İsrâ 17/45-46; Necm 53/29-30.

⁷⁸⁷ Şura 42/13; Ra'd 13/11.

⁷⁸⁸ Zümer 39/17-18.

⁷⁸⁹ Yasin 36/11; Kaf 50/45; A'la 87/10; Zümer 39/22.

⁷⁹⁰ Furkan 25/73; Muhammed 47/24; Nisa 4/82.

⁷⁹¹ Abese 80/13-15; Vakıa 56/79; Haşr 59/21; Enfal 8/2.

kişinin mesajın lafız ve anlamının dışına çıkmasına neden olabilmektedir.⁷⁹² Kişinin etkilenmesinde en çok iç âlem etkilidir. Dış âlemdeki eşya ve cisimlerin ancak muayyen bir kısmı insanın kavram dünyasına girmektedir. Bunlar da ferdin kendi ihtiyaçlarına ve durumuna uyacak şekilde tahrif edilir, değiştirilir.⁷⁹³

Müfessirinin Kur'ân âyetini yorumlamasında bireysel özelliklerinin yanında o ana kadar sahip olduğu inanç, düşünce, kültür ve birikim de son derece etkilidir.⁷⁹⁴ Bu ifadelerle müfessirin her şeyiyle içinde bulunduğu toplumun olgularının hâkimiyetinde olduğunu ve bunun dışına çıkamadan, zorunlu olarak toplumun değerlerini paylaşacağı iddiasını dile getirmiyoruz. Her şeye rağmen müfessir, toplumun yargılarının dışına çıkarak, ilahi metni sahip olduğu usûl ve ilkeler çerçevesinde yorumlayarak, olguların dışına çıkma başarısını da gösterebilmektedir. Ancak üzerinde durulması gereken husus hangi müfessir hangi yorumunda bu başarıyı ne derece gösterebilmiştir? Eğer başarı gösterilememişse yapılan tefsir faaliyeti Kur'ân'daki ilahi muradın açıklaması olmaktan çıkarak toplumun değer yargılarının Kur'âna onaylatılması anlamını taşımakta ve hakikatten uzaklaşmakta mıdır? Asıl mesele budur.

Müfessirlerin yöntemini tespiti dair çalışmaların hemen hepsinde, tarihsel süreç içerisinde o kişiyi resmetmeye yönelik özellikler arasında zühd ve takva başlığının yer aldığını görmekteyiz. Bir metni anlama durumunda bulunan kimsenin metni yorumlamasında öznellik nedenlerinden birisi de bireyin yaşam biçimidir. Zâhid bir müfessirin Kur'ân âyetlerine yaklaşım ve değerlendirmesi ile zühd sahibi olmayan ya da iman etmemiş bir oryantalistin yaklaşımı ve aynı âyetten yapacağı çıkarımlar da farklı olacaktır. Bu husus tefsirde bireysel özellikler başlığı altında önemli bir durum olarak göze çarpmaktadır. Nitekim Kur'ân'a yaklaşımda inançsızlık, art niyet, çıkarıcı zihniyet ya da benzer nedenler söz konusu olabilir. Bu tür yaklaşımın örneklerini ilk dönemlerde olduğu gibi günümüzde de görmek mümkündür. Salman Rüşdi, Bangladeşli Teslime Nesrin, Turan Dursun, İlhan Arsel, Faik Bulut bunlardan bazılarıdır. Ragıp İsfahânî'nin

⁷⁹² Doğan Cüceloğlu, *Yeniden İnsan İnsana*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998, s. 75.

⁷⁹³ Krech-Crutchfield, Ballachey, *Cemiyet İçinde Fert*, (trc. Mümtaz Turhan), Milli Eğitim Basımevi, 1970, s. 38-39.

⁷⁹⁴ Bu durum tefsirde ayrışmanın en çok olduğu ilk dönemlerde bile kendisini hissettirmektedir. Nitekim mevalinin Kur'ân anlayışının farklı olduğu, bu bağlamda israiliyat konusunun da bu duruma güzel bir örnek teşkil ettiği onların eski kültürlerinin etkisinde olduğu dahi dile getirilmektedir. bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir usûlü*, s. 244.

“Kur’ân’ın güzelliklerine, meyvelerine ve faydalarına ancak basireti açık ve arınmış gönüller ulaşabilir”⁷⁹⁵ ifadesi bu durumun en güzel şekilde beyanıdır.

Bir metni veya bir sözü anlamaya çalışırken dolayısıyla Kur’ân’ı anlarken aslında geçmiş ile şimdinin sürekli kaynaşması demek olan bir gelenek içerisinde yaşayan varlıklar olarak, insanlar kendisini anlamakta ve yeni bir bakış kazanmaktadırlar.

2. Uzmanlık

Müfessirin, Kur’ân tefsirinde fikir, kanaat ve yorumlarının şekillenmesinde, sağlıklı yorum yapmasında, isabet etmesinde asıl olan onun uzmanlığıdır. Tefsir ve Kur’ân ilimleri alanında müfessirin uzmanlığı nispetinde anlaması ve yorumlaması da farklılık arz edecek, hakikate yaklaşma ölçüsü de bu esas çerçevesinde değişecektir. Usûl kitaplarında müfessirin sahip olması gereken pek çok şart dile getirilmektedir. Bunlar içerisinde başta dil olmak üzere⁷⁹⁶ tefsire alt yapı teşkil eden ilimler, müfessirin uzmanlık alanı içerisinde değerlendirilmektedir. Kur’ân-ı Kerim uzmanlık ve yeterliliğe büyük önem vermiştir.⁷⁹⁷ Hangi alan olursa olsun uzmanlık ve yetkinliği esas alan Kur’ân’ın tefsirinde de uzmanlık tabîî ki birinci şart olarak mevcut olmalıdır. Nitekim Molla Fenârî’ye göre “tahkik peşinde olan bir talebe öğrenmeyi istediği ilme dalmadan önce tam bir basiret ve sağlam bir yaklaşıma sahip olmalıdır. Tefsirin hakikatlerini tam bir derinlikle kavramak isteyenler tefsir ilminin sınırlarını muhtevi tanımını, tefsirin yüce mertebesini ve ona olan ihtiyacı, tefsirin hangi faydalı ilimlerden yararlandığını bilmelidir.”⁷⁹⁸

Müfessirin anlaması ve yorumlaması sahip olduğu malumatlar çerçevesinde şekillenir. Müfessirlerin tefsirinde her ne kadar usûl bilgileri, esas teşkil ediyor denilebilirse de müfessire veri teşkil eden bilgilerin farklı nedenlere bağlı olarak yanlış

⁷⁹⁵ Râgıb İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, s. 54.

⁷⁹⁶ Ebû Hayyan’ın tefsirinin mukaddimesinde dile getirdiği görüşler son derece önemlidir. O terkip ve cümle oluşturma öncesinde kelimelerin delalet ettiği mana ve hükümleri, ayrıca terkip içerisinde sonradan kazandıkları değişiklikleri iyi bilen kimselerin ifadeleri temyiz gücüne sahip olduğunu dile getirir. Ona göre tefsirde farklı anlama ve yorumlamanın ortaya çıkmasında insanların zikredilen hususlarda farklı seviyelerde olmaları sebep teşkil etmektedir. Bkz. Esirüddin Muhammed b. Yusuf Ceyyani Ebû Hayyan Endelûsi, *Tefsiru’l-bahri’l-muhit*, Dâru’l-fıkr, yy., 1983, s. 5.

⁷⁹⁷ Bkz. Bakara 2/247; Ali İmran 3/66; İsra 17/36; Enbiya 21/7; Yusuf 12/55.

⁷⁹⁸ Molla Fenârî, *Aynu’l-â’yan*, s. 3-4.

aktarılması, yanlış anlaşılması ya da eksik olması nedeniyle, ortaya konan yorum - usûle rağmen- hakikatten uzak olabilir. Mesela bazı geçmiş dönem müfessirlerinin bilimsel âyetlere yaptığı yorumların günümüz ilmi açısından tutarsız kabul edilmesi buna güzel bir örnektir. Verilere daha kolay ulaşma imkânının olmasına rağmen aynı sıkıntı ve problemin günümüzde de söz konusu olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir.

Suyûtî'nin “çeşitli ilimlerde hünerli âlimler tefsirler telif etmiştir. Bu âlimlerden her biri, tefsirlerinde, hâkim oldukları ilimle yetinmek durumunda kalmıştır” demesi manidardır.⁷⁹⁹ “Müfessirler tercih ettikleri akımlara göre âyetlerde lüzumlu gördükleri bahisleri açıklamışlardır. Böylece kendi şahsiyetlerini daha doğrusu uzmanlık alanlarını tefsirlerine aksettirmişlerdir. Tefsirde bugün bile yaygın olan usûl budur.”⁸⁰⁰

Okunan, anlaşılacak, yorumlanmak ve hayata geçirilmek için var olan Kur'ân'dan her bireyin kendi kapasitesi oranında bir şeyler alması ve onu mihenk kabul etmesi normaldir. Her âlim, hem kendisi hem içinde bulunduğu toplum için daha önce yaptığını bundan sonra da yapacaktır. Unutulmamalıdır ki insan zihninde doğuştan gelen herhangi bir bilgi yoktur. Edinilen tüm bilgilerin kaynağı sonraki dönemde kazanılan müktesebatla ilgilidir.

3. Amaç

Müfessirin, tefsirinin mahiyetini belirleyen asıl unsur müfessirin tefsiri yazmadaki amacı ve gayesidir. Müfessirin amaç ve gayesi her ne ise tefsirin de ona göre şekil alması doğal bir zorunluluktur.

Kur'ân'ın anlaşılmasında amaç son derece önemlidir. İnanan bir kimsenin Kur'ân'ı anlamaya gayret etmesi, emek ve imali fikirde bulunmasının günümüz modern yorumlarından çok daha fazla Kur'ân'ı anlamaya yardımcı olacağına şüphe yoktur. Kur'ân'a iman eden kimse ya da kimseler yoksa anlamı elde etme araçlarına da ihtiyaç kalmaz. Asıl olan iman eden, anlama ihtiyaç duyan insanların varlığı ve bu amaçla Kur'ân'a yaklaşılması durumudur. Ancak vakiada Kur'ân üzerinde çalışan herkes, iman

⁷⁹⁹ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, II, 1235-1237.

⁸⁰⁰ Hülî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 64.

eden, samimi, iyi niyetli kimseler değildir. Farklı amaç ve gayelerle Kur'ân'a yönelen insanlar mevcuttur. Dolayısıyla Kur'ân'dan farklı manalar da çıkarılabilmektedir.

İbrahim Görener'e göre "tefsirde Kur'ân'ı anlama problemini bir tarafa bırakıp müfessirin maksadını kavrama sorunuyla uğraşmak gerekir. Müfessirin eserindeki yansımalarını etkileyen önemli iki faktör vardır. Tefsirine muhatap olarak ele aldığı kimseler ve bu çerçeve içerisinde âyete sorduğu sorular. Muhatabın önemi tefsirin şekillenmesinde yadsınamayacak bir gerçektir. Müfessir eseri yazarken kimi hedef kitle seçti ise Kur'ân'da o kitlenin problemi olabilecek konuları araştırır. İbn Kesir, Zemahşeri, Hazin, Razi ve Celaleyn gibi tefsirleri mukayese ettiğimizde her müfessirin aynı Kur'ân ilimlerini aynı derecede kullanmadığını dolayısıyla Kur'ân'da cevap aradıkları soruların aynı olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Dolayısıyla Kur'ân'a yönelişimizde "Allah'ın bu âyetteki muradı nedir?" sorusu gündemdeyken, bir tefsiri okurken "müfessirimizin bu âyeti böyle açıklamasındaki maksadı nedir?" sorusu ön plana çıkmaktadır.⁸⁰¹

Kur'ân tefsirlerini muhteva, içerik ve seviye açısından değerlendirmeye tabi tuttuğumuz takdirde ilk dönemlerle son dönem arasında ciddi farklılıklar olduğunu görürüz. Mesela -bazı istisnalar ayrı tutulmak kaydıyla- 19. Yüzyıl sonrası yazılan tefsirlerin önceki dönemlere kıyasla yazılış amaçlarının farklılığı direkt olarak göze çarpmaktadır. Jansen'in de ifade ettiği gibi "eski tefsirlerin aksine yeni tefsirler halk için yazılmaktadır."⁸⁰² Bu açıdan incelendiği takdirde genel itibariyle klasik tefsirlerin akademik ya da ilgili üst seviye insanlar için olduğu, son dönemde ise halkın hedef alındığını söylemek mümkündür. Bu durum bile tefsirde öznel unsurların, bunların içinde de tefsirin telif amacının ne derece önemli olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

4. Mezhebe bağlılık

İslâm geleneğinde itikadî veya amelî mezhepler ilk asırlardan itibaren varolmuştur. Tefsir tarihine dair bilgi veren, bu alanda eser telif eden bütün müellifler eserlerinde mezhebî tefsirleri özellikle inceleme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bilindiği gibi her fikrî akım ve mezhep, bir takım dinî, siyasî, ilmî veya ekonomik sebeplere bağlı

⁸⁰¹ Görener, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*, s. 145.

⁸⁰² J.J.G. Jansen, *Kur'ân'a Yaklaşımlar*, Fecr Yayınevi, (trc. Halilrahman Açar), Ankara 1993, s. 6.

olarak teşekkül eder. Zaman ilerledikçe bu mesele daha kapsamlı hale gelir ve sistemleşir.

Mezhepler İslâm dininin, itikadî ve amelî sahadaki düşünce ekolleridir.⁸⁰³ Mezhepler; ıstilahî manası ile herhangi bir şahsın ve ona uyanların içinde yaşamış oldukları siyasî, ictimai ve benzeri şartların bırakmış olduğu zümreleşme ve kurumsallaşan fikirler olarak görülmüştür.⁸⁰⁴ Mezhep ya da İslâm mezhepleri tarihi içerisindeki adıyla fırka; herhangi bir şahıs veya topluluk üzerinde kendi döneminin şartlarının tesiriyle ortaya çıkardığı bir oluşumdur.⁸⁰⁵ Aynı şekilde tefsirler de bu mezhebi anlayıştan etkilenmiştir. Aîşe Abdurrahman'ın özellikle “Arap asıllı olmayan müfessirleri, mezhebi kaygılarla, âyetler hakkında ilgisiz yorum yapmakla” itham etmesi de bu noktada dikkat çekicidir.⁸⁰⁶

Kişinin Kur'ân metnini anlamasında sahip olduğu umumi alt yapısına aykırı olarak ideolojik bir yaklaşımı söz konusu olabilir. Şahsi ya da toplumsal nedenler çerçevesinde gerçekleşen bu duruma bağlı olarak metni okuyan müfessir, her şeye rağmen ideolojisini savunup ön plana çıkarabilir. Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında ideoloji ya da mezhebi kaygılar son derece etkilidir.⁸⁰⁷

Tefsirlerde ortaya çıkan en önemli hata nedenlerinden birisi müfessirin, mezhebi kaygılar gütmesidir. Bu çerçevede müfessirler, mezhep müntesibi olarak tefsir yapmaktadır ki bir müfessir mezhebi kaygılarla hareket etmemeli öncelikle Kur'ân'ı tefsir etmeyi amaçlamalıdır.⁸⁰⁸ Bu çerçevede “ilk dönem ekollerinden Havaric, Şia, İtızal ve Zahirîyyede'ki sapma da öznel unsurlara dayalı yöntem hatalarından kaynaklanmaktaydı. Bunun nedenleri arasında akla gereğinden fazla önem verme, zahir

⁸⁰³ Ethem Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Ankara 1990, s. 15.

⁸⁰⁴ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-firak)*, (trc. Ethem Ruhi Fırlalı), İstanbul 1979, s. XXII.

⁸⁰⁵ Sabri Hizmetli, “İtikadî İslâm mezheplerinin Doğuşuna İctimai Hadiselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme”, *AÜİF. Der.*, XXVI, 1983, s. 653.

⁸⁰⁶ Aîşe Abdurrahman, *el-Kur'ân ve kadâya'l-insan*, Beyrut 1982, s. 301.

⁸⁰⁷ Krş. Jeanron, *Teolojik Hermenötik*, s. 32.

⁸⁰⁸ Abdulhamid Ferahi, *Resailu'l-imam el-ferahi fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâiretu'l-hamidiyye, A'zamgarh 1991, s. 138. Mezhebi tefsirin yanlış tefsir örnekleri için bkz. Halis Albayrak, age., s. 58-71. Ayrıca bkz. Nihat Uzun, *Hicri II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniv. Sos. Bil. Ens., Bursa 2008.

anlamı öne çıkarma, sünneti dışlama, Kur'ân'a subjektif yaklaşım v.s. nedenler sayılabilir.”⁸⁰⁹

İslâm'da tefsir hareketine hız veren en önemli unsurlardan birisi de, ilk asırlardan itibaren farklı nedenler çerçevesinde ortaya çıkmaya başlayan mezhepler olsa da her mezhep kendi görüşlerini temellendirmek için Kur'ân'dan deliller aramış, bu amaçla ya Kur'ân âyetlerini bazen bütüncül yaklaşımdan uzak bazen de âyetleri te'vil ederek kullanmıştır. Bununla yetinilmeyerek diğer mezhepler Kur'ân dışı olarak algılanmıştır.

Kur'ân âyetlerine mezhebi yaklaşım Kur'ân'a bütüncül bakışı engelleyen bir unsurdur. Bazı İslam âlimleri Kur'ân âyetlerini alarak kendi görüşleri doğrultusunda yanlış biçimde delillendirmişler, mezhebî görüşlerini yansıtmışlardır.⁸¹⁰ Nitekim İbn Teymiyye'nin Kur'ân'ı yorumlarken önce fikri belirleyip, sonra Kur'ân'ı tefsir eden kimselerin tavrını tenkid etmesi de bu durumun ifadesidir.⁸¹¹

B. NESNEL NEDENLER

Kur'ân tefsirinde farklı yorumların ortaya çıkmasında öznel (enfusî) unsurların yanında müfessiri kuşatan, onu etkileyen dış nedenler de son derece etkilidir. Bunlar arasında özellikle dikkat çeken hususlar Kur'ân metninin yapısı ile içinde yaşanılan çağ, zaman ve şartların müfessiri etkilemesi durumudur. Müfessirin yaptığı yorum ve değerlendirmeler şu veya bu şekilde içinde bulunulan dönem ve çağla alakalıdır. Bu sadece Kur'ân çalışmalarında değil sosyal bilimlerin her alanında kendisini gösterir. “Bir kimse vereceği cevabı ne kadar ayarlamak isterse istesin, ne kadar değiştirirse değiştirsin, cevap kendi yaşantılarının, bilgilerinin ve değerlerinin sınırı ile sınırlanmış kalır. Kişi bütün çabasına rağmen, bu sınır dışına çıkamaz... Bilmediği bir hayattan yaşantılar aktaramaz. Bu bakımdan samimiyetsiz cevaplar bile onu verenin dünyasını

⁸⁰⁹ Abdülcelil Candan, *Kur'ân Tefsirinde Sapma ve Nedenleri*, Denge Yayınları, İstanbul 2000, s. 12.

⁸¹⁰ Hasan Onat, “İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kur'ân'ın Rolü”, *1. Kuran Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, 1994, s. 426.

⁸¹¹ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsir*, s. 33.

yansıtır...”⁸¹² Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki her düşünce sistemi, her teori mutlak surette içinde geliştiği ortamın bir ürünüdür.

Bilimsel araştırmada çok kere ifade edilmeyen ama kabul edilmesi gereken husus kendi dışımızda bir olgular dünyasının varlığı yani etrafımızda olup bitenlerin hayal mahsulü değil, gerçek olduğu; bu gerçek dünyanın algılarımızdan bağımsız, bilgilerimize göre biçimlenmeyen objektif bir varlığı olduğu gerçeğidir.⁸¹³

1. Kur’ân’ın Metninin Yapısı

Müfessirin anlamlandırma faaliyetinde etkili olan nesnel (âfâkî) nedenler arasında Kur’ân metninin yapısı öncelikle zikredilmelidir. Her şeyden önce yaratıcı ve sonsuz ilim sahibinin kelâmı olan Kur’ân; îcaz ve i’câz vasıflarını haiz, olağanüstü üslup ve belâgatı ile içerisinde gayb, istikbal ve pek çok ilmî bilgiyi barındırmaktadır. Bu beyanın anlaşılabilmesi sıradan bir metni anlamaktan daha farklıdır. Bu nedenle sırf bu özellikleri itibariyle Kur’ân’ın anlaşılabilmesi noktasında metin merkezli pek çok problem yaşanmaktadır.

Kur’ân’ın; lafız-mana dengesi, harf ve kelimeleri arasındaki ses uyumu ve cümleler arasındaki âhenk ve tenasübü, tertip tarzı ve dizilişi, ayrıca lûgat zenginliği ve sahip olduğu nazım dokusu, onun mucize bir kitap olduğunun delillerindendir. Kur’ân ikna kuvveti ve belâgatıyla, üslûp cihetiyle de mucizedir. Nazil olduğu günden bugüne insanlardan ve cinlerden hiçbirisi onun benzerini meydana getirememiş olması en meşhur edip ve şairlerin dahi muarazada bulunamamış olmaları onun bir başka mucizevi yönüdür.

Kur’ân’ın hitabının kendine has bir keyfiyeti vardır.⁸¹⁴ Kur’ân bizzat kendisinde muhkemin yanında müteşabih âyetlerin olduğunu beyan etmektedir. Ayrıca bizden çok önce indirilmiş bir metnin, bazı kültürel özellikleri ihtiva etmesi söz konusu olunca makul bir takım yorum farklılıklarının mevcudiyeti de son derece normaldir.

⁸¹² Mübeccel Belik Kıray, “Gecekondu; Az Gelişmiş Ülkelerde Hızla Toprakdan Kopma ve Kentle Bütünleşeme”, *SBFD*, c. 14, 1959, s. 13.

⁸¹³ Cemal Yıldırım, *100 Soruda Bilim Felsefesi*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1973, s. 22-23.

⁸¹⁴ Kur’ân’daki hitap şekilleri ve çeşitleriyle ilgili olarak bkz: Akk, *Usûlu’t-tefsîr ve kavâiduhû*, s. 312-317; Ali Ünsal, *Kur’ân-ı Kerîmde Peygamberlere Yönelik Hususi Hitaplar*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 1999.

Bilinen bir gerçektir ki Kur'ân'da deveden, hurmadan ve daha pek çok yerel unsurdan bahseden âyetler vardır. Bu durum bir kültürün yansımasıdır. Kur'ân müfessiri, ilgili âyetleri anlamlandırma ve açıklama sadedinde önce muhatap kültürü tanıyacak sonra durumu kendi kültürüne uyarlayacak ve bazı farklılıklar yapacaktır. Bu durum işin hakikatinde âfâkî gerekçelerin enfûsî gerekçelere uyarlanması durumudur diyebiliriz.

Sonuç olarak karşımıza çıkan bize kadar da ulaşmış bulunan muazzam tefsir külliyatı Kur'ân metninin yorumunda görelilik ve nisbîliklerin kaçınılmazlığının en somut belgeleridir.⁸¹⁵ Tek geçerli tartışmasız ve net bir yorum aranıyorsa bu hadis kitaplarında kitabı't-tefsir bölümlerinde verilen Hz Peygamberin tefsiridir. Ondan sonra, tefsirde kesinlik ve yorumda herkesin ittifakı kalmamıştır. Çünkü Kur'ân'ın metin yapısı ve diğer bazı unsurlar bu sonucu ortaya çıkarmaktadır.

2. Kur'ân'ın Evrenselliği

Fransızca “universal” sözcüğünden Türkçe'ye adapte edilen⁸¹⁶ evrensel kelimesi, “evrenle ilgili her şeyi ve herkesi ilgilendiren, varlıkların ve nesnelerin tümünü kapsamına alan, hiçbir istisna kabul etmeyen, âlemşumûl”⁸¹⁷ anlamlarına gelir. Bu kelime anlam olarak; “genellik”, “cihanşumûl”,⁸¹⁸ “her şeyi içine alan”, “kâinatı içine alan”, “her yanı kaplayan”, “tüm dünyayı kapsayan”⁸¹⁹ “tüm insanlığı ilgilendiren”, “tüm insanlığın malı”, “tüm insanlığa seslenen”⁸²⁰ anlamlarına gelir..

Kur'ân'ın evrenselliğini ifade eden pek çok âyet ve hadis vardır.⁸²¹ Kur'ân'ın hitabının evrenselliği pek çok boyutta görülmekte ve kendisini göstermektedir. Kur'ân'da hitap eden Allâh'ın, zaman-üstü ve müteâl olması, muhâtaplarının bütün insanlık olması, maksatlarının tarih-üstü olması, muhtevâsının evrensel konu ve varlıklardan seçilmesi, Kur'ân'ın ele aldığı ana konuların evrenselliği, Kur'ân'ın kullandığı örnek ve nesnelerin evrenselliği, Kur'ân'ın, tarihî olaylar üzerinden tarih-üstü

⁸¹⁵ Kılıç, “Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum”, s. 108.

⁸¹⁶ Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, “Evrensel mad.”, Rehber Yayınları, Ankara 1990, s. 337.

⁸¹⁷ Tuğlacı, *Okyanus Ansiklopedik Sözlük*, “Evrensel mad.”, II, 767.

⁸¹⁸ Komisyon, *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, “Evrensel mad.”, Türk Tarihi Kurumu Basımevi, 9. Baskı, Ankara

1998, I, 391.

⁸¹⁹ Mehmet Ali Ağakay, *Türkçe Sözlük*, “Evrensel mad.”, Bilgi Basımevi, Ankara 1974, s. 283.

⁸²⁰ Tahsin Saraç, *Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük*, Adam Yayınları, İstanbul 2003, I, 438.

⁸²¹ A'raf 7/158; Enbiya 21/107; Sebe 34/28; En'am 6/19; Buhârî, Teyemmüm 1; Müslim, Mesacid 1.

mesajlar vermesi ve daha pek çok unsur çerçevesinde Kur'ân'ın evrensel olduğunu ifade edebiliriz.⁸²²

İlahi beyan olan Kur'ân'ın zaman ve mekân boyutları içinde, özel bir tarih ve bölgenin şartlarını anlattığı şeklindeki algılama tamamıyla yanlıştır. Hakikatte her ne kadar Kur'ân, tarihin belli bir döneminde insanlarla buluşmuş olsa ve içinde nüzûl dönemine ait bazı örnek olaylar mevcut olsa da pek çok husus zaman ve mekân üstü bir boyutta sunulur. Kur'ân'ın, hitabı tüm zaman ve mekânlara olup, zaman ve mekânla sınırlı olması söz konusu değildir. Pek çok âyette “Ey insanlar” ifadesinin kullanılması bunun açık bir delilidir.

Unutulmamalıdır ki hitâbda ilk unsur, sözü söyleyen zâttır. Mevzubahis olan âyetleri söyleyen ve hitap eden; belli bir tarih veya mekân ile sınırlanması imkânsız, aşkın olan Allâh-u Teâlâdır. Kur'ân ezelî ve ebedî olan Allâh'ın konuşmasıdır. Allâh'ın zâtı, ezelî ve ebedî olduğu gibi Kur'ân'daki kelâmı da böyledir. Bu nedenle onun belli bir zaman dilimi ve bölgenin şartlarıyla sınırlanması mümkün değildir. Bu noktada yeni durum ve şartlara atfen yeni anlam ve yorumların daha doğrusu farklı anlama biçimlerinin olması da kaçınılmaz bir durumdur.

Kur'ân, mademki evrensel, o halde her dönemde ve mekânda zamanın ihtiyaçları ve beklentileri doğrultusunda devamlı surette okunmalı, anlaşılmaya çalışılmalıdır ki gönderiliş hikmeti gerçekleşsin. Bu nedenle belli dönemlerde Kur'ân'ın anlaşılıp yorumlanma işinin bittiği, selef âlimlerin açıklamalarıyla yetinilmesi gerektiği yeni çalışmalara gerek kalmadığı düşüncesini kabul etmek mümkün değildir. Kur'ân'ın evrenselliği farklı düşünce ve yorumlara kapı aralayan bir unsur olarak var olmaktadır. Ancak Kur'ân'ın evrensel olması, yeni durum ve şartlara göre yeni yorumlar yapılabilmesi demek, bütün kâide ve kurallardan müstağni kalarak indî telakkilerle Kur'ân'ı tefsir etmek anlamına da gelmemektedir.

⁸²² Kur'ân'ın evrensel hitabı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Durmuş Ali Karamanlı, *Tarihsellik ve Evrensellik Bağlamında Kur'ân Hitâbının Tabiatı*, Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens., (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2008.

3. Çağ ve Zamanın Yapısı –Toplumsal Etkenler

Her dönem ve asırda farklı etkenler çerçevesinde Kur'ân'da arananlar, ihtiyaç ve beklentiler diğer bir ifadeyle müfessirin Kur'ân'ı yorumlamasında üzerinde durduğu konular ve cevabını bulduğu sorular değişiklik arz eder. Bir çağ içinde benzer sorulara cevap arama münasebetiyle tefsirler bir bütünlük arz ederken, bu sorulara verilen cevaplar veya Kur'ân'dan anlaşılan mananın farklılığı ile gerek kendi aralarında gerekse farklı çağ ve bölgelere göre ise öznellik arzederler.

İnsanın üzerinde yaşadığı doğal çevre, topoğrafya; dağ tepe vadi vb. akarsular, denizden yükseklik, ekvatora uzaklık, orman, bitki örtüsü, yağış ve rüzgârların tamamı insanlığın bilgi, teknoloji, kültürel gelişme ve medeniyetlerini hızlandırır, yavaşlatır ve değişik ölçülerde etkiler.⁸²³ Aynı zamanda insanın hayatını idame ettirdiği, yaşadığı coğrafya insanın karakter ve davranışlarını etkiler, bölgeler arasında farklı karakter ve davranış özelliklerinin ortaya çıkmasına neden olur.⁸²⁴

İnsan varlığı, onu kuşatan bir anlamlar ağı tarafından belirlenir. İnsanın içinde bulunduğu dünya hiçbir zaman tümüyle aşılamayacak bir anlamlar dünyasıdır. Bu çerçevede anlamlar ne tek bir kişiye aittir ne de insandan bağımsız, tamamıyla nesnel bir niteliktedir.⁸²⁵ Durum böyle iken vahyi yorumlayan müfessirin kendisini kuşatan şartların dışına çıkması ve tamamıyla objektif hareket etmesini bekleyemeyiz. Ancak yapılan yorumlar, içinde bulunulan kuşatıcı toplum anlayışı çerçevesinde kabul gören değer özelliği kazanmaktadır. Her ne kadar şartlar çerçevesinde toplumca bu yorumlar kabul ya da red görüyorsa da asıl olan Kur'ân'ı anlama, yorumlama faaliyetinde müfessirin etkilene derecesinin hangi oranda olduğudur.

Müfessir, Kur'ân tefsirinde metodoloji ve usûlün genel kâidelerinin yanında, kendisinden kaynaklanmayan ama sonuçta etkilendiği bir takım unsurlar çerçevesinde Kur'ân'ı tefsir etme durumundadır. Bunun anlamı ise sosyo-kültürel unsurlardan etkilenen müfessirin, Kur'ân'a öncekilerden farklı hatta aykırı bir yorum ama içinde

⁸²³ Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1991, s. 20.

⁸²⁴ Sosyal olaylara coğrafyanın etkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Pitirim Alexandrovitch Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, (trc. M. Münir Raşit Öymen), Kültür Bakanlığı, Ankara 1994, I, 102-166; Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 164.

⁸²⁵ Erol Göka v.d., *Önce Söz Vardı*, Vadi Yayınları, Ankara 1996, 24-25.

bulunduğu zaman dilimine uygun bir söylem dile getirmesidir. “Zira herhangi bir kültürün mutlak hakikat olarak gördüğü şey, o kültürel telakki için geçerlidir. Bilimsel araştırmanın misyonu,-özellikle beşeri bilimlerde-bir şeyi kabul ya da reddetmek değil aksine onu ait olduğu kültürel sistem içinde analiz etmektir. Burada tek bir kültürel sistem içinde çok sayıda ideoloji bulunmasıyla, bu farklı ideolojilere rağmen, kültürden bütüncül bir anlayış ortaya koyan “görüş birliğini” birbirinden ayırt etmemiz gerekir.”⁸²⁶

Nitekim “her asırda Kur’ân-ı Kerim’in tefsiri, o asırdaki ilmî hareketten müteessir olmuştur. O zamanın dinî mezhepleri ve ilmî görüşlerinin akislerini tefsirlerinde görürüz. Bu ibn Abbas’tan Muhammed Abduh’a kadar böyledir. Hatta herhangi bir asırda yazılan bir tefsiri incelediğimiz vakit o asrın ilmî hareketinin miktarını ve o asırda neyin yaygın olup olmadığını o tefsirde buluruz.”⁸²⁷ Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki hiçbir hareketin veya şahsın, geliştiği ortamdan bağımsız olarak tam anlamıyla anlaşılması mümkün değildir. Bu nedenle bu tür analizlerde ilgili dönemin siyasi sosyal, ilmi ve fikri atmosferinin muhtemel etkileri göz önüne alınmalıdır.⁸²⁸

Metin, sabit olmakla birlikte anlam ve yorumun farklı olması gerçeğinin altında yatan nedenlerin bir kısmını dile getirmiştik. Bu durumun nedenleri arasında zikre değer hususlardan birisi de toplumsal değerlerdir.⁸²⁹ Sözcükler, kendilerini kullananların ve bağlı bulundukları durumların imgelerini anımsatırlar. İşte her ne kadar metin sabit olsa da metni anlayan müfessirin yaşadığı toplum ve çağ değiştikçe metnin müfessire söylediği ya da müfessirin anladığı veya anlamak istedikleri de buna göre farklılık arz eder. Bu, müfessirin kendi dışında var olan bir olgudur. “Hiçbir metin anlamını yalnızca kendi başına kazanmaz. Bir Kafka öyküsünün anlamı, içinde bulunduğu yazınsal anlam ile Kafka’nın bütün yapıtlarındaki bakışın, düşüncenin

⁸²⁶ Nasr Hamid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, (trc. M. Emin Maşalı), Kitabiyat, Ankara 2001, s. 40. (giriş)

⁸²⁷ Ahmet Emin, *Fecru’l-İslam: İslamın Doğuşu*, (trc. Ahmet Serdaroglu), Kılıç Kitabevi, Ankara 1976, s. 305.

⁸²⁸ Ömer Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 33.

⁸²⁹ Toplumsal değişimin Kur’ân tefsirinde ceza hukuku, faiz, kadın tesettürü, şahitliği, kıssalar vb. konularda ne derece değişmelere yol açtığına dair ayrıntılı örnek ve değerlendirmeler için bkz. Osman Eyüpoğlu, *Türkiyede Sosyal Değişme ve Kur’ân Yorumları İlişkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 19 Mayıs Üniv. Sos. Bil. Ens., Samsun 2003, s. 102-194.

ışığında aydınlanır. Söz konusu yazınsal bağlamda hem eş zamanlı hem de ard zamanlı yazınsal ilişkilerin gözetilmesiyle oluşur. Bir Yunus şii içinde Shakespeare için de durum aynıdır.”⁸³⁰ İçinde bulunulan toplumun genel yargılarının değişmesine bağlı olarak müfessirlerin de Kur’ân âyetlerini bir birinden farklı şekillerde anlayıp yorumlamalarına özellikle bilimsel âyetler ve modern duruma bağlı ortaya çıkan bazı tartışmaları örnek verebiliriz. Kadın tartışmaları, başörtüsü meselesi ve buna dair yapılan birbirinden farklı tefsir ve yorumlar bu çerçevede incelenirse durum bütün açıklığıyla ortaya çıkacaktır.⁸³¹

Son dönemlerde bilimsel tefsirin yanında; sosyoloji, psikoloji gibi insan bilimlerine ilginin arttığını, rasyonalist toplumsal yapının Kur’ân tefsirleri üzerindeki çalışma tarzını etkilediğini, müfessirin kendisini kuşatan bu unsurlardan tamamıyla uzak kalamayacağını kabul etmek durumundayız. Nitekim tefsirlere, Kur’ân’a geleneksel yaklaşımlar olarak nitelendirilen; rivâyet, dirâyet, dilbilimsel, fıkhi, işari yaklaşımlar açısından gerekse dilbilimsel, yapısal, sosyolojik ya da benzer açılardan veyahut coğrafi bölgeler açısından yaklaşırsak durum tüm açıklığıyla ortaya çıkacaktır. Nitekim Osmanlı coğrafyası, Endülüs bölgesi, İran, Mısır gibi bölgelerde hem zaman açısından hem de bölge açısından tefsir faaliyetlerinin kendine özgü unsurları muhtevi olması bu durumun güzel bir örneğidir.

Ancak şu hususu özellikle vurgulamakta fayda vardır ki Erol Güngör’ün “İslam esas itibariyle bir değerler sistemidir, her değer sistemi tarihi şartlara belli bir intibak gösterir. İslam vaktiyle belli bir kültür birikimi, belli bir coğrafya ve tarih içinde doğmuş, o şartlar çerçevesinde belli bir uygulama imkânına kavuşmuştu. O değer sisteminin başka bir zaman ve mekânda uygulanması elbette farklı olacaktır ve bu fark sistemin ilkelerinde değil maddi görünüşünde olacaktır”⁸³² ifadesini kabul etmekle birlikte Kur’ânî yorumların ne kadar aslî ne kadarı toplumsal olduğu hususunu tespit etmenin de son derece önemli olduğuna dikkat çekmek durumundayız.

⁸³⁰ Göktürk, *Okuma Uğraşı*, s. 32-33.

⁸³¹ Bu çerçevede yorumun zaman ve mekâna göre değişmesi, sosyo-psikolojik ve kültürel şartların nasıl bir etki uyguladığı, müfessirin objektifliğinin etkilenmesini örneklemesi bağlamında İbrahim H. Karşı’nın *Kur’ân Yorumlarında Kadın* isimli çalışması kayda değer bir çalışmadır.

⁸³² Erol Güngör, *İslam’ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1996, s. 78.

IV. MÜFESSİRİN YÖNTEMİNİ-USÛLÜNÜ TESPİT

Müfessirin yöntemini tespit üzerinde durulmaya değer bir husustur. Ancak müfessirler üzerine yapılan çalışmalarda bu durumun tam anlamıyla gerçekleştirilebildiğini söylemek pek mümkün görünmemektedir. Bu minval üzere yapılan çalışmaların hemen tamamına yakınında yapılan faaliyetler standart bazı temel başlıklardan oluşmaktadır. Bu tür çalışmalarda eksik olan husus müfessirin düşünce yapısını etkileyecek öznel ve nesnel unsurların tespiti ya da bu noktada gayret sarf etmenin nerdeyse hiç var olmadığı gerçeğidir.

Hâlbuki tefsirler bir ayna işlevi görür. Telif edildiği çağın aynı zamanda müellifin sosyal ve psikolojik özelliklerini yansıtır. Bu hususlar hassas bir şekilde analiz edilmeden ve müfessiri mevcut eseri telife götüren temel dinamikler tespit edilmeden, o tefsirin anlam örgüsünü yakalayabilmek ve müellifin tercih nedenlerini tespit edebilmek mümkün değildir. “Zira her kişilik ve her tarihi olay, toplumsal hafızaya bir ders, bir kavram, bir sembol aktarır.”⁸³³ Müfessirin usûlünü tespit dediğimizde burada müfessirin hangi alt yapıya sahip olup olmadığını tespit etmenin yanında nasıl bildiğini ve bu bildiklerini bilme esnasında hangi aşamaların gerçekleştiğini tespit gibi bir zorunluluk ya da imkân nispetinde bunu gerçekleştirme amacı söz konusudur.

Müfessirin yöntemini tespit bize ne fayda sağlayacaktır? Her şeyden önce metot çalışmaları; daha çok ilgili oldukları ilmin tarihi üzerinde emek sarfederek ortaya çıkarılır. Yani metodoloji çalışması asıl itibarıyla gelecekte çok geçmişe dayalı gelişir. Bilindiği üzere önce metodoloji ortaya koyup, sonra onun rehberliğinde ilim dalı geliştirilmez. İlmi faaliyet başlar, gelişir, ürünler ortaya koyulur, bu sürecin sonrasında o ilmin gelişme seyrine bakılarak bir takım metodolojik ilkeler çıkarılır. Bizim burada müfessirin usûlünü tespit konusuna önem vermemiz böyle bir başlık açmamızın altında bu amaç ve gayenin gerçekleşmesini sağlamak yatmaktadır.

Müfessir bir insandır. İnsan olmanın koşulları onu da kuşatmaktadır. Fizyolojik anlamda değişik ihtiyaç, beklenti ve arzuları söz konusudur. Onların beklentileri, amaçları bazı noktalarda bazı müfessirlerce ortaklık arzedecektir. Beşeri boyutları havi

⁸³³ Assman Jan, *Kültürel Bellek*, (trc. Ayşe Tekin), İstanbul 2001, s. 42.

olduğu gibi öznel boyutları da her zaman için söz konusudur. Diğer yandan beşeri yönün haricinde psikolojik boyutları da farklıdır. İnsan; hasta, mutlu, üzüntülü kederli, umutlu, umutsuz, karamsar, kötümser, çabuk mutlu olan ya da olmayan gibi değişik insani yapılara sahip olabilmektedir. Beşeri, psikolojik yönlerin haricinde sosyo-kültürel çevreyi de göz ardı edemeyiz. Gelenek ve kültür de müfessiri kuşatmakta her ayrıntıya kadar olmasa da pek çok alanda onu olumlu ya da olumsuz etkilemektedir. Ancak bütün bu sayılanlar ve önceki bölümlerde zikrettiğimiz hususlar bağlamında bütün tefsir yorumlarının belli ölçülerde de olsa görecelilik arz ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Yani müfessir ne kadar objektif olursa olsun sonuçta her tefsir eyleminin içine ister tercihlerden birini seçme şeklinde olsun isterse farklı bir görüşün dillendirilmesi şeklinde kendisini gösterebilir müfessirin değerlendirmeleri ve kararlarında belli bir ölçüde öznellik mutlak surette dâhil olmaktadır.

Bu nedenle bir müfessirin tefsir yöntemini-usûlünü tespit, her şeyden öte onu iyi derecede tanımaya bağlıdır. Çünkü bir eylem ve davranışın sahibi ne kadar iyi tanınırsa o derece yapılan davranışın mahiyeti kavranır ve kişi ile sergilenen davranış arasında anlamlı bir bağ kurulabilir. Otururken, bir anda bağırarak bir kimseye karşı verilecek tepki duruma göre değişecektir. Kütüphanede ya da sessiz bir ortamda verilecek tepki farklı olacağı gibi; bağırarak tanımak ya da tanımamak da ona verilecek tepki de farklılık oluşturacaktır. Diğer yandan bağırarak kimsenin yakınına kaybetme ya da sinirsel bir rahatsızlığı olduğunu bilmekle verilecek tepki farklı olacağı gibi onun mutlu bir olayın arefesinde olduğunu bilmek de tepkinin şeklini değiştirecektir. Aynı şekilde bir müfessirin Kur’ân yorumunda da onun özelliklerini bilmek, içinde bulunduğu sosyal şartlar çerçevesinde neyi nasıl anlaması gerektiği ya da hangi konuya daha çok eğilmesinin bir zaruret olduğunu anlamak ya da yorumlarını daha iyi kavramak için onu kuşatan şartları bilmek gerekir. Müfessirin de kuşatılmışlığı içerisinde, bulunduğu dönem ve şartlara göre Kur’ân’a yaklaşımı, âyetlere yoğunlaşması ve tefsir biçimi de farklı olacaktır. Bu aşamada Kur’ân tefsirleri ve müfessirleri tarihsel süreç içerisinde bir tasnife tabi tutulmalıdır. Bu, müfessiri anlamada yapılacak kapsamlı ilk adımı teşkil edecektir. “Müfessirin eğitim durumu özellikle hangi konularda söz söyleme isteği olabileceğini bize bildirmektedir. Mesela Hasan Basri Çantay ile Elmalılı Hamdi Yazır’ı mukayese edersek her iki tefsirde de ne

ile karşılaşacağımızı kolaylıkla tahmin edebiliriz. Çantay'ın edebi konularda eğitimi, onu böyle bir eser yazmaya sevk etmiştir. Yazır'ın ise dini bilimlerde almış olduğu eğitimi onun eserini sırf Türkçe bir tefsir olmaktan ziyade birçok konuya değinen kapsamlı bir tefsir haline getirmiştir.”⁸³⁴

Her çağda müfessirin, üzerinde durduğu konular değişiklik arz edebilir. İnkârcı rüzgarların estiği toplumda yapılan tefsir faaliyeti ile İslami değerlerin hâkim olduğu bir toplumda yapılacak tefsirin muhtevasının farklı olması son derece normaldir. Ancak müfessirlerin içinde bulunduğu çağda karşılaştığı sorun ve problemlere yaklaşımı, onlara yöneltile eleştiriye cevap niteliğindeki açıklamaları her zaman kendisini açıkça göstermez. İnsanların duygularını bazen gizlemeleri, bazen gizlice yansıtmaları ya da açıkça dile getirmeleri söz konusu olduğu gibi müfessirlerde de durum böyledir. Ancak durum iyi tahlil edilir, diğer tefsirlerle kıyaslanır ya da müfessir ilk yazdıkları ve son yazdıkları açısından değerlendirilirse durum açıklık kazanır.

Ayrıca daha önce üzerinde durduğumuz enfusî ve âfâkî özellikler çerçevesinde tefsir ve müfessir iyi bir tahlil süzgecinden geçirilerek, müfessirin arka planı tanınmış olur. Böylece tefsirindeki metodu, yöntemi ve niçin bu usûlü seçtiği daha sağlıklı biçimde anlaşılabilir. Müfessiri tanımak ayrıca müfessirin yaşadığı dönemdeki siyasi, ekonomik, sosyal, kültürel ve ilmi durumu, müfessirin ailesini, ilmi ve siyasi kişiliğini, eğitimi ve İslami ilimlerdeki yerini, seyahatlerini, hocalarını, lehinde ve aleyhinde söylenenleri, yaptığı diğer çalışmaları hakkında da bilgi sahibi olmayı gerektirir.

Son olarak müfessirin yöntemini tespit söz konusu olduğunda mukaddimeler genel itibariyle müfessirin eseri telif nedenini açıkladığı, eserini hangi özellikte hangi şartlar çerçevesinde yapmayı amaçladığını ortaya koyan giriş bilgileri olduğu için önemlidir. Çoğu zaman mukaddimede eserin niçin yazıldığı, hangi seviyede insanlara yazıldığı, hangi usûller çerçevesinde yazılacağı ve hangi konulara niçin ağırlık verileceği gibi pek çok husus dile getirilmektedir. Mukaddimeler incelendiğinde, Kur'ân'ı yorumlama usûlünün, hangi nedenlere bağlı olarak ortaya çıktığı ve ne gibi özellikler gösterdiğini tespit etmek daha da kolaylaşacaktır.

⁸³⁴ Görener, *Tefsir ve Tefsir usûlü Üzerine Düşünceler*, s. 146-147.

V. ‘TEFSİR USÛLÜNÜN VARLIĞI’ MESELESİ

Müfessirin, tefsirini etkileyen pek çok unsurun yanında öznel durumların son derece önemli rol oynadıkları ayrıca zaman ve şartların da kendi içinde genel anlamda bir öznellik arzettiği düşünülünce, tefsir usûlünün nerede durduğu ve Kur’ân tefsirinde nasıl bir rol icra ettiği ya da gerçekte tefsir usûlünün var olup olmadığı son derece önemli bir soru olarak ortaya çıkmaktadır.

Görebildiğimiz kadarıyla tefsir ve tefsir usûlüne yaklaşım bazı kimselerde geleneğin tamamıyla reddi şeklinde bazılarında ise moderniteyi tamamen inkâr şeklinde tezahür etmektedir. Doğrusu bu iki yaklaşımın da sağlıklı olmadığını söylemek zorundayız. Kanaatimizce yapılması gereken; geleneği doğru okumak, onun nasıl anlaşıp, nasıl işlevsel kılındığını kendi şartları çerçevesinde tespit etmek, yargılama ve peşin hükümlü olmaktan kaçınarak bilimsel ölçüler ile günümüz şartları çerçevesinde dengeli ıslah çalışmalarına açık olarak, gelenek ile modernizm arasında sağlam bir köprü oluşturmaktır.

Kur’ân’ın anlaşılması ve yorumlanması ilk dönemlerde daha çok dilbilim ile irtibatlı olarak gerçekleştirilmiştir. Süreç içerisinde dilbiliminin gelişmesi aynı şekilde felsefe ilminin gelişerek meşruiyet kazanması ile anlama ve yorumlama felsefi unsurlarla yapılır olmuştur. Bu sürecin sonrasında anlama ve yorumlamanın temelde ferdî bir olgu olması münasebetiyle birbirinden farklı anlama ve yorumlama biçimleri ortaya çıkmıştır. İşte tefsirde farklı anlama ve yorumlamalara ya da tefsirde öznel bir takım unsurların etkili olmasından hareketle tefsirin bir usûlünün olmadığı düşüncesine katılmak mümkün değildir. Hepimiz şunu çok iyi biliyoruz ki müfessir sahip olduğu kültürden, bağlı bulunduğu fıkhi ve akaidi mezhepten etkilenmektedir. Bu durumu Keşşaf ve Neseî’ye bakarak ayırt edebiliriz. İçinde bulunulan dönemin etkileri mutlak surette tefsir üzerinde görülmektedir. Her dönemin tefsirinde farklı unsurların hâkim olması gelişme döneminden bu güne farklı özellikleri muhtevi çalışmaların yapılması bunun açık delilidir. Diğer yandan bir fakih ile hadisçinin, dilcinin, filozofun,

kelâmcının tefsiri de birbirinden farklı olmaktadır.⁸³⁵ Bütün bu düşünceleri paylaşıyor olmak aslında tefsirde bir usûlün daha doğrusu usûllerin olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir. Ancak asıl olan, unutulmaması gereken nokta; bu usûllerin bir şemsiye görevi yapmakla beraber her şeyiyle sınırlayıcı bir özelliğe sahip olmadıkları gerçeğidir.

Tefsir Usûlünün, fıkıh usûlünden bağımsız, kendisine has bir anlama ve yorumlama sistemi olmadığı iddiasına “Hiçbir ilmi disiplinin o alanda geliştirilmiş ve birleştirilmiş belli bir birikim olmadan var olamayacağı gibi bir alan içindeki ilmi çalışmaların hiç birinin diğerlerinden bağımsız ve bağlantısız olması da mümkün değildir”⁸³⁶, demek durumundayız. İşte tefsir usûlünde de fıkıh usûlü gibi bir anlama metodolojisinin konulmamış olması onun usûlünün olmadığı anlamına gelmez. Bilakis bu durum tefsir ve fıkıhın birbiriyle olan yakın irtibat ve alakasının bir sonucudur. Zaten bütün Kur’ân ilimlerine dair çalışmalarda, başta fıkıh usûlü olmak üzere çok sayıda ilim olmazsa olmaz şartlar olarak görülmekte, tefsir için yakın disiplinlerin usûl ve yöntemlerinden istifade zorunlu kılınmaktadır. Diğer yandan fıkıh usûlünün sadece ahkâm âyetlerini anlamaya yönelik bir usûl olduğu, fıkıhın ilahi kelâmın sadece hukuki yönleriyle alakalı anlama olduğu iddiasında bulunanlara İslam’da hukuk, ahlak, akide ve ibadetlerin birbirinden kesin çizgilerle ayrılamayacağı, böyle bir ayırım yapılıncı da bir takım anlama sorunlarıyla karşı karşıya kalınacağı gerçeğini hatırlatmak istiyoruz. Bunun yanında her şeyiyle fıkıh usûlünün Kur’ân’ın anlaşılmasına yeterli olacağını iddia etmenin sağlıklı bir yaklaşım olmadığını da kabul ediyoruz.⁸³⁷

“Tefsir için bir anlama yöntemi yoktur”, demek mümkün değildir. Tefsir ekolleri olarak belirttiğimiz her bir ekol farklı bir anlama yönteminin ifadesidir. Lugavî,

⁸³⁵ Krş. Müslim Abdullah Cafer, *Eseru’t-tatavvuri’l-fikri fi’t-tefsîr fi’l-asri’l-Abbasi*, Müessesetu’r-risâle, Beyrut 1984, s. 397.

⁸³⁶ Suat Cebeci, “Din Eğitimi Bilimi Metodolojisi Üzerine Düşünceler”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 92.

⁸³⁷ Her metodun kendine özgü prensipleri vardır. Ahkâm âyetleri incelendiğinde kelimenin âm-has, mutlak-mukayyed vb. olduğu araştırılır. Ancak ahlaki terbiyeyle ilgili ya da kıssa ile ilgili bir âyeti aynı yöntemle okumak mümkün değildir. Bunları fıkıh usûlüyle anlamamızın savunulması doğru değildir. Bkz. Muhammed Gazali, *Keyfe neteame’l-maa’l-Kur’ân*, (Yay. haz. Ömer Ubeyd Hasene), Mansure, Dâru’l-vefa, 1992, s. 47-48.

fikhî, kelâmî, bilimsel...⁸³⁸ Ancak “bu ekollerin varlığı, sonradan gelenler açısından her şeyiyle yeni bir metot veya kullanılabilecek bir yöntem özelliğine sahip midir?” denilirse kanaatimiz olumsuz olacaktır. Hepimizin bildiği gibi ilimlerin gelişme döneminde bir takım ayrışmaların olması, ilim adamlarının kendi bulundukları şartlar ve bilgi birikimleri çerçevesinde Kur’ân’a yönelmeleri bu anlamda fikhî, lügavî tefsir anlayışlarının varlığı doğaldır. Bunların her biri genelde Kur’ân’ın belirli bir yönüne işaret etmiş, bu anlamda kendi dönem ve çağlarında olması gereken rollerini icra etmişlerdir. Bize düşen bunları olduğu gibi kabul ve uygulama yerine bu yöntemlerden nasıl istifade edebileceğimizi tespit etmektir.

Her ilmin bir usûlü vardır. Fıkıh için fıkıh usûlü, hadis için hadis usûlü, nahiv içinse nahiv usûlü gibi. Kur’ân’ı anlama, yorumlama ve tefsir etmek için de tefsir usûlü ilmi vardır. “Tefsir usûlünün işlevi ve faaliyet sahası nedir? Öznel ve nesnel nedenler çerçevesinde nereye oturur” denilirse hemen şunu ifade edelim ki bazen müfessir, usûl kâidelerinin dışında kalarak, usûl kâidelerini göz önüne almadan hareket edebilir. Bu müfessir, her ne kadar Kur’ân’ı anlamada usûl kâidelerini esas almasa da onun hakkında değer verecek, yorumda bulunacaklar için usûl kâideleri bir değer ifade eder ve kıstas olarak kullanılır. Bu müfessirin yaptığı yorum, doğru ya da yanlış olarak değerlendirilir. Özetle ifade edecek olursak; kişi bir âyeti usûl kâidelerinden bağımsız yorumlama çabası içerisine girdiği takdirde onun yanlış yorumlarına engel teşkil etmede bir üst başlık olarak usûl kâideleri bağlayıcı ve sınırlayıcı unsur olacaktır.

Bizler bir başkasının zihninde olup bitenler hakkında çok fazla fikir sahibi olma imkânına sahip değiliz. Yapabildiğimiz sadece bireysel anlamda muhatabın sergilediği davranış, söz ya da ortaya koyduğu eserleri gözlemekten ibarettir. Ancak bu gözlem de bize her şeyiyle muhatabın, neyi nasıl düşünüp nasıl anladığını idrak imkânı vermez. Şöyle ki bir tefsirde uyulması gereken kuralları açıklayan müfessirlerin mukaddimelerinde dile getirdikleri hususların nerdeyse aynı özellikleri taşıdığını hepimiz biliyoruz ama buna rağmen pek çok âyetin açıklanması ya da tercihler söz konusu olduğunda aynı kurallardan hareket ettiğini söyleyen bu kimselerin çıkarımları da bir birinden farklı olmaktadır. Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz: Her ne kadar

⁸³⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Görener, *Türkçede Usûl Kelimesinin Kullanımı*, s. 87-90. Ayrıca bkz. Gazali, *Keyfe neteame’l-maa’l-Kur’ân*, s. 36.

ortak kurallar varsa da bu kuralların her bir kimse için ifade ettiği anlam ve kişi açısından yorumlamaya etkisi farklılık arz edebilir. Her bir kural, ifadede kullanılan üslup, sıralama, vurgular kişiden kişiye değişiklik gösterir. Buna bağlı olarak bir kuralın ne anlam ifade ettiği bir başkası açısından net bir şekilde anlaşılamaz.⁸³⁹ Kanaatimizce müfessiri müfessir yapan, farklılıklardır ve bunlar ise ayrıntılarda gizlidir. Bunu ise alana hâkim kimseler görebilir. Aksi takdirde bütün müfessirlerin aynı doğru ya da yanlışları taklit ettiği iddia edilirdi. “Hiç benzeşme olmasa zerre kadar uyuşma olmazdı. Hiç farklılık olmasa, varlık ve oluşta anlam kalmazdı.”⁸⁴⁰

Bir birinden farklı nedenler çerçevesinde ortaya çıkan ihtilaflar belli ölçüler içerisinde kabul edilebilir. Ancak bazı ihtilaflar İslami değerlerle uyuşmayan naslara aykırı değerlendirmelerdir ki bunlar kabul edilemez ihtilaflardır. Vakıada böyle bir durumun var oluşunun nedeni, bir usûlün olmayışı değil var olan usûlün göz önüne alınmayışı, belli kurallarının değerlendirilmeye alınmamasıdır. İşte tefsir usûlü ve alt başlığı durumundaki ulûmu’l-Kur’ân ve diğer usûl kâidelerinin icra ettiği fonksiyon budur. Ancak reddedilebilecek, kabul edilemez ihtilaf ya da yorumlamanın nedeni usûlün olmayışı değil usûlün esas alınmamasıdır. Bunun yanında bilgisiz olma, (ki burada kişinin tercih ettiği usûl de farklı olabilecektir) nefsi arzularla hareket etme, mezhebî ya da şahsi taassup, ilmi yetersizlik, cehalet, itikadi bozukluklar, ard niyet akla gelen ihtilaf nedenlerinden bazılarıdır.

Her ne kadar müfessirlerin ortak usûlleri olsa da sonuçta farklı değerlendirmelerin olması da tabii bir süreçtir.⁸⁴¹ Yanlış veri girişlerini bu nedenlerin en önemlilerinden biri olarak zikredebiliriz. Burada şahsın bireysel anlamda yanlış anlama ve algılamalarının etkisini dile getirebileceğimiz gibi toplumsal anlama, yorumlama biçimlerinin hakikate muhalif olması durumunu da düşünebiliriz. Bilindiği üzere her

⁸³⁹ Bu durum nesh, esbâb-ı nüzûl ve diğer Kur’ân ilimleri için ayrı ayrı düşünülebilir.

⁸⁴⁰ Skirbekk- Gilje, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 10.

⁸⁴¹ Klasik dönem müslüman düşünür ve bilim adamlarının bilgi anlayışlarında, hatta düşünce metotlarında, önemli bazı farklılıklar olduğunu görüyoruz. Bazı istisnaları olmakla birlikte bu farklılıklar İslam’dan uzaklaşma değil, İslami düşünce zenginliğinin ve esnekliğinin bir göstergesidir. Bu hususta daha net bir görüşe sahip olmak için Gazali, İbn Arabî ve İbn Rüşd’ün eserlerini okumak gerekir. Bu nedenle Gazali’nin “*el-Munkız mine’l-Dalal*”, İbn Arabî’nin “*Şeceretu’l-Kevn*” ve İbn Rüşd’ün “*Fasl el-Makal*” isimli kitaplarını yan yana koymak ve bunların metotları ve bilgi kavramları arasındaki farklılıklara bakmak yeterli olabilir. Bkz. Şakir Kocabaş, “İslamda Bilgi Edinmenin Yolları ve Modern Bilgi Nazariyesinin Tenkidi”, *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu*, Fecr Yayınları, Ankara 1991, s. 69-70.

dönemde genel teamül farklılık arzетmekte Kur'ân'ı tefsir etmede yaklaşımlar dediğimiz ekoller asırdan asıra, nesilden nesile değışmekte bir asırda pek çok müfessirin ortak kanaati bir sonraki nesil tarafından yanlışlanabilmektedir. Buna özellikle bilimsel âyetleri muhtevî hususlarda yapılan âyet yorumlarını örnek gösterebiliriz.

Müfessirlerinin yaptıkları tefsir ve yorumlarda farklılığın ortaya çıkmasının nedeni ortada bir tefsir usûlünün olmayışı değildir. Asıl itibariyle tefsir usûlünün umumi kâideleri mutlak surette var olmakla birlikte farklılıkların ve değışikliklerin nedeni; var olan bu kâideleri uygulama noktasındaki farklılıklardır. Bu da bir anlamda müfessirin kendisine uyduğu tefsir usûlünün yanında, kendisini etkileyen öznel unsurların etkisini gösterdiği sahadır. Burada ayrıca bilinmesi gereken bir başka husus; tefsir ameliyesinin müfessir nezdinde yapılan adı, sıradan bir yorum olmaktan da öte ilmi bir yorumlama faaliyeti olduğu ve bir disiplin çerçevesinde gerçekleştiğidir. “İlmi yorumlama faaliyeti ki ‘tefsirde de durum böyledir’ ciddi bir disiplini gerektirmesinin yanında bir anlamda yeniden inşa etmektir”⁸⁴² Ayrıca “kaçınılmaz bir şekilde kendi kanaatlerimiz ihmal edilemeyecek bir ölçüde yorumlamaya müdahale etmektedirler”⁸⁴³ İşte bu durum usûlün olmayışı değil farklı anlama ve yorumlamaların nedenini teşkil eden hususlar bağlamında ortaya çıkmaktadır.

Tefsir ilminde aynı âyetten bazen farklı hüküm ve sonuçların çıkarılmasına bağlı olarak onun bir usûlünün ve işlevinin olmadığı iddiasının, sağlıklı olmadığına bir başka delili de bilimlerin genel yapısıdır. “Tek ve en gelişmiş bilimlerde bile kesin, mekanik yasalara yer yoktur. Bilim, olasılıkçı bir nitelikte yetinmek zorundadır. Özneden tam bağımsız bir gerçek yoktur. Tüm bilimsel açıklamalar öznenin etkin katkısının söz konusu olduğu yorum niteliğindedir. Dışımızdaki gerçek bu yorumu kesin bir biçimde belirleyemez, ancak bu yorum için önemli bir sınırlama niteliği taşır. Bilimsel sonuçların, bilgi düzeyine; gözlem, ölçme, bilgi araçlarına bağımlılığı, bunların değışmesiyle tümüyle değışmesi de doğal karşılanmalıdır.”⁸⁴⁴ Tefsir ilmi için de durum böyledir. Unutulmaması gereken önemli bir nokta da Kur'ân tefsirlerinde müfessirlerin farklı anlam ve yorumlar ortaya koymaları, onların bir sisteminin olmayışı değil bilakis

⁸⁴² Freund, *Beşeri Bilim Teorileri*, s. 31.

⁸⁴³ Freund, *Beşeri Bilim Teorileri*, s. 32.

⁸⁴⁴ Bulutay, *Bilimin Niteliği Üzerine Denemeler*, s. 1-3.

tefsir usûlünün metodoloji olarak genişliğinin, durum ve şartlara göre kendini yenileyici ve evrensel olma özelliğinin sonucudur.

Ayrıca “bilim alanında dikkatle bakıldığında; inceleme araştırma derinleştirilip düşünce yoğunlaştırıldığında belirlilik değil, belirsizlik artar.”⁸⁴⁵ Tefsir için de durum böyledir. Derinleştikçe acabalar artar. Bu anlamda her dönemde yapılan tefsir faaliyetlerinde bazen farklı anlam ve yorumların ortaya konulmasının asıl nedenlerinden birisi de bilimin genel özelliklerine bağlı ortaya çıkan bu durumdur. Yoksa bu durum tefsir usûlünün anlama ve yorumlama faaliyetlerinde etkisinin ve bağlayıcılığının olmadığı gerekçesine dayandırılmaz.⁸⁴⁶ Nitekim Otto Friedrich Bollnow, sosyal bilimlerde evrensel geçerlilik ve objektifliğin, ilimlerin özüne ait olmadığını, bilakis tabiat ilimlerinin gelişmesine bağlı olarak zihne zorla kabul ettirilmiş olduklarını kaydeder. Ona göre evrensel geçerlilik kıstasının kabulü zorunlu olmamakla birlikte ilimler kendi içerisinde bir objektiflik kazanabilir.⁸⁴⁷ Aynı şekilde tefsir usûlü ilmi kendi içerisinde bir objektifliğe sahip olmakla birlikte kurallarının uygulanması sonucunda evrensel geçerliliği olan herkesin aynı sonuca ulaşması gibi bir durum ondan beklenemez.

Pek çok müfessir Kur’ân’ın bağlayıcı, önemli bir usûlünün olduğunu kabul etmektedir. Mesela Sabbağ’a göre tefsir usûlü Kur’ân ilimlerinin en önemlilerinden birisidir. Tefsir usûlü, tefsir yapmada kâideler koyar, Allah’ın kelâmını yorumlamada yöntemi ortaya koyar ve bu noktada etkileyici bir özellik arz eder. Bu ilim sayesinde müslümanlar daha önceki milletlerin sahip olmadığı kadar bilimsel bir yöntemle sahip olmuşlardır. Öncekiler şahısları esas almakta Aristo veya büyük filozof bir şeyi nasıl söylemişse onu esas almaktaydılar. Ancak müslümanlar bu ilim sayesinde şahısları değil, üstatları değil Kur’ân’ı anlamaya dair usûl ilkelerini esas almakta gerekirse öncekilere muhalif olabilmektedirler.⁸⁴⁸

⁸⁴⁵ Bulutay, *Bilimin Niteliği Üzerine Denemeler*, s. 3.

⁸⁴⁶ Ancak genel bir bakışla kural ve sistemler, genellemeler ortaya konabilir. Bu anlamda tefsirler ve müfessirler farklı ekoller olarak değişik tasniflere tabi tutulabilirler. İşte, işarî, içtimâî ve bilimsel tefsir ekolleri ve alt başlığı sayılabilecek tefsirler ve müfessirler bu şekilde değerlendirilebilir.

⁸⁴⁷ Freund, *Beşeri Bilim Teorileri*, s. 85.

⁸⁴⁸ Sabbağ, *Buhus fî usûli’t-tefsir*, s. 10-11.

Unutulmamalıdır ki ilmin gayesi gerçeği anlaşılır kılmaktır. Gerçek muhtelifdir ve farklı yaklaşımlarla bu durum kavranabilir. Kur'ân tefsirinde ortaya çıkan farklılıkların nedeni bir tefsir usûlünün olmayışı değildir. Asıl neden müfessirin hangi cephede hangi bakış açısı ve alt yapıyla meseleye bakıp hangi amaca hizmet ettiği gerçeğidir. Ayrıca bütün ilimler her daim tekrar tekrar gözden geçirmeye, incelenmeye, düzeltmeye ihtiyaç duyan ve ihtiyacı karşıladığı ölçüde verimli olan faaliyetlerdir. Kur'ân tefsirlerinin her dönem ve zeminde şahıslar nezdinde farklılık arz etmesi bu alanda hizmete vesile olmaktadır. Ama bütün bu çaba, gayret ve farklılıklar sonuçta bu ilmi daha mükemmele taşımaktadır.

VI. KUR'ÂN TEFSİRİNDE TEFSİR USÛLÜNÜN ROLÜ

Asırlardır Kur'ân'ın manaları üzerinde yoğunlaşarak vücuda getirilen, binlerce olduğu ifade edilen tefsir külliyyatı, tefsir ilmi ve tefsir usûlünün esasını/dayanağını teşkil eder. Zira Kur'ân, ancak tefsirde asıl olan alt yapıyı oluşturan ve müfessiri bilinç-nosyon sahibi kılan “tefsir usûlü bilgileri ile tefsir edilebilir. İster rivâyet ister dirâyet tefsiri olsun tahkik ehli her müfessirde bu bilgiler mevcuttur. Onlar tefsirlerini bu bilgilerle yapmışlardır.⁸⁴⁹ Ancak “Tefsir usûlü” adını taşıyan çalışmalar ilk bakışta daha çok tefsir literatürünün temel ilkelerini içerisinde barındıran ve metodolojik boyutu havi olmayan bir yapıda görünmektedir.

Herkes sadece dil bilgisi ya da meâl ve tercümelerden hareketle Kur'ân'ın âyetlerinin temel manalarını anlayabilir. Ancak müfessir olmak için bazı ilimlerde derinleşmek, vukufiyet sahibi olmak zorunludur.⁸⁵⁰ Kur'ân'ı tefsir eden, yorumlayan bir kimse herhangi bir âyete anlam verirken, anlam verdiği kelime veya cümlelerin tüm şekillerini, dil ve gramer hususlarını, Kur'ân bütünlüğü ve diğer kelime ve cümlelerle bağlantılarının bilincinde olarak anlam vermek zorundadır. Tefsir usûlü veya ulûmu'l-Kur'ân' işte bunu sağlamaya matuftur. Bu durum Zerkeşî'nin, Suyûtî'nin ve diğer bütün

⁸⁴⁹ Zeki Duman, “Müzakere”, *1. İslami İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, 15-16 Haziran İSAV, Ankara 2006, s. 108-109.

⁸⁵⁰ Zerkeşî, *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'ân*, II, 153-154.

bu alanda kalem oynatanların ulûmu'l-Kur'ân, dil ve tarihi en üst düzeyde dikkate almayı zorunlu gören bir anlayışlarının sonucudur.

Sadece Kur'ân değil Kur'ân dışındaki metinler dahi kimi insanlar için net ve kolaylıkla anlaşılabilir iken, kimileri için zor veya anlaşılması imkânsız olabilir. Anlayanlar için tefsire ihtiyaç söz konusu olmamakla birlikte zor anlayan ya da anlayamayanlar için tefsir bir zaruret olarak kendisini hissettirir. Kur'ân metni dili bilen sıradan bir okuyucu için de bir anlam ifade eder. Ancak bu durumda metnin anlam düzeyi derinlemesine değil yüzeyseldir. Ancak müfessir ya da tefsir usûlüne hâkim bir Kur'ân okuyucusu dilsel veriler ve diğer unsurların yardımıyla daha derin bir anlama düzeyi kazanır. Bu ise ibn Abbas'ın "âlimlerin bildiği tefsir" şeklinde tanımladığı dördüncü kısımdır. Elimizde mevcut Kur'ân'ın, Arapça olması, Kur'ân'daki âyetlerin hepsinin muhkem olmaması, Arap dilinde mevcut olan hâss, âmm, mecaz, hakikat, mücmel, sarîh, kinaye, hafî, mutlak vs. konumundaki lâfızları da muhtevi olmasına bağlı olarak bu konularda bilgi sahibi olmadan onun anlaşılıp yorumlanamaması doğaldır. Bu tür hususları muhtevi âyetlerin yorumlanması, bu alana vâkıf olmayı gerektirmektedir. Tefsir usûlünü bilmek dediğimiz de bütün bunları bir bütün olarak bilmeyi kastettiğimiz için tefsir usûlü anlaşılmayan ya da zor anlaşılanları bilmeye yönelik malumata sahip olmak demektir.

Tefsir usûlünün Kur'ân'ın manalarını tahrif etmeye çalışan mülhidlere karşı bir silahlanma, donanım kazanma olması, Kur'ân tefsiri için sahîh yol ve metotları öğretmesi, Kur'ân tefsirine uygun olan ve olmayan ilkeleri öğretmesi, müslümanın inanç ve akidesini sağlam kılmak için Allah'ın kitabını doğru bir şekilde anlamaya yardım etmesi, geçmiş ulemanın Kur'ân'ın lafız ve manasını korumak için gösterdikleri gayret ve çabaya muttali olma ve onlara bu yolda tabi olmaya yardımcı olması gibi pek çok önemli faydası vardır.⁸⁵¹ Diğer yandan tefsir usûlü bir müfessirin bilmesi gereken kâideleri ortaya koyar, böylece Allah'ın kelâmında tahrifi engellemede yardımcı olur.⁸⁵²

Tefsir usûlünün konusu; tefsir ilminde kâidelerinin belirlenmesi, tefsir yapmanın şartları ve yöntemidir. Tefsirin konusu da Kur'ân ve onun manalarını beyan

⁸⁵¹ Rûmî, *Usûlu't-tefsir ve menahicuhu*, s. 12-13.

⁸⁵² Sabbağ, *Buhas fî usuli't-tefsir*, s. 10-11.

ile hükümlerini ortaya çıkarmaktır. Tefsir Allah'ın keliması ile ilgilenen tefsirin en şerefli ve yüce ilim olan tefsirin usûlü olduğu için büyük öneme haizdir.⁸⁵³

Kur'ân gayesini gerçekleştirmek için hedeflediği hususları her an muhataplarının dikkatine sunarak anlatır. Kur'ân'ın bu genel anlatım düzeni içerisinde her âyet, anlaşılabilirlik bakımından aynı değildir. Onların bazıları kolayca anlaşıldığı gibi, bir kısmının anlaşılması için âyetlerin lâfzî anlamlarının yanında nüzûl ortamlarının, i'câz yönlerinin ve içerdikleri sanatların bilinmesine de ihtiyaç vardır. İşte bu konuda insanın yardımına koşan en yakın bilim dalı, "Tefsir Usûlü İlmi" dir. Çünkü bu ilim dalı Kur'ân'ın anlaşılmasına ve yorumlanmasına yardımcı olmak maksadıyla belli yöntem ve metodlar tavsiye etmektedir. Bu yüzdendir ki, söz konusu ilmin içeriğini oluşturan bilgiler, tefsir ilminden müstakil olarak tedvin edilmiştir.

Bazıları aklını ve şahsi görüşlerini Kur'ân'ı anlamada ölçü olarak kullanmaktadır. Kendi görüşlerini Kur'ân'la delillendirmektedir. Lafızdan anlaşılan manayı terk ederek Mu'tezilenin çoğunun yaptığı gibi Kur'ân'ın değil kendi görüşlerini ön plana çıkarmaktadır.⁸⁵⁴ İşte tefsir usûlü muhtemel indî telakkilerin önüne geçme, anlama ve yorumlamada özneliği belli ölçülerde de olsa sistematize etmenin ana unsurudur. Nitekim "Tefsir usûlü Kur'ân'ın anlaşılmasına yardımcı olur. Kur'ân'ın sağlıklı bir tefsirinin yapılabilmesi için tefsir usûlü ilmine ihtiyaç vardır. İşte söz konusu ilmin gayesi de öncelikle kendi alanına giren hususları tespit edip ortaya koymak, sonra da bunları Kur'ân'ın hem lafzi hem de içsel manalarının anlaşılmasında yardımcı bir unsur olarak kullanmaktır."⁸⁵⁵

Kur'ân tefsirinde yorum farklarına bakarak "yorumlamaya ilişkin bazı kuralların bulunması durumunda bütün anlama faaliyetlerinin açıklığa kavuşabileceği şeklindeki tutum katı bir iyimserliktir. Metne anlam vermede kurallar zorunlu ama yeterli değildir. Çünkü metnin kendisi böyle bir özdeşliğin tesisine izin vermemektedir."⁸⁵⁶ Sonuç itibarıyla tefsir usûlünün varlığından hareketle değişmez tek bir yorum yapılabileceğini iddia etmek tutarlı bir yaklaşım değildir. Burada tefsir

⁸⁵³ Rûmî, *Usûlu't-tefsir ve menahicuhu*, s. 13.

⁸⁵⁴ Kâfiyeci, *et-Tefsir fî kavâidi ilmi't-tefsir*, s. 8.

⁸⁵⁵ Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 23.

⁸⁵⁶ Recep Alpyağıl, *Kimin Tarihi Hangi Hermenötik?*, Ağaç Yayınları, İstanbul 2003, s. 60.

usûlünün işlevi; yanlış anlamalara karşı bir takım kuralları ortaya koyması, anlama faaliyetinde sınırların ihlalinin ortadan kaldırmaya yardımcı olmasıdır.

Tefsir usûlünden her haliyle Kur'ân'ı anlamaya yönelik bir sihirli değnek beklenmektedir ki bu ilimlerin tabiatına aykırıdır. Süleyman Uludağ'ın ifadesiyle “usûl ne kadar itinalı bir şekilde tespit ve tatbik edilirse edilsin her zaman ihtilafları halletmeye ve belli hususlar üzerinde birleşmeye yetmez.”⁸⁵⁷ Kur'ân tefsirinde tefsir usûlü var diyor isek de tefsir usûlüne uyduğunu ifade eden her bir kimsenin yorum ve açıklamasının aynı ya da meşru olduğunu da kabul ettiğimiz anlamı çıkarılmamalıdır. “Her anlamlandırma faaliyetinin meşru olduğunu söylemek hiçbir çatışma ve uyuşmanın olmadığı anlamına gelir; bu ise kelimenin tam anlamıyla saçmalamakla eş değerdir.”⁸⁵⁸

Kur'ân-ı Kerim'in tek ve nihâî bir yorum ya da tefsirinin varlığını savunamayız. Durum böyleyken sınırsız ve sonsuz yorumun olduğunu, hakkında yapılacak her yorumun da Kur'ân'a aidiyetini ise hiç savunamayız. Burada bu şekilde sınırsız yaklaşım ve yorumların sınırlayıcı unsuru tefsir usûlüdür. Nitekim Morris Jastrow *the study of religion* isimli klasik eserine dini çalışmalarda yöntemin son derece önemli olduğunu dile getirerek başlamıştır. Ona göre usûl, dini çalışmaları tahrip eden yazarın kendi kabul ve inançlarını, öznel bir takım özelliklerini dengeleyen koruyucu bir unsurdur.⁸⁵⁹ İşte tefsir usûlünün önemi bu derece açıktır.

VII. TEFSİR USÛLÜNE DAİR PROBLEMLERİN ORTAYA ÇIKIŞI

Tefsir usûlüne dair ortaya çıkan tartışmaların pek çoğu “usûl” kavramına yüklenen farklı anlamlardan kaynaklanmaktadır. Türkçe’de usûl kavramı genellikle yöntem ve metod anlamında kullanılmaktadır. Terim olarak tefsir veyahut hadis usûlü denilince özellikle konuyla tam ilgili olmayan kimseler, dile bağlı olarak bu anlamı düşünmektedirler. Anlaşılan o ki “usûl” kelimesinin kullanımı ve ona yüklenen mana üzerine kültür ve dil farklılığına bağlı olarak ortaya çıkan bir sorunla karşı karşıyayız.

⁸⁵⁷ Uludağ, “Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi”, s. 1069.

⁸⁵⁸ Alpyağıl, *Kimin Tarihi Hangi Hermenötik?*, s. 58.

⁸⁵⁹ Seymour Cain, “Study of Religion: History of Study” *The Encyclopedia of Religion*, (ed. Mircea Eliade), The Macmillan Co., New York 1987, 14, 64.

Klasik anlamda usûl kelimesinin Kur’ân’ı anlama, metodoloji, yöntem şeklinde kullanılmadığını, bu kelimenin özellikle son dönemlerde metodoloji anlamında algılandığını ve tefsir usûlü isimli eserlerden de bu beklentinin söz konusu olduğunu görüyoruz.⁸⁶⁰

Her ne kadar durum bu şekilde olsa da hakikat nazarında Kur’ân’a muhatap olan biz insanların, onu anlamak istemesi, anlamak için de ilgili kişilerden yöntem ve metot beklentisi içinde olmaları da doğaldır. Bu durumda bize düşen görev nedir? Ne tür çalışmalarla bu ihtiyaçlar giderilebilir ve okuyan bir insan “Kur’ân’ı anlama, tefsir etme, yorumlama noktasında hatalardan uzak durmama yardımcı oldu, metodolojik bir öneri de bulunuldu”, diyebilir? Kanaatimizce burada imkân elverdiği nispette tefsir usûlü denebilecek bir çalışmada hangi başlıkların yer alması gerektiğini tespit etmek son derece önemlidir. Sonuç olarak da her ne kadar geçmişte metod anlamında kullanılmasa da günümüzde beklentilere cevap verebilecek metodolojik bir tefsir usûlü eserinin telif edilmesi bir zaruret haline gelmiştir.

Üzerinde durmak istediğimiz, usûlle ilgili problemlerin temel kaynağını teşkil eden nirengi noktalarından birisi ilk dönemlerde “tefsir usûlüne” (tefsir usûlü çalışmasına) ihtiyaç duyulup duyulmaması meselesidir. Yani Hz. Peygamber, sahabe ve sonraki dönemlerde insanlar tefsir usûlü gibi bir ilmin tedvinine ihtiyaç duyuyorlar mıydı? Kanaatimizce ilk dönemlerde ilimlerin yeni yeni teşekkül etmesine bağlı olarak bu durumun sistemli bir ihtiyaç olarak kendisini gösterdiği söylenemese de sonuçta bizzat Hz. Peygamber’in ve onun anlamasının da bir usûl olduğunda şüphe yoktur. “Hayır, o Allah’ın öğrettiği gibi tefsir ediyordu” şeklinde bir itiraz söz konusu olsa bile buna da onun anlaması usûlünün tespiti bize onun usûlünü gösterir, diyebiliriz. Nitekim hepimiz biliyoruz ki eserlerini inceleyerek her müfessirin metod ve yöntemini ortaya koymak mümkündür.⁸⁶¹

Resulullah ve ashab sonrakilerden geri kalmayacak derecede Kur’ân ilimlerini biliyorlardı. Ancak onlar bu bilgilerini müdevven bir ilim haline getirmemişlerdir.

⁸⁶⁰ Bu hususla ilgili ayrıntılı değerlendirmeler “usûl” başlığı altında ele alınmıştır.

⁸⁶¹ Nitekim müfessirlerin metot ve yöntemlerini ortaya çıkarmaya yönelik pek çok çalışma yapılmıştır. Büyük bir listeyi verme ihtiyacı duymuyoruz. Ancak bu çalışmaların bu amacı gerçekleştirmede ne derece başarılı olduğu tabii ki ayrı bir tartışma konusudur.

Çünkü o dönemde buna ihtiyaç duyuracak bir durum söz konusu değildir.⁸⁶² Ancak tedvin edilmemiş olsa da ilk dönem ilim adamları isimlendirmeseler de kendi dünyalarında Kur’ân ilimleri hatta tefsir usûlünün mevcut olduğu söylenebilir.⁸⁶³

Her şeyden önce özellikle ilk dönemlerde İslâmî ilimler ve ilim adamları arasında net bir ayırım yapmak oldukça zordur. Çünkü disiplinler ve konular iç içedir. Örneğin muhkem, müteşâbih, nesh, Allah’ın sıfatları vb. konular tefsir, kelâm, tasavvuf ve fıkıhın ortak konularındandır. Aynı zamanda o dönemlerde hatta son dönemlere kadar temel İslâm bilimlerinde branşlaşmanın söz konusu olmayışı bütün İslâmî ilimlerin bir bütün olarak anlaşılıp incelenmesi son derece önemli bir noktadır. Şöyle ki Hz. Peygamber döneminden Osmanlı’nın son dönemlerine kadar bir İslâm âlimi aynı zamanda fakih, muhaddis, mütekellim ve müfessir olarak bilinmekteydi.⁸⁶⁴ Durum böyle iken bu dönemlerde fıkıh usûlü ve diğer ilimleri tedris eden bir âlimin Kur’ân âyetini anlarken tamamen farklı bir metodunun olması gerektiği düşüncesinden hareketle, “ben şimdi kelâmî bir âyeti anlıyorum, o halde kelâm usûlüne göre anlamalıyım, şimdi tefsir yapacağım tefsir usûlüne göre anlamalıyım” şeklinde bir yaklaşımının olması beklenemez. İşin hakikatinde onun zihninde fıkıhın anlamaya yönelik katkıları, kelâmın sıfat âyetlerini ve ilgili bazı bahisleri anlamadaki son halini almış yaklaşım biçimi mevcuttur. İşte tefsir oturmuş bu esaslar üzerine bir birinden farklı olmayan aynı kelâmın farklı cümlelerini anlama çabalarıdır. Yani tefsir, kelâm ve fıkıh, İslâmî bilimler geleneğinin yorum disiplinleri olarak İslâm’ın kaynak metinlerini

⁸⁶² Rûmî, *Dirâsât fî ulûmi’l-Kur’âni’l-Kerim*, I, 21.

⁸⁶³ Nitekim Harun Reşid’in İmam Şafii’ye ilmini ölçmek için sorduğu: Allah’ın kitabı hakkında bilgin, ilmin nasıldır? sorusuna O: İlk kendisiyle başlanması gerekir, dedi. Ve ekledi: Allah’ın hangi kitabından bahsediyorsun? Allah pek çok kitap gönderdi. Harun Reşid doğru söyledin, dedi. Ama ben sana Muhammed’e gönderilen kitabı sordum, dedi. İmam Şafii dedi ki: Kur’ân ilimleri pek çoktur. Sen bana muhkem mi müteşâbih mi, takdim tehir mi, nâsih mensûh mu hangisini soruyorsun dedi ve ulûmu’l-Kur’ân’ı saydı. Ve her birinde Harun Reşid dehşete düştü, şaşırıldı. Bu da bize İmam Şafii’de bu ilimlerin tedvin edilmese de mevcut olduğunu açıkça göstermektedir. Nitekim Bulkini de İmam Şafii’nin Abbasi halifesine Kur’ân ilimlerini saydığını nakletmektedir. Bkz. Zürkânî, *Menâhil*, I, 26-27.

⁸⁶⁴ Meşhur müfessirlerden birçoğunun Usûlü fıkıhta da tefsirde olduğu gibi temayüz ettiklerini görüyoruz. Meselâ: Ebû Bekir Ahmed b. Ali Razi el-Cessas’ın, *Ahkâmu’l-Kur’ân* tefsirinin yanında *Usûlu’l-Cassas* isimli meşhur eseri vardır. Fahreddin er-Râzî’nin (ö.606) *Mefatihü’l-Gayb* tefsirinin yanında usûlü fıkıhta da en meşhur olan kitaplardan birisi olan *el-Mahsul fî ilmi’l-usûl* eseri vardır. Kadı Nasıruddin Beydavî Şirâzî’nin (ö.791), *Envaru’t-tenzil ve esraru’t-te’vil* tefsirinin yanında usûl hakkında *Menahicu’l-vusûl ila ilmi’l-usûl*’ü vardır. Celaleddin es-Suyutî’nin (ö. 911) *ed-Durru’l-mensur* tefsirinin yanında, Celaleyn tefsirindeki payı, usûlü fıkıhta ise *el-Eşbah ve’n-nezair*’i vardır. Ayrıca Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkanî’nin (ö.1250), *Fethu’l-Kadir* tefsirinin yanında usûlde ise *İrşadu’l-Fusûl ilâ tahkiki’l-hakki fî ilmi’l-usûl* eseri vardır.

işlemişlerdir. Şimdi buradan yola çıkarak son dönemde ortaya çıkan ilimlerin ayrılması durumuna bağlı, “niye o zaman tefsir usûlü yoktu, bir usûlsüzlük mevcuttur” şeklindeki yaklaşımın sathi bakışla söylenecek şeyler olduğu ortaya çıkacaktır. Hiç kimse bir ilim adamından aynı âyeti- çünkü birine göre ahlakî olan bir âyet diğerine göre fikhî boyutu havidir- kelâm, fıkıh ya da tefsir usûlüne göre ayrı ayrı incelemesini isteyemez. Bu istek anlamsız ve kabul edilemez bir tekliftir. Günümüzde maalesef bu şekilde bir yaklaşımın dillendirildiğini görüyoruz. “Müfessir diğer bütün usûlleri bir tarafa kendine tefsir için yeni bir usûl oluştursun ve diğerlerinden tamamıyla bağımsız olsun” ya da “tefsirin bir usûlü yoktur” söylemleri bir açıdan bu anlama gelmektedir.

Osmanlılar döneminde bile durum önceki dönemlerle mutabakât göstermekteydi. Osmanlılardaki medrese eğitim sistemi incelendiği takdirde durum tüm açıklığıyla görülecektir. Osmanlı medreselerinde ulûmu âliye denilen kelâm, mantık, belâgat, lûgat, nahiv, hendese, hesap, tarih ve coğrafya ilimleri, usûlü fıkıh, fıkıh, akâid, usûlü hadis ve hadis dersleri sonrasında son aşama olarak tefsir ilmi okutulmaktadır.⁸⁶⁵ Sonuç olarak medreselerde okutulan ilimlerin bu şekilde sıralanmasından hareketle yapılan bu dil ağırlıklı çalışmayla ve usûl faaliyetlerinin sonrasında varılmak istenen son noktanın tefsir yapmak, Kur’ân’ı, muradı ilahiye tespit olduğunda şüphe yoktur. Yani diğer ilimleri; fıkıh, fıkıh usûlü, kelâm, mantık gibi ilimleri tedris eden âlim, oluşturduğu anlam bütünlüğü ve metodolojik yapı çerçevesinde ilimde son aşama olan tefsir noktasına gelmekte ve birikimiyle bunu gerçekleştirmektedir.⁸⁶⁶ Burada dikkat çeken husus tefsir usûlünün bir ilim olarak eğitim kurumlarında yer almasının son dönemlerde ortaya çıkmış olmasıdır.⁸⁶⁷

⁸⁶⁵ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1965, s. 20-23. Ayrıca *Kevakib-i Seb’a*’dan başka pek çok eserde Osmanlılarda okutulan kitaplar ve dersle ilgili ayrıntılı bilgi ve tablolar için İzgi’nin adı geçen eserine bakılabilir. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.

⁸⁶⁶ Mantık, dil ilimleri, fıkıh usûlü, kelâm ve diğer ilimleri tahsil eden ilim adamı bir usûl zihniyetine sahip olmakta, anlama ilkelerinin yanında Kur’ân âyetlerini anlama hususunda bir usûle sahip olmaktadır.

⁸⁶⁷ Tefsir Usûlünün eğitim kurumlarında varlığı, ders olarak okutulması oldukça geç dönemlere takabül etmektedir. Ancak bu kavramın bu şekliyle var olmayışı geçmişte bu kavramının anlaşılma biçimi ya da bu kavramın içinin doldurulma şekline bağlı bir durumdu. Şu var ki Osmanlı’nın son dönemlerine yakın Nebi Efendizâde’nin (1200/1785-1786) *Kaside fi’l-kütübi’l-meşhure fi’l-ulûm* isimli eserinde tefsir usûlünün ders olarak zikredilmesi manidar ve dikkat çekicidir. Bkz. İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 96. Aynı özelliği taşıyan eserler de böyle bir ders adı zikredilmezken burada zikredilmesi bazı yerlerde tefsir usûlü tabirinin kullanıldığını göstermektedir. (Bunlar arasında özellikle şunlar sayılabilir: İshak b. Hasan Tokadî (1100/1688), *Manzume-i tertib-i ulûm* ya da *Nazmu’l-ulûm*; Saçaklızâde Muhammed b. Ebi

Tefsir, kelâm ve fıkıh, İslâm bilimler geleneğinde yorum disiplinleridir. Bu ilimler İslâm'ın temel kaynak metinleri ile ilgilenmektedirler. Fıkıh ve kelâm anlama, yorumlama ameliyesi çerçevesinde Kur'ân'ın metin yönünü daha çok öne çıkarırken tefsirde durum biraz daha farklıdır. Tefsirde ilahi hitabın metin haline gelerek bağımsızlaşma sürecinde onunla birlikte yazıya geçirilemeyen, olay olarak ilahi hitapla ilişkili unsurlara ulaşma ve hitabı bu unsurlarla tekrar buluşturma amacı vardır. Bir diğer ifadeyle tefsir, Kur'ân'ın cümleleri, sözlü söylem halindeyken sahip olduğu özelliklerine tekrar ulaşmak üzerine kurgulanmış betimleyici bir disiplindir.⁸⁶⁸ Bu çerçevede metne bağlı anlama ameliyesini gerçekleştirmede gerek kelâmî bilgi gerekse fıkıh usûlünün anlama yönteminden istifade etmesi müfessir için bir sorun değildir. Bunun yanında tefsirin farklı yönü olan ortam, çevre, muhatap gibi sosyokültürel ihtiyaçları karşılama ve gerekli bilgileri sağlama görevini de ulûmu'l-Kur'ân icra etmektedir. Çünkü müfessir, fıkıhın anlama, yorumlama, kelâmın bilgileri gibi hususların yanında ulûmu'l-Kuran literatürünü de kullanmakta bu yöntemi bir bütün olarak bu boyutlarıyla beraber kullanmayı amaçlamaktadır. Nitekim ilk dönemlerde hatta günümüzde tefsir usûlü ve fıkıh usûlü diye adlandırdığımız eserler ile ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde pek çok ortak konu vardır. Burada tefsir usûlünün sistemli bir hali olmamakla beraber fıkıhın -ki daha önce ifade ettik- o asırda anlama manası hâkimdi-yardımla naslar anlaşılıp yorumlanıyordu. Ancak Hz. Peygamber'den uzaklaştıkça bu noktada doğru anlama ihtiyacı ortaya çıkmıştır.

VIII. SAĞLAM BİR TEFSİR USÛLÜNÜN PARAMETRELERİ

Diğer ilim dallarında olduğu gibi tefsir usûlüne de bir takım eleştirilerin yöneltildiğini daha önce dile getirmiştik. Bu noktada yapılan eleştirilere bütünüyle katılmak mümkün değilse de tefsir usûlünün hali hazırdaki şekliyle kalması yerine usûlde bir takım yeniliklerin ya da eksikliklerin giderilmesi adına çalışmaların

Bekr Mar'aşî (1145/1732-1733), *Tertîbu'l-ulûm*; Komisyon, (1728-41 arası telif edilmiştir) *Kevâkibi Seb'a; İbrahim Hakî Erzurumî, Tertib-i ulûm*. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Özyılmaz, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim Programları*, TC. Kültür Bakanlığı. Yayınları, Ankara 2002; İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 69-97. Ancak bu eserde tefsir usûlünden anlaşılan ise maalesef orijinal usûl çalışması olmayıp kast edilen *el-Burhan* ve *el-İtkân* kitaplarıdır.

⁸⁶⁸ Mehmet Paçacı, "Klasik Tefsir Neydi?" *İslami İlimler Der.*, sy., 1, c. 2, 2007, s. 12.

yapılması zaruret olarak kendisini hissettirmektedir. Ancak her şeyden önce usûlün nasıl bir usûl olması gerektiğine dair ayrıntılı bir yol haritasının çizilmesi, belirli amaçlar çerçevesinde hedefe yürünmesi bir zorunluluktur.⁸⁶⁹

Hangi ilim dalında olursa olsun kanaatimizce usûlde yenilik tartışmalarına bağlı olarak yapılacak çalışmalardan önce yapılması gereken en önemli faaliyet zihniyetin değiştirilmesi daha doğrusu sağlam usûllerle tashih edilmesidir. Malum olduğu üzere tefsir usûlü de dâhil olmak üzere usûl alanında söz söyleyen insanların usûl anlayışını her şeyden önce zihin yapıları oluşturur. Zihin yapısına göre usûl teşkil eder. Dolayısıyla tefsir usûlü çalışmalarının öncesinde yapılması gereken tefsir bilinç ve nosyonunun sağlıklı şekilde oturtulması, yapılacak çalışmalarda amaç ve gayenin sadece rıza-i ilahi olması esas alınmalıdır.

Yöntem sorunu ele alınırken amaçla-yöntem arasındaki bağlantıyı belirlemek gerekir. Tefsir ilminin amacı “murad-ı ilahiye tespit” tarzında tesbit edilirse buna götüren vasıtaları bulmak yöntemi tayin etmekle önem kazanır. Bu durumda yöntemle ilgili ilk problemi nasların anlaşılması meselesi oluşturur. Bazı hakikatler her ne kadar biliniyor olsa da konum ve duruma, bakış açısına göre hakikatlerin hak ettiği değeri bulmaları da farklı olmaktadır. Kur’ân’ın tefsir usûlü denildiği zaman her şeyden önce dikkat edilmesi gereken husus ya da başlangıç noktası elimizde malzeme olarak bulunan, üzerinde çalışacağımız metin olan Kur’ân’ın tanınması, hususudur. Bu çerçevede Kur’ân’ın ana gayesi, amacı tespit edilmeli ya da yeniden gözden geçirilerek bu amacı gerçekleştirmeye müsait bir usûl amaçlanmalıdır.

Zihin yapısının ıslahının sonrasında, Yunus Apaydın’ın ifadesiyle işe “Neyin yöntemi” sorusuyla devam edilmelidir. Asrımızın yönetim gurusu sayılan Peter Rucker’in “Gideceğiniz yeri bilmiyorsanız, vardığınız yerin önemi yoktur.” sözünü, konumuz bağlamına dönüştürerek söyleyecek olursak, neyin peşinde olduğumuzu, ne yapmak istediğimizi bilmiyorsak veya bunu tanımlayamıyorsak bu takdirde, ne

⁸⁶⁹Yorumcunun öncülleri ön anlama ve ön kabulleri veya niyetleri onun sadece yoruma başlaması için bir zemin teşkil etmez. Öncüller aynı zamanda bütünüyle yorum sürecini de etkisi altına alabilir. Öncüllere bağlı olarak yönetime uygunluk ve tutarlılık kaygısı da göz ardı edilebilmektedir. Öncüllerini sorgulamayan yorumcu, öncüllerince uygun sonuçlara götürülmemektedir. Bkz. Mehmet Paçacı, “Bir Yorum Eleştirisi: Çağdaşçı Kur’ân Yorumu Üzerine”, “VII. Kur’ân Sempozyumu, Kur’ân ve Müslümanlar, Fecr Yayınları, Ankara 2005, s. 89.

yaptığımızın ve nasıl yaptığımızın bir önemi kalmaz.”⁸⁷⁰ Bu nedenle usûl çalışmaları öncesinde amaç ve gayenin netleştirilmesi önemli bir aşama olarak dikkat çekmektedir.

Sağlam bir tefsir usûlünde usûl ile konu ve maksad arasında bir uyum olmalıdır. Bir usûl, konu ile uyumlu olabilir; ancak maksat açısından bir uyumsuzluk söz konusu ise usûl ne kadar iyi ve konuya uygun olsa da, yine de tatbik olunamaz ve yapılacak olan çalışma sadece, niçin bu yöntemin bu konuya tatbik edilemeyeceğinin ortaya konulması şeklinde gerçekleşir. Usûl, mevzuya bağlıdır. Usûl, mevzuyu tayin etmez; mevzu usûlü tayin eder. Öyle olunca her yöntem her mevzuya tatbik edilemez. Eğer yöntem mevzudan bağımsız olarak seçilmiş ve ısrarla tatbik edilmek isteniyorsa, bunun neticesinde mevzu yeniden tanımlanmak zorunda kalınır; kendi asliyetini muhafaza edemez.⁸⁷¹ Nitekim Hasan Hanefi’nin şu değerlendirmeleri de bu durumun önemini açıkça ortaya koymaktadır. “Elimizdeki mevcut tefsir teorilerine bakıldığında belirli bir amaca yönelmiş, belirgin esaslara sahip, sağlam bir teorinin olmadığını görülür. Tefsirler insanların ihtiyaçlarını problemlerini, yaşamlarını dikkate almayan, kendilerine ihtiyaç duyulmayan bir sürü gereksiz açıklama, tekrar ve şerhleri aşamamaktadır. Dini hüküm kendi etrafında dönmekte, anlam çokluğu karşısında âyetin ilk anlamı aranmakta, böylece müfessir ciddi olarak inandığı, şerh edip açıklamaya çalıştığı İslam’ı korumada ve onda sükûn bulmada kendisini uzak hissedince, İslam’ın manevi değerlerini savunup şeriatı yüceltmeye çalışmaktadır. Gerçek belki de yukarıdakinin aksine olmakta müfessir insanların işlerini düzeltmeye çalışmaktadır. Böylece müfessir birinci durumda şarih, ikinci durumda vaiz olmakta kısaca her iki durumda da müfessir olmamaktadır. Zira müfessir gerçekte insanların durumlarını düzeltme iddiasına sahip olan metinlerde müslümanların problemlerini ve çözümlerini görebilen insandır.”⁸⁷²

Kur’ân’ı Kerîm’in tefsiri için söz konusu olabilecek bir usûlün yine tefsir faaliyetinin ilk ortaya çıkmasında olduğu şekliyle gerçekleştirilebileceği kanaatindeyiz.

⁸⁷⁰ Yunus Apaydın, “Yeni Bir Fıkıh Usulüne İhtiyaç Var mı?”, *Fıkıhta Usul Meselesi, İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi 1*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 699.

⁸⁷¹ Krş. Tahsin Görgün, “Yeni Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usulüne Göre Durumu” *Fıkıhta Usul Meselesi, İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi 1*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 682-683.

⁸⁷² Hasan Hanefi, “Günümüzde Kur’ân’ın Çağdaş Bir Tefsir Teorisi Var mı?”, (trc. Abdullah Şahin), *Tezkire Der.*, sy., 5, c. 2, Ankara 1993, s. 48.

Bilindiği gibi Kur’ân tefsirinde ilk faaliyetler daha çok Kur’ân’ın garip kelimeleri ve bilinmeyen kavramlarının açıklanması ile ilgili yani dil merkezli idi. İlk dönemde anlama ve yorumlamaya duyulan ihtiyaç kendisini çok fazla hissettirmiyordu. Kavram ve ifadeler anlaşılıyor, toplumda yaşayanlar birbirinden istifade ile varsa eksik bilinenleri telafi ediyorlardı. Ancak zaman ve şartların değişmesi, araya nüzûl döneminden itibaren uzun bir sürecin girmesine bağlı olarak metin-bağlam ilişkisini kurmak zorlaştı. Diğer yandan o dönemde itikadî ameli tartışmalar tefsirlere yansımamış bunlar üzerinde durulmamıştır. Dikkatle incelendiği takdirde ilk dönem tefsir çalışmaları günümüzle kıyaslanamayacak kadar kısa ve özlü çalışmalar olup, bu durum günümüzün onlarca cilt tefsirleriyle kıyaslanınca açıkça görülecektir.⁸⁷³ İlgili eserler dikkatle incelenirse ilk bakışta dikkati çeken husus anlama noktasında karşılaşılan sorunlara tamamen dil merkezli bir yaklaşımın esas alındığıdır. Ancak sürecin değişmesine bağlı olarak zaman ve zeminden uzaklaşma, inzal dönemini bilmemeye bağlı olarak dil haricinde farklı şartlar da esas koşulmaya, daha doğrusu ihtiyaç duyulmaya başlamıştır ki bunları karşılayan unsurları “Kur’ân ilimleri” başlığıyla adlandırabiliriz.⁸⁷⁴ Ancak her ne kadar bu hususlar böyle olsa da günümüz şartlarında herkes “evet bunlar doğrudur dese” de tefsir usûlü adı altında yapılan çalışmalarda bu noktalara gereken değerin verilmediğini görmekteyiz. Bu çerçevede aslında tefsir usûlünde dilin önemi üzerinde hassasiyetle durulmasının gereği vurgulanmış olmaktadır.⁸⁷⁵ Kanaatimizce tefsir usûlü yine dil bilgisine ve lûgate bağlı olmak zorundadır.⁸⁷⁶

⁸⁷³ H. II. Asırdan itibaren müstakil tefsir olarak sayılabilecek çalışmaları incelediğimiz takdirde Mukâtil b. Süleyman’ın çalışmaları, *el-Vucûh ve’n-nezâir*, *Tefsiru’l-hams mie âyet mine’l-Kur’ân* adlı çalışması oldukça özlü, lûgavî mahiyette çalışmalardır. Hemen devamında dikkat çeken Ferra’nın *Meani’l-Kur’ân*’ı, Ebû Ubeyde’nin *Mecazu’l-Kur’ân*’ı, Abdurrezzak b. Hemmâm’ın *Tefsiru’l-Kur’ân*’ı da bu mahiyettedir.

⁸⁷⁴ Kur’ân ilimleri olarak sayılan ilimler incelenirse her ne kadar çok fazla üzerinde durulmasa da pek çok hususun dil ile ilgili olduğu görülecektir. Diğer yandan müfessir için şart koşulan ilimler incelendiğinde gerek Kâfiyeci gerekse Suyûtî’de ilgili şartların büyük çoğunluğunun dile dair hususların teşkil etmesi son derece manidardır. bkz. Kâfiyeci, *Kitabu’t teysir fi Kavâidi ilmi’t-tefsir*, s. 51-53.

⁸⁷⁵ Nitekim Kur’ân tefsirinde dil merkezli yaklaşımı önceleyen pek çok müfessir vardır. Bkz. Cafer, *Eseru’t-tatavvuri’l-fikri fi’t-tefsir fi’l-asri’l-Abbasi*, s. 397.

⁸⁷⁶ Nitekim ilk dönemlere ait Tûfî’nin, “*el-İksir*” isimli çalışması bu noktada muhtevası açısından önem arz etmektedir. Tûfî’ye göre lafızlar manaya ulaştırıcı aracı ve aletlerdir. Asıl olan manadır. Bu anlamda bizi bu anlama ulaştırıcı ilimler, ilmu’l-maânî’dir. Maânî ilmi lafızların hükümlerini araştıran ilimdir. Lafızların anlamını ortaya koymak için gerekli olan her şeyi araştırır. Takdim, tehir, itnab, icaz, kinaye, hazif, takdir ve benzeri ilimler bu ilmin konusudur. Bkz. Tûfî, *el-İksir fi İlmi’t-tefsir*, s. 30-33. Adı geçen müellif şunları söylemektedir: Tefsir ilmi ile ilgili hususlar hep gönülümde idi. Tefsirle ilgilenen hiç

Diğer yandan tefsirde ihtilaf nedenlerine bakıldığı zaman dil ile ilgili problemlerin asıl teşkil ettiğini ve bunu konuyla ilgili pek çok hususun dile getirildiğini görüyoruz. Mesela; kıraat ihtilafı, neshin imkânı meselesi, umum-husus, itlak-takyid hakikat ve mecaz, lafzın birden çok anlama gelmesi, mücmel lafızlar, irab vecihleri, zamirin mercii meselesi, elfâz-ı müştereke, takdim-tehir, hazf-mahzûf, kelamın siyakı, istisna, maânî'l-huruf.⁸⁷⁷ Görüldüğü üzere bu hususların nerdeyse tamamına yakını dile dayalı hususlardır. Asıl dikkat çeken nokta ise tefsirde ihtilaf sebepleri olarak zikredilen her hususun aslında tefsir usûlü, ulûmu'l-Kur'ân konuları arasında yer alıyor olmasıdır. Burada işaret edilen problemlere; yetersiz bilgi ya da farklı düşüncelerin veya bu ilkelere bağlı kalmamanın doğurduğu sonuçlar açısından yaklaşılsa görülür ki tefsir usûlü aslında son derece önemli bir rol icra etmektedir. Zira bu konularda her bir başlığın nasıl anlaşılması gerektiği noktasındaki genel kanatlar göz ardı edilmediği takdirde o denli büyük ayrışmaların ya da yanlışla dalmanın söz konusu olmayacağı açıktır.

Bilindiği gibi Kur'ân'da “Allah'ın eli, Allah'ın yüzü” gibi ifadeler mevcuttur. Bunlarla asıl maksadın, kelimenin lafzının bizzat kendi olmadığı açıktır. Zira “el” kelimesinden bir uzvun ismi anlaşıldığı gibi, mecâzî olarak daha farklı anlamlara da gelmektedir. Nitekim Kur'ân'da Allah'a nisbet edilerek kullanılan “el” kelimesi “malikiyet ve aidiyet”,⁸⁷⁸ “güç ve kuvvet”,⁸⁷⁹ “cömertlik, güç ve kudret”⁸⁸⁰ gibi âyetin bağlamına göre farklı anlamlarda kullanılmaktadır.⁸⁸¹ “Allah'ın eli” ifadesi gibi “Allah'ın yüzü” benzetmesi de kullanıldığı bütün âyetlerde sadece Allah'ın zatını ifade etmemekte, bulunduğu bağlama göre farklı anlamlar içermektedir. Nitekim farklı

kimsenin bu sorunları hallettiğini ya da çözüme dair eserlerinde bilgi verdiklerini göremedim. Zorlukları seven nefsim beni tefsirle ilgili bu sorunları çözümlemeye zorladı. Bu nedenle esere *el-Iksir fî kavâidi't-tefsir* ismini verdim. Kim bu ilkeler çerçevesinde tefsir yaparsa sonuncu da olsa bu konuda ilk olur. bkz. *el-Iksir*, s. 1. Burada müellif eserine verdiği ismi açıkça belirtmektedir. Bu anlamda tefsir usûlü olma amacında olan tefsir problemlerini ortadan kaldırmayı amaçlayan böyle bir eserin büyük kısmının maânî, beyan ve bedii konularını muhtevi olması son derece dikkat çekicidir ve kanaatimizce üzerinde durulması gereken bir husustur.

⁸⁷⁷ Muhammed b. Abdurrahman b. Salih Şayi, *Esbâb-u ihtilafî'l-müfessirîn*, Mektebetu'l-ubeykan, Riyad 1995.

⁸⁷⁸ Ali İmran 3/73.

⁸⁷⁹ Yasin 36/83.

⁸⁸⁰ Maide 5/64.

⁸⁸¹ Fetih 48/10; Sad 38/ 75.

âyetlerde kullanılan bu terkipler “Allah’ın mekândan münezzeh” olduğu,⁸⁸² “Allah’ın rızası, hoşnutluğu”,⁸⁸³ “her şeyin fani, Allah’ın ise baki ve ebedi olduğu”⁸⁸⁴ anlamlarında kullanılmıştır. Ancak günümüzde özellikle rasyonalist anlayışın hâkimiyetini hissettirmesi münasebetiyle Kur’ân’da yanlış anlaşılmalara önüne geçmek adına mutlak surette sıfat âyetlerinin tefsirinin nasıl yapılacağı, nasıl anlaşılması gerektiği hususunda bir başlık konulması yerinde olacaktır.⁸⁸⁵

Kur’ân’ı doğru şekilde anlayabilmek adına çağdaş pek çok metodoloji kullanımı üzerinde çalışmalar yapılmaktadır. Ancak burada göz ardı edilen bir husus da metinle yorumcu arasındaki iletişim biçimidir. Yani metin ve yorumcunun konumu. Unutulmamalıdır ki “Kur’ân’ı anlama hadisesinde okur metni değil, metin okuru yönlendirir. Okur münfail, metin fail konumundadır.”⁸⁸⁶ Burada Palmer’in şu sözlerini nakletmeden geçemeyeceğiz: “metnin anlamını elde eden yorumcu değildir; metnin anlamı onu kuşatır. Bir piyes ya da oyunu seyrettiğimizde ya da bir roman okuduğumuzda biz onun tepesinde, bir nesneyi düşünen özne olarak durmayız; biz açılan bir şeyin içsel hareketine kapılmış-kuşatılmış durumda bulunuruz...”⁸⁸⁷

İslam toplumu ve İslami ilimler bir kriz yaşamaktadır. Bu ilk olmadığı gibi son da değildir. Daha önceki krizler aşıldığı gibi bu da aşılabilecektir. Bu krizin aşılma yolu, klasikten vazgeçerek değil, klasiği herhalde muhafaza etmekle birlikte, onunla irtibatımızı tesis ve tahkim edecek bir yolun geliştirilmesi olacaktır. Bu da ancak şu an geçerli olanların geçerliliklerinin iyi bilinmesi ve bizim klasiğimizin geçerli kılınmasına katkısının olabileceği fark edildikten sonra daha da belirgin olacak ve netice itibarıyla bu kriz sadece müslümanlar değil bütün insanlık için tecrübe olarak daha da zenginleşmiş olarak aşılmış olacaktır.⁸⁸⁸ Her ne olursa olsun tefsir usûlü, klasiğimize ve kültürümüze uygun olmalıdır. Mümtaz Turhan’ın ifadesiyle “bir kültür unsurunun iktibas esnasında değişmesine en çok sebep olan amillerin en ehemmiyetlisi anlama

⁸⁸² Bakara 2/115.

⁸⁸³ Ra’d 13/22.

⁸⁸⁴ Rahman 55/26.

⁸⁸⁵ Hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Zerkeşi, *el-Burhan fî ulûmi’l-Kur’ân*, II, 78. vd; Abdullah Mahmûd Şehhâte, *Ulûmu’l-Kur’ân ve’t-tefsir*, Dâru’l-i’tisam, Kahire 1980.

⁸⁸⁶ Alpyağıl, *Kimin Tarihi Hangi Hermenötik?*, s. 64.

⁸⁸⁷ Richard E. Palmer, *Hermenötik*, (trc. İbrahim Görener), Anka Yayınları, İstanbul 2002, s. 218-319.

⁸⁸⁸ Polat, “*Soruşturma*”, s. 207.

faktörüdür. Mana ve fonksiyonun yanlış anlaşılması yüzünden her kültür unsuru başka bir cemiyet tarafından iktibas edildiği esnada ister mana ve fonksiyonlarının yanlış anlaşılması yüzünden ister diğer faktörlerin etkisiyle yeni mana ve fonksiyon verilmektedir.”⁸⁸⁹ Dolayısıyla bütünüyle yabancı unsurların dikkat edilmeksizin alınmasının sıkıntıları göz önüne alınmalı dışardan da olsa bizim kültürümüze yögrülüp alınan bir metot olmalıdır. Bu nedenle öncelikle dünden bugüne tevarüs eden klasik yöntemlerimiz yeni bir okumayla gözden geçirilmeli, sistem bunun üzerine bina edilmelidir. Bu nedenle “batılı anlayış ve anlama biçimlerine bilgisizce dalmamak gerekir. Çünkü onda mevcut pek çok problem göz ardı edilmektedir. Batı sosyal bilimleri de tam ve mükemmel olmayıp pek çok eksikliği havidir.”⁸⁹⁰ Bu nedenle “batılıların sosyal bilimleri Müslüman araştırmacı için bir örnek teşkil edemez.”⁸⁹¹

Son ilahi kelâm olan Kur’ân’ın da kendine özgü özellikleri vardır. Bu özelliklerin tespiti ve anlaşılmasına bağlı olarak da anlam önemli ölçüde değişebilmektedir. Kur’ân’ı anlamaya yönelik bir metot ve usûl geliştirmeden önce, onun özelliklerini tespit etmek gerekir. Klasik tefsir usûlünün ve modern dönem metot arayışlarının nirengi noktası burasıdır. Sahabe döneminden itibaren müslümanlar arasında genel kabul gören Kur’ân anlayışını ve bunun gerek Kur’ân tefsirinin şekillenmesine, gerekse klasik tefsir usûlünün oluşumuna etkilerini ortaya koymak suretiyle, ilâhî kitabın daha iyi anlaşılması amacını güttüğünden emin olduğumuz çağdaş metot arayışlarına en azından nereden başlanması gerektiği noktasında önemli bir adım olacaktır.

Kâtip Çelebi’ye göre akîl ilimlerde fikri hatadan korunmak için istidlal ve nazar kanunu tedvin edilmiş; adına “Mîzan ilmi ve Mantık” denilmiştir. Mantık, ilimlerin miyârı ve ölçüsüdür. Çelebi, Seyyid Şerîf Cürcânî’nin (ö. 816/1413) “eğer bir âlim ilmini bu ölçü ile tartmaz ve bu ayarla ayarlamazsa, onun ilmi ilim sayılmaz,

⁸⁸⁹ Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, İFAV, İstanbul 1987, s. 237.

⁸⁹⁰ Ancak bu noktada Abdülkerim Suruş’un şu sözleri de göz ardı edilmemelidir: “Hakikat ne İslami olabilir ne de gayrı İslami olabilir. Hakikat hakikattir. Tabiat kanunları tabiat kanunlarıdır. Özü neyse odur. Bunların hiçbirisine İslami ya da gayrı İslami demek mümkün değildir. Bunlar İslam Peygamberinin ortaya çıkışından önce de oradaydılar ve İslam, Hristiyanlık ya da başka bir dinden bağımsız olarak orada olmaya devam edeceklerdir.” Bkz. Abdülkerim Suruş, “Bilginin İslamileştirilmesi mümkün mü?” Fazlurrahman, *İslam ve Modernizm* Fazlurrahman Tecrübesi, 22-23 Şubat 1997, s. 122.

⁸⁹¹ İsmail R. Faruki, “Sosyal Bilimlerin İslamileştirilmesi”, *İslami Bilimlerde Metodoloji Sorunu*, Fecr Yayınları, Ankara 1991, s. 18.

bilgisine itibar edilmez” sözünü hatırlatarak muhakkik âlimlerin çoğunun mantık ilmini bilmenin farz olduğu kanaatine vardıklarını belirtir. “Mantık ilmi”, bizâtihi maksûd olmayıp diğer maksatların elde edilmesine vesile ve alet olan bir ilimdir.⁸⁹² Dolayısıyla tefsir usûlü de en azından ilkelerinin ihdası ve değerlendirilmesi aşamasında mantık ilimlerinden müstağni kalmamalıdır.

Tefsir usûlü sorularımıza cevap vermelidir. Bilindiği gibi usûl, verilen bilgiler bağlamında güvenilir bir sonuca ulaşmada kullanılan plan ya da yoldur. Usûl, araştırılan konuyu ki bu kelâmı ilahidir- netleştirecek ilkeler ve bilgiler sorular ve cevaplar aracılığıyla oluşturulmalıdır. Yöntem verilen bilgiler bağlamında güvenilir bir sonuca ulaşmak için kullanılan plan ya da yoldur. Yöntemimizin içeriği de araştırdığımız konuyu kelâmı ilahiye netleştirecek ilke, kabuller, bilgiler, sorular ve cevaplar aracılığıyla oluşturulmalıdır. Uygun sorular ve amaca matuf malumat ve esaslar önemlidir. Yöntemin başarılı olup olmaması elde edilen verilerin mevcut soruları cevaplayıp cevaplamadığına bağlıdır.

Tefsir usûlü dinamik olmalı kendisini yenileyebilmelidir. Bir usûl bir sistem olmanın gereği de budur.⁸⁹³ Her bilimde dört önemli unsur vardır. Bunlar; bilimin konusu, bilgi birikimi (veya malumat), yöntem (veya usûl), kuram veya kuramlar birikimidir. Bilimsellik anlayışı, devamlı değişen bir süreçtir; bu yüzden bilim anlayışı da devamlı değişen bir özelliğe sahiptir.⁸⁹⁴ Bir fikir, ortaya koyulan bir tefsir ürünü ne kadar özgün ve mükemmel olursa olsun devamlı, tekrar ve herkesçe bilinmesi sonrasında sıradan kalır, çekiciliğini kaybeder. Bu nedenle bu fikrin ve düşüncenin farklı bir format ve tarzda yeniden sunumu bir ihtiyaçtır. Ayrıca ilimdeki gelişme ve ilerlemeye yeni buluşlara bağlı olarak, süreç içerisinde bir dönem temel olan bilgi ve malumatlar da artık yenilenme ihtiyacı gösterir. O halde hem psikolojik hem de bilimsel gelişmeler açısından bir fikir veya sistem yani bilgi devamlı yenilenmek zorundadır. Dolayısıyla tefsir ürünlerine vesile olan tefsir usûlünün de sistem olarak kendisini

⁸⁹² *Mizânu'l-hakk fî ihtiyâri'l-ehakk*, Matbaa-i Ebûzzîyâ, İstanbul, h. 1306; Tasvîr-i efkâr matbaası, İstanbul, h. 1280 (*Düstûru'l-âmel li ıslâhi'l-halel* ve Aynî Ali Efendi'nin *Kavânîn-i Âl-i Osman*'ı ile birlikte), s. 194-195.

⁸⁹³ Alparslan Açıkgöçer'in bilgi felsefesine göre; sistemlerin en önemli özelliği dinamik olmalarıdır. Bkz. Açıkgöçer, *Bilgi Felsefesi*, s. 28

⁸⁹⁴ Bkz. Açıkgöçer, *Bilgi Felsefesi*, s. 115-116.

yenilemesi ve evrensel olan Kur'ân'ın varlığının hikmet boyutunun gerçekleşmesi ancak dinamizm ile gerçekleşir.

Özetle ifade etmek gerekirse sağlıklı bir tefsir usûlü; hayatı ve varlığı iyi kavrayarak, Kur'ân'ın nüzûl amacı ve varlık nedeni göz önüne alınarak, samimi niyetle yola çıkmak suretiyle tespit edilebilir ve geliştirilebilir.

IX. TEFSİR USÛLÜNE DAİR ÖNERİLER

Kanaatimizce tefsir usûlüne yöneltlen tenkitler ve onun bir usûl olup olmadığı tartışması, tefsir usûlünün şu anki usûl kitaplarında işlevsel yönünün ortaya konulmasını bir zorunluluk olarak ortaya çıkarmaktadır. Anlaşılan o ki “usûl” deyince insanların zihninde Kur'ân'ı anlama metodolojisinin -en azından mümkün olduğu kadarıyla- usûl kitaplarında verilmiş olması beklenmektedir. Bu bağlamda bu tür sorunları ve eleştirileri tamamen yok saymak ilmi bir davranış olmayacaktır. Buradan hareketle bu iddiaların -gerçeklik payının olabileceği de göz ardı edilmeden- bazı tespit ve önerilerimizi paylaşmak istiyoruz.

Kanaatimizce tefsir usûlü kitaplarında bulunması gereken en önemli özelliklerden birisi herhangi bir âyetin nasıl ve ne şekilde tefsirinin yapılabileceğine dair uygulamalı birkaç örnekle konunun açıklanmış olmasıdır. Örnek bir âyet alınarak; bu âyet bağlamında tefsir için ne yapılması gerektiği, hangi amaçla hangi kaynaklara müracaat edilmesi ve âyet tefsirinde müfessirin hangi durumları göz önünde bulundurması gerektiği gibi hususlar uygulamalı olarak ortaya konulmalıdır. Böylece bir âyet tefsirinin nasıl yapılacağı müfessir adayının zihninde somutlaştırılmış olacaktır. Buna göre; bir usûl kitabında bulunması gereken en önemli özellik herhangi bir âyetin nasıl tefsir edilebileceğinin, hangi aşamalardan geçileceğinin (her kişi ve müfessire göre farklı olsa da) ayrıntılı olarak ortaya konulması ve metodolojinin uygulamalı olarak gösterilmesi bu şekilde usûlün işlevselliğinin sağlanmasıdır. Bu noktada her bir usûl yazarı tefsirde farklı kriterlerden hareket edeceği için farklı uygulama ortaya koyması muhtemeldir. Ancak bu durum bu uygulamanın gereksiz olduğu anlamına gelmez. Bilakis o müfessirin usûl ve yöntemini yani usûllerden bir usûlü ortaya koyması anlamını taşır.

Genel itibariyle tefsir usûlüne dair eserlerde tefsir tarihinin anlatılması, tefsir ekollerinin verilmesi, ulûmu'l-Kur'ân'ın nakledilmesine bağlı olarak bu bilgiler okuyucunun zihninde sadece bir bilgi veya tarih bilgisi olarak kalmaktadır. Bu çerçevede nesh, müteşâbih gibi bütün ilimlerin tefsir sürecinde, âyeti anlama ve yorumlamaya çalışırken nasıl kullanılacağı mutlaka örneklerle gösterilmeli, -maalesef pek çok ulûmu'l-Kur'ân eserinde mevcut olmayan- Kur'ân ilimlerinin işlevsel yönü vurgulanmalıdır. Nitekim çok fazla olmasa da bazı eserlerde ulûmu'l-Kur'ân'ın, Kur'ân'ı anlamaya etkisi uygulamalı olarak gösterilmeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda Kur'ân ilimlerinin işlevsel yönünün ortaya konulması yani her bir Kur'ân ilminin anlama ve âyet tefsirinde nasıl etkisinin olduğunun örneklerle gösterilmesi durumunda Kur'ân ilimlerinin tarihi bilgilerden ibaret gereksiz bilgiler olmadığı ortaya konulmuş olacaktır.⁸⁹⁵ Bu noktada bizde oluşan kanaat; ilk dönemlerde Kur'ân ilimlerinin bu yönleri zaten bilindiği için malumu ilama gerek duyulmamış ancak sonraki dönemlerde var olan bağlamlar koptuğu için Kur'ân ilimleri gereksiz veya önemsiz kabul edilmeye başlamıştır.

Eğer anlamadan söz ediliyorsa, metinden hareketle anlama ameliyesi gerçekleştirilmek isteniyorsa bu durumda Kur'ân metnine yönelen bir kimsenin nasıl anlayacağı, Kur'ân'a nasıl yaklaşacağı, nerde durması gerektiği, kendi şartlarını ve metnin söylendiği zamanı bilmesi ve bunun için nelere dikkat etmesi gerektiğini bilmesi zorunludur. Anlama ameliyesi ancak bu şartlar muvacehesinde daha sağlıklı şekilde gerçekleştirilecektir. Ancak esefle belirtelim ki elimizde tefsir usûlü adıyla andığımız çalışmaların bu ihtiyacı giderecek bilgileri muhteva olmadığı açıktır. Bu yüzden anlamadan bahsediliyorsa Kur'ân'ı anlama ve yorumlama üzerine usûl kitaplarına mutlaka bir bölüm koyulmalıdır.⁸⁹⁶ Anlama yöntemleri, anlama eylemi, anlam

⁸⁹⁵ Nitekim yaptığımız okumalarda Hâlid b. Osman Sebt'in *Kavâidu't-tefsir: Cem'an ve Dirase*, Huber: Daru İbn Affan, 1997/1417 eserinde bunun örneklerine rastladık. Meselâ Mekki ve Medeni konusunu anlatırken "tatbik" başlığı ile bu ilmin bir âyet veya sûrenin anlaşılmasında nasıl bir etki yaptığı örneklenerek verilmiş. Bkz. *Kavâidu't-tefsir*, s. 81. vd.

⁸⁹⁶ İlk dönemlerde ilimler günümüzdeki gibi tasnife tutulmazdan önce fıkıh, hadis ve tefsir gibi ilimler ayrı ayrı bulunmak yerine iki genel başlık altında incelenmekteydi. Kur'ân ve sünnet bilgisine ilim deniliyordu. Ancak yeni durumlara bağlı olarak gelişen şartlar çerçevesinde insan aklı ve anlayışından müstağni kalınması mümkün değildir. Nitekim başlarda fıkıh: anlayış ve kavrayış anlamında kullanılmıştır. Bu dönemde fıkıh günümüzdeki gibi sistemli ilim anlamında olmayıp anlama yorumlama faaliyetlerine verilen addır. Bkz. Fazlurrahman, *İslam*, (trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Selçuk Yayınları, İstanbul 1981, s. 126-127; İlk dönemde fıkıhın sadece bir ilim gibi değil İslami ilimlerde bütün

farklılığına yol açan nedenler, anlamada taraflar, anlamada etkili unsurlar; çevre, dil, anlamının yanında anlatma, tefsir öğrenme ve tefsir yapma ayrımı vs. mutlak surette modern bir usûl kitabında olması gereken konulardır. Ancak şu var ki tefsir usûlü isimli eserlerin hemen hiçbirinde bu noktada açıklamaların varlığını göremiyoruz.⁸⁹⁷ Bu ihtiyaç usûlcülerce bilinmekle birlikte eserlerine bu konuda başlık açılmamış daha çok anlama konusu için fıkıh usûlüne işaret etmişlerdir.

Pek çok kimseye göre müfessirin de müçtehidin de âyetin manasını anlayabilmesi açısından fıkıh usûlünü ve delalet bahislerini mutlak surette bilmesi gerekmektedir.⁸⁹⁸ Zerkeşî Kur'ân'ın anlaşılmasına dil unsurlarının (beyan, meâni, bedî' vb.) yanında, Kur'ân'dan hüküm çıkarma ve istinbat için olan fıkıh usûlü terminolojisinin bilinmesini zorunlu görür. Bu bağlamda, lafızların açıklık bakımından (zahir, nas, müfesser, muhkem), kapsam bakımından (umum-husus vb.) unsurlarının bilinmesi Kur'ân'ın doğru anlaşılmasına yardımcı olan unsurlardır.⁸⁹⁹ Ayrıca bu konulara yer veren her ilim adamı fıkıh usûlünün tefsir için gereğini dile getirmiş olmaktadır. Ancak fıkıh usûlü eserlerindeki lafız-mana delaletine yönelik konularla tefsir usûlünde geçerli olan lafız mana delaleti arasında fıkıh usûlünde ele alınan konu, nassların ahkâma delalet yollarının incelenmesi; tefsir usûlünde ise lafızların manaya delalet yollarının incelenmesi olduğu şeklinde bir ayrım dile getirilmektedir.⁹⁰⁰

Diğer yandan Kur'ân'da tartışmalı olan müteşâbih anlamda

anlam ve yorumlamayı ifade ettiğini biliyoruz. Ancak ilk dönemlerde bu anlamda olan fıkıh sonraki süreçte âlimler tarafından anlam değişikliğine uğramış, Kur'ân'a bütünüyle ahkâm çıkarma kitabı olarak bakılmıştır. Bütün yoğunluk 300-500 âyete verilmiş, bütün Kur'ân bu gözle okunmuştur. Hâlbuki fıkıh burada ilk anlamında ve âyetlerde kullanıldığı şekliyle anlama, yorumlama ve te'vil şeklinde olmalıydı. Bkz. Gazali, *Keyfe neteame'l-maa'l-Kur'ân*, s. 63-65. Bu çerçevede belki de fıkıh usûlünün bu yönünden sonraki dönemlerden istifade edilmeyişi, tefsir usûlünün eksik yanı olarak insanların dikkatini çekmiştir.

⁸⁹⁷ Bir istisna olarak Halis Albayrak'ın *Tefsir Usûlü (Yöntem-Ana Konular-İlkeler- Teklifler)* eserinde bu konuya değindiğini görmek bu noktadaki ihtiyacın görüldüğü anlamına geldiği için bizi fazlasıyla memnun etti. Ayrıca ilk baskılarında olmasa da son baskısında Muhsin Demirci'nin *Tefsir Usûlü* eserinde de "anlama ve yorum" başlığı altında ayrıntılı bilgilerin verilmiş olması son derece önemlidir. Anlamaya dair bölüm ihtiyacına işaret eden bir müellif de İbrahim Görener'dir. Bkz. *Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*, s. 86.

⁸⁹⁸ Ebû'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed Kadi Abdülcebbar, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, (talik Abdülkerim Osman, Ahmed Ebû Haşim), Mektebetü Vehbe, Kahire 1988, s. 606-607; Ebû Hayyan, *Tefsiru'l-bahri'l-muhît*, s. 6; İmadüddin Muhammed Reşid, *Esbâb-u'n-nüzûl ve eseruha fî beyâni'n-nusus: Dirase mukarene beyne usûli't-tefsir ve usûli'l-fıkıh*, Dâru's-şihab, yy., 1999, s. 3. vd; Karavî-Hasan, *el-Beyân fî ulûmi'l-Kur'ân maa medhal fî usûli't-tefsir ve mesadiruhu*, s. 257-285.

⁸⁹⁹ Zerkeşî, *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'ân*, II, 199. vd.

⁹⁰⁰ Demirci, *Kurtubî'nin "el-Câmî" li ahkâmi'l-Kur'ân" Adlı Eserinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*, s. 62.

değerlendirilebilecek pek çok hususun kelâmî ağırlıklı olduğu malumdur. Bu anlamda başta sıfat âyetleri olmak üzere kelâmî âyetlerin nasıl anlaşılacağı hakkında bir bölüm ve konuyla ilgili bazı genel bilgiler mutlaka her usûl kitabında yer almalıdır.

Ayrıca Said Hazım Haydar'a göre Kur'ân ilimlerine daha başka yeni başlıklar ve konular eklenebilir a. Kur'ân'ın tedebbürü b. Kur'ân ve sûrelerin maksatları. c. Kur'ân hakkında şüpheler. d. Eski ulûmu'l-Kur'ân kitaplarında bahsedilen ve inceleme araştırma olmadan peşin kabul edilen bazı Kur'ân ilimlerinin yeniden gözden geçirilerek yeni bir forma büründürülmesi.⁹⁰¹ Bunlar bize oldukça makul gelen tekliflerdir.

Burada hassasiyetle üzerinde durulması gereken bir diğer husus tefsir usûlü dediğimizde zihinlerde varlığı tasarlanan çalışmanın kime ve hangi seviyedeki kimselere hitaben telif edileceği meselesidir. Şöyle ki eğer tefsir usûlü dediğimiz şey talebe konumunda olan, Kur'ân çalışmalarına yeni başlayan kimselere yönelik olacaksa onun yapısı ve mahiyetiyle, müfessir konumunda bulunan kimselerin tefsir usûlü daha farklı olacaktır. Mesela bir müfessirin mukaddimesinde neshi kabul etmediğini belirtmesinden hareketle bilen bir insan adı geçen müfessirin neshle ilgili bazı âyetleri nasıl anlayıp tercihlerinin nasıl şekil kazanabileceğini tahmin edebilir. Ama yeni başlayan bir talebe için bu bilgi çok fazla anlam ifade etmeyecektir. Bu noktada tefsir usûlü için uygulamalı âyetlerin üzerinde örnekli bir çalışmanın hazırlanması gerekmektedir. Doğrusu burada tefsir usûlünü öğreten bir çalışma ile tefsir usûlünün (tefsir yapma metodunun) bir birinden farklı olduğu açıktır. Her şeyden önce tefsir usûlü dediğimizde bu iki anlama biçimini tam olarak ayırt etmek ve zihinlerde netleştirmek gerekmektedir.

Son olarak belirtmek istediğimiz husus tefsir usûlü kitaplarında yeterince üzerinde durulmayan, Kur'ân'ın doğru tefsirinin yapılmasında son derece önemli olan ancak daha çok müstakil çalışmalarda ele alınan siyak-sibak yani bağlam bilgisinin

⁹⁰¹ Haydar, *Ulûmu'l-Kur'ân beyne'l-burhan ve'l-itkân: Dirase Mukarene*, s. 650-654.

ayrıntılı olarak usûl konuları içerisine alınmasının gereğidir. Tefsir ilminin bu altın normu asla dışarıda bırakılmamalıdır.⁹⁰²

⁹⁰² Bu ihtiyacı dile getiren kimseler vardır. Meselâ bkz.Arslan, “Tefsir Usûlü’ne Fıkıh Usûlü Karıştırmak”, s. 32.

SONUÇ

İslam âleminde Kur'ân eksenli çeşitli tartışmalara şahit olmaktayız. Bu bağlamda özellikle “tefsirin bir usûlünün varlığı” hususu tartışma konusu yapılmakta, yeni bir tefsir usûlüne duyulan ihtiyaç gündeme getirilmekte hatta dünden bugüne yapılan bütün tefsir çalışmalarının usûl ve yöntemden yoksun gelişigüzel çalışmalar olduğu dile getirilmektedir. Bu iddiaları dile getirenler daha çok elimizdeki mevcut “Tefsir usûlü” ismini taşıyan çalışmaları gerekçe göstererek bu çalışmaların Kur'ân tarihi ve Kur'ân ilimlerinden müteşekkil, metodolojiden yoksun eserler olduğunu öne sürmektedirler. Ne var ki tefsir usûlünde yenilik ve ihya hareketleri savunula gelse, “yeni bir tefsir usûlüne ihtiyaç vardır” denilse de konuyla ilgili somut öneri veya örneklerin ortaya konulduğunu göremiyoruz.

Doğuş nedenleri asırlara yayılabilecek bu tartışmaları bir çırpıda halletmek, herkesin kabul edebileceği net bir sonuca ulaşmak, özellikle de böyle mahdut bir çalışmayla pek mümkün görünmemektedir. “Tefsir Usûlü’nün Yapısı ve İşlevi” ismini taşıyan tezimizde bu gerçeğin bilincinde olarak sadra şıfa olabilecek bazı tespit ve önerilerde bulunmak bu çalışmanın amacı olmuştur.

Tefsir usûlüne yöneltile eleştirilerin pek çoğunun her şeyden önce tefsir ilminin yapısına bağlı olduğunu görmekteyiz. Nitekim tefsirin bir usûlünün olmasından önce, tefsirin bir “ilim” olup olmaması tartışma konusudur. Ancak “kendisine ait sistemli şekilde konuları, kavramları, istilahları, çözmesi gereken meseleleri, anlama yöntem ve ilkeleri olan konular başlı başına bir ilimdir” gerçeğinden hareketle; konusu, kavramı ve çözmesi gereken meselesi olan tefsirin, bir ilim olduğunu söylemek zor

olmasa gerektir.

Tefsir ilminde aynı âyetten bazen farklı hüküm ve sonuçların çıkarılmasına bağlı olarak onun bir usûlünün olmadığı iddialarına katılmak mümkün değildir. Zira “tek ve en gelişmiş bilimlerde bile kesin ve mekanik yasalara yer yoktur. Bilim, olasılıkçı bir nitelikte yetinmek zorundadır.” Tefsir ilmi için de durum böyledir. Aslında Kur’ân tefsirlerinde müfessirlerin farklı yorum ve değerlendirmeler ortaya koymaları onun bir sisteminin olmayışından değil bilakis onun metodoloji olarak genişliğinin, durum ve şartlara göre kendini yenileyici özelliğinin doğal bir sonucudur.

Diğer yandan “bilim alanında dikkatle bakıldığında; inceleme, araştırma, derinleştirilip düşünce yoğunlaştırıldığında belirlilik değil, belirsizlik artar,” derinleştikçe acabalar artar. Bu anlamda her dönemde yapılan tefsir faaliyetlerinde bazen farklı yorumların ortaya konulmasının asıl nedenlerden birisi de bilimin genel özelliklerine bağlı ortaya çıkan bir durumdur. Yoksa bu durum tefsirin bir usûlünün olmadığı gerekçesine dayandırılmaz.

Tefsir usûlüne dair ortaya çıkan tartışmaların pek çoğu “usûl” kavramına yüklenen farklı anlamlardan kaynaklanmaktadır. Günümüz Türkçesi’nde usûl kavramı genellikle yöntem ve metod anlamında kullanılmaktadır. Klasik anlamda usûl kelimesinin metodoloji, yöntem şeklinde kullanılmadığını, bu kelimenin özellikle son dönemlerde metodoloji anlamında algılandığını ve tefsir usûlü isimli eserlerden de bu beklentinin söz konusu olduğunu görüyoruz. Ancak tekamül süreci geçiren bir ilmin, “tefsir usûlünün” ilk dönemdeki yapısıyla sonraki dönemlerde birbirinden farklı olması son derece doğaldır. Bu anlamda ilk dönem çalışmaları ile günümüz çalışmaları aynı çerçevede değerlendirilmemelidir. İlk dönemde ihtiyaç duyulmasa da sonraki dönemde böyle bir ilmin sistemleşmesi, metodolojik bilgileri ihtiva etmesi ihtiyacı doğmuştur.

Her ne kadar durum bu şekilde olsa da hakikat nazarında Kur’ân’a muhatap olan insanların, onu anlamak istemesi, anlamak için de ilgili kişilerden yöntem ve metot beklentisi içinde olmaları da doğaldır. Bu durumda bize düşen imkân elverdiği nispette tefsir usûlü denebilecek bir çalışmada hangi başlıkların yer alması gerektiğini tespit etmektir. Sonuç olarak her ne kadar geçmişte metod anlamında kullanılmasa da

günümüzde beklentilere cevap verebilecek metodolojik bir tefsir usûlü eserin telif edilmesi bir zaruret haline gelmiştir.

Burada hassasiyetle üzerinde durulması gereken bir diğer husus tefsir usûlü dediğimizde zihinlerde varlığı tasarlanan çalışmanın kime ve hangi seviyedeki kimselere hitaben telif edileceği meselesidir. Eğer tefsir usûlü; talebe konumunda olan, Kur'ân çalışmalarına yeni başlayan kimselere yönelik olacaksa onun yapısı ve mahiyetiyle, müfessir konumunda bulunan kimselerin tefsir usûlü farklı olacaktır. Her şeyden önce tefsir usûlü dediğimizde bu iki anlama biçimini tam olarak ayırt etmek ve zihinlerde netleştirmek gerekmektedir.

Özellikle ilk dönemlerde İslâmî ilimler ve ilim adamları arasında net bir ayırım söz konusu değildir. Çünkü disiplinler ve konular iç içedir. Örneğin muhkem, müteşâbih, nesh, Allah'ın sıfatları vb. konular tefsir, kelâm, tasavvuf ve fıkıhın ortak konularındandır. Aynı zamanda o dönemlerde hatta son dönemlere kadar temel İslâm bilimlerinde branşlaşmanın söz konusu olmayışı bütün İslâmî ilimlerin bir bütün olarak anlaşılıp incelenmesi söz konusudur. Şöyle ki Hz. Peygamber döneminden Osmanlı'nın son dönemlerine kadar bir İslâm âlimi aynı zamanda fakih, muhaddis, mütekellim ve müfessir olarak bilinmekteydi. Tefsir de oturmuş bu esaslar üzerine bir birinden farklı olmayan ilahi beyanın farklı cümlelerini anlama çabalarıdır. Nitekim Osmanlı medreselerinde ulûmu âliye denilen kelâm, mantık, belâgat, lûgat, nahiv, hendese, hesap, tarih ve coğrafya ilimleri, usûlü fıkıh, fıkıh, akâid, usûlü hadis ve hadis dersleri sonrasında son aşama olarak tefsir ilmi okutulmaktadır. Sonuç olarak medreselerde okutulan ilimlerin bu şekilde sıralanmasından hareketle yapılan bu dil ağırlıklı çalışmayla ve usûl faaliyetlerinin sonrasında varılmak istenen son noktanın tefsir yapmak, muradı ilahiye tespit etmek olduğunda şüphe yoktur. Yani diğer ilimleri tedris eden âlim, oluşturduğu anlam bütünlüğü ve metodolojik yapı çerçevesinde ilimde son aşama olan tefsir noktasına gelmekte ve birikimiyle bunu gerçekleştirmektedir.

Sonuç itibarıyla tefsirin de bir usûlü vardır. Gördüğümüz kadarıyla geleneksel tefsir anlayışına yaklaşım bazı kimselerde geleneğin tamamıyla reddi şeklinde bazıları ise moderniteyi tamamen inkâr şeklinde tezahür etmektedir. Doğrusu bu noktada iki yaklaşımın da sağlıklı olmadığını söylemek zorundayız. Bu noktada

yapılması gereken; geleneği doğru okumak, onun nasıl anlaşılıp, nasıl işlevsel kılındığını kendi şartları çerçevesinde tespit etmek, yargılama ve peşin hükümden kaçınarak bilimsel ölçüler ile günümüz şartları çerçevesinde dengeli, ıslah çalışmalarına açık bir şekilde gelenek ile modernizm arasında sağlam bir köprü oluşturmaktır.

Tefsir usûlüne yöneltilen tenkitler ve onun bir usûl olup olmadığı tartışması tefsir usûlünün şu anki usûl kitaplarında işlevsel yönünün ortaya konulmasını bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Kur'ân ilimlerinin işlevsel yönünün ortaya konulması durumunda Kur'ân ilimlerinin tarihi bilgilerden ibaret gereksiz bilgiler olmadığı ortaya konulmuş olacaktır. Kanaatimizce ilk dönemlerde Kur'ân ilimlerinin bu yönleri zaten bilindiği için malumu ilama gerek duyulmamış ancak sonraki dönemlerde zihinlerde var olan bağlamlar koptuğu için Kur'ân ilimleri gereksiz veya önemsiz kabul edilmeye başlamıştır.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse tarihte Kur'ân ilimleri ve tefsir usûlü çalışmaları, Kur'ân'ı çeşitli yönleriyle tanıtmayı amaçlayan, Kur'ân'ı doğru anlayabilmenin yollarını gösteren faaliyetler olarak değerlendirilebilir. Tefsir usûlü çalışmaları, günümüz anlayışı çerçevesinde yaklaşırsak tam bir Kur'ân'ı yorumlama metodolojisi olarak telakki edilemez. Ancak ihtiyaç ve bekletilerimizi karşılayacak unsurlar öz olarak ilk dönemden bugüne tefsir usûlü ve Kur'ân ilimlerine dair telif edilen eserlerde mevcuttur. Bize düşen gerek bu değerlerimizden gerekse İslam geleneğinde Kur'ân'ı anlamının metodolojisiyle uğraşan Kelâmcıların ve Usûlcülerin oluşturduğu zengin literatürden istifade ile metodolojimize dönemin şartları içinde yeni unsurlar eklemek, eksiklikleri telafi etmektir. Son söz olarak ifade etmek gerekirse Lütfi Sabbağ'ın dile getirdiği gibi tefsir usûlü; tam kemale ermemiş, hala olgunlaşma dönemini yaşayan bir ilim olup⁹⁰³ bu doğrultuda ulemanın elinden gelen gayreti göstermesi bir zorunluluktur.

⁹⁰³ Sabbağ, *Buhûs fî Usûlit't-Tefsir*, s.12-13.

BİBLİYOGRAFYA

- Abay**, Muhammed, “Tefsir Tarihi İçin Bir Veritabanı Modeli”, *Sakarya Üniv. İlah. Fak. Der.*, sy., 15, Adapazarı 2007.
- Abbas**, Fazl Hasan, *İtkanu’l-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-furkan, Amman 1997.
- _____, *el-Müfessirun Medarisuhum ve Menahicuhum*, Daru’n-nefais, Amman 2007.
- Abdülhamit**, Muhsin, *Dirâsât fî usûli’t-tefsiri’l-Kur’ân*, Matbaatu’l-vatani’l-Arabî, Bağdat 1980.
- Abdûlmun’im Nemr**, *Ulûmu’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Kahire: Dâru’l-kitâbi’l-Mısri; Beyrut: Dâru’l-kitabi’l-Lübnani, 1983.
- Açıkgenç**, Alparslan, “İslam Felsefesinde Yöntem Değerlendirmesi”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- _____, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.
- Ağakay**, Mehmet Ali, *Türkçe Sözlük*, Bilgi Basımevi, Ankara 1974.
- Ahmed**, Abdurrezzak Hüseyin, *el-Mekkî ve’l-medenî fî’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Daru ibn Affan, Kahire 1999.
- Ahmet Cevdet Paşa**, *Mi’yar-ı Sedat ve Âdabı Sedat*, (sadeleştiren Necati Demir), Ankara 1998.
- Akarsu**, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Savaş Yayınları, Ankara 1984.
- Akdemir**, Salih, “Müsteşriklerin Kur’ân-ı Kerim ve Hz. Muhammed’e Yaklaşımları”, *AÜİF. Der.*, XXXI, Ankara 1989.
- Akk**, Hâlid Abdurrahmân, *Usûlu’t-tefsîr ve kavâiduhû*, Dâru’n-nefâis, Beyrut 1986.
- Aksan**, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Türk Dil Kurumu, Ankara 1995.
- Akseki**, Ahmed Hamdi, *Riyazu’s-salihîn mukaddimesi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1976.

- Albayrak**, Halis, *Tefsir Usûlü*, Şule Yayınları, İstanbul 1998.
- _____, “Tefsir Usûlünde Bütünlük Sorunu” Adlı Makalenin Düşündürdükleri”, *İslami Araştırmalar*, c. 4, Temmuz 1990.
- Alpyağıl**, Recep, *Kimin tarihi hangi hermenötik?*, Ağaç Yayınları, İstanbul 2003.
- Altıntaş**, Ramazan, “Kelâm İlminde Usûl Meselesi-Genel Değerlendirme”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Apaydın**, Yunus, “Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Der.*, sy., 1, 2003.
- _____, “İslam Hukuk Usûlünde Yorum Metotları”, *İlahiyat Fakülteleri I. İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Eğitim Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı ve İslam Hukuk Usûlünün Problemleri Sempozyumu*, Çorum 2005.
- _____, “Yeni Bir Fıkıh Usûlüne İhtiyaç var mı?”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Ariz**, Ali Hasan, *Fethu’l-mennâu fî neshi’l-Kur’ân*, Mektebetu’l-hanci, Kahire 1973.
- Arkoun**, Muhammed, “İslam Düşüncesi Nasıl İncelenebilir?”, (trc. Fazlı Arabacı), *Gazi Üniv. Çorum İlah. Fak. Der.*, sy., 4, c. 2, 2003.
- _____, *İslam Üzerine Düşünceler*, (trc. Hakan Yücel), Metis Yayınları, İstanbul 1999.
- Arpa**, Enver, *İbn Teymiyye’nin Kur’ân Anlayışı*, Fecr Yayınları, Ankara 2002.
- Arslan**, Gıyasettin, “Tefsir Usûlü’ne Fıkıh Usûlü Karıştırmak”, *Fırat Üniv. İlah. Fak. Der.*, 13:2, 2008.
- Atar**, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İFAV, İstanbul 1988.
- Ateş**, Süleyman, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1989.
- Aydın**, Muhammed, *Genel Tefsir Kuralları*, Nûn Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Aysevener**, **Kubilay-Barutca**, **Müge**, *Tarih Felsefesi*, Cem Yayınevi, İstanbul 2003.
- Ayverdi**, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2006.
- A’zami**, Muhammed Mustafa, *On Schacht’s origins of Mohammadan Jurisprudance*, Camiatu’l-Melik Suud, Riyad 1985.
- _____, *İslam Fıkıhı ve Sünnet: oryantalist J. Schacht’a eleştiri* (trc. Mustafa Ertürk), İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
- _____, *Menhecu’n-nakd inde’l-muhaddisin*, Mektebetu’l-kevser, Riyad 1990.
- Bakar**, Osman, “İslami Bilimde Metodoloji Sorunu”(makale de aynı isimde), *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu*, (trc. M. Paçacı), Fecr Yayınevi, Ankara 1991.

- Bakıllâni**, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *el-İnsaf fima yecibu i'tikâduhu ve lâ yecuzu'l-cehlu bihi*, (thk. İmadüddin Ahmed Haydar), Âlemu'l-kütüb, Beyrut 1986.
- Baktır**, Mustafa, "Kâide mad.", *DİA*, XXIV, 209.
- Basri**, Muhammed b. Ali Ebû'l-Hüseyin, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, (thk. Muhammed Hamidullah), Institut Français de Damas, Dimaşk 1964.
- Bedevî**, Abdurrahman, *Mevsûatu'l-Musteşrikîn*, Dâru'l-ilm li'l-melayin, Beyrut 1984.
- Bedir**, Murtaza, "Oryantalistlerin İslâm Hukukunun Mahiyetine Dair Tartışmaları", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batıda İslâm Çalışmaları Sempozyumu* (12 Mayıs 2002, Sakarya), Ankara 2003.
- _____, "Oryantalizm ve İslâm Hukuku", *İHAD*, sy., 4, Konya 2004.
- Bergamalı Cevdet Bey**, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, (haz. Mustafa Özel), İstanbul 2002.
- Berke**, Vardar, *Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, TDK, Sevinç Basımevi, Ankara 1980.
- Bigiyef**, Musa Carullah, *İslâm Şeriatının Esasları Değişkenler ve Sabiteler*, (Yay. haz. Hatice Görmez), Kitabiyat, Ankara 2002.
- _____, *Kitabu's-sünne*, (trc. Mehmet Görmez), Ankara Okulu, Ankara 1998.
- Bikai**, Ebû'l-Hasan Burhâneddin İbrâhim b. Ömer b. Hasan, *Nazmu'd-dürer fî tenasübi'l-ay[ati] ve's-süver*, Dâiretu'l-maârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad 1978.
- Bilen**, Osman, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, Kitabiyat, Ankara 2002.
- Bilgiseven**, Amiral Kurtkan, *Sosyal İlimler Metodolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1994.
- Bilgiz**, Musa, *Âyetler ve Sûreler Arasında Münasebet: Said Havva Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2006.
- Bilmen**, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1968.
- _____, *Tefsir tarihi: usûl-i tefsir veya mukaddime-i ilm-i tefsir*, Diyanet İşleri Reisliği, Ankara 1955.
- _____, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973.
- Birand**, Kâmiran, *Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1960.
- Birişik**, Abdulhamit, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.
- _____, "Kur'ân İlimleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu", *İslami İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, İSAV, Ankara 2006.
- Bouty**, Edmond, *Bilimsel Hakikat*, (trc. Avni Yakalıoğlu), MEB Yayınları, İstanbul 1952.
- Buhl**, F. "Kur'ân mad.", *İslam Ansiklopedisi*, VI, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1993.

- Bultmann**, Rudolf, “Ön-Kabuller Olmaksızın Yorum Mümkün mü?”, (trc. Hafsa Fidan), *Dinbilimleri Akademik Der.*, sy., 3, 2006.
- Bulut**, Ali, *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*, Süleyman Demirel Üniv. Sos. Bil. Ens., (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Isparta 2009.
- Bulutay**, Tuncer, *Bilimin Niteliği Üzerine Denemeler*, Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, Ankara 1986.
- Caetani**, Leona, *İslam Tarihi*, (trc. Hüseyin Cahit Yalçın), Yeni Matbaa, İstanbul 1925.
- Cafer**, Müslim Abdullah, *Eseru’t-tatavvuri’l-fıkri fi’t-tefsir fi’l-asri’l-Abbasi*, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 1984.
- Cain**, Seymour, “Study of Religion: History of Study”, *The Encyclopedia of Religion*, (ed. Mircea Eliade), The Macmillan Co., New York 1987.
- Candan**, Abdülcelil, *Kur’ân Tefsirinde Sapma ve Nedenleri*, Denge Yayınları, İstanbul 2000.
- Cass**, Frank, *The Origin Of Islam in its Christian Environment*, London 1968.
- Cebeci**, Suat, “Din Eğitimi Bilimi Metodolojisi Üzerine Düşünceler”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Cebri**, Abdülmüteal Muhammed, *en-Nâsih ve’l-mensûh beyne’l-isbat ve’n-nefi*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1987.
- _____, *La nesha fi’l-Kur’ân limaza*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1980.
- Cerrahoğlu**, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1993.
- _____, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı, I-II, Ankara 1988.
- Cesur**, Kerime, “Modernleşme Sürecinde ‘Fıkıhın ve Fıkıh Usûlünün İhyası’ Söylemine Karşı Bir Duruş: İzmirli İsmail Hakkı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Der.*, sy., 6, 2005.
- Cevherî**, Tacu’l-luga ve sıhahu’l-arabiye (es-Sıhah), (nşr. Şihabuddin Ebû Amr), Beyrut 1998.
- Cevizci**, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- İbnu’l-Cevzi**, Ebû’l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *Acâibu ulûmi’l-Kur’ân*, (thk. Saîd Abdülfettah Aşur), Zehra li’l-i’lami’l-Arabi, Kahire 1986.
- _____, *Fünunu’l-efnan fî uyuni ulûmi’l-Kur’ân*, (thk. Hasan Ziyaeddin Itr), Dâru’l-beşairi’l-İslâmiyye, Beyrut 1987.
- Cezairi**, Salih b. Ahmed es-Sem’ani Tahir, *et-Tibyan li-ba’zi’l-Mebâhisi’l-müteallika bi’l-Kur’ân ala tariki’l-itkan*, Mektebetu’l-matbuati’l-İslâmiyye, Beyrut 1991.
- Chatelier**, Henri Le, *Tecrübî İlimlerde Metoda Dair*, (trc. Avni Yakalıoğlu), Maarif Basımevi, İstanbul 1955.

- Cuvillier**, Armand, *Nouveau Vocabulaire Philosophique*, Paris 1970.
- Cündioğlu, Dücane, *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*, Tıbyan Yayınları, İstanbul 1995.
- _____, “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası ‘Osmanlı Tefsir Mirası’” *İslamiyat Der.*, Seçki sayısı, c. 9, Ocak-Aralık 2006.
- _____, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, Tıbyan Yayınları, İstanbul 1997.
- Cürcâni**, Seyyid Şerif, *Ta’rifât*, Daru’l-kutubi’l-ilmiye, Beyrut ty.
- Çakın**, Kamil, *İlk Hicri Asırlarda Hadis Etrafındaki Şüpheler ve Hadis İnkârcılığı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens., Ankara 1990.
- Çalışkan**, İsmail, “Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği”, *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri Sempozyumu*, Kurav Yayınları, Bursa 2007.
- Çankı**, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lûgatı*, Aşkoğlu Matbaası, İstanbul 1955.
- Çelebi**, İlyas, “Kelâm Metodunun Ortaya Çıkışı Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1 (Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 46)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Çetiner**, Bedreddin, “Müzakere”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Çiçek**, Halil, *20. Asırda Kur’ân İlimleri Çalışmaları*, Timaş Yayınları, İstanbul 1996.
- Çiçek**, Yakup, *Tefsir Usûlü*, Sofya 1995.
- Çolak**, Yaşar, *Batı’da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar: John Wansbrough, Michael Cook, Patricia Crone ve Lawrence Conrad Örneği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniv. Sos. Bil. Ens., Samsun 2007.
- Çotuksöken**, Betül, *Felsefeyi Anlamak ve Felsefe ile Anlamak*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1995.
- Demir, Ömer-Acar, Mustafa**, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ağaç Yayınları, İstanbul 1993.
- Demirci**, Mehmet, *Kurtubî’nin “el-Câmî’ li Ahkâmi’l-Kur’ân” Adlı Eserinin Tefsir usûlü Açısından Değerlendirilmesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniv. Sos. Bil. Ens., Kayseri 2009.
- Demirci**, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, İFAV, İstanbul 2008.
- _____, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İFAV, İstanbul 1998.
- _____, *Tefsir Tarihi*, İFAV, İstanbul 2008.
- Dihlevî**, Abdülhak b. Seyfeddin, *Mukaddime fî usûli’l-hadis*, (thk. Selman Hüseyini Nedvi), Dâru’l-beşairi’l-İslâmiyye, Beyrut 1986.

- Dihlevî**, Şah Veliyullah, *el-Fevzu'l-kebîr fî usûli't-Tefsir*, (trc. Farsça'dan Arapça'ya, Selman Hüseyin Nedvi), Daru'l-beşairi'l-İslamiyye, Beyrut 1987.
- Doğan**, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Rehber Yayınları, Ankara 1990.
- Dozy**, Reinhart Pieter Anne, *Tarih-i İslamiyet*, (trc. Abdullah Cevdet Karlıdağ), Matbaa-i ictihad, Kahire 1908.
- Dönmez**, İbrahim Kâfi, "İslam Hukukunda Müçtehid ile Modern Hukuklarda Hâkimin Durumu", *MÜİF. Der.*, sy., 4, İstanbul 1986.
- Draz**, Muhammed Abdullah, *En Mühim Mesaj Kur'ân'*, (trc. Suat Yıldırım), Akçağ Yayınları, Ankara 1985.
- Duman**, Zeki, "Müzakere", Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri Sempozyumu, Kurav, Bursa 2007.
- _____, *Uygulamalı Tefsir Usûlü ve Tefsir Tarihi*, Erciyes Üniv., Kayseri 1992.
- _____, "Asrı Saadette ve Günümüzde Kur'ân'a Bakış Açısı", *Kur'ân'ı Nasıl Anlamalıyız?*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002.
- _____, "Müzakere", *1. İslami İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, İSAV, 15-16 Haziran, Ankara 2006.
- Dumlu**, Ömer, "Müzakere", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1(Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 46)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Durmuş**, Zülfikar, *Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenâri'nin Hayatı ve Aynu'l-A'yân Adlı Eserinin Tahlili* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniv. Sos. Bil. Ens., Kayseri 1992.
- Düzgün**, Şaban Ali, "Müzakere", *1. İslami İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, İSAV, Ankara 2006.
- Ebû Hayyan Endelüsi**, Esirüddin Muhammed b. Yusuf Ceyyani, *Tefsiru'l-bahri'l-muhît*, Dâru'l-fikr, yy., 1983.
- Ebû Reyve**, Mahmûd, *Edva' ale's-sünneti'l-Muhammediyye ev difa' ani'l-hadis*, Kahire 1980.
- Ebû Süleyman**, Abdülvehhab b. İbrâhim, *el-Fikru'l-usûli*, Dârü's-şuruk, Cidde 1984.
- Ebû Şame Makdisi**, Ebû'l-Kâsım Şehabeddin Abdurrahman, *el-Mürşidu'l-vecîz ilâ ulûmi teteallak bi'l-kitâbi'l-aziz*, (thk. Velid Müsâid Tabatabâî), Mektebetu'l-imam Zehebî, Kuveyt 1993.
- Ebû Şehbe**, Muhammed b. Muhammed, *Medhal li-dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerim*, Mektebetu's-sünne, Kahire 1992.

- Ebû Zehre**, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed, *Usûlü'l-fikh*, İstanbul, Tebliğ Yayınları, ty.
- Ebû Zeyd**, Nasr Hamid, *Mefhumu'n-nas: Dirase fî ulûmi'l Kur'ân*, Heyetü'n mısriyyetü'l-amme li'l-kitab, Kahire 1990.
- _____, *İlahi Hitabın Tabiatı*, (trc. M.Emin Maşalı), Kitabiyat, Ankara 2001.
- Eco**, Umberto, *Yorum ve Aşırı Yorum*, (trc. Kemal Atakay), Can Yayınları, İstanbul 1996.
- Elmalılı**, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul 1979.
- Elton**, G. R., *The Practice of History*, Fontana Books, London 1987.
- Emin**, Ahmed, *Duha'l-İslâm*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabi, Beyrut ty.
- Emir Abdülazîz**, *Dirâsât fî ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetu'r-risâle, Beyrut 1983.
- Erdem**, Sami, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 2003.
- Erdoğan**, Mehmet, “*Şah Veliyullah Dihlevî, Hayat ve Eserleri*”, (Mütercim girişi, Şah Veliyullah, Hüccetulahî'l Baliğa, (trc. Mehmet Erdoğan), İz Yayıncılık, İstanbul 1994.
- Erten**, Mevlüt, *Nass-Yorum İlişkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens., Ankara 1998.
- Eyüpoğlu**, Osman, *Türkiyede Sosyal Değişme ve Kur'ân Yorumları İlişkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniv. Sos. Bil. Ens., Samsun 2003.
- Faruki**, İsmail Raci, *Bilginin İslamileştirilmesi*, (trc. Fehmi Kuru), Risâle Yayınları, İstanbul 1985.
- _____, “*Sosyal Bilimlerin İslamileştirilmesi*”, *İslami Bilimlerde Metodoloji Sorunu*, Fecr Yayınları, Ankara 1991.
- Fay**, Brian, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi-Çok Kültürlü Bir Yaklaşım*, (trc. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- Fazlur Rahman**, *İslam*, (trc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), Selçuk Yayınları, İstanbul 1981.
- Fennî**, İsmail, *Lûgatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341.
- Ferâhî**, Abdulhamid, *Resailu'l-imam el-ferahi fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâiretu'l-Hamidiyye, A'zamgarh 1991.
- Feynman**, Richard P., *Herşeyin Anlamı*, (trc. Osman Çeviktay), Evrim Yayınevi, İstanbul 1999.
- Filibeli Şehbenderzâde Ahmed Hilmi**, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Huzûr-ı Fende Mesâlik-i Küfür*, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, İstanbul 1327.

- Firuzabâdî**, Ebû't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Müessesetu'r-risâle, Beyrut 1986.
- Freund**, Julien, *Beşeri Bilim Teorileri*, (trc. Bahaeddin Yediyıldız), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991.
- Gazali**, Muhammed, *Keyfe Neteame'l-maa'l-Kur'ân*, (Yay. haz. Ömer Ubeyd Hasene), Dâru'l-vefa, Mansure 1992.
- Gezer**, Süleyman, "Kur'ân'daki Belirsiz Anlatımlar (Mübhemât)-Sözlü Dil Bağlamında Bir Yaklaşım", *Gazi Üniv. Çorum İlah. Fak. Der.*, sy., 2/2, c. 1, 2002.
- Gibb**, Sir Hamilton Alexander Roskeen, *Mohammedanism: an Historical Survey*, New American Library, New York 1958.
- Goldziher**, Ignaz, *Mezahibu't-tefsiri'l-İslâmî*, (trc. Abdulhalim Neccar), Mektebetu'l-hancı, Kahire 1955.
- _____, *İslam'da Fıkıh ve Akaid*, (trc. İlhan Başgöz), Ardıç Yayınları, Ankara 2004.
- Göka**, Erol, v.d., *Önce Söz Vardı*, Vadi Yayınları, Ankara 1996.
- Gölcük**, Şerafettin, "Kelam İlminde Usûl Meselesi-Genel Değerlendirme", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Görener**, İbrahim, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*, Lâçin Yayınları, Kayseri 2004.
- _____, "Türkçe'de Usûl Kelimesinin Kullanımı Hakkında Bir Değerlendirme: Tefsir Usûlü Örneği", *Bilgi Der.*, sy., 27, 2003.
- Görgün**, Tahsin, "Kur'ân ve Fıkıh", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları III*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2001.
- _____, "Klasik Anlama Yöntemlerinin İmkân ve Sınırı", *İlahi Sözün Gücü*, Gelenek Yayınları İstanbul 2003.
- _____, "Yeni Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usûlüne Göre Durumu", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Görmez**, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Tdv Yayınları, Ankara 1997.
- Grive**, L. Fonse, *Mebadi-i felsefeden birinci kitap ilmu'n-nefs*, (trc. Babanzade Ahmed Naim), Maarif-i umumiyne nezareti, İstanbul 1331.
- Guiraud**, Pierre, *Anlambilim*, (trc. Berke Vardar), Gelişim Yayınları, İstanbul 1975.
- Güler**, İbrahim, *Tarihin Toplumdaki İşlevi ve Öğretimi*, Elif Kitabevi, İstanbul 2005.

- Güman**, Osman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 2006.
- Güvenç**, Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1991.
- Hacak**, Hasan, “Christian Snouck Hurgronje ve İslâm Hukuku ile İlgili Görüşleri”, *İHAD*, sy., 4, Konya 2004.
- Hâdimî**, Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa b. Osman, *el-Berikatu'l-Mahmûdiyye fî şerhi't-tarikati'l-Muhammediyye*, İkdâm Matbaası, (tek ciltte), İstanbul 1908.
- _____, *Risâletu'l-besmeleti'l-Hâdimî*, Matbaa-i amire, İstanbul 1886.
- Hakîl**, Abdülkerim b. Hamd b. İbrâhim, *Elfâzu dâracetu ve medlulâtuha*, yy., 1989.
- Hallaf**, Abdülvehhab, *İlmü usûli'l-fıkıh*, Dâru'l-Kuveytiyye, Kuveyt 1968.
- Halil b. Ahmed**, *Kitabu'l-ayn*, (nşr. Mehdi Mahzumi-İbrahim Samirai), III, Kum 1414/1502.
- Hamza**, Muhammed, *Dirâsâtu'l-ahkâm ve'n-nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru Kuteybe, Dimaşk ty.
- Hanefî**, Hasan, *Method of Thematik Interpretation of the Qour'an es Text*, ed. Stefan Wild, Leiden: E. J. Brill, 1996.
- _____, *İslami İlimlere Giriş*, (trc. Muharrem Tan), İnsan Yayınları, İstanbul 1994.
- _____, *ed-Dirâsâtu'l-felsefiye*, yy., Kahire 1987.
- _____, “Günümüzde Kur'ân'ın Çağdaş Bir Tefsir Teorisi Var mı?”, (trc. Abdullah Şahin), *Tezkire Der.*, sy., 5, c. 2, Ankara 1993.
- Harb**, Ali, *Nakdu'n-Nass*, el-Merkezü's-sekafiyyu'l-Arabî, Beyrut 1985.
- Harbi**, Hüseyin b. Ali b. Huseyin, *Kavâidu'd-tercih inde'l-müfessirin*, Daru'l-Kasım, Riyad 1996.
- Harman**, Ömer Faruk, *Metin, Muhteva ve Kaynak Açısından Yahudi Kutsal Kitapları*, (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi), İstanbul 1998.
- Hasan**, Muhammed Ali, *el-Menar fî ulûmi'l-Kur'ân maa medhalin fî usûli't-tefsir ve mesadirih*, Müessesetu'r-risâle, Beyrut 2000.
- Haşim**, Ahmed Ömer, *Kavâidu usûli'l-hadis*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1984.
- Hatîb**, Muhammed Accac, *Usûlu'l-hadis*, Daru'l-menare, Cidde 1997.
- Hatiboğlu**, Mehmed, *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. İlah. Fak., Ankara 1962.
- Haydar**, Hazım Said, *Ulûmu'l-Kur'ân beyne'l-Burhân ve'l-itkân*, Daru'z-zaman, Medine 1420.

- Hıdır**, Özcan, “Şarkiyatçıların Hadisi Tarihlendirme Metodları”, *Hadis Tetkikleri Der.*, sy., 1, 2003.
- Hın**, Mustafa Saîd, *Eseru’l-ihtilâf fi’l-kavâidi’l-usûliyye fî ihtilâfi’l-fukaha*, Müessesetu’r-risâle, Beyrut 1985.
- Hibetullah b. Selame**, Ebû’l-Kâsım Hibetullah b. Selame b. Nasr, *en-Nâsih ve’l-mensûh min kitâbillahi*, (thk. Muhammed Züheyr Şaviş, Muhammed Kenan), el-Mektebetu’l-İslâmiyye, Beyrut 1986.
- Hicâzî**, Muhammed Mahmûd, *el-Vahdetu’l-mevduiyye fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’l-kütübi’l-Hadise, Kahire 1970.
- Hizmetli**, Sabri, “İtikadi İslâm mezheplerinin Doğuşuna İctimaî Hadiselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme”, *AÜİF. Der.*, XXVI, 1983.
- Hûlî**, Emin, *Kur’ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, (trc. Mevlüt Güngör), Kur’ân Kitaplığı, İstanbul 1995.
- Iggers**, George G., *New Directions in European Historiography*, Wesleyan University, Middle Town 1975.
- İşıcık**, Yusuf, *Kur’ân’ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra Yayınları, Ankara 1997.
- İtr**, Nureddin, *Menhecu’n-nakd fî ulûmi’l hadis*, Dâru’l-fikr, Dimaşk 1981.
- İbn Aşur**, Muhammed Tahir, *Tefsiru’t-tahrir ve’t-tenvir*, Dâru’t-Tunusiyye, Tunus 1984.
- İbnu’l-Barizi**, Ebû’l-Kâsım Şerefüddin Hibetullah, *Nâsihu’l-Kur’âni’l-aziz ve mensûhuhu* (thk. Hâtim Salih Dâmin), Müessesetu’r-risâle, Beyrut 1985.
- İbnu’l-Ekfânî**, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. İbrâhim, *İrşâdu’l-kâsıd ila esne’l-makâsıd*, (ed. Jan Justus Witkam), Ter Lugt Pers, Leiden 1989.
- İbn Faris**, Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ, *Mu’cemu mekâyîsi’l-lüga*, (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Dâru’l-Cil, I, 109, Beyrut ty.
- İbn Haldûn**, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *el-Mukaddime*, (thk. Abdüsselam Şeddadi), Beytu’l-fünun ve’l-ulûm ve’l-adab Dâru’l-beyza, 2005.
- İbn Hazm**, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zahiri, *en-Nâsih ve’l-mensûh fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, (thk. Abdülgaffar Süleyman Bündari), Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 1986.
- İbn Kayyim Cevziyye**, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed *el-Fevaidu’l-müşavvik ila ulûmi’l-Kur’ân ve ilmi’l-beyân*, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 1982.

- _____, *el-Bedai' fî ulûmi'l-Kur'ân*, (intika ve thk. Yûsri Seyyid Muhammed), Dâru'l-ma'rife, Beyrut 2003.
- İbn Kuteybe**, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*, (thk. Abdülkadir Ahmed Ata), Müessesetu'l-kütübi's-sekafiye, Beyrut 1988.
- İbn Manzûr**, *Lisânu'l-arab*, Dâru Sadır, Beyrut ty.
- İbn Side**, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam fi'l-luga*, Mısır 1377/1958.
- İbn Teymiyye**, *Mukaddime fî usûli't-tefsir*, Daru'l-mektebeti'l-hayat, Beyrut ty.
- İhvan-ı Safa**, *Resail I*, (nşr. Arif Tamir), Beyrut 1995.
- İsmail**, Şaban Muhammed, *Nazariyyetu'n-nesh fi'ş-şeraii's-semaviyye*, Matabiu'd-decevi, Kahire 1977.
- İzmirli İsmail Hakkı**, “İçtimai Usûlü Fıkha İhtiyaç Var mı”, sy., 298, c. 12, 1913.
- İzgi**, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.
- Jan**, Assman, *Kültürel Bellek*, (trc. Ayşe Tekin), İstanbul 2001.
- Jansen**, J.J.G., *Kur'ân'a Yaklaşımlar*, (trc. Halilrahman Açar), Fecr Yayınevi, Ankara 1993.
- Jeanrond**, Werner G., *Teolojik Hermenötik*, (trc. Emir Kuşçu), İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Jeffery**, Arthur, *İslam: Muhammed and his religion*, The Liberal Arts Press, New York 1958.
- _____, *Materials For the History Of The Quran*, Leiden 1937, (Kitâbu'l-mesahif Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as İbn Ebû Davud içinde)
- Juynboll**, Gautier Herald A., “*Oryantalistik Hadis Araştırmaları*”, Early İslâmic Society As Reflected in its Use of Isnads”, (der. ve trc. Mustafa Ertürk), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.
- Kâdî Abdülcabbar**, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, (ta'lik el-İmam Ahmed b.Hüseyn b. Ebi Haşim), Mektebetu'l-Vehbe, Kahire 1965.
- Kâfiyeci**, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman, *et-Teyisir fî Kavâidi İlmi't-tefsir*, (thk. İsmail Cerrahoğlu), Ankara Üniv. İlah. Fak. Yayınları, Ankara 1989.
- Kahveci**, İhsan, *Fahreddin er-Razi'nin “Mefatihü'l-Gayb” Adlı Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'ân*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniv. Sos. Bil. Ens., Adapazarı 2001.
- Kahraman**, Hüseyin, “Oryantalistlerin Fikhî Hadislerin Menşei İle İlgili Görüşleri ve Tenkidi”, *Uludağ Üniv. İlah. Fak. Der.*, sy., 2, c. 15, Bursa 2006.
- Kandemir**, M. Yaşar, “Hadis”, *DİA*, XV, İstanbul 1997.
- Kara**, İsmail, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, Dergah Yayınları, İstanbul 2005.

- Karafi**, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim, *Nefaisu'l-usûl fî şerhi'l-mahsul*, (thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvez), Mektebetu Nizar, Mekke 1997.
- Karaman**, Hayrettin, “Fıkıh”, *DİA*, XIII, İstanbul 1996.
- Karamanlı**, Durmuş Ali, *Tarihsellik ve Evrensellik Bağlamında Kur'ân Hitâbının Tabiatı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens., Ankara 2008.
- Karavî**, Süleyman b. Salih-Hasan, Muhammed b. Ali, *el-Beyân fî ulûmi'l-Kur'ân maa medhal fî usûli't-tefsir ve mesadirihi*, Mektebetu'z-zılal, Ahsa 1994.
- Karşı**, İbrahim Hilmi, “Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme”, *Atatürk Üniv. İlah. Fak. Der.*, Erzurum 2003.
- Katâde b. Diame**, Ebû'l-Hattab Sedusi, *en-Nâsih ve'l-mensûh fî kitâbillahi Teâla*, (thk. Hâtim Salih Dâmin), Müessesetu'r-risâle, Beyrut 1985.
- Kâtib Çelebi**, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-zûnun an esami'l-kütüb ve'l-fünun*, (tsh. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge), Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1943.
- Kılıç**, Mahmut Erol, “Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış”, *Usûl Der.*, sy., 1, 2004.
- Kılıçoğlu**, İsmail, “Tarih Felsefesi”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Risâle Yayınları, İstanbul 1990.
- Kırbaçoğlu**, Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitabiyat, Ankara 2002.
- _____, I. Komisyon, “Dini Metinlerin Doğru Anlaşıp Yorumlanmasında Yaklaşımlar”, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004.
- _____, “İslami İlimlerde Ortak/Genel Bir Metodolojinin İmkânı Üzerine”, *Heceas Diyalogları 1*, (Yayınlanmamış Konferans Tebliğleri) Heidelberg, Almanya 2005.
- _____, “Soruşturma”, *İslamiyat*, sy., 4, c. 6, Ankara 2003.
- Kırca**, Celal, “Müzakere”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1(Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 46)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Koca**, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 1993.
- Kocabaş**, Şakir, “İslamda Bilgi Edinmenin Yolları ve Modern Bilgi Nazariyesinin Tenkidi”, *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu*, Fecr Yayınları, Ankara 1991.

- Koç**, Zafer, *Kur'ân Tefsirinde Yöntem Arayışları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens., Ankara 2007.
- Koçkuzu**, Ali Osman, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1983.
- Koçyiğit**, Talat, *Hadis Istılahları*, Ankara Üniv. İlah. Fak. Yayınları, Ankara 1985.
- Korlaelçi**, Murtaza, “İslam Felsefesi Araştırmaları Üzerine Mülâhazalar”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Köksal**, A. Cüneyt, *Usûlu'l-Fıkh'ın Mahiyeti ve Gayesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 2007.
- Köprülü**, Fuad, “Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl”, *Edebiyat Araştırmaları*, İstanbul 1989.
- _____, *Edebiyat Araştırmaları*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1986.
- Kurt**, Mustafa, *İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı*, İFAV, İstanbul 1996.
- Kurtuluş**, Rıza, “Arthur Jeffery”, *DİA*, XXIII, İstanbul 2001.
- Kutluer**, İlhan, “İlim mad.”, *DİA*, XXII, İstanbul 2000.
- _____, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001.
- Kuzudişli**, Bekir, “Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Meşhur Bazı Oryantalistler”, *İÜİF. Der.*, sy., 7, 2003.
- _____, *Hadis Rivâyetinde Aile İsnadları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 2005.
- Laşin**, Musa Şahin, *el-Lealiu'l-hisan fî ulûmi'l-Kur'ân*, Daru's-şuruk, Kahire 2002.
- Macit**, Nadim, “Cumhuriyet Döneminde Kelâm İlmi ve Yöntem Sorunu”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1(Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 46)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Manfred**, Riedel, “Wilhelm Dilthey” *Hermeneutik (Yorum Bilgisi) Üzerine Yazılar*, (trc. Doğan Özlem), Ark Yayınevi, Ankara 1995.
- Mansur**, Abdulkadir, *Mevsûatu ulûmi'l-Kur'ân*, Daru'l-kalemi'l-Arabi, Halep 2002.
- Marwick**, Arthur, *The Nature of History*, the Macmillan Co., London 1970.
- Maşalı**, Mehmet Emin, “Müzakere”, *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri*, İstanbul 2007.
- Mekkî b. Ebû Talib**, Ebû Muhammed b. Hammus b. Muhammed, *el-İzah li-nâsihi'l-Kur'ân ve mensûhih*, (thk. Ahmed Hasan Ferhat), Dâru'l-menar, Cidde 1986.
- Mennâu'l-Kattân**, *el-Vecîz fî usûli't-tefsir*, Câmiatu'l-imam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1980.

- _____, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetu'l-maârif, Riyad 1981.
- Mer'i b. Yusuf**, Zeynüddin Mer'i b. Yusuf b. Ebi Bekr Kermi Makdisi Hanbeli, *Kitâbu kalaidi'l-mercan fî (beyani)'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-Kur'ân*, (dirase ve thk. Muhammed Ruheyl Garayibe, Muhammed Ali Zugul), Dâru'l-Furkan, Amman 2000.
- Mengüşoğlu**, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.
- Mevdûdî**, Ebû'l-A'la, *Kur'ân'ı Nasıl Anlayalım?*, (trc. Bekir Karlığa), İşaret Yayınları, İstanbul 1997.
- _____, *Tefhimu'l-Kur'ân*, (trc. M. Han Kayani vd.), İnsan Yayınları, İstanbul 1996.
- Meydânî**, Abdurrahman Hasan Habenneke, *Kavâidü't-tedebbüri'l-emsal li-kitâbillahi azze ve celle*, Dâru'l-kalem, Dımaşk 1989.
- Mingana**, Alphonse, "Qurane" *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, T. & T. Clark, Edinburg 1930.
- Molla Fenârî**, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Âynu'l-â'yan: tefsiru'l-Fatiha*, Rıfat Bey Matbaası, Dersaadet 1325.
- Molla Hüsrev**, Mehmed Efendi, *Mir'atu'l-usûl şerhu mirkati'l-vüsul*, Matbaa-i Osmaniye, yy., 1899.
- Muhâsibî**, Ebû Abdullah Haris b. Esed, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân*, (thk. Hüseyin Kuvvetli), Dâru'l-kendime, 1982.
- Mukaddimetân fî ulûmi'l-Kur'ân**, (Yay. haz. Arthur Jeffery), Mektebetu'l-hanci, Kahire 1954.
- Mukâtil b. Süleyman**, Ebû'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir, *el-Vücûh ve'n-nazair*, (haz. Ali Özek), İlmi Neşriyat, İstanbul 1993.
- Musa Kazım Efendi**, *Külliyat-ı Şeyhü'l-İslâm Musa Kazım: Dini, İctimai Makaleler*, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul 1918.
- Nehhas**, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Muradi, *en-Nâsih ve'l-mensûh fî'l-Kur'âni'l-Kerim*, Müessesetu'l-kütübî's-sekafiye, Beyrut 1989.
- Nev'î**, Yahya, *İlimlerin Özü*, (Yay. haz. Ömer Tolgay), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Nızamî**, K.A., "Hindistan", *DİA*, XVIII, İstanbul 1998.
- Nietzsche**, Friedrich, *Tarih Üstüne: Yaşama için tarihin yararlılığı*, (trc. İsmet Zeki Eyüboğlu), Oluş Yayınları, İstanbul 1965.
- Nöldeke, Theodor-Schwally, Friedrich**, *Kur'ân Tarihi*, (trc. Muammer Sencer), İlke Yayınevi, yy., 1970.

- Ogden C.K.-Richards, I.A.**, *The Meaning of Meaning*, Routledge and Kegan Paul, London 1960.
- Onat**, Hasan, “İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kur’ân’ın Rolü”, *1. Kuran Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, İstanbul 1994.
- Özcan**, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yayınları, İstanbul 2000.
- Özel**, Mustafa, “Tefsir Usûlü İle İlgili Bir Eser”, *Dokuz Eylül İlah. Fak. Der.*, sy., XIII-XIV, 2001.
- Özervarlı**, M. Said, *Son Dönem Kelâm İlminde Metod*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 1994.
- Özpınar**, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.
- Özsoy**, Ömer, “Nasr Hamid Ebû Zeydin Nass-Olgu İlişkisi Bağlamında ‘Ulûmu’l-Kur’ân’ı’ Eleştirisi”, *İslamiyat*, sy., 3-4, c. 7, Güz 1994.
- _____, “Çağdaş Bir Sorun Olarak Kur’ân’ın Anlaşılması Sorunu”, *Kur’ân ve Tarihsellik Yazıları*, Kitabiyat, Ankara 2004.
- Öztürk**, Mustafa, “Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu”, *İslamiyat*, sy., 4, 2003.
- _____, “Müteşâbih Kavramı Bağlamında “Tefsir Usûlü”nün Mahiyeti ve Pratik Değeri”, *Bilimname*, sy., XV, 2008.
- _____, “Tefsir Tarihinde Mu’tezile”, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu, Ankara 2005.
- Özyılmaz**, Ömer, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim Programları*, TC. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.
- Paçacı**, Mehmet, “Anlama (fıkıh) Usûlüne Dair”, *Kuran Ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*, Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- _____, “Bir Yorum Eleştirisi: Çağdaşçı Kur’ân Yorumu Üzerine”, *VII. Kur’ân Sempozyumu, Kur’ân ve Müslümanlar*, Fecr Yayınları, Ankara 2005.
- _____, “Klasik Tefsir Neydi?”, *İslami İlimler Der.*, sy., 1, c. 2, 2007.
- _____, “Tefsirde Semantik ve Hermenötik”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- _____, “Din Bilimleri ve Çağdaş Sorunları Üzerine”, *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri*, İstanbul 2007.
- Palmer**, Richard E., *Hermenötik*, (trc. İbrahim Görener), Anka Yayınları, İstanbul 2002.
- Paret**, Rudi, *Kur’ân Üzerine Makaleler*, (trc. Ömer Özsoy), Bilgi Vakfı, Ankara 1995.

- Pickman, H.P.**, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, (trc. Mehmet Dağ), Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1992.
- Polat, Fethi Ahmet**, “Modern ve Postmodern Düşünce Kur’ân’a Yaklaşımlar: Arkoun, Hanefî ve Ebû Zeyd Örneği”, *Marife Der.*, Güz 2001.
- Polat, Selahaddin**, “Soruşturma”, *İslamiyat*, sy., 4, c. 6, Ankara 2003.
- Rafii, Mustafa Sadık**, *İ’cazu’l-Kur’ân*, Beyrut 1990.
- Râğıb, el-İsfahânî**, *el-Müfredât fî ğâribi’l-Kur’ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986.
- _____, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, (thk. Safvan Adnan Davûdî.), Daru’l-kalem, Dimaşk 2002.
- _____, *Mukaddimetu Câmiî’t-tefasir*, (thk. Ahmed Hasan Ferhat), Dâru’d-da’ve, Kuveyt 1984.
- Rahbar, Daud**, *God of Justice*, Leiden 1960.
- Ramazan, Muhyiddin Abdurrahman**, *el-Cüman fî ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-beşir, Amman 1996.
- Râmehurmûzî, Ebû Muhammed b. Hallad Hasan b. Abdurrahman**, *el-Muhaddisu’l-fasıl beyne’r-ravi ve’l-vâi*, (thk. Muhammed Accac Hatîb), Dâru’l-fikr, Beyrut 1971.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin**, *el-Mahsul fî ilmi usûli’l-fikh*, (thk. Taha Cabir Feyyaz Alvani), Müessesetu’r-risâle, Beyrut 1992.
- _____, *Allah’ın Aşkınlığı*, (trc. İbrahim Coşkun), İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Reşid, İmadüddin Muhammed**, *Esbâbü’n-nüzûl ve eseruha fî beyâni’n-nusus: Dirase mukarene beyne usûli’t-tefsir ve usûli’l-fikh*, Dâru’ş-şihab, yy., 1999.
- Rosenthal, M.-Yudin, P.**, *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, (trc. Aziz Çalışlar-Enver Aytekin), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1980.
- Rosenthal, Erwin I. J.**, *Judaism and Islam*, Thomas Yoseloff, London 1951.
- Rosenthal, Franz**, *Knowledge triumphant: the concept of knowledge in medieval İslâm*, E. J. Brill, Leiden 1970.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman**, *Usûlü’t-tefsir ve menahicuhu*, Mektebetu’t-tevbe, Riyad 1992.
- _____, *Buhus fî usûli’t-tefsir ve menahicuhu*, Mektebetu’t-tevbe, 1419.
- Sabbağ, Muhammed b. Lütî**, *Buhus fî usûli’t-tefsir*, Mektebetu’l-İslami, Beyrut 1988.
- Sâbûnî, Muhammed Ali**, *et-Tibyan fî ulûmi’l-Kur’ân*, Alemu’l-kütüb, Beyrut 1985.
- Sa’dî, Abdurrahman b. Nâsır b. Abdullah**, *Kavâidu’l-hisan el-müteallika bi tefsiri’l-Kur’ân*, (nşr. Hâlid b. Osman Sebt), Daru İbni’l-Cevzi, 1420.

- Said**, Edward, *Oryantalizm*, (trc. Nezh Uzel), Pınar Yayınları, İstanbul 2003.
- Sakallı**, Talat, “Müzakere”, *1. İslami İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, İSAV, Ankara 2006.
- Salih**, Muhammed Edib, *Lemehat fî usûl’l-hadis*, el-Mektebetu’l-İslâmiyye, Beyrut 1988.
- Salih**, Subhi, *Mebâhis fî ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-ilm li’l-melayin, Beyrut 1968.
- Saraç**, Celal, “İlim”, Türk Ansiklopedisi, Ankara 1972.
- Saraç**, Tahsin, *Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük*, Adam Yayınları, İstanbul 2003.
- Schacht**, Joseph, *İslam Hukukuna Giriş*, (trc. Mehmet Dağ). Ankara Üniv. İlah. Fak. Yayınları, Ankara 1986.
- Sebt**, Hâlid b. Osman, *Kavâidu’t-tefsir*, Daru İbn Affan, Huber 1997.
- Seber**, Abdulkerim, “N. Tûfî’nin ‘el-İksîr fî ilmi’t-Tefsîr’ İsimli Eserinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi”, *Dokuz Eylül Üniv. İlah. Fak. Der.*, sy., 24, 2006.
- Sehavî**, Ebû’l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *el-İ’lan bi’t-tevbih li-men zemme ehle’t-tarih*, (thk. Franz Rosenthal), (trc. Salih Ahmed Ali), Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut ty.
- Sehavî**, Ebû’l-Hasan Alemüddin Ali b. Muhammed b. Abdüssamed, *Cemalu’l-kurra ve kemalu’l-ikra*, (thk. Ali Hüseyin Bevvab), Mektebetu’t-türas, Mekke 1987.
- Sekka**, Ahmed Hicâzî, *La nesha fî’l-Kur’ân*, Dâru’l-fikri’l-Arabi, Kahire 1978.
- Serahsi**, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usûlu’s-Serahsi*, (thk. Ebû’l-Vefa Efgani), Dâru’l-kitâbi’l-Arabi, Kahire 1954.
- Serinsu**, Ahmet Nedim, *Kur’ân Nedir ?*, Şule Yayınları, İstanbul 1996.
- _____, *Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzûl*, Şule Yayınları, İstanbul 1996.
- Sharpe**, Eric J., “Study of Religion: Metodological Issues”, *The Encyclopedia of Religion*, (ed. Mircea Eliade), The Macmillan Co., New York 1987.
- Sibâî**, Mustafa, *el-İstişrak ve’l-müsteşrikun ma lehum vema aleyhim*, el-Mektebetu’l-İslâmiyye, Beyrut 1979.
- Skirbekk**, Gunnar-Gilje, Nils, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, (trc. Emrah Akbaş-Şule Mutlu), Kesit Yayınları, İstanbul 2006.
- Sorokin**, Pitirim Alexandrovitch, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, (trc. M. Münir Raşit Öymen), Kültür Bakanlığı, Ankara 1994.
- Sönmezsoy**, Selahattin, *Kur’ân ve Oryantalistler*, Fecr Yayınevi, İstanbul 1998.
- Suruş**, Abdulkerim, *İlim ve Felsefeye Giriş*, (trc. Barış Güler), Endişe Yayınları, Ankara 1990.

- _____, “Bilginin İslamileştirilmesi mümkün mü?” *Fazlurrahman, İslam ve Modernizm Fazlurrahman Tecrübesi*, İstanbul 1997.
- Suyûtî**, Ebû'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'ân*, (talik Mustafa Dib el-Buga), Dâru İbn Kesir, Dimaşk 1987.
- _____, *Tedribu'r-ravi fî şerhi takribi'n-Nevevi*, (thk. Abdülvehhab Abdüllatif), I-II, Riyad 1966.
- _____, *İlmu'l-münâsebât fî's-suver ve'l-ayat; Merasidu'l-metali' fî tenasubi'l-mekati' ve'l-metali'* (thk. Muhammed b. Ömer b. Sâlim Ba Zemul), el-Mektebetu'l-Mekkîyye, Mekke 2002.
- Sürmeli**, Mehmet, *Sahabenin Kur'ân Anlayışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens., Ankara 2003.
- Şahin**, Adil, *İslam ve Sosyoloji Açısından İlim Din Bütünlüğü*, Bilge Yayınları, İstanbul 2001.
- Şâtıbî**, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed Gırnati, *el-Muvafakât*, (Ebû Ubeyde Selman), Dâru İbn Affân, Huber 1997.
- Şehhâte**, Abdullah Mahmûd, *Ulûmu'l-Kur'ân ve't-tefsir*, Dâru'l-i'tisam, Kahire 1980.
- Şemseddin Sami**, *Temel Türkçe Sözlük*, III, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul 1985.
- Şener**, Abdulkadir, *Kıyas, İstihsan, İstislah*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1974.
- Şerif**, Abdullah, *fî ulûmi'l-Kur'ân Dirâsâtun ve Muhadarat*, Dâru'n-nehdati'l-Arabiyye, Beyrut ty.
- Şeyh Osman**, *Kavâidu ilmi't-tefsir*, (thk. Mustafa Özel), Birleşik Matbaacılık, İzmir 2005.
- Şimşek**, Said, “İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Dersi: Problemler Öneriler”, *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri Sempozyumu*, Kurav, Bursa 2007.
- Tabatabâî**, Muhammed Hüseyin, *el-Mizan fî tefsiri'l-Kur'ân*, Müessesetu sahafî, Haliç, Kum 1972.
- Taftâzânî**, Sa'duddîn Mes'ûd bin Ömer, *Şerhu't-telvîh alâ't-tavdîh li metni't-tenkîh fî usûli'l-Fıkḥ*, (thc. Zekeriya Amîrât), Beyrut ty.
- Tahhân**, Mahmûd b. Ahmed, *Teysiru mustalahi'l-hadis*, Mektebetu'l-maârif, Riyad 1987.
- Tehânevî**, Muhammed Ali, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, Beyrut, ty.
- Teleki**, İlhan, “Tarih Yazımında Kuram ve Dilin Kullanımı Üzerine”, *Tarih Yazımı Üzerine Düşünmek*, Dost Kitabevi, Ankara 1998.
- Terry**, Eagleton, *İdeoloji*, (trc. Muttalip Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1996.

- Thomson**, David, *Tarihin Amacı*, (trc. Salih Özbaran), Ege Üniv. Edeb. Fak. Yayınları, İzmir 1983.
- Tisdall**, Clair, *The Sources of Islam*, (trc. Sir William Muir), T. T. Clark and Charles, Edinburg ty.
- Torrey**, Charles Cutler, *The Jewish Foundation of Islam*, Jewish Institute of Religion, New York 1933.
- Tosh**, John, *Tarihin Peşinde*, (trc. Özden Arıkan), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1997.
- Tûfî**, Necmuddin Süleyman b. Abdilkavî, *Şerhu muhtasari 'r-ravda fî usûli'l-fıkh*, (nşr. İbrahim b. Abdillâh b. Muhammed Âli İbrahim), Riyad 1989.
- _____, *el-İksîr fî ilmi't tefsir*, (thk. Abdülkadir Hüseyin), Mektebetu'l-âdâb, Kahire 1977.
- Tuğlacı**, Pars, *Okyanus: 20. Yüzyıl Ansiklopedik Türkçe Sözlük*, Pars Yayınları, İstanbul 1971.
- Tuncer**, Faruk, *Kur'ân Sûrelerindeki Eşsiz Ahenk*, Işık Yayınları, İstanbul 2003.
- Turgut**, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İFAV, İstanbul 1991.
- Turhan**, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, İFAV, İstanbul 1987.
- Turner**, Bryan S., *Max Weber ve İslâm*, (trc. Yasin Aktay), Vadi Yayınları, Ankara 1991.
- Tünci**, **Muhammed-Esmer**, **Raci**, *el-Mu'cemu'l-mufasssal fî ulûmi'l-luga*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1993.
- Türcan**, Selim, *İlk Dönem Kur'ân Tasavvuru ve Dönüşümü*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens., Ankara 2007.
- Türkçe Sözlük**, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1996.
- Türkdoğan**, Orhan, *Bilimsel Araştırma Metodolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2000.
- Türker**, Ömer, *Seyyid Şerif Cürcani'nin Te'vil Anlayışı*, Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens., (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2006.
- Tütengil**, Cavit Orhan, *Sosyal Bilimlerde Araştırma ve Metod*, İstanbul Üniv. Yayınları, İstanbul 1975.
- Ugan**, Zakir Kâdirî, "Dinî Rivâyetler", (sadeleştirme Mustafa Karataş) *İÜİF. Der.*, sy., 4, İstanbul 2001.
- Ulaş**, Sarp Erk, "Evrenselcilik", *Felsefe Sözlüğü*, Bilim Sanat Yayınları, Ankara 2002.
- Uludağ**, Süleyman, "Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 2*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Ulûmu'l-Kur'ân inde'l-müfessirin**, Merkezu sakafeti ve'l-maarifin Kur'ân'ıyye, Mektebu'l-ilmî'l-İslamiyye, Kum 1374/1416.

- Useymin**, Muhammed İbn Salih, *Şerhu mukaddimetu 't-tefsir*, Daru'l-vatan, Riyad 1995.
- Uyanık**, Mevlüt, "İslami İlim Kavramsallaştırması", *İslamiyat*, sy., 4, c. 6, 2003.
- Uzunçarşılı**, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1965.
- Uzunoğlu**, S., "İlim-Bilim Meselesinin Epistemolojik Açıdan Çalışılmasının Önemi", *İlim ve Din*, Töv Yayınları, İzmir 1992.
- Ülken**, Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş I*, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1963.
- Ünal**, Yavuz, "Cumhuriyet Döneminde Hadis Usûlü ya da Usûl Tarihçiliği Üzerine", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Der.*, sy., 2, c.VI, 2006.
- Vâhidî**, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed Nisâburî, *Esbâb-u nüzûli'l-Kur'ân*, (rivaye Bedreddin Ebû Nasr Muhammed b. Abdullah Ergeyani), Dâru'l-meyman, Riyad 2005.
- Watt**, William Montgomery, *İslâmic Revelation in the Modern World*, Edinburgh University, Edinburg 1969.
- _____, *Hazreti Muhammed*, (trc. Hayrullah Örs), Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.
- Yakıt**, İsmail, "İslam Felsefesinde Metodoloji Problemi", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Yavuz**, Yunus Vehbi, "Müzakere", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Yıldırım**, Cemal, *100 Soruda Bilim Felsefesi*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1973.
- Yıldırım**, Hüseyin, *Necmeddin Tûfî'nin "el-İksir fî ilmi't-Tefsir" Adlı Eserinin Kur'ân İlimleri Açısından Değerlendirilmesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniv. Sos. Bil. Ens., Kayseri 2005.
- Yıldırım**, Suat, *Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsiri*, Kayhan Yayınları, İstanbul 1983.
- _____, *Kur'ân-ı Kerim ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1985.
- _____, "Kur'ân'ın Sûrelerindeki Eşsiz Âhenk", *Yeni Ümit Der.*, sy., 60, Haziran 2003.
- _____, "Müzakere", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- _____, *Oryantalistlerin Yanılgıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2003.
- Yılmaz**, M. Faik, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 1995.
- Yunus**, İlyas Ba, "Faruki ve Ötesi: Bilginin İslamileştirilmesinde Müstakbel Eğilimler", *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu*, Fecr Yayınları, 1991.

- Yücel**, Ahmet, “İlk Hadis Usûlü Eserlerinin Yazıldığı İlmi Ortam”, *Din Eğitimi Araştırmaları Der.*, sy., 12, 2003.
- Zakzûk**, Mahmud Hamdi, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, (trc. Abdülaziz Hatip), İzmir 1993.
- Zarzur**, Adnan, *el-Kur’ân ve nususuhu*, Şam 1980.
- _____, *Ulûmu’l-Kur’ân medhal ilâ tefsiri’l-Kur’ân ve beyânu i’câzih*, el-Mektebetu’l-İslâmiyye, Beyrut 1991.
- Zebîdî**, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, VII, Beyrut 1996.
- Zebîdî**, Zeynüddin Ahmed b. Ahmed Abdil Latif, *Tecrîd-i Sarih Tercümesi*, (trc. Babanzade Ahmet Naim), Ankara 1984.
- Zehebî**, Muhammed Seyyid Hüseyin, *et-Tefsir ve’l-müfessirun*, I-III, Mektebetu Vehbe, Kahire 1985.
- Zelemî**, Mustafa İbrâhim, *et-Tibyan li-ref’i gumuzi’n-nesh fî’l-Kur’ân*, yy., ty.
- Zerkeşî**, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim), Dâru ihya’l-kütübi’l-Arabiyye, Kahire 1958.
- Zeydan**, Abdülkerim, *el Vecîz fî usûli’l-Fıkıh*, Mektebetu’l-Kudüs, Bağdat 1985.
- _____, *el-Medhal li-dirâseti ’ş-şeriati’l-İslâmiyye*, Mektebetu’l-Kudüs, Bağdad 1986.
- Zührî**, Ebû Bekr İbn Şihab Muhammed b. Müslim b. Ubeydullah, *en-Nâsih ve’l-mensûh fî’l-Kur’âni’l-Kerîm*, (thk. Muhammed Mahmud Ezheri), Dâru İbn Affân, Daru İbn Kayyım, Riyad 2008.
- Zürkânî**, Muhammed Abdülazim, *Menahilu’l-irfan fî ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru ihyai’l-kütübi’l-Arabiyye, Kahire 1943.