

**er-RÂĞİB el-İSFAHÂNÎ'NİN *MUKADDİMETÜ'T-TEFSİR* ADLI  
ESERİ VE FÂTİHA SURESİNDEKİ UYGULAMASININ TEFSİR  
USÛLÜ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ**

**H. Mustafa KİRİŞ**

Cumhuriyet Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü

Lisansüstü Eğitim, Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin Temel İslam Bilimleri  
Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı İçin Öngördüğü

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

Olarak Hazırlanmıştır.

**Tez Danışmanı**

**Doç. Dr. İsmail ÇALIŞKAN**

**SİVAS**

**Aralık 2006**

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

H. Mustafa KİRİŞ tarafından hazırlanan bu çalışma jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı için YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: .....  
Doç. Dr. Hasan KESKİN

Üye: .....  
Doç Dr. İsmail ÇALIŞKAN  
(Danışman)

Üye: .....  
Yrd. Doç. Dr. Galip YAVUZ

Onay

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.  
27.12.2006.

Doç. Dr. Nevzat GÜLDİKEN  
Enstitü Müdürü

## ÖZET

Çalışmamız bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte Râğıb el-İsfahânî'nin yaşadığı döneme kadar yapılan Kur'an ilimleri/tefsir usûlü çalışmaları üzerinde durularak bu alandaki ilk faaliyetlere değinilmiştir.

Birinci bölümde İsfahânî'nin yaşadığı dönemin siyasi, sosyal, ilmî ve kültürel ortamı tespit edilmeye çalışılarak müellifimizin hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri üzerinde durulmuştur.

İkinci bölümde İsfahânî'nin, *Mukaddimetü't-Tefsîr*'inde yer verdiği tefsir usûlü konuları incelenerek bu konuların, tefsir usûlü açısından genel bir değerlendirmesi yapılmış ve böylece onun tefsirde geliştirdiği yöntem ortaya konmaya çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde İsfahânî'nin, Besmele ve Fâtiha Suresi tefsiri bu araştırmaya dahil edilerek onun, *Mukaddime*'sinde ortaya koyduğu yöntemi, tefsirinde ne derecede tatbik ettiği ortaya konmaya çalışılmıştır.

Sonuç bölümünde ise İsfahânî'nin özgünlüğüne vurguda bulunularak, *Mukaddimetü't-Tefsîr*'in, Kur'an ilimleri bağlamında genel bir değerlendirmesi yapılmış ve kendisinden sonraki çalışmalara etkisi üzerinde durulmuştur.

## SUMMARY

Our study contains an introduction and three chapters. In the introduction, there is information about the sciences' of Quran and the method of interpretation until the Ragıb el-Isfahani's term, and the first studies in this subject was told.

In the first chapter, political, social, scientific and cultural situations in Isfahani's term were established, and also our writer's life, scientific personality and studies were examined.

In the second chapter, the subjects of interpretation's method were examined, so the method that was provided by him was exposed.

In the third chapter, this search includes *Besmele's* and *Fatiha's* interpretation which was made by Isfahani. So his method which was exposed in his *Mukaddime* was compared with the method he used in his interpretation.

In the end of this study, the originality of Isfahani was stressed. In addition *Mukaddimetu't Tefsir* was evaluated under the light of the sciences' of Quran. Then this study's effects on later studies were taken up.

## İÇİNDEKİLER

|                                                                                        |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| İÇİNDEKİLER.....                                                                       | III |
| KISALTMALAR .....                                                                      | V   |
| ÖNSÖZ.....                                                                             | VI  |
| GİRİŞ.....                                                                             | 1   |
| er-RÂĞİB el-İSFAHÂNÎ'YE KADAR TEFSİR USÛLÜ ALANINDAKİ ÇALIŞMALARA TOPLU BİR BAKIŞ..... | 1   |
| I. TEDVİN ÖNCESİ DURUM .....                                                           | 1   |
| A. KUR'AN İLİMLERİ'NİN TARİFİ VE KAPSAMI.....                                          | 1   |
| B. KUR'AN'IN CEM'İ .....                                                               | 6   |
| II. TEDVİNE GEÇİŞ SAFHASI .....                                                        | 13  |
| III. TEDVİN DÖNEMİ.....                                                                | 18  |
| BİRİNCİ BÖLÜM.....                                                                     | 27  |
| er-RÂĞİB el-İSFAHÂNÎ'NİN YAŞADIĞI ORTAM, HAYATI VE ESERLERİ .....                      | 27  |
| I. YAŞADIĞI DÖNEM .....                                                                | 27  |
| A. SİYASİ VE SOSYAL ŞARTLAR .....                                                      | 27  |
| 1. İsfahân .....                                                                       | 27  |
| a. Genel Bilgiler.....                                                                 | 28  |
| b. İsfahân'ın Tarihi .....                                                             | 28  |
| 2. Bağdat .....                                                                        | 30  |
| a. Genel Bilgiler.....                                                                 | 30  |
| b. Bağdat'ın Tarihi .....                                                              | 31  |
| B. İLMÎ VE KÜLTÜREL ORTAM .....                                                        | 33  |
| II. HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ.....                                                       | 41  |
| III. ESERLERİ.....                                                                     | 52  |
| IV. TEFSİRÜ'L-KUR'ÂN ve ÖZELLİKLERİ .....                                              | 57  |
| A. TEFSİRİN KAYNAKLARI .....                                                           | 57  |
| 1. Rivayet Kaynakları.....                                                             | 57  |
| 2. Yazılı Kaynakları .....                                                             | 58  |
| B. TEFSİRİN ÖZELLİKLERİ .....                                                          | 58  |
| 1. Üslûp Açısından .....                                                               | 58  |
| 2. Yöntem Açısından .....                                                              | 60  |
| a. Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri .....                                                   | 60  |
| b. Kur'an'ın Sünnetle Tefsiri .....                                                    | 61  |
| c. Kur'an'ın Sahabe ve Tâbiîn Sözleriyle Tefsiri .....                                 | 62  |
| d. Kur'an'ın Nüzûl Sebepleriyle Tefsiri .....                                          | 63  |
| e. Şiirle İstişhadda Bulunması .....                                                   | 63  |
| f. Kıraatlere Yer Vermesi .....                                                        | 64  |
| 3. Yorumculuğu Açısından .....                                                         | 64  |
| a. Ahkâm Ayetlerine Bakışı .....                                                       | 65  |
| b. Nâsîh ve Mensûh Ayetleri Tespiti .....                                              | 65  |
| c. Arap Diline Hakim Olması.....                                                       | 66  |
| d. Hurûf-ı Mukattaa' İle İlgili Görüşü .....                                           | 67  |
| İKİNCİ BÖLÜM .....                                                                     | 69  |
| TEFSİR USÛLÜ AÇISINDAN MUKADDİMETÜ'T-Tefsîr .....                                      | 69  |
| I. TEFSİRDE MUKADDİME GELENEĞİ .....                                                   | 69  |
| II. MUKADDİMETÜ'T-Tefsîr'İN GENEL TANITIMI .....                                       | 73  |
| III. MUKADDİMETÜ'T-Tefsîr'İN MUHTEVASI .....                                           | 77  |
| A. MÜFRED VE MÜREKKEP .....                                                            | 77  |
| B. LAFZ-I MÜŞTEREK'İN ÖZELLİKLERİ .....                                                | 84  |

|                                                                                               |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| C. LAFIZLARDA MÜŞTEREKLİĞİ ORTAYA ÇIKARAN SEBEPLER.....                                       | 85  |
| D. ANLAMA PROBLEMİ (MUHATABIN, KONUŞAN KİŞİNİN KASTINI ANLAMASINI ENGELLEYEN FAKTÖRLER) ..... | 86  |
| E. ANLAMA KONUSUNDAKİ İHTİLAFLARIN TEMEL SEBEPLERİ .....                                      | 87  |
| F. KUR'AN'IN İÇERDİĞİ KELAM ÇEŞİTLERİ .....                                                   | 88  |
| G. KUR'AN'IN BEYÂNININ KEYFİYETİ .....                                                        | 91  |
| H. TEFSİR İLE TE'VİL ARASINDAKİ FARK .....                                                    | 93  |
| I. EŞYAYA AD VERME YOLLARI .....                                                              | 98  |
| İ. HAKİKAT VE MECÂZ .....                                                                     | 100 |
| J. UMÛM VE HUSÛS .....                                                                        | 104 |
| K. FARKLI BAKIŞ AÇILARINA GÖRE FAİLİN DEĞİŞEBİLMESİ .....                                     | 106 |
| L. ZAHİREN BİRBİRİYLE ÇELİŞİYOR GİBİ GÖRÜNEN LAFIZLAR .....                                   | 110 |
| M. KUR'AN'IN, İLMÎ-AMELÎ BÜTÜN HİKMETLERİ İHTİVA ETMESİ.....                                  | 114 |
| N. KUR'AN'IN BİRTAKIM DELİLLERİ VE KANITLARI İHTİVA ETMESİ ...                                | 116 |
| O. DİNLERİN DAYANDIĞI TEMEL HÜKÜMLER VE NESH .....                                            | 118 |
| Ö. TEFSİRDE, ARALARINDAKİ FARKIN ORTAYA KONMASI GEREKEN İKİ KAVRAM: NESH VE TAHSİS .....      | 124 |
| P. KUR'AN'DA ÜMMETİN TE'VİLİNİ BİLEMEDİĞİ AYETLER VAR MIDIR? .....                            | 127 |
| R. ALLAH'IN, BAZI AYETLERİ MÜTEŞÂBİH KILMASINDAKİ HİKMETLER .....                             | 130 |
| S. TEFSİR İLMİNİN ÜSTÜNLÜĞÜ.....                                                              | 131 |
| Ş. MÜFESSİRDE BULUNMASI GEREKLİ OLAN İLİMLER .....                                            | 132 |
| T. TEK BİR İFADE İLE BİRBİRİNDEN FARKLI İKİ MANAYI KASTETMENİN MÜMKÜN OLUŞU .....             | 137 |
| U. KUR'AN'IN İ'CÂZİ .....                                                                     | 139 |
| IV. <i>MUKADDİMETÜ'T-TEFSİR</i> 'İN TEFSİR USÛLÜ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ .....            | 146 |
| ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....                                                                             | 152 |
| İSFAHÂNÎ'NİN KENDİ USÛLÜNÜ TATBİKİNİN ÖRNEĞİ.....                                             | 152 |
| A. "BESMELE" NİN AÇIKLAMASI.....                                                              | 152 |
| B. FÂTİHA SURESİ TEFSİRİ .....                                                                | 160 |
| C. İSFAHÂNÎ'NİN YORUMCULUĞU ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER .....                               | 186 |
| SONUÇ.....                                                                                    | 188 |
| KAYNAKÇA .....                                                                                | 190 |

## KISALTMALAR

|       |                                                    |
|-------|----------------------------------------------------|
| a.g.e | Adı geçen eser                                     |
| a.g.m | Adı geçen makale                                   |
| AÜİFD | Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi    |
| a.mlf | Aynı müellif                                       |
| CÜİFD | Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi |
| DİB   | Diyanet İşleri Başkanlığı                          |
| DİA   | Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi          |
| h     | Hicrî                                              |
| İA    | İslam Ansiklopedisi (Milli Eğitim Bakanlığı)       |
| MÜİFD | Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi    |
| MÜİFV | Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı      |
| thk   | Tahkik eden                                        |
| ty    | Basım tarihi yok                                   |
| vb    | Ve benzeri                                         |
| vd    | Ve devamı                                          |
| vs    | Ve sâire                                           |
| yy    | Basım yeri yok                                     |

## ÖNSÖZ

İnsanlık tarihinin başlangıcından bu yana, belki de üzerinde en çok konuşulan, hakkında en fazla yorum yapılan ve hâlâ da yorumlanmaya devam edilen kitap, Allah'ın Kelâmı olan Kur'an'dır. Her asırda âlimler, Kur'an'ı daha iyi anlayabilmek için O'nu yorumlamaya çalışmışlar ve bu hususta içinde bulundukları çağın bütün ilmî olanaklarını kullanmaya gayret göstermişlerdir. Bunu yaparken de ifa etmeye çalıştıkları bu ilmî faaliyeti, bir yöntem ve usûle bağlama gereği hissetmişlerdir. Böylece ilk örneklerine hicrî üçüncü asırda rastlayabildiğimiz *Tefsîr Usûlü* çalışmalarını başlatmışlardır.

Kur'an'ı daha iyi anlama noktasında, ortaya bir yöntem koyma çalışmalarına katkıda bulunan en önemli İslam âlimlerinden birisi de hiç şüphesiz er-Râğıb el-İsfahânî (ö.502/1108)'dir.

Güçlü bir İslam medeniyetine sahip olan Büyük Selçuklu Devleti'nin hüküm sürdüğü bir dönemde yaşayan İsfahânî, telif ettiği eserleriyle İslam düşüncesine önemli katkılarda bulunmuş kıymetli âlimlerimizden bir tanesidir. Onun ne denli büyük bir âlim olduğunu anlamak için çok fazla araştırma yapmaya gerek yoktur. Zira her dönemde kendisinden istifade edilen ve hâlen de istifade edilmekte olan *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* adlı meşhur Kur'an lügati, İsfahânî'nin ilmî mevkiini anlamak için yeterli olabilecek bir şâheserdir.

Yine onun tefsir usûlü sahasında kaleme almış olduğu ve araştırmamızın da konusunu teşkil eden *Mukaddimetü't-Tefsîr* adlı çalışması, bu alanda çok önemli bir eserdir. Onun önemi, alanında tedvin edilen ilk eserlerden birisi olmasından kaynaklanmaktadır. Söz konusu mukaddime, İsfahânî'nin tefsirinin başında bulunan ve tefsir usûlüne orijinal yaklaşımlar getiren bir kaynak niteliğindedir.

Eser, 1329/1911 yılında Kâdî Abdu'l-Cebbâr (ö.415/1024)'ın "*Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâîn*" adlı eserine bitişik olarak ve tahkiksiz bir şekilde Muhammed Saîd er-Râfîî tarafından Mısır'da (el-Matbaatu'l-Cemâliyye) neşredilmiştir. Muhammed Saîd er-Râfîî eseri neşrederken hangi el yazması nüshayı esas aldığını belirtmemiştir.

*Mukaddimetü't-Tefsîr*'in tahkiki, Kuveyt Üniversitesi öğretim üyesi Dr. Ahmet Hasan Ferhâd tarafından 1984 yılında yapılmış ve Kuveyt'te (Dâru'd-Da've) basılmıştır. Ahmet Hasan Ferhâd, eseri tahkik ederken bir el yazması ve bir de matbu olmak üzere iki nüshayı esas aldığını, bu eserin sonuna ilave ettiği İsfahânî'nin Fâtiha Suresi ile Bakara Suresi'nin ilk beş ayetinin tefsiri için ise sadece el yazması nüshayı esas aldığını ifade etmektedir. İşte biz, Râğıb el-İsfahânî'nin *Mukaddimetü't-Tefsîr* adlı eserini inceleyerek, onun tefsirde geliştirdiği metodu analiz etmeye çalıştığımız bu tezimizde Ahmet Hasan Ferhat'ın tahkikini yaptığı bu nüshayı esas aldık.

Çalışmamız esnasında, bu alanda yazılmış olan eski ve yeni pek çok kaynağa ulaşmaya gayret gösterdik. Bu kaynaklar içerisinde, kendisinden en fazla istifade ettiğimiz eser, hiç şüphesiz, İsfahânî'nin üzerinde çalışmakta olduğumuz *Mukaddimetü't-Tefsîr* adlı eseridir. Çalışmamızda ayrıca tefsir, tefsir usûlü, tarih, hadis ve biyografya alanlarında yazılmış olup konumuzu ilgilendirdiğini düşündüğümüz eserlere de başvurduk.

Çalışmamız, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında İsfahânî'nin yaşadığı döneme kadar yapılan tefsir usûlü çalışmalarını ele alıp bu hususta gerçekleştirilen ilk faaliyetlere değindik. Birinci bölümde İsfahânî'nin hayatını, yaşadığı ortamı ve eserlerini inceledik. İkinci bölümde İsfahânî'nin *Mukaddimetü't-Tefsîr*'inde ele aldığı tefsir usûlü konularını inceleyerek onun tefsirde geliştirdiği yöntemi ortaya koymaya çalıştık. Üçüncü bölümde ise onun, Besmele ve Fâtiha Suresi'ni tefsirini araştırmamıza dahil ederek, *Mukaddime*'sinde ortaya koyduğu yöntemi, tefsirinde ne derecede uyguladığını analiz etmeye çalıştık.

Bu araştırmamızın gerek konu tavsiyesinde gerekse proje aşamasında değerli vaktini hiçbir zaman esirgemeyen, tezimizin hazırlanmasında sürekli destek olan saygıdeğer hocam Doç. Dr. İsmail ÇALIŞKAN Bey'e teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca çalışmamızı okuyup değerlendirme zahmetinde bulunan ve bu hususta desteklerini her zaman hissettiğim değerli hocalarım Doç. Dr. Hasan KESKİN ve Yrd. Doç. Dr. Galip YAVUZ Beylere de teşekkür ederim.

Yüce Allah'tan, tevîkini niyaz ederiz.

H. Mustafa Kiriş

Sivas-2006

## GİRİŞ

### er-RÂĞİB el-İSFAHÂNÎ'YE KADAR TEFSİR USÛLÜ ALANINDAKİ ÇALIŞMALARA TOPLU BİR BAKIŞ

#### I. TEDVİN ÖNCESİ DURUM

##### A. KUR'AN İLİMLERİ'NİN TARİFİ VE KAPSAMI

Kur'an ve onun anlaşılması ile alakalı olarak kullanılan ıstılahlara baktığımız zaman *Usûlu't-Tefsîr* kavramının kullanılmasının, *Ulûmü'l-Kur'ân* kavramının kullanılmasından daha sonraki dönemlere rastladığını görmekteyiz. Dolayısıyla Kur'an ve tefsir ile ilgili olarak ortaya konulan yöntembilim çalışmalarını ele alırken öncelikle *ulûmü'l-Kur'ân* kavramının ele alınması ve bu alanda yapılan çalışmaların gözden geçirilmesi gerekmektedir. Ulûmü'l-Kur'ân ifadesi, *ulûm* ve *Kur'ân* kelimelerinden oluşan bir izafet terkibi olup *ulûm*, sözlükte “anlamak, bilmek, kesin görüş sahibi olmak”<sup>1</sup> gibi anlamlara gelen, ıstılahta ise “meseleleri delilleriyle idrak etmek”<sup>2</sup> manasını taşıyan *ilm* kelimesinin çoğuludur. *Kur'ân* ise, meşhur görüşe göre, okumak anlamına gelen *kıraat* kelimesinden türemiş bir isim olup en genel tanımıyla, “Allah’ın melek Cebrail vasıtasıyla Hz. Muhammed’e yirmi üç senede peyderpey indirdiği kitab”ın adıdır.<sup>3</sup>

Terkip olarak Ulûmü'l-Kur'ân kavramı, Kur'an'la alakası olan bütün ilimler anlamını ifade etmektedir. Kavramda yer alan *ilm* kelimesinin çoğulu olan *ulûm* kelimesi ile, Kur'an'la alakası olan tek bir ilim değil, Kur'an'a hizmet eden ve ona dayanan bütün ilimler kastedilmiştir. Dolayısıyla tefsir, kıraat, resm-i Osmânî,

<sup>1</sup> Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut ty., XII. 417.

<sup>2</sup> Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, thk. Abdulmün'im el-Hafnî, Dâru'l-İrşâd, Kahire ty., s. 177.

<sup>3</sup> Ömer Çelik, “Hicrî V-XI. Asırlarda Kur'an İlimleri”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-III*, İSAV, İstanbul 2002, s. 48.

i‘câzu’l-Kur’ân, esbâbu’n-nüzûl, nâsih-mensûh, i‘râbu’l-Kur’ân, garîbu’l-Kur’ân, din ve lûgat ilimleri ve diğerleri bu kavramın kapsamı içerisine girmektedir.<sup>4</sup> En geniş anlamıyla Ulûmü’l-Kur’ân’ı, “Kur’an’ın nüzûlü, tertibi, yazılması, cem’i, istinsâhı, nâsih-mensûhu, sebab-i nüzûlü, müşkili, müteşâbihi vb. itibarı ile doğrudan kendisini ilgilendiren ilimleri ihtiva etmesi ve o ilimlerin metodlarını belirlemesi ile kelimât, fıkḥî vb. ilimlere kaynaklık etmesi, hatta zaman zaman kozmoloji, psikoloji, biyoloji gibi bilimlere ışık tutması itibarı ile de kendisini dolaylı olarak ilgilendiren mevzularla tarihin akışı içerisinde ortaya konmuş olan İslâmî/ilmî mirasın bir araya toplanmış şekli” olarak tarif etmek mümkündür.<sup>5</sup>

“Ulûmü’l-Kur’ân” tabirinin ilk olarak ne zaman ve kim tarafından kullanılmaya başlandığı hep tartışılmalıdır. Abdülazîm ez-Zerkânî (ö.1948)’ye göre, hicrî beşinci asırdan önce, bugünkü anlaşıldığı şekliyle tefsir usûlü veya ulûmü’l-Kur’ân’la ilgili yazılmış bir eser yoktur.<sup>6</sup> Çünkü o zamana kadar böyle bir eserin yazılmasına ihtiyaç duyulmamıştır. Bunun sebebi ise, İslam bilginlerinin Kur’an ilimlerini hafızalarına kaydetmeleri ve devam eden şifahî kültürün, yazılı belgeleri aratmayacak kadar sağlam ve sahih bir şekilde duruyor olmasıydı. Ayrıca, tedvin edilinceye kadar rivayet yoluyla aktarılan tefsir ilmi, ilk asırlarda hadis ilminin bir kolu idi. Yani her ne kadar hicretin ikinci asrından itibaren tedvin dönemi başlamış, rivayetler kitaplara aktararak telif ve tasnifler gerçekleştirilmiş ise de bu dönemde tefsir ilmi, hadis mecmualarının tefsir bölümünde yer almaktaydı. Dolayısıyla bu dönemde henüz müstakil ve kapsamlı bir tefsir usûlü çalışmasının var olduğunu söyleyemsek de hadis kitaplarının içerisinde bulunan ve tefsir usûlünün bazı konularını ele alan konulu tefsir usûlü çalışmalarının varlığından söz edebiliriz. Bu durumda karşımıza, birisi *konulu* diğeri ise *müstakil ve kapsamlı* olmak üzere iki çeşit tefsir usûlü çalışması çıkmaktadır. Tefsir usûlünde konularına göre gerçekleştirilmiş olan çalışmalar, müstakil ve kapsamlı çalışmalardan daha önceki dönemlerde başlamıştır. Geçmiş dönem âlimleri her ne kadar Kur’an ilimleri ile ilgili bilgilere sahip iseler de,

<sup>4</sup> Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilu’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Fevvâz Ahmed Zümerlî, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1415/1995, I. 23.

<sup>5</sup> Erdoğan Baş, “Kur’an İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi (I-IV. Asır)”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları-III*, İSAV, İstanbul 2002, s. 22.

<sup>6</sup> Zerkânî, *Menâhil*, I. 32.

bu döneme kadar Kur'an ilimleri bir kitapta toplanmamıştır.<sup>7</sup> Dolayısıyla Zerkânî, müstakil ve kapsamlı ulûmü'l-Kur'ân/tefsir usûlü çalışmalarını, hicrî beşinci asır âlimlerinden Ali b. İbrahim b. Saîd el-Hûfî (ö. 430/1038)'nin *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı çalışmasıyla başlatır.<sup>8</sup>

Subhi Sâlih ise bu konuda Zerkânî'nin görüşlerine katılmadığını ifade ederek, bu alanda ilk eser veren müellifin, *el-Hâvî fî Ulûmi'l-Kur'ân* isimli eseriyle hicrî dördüncü asır âlimlerinden Muhammed b. Halef el-Merzebân (ö. 309/921) olduğunu ifade etmektedir.<sup>9</sup>

Zerkânî ve Subhi Sâlih'in ulûmü'l-Kur'ân sahasında ilk müstakil ve kapsamlı eserin kim tarafından yazıldığına dair görüşleri bu şekilde olsa da yapılan inceleme ve araştırmalar, bu alanda telif edilen ilk eserin, Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857)'nin *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân*'ı olduğunu göstermektedir.<sup>10</sup> Merhum Ali Turgut ve mesai arkadaşı Suat Yıldırım'ın görüşlerine göre Hâris el-Muhâsibî'nin bu eseri, Kur'an ilimleri sahasında ilk kitap olmayı hak edecek nitelikleri taşımaktadır.<sup>11</sup> Muhâsibî'nin anılan eserini tefsir usûlü çalışmalarının ilki kabul edersek müstakil ve kapsamlı tefsir usûlü çalışmalarının başlangıcını hicrî üçüncü asra kadar götürmüş oluruz ki, bizim de bu konudaki kanaatimiz *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân*'ın, tefsir usûlü alanında yazılmış ilk derli toplu ve kapsamlı çalışma olduğu yönündedir.

Yukardaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere *ulûmü'l-Kur'ân* tabirini ıstılah olarak ilk defa kimin kullandığını tespit etmek oldukça güçtür. Çünkü yazma eser kataloglarına göre tertip edilip tarihî sıralamada en önde yer alacak olan *ulûmü'l-Kur'ân* başlıklı eser, gerçek manada bu alanda yazılmış ilk eseri belirlemede yeterli değildir. Bunun sebebi, ilk dönem âlimlerinin ulûmü'l-Kur'ân lafzını ulûmü't-tefsir anlamında kullanmış olmalarıdır. Yani ilk devir âlimlerinin bazıları tefsir yazarken, eserlerine bir *mukaddime* ile başlamayı ilke edinmişler ve bu mukaddime Kur'an'ın anlaşılmasına yardım edecek konularla ilgili bilgiler vermişlerdir. Bazıları ise bu bilgileri, konuyla ilgili ayetin tefsiri esnasında kaydetmişlerdir. İşte bu bilgiler

<sup>7</sup> Zerkânî, *Menâhil*, I. 29, 32.

<sup>8</sup> Zerkânî, *Menâhil*, I. 33.

<sup>9</sup> Subhi es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990, s. 124.

<sup>10</sup> Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İFAV., İstanbul 1991, s. 13.

<sup>11</sup> Suat Yıldırım, "Müzakere", ("Hicrî V-XI. Asırlarda Kur'an İlimleri", Ömer Çelik), *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-III*, İSAV, İstanbul 2002, s. 95.

*ulûmü'l-Kur'ân* veya *ulûmü't-tefsîr* olarak isimlendirilmektedir. Bize göre ise, bu dönem âlimlerimiz, daha sonraları *ulûmü'l-Kur'ân*'a dahil edilecek olan ilimleri (Kur'an'ın nüzûlü, tertibi, yazılması, cem'i, istinsâhı, nâsih-mensûhu, sebeb-i nüzûlü, müşkili, müteşâbihi, i'câzı vs.) tek tek ele alıp inceliyorlardı. Dolayısıyla onların zihinlerinde Kur'an ilimleri diye bir mefhum bulunmaktaydı. Ancak bu tabir, o zamanlar henüz kavram olarak kullanılmamaktaydı. Bu kavramsallaşma daha sonraki dönemlerde gerçekleşmiş, Kur'an'a dayanan bu ilimler sistemleşerek bir bilim dalı haline gelmiştir. Yani "ulûmü'l-Kur'ân" tabirinin lafız olarak hicrî üçüncü, dördüncü veya beşinci asırlarda kullanılmaya başlanmış olması, Kur'an ilimlerinin ancak bu asırlarda ortaya çıktığı anlamına gelmemektedir. İlk dönemlerde, özellikle Hz. Peygamber ve sahabe devrinde *ulûmü'l-Kur'ân* adı altında eserler ortaya konmamışsa da vahiy, esbâb-ı nüzûl, kıraat, Kur'an'ın kitâbeti, cem'i, istinsâhı, hatta noktalanması ve harekelenmesi gibi pratikte Kur'an ilimlerini ilgilendiren konular pekalâ konuşulmuş, tartışılmış ve bu mevzularda belli sonuçlara ulaşılmıştır. Kur'an ilimleri ilk dönemlerde metodolojik ve sistemli bir ilim olarak ortaya çıkmamış ve bu konuda eser verilmemişse de, Kur'an'ın indirilmeye başlanmasıyla birlikte *ulûmü'l-Kur'ân*'ı ilgilendiren konular gündeme gelmiş ve konuşulmuştur. Dolayısıyla Kur'an ilimlerinin ortaya çıkışını, bu alana özgü kavramın ortaya çıkışına bağlamaksızın, Kur'an vahyinin başladığı ilk günlere kadar geriye götürmek mümkündür.<sup>12</sup> Bu bağlamda, Kur'an ilimleri henüz tedvin edilmeden önce de Hz. Peygamber'in ahabının, Kur'an'a ve onun yorumuna dair bilgilerden az da olsa haberdar olduklarını söyleyebiliriz.

Hz. Peygamber ve ahabı Kur'an'ı ve ona dair bilgileri bilmekte idiler. Fakat o dönemde bu bilgiler henüz tedvin edilip bir kitapta toplanmış değildi ve dolayısıyla sistematik bir bilgiye dönüşmemişti. Bunun nedeni ise o dönemde, Kur'an'ı anlamak için gerekli olan yöntem ve kaideler ile ilgili telif çalışmalarına ihtiyaç duyulmamasıdır.<sup>13</sup> Hz. Peygamber kendisine indirilen vahyi hiç bir artırma veya eksiltme yapmaksızın ahabına aktarıyordu. Bunu yaparken de insanların hafızalarına iyice yerleşmesi için ayetleri yavaş yavaş ve dura dura okuyor daha sonra da yine

<sup>12</sup> Baş, *a.g.m.*, s. 23.

<sup>13</sup> Zerkânî, *Menâhil*, I. 29.

kendisi “*Sana da, insanlara gönderileni açıklayasın diye Kuran’ı indirdik. Belki düşünürlersin*”<sup>14</sup> ayetinde yer alan emre uygun olarak gerek söz, fiil ve takrirleri (onayları) ile ve gerekse ahlakıyla, kısacası bunların hepsini de içerisine alan *sünneti* ile onlara Kur’an’ın lafızlarını da manalarını da açıklıyordu. Çünkü bu ayet, her iki hususu da yani Kur’an’ın hem lafızlarının hem de manalarının açıklanmasını ihtiva etmektedir.<sup>15</sup> Dolayısıyla sahabenin, Kur’an’ın lafız ve manalarını Hz. Peygamber’den aldığını söyleyebiliriz. İbn Teymiyye (ö.728/1327) bu konuda şunları söylemektedir: “Malumdur ki, mücerret lafzının ötesinde her kelimadan kastedilen esas şey, o kelamın manalarının anlaşılmasıdır. Sözler içinde ise Kur’an’ın kelamı, bu türlü değerlendirmeye daha layıktır.”<sup>16</sup>

Bilindiği gibi Hz. Muhammed, Kur’an’ın ilk muhatabı, uygulayıcısı ve tebliğcisi idi. Ancak bunlardan da önemlisi, bu dönemde Hz. Peygamber’in, vahiy tarafından yönlendirilmek suretiyle, ortaya çıkan problemlere kesin çözüm bulmasıdır. Diğer bir ifade ile risalet döneminde Hz. Peygamber dinî bir otorite olarak, kendisine vahyedilen Kur’an’ı ilk muhataplarına okuyor, gerekli durumlarda açıklamalarda bulunuyor, sorulan sorulara cevap veriyor, kısacası bu alandaki tüm sorunları çözüyordu.

Hz. Peygamber’in hayatta olduğu dönemde Kur’an ilimlerinin, Kur’an’ın vahyedilişi, vahyin geliş şekilleri, gelen vahiylerin yazılması, ezberlenmesi ve Hz. Peygamber tarafından açıklanması ile esbâb-ı nüzûl hâdiselerinin hafızalarda saklanması ibaret olduğu söylenebilir.

Bu dönemde sahabe dillerinin Arapça olması, Kur’an-ı Kerim’i anlamadaki istekleri ve katıksız iman ve teslimiyetleri sayesinde Hz. Peygamber’in aktardığı bilgileri kavramada pek fazla zorluk çekmiyordu. Dolayısıyla böyle bir ortamda Kur’an ilimleri/tefsir usûlü ile ilgili telif çalışmalarına ihtiyaç duyulmamıştır. Öte yandan sahabenin çoğunluğunun okuma yazma bilmemesi ve yazı malzemelerinin teminindeki güçlükler, telif engel olan diğer hususlar olarak gözükmektedir. Zaten o dönem için böyle bir anlayış da söz konusu değildi. Ayrıca Kur’an ayetleri nazil

<sup>14</sup> 16 Nahl 44.

<sup>15</sup> Ebu’l-Abbâs Takiyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli’t-Tefsîr*, Dâru’ş-Şâm li’t-Türâs, Beyrut 1988/1408, s. 63.

<sup>16</sup> İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 64.

olmaya devam ederken, Kur'an'dan olmayan şeylerin de ona karışabileceği endişesiyle Hz. Peygamber'in, Kur'an ayetlerinin dışındaki şeylerin yazılmasını yasaklaması da<sup>17</sup> Kur'an ilimlerine ilişkin telif çalışmalarını bir sonraki döneme ertelemiştir. Dolayısıyla bu dönemde Kur'an dışında, ne Hz. Peygamber'in hadisleri ne de Kur'an ilimleri yazılabilmektedir.

Hız. Peygamber'in vefatıyla birlikte, Kur'an ilimleri için, artık vahiy tarafından kontrol edilmeyen yeni bir safha başlamış, Kur'an, hata yapmaktan masum olmayan beşerin bir nevi kontrolü altına girmiş, o dönemden bu yana Kur'an ve onun anlaşılması hususunda sayılamayacak kadar eser ve görüş ortaya çıkmıştır.

Hız. Peygamber'in vefatından sonra sahabe döneminde Kur'an'ın gerek metnine ve metnin korunmasına, gerekse manalarının anlaşılmasına yönelik birçok faaliyet gerçekleştirilmiştir. İşte bu faaliyetlerin en önemlilerinden bir tanesi Kur'an'ın cem'i meselesidir.

## B. KUR'AN'IN CEM'İ

Kur'an ayetlerinin yazılması ve bir araya toplanması ile ilgili olarak en çok kullanılan kavramlardan biri de *cem* kelimesidir. Kur'an'ın cem'i (*cem'u'l-Kur'ân*) dediğimiz zaman bu kavram, birincisi Kur'an'ın ezberlenmesi (*hıfz*) ve ikincisi de yazılması (*kitâbet*) olmak üzere iki manada kullanılmaktadır.<sup>18</sup> Şimdi Kur'an'ın cem'i'nin (*cem'u'l-Kur'ân*) ifade ettiği bu iki manaya kısaca temas edelim.

Kur'an'ın ezberlenmesi (*hıfz*) anlamına gelen cem'den kasıt, Kur'an ayetlerinin hıfz edilerek kalbe yerleştirilmesi ve orada toplanarak bir araya getirilmesidir. Kur'an'da *إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ* “Doğrusu o vahyolunanı kalbine yerleştirmek ve onu sana okutturmak Bize düşer”<sup>19</sup> ayetinde geçen *cem* kelimesi Kur'an'ın ezberlenmesi ve kalbe yerleştirilmesi anlamında kullanılmıştır. Yine bu manada olmak üzere *Cümmâu'l-Kur'ân* tabiri de Kur'an hafızları anlamında kullanılmaktadır.

<sup>17</sup> Bkz. Müslim, *Zühd* 16.

<sup>18</sup> Zerkânî, *Menâhil*, I. 197; Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 65.

<sup>19</sup> 75 Kıyâme 17.

Öncelikle belirtmeliyiz ki, Kur'an-ı Kerim Hz. Peygamber'e nazil olmaktaydı ve onun ezberlenmesi (hıfz) manasında onu ilk cem eden kişi de Hz. Peygamber'di. Sahabenin ileri gelenleri de Kur'an'ı pek fazla zorluk çekmeden ezberlemekte idiler. O dönemde Kur'an'ı ezberleyen bu seçkin insanların sayısı hiç de az olmasa gerektir. Nitekim sadece Bi'r-i Maûne olayında yetmiş hafız<sup>20</sup> sahabenin şehit olduğu rivayet edilmektedir.<sup>21</sup>

Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde zikrettiği rivayetlerin zahirine itbar edecek olursak, bu durumda Hz. Peygamber dönemindeki Kur'an hafızlarının sayısının yediyi geçmeyeceğini kabul etmemiz gerekir ki, bu yedi kişi Abdullah b. Mes'ud (ö. 32/652), Sâlim b. Ma'kıl (ö. 12/633), Muaz b. Cebel (ö. 18/639), Ubey b. Ka'b (ö. 19/640), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), Ebû Zeyd (ö. 33/654) ve Ebu'd-Derdâ (ö. 31/652)'dan müteşekkildir. Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde bu yedi hafızın isimleri bir rivayet içerisinde peşpeşe zikredilmeyip, bu hususla ilgili üç ayrı rivayet bir araya getirilip tekrarlanan isimler çıkartılmak suretiyle elde edilmektedir.<sup>22</sup> Ancak hemen belirtelim ki, sadece biraz önce ifade ettiğimiz Bi'r-i Maûne olayında yetmiş hafız sahabenin şehit olması, bizlere o dönemdeki Kur'an hafızlarının sayısının çok daha fazla olması gerektiğini göstermektedir.

Nitekim Suyûtî (ö. 911/1505) *el-İtkân* adlı eserinde, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838)'ın *el-Kırâât* adlı eserinde zikrettiği bazı kurrâ hafızların isimlerine yer vermektedir ki bunlar; Muhacirden Dört Halife, Talha (ö. 36/656), Sa'd (ö. 54/674), İbn Mes'ud, Huzeyfe (ö. 36/656), Sâlim, Ebû Hureyre (ö. 58/678), Abdullah İbnu's-Sâib (ö. 70/689), Abâdile (Abdullah b. Abbâs (ö. 68/686), Abdullah b. Amr İbnu'l-Âs (ö. 65/684), Abdullah b. Ömer (ö. 74/692), Abdullah İbnu'z-Zübeyr (ö. 73/692), Âişe (ö. 56/676), Hafsa (ö. 45/665), Ümmü Seleme (ö. 59/679). Ensardan ise Ubâde İbnu's-Sâmit (ö. 34/654), Muâz, Mücemma' b. Cârîye, Fudâle b. Ubeyd, Mesleme b. Muhalled'dir.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Kur'an vahyi henüz tamamlanmamış olduğu için buradaki "hafız" kavramı, "Kur'an'ın indiği kadarını veya bir kısmını ezberleyen" anlamında kullanılmıştır.

<sup>21</sup> Bi'r-i Maûne olayında yetmiş hafız sahabenin şehit olması ile ilgili bkz. Buhârî, *Meğâzî* 126; Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1414/1993, I. 224.

<sup>22</sup> Buhârî, *Menâkıbü'l-Ensâr* 31, 33, 35.

<sup>23</sup> Suyûtî, *İtkân*, I. 226-227.

Kâsım b. Sellâm'ın bildirdiği bu isimler, Kur'an'ı hıfzeden sahabenin sadece bir kısmıdır. Çünkü bunlar, ezberledikleri Kur'an'ı Hz. Peygamber'e arz edebilme imkânına sahip olan kimselerdi. Böylece onlar talebe, Hz. Peygamber de öğretmen konumundaydı. Fakat herkes bu imkâna sahip değildi ve dolayısıyla Kur'an'ı Hz. Peygamber'e arz etmeksizin hıfzeden sahabenin miktarı sayılamayacak kadar çoktur. Bu sayıya bir de, Kur'an'ı Hz. Peygamber'in vefatından sonra ezberleyen sahabeleri de dahil edecek olursak, bu durumda miktar daha da artacaktır.<sup>24</sup>

Zerkeşî (ö. 794/1392) de elimizdeki bu sayıların, ezberledikleri Kur'an'ı Hz. Peygamber'e arz eden ve senet zinciri bize kadar ulaşan sahabeler olup, Kur'an'ı ezberledikleri halde senet zinciri bize kadar ulaşmamış olan sahabelerin sayısının çok daha fazla olduğunu ifade etmektedir.<sup>25</sup>

İbnu'l-Cezerî (ö. 833/1429) de bu konuda şunları söylemektedir: "Kur'an'ın nesilden nesile aktarılmasında kendisine itimat edilen şey kitapların ve mushafların yazısı değil, kalplerin ve gönüllerin hıfzıdır ki, bu da Allah'ın bu ümmete verdiği özelliklerin en şerefliisidir."<sup>26</sup>

Sonuç olarak diyebiliriz ki Kur'an, başta Hz. Peygamber olmak üzere pek çok sahabe tarafından hıfz edilmiştir. Hz. Peygamber henüz hayatta iken Kur'an'ı ezberleyen sahabe sayısı oldukça fazladır. Bunda da o dönemin Arap toplumunda yazılı kültürün değil de sözlü (şifahî) kültürün revaçta olmasının etkisi vardır.

Kur'an'ın yazıya aktarılması (*kitâbet*) şeklindeki cem'i ise, üç farklı dönemde üç farklı şekil almıştır. Bu dönemler Hz. Peygamber dönemi, Hz. Ebûbekir dönemi ve Hz. Osman dönemidir.

Hız. Peygamber, Kur'an ayetlerini yazmaları için vahiy kâtipleri edinmiştir.<sup>27</sup> Böylece, İslam'ın ilk günlerinde Mekke'de yazı sınırlı sayıda kimse tarafından biliniyor olsa da, Hız. Peygamber daha ilk günlerden itibaren, gelen vahiyleri yazıyla kayıt altına aldırıştır.<sup>28</sup> Vahyin yazıya aktarımının başlangıç tarihi kesin olarak bilinmiyor ise de, Hız. Peygamber'in gelen vahyi hemen yazdırma yoluna gittiğine

<sup>24</sup> Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 67.

<sup>25</sup> Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Yusuf Abdurrahmân Mar'aşlî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1415/1994, I. 336-337.

<sup>26</sup> Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırââtî'l-Aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ', Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, yy. ty., I. 6.

<sup>27</sup> Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 69.

<sup>28</sup> Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı, İlâhiyât*, Ankara 2004, s. 48.

dair çok sayıda rivayet bulunmaktadır.<sup>29</sup> Hz. Ömer (ö. 23/644)'in müslüman oluşu ile ilgili bir rivayette, onun kız kardeşi Fâtıma'nın evinde Tâ-Hâ Suresi'nin yazılı olduğu bir sahifenin bulunduğu aktarılmaktadır.<sup>30</sup> Hz. Ömer nübüvvetin beşinci yılında müslüman olduğuna göre<sup>31</sup> bu rivayet, vahyin yazı ile tespiti işleminin bu tarihten önce de yapıyor olduğunu göstermektedir.<sup>32</sup>

Hz. Peygamber vahyin yazı ile tespiti noktasında aşırı duyarlı olmuştur. İlk günlerde hadislerin yazımına yasak getirmesine neden olan da bu duyarlılığıdır. Nitekim Hz. Peygamber, “Benden Kur’an dışında bir şey yazmayın, kim benden Kur’an dışı bir şey yazarsa onu imha etsin”<sup>33</sup> buyurmuştur.

Vahyin yazı ile tespiti amacıyla Hz. Peygamber'in, daha vahyin başladığı ilk günlerden itibaren vahiy kâtipleri edindiğini az önce belirtmiştik. Ancak vahiy kâtiplerinin isimleri ile ilgili olarak, kaynaklarda tam bir birlik söz konusu değildir. Farklı kaynaklarda “vahiy kâtibi” olarak takdim edilen isimlerin toplam sayısının kırkı geçtiği görülmektedir.<sup>34</sup> Kaynakların ittifakla vahiy kâtibi olduklarını belirttiği isimler arasında Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661), Osman b. Affân (ö. 35/655), Ubey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit ve bilhassa Mekke fethi sonrası dönemde önde gelen vahiy kâtiplerinden olduğu belirtilen Muâviye b. Ebî Süfyân (ö. 60/680) gibi kimseler yer almaktadır. Özellikle Zeyd b. Sâbit ve Muâviye b. Ebî Süfyân kendilerini vahiy kâtipliği işine adanmışlar ve bu işin dışında uğraştıkları herhangi başka bir meşguliyetleri olmamıştır.<sup>35</sup>

Hz. Peygamber'in, kendisine vahiy geldiğinde vahiy kâtiplerinden birini çağırıp gelen vahyi imlâ ettirdiği ile ilgili olarak Hârîce b. Zeyd (ö. 100/718) kanalıyla gelen bir rivayet Zeyd b. Sâbit'in, “Allah Rasûlü kendisine vahiy geldiği

<sup>29</sup> Gelen vahyin Hz. Peygamber tarafından derhal yazdırıldığı ile ilgili bakınız, Buhârî, *Tefsîr* 115, 116; Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân* 10 (hadis no: 3033); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I. 57.

<sup>30</sup> Ebû Muhammed Abdulmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Cemal Sâbit - Muhammed Mahmûd- Seyyid İbrâhîm, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1416/1996, I. 283; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menâ' İbn Sa'd, *Sünenü'n-Nebîyyi ve Eyyâmuhû*, thk. Ebû Abdillâh Abdüsselâm b. Muhammed b. Ömer Alûş, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1416/1995, II. 485.

<sup>31</sup> Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İFAV., İstanbul 1993, s. 41.

<sup>32</sup> Muhsin Demirci, *Kur'ân Tarihi*, İFAV., İstanbul 1997, s. 132.

<sup>33</sup> Bkz. Müslim, *Zühd* 16.

<sup>34</sup> Vahiy kâtiplerinin kimlerden müteşekkil olduğu ile ilgili olarak bkz. İbn Hazm, *Cevâmiu's-Sîreti'n-Nebeviyye*, nşr. Nâyif el-Abbâs, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk-Beyrut 1406/1986, s. 25-26.

<sup>35</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, s. 25-26.

zaman derhal beni çağırır, ben de yazıya aktarırdım” dediğini nakletmektedir.<sup>36</sup> Hz. Ömer’den gelen bir rivayette de Hz. Peygamber’in, yazılı Kur’an metinlerinin düşman topraklarına götürülmemesi yönünde bir emrinden bahsedilmektedir.<sup>37</sup> Bütün bu rivayetler Hz. Peygamber hayatta iken vahyin yazıya aktarıldığını gözler önüne sermektedir. Zira vahyin tespitinde ezber ve yazı olmak üzere iki yöneme başvurulmuş ve bu iki yöntemin birbirine destek olması sağlanmıştır.<sup>38</sup>

Henüz iki kapak arasında bir araya getirilmemiş olsa da Kur’an’ın tamamı Hz. Peygamber döneminde yazılmıştı.<sup>39</sup> Tamamı yazıyla tespit edilmiş olduğu halde Kur’an’ın bu dönemde niçin bir mushaf şeklinde iki kapak arasında bir araya getirilmediği konusunda farklı görüşler ileri sürülmektedir. “Cem’den maksadın vahiy malzemesini koruma altına almak olduğu, Hz. Peygamber’in hayatta olduğu süreçte ise böyle bir problemin söz konusu olmadığı”, “henüz vahiy tamamlanmadığından bazı ayetlerin nesh edilebileceği, yani Kur’an nassının nihâî şeklinin belirginleşmediği”, “vahyin nüzûlünün devam ettiği ve tertibin de nüzûl sırasına göre olmadığı”, “vahyin tamamlanması ile Hz. Peygamber’in vefatı arasındaki sürenin, vahiy malzemesini bir araya derlemeye imkân tanıyacak kadar geniş olmadığı” ileri sürülen nedenlerin en başta gelenleridir.<sup>40</sup> Zerkeşî, Hâris el-Muhâsibî’nin (ö. 243/857) şu sözlerine yer vermektedir: “Kur’an’ın yazılması sonradan ortaya çıkmış bir mesele değildir. Çünkü Hz. Peygamber onun yazılmasını emretmekteydi. Ancak o zamanlar bu yazım işi henüz dağınık bir biçimde deri parçaları, ağaç yaprakları, hurma dalları, yassı taşlar, kemik parçaları ve az miktarda da kâğıt parçaları üzerine yapılmaktaydı.”<sup>41</sup>

Yazılan Kur’an metinlerinin hangi şekilde muhafaza edildiği hususuna gelince, bu konuda iki farklı kanaat söz konusudur. Birinci görüşe göre vahiy kâtiplerinin yazmış oldukları metinler Hz. Peygamber tarafından kontrol edilmiş ve onun evinde

<sup>36</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvûd-Muhammed Naîm el-Irkusûsî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1414/1994, II. 429.

<sup>37</sup> Buhârî, *Cihâd* 195; Ebû Dâvûd, *Cihâd* 88.

<sup>38</sup> Maşalı, *a.g.e.*, s. 50.

<sup>39</sup> Subhî Sâlih, *Mebâhis*, s. 73.

<sup>40</sup> Bkz. Zerkeşî, *Burhân*, I. 360; Suyûtî, *İtkân*, I. 158; Subhî Sâlih, *Mebâhis*, s. 73; M. Abdullah Draz, *Kur’an’a Giriş*, çev. Salih Akdemir, Kitâbiyât, Ankara 2000, s. 31; Hasan Hanefî, *İslâmî İlimlere Giriş*, çev. Muharrem Tan, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 17-18.

<sup>41</sup> Zerkeşî, *Burhân*, I. 332. Ayrıca bkz. Suyûtî, *İtkân*, I. 185.

muhafaza altına alınmıştır. Bu görüşü savunanlar Hz. Ebûbekir (ö. 13/634)'in, Kur'an'ı derleme faaliyeti esnasında Hz. Peygamber'in evine gelerek orada bulunan Kur'an sayfelerini bir ip vasıtasıyla balyaladığını bildiren rivayete dayanmaktadırlar.<sup>42</sup> İkinci görüşe göre ise yazılı Kur'an metinleri, bu metinleri yazan vahiy kâtiplerinde kalmıştır. Bu görüşü savunanlar, Hz. Ebûbekir'in Kur'an'ı derleme görevini üstlenmiş olan Zeyd'e "Kur'an'ı araştırarak topla"<sup>43</sup> sözünü, kendilerine dayanak yapmakta ve bu rivayetin, yazılı Kur'an metinlerinin sahabilerin ellerinde dağınık olarak bulunduğu bir göstergesi olduğunu düşünmektedirler.<sup>44</sup>

Hz. Peygamber'in vefat etmesi üzerine bazı bölgelerde İslam toplumunun birliğini zedeleyecek nitelikte bir muhalefet zuhur etmişti. Meydana gelen bu muhalefetin doğurduğu huzursuzluğu bertaraf etme amacıyla yeni halife Hz. Ebûbekir'in, muhalifler üzerine hicrî 12 yılında bir ordu göndermesiyle patlak veren ve "Ridde Savaşları" olarak anılan savaşlarda çok sayıda kurrâ sahabinin şehit düşmesi, Hz. Ebûbekir'i vahiy malzemesini bir araya toplamaya sevk etmiştir.<sup>45</sup> Kurrâ sahabilerin vefatı, o zamana kadar hem yazı hem de ezber kanalıyla muhafazası gerçekleştirilen vahiy malzemesinin bu kaynaklardan birini, yani ezberi yitirme tehlikesi ile karşı karşıya kalmasına neden olmuştur.<sup>46</sup> Çok sayıda kurrâ sahabinin şehit düştüğü Yemâme savaşından sonra Hz. Ömer, Hz. Ebûbekir'e gelerek vahiy malzemesini derlemesini teklif etmiş, o da başlangıçta tepki gösterse de daha sonra bu teklifi kabul etmiş ve bu iş için Zeyd b. Sâbit'i görevlendirmeyi uygun bulmuştur.<sup>47</sup> Bunun sebebi ise Zeyd'in genç, akıllı, hakkında hüsn-ü zan beslenen bir kişi oluşu ve daha önce de Hz. Peygamber'e vahiy kâtipliği yapmış olmasıdır.<sup>48</sup> Ayrıca Zeyd, Hz. Peygamber hayatta iken Kur'an'ın tamamını ezberlemiş olan sahabilerden birisidir.<sup>49</sup> İşte Zeyd b. Sâbit'in bütün bu özellikleri, vahiy malzemesini derleme işinin ona verilmesi hususunda tercih sebebi olmuştur.

<sup>42</sup> Suyûtî, *İtkân*, I. 185; Hamidullah, *a.g.e.*, s. 49.

<sup>43</sup> Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân* 8, 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I. 57.

<sup>44</sup> Demirci, *Kur'ân Tarihi*, s. 134-135.

<sup>45</sup> Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân* 8; Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân* 10 (hadis no: 3103).

<sup>46</sup> Maşalı, *a.g.e.*, s. 55.

<sup>47</sup> Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân* 8, 10 ve *Kitâbü'l-Ahkâm* 51; Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân* 10 (hadis no: 3103).

<sup>48</sup> Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân* 8, 10; Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân* 10 (hadis no:3103); Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, II. 431; Suyûtî, *İtkân*, I. 182.

<sup>49</sup> Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân* 24, 25.

Bazı kaynaklarda, derleme işinde Zeyd'e başka sahabilerin de yardımcı olduğu ve bu kimselerin başında da Hz. Ömer ile Ubey b. Ka'b'ın geldiği bildirilmektedir.<sup>50</sup>

Derleme işinde takip edilen yönteme gelince, bu konudaki rivayetlerden birinde Hz. Ebûbekir'in, Hz. Ömer ve Zeyd b. Sâbit'e Mescid-i Nebvî'nin kapısında beklemelerini ve kendilerine iki şahitle birlikte vahiy malzemesi getirenlerin bu getirdiklerini yazmalarını emrettiği bildirilmektedir.<sup>51</sup> Başka bir rivayette de müslümanlardan, Allah Rasûlü'nden bizzat aldıkları vahiy malzemelerini getirmelerinin istendiği, getirilenlerin de ancak iki şahidin şehadeti ile kabul edildiği ve bu malzemelerin de sahifelere, hurma dallarına ve yapraklara kaydedildiği zikredilmektedir. Bu rivayetlerde sözü edilen 'iki şahit'ten kastedilenin ne olduğu hususunda farklı görüşler belirmiştir. Ancak konumuzun maksadını aşacağını düşündüğümüz için biz burada uzun uzun bu görüşlerden ve ileri sürdükleri delillerden bahsetmek yerine sadece bu konudaki farklı görüşleri zikredip geçeceğiz. 'İki şahid'in ne olduğu konusundaki görüşleri; 1. Ezber ve yazı 2. Yazılı belgenin Hz. Peygamber'in huzurunda yazıldığına dair iki kişinin şahitlikte bulunması 3. Söz konusu belgenin Hz. Peygamber tarafından son arzda okunduğuna dair iki kişinin şahitlik etmesi şeklinde özetleyebiliriz.<sup>52</sup>

Hz. Peygamber zamanında tamamı yazıya geçirilmiş<sup>53</sup> ancak dağınık bir biçimde ağaç yaprakları, deri, taş, kemik ve az miktarda da kâğıt parçaları üzerinde bulunan vahiy malzemesini Hz. Peygamber'den nakledildiği şekliyle ayet tertibine göre bir mushaf içerisinde ilk olarak cem eden kişi Hz. Ebûbekir olmuştur.<sup>54</sup> Hz. Ebûbekir'in derleme işi için görevlendirdiği Zeyd b. Sâbit, takriben bir yıl gibi bir süre içerisinde bu görevini tamamlamıştır.<sup>55</sup> O devrin şartları göz önüne alındığında, Zeyd b. Sâbit Kur'an'ı bir mashafta cem etme işini aslında çok kısa denilebilecek bir zamanda tamamlamıştır. Çünkü Zeyd, Kur'an'dan her bir ayetin tespiti için iki şahit getirilmesini şart koşmuştu. Buna bir de daha önceden yazılmış olan Kur'an ayetlerinin, çeşitli materyaller üzerinde dağınık bir şekilde bulunduğunu ve

<sup>50</sup> Suyûtî, *İkân*, I. 184.

<sup>51</sup> Suyûtî, *İkân*, I. 184.

<sup>52</sup> Maşalı, *a.g.e.*, s. 58.

<sup>53</sup> Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 73-74.

<sup>54</sup> Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 74.

<sup>55</sup> Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 77.

buralardan derlenerek tekrar yazılması hususunu eklediğimiz zaman, Zeyd'in bu cem işini gerçekten de kısa bir süre içerisinde tamamladığı anlaşılmaktadır. Subhi Sâlih bu konuda şunları söylemektedir: “Zeyd'in Kur'an ayetlerini böylesine kısa bir sürede cem etmesi, ancak, Allah'ın hoşnutluğunu kazanma uğrunda kendilerini feda eden sahabenin azminin büyüklüğü ile açıklanabilir.”<sup>56</sup>

İslam bilginlerinin çoğunluğu Hz. Ebûbekir'in cem ettirdiği mushafın yazım şeklinin, Kur'an'ın kendisiyle nazil olduğu *yedi harfe (el-ahrufu's-seb'a)* şamil olduğu kanaatindedirler. Bu açıdan bakıldığı zaman Kur'an'ın bu ilk cem'i, sanki Hz. Peygamber dönemindeki nazil olduğu şekline benzemektedir.<sup>57</sup>

Derlenip mushaf haline getirilen vahiy malzemesi, vefat edinceye kadar Hz. Ebûbekir'de kalmış, sonra Hz. Ömer'e geçmiş ve onun vefatından sonra da Hz. Peygamber'in hanımı ve Hz. Ömer'in kızı olan Hz. Hafsa'ya intikal etmiştir.<sup>58</sup>

Kısacası ilk iki halife olan Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer dönemlerinde Kur'an ilimleri açısından herhangi bir tedvin söz konusu değildir. Ancak bu dönemde İslamın yayılması ve öğretilmesi, Kur'an ve Kur'an ilimleri, sünnet ve sünnetin öğretilmesi gibi konularda sahabilerin tedvin yoluyla değil ama şifahî olarak göstermiş oldukları gayret, daha sonra gelecek olan nesillere en güzel bir biçimde örnek olacak niteliktedir.<sup>59</sup>

## II. TEDVİNE GEÇİŞ SAFHASI

Hz. Ebûbekir döneminde başlayan fetihler, Hz. Ömer döneminde hız kazanmış ve bu dönem, İslam devletinin sınırlarının son derece genişlediği bir dönem olmuştur. Hz. Osman döneminde de İslam tebliğinin girmiş olduğu yayılma süreci aynı hızla devam ettirilmeye çalışılmıştır. Bu süreçte İslam'a yeni giren bölge halklarının dinî eğitimi, hafız sahabiler tarafından gerçekleştiriliyordu. Kur'an'ın yedi harf üzere nazil

<sup>56</sup> Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 77.

<sup>57</sup> Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 78.

<sup>58</sup> Buhârî, *Tefsîr* 199 ve *Fedâilü'l-Kur'ân* 8; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, II. 441; Suyûtî, *İtkân*, I. 182; Hamidullah, *a.g.e.*, s. 46.

<sup>59</sup> Bkz. Zerkânî, *Menâhil*, I. 30.

olmasının bir neticesi olarak bu hafız sahabiler arasında bir takım okuyuş farklılıkları medyana geliyordu. Ayrıca bu sahabilerden her birisi kendilerine özel mushaflara sahip idiler. Bu mushaflar arasında ise surelerin sırası gibi bazı farklılıklar bulunmaktaydı. Dolayısıyla bu hafız sahabilerin muallimlik yaptıkları bölgelerden her birinde belli bir okuyuş şekli ve mushaf şöhret kazanmıştı. Örneğin Kûfe’de Abdullâh b. Mes’ûd’un, Basra’da Ebû Mûsâ el-Eş’arî (ö. 44/664)’nin, Şam bölgesinde de Ubey b. Ka’b’ın okuyuşu ve mushafı şöhret bulmuştur.<sup>60</sup> Farklı bölgelere mensup insanlar arasındaki bu farklı okuyuş şekilleri, Hz. Osman’ın hilafeti döneminde Ermenistan ve Azerbaycan bölgesine düzenlenen askerî sefer sırasında ümmetin birliğini bozacak boyutlara ulaşmıştır.<sup>61</sup> Bu savaşlar esnasında bir araya gelen Suriye ve Irak orduları, Kur’an’ı birbirlerinden farklı şekillerde okuduklarını anlamışlar, Hz. Peygamber’in, kıraat farklılıklarına niçin müsade ettiğine vâkıf olmadıkları için<sup>62</sup> her iki taraf da birbirlerine kendi okuyuş şekillerinin daha doğru olduğunu ileri sürerek büyük münakaşalara girişmişti. Bu durum karşısında endişeye kapılan Huzeyfe b. el-Yemân (ö. 36/656), sefer dönüşü meseleyi hemen halifeye arz ederek bu sorunu giderecek önlemlerin alınmasının ümmetin menfaatine olacağını, aksi taktirde Ehl-i Kitâb’ın kutsal kitapları ile ilgili yaşadıkları sıkıntıların aynısını bu ümmetin de yaşayacağını ifade etmiştir. Bunun üzerine halife Hz. Osman hemen harekete geçmiş ve mushafın, Hz. Ebûbekir döneminde derlenen sahifeler doğrultusunda yazdırılıp çoğaltılması amacıyla bu sahifeleri Hz. Hafsa’dan istemiş ve bu iş için, ensardan Zeyd b. Sâbit ile muhacirlerden Abdullâh b. Zübeyr, Saîd b. el-Âs (ö. 59/679) ve Abdurrahmân b. el-Hâris (ö. 43/663)’ten müteşekkil dört kişilik bir heyet oluşturmuştur.<sup>63</sup> Heyette yer alan kişilerden her birisi Kur’an hafızı olmasına rağmen halife Hz. Osman onlara, istinsâh işlemini gerçekleştirirken Hz. Hafsa’da bulunan nüshayı esas almalarını emretmiştir. Bunun nedeni, yazılıp çoğaltılacak olan yeni Kur’an nüshalarının, Hz. Peygamber zamanında ve bizzat O’nun huzurunda yazılan Kur’an metinlerini esas alan, Hz. Ebûbekir’in cem ettirdiği nüshaya dayandırılmak istenmesidir. Yani heyet istinsâh işinde, Hafsa’da bulunan nüshayı esas almakla aynı zamanda, Hz.

<sup>60</sup> Maşalı, *a.g.e.*, s. 66.

<sup>61</sup> Bkz. Buhârî, *Fedâilü’l-Kur’ân* 9; Tirmizî, *Tefsîru’l-Kur’ân* 10 (hadis no: 3104); Draz, *Kur’an’a Giriş*, s. 34; Hamidullah, *a.g.e.*, s. 46; Maşalı, *a.g.e.*, s. 66.

<sup>62</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 72.

<sup>63</sup> Buhârî, *Fedâilü’l-Kur’ân* 9; Tirmizî, *Tefsîru’l-Kur’ân* 10 (hadis no: 3104).

Ebûbekir'in derleme faaliyetini gerçekleştirirken esas aldığı kaynağa da dayanmış ve böylece bu konudaki her türlü şüphe ve ileri geri konuşmaların önüne geçilmiştir.<sup>64</sup> Neticede istinsâh işlemi aslına tamamen uygun bir biçimde tamamlandıktan sonra asıl nüsha tekrar Hz. Hafsa'ya iade edilmiş, çoğaltılan nüshalardan bir tanesi *el-Mushafu'l-İmâm* adıyla halife Hz. Osman'ın yanında bırakılmış<sup>65</sup> diğerleri de ciltlenerek resmî, nihaî ve değişmez birer nüsha olarak belli başlı İslam kentlerine gönderilmiştir.<sup>66</sup> Bundan böyle bu resmî nüshalara uygunluk göstermeyen bütün nüshalar geçersiz sayılmış<sup>67</sup> ve bunun neticesinde de istinsâh edilen mushaflardan farklılık arz eden özel mushafların imhası gerçekleştirilmiş, istinsâhta esas alınan Hz. Ebûbekir döneminde derlenen sahifelerin dışında önceye ait bütün nüsha ve yazılı metinler ortadan kaldırılmıştır.<sup>68</sup>

Kur'an'ın indiği dönemde Arapça yazı henüz tam olarak gelişmediği için yazım kuralları tam olarak yerleşmemişti. Buna paralel olarak Kur'an'ın istinsâhı da aynı şekilde yetersiz kurallar çerçevesinde yürütülebilmisti. Bu nedenle Kur'an'ın yazıya aktarılması hususunda tam olarak oturmuş bir yazım şekli bulunmadığından, Hz. Osman döneminde takip edilen yazım metodu bir gelenek olarak sürdürülmüş ve Kur'an'a özgü resmî bir yazı biçimi ortaya çıkmıştır. Bu yazım geleneği, daha sonraları *İlmu Resmi'l-Kur'ân* veya *İlmu Resmi'l-Osmânî* adıyla Kur'an ilimlerindeki

<sup>64</sup> Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 83.

<sup>65</sup> Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I. 7; Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 84; Maşalı, *a.g.e.*, s. 82.

<sup>66</sup> Kaynaklarda, istinsâh edilen nüshaların sayısı konusunda farklı görüşler yer almaktadır. Buhârî, Tirmizî ve Sicistânî'nin istinsâh faaliyeti ile ilgili olarak aktardıkları rivayette, şehir ismi belirtilmeksizin *ilâ külli ufukin* = *her ufka* ifadesi yer almaktadır. (Bkz. Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân* 9; Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân* 10 (hadis no: 3104). Zerkeşî, sayının dört olduğu, Kûfe, Basra ve Şam'a birer tane gönderildiği, bir tanesinin de Medine'de bırakıldığını belirtirken (Bkz. Zerkeşî, *Burhân*, I. 334), İbnü'l-Cezerî istinsâh edilen mushaf sayısının sekiz olduğunu belirttikten sonra Hz. Osman'ın Basra, Kûfe, Şam, Medine, Mekke, Yemen ve Bahreyn'e birer nüsha gönderdiğini, bir nüshayı da kendi yanında bıraktığını ve 'İmam Mushaf' olarak anılan nüshanın işte bu nüsha olduğunu ifade etmektedir. (Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I. 7). Öte yandan bu nüshaların, beldelere birer muallim eşliğinde gönderildiği de bilinmektedir. Bu bağlamda Zeyd b. Sâbit Medine'de kalmış, Abdullâh b. Sâib Mekke'ye, Muğîre b. Ebî Şihâb Şam'a, Ebû Abdurrahmân es-Sülemî Kûfe'ye, Âmir b. Kays ise Basra'ya gönderilmiştir. (Bkz. Zerkânî, *Menâhil*, I. 403-404; Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 86). Bu bilgileri birlikte değerlendirdiğimizde 'İmam Mushaf' olarak isimlendirilen ve Hz. Osman'ın kendi yanında bıraktığı mushaf ile beş beldeye gönderilen beş mushaf olmak üzere toplam altı mushaf olduğu kanaati ağır basmaktadır. Günümüz araştırmacılarının çoğunluğunun kanaati de bu yöndedir. (Bkz. Zerkânî, *Menâhil*, I. 329; Osman Keskiöğlu, *Nüzûlünden Günümüze Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 133-134).

<sup>67</sup> Draz, *Kur'an'a Giriş*, s. 34.

<sup>68</sup> Bkz. Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân* 9; Zerkânî, *Menâhil*, I. 213; Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 80.

öncelikli yerini alacaktır. Dolayısıyla Hz. Osman mushafları istinsâh ettirmekle, Kur'an'ın yazma düsturlarını belirleyen bu ilmin temellerini atan ilk kişi olmuştur.<sup>69</sup>

Hz. Ali'nin hilâfeti dönemi, Kur'an ilimleri açısından önemli gelişmelerin kaydedildiği bir dönemdir. O dönemde Arapça'da henüz nokta ve hareke işaretleri bulunmadığı için insanlar bazen kelimeleri hatalı ve yanlış olarak okuyorlardı.<sup>70</sup> Bu durumdan endişe duyan halife, Kur'an dili olan Arapça'nın korunup muhafaza edilmesini sağlamak amacıyla bazı kaideler koymasına için Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688)'yi görevlendirmiş, o da Kur'an'a hareke yerine geçen birtakım nokta işaretleri koymuştur. Kur'an'ın noktalama ve harekeleme işi ed-Düelî'nin öğrencilerinden Nasr b. Âsım (ö. 89/707) ile Yahyâ b. Ma'mer (ö. 129/746) tarafından devam ettirilmiş, Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) bildiğimiz hemz, teşdîd, sıla, revm ve işmâm gibi diğer noktalama işaretlerini koymasıyla da son şeklini almıştır.<sup>71</sup> Böylece Ali b. Ebî Tâlib, nahiv ilminin ve dolayısıyla da *Î'râbu'l-Kur'ân*'ın esaslarını ortaya koyan ilk kişi olmuştur.<sup>72</sup>

Sahabeden İbn Abbâs, Ali b. Ebî Tâlib, İbn Mes'ûd, Ubey b. Ka'b, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Zeyd b. Sâbit gibi bir kısım şahsiyetleri Kur'an tefsirinin öncüleri saymak mümkündür. Bunlardan ilk dört isim, bu konuda en fazla rivayette bulunanlardan kabul edilmektedir. Bu dönemden zamanımıza müdevven bir tefsirin veya Kur'an ilimleriyle alakalı başka bir eserin ulaşmadığı bilinmektedir. Yeri gelmişken, İbn Abbâs'a atfen ortaya çıkarılan tefsir örneklerinin bir kısmının ona aidiyetinin kat'i olmadığını belirtmemiz gerekir. Bu durum, kendisinden çokça rivayette bulunan diğer sahabiler için de geçerlidir.

Hz. Peygamber'den sonra, Kur'an'ı anlama konusunda en önde gelen kimseler sahabilerdir. Çünkü onlar olaylara, nüzûl sebeplerine şahit olma, Kur'an'ın indiği dili bilme ve anlamadıkları hususları Hz. Peygamber'e sorma gibi bazı avantajlara sahip bulunmakta idiler. Ancak bu, onların hepsinin Kur'an'ı çok iyi anladığı, anlama bakımından aralarında derece farkı bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Elbetteki

<sup>69</sup> Zerkânî, *Menâhil*, I. 30; Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 120.

<sup>70</sup> Zerkânî, *Menâhil*, I. 30.

<sup>71</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İFAV., İstanbul 1998, s. 99.

<sup>72</sup> Zerkânî, *Menâhil*, I. 30; Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 120.

onlar da ilim, akıl, anlayış ve kavrayış bakımlarından farklı kabiliyetlere sahip idiler ve bu kabiliyetlerine göre Kur'an'ı anlamış ve yorumlamışlardır.<sup>73</sup>

Tâbiûn dönemine gelindiğinde ise, bu dönemde daha ziyade fetihlerin artması ile Arap olmayan unsurların İslam'a girmesi ve onların içerisinde bulundukları kültürün İslam kültürü ile karışması, tefsir ekollerinin ortaya çıkması, dirayete dayalı yorumların artması ve İsrâilî rivayetlerin yoğunluk kazanması gibi gelişmeler gözlenmektedir.

Fetihler yoluyla ve İslam'ı tebliğ etmek maksadıyla daha önceki dönemde birçok sahabe, başka memleketlere giderek orada bildiklerini öğretme ve dini yayma gayreti içerisinde bulunmuşlardır. Bunlardan bir kısmı ilimde büyük mesafeler katederek bulundukları yerlerde birer ekol haline gelmiş, kısa zaman içerisinde Mekke, Medine ve Kûfe mektepleri ortaya çıkmış ve bu mekteplerde ders veren sahabilerin ellerinde tefsir alanında büyük âlimler yetişmişlerdir. Bu manada İbn Abbâs'ın öncülüğünü yaptığı Mekke mektebinde Saîd b. Cübeyr (ö. 95/714), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), İkrime (ö. 105/723), Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732); Ubey b. Ka'b'ın öncülüğünü yaptığı Medine mektebinde Ebu'l-Âliye er-Riyâhî (ö. 90/708), Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (ö. 118/736) ve Zeyd b. Eslem (ö. 136/753); Abdullah b. Mes'ûd'un öncülüğünü yaptığı Kûfe mektebinde ise Alkame b. Kays (ö. 62/682), Mesrûk b. Ecda' (ö. 63/683), Esved b. Yezîd (ö. 75/694), Şa'bî (ö. 103/721), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Katâde (ö. 117/735) ve İbrahim en-Nehaî (ö. 95/714) gibi birçok âlim yetişmiştir.<sup>74</sup>

Bu dönemde Kur'an'ın yorumu sahabe döneminden farklı olarak birtakım yeni gelişmelere sahne olmuş, tefsir metoduna Hz. Peygamber ve sahabeden yapılan nakillerin yanında aklî yaklaşımlar, lügavî izahlar ve isrâilî rivayetler ilave edilmiştir. Tâbiûn döneminin en önemli özelliği, dirayet ve rivayet nakillerinin büyük bir yekûn teşkil etmesidir. Bu rivayetlerin büyük bir bölümünü *Câmiu'l-Beyân* adlı tefsirinde bir araya getiren İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/922), özellikle sahabeden sonra gelen

<sup>73</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Dâru'l-Kalem, Beyrut ty., I. 63-64; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, yy. 1975, s. 195-199.

<sup>74</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, s. 88-89; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I. 105-130; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınevi, Ankara 1996, I. 129-130; Mennâ el-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1414/1993, s. 334-336.

neslin Kur'an'ın yorumu konusunda nasıl bir tutum sergilediğini gözler önüne sermektedir.

İşte bütün bunlardan hareketle, Hz. Peygamber ve ashab döneminde rivayet yoluyla nakledilen Kur'an bilgilerinin, bu hazırlık döneminin ardından hicrî birinci asrın sonlarına doğru yavaş yavaş yazıya aktarıldığını söyleyebiliriz. Zaten hicrî birinci asrın sonları ile ikinci asrın başlarına tekabül eden yazıya aktarımın başlaması dönemi, İslam kültür tarihinde “tedvin asrı”nın başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Bu dönemden itibaren Hz. Peygamber ve sahabeden yapılan nakiller bir araya getirilmeye başlanmış ve hadislerin tedvin edilmeye başlanmasıyla birlikte tefsir ilmi, müdevven hadis mecmuaları içerisinde bir bölüm olarak yerini almıştır.<sup>75</sup>

### III. TEDVİN DÖNEMİ

Hz. Peygamber ve sahabeden nakledilen rivayetlerin tedvin edilmeye başlandığı hicrî ikinci asır, Kur'an ilimleri bakımından önemli gelişmelerin kaydedildiği ve bu gelişmelerin daha sonraki asırları etkilediği bir dönem olarak görünmektedir. Bu dönem, Kur'an ve bir kısım hadis metinlerinin dışında ilk defa yazılı edebiyatın filizlerini vermeye başladığı bir dönem olarak kendini göstermektedir. Bu dönemde ilk olarak gerçekleştirilen tedvin faaliyetlerinin, Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Katâde b. Diâme (ö. 117/735), Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776), Vekî' b. Cerrâh (ö. 197/812) ve Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813)<sup>76</sup> gibi her biri aynı zamanda birer muhaddis olan bir kısım ulemanın, Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûndan nakledilen Kur'an tefsirine yönelik açıklamaları ve bilgileri bir araya toplama çalışmalarından ibaret olduğunu söyleyebiliriz. İkinci asır aynı zamanda mütevâtir ve şâz kıratların ortaya çıktığı, buna karşın tilavete bir düzen vermek isteyen kıraat ilminin temellerinin atıldığı bir devirdir.<sup>77</sup>

<sup>75</sup> Baş, *a.g.m.*, s. 30.

<sup>76</sup> Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 121; Baş, *a.g.m.*, s. 31.

<sup>77</sup> Kıratlar konusundaki eserler hakkında bkz. Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbn Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Nâhid Abbâs Osman, Dâru Kutrî, yy. 1985, s. 65-67.

İkinci asrın diğer önemli bir özelliği de bu dönemde doğmuş olan fikhî mezhepler ve fikrî akımların, kendi görüşleri doğrultusunda Ulûmü'l-Kur'ân'ı da ilgilendiren eserler ortaya koymaya başlamalarıdır. Ayrıca siyasî maksatlarla ortaya çıkıp meşruiyetini Kur'an'dan almak isteyen birtakım fikrî cereyanlar da bu dönemde ağırlıklarını hissettirmişlerdir. Bunların her biri belli görüşleri olan ve bu görüşlerini Kur'an'a dayandırmak isteyen guruplar olarak ortaya çıkmışlardır. Ehl-i Sünnet, Şia, Haricîler, Mutezile ve Mürcie, Emevîler döneminde (41/661-132/749) ortaya çıkmış ve Kur'an ilimlerini doğrudan etkileyen eserler ortaya koymuşlardır. Bu dönemden itibaren, bu gurupları birbirlerine muhalif olmaları bakımından ele almak ve buna bağlı olarak tercih edilen veya reddedilen ayrımı yapmak adet haline gelmiştir. Bu yüzden ki daha sonraki dönemlerde, re'y tefsirinin kabul edilen kısmında Ehl-i Sünnet tefsirleri sayılırken, kabul edilmeyen kısmına diğer mezheplere mensup müfessirlerin tefsirlerinin yerleştirildiğini görmekteyiz.<sup>78</sup>

Bu dönemde ortaya çıkmış olan fikhî mezheplerin de Kur'an ilimleri açısından önemli bir rol oynadıklarını söyleyebiliriz. Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Mâlik (ö. 179/795) ve Şafî (ö. 204/819) gibi birçok müctehid imam, bu dönemde yetişmiş ve muhtelif eserler telif etmişlerdir. Özellikle Mâlik'in *Muvattâ* adlı eserinin "Kitâbu'l-Kur'ân" bölümü, Şafî'nin *Ahkâmu'l-Kur'ân* ve *er-Risâle* adlı eserleri, Kur'an ilimlerini ilgilendiren çalışmalardır. Günümüzde de etkilerini yoğun bir biçimde devam ettiren bu mezheplerin delilleri, metodolojileri ve fikirleri konusunda büyük bir yekûn tutan fıkıh/hukuk kültürü ve edebiyatı oluşmuştur. Doğuşundan bugüne kadar dallanıp budaklanarak devam eden bu görüşlerin arkasındaki temel kaynak hiç şüphesiz Kur'an ve onun daha ziyade hüküm ihtiva eden ayetleridir.<sup>79</sup>

Kur'an ilimleriyle doğrudan alakalı olan dil mektepleri de ikinci asrda oluşmuşlardır. Fıkıh, hadis ve tefsir ilimleriyle paralel bir gelişme gösteren Arap dili ve edebiyatına ait kaidelerin temelleri, bu dönemde atılmıştır. Basra ve Kûfe ekollerine mensup dil bilginlerinin ortaya koydukları metodların bugün de

<sup>78</sup> Ehl-i Sünnet'in Kur'an yorumlarının "kabul edilen", Ehl-i Sünnet dışındaki gurupların Kur'an yorumlarının ise "kabul edilmeyen", "sapkın" ya da "bidat" olarak nitelendirilmesi ile ilgili yapılan yorumlar ve bu konudaki görüşler için bkz. İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003, s. 70-73.

<sup>79</sup> Baş, *a.g.m.*, s. 33.

geçerliliğini koruduğu göz önünde bulundurulursa, bu dönemde ortaya konan dil çalışmalarının önemi daha iyi anlaşılmış olacaktır. Bu dönemin Basra ekolüne bağlı dil bilginleri olarak İsa b. Ömer es-Sakafî (ö. 149/766), Ebû Amr b. 'Alâ (ö. 154/770), Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Ahfeş (ö. 177/793), Sîbeveyh (ö. 180/796), Yunus b. Habîb (ö. 182/798); Kûfe ekolüne bağlı dil bilginleri olarak ise Ebû Cafer er-Ruasî (ö. ?) ve Kisâî (ö. 182/798) zikredilebilir. Dil konusundaki çalışmaların Kur'an ilimleri açısından önemi, söz konusu bilginlerin dilin kurallarını belirlerken müracaat ettikleri kaynaklardan belki de en önemlisinin Kur'an olmasıdır.<sup>80</sup> Daha sonraki dönemlerde, bu dil bilginlerinin ortaya koydukları temel kaideler, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında esas kabul edilmiştir. Bu itibarla Kur'an'ın, Arap dili ve edebiyatının gelişmesine önemli ölçüde katkıda bulunduğu söylenebilir.

İslâmî/ilmî disiplinlerin bir anlamda temellerinin atıldığı bir devir olarak karşımıza çıkan hicrî ikinci asır, önceki dönemlere nazaran akıl ve re'yin daha bariz bir biçimde ön plana çıkarıldığı ve dolayısıyla Kur'an yorumunda dirayet metodunun, rivayet metodundan daha fazla kullanıldığı bir dönemdir.

Ulûmü'l-Kur'ân içerisinde yer alan farklı ilimleri tek tek müstakil olarak ele alıp inceleyen eserlerin de bu dönemde telif edildiğini göz önüne alırsak *konulu* Ulûmü'l-Kur'ân çalışmalarının artık bu dönemden itibaren telif edilmeye başladığını söyleyebiliriz. Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767)'ın *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'i, Katâde b. Diâme (ö. 117/735)'nin *Kitâbu'n-Nâsih ve'l-Mensûh*'u, Zührî (ö. 124/742)'nin *en-Nâsih ve'l-Mensûh*'u, Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732)'ın *Garîbu'l-Kur'ân*'ı bu çalışmalardan birkaçıdır.

İkinci asırla ilgili son olarak, Fâtiha Suresi'nden Nâs'a kadar sistematik tam bir tefsirin bu dönemde yapıldığı söylenebilir. Zamanımıza kadar ulaşan bu en eski ve tam Kur'an tefsiri Mukâtil b. Süleymân'ın tefsiridir.<sup>81</sup>

Hicrî üçüncü asır Kur'an ilimleri açısından önemli gelişmelerin kaydedildiği bir dönemdir. Bu dönemde tefsir ilmi artık hadisten ayrılarak müstakil bir disipline dönüşmüştür. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi ikinci asırda tefsir ilmi, bazı istisnalar

<sup>80</sup> Baş, *a.g.m.*, s. 34.

<sup>81</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 192.

sözkonusu olmakla birlikte<sup>82</sup> genellikle hadis literatürü içerisinde zikredilerek gelişme katetmiştir.

İkinci asırda yavaş yavaş tartışılmaya başlanan *Kur'an'ın i'câzı* meselesi, üçüncü asırda daha hararetli tartışmalara neden olmuş ve bu alanda birçok eser telif edilmiştir. Bu dönemde i'câzu'l-Kur'ân tartışmalarının öncülüğünü Mutezile âlimlerinin yaptığı söylenebilir.<sup>83</sup> Câhız (ö. 255/869)'ın bugün elimize ulaşmayan *Nazmu'l-Kur'ân*'ı, yine Câhız'ın *el-Beyân ve't-Tebyîn*'i, dönemin kelam âlimlerinden Ali b. Rabben et-Taberî (ö. 247/861)'nin Kur'an'ın üslûp bakımından i'câzını savunmak için yazdığı *ed-Dîn ve'd-Devle*, bu alanda kaleme alınan eserlerden bazılarıdır.

Tefsir ilminin ilk devirlerde nakil yolu ile geliştiği bilinen bir husustur. İkinci asırda tedvin dönemi başlayıp yazılı tefsir edebiyatı ile ilgili eserler meydana getirilirken yine aynı gelenek sürdürülmüş, bazı istisnalar hariç tefsir naklinde isnad sistemi devam ettirilmiştir. İkinci asırda isnad sistemini kullanarak tefsir telif edenler arasında Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777) ve Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815) gibi isimler zikredilebilir. Tefsir ile ilgili haberleri isnad sistemi ile nakletme metodu üçüncü asırda da aynı şekilde devam etmiş Abdurrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826) ve İbn Mâce (ö. 273/886) bu yönetime dayanarak tefsirlerini telif etmişlerdir.<sup>84</sup> Ancak Kâtib Çelebî'nin “Tefsîru İbn-i Mâce”<sup>85</sup> adıyla tanıttığı İbn Mâce'nin bu tefsiri günümüze kadar ulaşmamıştır.

İkinci asırdan itibaren kendi içerisinde konulara göre dallara ayrılarak tek tek ele alınmaya başlanan Kur'an ilimleri, üçüncü asırda daha da dallanıp budaklanmış ve bu dönemde bazı tefsirlerin yanında meâni'l-Kur'ân, esbâbu'n-nüzûl, nâsih-mensûh, müşkilü'l-Kur'ân, i'câzu'l-Kur'ân, mecâzu'l-Kur'ân vb. alanlarda da eserler meydana getirilmiştir.<sup>86</sup> İkinci asırda yavaş yavaş filizlenmeye başlayan bu tür çalışmalar,

<sup>82</sup> Bu istisnalara bir örnek olarak, hicrî ikinci asrın ortalarında Mukâtil b. Süleymân'ın hadisten bağımsız olarak telif ettiği tefsirini zikredebiliriz. Mukâtil b. Süleymân'ın bu tefsiri günümüze kadar ulaşmıştır. Bu eserin tanıtımı hakkında bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 192-198; İbrahim Çelik, *Mukâtil b. Süleymân ve Tefsirdeki Metodu*, Rehber Ajans, Bursa 2000.

<sup>83</sup> Baş, *a.g.m.*, s. 36.

<sup>84</sup> Baş, *a.g.m.*, s. 37.

<sup>85</sup> Mustafâ b. Abdullâh (Kâtib Çelebî), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kütübi ve'l-Funûn*, Dârü İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut ty., I. 439.

<sup>86</sup> Baş, *a.g.m.*, s. 37.

üçüncü asırda daha da ivme kazanmıştır. Kur'an ilimlerinin tek tek müstakil olarak ele alınıp incelendiği bu çalışmaları, her ne kadar bir yöntem olarak ilk defa yirminci yüzyılın başlarında ortaya çıkmış ise de, geniş manada *konulu tefsirin* ilk nüveleri olarak kabul edebiliriz.<sup>87</sup>

Üçüncü asırda Kur'an ilimleri sahasında eser veren her âlimin, kendi ihtisas alanı ile alakalı konularda kitap yazdığı görülmektedir. Örneğin Ferrâ (ö. 207/822) ve Ebû Ubeyde (ö. 209/824) gibi Arap dili konusunda uzman olan âlimlerin Kur'an'ın dilsel özelliklerini tetkik ettiği, Şafiî (ö. 204/819) gibi fıkıh konusunda uzman olan âlimlerin fikhî/hukukî ayetleri yorumladığı, Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî (ö. 283/896) gibi tasavvuf konusunda uzmanlaşmış olan âlimlerin ise işârî mana taşıyabilen ayetlere yöneldiği görülmektedir.<sup>88</sup>

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Zerkânî'nin, Ali b. İbrahim b. Saîd el-Hûfî (ö. 430/1038)'nin *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ı ile; Subhi Sâlih'in ise Muhammed b. Halef el-Merzebân (ö. 309/921)'in *el-Hâvî fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ı ile başlattığı müstakil ve kapsamlı ulûmü'l-Kur'ân/tefsir usûlü çalışmalarının, kanaatimizce, Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857)'nin *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân* adlı eseri ile başlatılması daha uygun olacaktır. Çünkü bu eser, hem muhteva hem şekil ve hem de "ulûmü'l-Kur'ân" kavramının daha sonraları alacağı anlama uygunluk açısından Kur'an ilimleri sahasında ilk kitap olmayı hak edecek niteliklere sahip bulunmaktadır.<sup>89</sup> Dolayısıyla Hâris el-Muhâsibî'nin *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân* adlı çalışmasını bu dönemde kaleme almış olması, Kur'an ilimleri/tefsir usûlü bakımından hicrî üçüncü asrın önemini bir kat daha arttırmaktadır.

Dördüncü asrın Kur'an ilimleri açısından önemli bir dönem olduğu ve bu devirde önceki asırlara nazaran daha yoğun Kur'ânî çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Bu dönemde tefsir, kıraat, i'râbu'l-Kur'ân, meâni'l-Kur'ân, i'câzu'l-Kur'ân gibi Kur'an ilimlerinin farklı alanlarında kıymetli eserler vücuda getirilmiştir. Ebû İshak İbrahim Zeccâc (ö. 311/923)'in *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, Ebû Cafer

<sup>87</sup> Bkz. Şahin Güven, *Çağdaş Tefsir Çalışmalarında Konulu Tefsir Metodu*, Şura Yayınları, İstanbul 2001, s. 73-81.

<sup>88</sup> Baş, *a.g.m.*, s. 38.

<sup>89</sup> Bkz. Bilal Deliser, *ez-Zerkeşi ve Kur'an İlimlerindeki Yeri*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2004, s. 27.

Nehhâs (ö. 338/950)'ın *İ'râbu'l-Kur'an*'ı, Ebû Mansûr Ezherî (ö. 370/980)'nin *Kitâbu Meâni'l-Kırâât*'ı bu eserlerden birkaçıdır. Elbetteki önceki dönemlerde de bu tür eserler telif edilmiştir. Ancak bu dönemi önceki asırlardan ayıran en önemli faaliyetler olarak, İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/922)'nin günümüzde önemini hâlâ devam ettiren *Câmiu'l-Beyân an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'an* adlı tefsirini kaleme almasını, Ehl-i Sünnet âlimlerinden Eş'arî (ö. 324/936) ve Mâturidî (ö. 333/944)'nin bu devirde yetişerek birer ekol haline gelip Kur'an ilimleri ve tefsir sahasında çeşitli eserler ortaya koymalarını sayabiliriz.

Taberî tefsirinin ilimler tarihi açısından büyük bir önemi haiz olduğu söylenebilir. Çünkü Taberî, kendi dönemine kadar ulaşan rivayetleri isnad yöntemiyle cem ederek tefsirinde zikretmiş ve böylece geçmiş dönemlere ait pek çok bilginin günümüze kadar ulaşmasını sağlamıştır.

Kur'an'ı anlama ve yorumlama hususunda daha çok kelimâ problemlere ve onların çözümlerine ağırlık veren Eş'arî ve Mâturidî, tefsirde dirayet metodunu öncelemişlerdir. Eş'arî'nin yazdığı söylenen *el-Muhtezan fî Ulûmi'l-Kur'an* ve Mâturidî'nin *Kitâbu Te'vîlâtî'l-Kur'an* adlı tefsirleri bu dönemde Kur'an ilimlerini doğrudan ilgilendiren eserler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dördüncü asrın Kur'an'ın i'câzı açısından da önemli bir dönem olduğu görülmektedir. Bu asırda Kur'an'ın mucizeliği meselesi ele alınmış, kelimâ, dil, belâgat âlimleri bu konuda eserler vermişlerdir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936) gibi kelimâcılar, Taberî ve Hasan b. Muhammed el-Kummî (ö. 378/988) gibi müfessirler, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Vâsîtî (ö. 306/919), Ali b. İsmâ er-Rummânî (ö. 384/994), Hamd b. Muhammed Hattâbî<sup>90</sup> (ö. 388/998) gibi müttekellim ve belîğler, Ebû Hilâl Askerî<sup>91</sup> (ö. 400/1009) gibi belâgatçılar bu dönemde Kur'an'ın

<sup>90</sup> Örnek olarak bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâ b. Ali el-Bağdâdî Rummânî, *en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'an* (*Selâsü Resâil fî İ'câzi'l-Kur'an* içinde, nşr. Muhammed Ahmed Halefullah-Muhammed Zağlül Selam); Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim Hattâbî, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'an* (*Selâsü Resâil fî İ'câzi'l-Kur'an* içinde, nşr. Muhammed Ahmed Halefullah-Muhammed Zağlül Selam), Dâru'l-Maârif, Kahire ty.

<sup>91</sup> Örnek olarak bkz. Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl Askerî, *el-Fürûk fî'l-Lüga*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1983; a. mlf., *Kitâbü's-Sinâateyn el-Kitâbe ve's-Şi'r*, nşr. Müfid Muhammed Kumeyha, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1984.

i'câzı hakkında fikir beyan etmiş ve genellikle dil, belâgat ve üslûp açısından Kur'an'ın mucize bir kitap olduğunu söylemişlerdir.<sup>92</sup>

Hâris el-Muhâsibî ile üçüncü asırda başlayan, Kur'an ilimlerinin tamamını içermeye yönelik müstakil ve kapsamlı ulûmü'l-Kur'ân çalışmaları, dördüncü asırda Muhammed b. Halef el-Merzebân (ö. 309/921)'ın *el-Hâvî fî Ulûmi'l-Kur'ân*<sup>93</sup>, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936)'nin *el-Muhtezan fî Ulûmi'l-Kur'ân*<sup>94</sup>, Ebû Bekir el-Enbârî (ö. 328/939)'nin *Acâibu Ulûmi'l-Kur'ân*<sup>95</sup>, Muhammed b. Ali el-Kerecî (ö. 360/970)'nin *Nüketü'l-Kur'ân*<sup>96</sup>, Muhammed b. Ali el-Udfuvî (ö. 388/998)'nin *el-İstiğnâ fî Ulûmi'l-Kur'ân*<sup>97</sup> adlı eserleri ile devam etmiştir.

Hicrî beşinci asra gelindiğinde ise, bu dönemde Kur'an ilimleri sahasında müstakil ve kapsamlı bir biçimde kaleme alınan üç temel eser karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, Zerkânî'nin ilk müstakil ve kapsamlı ulûmü'l-Kur'ân çalışması olarak kabul ettiği, Ali b. İbrahim b. Saîd el-Hûfî (ö. 430/1038)'nin *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseridir. Hûfî'nin bu eseri, otuz ciltten oluşan elyazması bir kitap olduğu halde ancak onbeş cildi korunabilmiştir. Bu eser aslında bir tefsir kitabı olmakla birlikte müellif, ayetleri tefsir ederken yeri geldikçe Kur'an ilimleriyle ilgili açıklamalarda da bulunmuştur.<sup>98</sup> Örneğin Hûfî bir ayeti tefsir ederken, öncelikle *el-kavlu fî kavlihî Azze ve Celle* şeklinde genel bir başlık koyup ayeti zikretmekte, sonra

<sup>92</sup> Baş, *a.g.m.*, s. 40-41.

<sup>93</sup> Muhammed b. Halef el-Merzebân'ın bu eserinin günümüze ulaşmış ulaşmadığı belli olmamakla birlikte, İbn Nedim *el-Fihrist*'inde bu eserin 27 cüzden oluşan bir çalışma olduğunu haber vermektedir. (Bkz. İbn Nedim, *Fihrist*, s. 171).

<sup>94</sup> Kaynakların çoğunun yer vermediği bu eseri Ali Turgut, büyük ve hacimli bir çalışma olarak tanıtmaktadır. Bkz. Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, s. 17.

<sup>95</sup> Bir nüshasının İskenderiye Belediye Kütüphanesi'nde olduğu bildirilen el-Enbârî'nin bu eseri, Kur'an ilimlerine dair hacimli çalışmalardan sayılmaktadır. Eserde Kur'an'ın faziletleri, yedi harf, mushafın yazımı, Kur'an'da yer alan sure, ayet ve kelimelerin sayısı ile ilgili geniş bilgiler verilmiştir. (Bkz. Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 122).

<sup>96</sup> el-Kerecî'nin bu eseri, Murat Molla Kütüphanesi'nde 318 numarada kayıtlıdır ve 218 varaktan oluşmaktadır. (Turgut, *a.g.e.*, s. 17) Özü itibarıyla bir tefsir olan bu eserin el-Kerecî, Kur'an ilimleriyle ilgili olarak kıraat, esbâb-ı nüzûl, muhkem, müteşâbih, müşkilü'l-Kur'ân, nâsîh-mensûh gibi konuları işlemiş, ayetleri dil, nahiv ve belâgat gibi yönlerden ele alıp incelemiştir. Bu eser, *Muhammed b. Ali el-Kerecî ve Nüketü'l-Kur'ân Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlilî* başlığı altında Davut Ayduz tarafından 1992 yılında M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı'nda doktora çalışması olarak hazırlanmıştır.

<sup>97</sup> el-Udfuvî, hacimli bir tefsir olarak kabul edilebilecek bu eserinde Kur'an ilimleriyle ilgili olarak hurûf-ı mukattaa', surelerin tertibi, muhkem-müteşâbih, umûm-husûs, mushaflar arasındaki farklar, i'câzu'l-Kur'ân, vücûh ve nezâir gibi konuları ele almıştır. Eser, 1995 yılında Süleyman Mollaibrahimoğlu tarafından *Muhammed b. Ali el-Udfuvî ve Tefsirdeki Metodu* adıyla çalışılmıştır.

<sup>98</sup> Zerkânî, *Menâhil*, I. 34.

bu başlığın altına *el-kavlu fi'l-i'râb* başlığını koyup ayeti nahiv ve dil yönünden incelemekte, sonra *el-kavlu fi'l-ma'nâ ve't-tefsîr* başlığı altında ayeti rivayet ve dirayet yoluyla izah etmekte, sonra *el-kavlu fi'l-vakf ve't-temâm* başlığı altında ayetle ilgili caiz olan ve olmayan vakıf şekillerini bildirmekte, daha sonra *el-kavlu fi'l-kirâeh* başlığı altında ayetle ilgili kıraat biçimlerini tek tek ele alıp incelemekte ve en son olarak ayetten çıkarılan hükümleri zikrederek ayetin tefsirini tamamlamaktadır.<sup>99</sup> Kur'an ilimleri açısından önemli olduğu anlaşılan bu eserin yazma nüshası, Kahire'deki Dâru'l-Kütüb merkezinde, Tefsir bölümü 59 numarada kayıtlı bulunmaktadır.<sup>100</sup>

İkinci eser Ebû Davud Süleyman b. Necâh (ö. 496/1103) tarafından kaleme alınan *el-Beyânu'l-Câmi' li Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserdir. Tefsir usûlü kaynakları arasında sayılan bu eseri Ziriklî, *el-Beyân fî Ulûmi'l-Kur'ân* adıyla tanıtmakta ve yaklaşık üç yüz farklı bölüm ihtiva ettiğini söylemektedir.<sup>101</sup> Yaptığımız genel taramada bu eserin herhangi bir kaydına mevcut kütüphanelerde rastlayamadık.

Üçüncüsü ise A. Jeffery'nin *Mukaddimetân fî Ulûmi'l-Kur'ân* adıyla yayınladığı eserin birinci cildini oluşturan ve *Kitâbu'l-Mebânî fî Nazmi'l-Meânî* adlı tefsirin mukaddimesini teşkil eden eserdir. Bu eserin eldeki yazma nüshalarının birinci sayfası kaybolduğundan müellifi belli olmamakla birlikte, ikinci sayfasından kitabın hicrî 425'te yazılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. On bölüm ve 246 sayfadan oluşan bu mukaddime Kur'an ve mushaf bilgileri, tefsir, te'vil, muhkem-müteşâbih, yedi harf gibi meseleler ele alınmıştır.<sup>102</sup>

Hicrî beşinci asırda bu kapsamlı ulûmü'l-Kur'ân çalışmalarının yanında Kur'an ilimlerinin çeşitli dallarında da eserler verilmeye devam edilmiştir. Bu dönemde resmu'l-mushaf, kıraat, tecvid, vakf ve ibtidâ gibi konularda Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) ile Ebû Amr Osman ed-Dânî (ö. 444/1052)'nin öne çıktığını görmekteyiz.

Nüzûl sebepleri konusunda Ebu'l-Mutarriif Abdurrahman b. İsâ b. Esbağ (ö. 402/1012) ile Ebu'l-Hasan el-Vâhidî (ö. 468/1076) zikredilebilir.

<sup>99</sup> Zerkânî, *Menâhil*, I. 33.

<sup>100</sup> Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 124.

<sup>101</sup> Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâi mine'l-Arabi ve'l-Müstağribîne ve'l-Müsteşriqîn*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1992, III. 137.

<sup>102</sup> Turgut, *a.g.e.*, s. 22.

Nâsîh ve mensûh konusunda Hibetullah b. Selâme (ö. 410/1019) ile Mekkî b. Ebî Tâlib'in eserleri kaynak niteliğindedir.

Muhkem ve müteşâbih konusunda Muhammed b. Hasan b. Fûrek (ö. 406/1015) ile Kadı Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî (ö. 415/1024)'nin eserleri zikredilebilir.

Kur'an'ın i'câzı konusunda Ebû Bekr Muhammed el-Bakıllânî (ö. 403/1013), Numan b. Abdisselâm el-Ukberî (ö. 413/1022), Kadı Abdülcebbâr (ö. 415/1024), Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078) gibi isimler zikredilebilir.

Kur'an'ın belâgatı konusunda bu dönemde öne çıkan isimler İbn Sinan el-Hafacî (ö. 446/1054) ve Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078)'dir.

Bu dönemde Garîbu'l-Kur'ân konusunda Ahmed b. Muhammed el-Herevî (ö. 402/1011), Hüseyin b. Kâsım el-Mehdî el-Kıyânî (ö. 404/1013), Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), Hüseyin b. Muhammed ed-Damağanî (ö. 478/1085) gibi isimlerin öne çıktığını görmekteyiz.

Müşkilü'l-Kur'ân konusunda Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) ve Ebu'l-Meâlî Aziz b. Abdilmelik el-Cîlî (ö. 494/1100) zikredilebilir.

Bu dönemde i'râbu'l-Kur'ân konusunda Ebû Meâfirî Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh el-Endelûsî (ö. 429/1038) ile Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045)'in eserleri zikre değerlidir.

Vücûh ve nezâir konusunda ise Ebû Mansur Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlibî (ö. 429/1037), İsmail Hayri en-Nisâburî (ö. 430/1039), Ebû Ali Hasan b. Ahmed el-Bennâ el-Bağdâdî (ö. 471/1079) ve Hüseyin b. Muhammed ed-Damağanî (ö. 478/1085) gibi isimler zikredilebilir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### er-RÂĞİB el-İSFAHÂNÎ’NİN YAŞADIĞI ORTAM, HAYATI VE ESERLERİ

#### I. YAŞADIĞI DÖNEM

##### A. SİYASİ VE SOSYAL ŞARTLAR

İsfahânî’nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 502/1108 tarihinde vefat ettiğinden hareketle onun V/XI. asrın ortalarıyla VI/XII. asrın başlarında yaşadığını söyleyebiliriz. Aslen İsfahân’lı olmakla birlikte Bağdat’a yerleşmiş ve asıl şöhretini orada elde etmiştir.<sup>103</sup> Bundan dolayı, İsfahânî’nin yaşadığı dönemin siyasi ve sosyal şartlarını değerlendirirken İsfahân ve Bağdat’ı birlikte ele almamız gerekmektedir. Bu dönemde İsfahân ve Bağdat, Büyük Selçuklu Devleti’nin hâkimiyeti altında bulunmakta idiyse de bu devletin buralardaki hâkimiyeti henüz yeni idi. Dolayısıyla bu bölgenin siyasi ve sosyal şartlarını sağlıklı bir biçimde tespit edebilmek için biraz daha önceye, Abbasîlerin bu bölgenin tek hâkimi olduğu döneme göz atmamız icab etmektedir.

Kaynaklar İsfahânî’nin tahsil hayatı hakkında hiçbir bilgi vermiyorlarsa da, biz önce onun doğum yeri olan İsfahân’ı, daha sonra da asıl şöhrete kavuştuğu yer olan Bağdat’ı ele almak istiyoruz.

#### 1. İsfahân

İsfahân’ın adı, Arapça kaynaklarda Sibâhân, İsbahân ve bazı eski Farsça kaynaklarda Sipâhân şeklinde geçmektedir. Genellikle kabul edildiğine göre, kelimenin sözlük anlamı “atlı askerler” olup şehir, Sâsânî ordusu bir savaş çıktığında önündeki düzlükte toplandığı için bu adla anılmıştır.<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> Zirikî, *A’lâm*, II. 255.

<sup>104</sup> Osman Gazi Özgüdenli, “İsfahân”, *DİA.*, İstanbul 2000, XXII. 497.

Siyerciler ise, Asbahân b. Luntî b. Yûnân b. Yâfes'e nisbetle İsfahân'a bu adın verildiğini söylemişlerdir.<sup>105</sup> İbn Düreyd (ö.321/933) ise şöyle söylemiştir: “*Esbahân*”, Farsça'da şehir manasına gelen *Esb* (اصب) ve binici manasına gelen *Hân* (هان) kelimelerinin birleşmesinden meydana gelen mürekkebe bir isimdir. Böylece İsbahân kelimesi, “biniciler şehri” manasına gelmektedir.<sup>106</sup> Ayrıca “askerler” ve “ordular” gibi manalar ifade ettiği de nakledilmektedir.<sup>107</sup>

#### a. Genel Bilgiler

İsfahân, İran'ın tarihî ve kültür şehirlerinden birisidir. 789/1387 tarihine kadar İran'ın başşehri olan<sup>108</sup> İsfahân, ilk olarak Büyük İskender (İskender Zülkarneyn, m.ö. 356-323) tarafından kurulmuştur.<sup>109</sup>

el-Kazvînî (ö. 682/1283) *Âsâru'l-Bilâd* adlı eserinde İsfahân hakkında bilgi verirken şunları zikreder: “İsfahân havasının, suyunun güzelliği yanında verimli ve bereketli topraklarıyla farklı özelliklere sahip, ilim ve sanat yönüyle üstün ve nüfus bakımından kalabalık bir şehirdir.”<sup>110</sup>

İklim itibarıyla ılıman bir bölgede yer alan İsfahân, her türlü bitkinin yetişmesine müsaittir.<sup>111</sup> Çeşitli meslek erbabının bulunduğu İsfahân'da özellikle yazı, dokumacılık, çanak ve çömlekçilik,<sup>112</sup> altın ve gümüş süsleme<sup>113</sup> gibi alanlarda değerli sanatkârların yetiştiği rivayet edilmektedir.

#### b. İsfahân'ın Tarihi

İsfahân'ı ilk inşa eden kişinin İskender Zülkarneyn olduğunu daha önce söylemiştik. Milattan önceki devirlerde bu bölge, iki bin yıl hüküm sürmüş olan Elam

<sup>105</sup> Şihâbuddîn Ebû Abdullâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1410/1990, I, 244.

<sup>106</sup> Hamevî, *a.g.e.*, I, 245.

<sup>107</sup> Mirza Bala, “İsfahân”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1968, V/II. 1068.

<sup>108</sup> Ahmed Rıfat Efendi, *Luğât-ı Târîhiyye ve Coğrâfiyye*, Mahmûd Bey Matbaası, İstanbul 1299, I. 186.

<sup>109</sup> Zekerîyyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvînî, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Dâru Sâdır, Beyrut ty., s. 296.

<sup>110</sup> Kazvînî, *Âsâru'l-Bilâd*, s. 296.

<sup>111</sup> Mirza Bala, “İsfahân”, *İA.*, V/II. 1068.

<sup>112</sup> Kazvînî, *a.g.e.*, s. 296.

<sup>113</sup> Ahmed Rıfat Efendi, *a.g.e.*, I. 186.

Devleti dahilinde olup burada Tûrânî olduğu kuvvetle muhtemel olan bir kavim oturuyordu.<sup>114</sup>

Elam Devletinin yıkılmasından sonra kurulan Anzan Devletinin merkezi Gâba şehri, bugün İsfahân'ın bulunduğu yerde idi. Daha sonra buranın hâkimiyeti Ahmenî sülalesine geçince, bu memlekete Gâbyân adının verildiği görülmektedir. Adını memlekete veren Gâba ise, zamanla Cey şekline dönüşmüştür. Bundan dolayı bölgede kesilen bazı İslâmî sikkelerde Cey ismine de rastlanır.<sup>115</sup>

İsfahân'ın Müslümanlar tarafından hangi tarihte ve kim tarafından fethedildiği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. İsfahân, bir rivayete göre 19/640, bir başka rivayete göre 21/641-642, üçüncü bir rivayete göre de 23/644 tarihinde fethedilmiştir.<sup>116</sup> Ancak İsfahân'ın, Hz. Ömer (13-23/634-644) zamanında fethedildiği konusunda görüş birliği bulunmaktadır. İsfahân'ın kim tarafından fethedildiği konusu da ihtilaflıdır. Ancak en çok benimsenen rivayete göre Nihâvend'de İranlıların yenilgiye uğraması üzerine Hz. Ömer, 23/644 yılında Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye bir mektup yazarak Abdullah b. Büdeyl'i İsfahân'a göndermesini emretmiş, Ebû Mûsâ da bizzat harekete geçip şehre yaklaştığında Abdullah'ı öncü kumandanı olarak görevlendirmiş ve yetkililerce terk edilen şehir, yüz bin dinar alınmak suretiyle sulhen ele geçirilmiştir.<sup>117</sup> Bu konudaki farklı rivayetleri değerlendiren Belâzürî, Kum ve İsfahân'ın Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Cey ve Yahûdiye'nin ise Abdullah b. Büdeyl tarafından fethedildiğini söyleyerek<sup>118</sup> bu iki farklı görüşün arasını cem etmektedir.

X. asrın ilk yarısında (316/928) Mardâviç b. Ziyâr'ın (928-935) eline geçen İsfahân, daha sonra Şîi Büveyhîler'e (932-1023), sonra da Benî Kâkûya'ya (1007-1051) intikal etmiştir.

421/1030 tarihinde Gazneli Sultan Mahmut (ö.421/1030) tarafından, özellikle mezhep kavgalarını teskin etmek amacı ile zaptedilen İsfahân, daha sonra Selçuklu

<sup>114</sup> Mirza Bala, "İsfahân", *İA.*, V/II. 1068.

<sup>115</sup> Özgüdenli, "İsfahân", *DİA.*, XXII. 497.

<sup>116</sup> Mirza Bala, "İsfahân", *İA.*, V/II. 1068.

<sup>117</sup> Özgüdenli, "İsfahân", *DİA.*, XXII. 498.

<sup>118</sup> Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b.Câbir el-Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, thk. Abdullâh Enîs et-Tabbâğ, Müessesetü'l-Meârif, Beyrut 1407/1987, s. 437.

sülalesinin kurucusu Tuğrul Bey'in 430/1040 tarihinde burayı ele geçirmesiyle Selçuklu saltanatı boyunca bu sülalenin idaresi altında kalmıştır. 626/1228 tarihinde İsfahân'da, Celâluddin Harzemşah (ö.629/1231) ile Moğol orduları arasında meydana gelen savaştan bir süre sonra şehri, Moğollar istila etmiştir.

İlhanlılar devrinde (1256-1344) eski önemini kazanan İsfahân, bu devletin yıkılmasından sonra 757/1356 yılına kadar, Fars Eyaletinin İlhanlı valilerinden Ebû İshak İncü'nün idaresinde kalmıştır. Osmanlı Devleti ise İsfahân'ı, 955/1548 tarihinde Kanuni Sultan Süleyman zamanında ele geçirmiştir.

İsfahân, 1722 tarihinde Afganlıların istilaları ve 1723'te gerçekleştirdikleri katliam ve tahribat ile harab olmuş ve Nâdir Şah'ın 1729'da şehri geri almasından sonra da kendisini toparlayamamıştır. İran'da hakimiyeti ele geçiren Kaçarlar (1779-1925), başkenti Tahran'a taşıdıktan sonra İsfahân, tamamen harab olmaya yüz tutmuştur. İsfahân, II. Dünya Savaşı sırasında Güney İran'la birlikte İngiliz işgaline uğramış, savaşın sona ermesiyle de işgalden kurtulmuştur.<sup>119</sup>

İsfahânî'nin doğum yeri olan İsfahân hakkında verdiğimiz bu bilgilerden sonra şimdi de, onun göç edip yerleştiği ve asıl şöhretini elde ettiği yer olan Bağdat'ı ele alalım.

## 2. Bağdat

### a. Genel Bilgiler

Bağdat, Abbasi halifesi el-Mansûr döneminde<sup>120</sup> kurulmuştur. Halife el-Mansûr, VIII. asrın 60. yıllarında, Dicle'nin batı tarafında kendine yeni bir pâ-y-i taht inşa ettirmek istemiş ve böylece Abbasi hilafetinin yeni merkezi olarak Bağdat kurulmuştur. Daha önce burada bir Nastûrî manastırı ve Bağdat isminde bir köy bulunmaktaydı ki, kurulan yeni şehre de bu tarihî isim verilmiştir.<sup>121</sup>

<sup>119</sup> Keskin, *a.g.e.*, s. 29-30; Ayrıca bkz. Mirza Bala, "İsfahân", *İA.*, V/II, 1068-1072.

<sup>120</sup> Abbasilerin, Seffâh'tan sonra ikinci halifesi olan el-Mansûr'un hilafet dönemi, 754-775 yılları arasındır.

<sup>121</sup> M.Fuad Köprülü - W. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1963, s. 29.

762 yılında kurulan Bağdat, Ktesifon ve Selefkus kentlerinin tarihî kalıntılarından uzakta değildi. Bu şehir, bütün Ortaçağ İslam dünyasının parlak metropolü hüviyetine sahip oldu.<sup>122</sup>

Önceleri Dicle'nin batı yakasında kurulan, Mezopotamya'nın yeni başşehri Bağdat, kısa süre içerisinde, tahmin ve ümit edilenden de fazla ihtişam kazanmıştır. Yolların kesiştiği kavşak noktasında kurulan şehirde, ulaşım ve karşılıklı alışverişleri Dicle nehri sağlar. Aynı zamanda şehrin su ihtiyacını da bu nehir karşılar. Bu bölgede Dicle ve kardeşi Fırat, birbirine paralel bir biçimde akarak bir süre Mezopotamya ovasını beraberce sularlar.<sup>123</sup>

O dönemin şartlarını göz önünde bulundurduğumuzda, Bağdat'ın Abbasiler zamanındaki nüfusunun da oldukça kalabalık olduğunu anlıyoruz. Çünkü o dönemin diğer önemli merkezleri olan Kurtuba'nın 300 bin, Semerkand ve Kahire'nin 500'er bin nüfuslu olmalarına karşın, Bağdat'ın nüfusunun en azından 1.5 milyon olduğu bilinmektedir.<sup>124</sup>

Eski kültürlerin birleşme noktası olarak kabul edilen Bağdat, belki de, İslam devletine o zamana kadar, onca bilinmeyen görünüm ve güzellikler vererek, antik geleneklerin kalbinde halifelikğin kurulduğu bir şehir olmuştur. Fakat o, önce, diğer sayısız şehirlerin yerini almaya çalıştıkları ve çoğu yönleriyle taklit ettikleri koca bir şehirdir.

### ***b. Bağdat'ın Tarihi***

762 yılında Abbasi halifesi el-Mansûr'un kurduğu Bağdat, uzun bir süre Abbasi hilafetinin merkezi olmaya devam etmiştir. 836 yılında halife el-Mu'tasım döneminde yarım asır kadar bir süre başşehir olma vasfını geçici olarak Samarra'ya kaptırsa da, 892 yılında halife el-Mu'temid döneminde tekrar hilafet merkezi haline gelmiştir.

İslam devletinin topraklarının coğrafi alan bakımından büyüyüp genişlemesi, yönetim açısından güçlükler ortaya çıkarıp merkezî idarenin zayıflamasına sebep

<sup>122</sup> İsmet Kayaoğlu, *İslam Kurumları Tarihi II*, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya 1994, s. 30.

<sup>123</sup> Andre Miquel, *İslam ve Medeniyeti (doğuştan günümüze)*, Trc. Ahmet Fidan - Hasan Menteş, Birleşik Yay., Ankara 1991, I. 152.

<sup>124</sup> Miquel, *a.g.e.*, I. 156.

olmuştur. Bağdat'taki halifeye bağlılıklarını söyleyen idareciler, halifeden bağımsız hareket etmeye başlamışlardır.<sup>125</sup>

Şîî Büveyhîler'in (932/1062) 945 yılında Bağdat'ı işgali ile Abbasi hilafetinde yeni bir dönem başlamıştır. Bağdat hilafeti, bir asırdan fazla bir zaman süresince bu Şîî hanedanın baskısı ve kontrolü altında kalmıştır.<sup>126</sup>

1050'li yıllara doğru Bağdat'ta halifenin otoritesi, başşehrin yakın çevresinde bile zaafa uğramıştır. Ancak her türlü zaafına rağmen İslam'ın tek ve meşru iktidarı olan hilafet ruhu asla ölmemiştir. Bu dönemde Eyyûbîlerin vesayetinden ve hareketlerinden bıkan halife el-Kâim, Selçuklu Beyi Tuğrul'u yardıma çağırmıştır. Bunun üzerine 1055 yılında Bağdat'a giren Tuğrul Bey, İran, Irak ve Suriye'de otoritesini tesis etmiş<sup>127</sup> ve bu tarihten itibaren Bağdat Abbasi halifeliği, Selçukluların himayesi altına girmiştir. Böylece Ak ve Kızıl denizlerden Çin hudutlarına kadar olan bütün İslam dünyasını hâkimiyeti altına alan<sup>128</sup> yeni bir imparatorluk kurulmuştur.

Türklerle birlikte anti-şîî hareketler de başlamış, hilafet ise kendisine Türklerden oluşan güçlü bir vasi bulmuştur. 1092 yılına kadar Ortadoğu'nun tarihine Tuğrul Bey, Alparslan ve Melikşah gibi tarihî şahsiyetler egemen olmuştur. Artık hükümdarlar, halifenin manevi iktidarı ile eşit otoriteye sahip olmuşlar ve bu dönemden itibaren "sultan" ünvanı ile anılır olmuşlardır. Böylece biri manevi lider, öteki de dünya işleri lideri olmak üzere iki kişi, halife ve sultan İslam dünyasını birlikte idare etmeye başlamışlardır.<sup>129</sup>

Bağdat'ta Selçuklular'ın himayesi altındaki Abbasi halifeliği XIII. asrın ortalarına kadar devam etmiş, 1258 yılındaki Moğol istilası ile Abbasi devleti yıkılmış ve Bağdat Moğol hâkimiyetine girmiştir.<sup>130</sup>

<sup>125</sup> Kayaoğlu, *a.g.e.*, s. 30.

<sup>126</sup> İbrahim Sarıçam - Seyfettin Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006, s. 91.

<sup>127</sup> Miquel, *a.g.e.*, I. 243.

<sup>128</sup> Köprülü - Barthold, *a.g.e.*, s. 55.

<sup>129</sup> Miquel, *a.g.e.*, I. 246.

<sup>130</sup> Ziya Kazıcı, *İslam Müesseseleri Tarihi*, Kayhan Yayınları, İstanbul 1996, s. 45; Köprülü - Barthold, *a.g.e.*, s. 41, 68; Sarıçam - Erşahin, *a.g.e.*, s. 91.

## B. İLMÎ VE KÜLTÜREL ORTAM

İsfahânî'nin, İsfahân'da doğduğunu ancak burada ikamet etmediğini, Bağdat'a göç edip oraya yerleştiğini ve ilmî çalışmalarıyla orada meşhur olduğunu daha önce söylemiştik. Yaşadığı dönemin ilmî ve kültürel durumuna geçmeden önce, İsfahânî'nin hangi nedenlerden dolayı memleketi olan İsfahân'dan ayrılarak Bağdat'a yerleştiği konusuna kısaca değinelim.

Selçuklular'ın hâkimiyet dönemi ile Moğol istilasını arasında geçen devrede İran'da, çeşitli alanlarda birtakım sosyal mücadeleler yaşanmaktaydı. Sünnî-Şîî veya Hanefî-Şafîî mücadelesi tarzında ortaya çıkan bu dinî ve toplumsal mücadeleler, mezhep müntesiplerinin birbirleriyle zıtlaşmalarına neden olmaktaydı. Bu tarz zıtlaşmalar bazen şehirliler arasında, bazen şehirlilerle köylüler arasında, bazen göçebe kabilelerle yerleşik halk arasında, bazen de farklı milletler veya aynı millete mensup çeşitli kabileler arasında meydana gelmekteydi. Daha sonraları XIII. asrın ortalarında gerçekleşecek olan, İran'ın Moğollar tarafından istilasını kolaylaştıran amillerden birisi de işte bu toplumsal mücadelelerdir.<sup>131</sup>

İran'daki karışıklığın diğer bir sebebi de, Şîîliğin fanatik bir kolu olan *İsmailîlik* taraftarlarının faaliyetleri idi. İsmailîlik propagandası XI. asrın sonunda yeni bir istikamet kazanmış ve bu gurup yanlıları, İran'ın her tarafında hatta Suriye'de bir hayli sağlam mevkiileri ellerine geçirmişlerdi.<sup>132</sup> Devletin güvenliği için son derece büyük bir tehlike oluşturan İsmailiyye kolu mensubu Şîîlerin faaliyetleri, ülkede büyük bir korku ve anarşiye yol açmaktaydı.<sup>133</sup> Sığınmak için şehir hayatının az geliştiği yerleri tercih eden İsmailîler, özellikle Horasan'ın güneybatısında bulunan ve ellerindeki kalelerin üçte ikisinin yer aldığı Kûhistan (dağ memleketi) adı verilen mıntıkaya yerleşmişlerdi. Kûhistan'dan sonra ikinci olarak, Kazvin'in kuzeyindeki dağlık bölge geliyordu ki, mezhebin reisi Hasan Sabbâh, burada bulunan çok iyi korunaklı Alamut kalesinde yaşamaktaydı. En şiddetli mücadeleler, büyük şehirleri ve kaleleri olan İsfahân etrafında cereyan etmekteydi. İsmailîler, açıktan açığa mücadele ile yetinmeyerek, düşmanlarını gizli bir biçimde ortadan kaldırmaktan

<sup>131</sup> Köprülü - Barthold, *a.g.e.*, s. 181-182.

<sup>132</sup> Köprülü - Barthold, *a.g.e.*, s. 56.

<sup>133</sup> Miquel, *a.g.e.*, I. 296.

çekinmiyorlardı. Mezhebin, fevkalade mutaassıp fedaîlerden oluşan bir teşekkülü vardı ki, bunlar, her kimi isterlerse onu muhakkak öldüreceklerine inanmakta idiler.<sup>134</sup>

Asıl isimleri *Nizarî* olan bu fanatik İsmailîler, haşhaş içicileri anlamına *Haşhâşî*<sup>135</sup> adıyla anılmaktaydılar. Hint kenevirinden elde ettikleri uyuşturucuyla kendilerinden geçerek gerçeklerden uzaklaşıp, kendilerini Hasan Sabbâh'ın yalancı cennetinde bulan bu fedaîler, şeyhlerinin tüm emirlerine körü körüne itaat etmekteydiler. Hasan Sabbâh'ın kurduğu bu emirliğin gücü ve etkisi tartışmasız olarak kabul edilmektedir. Bu güç, Alamut kalesinden Selçuklular'a alenen meydan okumuş ve Suriye'den İran'a kadar her tarafta korku ve dehşet saçmıştır. Bu kendinden geçmiş fedaîler, ortalığı, kullandıkları uyuşturucu kokusuyla değil, sebepsiz döktükleri kanların kokusuyla kokutmuşlardır.<sup>136</sup>

Ülkede uzunca bir süre terör estiren İsmailîler, 1256 yılında Moğol istilasına uğramışlar ve bu istila ile Moğollar, en önemli İsmailî merkezi olan Alamut kalesini tahrip etmişlerdir.

Gerek bu dönemde İran topraklarında cereyan etmekte olan Sünnî-Şîî veya Hanefî-Şafîî mücadelesi tarzında ortaya çıkan toplumsal mücadeleler ve gerekse sığınmak için özellikle Horasan'ın güneybatısında bulunan Kûhistan ve Kazvin'in kuzeyindeki dağlık bölgeyi tercih eden fanatik bir Şîî kolu olan İsmailîlerin toplumda estirdikleri terör, İran'ı bir kargaşa ve kaos bölgesi haline getirmiştir. İsmailîlerin bu saldırıları daha çok, o dönemin gelişmiş ve birçok kalesi bulunan İsfahân şehrinin etrafında yoğunlaşmıştır. Zamanla bu saldırılar iyice çığırından çıkmış, reisleri olan Hasan Sabbâh'ın verdiği emirlere harfiyyen itaat eden bu insanlar, ortada hiçbir sebep bulunmaksızın gözlerini kırpmadan istedikleri insanları öldürmeye başlamışlardır.<sup>137</sup> Böylesine keşmekeşliğin hüküm sürdüğü bir ortamda ilmî ve kültürel gelişmeler bir yana, insanların can ve mal güvenliklerinin bulunduğundan söz etmek bile elbetteki mümkün değildir.

<sup>134</sup> Köprülü - Barthold, *a.g.e.*, s. 56.

<sup>135</sup> Fransızcada “katil” manasında olan *assasin* kelimesi, Arapçada “haşhaş kullananlar” manasına gelen *haşîşîyyûn* kelimesinden alınmıştır. Bu durum, İsmailîlerin, Ortaçağ Avrupa toplumu üzerinde çok kuvvetli etkiler bıraktığını göstermektedir.

<sup>136</sup> Miquel, *a.g.e.*, I. 296.

<sup>137</sup> Köprülü - Barthold, *a.g.e.*, s. 56.

İsfahânî'nin memleketi olan İsfahân da bu toplumsal kargaşalardan ve Hasan Sabbâh'ın fedaîlerinin etrafa saçtıkları korku ve dehşetten payına düşeni fazlasıyla almıştır. Neticede burası bir terör ve anarşi bölgesi haline gelmiş, yaşanılacak bir yer olmaktan çıkmıştır. İşte karışıklıkların kol gezdiği bu ortamda İsfahânî de devrin diğer pekçok ilim adamının yaptığı gibi yapmış, dönemin âlimler, sanatkârlar ve tüccarlar kenti olan Bağdat'a göç etmiştir. Zira IV/X. asırdan itibaren, Basra ve Kûfe mekteplerinin yerini Bağdat mektebi almaya başlamıştır. Bu şehir, İslam dünyasının çeşitli yerlerinden, özellikle İran ve Orta Asya'dan edip ve âlimleri kendisine çekmiş<sup>138</sup> ve kısa bir zaman içerisinde bütün İslam ulemasını sinesinde toplamıştır.<sup>139</sup> Bu bakımdan Bağdat, âlimlerin toplanma noktası olmuş, İslam coğrafyasının her tarafından gelen ilim ehlinin yeni merkezi haline gelmiştir.

Abbasiler döneminde, Müslümanların İslamiyeti delillerle savunma ve karşı oldukları kültürleri tanıyıp onların doktrinlerini reddetme arzularının da etkisiyle yoğun bir tercüme faaliyetine girişilmiştir. Halifeler, Hristiyanlığın ve Maniheizmin doktrinlerini reddetmek için onların kullanmış oldukları delil metotlarını Müslüman bilginlerin de öğrenmelerinde bir beis görmemişlerdir.<sup>140</sup>

Esasında medeniyetlerin gelişmesi ve yeni hamlelerin gerçekleşmesi için toplumlar arasında karşılıklı tesirlerin büyümesi, çoğalması ve genişlemesi çok önemlidir. Her medeniyet, kültür varlıklarını ithal ve ihraç eder. Aksi durum, yani etkileşime kapıları kapatarak içe kapanmak, bir medeniyetin bir müddet sonra kurummasına sebep olur. Ancak bu, yani tesirlere açık olmak, körükörüne taklit anlamına da gelmemelidir. Bu nedenle bir medeniyetin doğuş, gelişme ve sürekliliğinde karşılıklı tesirlerin ve özellikle de tercümenin önemi büyüktür. Tercüme, medeniyet tarihinde, toplumların ürettiklerinin birbiriyle karşılıklı bağlantısını sağlayan ana araç olmuştur.<sup>141</sup>

İnsanlık, medeniyet tarihinde üç büyük kültür intikali yaşamıştır:

<sup>138</sup> Köprülü - Barthold, *a.g.e.*, s. 32.

<sup>139</sup> S. Sırrı Üçer, *İslam Medeniyeti Tarihi*, İrfan Yayınevi, İstanbul 1969, s. 37.

<sup>140</sup> Kayaoğlu, *a.g.e.*, s. 40.

<sup>141</sup> Sarıçam - Erşahin, *a.g.e.*, s. 35-36.

a- Antik Mısır, Mezopotamya, Hint ve İran düşüncesinin Grekçe'ye ve Yunan düşüncesine intikali (m.ö. VI.-IV. yüzyıllar).

b- Grek ve diğer antik düşüncelerin Arapça'ya ve dolayısıyla İslam dünyasına intikali (VIII.-X. yüzyıllar).

c- İslam dünyasının birikiminin Arapça'dan Latince, İbranice ve diğer Batı dillerine intikali (XI. yüzyıldan itibaren).

VIII.-X. yüzyıllarda antik kültür eserleri, başta İskenderiye, Harran ve Cündişâpûr olmak üzere bulundukları merkezlerden temin edilerek eski medeniyetlere ait birikimler İslam dünyasına kazandırılmıştır.<sup>142</sup> Bütün bu buluşma ve ilişkiler, İslam kültür ve medeniyetinin gelişmesinde büyük bir rol oynamıştır.

Tercüme faaliyetleri Abbasi halifesi el-Me'mûn<sup>143</sup> dönemine kadar fazla verimli olmamış ve bazı şahsi teşebbüslerden ibaret kalmıştır. Bu faaliyetleri ilk başlatan Emevi prensi Hâlid b. Yezîd'dir. Dönemin en önemli ilimler akademisi olan *Beytu'l-Hikme* (veya *Dâru'l-Hikme*)'yi bu amaçla kuran Me'mûn döneminde Antik Yunan, Hint, İran ve Nebâtî kültürlerine ait ilmî ve felsefî eserler, tercüme yoluyla İslam dünyasına kazandırılmıştır. Me'mûn, 830 yılında Bizans'a karşı elde ettiği başarılı sefer sırasında toplattığı eserleri Bağdat'a getirtmiştir.

el-Mu'tasım ve el-Mütevekkil dönemlerinde de devam eden bu çalışmalar sonunda, Bağdat'ın kuruluşundan sonra bir yüzyıl zarfında matematik, astronomi, fizik, mekanik, tıp, kimya, zooloji, botanik ve mûsıkî alanlarında birçok eser Arapça'ya tercüme edilmiştir.<sup>144</sup>

Bu çeviriler İslam dünyasında derinden ilgi ve etki meydana getirerek İslam kültürünü zenginleştirmiştir. Ancak hiçbir zaman kendine özgü kimliğini de kaybettirmemiştir. İslam dünyasındaki âlimler onları değerlendirip gerekli gördükleri

<sup>142</sup> Sarıçam - Erşahin, *a.g.e.*, s. 36-37.

<sup>143</sup> Abbasi halifesi el-Me'mûn'un hilafet dönemi 813-833 yılları arasındır.

<sup>144</sup> Abbasiler dönemindeki tercüme faaliyetleri ve Antik Yunan düşüncesini yansıtan eserlerin bu dönemde Arapça'ya tercüme edilmesi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mustafa Demirci, "Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdat'ına Yolculuğu", *İslâmiyât Dergisi*, c. VII (2004), sayı 2, s. 43-60; Kayaoğlu, *a.g.e.*, s. 33-34.

yerlerde hataları açıklamışlar, sonunda da kendi düşüncelerini ortaya koyarak özgün eserler vermişlerdir.<sup>145</sup>

Tercüme faaliyetlerinde İslam medeniyetinin önemli çalışmalara sahne olan en önemli merkezleri Bağdat, Semerkand ve Endülüs olmuştur. Tercümeler sonunda Yunan, Hint ve İran eserleri hazmedilmiş, sonraki âlimler doğrudan doğruya İslam medeniyetinin ürünü olan orijinal eserler meydana getirmişlerdir. Tercüme ve nakil hareketlerine paralel olarak ilmî ve felsefî eserlerin de telifi başlamıştır.

Dönemin belli başlı mütercimleri Yuhannâ b. Mâseveyh (ö. 242/857), Huneyn b. İshâk (ö. 260/873), Hubeyş b. Hasan el-A'sem (IX. yüzyıl), Benî Mûsâ Kardeşler (IX. yüzyıl), Sâbit b. Kurre, oğulları ve torunları (IX.-X. yüzyıl), Buhtîşû Ailesi, Ebû Sehl b. Nevbaht, Haccâc b. Matar, Kindî (ö. 257/870) ve Kustâ b. Lûkâ (ö. 300/912)'dir.<sup>146</sup>

Tercümeler neticesinde verim dönemine geçilmiş ve bu devrede İslam âlimleri özgün eserler vermişlerdir. Felsefe, mantık, riyaziye ve musıkîde uzman olan Fârâbî, filozof, mantık ve tıp âlimi İbn Sînâ, bibliyoğrafya âlimi İbnu'n-Nedîm<sup>147</sup>, tabî ilimler, riyaziye, astronomi, coğrafya, jeoloji ve eczacılık âlimi Bîrûnî, felsefe ve tasavvufun, İslâmî düşünüş karşısındaki yerini ve değerini tayin eden Gazzâlî, ahlak âlimi, filozof ve tarihçi İbn Miskeveyh, ünlü filozof, fakih ve hekim İbn Rüşd bunlardan birkaçıdır.

Bu tercüme ve telif faaliyetleriyle birlikte Arapça, ilmî ve felsefî düşünceleri ifade etmede kullanılan ortak bir bilim dili haline gelmiştir. Bağdat'ta başlayan ilim hareketi, Türkistan'dan Anadolu ve Mısır'a kadar uzanan Türk medreseleriyle ve Mısır'dan Sicilya ve Mağrib vasıtasıyla Endülüs'e kadar uzanan Arap-Berberî medreseleriyle diğer kuvvetli merkezlere yayılmıştır.

Abbasi halifesi Me'mûn'un ölümünden sonra halife olan Mu'tasım, Türklerin desteğiyle işbaşına geçmiş ve dolayısıyla bu tarihten itibaren Türkler de Abbasi

<sup>145</sup> Sarıçam - Erşahin, *a.g.e.*, s. 37-39.

<sup>146</sup> Bu mütercimler ve gerçekleştirdikleri tercüme faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sarıçam - Erşahin, *a.g.e.*, s. 39-41.

<sup>147</sup> İbn Nedîm'in *el-Fihrist* adlı eseri, İslam dünyasında bibliyoğrafik eserler türünün ilkidir.

iktidar mekanizmasında görünmeye başlamışlardır.<sup>148</sup> 836 yılından sonra halifelerle Türk komutanlar arasında nüfuz mücadelesi başlamış, hatta halife Mütevekkil'den itibaren Türkler, halifelerin azledilmesinde veya göreve getirilmesinde etkin rol oynamaya başlamışlardır.<sup>149</sup>

945 yılında Büveyhîler'in Bağdat'ı işgal etmeleri üzerine Abbasi hilafeti, bir asırdan fazla sürecek olan bu Şîî hanedanının baskısı ve idaresi altına girmiştir. Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'in 1055 yılında Bağdat'a girmesi ve Büveyhî hâkimiyetine son vermesi ile Abbasi hilafeti, Selçuklular'ın himayesine girmiştir.

Selçuklular'ın Bağdat'ı Büveyhî hâkimiyetinden devralması, Büveyhîler'in, Şîîliği yaymak için faaliyet alanlarının kapandığı anlamına geliyordu. Diğer taraftan, Fatımîlerin (909/1171) Şîî öğretisine karşı dinin esas prensiplerini ortaya koyacak öğretiyi düzenli bir hale getirmek gerekiyordu. Selçuklular, sapıklık ve din dışı kabul ettikleri bu faaliyetlere karşı halkın zihnine hür düşüncüyü yerleştirebilmek için bir karşı faaliyetle harekete geçmekten başka çare olmadığını anladılar. İşte bu sebeple de İslam dünyasının doğusunda, camilerden ayrı olarak öğretim yapmak, talebelerin maddi sıkıntıya düşmeden barınmalarını sağlamak ve Şîî propagandacılarının (*dâî*) faaliyetlerine karşı halka gerçek bilgiyi öğretmek gayesiyle “medrese” adıyla bilinen müesseseleri kurdular.<sup>150</sup>

Tuğrul Bey'in ölümünden sonra tahta geçen Alparslan, hem çeşitli mezhep mensuplarına hem de Hıristiyan ve Yahudi unsurlara karşı son derece müsamahakâr davranıyor, ancak nadir durumlarda toplum düzenini korumak ve mezhepler arası mücadeleleri yatıştırmak maksadıyla uzlaştırmacı bir rol oynuyordu. Batınîler ve müfrit Şîîler müstesna, Selçuklular'ın bu dönemde her türlü din ve mezhebe hürriyet bahsettikleri ve bunlar arasında kesinlikle ayırım yapmadıkları bilinen bir gerçektir.<sup>151</sup>

Bugünkü üniversitelere benzeyen medreselerin, ilk olarak Selçuklu sultanı Alparslan döneminde kurulduğu ve İslam dünyasının her tarafında medrese inşasına girişilmesinin, onun döneminde gerçekleştiği bilinmektedir. Bu medreseler, ünlü

<sup>148</sup> Miquel, *a.g.e.*, I. 149.

<sup>149</sup> Sarıçam - Erşahin, *a.g.e.*, s. 91.

<sup>150</sup> Kazıcı, *İslam Müesseseleri Tarihi*, s. 229.

<sup>151</sup> Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1993, s. 255-256.

Selçuklu veziri Nizâmü'l-Mülk'e nisbetle *Nizâmiye Medreseleri* olarak adlandırılmışlardır. Gerçi Alparslan'dan önce Gazneli Mahmud Gazne'de, kardeşi Emir Nâsır Nişabur'da, medrese benzeri birtakım eğitim kurumları tesis etmişlerdi. Fakat bunlar, medreseler kadar sistemli değillerdi. Devlet eliyle kurulup teşkilatlanması ve vakıf aracılığıyla eğitimin sistemli bir biçimde meccanî oluşu Selçuklular'ın eseridir.<sup>152</sup> Burada Selçuklular'a özgü olan durum, hiç durmadan aralıksız devam eden öğretim faaliyetlerinin sürdürüldüğü medreseleri ilk defa onların kurmuş olmalarıdır.

Alparslan ve Melikşah dönemlerinde vezirlik yapmış olan Nizâmü'l-Mülk tarafından ilk Nizâmiye medresesinin, Nişabur'da kurulduğu bilinmektedir. Toplumsal düzeni sağlam temeller üzerine oturtmayı başaran Alparslan ve veziri Nizâmü'l-Mülk bununla yetinmeyerek Bağdat, İsfahân, Rey, Nişapur, Merv, Herat, Basra ve Musul gibi ilim merkezlerinde İslamî ilimlerle birlikte akli ilimlerin de okutulduğu, mükemmel bir teşkilata sahip, yüksek seviyede öğretim yapan medreseleri (akademi) kurmuşlardır.<sup>153</sup> Bu medreselerde dönemin ileri gelen âlimleri ders vermiş, öğrenci yetiştirmiş ve çevrelerini etkilemişlerdir. İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî Nişabur medresesinin, Abdullah Temîmî Belh medresesinin, Ebûbekir Şâî Herat medresesinin, Sadruddîn Hucendî İsfahân medresesinin, Muhammed Temîmî Mervezî Merv medresesinin, Abdülkerîm Şalusî Amul medresesinin müderrisliğine getirilmiştir.<sup>154</sup> Medreselerde hem dinî ilimler, hem fen bilimleri ve hem de dil ve edebiyat gibi bilimler öğretilmekteydi.<sup>155</sup> Tesis edilen bu medreseler vasıtasıyla bir yandan ilmin himayesi ve yükseltilmesi düşünülürken, öte yandan da söz konusu bu kurumlarda yetiştirilen irfan ordusu sayesinde Sünnî aleyhtarı propagandalara karşı devletin bünyesi güçlendirilmiş oluyordu.<sup>156</sup>

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, birçok İslam merkezinde Nizâmiye Medreseleri adıyla medreseler kurulmuş ise de bunlar içerisinde gerek teşkilatı gerekse eğitim öğretim kadrosu bakımından en meşhur olanı, 1066-1067 tarihinde

<sup>152</sup> Sarıçam - Erşahin, *a.g.e.*, s. 131.

<sup>153</sup> Turan, *a.g.e.*, s. 257.

<sup>154</sup> Zeki Atçeken - Yaşar Bedirhan, *Selçuklu Müesseseleri ve Medeniyeti Tarihi*, Eğitim Kitabevi, Konya 2004, s. 102.

<sup>155</sup> Sarıçam - Erşahin, *a.g.e.*, s. 131-132.

<sup>156</sup> Turan, *a.g.e.*, s. 258.

tedrisata başlanılan Bağdat Nizâmiye Medresesi'dir. İlk müderrisliğine Ebû İshâk Şîrâzî el-Firûzâbâdî'nin getirildiği bu medreseye, dönemin en önemli bilginleri davet edilmiş, ünlü İslam kelamcısı Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) burada uzun zaman hocalık yapmıştır.<sup>157</sup> Aynı şekilde XIV. asırda, eserleri ile Osmanlı medreseleri üzerinde büyük bir tesiri bulunan Saadeddîn Taftazânî (ö. 792/1389) de burada müderrislik yapmıştır.<sup>158</sup> Bu durum bizlere, Nizâmiye medreselerinin, daha sonraki dönemlerde bile etkisinin ne denli güçlü olduğunu göstermektedir.

Selçuklular döneminde meydana gelen özgür düşünce ortamı, İslamî ilimler alanında da kendisini hissettirmiş ve bu dönemde bütün bilim dallarında büyük âlimler yetişmiştir. Selçuklu sultanı Melikşah'ın, Eş'arîler ve Hanbelîler arasında çıkan tartışmalar kavgaya dönüşünce, Bağdat Nizâmiyesi'nin müderrisi Ebû İshâk Şîrâzî'ye gönderdiği mektubundaki "Nizâmiye medresesini, bir mezhebi korumak için değil, bilimi korumak ve yükseltmek gayesiyle kurduklarını, mezhepler arasında bir ayrımcılık siyaseti gütmediklerini" belirten ifadeleri, Selçuklular'ın din ve fikir hürriyeti hususundaki görüş ve siyasetlerinin en güzel delillerinden biridir.<sup>159</sup>

Alparslan zamanında Nizâmiye Medresesinin inşasıyla başlatılan kültür faaliyetlerini, daha sonra gelen sultanlar, vezirler ve beyler de devam ettirmişler, böylece İslam dünyası Çin hudutlarından Akdeniz kıyılarına kadar ilim, kültür, sosyal yardım müesseseleri ve sanat abideleri ile dolup taşmış,<sup>160</sup> İslam siyasi tarihi itibarıyla en parlak dönemine girmiştir. Bu dönemde, İslam âlimleri arasında haklı bir şöhrete ulaşmış Ebu Zekerîyyâ Yahyâ b. Ali et-Tebrizî (ö.502/1108), Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö.505/1111), Hüseyin b. Mes'ûd el-Bağavî (ö.516/1122), Ebu Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî (ö.537/1142) ve Mahmûd b.Ömer ez-Zemahşerî (ö.538/1143) dışında, İsfahân ve çevresinde Muhammed b. Ahmed el-İsfahânî (ö.480/1087), Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî (ö.502/1108), İsmâîl b. Muhammed el-İsfahânî (ö.535/1140) ve Mahmûd b.Muhammed el-İsfahânî (ö.536/1141) gibi değerli âlimlerin yetiştiğini söyleyebiliriz.

<sup>157</sup> Ziya Kazıcı, *Anahatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, MÜİFV.Yayınları, İstanbul 1995, s. 44; Kayaoğlu, *a.g.e.*, s. 51; Atçeken - Bedirhan, *a.g.e.*, s. 103.

<sup>158</sup> Kazıcı, *Anahatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, s. 45.

<sup>159</sup> Osman Zümrüt, *İslam Kurumları, Aydınlatılmasına Doğru Tasnifi*, Ankara 2004, s. 90.

<sup>160</sup> Turan, *a.g.e.*, s. 258.

İsfahân, Selçuklu devletinin kurucusu Tuğrul Bey'in 1040 tarihinde burayı ele geçirmesiyle Selçuklu saltanatı boyunca bu sülalesinin idaresi altında kalmıştır. Aynı şekilde Bağdat da yine Tuğrul Bey tarafından 1055 yılında ele geçirilmiş ve bu tarihten itibaren Türklerin himayesine girmiştir. Her iki şehir de, uzunca bir süre bu devletin hâkimiyeti altında kaldıktan sonra İsfahân 1256, Bağdat ise 1258 yılında Moğolların istilasına uğramış ve bu tarihlerden itibaren buralarda Moğollar dönemi başlamıştır.

Râğıb İsfahânî, Abbasi hilafetinin merkezi olan Bağdat'ta başlayan ilmî faaliyetlerin, Selçuklular'ın kurdukları medreseler aracılığıyla geliştirilerek devam ettirildiği bir dönemde Bağdat'ta yaşamıştır. Bu dönemde Bağdat, tercüme faaliyetleriyle başlayıp İslam kültürüne ait özgün eserlerin verildiği Abbasiler döneminin ilmî bakıyyelerini bünyesinde barındırdığı gibi, dönemin en üst düzey eğitim-öğretiminin yapıldığı Selçuklu dönemi Nizâmiye medreselerinin ilmî mahsullerini de içerisine alıyordu. Sonraki asırlarda daha da ileri seviyelere taşınacak olan İslamî ilimler sahasında en özgün âlimlerin bu dönemde yetiştiklerini söyleyebiliriz.

## II. HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

İlmî konumunun yüksekliğine ve eserlerinin meşhur olmasına rağmen İsfahânî'nin hayatı ile ilgili büyük bir kapalılık söz konusudur. Çünkü kaynaklar, onun hayatı hakkında tatmin edici bir bilgi vermemektedirler. Tabakât kitaplarından pek çoğu İsfahânî'nin hayat hikâyesini vermesine rağmen, onun hayatı ile ilgili bu bilgiler çok kısa ve yetersizdir.<sup>161</sup> Ayrıca bu kaynaklarda İsfahânî hakkında verilen bilgilerden bir kısmı da birbiriyle çelişki arz etmektedir. Bu çelişkiler daha, onun tam isminin ne olduğu konusunda başlamaktadır. Bazı kaynaklarda onun adı “el-Mufaddal

<sup>161</sup> İsfahânî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili olarak bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XVIII. 120-121; Ziriklî, *A'lâm*, II. 255; Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vuât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut ty., II. 297; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, I. 36, 131, 377, 881; İsmâîl Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâi'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ty., I. 311; Ahmed b. Mustafâ (Taşköprizâde), *Miftâhu's-Saâde ve Mısbâhu's-Siyâde fî Mevzûati'l-Ulûm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty., II. 70.

b. Muhammed”<sup>162</sup> veya “Hüseyin b. Ali”<sup>163</sup> olarak geçmekte ise de kaynakların çoğu, onun tam adının “el-Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal”, künyesinin “Ebu’l-Kâsım”, lakabının ise “er-Râğıb” şeklinde olduğu konusunda hemfikirdirler.<sup>164</sup> el-İsfahânî, daha çok lakabı ile meşhur olduğu için, kendisinden nakilde bulunan alimler genellikle قال الراغب veya قال الراغب الاصفهانی ifadesini kullanmışlardır. Bu da onun, “el-İsfahânî” nisbesini taşıyan diğer müfessirlerle karıştırılmamasını sağlamıştır.<sup>165</sup> Daha önce İsfahânî’nin yaşadığı dönemden bahsederken, onun memleketi olan İsfahân’ın, Arapça kaynaklarda “İsbahân” şeklinde de geçmekte olduğunu ifade etmiştik. İşte bundan dolayı, “İsfahân” kelimesinin birkaç değişik şekilde yazılıp telaffuz edilmesine paralel olarak müellifimiz hakkında değişik kaynaklarda “İsfahânî” veya “İsbahânî” nisbeleri kullanılmaktadır.

İran’ın önemli kültür muhitlerinden biri olan İsfahân’da dünyaya gelen<sup>166</sup> İsfahânî, ilk bilgilerini memleketi olan İsfahân’daki hocalarından almış, orada yeterince bilgi öğrenip kendisini ilimle donattıktan sonra dönemin ilim ve kültür kenti olan Bağdat’a göç etmiş ve oraya yerleştikten sonra da ilmî kişiliğiyle büyük bir şöhret elde etmiştir.<sup>167</sup> İsfahânî’nin doğum tarihi<sup>168</sup>, yetişmesi, kimlerden ilim tahsil

<sup>162</sup> Suyûtî, *Buğyetu’l-Vuât* adlı eserinde, İsfahânî’nin adının el-Mufaddal b. Muhammed olduğunu söylüyor ise de, onun bu görüşünü Taşköprizâde’den ve Suyûtî’nin talebesi olan Ahmed ed-Dâvûdî’den başka hiç kimse desteklememektedir. Zaten Taşköprizâde’nin İsfahânî ile ilgili olarak verdiği bilgilere baktığımız zaman, onun bu bilgileri Suyûtî’den aynen iktibas ettiğini görüyoruz. (Bkz. Suyûtî, *Buğyetu’l-Vuât*, II. 297; Taşköprizâde, *Miftâhu’s-Saâde*, II. 70; Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtu’l-Müfessirîn*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut ty., II. 329).

<sup>163</sup> Görebildiğimiz kadarıyla, İsfahânî’nin adının Hüseyin b. Ali şeklinde geçtiği tek yer, Kâtib Çelebî’nin *Keşfu’z-Zunûn*’unun I. Cildinin 881. sayfasıdır. Kâtib Çelebî’nin, İsfahânî’nin adını bu şekilde vermesinin bir hata eseri olduğunu düşünüyoruz. Zira aynı eserin başka sayfalarında İsfahânî’nin adı, el-Hüseyin b. Muhammed olarak geçmektedir. (Bkz. Kâtib Çelebî, *a.g.e.*, I. 36, 131, 377).

<sup>164</sup> İsfahânî’nin adının el-Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal şeklinde olduğu ile ilgili bkz. Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, XVIII. 120; Ziriklî, *A’lâm*, II. 255; İsmâîl Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetu’l-Ârifîn*, I. 311; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu’cemu’l-Müellifîn*, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 1414/1993, I. 642; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, s. 19; Ömer Nuhu Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, DİB. Yayınları, Ankara 1969, II. 263.

<sup>165</sup> Kaynaklar, “el-İsfahânî” nisbesini taşıyan müfessirlerden Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (ö.322/934)’yi künyesiyle, er-Râğıb el-İsfahânî’yi lakabıyla, Ebu’s-Senâ Muhammed b. Abdi’r-Rahmân el-İsfahânî (ö.749/1348)’yi de nisbesiyle zikrederler.

<sup>166</sup> Ziriklî, *A’lâm*, II. 255.

<sup>167</sup> Menî’ Abdulhalîm Mahmûd, *Menâhîcu’l-Müfessirîn*, Dâru’l-Kütübî’l-Mısırî, Kahire 1978, s. 137; Muhsin Demirci, “er-Râğıb el-İsfahânî ve Tefsiri”, *MÜİFD*, Sayı 5-6, İstanbul 1993, s. 201-202; Ziriklî, *a.g.e.*, II. 255; Turgut, *a.g.e.*, s. 19.

<sup>168</sup> İsfahânî’nin *Tafsîlu’n-Neş’eteyn ve Tahsîlu’s-Saâdeteyn* adlı eserini tahkik eden Abdulmecîd en-Neccâr, kaynakların İsfahânî’nin doğum tarihinin ne olduğunu bildirmediğini ancak bunun tek

ettiği ve hayatının safhaları kaynaklarımızda bildirilmezken, vefat tarihi hakkında da bir görüş birliği mevcut değildir.<sup>169</sup> Ancak şunu hemen belirtelim ki, kaynakları incelediğimiz zaman, onun 502/1108 tarihinde<sup>170</sup> Bağdat'ta<sup>171</sup> vefat ettiği yönündeki görüşün ağır bastığını söyleyebiliriz. Bu da İsfahânî'nin, yaklaşık olarak V/XI. asrın ortalarında doğmuş olabileceğini göstermektedir.

İsfahânî, tefsirin yanında felsefe, fıkıh, ahlak, dil ve edebiyat alanlarındaki uzmanlığıyla da bilinmektedir. Ancak onun asıl ihtisas alanı, Kur'an ilimleri ve tefsir olmuştur. O, bu alanda kaleme almış olduğu değerli eserlerle, adeta yeni bir çıkış açmış ve haklı bir şöhrete kavuşmuştur.

İsfahânî'nin fıkıhta hangi mezhebe mensup olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Şafî mezhebine mensup olduğunu söyleyenlerin<sup>172</sup> yanı sıra, Hanefî mezhebine mensup olduğunu söyleyenler de vardır.<sup>173</sup> Muhsin Demirci bu konuda şunları söylemektedir: “İsfahânî'nin tefsiri incelendiği zaman, ahkâm ayetleriyle ilgili yaptığı izahlarda eş-Şafî'nin görüşlerine, diğer mezheb imamlarından daha çok yer verdiği, hatta bazen onun delillerini daha kuvvetli bulduğu görülür. Bu da, müfessirimizin, Şafî mezhebine bağlı olduğu fikrini teyid

---

istisnasının, Beyhakî'nin *Târîhu Hukemâi'l-İslâm* adlı eseri olduğunu söylemektedir. Burada Beyhakî'nin, İsfahânî'nin doğum tarihi olarak verdiği hicrî 499 tarihi, İsfahânî'nin hicrî 6. asrın başında vefat ettiğinden de anlaşılacağı üzere, Abdülmecîd en-Neccâr'ın da haklı olarak ifade ettiği gibi sadece bir zan ve tahminden ibarettir. (Bkz. Abdülmecîd en-Neccâr, “Mukaddime”, *Tafsîlu'n-Neş'eteyn ve Tahsîlu's-Saâdeteyn*, el-Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî, thk. Abdülmecîd en-Neccâr, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1408/1988, s. 20).

<sup>169</sup> İsfahânî'nin vefat tarihi ile ilgili olarak kaynaklarda farklı tarihler verilmektedir. Bu konuda Suyûtî ve talebesi Dâvûdî ile İsfahânî ile ilgili verdiği bilgileri Suyûtî'den iktibas eden Taşköprîzâde, onun hicrî 5. asrın başlarında vefat ettiğini söylemektedirler. (Bkz. Suyûtî, *Buğyetu'l-Vuât*, II. 297; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, II. 329; Taşköprîzâde, *Miftâhu's-Saâde*, II. 70). Ancak bu bilgi ya yanlış, ya da hicrî 6. asrın başları kastedildiği halde hataen hicrî 5. asır denilmiştir. İsfahânî'nin vefat tarihi konusunda İsmâîl Paşa el-Bağdâdî hicrî 500 tarihini (Bkz. İsmâîl Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, I. 311), Kâtib Çelebî, hicrî 500 küsur (Bkz. Kâtib Çelebî, *a.g.e.*, I. 36) ve 502 (Bkz. Kâtib Çelebî, *a.g.e.*, I. 881) tarihlerini verirken Zehebî ise, İsfahânî'nin ne hayat hikayesi ne de vefat tarihi ile ilgili net bir bilgi elde edebildiğini söyleyerek herhangi bir tarih vermemektedir. (Bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XVIII. 120-121).

<sup>170</sup> Carl Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, Erster Band, Leiden, E.J. Brill 1943, I. 343; Carl Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, Erster Supplementband, E.J. Brill 1937, I. 505; Ziriklî, *A'lâm*, II. 255; Kehhâle, *a.g.e.*, I. 642; Fuad Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, Arapçaya trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî, Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyad 1411/1991, II. 133.

<sup>171</sup> Ziriklî, *A'lâm*, II. 255; Menî' Abdulhalîm Mahmûd, *a.g.e.*, s. 137; Demirci, *a.g.m.*, s. 201.

<sup>172</sup> Muhammed Ferîd b. Abdürrazzâk b. Muhammed Muhammed Kürd Ali, *Künûzü'l-Ecdâd*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1404/1984, s. 256.

<sup>173</sup> Bilmen, *a.g.e.*, II. 263; Turgut, *a.g.e.*, s. 20.

edici mahiyettedir.”<sup>174</sup> Ancak hemen belirtelim ki, İsfahânî’nin mezhebi konusunda ileri sürülen bu görüşler sadece birer tahminden ibarettir. Zira onu bütünüyle belirli bir mezhebin içerisine dahil etmek oldukça zor bir iştir. Çünkü İsfahânî, kime ve hangi mezhebe ait olursa olsun, bir mesele hakkındaki bütün görüşleri ve delillerini değerlendirmiş, bu şekilde bir sonuca varmaya çalışmıştır. Ulaştığı neticelere bakarak kimileri onun Hanefî, kimileri de Şafîî olduğunu iddia etmişlerdir. Bütün bu ihtilaflar, onun bir mezhebî yönelişinin bulunmamasından ve bize ulaşan eserlerinde, belirli bir mezhebe bağlı olduğunu gösterecek ifadelere rastlayamamamızdan kaynaklanmaktadır.

İsfahânî’nin, itikatta mensup olduğu mezhep konusunda da değişik görüşler bulunmaktadır. Onun hayat hikâyesini yazan tabakât kitaplarına baktığımızda, bu konuda da bir görüş birliğinin bulunmadığını, onun hakkında bazılarının Şîî, bazılarının Sünnî ve bazılarının da Mutezilî dediğini görmekteyiz.<sup>175</sup>

İsfahânî, üstün bir aklî muhakemeye ve telif ettiği eserlerden de açıkça anlaşıldığı üzere, birbiriyle çelişkili gibi görünen fikirlerin arasını bağdaştırıp cem etme konusunda yüksek yeteneğe sahip olan bir âlimdir. *Câmiu’t-Tefâsîr* adlı tefsiri bunun en açık göstergesidir. Tefsirinde takip ettiği yöntem, *Mukaddime*’sinde ortaya koyduğu yöntemdir. İsfahânî daima bütün ihtimalleri göz önünde bulundurarak, imkân elverdiği müddetçe bütün görüşleri tashih etmeye gayret göstermiş, fâsit veya bâtıl olduğu açıkça ortada olmadıkça hiçbir görüşü reddetmemiştir. O, araştırma, sınıflandırma, ince noktaları ve farklılıkları idrak edebilme, cüz’î meseleleri küllî kaidelerine döndürebilme konularındaki üstün kabiliyeti ve belirli bir mezhep taassubunun bulunmaması neticesinde *Mukaddime*’sinde ortaya koyduğu bu yöntemi tefsirinde büyük bir ustalıkla uygulayabilmiştir. İsfahânî’yi, “algılama-anlama” noktasında müstakil bir şahsiyet yapan faktörlerin en önemlilerinden birisi de, onu, bilinen kelâmî mezheplerden belli bir mezhebin içerisine dahil edebilmemizin zor olmasıdır. Onun biyografisini yazanları, akidesi konusunda ihtilafa düşüren sebep de işte budur.

<sup>174</sup> Demirci, *a.g.m.*, s. 202.

<sup>175</sup> Neccâr, “Mukaddime”, s. 20-21.

Suyûtî, insanlardan çoğunun, İsfahânî'nin Mutezilî olduğunu zannettiklerini ifade ederek şöyle söylemektedir: “Ben daha önceleri Râğıb'ın Mutezilî olduğunu zannediyordum. Ta ki, İbn Abdi's-Selâm'ın *el-Kavâidu's-Suğrâ* adlı eserinin bir nüshasının üzerine, Bedreddîn ez-Zerkeşî'nin yazmış olduğu şu ifadeye rastlayıncaya kadar: ‘İmam Fahreddîn er-Râzî usûl ile ilgili olan *Te'sîsu't-Takdîs* adlı eserinde, Ebu'l-Kâsım er-Râğıb'ın, Ehl-i Sünnet imamlarından birisi olup Gazzâlî ile aynı dönemde yaşadığını söylemektedir.’ Bu gerçekten faydalı, güzel bir bilgidir. Çünkü insanların çoğu onun Mutezilî olduğunu zannediyorlar.”<sup>176</sup> Bu ifadeden de anlıyoruz ki, geniş bir ilmî vukufiyete sahip olmasına rağmen, Suyûtî bile İsfahânî'nin Mutezilî olduğunu zannetmiş, nihayet Zerkeşî'ye ait olan bir metni bulup okuduktan sonra onun Ehl-i Sünnet itikadında olduğunu anlamış ve bu duruma sevinerek: “Bu güzel bir bilgidir. Zira pek çok kimse, onun Mutezilî olduğunu zannediyor” ifadelerine yer vermiştir. Bu zannın sebebi, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, İsfahânî'nin belirli bir mezhebe iltizam etmemesi, mümkün olduğu sürece, bütün ihtimalleri göz önünde bulundurmak suretiyle farklı görüşlerin arasını cem etmeye çalışmasıdır. Fakat bir mesele, olabilecek bütün ihtimaller göz önünde bulundurulduğu halde, bu ihtimallerden hiçbirisine göre doğruluğu (sahihliği) tespit edilememişse, İsfahânî, ancak bu durumda o görüşü reddetmiş ve kabul etmemiştir.

Râzî'nin *Esâsu't-Takdîs* adlı eserinde İsfahânî ile ilgili şu ifadeye yer verilmektedir: “Örneğin, bizim mezhebimizden olan<sup>177</sup> Ebu'l-Kâsım er-Râğıb ve Ebû Hâmid el-Gazzâlî de bu görüştedir...”<sup>178</sup> Bu ifadelerden Râzî'nin, İsfahânî'yi Ehl-i Sünnet mezhebi içerisinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

*Ravdâtu'l-Cennât* adlı eserin müellifi ise, İsfahânî'nin, Eşarîliğe yakın olduğunu ifade etmektedir.<sup>179</sup> Ancak İsfahânî'yi bütünüyle belirli bir mezhebin içerisinde değerlendirmenin mümkün olmaması sebebiyle, bunu kesin olarak söyleyebilmek mümkün değildir. Elbette ki bazı hususlarda Eşari mezhebinin görüşlerinden de

<sup>176</sup> Suyûtî, *Buğyetu'l-Vuât*, II. 297.

<sup>177</sup> Râzî'nin, “bizim mezhebimizden olan” şeklinde tercüme ettiğimiz ifadesinin Arapça aslı, “*min ashâbinâ*” şeklindedir.

<sup>178</sup> Fahrüddîn Ebî Abdullâh Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1415/1995, s. 16.

<sup>179</sup> Ahmed Hasan Ferhâd, “Mukaddime”, *Mukaddimetü Câmii't-Tefâsîr mea' Tefsîri'l-Fâtiha ve Metâlii'l-Bakara*, el-Hüseyn b. Muhammed b. Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî, thk. Ahmed Hasan Ferhâd, Dâru'd-Da've, Kuveyt 1405/1984, s. 14.

istifade etmiştir. Fakat bunu genelleyebilmek için tetkike ihtiyaç vardır. Bu ise, İsfahânî'nin, bütün ihtimalleri değerlendirmek suretiyle, birbirinden farklı birçok görüşü bağdaştırıp cem ederek kabul etmeye dayalı olan yöntemini göz önünde bulundurduğumuzda, tam olarak başarılabilmesi zor olan bir husustur. Belki de İsfahânî'nin Mutezile'ye değil de Eşari mezhebine mensup olduğunu savunanlar, onun, *Müfredât*'ında zikrettiği bazı örneklerle dayanarak bunu söylemektedirler.<sup>180</sup> Fakat bu, onun, her zaman Eşari mezhebinin görüşlerini benimsediğini söyleyebilmemiz için yeterli bir delil değildir.

İsfahânî'nin hayat hikâyesini yazan biyografi yazarları arasındaki görüş farklılıkları, sadece onun Mutezile'ye mi yoksa Eşari mezhebine mi mensup olduğu konusu ile sınırlı kalmamış, Şia mezhebine mensup bazı yazarlar, İsfahânî'yi, Şîi âlimlerin biyografilerine yer verdikleri tabakât kitaplarında zikretmişlerdir. Nitekim Ağa Büzürg-i et-Tahrânî, *Tabakâtu A'lâmi's-Şîa* adlı eserinde şöyle söylemektedir: “Onun Şia'ya mensup olup olmadığı konusunda ihtilaf edilmiştir. Çoğunluk, onun, genel konularda ve bazı özel mevzularda Mutezile'ye mensup olduğunu belirtmişlerdir. Ancak *Kâmil Behâi* adlı eserin müellifi Şeyh Hasan b. Ali et-Tabersî, *Esrârü'l-İmâme* adlı eserinin sonunda onun, İmâmiyye Şiası'nın bilginlerinden birisi olduğunu ifade etmiştir.”<sup>181</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla, İsfahânî'yi Şia'ya mensup göstermeye çalışanlar, bu konuda onun, Hz. Ali'yi yücelten bazı ifadelerine dayanmaktadırlar. Bu düşüncede olanlar onun, Ehl-i Beyt'ten çok rivayette bulunmasını, Hz. Ali hakkında mutlak olarak *emîru'l-mü'minîn* ifadesini kullanmasını<sup>182</sup>, diğer halifelerden ise rivayette bulunmamasını buna delil göstermeye çalışmışlardır.<sup>183</sup> Nitekim Ahmed Hasan Ferhâd, *el-Müfredât*'ın tahkikini yapan Muhammed Ahmed Halefullâh'ın, eserin mukaddimesinde İsfahânî'yi tanıtırken bu durumu şöyle açıkladığını söylemektedir:

<sup>180</sup> Örneğin İsfahânî, *Müfredât*'ında *cebr* maddesini açıklarken, *الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ* (59 Haşr 23) ayeti ile ilgili olarak Mutezile'nin görüşünü reddetmekte ve Eşarilerin *Mucbirun fi sûretin muhayyer* şeklindeki ifadelerini kullanmaktadır. (Bkz. el-Hüseyn b. Muhammed b. Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1412/1992, s. 184-185).

<sup>181</sup> Ahmed Hasan Ferhâd, “Mukaddime”, s. 15.

<sup>182</sup> İsfahânî, Hz. Ali ile ilgili olarak çoğunlukla *emîru'l-mü'minîn*, bazen de *aleyhi's-selâm* ifadelerini kullanmaktadır. Onun, Hz. Ali hakkında *emîru'l-mü'minîn aleyhi's-selâm* ifadesini kullanmasına misal olarak bkz. İsfahânî, *Tafsîlu'n-Neş'eteyn*, s. 134.

<sup>183</sup> Neccâr, “Mukaddime”, s. 21.

“İnsanlar onun vefat tarihi konusunda ihtilafa düştükleri gibi mezhebinin ne olduğu hususunda da ihtilaf etmişlerdir. Kimisi onun Sünnî olduğunu, kimisi Şîî olduğunu söylerken, diğer bazıları da onun Mutezilî olduğu görüşündedirler.” Düşüncelerini bu şekilde ifade eden Halefullâh, açıklamasının sonunda da şunları söylemektedir: “Hz. Ali’ye karşı olan bu aşırı saygısı sebebiyle, bana öyle geliyor ki Râğıb, Şia mezhebine mensuptu. Nitekim Şeyh Hasan b. Ali et-Tabersî de onun, İmâmiyye Şiası’nın bilginlerinden birisi olduğunu söylemektedir.”<sup>184</sup> Ancak böylesi konularda, bu gibi verilerin delil olamayacağı açıktır. *Ravdâtu’l-Cennât* adlı eserin müellifi şöyle söylerken bunu dile getirmektedir: “Bazı kitaplarda İsfahânî’nin, Şîî olup olmadığı konusunda görüş ayrılıkları mevcuttur. Şîî olduğunu söyleyenler sanki onun, bazı eserlerinde haklı olan tarafı desteklemesinden dolayı böyle bir izlenim edinmişlerdir. Oysa sen de biliyorsun ki, şayet bu gibi şeyler, kişinin ne olduğuna delil olsaydı, o zaman, yanlış olan şeyleri de tasdik etmekten başka çaremiz kalmazdı. O halde Râğıb’ın gerçek mezhebinin teşhis etme konusunda onun, ailesinin mezhebine uygunluk arzettiğiyle ve mezhebin usûl ve furûunda, onun güzel eserleriyle yetinmekten başka şansımız yoktur.”<sup>185</sup>

İsfahânî’nin, *Mukaddime*’sinde İmâmiyye’yi eleştirir tarzdaki delillere yer vermesi de onun, İmâmiyye Şiası’na mensup olamayacağını göstermektedir. Örneğin, Kur’an’da ümmetin te’vilini bilemeyeceği ayetlerin bulunabileceğini kabul ettiği anlaşılan İsfahânî, bu görüşü savunmaların ileri sürdükleri, “şayet bu ayetlerin manasını sadece belli bazı kimselerin bilebileceği ileri sürülürse, o zaman bu, Kur’an’ın bazı ayetlerinin te’vilini imamdan başkasının bilemeyeceğini iddia eden *İmâmiyye*’nin görüşünün benimsenmesi anlamına gelir”<sup>186</sup> şeklindeki delillerine yer vermesi, onun Şia’ya mensup olmadığı yönünde bir fikir vermektedir.

Sadece, Hz. Ali’yi yücelten bazı ifadelerinden hareketle İsfahânî’nin, Şia’ya mensup olduğu sonucuna çıkarmak, doğru bir çıkarım şekli değildir. O, *Mukaddime*’sinde, bir görüşü naklettikten sonra, şayet varsa ona zıt olan diğer görüşleri de zikretmektedir. Örneğin o, Fâtiha Suresi’nin sonunda “*âmîn*” lafzını tefsir ederken Hz. Ali’nin bu lafızla ilgili olarak “*âmîn*, Âlemlerin Rabbi’nin

<sup>184</sup> Ahmed Hasan Ferhâd, “*Mukaddime*”, s. 15.

<sup>185</sup> Ahmed Hasan Ferhâd, “*Mukaddime*”, s. 15.

<sup>186</sup> İsfahânî, *Mukaddimetü Câmii’t-Tefâsîr mea’ Tefsîri’l-Fâtiha ve Metâlii’l-Bakara*, s. 88.

mührüdür. Allah, kuluna bir dua olarak bu şekilde bitirmiştir” şeklindeki sözlerini aktardıktan sonra “ancak Emîru’l-mü’minîn’in bu sözüne, “bu, *âmîn*in tefsiri değil, sadece bir vafıdır” denilerek itirazda bulunulmuştur” demektedir.<sup>187</sup> Şayet İsfahânî, Şia’ya mensup olsaydı, burada sadece Hz. Ali’den yapılan rivayeti aktarmakla iktifa eder ve ona yapılan itiraza değinmezdi.

Bu açıklamalardan da anlaşıldığı gibi, İsfahânî’nin yöntemi, yanlışlığı açıkça ortada olmadıkça hiçbir görüşü reddetmemektir. Yani doğru olma ihtimali bulunan bir görüşü, bu görüş her kime ait olursa olsun, değerlendirmek ve onu ihmal etmemektir. Bu ise onun tarafgirlikten uzak, her zaman objektiflikten yana ilmî bir tutum sergilediğini göstermektedir. Durum böyle olunca da, çeşitli mezhep müntesipleri, onu kendi mezheplerinin içerisine dahil etmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla, mezhebin usûl ve furûunda onlara uygunluk arzetmediği halde İsfahânî’yi Şia’ya nisbet etmekle, onun Şîî olmayacağı kesindir.

İsfahânî’nin Şîî olduğunu iddia edenlerin bu konuda ileri sürdükleri yegâne delil, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Hz. Ali’nin yüceltilmesi ve onun hakkında *emîru’l-mü’minîn* veya *aleyhi’s-selâm* ifadelerinin kullanılmasından ibarettir. İfade etmeliyiz ki, İsfahânî’nin akâid konusunda kaleme almış olduğu iki eseri olan *ez-Zerîa’* ve *Tafsîlu’n-Neş’eteyn*’de onun, Mutezile veya Şia’ya mensup olduğunu gösteren hiçbir delil mevcut değildir. Onun, diğer halifelerden rivayette bulunmadığı iddiası da doğru değildir. Çünkü İsfahânî, Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Abbâs gibi muhtelif sahabeden nakillerde bulunmuş ve hiçbirini ayırt etmeden onlar hakkında *radıyallâhu anh* ibaresini kullanarak onları yüceltmıştır.<sup>188</sup> Hz. Ali hakkında kullandığı *emîru’l-mü’minîn* ifadesini sadece Hz. Ali hakkında değil, diğer halifelerle ilgili olarak da kullanmıştır.<sup>189</sup> Ancak İsfahânî’nin, diğer halifeler hakkında kullanmayıp sadece Hz. Ali hakkında kullandığı *aleyhi’s-selâm*<sup>190</sup> gibi bazı ifadelerle gelince, *Tafsîlu’n-Neş’eteyn*’in tahkikini yapan Abdulmecîd en-Neccâr’ın da ifade ettiği gibi, bunda, İsfahânî’nin eserlerini yazıp çoğaltan (nâsîh)ların müdahalesinin

<sup>187</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 141.

<sup>188</sup> İsfahânî’nin Hz. Ebûbekir ve İbn Abbâs hakkında *radıyallâhu anh* ifadesini kullanmasına misal olarak bkz. el-Hüseyn b. Muhammed b. Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî, *ez-Zerîa’ İlâ Mekârimi’ş-Şerîa’*, thk. Mahmûd Beyco, Dâru İkra’, y.y. 1422/2001, s. 123; İsfahânî, *Tafsîlü’n-Neş’eteyn*, s. 53.

<sup>189</sup> Örneğin *Tafsîlü’n-Neş’eteyn*’de Hz. Ebûbekir ile ilgili olarak *emîru’l-mü’minîn* Ebûbekir *radıyallâhu anh* ifadesi geçmektedir. (Bkz. İsfahânî, *Tafsîlü’n-Neş’eteyn*, s. 67).

<sup>190</sup> Bkz. İsfahânî, *Tafsîlü’n-Neş’eteyn*, s. 134.

bulunduğunu düşünüyoruz. Zira bazı nüshalarda Hz. Ali hakkında *aleyhi's-selâm* ifadesi kullanılırken, bazılarında ise *kerremallâhu vecheh* ifadesi kullanılmıştır.<sup>191</sup> Dolayısıyla İsfahânî'nin, muhtelif sahabe ve halifeler hakkında kullandığı ileri sürülen bazı ifadelerden hareketle, onun mezhebini belirlemeye çalışmanın, bu konuda sağlıklı sonuçlar verecek ilmî bir yöntem olmadığını söyleyebiliriz. Ayrıca İsfahânî'nin, *Mukaddime*'sinde, yer yer Şia'nın yanlış te'villerine eleştiriler yöneltmesi de, onun Şia'ya mensup olamayacağını göstermektedir. Mesela onun, Tahrîm Suresi'nin 4. ayetinde geçmekte olan *وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ* “iyi müminler” tabirinin âmm bir ifade olduğunu ve dolayısıyla bu ifadeyi, Şia'nın yaptığı gibi, sadece Hz. Ali'ye has kılmanın, *müstekreh* (hoş karşılanmayan) bir te'vil olacağını söylemesi<sup>192</sup>, onu Şia'ya nisbet etmeye çalışanlara karşı bir cevap niteliğinde olması bakımından önem arz etmektedir.

İsfahânî'nin, diğer sahabeler hakkında kullanmayıp yalnızca Hz. Ali ile ilgili kullandığı bazı yüceltme ifadelerinin varlığını kabul etsek bile, sadece bundan hareket ederek onun Şîî olduğunu söylememiz mümkün değildir. Bu durumu onun, belki de, mezhep çatışmalarının oldukça arttığı bir ortamda, yaşadığı bölgede yoğun miktarda bulunan Şîîleri de ikna etmek suretiyle, toplumun bütün kesimlerinin kabul edip benimseyeceği ortak bir zemin oluşturmaya çalışmasıyla açıklamak daha makul görünmektedir.

İsfahânî'nin bize kadar ulaşan eserlerine baktığımız zaman, onun mezhebi ile ilgili son olarak şunları söyleyebiliriz: İsfahânî, bütün mevzularda belirli bir mezhebin görüşlerini benimseyip savunan ve bu mezhebin daimi üyesi olan bir kişi değildir. Eserleri, onun, Mutezile'nin fikirlerinden istifade ettiği gibi, Yunan düşüncesinin etkisiyle ortaya çıkan felsefî düşünceden de istifade ettiğini göstermektedir.

Mutezile mezhebine mensup olduğu yönündeki iddiaları kabul etmek mümkün görünmemektedir. Bu iddiayı savunanlar, onun akılcı olmasından hareketle böyle bir kanaate varmışlardır. Ancak eserleri incelendiğinde İsfahânî'nin, önce vahye sonra akla itibar ettiği görülmektedir. Hatta ona göre akıl bir lamba, şeriat ise bu lambanın

<sup>191</sup> Neccâr, “Mukaddime”, s. 22.

<sup>192</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 49.

içindeki yakıt gibidir.<sup>193</sup> O, bu konuda şunları söylemektedir: “Akıl komutan, din ise o komutanı doğru hareket etmeye sevk eden âmildir. Akıl olmazsa din baki kalmaz. Ancak din de yok olunca, bu sefer akıl doğruyu bulmada şüpheyne düşer.”<sup>194</sup> Yine İsfahânî’ye ait olan, “akıl yalnız başına beşeriyeti hidayete götüremez”<sup>195</sup> sözü de, onun salt akılcı olmadığını açıkça göstermektedir.

Yukarıdaki bilgiler doğrultusunda diyebiliriz ki, İsfahânî, dinî hususların anlaşılması ve yorumlanmasında aklın önemli bir yeri olduğunu kabul etmekle birlikte hiçbir zaman onu, nassların önüne geçirmemiş, belki beşeriyetin doğru yolu bulabilmesi için yardımcı bir unsur olarak görmüştür. Bu da, onun îtizâlî bir anlayışa sahip olduğu şeklinde ileri sürülen iddianın tutarsızlığını ortaya koymaktadır.

Yeri gelmişken, İsfahânî’nin belli bir mezhebe müntesip olmamasının muhtemel nedenleri üzerinde durmaya çalışalım:

1. İsfahânî’nin belli bir mezhebe üye olmamasının altında yatan belki de en önemli sebep, onun gerçek bir âlim olmasıdır. Çünkü gerçek bir âlimin, şu ya da bu mezhebin görüşlerini değil, mezheplerin oluşturduğu İslam bilgi ve kültür mirasının ortak veya işe yarayan yönlerini almasında hiçbir sakınca bulunmadığı gibi hatta bu, övünülecek bir tutumdur.

2. İsfahânî’nin hemen her ilim dalıyla donanmış olmasından dolayı mezhebî bağları aşmış olması. Tefsir başta olmak üzere felsefe, fıkıh, ahlak, dil ve edebiyata dair kaleme almış olduğu eserlerinden onun, bütün bu alanlarda derin bir ilmî birikiminin olduğunu anlıyoruz. İşte bu ilmî vukûfiyeti sayesinde o, sadece belli bir mezhebin sınırları içerisinde kalmamış, meseleleri geniş bir perspektiften ele alarak objektif bir şekilde değerlendirmeye çalışmıştır.

3. Selçuklular döneminde meydana gelen özgür düşünce ortamının, İslamî ilimler alanında da kendisini hissettirdiğini daha önce ifade etmiş ve Selçuklu sultanı Melikşah’ın, “Nizamiye medresesini, herhangi bir mezhebi korumak için değil, bilimi korumak ve yükseltmek gayesiyle kurduklarını, mezhepler arasında bir ayrımcılık siyaseti gütmediklerini” belirten sözlerine yer vermiştik. İşte İsfahânî’nin de, bu

<sup>193</sup> Demirci, *a.g.m.*, s. 202.

<sup>194</sup> İsfahânî, *ez-Zerîa’ İlâ Mekârimi’ş-Şerîa’*, s. 99.

<sup>195</sup> İsfahânî, *Tafsîlü’n-Neş’eteyn*, s. 64.

özgür düşünce ortamında, Melikşah'ın sözünü ettiği böylesi bir amacı yani, belli bir mezhebi koruyup yüceltmeyi değil, bilimi koruyup yüceltmeyi gaye edindiği için belli bir mezhebin üyesi olmadığını söyleyebiliriz.

4. Mezhep kavgalarının kangren haline geldiği bir dönemde;

a- Bu kavgalardan tiksindiği için mezhebî şartlanmışlığı terketmiş olabileceği,

b- Bu kavgaları sona erdirmek için, herkesin kabul edebileceği ortak bir zemin oluşturmaya çalışmış olabileceği de, İsfahânî'nin belli bir mezhebe mensup olmamasının muhtemel sebepleri arasında zikredilebilir.

Daha başka ihtimallerin de söz konusu olabileceği bu durum hakkında daha çok şeyler söylenebilir. Ama İsfahânî'nin mezhebî bir yönelişinin bulunmaması, onun özgün bir âlim olmasının altında yatan en önemli faktör olarak görülebilir. Bu nedenle onu bir mezhebe yaslamaya çalışmaktan vazgeçip *uzlaştırıcı* yönünü ön plana çıkararak ondan istifade etmeye çalışmak lazımdır. Belki de bu açıdan bakılarak tefsiri tetkik edilirse, daha güzel neticeler elde edilebilir.

Uzlete çekilip şöhretten ve parıldan uzak olarak gölgede yaşamayı tercih eden<sup>196</sup> İsfahânî, sade ve mütevazı bir hayat yaşamıştır. Belki de rivayetlerin, İsfahânî hakkında yeterli bilgi vermemelerinin altında yatan sebep, onun abartıdan uzak, kendi halinde, mütevazı bir kişiliğe sahip olmasıdır. Zira kaynaklarımızda onun ailesi hakkında bilgi verilmezken, kendisi hakkında verilen bilgilerin de çok sınırlı olduğunu görmekteyiz. İsfahânî hakkında verilen bilgilerin yetersiz olmasının en önemli sebeplerden bir tanesi de muhtemelen, mensup olduğu daimi bir mezhebin bulunmaması ve dolayısıyla herhangi bir mezhebin onu kesin olarak sahiplenememesidir. Telif ettiği kıymetli eserleri de olmasaydı, belki de bu değerli bilgin bugün unutulup gitmiş olacaktı.

Kaynaklarımızın bir müfessir, filozof, edebiyatçı, dil âlimi, fakih, zeki bir mütekellem, pek çok farklı ilim dallarında mahir bir İslam bilgini, etrafına ışık saçan bir muhakkik, şeriat ve hikmetin arasını cem eden bir âlim<sup>197</sup> olarak tanıttığı

<sup>196</sup> Mahmûd Beyco, "Mukaddime", *ez-Zerîa' İlâ Mekârimi's-Şerîa'*, el-Hüseyn b. Muhammed b. Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî, thk. Mahmûd Beyco, Dâru İkra', y.y. 1422/2001, s. 6.

<sup>197</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XVIII. 120-121; Ziriklî, *A'lâm*, II. 255; Kehhâle, *a.g.e.*, I. 642.

İsfahânî'nin aklî ilimlerdeki payı çok büyüktür. Onun, pek çok ilim dalında eser vermiş çok yönlü bir âlim olması, yaşadığı dönemin “âlim” anlayışıyla yakından alakalıdır. Çünkü o dönemde, İslâmî ilimlerin tamamına vukufiyeti olan insanlara âlim denilmekteydi. Biz de bu çok yönlü olma vasfının, İsfahânî'de ziyadesiyle mevcut olduğunu düşünüyoruz.

### III. ESERLERİ

Râğıb el-İsfahânî, başta tefsir olmak üzere ahlak, lügat ve felsefe gibi çeşitli ilimlerde eserler vermiş dirayetli bir âlimdir. Biz şimdi ulaşabildiğimiz kadarıyla onun eserlerini sıralarken hem söz konusu eserlerin muhtevalarıyla ilgili kısa bilgileri vermek hem de yazma nüshalarının bulunduğu kütüphane ve numaralarını, matbularının ise basılış tarih ve yerlerini de göstererek tanıtmak istiyoruz.

#### 1. *Hallü Müteşâbihâti'l-Kur'ân*<sup>198</sup>

Muhkemin zıddı olan “müteşâbih” konusunun değil de, lafız ve mana yönüyle birbirine benzeyen Kur'an ayetlerinin ele alınıp incelendiği bir eserdir. Bu eser ayrıca “*Durretu't-Te'vîl fî Müteşâbihi't-Tenzîl*”<sup>199</sup> adıyla da bilinmektedir. Henüz basımı yapılmamıştır.

#### 2. *Kitâbü'l-Ahlâk*<sup>200</sup>

İsminden de anlaşılacağı üzere ahlak konularının işlendiği bir kitaptır. Henüz yazma halindedir.<sup>201</sup>

#### 3. *Kitâbü'z-Zerîa' İlâ Mekârimi's-Şerîa*<sup>202</sup>

<sup>198</sup> Brockelmann, *GAL.*, I. 343; Ziriklî, *A'lâm*, II. 255; Demirci, *a.g.m.*, s. 205. Yazma nüshası için bkz. Rağıp Paşa Ktp. No:180.

<sup>199</sup> İsmâîl Paşa el-Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-Ârifîn*, I. 311; Brockelmann, *GAL.*, Supplementband, I. 506; Demirci, *a.g.m.*, s. 205; yazma nüshası için bkz. Süleymaniye Ktp. Hüsrev Paşa Böl. No:25; Esad Ef. Böl. No:176.

<sup>200</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde*, II. 70; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, I. 36; İsmâîl Paşa el-Bağdâdî, *a.g.e.*, I. 311; Brockelmann, *GAL.*, I. 343; Ziriklî, *A'lâm*, II. 255.

<sup>201</sup> Bu eserin (Berlin, 5392) numarada kayıtlı olduğu belirtilmektedir. Bkz. Brockelmann, *GAL.*, I. 343.

<sup>202</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde*, II. 70 (Taşköprizâde, bu eserin adını *Kitâbu'z-Zerîa' fî Mehâsini's-Şerîa'* olarak vermektedir); Kâtib Çelebî, *a.g.e.*, I. 827; İsmâîl Paşa el-Bağdâdî, *a.g.e.*, I. 311; Yusuf b. İlyân b. Mûsâ ed-Dımaşkî Serkîs, *Mu'cemu'l-Matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-Muarrebe*, Matbaatü Serkîs, Kahire 1346/1928, II. 922; Brockelmann, *GAL.*, I. 343; *GAL.*, Supplementband, I. 506; Ziriklî, *A'lâm*, II. 255; Kehhâle, *a.g.e.*, I. 642.

Ahlak ve tasavvuf konularının genişçe ele alındığı bir eser olan *ez-Zerîa*‘, 1299 ve 1324 yıllarında Kahire’de basılmıştır.

Gazzalî (ö.505/1111)’nin bu eseri çok beğendiği ve daima yanında taşıdığı nakledilmektedir.<sup>203</sup> Ziriklî de *A’lâm* adlı eserinde İsfahânî’nin, Gazzalî ile çağdaş olduğunu ve birbirleriyle görüştüklerini söylemektedir.<sup>204</sup> Gerçekten de bu iki âlim arasında birçok ortak yönün bulunması, yukarıdaki ifadelerin doğru olduğunu göstermektedir. İsfahânî ile Gazzalî’nin, aynı dönemde ve aynı bölgede (Bağdat’ta) yaşadıklarını ve her ikisinin de çeşitli ilim dallarına ait birçok eser verdiklerini, ikisinin de *ahlak* alanına özel bir ihtimam gösterdiklerini dikkate aldığımız zaman, bu iki âlimin birbirleriyle görüştüklerini ve hatta birbirlerini etkilediklerini söylememiz hiç de zor değildir.

Eserin tahkikini yapan Mahmûd Beyco, *ez-Zerîa*‘nın, İsfahânî’yi ebediyyen yaşatacak en önemli eserlerinden birisi olduğunu ifade ettikten sonra bu eserin, Gazzalî’nin *İhyâu Ulûmi’d-Dîn* ve *Mîzânü’l-Amel* adlı eserlerini yazarken başvurduğu önemli bir kaynak olduğunu söylemektedir.<sup>205</sup>

İsfahânî’nin bu eseri, Abdi Keskinsoy tarafından 2003 yılında Türkçe’ye tercüme edilmiştir.<sup>206</sup>

#### 4. *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân (Mu‘cemu Müfredâtî Elfâzi’l-Kur’ân)*<sup>207</sup>

İsfahânî’yi tefsirde en çok tanıtır şöhrete ulaştıran eseri kuşkusuz *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân* adlı Kur’an kelimelerini açıklayan alfabetik sözlüktür.<sup>208</sup> Garîbü’l-Kur’ân alanında telif edilen eserler arasında *zirve* olarak kabul edilen<sup>209</sup> eser, Kur’an’da geçen lafızların alfabetik sırayla açıklandığı ve yapılan izahlardan sonra bu lafızların yer aldığı ayet veya ayetler topluluğunun zikredildiği mükemmel bir Kur’an

<sup>203</sup> Brockelmann, *GAL.*, I. 343; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II. 263; Menî‘ Abdulhalîm Mahmûd, *a.g.e.*, s. 138.

<sup>204</sup> Ziriklî, *A’lâm*, II. 255.

<sup>205</sup> Beyco, “Mukaddime”, s. 6.

<sup>206</sup> el-Hüseyn b. Muhammed b. Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî, *İslâmın Ahlakî İlkeleri*, trc. Abdi Keskinsoy, Beşikçi Yayınları, Trabzon 2003.

<sup>207</sup> Suyûtî, *Buğyetu’l-Vuât*, II. 297; Taşköprizâde, *Miftâhu’s-Saâde*, II. 70; İsmâîl Paşa el-Bağdâdî, *a.g.e.*, I. 311; Serkîs, *a.g.e.*, II. 923; Brockelmann, *GAL.*, I. 343; *GAL.*, Supplementband, I. 506; Ziriklî, *A’lâm*, II. 255; Kehhâle, *a.g.e.*, I. 642.

<sup>208</sup> Turgut, *a.g.e.*, s. 20.

<sup>209</sup> Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, *Lemehât fî Ulûmi’l-Kur’ân*, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut 1410/1990, s. 226.

lügatidir. Bu eserde lafızların sadece lügavî manaları üzerinde durulmamış mecazî ve kinâî yönlerine de temas edilmek suretiyle faydalı bilgiler verilmiştir. Lafızların geçtiği ayetler zikredildikten sonra, bu lafızların manalarını açıklama sadedinde hadis-i şerifler ve Arap şiirinden örnekler şahid olarak sunulmuştur. Eserin en önemli özelliklerinden birisi de, pek çok kimsenin, aynı manaya geldiğini zannettikleri kelimeler arasındaki ince anlam farklılıklarına temas etmesidir. Ehl-i ilim arasında muteber bir eser olarak kabul edilen *el-Müfredât*, telif edildiği günden zamanımıza kadar âlimlerin, özellikle de müfessirlerin daima müracaat ettikleri kaynak eserlerden olmuştur. Çeşitli baskıları yapılmıştır. 1322, 1323 yıllarında Kahire’de, 1986’da İstanbul’da ve Muhammed Seyyid Keylanî arafından yapılan tahkikli bir nüshası da tarihsiz olarak Beyrut’ta basılmıştır. İsfahânî’nin bu ölümsüz eseri, Abdalbaki Güneş ve Mehmet Yolcu tarafından 2006 yılında Türkçe’ye tercüme edilmiştir.<sup>210</sup>

##### 5. *Muhâdârâtü’l-Üdebâ ve Muhâverâtü’ş-Şuarâ ve’l-Buleğâ*<sup>211</sup>

Ahlakî, itikadî ve felsefî konuların ayet, hadis ve özellikle de şiirlerle örneklendirilerek anlatıldığı bir eserdir. Bazen sahabe, tâbiîn ve etbâu’t-tâbiîn sözlerine de yer verildiği olmuştur. 25 bölüm olarak tasnif edilip her bölümde değişik konuların işlendiği eser, edebiyat kitaplarının en büyüklerinden birisi olup Arap şiiri açısından büyük bir öneme sahiptir.<sup>212</sup> İlk olarak Flügel (Wien, 1829)’in bir kısmını neşri ile tanınmış,<sup>213</sup> daha sonraları (kenarında İbn Hicce el-Hamevî’nin *Semerâtu’l-Evrâk* adlı eseriyle birlikte) iki cilt olarak 1284, 1287 ve 1303 tarihlerinde basılmıştır. Ayrıca Kahire 1310, 1324 ve 1326 baskıları da mevcuttur.

##### 6. *Mukaddimetü’t-Tefsîr*<sup>214</sup>

İsfahânî’nin bu eseri önemli bir tefsir usûlü çalışmasıdır. Eser, Kâdî Abdu’l-Cebbâr (ö.415/1024)’ın *Tenzîhu’l-Kur’ân ani’l-Metâin* adlı tefsirinin zeylinde basıldığı gibi (1329, Mısır) ayrıca, 1984 yılında Ahmed Hasan Ferhâd tarafından

<sup>210</sup> el-Hüseyn b. Muhammed b. Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât: Kur’an İstılahları Sözlüğü*, trc. Abdalbaki Güneş - Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul 2006.

<sup>211</sup> Suyûtî, *Buğyetu’l-Vuât*, II. 297; Taşköprizâde, *Miftâhu’s-Saâde*, II. 70; İsmâîl Paşa el-Bağdâdî, *a.g.e.*, I. 311; Serkîs, *a.g.e.*, II. 922; Brockelmann, *GAL.*, I. 343; *GAL.*, Supplementband, I. 506; Ziriklî, *A’lâm*, II. 255; Kehhâle, *a.g.e.*, I. 642; Fuad Sezgin, *Târîhu’t-Türâsi’l-Arabî*, II. 133.

<sup>212</sup> Fuad Sezgin, *Târîhu’t-Türâsi’l-Arabî*, II. 133.

<sup>213</sup> Carl Brockelmann, “Râğıb İsfahânî”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1968, IX. 594.

<sup>214</sup> Serkîs, *a.g.e.*, II. 923; Brockelmann, *GAL.*, Supplementband, I. 506.

*Mukaddimetü Câmîi't-Tefâsîr Mea' Tefsîri'l-Fâtîha ve Metâlii'l-Bakara* adıyla müstakil bir basımı yapılmıştır.<sup>215</sup> Müellif bu eserinde Kur'an ilimlerinin temel meselelerini ana hatlarıyla ele almış, bir müfessirde bulunması gerekli olan ilimleri ve Kur'an'ın dilsel özelliklerini ortaya koymaya çalışmıştır.

el-İsfahânî'nin tefsir usûlü alanında kaleme aldığı ve alanında ilklerden birisi sayılabilecek olan bu önemli eseriyle, kendisinden sonraki ulûmü'l-Kur'an ve tefsir usûlü sahasında yapılan çalışmalara büyük ölçüde kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz. Tezimizin asıl konusunu teşkil eden bu önemli eseri, çalışmamızın ikinci bölümünde detaylı bir biçimde incelemeye çalışacağız.

#### 7. *Tafsîlü'n-Neş'eteyn ve Tahsîlü's-Saâdeteyn*<sup>216</sup>

Ahlak ve felsefeye dair kaleme alınan bu eser, bir mukaddime ve otuz üç bölümden oluşmaktadır. Eserde insanın değeri, gayesi, hayatının safhaları, ölümü ve ahirette yeniden dirilişi İslamî açıdan ele alınarak dünya ve ahiret mutluluğunun elde edilme yolları veciz bir şekilde gösterilmeye çalışılmıştır. Tarihsiz olarak Kahire'de 1319'da, 1323 yılında ise Beyrut'ta basılmıştır. Hüseyin Mazhar tarafından 1333 yılında tercümesi yapılan eser İstanbul'da basılmıştır.<sup>217</sup> Ayrıca eserin 1974 yılında Lütfi Doğan tarafından yapılan başka bir tercümesi de mevcuttur.<sup>218</sup>

#### 8. *Tahkîku'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*<sup>219</sup>

Ahlak, itikat, felsefe, dil ve kitabet konularının işlendiği bir eserdir. Henüz yazma halindedir. Brockelmann, bu eserin Meşhed'de (Oktai Fihrist-i Kütüphâne-i Mübâreke-i Âsitâni Kutsi Rızâvî, 1845, L 24, nr. 56) bulunduğunu belirtmektedir.<sup>220</sup>

#### 9. *Efânînü'l-Belâğâ*<sup>221</sup>

<sup>215</sup> İsfahânî'nin bu eseri, İstanbul Lâleli Kütüphanesi'nde 171 numarada kayıtlı bulunmaktadır.

<sup>216</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde*, II. 70; İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *a.g.e.*, I. 311; Serkîs, *a.g.e.*, II. 922; Brockelmann, *GAL.*, I. 343; *GAL.*, Supplementband, I. 506; Ziriklî, *A'lâm*, II. 255; Kehhâle, *a.g.e.*, I. 642.

<sup>217</sup> Demirci, *a.g.m.*, s. 206.

<sup>218</sup> el-Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râğîb el-İsfahânî, *Tafsîlü'n-Neş'eteyn ve Tahsîlü's-Saâdeteyn (Mutluluğun Kazanılması)*, trc. Lütfi Doğan, Fatih Gençlik Vakfı, İstanbul 1974.

<sup>219</sup> İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *a.g.e.*, I. 311; Brockelmann, *GAL.*, Supplementband, I. 506; Brockelmann, "Râğîb İsfahânî", *İA.*, IX, 594; Ziriklî, *A'lâm*, II. 255; Kehhâle, *a.g.e.*, I. 642.

<sup>220</sup> Brockelmann, "Râğîb İsfahânî", *İA.*, IX, 594.

<sup>221</sup> Suyûtî, *Buğyetu'l-Vuât*, II. 297; Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde*, II. 70; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, I. 131; İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *a.g.e.*, I. 311; Ziriklî, *A'lâm*, II. 255.

Bu eserin İsfahânî'ye ait olduğu söylenmekte fakat basımının yapıp yapılmadığı, şayet yapılmamışsa yazma nüshanın akibetinin ne olduğu konusunda herhangi bir bilgi verilmemektedir.

#### 10. *Mecmûu'l-Belâğa*

İsfahânî'nin bu eserinin, *Efânînü'l-Belâğa* ile aynı eser olup olmadığı konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Bu nedenle sadece, *Mecmûu'l-Belâğa* adlı eserin, Ömer Abdurrahman Sarisî tarafından tahkiki yapılarak 1987 yılında Amman'da basımının yapıldığını söylemekle yetiniyoruz.<sup>222</sup>

#### 11. *el-Meânî'l-Ekber*<sup>223</sup>

Bu eser hakkında da herhangi bir bilgi verilmemektedir.

#### 12. *Tefsîru'l-Kur'ân*<sup>224</sup>

*Câmiu't-Tefâsîr*<sup>225</sup> adıyla da tanınan bu eser, el-İsfahânî'nin Fâtîha Suresi ile Bakara Suresi'nin 223 ayetini açıkladığı bir tefsirdir.<sup>226</sup> Beyzavî (ö. 685/1286), tefsirinde İsfahânî'nin bu eserinden istifade etmiştir.<sup>227</sup> 1985 tarihinde Ahmed Hasan Ferhâd tarafından Kuveyt'te tahkiki olarak basılmıştır.

#### 13. *el-İ'tikâdât*<sup>228</sup>

İtikat konularının işlendiği eser, Şemran İclî tarafından tahkiki yapılarak 1988 yılında Beyrut'ta basılmıştır.<sup>229</sup>

İsfahânî'nin saydığımız bu eserlerinin dışında kaleme aldığı birkaç risalesi de mevcuttur. Bunları şöyle sıralayabiliriz.

#### 1. er-Risâletü'l-Münebbihe fî Fevâidi'l-Kur'ân<sup>230</sup>.

<sup>222</sup> el-Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî, *Mecmûu'l-Belâğa*, thk. Ömer Abdurrahman Sarisî, Mektebetü'l-Aksa, Amman 1987.

<sup>223</sup> İsmâîl Paşa el-Bağdâdî, *a.g.e.*, I. 311.

<sup>224</sup> İsmâîl Paşa el-Bağdâdî, *a.g.e.*, I. 311; Brockelmann, *GAL.*, I. 343; Demirci, *a.g.m.*, s. 207; yazma nüshası için bkz. Sül.Ktp. Ayasofya Böl. No:0.212; Laleli Böl. No:171.

<sup>225</sup> Ziriklî, *A'lâm*, II. 255; Kehhâle, *a.g.e.*, I. 642.

<sup>226</sup> Demirci, *a.g.m.*, s. 207.

<sup>227</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *a.g.e.*, II. 264; Ziriklî, *A'lâm*, II. 255; Menî' Abdulhalîm Mahmûd, *Menâhicu'l-Müfessirîn*, s. 137.

<sup>228</sup> Yazma nüshası için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, No: 382/3.

<sup>229</sup> el-Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, thk. Şemran İclî, Müessesetü'l-Eşref, Beyrut 1988.

2. Âdâbu's-Satranç<sup>231</sup>.
3. Risâle fî Merâtibi'l-Ulûm<sup>232</sup>.
4. Risâle fî Enne Fazîlete'l-İnsân bi'l-Ulûm<sup>233</sup>.
5. Risâle fî Âdâbi Muhâlatati'n-Nâs<sup>234</sup>.
6. Risâle fî Zikri'l-Vâhid ve'l-Âhad<sup>235</sup>.

Kısaca tanıtmaya çalıştığımız İsfahânî'ye ait olan bu eserlere bakıldığı zaman, onun, dil ve hikmet aracılığıyla aklî ve naklî ilimleri cem eden, İslam kültürüne dair geniş bir bilgi birikimine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu eserlerden *Hallü Müteşâbihâtü'l-Kur'ân*, *el-Müfredât*, *Mukaddimetü't-Tefsîr* ve *Tahkîku'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân* kapsamlı bir Kur'an bilgisini; *Müfredât*, *Muhâdârâtü'l-Üdebâ* ve *Efânînü'l-Belâğa* derin bir dil ve edebiyat bilgisini; *Kitâbü'l-Ahlâk*, *ez-Zerîa'* ve *Tafsîlü'n-Neş'eteyn* de geniş bir akide, ahlak ve hikmet bilgisini gerektirmektedir.

Buraya kadar müellifin hayatı ve eserleri hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra şimdi de tefsirini tanıtmaya geçebiliriz.

#### IV. TEFSÎRU'L-KUR'ÂN ve ÖZELLİKLERİ

##### A. TEFSİRİN KAYNAKLARI

Müfessirimiz İsfahânî, bu tefsirinde قال بعض المحققين, قال اهل المعانى, قال المفسرون gibi umumî tabirler kullanırsa da bizzat isim vererek yaptığı nakiller hiç de az değildir. Bu rivayetlere bakarak *Tefsîru'l-Kur'ân*'ın kaynaklarını iki başlık altında inceleyebiliriz.

##### 1. Rivayet Kaynakları

<sup>230</sup> Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, I. 881; İsmâîl Paşa el-Bağdâdî, *a.g.e.*, I. 311; Brockelmann, *GAL*, Supplementband, I. 506.

<sup>231</sup> Brockelmann, *GAL*, Supplementband, I. 506.

<sup>232</sup> Yazma nüshası için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Ef. Böl. No: 3654/4.

<sup>233</sup> Yazma nüshası için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Ef. Böl. No: 3654/1.

<sup>234</sup> Yazma nüshası için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Ef. Böl. No: 3654/3.

<sup>235</sup> Yazma nüshası için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Ef. Böl. No: 3654/2.

Öncelikle belirtelim ki, *rivayet kaynaklarından* kastımız, İsfahânî'nin, tedvin devri öncesine ait yaptığı nakillerde kullandığı kaynaklardır. Tedvin dönemine ait yaptığı nakillerin kaynaklarını ise *yazılı kaynakları* başlığı altında aşağıda inceleyeceğiz.

Pek çok müfessir gibi İsfahânî de sahabe, tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn'in kavillerine yer vererek bunları *روى عن*, *روى فلان* ve *قيل* şeklindeki tabirlerle zikretmektedir.

İsfahânî en çok, sahabenin büyüklerinden *tercümânu'l-Kur'ân* ünvanının sahibi Abdullâh İbn Abbâs (ö.68/687)'tan nakilde bulunmuştur. Bundan başka el-Hasan el-Basrî (ö.110/728), Katâde b. Diâme (ö.117/735), Dahhâk b. Müzâhim (ö.105/723), Mücâhid b. Cebr (ö.127/744) gibi tedvin devri öncesi müfessirlerden de rivayette bulunduğu görülmektedir.

## 2. Yazılı Kaynakları

İsfahânî, Kur'an ayetlerini açıklarken sure ve ayet tertibine göre telif edilen ilk lügavî tefsirlerle, dil konusunda kaleme alınan hicrî II. asra ait önemli kaynaklardan istifade etmiştir. Bunların başında Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö.207/822), Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö.210/825) ve Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö.311/923)'ın tefsirleri gelir. Ayrıca el-Halil b. Ahmed (ö.170/786), Amr b. Osmân b. Kanber Sîbeveyh (ö.180/796), Ali b. Hamza el-Kisâî (ö.189/805) ve Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş (ö.221/845)'in kitaplarını da onun müracaat kaynakları arasında sayabiliriz.<sup>236</sup>

## B. TEFSİRİN ÖZELLİKLERİ

İsfahânî'nin tefsirini yazarken istifade ettiği kaynakları zikrettikten sonra şimdi de tefsirinin muhtevasına bakarak özelliklerini tespit etmeye çalışalım.

### 1. Üslûp Açısından

<sup>236</sup> Demirci, *a.g.m.*, s. 208.

Öncelikle belirtelim ki, İsfahânî'nin tefsirinde benimsediği üslûp özelliklerini, çalışmamızın üçüncü bölümünde yer alan *Besmelenin Açıklaması* ve *Fâtiha Suresi Tefsiri* başlıkları altında verdiğimiz kısımda örnekleriyle birlikte ele alacağız. Tefsirin tamamını tetkik etme imkânı bulamadığımızdan ve zaten asıl maksadımız da bu olmadığı için, sözünü ettiğimiz kısımda, İsfahânî'nin üslûbuyla ilgili dikkat çekici özellikleri dipnotlarda açıklamaya çalışacağımızı belirterek burada, İsfahânî'nin *Tefsîru'l-Kur'ân*'da takip ettiği üslûptan genel hatlarıyla bahsetmek istiyoruz.

İsfahânî ayetleri tefsir ederken, tefsir edeceği ayeti zikrettikten sonra öncelikle ayette geçen lafızları mana yönünden tahlil etmekte daha sonra da verdiği bu manayı tekit etme sadedinde ayet, hadis, sahabe ve tâbiîn kavli, Arap şiiri ve kelimadan örnekler sunmakta fakat yaptığı bu istihsadı çoğu zaman isim ve kaynak zikretmeden vermektedir.

İsfahânî gerek *Mukaddimetü't-Tefsîr*'de gerekse *Tefsîru'l-Kur'ân*'da muhatabın zihninde oluşabilecek muhtemel soruları “şayet şöyle sorulacak olursa” diyerek kendisi önceden tahmin etmekte ve “buna şöyle cevap verilebilir” diyerek soruyu yine kendisi yanıtlamaktadır. Bu soru-cevap yöntemi anlatıma ayrı bir canlılık kazandırmaktadır.

İsfahânî'nin tefsirinde takip ettiği üslûp özelliklerinin en önemlilerinden birisi de onun, kime ve hangi mezhebe ait olursa olsun, bir mesele hakkındaki bütün görüşleri değerlendirmesi ve hiçbir görüşü peşinen reddetmemesidir. Birbirine zıt gibi görünen fikirlerin arasını uzlaştırma konusunda yüksek bir yeteneğe sahip olan İsfahânî, mümkün olduğunca görüşleri tashih etmeye gayret göstermektedir. Bunu gerçekleştirirken de meseleleri farklı bakış açılarından ele alarak değerlendirmekte, bu durum ise ona, manayı daraltmayıp mümkün olduğunca geniş tutma imkânı vermektedir. Mezhebî bir yönelişten uzak olmasının, ona, bu özgün yöntemi ustalıkla uygulama imkânı sağladığını söyleyebiliriz.

İsfahânî bir konuyu değerlendirirken, o konu hakkında görüş beyan eden kişi veya fırkalara değil, o görüşün bizzat kendisine itibar etmektedir. Bu sebeple onun herhangi bir konuda, bir mezhebin ya da kişinin görüşünü benimserken bir başka konuda aynı mezhep ya da kişinin görüşünü reddettiğini görmemiz mümkündür. Bu

durum onun, kişi ya da mezhepleri değil, salt fikirleri değerlendirip objektif bir neticeye varmak istediğinin en açık göstergesidir. Örneğin onun bir konuda tasavvufî bir yaklaşım sergilerken, bir başka konuda sufîlerin görüşünü açıkça reddettiğini görmemiz mümkündür. Hatırlanacağı üzere, onun mezhebî yaklaşımları konusunda *Hayatı ve İlmî Kişiliği* başlığı altında daha önce açıklama yapmıştık.

Bir mesele hakkında çeşitli görüşler mevcutsa, bu durumda İsfahânî öncelikle bu görüşleri maddeler halinde sıralamakta, daha sonra da tercih ettiği görüşü ya da kendi yorumunu *es-sahîh* veya *el-vech* başlığı altında zikretmektedir.

Ayetin tefsirini tamamladıktan sonra en son kısımda, o ayetle ilgili gramer bilgilerine yer veren İsfahânî, lafızlarla ilgili farklı kıraat şekillerine de değinmekte ve bu farklı kıraat şekillerine göre yapılan irab biçimlerini açıklamaktadır.

İsfahânî, önceden açıkladığı bir ayet daha sonra tekrar geçerse, o ayeti geçmekte ve böylece tefsirinin hacmini kabartmamaya özen göstermektedir.

İsfahânî tefsirinde selefin görüşüne ayrı bir önem vermekte, yeri geldikçe *selef* ya da *sâbikûn* kelimelerini kullanarak, onların yolunun doğruya ulaşmada daha kestirme olduğunu ifade etmektedir.

Tefsirinde akla büyük önem veren İsfahânî, ondan “nimetlerin en şerefli” diye söz etmektedir.

## 2. Yöntem Açısından

Rivayet tefsirinin konuları içerisinde ele alınabilecek hususları, Kur’an’ın Kur’an’la, Kur’an’ın sünnetle, Kur’an’ın sahabe ve tâbiîn sözleri ile ve Kur’an’ın nüzûl sebepleri ile tefsiri şeklinde sıralamak mümkündür.

### a. Kur’an’ın Kur’an’la Tefsiri

İsfahânî, Kur’an’ın Kur’an’la tefsirine çok önem vermektedir. O, bazen yaptığı nahvî tahlillerin doğruluğunu göstermek yahut bazı anlaşılması zor lafızların manalarını tefsir etmek, bazen de açıkladığı ayetlerin anlamlarını teyid etmek için bu

yola başvurmuştur. Mesela *غیر المغضوب علیہم ولا الضالین* “*Gazaba uğrayanların, ya da sapıtanların yoluna değil*”<sup>237</sup> ayetinin tefsiri esnasında o şöyle söylemektedir: “Burada *غیر المغضوب علیہم* ile Yahudiler, *ولا الضالین* ile de Hristiyanlar kastedilmektedir. Zira Kur’an’da yer alan, Yahudiler hakkındaki “*Allah kimlere lanet ve gazap ederse...*”<sup>238</sup> ve Hristiyanlar hakkındaki “*...Daha önce sapıtan, çoğunu saptıran ve doğru yoldan ayrılan bir milletin heveslerine uymayın*”<sup>239</sup> ayetleri bu hususa işaret etmektedir.”<sup>240</sup>

### **b. Kur’an’ın Sünnetle Tefsiri**

Rivayet tefsirinin Kur’an’dan sonra ikinci ana kaynağı sünnettir. Çünkü sünnet, sadece mücmeli beyan, mutlakı takyid ve âmmı tahsis etmekle kalmaz, ayrıca Kur’an’da varid olan hususları tekid etmek ve hüküm koymak gibi fonksiyonları da icra eder.<sup>241</sup> Bu sebeptendir ki İsfahânî, tefsirinde Hz. Peygamber’in sünnetinden büyük ölçüde istifade etmiştir. Onun hadisleri istişadı, ya bir ayetin izahı, ya verilen mananın teyidi, ya da anlaşılması güç bir kelimenin açıklanması esnasında daha çok görülebilir. Mesela *غیر المغضوب علیہم ولا الضالین* “*Gazaba uğrayanların, ya da sapıtanların yoluna değil*”<sup>242</sup> ayetinde geçen *gadab* kelimesini açıklarken şöyle söylemektedir: “*Gadab (الغضب)*, intikam isteği ile kalpteki kanın harekete geçmesidir. *Gadabın* başlangıcı, çirkin bir biçimde heyecana kapılmadır ki, “*Gadab şeytandandır. Şeytan ise ateşten yaratılmıştır.*”<sup>243</sup> “*Gadabdan kaçının. Çünkü o, insanın kalbinin üzerinde yakılmış bir kor parçasıdır. İnsan gadaplandığında şah damarının şişip gözlerinin kızıştığını görmüyor musunuz?! Kimde bir gadab hali meydana gelirse yere otursun*”<sup>244</sup> hadisleri bu duruma işaret etmektedir.”<sup>245</sup>

<sup>237</sup> 1 Fâtiha 7.

<sup>238</sup> 5 Mâide 60.

<sup>239</sup> 5 Mâide 77.

<sup>240</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 139.

<sup>241</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I. 55 vd.

<sup>242</sup> 1 Fâtiha 7.

<sup>243</sup> Ebû Dâvud, *Edeb* 4784.

<sup>244</sup> Tirmizî, *Fiten* 26 (hadis no: 2191).

<sup>245</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 137.

### c. Kur'an'ın Sahabe ve Tâbiîn Sözleriyle Tefsiri

İsfahânî, Kur'an ayetlerini tefsir ederken sahabe ve tâbiîn kavillerine de işaret etmektedir. Ancak o, bu tarz rivayetleri senetsiz olarak, yalnızca ilk ravinin ismine yer vermek suretiyle zikretmektedir. Mesela Fâtiha Suresi'nin ilk ayetinde yer alan الحمد (hamd) kelimesini açıklarken şunları söylemektedir: “Her şükür hamd'dir, fakat her hamd şükür değildir. Yani hamd şükre göre daha umumî bir mana ifade etmektedir. Bu kelimenin tefsiri ile ilgili İbn Abbâs'tan gelen bir rivayette de onun, “Hamd, Allah'a şükür, itaatkârlık ve O'nun nimetlerini ikrardan ibarettir”<sup>246</sup> dediği nakledilir.”<sup>247</sup>

İsfahânî, bazen de isim zikretmeden genel nakiller yapmaktadır. Örneğin o *besmelenin* tefsirinde *rahmet* kavramıyla ilgili şu açıklamaları yapmaktadır: “*Rahmet* lügatte, şefkat ve lütfu gerektiren bir yumuşaklık manasına gelmektedir. Rahmetin başı, infîâl şeklinde ortaya çıkan “yumuşaklık”, sonu ise fiil şeklinde ortaya çıkan “lütuf ve ihsanda bulunma”dır. Bir insan bu vasıfla nitelendirildiğinde, bununla, bazen rahmetin başının yani yumuşaklığın vukuu, bazen sonunun yani lütufta bulunmanın vukuu, bazen de her ikisi birden kastedilir. Ancak Allah bu sıfatla nitelendirildiğinde, bununla, infîâl şeklinde ortaya çıkan *başlangıç* değil, fiil şeklinde ortaya çıkan *sonuç* yani “lütuf ve ihsanda bulunma” manası kastedilir. Çünkü Allah infîâlden ve bütün noksanlıklardan münezzehtir.”<sup>248</sup> *Rahmet* kavramının manasıyla ilgili yapılan bu açıklamaları, tâbiînden yapılan rivayetler de desteklemektedir. Nitekim bu kavramın manasıyla ilgili olarak onlar şöyle söylemişlerdir: Allah'ın rahmeti, O'nun nimet vermesi ve lütufta bulunması; insanların rahmeti ise, onların yumuşak kalpli ve şefkatli olmalarıdır.”<sup>249</sup>

<sup>246</sup> İbn Cerîr ve İbn Ebî Hâtim, İbn Abbâs'tan şöyle nakletmişlerdir: “*Hamd*, şükür, Allah'a itaatkârlık, O'nun nimetlerini, hidayetini vs. ikrardan ibarettir.” (Bkz. Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414/1993, I. 11).

<sup>247</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 118.

<sup>248</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 114.

<sup>249</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 115.

Bu konuda bir başka örnek olarak İsfahânî, “Onların kalplerinde hastalık vardır”<sup>250</sup> ayetinin tefsiri esnasında el-Hasan el-Basrî ve Katâde’nin, ayette geçen مرض (hastalık) kelimesini شك (şüphe) olarak açıkladıklarını nakletmektedir.<sup>251</sup>

#### **d. Kur’an’ın Nüzûl Sebepleriyle Tefsiri**

Kur’an-ı Kerim’de mevcut ayetlerden bazıları, muayyen bir sebebe bağlı olarak indirilmişlerdir ki, ayetin nazil olmasına vesile olan bu nüzûl sebeplerinin, ayetlerin açıklanmasında önemli bir yeri olduğu muhakkaktır. Bu yüzdendir ki, İslam âlimleri “Esbâbü’n-Nüzûl” ilmini müfessirlerin bilmeleri gereken ilimler arasında saymışlardır.

Tefsîru’l-Kur’ân’a bakıldığı zaman İsfahânî’nin ayetleri açıklarken nüzûl sebeplerine de başvurduğu görülmektedir. Bazen bir ayetin nüzûl sebebini anlatan müteaddit haberler zikrederse de genellikle tek rivayete yer vermektedir. Örneğin, “Yahudiler: “Hıristiyanlar bir temel üzerinde değildir” dediler. Hıristiyanlar da: “Yahudiler bir temel üzerinde değildir” dediler...”<sup>252</sup> ayetinin tefsiri esnasında İsfahânî: “Bu iki fırkadan her birinin diğerine, “Siz dînî hiçbir esas üzere değilsiniz” demelerinden dolayı Allah bu ayeti indirmiştir” demektedir.<sup>253</sup>

#### **e. Şiirle İstişhadda Bulunması**

İsfahânî tefsirinde, anlaşılması güç lafızların izahı başta olmak üzere, bazı ayetlerin tefsiri ve grameriyle ilgili hususlarda eski Arap şiirini hüccet olarak kullanmıştır. Şiirle istişhada oldukça önem veren müellif, şiirleri, şairlerin ismini açıkça belirtmeksizin قال الشاعر ifadesiyle zikretmektedir. Örneğin, “Yanınızdaki Tevrat’ı tasdik ederek indirdiğim Kuran’a inanın; onu ilk inkâr edenler siz olmayın”<sup>254</sup> ayetindeki أول كافر به ibaresini açıklarken şunları söylemektedir: “Şayet Allah Teala, buradaki “kafir” kelimesini neden müfred olarak zikretti, şeklinde bir

<sup>250</sup> 2 Bakara 10.

<sup>251</sup> İsfahânî, Tefsîru’l-Kur’ân, vr. 40a-b.’den naklen: Demirci, a.g.m., s. 210.

<sup>252</sup> 2 Bakara 113.

<sup>253</sup> İsfahânî, Tefsîru’l-Kur’ân, vr. 113b.’den naklen: Demirci, a.g.m., s. 210.

<sup>254</sup> 2 Bakara 41.

sual sorulacak olursa, denilebilir ki: “Her ne kadar bu kelime lafız itibariyle müfred ise de, mana itibariyle cemidir. Zira aynı durum şairin şu sözünde de mevcuttur: *فإذا هم طعموا فالأم طاعم وإذا جاعوا فشر جياع* “Onlar karınlarını doyurdukları zaman anneleri de doyar, aç olduklarında ise annelerinin açlığı daha fenadır.”<sup>255</sup>

Görüldüğü gibi bu beyitte yer alan الأم kelimesi de lâfzen müfred olmakla birlikte mana yönüyle çoğuldur. İşte İsfahânî de, şiirle istişhad yoluna başvurmakla hem yaptığı açıklamayı teyit etmek hem de ayette kullanılan ifade tarzının Araplar arasında mevcut olduğuna işaret etmek istemiştir.

### ***f. Kıraatlere Yer Vermesi***

Tefsirine bazı sahih kıraatleri alan İsfahânî, bunları isim zikretmeksizin meçhul sîga ile belirtmiştir. Bu yüzden “*Tefsîru’l-Kur’ân*”ın kıraatler yönüyle bir özelliğe sahip olduğunu söyleme imkânına sahip değiliz. Konuyla ilgili şu örneği verebiliriz: ( *وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة: قرئ واعدنا اعتبارا بالموعود..* )

İsfahânî’nin tefsiri hakkında sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Müellif ayetleri izah ederken rivayet tefsirinin konuları içerisinde mütalaa edilen Kur’an’ın Kur’an’la, sünnetle, sahabe ve tâbiîn sözleriyle tefsirine geniş yer vermiştir. Eserini lügavî ve nahvî tefsir açısından zenginleştirmeye çalışan İsfahânî, kelimelerin asıllarını beyan etmiş, cümlelerde bulunan istifham, takdim, te’hir ve hazf gibi hususlara da işaret etmiştir. Ayetlerin nüzûl sebeplerine ve nesh konusuna ihtimam göstermesi, nesh ile ilgili farklı görüşleri serdettikten sonra kendi tercihini de belirtmesi, tefsirine ayrı bir özellik kazandırmıştır.

Eski Arap şiirini hüccet olarak kullanan İsfahânî, anlaşılması zor lafızların izahı başta olmak üzere, ayetlerin izahı ve gramerle ilgili konularda da şiirle istişhadda bulunmuştur.

### **3. Yorumculuğu Açısından**

<sup>255</sup> İsfahânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, vr. 67b.’den naklen: Demirci, *a.g.m.*, s. 213.

Dirayet tefsiri, akla dayandırılarak yapılan bir tefsir şeklidir. Buna aklî tefsir veya re'y tefsiri (*et-tefsîr bi'r-re'y*) de denir. Dirayetten maksat içtihat demektir. Ancak burada kıyastan da söz edilebilir.<sup>256</sup>

İsfahânî, öncelikle rivayet tefsirinin kaynaklarına başvurmakla birlikte, kendi aklî çıkarımlarına dayanarak ayetlere mana vermiştir. İsfahânî'nin tefsirdeki dirayetini aşağıdaki başlıklar altında ele alabiliriz:

#### **a. Ahkâm Ayetlerine Bakışı**

Kur'an'da itikadî, ahlakî ve kevnî ayetlerin yanında ahkâm ayetleri de yer almaktadır. Amelî hükümler taşıyan bu ayetler, daha çok fıkıhın inceleme alanına girmektedir. Bu sebeple denilebilir ki, Kur'an ayetlerini tefsir eden kimsenin bilmesi gereken ilimlerden biri de fıkıh ilmidir.

İsfahânî'nin tefsirindeki ahkâm ayetleriyle ilgili izahlara bakıldığında zaman onun, fakih sahabe, tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn'in icthatları yanında, mezheb imamlarının görüş ve delillerine de yer verdiği açıkça görülebilir. Mesela o, “*Muhakkak ki Allah size ölü hayvan etini, kanı, domuz etini, Allah'tan başkası için kesilen hayvanı haram kılmıştır. Fakat darda kalana, başkasının payına el uzatmamak ve zaruret miktarını aşmamak üzere günah sayılmaz*”<sup>257</sup> ayetini tefsir ederken Şâfiî'nin şunları söylediğini zikreder: “Ayette ifade edilen *غیر باغ ولا عاد* “*Saldırmadan ve sınırı aşmadan*” sözü mecburiyet haliyle ilgilidir. Yani mecbur durumda kalan bir kimsenin ancak “saldırmadan ve sınırı aşmadan haram yiyeceklerden yemesi caizdir.”<sup>258</sup>

İsfahânî, ahkâm ayetlerinin tefsiri ile alakalı yapmış olduğu nakiller esnasında kendi tercihini de belirtmektedir.

#### **b. Nâsîh ve Mensûh Ayetleri Tespiti**

<sup>256</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I. 255.

<sup>257</sup> 2 Bakara 173.

<sup>258</sup> İsfahânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, vr. 141a.'dan naklen: Demirci, *a.g.m.*, s. 211.

İsfahânî, Kur'an'da neshin varlığını kabul etmektedir. Ancak onun, hadislerin Kur'an ayetlerini neshedip edemeyeceği hususundaki görüşü pek net değildir. Zira, “*Birimize ölüm geldiği zaman eğer mal bırakıyorsa, ana babaya, yakınlara, uygun bir tarzda vasiyet etmesi Allah'a karşı gelmekten sakınanlara bir borç olarak size farz kılındı*”<sup>259</sup> ayetini izah ederken şöyle demektedir: “Şafîlilere göre bu ayet, miras ayeti<sup>260</sup> ile neshedilmiştir. Bazıları da Hz. Peygamberin: “*Mirasçılar için vasiyyete gerek yoktur*”<sup>261</sup> hadisiyle mensûh olduğunu ileri sürmüşlerdir.”<sup>262</sup>

Görüldüğü gibi İsfahânî kendi kanaatini açıkça belirtmemekle birlikte Bakara Suresi 180. ayetinin لا وصية لوارث و hadisiyle neshedildiğini ileri sürenleri de tenkit etmemektedir. Bu da onun, en azından, bu görüşü reddetmediği fikrini ortaya koyabilir.

İsfahânî, bazen de nesh ile ilgili farklı görüşleri beyan ettikten sonra kendi görüşünü ifade etmektedir. Örneğin, “*İnsanlara güzel söz söyleyin...*”<sup>263</sup> ayetinin, “*Ortak koşanları nerede bulursanız öldürün...*”<sup>264</sup> ayetiyle neshedilip edilmediği hususundaki görüşleri naklettikten sonra, “bana göre sahih olan, burada neshin olmamasıdır. Zira müşriklerin katledilmeleri, kendilerine güzel söz söylenmesine mani değildir” diyerek söz konusu ayette neshin vuku bulmadığını açıkça ifade etmektedir.<sup>265</sup>

### c. Arap Diline Hakim Olması

İsfahânî tefsirinde lügat, sarf ve nahive büyük önem vererek, kelimelerin manalarını ayetlerin ruhuna uygun bir şekilde açıklamaya çalışmaktadır. Dil konusunda el-Ferrâ, Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellâm ve ez-Zeccâc'ın görüşlerine de yer veren İsfahânî, özellikle anlaşılması güç

<sup>259</sup> 2 Bakara 180.

<sup>260</sup> 4 Nisâ 11.

<sup>261</sup> Tirmizî, *Vesâyâ* 5; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (Suyûtî'nin şerhi ve İmâm es-Sindî'nin haşiyesiyle birlikte), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1414/1994, *Kitâbü'l-Vesâyâ* 5.

<sup>262</sup> İsfahânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, vr. 144.'dan naklen: Demirci, *a.g.m.*, s. 212.

<sup>263</sup> 2 Bakara 83.

<sup>264</sup> 9 Tevbe 5.

<sup>265</sup> İsfahânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, vr. 89b.'den naklen: Demirci, *a.g.m.*, s. 212.

lafızlar üzerinde durarak bazen ayet ve hadislerden, bazen de Arap kelimelerinden istişhadda bulunmaktadır. Örneğin, “*Ey İnananlar! Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, Allah'a karşı gelmekten sakınasınız diye, size sayılı günlerde farz kılındı*”<sup>266</sup> ayetini tefsir ederken *sıyâm* kelimesiyle ilgili şunları söylemektedir: “Lügatte *savm* nefsi, arzu ettiği şeylere karşı tutmaktır. Istılahta ise mükellefin, fecr-i sadıktan itibaren nefsinin, yemekten, içmekten, cinsi münasebetten ve buruna ilaç çekmekten men etmesidir.”<sup>267</sup>

Bir başka örnek olarak, “*Bizi doğru yola eriştir*”<sup>268</sup> ayetini tefsir ederken İsfahânî, *hidayet* kelimesini şöyle açıklamaktadır: “*Hidayet* (الهداية), lütufla kılavuzluk etmek demektir. *Hediyye* (الهدية) kelimesi de aynı köktendir. Yine bu kökten olmak üzere, yırtıcı hayvanların en atılganlarına *hevâdî'l-vahş* (هوادي الوحش) denilmiştir. Çünkü bunlar, diğer yırtıcı hayvanlara kılavuzluk etmektedirler. “Kılavuzluk etmek” anlamındaki *hidayet*, *feale* (فعل) kalıbında, “lütufta bulunmak” anlamındaki *hidayet ef'ale* (أفعل) kalıbında kullanılır. Her iki mana birlikte kastedilmek istendiğinde ise, cümlede bu kalıpların ikisi birlikte kullanılır.”<sup>269</sup>

Yukardaki örneklerden de açıkça anlaşıldığı gibi Arap diline son derece vâkıf olan İsfahânî, terkipler üzerinde de durarak mübteda, haber, sıfat, hal, şart, ceza, bedel, temyiz, istisna, istifham ve hazf gibi hususlara da işaret etmektedir.

#### ***d. Hurûf-ı Mukattaa‘ İle İlgili Görüşü***

İsfahânî’nin bu konudaki görüşünü, Bakara Suresi’nin 1. ayetinin tefsiri esnasında yaptığı açıklamalardan öğreniyoruz. İsfahânî özet olarak şöyle söylemektedir: “Huruf-ı mukattaa‘lar konusunda değişik rivayetlere rastlamak mümkündür. Ancak en makul görüş, el-Ferrâ ve Kutrub gibi dil âlimlerinin ileri sürdükleri, aynı zamanda İbn Abbâs’ın ve tâbiînin ekserisinin de görüşü olan, “söz konusu harfler, kelamın madde ve unsurlarıdır. Bu sebeptendir ki Allah, Kur’an’ın i‘câzına dikkat çekerek adeta “bu Kitap, sizin de bildiğiniz bu harflerden

<sup>266</sup> 2 Bakara 183.

<sup>267</sup> İsfahânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, vr. 145a.’dan naklen: Demirci, *a.g.m.*, s. 213.

<sup>268</sup> 1 Fâtiha 6.

<sup>269</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 129.

oluşmaktadır. Şayet o bir beşer tarafından yazılmış olsaydı onunla boy ölçüşmekten aciz kalmazdınız” buyurarak Kur’an’ın mucize oluşunu bu harflerle ortaya koymuştur” şeklindeki görüştür.”<sup>270</sup>

---

<sup>270</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 142.

## İKİNCİ BÖLÜM

### TEFSİR USÛLÜ AÇISINDAN *MUKADDİMETÜ’T-TEFSİR*

#### I. TEFSİRDE MUKADDİME GELENEĞİ

Müelliflerin, eserlerini kaleme alırken esas konuya geçmeden önce, böyle bir çalışmaya neden ihtiyaç duyduğu ve bu çalışmanın ne gibi yenilikler getirdiğine dair bir ön bilgi vererek eserlerine giriş yapmaları yaygın bir gelenektir. Genellikle *mukaddime* olarak adlandırılan bu girişler, ayrıca, eserin yazılış amacı ve metoduna dair özlü bilgiler içermelerinden dolayı, ilgili ilim dalının tarihî gelişimi açısından oldukça önem arz etmektedirler. Mukaddimeler sadece bireysel bir kurallar demeti olarak görülmemelidir. Esasında onlar, ait oldukları ilim dalının metodolojisinin gelişimini sağlayan en önemli kaynaklardır. Zira bu girişler, eserin o sahada hangi yeniliği getirdiği, bu ilmin meraklılarına hangi kapıları araladığı veya ne gibi açılımları onlara sağladığına bir bakıma tanıklık etmektedirler.

Bu bağlamda tefsirlerin girişinde bulunan mukaddimeler de, bu tür bilgilendirici metinlerin, tefsir tarihine ait dikkat çekici örneklerini oluşturmaktadır. Müfessirlerin tefsirlerinin girişinde, gerek kendi tefsirlerinde uyacağı ilkeleri ve gerekse genel olarak tefsirde uyulması gereken esasları belirtmek amacıyla kaleme aldıkları bu mukaddimeler, tefsir usûlünün gelişimini sağlayan en önemli kaynaklar olduğu gibi, aynı zamanda, tefsir usûlünün tarihî seyrini ve gelişimini izlememize yarayan belgelerdir. Bunu ilk tefsirlerden itibaren görmek mümkündür. Râğıb İsfahânî de bu geleneğe uyarak, tefsirini kaleme alırken önce bir mukaddime yazmıştır.

Hicrî üçüncü asırdaki bazı tefsir çalışmaları hariç, hemen hemen bütün tefsirlerde uzun ya da kısa bir mukaddimenin bulunduğunu söyleyebiliriz. Boyutları tefsirden tefsire farklılık arzeden bu mukaddimelerin uzun ya da kısa olmasında belirleyici olan en önemli hususlardan birisi, genel olarak tefsirin hacmidir. Yani tefsirin genişliğine göre mukaddimenin boyutu değişebilmektedir. Bu konuda bir

diğer önemli faktör de, tefsir usûlü ve Kur'an ilimleri alanında kaydedilen gelişmelerdir. Tarihî süreç içerisinde tefsir usûlü ve Kur'an ilimlerine dair bilgiler genişledikçe mukaddimelerde sunulan bilgi miktarında da bir artış olmuştur. Bu bilgiler, ilk dönem tefsirlerinde neredeyse tamamen nakil ve rivayet tarzında verilirken, daha sonraları, Kur'an tarihi ve ilimlerine dair seleften nakledilen söz konusu bilgilerin, belirli bir inceleme ve değerlendirmeye tabi tutularak aktarıldığı görülmektedir.<sup>271</sup> Dolayısıyla eldeki tefsir mukaddimelerine ilklerden itibaren bir göz atacak olursak onların, başlangıçtan olgunlaşmaya doğru bir seyir izlediğini görmemiz mümkün olacaktır.

Tefsir mukaddimelerini içerik itibarıyla iki gruba ayırabiliriz. Birinci grupta, bir-iki sayfayı geçmeyecek şekilde önsöz mahiyetinde olup, hamdele ve salveleden sonra İlahî Kelâm'ın yüceliği ve tefsirin neden yazıldığına dair kısa bilgiler veren mukaddimeler yer almaktadır. Bu tür mukaddimelerde müfessir, çalışmasında izlediği yorum metoduyla ilgili herhangi bir bilgi vermemektedir. İkinci grupta ise, bu bilgilere ilaveten müellifin, Kur'an tarihi, Kur'an ilimleri, Kur'an'ı öğrenmenin fazilet ve adabı gibi konularda geniş bilgiler sunduğu mukaddimeler yer almaktadır.<sup>272</sup> Bu ikinci grup mukaddimeleri, içerdikleri konular itibarıyla, birer tefsir usûlü çalışması olarak değerlendirebiliriz. Bu özellikleri ile bu mukaddimeler, tefsir tarihine ait önemli belgeler hükmünde olup tefsir usûlünün izlediği tarihî seyri kronolojik olarak takip etme imkânını da bir ölçüde bizlere vermektedir. Oysa bu kronolojiyi, tefsir usûlü alanında yazılmış olan belirli kaynaklardan tespit etmek oldukça güçtür. Çünkü bu kaynaklarda yer alan malumat, kimi zaman ait olduğu müellifi hesaba katmadan, dolayısıyla tarihsiz olarak belirli başlıklar altında toplu bir şekilde verilmektedir. Oysa yazılan her tefsir, kendi döneminin sosyo-kültürel yapısını aksettiren bir ayna mesabesinde dir.

Tarihî süreç içerisinde kaleme alınan tefsir mukaddimelerine baktığımızda, bu alanda telif edilen ve dilsel tahlili esas alan ilk eserlerin Ferrâ<sup>273</sup> ve Ebû Ubeyde'ye<sup>274</sup>

<sup>271</sup> İbrahim Hilmi Karslı, "Tarihsel Gelişimleri İtibarıyla Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme", *AÜİFD*, Sayı 20, Erzurum 2003, s. 229.

<sup>272</sup> Karslı, *a.g.m.*, s. 256.

<sup>273</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullâh ed-Deylemî el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1980.

ait olduğunu söyleyebiliriz. Bu eğilim, İbn Kuteybe<sup>275</sup> ve Zeccâc'la<sup>276</sup> devam etmiş, Râğıb İsfahânî<sup>277</sup> ve Zemahşerî<sup>278</sup> ile döneminin zirvesine ulaşmıştır. Taberî<sup>279</sup>, kendi asrından önceye ait olan lügavî tahlil verilerini ve tefsire dair rivayetleri isnad yöntemiyle bir araya getirmiş ve böylece bu iki eğilimi eserinde cem etmiştir. Beş, altı ve yedinci asırlarda İslam dünyasının yaşadığı istilâ neticesinde meydana gelen sosyal ve siyasî çalkantılar, tefsir edebiyatı üzerinde kalıcı tesirler meydana getirmiş ve âlimler, bütün gayretleriyle geçmişten devraldıkları mirası korumaya ve onu tekrarlamaya yönelmişlerdir.

Muhammed Reşid Rıza (ö. 1354/1935)'ya<sup>280</sup> kadar tefsirde esas olan, selevin yolundan gitmek, onların aktardıkları bilgi birikimini yeni bir formla sunmak veya öteden beri bu sahada tartışılan konulara yeni bir yaklaşım denemesi yapmak şeklinde özetlenebilir. Bu bağlamda *Menâr* ekolü ile tefsirin bu asırda yeni bir vizyon kazandığı ve buna bağlı olarak mukaddimelerin de gözle görülür şekilde yeni bir içeriğe sahip olmaya başladıkları müşahade edilmektedir. Bu değişikliğin en açık göstergesi, İslam dünyasının bu asırda yaşadığı sosyal ve siyasî krize, Kur'an'ın yegâne çözüm olarak sunulması, tefsirin de bunun gerçekleştirildiği bir zemin olarak takdim edilmesidir. Bu anlamda Menâr ekolünün, tefsir tarihinde bir kırılma noktasına işaret ettiğini söylemek mümkündür.<sup>281</sup>

Reşid Rıza ile mukaddimelerde kaydedilen bu değişimin farklı bir boyutunu da Mısır'lı müellif Tantavî Cevherî (ö. 1358/1940)'de<sup>282</sup> görmekteyiz. Eserinin girişinde o tefsirin amacını, Allah'ın yaratma konusundaki yüce kudretini hatırlatmak,

<sup>274</sup> Ebû Ubeyde et-Teymî el-Basrî Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Fuad Sezgin, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981.

<sup>275</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed es-Sakr, Dâru't-Türâs, Kahire 1973.

<sup>276</sup> Ebû İshak İbrahim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, thk. Abdülcélil Abduh Selebi, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988.

<sup>277</sup> İsfahânî, *Mukaddimetü Câmi'i't-Tefâsîr*.

<sup>278</sup> Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavviz, Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad 1418/1998.

<sup>279</sup> Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1408/1988.

<sup>280</sup> Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, yy., Dâru'l-Fikr, ty.

<sup>281</sup> Karşı, *a.g.m.*, s. 260.

<sup>282</sup> Tantavî b. Cevherî el-Mısırî Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Fikr, yy., ty.

Müslümanları izzet, şan ve şöhretin dayanağı olan tahsile teşvik etmek, tabiat ve diğer ilimleri öğrenmeleri konusunda onları yönlendirmek şeklinde belirtmektedir. Bunun için tefsirinde Müslümanları, Allah'ın apaçık ayetlerindeki hakikatleri öğrenmeye teşvik etmek amacıyla ahkâm ve ahlakın yanında yaratılış harikuladeliğini de içeren bir kitap telif ettiğini söylemektedir.<sup>283</sup>

Uzun süre devam eden bir fetret döneminin ardından yirminci asırda kaydedilen bu gelişmeler, tefsir usûlü açısından parlak birer değişim olarak nitelendirilebilir. Çünkü hem Reşid Rıza hem de Tantavî Cevherî, her ne kadar metodik açıdan birbirinden ayrılırlar da neticede, İslam ümmetinin içerisinde bulunduğu sosyal ve siyasî buhrandan kurtuluşunun biricik çaresinin, teklif ettikleri okuma ve yorumlama biçimiyle gerçekleşeceğini açık bir şekilde dile getirmişlerdir. Dolayısıyla Kur'an tefsirinde nihaî amaç her ne kadar Allah'ın kelamını açıklamak, onun içerdiği hakikat ve esrarı ortaya koymak ise de, yaşanan siyasî, sosyal ve kültürel şartlara bağlı olarak, müfessirleri Kur'an'ı tefsir etmeye götüren sebep ve amaçlar değişebilmektedir.<sup>284</sup>

Tefsir mukaddimelerinin, tefsir usûlünün gelişimi açısından hayatî bir önem arzettiğinden söz etmişken belirtmeliyiz ki, günümüzde tefsircilerin üzerinde durdukları en önemli hususlardan birisi yeni bir tefsir usûlünün oluşturulmasının artık kaçınılmaz bir ihtiyaç haline geldiği konusudur. Çünkü bu alandaki çalışmalar büyük ölçüde klasik döneme ait tefsir, tefsir usûlü ve ulûmü'l-Kur'ân'a dair birikimlerin, günümüzün diliyle tekrar edilmesinden ibarettir. Bu çalışmalar bu yönleriyle de istifade edilebilecek bir yapıda olsalar da, ele alınan konuların günümüz insanının bilgisi dahilinde olduğu birçok alanla irtibatının kurulamaması sebebiyle, pratik hayatla ilgisi kesik çalışmalar olarak kütüphane raflarında kalmaya mahkûm gibidirler.

Çağımızda yeni bir tefsir usûlünün ortaya konulmasının artık kaçınılmaz bir gereklilik olduğunu ifade eden Fazlur Rahman (ö. 1409/1988)'a göre, oluşturulacak yeni tefsir usûlünün en önemli ilkesi, Kur'an'ı parça parça değil de, bir bütün olarak ele almaktır. Diğer taraftan bu yeni tefsir usûlü, tamamen Kur'an'ın anlaşılması yönü ile ilgilenmeli, estetik güzelliği ve edebî üstünlüğü gibi yönleriyle vakit

<sup>283</sup> Tantavî Cevherî, *a.g.e.*, I. 3.

<sup>284</sup> Karşlı, *a.g.m.*, s. 252-253.

kaybetmemelidir. O halde vahyin amacının tahakkuk etmesi için, Kur'an'ın gerçekte ne demek istediğini iyice kavramayı gaye edinen bir tefsir usûlü şarttır. Kur'an'ın bu amaca dönük yönünü *fikrî yön* diye adlandıran Fazlur Rahman'a göre, çağdaş tefsir usûlünün tüm gayretlerini bu yöne yoğunlaştırması gerekmektedir. Fazlur Rahman, tefsir usûlünde iki yönlü bir hareketliliğin şart olduğuna inanmaktadır. Önce zamanımızdan Kur'an'ın indirildiği zamana gitmeli, sonra tekrar oradan kendi zamanımıza dönmeliyiz. Burada dikkat edilmesi gereken husus, bir taraftan ayetin nazil olduğu tarihî ortamı ve hangi soruna çözüm olarak geldiğini gayet iyi bir biçimde inceleyerek ayetin manasını anlamaya çalışmak, diğer taraftan ise, bu dar anlamda bağlı olduğu şartlar için anlaşılan ayeti genelleştirip ahlak ve toplumu ilgilendiren ilkeler çıkartmaktır. Ancak bu şekildeki bir tefsir usûlü asrımız insanına faydalı olabilir.<sup>285</sup>

## II. MUKADDİMETÜ'T-TEFSİR'İN GENEL TANITIMI

İsfahânî'nin “*Mukaddimetü't-Tefsîr*”i, şüphesiz, tefsir usûlünün bütün konularını ihtiva eden ansiklopedik bir eser değildir. Ancak bu eserin önemi, onun bu alanda yazılmış olan ilk eserler arasında yer almasından ve kendisinden sonra bu alanda yapılan çalışmalara kaynaklık etmesinden ileri gelmektedir.

İsfahânî bu eseri kaleme almadaki gayesini şu sözleriyle ifade etmektedir: “Allah(c.c) bize ömür bahşetti ve bizi sıkıntılardan muhafaza etti. Bu durumda bize düşen iki vazife vardır: Birincisi, sahabe, tâbiîn ve daha sonra gelen mütekaddimînin öncülerinin işaret ettikleri incelikleri de kapsayacak güzel bir biçimde Kur'an'ın te'vil ve tefsirini açıklamak. İkincisi ise, ortaya koymuş olduğumuz neticeleri açıklayarak bununla kalbi yatıştırıp ferahlatmak. Allah (c.c), rahmetiyle bizleri rızasına nail eylesin. Gayretimizi yardımıyla desteklesin ve bu çalışmamızı hem dünyada hem de ahirette makbul eylesin. Başta da sonda da yardım Allah'tandır.”<sup>286</sup>

<sup>285</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık: Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*, çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1996, s. 60-63.

<sup>286</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 27.

İsfahânî'nin, eserini yazmadaki amacını ifade eden bu sözlerinden onun, iki önemli hedefi kendisine gaye edindiğini anlıyoruz ki, bu hedeflerden birincisi teorik ikincisi ise pratik alana yöneliktir. Teorik alana yönelik hedefi Kur'an'ın, seleften intikal eden malumatı da içine alacak kapsamlı bir tefsirini yapmak; pratik alana yönelik hedefi ise, yazdığı bu tefsiri insanların istifadesine sunarak, bununla onların kalplerini yatıştırıp huzura ve sükûna kavuşmalarını sağlamaktır. İşte bu iki önemli faktör İsfahânî'yi, böyle bir çalışma yapmaya sevketmiştir.

İsfahânî genel anlamda Arap dilinin mantığı içerisinde kalarak dilbilimsel bir yöntemi benimsemiş ve *Mukaddime*'sinin büyük bir kısmını da bu yöntemin anlaşılmasına dair açıklamalara ayırmıştır. Yöntem olarak Arap dili ve belâğatinin yanında gramer, beyan, bedî ve tarihsel malzemeyi kullanmış olması, onun metin merkezli bir yöntem benimsediğinin en açık göstergesidir.

İsfahânî *Mukaddime*'de ele aldığı konuları incelerken öncelikle konuya örnek teşkil edebilecek ayetleri zikretmekte, daha sonra konuyla ilgili hadislerle yer vermektedir. Yer yer isim zikretmeksizin şiirle de istişhadda bulunan İsfahânî, çoğunlukla muallaka şairlerinden Lebîd b. Rebîa ve İmru'l-Kays ile Emevîler devri şairlerinden Ebû Firâs Ferezdak ve Yezîd b. Müferrî'nin şiirlerinden alıntılar yapmakta bazen de konuya örnek olması bakımından Araplar arasındaki meşhur kullanımları misal vermektedir.

Konuları işlerken yeri geldikçe Cebriyye, Kaderiyye, Bâtıniyye ve İmâmiyye gibi fırkaların görüşlerinden de bahseden İsfahânî, bu fırkaların yanlış görüşlerine itirazlar yöneltmektedir.<sup>287</sup>

İsfahânî konuları olabildiğince canlı bir şekilde işlemeye gayret göstermekte ve bazen konuya bir soru cümlesi ile giriş yaparak muhatabın dikkatini çekmeyi hedeflemektedir.<sup>288</sup> Konuyla ilgili olarak muhatabın kafasında oluşabilecek muhtemel problemleri kendisi önceden tahmin etmekte, “şayet şöyle bir sual sorulacak olursa”

<sup>287</sup> İsfahânî'nin Bâtıniyye fırkasını eleştirmesi ile ilgili bkz. İsfahânî, *Mukaddime*, s. 75; İmâmiyye fırkasını eleştirmesi ile ilgili bkz. İsfahânî, *Mukaddime*, s. 88.

<sup>288</sup> Örnek olarak bkz. İsfahânî, *Mukaddime*, s. 45, 89, 93, 98.

diyerek bu soruları kendisi sormakta ve “buna şöyle cevap veririz” diyerek yine cevabı kendisi vermektedir.<sup>289</sup>

İsfahânî, “kesin konuşup kestirip atan” bir üslûbu değil, meselelere olabildiğince geniş bir açıdan bakarak o mesele hakkındaki görüşleri mümkün olduğu kadar cem etmeye çalışan “birleştirmeci / uzlaştırmacı” bir üslûbu tercih etmektedir. Bir konu hakkında birbiri ile çelişiyor gibi görünen ifadeleri ustalıkla ele alarak, farklı açılardan bakıldığı taktirde bu görüşlerin ikisinin de mümkün olabileceğini ifade etmek suretiyle görüşleri cem etmekte ve daha müsamahakar bir tavır sergilemektedir. Dolayısıyla onun üslûbunun, cedelden uzak, insanın aklına ve ruhuna birlikte hitab eden, hüccete dayalı, uzlaştırmacı bir üslûp olduğunu söyleyebiliriz. Onun bu üslûbu, aynı zamanda tefsirinde de benimsediği üslûptur.

İsfahânî’nin tevazu sahibi kişiliği, ifadelerine de yansımakta ve bunun bir sonucu olarak konu başlarında ve sonlarında çoğunlukla “yardım Allah’tandır” veya “başarı Allah’tandır” gibi ifadeler kullanmaktadır.<sup>290</sup>

Döneminin genel bir özelliği olarak İsfahânî de yaptığı rivayetleri, bazen isim zikretmekle birlikte genellikle قیل diyerek aktarmaktadır.

İsfahânî’nin “*Mukaddimetü’t-Tefsîr*”inde ele aldığı konuları tasnifine bakacak olursak, bunları, bizzat kendisinin isimlendirdiği yirmi üç ana başlıkta incelediğini görmemiz mümkündür. *Fasıllar* şeklinde birbirinden ayrılan bu konu başlıklarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Faslün fî beyâni mâ vakaa’ fîhi’l-iştibâhü mine’l-keîmi’l-müfredi ve’l-mürekkeb.
2. Faslün fî evsâfi’l-lafzî’l-müşterek.
3. Faslün: el-İştirâkü fi’l-lafzî yakau li ehadi vücûh.
4. Faslün fi’l-âfâti’l-mâniati min fehmi’l-muhâtabi murâde’l-muhâtab.
5. Faslün fî âmmeti mâ yûkiu’l-ihtilâfe ve yûksirü’s-şübeh.
6. Faslün fî aksâmi mâ yentavî aleyhi’l-Kur’ânü min envâi’l-keîm.

<sup>289</sup> Örnek olarak bkz. İsfahânî, *Mukaddime*, s. 81.

<sup>290</sup> İsfahânî’nin bu çeşit ifadelerine örnek olarak bkz. İsfahânî, *Mukaddime*, s. 94, 97, 104, 109.

7. Faslün fî keyfiyyeti beyâni'l-Kur'ân.
8. Faslün fi'l-farkı beyne't-tefsîri ve't-te'vîl.
9. Faslün fi'l-vücûhi'l-letî bihâ yüabberu ani'l-ma'nâ ve bihâ yübeyyenü.
10. Faslün fi'l-hakîkati ve'l-mecâz.
11. Faslün fi'l-umûmi ve'l-husûsı min ciheti'l-ma'nâ.
12. Faslün fî tebyîni'l-vücûhi'l-letî yüc'alü li eclihe'l-ismü fâilen fi'l-lafzı ve hüve faslün teksüru'ş-şübeh li eclihî ve yetealleku bihi'l-ferîkâni'l-mensûbâni ile'l-cebri ve'l-kader.
13. Faslün fî beyâni'l-elfâzi'l-letî tecîü mütenâfiyeten fi'z-zâhir.
14. Faslün fî beyâni intıvâi kelâmi'l-lâhi teâlâ ale'l-hikemi küllihâ ilmiyyihâ ve ameliyyihâ.
15. Faslün fî intıvâi'l-Kur'âni ale'l-berâhîni ve'l-edilleh.
16. Faslün fi'l-ahkâmi'l-letî aleyhâ medâru'l-edyâni ve mâ yecûzü fihi'n-neshu ve mâ lâ yecûzü fihi mine'l-ahkâm.
17. Faslün fîmâ yühtâcü ileyhi fi't-tefsîri mine'l-farkı beyne'n-neshi ve't-tahsîs.
18. Faslün fî ennehû hel fi'l-Kur'âni mâ lâ ta'lemü'l-ümmetü te'vîlehu.
19. Faslün fî beyâni hikmeti'l-lâhi teâlâ fî ca'lihî ba'da'l-âyâti müteşâbihen.
20. Faslün fî şerefi ilmi't-tefsîr.
21. Faslün fî beyâni'l-âlâti'l-letî yehtâcü ileyhe'l-müfessir.
22. Faslün fî cevâzi irâdeti'l-ma'neyeyni'l-muhtelifeyni bi ibâretin vâhideh.
23. Faslün fî i'câzi'l-Kur'ân.

Şimdi İsfahânî'nin, *Mukaddimetü't-Tefsîr*'inde ele aldığı bu konuları ayrıntılı olarak incelemeye geçebiliriz. İncelememizde, burada sıraladığımız konu başlıklarını kendi ifadelerimizle ve Türkçe olarak kullanacağız.

### III. MUKADDİMETÜ'T-Tefsîr'İN MUHTEVASI

İsfahânî, eserinin büyük bir bölümünü dil ağırlıklı açıklamalara ayırmıştır. *Mukaddime*'de müfred ve mürekkeb kelimeler, lafız ve mananın açık veya kapalı olma durumları, lafz-ı müşterek, anlama problemi, tefsir ile te'vil arasındaki fark, hakikat-mecâz, umûm-husûs, farklı bakış açılarına göre failin değişebilmesi, zahiren birbiriyle çelişkili görünen lafızlar, neshin cârî olduğu ve olmadığı hükümler, müteşâbihât, bir müfessirde bulunması gerekli olan ilimler ve Kur'an'ın i'câzı konularının ağırlıklı olarak işlendiğini ve bunlar içerisinde dil ile alakalı konuların büyük bir yekûn tuttuğunu söyleyebiliriz.

#### A. MÜFRED VE MÜREKKEP<sup>291</sup>

İsfahânî, kelamın, müfred ve mürekkep olmak üzere iki kısma ayrıldığını söyledikten sonra bu iki kelam çeşidini ayrı ayrı ele alarak incelemeye başlamaktadır.

##### 1. MÜFRED

Kelamın *isim*, *fiil* ve *harf* diye adlandırılan çeşitleri bu kısma girmektedir. İsfahânî'ye göre *müfred*in bu üç çeşidinin bu şekilde isimlendirilmesi, ıstılahî manadadır. Yoksa aslî manaları itibarıyla bunların hepsi de *isim* olarak adlandırılır.<sup>292</sup> Neticede üç çeşit ortaya çıkmaktadır: Kelam, ya kendisinden haber verilen şey olur ki buna *isim* denir. Ya haber olur ki buna *fiil* denir. Ya da bu ikisi arasında bir bağlaç olur ki buna da *harf* denir. Bu üç çeşidin dışında bir dördüncüsü söz konusu değildir.<sup>293</sup>

<sup>291</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 28-38.

<sup>292</sup> İsfahânî burada *aslî mana* (ilk vaz' ediliş manası) ile وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (2 Bakara 31) ayetinde ifade edilen manayı kastetmektedir. Bu nedenledir ki o, *Müfredât*'ında bu ayeti zikrettikten sonra şöyle söylemektedir: “Yani Allah Adem'e, lafızları, manaları, bunların müfred ve mürekkeplerini öğretmiştir. Bunu şu şekilde açıklayabiliriz: *isim* iki şekilde kullanılmaktadır. Birincisi *ıstılahî mana* itibarıyla ki bu, kendisinden haber verilen şeyde (*muhber anı*) söz konusudur. Örneğin رجل (adam) ve فرس (at) kelimeleri bu şekildedir. İkincisi ise *aslî mana* itibarıyla ki bu da, kendisinden haber verilen şey (*muhber anı*), verilen haber ( *haber anı*) ve kendisinden haber verilen ile haber arasında *harf* diye isimlendirilen bir bağ olmak üzere üç çeşit kelime için söz konusudur. Ayette kastedilen, işte bu aslî manadır. Çünkü Adem'e isimler öğretildiği gibi, aynı şekilde fiil ve harfler de öğretilmişti.” (Bkz. *Müfredât*, “s-m-e” (سما) maddesi, s. 428).

<sup>293</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 28.

Basra ekolü فاعل ve مفعول kalıplarında gelen haberleri, tâbî oldukları lafzî hükümleri itibariyle *isim* olarak değerlendirirler. Çünkü isimlere gelmekte olan tenvin, cer ve lââm-ı tarif bunlara da gelmekte ve ayrıca bu kalıplarda gelen kelimeler, kendisinden haber verilen (muhber anı) olabilmektedirler. Kûfe ekolü ise bunları *dâimî fiil* olarak isimlendirirler. Onların bu vezinde gelen kelimeleri “fiil” olarak isimlendirmeleri, mana açısından dır. Örneğin bu vezindeki قائم kelimesinde يقوم fiilinin manası mevcuttur. “Dâimî” diye isimlendirmeleri ise, her ne kadar çoğu durumda hâl (şimdiki zaman) daha uygun düşmekte ise de, her üç zamanda da kullanılmaya elverişli olmaları bakımındandır.<sup>294</sup>

Müfred kelamla ilgili bu bilgileri verdikten sonra İsfahânî, lafız-mana ilişkisine temas etmektedir. Ona göre asıl olan, manaların değişik olmaları halinde lafızların da değişik olmasıdır. Ancak bu durum imkân dahilinde değildir. Çünkü her ne kadar terkipleri değişse de lafızlar sonlu oldukları halde, manalar sonsuzdur. Sonlu olan lafızların ise, sonsuz olan manaları kuşatması mümkün değildir. İşte bu durumda lafızlarda müştereklik (*lafz-ı müşterek*) kaçınılmaz olmaktadır.<sup>295</sup>

Müşterek lafızların mevcut olma gerekçelerini bu şekilde açıklayan İsfahânî, lafız-mana ilişkisi açısından kelimeleri beş kategoriye ayırmaktadır:

*1-Mütevâtî’ Lafızlar:* Kelimelerin lafızlarının ve manalarının aynı olması durumudur. Örneğin iki farklı kişi olan A ve B şahısları hakkında kullanılan *insan* kelimesi bu türdendir.<sup>296</sup>

*2-Mütebâyin (Ayrık) Lafızlar:* Kelimelerin lafızlarının ve manalarının farklı olması durumudur. Örneğin رجل (adam) ile فرس (at) kelimeleri böyledir. Bu iki kelimenin lafızları da manaları da birbirinden farklıdır.<sup>297</sup>

*3-Müterâdif (Eşanlı) Lafızlar:* Kelimelerin manalarının aynı olup lafızlarının farklı olması durumudur. Buna örnek olarak الحسام (kılıç) ile الصمصام (kılıç)

<sup>294</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 28-29.

<sup>295</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 29.

<sup>296</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 29.

<sup>297</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 29.

kelimelerini verebiliriz. Çünkü bu iki kelimenin lafızları birbirinden farklıdır ama her ikisi de “kılıç” manasına gelmektedir.<sup>298</sup>

*4-Müşterek (Eşadlı) Lafızlar:* Kelimelerin lafızlarının aynı olup manalarının farklı olması durumudur. Örneğin bir uzuv (göz), su kaynağı, nöbetçi, casus ve daha başka manalar için kullanılan العين kelimesi böyledir.<sup>299</sup>

*5-Müştak (Türemiş) Lafızlar:* Kelimelerin lafızlarının da manalarının da bir kısmının (cüzünün) aynı olması durumudur. Örneğin ضارب (vuran kişi) ile ضرب (vurmak) kelimeleri böyledir. Çünkü bu iki kelimenin hem lafızlarının hem de manalarının bir kısmı birbirine benzemektedir.<sup>300</sup>

Lafız-mana ilişkisi açısından kelimeleri bu şekilde değerlendiren İsfahânî, bunlardan en fazla birbirine karıştırılma ihtimali bulunanların, şu hususlar olduğunu belirtmektedir:

a) mütevâtî’ lafızlarla müşterek lafızlar için sözkonusu olan, bunların umumî mi yoksa hususî mi oldukları meselesi,

b) müştak lafızların kendisinden türedikleri kökün ne olduğu meselesi. İsfahânî, bu konuda şu örneği vermektedir: “Mesela النبي ve البرية kelimeleri ele alındığında, kimileri النبي kelimesinin أنبأ (haber vermek) kökünden, البرية kelimesinin de برأ (arınmak, temizlenmek) kökünden türetilip sondaki hemzelerin atılmış olduğunu söylerken, kimileri de النبي kelimesinin النبوة (yüksek yer, tepe) kökünden, البرية kelimesinin de البرى (toprak) kökünden türetilmiş olduğunu düşünmektedirler.”<sup>301</sup>

## 2. MÜREKKEB

İsfahânî mürekkebi şöyle tanımlamaktadır: “Mürekkebi, müfred lafızlar kısmında açıklanan isim, fiil ve harfin bir araya gelmesinden oluşan terkiptir.”<sup>302</sup> Terkip ise iki şekilde olmaktadır:

<sup>298</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 29.

<sup>299</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 29.

<sup>300</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 30. Lafızlarının ve manalarının bir kısmı birbirine benzemekte olan ضارب (vuran kişi) ile ضرب (vurmak) kelimelerinin birincisinde hades (olay) ve zat (olayı gerçekleştiren kişi) birlikte ifade edilirken, ikincisinde sadece hades söz konusu olup zat bildirilmemektedir.

<sup>301</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 30.

<sup>302</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 34.

1- Kendisiyle anlamlı bir cümle meydana gelen terkip<sup>303</sup>: Bu çeşit terkip ya iki isimden, ya bir isim ve bir fiilden, ya da bunların takdir edilmesinden meydana gelir.

2- Kendisiyle anlamlı bir cümle meydana gelmeyen terkip: Bu çeşit terkip ise, *يا عبد الملك* gibi tek bir isim haline getirilmiş olan iki isimden, *يا سيوييه* gibi biri diğerine muzaf olan iki isimden, *يا تابط شرا* gibi bir isim ve bir fiilden, *يا انما* gibi bir isim ve bir harften, *يا هلم* gibi bir fiil ve bir harften, ya bir kelamı oluşturan cümlelerden meydana gelir ki bu, ancak cümlelerin bir kısmının hazfi ile gerçekleşir. Örneğin Araplar, *بسم الله* cümlesi için *بسملة*, *حي على الصلاة* cümlesi için *حيلة* ve *لا حول ولا قوة الا بالله* cümlesi için *حوقة* ifadelerini kullanmaktadırlar.<sup>304</sup>

İsfahânî, mürekkebi kelimeler konusunda karıştırılması muhtemel olan hususları ise şu şekilde ifade etmektedir:

I- *Cümlelerin Kelimeleri İle İlgili Olan Karışıklıklar*: “müfred” konusu açıklanırken bunlara değinilmişti.

II- *Mana veya Lafız İle İlgili Olan Karışıklıklar*: İsfahânî mana ve lafızlarla ilgili meydana gelen problemleri ayrı ayrı ele alıp maddeler halinde incelemektedir.

A- *Mana Bakımından Meydana Gelen Karışıklıklar*: İsfahânî, manayı, açık ve kapalı manalar olmak üzere iki kategoride ele almaktadır.

1. Açık Manalar: Üzerinde birazcık düşünmekle anlaşılması mümkün olan manalardır.<sup>305</sup> İsfahânî, açık manalı olan kelama, Kur'an'dan şu ayetleri örnek olarak vermektedir:

*وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا* “Allah'a kulluk edin, O'na bir şeyi ortak koşmayın. Ana babaya... iyilik edin.”<sup>306</sup>

<sup>303</sup> İsfahânî'nin burada kastettiği şey, “cümle terkihi” dir.

<sup>304</sup> İsfahânî'nin burada “cümlelerin bir kısmının hazfi” ile ilgili verdiği bu örnekler Arapça'da *naht* konusu içerisinde ele alınmaktadır. “İki ya da daha fazla kelime yerine, onların ifade ettiği manayı ifade edecek tek bir kelimenin kullanılması” şeklinde tarif edilen naht hakkında daha geniş bilgi ve naht çeşitleri için bkz. Muhammed Süleyman Abdullah el-Aşkar, *Mu'cemu Ulûmi'l-Lügati'l-Arabiyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1422/2001, s. 415-416.

<sup>305</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 35.

<sup>306</sup> 4 Nisâ 36.

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرَزُّقُكُمْ وَإِنْيَاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْكَيْلِ وَالْمِيزَانِ بِالْقِسْطِ لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

*“De ki: "Gelin size Rabbinizin haram kıldığı şeyleri söyleyeyim: O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın, anaya babaya iyilik yapın, yoksulluk korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin, sizin ve onların rızkını veren Biziz, gizli ve açık kötülüklere yaklaşmayın, Allah'ın haram kıldığı cana haksız yere kıymayın. Allah bunları size düşünesiniz diye buyurmaktadır. Yetim malına, erginlik çağına erişene kadar en iyi şeklin dışında yaklaşmayın; ölçüyü ve tartıyı doğru yapın. Biz kişiye ancak gücünün yeteceği kadar yükleriz. Konuştuğunuzda, akraba bile olsa sözünüzde adil olun. Allah'ın ahdini yerine getirin. Allah size bunları öğüt almanız için buyurmaktadır. Bu, dosdoğru olan yoluma uyun. Sizi Allah yolundan ayrı düşürecek yollara uymayın. Allah size bunları sakınasınız diye buyurmaktadır.”<sup>307</sup>*

## 2. Kapalı Manalar: Manalarda kapalılık üç çeşittir<sup>308</sup>:

a) Mananın bizzat kapalı (hafî) olması: Örneğin Allah'ın sıfatları ile ilgili olan veya Allah'tan teşbihin izale edilmesine dair cümlelerde bu çeşit bir kapalılık söz konusudur.

b) Kelamın, bünyesinde mündemiç olan pek çok fer'î meseleyi içine alan bir asıl olması: Kur'an'da yer alan ahkam ayetleri bu türdendir.

c) Kelamın, mesel veya ima biçiminde olması: Örneğin Arapların kullanmış oldukları الصيف ضيعت البن<sup>309</sup> sözü böyledir. Çünkü her ne kadar bu cümle zahiren bir manayı ifade ediyor ise de, asıl kastedilen, onun dışında başka bir manadır. İsfahânî'ye göre, Kur'an'da yer alan Musa ile Hızır kıssasındaki geminin

<sup>307</sup> 6 En'âm 151-153.

<sup>308</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 35.

<sup>309</sup> Gerçekte “sütü sen geçen yaz kaybettin” anlamına gelen bu cümleyi Araplar, çok önemli bir fırsatın elden kaçırılmasını ifade etmek için kullanırlar. (Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VIII. 231).

delinmesi<sup>310</sup>, bir can mukabilinde olmaksızın suçsuz bir kişinin öldürülmesi<sup>311</sup> ve zahiren hiçbir faydası yokmuş gibi görünen bir duvarın tekrar düzeltilmesinin<sup>312</sup> anlatıldığı cümleler,

وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانُ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ

“Sana davacıların haberi ulaştı mı? Mabedin duvarına tırmanıp Davud'un yanına girmişlerdi de, o onlardan ürkmüştü. Şöyle demişlerdi: "Korkma, birbirinin hakkına tecavüz etmiş iki davacıyız; aramızda adaletle hükmet, ondan ayrılma, bizi doğru yola çıkar”<sup>313</sup> ayetlerinde anlatılan Hz. Davut kıssası ve إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا “Kendilerine söylenmiş olan başlarına geldiği zaman, yerden bir çeşit hayvan çıkarırız ki o, onlara, insanların ayetlerimize kesin olarak inanmadıklarını söyler”<sup>314</sup> ayetinde geçmekte olan إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا ifadesi bu çeşit kapalılığın örnekleridir.<sup>315</sup> Çünkü bu cümlelere ilk bakışta anlaşılan mana farklıdır, cümlede asıl anlatılmak istenen mana farklıdır. Bundan dolayı bu çeşit cümleler, İsfahânî'ye göre *kapalı manalar* gurubuna girmektedir.

B- Lafız Bakımından Meydana Gelen Karışıklıklar: İsfahânî, lafızları da açık ve kapalı lafızlar olmak üzere iki kısımda incelemektedir.

1. Açık Lafızlar: Lafzın keyfiyet ve kemiyetinin, gerektiği şekilde vuku bulmasıdır.<sup>316</sup> İsfahânî'ye göre, الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ “Hamd, Âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur”<sup>317</sup> ayeti bu şekildedir.

2. Kapalı Lafızlar: İsfahânî, lafızlarda kapalılığın üç açıdan gerçekleşebileceğini ifade etmektedir: Keyfiyet açısından, kemiyet açısından ve izafet açısından.

a) Keyfiyet açısından: Takdirî olarak sona bırakılması gerekenin öne alınması veya öne alınması gerekenin sona bırakılması şeklinde olur.<sup>318</sup> وَلَوْ لَّا رَجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ

<sup>310</sup> Kehf 71.

<sup>311</sup> Kehf 74.

<sup>312</sup> Kehf 77.

<sup>313</sup> Sâd 21-22.

<sup>314</sup> Neml 82.

<sup>315</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 35-36.

<sup>316</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 36.

<sup>317</sup> 1 Fâtiha 2.

<sup>318</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 36.

مُؤْمِنَاتٍ لَمْ تَعْلَمُوهُنَّ أَنْ تَطُورُهُنَّ فَتُصِيبَكُمْ مِنْهُنَّ مَعْرَةٌ بَغِيرَ عِلْمٍ لِيُدْخَلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الْمُؤْمِنَاتِ لَمْ تَعْلَمُوهُنَّ أَنْ تَطُورُهُنَّ فَتُصِيبَكُمْ مِنْهُنَّ مَعْرَةٌ بَغِيرَ عِلْمٍ لِيُدْخَلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا

“Eğer, oradaki henüz tanımadığınız inanmış erkeklerle inanmış kadınları bilmeyerek ezmek suretiyle üzüntüye kapılmanız ihtimali olmasaydı Allah savaşı önlemezdi. Allah, dilediklerine rahmet etmek için böyle yapmıştır. Eğer inananlarla inkârcılar birbirinden ayrılmış olsalardı, inkâr edenleri can yakıcı bir azaba uğrattırdık.”<sup>319</sup> ayeti bu türdendir.<sup>320</sup> Yani İsfahânî’ye göre, esasen sonra zikredilmesi gereken bir kelimenin öne alınması ya da önce zikredilmesi gereken bir kelimenin sona bırakılması, lafzen bir kapalılık meydana getirmektedir.

b) Kemiyet açısından: Bu, ya kelamın uzatılması (*bast*) ya da hazf ve îcâz şeklinde olur.<sup>321</sup> İsfahânî, kelamın uzatılmasına, وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ “İnkâr edenlerin durumu, ... gibidir”<sup>322</sup> ayetini<sup>323</sup>; îcâz ve hazfe ise, وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ “Kısasta sizin için hayat vardır”<sup>324</sup> ayetini<sup>325</sup> örnek vermektedir.

c) İzafet açısından: Muhatabın durumunun yani kelamın kime izafe edildiğinin göz önünde bulundurulması ile alakalıdır.<sup>326</sup> İsfahânî’ye göre örneğin bir kişi, başka birisinden, hem bir şey isterken hem bir yardım dilerken ve hem de bir şeyi emrederken افعل (... yap) ifadesini kullanır. Dolayısıyla burada, lafızda bir kapalılık durumu meydana gelmektedir.

<sup>319</sup> 48 Fetih 25.

<sup>320</sup> İsfahânî’ye göre ayetteki تَطُورُهُنَّ ibaresi her ne kadar cümle içerisinde geriye bırakılmışsa da, takdirî olarak cümlenin baş tarafındadır. Bu konuda bir başka örnek olarak İsfahânî *Müfredât*’ta, الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا \* فَيَمَّا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ (18 Kehf 1-2) ayetinin takdirinin الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Yani ayetteki فَيَمَّا kelimesi her ne kadar cümle içerisinde geriye bırakılmışsa da takdirî olarak daha ön taraftadır. (Bkz. *Müfredât*, “ş-b-h” (شبه) maddesi, s. 444).

<sup>321</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 37.

<sup>322</sup> 2 Bakara 171.

<sup>323</sup> Bu ayetteki kelamın uzatılmasıyla kastedilen şey, كَمَثَلِ ibaresinde *kâf* (ك) harfi ile *mesel* (مَثَل) kelimesinin bir arada zikredilmiş olmasıdır.

<sup>324</sup> 2 Bakara 179.

<sup>325</sup> Taberî, muhtemel hazfleri de katarak ayeti şöyle açıklamaktadır: “Ey akıl sahipleri! Size emrettiğim ve birbirinizi yaralama ve öldürmelerinizden dolayı kısası size farz kılmamda, böylece sizi birbirinizi öldürmekten alkoymamda ve dolayısıyla kendisiyle hayat bulduğunuz bu hükümlerimde sizler için hayat vardır.” (Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, II. 114).

<sup>326</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 38.

## B. LAFZ-I MÜŞTEREK'İN ÖZELLİKLERİ<sup>327</sup>

İsfahânî, lafızlarda müşterekliğin ancak, her iki lafzın harf tertibi, harf sayısı ve hareketlerinin aynı olup manalarının farklı olması durumunda gerçekleşeceğini<sup>328</sup> ifade ettikten sonra عين<sup>329</sup> ve كلب<sup>330</sup> kelimelerini buna örnek vermektedir.<sup>331</sup> Ancak حلم ile حمل örneğinde olduğu gibi iki kelimenin harf tertibi birbirinden farklı ise veya قدر ile قَدْر örneğinde olduğu gibi iki kelimenin harf sayısı birbirinden farklı ise yahut قديم ile قَدْم örneğinde olduğu gibi iki kelimenin hareketleri birbirinden farklı ise ya da mesela Zeyd ve Amr için kullanılan الانسان kelimesinde olduğu gibi manada bir farklılık söz konusu değilse, bu durumda *lafz-ı müşterek*ten bahsetmek mümkün değildir.<sup>332</sup>

Bazen şekil itibariyle *lafz-ı müşterek* biçiminde olan kelimeler, yapılan farklı takdirlerden dolayı, *müşterek* olmayıp *müştak* olabilirler.<sup>333</sup> Örneğin المختار kelimesi böyledir. Çünkü bu kelime ism-i fail olursa takdiri müfteil (مفتعل) kalıbında, ism-i meful olursa takdiri müfteal (مفتعل) kalıbında olur. منحل kelimesi de böyledir. Çünkü منحل cümlesi ile أمر منحل فيه cümlesinde bu kelimenin takdiri birbirinden farklı olmaktadır. Hem tekil hem de çoğul için kullanılan الفلك (gemi, gemiler) ve tekil-çoğul-müzekker-müennes için kullanımı aynı olan هجان kelimesi de *müşterek* lafızların kapsamına girmemektedir.

<sup>327</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 31-32.

<sup>328</sup> Yani lafz-ı müşterek, şekil itibariyle birbirinin aynı olan lafızların, birbirinden farklı manalar ifade etmesidir.

<sup>329</sup> İsfahânî *Müfredât*'ta şöyle söylemektedir: عين kelimesi göz anlamında olmakla birlikte, farklı bakış açılarına göre, gözde mevcut bulunan pek çok manalar için müsteâr olarak kullanılır. Örneğin su kırbasında bulunan deliğe, şekil itibariyle ve içerisinden suyun akması yönüyle göze benzetilerek عين denilmiştir. Gözetleme bakımından göze benzetilerek casusluk yapan kişiye de عين denilmiştir. Nasıl ki organlarımızın en kıymetlisi olan göz عين kelimesi ile ifade ediliyorsa, bu açıdan bir teşbih yapılarak, mücevherlerin en kıymetlisi olan altına da عين denilmiştir. Yine bu cümleden olmak üzere bir toplumun en değerli kişileri أعيان القوم tabiri ile ifade edilirken ana-baba bir kardeşler için de الاخوة tabiri kullanılmıştır. Ayrıca içerisinde bulunan sudan dolayı teşbih yapılarak göze benzetilen su gözesi de عين kelimesi ile ifade edilmiştir. (Bkz. *Müfredât*, “a-y-n” (عين) maddesi, s. 599).

<sup>330</sup> İsfahânî *Müfredât*'ta şöyle söylemektedir: كلب havlayan hayvandır. Kılıcın kabzasındaki çiviye de كلب denilmiştir. Ayrıca الراعي (çoban) adı verilen yıldız tâbî olmasından dolayı köpeğe teşbih edilerek gökyüzündeki bir yıldız da كلب denilmiştir. (Bkz. *Müfredât*, “k-l-b” (كلب) maddesi, s. 720-721).

<sup>331</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 31.

<sup>332</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 31.

<sup>333</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 31.

*Lafz-ı müşterek* kapsamına girmeyen daha pek çok örnekler veren İsfahânî, yine de bunların birer istisna olduklarını belirtmekte, şekil itibariyle aynı olan iki lafzın, mana itibariyle çoğunlukla birbirinden farklı olduklarını düşünmektedir. Örneğin المصباح kelimesi, hem sabahleyin içilen şeyi hem de lambayı ifade etmektedir. Başka bir örnek olarak أشتكى cümlesi, hem ızdırabı-şikâyeti ortaya koymak hem de süt tulumu edinmek anlamında kullanılmaktadır.<sup>334</sup>

### C. LAFIZLARDA MÜŞTEREKLİĞİ ORTAYA ÇIKARAN SEBEPLER<sup>335</sup>

İsfahânî, lafızlarda müşterekliğin iki şekilde ortaya çıktığını düşünmektedir. Bunlar:

1- Bir kelimenin, iki lehçede birbirinden farklı manalarda kullanılıyor olması. Örneğin الصقر kelimesi, Arapların genelinin lehçesinde “iyice ekşimiş yoğurt (veya süt)” anlamında kullanılırken, Medine lehçesinde bu kelime genellikle “pekmez” anlamında kullanılmaktadır.<sup>336</sup> Dolayısıyla İsfahânî’ye göre bir kelimenin, farklı lehçelerde birbirinden farklı manalar için kullanılıyor olması, o kelimenin, bu manaların herbiri için kullanılan müşterek bir lafız olmasının sebebi olabilmektedir.

2- Kelimenin ifade ettiği manalardan birinin diğerinden nakledilmiş (*menkûl*) veya ondan istiare olarak alınmış (*müsteâr*) olması.<sup>337</sup>

İsfahânî, *menkûl* ile *müsteâr* arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır: *Menkûl*, belli bir meslek erbâbının, bir kelimeyi ilk manasından alıp kendilerinin bilip kullandıkları başka bir manaya nakletmeleri ve neticede kelimenin, bu iki mana arasında müşterek olarak kullanılır duruma gelmesidir ki, الصلاة ve الزكاة gibi dinî lafızlar, fakihlerin, kelimcilerin ve nahivcilerin kullanmış oldukları lafızlar böyledir.<sup>338</sup> *Müsteâr* ise, belli bir manayı ifade etmek üzere konulmuş olan bir kelimenin, aralarında görülen bir

<sup>334</sup> İsfahânî *Müfredât*’ta şöyle söylemektedir: الشكو kelimesi, ızdırabın ortaya çıkarılması anlamındadır. الشكو aslında su tulumunun açılarak içerisindeki suyun ortaya çıkarılmasıdır ki, acı ve ızdırabın ortaya çıkarılması anlamı da bu manadan istiâredir. (Bkz. *Müfredât*, “ş-k-e” (شكا) maddesi, s. 463).

<sup>335</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 33-34.

<sup>336</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 33.

<sup>337</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 33.

<sup>338</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 33.

münasebetten dolayı, asıl ismi başka olan bir varlık için mecâzen farklı bir manada kullanılmasıdır ki, cesur olan bir kişinin *arслан* diye isimlendirilmesi böyledir.<sup>339</sup>

İsfahânî, *menkûl* ile *müsteârî* hükümleri bakımından da ele almaktadır. Ona göre, hükümleri itibarıyla *menkûl* ile *müsteâr* arasındaki fark ise şudur: *Menkûl*de, kelimeyi ilk manasından alıp kendilerinin bilip kullandıkları başka bir manaya nakleden herhangi bir meslek erbâbına dahil olan herkesin, o kelimenin, yapılan bu nakilden sonraki yeni manasına uyması şartı vardır. *Müsteâr*da ise, istiâre yapacak olan kişinin, bu istiâreyi ferdî olarak bizzat kendisinin yapıp, bu şekilde kelimeyi mecazî manada kullanması şarttır.<sup>340</sup> Bir atın sürat bakımından şimşeğe benzetilerek “şimşeğe bindim” denilmesi, bir kişinin cömertlik bakımından denize benzetilerek “denizi gördüm” denilmesi *müsteâra* örnektir.

*Müştak*ta ise, türetilen yeni kelimelerin, kendisinden türetme yapılan kelime (*müştak minh*) ile aslî harflerinde ve manasının bir kısmında ortak olmaları gerekir. Bununla birlikte ya ضارب - ضرب ve ضارب - ضرب de olduğu gibi harekelerde, ya ضارب - ضرب de olduğu gibi zaid harflerde ya da المختار da olduğu gibi ism-i fail veya ism-i meful olmasına göre yapılan takdirlerde bu kelimelerin farklı olmaları gerekir.<sup>341</sup>

#### **D. ANLAMA PROBLEMİ (MUHATABIN, KONUŞAN KİŞİNİN KASTINI ANLAMASINI ENGELLEYEN FAKTÖRLER)<sup>342</sup>**

İsfahânî, bugün hâlâ bir problem olmaya devam eden anlama problemine değinmekte ve muhatabı, konuşanın kastını anlamaktan alıkoyan faktörleri üç grupta incelemektedir.

a) *Hitap İle Alakalı Faktörler*: Bunlar, ya lafız ya da mana yönünden hitabın bizzat kendisiyle alakalı olan eksikliklerdir ki, daha önce bu konuya değinilmişti.

b) *Hitap Eden (Konuşan) İle Alakalı Faktörler*: Bunlar, konuşan kişinin anlatmak istediği şeyleri tasavvur etme konusundaki yetersizliğinden veya anlatacağı

<sup>339</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 33.

<sup>340</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 33.

<sup>341</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 34.

<sup>342</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 39.

şeyleri ifade etme konusundaki eksikliğinden kaynaklanan problemlerdir. Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki, Allah'ın hitabı böylesi bir noksanlıktan münezzehtir.

c) *Muhatap İle Alakalı Faktörler:* Bunlar, muhatabın ya konuşulan hitabı tasavvur etme hususundaki anlayışının kısıtlılığından ya da zihninin, konuşulan hitaptan başka şeylerle meşgul olmasından kaynaklanan problemlerdir. İsfahânî'ye göre muhatap ile alakalı olan bu eksiklikler, her ne kadar Kur'an'ın bazı muhataplarında mevcut ise de bunun, bütün muhatapları kapsayacak biçimde genelleştirilmesi doğru değildir. Çünkü insanların hepsinin topyekün onu anlamamaları olanaksızdır.<sup>343</sup>

Özetlemek gerekirse, İsfahânî'ye göre, bir ifadeyi anlama konusundaki problemler, lafız veya mananın kapalı olmasından, hitapta bulunanın tasavvur ve ifade etme konusundaki eksikliğinden ve muhatabın tasavvurunun eksikliği veya zihninin başka şeylerle meşgul olması gibi faktörlerden kaynaklanmaktadır.

## E. ANLAMA KONUSUNDAKİ İHTİLAFLARIN TEMEL SEBEPLERİ<sup>344</sup>

İsfahânî, bir ifadeyi anlama konusunda meydana gelen ihtilafların değişik sebepleri olabileceğini düşünmektedir. Ona göre, ihtilaf edilen husus ifadenin bizzat kendisi olduğuna göre, bir şeyi ifade edecek olan kişinin öncelikle bu şeyi düzgün ifade etmesi ve onu ortaya koyma hususundaki eksikliğini gidermesi gerekmektedir.<sup>345</sup> İsfahânî, anlama konusundaki ihtilafların, genel olarak üç temel sebepten kaynaklandığını düşünmektedir:

a) *Müşterek Lafızlardan Kaynaklanan İhtilaflar:* İsfahânî'nin, müşterek lafızlarla ilgili meydana gelen ihtilaflara dair açıklamalarına daha önce temas etmiştik..

b) *Bakış Açılarının Farklı Olmasından Kaynaklanan İhtilaflar:* Anlama konusunda ortaya çıkan ihtilafların en önemli sebeplerinden birisi, bakış açılarının farklı olmasıdır. Örneğin iki fırka olan Cebriyye ve Kaderiyye'nin bakış açıları

<sup>343</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 39.

<sup>344</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 40-41.

<sup>345</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 40.

birbirinden farklıdır. Nitekim Cebriyye, ilk sebebe itibar ederek bütün fillerin Allah tarafından meydana geldiğini ve şayet O olmamış olsaydı, hiçbir fiilin meydana gelmesinin mümkün olamayacağını söylemektedir. Kaderiyye ise mümkünâtın insanlar açısından söz konusu olduğunu söyleyerek ilk sebebe değil de, son sebep olan fiili bizzat yapana yani insana itibar etmektedir.<sup>346</sup>

c) *Kelamın Lafzına Ya da Manasına Öncelik Verilmesinden Kaynaklanan İhtilaflar*: Bunlar, bazı âlimlerin manadan çok lafza itibar etmeleri, diğer bazılarının ise lafızdan çok manaya itibar etmelerinden kaynaklanan ihtilaflardır. İsfahânî, Allah'ın sıfatlarının konu edildiği ayetlerin yorumu hakkında meydana gelen ihtilafların, bu türden ihtilaflar olduğunu ifade etmekte ve şöyle söylemektedir: “Örneğin, بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ “Hayır, O'nun iki eli de açıktır”<sup>347</sup> ve تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا “Gemi nezaretimiz altında yüzyüyordu”<sup>348</sup> gibi ayetlerde manadan çok lafza itibar eden bir kişinin kafasında büyük şüpheler meydana gelmektedir.”<sup>349</sup>

İsfahânî'ye göre, hakikat ehli olan insanlar, bir takım deliller de getirmek suretiyle, Allah'ın bir (*vâhid*) olup çokluk (*teksîr*)'tan ve dolayısıyla organlardan münezzehe olduğunu söyleyerek bu tür ifadeleri mecâza hamletmişler ve böylece bu konuda, manadan çok lafza itibar eden kimsenin düşebileceği tehlikelerden uzak kalmışlardır.<sup>350</sup>

## F. KUR'AN'IN İÇERDİĞİ KELAM ÇEŞİTLERİ<sup>351</sup>

İsfahânî, kelimelerin çeşitlerine değinerek, bunlardan Kur'an'da mevcut olan ve olmayanları, mevcut olanların hangi amaca yönelik olarak kullanıldıklarını, mevcut olmayanların da niçin mevcut olmadıklarını açıklamaktadır.

İsfahânî, mürekkebin kelimelerin çeşitlerinin *haber*, *istihbâr (sorma)*, *emir*, *nehiy*, *talep* ve *şefaatten* ibaret olduğunu ifade ettikten sonra, mürekkebin kelimelerin bu çeşitlerinden

<sup>346</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 40.

<sup>347</sup> 5 Mâide 64.

<sup>348</sup> 54 Kamer 14.

<sup>349</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 41.

<sup>350</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 41.

<sup>351</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 42-44.

sadece *haber*, *emir* ve *nehyin* Kur'an'da mevcut olduğunu söylemektedir.<sup>352</sup> Çünkü *Allâmü'l-Ğuyûb* olan (bütün gaybî konuları en iyi bilen) Allah'ın haber sormaya (*istihbâr*) ihtiyacı bulunmamaktadır. Kur'an'da yer alan *istihbâr* lafızlarının hepsi de ya hikâyedir, yani başka birinin ağzından aktarılmıştır, ya da *istifhâm-ı inkârî* (birşeyi reddetme manası ifade eden soru) veya *istifhâm-ı tevbîh* (kınama veya azarlama manası ifade eden soru)'tir. Aynı şekilde Allah'ın, kulundan bir şey istemesi (*talep*) ve ondan aracı olmasını dilemesi (*şefaât*) de, Allah hakkında muhal olan şeylerdir. O halde bu üç çeşit kelim türü, yani *istihbâr*, *talep* ve *şefaât* Kur'an'da yer almamaktadır.<sup>353</sup>

Bu bilgileri verdikten sonra İsfahânî, Kur'an'da yer alan kelim çeşitlerinin açıklamasına geçmektedir.

**I- HABER:** Hakkında “doğru” ya da “yalan” denilebilen cümlelerdir. Haber cümlelerinin özelliği, her üç zaman ile ilintili olarak kullanılabilmeleridir.<sup>354</sup>

• *Haber Cümlelerinin Kullanılış Amaçları:*

1- Muhatabın tasavvur etmesi için, daha önceden kendisinde mevcut olmayan bilgileri ona bildirmek: İsfahânî'ye göre, gerek mükâfat gerekse ceza bakımından ahiret işlerini bildirip haber veren ifadeler bu türdendir.<sup>355</sup>

2- Muhatabın tasavvurunda mevcut olan bilgileri, tekit amacıyla, ona yeniden bildirmek: Akıl vasıtasıyla daha önceden de bilinmekte iken daha sonra Kur'an'da da bildirilen bütün haberler bu türdendir. “اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ” *Allah bir tektir. Allah her şeyden müstağni ve her şey O'na muhtaçtır. O doğurmamış ve doğmamıştır*<sup>356</sup> ayetleri bu türdendir.<sup>357</sup>

<sup>352</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 42.

<sup>353</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 42-43.

<sup>354</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 43.

<sup>355</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 43.

<sup>356</sup> 112 İhlâs 1-3.

<sup>357</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 43.

İsfahânî, haber cümleleri ile yapılan hitabın nihaî hedefinin, muhatabı *hak* ile *batılı* ayırt edecek seviyeye ulaştırmak ve böylece onun batıla değil de hakka inanmasını sağlamak olduğu kanaatindedir.<sup>358</sup>

• *Haber Cümlelerinin Çeşitleri:*

1- *İtikâdî Haber:* İnanılması gereken bir takım hususları ifade eden haber cümleleridir. “Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkar ederse, şüphesiz derin bir sapıklığa sapmıştır”<sup>359</sup> ayetinin ihtiva ettiği ifadeler bu türdendir.<sup>360</sup>

2- *İtibârî Haber:* İtibar edilmesi gereken bir takım hususları ifade eden haber cümleleridir. Peygamberleri, onların ümmetlerini, geçmiş çağları, göklerin ve yerin yaratılmasını haber veren ifadeler bu türdendir.<sup>361</sup>

**II- EMİR ve NEHİY:** Bir kelam çeşidi olarak emir ve nehiy cümleleri, hakkında “doğru” ya da “yalan” denilme imkânı olmayan cümlelerdir. Bu çeşit cümlelerin özelliği, sadece gelecek zaman (*müstakbel*) ile ilintili olarak kullanılabilmeleridir.<sup>362</sup>

• *Emir ve Nehiy Cümlelerinin Kullanılış Amaçları:*

1- Muhatabı, güzel şeyleri yapmaya ve kötü şeylerden kaçınmaya teşvik etmek.<sup>363</sup>

2- Muhatabı, hitapta bulunan tarafından belirlenmiş ve sayesinde güzel şeyleri yapıp kötü şeylerden kaçınacağı yola teşvik etmek.<sup>364</sup>

İsfahânî, *Emir* ve *nehiy* cümleleri ile yapılan hitabın nihaî hedefinin, muhatabın, *güzel* ile *çirkini* ayırt etmesini ve böylece güzel olan şeyleri elde etmeye çalışıp çirkin olan şeylerden kaçınmasını sağlamak olduğunu düşünmektedir.<sup>365</sup>

• *Emir ve Nehiy Cümlelerinin Çeşitleri:*

<sup>358</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 43.

<sup>359</sup> 4 Nisâ 136.

<sup>360</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 44.

<sup>361</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 44.

<sup>362</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 43.

<sup>363</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 43.

<sup>364</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 43.

<sup>365</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 43.

1- *Aklî Emir ve Nehiy*: Aklın güzel gördüğü bir şeyi emredip çirkin gördüğü bir şeyi yasaklamak şeklindeki emir ve nehiylerdir.<sup>366</sup>

2- *Şer’î Emir ve Nehiy*: Aklın, güzelliğini idrak etme konusunda aciz kaldığı bir şeyi emredip, yine aklın, çirkinliğini idrak etme konusunda aciz kaldığı bir şeyi yasaklamak şeklindeki emir ve nehiylerdir.<sup>367</sup>

İsfahânî, *aklî* olan emir ve nehiyler ile *şer’î* olan emir ve nehiyler arasındaki farkı, şu ilginç ifadesiyle dile getirmektedir: “*Aklî emir ve nehiyler ile şer’î emir ve nehiyler arasındaki fark, aklî olanların zamana bağlı olarak değişmemeleri ve hiçbir zaman nesh edilmemeleri; şer’î olanların ise, ilgili bazı menfaatlere göre değişebilmeleri ve nesh edilebilmeleridir.*”<sup>368</sup>

## G. KUR’AN’IN BEYÂNININ KEYFİYETİ<sup>369</sup>

Kur’an’ın beyânından kasıt, onun *mübîn* (apaçık olup manası rahatlıkla anlaşılabilen) olmasıdır. İsfahânî, bu hususta şöyle bir itiraza değinerek konuya giriş yapmaktadır: “İnsanlardan bazıları Kur’an’ın *mübîn* olması hususuna itirazda bulunarak şöyle söylemektedirler: “Allah (c.c) Kur’an’da هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ “*Bu Kuran, insanlara bir açıklamadır*”<sup>370</sup>, يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا “*Doğru yoldan saparsınız diye Allah size açıklıyor*”<sup>371</sup>, بَلِّغْهُمْ آيَاتِ الْكِتَابِ وَابْلُغْ لَهُمُ الْبَيِّنَاتِ “*Apaçık Arap diliyle*”<sup>372</sup> ve وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُبَيِّنَاتٍ “*And olsun ki, size apaçık ayetler indirdik*”<sup>373</sup> ayetlerinde Kur’an’ın *mübîn* olduğunu beyan etmektedir. Oysa ki Kur’an’da وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ “*Babil’de, melek denilen Harut ve Marut’a bir şey indirilmemişti*”<sup>374</sup> ve حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ “*Yecüc ve Mecüc’ün seddi yıkıldığı zaman her dere ve tepeden boşanırlar*”<sup>375</sup> ayetlerinde olduğu gibi müşkil, müteşâbih ve rumuz sayılabilecek

<sup>366</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 44.

<sup>367</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 44.

<sup>368</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 44.

<sup>369</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 45-46.

<sup>370</sup> 3 Âl-i İmrân 138.

<sup>371</sup> 4 Nisâ 176.

<sup>372</sup> 26 Şuarâ 195.

<sup>373</sup> 24 Nûr 34.

<sup>374</sup> 2 Bakara 102.

<sup>375</sup> 21 Enbiyâ 96.

ifadeler bulunmakta ve yine Allah, Kur'an'ı müteşâbih olarak nitelendirip onun te'vilini de ancak kendisinin bilebileceğini beyan etmektedir. Durum böyle iken, nasıl olur da Kur'an, *mübîn* olma vasfı ile nitelendirilebilir?<sup>376</sup>

İsfahânî, bu suale cevap olma sadedinde, Kur'an hakkında sözü edilen bu *mübîn* olma vasfının, Kur'an ile hemhal olan seçkin kimselere izafetle söz konusu olup, onu işiten her mübtedî ve sıradan kimseler için onun *mübîn* olmasının söz konusu olamayacağını ifade etmektedir.<sup>377</sup>

Arap olmayan kimseler için, Kur'an'ın *mübîn* olmasının söz konusu olamayacağını savunan İsfahânî<sup>378</sup>, onu anlayıp kavrama konusunda Arapların seviyelerinin de birbirlerinden farklı olduğunu söylemekte ve *فَمَا تَتَّقُهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرُّ* “Savaşta onları yakalarsan, arkalarındakilere ibret olacak şekilde, darmadağın et”<sup>379</sup> ve *وَأِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ* “Eğer bir topluluğun anlaşmaya hıyanet etmesinden korkarsan, sen de onlara karşı anlaşmayı bozarak aynı şekilde davran”<sup>380</sup> ayetlerini örnek vererek, belâgattan nasibini tam olarak alamamış kimselerin bu ayetleri anlamalarının mümkün olamayacağını ifade etmektedir.<sup>381</sup>

Gerçekte Kuran, insanlık için bir hidayet rehberi olsa da, onu anlama hususunda insanların aynı seviyede olmadıklarını düşünen İsfahânî herkesin, ilmî derecesi ve konumu nisbetinde onu anlayabileceğini belirtmektedir.<sup>382</sup> Ona göre, Kur'an'ın fesâhatını belâgatçılar, ahkâmını fakihler, aklî delillerini kelimciler ve kıssalarını da nakilciler, bu alanlarda uzman olmayan kimselerden daha iyi anlarlar. Çünkü insanın manaların derinliklerini anlayabilme kabiliyeti, ilmî gücünün artması nisbetinde artmaktadır. Hz. Peygamber'in hadisleri de aynı bu şekildedir.<sup>383</sup> Yani onları anlayıp kavrama noktasında da insanların seviyeleri birbirlerinden farklıdır. İsfahânî, Hz. Peygamber'in “Allah, benim sözümü işitip, işittiği şekilde hafızasında tutan ve onu

<sup>376</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 45.

<sup>377</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 45.

<sup>378</sup> İsfahânî'nin burada kastettiği şey Arap olmak değil, Arapça'yı bilmektir.

<sup>379</sup> 8 Enfâl 57.

<sup>380</sup> 8 Enfâl 58.

<sup>381</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 46.

<sup>382</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 46.

<sup>383</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 46.

başkalarına aktaran kişinin yüzünü ak etsin. Kendisine tebliğ edilip aktarılan nice kimseler vardır ki, o şeyi bizzat işitenden daha anlayışlıdır”<sup>384</sup> hadisinin de, bunu ifade ettiğini düşünmektedir.<sup>385</sup>

## H. TEFSÎR İLE TE’VÎL ARASINDAKİ FARK<sup>386</sup>

İsfahânî, *tefsîr* ve *te’vîl* kelimelerini açıklayarak konuya girmektedir.

**Tefsîr:** *tefsîr* kelimesinin kendisinden türemiş olma ihtimali bulunan *el-fesr* (الفسر) ve *es-sefr* (السفر) kelimeleri, lâfzen birbirine benzedikleri gibi mana açısından da birbirine benzemektedirler. Ancak *fesr* kelimesi, kastedilen makul manayı “ızhar etmek” (açıklamak) için kullanılmaktadır.<sup>387</sup> Nitekim bu kökten olmak üzere hastanın bevl örneğine *tefsîre* (تفسرة) denilmiştir. Çünkü doktor, hastanın bu bevl örneğine bakarak hastalığı teşhis edip ortaya çıkarmaya çalışmaktadır.<sup>388</sup> *Sefr* kelimesi ise, maddi şeyleri açıp göz önüne sermek için kullanılmaktadır. Nitekim bu kökten olmak üzere أسفر الصبح (tan ağardı), سفرت المرأة عن وجهها (kadın, yüzündeki örtüyü açtı), denilir.<sup>389</sup>

**Te’vîl:** Bu kelime, *âle* / *yeûlü* kökünden gelmekte olup “geri dönmek” anlamındadır. Tef’îl babına sokulduğu zaman ise, açıklamak ve beyan etmek gibi manalara gelebilmektedir.<sup>390</sup>

### • Tefsîr İle Te’vîl Arasındaki Fark:

İsfahânî, her ikisi de Kur’an’ı yorumlayıp açıklamak için kullanılan bu iki kavram arasındaki farkları şu şekilde sıralamaktadır: *Tefsîr* *te’vîl*den daha geneldir. *Tefsîr* daha çok lafızlarda kullanılırken, *te’vîl* ise “rüya te’vili”nde olduğu gibi daha çok manalarda kullanılır. *Te’vîl* kelimesi çoğunlukla ilahi kitaplarla ilgili olarak

<sup>384</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I. 437.

<sup>385</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 46.

<sup>386</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 47-51.

<sup>387</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 47.

<sup>388</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, X. 261.

<sup>389</sup> İsfahânî *Müfredât*a şöyle söylemektedir: “*Tefsîr* bazen lafızları ve garîb kelimeleri açıklamak manasında, bazen de *te’vîl* manasında kullanılmaktadır. Bu sebeple *tefsîru’r-rü’yâ* ve *te’vîlühâ* (rüyanın tefsiri = rüyanın te’vili) denilmektedir.” (Bkz. *Müfredât*, “f-s-r” (فسر) maddesi, s. 636).

<sup>390</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 47. Ayrıca bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, I. 264.

kullanılırken, *tefsîr* kelimesi hem ilahi kitaplarla hem de diğer kitaplarla ilgili olarak kullanılır. *Tefsîr* genellikle müfred lafızların (kelimelerin), *te'vîl* ise cümlelerin açıklanmasında kullanılır.<sup>391</sup>

*Tefsîr*; a) البحيرة<sup>392</sup>, السائبة<sup>393</sup> ve الوصيلة<sup>394</sup> kelimeleri<sup>395</sup> gibi duyar duymaz herkesin anlayamayacağı türden (*garîb*) kelimelerin açıklanmasında ya da وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَأَتُوا الزَّكَاةَ “Namazı kılın, zekâtı verin”<sup>396</sup> ayetinde olduğu gibi şerh edilmesine ihtiyaç duyulan veciz ifadelerin açıklanmasında kullanılır.<sup>397</sup>

b) إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ “Geciktirmek, küfürde gerçekten ileri gitmektir”<sup>398</sup> ve لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا النُّبُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا “Evlere arkalarından girmeniz iyilik değildir”<sup>399</sup> ayetlerinde olduğu gibi, anlaşılması, ancak kendisiyle alakalı olayı bilmeye bağlı olan bir hadiseyi ihtiva eden cümlelerin açıklanmasında kullanılır.<sup>400</sup>

*Te'vîl* ise; a) *Küfür* ve *iman* kelimelerinde olduğu gibi bazen genel bazen de özel manada kullanılan kelimelerin açıklanmasında kullanılır. Nitekim *küfür* kelimesi bazen mutlak anlamda “bir şeyi inkâr etmek” manasında, bazen de özel anlamda sadece “Allah’ı inkâr” manasında kullanılmaktadır. Aynı şekilde *iman* kelimesi de bazen mutlak anlamda “bir şeyi tasdik etmek” manasında, bazen de özel anlamda sadece “hak dini tasdik etmek” manasında kullanılmaktadır.<sup>401</sup>

<sup>391</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 47.

<sup>392</sup> Deve on defa doğum yaptığında kulakları yarılıp, artık binilmemesi ve üzerinde eşya taşınmaması için sebest bırakılır. İşte bu deveye *bahîra* denilir. (Bkz. *Müfredât*, “b-h-r” (بحر) maddesi, s. 109).

<sup>393</sup> Beş defa doğum yaptığında meraya serbest bırakılıp orada istediği şekilde yiyip içen ve bu konuda kendisine engel olunmayan hayvana *sâibe* denilir. (Bkz. *Müfredât*, “s-y-b” (سيب) maddesi, s. 431).

<sup>394</sup> Hem erkek hem de dişi doğuran koyun ya da deveye *vasîle* denilir ve bu yavrulardan dişinin hatırı için erkeği de kesilmez. (Bkz. *Müfredât*, “v-s-l” (وصل) maddesi, s. 873).

<sup>395</sup> İsfahânî’nin *garîb* olarak nitelendirdiği bu kelimeler, Kur’an’da Mâide Suresi 103. ayetinde geçmektedir.

<sup>396</sup> 2 Bakara 83. Bu ayette veciz bir ifade kullanılmıştır. Çünkü namazın nasıl kılınacağı, zekâtı nisabının ve oranının ne olduğu vs. hususlar ayette bildirilmemiştir.

<sup>397</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 47-48.

<sup>398</sup> 9 Tevbe 37.

<sup>399</sup> 2 Bakara 189.

<sup>400</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 48.

<sup>401</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 48.

b) Çeşitli manalara gelebilen müşterek lafızların açıklanmasında kullanılır. Buna örnek olarak “zenginlik”, “sevgi-muhabbet-güçlü duygu” ve “var olma-bulma-mevcudiyet” manalarına gelebilen “وجد” kelimesi verilebilir.<sup>402</sup>

• *Te’vîlin Nevileri:*

İsfahânî, birisi “hoş karşılanmayan” (*müstekreh*), diğeri ise “kabul edilen” (*munkâd*) olmak üzere iki çeşit te’vîlden söz etmektedir:

1- *Hoş Karşılanmayan (Müstekreh) Te’vîl:* Delillerle araştırılıp iyice tetkik edildiğinde hoş karşılanmayan, kendisinde bulunan süslenmiş hile ve kandırmacalardan dolayı çirkin görülen te’vîldir.<sup>403</sup> İsfahânî, te’vîlin bu çeşidini dört kısma ayırmaktadır:

a) Te’vîl edilen lafzın âmm bir lafız olup, kapsamı içerisine giren manalardan birisine has kılınması şeklindeki te’vîl<sup>404</sup>: Örneğin bazı insanların وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَبِأَلَّةٍ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَدَأَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ “(Ey Peygamber’in eşleri!) Eğer eşinizin aleyhinde yardımlaşarak bir şey yapmağa kalkarsanız, bilin ki Allah onun dostu, bundan başka Cebrail, iyi müminler ve melekler de yardımcısıdır”<sup>405</sup> ayetini sadece Ali b. Ebî Tâlib radiyallâhu anh’e hamletmeleri böyle bir te’vîldir.<sup>406</sup>

b) İki farklı şeyin arasını düzmece bir şekilde birleştirerek yeni bir şey türetme şeklindeki te’vîl<sup>407</sup>: Bazı insanların, hayvanların da mükellef olduklarına dair iddiaları, bu türdendir. Bunu savunanlar iddialarına, “Geçmiş her ümmet içinde de mutlaka bir uyarıcı bulunagelmıştır”<sup>408</sup> ve وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا سَائِرُ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ “Yerde yürüyen hayvanlar ve kanatlarıyla uçan kuşlar da ancak sizin gibi birer toplulukturlar”<sup>409</sup> ayetlerini delil getirerek, ayette geçen إِلَّا أُمَمٌ ifadesinin, bizim mükellef olduğumuz gibi hayvanların da mükellef olduklarını belirttiğini söylemektedirler.

<sup>402</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 48.

<sup>403</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 48.

<sup>404</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 49.

<sup>405</sup> 66 Tahrîm 4.

<sup>406</sup> İsfahânî’nin, bu ayette geçen وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ “iyi müminler” tabirinin âmm bir ifade olduğunu ve dolayısıyla bu ifadeyi sadece Hz. Ali’ye has kılmanın *müstekreh* bir te’vîl olacağını söylemesi, onu Şia’ya nisbet etmeye çalışanlara bir cevap niteliğinde olması bakımından önemlidir.

<sup>407</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 49.

<sup>408</sup> 35 Fâtır 24.

<sup>409</sup> 6 En’âm 38.

c) İçerisinde yer alan yalan veya yalana benzer bir haber ile desteklenmeye çalışılan te'vîl<sup>410</sup>: Bazı insanlar uydurma bir hadisi delil getirerek *يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ* “O gün işin dehşetinden baldırlar açılır”<sup>411</sup> ayetinde *organın* kastedildiğini söylemişlerdir.<sup>412</sup>

d) Uzak birtakım istiâre ve türetmelerle (*iştikâk*) desteklenmeye çalışılan te'vîl<sup>413</sup>: Örneğin bazı insanlar *بقر* (sığır)'ın, “ilimlerin sırlarını yarıp ortaya çıkaran bir insan”<sup>414</sup> olduğunu, *هدهد* (hüdhüd)'ün ise, “mükemmel bir inceleme ve araştırma niteliği ile vasıflanmış bir insan”<sup>415</sup> olduğunu söylemektedirler.

İsfahânî'ye göre, hoş karşılanmayan (*müstekreh*) te'vîlin bu dört çeşidinden birincisi daha çok hâssı-âmmı iyi bilmeyen fıkıhçıda, ikincisi, nazmın şartlarını iyi bilmeyen kelamcıda, üçüncüsü, bir haberin kabul şartlarını iyi bilmeyen hadisçide ve dördüncüsü de istiâre ve türetme (*iştikâk*)'nin şartlarını iyi bilmeyen edebiyatçıda söz konusu olmaktadır.<sup>416</sup>

2- *Kabul Edilen (Munkâd) Te'vîl*: Yukarda anlatılan *müstekreh* te'vîldeki çirkinliklerin bulunmadığı te'vîldir.<sup>417</sup> İsfahânî'ye göre, bu çeşit te'vîlde âlimler arasında zaman zaman meydana gelen ihtilaflar, üç sebepten kaynaklanmaktadır:

a) Müsterek lafızlardan kaynaklanan ihtilaflar: Örneğin *لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ* “Gözler O'nu görmez”<sup>418</sup> ayetinde sözü edilen *görmenin*, “gözün görmesi” şeklindeki bir görme mi, yoksa “kalbin görmesi” şeklindeki bir görme mi olduğu konusunda meydana gelen ihtilaf bu türdendir.<sup>419</sup>

<sup>410</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 49.

<sup>411</sup> 68 Kalem 42.

<sup>412</sup> İsfahânî, buradaki uydurma hadisin hangi hadis olduğunu belirtmemiştir.

<sup>413</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 49.

<sup>414</sup> Arapça'da *بقر* kelimesi “yarmak” anlamına geldiği için bazıları bunu, “ilimlerin sırlarını yarıp ortaya çıkaran bir insan” olarak te'vîl etmişlerdir ki, İsfahânî bunun uzak bir *iştikâk* olduğunu düşünmektedir.

<sup>415</sup> Burada, kuşların bir özelliği olan *نقر* (gagalamak, gaga ile almak), insanlar için de müsteâr olarak kullanılarak *hüdhüd*, “mükemmel bir inceleme ve araştırma niteliği ile vasıflanmış bir insan” olarak te'vîl edilmiştir ki, İsfahânî bunu uzak bir istiâre olarak görmektedir.

<sup>416</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 50.

<sup>417</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 50.

<sup>418</sup> 6 En'âm 103.

<sup>419</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 50.

b) Nazımla alakalı bir nedenden kaynaklanan ihtilaflar: وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا *“İşte onlar yoldan çıkmış kimselerdir. Ama bundan sonra, tevbe edip düzelenler bunun dışındadır”*<sup>420</sup> ayetinde yer alan *istisna*nın, sadece ma’tûfu mu, yoksa ma’tûfla birlikte ma’tûf aleyhi de mi kapsadığı konusunda meydana gelen ihtilaf bu türden bir ihtilaftır.<sup>421</sup>

c) Mananın kapalı ve lafzın vecîz (kısa) olmasından kaynaklanan ihtilaflar: وَإِنْ شَآيَتْ بَوَاسِطَةُ الْأَرْوَاحِ أَنْ تَقُولَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ *“Şayet boşanmaya kararlı iseler, bilsinler ki Allah şüphesiz işitir ve bilir”*<sup>422</sup> ayeti bunun örneğidir.<sup>423</sup>

İsfahânî’ye göre, bu gibi ihtilaf edilen durumlarda dikkat edilmesi gereken birtakım hususlar vardır. Bunlar:

1) Kendisinde bu gibi ihtilafların söz konusu olduğu kelim, şayet *aklî* bir emir/nehiy ise, bu ihtilafların giderilmesinde aklî delillere müracaat edilmesi gerekir.<sup>424</sup> Nitekim Allah buna teşvikte bulunarak şöyle buyurmuştur: كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ *“Sana indirdiğimiz bu Kitap mübarektir; ayetlerini düşünsünler, aklı olanlar da öğüt alsınlar”*<sup>425</sup>

2) Kendisinde ihtilaf edilen kelim, şayet *şer’î* bir emir/nehiy ise, bu ihtilafların giderilmesinde muhkem ayetlere veya o emri/nehyi açıklayan sünnete müracaat edilmesi gerekir.<sup>426</sup>

3) Kendisinde ihtilaf edilen kelim, şayet *itikadî* haberler ise, bu durumda aklî delillere müracaat edilmesi gerekir.<sup>427</sup>

4) Kendisinde ihtilaf edilen kelim, şayet *itibarî* haberler ise, bu durumda kıssalarda açıklanan sahih haberlere müracaat edilmesi gerekir.<sup>428</sup>

<sup>420</sup> 24 Nûr 4-5.

<sup>421</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 50.

<sup>422</sup> 2 Bakara 227.

<sup>423</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 50.

<sup>424</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 50.

<sup>425</sup> 38 Sâd 29.

<sup>426</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 51.

<sup>427</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 51.

<sup>428</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 51.

## I. EŞYAYA AD VERME YOLLARI<sup>429</sup>

İsfahânî, *müşterek* olan bir lafzın değişik manalar ifade etmesinin aksine, bu başlık altında, tek bir manayı ifade etmek üzere kullanılan birçok lafızlara değinmektedir. Ona göre, birbirinden farklı amaçlar için, değişik ifadelerle tek bir mananın anlaşılması mümkün olduğuna göre, bu durumda, aynı manayı farklı ifadelerle anlatma biçimlerinin açıklanması gerekmektedir.

- Bazen tek bir mana birçok değişik şekilde ifade edilebilir:

- İsmiyle: Örneğin *insan* kelimesi böyledir.

- Nesebiyle: Örneğin *ademoğlu* veya *havvaoğlu* kelimeleri böyledir.

- Temel özelliklerinden birisiyle: Örneğin *dik duran, iki ayağıyla yürüyen ve yassı turnaklı* tabirleri böyledir.

- Ayırıcı özellikleriyle: Örneğin *konuşan (nâtk)* kelimesi böyledir.<sup>430</sup>

• Bir şey, birçok vasıfla açıklanabildiği gibi, bazen de çeşitli vasıfları ihtiva eden birçok isimle açıklanabilir: Örneğin Araplar *gökyüzüne*, yere nisbetle yüksekliğini itibara alarak السماء<sup>431</sup>, yıldızlarını itibara alıp onları, uyuzlu bir hastanın derisinde oluşan beneklere benzetmek suretiyle الجرباء<sup>432</sup>, gündüz vakti yıldızlarının kaybolduğu andaki durumunu itibara alarak الخلقاء<sup>433</sup> ve الملساء<sup>434</sup>, yıldızlarının ortaya çıkışını itibara alıp onları, bir kumaş parçasının üzerinde bulunan yamalara benzetmek suretiyle الرقعاء<sup>435</sup> ve rengini itibara alarak الخضراء<sup>436</sup> demişlerdir.<sup>437</sup>

Bu bilgileri verdikten sonra İsfahânî, tek bir mananın değişik lafızlarla ifade edilmesinin gerekçelerini sıralamaktadır. Bunlar:

<sup>429</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 52-54.

<sup>430</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 52.

<sup>431</sup> السماء kelimesi, *yüksek* manasına gelmektedir.

<sup>432</sup> الجرباء kelimesi, *uyuzlu* manasına gelmektedir.

<sup>433</sup> الخلقاء kelimesi, *tabîî, normal* manasına gelmektedir.

<sup>434</sup> الملساء kelimesi, *pürüzsüz* manasına gelmektedir.

<sup>435</sup> الرقعاء kelimesi, *yamalı* manasına gelmektedir.

<sup>436</sup> الخضراء kelimesi, *yeşil* manasına gelmektedir.

<sup>437</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 52-53.

1) Haddizatında bir şeyin, vasıflarına delalet eden ibareler dışında başka bir şekilde ifade edilmesinin mümkün olmaması: Örneğin *marifetullâh* (Allah'ı bilip tanıma) konusu bu şekildedir. Çünkü bu hususta bazı zorluklar söz konusudur. Bizim, O'nu sıfatlarıyla bilip tanımaktan başka çaremiz yoktur. Sanki Allah (c.c), kendisini bilip tanımaya vasıta olmaları için, O'nu bu sıfatlarla tavsîf etmemizi istemiştir. Çünkü ancak, O'na ait olan birtakım sıfatları ve fiilleri açıklamak suretiyle O'nu tanıyabiliriz. İşte bundan dolayıdır ki Firavun, Hz. Musa'ya وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ “Âlemlerin Rabbi de nedir?”<sup>438</sup> diye sorunca Hz. Musa وَمَا بَيْنَهُمَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا “O göklerin, yerin ve ikisinin arasında bulunanların Rabbidir”<sup>439</sup> şeklinde cevap vermiş, yine onun رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى “Musa! Rabbiniz kimdir?”<sup>440</sup> şeklindeki sualine de كُلُّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ثُمَّ هَدَى “Rabbimiz, her şeye ayrı bir özellik veren, sonra doğru yola erİştirendir”<sup>441</sup> diyerek cevap vermiştir. Burada, Allah (c.c) bundan münezzeh olduğu için Hz. Musa, O'nun mahiyeti ile ilgili bir cevap vermemiş ve fakat O'nun pek çok sıfatına göndermede bulunmuştur.<sup>442</sup>

2) Bir şeyin kendisine ait birtakım terkipleri ve farklı durumları olup o şeye, bu terkip ve farklı durumlarından her birisi için farklı bir isim verilmesi: Biraz önce zikri geçen, Arapların, gökyüzünün farklı durumlarına itibarla vermiş oldukları değişik isimler buna örnek verilebilir. Yine bu itibarla Hz. Peygamber, “Ben Muhammed, Ahmed, Hâtem, Hâşir, Âkîb ve Mâhî diye isimlendirildim”<sup>443</sup> buyurmuştur. Çünkü O, mahmûd (övgüye layık), hâmid (hamd eden), hâtemü'l-enbiyâ (peygamberlerin sonuncusu), hâşir (bir araya toplayan), âkîb (en sonuncu) ve kendisine tâbî olanların günahları O'nun vasıtasıyla silinip yok edileceği için mâhî (silen, yok eden)'dir.<sup>444</sup>

<sup>438</sup> 26 Şuarâ 23.

<sup>439</sup> 26 Şuarâ 24.

<sup>440</sup> 20 Tâ-Hâ 49.

<sup>441</sup> 20 Tâ-Hâ 50.

<sup>442</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 53-54.

<sup>443</sup> Buhârî, *Menâkıb* 17; Müslim, *Fezâil* 125; Muhammed b. Abdülbâki b. Yusuf ez-Zerkânî, *Şerhu'z-Zerkânî alâ Muvattai İmâm Mâlik*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990, IV. 556 (hadis no: 1955).

<sup>444</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 54.

## İ. HAKÎKAT VE MECÂZ<sup>445</sup>

İsfahânî, bu konudaki açıklamalarına, *hakikat* kelimesinin kökünü, manalarını ve kullanım alanlarını zikrederek başlamaktadır.

*Hakikat* kelimesi *hak* (الحق) kökünden türetilmiştir. *Hak* kelimesi ise iki manada kullanılmaktadır. Birincisi “ölüm, yeniden dirilme ve hesap *haktır*” cümlesinde olduğu gibi bir hikmet gereği var olan *mevcûdât* hakkında, ikincisi de “falanca kişinin yeniden dirilme hususundaki inancı *haktır*, mükâfat ve ceza hakkındaki sözü de *haktır*” cümlesinde olduğu gibi bir şeyin haddizatında mevcut olduğuna mutabık olan inanç (*itikât*) veya bir şeyin, üzerinde bulunduğu manaya mutabık olan söz (*kavl*) hakkında kullanılmasıdır. *Hakkın* zıddı *batıldır*. Şayet hak biliniyorsa batıl da biliniyor demektir. Çünkü birbirlerine zıt olan şeyleri anlama konusundaki bilgi aynıdır.<sup>446</sup>

İsfahânî’ye göre *hakikat* kelimesi ise bazen manalarla, bazen de lafızlarla ilgili olarak kullanılmaktadır:

a) Manalarla ilgili olarak kullanılan *hakikat*, “gerçeği bildiren veya gerçeği gösterip ona ulaştıran şey” manasında kullanılmaktadır. Bundan dolayıdır ki, “gerçek (hak) bir mümin olarak sabahladım” diyen Hârise’ye Hz. Peygamber, “her hakkın bir hakîkati vardır, senin imanının hakîkati nedir?” diye sormuştur. Buradaki “senin imanının hakîkati nedir?” ifadesi, “senin imanını bildirip gösteren şey nedir?” anlamındadır.

*Hakikat* kelimesi, bir amel, bir itikat ya da bir haber ile ilintili olarak kullanılabilir. Örneğin “ bu, hakîkati olan bir fiildir / haberdur / sözdür ” denilir. Bu durum, hakîkatin zıddı olan *mecâz* / *tesemmuh* / *tevessu*’ için de aynen geçerlidir. Örneğin “bu, kendisinde *mecâz* / *tesemmuh* / *tevessu*’ bulunan bir fiildir / itikattır / haberdur” denilir. Üzerinde bulunduğu manaya mutabık olması halinde, bir haberin *mecâz* ya da *hakikat* lafzı ile gelmiş olması arasında bir fark yoktur ve bu durum, ona *hakikat* denmesine engel teşkil etmez.

<sup>445</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 55-60.

<sup>446</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 55.

b) Lafızlarla ilgili olarak kullanılan *hakikat* ise, lafzın, herhangi bir nakil, fazlalaştırma ya da eksiltme olmaksızın, dilin aslında konulmuş olduğu şekliyle kullanılmasıdır. *Mecâz* ise bu açıdan *hakikat*in zıddıdır.

*Hakikat* ve *mecâz*ın, hem müfred lafızlarda (kelimelerde) hem de cümlelerde söz konusu olabileceğini belirten İsfahânî, daha sonra kelimelerde ve cümlelerde kullanılan *mecâz*ları açıklamaktadır.

1- *Kelimelerde Mecâz*: Mecâzın kelimelerde kullanılışı üç şekilde olmaktadır:

a) Nakil Yoluyla: Örneğin “falanca kişinin toynağı<sup>447</sup> büyüktür” denilerek bununla, o kişinin ayağının büyük olduğu kastedilir.<sup>448</sup>

b) Ziyade Yoluyla: Örneğin انظر kelimesi yerine bir harf ziyadeli olan انظور kelimesinin kullanılması böyledir. Diğer bir örnek olarak Hz. Peygamber’in رأيت لو آيتييه قضيته yerine قضيته kelimesi kullanılmıştır.<sup>449</sup>

c) Eksiltme Yoluyla: İsfahânî buna, ünlü Arap şairi Lebîd’e ait olan şu mısradan geçen المنا kelimesini örnek vermektedir: <sup>450</sup> درس المنا بمتال فابان Çünkü buradaki المنا kelimesi, المنازل kelimesinin kısaltılmış şeklidir.<sup>451</sup>

İsfahânî’ye göre bazen bir lafız, bir açıdan bakıldığında *hakikat*, başka bir açıdan bakıldığında *mecâz* olabilmektedir. Örneğin فلان عظيم الأقدام (falanca kişi büyük ayaklıdır) cümlesinde الأقدام (ayak) kelimesi hakiki anlamda kullanılmış olmakla birlikte, bu kelimenin çoğul olarak kullanılmış olması bakımından *mecâz*dır.<sup>452</sup>

2- *Cümlelerde Mecâz*: Mecâzın cümlelerde kullanılışı iki şekilde olmaktadır:

a) Hazif Yoluyla: Bu şekilde yapılan *mecâz*da kendisinden hazif yapılan cümle, hazfedilen kelimeye de delalet ettiği için, hazfedilen kelimenin cümlede zikredilmesine gerek yoktur. Hazfin bu çeşidi, *îcâz* (veciz anlatım) türlerinden

<sup>447</sup> *Toynak*: At, eşek gibi tek tırnaklı hayvanların tırnağı demektir.

<sup>448</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 56.

<sup>449</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 56.

<sup>450</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 57. Ayrıca bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, VIII. 37.

<sup>451</sup> İbn Manzûr, buradaki المنا kelimesinin المنازل’in kısaltılmış şekli olduğunu söyledikten sonra böyle bir kullanımın çirkin olduğunu ifade etmektedir. (Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, VIII. 37).

<sup>452</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 57. Bir insanın iki ayağı vardır ve Arapça’da “iki”, çoğul kabul edilmemektedir. Dolayısıyla örnekte geçen الأقدام (ayak) ifadesi *mecâz*dır.

birisidir. Cümlelerdeki mecâzın bu türünde bazen mübteda, bazen haber, bazen muzâf, bazen muzâfun ileyh, bazen meful ve bazen de fail cümleden hazfedilebilmektedir.<sup>453</sup>

b) Ziyade Yoluyla: Şüphesiz, yapılan her bir ziyade mutlaka ya manada bir ziyadeliği, ya kısa olarak geçen (muhtasar) bir ifadeyi açmayı, ya da müphem bir ifadeyi açıklamayı beraberinde getirmektedir.<sup>454</sup> Belâgat şartlarını taşıdığı müddetçe böyle bir ziyadenin yapılması hoş karşılanmıştır (*müstahsen*). Mesela مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ “Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrail'e ve Mikail'e düşman olan kimse inkar etmiş olur. Allah şüphesiz, inkar edenlerin düşmanıdır”<sup>455</sup> ayetinde ملائكة (melekler) kelimesi zikredildikten sonra جبريل (Cebrail) ve ميكال (Mikail) lafızlarının da ayrıca zikredilmesi; فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ “İkisinde de türlü türlü meyveler, hurma ve nar vardır”<sup>456</sup> ayetinde فاكهة (meyve) kelimesi zikredildikten sonra النخل (hurma) ve الرمان (nar) kelimelerinin de ayrıca zikredilmesi, cümlelerde yapılan ziyadenin örnekleridir. Yine شكرت له yerine شكرته ifadesini kullanmak suretiyle yapılan lâm (ل) ziyadesi de böyledir.

Bilginlerin çoğuna göre, hoş karşılanmayan (*müstenker / müstekreh*) ziyade, cümlede ziyadenin bulunması ile bulunmaması arasında hiçbir farkın bulunmadığı söylenebilen ziyadedir.<sup>457</sup> Nitekim bazıları, لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur”<sup>458</sup> ayetindeki کاف (ك) harfinin, فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ “Nereye dönerseniz Allah'ın yönü orasıdır”<sup>459</sup> ayetindeki وجه kelimesinin, بِسْمِ اللَّهِ ibaresindeki اسم kelimesinin ve مَا سَأَلَكَ إِلَّا تَسْجُدَ “Seni secdeden alıkoyan nedir?”<sup>460</sup> ayetindeki لا'nın bu türden ziyadeler olduklarını iddia etmişlerdir. İsfahânî, tefsirinde yeri geldikçe, bütün bunların birer ziyade olmayıp, herbirinin sahih birer manalarının bulunduğunun açıklanacağını ifade etmektedir.

<sup>453</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 57.

<sup>454</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 57. Anlaşıldığı kadarıyla İsfahânî, kimilerinin zaman zaman dile getirdikleri zâid yani hiçbir etkisi söz konusu olmayan ziyadeyi kabul etmemektedir.

<sup>455</sup> 2 Bakara 98.

<sup>456</sup> 55 Rahmân 68.

<sup>457</sup> Daha sonraki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere İsfahânî, bu çeşit bir ziyadenin varlığını kabul etmemektedir.

<sup>458</sup> 42 Şûrâ 11.

<sup>459</sup> 2 Bakara 115.

<sup>460</sup> 7 A'râf 12.

İsfahânî'ye göre kimi insanlar, Allah'ın mesel olarak zikrettiği ayetlerde hakiki manalar bulmaya gözlerini dikmişler ve şayet hakiki birer gerçeklikleri yoksa, bu mesellerin birer yalanda ibaret olacağı neticesine varmışlardır. Örneğin خَصْمَانِ بَغَىٰ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا “Birbirinin hakkına tecavüz etmiş iki davacıyız”<sup>461</sup> ve بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ “Belki onu şu büyükleri yapmıştır”<sup>462</sup> ayetlerinde geçen ifadeler bu türdendir. Hatta bazıları, Hz. Peygamber'in, “İbrahim Peygamber yalnız üç defa yalan söylemiştir. Ve bunların hepsi de dini müdafa etmek içindir. Hz. İbrahim'in söylemiş olduğu bu yalanlar onun, “ben hastayım”<sup>463</sup>, “bu kızkardeşimdir” ve hayır, bunu şu büyükleri yapmıştır”<sup>464</sup> şeklindeki sözleridir”<sup>465</sup> hadisini hakîkate hamletmişler ve zikredilen bütün bu hususların birer mesel olduğunu unutmuşlardır. Bu meseller için sahih manalar arandığı zaman, bunların yalan oldukları neticesi çıkmaz.<sup>466</sup> Nitekim bir işi yapması için teşvikte bulunulan bir kişiye söylenen “işî yüklen! Çünkü sen onu yapabilirsin”, önemli bir fırsatı elinden kaçırdığı için azarlanan bir kişiye söylenen “sen sütü geçen yaz kaybettin” şeklindeki ifadeler bunun örnekleridir.<sup>467</sup>

Bazıları da, müfessirlerin “bu manalar, bu mesellerin içerisinde gizlidir (muzmer)” şeklindeki sözlerine itirazda bulunarak gizliliğin, kalbi ve düşüncesi olan kimseler için söz konusu olup, Allah'ın bundan münezzeh olduğunu söylemişlerdir. Ancak burada gizlilik (ızmâr) ile kastedilen, bu mana değildir. İsfahânî'ye göre burada, bir manayı ifade eden kelimeleri zikretmeksizin (min ğayr-i nutk), bizzat kelamın yapısının bu manaya götürdüğü kastedilmektedir. Örneğin Arapların, iki kötü hasleti cem edip birleştiren kişi için kullandıkları “kötü hurma ve kötü tartı mı?”<sup>468</sup> şeklindeki darb-ı mesel, zımnî “bunları bende mi cem ediyorsun?” ifadesini de içinde bulundurmaktadır. Ve böylece darb-ı meselin manası, “bana kötü hurma

<sup>461</sup> 38 Sâd 22.

<sup>462</sup> 21 Enbiyâ 63.

<sup>463</sup> 37 Sâffât 89.

<sup>464</sup> 21 Enbiyâ 63.

<sup>465</sup> Hadis benzer lafızlarla Buhârî, *Enbiyâ* 11; Müslim, *Fezâil* 154; Ebû Dâvud, *Talâk* 15'te yer almaktadır.

<sup>466</sup> İbn Kesîr, Hz. İbrahim'in söylediği bu yalanların, failinin kınanmasını gerektiren *hakiki yalan* türünden olmadığını, bunların *yalan* olarak isimlendirilmelerinin mecazî anlamda olduğunu ve bunların konuşma esnasında dinî / şer'î maksatlarla yapılmış açıklamalar olduğunu ifade etmektedir. (Bkz. Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1388/1969, IV. 13).

<sup>467</sup> Bkz. İsfahânî, *Mukaddime*, s. 58-59.

<sup>468</sup> Bu ifade, “hem kötü hurma verip hem de eksik mi tartıyorsun? / kötü hurma verdiğin yetmezmiş gibi bir de eksik mi tartıyorsun?” anlamında kullanılmaktadır.

verdiğin yetmiyormuş gibi tartıyı da eksik mi yapıyorsun?” şeklinde olmaktadır ve bu mana dinleyici açısından malumdur.<sup>469</sup>

İsfahânî, Kur'an'da geçen darb-ı mesellerin de böyle olduklarını söylemekte ve bunları hakiki manalarına hamletmenin büyük bir hata olacağını ifade etmektedir.

## J. UMÛM VE HUSÛS<sup>470</sup>

İsfahânî, mananın âmm ve hâss olması bakımından üç durumun söz konusu olabileceğini ifade ettikten sonra bunları şöyle sıralamaktadır:

1- *Mutlak Âmm*: Bunlar cins isimlerdir. Örneğin *canlı* (الحيوان) ve *hububat* (الحبوب) kelimeleri böyledir.

2- *Mutlak Hâss*: Örneğin *Ahmet*, *Ayşe*, *bu adam* (هذا الرجل) ifadeleri bu türdendir.

3- *Bir Açıdan Âmm, Bir Açıdan Hâss Olanlar*: Örneğin *insan* (الإنسان) kelimesi böyledir. Çünkü bu kelime *canlı* (الحيوان)'ya nisbetle *hâss*, fakat *Ahmet* ve *Ayşe*'ye nisbetle *âmm*dir.<sup>471</sup>

Âmm bir lafzın, hâss bir lafza hamledilmesi durumunda, böylesi bir kullanım doğru bir kullanımdır. Örneğin *Ahmet insandır* (احمد انسان) cümlesinde, âmm bir lafız olan *insan* kelimesi, hâss bir lafız olan *Ahmet* kelimesine hamledilmiştir.<sup>472</sup>

Yukarıdakinin aksine, hâss bir lafzın âmm bir lafza hamledilmesi şeklindeki bir kullanım ise, yanlış bir kullanımdır. Örneğin *insan Ahmet'tir* (الانسان احمد) cümlesinde, hâss bir lafız olan *Ahmet* kelimesi, âmm bir lafız olan *insan* kelimesine hamledilmiştir ki, böyle bir kullanım doğru değildir. Fakat lâfzen veya takdîrî olarak kayıt altına alınırsa, böylesi bir kullanım uygun hale gelebilir. Örneğin, *bu insan Ahmet'tir* (هذا الانسان احمد) şeklindeki bir kullanım doğrudur. Çünkü burada her ne kadar hâss bir lafız olan *Ahmet* kelimesi, âmm bir lafız olan *insan* kelimesine hamledilmiş ise de,

<sup>469</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 60.

<sup>470</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 61-62.

<sup>471</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 61.

<sup>472</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 61.

cümlede geçen *insan* kelimesi, *bu* (هذا) lafzı ile kayıt altına alınmıştır. Yine, *insan Ahmet'tir* (الانسان احمد) cümlesinde الانسان kelimesinin başındaki lââm-ı tarîfin *cins* için değil de *ahd* için (zihinde olan belli bir şahıs için) kullanıldığı kabul edilirse veya bu cümle ile “insan olma vasıflarının tamamının Ahmet’te mevcut olduğu” kastedilirse, bu durumda söz konusu kullanım, uygun bir kullanım haline gelmiş olur.<sup>473</sup>

Bütün bunları ifade ettikten sonra İsfahânî, Kur’an’ı âmm ve hâss lafızlarla tefsir etme konusundaki görüşlerini dile getirmektedir. Ona göre, şayet bir müfessir;

a) Âmm bir lafzı hâss bir lafızla tefsir ediyorsa, bu durumda onun kastettiği şey, o lafzın tahsis edildiğini açıklamak ve buna bir misal vermektir. Böyle yapmakla bu müfessir, o lafzın sadece o manaya gelip başka manalara gelemeyeceğini kastetmemektedir.<sup>474</sup>

İsfahânî’ye göre, İlâhî hitabın tabiatına alışkın olmayan pek çok kimse, hâss olan şeyler için kullanılmış olan âmm bir lafza rastladığı zaman, onun *müşterek* isimler gibi cereyan ettiğini düşünerek bu lafzı, *müşterek* isimler gurubuna dahil etmektedir. *Nezâiru’l-Kur’ân* alanında eser verenlerin çoğunda bu durum görülmektedir. O, bu konuda şunları söylemektedir: “Örneğin bazıları, لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا “Orada boş ve günaha sokacak bir söz duymazlar”<sup>475</sup> ayetini delil göstererek *ism* (الإِثْم) kelimesinin *yalan* anlamına geldiğini söylemişlerdir. Ancak *ism*, hem sözleri hem de fiilleri kapsayan âmm bir lafızdır. Fakat bu ayette tahsis edilmiştir. Çünkü ayette geçen *işitme* işi sadece sözler için söz konusu olup, fiiller için söz konusu değildir.”<sup>476</sup>

İsfahânî bu sözleriyle, birbirine karıştırılma ihtimali bulunan *âmm* lafızlar ile *müşterek* lafızlar arasındaki ince ayırma dikkat çekmektedir. Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı gibi o, tahsis edilmiş âmm bir lafzı görünce, bu lafzın manasının sadece bu hususi manadan ibaret olduğunu zannetmenin yanlış olup, bunun, o lafzın umumuna dahil olan hâss manalardan sadece bir tanesi olduğunu düşünmektedir.

<sup>473</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 61.

<sup>474</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 61.

<sup>475</sup> 56 Vâkı’a 25.

<sup>476</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 62.

Bu hususta İsfahânî son olarak, Lihyânî'nin *havf* kelimesi ile ilgili görüşlerine yer vermektedir. Lihyânî *havf* kelimesinin, فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَفُوكُمْ “Korkuları gidince iyiliğinize olanı çekemeyip sivri dilleriyle sizi incitirler”<sup>477</sup> ayetinden dolayı *kıtâl*, وَإِذَا قَمَعْنَ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا “Kendilerine güven veya korku hususunda bir haber geldiğinde onu yayarlar”<sup>478</sup> ayetinden dolayı *katl* ve إِثْمًا “Vasiyet edenin yanılacağından veya günaha gireceğinden endişe duyan kimse...”<sup>479</sup> ayetinden dolayı da *ilim* anlamında olduğunu söylemiştir.<sup>480</sup> İsfahânî'ye göre bu, üzerinde durup açıklamaya bile gerek olmayan bir çeşit kötü tasavvur örneğidir.<sup>481</sup> Yani *havf* kelimesinde olduğu gibi, âmm bir lafzın, değişik yerlerde, kapsamı içerisine giren manalardan sadece birini ifade ediyor olması, İsfahânî'ye göre onun, *müşterek* lafız olduğunu göstermemektedir.

b) Hâss olan bir lafzın âmm lafızlarla tefsir edilmesi meselesine gelince, el-İsfahânî'ye göre, şayet müfessir bununla, hâss olan lafzın cinsini açıklamayı kastediyorsa, bu şekilde yapılan bir tefsir caizdir.<sup>482</sup> Mesela الحرباء دويبة (bukalemun, küçük bir organizmadır) cümlesindeki الحرباء kelimesini الحيوان (canlı) şeklinde açıklamak ve bununla da onun cinsini açıklamayı kastetmek, İsfahânî'ye göre uygun bir açıklama şeklidir.

## K. FARKLI BAKIŞ AÇILARINA GÖRE FAİLİN DEĞİŞEBİLMESİ<sup>483</sup>

Allah'ın fiilleri dışındaki bütün fiillerin, örneğin marangozluk, hattatlık vs. meydana gelmesinde mutlaka birtakım şeylere gereksinim duyulduğunu ifade eden İsfahânî, bu hususta bazı örnekler vermektedir. Mesela marangozlukta, bu fiilin kendisinden sadır olacağı bir faile yani marangoza, üzerinde çalışılıp işlem yapılacak

<sup>477</sup> 33 Ahzâb 19.

<sup>478</sup> 4 Nisâ 83.

<sup>479</sup> 2 Bakara 182.

<sup>480</sup> Lihyânî'nin *havf* kelimesinin manası ile ilgili görüşleri için bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 100.

<sup>481</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 62.

<sup>482</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 62.

<sup>483</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 63-67. İsfahânî bu konunun, insanlar arasında meydana gelen birçok şüphe ve ayrılıkların sebebi olduğunu, Cebriyye ve Kaderiyye fırkalarının görüş ayrılıklarının temelinde de yine bunun yattığını belirtmektedir. (İsfahânî, *Mukaddime*, s. 63)

bir kaynağa yani keresteye, bu uğurda yapılacak bir işleme yani kesme-doğramaya, bu işin yapılacağı bir zamana ve mekâna, kendisiyle bu işin yapılacağı bir alete yani rende ve keskiye, örnek alınarak işin kendisine benzetilmeye çalışılacağı bir modele ve yapılacak olan işin sebebini teşkil edecek bir maksada ihtiyaç vardır. Ayrıca işi yapacak olan kişi (*fail*) bazen, bu konuda kendisine destek olup yol gösterecek bir yardımcıya da ihtiyaç duyabilir.<sup>484</sup>

*Maksat* bazı durumlarda, *yakın* ve *uzak* olmak üzere iki çeşit olabilir. Mesela bir marangozun, kendisinden istifade etmek için bir kapı imal etmesi yakın maksat olurken, onunla evini korumayı amaçlaması da uzak maksat olmaktadır. Aynı şekilde *sebeb* de, *yakın* ve *uzak* sebep olmak üzere iki çeşit olabilir. Bazen bunlar fiile nisbet edilerek, mesela doğrudan doğruya bir hediye verdiğinde Ahmet hakkında “Ahmet bana ihsanda bulundu”, ya da bu işi kendisine kolaylaştırıp müyesser kıldığında Allah hakkında “Allah bana ihsanda bulundu” denilirken, bazen de yakın ve uzak sebep cem edilerek “Allah ve Ahmet bana ihsanda bulundu” denilir. Bu hususta Kur’an’daki *اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا* “Allah, öleceklerin ölümleri anında ruhlarını alır”<sup>485</sup> ve *فَلْيَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي نُكِّلَ بِكُمْ* “De ki: "Size vekil kılınan ölüm meleği canınızı alacak”<sup>486</sup> ayetlerini örnek olarak veren İsfahânî, fiilin birinci ayette, bu fiili emredene isnat edilirken, ikinci ayette bu fiili doğrudan doğruya bizzat gerçekleştirene isnat edildiğini söylemektedir.<sup>487</sup>

Bu bilgileri verdikten sonra İsfahânî bir işin, bazen âmiline, bazen o işin gerçekleştirildiği alete, bazen olaya (*hades*), bazen faile, bazen mefule, bazen zamana ve bazen de mekana isnat edilebileceğini ifade etmekte ve bu hususlara dair örnekler zikretmektedir.<sup>488</sup>

İsfahânî’ye göre fiiller bu şekilde olunca, aynı fiilin, kullanıldığı yerlerden birinde sebeplerden birisine nisbet edilirken, başka bir yerde farklı bir açıdan bakılarak, bu sebep nefyedilebilmektedir. O, bu hususla ilgili şu örneği vermektedir: “Mesela bir kişiye “bu tahtayı sen kestir, bıçak değil” denildiğinde bu, “bu kesme

<sup>484</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 63.

<sup>485</sup> 39 Zümer 42.

<sup>486</sup> 32 Secde 11.

<sup>487</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 63.

<sup>488</sup> Bkz. İsfahânî, *Mukaddime*, s. 64.

işindeki asıl etken bıçak değil, sensin” manasındadır. Ancak farklı bir açıdan bakılarak tam tersine “onu bıçak kesti, sen değil” de denilebilir.”<sup>489</sup>

Bütün bu anlatılanlar göz önünde bulundurulduğunda, bazen Allah’a nisbet edilerek kuldan nefyedilen, bazen de kula nisbet edilerek Allah’tan nefyedilen fiillerle ilgili olarak meydana gelen şüphelerin ortadan kalkacağını ifade eden İsfahânî, bu hususta *وَمَا* *“Onları siz öldürmediniz fakat Allah öldürdü”*<sup>490</sup>, *رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى* *“Attığın zaman da sen atmamıştın, fakat Allah atmıştı”*<sup>491</sup> ve *مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ* *“Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır, sana ne kötülük dokunursa kendindendir”*<sup>492</sup> ayetlerini örnek vermektedir.

İsfahânî bütün bunlardan hareketle, yapmış olduğumuz fiillere iki açıdan bakılabileceği neticesine varmaktadır. Bunlar:

1- Fiilin, doğrudan doğruya bizzat o fiili gerçekleştirene nisbet edilmesi: Örneğin “falanca kişi şöyle yaptı”, “şöyle yapmadı” gibi ifadeler böyledir.<sup>493</sup>

2- Fiilin, bu fiili gerçekleştirecek olan kişiye takdir edip kolaylaştıran ve o kişiyi bu fiili yapmaya muvaffak kılan (Allah)’a nisbet edilmesi: Şayet O’nun, o kişiyi öteden beri vermiş olduğu nimetler olmasaydı, bu işin de gerçekleşemeyeceğini ifade eden İsfahânî, “hatta O’nun bizlere bahsettiği bu nimetler olmamış olsaydı, hiçbir fiilimiz ve biz var olamazdık”<sup>494</sup> demektedir. Bunun içindir ki İsfahânî’ye göre Allah (c.c), kendisi dışındaki bütün sebeplerin ortadan kaldırılabileceği fakat kendisinin asla ortadan kaldırılamayacağı *ilk sebeptir*. Dolayısıyla İsfahânî’ye göre insanın, fiillerine ve bu fiilleri kendisine müyesser kılıp kolaylaştıranı bakarken iki hususa dikkat etmesi gerekmektedir. Bunlar:

a) İnsanın kendi fiillerine bakarken, Allah’ın fiilini de göz önünde bulundurması. Bu, insanı *marifetullâha* ulaştıran bir bakış açısıdır.<sup>495</sup>

<sup>489</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 65.

<sup>490</sup> 8 Enfâl 17.

<sup>491</sup> 8 Enfâl 17.

<sup>492</sup> 4 Nisâ 79.

<sup>493</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 65.

<sup>494</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 65.

<sup>495</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 66.

b) İnsanın, fiilleri yapma hususunda kendisine güç vermesi ve yolunu kolaylaştırmasından dolayı, Allah'ın kendisi üzerindeki nimetlerini göz önünde bulundurması.<sup>496</sup>

İsfahânî'ye göre bu iki husus birbiriyle yakından alakalı olduğu için, ilkine güç yetiremeyen, ikinciye düşünmesi mümkün değildir.

Allah da insanları bu yöntemle imana davet ederek آمِنُوا بِاللَّهِ “Allah'a inanın”<sup>497</sup>, وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا ,<sup>498</sup> “Ama inanıp yararlı iş işleyene gelince...”<sup>498</sup>, سَعَى “İnsan ancak çalıştığına erişir”<sup>499</sup> buyurmuş ve sonra da onlara, bütün bunların ancak kendi yardımı ile gerçekleştirebileceğini haber vererek قُلْ لَا تَمُوتُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ de ki: “Müslüman olmanızla beni minnet altında tutmayın, hayır, sizi imana erdirmekle Allah sizi minnet altında bırakır”<sup>500</sup> وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ “Allah'ın nur vermediği kimsenin nuru olmaz”<sup>501</sup> buyurmuştur.

Allah (c.c) insanlara, Allah'ın nimetlerinden hareketle kendi fiillerine bakmalarını sağlayacak bir güce sahip olduklarını bildirdikten ve bu konuda onların bilgilerini yüksek bir seviyeye çıkardıktan sonra فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ “Onları siz öldürmediniz fakat Allah öldürdü”<sup>502</sup> ve وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى “Attığın zaman da sen atmamıştın, fakat Allah atmıştı”<sup>503</sup> buyurmuş ve insanların fiillerini kendisine nisbet etmiştir. İsfahânî'ye göre bütün bunlardan, gerçekte Allah dışında münferit bir failin bulunmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere Allah dışındaki bütün failler, bir yardımcıya ihtiyaç duymaktadırlar. Halbuki Allah'ın bütün fiilleri, herhangi bir kaynak, örnek, zaman, mekan, alet, yol gösterici ve yardımcı söz konusu olmaksızın “ilk kez yaratma”dır. Yani O hakiki fail, O'nun dışındakiler ise birer mecazî faildirler. Din de bu bakış açısını getirmiş ve ilk devir

<sup>496</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 66.

<sup>497</sup> 57 Hadîd 7.

<sup>498</sup> 18 Kehf 88.

<sup>499</sup> 53 Necm 39.

<sup>500</sup> 49 Hucurât 17.

<sup>501</sup> 24 Nûr 40.

<sup>502</sup> 8 Enfâl 17.

<sup>503</sup> 8 Enfâl 17.

müslümanlarını, “bütün fiillerin Allah’ın dilemesi ve O’nun iradesi ile O’nun tarafından gerçekleştirildiği” fikrinde cem etmiştir.<sup>504</sup>

Bu açıklamaları yaptıktan sonra İsfahânî, hem Allah hakkında hem de diğer varlıklar hakkında kullanılmakta olan ve *irade* ile ilgili bir mana ifade eden *şey* (الشيء) lafzıyla ilgili olarak şunları söylemektedir: “Allah’ın dışındaki varlıklar hakkında kullanılan *şey* lafzı, Allah hakkında da kullanılmaktadır. Ancak burada iki farklı bakış açısı söz konusudur. *Şey* (الشيء) lafzının aslında شاء (dilemek) fiilinin masdarı olduğu söylenmiştir. Dolayısıyla bu lafız Allah için kullanıldığında الشائى (dileyen, isteyen), başka varlıklar için kullanıldığında ise المشاء (dilenen, istenen şey) manasına gelmektedir. Bu, lügatte cari olan bir kullanım biçimidir. Çünkü masdarlar, hem fail hem de meful manasında kullanılmaktadırlar.”<sup>505</sup>

#### L. ZAHİREN BİRBİRİYLE ÇELİŞİYOR GİBİ GÖRÜNEN LAFIZLAR<sup>506</sup>

İsfahânî bu konuyla ilgili olarak öncelikle, bazı insanların, birbiri ile çelişiyor gibi lanse ettikleri bazı ayetleri zikretmekte ve daha sonra da bu ayetlerin aslında birbirleri ile çelişmediklerini ispatlamak için bir takım mantıkî deliller getirmektedir.

Kur’an’da birbiri ile çelişen ifadeler olduğunu ileri süren kimselerin, aklî delillerden ve hakiki ilimlerden nasibini alamamış zavallı insanlar olduklarını düşünen İsfahânî, bazen de inkârcıların, Kur’an’da yer alan bu tür ifadelerle bu zavallı insanları kandırarak şüpheye düşürmek istediklerini belirtmektedir.<sup>507</sup> Mesela bu tür insanlar şöyle söylemektedirler:

“Bir ifadede, hem olumluluk hem de olumsuzluk bir araya geldiği zaman, bunlardan birinin doğru, diğerinin ise yalan olmasının gerekliliği hususu, mutlaka kabul edilmesi gerekli olan aklî bir ön koşuldur. Örneğin *Ahmet dışarıdadır ve Ahmet dışarıda değildir* cümlelerinde, biri olumlu diğeri olumsuz birbirine zıt iki ifade bir araya gelmiştir. Aynen bu şekilde Kur’an’da da mutlaka birinin doğru, diğerinin

<sup>504</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 67.

<sup>505</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 67.

<sup>506</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 68-71.

<sup>507</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 68.

yalan olması gereken böyle birbirine zıt ifadeler yer almaktadır. Mesela وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ قُلُوبَهُمْ بِبَيْنِهِمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ “Birbirlerine dönüp soruşurlar”<sup>508</sup> ayeti ile قُلُوبُهُمْ بِبَيْنِهِمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ “O gün, aralarındaki soy yakınlığı fayda vermez ve birbirlerine de birşey soramazlar”<sup>509</sup> ayeti; kafirlerin kıyamet gününde dile getirecekleri sözleri haber veren وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ قُلُوبَهُمْ بِبَيْنِهِمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ “Rabbimiz Allah'a and olsun ki bizler ortak koşanlar değildik”<sup>510</sup> ayeti ile وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ قُلُوبَهُمْ بِبَيْنِهِمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ “Allah'tan bir söz gizleyemezler”<sup>511</sup> ayeti; “Bu, onların konuşamayacakları gündür”<sup>512</sup> ayeti ile وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ قُلُوبَهُمْ بِبَيْنِهِمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ “Birbirlerine dönüp soruşurlar”<sup>513</sup> ayeti; “Biz onları kıyamet günü yüzükoyun, körler, dilsizler ve sağırklar olarak haşrederiz”<sup>514</sup> ayeti ile وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ قُلُوبَهُمْ بِبَيْنِهِمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ “Suçlular ateşi görürler”<sup>515</sup> ayeti ile وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ قُلُوبَهُمْ بِبَيْنِهِمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ “Onun kaynamasını ve uğultusunu işitirler”<sup>516</sup> ayetleri; وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ قُلُوبَهُمْ بِبَيْنِهِمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ “Rabbine and olsun ki hepsini, yaptıklarından sorumlu tutacağız”<sup>517</sup> ayeti ile وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ قُلُوبَهُمْ بِبَيْنِهِمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ “Sizden cehenneme uğramayacak yoktur”<sup>518</sup> ayeti ile وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ قُلُوبَهُمْ بِبَيْنِهِمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ “O gün ne insana ve ne cine suçu sorulur”<sup>519</sup> ayeti; وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ قُلُوبَهُمْ بِبَيْنِهِمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ “İnşallah onlar cehennemden uzak tutulanlardır”<sup>520</sup> ayeti ile وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ قُلُوبَهُمْ بِبَيْنِهِمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ “Yaptıklarına karşılık katımızdan kendileri için iyi şeyler yazılmış olanlar, işte onlar cehennemden uzak tutulanlardır”<sup>521</sup> ayeti böyledir.”<sup>522</sup>

İsfahânî bütün bunlara cevap vermeden önce, bu ve benzeri ayet-i kerimelerden şüpheleri izale edecek bir açıklama yaparak meseleyi ele almaktadır. Ona göre, bütün bu suallerden ziyade, sadece bir tane örnek üzerinde yoğunlaşmak yeterli olacaktır ki o da, bir konuda biri olumlu diğeri olumsuz olarak zikredilen iki haberdur. Bu iki haber şayet, verilen haber ve kendisi hakkında haber verilen husus açısından,

<sup>508</sup> 37 Sâffât 27; 52 Tûr 25.

<sup>509</sup> 23 Mü'minûn 101.

<sup>510</sup> 6 En'âm 23.

<sup>511</sup> 4 Nisâ 42.

<sup>512</sup> 77 Mürselât 35.

<sup>513</sup> 37 Sâffât 27; 52 Tûr 25.

<sup>514</sup> 17 İsrâ 97.

<sup>515</sup> 18 Kehf 53.

<sup>516</sup> 25 Furkân 13.

<sup>517</sup> 25 Furkân 12.

<sup>518</sup> 15 Hicr 92-93.

<sup>519</sup> 55 Rahmân 39.

<sup>520</sup> 19 Meryem 71.

<sup>521</sup> 21 Enbiyâ 101.

<sup>522</sup> Bkz. İsfahânî, *Mukaddime*, s. 68-69.

müteallakları (ilgili oldukları husus) açısından, zaman-mekân açısından ve hakikat-mecâz açısından birbirlerine denk iseler, ancak bu durumda bir çelişki söz konusu olabilir. Fakat bu zikredilen hususlardan herhangi birinde birbirlerinden farklı iseler, bu durumda bu iki haber arasında bir çelişkiden söz etmek doğru olmaz.<sup>523</sup> Buna bir örnek vermek gerekirse, زيد مالك (*Zeyd'in malı vardır*) ve زيد ليس بمالك (*Zeyd'in malı yoktur*) cümlelerinde, iki farklı Zeyd kastediliyor olabilir. Veya her iki cümlede de geçmekte olan *mâlik* lafzının birisi ile belli bir mala sahip olmak, diğeri ile ise zenginliğin son haddinde olmak kastediliyor olabilir. Veya *malik* lafzı ile, cümlelerden birinde “şu anda malik olan”, diğesinde ise (mesela köle gibi) ilerde mülk edinmesi uygun olacak olan birisi kastediliyor olabilir. Veya cümlelerden birinde Zeyd’in, örneğin İsfahân’da mülkünün olduğu, diğesinde de Bağdat’ta mülkünün olmadığı kastediliyor olabilir. Veya cümlelerden birinde belli bir zaman, diğesinde ise, birincisi ile aynı olmayan başka bir zaman kastediliyor olabilir.<sup>524</sup> Bütün bu kıstaslara göre değerlendirildiği zaman, bu iki cümle arasında herhangi bir çelişkiden söz etmenin mümkün olamayacağı açıktır. Çünkü cümlelerden birisi ile kastedilen şey, diğeri cümlede kastedilen şey ile aynı değildir. Dolayısıyla, birbirine zıt olan iki vasıfla nitelendirilen her şey için, farklı iki bakış açısından bakılması halinde, bu durum geçerlidir.

Konuyla ilgili birçok örnekler veren İsfahânî’nin, bu hususta verdiği bazı örnekleri zikredelim. Örneğin bir kişi, değirmende dönen makarayı ve değirmenin içerisindeki parçaların hareketlerini dikkate alarak “değirmen dönüyor” derken, diğeri birisi, değirmenin bütününe dikkate alarak “değirmen dönmüyor” diyebilir ve bu durumda bu iki cümle arasında bir çelişki de olmaz. Yine, bir kişinin cömertliği dikkate alınarak “falan kişi yumuşak huyludur” denilebildiği gibi, onun cesareti dikkate alınarak “falan kişi yumuşak huylu değildir” de denilebilir ve bu durum, iki cümle arasında bir çelişki meydana getirmez.<sup>525</sup>

İsfahânî’ye göre, fiillerin, farklı hallere ve farklı kişilere izafe edildiğinde, farklı neticelerin meydana geldiği durumlarda da aynı şey söz konusudur. Mesela herhangi

<sup>523</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 69.

<sup>524</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 69-70.

<sup>525</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 70.

bir duruma veya kişiye itibarla “bu mal uygundur” denilebileceği gibi, başka bir duruma veya kişiye itibarla “bu mal uygun değildir” de denilebilir.<sup>526</sup>

İman, şirk ve tevekkül gibi başlangıcı ve sonucu olan her şey için de aynı durum geçerlidir. Örneğin *imanın* başlangıcı kelime-i şehâdet, sonucu da *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا* *ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ* “İnananlar ancak, o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalbleri titrer”<sup>527</sup> ayetinde ifade edilen durumdur. Dolayısıyla İsfahânî’ye göre, “zina eden bir kişi, zina ederken mümin olduğu halde zina etmez. Hırsızlık yapan bir kişi, hırsızlık yaparken mümin olduğu halde hırsızlık yapmaz...”<sup>528</sup> denilebileceği gibi, “zina eden kişi, mümin olduğu halde zina eder” de denilebilir.<sup>529</sup>

İki farklı şeyin terkiibinden meydana gelen hususlarda da aynı durum geçerlidir. Bu durumda dört farklı bakış açısından bakılarak dört çeşit ifade kullanılabilir. Örneğin sirke ile balın terkiibinden meydana gelen *sirkeli bal şerbeti* ile ilgili olarak “sirkeli bal şerbeti tatlıdır”, “sirkeli bal şerbeti ekşidir”, “sirkeli bal şerbeti tatlı-ekşidir” ve “sirkeli bal şerbeti ne tatlı ne de ekşidir” ifadelerinin hepsi de kullanılabilir ve bu durum aralarında bir çelişki meydana getirmez.<sup>530</sup>

İsfahânî, bu açıklamalar üzerinde iyice düşünüldüğü takdirde, daha önce zikredilen birbirleriyle çelişiyor gibi görünen ayetlerin, aslında çelişmediklerini anlamının hiç de zor olmayacağını belirtmektedir.<sup>531</sup> Çünkü birbiri ile çelişiyor gibi görünen bu ayetlerden her birisi, yukarda anlatılan, bu birbirinden farklı sebep ve durumlarla alakalıdır.

Görüldüğü üzere İsfahânî, Kur’an’da herhangi bir çelişkinin bulunmadığını ispatlama sadedinde, *Mantık İlmi*’nde, önermelerin birbiri ile tenâkuz halinde olup olmadığını belirlemek için kullanılan *Vahadât-ı Semâniyye* (sekiz kıstasta birbirine eşit olma) ilkesini çalıştırmıştır. Bu da, gerektiğinde onun, tefsir dışında, hakkında bilgi sahibi olduğu diğer ilim dallarından da istifade ettiğini ve bu bilgileri tefsir

<sup>526</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 70.

<sup>527</sup> 8 Enfâl 2.

<sup>528</sup> Buhârî, *Mezâlim*, 36; *Hudûd* 2, 7; İbn Mâce, *Fiten* 3936.

<sup>529</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 71.

<sup>530</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 71.

<sup>531</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 71.

alanında kullandığını göstermektedir. Bu durum, günümüzde adından sıkça bahsedilen *disiplinler arası çalışmanın* bir örneği olması açısından önemlidir.

## M. KUR'AN'IN, İLMÎ-AMELÎ BÜTÜN HİKMETLERİ İHTİVA ETMESİ<sup>532</sup>

İsfahânî, Allah'ın Kelamı'nın, ilmî ve amelî bütün hikmetleri ihtiva ettiğini belirttikten sonra bu hususa işaret eden bazı ayet-i kerimeleri zikretmektedir: *وَكُلُّ شَيْءٍ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ* “Herşeyi, apaçık bir kitabda saymışsınızdır”<sup>533</sup>, *كُرْآنٍ يُدْرِكُ الْإِنْسَانَ كُلَّهُ وَالْإِنْسَانُ جَاهِلٌ ظَلِيلٌ مُذْنَبٌ رَجُلٌ* “Kuran uydurulabilen bir söz değildir. Fakat kendinden önceki Kitapları tasdik eden, inanan millete her şeyi açıklayan, doğru yolu gösteren bir rehber ve rahmettir”<sup>534</sup>, *مَا فَطَرْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ*, “Biz Kitabı sana, her şeyin açıklayıcısı olarak indirdik”<sup>535</sup>. Ancak İsfahânî'ye göre bu hikmetler, sadece ilimde derinleşen (*er-râsihûne fî'l-ilm*) kimselere zahir olabilir.<sup>537</sup> Allah'ın Kelamı'nın bütün hikmetleri ihtiva etmesinden dolayıdır ki, *وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا* “Kime hikmet verilmişse şüphesiz ona çokça hayır verilmiştir”<sup>538</sup> ayetinin yorumunda, ayette geçen *hikmet* kelimesi ile Kur'an'ın tefsirinin kastedildiği söylenmiştir.<sup>539</sup>

Kur'an'ın hikmetlerini anlama hususunda âlimlerin derecelerinin de birbirinden farklı olduğunu ifade eden İsfahânî, bu duruma işaret eden şu ayet-i kerimeyi zikretmektedir: *هَٰذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ الَّذِي يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ* “Halbuki o haberi Peygamber'e veya kendilerinden buyruk sahibi olanlara götürselerdi, onlardan sonuç çıkarmaya kadir olanlar onu bilirdi”<sup>540</sup>.

<sup>532</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 72-74.

<sup>533</sup> 36 Yâsîn 12.

<sup>534</sup> 12 Yûsuf 111.

<sup>535</sup> 6 En'âm 38.

<sup>536</sup> 16 Nahl 89.

<sup>537</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 72.

<sup>538</sup> 2 Bakara 269.

<sup>539</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 72.

<sup>540</sup> 4 Nisâ 83.

İsfahânî, insanlardan çoğunun Kur'an'ın hakikatlerini idrak edip anlayamamalarını, başlıca iki sebebe bağlamaktadır. Bunlar: 1- Lafızla ilgili sorun, 2- Manayla ilgili sorundur.

*1- Lafızla ilgili sorun:* Lafızla ilgili sorun iki yönden ele alınabilir:

a) Başka dillerde bulunmayıp sadece Arapça'ya mahsus olan îcâz, hazif, istiâre, ince işaretle ve anlaşılması güç telmihler.

b) Özellikle Allah'ın Kelamı olan Kur'an'a mahsus olup başka kelimelerde bulunmayan îcâz ve hazifler. Kur'an'da yer alan kısa bir ifadenin pek çok manaları ihtiva edebilmesinden dolayıdır ki, Hz. Peygamber “*bana cevâmiu'l-kelim*”<sup>541</sup> verildi”<sup>542</sup> buyurmuştur.<sup>543</sup>

Kur'an'da yer alan îcâz örneklerinden birisi, Allah'ın, veli kullarından zahmet ve sıkıntı sebeplerini kaldıracığını haber verdiği *أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ* “İyi bilin ki, Allah'ın dostlarına korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir”<sup>544</sup> ayetidir. Bu kısa ayet-i kerime ile Allah (c.c), kötü şeylerin vuku bulması ve iyi şeylerin de kişinin elinden çıkıp gitmesinden müteşekkil olan rahatsız edici bütün menfi durumları, kendi dostlarından izale edip kaldırmıştır. Cennet ehlinin yiyeceği meyveler hakkında ise, *لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ* “Bitip tükenmeyen ve yasak da edilmeyen...”<sup>545</sup> buyurmuş ve bu kısa ifade ile, dünyadaki yiyeceklere ârız olan birtakım kusurları cennet yiyeceklerinden izale edip kaldırmıştır. Yine cennet ehlinin içeceği içeceklerin niteliği hakkında da *لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ* “Baş ağrısı vermeyen, sarhoş etmeyen...”<sup>546</sup> buyurarak bu kısa ifade ile, içeceklerle ilgili akla gelen bütün çirkinlikleri izale etmiştir.<sup>547</sup>

Kur'an'ın bir diğer özelliği de, muhatap tarafından zaten bilinmekte olan hususların lâfzen zikredilmeyip hemen peşinden gelen konuya geçilmesi (*hazif*)'dir.

<sup>541</sup> *Cevâmiu'l-Kelim*, az söz ile çok manayı ifade eden edebî vecîzeler anlamına gelmektedir. Bu tariften hareketle, Kur'an-ı Kerim'in tamamı bir cevâmiu'l-kelim olduğu gibi, Hz. Peygamber'in birçok hadisleri de birer cevâmiu'l-kelimidir. (Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VIII. 53-54).

<sup>542</sup> Buhârî, *Cihâd* 121; Müslim, *Mesâcid* 5; Tirmizî, *Siyer* 5 (hadis no: 1553).

<sup>543</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 72-73.

<sup>544</sup> 10 Yûnus 62.

<sup>545</sup> 56 Vâkı'a 33.

<sup>546</sup> 37 Sâffât 47.

<sup>547</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 73.

Örneğin فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ “Bunun üzerine Biz Musa’ya: “Değneğinle denize vur” diye vahyettik. Hemen deniz ikiye ayrıldı”<sup>548</sup> ayetinde, ayette bildirilen bu emri alan Hz. Musa’nın ne yaptığı ve Hz. Musa ile ashabının denize girmeleri hususu atlanarak, onların akibetlerinin ne olduğu konusuna geçilmiştir.<sup>549</sup>

2- *Manayla ilgili sorun:* Kur’an-ı Kerim, pek çok fer’î konuları içine alan bir *asıldır*. Bu fer’î konuların bir kısmını Hz. Peygamber beyan etmiştir. Diğer kısmını istinbât etme görevi de, ilimde derinleşmiş olan (*er-râsihûne fi’l-ilm*) kimselere tevdi edilmiştir. İsfahânî’ye göre bu görevin ilimde derinleşmiş olan âlimlere verilmesinin sebebi, onları onurlandırmak ve makamlarını yüceltmektir. Böylece bu ümmetin âlimlerinin, hüküm istinbât etme konusunda peygamberlerin konumuna yaklaşmış olacaklarını belirten İsfahânî, bu şerefli konumun sadece bu ümmete mahsus olduğunu ve bundan dolayı Hz. Peygamber’in “ümmetim neredeyse peygamber olacak”<sup>550</sup> buyurduğunu ifade etmektedir. Bu hususla ilgili olarak Allah (c.c) da, وَكَذَلِكَ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ “Böylece sizi tam ortada bulunan bir ümmet kıldık”<sup>551</sup> ve أُخْرِجْتُ لِلنَّاسِ “Siz, insanlar için ortaya çıkarılan hayırlı bir ümmetsiniz”<sup>552</sup> buyurarak onları peygamberlerin makamına yükseltmiştir.<sup>553</sup>

İsfahânî’ye göre bütün bunlar, yani Kur’an’da, başka dillerde veya başka kelimelerde bulunmayan *icâz* ve *hazif* gibi bazı lâfzî özelliklerin bulunması ve Kur’an’daki bütün fer’î konuların Hz. Peygamber tarafından bizzat açıklanmamış olması, onun anlaşılmasını güçleştiren faktörlerdendir.

## N. KUR’AN’IN BİRTAKIM DELİLLERİ VE KANITLARI İHTİVA ETMESİ<sup>554</sup>

İsfahânî’ye göre akla ve işitmeye dayalı (*sem’î*) küllî bilgileri ifade eden hiçbir delil (*burhân*), mana, taksîm ve tahdît yoktur ki, Kur’an onu zikretmiş olmasın.

<sup>548</sup> 26 Şuarâ 63.

<sup>549</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 73.

<sup>550</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I. 296.

<sup>551</sup> 2 Bakara 143.

<sup>552</sup> 3 Âl-i İmrân 110.

<sup>553</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 74.

<sup>554</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 75-76.

Ancak Allah (c.c) bunları, filozofların ve mütekellimînin anlaşılması güç metotları ile değil, Arapların adeti üzere zikretmiştir.<sup>555</sup> Bunun iki sebebi vardır:

1- وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ “Kendilerine apaçık anlatabilsin diye, her peygamberi kendi milletinin diliyle gönderdik”<sup>556</sup> ayetinde ifade edilen sebepten dolayı.<sup>557</sup>

2- Anlaşılması güç deliller getirmeye meyleden kişi, açıkça anlaşılabilen delilleri getirmekten aciz olan kişidir. Çünkü herkesin anlayabileceği bir şekilde açık bir dille anlatmaya gücü yeten bir kişi, (bilmece kabilinden bir şey olması durumu müstesna) sadece birkaç kişinin anlayabileceği, anlaşılması daha güç ifadelerle tenezzül etmez. Dolayısıyla Allah (c.c) muhataplarına, en hassas incelikleri de kapsayacak en açık bir biçimde mahlûkatının delillerini serdetmiştir. Allah’ın böyle yapmasının sebebi, bu açık deliller sayesinde *avamın*, kendilerini ikna eden delilleri anlamalarını ve delil getirme konusunda Allah’ın üstünlüğünü kabul etmelerini; *havassın* ise, Allah’ın bu delillerinin, filozofların bile idraklerini aşan deliller olduğunu anlamalarını sağlamaktır. Bu konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber’in “her ayetin bir zahrı, bir de batnı ve her harfin bir haddi, bir de matlaı vardır” hadisine yer veren İsfahânî, bunun, Bâtıniyye fırkasının iddia ettiği anlamda olmadığını söylemektedir.<sup>558</sup>

Bütün bunlardan hareketle İsfahânî, sâir ilimlerden nasibini bolca almış olan bir kişinin, Kur’an ilminden<sup>559</sup> alacağı nasibin de o oranda bol olacağını ifade etmektedir.<sup>560</sup> Bundan dolayıdır ki, Allah (c.c) ne zaman rubûbiyyetine ve vahdâniyyetine dair bir delil zikretse, hemen akabinde bu delili bazen akıl sahiplerine, bazen ilim sahiplerine, bazen işitenlere, bazen düşünenlere ve bazen de öğüt alanlara izafe etmektedir. Bunun sebebi ise, sözü edilen bu akıl, ilim, işitme, düşünme ve öğüt

<sup>555</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 75.

<sup>556</sup> 14 İbrahim 4.

<sup>557</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 75.

<sup>558</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 75.

<sup>559</sup> İsfahânî burada *ilmü’l-Kur’ân* tabirini kullanmakta ve kişinin Kur’an hakkındaki bilgilerinin artmasının, diğer alanlardaki bilgilerinin artmasıyla doğru orantılı olduğuna dikkat çekmektedir. Bu durum İsfahânî’nin, *ulûmü’l-Kur’ân* kavramının kapsamını oldukça geniş tuttuğunu göstermekte ve Kur’an ilimleriyle uğraşanların, diğer ilim dallarında da bilgi sahibi olmalarının gerekliliğine işaret etmektedir.

<sup>560</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 76.

alma meziyetlerinin her birisi sayesinde, öncesinde zikri geçen delilin hakikatini idrak edebilmenin mümkün olacağını vurgulamaktır. Buna *إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ* “Düşünen kimseler için bunda ibretler vardır”<sup>561</sup> ayeti misal verilebilir.<sup>562</sup>

## O. DİNLERİN DAYANDIĞI TEMEL HÜKÜMLER VE NESH<sup>563</sup>

İsfahânî öncelikle, dinlerin ihtiva ettiği hükümleri tasnif ederek konuya giriş yapmaktadır. Ona göre bu hükümler altı tanedir. Bunlar: 1-İtikat hükümleri, 2-İbadetler, 3-İnsan nefsine hoş gelen şeyler, 4-Muameleler, 5-Cezalar, 6-Ahlak kuralları.<sup>564</sup>

Hükümleri böyle tasnif eden İsfahânî, daha sonra bu hükümlerin ihtiva ettiği kısımları açıklamaktadır:

*1- İtikat hükümleri:* Bunlar beş tanedir:

- 1) Allah’ın varlığına sıfatlarıyla birlikte inanmak.
- 2) Allah ile mahlûkat arasında elçilik vazifesi gören meleklerle inanmak.
- 3) Kitaba inanmak.
- 4) Peygamberlere inanmak.
- 5) Ahiret gününe inanmak.

*2- İbadetler:* İbadetler sekiz çeşittir:

1) Namaz, 2) Zekât, 3) Oruç, 4) Hac, 5) Cihad, 6) İtikâf, 7) Kurbanlar, 8) Kefaretler.

*3- Nefse hoş gelen şeyler:* Bunlar dört kısımdır:

- 1) Yitecekler, 2) İçecekler, 3) Giyecekler, 4) Evlenme.

*4- Muameleler:* Bunlar dört kısımdır:

<sup>561</sup> 13 Ra’d 4; 16 Nahl 12; 16 Nahl 67.

<sup>562</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 76.

<sup>563</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 77-81.

<sup>564</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 77.

- 1) Muâvaza hükümleri: Alışveriş, kiralama vb. karşılıklı akitler.
- 2) Muhâsama hükümleri: Davalar, deliller vb.
- 3) Emanet hükümleri: vedâ (emanet), âriye (ödünç) vb.
- 4) Terike hükümleri: Vasiyet, miras vb.

*5- Cezalar:* Bunlar beş çeşittir:

- 1) Nefsi korumak amacıyla, cana karşı işlenen suçlara verilen, kısas ve diyet gibi cezalar.
- 2) İrzi korumak amacıyla, ırza karşı işlenen suçlara verilen, kazif ve fisk haddi gibi cezalar.
- 3) Nesebi korumak amacıyla, nesebe karşı işlenen suçlara verilen, celde ve recm gibi cezalar.
- 4) Malı korumak amacıyla, mala karşı işlenen suçlara verilen, el kesme ve idam gibi cezalar.
- 5) Toplum düzenini korumak amacıyla, bu alanda işlenen suçlara karşı verilen, mürtedlerin ve anarşi çıkaranların öldürülmesi gibi cezalar.

*6- Ahlak kuralları:* Bunlar üç çeşittir:

- 1) Kişinin bizzat kendi nefsinde ve kendi ahlakını ıslah etmede uyması gereken ahlakî kurallar: İlim, yumuşak huyluluk, cömertlik, iffet, şecaat, vefa, tevazu vb.
- 2) Kişinin ailesiyle ve çevresiyle olan ilişkilerinde uyması gereken ahlakî kurallar: Ana-babaya saygı, sıla-ı rahim, komşuluk haklarına riayet etmek, fakirlere acımak, mazluma yardım etmek, yardım isteyen imdadına koşmak vb.
- 3) Yöneticilerin, halkı idare etmede uyması gereken ahlakî kurallar.

İsfahânî'ye göre dinî hükümler ile ahlakî hükümler arasındaki fark, dinî hükümlerin kemiyet ve keyfiyet açısından kesin sınırları belli olup bunları terk edene belirli cezaların uygulandığı hükümler olmasına karşın, ahlakî hükümlerin kemiyet ve keyfiyet açısından kesin sınırları belli olmayan, bunları terk edene belirli bir cezanın

uygulanmayıp bunun, sağduyu sahibi bilginlere bırakıldığı hükümler olmasıdır. Nitekim *وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ* “Biz bu misalleri insanlara veriyoruz, onları ancak bilenler anlayabilir”<sup>565</sup> ayeti bu bilginlerin üstünlüğüne işaret etmektedir.<sup>566</sup>

İsrâ Suresi’ndeki *وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا* “Rabbin, yalnız Kendisine tapmanızı ve ana babaya iyilik etmeyi buyurmuştur”<sup>567</sup> ayetinden başlayarak *ذَٰلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ* “Bunlar Rabbinin sana bildirdiği hikmetlerdir”<sup>568</sup> ayetine kadar olan kısım, bir bütün olarak ahlak kurallarından bahsetmektedir.

İsfahânî’ye göre bu altı çeşit hüküm içerisinde en önemli olanı *itikat hükümleridir*. Çünkü itikat hükümleri *ilmin*, geriye kalan diğer hükümler ise *amelin* kapsamına girmektedir. İlim *mebde*’ (ilk unsur), amel ise *mütemmim* (tamamlayıcı unsur)’dir. Mebde’ bulunmadan onun tamamlayıcısı olan mütemmimin bulunması mümkün değildir. Fakat tam tersine mütemmim bulunmadan mebde’ bulunabilir. Ayrıca ilim *asıl*, amel ise *fürûd*dur. Asıl sabit olmadan fürû sabit olamaz. Fakat fürû sabit olmadan da, asıl tamamlanmış olamaz.<sup>569</sup>

İtikadın amele nisbetle öncelikli olması, herkes tarafından kabul edilen bir husustur. İtikat hükümlerinin hemen peşinden ibadetler gelmektedir. Çünkü Müslümanlara göre namazı, orucu, gusül abdestini ihlal etmek, zulüm çeşitlerinin en büyüğüdür. Keza Yahudiler’e göre Cumartesi yasağını ihlal etmek, Hristiyanlar’a göre ibadeti terk etmek, Mecusîler’e göre zemzemeyi<sup>570</sup> terk etmek, kullar tarafından yapılan en büyük zulümlerdir. Çünkü ibadet, Allah’ın hakkını gözetip ona riayet etmek olduğu gibi aynı zamanda Allah’ın ahkâmına riayet etmek suretiyle insanların

<sup>565</sup> 29 Ankebût 43.

<sup>566</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 78.

<sup>567</sup> 17 İsrâ 23.

<sup>568</sup> 17 İsrâ 39.

<sup>569</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 78.

<sup>570</sup> *Zemzeme*: Nağme, hoş ses, uzun uzadıya gürleyerek seslenmek, geniz ve boğaz ile ezgili ses çıkarmak, yavaş yavaş geniz ve boğazdan ses çıkararak türkü veya şarkı söylemek manalarına gelen zemzeme, aynı zamanda bir Mecusî ibadetidir. (Daha ayrıntılı açıklama için bkz. *Lisânu’l-Arab*, XII. 273-274).

zulümlerinden de bir çeşit korunmadır. Bunun için ibadet eden bir kul, sadece vera sahibi bir dindardan daha üstündür.<sup>571</sup>

Hükümler konusunu bu şekilde açıkladıktan sonra İsfahânî, bu hükümlerden hangilerinde neshin cari olup, hangilerinde cari olmadığı konusunu ele almaktadır. Ona göre nesh, emir ve nehiylerden müteşekkil olan teabbüdî konularda caridir. İhbarî konularda ise nesh cari değildir. Aynı şekilde itikat hükümlerinde de nesh cereyan etmez. Çünkü bunlar, oldukları hal üzere öğrenilip oldukları hal üzere inanılması gereken hükümlerdir. Ve bunlarda herhangi bir değişiklik söz konusu olmaz.<sup>572</sup>

Ahlaka dair hükümler ise zahîrî-aklî birtakım hükümlerdir ki, din bunların aksine hükümler getirmez.<sup>573</sup>

İbadet, muamelât ve ceza hükümlerine gelince, bunların temel (*asıl*) hükümlerinde de nesh cari değildir. Ancak bunların fer'î konularında nesh gerçekleşebilir.<sup>574</sup>

İsfahânî'ye göre, dinlerden hiçbirisinin, namaz gibi beden ile alakalı olan, zekât gibi mal ile alakalı olan, oruç gibi şehvanî arzuları frenleyen ibadetlerden; insanları adalete teşvik edip onları kargaşa çıkartmaktan men eden muamelât hükümlerinden; başkalarının canına, malına, ırzına ve nesebine tecavüzde bulunma durumlarında cezalandırmayı öngören ceza hükümlerinden vazgeçmesi mümkün değildir. Ancak bu hükümlerin şekilleri, biçimleri, zamanları, mekânları ve miktarlarına gelince bunlar, her toplum için Allah'ın öngörmüş olduğu maslahata göre, üzerlerinde daima neshin cereyan etmeye devam edeceği fer'î hükümlerdir.<sup>575</sup>

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı gibi, neshin cereyan etmesinin hikmetinin *kulların maslahatı* olduğunu düşünen İsfahânî, sözü edilen hükümlerin asıllarında neshin gerçekleşmeyeceğine işaret eden şu ayetleri zikretmektedir:

- Bütün peygamberlerin getirdikleri müşterek hükümlerle ilgili olarak:

<sup>571</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 78-79.

<sup>572</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 79.

<sup>573</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 79.

<sup>574</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 79.

<sup>575</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 79.



ateşin yiyeceği bir kurban getirmedikçe hiçbir peygambere inanmamak üzere Allah bize ahid verdi” dediler<sup>584</sup>.

- Cihadla ilgili olarak:

وَكَايْنٍ مِّنْ نَّبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُونَ كَثِيرٌ “Nice peygamberlerin yanında Rabbe kul olmuş pek çok kimse savaştı”<sup>585</sup>.

- Kısasla ilgili olarak:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ “Orada onlara cana can,...karşılıklı ödeme yazdık”<sup>586</sup>.

- Yiyecek-içeceklerle ilgili olarak:

كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ “Tevrat’ın indirilmesinden önce İsrail’in kendisine haram ettiğiinden başka bütün yiyecekler İsrailoğullarına helal idi”<sup>587</sup> ve قَبِظْلُمَ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ “Yahudiler’in haksızlıklarından ötürü kendilerine helal kılınan temiz şeyleri onlara haram kıldık”<sup>588</sup>.

- Cezalarla ilgili olarak:

وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ “Allah’ın insanları birbiriyle savması olmasaydı yeryüzünün düzeni bozulurdu”<sup>589</sup>, وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهُدَمَتْ صَوَامِعُ, وَبِيعُ وَصَلَوَاتُ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا “Allah insanların bir kısmını diğeriyle savmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve içinde Allah’ın adı çok anılan camiler yıkılıp giderdi”<sup>590</sup> ve وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً “Sakın zinaya yaklaşmayın; doğrusu bu çirkindir”<sup>591</sup>.

- Ahlakî hükümlerle ilgili olarak:

<sup>584</sup> 3 Âl-i İmrân 183.

<sup>585</sup> 3 Âl-i İmrân 146.

<sup>586</sup> 5 Mâide 45.

<sup>587</sup> 3 Âl-i İmrân 93.

<sup>588</sup> 4 Nisâ 160.

<sup>589</sup> 2 Bakara 251.

<sup>590</sup> 22 Hac 40.

<sup>591</sup> 17 İsrâ 32.

وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا  
yeryüzünde böbürlenerek yürüme”<sup>592</sup>.

Sözü edilen hükümlerin fer’î konularında neshin gerçekleşebileceğini düşünen İsfahânî, “لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا” “Her biriniz için bir yol ve bir yöntem kıldık”<sup>593</sup> ayetinin bu hususa işaret ettiğini belirtmektedir.

Bu konuyla ilgili son olarak bir itiraza cevap veren İsfahânî, şöyle söylemektedir: “Şayet birisi, “ceza hükümleri bütün dinlerde mevcut değildir. Nitekim Hz. İsa’dan nakledilen “sizden biriniz bir yüzüne tokat yediği zaman öbür yüzünü de çevirsin” ve “insanları dine savaşıyla değil, sözle davet et!” şeklindeki rivayetler delil gösterilerek Hristiyanlıkta ceza hükümlerinin olmadığı söylenmektedir” derse, buna şu cevabı veririz: Cezalar savaş yoluyla olabileceği gibi, bazen söz ile de olabilir. Ama sonuçta mutlaka bir ceza vardır. Ayrıca Hristiyanlığa dair ceza hükümleri Tevrat’ta bildirilmiştir. Dolayısıyla Hz. İsa bunları tekrar açıklama gereği duymamıştır. Kendisine tokat atılan kişinin diğer yüzünü de çevirmesine dair rivayete gelince, burada kastedilen şey, kişiyi affa teşvik etmektir.”<sup>594</sup>

## Ö. TEFSİRDE, ARALARINDAKİ FARKIN ORTAYA KONMASI GEREKEN İKİ KAVRAM: NESH VE TAHSİS<sup>595</sup>

*Nesh* ve *mesh* anlam bakımından birbirine yakın olan iki kelimedir. Ancak *mesh* birşeyin zatını değiştirmede, *nesh* ise bir şeyin suretini değiştirmede kullanılır.<sup>596</sup> Mesela “kitabın neshedilmesi”, ilk şekli iptal edilmeksizin onun yazımının

<sup>592</sup> 31 Lokmân 18.

<sup>593</sup> 5 Mâide 48.

<sup>594</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 81.

<sup>595</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 82-85.

<sup>596</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 82.

nakledilmesi manasına gelmektedir. Yine Arapça'da, gölge güneşi kapatıp izale ettiği zaman “gölge güneşi neshetti” denilir.<sup>597</sup>

Neshin ıstılah manası ise şer'î bir hükmün, kendisinden sonra gelen bir başka hükümle ortadan kaldırılmasıdır. Neshi bu şekilde açıklayan İsfahânî'ye göre *nesh* ile *tahsis* arasındaki farklar şunlardır:

1- Tahsis bazen ihbarî cümlelerde de meydana gelebilirken nesh ihbarî cümlelerde vuku bulmaz.

2- Tahsis hitapta kastedilmeyen *zat*, *mana* ve *durumların* kapsam dışı bırakılması; nesh ise hitapta kastedilmeyen *hükmün* belirli bir zaman için kapsam dışı bırakılmasıdır.

3- Tahsis edilen şey, çoğunlukla kendisinden tahsis yapılan şeye (*mahsûs*) lafzen ya da takdîren bitişik olurken, neshte ise nesheden hühüm (*nâsih*), mutlaka neshedilen hükümden (*mensûh*) sonra gelir. Şayet bitişik olurlarsa, bu durumda nesh değil tahsis adını alır.<sup>598</sup>

İsfahânî'ye göre gerçekte nesh, bir bakıma tahsis çeşitlerinden birisidir. Ancak tarifleri birbirinden farklıdır.

Nesh konusunda eser veren müelliflerin çoğunun, mücmeli beyân eden veya âmmı tahsis eden bazı ifadeleri nesh olarak değerlendirmiş olduklarını belirten İsfahânî, bu hususta bazı örneklere yer vermekte ve bunların aslında bir nesh olmadığını söylemektedir. Örneğin bazı âlimler *إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ*

<sup>597</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), bu konuda şunları söylemektedir: “*Nesh* Arapça'da üç manada kullanılmaktadır: Birincisi, “kitap neshedildi” cümlesinde ifade edilen neshtir. Bir kitabın içerisinde bulunanlar, başka bir kitaba aktarıldığında böyle söylenir. Bu tür neshte, neshedilen (*mensûh*) herhangi bir değişikliğe uğramamıştır. Nâsih ve mensûh olan her iki kitap, lâfzen ve manen birbirinin benzeridir ve her ikisi de mevcut (*bâkî*) durumdadır. Ancak bizim neshten kastettiğimiz mana bu değildir. Çünkü Kur'an'da, lafızları ve manaları aynı ve her ikisi de bâkî olan iki ayetten birinin diğerini neshettiği hiçbir örnek yoktur. Neshin ikinci manası, güneşin gölgeyi yok edip de onun yerine geçtiği zaman söylenen “güneş gölgeyi neshetti” cümlesinde geçen neshtir. Kur'an hakkında kullanılan *neshin*, işte bu manadaki nesh olduğu konusunda cumhur ittifak etmiştir. Neshin üçüncü manası ise, rüzgârın topraktaki izi yok edip ondan hiçbir eser bırakmadığında söylenen “rüzgâr izi neshetti” cümlesinde geçen neshtir. Bu örnekte rüzgâr, izi yok edip ondan hiçbir eser bırakmamış ve fakat kendisi de onun (izin) yerine geçmemiş, her ikisi de yok olup gitmiştir.” (Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-İzâh li Nâsihi'l-Kur'ân ve Mensûhih*, thk. Ahmed Hasan Ferhâd, Dâru'l-Menâr, Cidde 1406/1986, s. 47-54).

<sup>598</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 82. Ayrıca *nesh* ile *tahsis* arasındaki farklar konusunda bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İzâh*, s. 88-100.

“Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, karınlarına ancak ateş tıkmış olurlar”<sup>599</sup> ayetinin, “Zengin olan, iffetli olmağa çalışsın, yoksul olan uygun bir şekilde yesin”<sup>600</sup> ayetiyle neshedildiğini söylemişlerdir. Halbuki bu bir nesh değil, ayette zikredilen yetimlerin mallarını “haksızlıkla (zulmen) yeme” şeklinde olmayan bir yeme şeklinin beyânıdır. Yani ayette söz konusu olan şey nesh değil, mücmeli beyândır.<sup>601</sup> Yine bazıları içki ve kumarın haram kılınması ile ilgili olarak يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ “Sana içki ve kumarı sorarlar, de ki: İkisinde hem büyük günah ve hem insanlara bazı faydalar vardır. Günahları faydasından daha büyüktür”<sup>602</sup> ayetinde bir haram kılma bulunmadığını ve dolayısıyla daha sonra gelen Ey أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ “İnananlar! İçki, kumar, putlar ve fal okları şüphesiz şeytan işi pisliklerdir, bunlardan kaçının ki saadete eresiniz”<sup>603</sup> ayetinin önceki ayeti neshettiğini söylemişlerdir. Halbuki bu ayet de önceki ayeti beyân etmektedir.<sup>604</sup> Çünkü zararı faydasından çok olan ne varsa, zaten akıl, ondan tamamıyla uzak durmayı gerektirir.<sup>605</sup> Fakat bu mana ayette sarîh olarak ifade edilmediği için, Allah (c.c) onu başka bir ayetle tekit etmiştir. Bu konuyla ilgili başka bir örnek de, bazı kimselerin لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ “Allah’a eş koşan kadınlarla onlar imana gelinceye kadar evlenmeyin”<sup>606</sup> ayetinin “Sizden önce kitap verilenlerin hür ve iffetli kadınları size helaldir”<sup>607</sup> ayetiyle neshedilmiş olduğunu iddia etmeleridir. Ancak İsfahânî’ye göre burada nesh değil, tahsisten söz etmek gerekmektedir.<sup>608</sup> Bazı

<sup>599</sup> 4 Nisâ 10.

<sup>600</sup> 4 Nisâ 6.

<sup>601</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 83.

<sup>602</sup> 2 Bakara 219.

<sup>603</sup> 5 Mâide 90.

<sup>604</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 83.

<sup>605</sup> İçki ve kumarın haram kılınmasıyla ilgili burada ilk olarak zikredilen Bakara 219 ayetinde, her ne kadar bunların haram kılındığı sarîh olarak ifade edilmemiş ise de İsfahânî’ye göre, ayette bunlarla ilgili olarak kullanılan وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا “Günahları faydasından daha büyüktür” ifadesi, içki ve kumarın haramlığını gösterme bakımından yeterli bir delildir. Çünkü ona göre zaten akıl, böylesine “günahları faydasından daha büyük” olan şeylerden kaçınmayı gerektirmektedir. İsfahânî’nin bu açıklamaları, onun akla yüklediği fonksiyonu görme bakımından önemlidir.

<sup>606</sup> 2 Bakara 221.

<sup>607</sup> 5 Mâide 5.

<sup>608</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 85. Bu hususta Mekkî b. Ebî Tâlib şöyle söylemektedir: “Bakara 221. ayetindeki ifade, Ehl-i Kitap’tan olsun ya da olmasın, bütün müşrik kadınlarla evlenmenin haramlığı konusunda âmm bir ifadedir. Bu durum, Mâide 5 ayetiyle tahsis edilmiş ve Ehl-i Kitap’tan olan

âlimler de, *“Inananlardan, yerlerinde oturanlar ile mal ve canlariyle cihad edenler eşit değildir”*<sup>609</sup> ayeti nazil olduğu zaman, bu ayetin, bazı özür sahiplerini üzüntüye sevkettiğini ve akabinde *غَيْرُ الْمُؤْمِنِينَ* “inananlardan yerlerinde oturanlar” ifadesinin hemen peşine *أُولِي الضَّرَرِ* “özürsüz olarak”<sup>610</sup> ibaresinin nazil olduğunu ve dolayısıyla ayetin ilk halinin, gerçekleşen bu değişiklik ile neshedildiğini söylemişlerdir. Ancak İsfahânî’ye göre burada da bir nesh değil, tahsis vardır. *غَيْرُ الْمُؤْمِنِينَ* şeklindeki âmm ifade, *غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ* ifadesiyle tahsis edilmiş ve böylece müminlerden bir özrü sebebiyle savaşa katılamayarak evlerinde oturanlar, ilk ifadenin umumunun dışında bırakılmıştır.<sup>611</sup>

## P. KUR’AN’DA ÜMMETİN TE’VİLİNİ BİLEMEDİĞİ AYETLER VAR MIDIR?<sup>612</sup>

İsfahânî, bu konuda âlimler arasında görüş ayrılıkları bulunduğunu zikrettikten sonra iki farklı görüşü serdetmektedir:

1- Bu hususta kelimcilerin geneli, Kur’an’ın tamamının insanlar tarafından anlaşılır olması gerektiği görüşündedirler. Çünkü aksi taktirde, kendisinden faydalanıp istifade etme imkânı ortadan kalkmış ve dolayısıyla Kur’an’ın indirilmesinin bir manası kalmamış olurdu. Bu görüşü savunanlar Âl-i İmrân Suresi’nin 7. ayetindeki *وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ* “*İlimde derinleşmiş olanlar*”<sup>613</sup> ifadesini, *“Oysa onların yorumunu ancak Allah bilir”*<sup>614</sup> ifadesine atfetmekte ve

---

kadınlarla evlenme helal kılınmıştır. Dolayısıyla Ehl-i Kitap kadınları, birinci ayetin umumunun kapsamı dışına çıkarılmıştır. Ve ayet, Ehl-i Kitap’tan olmayan müşrik kadınlarla evlenmenin haramlığı konusuna mahsus olarak kalmıştır... Bu bir nesh değildir. Çünkü neshte birinci ayetin hükmü tamamen ortadan kalkmaktadır. Oysa ki bu ayette böyle bir durum söz konusu değildir.” (*el-İzâh*, s. 88).

<sup>609</sup> 4 Nisâ 95. Aslında bu ayet Kur’an’da bu şekilde değildir. Bu, ayetten *غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ* “özürsüz olarak” kısmının çıkarılmış şeklidir.

<sup>610</sup> 4 Nisâ 95.

<sup>611</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 85.

<sup>612</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 86-88.

<sup>613</sup> 3 Âl-i İmrân 7.

<sup>614</sup> 3 Âl-i İmrân 7.

ayetin devamındaki *يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ* “*Ona inandık derler*”<sup>615</sup> ifadesinin de hal konumunda olduğunu söylemektedirler. İbn Mesud’a nisbet edilen, onun *vav* (و) ‘lı olarak *يَقُولُونَ* *آمَنَّا بِهِ* şeklindeki kıraati de bu görüşü desteklemektedir.<sup>616</sup>

2- Sahabenin ileri gelenleri ve onlardan sonra gelen müfessirlerin çoğu ise, Kur’an’da te’vilini Allah’tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği ayetlerin bulunabileceği görüşüne varmışlardır.<sup>617</sup> Nitekim İbn Abbâs şöyle söylemiştir: “Kur’an dört vecih üzere indirilmiştir:

a) Helal ve haramlar ki, bunları bilmeme konusunda hiç kimse mazur sayılamaz.

b) Sadece Arapların anlayabilecekleri hususlar.

c) Sadece âlimlerin anlayabilecekleri hususlar.

d) Allah’tan başkasının bilemeyeceği hususlar ki, her kim bu konuda bir bilgisinin olduğunu iddia ederse yalan söylemiştir.”<sup>618</sup>

Bu konuda ikinci görüşü benimsediği anlaşılan İsfahânî, söz konusu ayetin üç açıdan değerlendirilebileceğini ifade ederek bunları şöyle sıralamaktadır:

1) Ayetteki *te’vil*, “keyfiyetleri, zamanları ve çeşitli ahvali açısından eşyanın hakikatlerinin kendisine dayandığı şey” manasına gelmektedir. Nitekim bizler bilmekteyiz ki, gerek hakikatleri ve gerekse vuku bulacakları zamanları açısından kıyamet, yeniden dirilme (*ba’s*), dâbbetü’l-arz gibi ibadet ve itikatla ilgili haberlerin birçoğunun hakikatine vâkıf değiliz. Te’vilin bu manası aynı zamanda, *هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ قَهْلَ لَنَا مِنْ شَفَعَاءَ فَيَسْتَفْعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ* “*Kitab’ın haber verdiği sonuçtan başka bir şey mi bekliyorlar? Sonuç gelip çatdığı gün, önceleri onu unutmuş olanlar, "Rabbimizin peygamberleri şüphesiz bize gerçeği getirmişti, şimdi bize şefaata etsin, yahut geriye çevrilsek de işlediklerimizin başka türlüünü işlese"* derler”<sup>619</sup> ayetinde kastedilen manadır.<sup>620</sup>

<sup>615</sup> 3 Âl-i İmrân 7.

<sup>616</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 86-87.

<sup>617</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 87.

<sup>618</sup> Suyûtî, *İtkân*, II. 1212; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, I. 6.

<sup>619</sup> 7 A’râf 53.

<sup>620</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 87-88.

2) Kur'an'da, sadece tilâveten okumamız emredilen, te'vilini (ifade ettiği gerçek anlamını ve hikmetini) tam olarak bilmeksizin kendisiyle ibadet ettiğimiz ayetler bulunmaktadır. Namaz, oruç gibi pek çok ibadette yer alan birtakım *hareketlerle* ibadet edişimiz bunun örneğidir. وَقُولُوا حِطَّةً نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ “Bağışla!” deyin, Biz de *yanılmalarınızı bağışlarız*”<sup>621</sup> ayetinin de bu şekilde değerlendirilmesi gerekmektedir. Yani ayette sözü edilen insanlara, bu lafzı (حِطَّةً) sadece dilleriyle söylemeleri emredilmişti.<sup>622</sup>

3) Müfessirler birçok ayetin tefsirinde birbirinden farklı yorumlar getirerek bunları, ayetin muhtemel olduğu pek çok manadan birisiyle tefsir etmişler ve “bu ayetin manası budur” diyerek kestirip atmamışlardır. Çünkü bu ayetlerdeki Allah'ın muradı, biz insanlar tarafından, “bunun manası budur” denilecek şekilde açıkça malum değildir.<sup>623</sup>

İsfahânî, Kur'an'da, te'vilini Allah'tan başkasının bilemeyeceği ayetlerin bulunabileceğini kabul edenlerin, Âl-i İmrân 7. ayeti ile ilgili şu ifadelerine yer vermektedir: “Malumdur ki bu ayet, bilmeleri mümkün olmayan konulara dalmaya çok hevesli olan bir topluluk hakkında, onların bu tavırlarını reddetmek için nazil olmuştur. Böylece Allah, onların bu konulara girme sebeplerini kesip bitirmeyi murad etmiştir. Ne zaman ki, bu konuları bilmeye Allah'tan başkaları da dahil edilirse, bu durumda kargaşanın sonu gelmez. Çünkü herkes bu konuları kendisinin bildiğini iddia eder. Şayet, “bu konuları belli bazı kimseler bilebilir” denilecek olursa o zaman da bu, *Fakat لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك* onlardan ilimde derinleşmiş olanlara, sana indirilen Kitap'a ve senden önce indirilen Kitap'a inanan müminlere... elbette büyük ecir vereceğiz”<sup>624</sup> ayetini delil getirip (ayette geçen الراسخون في العلم ifadesini “imam”, المؤمنون ifadesini de “diğer müminler” şeklinde yorumlayarak) Kur'an'ın bazı ayetlerinin te'vilini imamdan başkasının bilemeyeceğini iddia eden İmâmiyye'nin görüşünün benimsenmesi anlamına gelir.”<sup>625</sup>

<sup>621</sup> 2 Bakara 58.

<sup>622</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 88.

<sup>623</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 88.

<sup>624</sup> 4 Nisâ 162.

<sup>625</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 88. Kur'an'da, te'vilini Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği ayetlerin bulunabileceği görüşünü benimsediği anlaşılan İsfahânî, bu görüşü savunanların, İmâmiyye'yi eleştirir tarzda ileri sürdükleri bu delili zikretmek suretiyle kendisinin de bunu

## R. ALLAH'IN, BAZI AYETLERİ MÜTEŞÂBİH KILMASINDAKİ HİKMETLER<sup>626</sup>

İsfahânî, şu sualleri yönelterek konuya giriş yapmaktadır: “Kur’an’ın bazı ayetlerinin muhkem, bazı ayetlerinin de müteşâbih olmasındaki hikmet nedir? Kur’an’ın tamamı muhkem olsaydı ve böylece insanların sadece, yanlış anlamaları muhtemel olan çok az sayıdaki birkaç ayete şöyle bir göz gezdirmeleri yeterli olsaydı daha iyi olmaz mıydı?”. Aynı sorunun *hükümler* ve *mükellefiyet* konularında da sorularak “Allah (c.c), hükümlerin hepsini açıklasaydı ve böylece, (her zaman doğru neticeler vermesi garanti olmayan) araştırma zahmetine gerek kalmazaydı daha iyi olmaz mıydı?” ve “bizler hiçbir sıkıntı ve meşakkate girmeksizin Allah (c.c) bizlere nimetlerini bahşetseydi ve böylece, O’nun lütfunu daha rahat ve sıkıntısız bir şekilde elde etseydik daha güzel olmaz mıydı?”<sup>627</sup> denilebileceğini belirten İsfahânî’ye göre bütün bu suallere verilecek tek bir cevap vardır: Allah (c.c), düşünebilme ve iyi ile kötünün arasını ayırt edebilme yetisini sadece insana vermiş ve bu iki vasıfla insanı şerefleştirmiştir. Nitekim Yüce Allah *وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا* “*İnsanoğlunu yaratıklarımızın pek çoğundan üstün kıldı*”<sup>628</sup> buyurmuş ve bundan dolayı insanoğlunu yeryüzünde halife kılmış ve meleklerle *إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً* “*Ben yeryüzünde bir halife var edeceğim*”<sup>629</sup> demiştir. Yine bu hususla ilgili olarak Kur’an’da *لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ* “*Onları yeryüzüne halef kılacağına dair söz vermiştir*”<sup>630</sup> ve *هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا* “*Sizi yeryüzünde yaratıp orayı imar etmenizi dileyen O’dur*”<sup>631</sup> buyurulmuştur. Allah’ın insana vermiş olduğu bu konumun, şeref olarak insana yeteceğini düşünen İsfahânî, bu sayede insanın, hakiki manada olmasa bile, “ilim, hilm (yumuşak huyluluk) ve hikmet gibi gerçekte Allah’a ait olan bir takım

---

desteklediğini îmâ etmektedir. Bu durum onu Şia’ya nisbet etmeye çalışanlara karşı bizlere önemli ipuçları vermektedir. Çünkü İmâmiyye’yi eleştiren bu delili, İsfahânî’nin de kabul etmesi, bizlerde, onun Şia’ya mensup olmadığı yönünde bir kanaat meydana getirmektedir.

<sup>626</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 89-90.

<sup>627</sup> Bkz. İsfahânî, *Mukaddime*, s. 89.

<sup>628</sup> 17 İsrâ 70.

<sup>629</sup> 2 Bakara 30.

<sup>630</sup> 24 Nûr 55.

<sup>631</sup> 11 Hûd 61.

sıfatlarla nitelendirilen şan ve şeref sahibi bir varlık” haline gelmiş olduğunu söylemektedir.<sup>632</sup>

İsfahânî, müteşâbihâtın var oluş gerekçesini de şu şekilde anlamaktadır: “Yüce Allah, bu *düşünme* ve *bir görüşü benimseme* melekelerini insanoğluna mahsus kılınca, ona verdiği marifeti (her alandaki bilgiyi) mükemmellik derecesinde vermemiş, bu seviyenin biraz altında vermiştir ki insan kendi fikri ve düşüncesiyle bu eksikliği tamamlasın ve böylece kendisinde mevcut olan düşünme potansiyeli atıl bir vaziyette kalmasın. Yoksa insanda bulunan bu meleke, kendisinden hiçbir yarar elde edilemeyen, sırf bir gerçeklik olarak kalıverirdi. Bu ise, yani insanda var olan bir melekenin işlevsiz bir biçimde bırakılması, hoş bir durum değildir ve Allah bu gibi şeylerden münezzehtir.”<sup>633</sup> Yani İsfahânî’ye göre Allah, insana bütün malumatı mükemmellik derecesinde verip de onun fikrî potansiyelini atıl bir vaziyette bırakmaktan münezzehtir.

Allah’ın bizlere bahşetmiş olduğu yiyecek ve içeceklerin hepsinin durumunun da aynen bu şekilde olduğunu düşünen İsfahânî’ye göre Allah, bizler için gıdaların asıllarını yaratmış, sonra da bizlere o gıdaları ayrıştırma, birleştirme, ihtiyaç duyduğumuz şekil ve zamanda onlardan istifade edebilme kabiliyetini vermiştir.<sup>634</sup>

Yukarıda verdiği bu bilgilerden sonra Kur’an’ın hüküm ve manalarının, açık (*celî*) ve kapalı (*hafî*) olmak üzere ikiye ayrıldığını belirten İsfahânî, bu ikisi arasındaki farkı şöyle ifade etmektedir: “Açık olan hüküm ve manalar, duyularımızla ya da aklımızla hemen anlayabildiklerimizdir. Kapalı olanlar ise, hemen ilk bakışta anlaşılmayıp bu ikisi (duyular ve akıl) vasıtasıyla anlamaya çalıştıklarımızdır.”<sup>635</sup>

## S. TEFSİR İLMİNİN<sup>636</sup> ÜSTÜNLÜĞÜ<sup>637</sup>

<sup>632</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 89.

<sup>633</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 89-90.

<sup>634</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 90.

<sup>635</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 90.

<sup>636</sup> İsfahânî, burada *ilmü’-t-tefsîr* tabirini kullanmaktadır.

<sup>637</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 91-92.

İsfahânî'ye göre insanoğlunun üstlendiği vazifelerin en şerefli, Kur'an'ın tefsir ve te'vilidir. Çünkü bir işin şerefli olması, mutlaka aşağıdaki üç husustan birisi ile gerçekleşir<sup>638</sup>:

1- *Konusunun şerefli olması*: Örneğin kuyumculuk, debbağcılıktan (deri tabaklama işi) daha şereflidir. Çünkü kuyumculuğun konusu olan altın ve gümüş, debbağcılığın konusu olan ölü hayvanın derisinden daha şereflidir.

2- *Suretinin (şeklinin) şerefli olması*: Örneğin kılıcı mühürlemek, kâğıdı mühürlemekten daha şereflidir.

3- *Gayesinin şerefli olması*: Örneğin gayesi sağlığa fayda sağlamak olan tıp, gayesi tuvalet temizlemek olan tuvalet temizleyiciliğinden daha şereflidir.

Durum böyle olunca, İsfahânî'ye göre tefsir ilmi için, bu üç şerefün üçü de söz konusu olmaktadır. Çünkü tefsir ilminin *konusu*, her hikmet ve faziletin kaynağı olan Kur'an'dır. Tefsirin yapılma *sureti*, Kur'an'ın gizliliklerini izhar edip ortaya çıkartmak şeklindedir. *Gayesi* ise, kopmayan sapasağlam bir kulpa yapışmak ve sonu olmayan hakiki mutluluğa ulaşmaktır. Bundan dolayıdır ki Allah, Tefsir İlmi'nin mevkiini övmüş ve *وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا* “Kime hikmet verilmişse şüphesiz ona çokça hayır verilmiştir”<sup>639</sup> buyurmuştur. İsfahânî, bu ayette geçen “kime hikmet verilmişse” ifadesindeki *hikmetin*, “Kur'an'ın tefsiri” olarak yorumlandığını söylemekte<sup>640</sup> ve anlaşıldığına göre kendisi de bu yoruma katılmaktadır.

## Ş. MÜFESSİRDE BULUNMASI GEREKLİ OLAN İLİMLER<sup>641</sup>

Öncelikle, Kur'an'ı tefsir etmenin caiz olup olmadığı hususunun âlimler arasında ihtilafli bir mesele olduğunu belirten İsfahânî, bu husustaki iki farklı görüşü naklederek konuya giriş yapmaktadır:

<sup>638</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 91.

<sup>639</sup> 2 Bakara 269.

<sup>640</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 92.

<sup>641</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 93-97.

*1- Caiz Olmadığını Savunanlar:* Bazı âlimler bu konuda müteşeddit bir tavır sergileyerek, delil bilgisi, fıkıh, nahiv, tarihî olaylar ve rivayetler hususunda bilgi sahibi olan bir âlim ve edebiyatçı bile olsa hiç kimsenin, Kur'an'ın herhangi bir cüzünü tefsir etmesinin caiz olmayacağını söylemişlerdir. Böyle bir kişinin yapması gereken şey sadece, Hz. Peygamber'den, Kur'an'ın nüzûlüne şahit olan sahabeden ya da ilimlerini sahabeden alan tâbiûndan nakledilen şeylerle yetinmesidir. Bu fikri benimseyenler görüşlerini desteklemek için Hz. Peygamber'den nakledilen bazı hadisleri delil getirmişlerdir: “Kur'an'ı kendi görüşüne (re'yine) göre tefsir eden kimse, cehennemdeki yerini hazırlasın!”<sup>642</sup> “Kur'an'ı kendi görüşüne göre tefsir eden kimse, isabet etmiş olsa bile hata etmiştir.”<sup>643</sup> Bir başka rivayette de “Kur'an hakkında kendi re'yi ile konuşan kimse kâfir olmuştur”<sup>644</sup> ifadesi yer almaktadır. Bu görüşü savunanların getirmiş oldukları delillerden bir tanesi de, Hz. Ebûbekir'e nisbet edilen “şayet Allah'ın kitabı hakkında kendi re'yime göre konuşacak olursam, hangi sema beni altında barındırır ve hangi arz beni üzerinde taşır!”<sup>645</sup> şeklindeki ifadedir.<sup>646</sup>

*2- Caiz Olduğunu Savunanlar:* Bazı âlimler ise, bu konuda yeterli bilgi birikimine sahip olan kimselerin, Kur'an'ı tefsir etmelerinin caiz olduğu görüşündedirler. Bu fikri benimseyenler, كِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ “Sana indirdiğimiz bu Kitap mübarektir; ayetlerini düşünsünler, akli olanlar da öğüt alsınlar”<sup>647</sup> ayetini görüşlerine delil olarak getirmişlerdir.<sup>648</sup>

Bazı muhakkik âlimler ise, zikredilen bu iki görüşün, ifrat ve tefrit olduğunu belirtmişler ve “nasıl ki Kur'an'ı, sadece nakledilen rivayetlerle tefsir etmenin gerekliliğini savunmak, ihtiyaç duyulan pek çok konuyu göz ardı etmek manasına geliyorsa, herkesin bu işi yapabileceğini savunmak da bir takım karışıklıklara yol açacaktır” demişlerdir.<sup>649</sup>

<sup>642</sup> Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân* 1 (hadis no: 2950, 2951).

<sup>643</sup> Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân* 1 (hadis no: 2952); Ebû Dâvud, *İlim* 3652.

<sup>644</sup> Yaptığımız taramada bu rivayete rastlayamadık.

<sup>645</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, I. 5.

<sup>646</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 93.

<sup>647</sup> 38 Sâd 29.

<sup>648</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 93-94.

<sup>649</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 94.

Bu görüşleri aktardıktan sonra İsfahânî, bu konuda öncelikle Kur'an-ı Kerim'in muhtevasını açıklamak, daha sonra da bir müfessirde bulunması gerekli olan ilimlerin neler olduğunu ortaya koymak gerektiğini söylemektedir. İsfahânî'ye göre Kur'an'ın ihtiva ettiği ve aynı zamanda bizim de kendisini kabul etmeye davet edildiğimiz *iman* ve *islamın* şartlarının tamamı iki kısımdır<sup>650</sup>:

1) Gayesi *itikât* olan ilim: Bu, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe imandan ibarettir.

2) Gayesi *amel* olan ilim: Bu da, dinin hükümlerini bilip onları uygulamaktan ibarettir.

İsfahânî'ye göre *ilim* asıl, *amel* ise onun tamamlayıcısıdır. Amelsiz ilim tam değil, ilimsiz amel ise samimi değildir.<sup>651</sup> İşte bundan dolayı Allah (c.c) Kur'an'da genellikle bunlardan birini diğerinden ayırmamıştır. Örneğin وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا “Allah'a kim inanmış ve yararlı iş işlemişse, Allah onun kötülüklerini örter”<sup>652</sup>, “Kim Allah'a inanır ve yararlı iş işlerse, Allah onu, içinde temelli ve sonsuz kalınacak, içlerinden ırmaklar akan cennetlere koyar”<sup>653</sup>, وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ “Kadın veya erkek, kim, inanarak yararlı iş işlerse, işte onlar cennete girerler”<sup>654</sup> ve الْذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحَسُنَ مَا بَرَّ “İnanan ve yararlı iş işleyen kimseler için hoş bir hayat ve dönülecek güzel bir yer vardır”<sup>655</sup> ayetleri bunun misalidir.

İsfahânî, bu ikisinin yani *ilim* ve *amelin* elde edilmesinin ise, ancak birtakım lafzî, aklî ve vehbî ilimlerle mümkün olabileceğini söyledikten sonra bu ilimleri şöyle sıralamaktadır<sup>656</sup>:

1- Lügat İlmi: Lafız bilgisidir.

2- İştikâk İlmi: Lafızların birbirleriyle münasebetlerini ele alan ilimdir.

<sup>650</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 94.

<sup>651</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 94.

<sup>652</sup> 64 Teğâbun 9.

<sup>653</sup> 65 Talâk 11.

<sup>654</sup> 40 Mü'min 40.

<sup>655</sup> 13 Ra'd 29.

<sup>656</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 94-95.

3- Nahiv İlmi: Binâ, sarf ve irab bakımından lafızların hükümlerini ele alan ilimdir.

4- Kıraat İlmi: Kur'an'ın zatıyla<sup>657</sup> alakalı bir ilimdir.

5- Âsâr ve Haberler İlmi: Ayetlerin nüzûlüne sebep teşkil eden olaylar ve Kur'an'da peygamberlere ve geçmiş milletlere dair zikredilen kıssalarla ilgili bilgiler veren bir ilimdir.

6- Hadis İlmi: Hz. Peygamber'den ve vahyin inişine şahit olan sahabeden nakledilen rivayetleri bilmektir. Hadislerden bir kısmı Kur'an'ın mücmel ifadelerini beyân etmekte ve bir kısmı da Kur'an'ın müphem ifadelerini tefsir etmektedir. Kur'an'daki *وَإِنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ* “Sana da, insanlara gönderileni açıklayasın diye Kuran'ı indirdik”<sup>658</sup> ve *أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِهٖ* “İşte bunlar Allah'ın doğru yola erıştirdikleridir, onların yoluna uy!”<sup>659</sup> ayetleri bu hususu ifade etmektedir.

7- Fıkıh Usûlü İlmi: Nâsih-mensûh, umûm-husûs, icma-ihtilaf, mücmel-müfesser, kıyas, kıyas yapmanın uygun olduğu ve olmadığı yerler gibi, Fıkıh Usûlü'nün konusu olan meseleleri bilmektir.

8- Fıkıh ve Ahlâk İlmi: Dinin hükümleri ve adabı, kişinin kendisi, akrabaları ve diğer insanlarla olan ilişkilerinde takınması gereken tavrı ele alan bir ilimdir.

9- Kelam İlmi: Aklî deliller, hakikî burhânlar, sınıflandırma ve sınırlandırma, akla ve zanna dayalı bilgi arasındaki fark vb. hususları ele alan ilimdir.

10- Mevhibe İlmi: Bu, Allah'ın, bildiği şeylerle amel eden kullarına bahşettiği bir ilimdir. İsfahânî, mevhibe ilmini bu şekilde açıkladıktan sonra konuyla alakalı bir rivayete yer vermektedir: *Emîru'l-mü'minîn radiyallâhu anh*<sup>660</sup>, “*hikmet* der ki: her kim beni istiyorsa, bildiği şeylerin en güzelini uygulasın” demiş ve hemen peşinden *الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ* “Onlar, sözü işitirler ve en güzeline uyarlar”<sup>661</sup> ayetini

<sup>657</sup> Burada “Kur'an'ın zatı” ile kastedilen şey, onun kelimeleridir. Dolayısıyla *Kıraat İlmi*, Kur'an kelimelerinin okunuş şekilleri ile ilgilenen bir ilimdir.

<sup>658</sup> 16 Nahl 44.

<sup>659</sup> 6 En'âm 90.

<sup>660</sup> İsfahânî'nin burada *Emîru'l-mü'minîn radiyallâhu anh* tabiriyle kastettiği kişi Hz. Ali'dir.

<sup>661</sup> 39 Zümer 18.

okumuştur. Yine ondan nakledildiğine göre kendisine, “sende, Hz. Peygamber’den öğrendiğin ancak, senden başkasına ulaşmayan bir ilim var mı?” diye sorulmuş o da; “hayır, bende Allah’ın kitabı Kur’an’dan, kendime özel sahifemde bulunanlardan ve Allah’ın dilediği kullarına ihsan ettiği *anlama kabiliyetinden* başka bir ilim yoktur” şeklinde cevap vermiştir.<sup>662</sup>

Burada İsfahânî’nin, bir müfessirde bulunması gerekli olan ilim dalları muvacehesinde sıraladığı on ilim dalından ilk dördünün (*lügat, iştikâk, nahiv* ve *kıraat*) doğrudan, iki tanesinin ise (*fıkıh usûlü* ve *kelam*) dolaylı olarak dilbilimle alakalı olduğuna özellikle dikkat edilmelidir. Bu durum İsfahânî’nin, Kur’an’ı anlama ve yorumlama hususunda dile yüklediği anlam bakımından önemli ipuçları içermektedir.

İsfahânî’ye göre bütün bu ilimler, tabir yerindeyse, müfessirin kullanacağı aletlerdir ve bu aletler olmadan müfessirin, mesleğini tam olarak icra etmesi mümkün değildir. Bu sebeple işte bu on ilmi kendisinde toplayıp onları kullanabilen bir müfessir, Kur’an’ı kendi re’yine göre tefsir eden müfessirlerden ayrılmış olur.<sup>663</sup> Yine İsfahânî’ye göre, şayet bir kişide, Kur’an tefsirinde bilinmesi şart olmayan bir ilim eksik olur da, kişi bu konudaki eksikliğin farkına varıp o ilmin uzmanlarından yardım ister ve onlardan iktibasta bulunup bununla bilgilenmeyi arzularsa, böyle bir kişi de inşallah, Kur’an’ı kendi re’yine göre tefsir eden müfessirlerden ayrılmış olur.<sup>664</sup>

İsfahânî’ye göre, “Kur’an’ı kendi re’yine göre tefsir etmek” ile kastedilen şey, bu hususta gerekli olan ilimleri bilmeden Kur’an’ı tefsir etmeye kalkışmaktır. O, bu konuda şunları söylemektedir: “Kur’an’ı kendi re’yine göre tefsir etmekten kastedilen şey, kişinin, tefsir yaparken istifade edilmesi gereken alet ilimlerini kendisinde toplamadan, zan ve tahmine dayalı olarak yaptığı tefsirdir. Hz. Peygamber, bu şekilde tefsir yapan birinin, isabet etmiş olsa bile hata yapmış olacağını bildirmiştir. Çünkü

<sup>662</sup> İsfahânî’nin bu rivayete yer vermesi, onu Şia’ya nisbet edenlere karşı bir cevap niteliği taşıması bakımından önemlidir. Çünkü İsfahânî’nin zikrettiği bu rivayette, Şia’nın savunduğunun aksine Hz. Ali, Hz. Peygamber’den sadece kendisinin öğrenip başkalarına ulaşmayan bir ilmin bulunmadığını söylemekte ve kendisinde bulunan ilimlerin sadece Kur’an, kendisine ait özel sahifesi ve anlama kabiliyeti olduğunu ifade etmektedir.

<sup>663</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 96.

<sup>664</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 96.

böyle bir kişi, her ne kadar söylediği söz gerçeğe mutabık olsa da bilmediği bir şeyi haber vermiştir. Nitekim Allah (c.c), *إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ*, “Ancak hakkı bilip ona şahidlik edenler bunun dışındadır”<sup>665</sup> buyurarak *şehadetle* birlikte *ilmi* de şart koşturmuştur. Aynı şekilde Allah (c.c), *تَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ*, “Senin şüphesiz Allah'ın Peygamberi olduğuna şehadet ederiz”<sup>666</sup> diyen münafıkları yalanlayarak *وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ* “Allah, ikiyüzlülerin yalancı olduklarını da bilir”<sup>667</sup> buyurmuştur.”<sup>668</sup>

Bu konuda İsfahânî son olarak, tefsir işine giren bir kişinin, nefsinin şerlerinden ve kendini beğenmekten uzaklaşarak içinde Allah korkusunu hissetmesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre kişinin kendini beğenmesi, bütün fesatların kaynağıdır.<sup>669</sup> Yine tefsirle uğraşan bir kişinin kendi anlayışından duyduğu şüphe, Hz. Peygamber’le birlikte yaşayıp Kur’an’ın nüzûlüne şahit olan selefın anlayışından duyduğu şüpheden daha çok olmalıdır.<sup>670</sup>

#### T. TEK BİR İFADE İLE BİRBİRİNDEN FARKLI İKİ MANAYI KASTETMENİN MÜMKÜN OLUŞU<sup>671</sup>

İsfahânî, her ikisinde de hakikî olarak veya birisinde hakikî diğerinde mecazî olarak iki manayı ifade etmek üzere konulmuş olan bir müşterek lafzın, şayet bu iki manası, kastedilen şeyde birbiri ile çelişiyorsa, bu ibare ile her iki mananın birlikte kastedilmesinin doğru olmayacağını belirtmektedir.<sup>672</sup> Örneğin “tek bir namaz kıl” ifadesi ile hem vacip bir namazın hem de mendup bir namazın kastedilmesi doğru değildir. Fakat lafzın iki manasının birlikte düşünülmesi bir çelişki arzetmiyorsa, tek bir ibare ile her iki mananın birlikte kastedilmesi mümkündür. Örneğin *اللمس* kelimesi böyledir. Çünkü bu kelime “bir şeye dokunmak” manasına geldiği gibi, “cinsel ilişki” manasına da gelebilmektedir. Nitekim İmam Şafîî, kelimenin birinci manasını tercih

<sup>665</sup> 43 Zuhruf 86.

<sup>666</sup> 63 Münâfikûn 1.

<sup>667</sup> 63 Münâfikûn 1.

<sup>668</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 96-97.

<sup>669</sup> Bkz. İsfahânî, *Mukaddime*, s. 97.

<sup>670</sup> Bkz. İsfahânî, *Mukaddime*, s. 97.

<sup>671</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 98-101.

<sup>672</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 98.

etmiştir. Sibeveyh de, birbiri ile çelişki arz etmemesi halinde tek bir ifade ile iki mananın birlikte kastedilmesinin mümkün olabileceği görüşündedir. Nitekim o, Arapların kullanmış oldukları الويل له ifadesinin, bir kişiye beddua etmek (yazıklar olsun ona!) manasına geldiği gibi, bir kişinin içerisinde bulunduğu durumu haber vermek (yazık ona) manasına da gelebileceğini söylemiş ve aynı anda her iki durumun da kastedilebileceğini belirtmiştir.<sup>673</sup>

İsfahânî, bir ifade ile birbirinden farklı iki manayı birlikte kastetmenin mümkün olduğu konusunda, Arapça'da cârî olan bazı kullanımları da delil olarak getirmektedir. Örneğin Araplar, sonuna eril kip zamiri eklenmiş olan افعلوا (...yapın) ifadesini, hem erkeklere hem de kadınlara hitap ederken kullanmaktadırlar. Yine onlar الرجال والنساء فعلوا (erkekler ve kadınlar ... yaptılar) ifadesinde erkeklerden ve kadınlardan söz ederken eril kipi kullanmaktadırlar. Bu şekildeki kullanımlar, erkekler hakkında hakikî, kadınlar hakkında ise mecazîdir.<sup>674</sup>

İsfahânî'nin bu konuda zikrettiği bir başka örnek de, Araplar'ın güneşi (الشمس) ve ayı (القمر) ifade etmek üzere kullandıkları القمران kelimesidir ki, bu kelime ay hakkında hakikî, güneş hakkında ise mecazîdir.<sup>675</sup>

İsfahânî, bu hususta Kur'an'dan da örnekler getirmektedir. Ona göre Kur'an'da Allah, يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ “Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınızda, onları, iddetlerini gözeterek boşayın”<sup>676</sup> buyururken, bununla hem Hz. Peygamber'i hem de müminleri kastetmiştir. Ayetteki hitap, Hz. Peygamber hakkında hakikî, müminler hakkında ise mecazîdir.<sup>677</sup>

“يَسْبُحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ”<sup>678</sup> ayeti de bu şekildedir. Ayette, hem insanlar hem de diğer varlıklar için kullanılmış olan âmm bir ifade yer almaktadır. Malumdur ki, insan diliyle ve fiilleriyle tesbihte bulunur. Oysa cansız varlıkların tesbihte bulunmaları bu şekilde değildir. Buna rağmen Allah, her ikisinin tesbihini tek bir lafızda birleştirmiştir.

<sup>673</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 98.

<sup>674</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 98.

<sup>675</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 99.

<sup>676</sup> 65 Talâk 1.

<sup>677</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 98.

<sup>678</sup> 17 İsrâ 44.

Bu hususta Kur'an'da yer alan bir başka örnek de *وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى* “*Seni fakir bulup zenginleştirmede mi?*”<sup>679</sup> ayetidir. Ayetteki *فَأَغْنَى* ifadesi ile hem *yeterli miktardaki zenginliğin* hem de *kanaat zenginliğinin* birlikte kastedildiği söylenmiştir. İsfahânî, Kur'an'da bu şekildeki kullanımların sayılamayacak kadar çok örneğinin bulunduğunu belirtmektedir.<sup>680</sup>

Allah'ın, farklı manaları cem eden bu gibi ifadelerle ilgili olarak *وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ* “*Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem olsa, denizler mürekkep olsa ve yedi misli deniz de yedekte bulunup yazılsa yine de Allah'ın sözleri bitmezdi*”<sup>681</sup> buyurduğunu ifade eden İsfahânî, “her harfin bir zahı, bir de batnı vardır. Yine her harfin bir haddi, bir de matlaı vardır” şeklindeki rivayetin de bu hususa işaret ettiğini söylemektedir.<sup>682</sup>

#### U. KUR'AN'IN İ‘CÂZİ<sup>683</sup>

Kur'an'ın i‘câzı konusuna geçmeden önce İsfahânî, peygamberlerin getirmiş oldukları mucizelerden bahsetmekte ve onları iki başlıkta ele almaktadır: Hissî mucizeler ve aklî mucizeler.

*1- Hissî Mucize:* Gözle idrak edilebilen mucizelerdir. Hz. Salih'in devesi, Hz. Nuh'un tufanı, Hz. İbrahim'in ateşi ve Hz. Musa'nın asası bu tür mucizelerdendir.<sup>684</sup>

İsfahânî'ye göre, hissî mucizeleri idrak etme hususunda, toplumun her kesiminden insanlar eşittir. Yani bu tür mucizeleri anlama konusunda avam ile havass arasında herhangi bir fark söz konusu değildir. Bu tür mucizeler, halkı daha çok etkileyip kalpleri daha çok büyüler ve insanlar tarafından daha çabuk idrak edilirler. Ancak bunların gerçekten bir mucize mi, yoksa bir kehanet mi, el çabukluğu mu, sihir mi, tesadüfen meydana gelen bir şey mi, önceden kurgulanmış olan bir oyun mu, bir

<sup>679</sup> 93 Duhâ 8.

<sup>680</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 100.

<sup>681</sup> 31 Lokmân 27.

<sup>682</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 101.

<sup>683</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 102-109.

<sup>684</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 102.

hile mi, bir aldatmaca mı veya uydurmaca bir şey mi olduğunu sadece, bütün bunların ilmini bilen kimseler anlayabilir.<sup>685</sup>

2- *Aklî Mucize*: Akıl ve düşünce ile idrak edilebilen mucizelerdir. Gayb hakkında verilen haberler, herhangi bir eğitim almaksızın birçok ilmin hakikatini haber verme gibi mucizeler bu tür mucizelerin kapsamına girmektedir. Aklî mucizeleri anlamak, üstün akıl sahibi, keskin zekâlı ve tefekkürü güçlü olan havassa mahsustur.<sup>686</sup>

İsfahânî'ye göre Allah (c.c), aptallıkları ve anlayışlarının kıtlığından dolayı, İsrailoğulları'na gösterilen mucizelerin çoğunu hissî mucize türünden kılarken, Muhammed ümmetine gösterilen mucizelerin çoğunu ise, onların zekâları ve anlayışlarının mükemmelliği sebebiyle aklî mucize türünden kılmıştır. İşte bu anlayışlarının mükemmelliği sebebiyle onlar peygamberler gibi olabilmişlerdir. Bundan dolayı Hz. Peygamber: “ümmetim neredeyse peygamberler gibidirler”<sup>687</sup> buyurmuştur. Hz. Muhammed'in getirmiş olduğu bu din, hiçbir iptale maruz kalmadan kıyamete kadar bâkî kalacağı ve aynı şekilde aklî mucizeler de değişmeden bâkî kalacakları için Allah, bu dinin mucizelerinin çoğunu, bâkî olan aklî mucizeler türünden kılmıştır.<sup>688</sup>

Hadisçilerin, Hz. Peygamber'e ait olan, elinde çakıl taşlarının tesbîhâtı, bir kurdun kendisiyle konuşması ve bir ağacın kendisine doğru gelmesi gibi hissî mucizelere dair haberleri bir araya toplayarak rivayet ettiklerini<sup>689</sup> belirten İsfahânî daha sonra aklî mucizelerle ilgili olarak, Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu ve bir kısmını bu ümmetin bilginlerinin dahi anlayamadıkları hikmetler üzerinde birazcık düşünen herkesin pek çok mucizeye tanık olacağını söylemektedir. Bu bağlamda, Allah'ın Hz. Peygamber'e vermiş olduğu mucizelerden birinin de *Kur'an* olduğunu söyleyen İsfahânî, onun hem hissî hem de aklî, hem susan hem de konuşan ve

<sup>685</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 102.

<sup>686</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 102.

<sup>687</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I. 296.

<sup>688</sup> Bkz. İsfahânî, *Mukaddime*, s. 102.

<sup>689</sup> Hayreddîn Vanlı, bu tür hissî mucizelerin sahih olanlarını *es-Sahîh min Mu'cizâti'l-Mustafâ* adlı eserinde anlatmıştır. (Bkz. Hayreddîn Vanlı, *es-Sahîh min Mu'cizâti'l-Mustafâ Aleyhi's-Salâtü ve's-Selâm*, Dâru İbni'l-Esr, Kuveyt 2000).

kıyamete kadar bâkî kalacak bir mucize olduğunu ifade etmektedir.<sup>690</sup> Bundan dolayıdır ki Allah, وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ فَلْإِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ, "Ona, "Rabbinden mucizeler indirilmesi gerekmez miydi?" derler. De ki: "Mucizeler ancak Rabbimin katındadır. Doğrusu ben, sadece apaçık bir uyarıcıyım." Kendilerine okunan bir Kitap'ı sana indirmiş olmamız onlara yetmiyor mu?"<sup>691</sup> buyurmuştur.

Belâgat konusunda çok ileri bir seviyede olmalarına rağmen Kur'an, kendisine karşı çıkanları sürekli olarak muârazaya çağırmış ve böylece onlara meydan okumuştur. وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادْتُمْ أَنَّ تُغْلِبُوا فَانْتَرَاهُ فَلْأَن تَفْتَرَاهُ فَلْأَن تَفْتَرَاهُ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَن اسْتَطَعْتُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ "Kulumuza indirdiğimiz Kur'an'dan şüphe ediyorsanız, siz de onun benzeri bir sure meydana getirin; eğer doğru sözlü iseniz, Allah'tan başka, güvendiğinizi de yardıma çağırın"<sup>692</sup>, "Senin için, "Onu uydurdu mu?" diyorlar. De ki: "Onun surelerine benzer bir sure meydana getirin. İddianızda samimi iseniz, Allah'tan başka çağırabileceklerinizi de çağırın"<sup>693</sup> ve قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا "De ki: "İnsanlar ve cinler, birbirine yardımcı olarak bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak için bir araya gelseler, and olsun ki, yine de benzerini ortaya koyamazlar."<sup>694</sup> ayetleri bu hususa işaret etmektedir. İsfahânî onların, Kur'an'ın bu meydan okuması karşısında aciz kalmalarının, Hz. Peygamber'in nübüvvetine kesin bir delil olduğu kanaatindedir. Şayet onlar bu meydan okumaya karşılık vermeye muktedir olabilselerdi, elbette bundan geri durmazlardı. Çünkü onlar, Kur'an'ın nurunu söndürmek ve emirlerini zaafa uğratmak için canlarını feda eden kimselerdi.<sup>695</sup> Bundan dolayı onların Kur'an hakkında bazen لَا تَسْمَعُوا لِهَٰذَا الْقُرْآنِ "Bu Kur'an'ı dinlemeyin, okunurken gürültü yapın, belki bastırırsınız"<sup>696</sup> dediklerini, bazen لَوْ نَشَاءُ لَفُتْنَا مِثْلَ هَٰذَا "İstesek biz de aynını söyleyebiliriz"<sup>697</sup> dediklerini, bazen onu اَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ "Öncekilerin masalları"<sup>698</sup>

<sup>690</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 102.

<sup>691</sup> 29 Ankebût 50-51.

<sup>692</sup> 2 Bakara 23.

<sup>693</sup> 10 Yûnus 38.

<sup>694</sup> 17 İsrâ 88.

<sup>695</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 103.

<sup>696</sup> 41 Fussilet 26.

<sup>697</sup> 8 Enfâl 31.

olarak nitelediklerini, bazen لَوْ لَّا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً “Kur’an ona bir defada indirilmeliydi”<sup>699</sup> dediklerini ve bazen de اِنَّتِ بَقْرَانٌ غَيْرِ هَٰذَا اَوْ بَلَّةٌ “Bundan başka bir Kur’an getir veya bunu değiştir”<sup>700</sup> dediklerini görürüz. İşte onların bütün bu sözleri, Kur’an’ın bir benzerini getirmekten aciz kaldıkları manasına gelmektedir. Onların bu acizyetleri anlaşıldıktan sonra kalkıp da “aslında Kur’an’ın bu meydan okumasına karşılık verilmiştir ama bunlar bize kadar nakledilip ulaştırılmamıştır” demenin hiç de mantıklı olmayacağını, çünkü insanların, böylesine hassas ve önemli meseleleri nakletme hususunda son derece titiz davrandıklarını ifade eden İsfahânî, “nitekim İslam’a karşı yapılan saldırılara dair kaleme alınan pekçok kitabın nakledilip nesilden nesile aktarıldığını görmekteyiz”<sup>701</sup> demektedir.

İsfahânî’ye göre bütün bu söylenenler her ne kadar Kur’an’ın bir mucize olduğunu gösterse de, aşağıdaki iki husus da açıklanmadıkça bunlar, çok fazla ikna edici olmayabilir:

1. Mu‘ciz (aciz bırakan) şey nedir? Kur’an’ın lafzı mı, manası mı, nazmı mı? Yoksa her üçü de mi? Çünkü manzûm olan her kelim, bunların üçünü de içermektedir.

2. Mu‘ciz olan şeyin, ölümlerin dirilmesi, eşyanın yoktan var edilmesi gibi yapılması imkân dahilinde olmayan bir şey olması gerekir. Yapılması imkân dahilinde olan şeyler ise mu‘ciz değildir. Örneğin çok maharetli bir marangozun yaptığı işin bir benzerini, onun kadar olmasa bile bir başkası da yapabiliyorsa, bu marangozun yapmış olduğu iş mu‘ciz olmaz.<sup>702</sup>

Kur’an’ın i‘câzı konusuna tekrar dönersek İsfahânî, onun mucize oluşunu iki yönden ele almaktadır: Birincisi fesâhat yönünden i‘câzı, ikincisi de insanların onunla boy ölçüşememeleri yönünden i‘câzı.

**1. Kur’an’ın Fesâhat Yönünden İ‘câzı:** İsfahânî’ye göre Kur’an’ın fesâhat yönünden i‘câzı, onun temel unsurları olan *lafzı* ve *manası* ile alakalı değildir. Çünkü

<sup>698</sup> 16 Nahl 24.

<sup>699</sup> 25 Furkân 32.

<sup>700</sup> 10 Yûnus 15.

<sup>701</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 104.

<sup>702</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 104.

Kur'an'ın lafızları, bizzat Arapların kullandıkları lafızlardı. Nitekim Allah Kur'an hakkında *فَرَأْنَا عَرَبِيًّا* “Arapça bir Kur'an” ifadesini kullanmıştır. Bir başka ayette de *ذَٰلِكَ الْمِ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ* “*Elif, Lam, Mim. Bu, doğruluğu şüphe götürmeyen bir Kitap'tır*”<sup>703</sup> buyurarak bu *Kitabın*, kelamın ana unsuru olan bu harflerden müteşekkil olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>704</sup>

Aynı şekilde Kur'an'ın i'câzı, onun manaları ile de alakalı değildir. Çünkü Kur'an'ın ihtiva ettiği manaların pek çoğu, önceki kitaplarda da mevcut idi. Nitekim Allah *وَأَنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ* “*O, daha öncekilerin kitabında da zikredilmiştir*”<sup>705</sup> buyurmuştur. Yine bir başka ayette de *أَوَلَمْ تَأْتِهِم بَيِّنَةٌ مَّا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى* “*Onlara, önceki Kitablarda bulunan belgeler gelmedi mi?*”<sup>706</sup> buyurarak bu hususa dikkat çekmiştir.<sup>707</sup>

Kur'an'da yer alan *gaybî haberler* gibi mana yönünden mu'ciz olan haberlerin mu'ciz olmaları, Kur'an'ın salt Kur'an olmasıyla alakalı olmayıp, bilakis bu haberlerin *gaybî haberler* olması ile alakalıdır. İşte bundan dolayı bu haberlerin gerek bu nazımla gerekse başka bir nazımla, gerek Farsça gerek Arapça ve gerekse başka bir dil ile, gerek işaret ile ve gerekse ibare ile bildirilmesi arasında hiçbir fark yoktur.

İsfahânî'ye göre, Kur'an'ın Kur'an olması, onun lafzı veya manası ile alakalı olmayıp *nazmı* (biçimi) ile alakalıdır. Nasıl ki kendisine has bir nazım şekli ile şiir, şiir oluyor, hutbe, hutbe oluyorsa, aynen bunun gibi Kur'an da, kendisine has özel bir nazım şekli ile Kur'an olmaktadır.<sup>708</sup>

*Nazımdan* kastedilen, Kur'an'ın suretidir. Lafız ve mana ise onun temel unsurlarıdır. Bir şey unsurlarına göre değil, suretine göre hüküm ve isim alır.<sup>709</sup> Örneğin bir yüzük, küpe veya halhal, altın veya gümüşten ibaret olan unsurlarına (ana maddelerine) göre değil, suretlerine göre bu hüküm ve isimleri almaktadırlar. Dolayısıyla Kur'an'ın i'câzı, onun kendisine mahsus olan nazmı ile alakalı olmaktadır.

<sup>703</sup> 2 Bakara 1-2.

<sup>704</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 105.

<sup>705</sup> 26 Şuarâ 196.

<sup>706</sup> 20 Tâ-Hâ 133.

<sup>707</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 105-106.

<sup>708</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 106.

<sup>709</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 106.

Kur'an'ın mu'ciz oluşunu beyan edebilmek için öncelikle nazım biçimlerini açıklamak sonra da Kur'an'ın nazım biçiminin diğer kelimelerin nazım biçimlerinden farklı olduğunu ortaya koymak gerektiğini belirten İsfahânî, bir kelamın meydana gelebilmesi için beş kategorinin söz konusu olduğunu söylemektedir. Bunlar<sup>710</sup>:

1.*Nazım*: Alfabedeki harflerin birbirine eklenerek bunlardan isim, fiil veya harf şeklinde bir kelime meydana getirilmesidir.

2.Kelimelerin birbirlerine eklenmeleri suretiyle bunlardan anlamlı cümleler meydana getirilmesi. Bu insanların birbirleriyle konuşmalarında ve ihtiyaçlarını gidermede kullandıkları türdür ki buna *mensûr* adı verilir.

3.Cümlelerin, birtakım kuralları, bölümleri, girişi ve sonucu olacak şekilde birbirlerine eklenmesi suretiyle meydana gelen tür ki buna *manzûm* adı verilir.

4.Üçüncü maddede yer alan özelliklere ilaveten, cümle sonlarında kafiye yapılması suretiyle meydana gelen tür ki buna *müsecca*‘ adı verilir.

5.Dördüncü maddede yer alan özelliklere ilaveten, özel bir vezin kullanılması suretiyle meydana gelen tür ki buna da *şiiir* adı verilir.

Böylece kelam ya sadece mensûr olur, ya nesirle birlikte nazım da bulunur, ya nazımla birlikte seci‘ (kafiye) de bulunur, ya da seci‘ ile birlikte vezin de bulunur.

*Manzûm* olan kelam ya muhâvere (diyalog) şeklinde olur ki buna *hitâbet* adı verilir. Ya da yazışma şeklinde olur ki buna da *risâle* adı verilir. Kelam türleri, mutlaka bunlardan birisine girmektedir ve bütün kelam türlerinin kendisine has bir nazmı (biçimi) vardır.

İsfahânî'ye göre Kur'an, bütün bu türlerin en güzel şekillerini ihtiva etmekle birlikte bizatihi bunlardan birisi değildir. Nitekim Kur'an hakkında “o bir *risâle*dir”, “*hitâbet*dir” veya “*şiiir*dir” demek doğru olmaz. Ama o bir *kelam*dır ve onu işiten herkes, onun nazmıyla diğer kelimelerin nazmı arasındaki farkı hemen anlar.<sup>711</sup> İşte bundan dolayı Allah, Kur'an'ın, insanların kendi aralarında kullandıkları nazım şekillerinden meydana gelmediğine ve dolayısıyla onda, diğer kitapların

<sup>710</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 106-107.

<sup>711</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 107.

durumlarında olduğu gibi bir ziyadeliğin yapılmasının mümkün olamayacağına dikkat çekerek *وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ* “Oysa o, değerli bir Kitap’tır. Geçmişte ve gelecekte onu batıl kılacak yoktur”<sup>712</sup> buyurmuştur.

Şayet, “Kur’an niçin şiir gibi vezinli değildir? Oysa ki vezinli olan kelamın, vezinsiz olan diğer nazım biçimleri arasında yüksek bir makamı vardır. Çünkü vezinli olan her kelam aynı zamanda manzûm olduğu halde aksine, her manzûm kelam vezinli değildir” denilecek olursa İsfahânî, böyle bir soruya şu cevabı vermektedir: Kur’an’ın şiir nazmında ve vezninde olması ilahî hikmete ters düşmektedir. Çünkü Kur’an, sıdkın mahalli ve hakkın kaynağıdır. Oysa şairin en belirgin özelliği, bâtlı hak suretinde tasvir etmesi ve doğruya ulaşmada hakkı kullanmaksızın övgüde de yergide de haddi aşmasıdır. Hattâ şair, tesadüfî olması müstesna, hiçbir zaman doğruyu söylemez ve hakka ulaşamaz. Nitekim şöyle denilmiştir: “hayal gücü çok olan kimse şiir yazabilir. Akıl gücü çok olan kimse ise şiir yazma konusunda yetersizdir.” Şiirin, yalan mahalli olmasından dolayıdır ki Allah, doğru sözlülükte namzet ve Allah ile kulları arasında vasıta olan Peygamberi’ni şiirden tenzih ederek *وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ* “Biz ona şiir öğretmedik, zaten ona gerekmezdi”<sup>713</sup> buyurmuş ve onun şiir gibi bir gayesinin bulunmadığını belirtmiştir. Yine bu hususta Yüce Allah *وَمَا هُوَ بِقَوْلٍ شَاعِرٍ* “O, şair sözü değildir”<sup>714</sup> buyurmuş ve bununla Kur’an’ın, bir şiir olmadığını değil, onun bir “yalancının sözü” olmadığını kastetmiştir.<sup>715</sup> Çünkü onlar zaten şiir veznini çok iyi bilip tanıdıkları için Allah, Kur’an’ı bir “şair sözü” olmaktan nefyetmeye gerek duymazdı. Dolayısıyla ayette kastedilen, onun, bir yalancının sözü olmadığıdır. Şiirin, yalan ile meşhur olmasından dolayıdır ki, vezne sokmak suretiyle emirlerin çoğunu bâtlı ve yalan kılmaya çalışan fırkaya *Şi’riyye* adı verilmiştir. Kur’an’da yer alan vezinli lafızlara gelince bunlar, kelamın gelişine göre, bir kasıt olmaksızın kullanılan ifadelerdir.<sup>716</sup>

<sup>712</sup> 41 Fussilet 41-42.

<sup>713</sup> 36 Yâsîn 69.

<sup>714</sup> 69 Hâkka 41.

<sup>715</sup> Yani İsfahânî burada *وَمَا هُوَ بِقَوْلٍ شَاعِرٍ* ayetini, *وَمَا هُوَ بِقَوْلٍ كَاذِبٍ* şeklinde tefsir etmektedir.

<sup>716</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 108.

## 2. Kur'an'ın, İnsanların Kendisiyle Boy Ölçüşmemeleri Yönünden İcazı:

İsfahânî, dikkat edildiği taktirde, fesâhat yönünden i'câzında olduğu gibi, Kur'an'ın bu yönden i'câzının da gayet açık olduğunu ifade etmektedir.

Ona göre, güzel olsun kötü olsun, hiçbir meslek ve hiçbir fiil yoktur ki, bunlar ile bu işlerin ehli olan insanlar arasında gizli birtakım münasebetler ve ilâhî muvaffakiyetler bulunmasın. Çünkü Allah her bir mesleğe tesir edip onu yapan kişinin kalbini o işe ısındırır. Böylece içgüdüleri, kişiyi sürekli olarak bu işle meşgul olmaya zorlar ve neticede kişi, kalben ve ruhen huzura ermiş bir şekilde, bu işi yapmayı kabul edip benimser. Nitekim *لَئَلَّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِثْهَاجًا* “Her biriniz için bir yol ve bir yöntem kıldık”<sup>717</sup> ayeti ve Hz. Peygamber’in “sizler çalışıp amel ediniz. Çünkü herkes ne için yaratılmış ise, o kendisine kolaylaştırılmıştır”<sup>718</sup> şeklindeki hadisi bu söylediklerimizin hepsini mündemiçtir.

Dikkat edilirse Allah, dili güzel kullanıyor olmalarının verdiği rahatlıkla meânî alanında istedikleri gibi at koşturan belâgatçi ve hitâbetçilerin hepsini birden Kur'an'la boy ölçüşmeye davet etmiş fakat, Kur'an'la boy ölçüşme temayüllerinden asla vazgeçmemiş oldukları halde, onun bir benzerini getirmekten aciz kalmışlardır.<sup>719</sup> Akıl sahibi olan herkesin, onları bu işi yapmaktan ilâhî bir gücün alıkoyduğunu anlayacağını belirten İsfahânî, “zâhiren dilcilerin hepsini birden Kur'an'la boy ölçüşmeye çağırmak ve fakat bâtinen onların bunu asla yapamamalarını sağlamaktan daha büyük mucize mi vardır!”<sup>720</sup> diyerek konuyu noktalamaktadır.

## IV. MUKADDİMETÜ’T-TEFSİR’İN TEFSİR USÛLÜ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Kur'an öncelikle *dilsel bir metin* olduğu için bu metni anlamak ve açıklamak da ancak, o dilin kendisine ait özelliklerini bilmekle mümkün olabilmektedir. Kur'an bir

<sup>717</sup> 5 Mâide 48.

<sup>718</sup> Buhârî, *Tefsîr* 349.

<sup>719</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 109.

<sup>720</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 109.

metindir ve bu metin, kelimelerden ve cümlelerden oluşmaktadır. Kelimeler ve cümleler ise harflerden meydana gelmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde dil bilgisinin öncelikli rolü inkâr edilemez.

İsfahânî, Kur'an'a vâkıf bir müfessir olmasının yanında onun en önemli özelliklerinden birisi de, Arap dilinde uzman bir dil ve edebiyat âlimi olmasıdır. Onun, bu özelliğini *Mukaddime*'sine ziyadesiyle yansıttığını görmekteyiz. Nitekim o, *Mukaddime*'sinin büyük bir bölümünü dil ağırlıklı açıklamalara ayırmıştır. *Mukaddime*'de müfred ve mürekkeb kelimeler, lafız ve mananın açık veya kapalı olma durumları, lafz-ı müşterek, anlama problemi, tefsir ile te'vil arasındaki fark, hakikat-mecâz, umûm-husûs, farklı bakış açılarına göre failin değişebilmesi, zahiren birbiriyle çelişkili görünen lafızlar, neshin cârî olduğu ve olmadığı hükümler, müteşâbihât, bir müfessirde bulunması gerekli olan ilimler ve Kur'an'ın i'câzı konularının ağırlıklı olarak işlendiğini ve bu konular içerisinde dil ağırlıklı konuların büyük bir yekûn tuttuğunu söyleyebiliriz.

İsfahânî, *Mukaddime*'de tarafsızlığı ile dikkat çekmekte, herhangi bir mesele hakkında bir görüşü aktardıktan sonra bu görüşe zıt olan diğer görüşleri de nakletmektedir. O, bir konu hakkındaki hiçbir görüşe önyargılı yaklaşmamakta ve dolayısıyla hiçbir görüşü peşinen reddetmemektedir. Meseleleri geniş bir açıdan değerlendirmek suretiyle, kimin ya da hangi mezhebin söylediğine bakmaksızın doğru olan görüşü kabul etmekte ve yine kimin ya da hangi mezhebin söylediğine bakmaksızın yanlışlığı ortada olan görüşü de reddetmektedir. Yani İsfahânî, kişilere ve mezheplere değil, fikirlere itibar etmekte ve bu durum ona objektif fikirler ortaya koyma imkânı sağlamaktadır.

İsfahânî, Kur'an'ın mübîn olduğunu, ancak bu mübîn olma vasfının sıradan kimseler için değil, Kur'an'la sürekli hemhal olan seçkin kimselere izafetle söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca o, Arap dilinde yetersiz olanlar için Kur'an'ın mübîn olmasının mümkün olamayacağını savunarak Kur'an tefsirinde dilin önemine vurgu yapmaktadır.

Kelam çeşitlerinden sadece *haber* ve *emir-nehiy* cümlelerinin Kur'an'da mevcut olduğunu ifade eden İsfahânî'ye göre, Kur'an'daki haber cümleleri ile yapılan hitabın

nihaî hedefi, muhatabı, hak ile batılı ayırt edecek seviyeye ulaştırmak ve böylece onun batıla değil de hakka inanmasını sağlamaktır. Kur'an'daki emir ve nehiy cümleleri ile yapılan hitabın nihaî hedefi ise, muhatabın, güzel ile çirkinini ayırt etmesini ve böylece güzel olan şeyleri elde etmeye çalışıp çirkin şeylerden kaçınmasını sağlamaktır.

Kur'an'da birbiri ile çelişkili gibi görünen ayetler arasında aslında herhangi bir çelişkinin bulunmadığını ifade eden İsfahânî, bu konuda dil ve mantık alanına dair deliller öne sürmektedir. Ona göre herhangi bir konu hakkında biri olumlu, diğeri olumsuz olarak zikredilen iki haber şayet, verilen haber, kendisi hakkında haber verilen husus, müteallakları, zaman-mekân, hakikat-mecâz vs. açısından birbirlerine denk iseler, ancak bu durumda bir çelişkiden bahsedilebilir. Fakat bu hususlardan herhangi birisinde birbirlerinden farklı iseler, bu durumda bu iki haber arasında bir çelişkiden söz etmek doğru olmaz. Dolayısıyla İsfahânî'ye göre, birbiri ile çelişkili gibi görünen ayetlerden her birisi aslında birbirlerinden farklı sebep durumlarla alakalıdır.

İsfahânî, Kur'an'da, akla ve işitmeye dayalı küllî bilgileri ifade eden bütün delillerin ve manaların mutlaka yer aldığını, ancak, insanın Kur'an'dan alacağı bilginin oranının, diğer ilimlerden almış olduğu bilgi miktarıyla doğru orantılı olduğunu düşünmektedir.

Kur'an'da, insanların te'vilini bilemeyecekleri müteşâbih ayetlerin bulunabileceği yönündeki görüşü benimsediği anlaşılan İsfahânî, bu hususta birtakım deliller ileri sürmektedir. Ona göre insan, gerek hakikatleri ve gerekse vuku bulacakları zamanları bakımından kıyamet, yeniden dirilme, dâbbetü'l-arz vs. ibadet ve itikatla ilgili haberlerin birçoğunun hakikatine vâkıf değildir. Ayrıca İsfahânî, Kur'an'da, sadece tilâveten okunması emredilen ve te'vili bilinmeksizin kendisiyle ibadet edilen ayetlerin varlığından söz etmektedir.

İsfahânî'ye göre Allah, düşünebilme ve iyi ile kötünün arasını ayırt edebilme yetisini sadece insana vermiş ve bu iki vasıfla insanı şereflendirmiştir. Allah, bu düşünme ve iyi ile kötüyü ayırt edebilme melekelerini insanoğluna mahsus kılınca, ona verdiği marifeti mükemmellik derecesinde vermemiş, bu seviyenin biraz altında

vermiştir ki, insan kendi fikri ve düşüncesiyle bu eksikliği tamamlasın. Bu sayede insanda mevcut olan düşünme potansiyelinin atıl bir vaziyette kalmasının önüne geçilmiş olacağını düşünen İsfahânî'ye göre işte bu durum, aynı zamanda Kur'an'da müteşâbihâtın yer almasının da hikmetidir.

İsfahânî, Kur'an'ın i'câzını iki yönden ele almaktadır. Birincisi, onun fesâhat yönünden i'câzıdır ki, Kur'an'ın bu yönden mucize oluşu, onun lafzı veya manası ile alakalı olmayıp nazmı ile alakalıdır. Nazımdan kasıt ise Kur'an'ın suretidir. İsfahânî'ye göre Kur'an, nazım, nesir vs. diğer kelimelerin de en güzel şekillerini içermekle birlikte, bizatihi bunlardan birisi değildir. Bu sebeple Kur'an hakkında “o bir *risâle*dir”, “*hitâbet*ir” veya “*şii*rdir” demek doğru olmaz. Ama o bir kelimedir ve onu işiten herkes, onun nazmı ile diğer kelimelerin nazmı arasındaki farkı hemen anlar. Kur'an'ın i'câz yönlerinden ikincisi ise, onun, insanların kendisiyle boy ölçüşememeleri yönünden mucize olmasıdır. Dil konusunda ileri bir seviyede olmalarına rağmen belâgatçilerin ve hitâbetçilerin Kur'an'ın bir benzerini getirmekten aciz kaldıklarını ifade eden İsfahânî, zâhiren dilcilerin hepsini birden Kur'an'la boy ölçüşmeye çağırıp fakat bâtınen onların bunu asla yapamamalarını sağlamanın, bu husustaki en büyük mucize olduğunu belirtmektedir.

İsfahânî, dil ve mantık kuralları içerisinde kalarak metin merkezli bir yöntemi benimsemiştir. Bu durum onun, Kur'an'ı öncelikle dilsel bir metin olarak kabul ettiğini göstermektedir. Dile verdiği bu önemden dolayıdır ki o, *Mukaddime*'sine “kitabın başında mutlaka açıklanması gereken konular” başlığı altında verdiği dilsel açıklamalar ile başlamayı uygun görmüştür. İsfahânî öncelikle kelamın müfred ve mürekkeb kısımlarını ele almakta daha sonra da bu kısımlarla ilgili birbirine karıştırılması muhtemel olan hususları açıklamaktadır. Lafz-ı müşterek konusuna özel bir önem veren İsfahânî, müşterek lafızların mevcudiyetinin sebepleri üzerinde durmakta ve bir anlamda dilin felsefesine dair açıklamalar yapmaktadır.

İsfahânî, yönteminde, Allah'ın insana verdiği nimetlerin en şerefli saydığı akla<sup>721</sup> büyük bir önem vermiş ve Kur'an tefsirinde aklın çok büyük bir rolünün olduğunu vurgulamıştır. Ona göre akıl göz, şariat ise ıfık mesabesindedir. ıfık

<sup>721</sup> İsfahânî, *Mukaddime*, s. 135.

olmadan göz hiçbir şey ifade etmeyeceği gibi, göz olmadan da ışık hiçbir şey ifade etmez.<sup>722</sup> İnsanın, insan olmasının ancak akıl sayesinde mümkün olabileceğini düşünen İsfahânî, bir an için insandan aklının alındığının farzedilmesi halinde, o anda insan olmaktan çıkacağını ifade etmektedir.<sup>723</sup> Ancak İsfahânî'nin akılcılığı, salt kuru bir akılcılık değildir. Çünkü ona göre akıl, ancak, şariat ile doğru yolu bulabildiği taktirde *tam* akıl olabilmektedir. Bundan dolayı Allah, Kur'an'da pek çok yerde, şariatle doğru yolu bulmaktan uzak olan kâfirlerden akli nefyetmiştir.<sup>724</sup> Akıllarını doğru yolda çalıştırmayanların *akılsızlar* olduklarını ifade eden İsfahânî, hatta aklın ve dinin hükmüne göre bunlara insan bile denilemeyeceğini, onlar hakkında *insan* kelimesinin ancak, mecâzen kullanılabileceğini söylemektedir.<sup>725</sup> Aklın en şerefli semeresinin, Allah'ı tanımak (*marifetullâh*), O'na güzelce ibadet etmek ve O'na isyandan uzak durmak olduğunu<sup>726</sup> ifade eden İsfahânî, Allah'ın insana verdiği iki elçiden söz etmektedir. Bunlardan birincisi içtendir (bâtın) ki bu akıldır, ikincisi ise dıştandır (zâhir) ki bu da peygamberdir.<sup>727</sup>

Dinlerin ihtiva ettiği hükümleri; 1- İtikat hükümleri, 2- İbadetler, 3- Nefse hoş gelen şeyler, 4- Muameleler, 5- Cezalar, 6- Ahlak kuralları olmak üzere genel olarak altı gurupta tasnif eden İsfahânî'ye göre nesh, emir ve nehiylerden müteşekkil olan teabbüdî konularda caridir. İhbarî konularda ise nesh cari değildir. İtikat hükümlerinde de nesh cereyan etmez. Çünkü bunlar, oldukları hal üzere öğrenilip oldukları hal üzere inanılması gereken hükümlerdir. Ahlaka dair hükümler ise, zahirî-aklî birtakım hükümlerdir ki, din, bunların aksine hükümler getirmez. İbadet, muamelât ve ceza hükümleri konusunda ise İsfahânî, bunların da temel hükümlerinde neshin cari olamayacağını, fakat bunların fer'î konularında neshin gerçekleşebileceğini ifade etmektedir. Ona göre her ne kadar İbadet, muamelât ve ceza hükümlerinin asıl meselelerinde nesh cereyan etmiyorsa da, bunların şekilleri, biçimleri, zamanları, mekânları ve miktarları, her toplum için Allah'ın öngörmüş olduğu maslahata göre nesh edilebilmektedirler. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere

<sup>722</sup> İsfahânî, *Tafsîlü'n-Neş'eteyn*, s. 140-141.

<sup>723</sup> İsfahânî, *Tafsîlü'n-Neş'eteyn*, s. 149.

<sup>724</sup> İsfahânî, *Tafsîlü'n-Neş'eteyn*, s. 149.

<sup>725</sup> İsfahânî, *Tafsîlü'n-Neş'eteyn*, s. 149-151.

<sup>726</sup> İsfahânî, *ez-Zerîa' İlâ Mekârimi's-Şerîa'*, s. 121.

<sup>727</sup> İsfahânî, *ez-Zerîa' İlâ Mekârimi's-Şerîa'*, s. 128.

İsfahânî, neshin cereyan etmesinin hikmetinin, *kulların maslahatları* olduğunu düşünmektedir.

İsfahânî Tevrat-İsâ birlikteliğine vurgu yapmakta, Hristiyanlığın ceza hükümleri Tevrat'ta bildirildiği için, Hz. İsâ'nın bu hükümleri tekrar açıklama gereği duymadığına işaret etmektedir.

İsfahânî, *anlamayı* bir problem olarak görmekte ve muhatabın, konuşanın kastını anlamasını engelleyen faktörlerden söz etmektedir. Bu hususta o, bir kelamın anlaşılması ile ilgili olarak hitapta bulunan – hitap – muhatap şeklindeki üç unsurdan müteşekkil olan bir sürece değinmekte ve bu üç unsurdan her birisi ile ilgili anlama problemlerinden müstakil olarak bahsetmektedir. Anlama konusunda meydana gelen temel ihtilaflardan söz eden İsfahânî, bunları; 1- Müşterek lafızlardan kaynaklanan ihtilaflar, 2- Bakış açılarının farklı olmasından kaynaklanan ihtilaflar, 3- Kelamın lafzına ya da manasına öncelik verilmesinden kaynaklanan ihtilaflar olmak üzere üç başlıkta kategorize etmektedir.

İsfahânî'nin kişi ya da mezheplere değil, fikirlere itibar ettiğini daha önce söylemiştik. Onun bu özelliği kendisine, meseleleri eleştirel bir bakış açısından değerlendirme imkânı vermiştir. Bunda, İsfahânî'nin, herhangi bir fırkanın güdümüne girmemesinin büyük bir rolünün olduğunu söyleyebiliriz.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İSFAHÂNÎ'NİN KENDİ USÛLÜNÜ TATBİKİNİN ÖRNEĞİ

Çalışmamızın buraya kadar olan kısmında İsfahânî'yi, eserlerini ve tefsir yapma konusundaki görüşlerini anlattık. İsfahânî'nin özellikle, tefsir yapma konusundaki görüşleri ile ilgili olarak hemen hemen tamamen teorik bilgilerle yetindik. Ancak tefsir usûlüne dair bu teorik bilgilerin, uygulama alanına ne oranda yansıtıldığı hususu, oldukça büyük bir önem arz etmektedir. Dolayısıyla çalışmamızın bu bölümünde, İsfahânî'nin tefsirinden bazı örnekler vermek suretiyle onun, kendi usûlünü tatbikini ve *Mukaddime*'sinde ortaya koyduğu yönteme ne derecede bağlı kaldığı hususunu ortaya koymak istiyoruz. İşte bu amaçla aşağıda, İsfahânî'nin, "Besmele" hakkındaki açıklamalarını ve Fâtiha Suresi tefsirini aynen onun tefsir ettiği şekilde aktarmaya çalışarak gerekli yerlerde, onun usûlünü tatbiki konusunda, dipnot açıklamaları şeklinde kendi yorumlarımızı da ekleyeceğiz.

#### A. "BESMELE" NİN AÇIKLAMASI

İsfahânî, Arap dili ve belâgatine son derece vâkıf olan bir müfessir olduğu içindir ki, daha besmele ile ilgili yapmış olduğu izahlarından itibaren onun, Kur'an tefsirinde bu dilbilimsel yöntemi büyük bir ustalıkla kullanmış olduğunu görmekteyiz. O, aşağıda örneklerini de zikredeceğimiz üzere, cümlelerde yer alan kelimeleri bir bir ele almış, onların manaları, türemiş oldukları kökleri, sarf yönünden tahlilleri ve cümle içerisindeki yerleri hakkında geniş açıklamalarda bulunmuştur.

Bu söylediklerimizin daha iyi anlaşılabilmesi için, şimdi de onun, besmele hakkında yapmış olduğu açıklamalarına kısaca bir göz atalım:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Bazı âlimler, Allah'ın بالله yerine بسم الله ibaresini kullanmasının sebebinin şöyle açıklamışlardır: “Her hususta *Allah* ismini anarak istiânede bulunmak (yardım dilemek) müstehap olduğu için okuma olsun, diğer işler olsun, bütün bu işlere Allah'ın ismiyle başlanır. Kimileri bunu sadece kalbinden geçirir, kimileri ise buna bir de lisanı ile ifadeyi ekler ki böyle yapmak daha güzeldir. Bunların hepsinde de Allah'ı zikir mevcuttur.”

الله بسم الله vb. istiâne lafızları pek çoktur. الله بسم lafzı ise, hem bu istiâne lafızlarının ifade ettiği manaları ifade etmekte, hem de bu lafızların hiçbirisine ihtiyaç bırakmayacak biçimde daha geniş manalar ifade etmektedir. Şayet sadece بالله lafzı kullanılmış olsaydı, bu lafızla yine de istiâne manası gerçekleşmiş olurdu.

#### اسم

الله بسم الله ibaresindeki اسم lafzı burada التسمية anlamına masdar manasında kullanılmıştır. التسليم kelimesinin السلام anlamında kullanılması da böyledir.

Ebû Ubeyde, الله بسم الله ibaresinin بالله anlamında olduğunu ve ibarede geçen اسم kelimesinin ziyade olduğunu söylemiştir.

Bir kişi بالله أبتديء dediğinde bunun manası “bu isim ile başlıyorum” demektir. بسم الله dediğinde ise bu “Allah ile başlıyorum” manasına gelmektedir. Çünkü kastedilen şey, ya müsemmânın (isimlendirilen şeyin) bizzat kendisi ya da müsemmâdan farklı bir şeydir.

اسم ile kastedilen şeyin, müsemmânın kendisi mi, yoksa müsemmâdan başka bir şey mi olduğu konusuna gelince, bu hususta farklı iki bakış açısına göre elde edilen iki farklı görüş mevcuttur ki, farklı açılardan bakıldığı zaman bu görüşlerin her ikisi de doğru (*sahih*) olmaktadır. Birinci görüşe göre isim ile kastedilen şey, müsemmânın bizzat kendisidir. Örneğin رايت زيدا (Zeyd'i gördüm) ve زيد رجل فاضل (Zeyd mükemmel bir insandır) cümlelerinde geçen زيد , müsemmânın bizzat kendisidir ve birinci cümledeki görme fiili, bu müsemmâ ile alakalıdır.

İkinci görüşe göre ise اسم ile kastedilen şey, müsemmânın kendisi olmayıp ondan başka bir şeydir. Örneğin سميت ابني زيدا (oğluma Zeyd ismini verdim) ve زيد اسم حسن (Zeyd, güzel bir isimdir) cümlelerinin ilkinde, kişinin oğluna z-y-d harflerinden müteşekkil olan Zeyd ismini verdiği ifade edilmektedir. İkinci cümlede ise, güzel olduğuna hükmedilen şey yine z-y-d harflerinden oluşan Zeyd ismidir.

Yukarıda ifade edilen görüşlerin ikisi de sahihtir. Çünkü örneğin زيد حسن (Zeyd güzeldir) ifadesi lafz-ı müşterek olduğu için bu cümle ile Zeyd lafzının güzel olduğu kastedilmiş olabileceği gibi, bu isimle isimlendirilenin (müsemmânın) güzel olduğu kastedilmiş de olabilir.<sup>728</sup>

“Şayet isim, müsemmânın bizzat kendisi olsaydı bu durumda “ateş” kelimesini telaffuz eden bir kişinin ağzını bu kelimenin yakması gerekirdi” şeklinde itirazda bulunan kişinin bu iddiası yersiz bir iddiadır. Çünkü aklı başında olan hiç kimse “z-y-d’den müteşekkil olan bu harfler, şahsın bizzat kendisidir” demez.

اسم kelimesinin, kendisinden türediği kökün ne olduğu konusuna gelince, kimileri bunun وسم (alamet, damga) kökünden türediğini söylemişlerdir.<sup>729</sup> Çünkü isim, müsemmâ için bir alamettir. Ancak kelimenin bu kökten gelmesi, her ne kadar mana bakımından mümkün ise de اسم kelimesinin muhtelif kipleri (tasrifî) bunu geçersiz kılmaktadır. Örneğin kelimenin سميت , التسمية ve المسمى şeklindeki kipleri, onun bu kökten türemiş olduğu yönündeki görüşü geçersiz kılmaktadır. Ayrıca fâel fiili hazfedilen عدة , زنة gibi kelimelere vasıl elif’inin dahil olmaması durumu da, bu görüşün doğru olmadığını göstermektedir.

Doğrusu ise, السمو kelimesinin (yücelik, yükseklik) kökünden türetilmiş olmasıdır. Çünkü isim, müsemmâ için bir alamet ve yüksek mertebedir. اسم kelimesinin aslı ise سِمُو ya da سَمَو’dur. Çünkü اسم kelimesinin cem’i أسماء’dır. Ve yukarıdaki her iki kelimenin de cem’inde أفعال vezninin kullanılması yaygındır. İsm kelimesinin aslının سُمُو şeklinde olması doğru değildir. Çünkü son harfi vav (و) olan

<sup>728</sup> İsfahânî burada, isim ile kastedilen şeyin bizzat müsemmânın kendisi mi, yoksa müsemmânın dışında başka bir şey mi olduğu meselesini tartışmaya açmaktadır. Bu konudaki kendi kanaati ise, her iki görüşün de farklı bakış açılarına göre sahih olabileceği yönündedir. Bu durum onun, Mukaddime’inde sıkça rastladığımız “bir mesele hakkındaki görüşleri cem etme ve bâtılığî açıkça ortada olmadıkça hiçbir görüşü reddetmeme” düşüncesiyle yakından alakalıdır.

<sup>729</sup> Bu, Kûfe ekolünün görüşüdür.

kelimelerde, dile ağırlık vermesinden (*istisqâl*) dolayı فَعْلُ vezninin kullanılması yaygın değildir.<sup>730</sup>

### لفظة الله

Öncelikle bilinmesi gerekir ki, Allah'ın الله lafzı dışındaki diğer bütün isimleri, dil bilginlerinin ortak görüşlerine göre *müştak*tır (türetilmiştir). Ancak, *Allah* isminin *müştak* olup olmadığı konusu ihtilaflıdır.

1- Kimileri *Allah* isminin sadece Allah için kullanılıp diğer varlıkların bu isimle vasıflandırılmamalarını delil göstererek bu ismin, Allah'a mahsus câmid bir alem (başka bir kelimedenden türememiş özel bir isim) olduğunu, söylemişlerdir. الاله kelimesinin tenvinli olarak الها şeklinde söylenebilmesi, bu görüşü desteklemektedir. الله lafzının Allah'a mahsus câmid bir alem olmasından dolayıdır ki, Kur'an'da هَلْ تَعْلَمُ الله lafzının Allah'a mahsus câmid bir alem olmasından dolayıdır ki, Kur'an'da “Hiç O'nun adıyla anılan birini biliyor musun?”<sup>731</sup> buyurulmuş ve bununla الله ismi kastedilmiştir.

2- Kimileri ise الله lafzının *müştak* (türemiş) bir isim olduğu görüşündedirler. Bu fikri savunanlar, الله isminin kendisinden türemiş olduğu kökün ne olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir:

a) Bazı dilcilere göre bu lafız, “ibadet etti” anlamına gelen آله - يآله -'nün masdarı olan الاله kelimesinden türetilmiştir. Araplar, kendisine ibadet ettikleri için güneşe الهه demişlerdir. Bundan dolayıdır ki, لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ “Güneşe ve aya secde etmeyin bunları yaratana secde edin”<sup>732</sup> ayetiyle Allah, onları bundan men etmiştir. Yine aynı sebeple onlar putlarını الهه diye isimlendirmişlerdir. Bütün bunların aslı ise الاله kelimesidir. Ancak bu kelimenin başındaki *hemze* hazfedilip onun

<sup>730</sup> Bu, kaynakların çoğunun zikrettiği görüşe muhalif olan bir görüştür. Çünkü kaynaklara göre اسم kelimesinin aslının سَمُو şeklinde olması muhtemeldir. Nitekim Mekki b. Ebî Tâlib, *Müşkilü l-Râbi'l-Kur'ân* adlı eserinde şöyle söylemektedir: “ اسم kelimesinin aslı سَمُو'dür. Bu kelimenin aslının سَمُو olduğu da söylenmiştir. Bu Basra ekolünün görüşüdür. Onlara göre bu kelime سَمَا 'dan türetildiği için sin (س) harfi dammelidir. Diğer görüşe göre ise bu kelime سَمِي-سمي 'den türetildiği için sin (س) harfi kesralıdır.” (Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *Müşkilü l-Râbi'l-Kur'ân*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405/1984, I. 66).

<sup>731</sup> 19 Meryem 65.

<sup>732</sup> 41 Fussilet 37.

yerine bedel (ıvaz) olarak *elif-lâm* (ال) harfleri getirilmiştir. Bu elif-lâm, hemzeden bedel olduğu içindir ki, *ياالله* ibaresinde *الله* lafzının başına nidâ harfi getirilmesine rağmen, vasıl hemzesinin katı’ yapılmak suretiyle yerinde bırakılması caiz görülmüştür.

b) Ünlü dilbilimci Sîbeveyh’e göre *الاه* kelimesinin kendisinden türemiş olduğu kelime, “gizlendi” anlamına gelen *لاه* - *يلوه*’dür. Bu görüşü savunanlar, “gizlenmek” anlamındaki *لاه* kelimesinin aynı zamanda *لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ* “*Gözler O’nu görmez, O bütün gözleri görür*”<sup>733</sup> ayetindeki manaya da işaret ettiğini söylemişlerdir.

c) Bazı dil bilginleri, *الاه* kelimesinin “korktu, ürktü” anlamına gelen *أله* kelimesinden türetilmiş olduğunu ve bu manada *الاه* kelimesinin, “korkudan kendisine sığınılan varlık” anlamına geldiğini söylemişlerdir.

Bir başka görüşe göre ise *الاه* kelimesi yine *يأله* - *أله*’den türemiş olup “hayret etmek” anlamına gelmektedir. Bu manada *الاه* kelimesi, “akılların şaşıp hayret ettiği varlık” anlamını ifade etmektedir. Emîru’l-mü’minîn aleyhisselâm<sup>734</sup> da, “Allah’ın en basit bir sıfatını bile sıfatların en üstünü say ve orada dilin tasrifini bir kenara bırak!” sözüyle sanki bu manayı kastetmiştir.

d) Bazı dilciler ise *الاه* kelimesinin aslının “vurulmak, tutulmak, gözü başka birşey görmemek” anlamına gelen *وله* - *يوله*’nün masdarı olan *ولاه* kelimesi olduğunu ve baştaki *vav* (و) harfinin hemzeye çevrildiğini söylemişlerdir. Bu anlamda *الاه* kelimesi, “kendisine vurulunan ve gözün ondan başkasını görmediği varlık” manasına gelmektedir.

Önceki bazı âlimler ve evliyadan bir kısmı, Allah için isim olarak *ma’sûq* (sevgili) ve *müşevviq* (iştihak duyulan, büyüleyici) kelimelerini kullanmışlardır. Ne var ki ehl-i ilim, iki sebepten dolayı Allah hakkında bu isimlerin kullanılmasını çirkin görmüştür. Birincisi, bu kelimelerin *tevkîfî* (dinin belirlediği) isimler arasında yer

<sup>733</sup> 6 En’âm 103.

<sup>734</sup> İsfahânî’nin burada *Emîru’l-mü’minîn aleyhisselâm* tabiriyle kastettiği kişi Hz. Ali’dir.

almamaları; ikincisi de, bu kelimelerin bedenî hazlar için kullanılan kelimeler olmalarıdır.<sup>735</sup>

### الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

*Rahmet* (الرحمة) lügatte, şefkat ve lütfu gerektiren bir yumuşaklık manasına gelmektedir. Rahmetin *başı* (*mebde'*) infîâl (etkilenme, uyarılma) şeklinde ortaya çıkan “yumuşaklık”, *sonu* (*müntehâ*) ise fiil şeklinde ortaya çıkan “lütuf ve ihsanda bulunma”dır. Bir insan *rahmet* vasfıyla nitelendirildiğinde, bununla, bazen rahmetin *başının* yani yumuşaklığın vukuu, bazen *sonunun* yani lütufta bulunmanın vukuu, bazen de her ikisi birden kastedilir. Ancak Allah (c.c) bu sıfatla nitelendirildiğinde, bununla, infîâl şeklinde ortaya çıkan *başlangıç* değil, fiil şeklinde ortaya çıkan *sonuç* yani “lütuf ve ihsanda bulunma” manası kastedilir. Çünkü Allah infîâlden ve bütün noksanlıklardan münezzehtir.

الرأفة kelimesi de aynen bu şekildedir. Çünkü bu kelimenin masdarı olan الرأفة , “yardım etmeyi gerektiren acıklı bir duruma şahit olmaktan dolayı kalbin sıkıntı duyması” anlamına gelmektedir. Bir insan bu vasıfla nitelendirildiğinde bununla, “kalbin sıkıntı duyması” şeklinde ortaya çıkan *başlangıcın* kastedilmesi uygun olur. Ancak Allah (c.c) bu vasıfla nitelendirildiğinde bununla, sadece “yardım etme (*iâne*)” şeklinde ortaya çıkan *sonuç* kastedilir.

الجود kelimesi de böyledir. Çünkü bu kelime, “özel bir huy (cömertlik) ile ahlaklanmak” anlamına gelmektedir. Ancak Allah (c.c) bu vasıfla nitelendirildiğinde bununla kastedilen şey, Allah’ın cömertlik huyunu edinmiş olması değil, bu kelimenin manasının *sonucu* olan “mal-mülk biriktirip depolamaması”dır.

الرحمة kavramının manası ile ilgili yapılan bu açıklamaları, tâbiînden nakledilen rivayetler de desteklemektedir. Nitekim *rahmet* kavramıyla ilgili olarak onlar şöyle söylemişlerdir: “Allah’ın *rahmeti*, O’nun nimet vermesi ve lütufta bulunması; *insanların rahmeti* ise, onların yumuşak kalpli ve şefkatli olmalarıdır.” *Rahmetin* bu

<sup>735</sup> Esasında İsfahânî, gösterişten uzak, sade ve parıltısız bir hayatı tercih etmiş olduğu halde, dil anlamında yer yer sûfleri eleştirmekte ve onların görüşlerini benimsemediğini ifade etmektedir. Bu durum, onun, objektif ilmî kişiliği ile yakından alakalıdır.

şekilde açıklanması, daha açık ve daha anlaşılır bir açıklamadır. Aynı zamanda bu şekildeki bir izah tarzı, selevin görüşüne, vasıfların ifade ettikleri manaların mevsûfa (vasıflandırılan şeye) göre farklılık arz etmeyeceğini iddia ederek bu kelimenin tefsiri hakkında saçmalayanların izah tarzından daha yakındır. Üstelik bu insanlar, bir kelimenin manasının başı (*mebde'*) ile sonu (*müntehâ*) arasında çok büyük farklılıklar bulunduğunu da düşünmemektedirler.

Bu konuda bir başka örnek olarak العالم (âlim) kelimesine baktığımızda, her ne kadar bu, *medh* manası ifade etmek üzere konulmuş bir kelime ise de, bu kelimenin manasının başı, âlim vasfıyla nitelendirilenin, kendisini cehalet sınırından çıkaracak birtakım bilgilerle donanması; *ortası*, bu vasıfla nitelendirilenin, sayesinde âlimlerin çoğundan üstün bir seviyeye çıkacağı pek çok bilgiyle donanması; *sonu* ise, bu vasıfla nitelendirilenin, kendisine hiçbir şey gizli olmayacak, hata, gaflet ve unutma hallerine maruz kalmayacak bir şekilde bütün bilgileri ihâta etmesidir. Buna göre âlim kelimesinin manasının başlangıcı sıradan pek çok kimse için, *ortası* özel insanlar olan peygamberler ve bilginler için, *sonu* ise sadece Allah (c.c) için söz konusu olmaktadır.<sup>736</sup>

*Rahmân* (الرحمن) lafzına gelince, bu lafız da الله lafzı gibi sadece Allah (c.c) için kullanılmaktadır. Çünkü bu iki ismin sadece Allah'a mahsus olduğu konusunda ittifak vardır. Bu sebeptendir ki Allah, اِذْعُوا اللَّهَ أَوْ اِذْعُوا الرَّحْمَنَ أَيُّمَا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى “De ki: "İster Allah deyin, ister Rahman deyin, hangisini derseniz deyin, en güzel isimler

<sup>736</sup> İsfahânî, sıfatların anlamlarının, mevsûfa göre değişebileceği fikrini savunmakta ve bu konuda *er-rahmet*, *er-ra'fet*, *el-cûd*, *el-âlim* kelimeleri gibi bazı örnekler üzerinde açıklamalar yapmaktadır. Ona göre bu gibi sıfatlar, bunlarla vasıflandırılan kişilere nisbetle farklı anlamlar ifade edebilecekleri gibi, Allah hakkında kullanılmaları durumunda da farklı manalara gelmektedirler. Esasında, sıfatların, Allah hakkında kullanılmaları durumunda farklı manalar ifade edecekleri yönündeki bu düşünce, selevin bu konudaki görüşüne ters düştüğü gerekçesiyle pek çok kimse tarafından eleştirilmiştir. Örneğin, İmam Muhammed b. Suûd İslam Ü. Usûli'd-dîn Fak. Öğretim üyesi Dr. Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, İsfahânî'nin *el-Müfredât*'ında zikrettiği, bu türden yirmi adet sıfatı ele almakta ve onun, bu sıfatların Allah hakkında kullanılmaları durumunda farklı manalar ifade edecekleri yönündeki görüşünü eleştirmektedir. (el-Humeyyis'in, İsfahânî'nin sıfatlar hakkındaki bu tutumuna karşı yaptığı eleştiriler için bkz. Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, “er-Râğıb el-İsfahânî'nin *el-Müfredât*'ındaki Bazı te'villere Eleştirel Bir Yaklaşım”, trc. Hasan Keskin, *CÜİFD*, Sivas 2003, c. VII/1, s. 399-416). Ancak iyice düşünüldüğü taktirde, İsfahânî'nin savunduğu bu görüşün, son derece mantıklı olduğu neticesi çıkmaktadır. Çünkü Allah'ın rahmeti, şefkati, cömertliği ve ilmi ile insanların rahmeti, şefkati, cömertliği ve ilmi aynı şey değildir. Dolayısıyla bu sıfatların insanlar hakkında kullanılmaları ile Allah hakkında kullanılmaları arasında büyük mana farklılıkları bulunmaktadır.

*O'nundur*”<sup>737</sup> buyurmuştur. *Rahmân* lafzı “rahmeti bol”, “rahmeti devamlı tekerrür eden” ve “rahmeti herşeyi kuşatan” manalarına gelmektedir. Bundan dolayıdır ki, *rahmân*, “şefkatin ve lütfun kendisinden sâdır olduğu varlık” şeklinde tefsir edilmiştir.

*Rahîm* (الرحيم) lafzına gelince, “rahmeti bol olan” anlamında kullanıldığında, Allah’ın dışındaki varlıklar da bu vasıfla nitelendirilebilir.

*Rahîm* ve *rahmân* kelimeleriyle aynı kalıpta olan *nedîm* ve *nedmân* kelimelerine baktığımız zaman, *rahîm* ve *rahmân* kelimeleri arasındaki mana ilişkisinin bu iki kelime arasında da mevcut olduğunu görürüz. Çünkü *nedîm* “pişmanlığı çok olan kişi”, *nedmân* ise “pişmanlığı çok olmakla birlikte pişmanlığı sürekli tekerrür eden kişi” manasına gelmektedir. Dil bilginleri, *nedmân*ın *nedîm*den (ve dolayısıyla *rahmân*ın *rahîm*den) daha belîğ olduğunu belirtmişlerdir. Bu kelimelerin lafızları da zaten bunu göstermektedir. Çünkü Araplar, manada bir ziyadelik yapmak istediklerinde, genellikle lafzın harf sayısını artırma cihetine giderler. Yani sanki lafzın boyutu, aynı zamanda mananın boyutunu da göstermektedir.

Şayet, “madem ki *rahmân* lafzı, *rahîm*den daha belîğ ve dolayısıyla *rahîm*in manasını da kapsıyorsa, niçin sadece *rahmân* lafzı ile yetinilmedi de *rahîm* lafzı da onunla birlikte zikredildi?” diye sorulacak olursa, buna şöyle cevap veririz: Allah (c.c) dünya ve ahireti yaratıp, dünyada gerek mümin gerek kafir herkese nimet verip, ahirette ise rahmetini sadece müminlere has kılınca, (nitekim Allah hakkında, “dünyanın *Rahmân*ı, ahiretin *Rahîm*i” denilmiştir. *وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا* “*İnananlara merhamet eden O'dur*”<sup>738</sup> ayeti de bu hususa işaret etmektedir) bu iki vasfı cem etmiştir. *Rahîm* lafzının *rahmândan* sonra zikredilmesi ise, âmmıdan sonra hâssın zikri kabilindendir.

Atâ’dan nakledilen bir rivayete göre, o şöyle söylemiştir: “Önceleri Allah hakkında sadece *rahmân* vasfı kullanılmaktaydı. Ancak bazı kâfirler de kendilerine bu ismi ad olarak kullanmaya başlayınca, Allah, kendisi hakkında *er-rahmân er-*

<sup>737</sup> 17 İsrâ 110.

<sup>738</sup> 33 Ahzâb 43.

*rahîm* ibaresini kullanmıştır. Çünkü bu iki isim birlikte kullanıldığında, bununla sadece Allah kastedilir.”

الله isminin الرحمن الرحيم 'den önce zikredilmesinin sebebi ise, bunun, Allah'ın en hususî ismi olmasıdır.

الرحم (akrabalık ilişkisi) ve الرحمة, biri diğerinden türetilmiş olan iki kelimedir. Hz. Peygamber'in, "Allah *rahmi* yarattığı zaman ona şöyle seslendi: Ben Rahmân'ım, sen de rahim'sin. Sana isminden bir parça verdim. İzzet ve celâlim için, seni koruyanı ben de koruyacağım, seni koparanı ben de koparacağım!"<sup>739</sup> şeklindeki hadisi bu duruma işaret etmektedir. Bu, aynı zamanda şu manaya gelmektedir: Allah (c.c), kendi nefsi ile kulları arasında bir *sebeb* var ettiği gibi (ki bu sebep, Allah'ın, kullarına merhamet etmeyi kendi üzerine alması<sup>740</sup> ve buna mukabil kulların da, O'nun nimetlerine şükretmelerini gerekli kılmasıdır. Çünkü onların var edilip güçlerinin, kudretlerinin ve diğer meziyetlerinin yaratılmasında "ilk sebep" (*es-sebebü'l-evvel*) Allah'tır.) aynı şekilde, akrabalık ilişkisi bulunan yakınların da birbiri arasında, büyüklerin küçüklere ikramda bulunması, küçüklerin de büyüklerle saygı göstermesini gerekli kılan bir *sebeb* var etmiştir. Dolayısıyla الرحمة ile الرحم arasında lafzî bir ilişkinin yanı sıra mana bakımından da bir münasebet bulunmaktadır. Bundan dolayıdır ki Allah (c.c), ana-babaya şükranda bulunmayı yüceltmış ve bunu, kendisine şükürden hemen sonra zikrederek اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ "*Bana ve ana-babana şükret*"<sup>741</sup> buyurmuştur. Bunun sebebi ise, Allah'ın bütün mevcûdâtın yaratılmasında "ilk sebep" (*es-sebebü'l-evvel*) olduğu gibi, ana-babanın da çocuğun dünyaya gelmesinde "son sebep" (*es-sebebü'l-ahîr*) olduklarına dikkat çekmektir.

## B. FÂTİHA SURESİ TEFSİRİ

### الْحَمْدُ لِلَّهِ

<sup>739</sup> Buhârî, *Edeb* 13; Tirmizî, *Birr ve Sıla* 9 (hadis no: 1907).

<sup>740</sup> كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ "O, rahmet etmeyi kendi üzerine almıştır." (6 En'âm 12).

<sup>741</sup> 31 Lokmân 14.

*Hamd* (الحمد), lütuf ve ihsana karşı övgüde bulunmaktır. *Şükür* ise elde edilen bir nimete karşı gerek sözlü gerekse fiilî olarak mukabelede bulunmak manasına gelmektedir. Neticede nimet de bir lütuf olduğundan dolayı *hamd*, *şükür* manasını da kapsamaktadır. Dolayısıyla her *şükür* aynı zamanda bir *hamd*dir. Ama her *hamd* bir *şükür* değildir.<sup>742</sup> *Hamd* daha genel olduğu içindir ki, İbn Abbâs şöyle söylemiştir: “Hamd, Allah’a şükür, itaatkârlık ve O’nun nimetlerini ikrardan ibarettir.”<sup>743</sup> Hz. Peygamber de şöyle buyurmuştur: “Hamd, şükürün başıdır. Allah’a hamdetmeyen bir kul, O’na şükretmiş olamaz.”<sup>744</sup>

*Şükür*, sözlü olabileceği gibi fiilî de olabilir. Nitekim çok az yemlemek suretiyle besili bir hale gelen hayvan hakkında دابة شكور (çok şükreden bir hayvan) denilmiştir. Şükürün fiilî olabileceği ile ilgili olarak Allah (c.c), اَعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا “Ey Davud ailesi, şükür için çalışın!”<sup>745</sup> buyurmuştur.<sup>746</sup>

*Hamd* ile *medih* arasındaki farka gelince, *hamd* daha hususîdir. Çünkü *hamd*, kişinin sadece ihtiyârî fiillerinde kullanılırken, *medih* hem ihtiyârî fiillerinde hem de Allah tarafından verilmiş olan hususiyetlerinde kullanılabilir. Örneğin, ihtiyârî bir fiil olan *cömertlik* ile ilgili olarak “falan kişinin cömertliği, medhe layık (*memdûh*) olduğu gibi övgüye de layıktır (*mahmûd*)” denilebilirken, Allah tarafından verilmiş bir hususiyet olan *güzellik* ile ilgili olarak “falan kişinin güzelliği medhe layıktır (*memdûh*)” denilir fakat “falan kişinin güzelliği övgüye layıktır (*mahmûd*)” denilmez.

Ayrıca *medih* daha ziyade, nihaî bir sınırı olmayan servet, sabır ve cömertlik gibi hususlarda kullanılırken, *hamd* hem bunlarda hem de bunların ötesinde kullanılır. Örneğin “cömertlik övgüye layıktır (*mahmûd*)”, “Allah övgüye layıktır (*mahmûd*)”

<sup>742</sup> İsfahânî’nin *hamd* konusundaki daha geniş açıklamaları için bkz. *Müfredât*, “h-m-d” (حمد) maddesi, s. 256.

<sup>743</sup> İbn Cerîr ve İbn Ebî Hâtim, İbn Abbâs’tan şöyle nakletmişlerdir: “*Hamd*, şükür, Allah’a itaatkârlık, O’nun nimetlerini, hidayetini vs. ikrardan ibarettir.” (Bkz. Suyûtî, *Dürri’l Mensûr*, I. 11)

<sup>744</sup> Bkz. Suyûtî, *Dürri’l Mensûr*, I. 11.

<sup>745</sup> 34 Sebe’ 13.

<sup>746</sup> İsfahânî *Müfredâtta* şöyle söylemektedir: “Şükür üç çeşittir: 1) Kalbin şükürü: Bu, verilen nimetleri düşünmek şeklinde olur. 2) Dilin şükürü: Bu, nimeti verene senâda bulunmak şeklinde olur. 3) Diğer organların şükürü: Bu ise, verilen nimetlere karşı, o nimetlere layık bir şekilde mukabelede bulunmak şeklinde olur. اَعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا (34 Sebe’ 13) ayetinde Allah’ın, اشكروا (şükredin) fiilini değil de اعملوا (amelde bulunun) fiilini kullanması şükürün, kalp, dil ve diğer organlar ile ifâ edilen bu üç çeşidine dikkat çekmek içindir.” (Bkz. *Müfredât*, “ş-k-r” (شكر) maddesi, s. 461-462).

denilebilirken “Allah medhe layıktır (*memdûh*)” şeklindeki bir kullanım ne kadar da azdır.

الحمد ibaresindeki lââm-ı tarif, cins içindir. Bu lââm-ı tarifi gayesi ise, gerçekte bütün hamdlerin sadece Allah’a mahsus olduğuna ve Allah’ın dışındaki varlıklar hakkında kullanılan bütün hamdlerin ödünç (*âriye*) olarak kullanıldığına dikkat çekmektir. Gerçekte hamde layık olan sadece Allah’tır. Çünkü bütün nimetlerin ve iyiliklerin sebebi O’dur. Bu nedenle Kur’an’da وَمَا بِكُمْ مِّنْ نُّعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ “Size gelen her nimet Allah’tandır”<sup>747</sup> buyurulmuştur.

Şayet, “Allah niçin الحمد لي (hamd bana mahsustur) değil de, الحمد لله (hamd Allah’a mahsustur) buyurmuştur?” diye sorulacak olursa buna şu cevabı veririz: Çünkü bu ifade, Allah’ın, kullarına bir öğretisidir. Sanki Allah (c.c) şöyle buyurmaktadır: “*Bismillâh, hamd Allah’a mahsustur* de.”<sup>748</sup> Zaten قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى اللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ “De ki: “Hamd Allah’a mahsustur, seçtiği kullarına selam olsun. Allah mı daha iyidir, yoksa O’na koştukları ortaklar mı?”<sup>749</sup> ayeti de bu duruma işaret etmektedir.

Allah’ın niçin الحمد لي değil de, الحمد لله buyurmuş olduğu ile ilgili başka görüşler de vardır. Bunlar:

1) Bu, bir babanın evladına “şu şu konularda övgü babana aittir” demesine benzer. İfadenin daha belîğ olması için ğaib sîgası kullanılmıştır.

2) Bu ibarenin başına قُل (de) kelimesinin takdir edilmesi uygun değildir. Çünkü:  
a) Bu ayette, O’na hamdetme konusunda insanlar kendisine uysunlar diye Allah (c.c), kendi nefesine hamdetmiştir. Hz. Peygamber’den nakledilen “Allah’a, O’na hamdetmekten daha sevimli olan hiçbir şey yoktur. Nitekim Allah kendi nefisini övmüş ve “hamd Allah’a mahsustur” buyurmuştur”<sup>750</sup> hadisi de bu duruma işaret etmektedir. b) En üstün hamd, hamde en layık varlık olan, kime hamd edileceğini en iyi bilen ve hamd konusunda kendi hakkını îfâya en çok muktedir olan varlıktan yani

<sup>747</sup> 16 Nahl 53.

<sup>748</sup> İsfahânî burada الحمد لله ibaresinin başına قُل (de) kelimesini takdir etmek suretiyle bu manaya ulaşmaktadır.

<sup>749</sup> 27 Neml 59.

<sup>750</sup> Bkz. Suyûtî, *Dürri’l Mensûr*, I. 12.

Allah'tan sadır olan hamddir. Dolayısıyla Allah, kendisine hamdedilmeye en çok layık olan varlık olduğu gibi aynı zamanda en yüce hamd edici, kendi zatını en iyi tanıyan ve kendi zatına hamd etmeye en muktedir olan varlıktır.<sup>751</sup>

الحمد لله ifadesinin yorumu ile ilgili olarak bazıları şöyle söylemişlerdir: Allah'ın kendi nefesine yapmış olduğu her övgü gerçekte, Allah'ın o övgüyü fiilen ızhar etmesi anlamındadır. O'nun kendi nefesine hamdi, nimetlerini yayması manasındadır. Sanki الحمد لله ifadesinin takdiri, “hamd, nimetleriyle zahir olan Allah'a mahsustur” şeklindedir. “شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ” *Allah, gerçekten kendisinden başka ilah olmadığına şahitlik etmiştir*<sup>752</sup> ayeti de bu şekildedir. Çünkü Allah'ın kendi nefesine şahitlik etmesi, eşyayı, kendi varlığına ve birliğine delalet eder bir biçimde yaratmasıdır. Zü'n-Nûn bu konuda şöyle söylemiştir: “Allah kendi nefesine şahitlik edince, herşeye kendi şehadetini söyletmiştir. Herşeyde O'nun birliğine delalet eden şahitler vardır.” يُسَبِّحُ لَهُ *O'nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur*<sup>753</sup> ve مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ *Göklerde ve yerde olanlar O'nu tesbih ederler*<sup>754</sup> ayetleri de böyledir.

Şayet, “insanların kendilerini övmeleri çirkin görüldüğü halde, nasıl olur da Allah'ın kendi nefisini övmesi, güzel bir şey olarak görülebilir? Nitekim bir âlime “doğru olduğu halde güzel olmayan şey nedir?” diye sorulunca, “kişinin kendi kendini övmesidir” diye cevap vermiştir” denilecek olursa, buna şöyle cevap veririz: Kendini övmenin çirkin görülmesi, insanlar hakkında söz konusudur. Çünkü noksanı olmayan hiçbir insan yoktur. Noksan tarafları kendisine gizli kalan kişiyi, aklı aldatıyor demektir. Ayrıca kişinin kendisini övmesi, mutlak anlamda çirkin bir şey değildir. Çünkü kişinin, kendi durumu ile ilgili olarak muhatabına gizli kalan hususlarda, onun bu hususlara dikkatini çekmek için kendisini övmesi güzel görülmüştür. Örneğin bir âlimin, öğrencisini, kendisinden ilim almaya teşvik ederken “beni dinle! Çünkü bu konuda benim gibisini bulamazsın” demesi bu türdendir. Kur'an'da yer alan, Yusuf (a.s.)'ın حَفِيطٌ عَلِيمٌ *Beni*

<sup>751</sup> Bu görüşe göre, ayetteki hamd eden, Allah'ın bizzat kendisidir.

<sup>752</sup> 3 Âl-i İmrân 18.

<sup>753</sup> 17 İsrâ 44.

<sup>754</sup> 59 Haşr 24.

*memleketin hazinelerine memur et, çünkü ben korumasını ve yönetmesini bilirim*”<sup>755</sup> şeklindeki sözleri de bu türdendir.

### رَبُّ الْعَالَمِينَ

*Rab* (الرب) kelimesi esasında *terbiye* anlamında bir masdar olduğu halde, mübalağa maksadıyla terbiye edene isim olarak verilmiştir.<sup>756</sup>

*Rabbü'l-âlemîn* (رب العالمين) terkibi ise, “âlemlerin maslahatını üstlenen” anlamına gelmektedir. Mutlak olarak lââm-ı tarifli الرب (*er-rab*) ibaresi sadece Allah için kullanılır. Allah’ın *rab* olarak isimlendirilmesi, vermiş olduğu nimetlere izafetledir.

Bazı muhakkik âlimler, يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ “*Ey İnsanlar! Allah’tan sakının*”<sup>757</sup> ayeti ile يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ “*Ey İnananlar! Allah’tan sakının*”<sup>758</sup> ayeti arasındaki fark ile ilgili olarak şöyle söylemişlerdir: “Birinci ayette, Allah’ın nimetlerini tanıyıp bu nimetler hakkında düşünme konusunda bütün insanlar müşterek oldukları için, Allah (c.c) bütün insanlara seslenmekte ve onları bu nimetlerini görmek suretiyle kendisinden ittika etmeye teşvik etmekte; ikinci ayette ise, müminlere seslenmekte ve onları, herhangi bir vasıta olmaksızın kendisinden ittika etmeye teşvik etmektedir.”<sup>759</sup>

*Âlem* (عالم), kâinat ve kâinatın içerisinde yer alan bütün cevher ve âraziların tamamının adıdır. Esasında *âlem*, “bilgi edinmeye alet ve vasıta olan şey” anlamına gelen bir isimdir. فاعل (*fâale*) kalıbı genellikle, bir şeyin hangi nesneden meydana geldiğini belirten *ism-i âlet*lerde kullanılır. İşte *âlem* kelimesi de, kendisini yapan kişiye delalet etmesi hususunda bir *alete* benzemesinden dolayı bu kalıp ile ifade edilmiştir.

<sup>755</sup> 12 Yûsuf 55.

<sup>756</sup> İsfahânî *Müfredât*ta şöyle söylemektedir: “الرب aslında *terbiye* anlamındadır. Terbiye ise, bir şeyi kıvama gelip tamamlanmaya kadar basamak basamak inşa edip yapılandırmak demektir. Ancak الرب kelimesi, fail için müsteâr olarak kullanılan bir masdardır.”(Bkz. *Müfredât*, “r-b-b” (رب) maddesi, s. 336).

<sup>757</sup> 4 Nisâ 1; 22 Hac 1; 31 Lokmân 33.

<sup>758</sup> 2 Bakara 278; 5 Mâide 35; 9 Tevbe 119; 33 Ahzâb 70.

<sup>759</sup> Bu yorumda *rab* kelimesinin “nimet veren” anlamına dikkat çekilmektedir.

*Âlem* kelimesinin çoğul olarak *âlemîn* (cem'i müzekker sâlim) şeklinde kullanılmasının sebebine gelince, bu konuda birtakım görüşler vardır:

1) Çünkü Allah'ın on küsür âlemi vardır. Ve bu âlemlerin hepsinde de insanlar bulunduğu için bu kelime, insanlar itibara alınarak çoğul yapılmıştır. Çünkü herhangi bir lafızla, hem insanlar hem de başka varlıklar birlikte ifade edildiği zaman, lafızdaki hüküm insanlara nisbetle verilir.

2) Çünkü bu kelime ile sadece melek, cin ve insan sınıfları kastedilmiştir.<sup>760</sup> İbn Abbâs ve Mücahid de bu görüştedir.

3) Çünkü bu kelime ile insanlar kastedilmiştir ve insanlardan herbirisi bir *âlem* olarak kabul edilmiştir. Bu görüşü ileri süren Cafer b. Muhammed şöyle söylemiştir: “İki âlem vardır: birincisi *büyük âlemdir* ki bu, içerisindeki varlıklarla birlikte bütün kâinattır. İkincisi ise *küçük âlemdir* ki, bu da insandır. İnsanın *âlem* diye isimlendirilmesinin sebebi, dört ana unsurdan müteşekkil olan *büyük âlemin* cevherlerinin insanda da mevcut olmasıdır.<sup>761</sup> Nitekim insanın eti gevşek toprağa, kemikleri dağlara, damarlarında akan kanı nehirlerde akan sulara, nefesi rüzgâra ve tüyleri de bitkilere benzemektedir. Yine insanda meleklerle ait bir hususiyet olan *akıl*, hayvanlara ait bir hususiyet olan *şehvet* ve bitkilere ait bir hususiyet olan *büyüme ve beslenme* özellikleri mevcuttur. Dolayısıyla *büyük âlem* gibi insan da, yaratının vahdâniyyetini ifade eden (küçük) bir âlemdir.”

İşte buna dikkat çekmek için Kur'an'da *وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ* “Kendi içinizde de nice deliller vardır; görmez misiniz?”<sup>762</sup> buyurulmuştur. Hz. Peygamber'in “sizden nefsinin en iyi bilen, Rabbini de en iyi bilendir”<sup>763</sup> sözü de bu konuya işaret etmektedir. Bu hususun, önceki kutsal kitaplarda “nefsini bilen Rabbini bilir”<sup>764</sup>

<sup>760</sup> İsfahânî *Müfredâtta* şöyle söylemektedir: “*âlem* kelimesinin çoğul olarak kullanılmasının sebebi, bu sınıflardan herbirinin *âlem* diye isimlendirilmesidir. Nitekim “insanlar âlemi”, “su âlemi”, “ateş âlemi” denilmiştir.” (Bkz. *Müfredât*, “a-l-m” (علم) maddesi, s. 582).

<sup>761</sup> İsfahânî *Müfredâtta* şöyle söylemektedir: “*Küçük âlem* insandır. Çünkü insan *âlem* şeklinde yaratılmış bir mahluktur. Allah, *büyük âlemde* var olan herşeyi insana da yerleştirmiştir.” (Bkz. *Müfredât*, “a-l-m” (علم) maddesi, s. 582).

<sup>762</sup> 51 Zâriyât 21.

<sup>763</sup> Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-Elbâs Ammâ İştihare mine'l-Ehâdis*, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1351, II. 343-344.

<sup>764</sup> Aslı *من عرف نفسه فقد عرف ربه* şeklinde olan bu rivayetle ilgili olarak, İbn Teymiyye bunun mevzû olduğunu, Nevevî böyle bir rivayetin sabit olmadığını, Ebu'l-Muzaffer b. Sem'ânî ise *el-qavâtı* adlı eserinde merfû olarak böyle bir rivayetin bilinmediğini söylemiştir. İbnü'l-Feres bu rivayetle ilgili

şeklinde yer aldığı söylenmiştir. Kur'an'daki *وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ* “Allah’ı unutup da, Allah’ın da kendilerini kendilerine unutturduğu kimseler gibi olmayın”<sup>765</sup> ayeti de aynı duruma işaret etmektedir.

Mufaddal b. Seleme şöyle söylemiştir: “Araplar nasb, ref ve cer durumlarının hepsinde de *ya* (ي) harfi ile *el-âlemîn* (العالمين) demekteler. Sadece Kinâne kabilesinden bir gurup, bu kelimeyi *vav* (و)’lu olarak söylemektedir. *Fâale* (فاعل) kalıbının cem’i sâlim yapılamaması da bunu göstermektedir. Dolayısıyla bunu *el-âlemûn* (العالمون) şeklinde söyleyen kişi yanlış söylemiş olur.” Müberred de bu şekildeki bir kullanımın, söyleyen kişiden kaynaklanan bir hata olacağını belirtmiştir.

#### مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ

*Melik* (الملك) kelimesinin, “cumhur (halk, insanlar) üzerinde emir ve nehiy tasarrufuna sahip olan kimse” anlamına geldiği söylenmiştir. Tanımda yer alan emir ve nehiy tasarrufuna, mutlaka *cumhur* üzerinde sahip olma şartı vardır. Çünkü her insan, kendi nefsi ve yakınları üzerinde zaten böyle bir emir ve nehiy tasarrufuna sahiptir. Ne var ki, buna *melik* denilmez. Bu söylenenler *melik*in genel anlamıdır. Özel anlamda ise *melik*, kendi nefsi üzerinde ve kendi nefsi dışındaki hususlarda siyasete (idareye) malik olan kimse demektir. En yüce ve en büyük melik, kendi nefsi üzerinde siyasete malik olan meliktir. Bunun içindir ki kendisine, “en büyük mülk (hükümlerlik) nedir?” diye sorulan bir âlim, “insanın şehvetlerine hakim olmasıdır” cevabını vermiştir.<sup>766</sup> Hz. Peygamber de kendisine, “hangi amel daha üstündür?” diye soran bir kişiye, “kendi hevâna karşı mücadelede bulunmandır” şeklinde cevap vererek “küçük cihaddan büyük cihada döndük”<sup>767</sup> buyurmuştur.

---

olarak, Nevevî’nin bu rivayetin sabit olmadığı yönündeki görüşünü naklettikten sonra şöyle söylemiştir: “Fakat sûfî kitaplarının hepsinde de bu rivayet yer almakta ve onlar bunun hadis olduğunu söylemektedirler. Şeyh Muhyiddîn b. Arabî bu sûfîlerden birisidir.” Bazıları da Muhyiddîn b. Arabî’nin “bu hadis, rivayet yönünden sahih olmasa bile, bizce keşf yönünden sahihtir” dediğini söylemişlerdir. (Bkz. *Keşfü’l-Hafâ*, II. 343)

<sup>765</sup> 59 Haşr 19.

<sup>766</sup> İsfahânî burada tasavvufî bir yaklaşım sergilemektedir.

<sup>767</sup> İbn Hacer, *tesdîdü’l-kavs* adlı eserinde bunun, insanların dillerinde meşhur olmuş bir söz olduğunu söylemiştir. (Bkz. *Keşfü’l-Hafâ*, I. 511-512).

Ayetteki مالِك lafzını ملك şeklinde *elif* siz olarak okuyanlar, لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ “Bugün hükümranlık kimindir?”<sup>768</sup> ve الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ “İşte o gün hükümranlık Allah'ındır”<sup>769</sup> ayetlerini buna delil getirmektedirler. Çünkü *mülk* (الملِك), مالِك'in değil ملك kelimesinin masdarıdır.

*Mâlik* (المالِك) ise, birşeyin sahibi olup o şey üzerinde hüküm verme tasarrufunu elinde bulunduran kimse anlamına gelmektedir. Birşeyin *vekili* olan kimse, her ne kadar o şeyin sahibi olup, onda tasarrufta bulunma yetkisine sahip ise de, bu kimseye *mâlik* denilmez. Çünkü vekilin yetkisi, başkasına ait olan bir yetkidir. *Mâlik* kelimesi, küçük çocuklar ve bunamış kimseler hakkında kullanılabilir. Çünkü bunların her ne kadar fiilî bir tasarruf yetkileri yok ise de, hükmî olarak tasarrufta bulunma yetkileri mevcuttur.

Bu kelimeyi مالِك şeklinde *elif*'li olarak okuyanlar, قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ “De ki: "Mülkün sahibi olan Allah'ım! Mülkü dilediğine verirsin; dilediğinden çekip alırsın”<sup>770</sup> ve “O gün, يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ “O gün, kimsenin kimseye hiçbir fayda sağlamayacağı bir gündür. O gün buyruk, yalnız Allah'ındır”<sup>771</sup> ayetlerini buna delil getirmektedirler.

Şayet, “bu iki farklı kıraat biçiminden hangisi daha belîğdir?” diye sorulacak olursa buna şu cevabı veririz: Bazı âlimler, مالِك şeklindeki kıraatin daha belîğ olduğunu, zira “dirhemlerin, hayvanların, rüzgârın *mâlik*” denilebildiği halde, bunların *meliki* denilemeyeceğini ifade etmişlerdir. Diğer bazı âlimler ise, ملك şeklindeki kıraatin daha belîğ olduğunu, çünkü *melik* lafzında mutlaka bir tazim manasının da bulunduğunu söylemişlerdir.

Aslında *melik* ve *mâlik* birbirinden farklı şeylerdir. Çünkü *melik* halk üzerinde emir ve nehiy tasarrufuna sahip olan kimse iken, *mâlik* ise her ne surette olursa olsun, sahip olunan maddî şeyler üzerinde tasarruf hakkına sahip olan kimse demektir.<sup>772</sup>

<sup>768</sup> 40 Mü'min 16.

<sup>769</sup> 22 Hac 56.

<sup>770</sup> 3 Âl-i İmrân 26.

<sup>771</sup> 82 İnfitâr 19.

<sup>772</sup> Bu bilgileri aktardıktan sonra İsfahânî, irabla ilgili açıklamalar yapmakta, مالِك ve ملك şeklindeki farklı okumalara göre bu kelimenin يوم lafzına izafet şeklini açıklamaktadır.

Gerçekte Allah (c.c), eşyanın ve zamanın tamamının mâliki olmasına rağmen, ayette özellikle *din gününün mâliki* olduğunun ifade edilmesinin iki sebebi vardır: Birincisi, Allah'ın bu dünyada insanlardan bir kısmını da, ahirette mülkiyetleri ellerinden alınacak olan birtakım şeylere mâlik kılmasıdır. Yani dünyada insanlar da izafî anlamda mâlik olabilmektedirler. *لِمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ* “Bugün hükümlanlık kimindir?”<sup>773</sup> *نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا* “Biz bütün yeryüzüne ve üzerinde bulunanlara varis olacağız”<sup>774</sup> ve *وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ* “O gün buyruk, yalnız Allah'ındır”<sup>775</sup> ayetleri bu hususla alakalıdır. İkincisi ise, bunun *tazim* amacıyla kullanılmış bir ifade olmasıdır. Çünkü insanlar tazim ettikleri şeyleri, Allah'ın mülkiyetine izafe ederler. Örneğin *بيت الله* ve *الله* terkipleri böyledir. Ayette geçen *din gününün* tazim edilmesi ise, dünyadaki herşey yok olucu (*fânî*) olduğu halde, ahiret için böyle bir yok oluşun söz konusu olmaması bakımındandır. Malumdur ki bâkî olan, fânî olandan daha üstündür.

*Din* (الدين) kelimesi *ceza* (karşılık) anlamına gelmektedir. Nitekim *وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ* “Ödeşme günü gelecektir”<sup>776</sup> ayetinde de bu manada kullanılmıştır. *Dinin*, *şeriat*tan ibaret olduğu da söylenmiştir. Nitekim *عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ* “Allah katında din, şüphesiz İslam'dır”<sup>777</sup> ayetinde bu manada kullanılmıştır. Yine *din* kelimesinin *tâat* (itaat, kulluk) anlamında olduğu da söylenmiştir. Yani mana, “tâatın karşılığının verileceği gün” şeklinde olmaktadır. O gün hem *tâatın* hem de *isyanın* karşılığının verileceği bir gün olmasına rağmen, özellikle *tâat* manasının ifade edilmesinin iki sebebi vardır: 1) Çünkü o günde herkes Allah'a itaat edecektir. Bundan dolayıdır ki Allah, *إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا* “Göklerde ve yerde olan her şey Rahman'a baş eğmiş kul olarak gelecektir”<sup>778</sup> buyurmuştur. 2) Çünkü *tâat*, “ceza”dan kastedilen şeyin bizzat kendisidir. Bizim yaratılışımızın sebebi de zaten budur. *وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي* “Cinleri ve insanları ancak Bana kulluk etmeleri için yaratmışımdır”<sup>779</sup> ayeti bu hususa işaret etmektedir.

<sup>773</sup> 40 Mü'min 16.

<sup>774</sup> 19 Meryem 40.

<sup>775</sup> 82 İnfitâr 19.

<sup>776</sup> 51 Zâriyât 6.

<sup>777</sup> 3 Âl-i İmrân 19.

<sup>778</sup> 19 Meryem 93.

<sup>779</sup> 51 Zâriyât 56.

Ayette geçen مَالِك lafzı, *nidâ* olmak üzere mansub olarak da okunmuştur ki buna göre, bu lafızda haberden hitaba geçiş (*iltifat*) yapılmıştır. مَالِك lafzının *medh* olmak üzere mansub olarak okunduğu ve buna göre haberden hitaba geçişin, اِيَّاكَ نَعْبُد ibaresinde yapıldığı da söylenmiştir.

اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

Bazı nahiv âlimleri, اِيَّاكَ lafzının tamamının tek bir isim olduğunu söylerken<sup>780</sup> diğer bazıları ise *kâf* (ك) 'ın isim olduğunu ve *ıyyâ* (اِيَّا) 'nın da onun bağlacı olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>781</sup> Esasında bu iki görüş arasında bir çelişki yoktur. Çünkü bu âlimler bu görüşlere, farklı bakış açılarından bakmak suretiyle ulaşmışlardır. Şöyle ki, muttasıl zamirler başta geldiklerinde veya bu zamirlerle bağlı bulundukları kelimeler arasına başka bir fâsıla girdiğinde, bu durumda bu zamirleri müstakil olarak söylemek hoş olmaz. Dolayısıyla bu zamirlere *ıyyâ* (اِيَّا) bağlacı eklenir ve böylece bu ikisi müstakil bir kelam olmuş olur.<sup>782</sup>

*İbadet* (العبادة), boyun eğerek itaat etmek (*tezellül*) anlamına gelmektedir. Bu kökten olmak üzere Araplar, düz ve kullanılır durumdaki yola طريق معبد demektedirler. Genel anlamda *ibadet*, hizmetle meşgul olmak manasına gelmektedir. Nitekim Allah (c.c), إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي, “*Yakub oğullarına: "Benden sonra kime kulluk edeceksiniz?" diye sormuştu*”<sup>783</sup> buyurmuştur.

Kullar (عبد) iki kısımdır. Birincisi, “en güzel yaratma ve boyun eğdirme bakımından kullar” ki, bu manada her bir kişi *kul* olmaktadır. *إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا* “*Göklerde ve yerde olan her şey Rahman'a baş eğmiş kul olarak gelecektir*”<sup>784</sup> ayetinde bu anlam kastedilmektedir. İkincisi ise “hususî olma

<sup>780</sup> Bu, Kûfe dil ekolünün görüşüdür. (Bkz. Mekki b. Ebî Tâlib, *Müşkilü l'îrâbi'l-Kur'ân*, I. 70).

<sup>781</sup> İbn Keysân, *kâf* (ك) 'ın isim olduğunu ve *ıyyâ* (اِيَّا) 'nın da *kâf* 'ın kendisine dayandırılması için getirildiğini, zira *kâf* 'ın tek başına olamayacağını söylemiştir.

<sup>782</sup> İsfahânî, burada اِيَّاكَ lafzının tek bir isim mi, yoksa bir isim ve bir bağlaçtan mı müteşekkil olduğu konusundaki iki farklı görüşü aktarmakta ve farklı bakış açılarına göre değerlendirilmesi durumunda bu görüşlerin her ikisinin de sahih olabileceğini ve aralarında herhangi bir çelişki bulunmadığını ifade etmektedir. İsfahânî böyle yapmakla, sadece dinî meseleler hususunda değil, dil konusunda da uzlaştırmacı bir tutum sergilediğini ortaya koymaktadır.

<sup>783</sup> 2 Bakara 133.

<sup>784</sup> 19 Meryem 93.

bakımından kullar” ki, إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ “Kullarımın üzerinde senin bir nüfuzun olamaz”<sup>785</sup> ayetinde bu anlam kastedilmektedir. İblis, bu ikinci anlamdaki kulları istisna ederek إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ “Ancak onlardan halis kıldığın kulların müstesna. (Benim azdırmam, onları etkilemez)”<sup>786</sup> demiştir. وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا “Rahman'ın kulları yeryüzünde mütevazı yürürler. Bilgisizler kendilerine takıldıkları zaman onlara güzel ve yumuşak söz söylerler”<sup>787</sup> ayetinde sözü edilen kullar da, bu anlamdaki kullardır. Bu ikinci manaya göre “falanca Allah’ın kulu değildir” denilmesi mümkündür. Nitekim bu anlamda insanlar, “falanca hevâsının kuludur, şehvetinin kuludur, tâğutun kuludur” gibi ifadeler kullanmaktadırlar. Bu hususta Kur’an’da فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا “Tağutu (saptırcıları) inkâr edip Allah’a inanan kimse, kopmak bilmeyen sağlam bir kulpa sarılmıştır”<sup>788</sup> buyurulmuş, Hz. Peygamber de “altın ve gümüşün kulu olan kişiler kahrolsun!”<sup>789</sup> buyurmuştur.

*İstiâne* (الاستعانة), yardım dilemektir. Yardım iki çeşittir: zarurî yardım, gayr-i zarurî yardım.

*I- Zarurî Yardım:* O olmadan fiilin meydana gelmesi mümkün olmayan, insanın ancak onun sayesinde fiile güç yetirebildiği, o olmadığında ise aciz kaldığı gereksinimlerdir. Buna göre bir fiilin meydana gelebilmesi için genel olarak dört unsurun bulunması şarttır:

- 1) Fiilin, o fiili yapmak için gerekli olan sağlam bir organa sahip olması.
- 2) Yapacağı fiili tasavvur etmesi.
- 3) Fiilin, kendisi üzerinde gerçekleştirileceği bir madde.
- 4) Fiilin, kendisi ile yapılacağı bir alet.

Örneğin bir *kâtibî* düşünecek olursak, bu kâtip yazma fiilini gerçekleştirmek için sağlam bir organa ihtiyaç duyar ki bu, yazı yazılan uzuv (*el*)’dur. Yazacağı şeyi tasavvur etmeye ihtiyaç duyar ki bu, bilgi (*marifet*)’dir. Yazma işini üzerinde

<sup>785</sup> 15 Hicr 42.

<sup>786</sup> 15 Hicr 40.

<sup>787</sup> 25 Furkân 63.

<sup>788</sup> 2 Bakara 256.

<sup>789</sup> Buhârî, *Cihâd* 69.

gerçekleştireceği bir maddeye ihtiyaç duyar ki bu, kâğıttır. Yazma işini kendisiyle yapacağı bir alete ihtiyaç duyar ki bu da kalemdir.

*II- Gayr-i Zarurî Yardım:* O olmadan da fiilin meydana gelebileceği gereksinimlerdir. Ancak, bu durumda birtakım zorluklarla karşılaşılabilir. Örneğin uzak bir yere doğru yaya olarak yolculuğa çıkan birisine, bir arkadaşının bineğini ödünç olarak vermesi ve dolayısıyla onun yolculuğunu kolaylaştırması bu tür bir yardımdır.

Yardımanın *gayr-i zarurî* olan çeşidi, teklife (sorumluluğa) mani değildir. Yani o olmadan da teklif gerçekleşebilir. Ancak, zorlukların giderilip işlerin kolaylaştırılması için dua edilebilir. Yardımın bu çeşidi, *tevfik* (uygun hale getirme) veya *teshîl* (kolaylaştırma) diye de ifade edilmektedir.

Bütün bu açıklamalardan sonra denilebilir ki *Allah'tan istiânede bulunmak*, O'ndan iki şeyi talep etmek manasına gelmektedir. Birincisi kendisiyle sevap kazanmaya ulaşılacak olan *zarurî* yardımların hâsıl olmasını istemek, ikincisi ise kendisiyle sevap kazanmaya ulaşılacak olan yolu kolaylaştıran *gayr-i zarurî* yardımların meydana gelmesini istemektir.

Şayet, “إياك نعبدك” yerine “إياك نعبدك” denilseydi lafız daha veciz (kısa) olmaz mıydı?” diye sorulacak olursa buna şu cevabı veririz: Arapça’da, cümlede iki şeyin kastedilmesi söz konusu olsa bile, fail veya mefulden hangisi öncelikle kastediliyorsa onun başta zikredilmesi ve dolayısıyla önemin ona yöneltilmesi, genel bir kuraldır. Bu ayetteki öncelikli kasıt ise kulların ibadetlerini haber vermek değil, kendisine ibadet edileni (*mabud*) zikretmek olduğu için öncelikle onun ifade edilmesi daha evlâdır. “De ki: "Ey cahiller! Bana, Allah'tan başkasına kulluk etmemi mi emredersiniz?”<sup>790</sup> ayetinde de aynı şey söz konusudur.

Şayet mefulü öne almada, sözü edilen hükmü sabit kılıp onun dışındakileri nefyeden bir alamet varsa, yine bu durumda da meful öne alınır. Örneğin أفرع اليك denildiğinde bunun manası “sadece sana sığınıyorum” şeklinde iken, bu mana أفرع اليك cümlesinde bulunmamaktadır. İbn Abbâs da ayeti bu şekilde tefsir ederek manasının, “sadece senin birliğine (*tevhit*) inanırız” şeklinde olduğunu söylemiştir.

<sup>790</sup> 39 Zümer 64.

Bazı âlimler de bunu, “bu ayette Allah kendi zikrini öne almak suretiyle kulların dikkatlerini mabuddan ibadete çekmiştir, ibadetten mabuda değil” şeklinde yorumlamışlardır. Bu görüşte olanlar, Kur’an’da Hz. Peygamber’in lisanı üzere buyurulan *“Üzülme, Allah bizimledir”*<sup>791</sup> şeklindeki ifadenin, Hz. Musa’nın lisanı üzere buyurulan *“Rabbim benimle beraberdir”*<sup>792</sup> şeklindeki ifadedden daha üstün olduğunu söylemişlerdir. Çünkü birinci ayette Hz. Peygamber, önce Allah’ı zikrederek O’ndan kendi nefesine doğru bir tasavvura dikkat çekmiş, ikinci ayette ise Hz. Musa, kendisini önce zikretmek suretiyle kendi nefisinden Rabbına doğru bir tasavvuru ifade etmiştir.

Şayet, “Allah ayetteki اياك lafzını neden tekrarladı?” diye sorulacak olursa buna şöyle cevap veririz: Şayet bu lafız tekrarlanmaksızın نستعين اياك denilmiş olsaydı bu, “Allah’tan başkalarından da yardım istenilebileceği (*istiâne*)” gibi yanlış bir izlenim verirdi. Dolayısıyla اياك’nin tekrarlanması daha belîğ olmuştur.

Şayet, “Allah’ın yardımı olmadan O’na ibadet etmek mümkün olmadığı için, öncelikle Allah’tan yardım dileme (*istiâne*)’nin zikredilmesi gerekirken, Allah ayette niçin *ibadeti istiânen*den önce zikretmiştir?” diye sorulacak olursa buna şu cevabı veririz: Bu hususla ilgili olarak âlimler, bu ibarede takdim-tehir bulunduğunu söylemişlerdir. Ayrıca vav (و)’ın tertib ifade etmediği de söylenmiştir. Bu ayette *ibadetin istiânen*den önce zikredilmesinin asıl amacı şudur: Allah bununla kullarına, icabete layık olabilmeleri için öncelikle Allah’ın hakkı olan *ibadeti* yerine getirmelerini, ondan sonra kendisinden istekte bulunmalarını (*istiâne*) öğretmiştir.

Ayette geçen نستعين و اياك ifadesinin hal konumunda olması da mümkündür.

#### اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

*Hidayet* (الهداية), lütufla kılavuzluk etmek demektir. *Hediye* (الهدية) kelimesi de aynı köktendir. Yine bu kökten olmak üzere, yırtıcı hayvanların en atılğanlarına

<sup>791</sup> 9 Tevbe 40.

<sup>792</sup> 26 Şuarâ 62.



“Şüphesiz ona yol gösterdik; buna kimi şükreder, kimi de nankörlük”<sup>799</sup> ayeti, Semûd kavmi hakkındaki *فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ* “Onlara doğru yolu göstermiştik, ama onlar körlüğü, doğru yolda gitmeye tercih ettiler”<sup>800</sup> ayeti, bu mertebedeki hidayetin örnekleridir.

*İkinci Mertebe:* Allah’ın, mesajlarını ve peygamberlerini göndermek suretiyle bahsettiği hidayettir. *وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا* “Onları, buyruğumuz altında insanları doğru yola götüren önderler yaptık”<sup>801</sup> ve *وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ* “Her milletin bir yol göstereni vardır”<sup>802</sup> ayetlerinde ifade edilen hidayet, bu türden bir hidayettir. Hidayetin bu çeşidi bazen Allah’a, bazen Peygamber’e, bazen de Kur’an’a nisbet edilir. Örneğin *إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ* “Doğrusu bu Kur’an en doğru yola götürür”<sup>803</sup> ayetinde yer alan hidayet, Kur’an’a nisbet edilmiştir.

*Üçüncü Mertebe:* Allah’ın, işlemiş oldukları iyiliklere karşılık salih kullarına ihsan ettiği hidayettir. Bu, *وَهْدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَهْدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ* “Bu kimseler, sözün güzelini işitecek duruma ulaştırılmışlar, övülmeğe layık olan Allah’ın yoluna eriştirilmişlerdir”<sup>804</sup>, *أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ* “İşte bunlar Allah’ın doğru yola eriştirdikleridir, onların yoluna uy!”<sup>805</sup> ve *وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَهُمْ سُبُلَنَا* “Ama Bizim uğrumuzda cihat edenleri elbette yollarımıza eriştireceğiz”<sup>806</sup> ayetlerinde sözü edilen hidayettir. Aynı şekilde *وَيَجْعَلْ لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ* “Size ışığında yürüyeceğiniz bir ışıık var etsin”<sup>807</sup> ayetinde mana olarak ifade edilen de bu türden bir hidayettir. Bu çeşit hidayet, Allah’a nisbet edilerek “bu hidayette onları tercih eden Allah’tır. Çünkü onların bu hidayete erişmelerindeki sebep Allah’tır” denilebileceği gibi, kullara nisbet edilerek “gayret ve çalışmaları neticesinde kendisine ulaştıkları için, bu hidayeti onlar kazanmışlardır” da denilebilir. Bu iki söylem birbiriyle örtüştüğü içindir ki Allah, *وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ* “Doğru yolu bulanların ise Allah doğruluklarını

<sup>799</sup> 76 İnsan 3.

<sup>800</sup> 41 Fussilet 17.

<sup>801</sup> 21 Enbiyâ 73.

<sup>802</sup> 13 Ra’d 7.

<sup>803</sup> 17 İsrâ 9.

<sup>804</sup> 22 Hac 24.

<sup>805</sup> 6 En’âm 90.

<sup>806</sup> 29 Ankebût 69.

<sup>807</sup> 57 Hadîd 28.

artırır, onların karşı gelmekten sakınmalarını sağlar”<sup>808</sup> ve إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ “İnananlar ve yararlı iş yapanları, imanlarına karşılık Rableri doğru yola eriştirir”<sup>809</sup> buyurarak bunun, kulların gayreti ve kendisinin lütfuyla yani her ikisiyle birlikte gerçekleştiğine dikkat çekmiştir.<sup>810</sup>

Hidayetin bu mertebesi için bir açıdan “bu, bütün akıl sahipleri için mümkün olan bir hidayettir” denilebileceği gibi, bir açıdan da “bu, sadece veli kullara has olan bir hidayettir” denilebilir. Çünkü bir yönden akıl sahibi olan herkesin bu tür bir hidayeti elde etmeye aday olması mümkün iken, diğer yönden de insanın, birtakım ibadetleri yerine getirmek suretiyle özel bir şekle girmeden bu tür bir hidayeti elde etmesi kolay bir iş değildir.<sup>811</sup> Evliyadan birisi, “kulların gayreti ve Allah’ın lütfu ile birlikte gerçekleşen hidayet, yerin kovuklarında toplanan bir sele benzer ki, her bir kovuk, bu selden kendi hacmince su alır” dedikten sonra أُنْزِلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءٌ فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا “Allah gökten su indirir de dereler kendi miktarınca çağlayıp akar”<sup>812</sup> ayetini okumuştur.

*Dördüncü Mertebe:* Allah’ın, kullarına, ahirette kendisine yakın olma imkânını lütfetmesi şeklindeki hidayettir. Allah, وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِّنْ غَلٍّ تُجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ “Cennette altlarından ırmaklar akarken gönüllerinden kini çıkarıp atarız. "Bizi buraya eriştiren Allah'a hamdolsun. Eğer Allah bizi doğru yola iletmeseydi, biz doğru yolu bulamazdık" derler”<sup>813</sup> ayetinde bu tür bir hidayeti kastetmiştir.

Bütün bu açıklamalardan sonra diyebiliriz ki, hidayetin kimi türleri hiçbir surette hiç kimse için nefyedilmezken (olumsuzlanmazken), kimi türleri ise bazı insanlar için nefyedilip bazıları için sabit kılınmıştır. Bu yüzden Allah, Kur’an’da Peygamberi’ne إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ “Sen, sevdiğini doğru yola

<sup>808</sup> 47 Muhammed 17.

<sup>809</sup> 10 Yûnus 9.

<sup>810</sup> İsfahânî, ne Cebriyye gibi insan iradesini hiçe saymakta ne de Kaderiyye gibi bütün güç ve kudreti insana yüklemektedir. *Hidayetin*, insanın çabası ve Allah’ın lütfu ile birlikte gerçekleşeceğine dair yaptığı bu açıklamalardan, onun bu konuda orta bir yolu benimsediğini anlıyoruz.

<sup>811</sup> İsfahânî burada olduğu gibi, aynı şekilde tefsirinin birçok yerinde meselelere mümkün olduğunca geniş bir açıdan bakarak, birbirine zıt gibi görünen söylemleri, te’vil etmek suretiyle uzlaştırmıştır.

<sup>812</sup> 13 Ra’d 17.

<sup>813</sup> 7 A’râf 43.

erishtiremezsin, ama Allah, dilediğini doğru yola erishtirir”<sup>814</sup>, لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ, “Onların doğru yola iletilmeleri sana düşmez, fakat Allah dilediğini doğru yola erishtirir”<sup>815</sup> ve وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمَى عَنْ ضَلَالَتِهِمْ “Körleri sapıklıklarından vazgeçirip doğru yola döndüremezsin”<sup>816</sup> buyurmuştur. Bu ayetlerde kastedilen hidayet, وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ “Şüphesiz sen de insanlara doğru yolu göstermektesin”<sup>817</sup> ve peygamberlerin kastedildiği وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا “Onları, buyruğumuz altında insanları doğru yola götüren önderler yaptık”<sup>818</sup> ayetlerinden de anlaşıldığı gibi, “doğru yolu gösterip ona davet etmek” anlamındaki hidayet değil, “doğru yola ulaştırıp cennete girdirmek” anlamındaki hidayettir.<sup>819</sup>

İşte bütün bu zikredilen farklı açılara göre, اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ayeti çeşitli şekillerde tefsir edilmiştir:

1) Allah bu ayette genel anlamdaki hidayeti kastetmiş ve bu şekilde dua etmemizi emretmiştir. Hidayeti veren kesinlikle Allah ise de, dua etmek suretiyle sevabımızı arttırmak için böyle dua etmemizi emretmiştir. Nitekim اللهم صل على محمد şeklinde dua etmemizin emredilmesi de bunun gibidir.

2) Ayetin manası, “bizi şeriat yoluna ulaştır” şeklindedir.

3) Ayetin manası, “bizi, şehvetlerin aldatıp ayartmasından ve şüphelerden koru” şeklindedir.

<sup>814</sup> 28 Kasas 56.

<sup>815</sup> 2 Bakara 272.

<sup>816</sup> 27 Neml 81.

<sup>817</sup> 42 Şûrâ 52.

<sup>818</sup> 21 Enbiyâ 73.

<sup>819</sup> İsfahânî, burada birbiriyle çelişkili gibi görünen ayetlerde sözü edilen *hidayet*in aslında birbirinden farklı manalar ifade ettiğini, örneğin الله يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ (28 Kasas 56) ayetinde geçmekte olan *hidayet*in “doğru yola ulaştırıp cennete girdirmek” anlamında olduğunu, وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (42 Şûrâ 52) ayetinde geçen *hidayet*in ise “doğru yolu gösterip ona davet etmek” anlamında olduğunu ve dolayısıyla aralarında herhangi bir çelişki bulunmadığını ifade etmektedir. Bu durum onun, *Mukaddime*’sinde “*zahiren birbiriyle çelişiyor gibi görünen lafızlar*” başlığı altında verdiği kısımda yoğun bir şekilde üzerinde durduğu “bir konuda biri olumlu, diğeri olumsuz olarak zikredilen iki haber, şayet, verilen haber, kendisi hakkında haber verilen husus, müteallakları, zaman-mekân, hakikat-mecâz vs. açılardan birbirlerine denk iseler, ancak bu durumda bir çelişkinin söz konusu olabileceği; ancak bu hususlardan herhangi birinde birbirlerinden farklı iseler, bu durumda bu iki haber arasında herhangi bir çelişkiden söz edilemeyeceği” şeklindeki düşüncesini, uygulama sahası olan tefsirine de en güzel bir biçimde yansıttığını göstermektedir.

4) Ayetin manası, “Bizi, بِاللّٰهِ يَهْدِ قَلْبَهُ” *“Allah'a kim inanırsa onun gönlünü doğruya yöneltir”*<sup>820</sup> ve وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى *“Doğru yolu bulanların ise Allah doğruluklarını artırır”*<sup>821</sup> ayetlerinde vadettiğin şeye muvaffak kılmak için hidayetimizi arttır” şeklindedir.

5) Ayetin manası, “bize, kurtuluş çaremiz olacak hakikî ilmi öğret” şeklindedir. يَهْدِي اللّٰهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ *“Allah dilediğini nuruna kavuşturur”*<sup>822</sup> ayetinde ifade edilen nur işte bu ilimdir.

6) Bu, cenneti istemek anlamına gelmektedir. Nitekim وَالَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ قُلْنَ *“Allah, kendi yolunda öldürülenlerin işlerini boşa çıkarmaz. Onları doğru yola eriştirir, durumlarını düzeltir”*<sup>823</sup> ve إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ *“İnananlar ve yararlı iş yapanları, imanlarına karşılık Rableri doğru yola eriştirir”*<sup>824</sup> ayetleri bunu göstermektedir.

Bu yorumları yapan müfessirler, *hidayet*in çeşitlerine ve cüzlerine farklı açılardan baktıkları için ayetin yorumu ile ilgili görüşleri de birbirinden farklı olmuştur. Ayette bunların hepsi de kastediliyor olabilir. Çünkü bu yorumlar arasında herhangi bir çelişki söz konusu değildir.<sup>825</sup>

*Sırât* (الصرّاط) kelimesine gelince, bu kelime الصراط, السراط ve الزراط şekillerinde söylenebilmektedir. Aslı “yutup bitirmek” anlamına gelen السراط’tır. *Yolun* bu lafızla isimlendirilmesi, yolcunun o yolu bir anlamda yutup bitirmesi ya da yolun o yolcuyla yutup bitirmesinden dolayıdır. Nitekim çöl bir kişiyi gizlediğinde veya helak ettiğinde “falanca kişiyi çöl yedi” ifadesi kullanılırken, kişi çölü geçip bitirdiğinde de “falanca kişi çölü yedi” denilmektedir.

<sup>820</sup> 64 Teğâbun 11.

<sup>821</sup> 47 Muhammed 17.

<sup>822</sup> 24 Nûr 35.

<sup>823</sup> 47 Muhammed 4-5.

<sup>824</sup> 10 Yûnus 9.

<sup>825</sup> İsfahânî, çoğu zaman yaptığı gibi burada da uzlaşmacı bir tutum sergileyerek, söz konusu ayetin tefsiri ile ilgili olarak âlimlerin getirmiş oldukları farklı yorumların hepsinin de mümkün olabileceğini, zira aralarında herhangi bir çelişkinin bulunmadığını ifade etmektedir. Bu durum onun, “bir mesele hakkındaki görüşleri cem etme ve bâtılığını açıkça ortada olmadıkça hiçbir görüşü reddetmeme” düşüncesini tefsirine de en güzel bir biçimde yansıttığını göstermektedir.

*Müstakîm* (المستقيم) kelimesi ise, “doğrulukla kâim olan” anlamına gelmektedir. Emîru’l-mü’minîn Ali<sup>826</sup> şöyle söylemiştir: “Varılacak pek çok sakat hedefler olsa bile, *sırât*ın kendisi mutlaka dosdoğrudur.” Bu ifadeyi iki açıdan değerlendirebiliriz:

1) Pekçok sapık yollara nisbetle doğru yol (*et-tarîku’l-müstakîm*) bir tanedir. وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ *“Bu, dosdoğru olan yoluma uyun. Sizi Allah yolundan ayrı düşürecek yollara uymayın”*<sup>827</sup> ayeti bu duruma işaret etmektedir. Hz. Peygamber’in de şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: “Allah, bir misal olmak üzere *sırât-ı müstakîmi* vermektedir ki, bu yolun her iki kenarında gevşek örtüler vardır. Yolun başında ise, “yola girin, sakın sapmayın!” diye seslenen bir davetçi bulunmaktadır. Buradaki yol (*sırât*) İslam, yolun iki kenarındaki gevşek örtüler Allah’ın yasakları ve davetçi de Kur’an’dır.”<sup>828</sup> Ayet de bu şekilde yorumlanmış ve *sırât-ı müstakîmi* kimileri Kur’an, kimileri İslam, kimileri de Hz. Peygamber’in sünneti olarak tefsir etmişlerdir. İfadeler her ne kadar farklı olsa da, aslında bunların hepsi de aynı şeye işaret etmektedir.<sup>829</sup>

2) Birbirlerine nisbetle kurtuluş yolları pek çoktur. Ancak bu yolların kimisi daha kestirme, kimisi ise daha dolambaçlıdır. Kestirme olan, selefin yoludur.<sup>830</sup> Yolların her ikisi de kurtuluşa götürüyor olmasına rağmen, bunlardan biri daha dolambaçlıdır. Nitekim Allah Kur’an’da ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ *“Sonra bu Kitab’ı kullarımızdan seçtiğimiz kimselere miras bırakmışızdır. Onlardan kimi kendine yazık eder, kimi orta davranır, kimi de Allah’ın izniyle, iyiliklere koşar. İşte büyük lütuf budur”*<sup>831</sup> buyurarak ayette geçen her üç zümreyi de *seçkin kılınanlar* olarak nitelemiştir. Yolların kiminin diğerinden daha yakın olmasından dolayıdır ki Hz.

<sup>826</sup> Daha önce Hz. Ali hakkında *Emîru’l-mü’minîn aleyhisselâm* ve *Emîru’l-mü’minîn radiyallâhü anh* tabirlerini kullanan İsfahânî, burada *Emîru’l-mü’minîn Ali* diyerek açıkça isim zikretmektedir.

<sup>827</sup> 6 En’âm 153.

<sup>828</sup> Tirmizî, *Emsâl* 1 (hadis no: 2859); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV. 182.

<sup>829</sup> Burada İsfahânî, çoğu zaman yaptığı gibi uzlaştırmacı bir tutum sergilemekte, ifadeler her ne kadar farklı olsalar da bunların hepsinin aynı şeye işaret ettiğini söylemekte ve böylece *sırât-ı müstakîm* hakkında yapılan farklı yorumları cem etmektedir.

<sup>830</sup> İsfahânî, *selefe* ayrı bir önem vermekte ve çeşitli vesilelerle bunu dile getirmektedir. Ancak onun bu tutumu, her zaman ve her şartta mutlak manada selefin yolunu takip ettiği anlamına da gelmemektedir.

<sup>831</sup> 35 Fâtır 32.

Peygamber, bir toplulukla ilgili olarak “onlar cennete diğerlerinden şu kadar yıl daha önce gireceklerdir”<sup>832</sup> buyurmuştur.

### صِرَاطُ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ

*În'âm* (الإنعام), iyiliği başkasına ulaştırmak manasına gelmektedir. Hoş olmayan durumları muhtemel olsa da, aklın hoşnut olduğu hususlarda *ni'met*; akibeti kötü olsa da hevânın zevk aldığı hususlarda *na'met* tabiri kullanılır. Her ne kadar insan bazen kötü düşüncelerinden dolayı, sonucu kötü olduğu halde hevâsının zevk aldığı bazı şeyleri de *ni'met* saysa bile, gerçekte durum böyledir.

وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا “Allah'ın verdiği nimetleri sayacak olsanız bitiremezsiniz”<sup>833</sup> ayetinde de belirtildiği üzere Allah'ın nimetleri sayılamaz ise de, bu nimetleri başlıca iki kategoride inceleyebiliriz: dünyevî nimetler ve uhrevî nimetler.

I- DÜNYEVÎ NİMETLER: Bunlar, *vehbî* (Allah vergisi olan) nimetler ve *müktesebî* (çalışılarak elde edilen) nimetler olmak üzere iki çeşittir.

A- *Vehbî Nimetler*: Bu nimetler üç çeşittir:

- 1) En üstün nimet olan akıl<sup>834</sup> ve onun kuvvetleri olan anlama, ezberleme, düşünme ve konuşma.
- 2) Beden ve onun kuvvetleri olan sıhhat, güç, güzellik ve olgunluk.
- 3) Kişiyi dışarıya karşı koruyup destekleyen malı, şanı, akrabaları ve dostları.

B- *Müktesebî Nimetler*: Bu nimetler dört çeşittir:

- 1) Hikmet

<sup>832</sup> İsfahânî bununla, Tirmizî'nin *Kitâbü'z-Zühd*'de zikrettiğine benzer rivayetleri kastediyor olabilir. Örneğin bu rivayetlerden birisi, Ebû Hüreyre'den nakledilen şu hadistir: “Fakir müslümanlar, cennete zenginlerden yarım gün önce gireceklerdir ki, bu da beşyüz yıldır.” (Bkz. Tirmizî, *Zühd* 37 (hadis no: 2353 ve 2354). Diğer rivayetler için bkz. Tirmizî, *Kitâbü'z-Zühd*.

<sup>833</sup> 16 Nahl 18.

<sup>834</sup> İsfahânî akla büyük bir önem vermekte ve onu, Allah'ın insana verdiği nimetlerin en şerefli olarak görmektedir.

2) İffet: Cömertlik bundan sâdır olur.

3) Necdet (cesaret): Sabır bundan sâdır olur.

4) Adalet: Adalet üç çeşittir:

a- Kişinin kendisine karşı adaletli olmasıdır ki bu, insanın hevâsını aklına tâbî kılması suretiyle gerçekleşir.

b- Kul ile Allah arasındaki adalet ki bu, kulun, Allah'ın ibadet hakkını yerine getirmesi suretiyle gerçekleşir.

c- İnsanlar arası ilişkilerde adaletli olmak.

II- UHREVÎ NİMETLER: Bunlar Allah'ın hoşnutluğu, meleklerle birliktelik, sonsuza dek yaşamak ve Allah (c.c) dışında bütün ihtiyaçlardan müstağni olmaktır. *“Allah onlara, içinde temelli ve ebedi kalacakları, içlerinden ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır; işte büyük kurtuluş budur”*<sup>835</sup> ve *“وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِّ جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ فَكَاتِ، inanıp yararlı iş işleyenler, işte onlar da, yaratıkların en iyileridirler. Onların Rableri katındaki mükafatı, içinde temelli ve sonsuz kalacakları, içlerinden ırmaklar akan Adn cennetleridir. Allah onlardan razıdır. Onlar da Allah'tan razıdır”*<sup>836</sup> ayetleri bu nimetlere işaret etmektedir. Hakikî nimet, başkasına ihtiyaç bırakmayandır. Bundan dolayı “mutlak hayır, uhrevî olandır” denilmiştir. Dünyevî olan nimetler ise bu açıdan iki kısma ayrılmaktadır:

1) Zarurî Olanlar: Mutlak hayra ulaşmada faydalı ve zarurî olan nimetlerdir ki bunlar, mükteseb olan nimetlerdir. Mutlak hayra ulaşmada bunlar zarurîdir. Çünkü bunlar ya da bunların bir kısmı olmadan ahiret nimetlerini elde etmek mümkün değildir. Bundan dolayı Allah, *“لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ”* *“Sevdiğiniz şeylerden sarfetmedikçe iyiliğe erişemezsiniz”*<sup>837</sup> buyurmuştur.

2) Zarurî Olmayanlar: Maksada (mutlak hayra) ulaşmada kimi zaman faydalı kimi zaman da zararlı olabilen nimetlerdir. Örneğin mal, şan, güç-kuvvet, güzellik

<sup>835</sup> 9 Tevbe 100.

<sup>836</sup> 98 Beyyine 7-8.

<sup>837</sup> 3 Âl-i İmrân 92.

bunlardandır. Bu sebeple, mesela *malın* mutlak anlamda nimet olduğu söylenemez. Çünkü mal, örneğin Ahmet için nimet olurken, Mehmet için felaket olabilir. Bunun için, “işine gıpta edilecek halde olan nice kimseler vardır ki, bunlar o iş için bir hastalıktır; işine acınacak halde olan nice kimseler vardır ki, bunlar o iş için bir şifadır” denilmiştir. Bizi, ahiret nimetlerinden müteşekkil olan *maksada* ulaştırma konusunda bütün bunların temelinde Allah’ın tevfiği yatmaktadır. Âlimlerden birine, “kendisinden hiçbir zaman müstağni kalınamayacak olan şey nedir?” diye sorulduğunda “tevfik” cevabını vermiştir.

Nimetlerin nevileri bu şekilde açıklandıktan sonra, الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ (kendilerine nimet verdiğin kimseler) ayetindeki *nimet verilenlerden* kastın, “kurtuluş yoluna vesile olacak şeyleri verip, ondan alıkoyacak şeyleri engellemek suretiyle kendilerine *kurtuluş yolu* kolaylaştırılanlar” olduğu anlaşılmaktadır.

Müfessirlerden kimisi *nimet verme* ile kastedilen şeyin, “onların şeytanın tuzaklarını ve nefsin aldatmalarını bilmeleri”, kimisi de “ilim ve anlama gücü bahşetmek suretiyle onlara nimet verilmesi” olduğunu söylemişlerdir. Bütün bu yorumlar, *hikmetin* kısımları ile alakalıdır. Burada yapılması gereken şey, وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ وَنِعْمَهُ ظَاهِرَةٌ وَبَاطِنَةٌ “*Nimetlerini açık ve gizli olarak size bolca ihsan etti*”<sup>838</sup> ayetinin de işaret ettiği üzere, mananın umuma şamil kılınarak “nimet” denilebilecek herşeyi kapsayacak bir şekilde geniş tutulmasıdır.<sup>839</sup> Bu anlamda “kendilerine nimet verilenler”, أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا “*İşte bunlar Allah’ın kendilerine nimetler sunduğu peygamberler; Adem’in soyundan, Nuh ile beraber taşıdıklarımızdan; İbrahim ve İsmail’in neslinden ve doğru yola erdirdiğimizden, seçip beğendiklerimizdendirler*”<sup>840</sup> ayetinde sözü edilen kimselerdir.

<sup>838</sup> 31 Lokmân 20.

<sup>839</sup> İsfahânî tefsirinde, ayetleri yorumlarken, anlamı kayıtlayan ya da tahsis eden bir karine olmadığı müddetçe manayı daraltmayıp umuma şamil kılmaktadır. Burada da الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ (1 Fâtiha 7) ayetinde sözü edilen *nimet* ile kastedilen şeyin, belli bir nimet olmadığına ve mananın umuma şamil kılınarak “nimet” denilebilecek herşeyi kapsayacak şekilde geniş tutulmasının gerekliliğine işaret etmektedir. İsfahânî’nin bu özelliği, kendisine, ayetleri yorumlarken olabildiğince geniş bir açıdan bakma fırsatı vermektedir.

<sup>840</sup> 19 Meryem 58.

غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

*Gadab* (الغضب), intikam isteği ile kalpteki kanın harekete geçmesidir. *Gadabın* başlangıcı, çirkin bir biçimde heyecana kapılmadır ki, şu hadis-i şerifler bu duruma işaret etmektedir: “*Gadab şeytandandır. Şeytan ise ateşten yaratılmıştır.*”<sup>841</sup> “*Gadabdan kaçının. Çünkü o, insanın kalbinin üzerinde yakılmış bir kor parçasıdır. İnsan gadaplandığında şah damarının şişip gözlerinin kızıllaştığını görmüyor musunuz?! Kimde bir gadab hali meydana gelirse yere otursun.*”<sup>842</sup>

*Gadab* (الغضب) ve *gam* (الغم), her ikisi de nefsin duyguları olup kaynakları birdir. Ancak bu duygu ile birlikte intikam alma hırsı da bulunursa buna *gadab*, sadece hırs bulunursa buna *gam* denilir. Gam ve hüznün insana, kendisinden üstte bulunanlardan gelirken, gadab, altta bulunanlardan gelir. Yani bunlar zatları itibarıyla değil, izafe edildikleri şeyler itibarıyla birbirinden farklıdır.

Bütün bu bilgilerden sonra Allah’ın, mücerred *gadab* sıfatıyla nitelendirilmesini doğru bulmadığımızı ifade etmeliyiz. Ancak Allah hakkında bunu sahih manada kullanmamız, yaygın kullanımın verdiği cesaret ve dinin tanıdığı genişlikten dolaydır. Başlangıcı (*mebde*) “infiâl”, sonu ise “fiil” şeklinde ortaya çıkan sıfatlar Allah hakkında kullanıldığında, bu sıfatlarla *başlangıcın* değil de *sonun* kastedildiğini daha önce açıklamıştık.<sup>843</sup> O halde Allah hakkında kullanılan *gadab* sıfatıyla kastedilen şey, intikam iradesidir. Mütekellimun da bunu bu şekilde tefsir etmiştir ki onların bu lafızla ilgili yorumlarını şu şekilde sıralayabiliriz: “intikam iradesidir”, “isyankârlara yergidir”, “bir çeşit cezadır”, “emre karşı gelindiği için cezalandırmanın caiz olmasıdır”, “intikamdır”. Bunların hepsinde de *gadabın* başlangıcına değil de sonuna itibar edildiği için, bu yorumların hepsi de birbirine yakındır.

*Dalâl* (الضلال) ve *hata* (الخطأ) kelimelerine gelince bunlar, doğru yoldan ve doğrudan sapmak manasına gelmektedirler. Bu sapmanın kasten ya da sehven, az ya da çok olması önemli değildir.

<sup>841</sup> Ebû Dâvud, *Edeb* 4784; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV. 226.

<sup>842</sup> Tirmizî, *Fiten* 26 (hadis no: 2191); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III. 19, 61.

<sup>843</sup> İsfahânî bu konuya, besmelenin açıklamasında *rahmet* kavramını izah ederken temas etmişti.

*Doğru* (الصواب) ise hedefe isabet eden bir oka benzer ki, bunun dışındaki bütün oklar *dalâl* ve *hata*dır. Rivayet edildiğine göre, Salihlerden birisi rüyasında Hz. Peygamber'i görmüş ve ona "seni ihtiyarlatan şey nedir ey Allah'ın Rasûlü?" diye sormuş o da, *فَاسْتَقِمَّ كَمَا أَمَرْتُ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ*, "Sen, beraberindeki tevbe edenlerle birlikte emrolunduğun gibi dosdoğru ol!"<sup>844</sup> şeklinde cevap vermiştir. Yine bu anlamda Hz. Peygamber, "içtihad edip de isabet edene iki ecir, içtihad edip de hata edene bir ecir vardır" buyurmuştur.<sup>845</sup>

Hedeyten her sapmanın *dalâl* ve *hata* olarak adlandırıldığı ve doğruya, zorluklardan sonra ulaşıldığı anlaşıldıktan sonra bilinmelidir ki, her *hata* ve *dalâl*den dolayı daimî cezalandırma gerekmebilir. Çünkü bazen "küfür" gibi en büyük günahlar için kullanılan *dalâl*, *hata* ve *bâtıl* kelimeleri bazen en küçük kusurlar için de kullanılabilir. Bu sebeple, bir kâfirin *dalâl* ve *hata* ile nitelendirilmesi gibi, bazen bir velînin de aynı vasıflarla nitelendirilmesi, bizi tereddüde sevk etmemelidir. Burada her ne kadar sıfatlar aynı ise de nitelenenler (*mevsûf*), birbirlerinden çok farklıdır. Kapsamı çok geniş olan *dalâl* ve *hatanın* en ileri ve en düşük seviyesi arasında çok büyük farklar vardır. Bundan dolayıdır ki Allah, Peygamberi'ne *وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ* "Seni şaşırmış bulup, doğru yola eriştirmede mi?"<sup>846</sup> buyurmuştur. Ayette kastedilen mana, "seni, daha sonra ulaşacağın nübüvvet makamına ve ilme henüz ulaşmamış olarak bulup da ..." şeklindedir. *وَأَن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ* "Halbuki onlar, önceleri apaçık sapıklıkta idiler"<sup>847</sup> ayeti de bu şekildedir. Bazen *dalâl* tabiriyle *Musa: "Ben onu yaptığım zaman şaşkınlardandım"* dedi<sup>848</sup> ayetinde olduğu gibi "kötü bir fiili işlemek" anlamı kastedildiği gibi, bazen de *وَالْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ* "Doğrusu suçlular sapıklık ve çılgınlık içindedirler"<sup>849</sup> ayetinde olduğu gibi "hüsrana uğrama" ve "suç" anlamları kastedilebilmektedir.

Hz. Peygamber'den nakledildiğine göre o, ayette geçen *gazaba uğrayanların* (المغضوب عليهم) Yahudiler, *dalalet içerisinde olanların* (الضالين) ise Hristiyanlar

<sup>844</sup> 11 Hûd 112.

<sup>845</sup> Buhari, *I'tisâm* 21; Tirmizî, *Ahkâm* 2 (hadis no: 1326).

<sup>846</sup> 93 Duhâ 7.

<sup>847</sup> 3 Âl-i İmrân 164; 62 Cum'a 2.

<sup>848</sup> 26 Şuarâ 20.

<sup>849</sup> 54 Kamer 47.

olduğunu belirtmiştir.<sup>850</sup> Kur'an'da, Yahudiler hakkındaki قُلْ هَلْ أَنْبَأُكُمْ بِشَرٍّ مِّنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنِ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْفِرْدَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَٰئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ “De ki: "Allah katında yeri bundan daha kötü olanı size söyleyeyim mi? Allah kim(ler)e lanet ve gazab etmiş, kimlerden maymunlar, domuzlar ve şeytana tapanlar yapmışsa, işte onların yeri daha kötüdür ve onlar düz yoldan daha çok sapmışlardır”<sup>851</sup> ve Hristiyanlar hakkındaki وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ “Daha önce sapıtan, çoğunu saptıran ve doğru yoldan ayrılan bir milletin heveslerine uymayın”<sup>852</sup> ayetleri de bu duruma işaret etmektedir.

Şayet, “Yahudiler’in ve Hristiyanlar’ın her ikisi de, hem *gazaba uğramış* (المغضوب عليهم) hem de *dalalet içerisinde* (الضالين) olmalarına rağmen, nasıl olur da *gazaba uğrayanlar* Yahudiler, *dalalet içerisinde olanlar* da Hristiyanlar olarak tefsir edilebilir?” diye sorulacak olursa buna şu cevabı veririz: Evet aslında öyledir. Fakat Allah her bir topluluğu, özellikle onlar için baskın olan bir nitelikte vasıflandırmıştır. Bu nitelik, başka topluluklarda da bulunsa bile durum değişmemektedir.

Şayet, “bu iki vasıftan her birisi, aynı zamanda ötekini de gerektirdiği halde, her ikisinin de zikredilmesinin anlamı nedir?” diye sorulacak olursa buna şöyle cevap veririz: Bu vasıflardan her birinin ötekini de gerektirmesi, mana bakımındandır. Hitabın şartları arasında, “vasıflardan birinin, diğerini de gerektirdiği durumlarda, bunlardan sadece bir tanesini zikretmekle yetinmek gerekir” diye bir şart bulunmamaktadır. Nitekim görmek (*basar*) ve işitmek (*semî*), aynı zamanda diri olmayı (*hayat*) da gerektirdiği halde, bu vasıfların hepsi de kullanılmaktadır. Bu, vasıflardan birinin gereksiz yere fazladan kullanılmış olduğu anlamına da gelmemektedir. Örneğin غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ifadesinin kullanılmasının maksadı şudur: Kâfirler de, kendilerine pek çok nimetin verilmesi hususunda müminlerle müşterek idiler. Allah bu ifadeyi zikretmekle, “kendilerine nimet verdiğin kimselerin yoluna ile” şeklinde dua etmekten maksadın *umumî nimet* değil, *hususî nimet* olduğunu beyan etmiştir.<sup>853</sup>

<sup>850</sup> Bkz. Müslim, *Salât* 27; Tirmizî, *Tefsîru’l-Kur’ân* 2 (hadis no: 2954).

<sup>851</sup> 5 Mâide 60.

<sup>852</sup> 5 Mâide 77.

<sup>853</sup> İsfahânî bu açıklamaları yaptıktan sonra *غیر* lafzının irabı ile ilgili açıklamalara geçmekte, bunun, mecrur okunduğu taktirde *sıfat* olacağını belirttikten sonra, yine mecrur okunmak suretiyle *bedel*

Ebû Ali el-Cübbâî, “غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ” şeklindeki bir ifade nahiv açısından büyük bir hatadır. Çünkü kendisiyle bir *topluluk* kastedildiği halde الْمَغْضُوب lafzı müfred olarak kullanılmıştır. Ancak böyle bir kullanım, kelam müsaade ettiği sürece caizdir” demekle hata etmiş ve harf-i cerle müteaddî (geçişli) olan bir lafzın harf-i cerrine muttasıl tesniye ve cemi‘ zahirinin bitişebileceği hususu, kendisine gizli kalmıştır.<sup>854</sup>

Âmin (آمين) lafzına gelince bunun, صَ lafzı gibi bir *isim-fiil* olup “kabul et” anlamına geldiği söylenmiştir. Hasan-ı Basrî’den nakledilen bu görüşü Ahfeş de benimsemiştir. Âmin lafzının isim-fiil olduğunu gösteren bir rivayet de şöyledir: “Musa (a.s) dua ediyor, Harun (a.s) da âmin diyordu. Bunun üzerine Allah, قَدْ أُجِيبَتْ “İkinizin duası kabul olundu. Dürüst hareket edin; bilmeyenlerin yoluna asla uymayın”<sup>855</sup> buyurdu. Ayrıca Kur’an’da yer alan, Musa (a.s)’nın رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ “Rabbimiz! Mallarını yok et”<sup>856</sup> sözü bir *cümle* olduğu gibi, aynı şekilde Harun (a.s)’un “âmin” sözü de mana bakımından bir *cümledir*.

Mücâhid, İbn Cübeyr ve Ca’fer b. Muhammed, âmin lafzının Allah’ın isimlerinden biri olduğunu söylemişlerdir.

Emîru’l-mü’minîn aleyhisselâm’dan<sup>857</sup> nakledildiğine göre o şöyle demiştir: “Âmin, Âlemlerin Rabbî’nin mühürüdür. Kuluna dua olarak bu şekilde bitirmiştir.” Ancak Emîru’l-mü’minîn’in bu sözüne, “bu, âminin tefsiri değil, sadece bir vasfıdır” denilerek itirazda bulunulmuştur.<sup>858</sup>

---

olmasının da mümkün olduğunu ifade etmektedir. Şayet mansub olarak okunursa, bu durumda da kelime *hal* olmaktadır.

<sup>854</sup> İsfahânî burada, ünlü Mutezile âlimi Ebû Ali el-Cübbâî’nin الْمَغْضُوب lafzı hakkında yaptığı açıklamaları bir *hata* olarak değerlendirmektedir. Bu durum, onu Mutezile’ye mensupmuş gibi göstermeye çalışanlara karşı bir cevap teşkil etmesi bakımından önemlidir. Buradan onun belli bir fırkaya meylettiksizin, her kime ait olursa olsun, her zaman sahih olan görüşü benimseyip bâtil olan görüşü reddettiği neticesi çıkmaktadır.

<sup>855</sup> 10 Yûnus 89.

<sup>856</sup> 10 Yûnus 88.

<sup>857</sup> Daha önce de geçtiği üzere İsfahânî’nin burada *Emîru’l-mü’minîn aleyhisselâm* tabiriyle kastettiği kişi Hz. Ali’dir.

<sup>858</sup> Bazıları, İsfahânî’nin Hz. Ali hakkında mutlak olarak kullandığı *Emîru’l-mü’minîn* tabirine bakarak onun, Şia’ya mensup olabileceğini söylemişlerdir. Oysa ki burada olduğu gibi İsfahânî, bir görüşü naklettikten sonra, şayet varsa ona zıt olan diğer görüşleri de zikretmektedir. Şayet İsfahânî Şia’ya mensup olsaydı, Hz. Ali’den yapılan rivayeti aktarmakla yetinip ona yapılan itiraza değinmezdi. Bu durum onun, kişilere ya da mezheplere değil, fikirlere önem verdiğinin en açık göstergesidir.

### C. İSFAHÂNÎ’NİN YORUMCULUĞU ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER

İsfahânî’nin metodu, bir mesele hakkında hiçbir görüşü peşinen reddetmeden, olabildiğince geniş bir perspektiften bakarak kimin ya da hangi mezhebin söylediğine bakmaksızın doğru görüşü kabul etmek ve yine kimin ya da hangi mezhebin söylediğine bakmaksızın yanlışlığı açıkça ortada olan görüşü reddetmektir. Yani onun için önemli olan kişiler ya da mezhepler değil, fikirlerdir. İsfahânî’nin böyle objektif bir tutum sergilemesinde, onun, mezhebî bir yönelişten uzak durmasının büyük bir etkisi bulunmaktadır. Bu sayede o, ayetleri, herhangi bir mezhebin ya da fırkanın fikirleri doğrultusunda değil, kendi birikimi ve özgün yorumlarıyla tefsir etmiştir.

Besmele ve Fâtiha Suresi’ni yorumunu da araştırmamıza dahil etmek suretiyle, ortaya koyduğu usûle ne derecede bağlı kaldığını inceleme fırsatı bulduğumuz İsfahânî’nin tefsirinde dikkatimizi çeken en önemli husus, onun, Kur’an’ı yine Kur’anla tefsir etmesidir. O, ayetlerin yorumunu yaparken bu ayetleri, öncelikle ve yoğun bir şekilde yine Kur’an ayetleriyle tefsir etmeye özen göstermiştir.

İsfahânî’nin dikkatimizi çeken bir diğer özelliği de onun, tefsirinde dil ve mantık kurallarına riâyet etmek suretiyle aklî çıkarımlara ulaşmasıdır. Bazen de o, *hidayet* ve *nimet* kavramlarını açıklayıp tasnif ederken yaptığı gibi sırf aklî açıklamalarda bulunmaktadır.

İsfahânî, tefsirinde, kendisinden önceki asırlarda meydana getirilen tefsir malzemesini ihmal etmemiş ve fakat bunlarla da yetinmemiş, geçmişten istifade etmiş ve kendi özgün yorumunu da kesin ifadelerle ortaya koymuştur.

İsfahânî’nin, ayetleri tefsir ederken yer yer teşbihî bir dil kullandığı da gözlenmektedir. Örneğin onun, Fâtiha Suresi’nde geçen *mâlik* ve *sırât-ı müstakîm* kelimelerini yorumlarken böyle bir teşbihî dil kullandığını görmekteyiz.

Tefsirinde az da olsa, hadislere ve daha da az miktarda sahabe ve tâbiîn rivayetlerine yer veren İsfahânî’nin en önemli özelliklerinden birisi de, bir ayetin tefsiriyle ilgili yapılan ve birbirine zıt gibi görünen yorumları, imkan elverdiği sürece uzlaştırmaya gayret etmesidir. Böylece o, ayetleri yorumlarken manayı olabildiğince

geniş tutmuş, manayı kayıt altına alacak ya da tahsis edecek bir karîne olmadıkça daraltma yoluna gitmemiştir. Bu durumun, onun tefsirinin orijinalitesine ayrı bir özellik kattığını söyleyebiliriz.

## SONUÇ

H. 5. asır gibi erken bir dönemde yaşamış olan er-Rağıb el-İsfahânî'nin tefsir usûlü alanında yapmış olduğu çalışmalar, büyük bir önemi haizdir. Onun, bu çalışmamızda konularına kısaca değindiğimiz *Mukaddimetü't-Tefsîr* adlı eseri, tefsir usûlü konularından bazılarını sistematik bir şekilde ele alıp incelediği müstakil ve kapsamlı bir tefsir usûlü çalışması olarak kabul edilebilir.

İsfahânî bu eserinde, müfred-mürekkep kelimeler, mana-lafız ilişkisi gibi dili ilgilendiren konularda iyice yoğunlaşmış, yeri geldikçe dilin önemine vurguda bulunmuştur. Bu açıklamaları, onun iyi bir dilci olduğunu göstermektedir.

İsfahânî'nin ele aldığı bir diğer konu da anlama problemidir. Onun bu konu ile ilgili olarak gündeme getirmiş olduğu “konuşan - konuşulan şey - muhatap” ilişkisine dair açıklamaları, günümüzde üzerinde yoğun bir şekilde durulmaya devam edilen *anlama* konusundaki sorunlara ışık tutacak niteliktedir.

İsfahânî, Kur'an ilimleri tarihi içerisinde olduğu kadar diğer İslamî ilimlerde de dikkatle izlenmesi gereken bir İslam bilginidir. Çünkü o sadece tek bir alana yoğunlaşmamış, eserlerinden de açıkça anlaşıldığı üzere tefsirin yanında felsefe, ahlak, fıkıh, kelimeler, dil ve edebiyat alanlarında da ciddi çalışmalar ortaya koymuştur.

Onun belki de en önemli özelliklerinden birisi, kime ya da hangi mezhebe ait olduğuna bakmaksızın bütün görüşleri değerlendirmeye tabi tutarak eleştirel bir tutum sergilemesi ve başlangıçta birbiri ile çelişkili gibi görünen fikirleri büyük bir uzmanlıkla ele alarak onların arasını telif ederek uzlaştırmasıdır. Bunda, büyük oranda mezhebî bir yönelişten uzak durması neticesinde meydana gelen objektif kişiliğinin etkisinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu sayede o, mezhep kavgalarının kol gezdiği bir ortamda özgün düşünceler ortaya koyabilmiştir.

İsfahânî, Kur'an'da zahiren birbiri ile çelişiyormuş gibi görünen ifadeleri de bu eserinde ele almış ve mantıkî bir takım deliller getirerek, aslında bunların birer çelişki olmadığını, iyice incelendiği takdirde, birbirleri ile çelişiyor gibi görünen ayetlerin, birbirlerinden farklı şart ve durumlarla alakalı olduğunu belirtmiştir. İsfahânî'nin bu

hususta serdetmiş olduğu mantıkî deliller, gerek kendi asrında Kur'an ayetleri arasında birtakım çelişkiler bulunduğunu savunan kimselere, gerek günümüzde bu fikri benimseyenlere ve gerekse oryantalistlere karşı verilebilecek güzel bir cevap niteliğindedir.

Bunların dışında İsfahânî, Kur'an'ın içerdigi kelimeler, hakikat-mecâz, umûm-husûs, nesh, Kur'an'da bulunan müteşâbih ayetlerin hikmetleri gibi daha pek çok konuda önemli açıklamalarda bulunmaktadır. İsfahânî'den sonra yaşayan pek çok müfessir, onun bu alanlarda yaptığı orijinal çalışmalardan büyük ölçüde istifade etmişlerdir.

Tefsirinden çok küçük bir bölümü araştırmamıza dahil ederek İsfahânî'nin, *Mukaddime*'de ortaya koyduğu usûlün pratiğini karşılaştırdık. Buradan anladığımıza göre o, usûlüne riâyet ederek Kur'an ayetlerini yorumlamaktadır. Ayrıca İsfahânî, gereksiz tartışmalara girmeksizin ve fazla bilgiye boğmaksızın, daha da önemlisi, önceki tefsir malzemesiyle kendini sınırlamaksızın özgün bir yorum yapma yolunu tutmuştur.

Çağının önemli bir dil ve meânî uzmanı olan İsfahânî'nin, tefsir usûlü alanında yapmış olduğu çalışmalar, günümüz ilim adamlarına da ışık tutacak niteliktedir.

## KAYNAKÇA

**ACLÛNÎ, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed**, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlû'l-Elbâs Ammâ İştehere mine'l-Ehâdîs* (Tek ciltte iki cilt bir arada), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1351.

**AHMED B. HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî**, *Müsnedü el-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvûd- Âdil Mürşid, I-L, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1413/1993.

**AHMED RIFAT EFENDÎ, Luğât-ı Târîhiyye ve Coğrâfiyye**, I-VII, Mahmûd Bey Matbaası, İstanbul 1299.

**el-AŞKAR, Muhammed Süleyman Abdullah**, *Mu'cemu Ulûmi'l-Lügati'l-Arabiyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1422/2001.

**ATÇEKEN, Zeki – BEDİRHAN, Yaşar**, *Selçuklu Müesseseleri ve Medeniyeti Tarihi*, Eğitim Kitabevi, Konya 2004.

**el-BAĞDÂDÎ, İsmâil Paşa**, *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâi'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, I-II, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ty.

**BAŞ, Erdoğan**, “Kur'an İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi (I-IV. Asır)”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-III*, İSAV, İstanbul 2002, s. 21-42.

**el-BELÂZÜRÎ, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b.Câbir**, *Futûhu'l-Buldân*, thk. Abdillâh Enîs et-Tabbâğ, Müessesetü'l-Meârif, Beyrut 1407/1987.

**BİLMEN, Ömer Nasuhi**, *Büyük Tefsir Tarihi*, I-II, DİB. Yayınları, Ankara 1969.

**BROCKELMANN, Carl**, *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, Erster Band, I-II, Leiden, E.J. Brill 1943.

\_\_\_\_\_, *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, Erster Supplementband, I-III, E.J. Brill 1937.

\_\_\_\_\_, “Râğıb İsfahânî”, *İslam Ansiklopedisi*, I-XIII, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1968.

**BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil**, *Sahîh-i Buhârî*, trc. Mehmed Sofuoğlu, I-XVI, Ötüken, İstanbul 1987.

**CERRAHOĞLU, İsmail**, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995.

\_\_\_\_\_, *Tefsir Tarihi*, I-II, Fecr Yayınevi, Ankara 1996.

**CEVHERÎ, Tantavî b. Cevherî el-Mısırî Tantavî**, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I-XIII, Dâru'l-Fikr, yy., ty.

**el-CEVHERÎ, İsmâîl b. Hammâd**, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, I-VI, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990.

**el-CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf**, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, thk. Abdulmün'im el-Hafnî, Dâru'l-İrşâd, Kahire ty.

**ÇALIŞKAN, İsmail**, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003.

**ÇELİK, Ömer**, “Hicrî V-XI. Asırlarda Kur'an İlimleri”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-III*, İSAV, İstanbul 2002, s. 47-87.

**ed-DÂVÛDÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed**, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.

**DELİSER, Bilal**, *ez-Zerkeşi ve Kur'an İlimlerindeki Yeri*, Ank. Ü. Sosyal Bilimler Enst., Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2004.

**DEMİRCİ, Muhsin**, “er-Râğıb el-İsfahânî ve Tefsiri”, *MÜİFD*, İstanbul 1993, sayı 5-6, s. 201-215.

\_\_\_\_\_, *Kur'an Tarihi*, İFAV., İstanbul 1997.

\_\_\_\_\_, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İFAV., İstanbul 1998.

**DEMİRCİ, Mustafa**, “Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdat'ına Yolculuğu”, *İslâmiyât Dergisi*, c. VII (2004), sayı 2, s. 43-60.

**DRAZ, M.Abdullah**, *Kur'an'a Giriş*, çev. Salih Akdemir, Kitâbiyât, Ankara 2000.

**EBÛ DÂVÛD, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî**, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Dâru'l-Cinân, I-II, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1409/1988.

**EMİN, Ahmed**, *Fecru'l-İslâm*, yy. 1975.

**FAZLUR RAHMAN**, *İslam ve Çağdaşlık: Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*, çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1996.

**GÜVEN, Şahin,** *Çağdaş Tefsir Çalışmalarında Konulu Tefsir Metodu*, Şura Yayınları, İstanbul 2001.

**el-HAMEVÎ, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh,** *Mu'cemu'l-Buldân*, thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî, I-VII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1410/1990.

**HAMİDULLAH, Muhammed,** *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İFAV., İstanbul 1993.

**HANEFÎ, Hasan,** *İslâmî İlimlere Giriş*, çev. Muharrem Tan, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.

**EI-HUMEYYÎS, Muhammed b. Abdurrahman,** “er-Râğıb el-İsfahânî'nin *el-Müfredât*'ındaki Bazı Te'villere Eleştirel Bir Yaklaşım”, trc. Hasan Keskin, *CÜİFD*, Sivas 2003, c. VII/1, s. 399-416.

**İBNU'L-CEZERÎ, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed,** *en-Neşr fi'l-Kırââtî'l-Aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ', I-II, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, yy. ty.

**İBN HAZM, Cevâmiu's-Sîreti'n-Nebeviyye**, nşr. Nâyif el-Abbâs, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk-Beyrut 1406/1986.

**İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Abdulmelik,** *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Cemal Sâbit- Muhammed Mahmûd- Seyyid İbrâhîm, I-V, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1416/1996.

**İBN KESÎR, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer,** *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-IV, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1388/1969.

**İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd er-Rabeî el-Kazvînî,** *Sünenü İbn Mâce*, I-X, trc. Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yayınları, İstanbul 1962

**İBN MANZÛR, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem,** *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut ty.

**İBN NEDÎM, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk,** *el-Fihrist*, thk. Nâhid Abbâs Osman, Dâru Kutrî, yy. 1985.

**İBN SA'D, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî',** *Sünenü'n-Nebiiyi ve Eyyâmuhû*, thk. Ebû Abdillâh Abdüsselâm b. Muhammed b. Ömer Alûş, I-II, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1416/1995.

**İBN TEYMİYYE, Ebu'l-Abbâs Takiyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm,** *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, Dâru's-Şâm li't-Türâs, Beyrut 1988/1408.

**el-İSFAHÂNÎ, el-Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râğıb**, *Mukaddimetü Câmiî't-Tefâsîr mea' Tefsîri'l-Fâtîha ve Metâlii'l-Bakara*, thk. Ahmed Hasan Ferhâd, Dâru'd-Da've, Kuveyt 1405/1984.

\_\_\_\_\_, *Tafsîlu'n-Neş'eteyn ve Tahsîlu's-Saâdeteyn*, thk. Abdulmecîd en-Neccâr, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1408/1988.

\_\_\_\_\_, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1412/1992.

\_\_\_\_\_, *ez-Zerîa' İlâ Mekârimi's-Şerîa'*, thk. Mahmûd Beyco, Dâru İkra', y.y. 1422/2001.

**KARSLI, İbrahim Hilmi**, “Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme”, *AÜİFD*, Erzurum 2003, sayı 20, s. 225-260.

**KÂTİB ÇELEBÎ, Mustafâ b. Abdullâh**, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kütübi ve'l-Funûn*, I-II, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ty.

**KAYAOĞLU, İsmet**, *İslam Kurumları Tarihi II*, Selçuk Ü. Basımevi, Konya 1994.

**KAZICI, Ziya**, *Anahatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, MÜİFV. Yayınları, İstanbul 1995.

\_\_\_\_\_, *İslam Müesseseleri Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1996.

**el-KAZVÎNÎ, Zekerıyyâ b. Muhammed b. Mahmûd**, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-Ibâd*, Dâru Sâdır, Beyrut ty.

**KEHHÂLE, Ömer Rızâ**, *Mu'cemü'l-Müellifîn Terâcimü Musannifî'l-Kütübi'l-Arabiyye*, I-IV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1414/1993.

**KESKİOĞLU, Osman**, *Nüzûlünden Günümüze Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993.

**KÖPRÜLÜ, M.Fuad – BARTHOLD, W.**, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1963.

**KÜRD ALÎ, Muhammed Ferîd b. Abdirrazzâk b. Muhammed Muhammed**, *Künûzü'l-Ecdâd*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1404/1984.

**MAHMÛD, Menî' Abdulhalîm**, *Menâhıcu'l-Müfessirîn*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısırî, Kahire 1978.

**MAŞALI, Mehmet Emin**, *Kur'ân'ın Metin Yapısı, İlâhiyât*, Ankara 2004.

**MEKKÎ B. EBÎ TÂLÎB, Ebû Muhammed el-Kaysî, Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân**, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, I-II, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405/1984.

\_\_\_\_\_, *el-Îzâh li Nâsihi'l-Kur'ân ve Mensûhih*, thk. Ahmed Hasan Ferhâd, Dâru'l-Menâr, Cidde 1406/1986.

**MENNÂ el-KATTÂN, Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1414/1993.

**MÎQUEL, Andre, İslam ve Medeniyeti (doğuştan günümüze)**, Trc. Ahmet Fidan - Hasan Menteş, I-II, Birleşik Yay., Ankara 1991.

**MİRZA BALA, "İsfahân", İslam Ansiklopedisi**, I-XIII, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1968.

**MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, Sahîhu Müslim**, thk. Mûsâ Şâhin Lâşin- Ahmed Ömer Hâşim, I-V, Müessesetü İzzü'd-Dîn, yy. 1407/1987.

**en-NESÂÎ, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Ali b. Şuayb, Sünenü'n-Nesâî (Suyûtî'nin şerhi ve İmâm es-Sindî'nin haşiyesiyle birlikte)**, I-IX (beş ciltte dokuz cilt bir araya getirilmiş halde) Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1414/1994.

**ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi, "İsfahân", DİA**, İstanbul 2000, c. XXII, s. 497-502.

**er-RÂZÎ, Fahrüddîn Ebî Abdullâh Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin, Esâsu't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm**, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1415/1995.

**es-SABBÂĞ, Muhammed b. Lutfî, Lemehât fî Ulûmi'l-Kur'ân**, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1410/1990.

**es-SALÎH, Subhi, Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990.

**SARIÇAM, İbrahim – ERŞAHİN, Seyfettin, İslam Medeniyeti Tarihi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006.

**SERKÎS, Yusuf b. İlyân b. Mûsâ ed-Dımaşkî, Mu'cemu'l-Matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-Muarrebe**, I-II (bir ciltte iki cilt bir araya getirilmiş halde), Matbaatü Serkîs, Kahire 1346/1928.

**SEZGİN, Fuad, Târîhu't-Türâsi'l-Arabî**, Arapça'ya trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî, I-VIII, Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyad 1411/1991.

**es-SUYÛTÎ, Celâlüddîn Abdurrahmân,** *Buğyetu'l-Vuât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, I-II, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut ty.

\_\_\_\_\_, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, I-II, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1414/1993.

\_\_\_\_\_, *ed-Dürri'l-Mensûr fî't-Tefsîri'l-Me'sûr*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414/1993.

**et-TABERÎ, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd,** *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XV, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1408/1988

**TAŞKÖPRİZÂDE, Ahmed b. Mustafâ,** *Miftâhu's-Saâde ve Mısbâhu's-Siyâde fî Mevzûâti'l-Ulûm*, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.

**et-TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevra es-Sülemî,** *el-Câmiu's-Sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, I-V, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1987.

**TURAN, Osman,** *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1993.

**TURGUT, Ali,** *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İFAV., İstanbul 1991.

**ÜÇER, S. Sırrı,** *İslam Medeniyeti Tarihi*, İrfan Yayınevi, İstanbul 1969.

**YILDIRIM, Suat,** “Müzakere”, “Hicrî V-XI. Asırlarda Kur'an İlimleri”, Ömer Çelik, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-III*, İSAV, İstanbul 2002.

**ez-ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin,** *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I-II, Dâru'l-Kalem, Beyrut ty.

**ez-ZEHEBÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân,** *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvûd - Muhammed Nâim el-Irkusûsî, I-XXV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1414/1994.

**ez-ZERKEŞÎ, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh,** *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Yusuf Abdurrahmân Mar'aşlî, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1415/1994.

**ez-ZİRİKLÎ, Hayruddîn,** *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâi mine'l-Arabi ve'l-Müstağribîne ve'l-Müsteşriqîn*, I-VIII, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1992.

**ZÜMRÜT, Osman,** *İslam Kurumları, Aydınlatılmasına Doğru Tasnifi*, Yayınevi Yok, Ankara 2004.

**ez-ZERKÂNÎ, Muhammed b. Abdülbâki b. Yusuf,** *Şerhu'z-Zerkânî alâ Muvattai İmâm Mâlik*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990.

**ez-ZERKÂNÎ, Muhammed Abdülazîm,** *Menâhîlu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvâz Ahmed Zümerlî, I-II, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1415/1995.

