

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEFSİR MUKADDİMELERİ BAĞLAMINDA
TEFSİR-KELÂM İLİŞKİSİ

AHMET SAİT ARIK

2501180890

TEZ DANIŞMANI

DOÇ. DR. MUHAMMED İSA YÜKSEK

İSTANBUL-2021

ÖZ
TEFSİR MUKADDİMELERİ BAĞLAMINDA
TEFSİR-KELÂM İLİŞKİSİ
AHMET SAİT ARIK

Tefsirle kelâm ilmi arasındaki ilişkinin mâhiyetini konu edinen bu çalışma, tefsir-kelâm ilişkisi açısından zengin bir içerik sunan Râgıb, Ebü's-Senâ, Âlûsî, Nursî ve İbn Âşûr'un tefsir mukaddimleri özelinde gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın birinci bölümünde her bir mukaddimenin tefsir usûlü açısından detaylı bir analizi yapılarak mukaddimelerin önemi ve alana katkıları gösterilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde ise ilgili mukaddimelerde yer verilen kelâmî problemler konularına göre tasnif edilerek ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise müdevven ilim kavramına ve ilimler arası birlik ve ortaklığın dayandığı temellere değinilerek tefsir-kelâm ilişkisinin mâhiyeti ve boyutları soruşturulmuştur. Araştırmanın sonucunda mukaddimelerde yer verilen kelâmî problemler ve klasik bilim anlayışı çerçevesinde tefsirle kelâm arasındaki ilişkinin varlık (mevzû'), bilgi (mebâdî) ve maksat (mesâil) düzeyinde olduğu tespit edilmiştir. Buna göre öncelikle kelâm ilmi tefsirin ana konusu olan Kur'an'ın, Allah kelâmı oluşunu nazarî düzlemde temellendirilerek ona varlık imkânı sunmaktadır. İkinci düzeyde ise kelâm ilmi, tefsirin ihtiyaç duyduğu temel nazarî ve metafizik arkaplanı yani bilgi, ilâhiyat, nübüvvet ve sem'iyâta dair esasları nas ve akıl zemininde belirleyerek tefsir ilmine bilgi ilkelerini vermektedir. Tefsirle kelâm arasındaki ilişkinin üçüncü düzeyini ise ortak maksatlar oluşturmaktadır. Yani tefsir aşamasında Kur'an'ın aslî maksatlarının daha iyi anlaşılması, detaylandırılması ve genişletilmesi için kelâmî birikimden istifade edilmesidir. Tefsirle diğer İslamî ilimler arasında yaşanan kopukluğun giderilmesi, disiplinler arası ilişkilerin artırılması açısından bu nitelikte çalışmaların artarak devam etmesi gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kelâm, Mukaddime, İlişki, Müdevven İlim.

ABSTRACT
THE RELATIONSHIP OF TAFSIR AND KALAM IN CONTEXT OF
THE TAFSIR INTRODUCTIONS
AHMET SAİT ARIK

This study, which investigates the nature of the relationship between tafsir and the science of kalam, has been carried out in the context of the tafsir introductions of Râgıb, Ebü's-Senâ, Âlûsi, Nursi and İbn Âşûr, which present a rich content in terms of the relationship between tafsir and kalam. In the first part of the study, a detailed analysis of each introduction in terms of tafsir method has been made and the importance of introductions and their contributions to the field have been tried to be shown. In the second part, theological problems dwelled on in the aforementioned introductions were classified according to their subjects and dealt with. In the third part, the nature and dimensions of the tafsir-kalam relationship were investigated by referring to the concept of compiled (müdevven) science and the foundations of unity and partnership between sciences. The results of the research showed that the relationship between tafsir and kalam is at the level of being (mawzû'), knowledge (mabâdî) and purpose (masâil) within the framework of theological problems included in the introductions and the classical understanding of science. According to this, first of all, the science of kalam provides the possibility of existence for the Qur'an, which is the main subject of tafsir, by justifying its being the word of Allah on the theoretical ground. At the second level, the science of kalam gives the knowledge principles to the science of tafsir by determining the basic theoretical and metaphysical background that tafsir needs, that is, the principles of knowledge, theology, prophecy and eschatology, on the basis of scripture and reason. The third level of the relationship between tafsir and kalam is related to common purposes. In other words, it is the use of theological knowledge in order to better understand, elaborate and expand the original purposes of the Qur'an at the stage of tafsir. In order to eliminate the disconnection between tafsir and other Islamic sciences and to increase interdisciplinary relations, these kinds of studies should increasingly continue.

Keywords: Tafsir, Kalam, Introduction, Relationship, Compiled Science.

ÖNSÖZ

Kur'an bütün zamanlarda beşerin bütün tabaka ve fertlerine hitap eden ilâhî ve kapsamlı bir kelâm olduğu gibi bilinmesi bir kişinin veya küçük bir topluluğun iktidarının çok üstünde olan pek çok ilim ve fenleri de ihtiva etmektedir. Bu itibarla zaman, mekân, anlayış, idrak, bilgi ve uzmanlık gibi pek çok bakımdan sınırlı olan bir kişi, Kur'an'ı hakkıyla tefsir edemeyecektir. Kur'an'ı tefsir edecek kişinin yüksek bir dehaya, içtihad ehliyetine ve vehbî bir ilme sahip olması gerekir. Fakat bu zamanda ilgili şartlara sahip yetkin bir ilim adamı bulmak son derece zordur. Bu nedenle günümüzde bu şartlar ancak her biri bir disiplinde uzman ve İslamî ilimlere dair bütüncül bir bakışa sahip muhakkik bir heyet tarafından sağlanabilir. Bu bütüncül bakışı sağlayacak olan şeyse ilimlerin birbirleriyle ilişki ve ortaklık yönlerinin tespiti ve bu alanda yapılacak disiplinler arası çalışmalar olacaktır.

Başlangıçta Kur'an ve sünneti, anlama ve yorumlama çabaları, organize edilmemiş münferit bilgiler halindeydi. İlerleyen zamanlarda bu ilmî birikim sistematikleştirilerek her biri kendine özgü konu, ilke ve meseleleri bulunan bilimsel bir disiplin (*müdevven ilim*) haline geldi. Bu özelleşmiş anlamıyla her bir ilim yine kendi konusu, ilgileri ve yöntemi çerçevesinde Kur'an'ı anlamaya, yorumlamaya ve bilgi üretmeye devam etti. Adeta Kur'an'ı anlama ve yorumlama işi pek çok ilmin beraber yürüttüğü bir eylem halini almıştı. Zira Kur'an'ın çok yönlü yapısı ve ihtiva ettiği ilimler bunu gerektiriyordu. Fakat modern zamana gelindiğinde uzmanlaşma ile birlikte İslamî ilimlerin genelinde bu birlik ve ortaklık yönlerinin unutulduğu, ilimler arası ilişkilerin gözetilmediği bütüncül yaklaşımı zorlaştıracak bir durumun hâkim olduğu görülmektedir.

Tefsir ilmi esasen konusu itibarıyla belâgat, hadis, tarih, kelâm, fıkıh, usûl-u fıkıh ve ahlak gibi ilimlere ihtiyaç duymaktadır. Çünkü tefsirin, Kur'an'ın delalet ettiği her bir anlam alanını araştırması mümkün değildir. Bu konuda diğer ilimlerin verilerinden yardım alması gerekir. Gerek otantik anlamın belirlenmesi aşamasında gerekse o anlamın yorumlanarak bugüne taşınması aşamasında ilgili bilimlerden yararlanması gerekli olduğu kadar bir bakıma zorunludur da. İşte bu gerekçeler çerçevesinde bu çalışmada genelde tefsirle diğer İslamî ilimler arasındaki özelde ise tefsirle kelâm arasındaki ilişki bakımından zengin bir malzeme sunan belirli bir kısım mukaddimelerden ve klasik bilim anlayışından hareketle tefsir-kelâm ilişkisinin mâhiyeti ve boyutları ortaya konmaya çalışılmıştır.

Tez süresince yardımlarını benden esirgemeyen başta danışman hocam Doç. Dr. Muhammed İsa YÜKSEK'e, çalışmanın bu aşamaya gelmesinde önemli katkıları olan Arş. Gör. Halil İbrahim KAYGISIZ'a, tezin belirli bölümlerini okuyup düşüncelerini paylaşan Dr. Enes ÇALIK'a ve Berhak DEMİR'e, çalışma boyunca pek çok fedakârlıkta bulunan değerli eşim Hanife Nur Hanım'a ve sevgili kızım Meryem Erva'ya, doğumumdan bu yana her tür sıkıntılarında yanımda duran ve sevinçlerime ortak olan kıymetli aileme teşekkür ediyorum. Her şeyden önce bu çalışmayı bitirmeyi nasip eden Cenâb-ı Hakk'a hamd olsun. Muhakkak ki başarı yalnız Allah'tandır.

Gebze, 2021

Ahmet Sait ARIK

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	x
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Konusu ve Önemi.....	1
2. Araştırmanın Amaç ve Hedefleri	2
3. Literatür Değerlendirmesi	3
4. Araştırmanın Yöntem ve Kaynakları	8

BİRİNCİ BÖLÜM:

TEMEL ÖZELLİKLERİ VE MUHTEVASI AÇISINDAN TEFSİR MUKADDİMELERİ

1. Mukaddime Kavramı.....	10
2. Tefsirde Mukaddime Geleneği: Karakteristik Özellikleri ve İçerik Analizi.....	12
3. Tefsir Mukaddimelerinin Değerlendirilmesi.....	13
3.1. Râgıb el-İsfahânî (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği): <i>Câmi 'u't-tefâsîr</i>	13
3.1.1. Kur'an'ın Beyân Niteliği	14
3.1.2. Kur'an'da Belirsizliğe Yol Açan Hususlar	16
3.1.3. Tefsir-Tevil Ayrımı.....	30
3.1.4. Tefsirde Görüş Ayrılıklarının Sebepleri	32
3.1.5. Müfessirin Nitelikleri.....	33
3.1.6. İ'câz-ı Kur'an.....	34
3.2. Ebü's-Senâ Şemsüddîn el-İsfahânî (ö. 749/1349): <i>Envârü'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye</i>	36
3.2.1. Kur'an'ın Nüzûlü ve Metinleşmesi.....	36
3.2.2. Kur'an'ın Mâhiyet ve Keyfiyeti.....	39
3.2.3. Yorumun Usûlî ve Dilbilimsel Temelleri	42
3.2.4. Tefsir, Tevil, Muhkem ve Müteşâbih Kavramları	48
3.2.5. İlim Bahisleri	50
3.2.6. Müfessirin Nitelikleri.....	51
3.3. Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1270/1854): <i>Rûhu'l-me'ânî</i>	52
3.3.1. Tefsir-Tevil Ayrımı ve Tefsire Duyulan İhtiyaç.....	53
3.3.2. Müfessirin Muhtaç Olduğu İlimler ve Reyle Tefsir	55

3.3.3. Kur'an'ın Tarifi ve İsimleri.....	58
3.3.4. Kur'an'ın Cem' ve Tertibi	61
3.3.5. Kur'an'ın İ'câzı.....	65
3.4. Bediüzzaman Said Nursi (ö. 1960): <i>Muhâkemât</i>	71
3.4.1. Tefsirde Akıl-Nakil Dengesi.....	73
3.4.2. Kur'an'daki Müşkil ve Müteşâbih İfadelerin Kaynağı	75
3.4.3. Kur'an'da Hakikat ve Mecâz	76
3.4.4. Tefsirde Yanlış Referanslar: İsrâiliyât ve Yunan Felsefesi	77
3.4.5. Tefsirde Sahih Hadis ve Güvenilir Tarihle Yetinmek	79
3.4.6. Tefsirin Diğer İlimlerle İlişkisi	80
3.4.7. Maddî İlimlerdeki Gelişmeler ve Tefsire Etkisi	81
3.4.8. Tefsirde İttifak ve İhtilaf.....	82
3.4.9. Tefsirde İfrat ve Tefrit	84
3.4.10. Müfessirin Nitelikleri ve Çağdaş Dönemde Tefsir	85
3.4.11. Tefsirde Belâgat	86
3.5. Muhammed Tâhir İbn Âşûr (ö. 1973): <i>et-Tahrîr ve't-Tenvîr</i>	91
3.5.1. Tefsir-Tevil Tanımı ve Tefsirin İlmîliği Problemi.....	91
3.5.2. Tefsirin Yararlandığı İlimler (İstimdâd)	95
3.5.3. Reyle Tefsirin İmkân ve Sınırları	97
3.5.4. Tefsirin Gayesi ve Tefsir-Bilim İlişkisi	100
3.5.5. Kur'an'da Çok Anlamlılık ve Murad İlişkisi.....	104
3.5.6. Esbâb-ı Nüzûl.....	107
3.5.7. Kıraatler	108
3.5.8. Kur'an Kıssaları	111
3.5.9. Kur'an'ın Tanımı ve Metin Yapısı.....	113
3.5.10. İ'câz-ı Kur'an.....	115

İKİNCİ BÖLÜM:

TEFSİR MUKADDİMELERİNDE YER VERİLEN KELÂMÎ PROBLEMLER

1. Bilgi Teorisi.....	118
1.1. İdrak ve Çeşitleri	118
1.1.1. İdrak	118
1.1.2. İdrakin Çeşitleri	119
1.2. İlim ve Çeşitleri	120
1.2.1. İlim.....	120
1.2.2. İlmin Çeşitleri	121

1.2.3. Zarurî ve Kesbî İlim	122
1.3. Nazar, Fikir ve Delil	123
1.4. Diğer Kavramlar	124
2. İlâhiyat.....	126
2.1. Allah'ın Varlığı ve Birliği	126
2.1.1. Allah'ın Varlığı: İsbât-ı Vâcib	127
2.1.2. Allah'ın Birliği: Tevhid	133
2.2. İlâhî İsimler.....	134
2.3. Halku'l-Kur'an	137
2.3.1. Kelâmullah'ın Mâhiyeti	137
2.3.2. Kelâmullah'ın İşitilebilirliği	142
2.4. İlâhî Fiiller	145
2.4.1. Kulların İhtiyarî Fiilleri.....	145
2.4.2. Hayır ve Şerrin Yaratılması	148
2.4.3. Hüsün ve Kubuh	150
2.4.4. İlâhî Fiillerde Zorunluluk.....	151
2.4.5. İlâhî Fiillerde Nedenlilik.....	154
3. Nübüvvet	156
3.1. Nübüvvetin Gerekliği	156
3.2. Hz. Muhammed'in Nübüvveti	157
4. Haşır	163

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

MUKADDİMELERDE TEFSİR-KELÂM İLİŞKİSİNİN MÂHİYETİ VE BOYUTLARI

1. Klasik Bilim Felsefesine Dair Kavram ve İlkeler	166
1.1. Bilimsel Bir Disiplin Anlamındaki 'Müdevven İlim' Kavramı	166
1.2. Müdevven İlmin Temel Unsurları: Eczâu'l-ulûm	167
1.2.1. Konu (Mevzû).....	167
1.2.2. Meseleler (Mesâil)	169
1.2.3. İlkeler (Mebâdî)	170
1.3. Küllî-Cüzî İlimler	172
1.4. İlimler Arası İlişki ve Ortaklık	173
1.5. Tefsirin Müdevven Bir İlim Oluşu	175
2. Tefsirin Diğer İlimlerle İlişkisi: İstimdâd	176
3. Tefsir-Kelâm İlişkisinin Mâhiyeti.....	184
4. Tefsir-Kelâm İlişkisinin Boyutları	188

4.1. Tefsir İlminin Ontolojik İlkesini (<i>Mevzû</i> ') Temellendirmesi Bakımından Kelâm İlmi	189
4.2. Tefsir İlminin Epistemolojik İlkelerini (<i>Mebâdî</i>) Vermesi Bakımından Kelâm İlmi .	193
4.3. Ortak Maksatlar (<i>Mesâil</i>) Bakımından Tefsir-Kelâm İlişkisi.....	197
SONUÇ	202
KAYNAKÇA.....	205



KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.y.	: Aynı yer
a.mlf.	: Aynı müellif
b.	: bin (oğlu)
bs.	: Basım, Baskı
Bkz. / bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİB	: Diyânet İşleri Başkanlığı
haz.	:Hazırlayan
Ktp.	: Kütüphane
Krş. / krş.	: Karşılaştırmamız
İFAV	: Marmara İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
İSAR	: İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı
md.	: Maddesi
nşr.	: Neşreden
nr.	: Numara
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallahü Aleyhi ve Sellem
t.y.	: Tarih yok
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
y.y.	: Yayın yeri yok
vb.	: Ve benzeri
v.d.	: Ve diğerleri
vd.	: Ve devamı

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Mukaddimeler Kur'an ilimleri ve tefsir metodolojisi açısından önemli kaynaklardır. İlk dönemden günümüze tefsirlerin girişlerinde genellikle yer verilen mukaddimeler araştırmacılara müfessirin izlediği tefsir yöntemine dair birçok ipucu sunmaktadır. Her ne kadar ilk dönem tefsir mukaddimelerinde daha çok Kur'an tarihi, Kur'an ilimleri ve Kur'an'ı öğrenmenin fazilet ve adabı gibi meselelere ağırlık verilse de sonraki dönem tefsir mukaddimelerinde yönetime dair önemli mülahazalar yer alır. Mukaddimeler bu özelliklerinden dolayı tefsir metodolojisi açısından incelenmeyi hak etmektedir. Bununla birlikte bazı tefsir mukaddimelerinde diğer ilimlere ait konulara da yer verildiği görülmektedir. Bu konuların tefsirle olan ilişkisi ise müellifin tefsir tasavvuru ve yöntemi açısından son derece kıymetlidir.

Tefsir ilmi, konusu gereği Kur'an'ın anlaşılmasına yardımcı olan diğer ilimlerle ilişki içerisinde. Zira tefsir ilminin, ayetin karşılık geldiği her varlık alanını araştırması mümkün olmadığı gibi tek başına ayetlerden hareketle Müslümanların nazari ve amelî problemlerine çözümler getiremeyeceği ortadadır. Bir ilmin diğer bir ilimden gerek önerme bazında gerekse kavram bazında yararlanması literatürde istimdâd olarak adlandırılır. Tefsir ilmi de gerek birincil anlamın açığa çıkarılması gerekse yorum sürecinde diğer ilimlerin veri ve ilkelerinden istimdâd etmektedir. Kur'an'ın anlaşılmasına birinci derecede hizmet eden dil ilimleri (sarf, nahiv, belagat) başta olmak üzere hadis, usûl, fıkıh, kelâm ve ahlak gibi ilimler bu kapsamda yer almaktadır.

Kur'an'ın ana konularını ağırlıklı olarak akaidin oluşturması, Allah'ın varlığı ve kelâm sıfatının ispatı gibi tefsir ilmini önceleyen meselelerin varlığı tefsir ilmiyle kelam ilminin sıkı bir ilişki içerisinde olmasını sağlamıştır. Yalnız tefsir-kelâm arasındaki ilişkinin ne düzeyde olduğu, sınırları ve Kur'an'a yaklaşım farklılıklarının tespit edilmesi gerekmektedir. Bazı tefsir mukaddimelerinde yer bulan ve itikad alanına giren başlıkların tefsirle ne tür bir ilişki içerisinde olduğu merak konusudur. Bu durum hem mukaddimelerin tefsir alanına ne tür katkılarda

bulunduğunun tespit edilmesini hem de mukaddimelerde yer verilen kelâmî problemlerin tefsirle ilişkisinin aydınlatılmasını gerektirmektedir.

Netice itibarıyla bu çalışma kapsamında tefsir-kelâm ilişkisi konusunda zengin bir içerik sunan ve temsil kabiliyeti yüksek beş tefsir mukaddimesi çerçevesinde tefsirle kelâm arasındaki ilişkinin mâhiyeti ve boyutları ortaya konulmaya çalışılacaktır. Her ne kadar kelâmî problemler esas konumuzu oluşturmaya da mukaddimelerde yer verilen bu problemlerin anlaşılması konusunda gayret edilecek ancak daha ziyade bu kelâmî problemlerin tefsir ilmi açısından yeri ve önemi tartışılacaktır. Bu mukaddimler tarih sırasına göre şöyledir;

1. Râgıb el-İsfahânî (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği), *Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr*
2. Ebü's-Senâ Şemsüddîn el-İsfahânî (ö. 749/1349), *Envârü'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*
3. Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1270/1854), *Rûhu'l-me'ânî*
4. Bedüzzaman Said Nursî (ö. 1960), *Muhâkemât*
5. Muhammed Tâhir İbn Âşûr (ö. 1973), *et-Tahrîr ve't-tenvîr*

İlgili mukaddimelerin tercih edilmesinde temel saik müelliflerin tefsirin mâhiyeti ve kelâm ilmiyle ilişkisi konusunda zengin bir malzeme sunmalarından kaynaklanmaktadır. Her ne kadar bu listeye İbn Atiyye (ö. 541/1147), Kurtubî (ö. 671/1273), Molla Fenârî (ö. 834/1431) gibi müfessirlerin mukaddimleri de dâhil edilebilirdi. Ancak gerek ilgili mukaddimelerde diğerlerinden farklı kelâmî başlıklara rastlamamış olmamız gerekse de tezin kapsamı, tezi, ilgili mukaddimelerle sınırlandırmamızı gerektirdi.

2. Araştırmanın Amaç ve Hedefleri

Bu çalışma öncelikle tefsir mukaddimelerinin tefsir literatürü açısından önemini ortaya koymayı hedeflemektedir. Zira yukarıda ifade edildiği üzere tefsir ilminde mukaddime geleneğinin hakkıyla çalışılması gerektiği açıktır. Her ne kadar kapsam açısından sınırlı olan böyle bir çalışmayla mukaddime geleneğini bütünüyle tüketmek mümkün olmasa da en azından bu konuda bir farkındalığın oluşmasını sağlamak da bu yolda büyük bir adım olacaktır. Bu bağlamda temsil kabiliyeti yüksek belli mukaddimler seçilerek çalışmanın verimliliği artırılmaya çalışılmıştır.

İkinci olarak bu çalışma, ilgili mukaddimelerde yer verilen kelâmî problemlerden yola çıkarak tefsir-kelâm ilişkisinin mahiyetini ve boyutlarını açığa çıkarmayı hedeflemektedir. İslamî ilimler arasındaki ilişkilerin özelde ise tefsirin diğer ilimlerle arasındaki ilişkilerin doğru bir şekilde tespiti tefsir ilminin mâhiyetine ışık tuttuğu gibi her bir bilim dalının sınırlarını hangi

alandan ne düzeeye kadar bilgi üretebileceğini ve diğerlerinden ayrıştığı noktaları da ortaya koymaktadır. Bir diğer yandan modern dönemde çokça dillendirilen ilimlerin birliğı ve disiplinler arası çalışmalar konularına da ciddi anlamda faydalı olacağı umulmaktadır.

Ayrıca her ne kadar örtük bir şekilde söylenmiş olsa da günümüzde özellikle İslamî ilimler arasında gerek modern üniversite eğitimi gerek sosyal bilimler felsefesinin klasik dini bilimlerin tabiatını yansıtmıyor olması gibi nedenlerle ciddi bir kopukluk yaşanmaktadır. Bir ilahiyat akademisyeni açısından İslamî ilimler arasındaki organik ve zorunlu bağı farkında olmamak pek çok sorunu beraberinde getirecektir. Nitekim günümüzde yaşanan birçok sorunun temelinde araştırmacının bulunduğu alanın mâhiyet ve sınırları hakkında zihninin pek berrak olmaması yatmaktadır. Bu çalışma böyle bir farkındalığın oluşturulması ve bu alana yönelik interdisipliner çalışmaların artmasını sağlamayı da amaçlamaktadır.

3. Literatür Değerlendirmesi

Gerek tefsir mukaddimeleriyle alakalı gerekse de tefsirle diğer ilimler arası ilişkiler konusunda yapılmış birtakım çalışmalar mevcuttur. Ancak bu çalışmalar her ne kadar araştırdıkları konu bakımından kıymetli çalışmalar olsa da çeşitli yönlerden bizim amaçlarımızı tam olarak yansıtmamaktadır. Özellikle de doğrudan tefsir-kelâm ilişkisini konu alan -birkaç makale dışında- müstakil çalışmalara rastlanmamıştır. Bu durum ister istemez böyle bir çalışmayı gerekli kılmaktadır. Bu bakımdan mukaddimeler ve tefsir-kelâm ilişkisine dair tespit edebildiğimiz başlıca çalışmalara yer vererek bunları çalışmamızın amaçları açısından değerlendirmek gerekmektedir.

Mukaddime literatürünü genel olarak tanıtmayı amaçlayan çalışmalar olduğu gibi bir mukaddime özelinde yapılan çalışmalar da mevcuttur. Özellikle yakın dönemde bu çalışmaların arttığını söylemek mümkündür. Fakat mukaddime literatürüne dair çalışmalar henüz istenilen düzeeye ulaşamamıştır. Bu konuda karşımıza çıkan ilk çalışma Muhsin Demirci'nin, "*Tefsir Usûlünün Temel Kaynakları*" adlı makalesidir.¹ Bu makalede Demirci, on bir tefsir mukaddimesinin ihtiva ettiği konulara maddeler halinde değinmiştir. Bu haliyle pek sınırlı olan bu çalışma tefsirde mukaddime geleneğine dair genel bir anlatı sunmaktadır. Bir diğer çalışma Ömer Çelik'in, "*Hicri V-XI. asırlarda Kur'an ilimleri*" adlı sempozyum sunumudur.² Bu sunumun ikinci bölümünde yazar, hicri V-XI. asırlarda yazılmış tefsir mukaddimelerinin

¹ Muhsin Demirci, "Tefsir Usûlünün Temel Kaynakları", *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1999/2, cilt: II, sayı: 22, 23, 24, s. 155-186.

² Ömer Çelik, "Hicri V-XI. asırlarda Kur'an ilimleri", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III*, 2002, s. 47-87.

“ulûmu’l-Kur’an” açısından değerlendirmesini yapmıştır. Sunumun bu ikinci bölümü genel olarak mukaddimleri tanıtmayı hedeflediği için kısa kısa bilgiler vermekle yetinmiştir. Benzer tarzdaki bir diğer çalışma İbrahim Hilmi Karslı’nın, “*Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme*” adlı makalesidir.³ Bu makalede yazarın tarihsel süreçte mukaddimelerin içerdiği konuların ne şekilde seyrettiğine dair tespitleri ve bu konuların dönemin dinî, sosyal, kültürel ve psikolojik durumuyla karşılaştırması önemlidir. Ancak Çelik’in sunumunda olduğu üzere Karslı da bu makalede çalışmanın kapsamı gereği mukaddimleri genel hatlarıyla tanıtmak zorunda kalmıştır. Bu alanda önemli bir yeri olan Râgıb el-İsfahânî ve İbn Âşûr gibi müfessirlere ise yer vermemiştir.

Bu çalışmalara nispeten daha geniş olan iki yüksek lisans tezi, iki de doktora tezi bulunmaktadır. Yüksek lisans tezi olarak Halil İbrahim Görgün’ün, “*Endülüs Tefsir Mukaddimleri*” adlı çalışması⁴ ve Mihirisa Alimoğlu’nun, “*Hicri İlk Beş Asırda Yazılan Şia Tefsir Mukaddimelerinde Ulumu’l-Kur’an*” adlı çalışması⁵ mevcuttur. Görgün çalışmasında ilgili müfessirlerin hayatı, eserleri ve tefsirinin genel özelliklerine değindikten sonra mukaddimleri ele almıştır. Mukaddimleri değerlendirirken konu başlıklarıyla yetinmeyen yazar, konuların detayına inerek müfessirin konuyu nasıl ele aldığını göstermeye çalışmıştır. Yalnız mukaddimleri daha çok betimleyici bir üslupla ele aldığı için bu literatürün bir düşünce geleneği içerisinde nerede durduğuna değinmemiştir. Alimoğlu ise tezin birinci bölümünü mukaddimelerde öne çıkan Kur’an ilimleri konularına ayırmış, ikinci bölümde ilk beş asırda yazılan Şia tefsir mukaddimelerinin muhteva analizini yapmıştır. Yalnız tefsir mukaddimelerine dair değerlendirmelerin oldukça sınırlı olduğu gözlenmektedir.

Bu konudaki doktora tezlerinden birisi yurt dışında İmam Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi’nde 1995 yılında Muhammed Safâ’ tarafından hazırlanmıştır. “*Ulûmu’l-Kur’ân min Hilâli Mukaddimâti’t-Tefâsîr*” adındaki bu çalışma tefsir yazımının başlangıcından VIII./XIV. asra kadar olan mukaddimleri kapsamaktadır.⁶ Yazar mukaddimleri, içerdiği konular ve müfessirin mukaddimede takip ettiği tefsir yöntemi açısından ele almıştır. İki ciltlik kapsamlı bir çalışma olmasına rağmen mukaddimelerin tefsir usûlüne dair katkı ve özgünlüklerinin yeterince ortaya çıkarıldığı söylenemez. Bir diğer çalışma ise Ali Bulut’un,

³ İbrahim Hilmi Karslı, “Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2003, sayı: 20, s. 224-260.

⁴ Halil İbrahim Görgün, “Endülüs Tefsir Mukaddimleri”, Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi, 2017.

⁵ Mihirisa Alimoğlu, “Hicri İlk Beş Asırda Yazılan Şia Tefsir Mukaddimelerinde Ulumu’l-Kur’an”, Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2020.

⁶ Muhammed Safâ’ Şeyh İbrahim Hakkı, **Ulûmu’l-Kur’ân min Hilâli Mukaddimâti’t-Tefâsîr**, Beyrut, I-II, Muessesetü’r-Risâle, 2004.

“Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi” adlı doktora tezidir.⁷ Bulut, bu çalışmasında hicrî II. asır ile IV. asrın başlarına ait sekiz tefsir mukaddimesini tefsir metodolojisi açısından değerlendirmiş ve mukaddimelerin tefsir usûlüne ne düzeyde kaynaklık ettiğini göstermeye çalışmıştır. Her ne kadar bu çalışma erken döneme dair kıymetli bilgiler veriyor olsa da tefsir usûlü açısından zengin mukaddimelerin biraz daha geç dönemde yazılmış olması ilgili çalışmayı takviye edecek araştırmaların yapılmasını gerekli kılmaktadır.

Tefsir mukaddimelerine dair bu genel çalışmaların yanında bir tefsir özelinde yapılmış çalışmalar da mevcuttur. Mesela makale olarak Ziya Şen’in, “Reşid Rıza ve Tabatabâi’nin Tefsirlerindeki Mukaddimelerinin Karşılaştırılması”⁸; Mustafa Hocaoglu ve Murat Akkuş’un beraber hazırladığı, “İbn Âşûr’un Tefsiri ve Tefsirinin Mukaddimesinde Kırâat Olgusu”⁹; Mehmet Bağış’ın, “İbn Cüzey’in et-Teshîl li ‘Ulûmi’t-Tenzîl Adlı Tefsîri’nin Mukaddimesinde Kur’ân İlimleri ve Tefsir Usûlü Konuları”¹⁰; Murat Oral’ın, “Tefsir Usûlü Açısından İbn Kesîr Mukaddimesi’nin Değerlendirilmesi”¹¹ ve “İbn Teymiyye ve Mukaddimetun fî Usûli’t-Tefsir Adlı Eseri”¹²; Nefise Efe’nin, “Kurtubî Tefsiri’nin Mukaddimesinin Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi”¹³; Muhammed İsa Yüksek’in, “Râgıb el-İsfahânî’nin Mukaddimesi Bağlamında Kur’ân’ın Beyan Keyfiyeti Açısından Çokanlamlılık Vâkıası”¹⁴ ve “Dil-Kur’ân-Anlam Üzerine Tefsire Metodolojik Bir Katkı -Ebüssenâ el-İsfahânî’nin Mukaddimesi-”¹⁵; Yakup Bıyıkoglu’nun, “Rivayet Türü Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Bilgisi Bağlamında Değeri (Hüseyin el-Begavî, Muhammed İbnü’l-Cevzî ve İbn Kesîr Örneği)”¹⁶ ve Burhan Çonkor’un, “Mukaddimesi Bağlamında Şemseddin el-İsfahânî’nin (ö. 749/1349) Tefsir Usûlü

⁷ Ali Bulut, “Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi”, Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009.

⁸ Ziya Şen, “Reşid Rıza ve Tabatabâi’nin Tefsirlerindeki Mukaddimelerinin Karşılaştırılması”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2009, sayı: 29, s. 95-122.

⁹ Mustafa Hocaoglu - Murat Akkuş, “İbn Âşûr’un Tefsiri ve Tefsirinin Mukaddimesinde Kırâat Olgusu”, **Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2014, sayı: 5, s. 25-55.

¹⁰ Mehmet Bağış, “İbn Cüzey’in et-Teshîl li ‘Ulûmi’t-Tenzîl Adlı Tefsîri’nin Mukaddimesinde Kur’ân İlimleri ve Tefsir Usûlü Konuları”, **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2018/1, cilt: IX, sayı: 19, s. 7-26.

¹¹ Murat Oral, “Tefsir Usûlü Açısından İbn Kesîr Mukaddimesi’nin Değerlendirilmesi”, **Adıyaman Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi**, 2018, cilt: II, sayı: 3, s. 8-34.

¹² Murat Oral, “İbn Teymiyye ve Mukaddimetun fî Usûli’t-Tefsir Adlı Eseri”, **Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, 2018, cilt: V, sayı: 1, s. 91-113.

¹³ Nefise Efe, “Kurtubî Tefsiri’nin Mukaddimesinin Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2018, sayı: 48, s. 117-167.

¹⁴ Muhammed İsa Yüksek, “Râgıb el-İsfahânî’nin Mukaddimesi Bağlamında Kur’ân’ın Beyan Keyfiyeti Açısından Çokanlamlılık Vâkıası”, **Usûl: İslam Araştırmaları**, 2018, sayı: 29, s. 123-150.

¹⁵ Muhammed İsa Yüksek, “Dil-Kur’ân-Anlam Üzerine Tefsire Metodolojik Bir Katkı -Ebüssenâ el-İsfahânî’nin Mukaddimesi-”, **Darulfunun İlahiyat**, 2019, cilt: XXX, sayı: 1, s. 1-24.

¹⁶ Yakup Bıyıkoglu, “Rivayet Türü Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Bilgisi Bağlamında Değeri (Hüseyin el-Begavî, Muhammed İbnü’l-Cevzî ve İbn Kesîr Örneği)”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2019, cilt: XXVIII, sayı: 1, s. 49-57.

Konularına Yaklaşımı”¹⁷ adlı çalışmaları sayılabilir. Bu makaleler içerisinde özellikle mukaddimenin tefsir metodolojisi açısından öneminin, sunduğu katkıların, ilmî aidiyetinin ve özgünlüğünün ortaya konulması noktasında Yüksek’in, Ebü’s-Senâ el-İsfahânî özelinde yaptığı çalışma öne çıkmaktadır. Bu nedenle Ebü’s-Senâ el-İsfahânî’nin mukaddimesini ele alırken kendisine pek çok atıfta bulunduk. Yalnız bu makalede ilgili mukaddimenin yer verdiği tefsir-kelâm ilişkisi açısından önemli duran kelâmî problemlere değinilmemiştir. Ebü’s-Senâ mukaddimesi özelinde diğer bir çalışmayı yapan Çonkor, her ne kadar bu problemlere birer paragrafla da olsa değinmişse de bunların tefsirle ilişkisini yeterince ele almamıştır.

Yüksek lisans tezi olarak Engin Çoban’ın, “*Taberî ve T. İbn Âşûr Tefsîr Mukaddimelerinin Usûl açısından Değerlendirilmesi*”¹⁸; H. Mustafa Kiriş’in, *er-Râgıb el-İsfahânî’nin Mukaddimetü’t-Tefsîr Adlı Eseri ve Fâtîha Suresindeki Uygulamasının Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*”¹⁹; M. Taha Boyalık, “*Molla Fenârî’nin Aynu’l-Âyân Tefsiri Mukaddimesi -Tahlil ve Değerlendirme-*”²⁰; Tahsin Peker’in, “*Klasik Dönem Tefsir Mukaddimelerinde Ulûmu’l-Kur’ân (Kurtubî ve İbn Cüzeyy Örneği)*”²¹; Nizamettin Bayrakçı’nın, “*Taberî Tefsiri Mukaddimesinin Kur’ân İlimleri Açısından İncelenmesi*”²²; Hamza Saleh Said’in, “*Âlûsî’nin Tefsirinin Mukaddimesindeki Görüşleri*”²³ ve Muhammed İkbâl Koyuncu’nun, “*Rûhu’l Meânî Mukaddimesi Bağlamında Âlûsî’nin Tefsir Usûlüne Dair Görüşlerinin Tahlili*”²⁴ adlı çalışmaları bu bağlamda zikredilebilir. Bu çalışmalar içerisinde özellikle Boyalık’ın çalışması, mukaddimenin ait olduğu düşünce geleneği içerisinde nerede durduğunun ve tefsir ilminin diğer ilimler içerisindeki yerinin ne olduğunun tespiti konusunda öne çıktığı söylenebilir. Bu açıdan tezimiz çerçevesinde kendisine atıflarda bulunduğumuzu da belirtmeliyiz. Yalnız bu çalışma da diğer çalışmalar gibi doğrudan tefsir-kelâm ilişkisini konu edinmiyor olması açısından eksik durmaktadır.

¹⁷ Burhan Çonkor, “Mukaddimesi Bağlamında Şemseddin el-İsfahânî’nin (ö. 749/1349) Tefsir Usûlü Konularına Yaklaşımı”, **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, 2020, cilt: XII, sayı: 26, s. 64-88.

¹⁸ Engin Çoban, “Taberî ve T. İbn Âşûr Tefsîr Mukaddimelerinin Usûl açısından Değerlendirilmesi”, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2004.

¹⁹ H. Mustafa Kiriş, “er-Râgıb el-İsfahânî’nin Mukaddimetü’t-Tefsîr Adlı Eseri ve Fâtîha Suresindeki Uygulamasının Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi”, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2006.

²⁰ M. Taha Boyalık, “Molla Fenârî’nin Aynu’l-Âyân Tefsiri Mukaddimesi -Tahlil ve Değerlendirme-”, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.

²¹ Tahsin Peker, “Klasik Dönem Tefsir Mukaddimelerinde Ulûmu’l-Kur’ân (Kurtubî ve İbn Cüzeyy Örneği)”, Yüksek Lisans, Sakarya Üniversitesi, 2010.

²² Nizamettin Bayrakçı, “Taberî Tefsiri Mukaddimesinin Kur’ân İlimleri Açısından İncelenmesi”, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010.

²³ Hamza Saleh Said, “Âlûsî’nin Tefsirinin Mukaddimesindeki Görüşleri”, Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi, 2017.

²⁴ Muhammed İkbâl Koyuncu, “Rûhu’l Meânî Mukaddimesi Bağlamında Âlûsî’nin Tefsir Usûlüne Dair Görüşlerinin Tahlili”, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019.

Doktora Tezi olarak ise Annaoraz Nurmuhammedov'un, "*İbn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usûlündeki Yeri*"²⁵, Abdullah Temizkan'ın, "*Râgıb el-İsfahânî'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi*"²⁶ ve Mahmut Ayyıldız'ın, "*Tefsirin Mahiyeti Üzerine: Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr'un Müdevven Bir İlim Olarak Tefsire Yaklaşımı*"²⁷ adlı çalışmaları sıralanabilir. Nurmuhammedov'un çalışmasında görülen en büyük eksiklik İbn Âşûr'un belirli bir gayeye yönelik tertip ettiği mukaddimleri müfessirin tefsir tasavvuru bağlamında tahlil etmeksizin tercüme veya özetlemek yoluyla aktarmaya çalışmasıdır. Nurmuhammedov'un aksine Ayyıldız çalışmasında daha çok bu arkaplanı göz önünde bulundurarak müfessirin tefsir tasavvur ve yöntemini açığa çıkarma çabası içinde olmuş ve bunu da büyük ölçüde başarmıştır. Temizkan da tezinde Râgıb el-İsfahânî'nin tefsir yöntemini başarılı bir şekilde analiz etmektedir. Yalnız diğerlerinde olduğu üzere bu çalışmalarda da tefsir-kelâm ilişkisi detaylı bir şekilde ele alınmamıştır.

Tefsir-kelâm ilişkisine dair çalışmalar ise daha çok tefsirin istimdâdı, müfessirin nitelikleri ve bir problem üzerinde tefsir-kelâm ilişkisi şeklindedir. Tefsirin istimdâdına ve müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimlere dair çalışmalar arasında Abdulhamit Bırışık'ın, "*Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi*"²⁸, Enes Büyük'ün, "*Tefsirde İstimdâd: Klasik Dönemde Tefsirin İlişkili Görüldüğü İlimler*"²⁹, Bilal Ercan'ın, "*Tefsir Geleneğinde Müfessirde Aranan Şartlar*"³⁰ ve Hikmet Koçyiğit'in, "*Müfessirin Nitelikleri Üzerine*"³¹ adlı çalışmaları sıralanabilir. Bu çalışmaların her birinden istifade ettiğimizi belirtmekle birlikte ilgili çalışmaların da tefsir-kelâm ilişkisi konusunda yeterli bilgi vermediğini söylemeliyiz.

Bir problem özelinde tefsir-kelâm ilişkisini konu edinen çalışmalar ise son derece sınırlıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla üç makale bir de kitap bölümü olmak üzere dört çalışma mevcuttur. Makale olarak Ferruh Kahraman'ın, "*Bir Tefsir-Kelam Problemi: Hz. Âdem'in Yasak Ağaca Yaklaşması*"³², Muhammed Coşkun'un, "*İlâhî Fiillerin Nedenliliği*"

²⁵ Annaoraz Nurmuhammedov, "İbn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usûlündeki Yeri", Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2005.

²⁶ Abdullah Temizkan, "Râgıb el-İsfahânî'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi", Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2008.

²⁷ Mahmut Ayyıldız, "Tefsirin Mahiyeti Üzerine: Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr'un Müdevven Bir İlim Olarak Tefsire Yaklaşımı", Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019.

²⁸ Abdulhamit Bırışık, "Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", **İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl-V Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 18-19 Ocak 2014**, 2014, s. 17-102.

²⁹ Enes Büyük, "Tefsirde İstimdâd: Klasik Dönemde Tefsirin İlişkili Görüldüğü İlimler", **Trabzon İlahiyat Dergisi**, 2018, cilt: V, sayı: 2, s. 367-409.

³⁰ Bilal Ercan, "Tefsir Geleneğinde Müfessirde Aranan Şartlar", Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2018.

³¹ Hikmet Koçyiğit, **Müfessirin Nitelikleri Üzerine**, İstanbul, Pınar Yayınları, 2015.

³² Ferruh Kahraman, "Bir Tefsir-Kelam Problemi: Hz. Âdem'in Yasak Ağaca Yaklaşması", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2013, cilt: XVI, sayı: 27, s. 191-226.

Bağlamında Tefsir-Kelâm İlişkisi”³³ ve Şükrü Maden’in, “*Usûl-i Selâse Açısından Tefsir-Kelâm İlişkisi*”³⁴ adlı çalışmalarıdır. Diğer çalışma ise Melikşah Sezen’in *İlm-i Kelâm ve Diğer İlimlerle İlişkileri*³⁵ kitabının, “*Kelâm-Tefsir İlişkisi*” başlıklı bölümüdür. Her ne kadar tefsir-kelâm ilişkisi başlığını taşıyor olsalar da bu çalışmalarda doğrudan tefsirle kelâm arasındaki ilişkinin mâhiyet ve boyutlarını ele alma amacı güdülmemiş daha ziyade ilgili problemlere odaklanılmıştır. Diğerlerinden farklı olarak Coşkun, tefsirle kelâm arasında pozitif bir ilişkiden çok negatif bir ilişkinin olduğunu göstermeye çalışmış ve bu bakımdan tefsirin kelâmî perspektiften bağımsız olması gerektiğini vurgulamıştır.

Biz bu çalışmada tefsir-kelâm ilişkisini özellikle müteahhirîn döneminin bilim anlayışını şekillendirmiş olan klasik bilim felsefesi çerçevesinde ele alacağız. Zira modern dönemde ilimler arasında yaşanan kopukluğa karşın ilimler arasında varlığa paralel bir birlikteliğin ve hiyerarşinin olduğunu kabul ederek bu çalışmayı yapıyoruz. Bu nedenle mukaddimelerde yer verilen kelâmî problemlerden hareketle klasik bilim felsefesinde yer alan konu, ilke ve meseleler çerçevesinde tefsir-kelâm ilişkisinin mâhiyet ve boyutlarını ortaya koymaya çalışacağız.

4. Araştırmanın Yöntem ve Kaynakları

Bu çalışmada öncelikle verilerin toplanıp analiz edilerek ortaya konması (*tasvir*) sonrasında ise bu verilerin bir bütün halde değerlendirilmesi (*tahlil*) şeklinde iki aşamalı bir yöntem izlenecektir. Bu bağlamda çalışmanın genel amaçları açısından birinci bölümde tefsir mukaddimelerinin tefsir usûlü açısından önemi, alana katkıları, ilmî aidiyeti ve özgünlüklerini açığa çıkaracak şekilde değerlendirilmesi yapılmaya çalışılacaktır. Bu nedenle ilgili mukaddimelere dair hazırlanmış makalelere, yüksek lisans ve doktora tezlerine vb. bilimsel çalışmalara başvurulacaktır. Ayrıca tefsir ilmine ve (usûl ve belâgat gibi) diğer İslâmî ilimlere taalluk eden konularda ilgili ilmin temel kitaplarından yararlanılacaktır. Böylece tefsirde mukaddime geleneğinin zengin bir birikim sunduğu konusunda farkındalık sağlanmaya çalışılacaktır.

İkinci bölümde ise tefsir mukaddimelerinde yer verilen kelâmî problemler konularına göre tasnif edilerek serimlenecektir. Bu problemlerin daha anlaşılır kılınması adına başta

³³ Muhammed Coşkun, “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Bağlamında Tefsir-Kelâm İlişkisi”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 2016, sayı: 35, s. 41-70.

³⁴ Şükrü Maden, “Usûl-i Selâse Açısından Tefsir-Kelâm İlişkisi”, **I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi 23-25 Kasım 2018**, Bildiri Kitabı, 2018, s. 1067-1083.

³⁵ Melikşah Sezen, **İlm-i Kelâm ve Diğer İlimlerle İlişkileri**, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 2020.

mukaddime sahiplerinin kendi eserlerinden sonra da kelâm literatürünün temel kitaplarından ve diğer bilimsel çalışmalardan istifade edilecektir. Bu çalışmadaki amaç esasında ilgili problemlerin kendisi değildir. Bu problemlerin tefsir ilmiyle alakası araştırma konusudur. Fakat okuyucunun mukaddimelerde bu problemlerin ne düzeyde ele alındığını görebilmesi adına böyle bir yöntem izlenmiştir.

Üçüncü bölümde ise bir ilmin diğer bir ilimle ilişkisinin hangi temellere dayandığını göstermek adına klasik bilim anlayışının saç ayağı hükmündeki kavram ve ilkelere yer verilecektir. İkinci bölümde serimlenen kelâmî problemlerle bu teorik arkaplan çerçevesinde tefsir-kelâm ilişkisinin mâhiyeti sorgulanacaktır. Daha sonra ise ilgili problemler özelinde detaya inmeden tefsir-kelâm ilişkisinin boyutları ortaya konulmaya çalışılacaktır. Klasik bilim felsefesine ait bu teorik arkaplan hakkında Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *el-Burhân*'ları gibi birincil kaynaklara ve ilimler tasnifine dair hazırlanmış tez, makale vb. bilimsel çalışmalara başvurulacaktır. Özellikle bu kavram ve ilkeleri tefsire uygulayan veya uygulayanları konu edinen çalışmalardan istifade edilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM: TEMEL ÖZELLİKLERİ VE MUHTEVASI AÇISINDAN TEFSİR MUKADDİMELERİ

1. Mukaddime Kavramı

Mukaddime kelimesi sözlükte “öne geçmek, önde olmak” (*tekaddame*) anlamına gelen “kaddeme” fiilinden türetilmiştir. Bir şeyin ön tarafı anlamına gelir. Bu sebepten istiâre yoluyla birçok şey için kullanılmıştır. Örneğin ordunun önünde yer alan asker grubuna “*mukaddimetü’l-ceyş*”; kitapların giriş bölümüne “*mukaddimetü’l-kitâb*”; konuşmanın başlangıç kısmına ise “*mukaddimetü’l-kelam*” denmiştir. “Mukaddime” şeklinde okunmasında da bir sakınca bulunmamaktadır.³⁶ Mukaddime çeşitli açılardan farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bir tanıma göre asıl konuların kendisine dayandığı *ön bilgilere* denir. Bir diğer tanıma göre ise kıyasın veya delilin bir parçasını teşkil eden *önermelere* denir. Bunlar mukaddime-i kübra ve mukaddime-i suğra olmak üzere iki çeşittir. Diğer bir tanıma göreyse delilin doğruluğu kendisine bağlı olan şeye denir.³⁷ Bu tanımlar her ne kadar farklı yönleri sahip olsalar da bir şeyden önce gelmek ve o şeyin kendisine dayandığı öncül olmak konusunda benzer bir anlama sahiptirler.

Taftâzânî, Cürçânî gibi bazı âlimler mukaddimeyi “*mukaddimetü’l-kitâb*” ve “*mukaddimetü’l-ilim*” diye iki kategoride değerlendirirler. Temel konulara başlamadan önce bu konularla irtibatlı olması veya temel konuların kendisinden yararlanmasından dolayı öncelenen sözlere “*mukaddimetü’l-kitâb*” yani kitabın mukaddimesi denir. Bir ilmin temel konularının kendisine dayandığı (*tevakkuf*) ön bilgilere ise “*mukaddimetü’l-ilim*” yani ilmin mukaddimesi denir. Bunlar ilmin tanımı, gayesi, mevzusu, mebâdî ve mesâilidir. Kitabın mukaddimesiyle ilmin mukaddimesi arasında umum-husus ilişkisi söz konusudur. Birincisinin, o ilmin kendisine dayandığı şeyleri içermesi şart değilken ikincisinde ancak o ilmin kendisine dayandığı şeylere yer verilebilir. Buna göre kitabın mukaddimesi ilmin mukaddimesinden daha umumîdir.³⁸

³⁶ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr el-Afrikî el-Mısırî, “kdm”, **Lisânü'l-‘Arab**, Beyrut, Dâru Sâdır, t.y., XII, s. 468-469; Muhammed el-Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, **Tâcü'l-‘arûs min cevâhiri'l-Kâmûs**, thk. İbrâhim et-Terzî, Kuveyt, Dâru'l-Hidâye, 2000, XVI, s. 241; İbrâhim Mustafa v.d., **el-Mu‘cemü'l-vasît**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1989, II, s. 720.

³⁷ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, **Kitâbu't-Ta‘rîfât**, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar‘aşlî, Beyrut, 3. bs., Dâru'n-Nefâis, 2012, s. 313.

³⁸ Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Ömer et-Teftâzânî, **el-Mutavvel şerhu Telhîsi Miftâhi'l-‘ulûm**, thk. Abdulhamid Hindâvî, Beyrut, 3 bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2013, s. 139; a.mlf., **el-Mutavvel Belâgat İlimleri Meânî**, çev. Zekeriya Çelik, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2019, I, s. 46; Muhammed Ali et-Tehânevî, **Mevsû‘atü Keşşâfi**

Şemseddin Sami Kamus-u Türkî’de ilim ve kitap mukaddimesi ayrımına benzer bir tarzda mukaddimenin tanımlarına yer vermektedir:

1. Maksada girmeden önce zikredilen ve maksadın ifadesine medar ve esas kabul edilen söz.

2- Bir kitabın üzerine bina edildiği asıllara girmeden önce telif sebebi gibi (*asıl konuların kendisine dayanmadığı*) ifadeleri içeren bahis ve makale, dîbâce, medhal.³⁹

Bu durumda kitabın mukaddimesinde eserin adı, yazılış sebebi, konusu, amacı, önemi, başlıca bölümleri, muhtevası, kime ithaf edildiği, telifinde izlenen yöntem ve karşılaşılan güçlükler gibi konulardan söz edilir. İlimin mukaddimesinde ise telifin ait olduğu ilim dalının tanımı, konusu, gayesi ve faydası gibi temel bilgilere yer verilir.⁴⁰ Bir müellifin eserine, kısa da olsa, mukaddime olmaksızın başlaması hoş karşılanmamaktadır. Çünkü mukaddime, telifi tamamlayıcı ve telifin temel yapısı olarak maksadı açıklama amacına matuftur.⁴¹ Bu tür mukaddimeler bazen müstakil bir kitap olacak hacme ulaşabilir.

Mukaddimenin yanı sıra aralarında ince farklar söz konusu edilse de “mukaddeme, takdim, ifade, meram, ifâde-i mahsûsa, ifâde-i merâm, iftitah, fâtihatü’l-kitâb, sadrû’l-kitâb, medhal, temhîd, tasdîr, giriş, başlangıç, önsöz” gibi birçok terim kullanılmıştır.⁴² Yukarıda mukaddimeye mukaddeme denebileceğine dair dilcilerden bir bilgiye yer verilmişti. Ancak bu iki kelime arasında kitap mukaddimesi ile ilim mukaddimesi arasındaki ayrım benzer bir ayrım söz konusudur. Konuyla ilişkili olması gereken ism-i fâil kalıbında *mukaddime*, “konuyu girişte takdim eden” anlamında ilim mukaddimesine benzemektedir. Konuyla ilişkili olmak zorunda olmayan ism-i mefûl kalıbında *mukaddeme* ise mutlak olarak “öne geçirilmiş bölüm” anlamında kitap mukaddimesine benzemektedir.⁴³

Mebâdî kelimesi de mukaddime ile benzer anlamlara sahip olan bir kavramdır. Nitekim mebâdî bir ilimde meselelerin kendisine tevakkuf ettiği öncüller anlamına gelmektedir.⁴⁴ Fakat

ıstılâhâtü’l-fünûn ve’l-ulûm, thk. Ali Dehrûc, Beyrut, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996, II, s.1629-1631; Cürçânî, **et-Ta’rîfât**, s. 313.

³⁹ Şemseddin Sami, **Kâmûs-ı Türkî**, nşr. Ahmet Cevdet, Dersaadet, İkdâm Matbaası, 1317, s. 1390.

⁴⁰ İsmail Durmuş, “Mukaddime”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mukaddime#1> (19.04.2020).

⁴¹ Ali Bulut, “Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi”, Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009, s. 15-17; **Mukaddimetân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân ve hümâ mukaddimetü Kitâbi’l-Mebâdî ve mukaddimetü İbn ‘Atıyye**, nşr. Arthur Jeffery, Kahire, Mektebetü’l-Hancî, 1954, s. 6.

⁴² İsmail Durmuş, “Mukaddime”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mukaddime#1> (19.04.2020).

⁴³ Bulut, “Erken Dönem Tefsir Mukaddimeleri”, s. 17.

⁴⁴ Talha Alp, **Mantık İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Yasin Yayınevi, 2013, s. 21.

bazı âlimler tarafından aralarında umum-husus farkı gözetilmektedir. Buna göre bir ilimdeki meselelerin doğrudan veya dolaylı olarak kendisine dayandığı şeylere mukaddime denebilirken mebâdî denebilmesi için doğrudan kendisine dayanması gerekmektedir. Bu durumda mukaddime mebâdîden daha geneldir.⁴⁵ Yalnız bu nüktenin dışında maksatların tahsiline yardımcı olması, delilin doğruluğunun kendisine dayanması ve asıl konulardan önce gelmesi gibi benzer kullanımlara sahiptirler.⁴⁶

2. Tefsirde Mukaddime Geleneği: Karakteristik Özellikleri ve İçerik Analizi

Hemen her müfessir tefsirine başlarken gerek ilme gerek kitaba dair uzun veya kısa bir mukaddimeye yer vermektedir. Bu bakımdan tefsirde mukaddime yazımı oldukça erken zamanlara kadar götürülebilir. Yalnız bugüne ulaşan literatüre göre Ebû Ubeyde'nin (ö. 209/824) *Mecâzü'l-Kur'an*'ı, Abdürrezzâk es-San'ânî'nin (ö. 211/826-27) *et-Tefsîr*'i, Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî'nin (ö. 280/893 civarı) *Tefsîru kitâbillâhi'l-'azîz*'i ve Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmi'u'l-beyân*'ı mukaddime yazımına yer veren tefsirlerin ilk örnekleri arasındadır. Bu ilk dönemden sonra ise Râgıb el-İsfahânî (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği), İbn 'Atıyye (ö. 541/1147) ve Kurtubî (ö. 671/1273) gibi müfessirler tarafından konular genişletilip çeşitlendirilerek mukaddime yazımı bir gelenek halini almıştır. Âlûsî (ö. 1270/1854), Cemâleddîn el-Kâsımî (ö. 1914) ve İbn Âşûr (ö. 1973) gibi müfessirler de bu geleneğin günümüzdeki halkasını oluşturmaktadır.⁴⁷

Müfessirler genel olarak mukaddimelerde Kur'an'ı tefsir ederken izledikleri yöntemden, tefsiri yazma amaçlarından ve diğer önemli gördükleri meselelerden bahsetmişlerdir. Bu açıdan mukaddimeler, bir müfessirin tefsir anlayışı ve metoduna ilişkin müracaat edilecek öncelikli kısımlardır.⁴⁸ Zira genellikle her müfessiri tefsir yazmaya iten ve o tefsiri diğerlerinden ayıran farklı bir yön söz konusudur. Sözelimi Zemahşerî'nin (ö. 538/1144), mukaddimesindeki ifadelerinden Kur'an'ı ağırlıklı olarak meânî ve beyân ilimleri çerçevesinde tefsir edeceği⁴⁹;

⁴⁵ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 313. Ancak tam tersini iddia edenler de vardır. Buna göre mebâdî çoğunlukla o ilmin içinden olmakla birlikte dışından da olabilir. Ancak mukaddime mebâdînin aksine yalnızca o ilmin dışından olur. Zira eğer ilmin kendisine dayandığı şeyler yine o ilme ait olursa o zaman devir gerekeceği iddia edilmiştir. Tehânevî, *Keşşâf*, I, s. 13-14; a.mlf., *a.g.e.*, II, s. 1629-1631.

⁴⁶ Tehânevî, *Keşşâf*, I, s. 14.

⁴⁷ Bkz. Bulut, "Erken Dönem Tefsir Mukaddimeleri", s. 51-81; Muhammed Safâ' Şeyh İbrahim Hakkı, *Ulûmu'l-Kur'an min Hilâli Mukaddimâti't-Tefsîr*, Beyrut, I-II, Muessesetü'r-Risâle, 2004, s. 22-23.

⁴⁸ Bulut, "Erken Dönem Tefsir Mukaddimeleri", s. 1; İbrahim Hilmi Karlı, "Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 20, s. 224.

⁴⁹ Mahmûd Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, Beyrut, Dâru'l-Kütûbi'l-Arabî, 2016, III, s. 17-19.

İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) ifadelerinden ise daha ziyade Kur'an'ı Kur'an'la, sünnetle, sahâbe kavliyle son iki kaynaktan bulamadığı zaman da tâbîin kavliyle açıklayacağı yani ağırlıklı olarak nakle dayanacağı anlaşılıyor.⁵⁰

Tefsir mukaddimleri, müfessirin yöntem ve üslubunu içerdiği için, ilgili tefsir eserlerinden istifade etmek isteyen kimselerin, mukaddimleri kavramadan tefsiri tam olarak anlaması mümkün olmamaktadır. Müellifin eserinde hangi konuya odaklandığını, hangi meselelere ağırlık verdiğini ve hangi şahıslardan istifade ettiğini mukaddimler yoluyla bilmek mümkündür. Yine tefsir mukaddimleri, yazılan tefsir eserinin kategorik olarak hangi kısımda yer aldığı sorusuna cevap bulmamıza yardımcı olmaktadır.⁵¹

Tefsirlerin mukaddimelerinde Kur'an tarihi, Kur'an ilimleri ve Tefsir usûlüyle ilgili oldukça faydalı bilgilere de yer verilmektedir.⁵² Tarihî süreçte tefsir usûlü ve Kur'ân ilimlerine dair bilgiler genişledikçe mukaddimelerde sunulan bilgilerde de bir artış olmuştur. Bu bilgiler, ilk dönem tefsirlerinde neredeyse tamamen rivayet tarzında sunulurken sonraki tefsirlerde söz konusu bilgilerin belirli bir inceleme ve değerlendirmeye tabi tutularak aktarıldığı görülmektedir.⁵³ Özellikle de ilimlerin klasik bilim anlayışı çerçevesinde tedvin edildiği geç dönemde vücut bulan mukaddimler ilmin mâhiyetine ve sınırlarına dair yoğun nazârî tartışmaları ihtiva etmektedir.⁵⁴ Bu bakımdan mukaddime geleneği tefsir alanındaki entelektüel birikimin önemli bir parçasını oluşturur.

3. Tefsir Mukaddimelerinin Değerlendirilmesi

3.1. Râgıb el-İsfahânî (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği): *Câmi'u't-tefâsîr*

Râgıb el-İsfahânî'nin hayatı hakkındaki bilgiler çalışmalarına nispeten son derece sınırlıdır. Tam adı hakkında dahi bir ittifak bulunmamakla birlikte genel olarak kaynaklarda el-Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal olarak geçmektedir. Çok yönlü bir âlim olan İsfahânî daha çok dil, tefsir ve ahlak alanındaki çalışmalarıyla öne çıkmıştır. Yaygın olan kabule göre

⁵⁰ Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dımaşkî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2000, s. 10-13.

⁵¹ Halil İbrahim Görgün, "Endülüs Tefsir Mukaddimleri", Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi, 2017, s. 20.

⁵² Bkz. Muhsin Demirci, "Tefsir Usûlünün Temel Kaynakları", *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1999/2, cilt: II, sayı: 22, 23, 24, s. 177-178.

⁵³ Karşı, "Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimleri", s. 226.

⁵⁴ Bkz. M. Taha Boyalık, "Molla Fenârî'nin Aynu'l-Âyân Tefsiri Mukaddimesi -Tahlil ve Değerlendirme-", Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007, s. 73-102.

IV. (X.) yüzyılın başlarında İsfahân'da doğmuş, sonra Bağdat'a yerleşmiş ve V. (XI.) yüzyılın ilk çeyreğinde vefat etmiştir.⁵⁵

İsfahânî'nin *Câmi'ü't-tefâsîr* adlı eseri Mâide sûresine kadar olup maalesef tamamlanamamıştır. Fakat eserine yazdığı 32 fasıldan oluşan mukaddime tefsir açısından oldukça önemlidir.⁵⁶ Tefsir usulüyle ilgili konulara dilbilimsel bir yaklaşım arz eden bu mukaddimede müellifin lafız, nazım ve anlam ilişkisi bağlamında Kur'an'ın anlaşılmasını engelleyen ve yorum farklılıklarına neden olan hususlar üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu bağlamda tek tek kelimelerde ve bir bütün olarak cümlelerde anlam belirsizliğine yol açan hususlar, çok anlamlılık vakıası, bir lafızla birden çok anlamın kastedilebilmesinin imkânı, hatip-hitap-muhatap üçlüsünden kaynaklanan anlama sorunları, tefsirde ihtilafa yol açan sebepler, müfessirin nitelikleri ve i'câz-ı Kur'an konularına oldukça sistematik bir çerçeveye değinmesi eseri özgün kılan özellikler arasında yer almaktadır. Bu yönüyle eserin tefsir ilmine dilbilimsel ve hermenötik bakımdan önemli metodolojik katkılar sunduğunu hatta biraz daha ileri giderek modern dönemdeki usûl çalışmaları için kurucu bir metin olduğunu söylemek gerekir.⁵⁷

3.1.1. Kur'an'ın Beyân Niteliği

Kur'an'ın bir taraftan apaçık bir Arapça⁵⁸ ile insanları doğru yola iletmek için⁵⁹ indirilmiş açık seçik ayetlerden⁶⁰ oluşan ilâhî bir açıklama (*beyân*)⁶¹ olması diğer taraftan ise anlamayı zorlaştıran müşkil, müteşâbih ve sembolik ifadelere yer vermiş olması görünürde tezat oluşturmaktadır. Bu durumda Kur'an'ın mübîn (*apaçık*) olmasının ne anlama geldiği çözümlenmelidir. İsfahânî'ye göre Kur'an'ın bütün insanlığa yönelik ilâhî bir beyân olması herkes tarafından aynı düzeyde anlaşılacağı anlamına gelmemektedir. Kur'an'ın açıklığı daha çok onun kendine özgü üslubuna, diline ve anlama için gerekli diğer bilgilere sahip olan uzmanlara yöneliktir. Yoksa Arapça bilmeyen bir insan için Kur'an'ın mübîn olması

⁵⁵ Ömer Kara, "Râgıb el-İsfahânî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ragib-el-isfahani#1> (21.04.2020)

⁵⁶ Bu mukaddime Celalettin Divlekci tarafından Türkçeye çevrilmiş ve "*Tefsire Giriş*" adıyla yayımlanmıştır. Metnin anlaşılması açısından bu kaynaktan istifade ettiğimizi belirtmeliyiz. Râgıb el-İsfahânî, **Mukaddimetü Câmi'i't-tefsîr: Tefsire Giriş**, çev. Celalettin Divlekci, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2011.

⁵⁷ Benzer değerlendirmeler için bkz. Ömer Kara, "Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Râgıb el-İsfahânî", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012, sayı: 38, s. 125-126; Abdullah Temizkan, "Râgıb el-İsfahânî'nin Kur'an'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi", Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2008, s. 1-3; M. İsa Yüksek, "Râgıb el-İsfahânî'nin Mukaddimesi Bağlamında Kur'an'ın Beyan Keyfiyeti Açısından Çokanlamlılık Vakıası", **Usûl: İslam Araştırmaları**, 2018, sayı: 29, s. 124-126; Râgıb el-İsfahânî, **Tefsire Giriş: Mukaddimetü Câmi'i't-tefsîr**, thk. ve trc. Celalettin Divlekci, İstanbul, Klasik Yayınları, 2021, s. 26-28 (Giriş).

⁵⁸ Şuarâ 26/195.

⁵⁹ Nisâ 4/176; Mâide 5/15-16; İsrâ 17/9.

⁶⁰ Hac 22/16.

⁶¹ Âl-i İmrân 3/138; Fussilet 41/2-3.

düşünülemeyeceği gibi ilmî birikim, kültürel çevre ve anlayış açısından farklı düzeylerde bulunan insanların Kur'an'ı aynı derecede anlayacağı da söylenemez. Yani Kur'an'ın herkes için aynı derecede anlaşılır olduğu doğru değildir. Diğer yandan Kur'an, halkın âşinâ olduğu sokak diliyle ifade edilmiş olsaydı yine herkes için beyân/apaçık bir söz olmayacaktı. Çünkü halkın kullandığı bu dilin de beyân niteliği yöreden yöreye, topluluktan topluluğa, kişiden kişiye değişmektedir.⁶²

Kur'an gerek avamdan gerek havastan olsun bütün insanlar için bir hidayet rehberi olduğunda şüphe yoktur. Bununla birlikte Kur'an'ın anlaşılması konusunda herkesin aynı seviyede olamayacağı da açıktır. Zira herkes, Kur'an'ı, bilgi ve anlayış seviyesine göre farklı düzeylerde anlayacaktır. Sözelimi Kur'an'ın fesahatini edipler, ahkâmını fakihler, aklî delillerini kelâmcılar, kıssalarını ise rivayet ilmiyle uğraşanlar, bu konularda bilgi sahibi olmayan kimselerden daha iyi kavrayacaklar. Fakat bu Kur'an'ın yalnızca uzmanlar tarafından anlaşılacağı anlamına da gelmemektedir zira herkes kendi seviyesine göre Kur'an'dan istifade edebilir. Bununla beraber bir kimsenin, Kur'an'ın ince ve derin anlamlarına vukûfiyeti, ilim ve kavrayışının genişliği ölçüsünde artmaktadır.⁶³

İsfahânî, her türlü burhan, delâlet, taksîm ve tahdîdin Kur'an'da yer aldığını ifade ettiği bölümde yine Kur'an'ın beyân keyfiyetine değinir. Buna göre Kur'an aklî ve naklî tümeller üzerine bina edilmiş her tür delilden söz etmiştir. Yalnız iki sebepten dolayı bunlar felsefeci ve kelâmcıların anlaşılması zor ifade tarzlarıyla değil Arapların yerleşik üslupları üzere beyân edilmiştir. Birincisi, her peygamberin kendi kavminin diliyle gönderildiği ifade edilen ayetteki⁶⁴ sebeptir. İkincisi, bir delili çoğunluğun anlayacağı tarzda açık ifadelerle anlatabilen bir kimsenin -bilmece gibi bir şey olmadığı müddetçe- yalnızca azınlığın anlayacağı kapalı ifadeler için uğraşmayacağı gerçeğidir. Cenâb-ı Hak muhataplarına delili, açık olmakla birlikte çok ince şeyleri de kapsayan bir surette beyan eder. Avam açık olan kısmından kendilerini ikna ve ilzam edecek şeyleri anlar; havas ise açık olan kısmı anladığı gibi hakîm olanların anlayışına uygun olan kısımları da anlar. Bu aynı zamanda Kur'an'ın çok yönlü bir kelâm olmasıyla da bağlantılıdır. Nitekim İsfahânî bu durumu her ayetin bir zahır, bir batnı; her harfin de bir haddi, bir de matla'ı (*muttala'*) olduğunu bildiren rivayetle ilişkilendirmektedir.⁶⁵

⁶² Ebu'l-Kâsım er-Râgıb el-İsfahânî, **Mukaddimetü Câmi' i't-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Fâtiha ve metâli' i'l-Bakara**, thk. Ahmed Hasan Ferhât, Kuveyt, Dârü'd-da've, 1984, s. 45.

⁶³ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 46.

⁶⁴ “İstisnasız her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara açık açık anlatsın; bundan sonra Allah dilediğini sapkınlık içerisinde bırakır, dilediğini de doğru yola iletir. O, güçlüdür, hikmet sahibidir.” İbrâhîm 14/4.

⁶⁵ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 75.

Yalnız burada avamın anlayacağı tarzda bir üslubun seçilmiş olması yukarıda ifade edildiği üzere avamî bir üslubun tercih edildiği anlamına gelmemektedir. Öyle olsaydı müellifin yukardaki ifadeleriyle bu düşüncesi çelişirdi. Esasında o, Kur'an'ın, avam olsun havas olsun halkın çeşitli tabakalarına aynı anda hitap edecek nitelikte bir üslubu takip ettiğini ancak herkesin istifadesinin de aynı oranda olmadığını söylemektedir. Bu nedenle kişinin ilmî birikimi, kavrayışı ne kadar çoksa Kur'an'dan nasibi de o oranda çok olacaktır. Nitekim Allah, Kur'an'da rubûbiyeti ve vahdâniyetine dair bir delil zikrettiğinde bunu bazen akıl sahipleriyle, bazen bilginlerle, bazen dinleyenlerle, bazen de düşünenlerle veya tezekkür edenlerle ilişkilendirir. Bu şekilde akıl, bilgi, işitme, düşünme ve tezekkür kuvvelerinin her biriyle ilgili delilden bir hakikatin idrakinin mümkün olduğuna yani anlamamanın farklı düzeylerine dikkat çekilmiştir.⁶⁶ Dolayısıyla hiç kimsenin Kur'an'dan istifadesiz kalmayacağı kabul edilmekle birlikte herkesin de Kur'an'ın bütününe kolaylıkla anlayacağını söylemek doğru değildir. Her anlama eylemi gibi Kur'an'ı anlama işi de birtakım yeterlilikleri ve ilgiyi gerektirmektedir. Bir diğer yandan Kur'an'ın yapısında da anlamayı güçleştiren bir kısım ifade tarzları bulunmaktadır. Bu nedenle Kur'an'ın beyân keyfiyeti konusunda doğru bir tasavvur ortaya koyabilmek için Kur'an'ın anlaşılmasının önündeki engelleri de ele almak önem arz eder.

3.1.2. Kur'an'da Belirsizliğe Yol Açan Hususlar

İsfahânî, Kur'an'ın anlaşılmasını engelleyen hususları, hatip-hitap-muhatap üçlüsü açısından ele alır. Bu taksim modern dönem tefsir yaklaşımlarında sıkça tartışılan metin-özne-nesne ilişkisine temas ettiği için dikkate değerdir. Bu değerlendirmeye göre genel olarak bir hitabın anlaşılmasına engel olan hususlar üç nedenden kaynaklanır. Birincisi, hatibin anlatmak istediği manayı tasavvur edişindeki zayıflık veya ilgili manayı ifade ederken kullandığı ibaredeki eksikliklerdir. İkincisi, muhatapın anlayışının yetersizliğinden veya zihninin başka şeylerle meşgul olmasındandır. Üçüncüsü ise lafız veya anlam yönünden hitabın anlaşılmasına engel olan unsurlardır.⁶⁷

İsfahânî, Kur'an açısından bakıldığında hatipten kaynaklanan problemlerin mümkün olmadığını zira Allah'ın bu gibi eksikliklerden münezzeh olduğunu söyler. Muhataptan kaynaklanan anlama engellerininse bazı insanlar için mümkün görülebileceğini ancak bunun bütün insanlar için geçerli olmadığını düşünmektedir. Aksi takdirde hiç kimsenin Kur'an'ı tamamıyla anlayamadığı sonucu çıkar ki bu doğru değildir. Bu durumda muhatapın Kur'an'ı

⁶⁶ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 76.

⁶⁷ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 39.

anlamasını engelleyen unsurların hitabın yapısından kaynaklandığını söylemek gerecektir.⁶⁸ İsfahânî bu yaklaşımıyla ilâhî hitabın yani Kur'an'ın dil yapısının, anlama işinin merkezinde olması gerektiğine dikkat çekmektedir.

İsfahânî, Kur'an'da anlam belirsizliğine (*iştibâh*) yol açan unsurları kelime ve cümle düzeyinde kategorik bir anlatımla ele almıştır. Sözün kısımlarına, lafız-anlam ilişkisi açısından kelime türlerine, çokanlamlılığa ve nazımdan kaynaklanan sorunlara değinmiştir. Bu bağlamda o, sözü müfred (*kelime*) ve mürekkep (*kelâm*) olmak üzere ikiye ayırır. Lafız-anlam ilişkisi bakımından müfredin türlerine ve müşterek lafza değinir. Mürekkep sözü ise lafız ve anlam yönünden karşılaşılan problemler açısından ele alır.⁶⁹ Bu anlamda İsfahânî, Kur'an'daki kapalılık ve anlam ihtimallerini ilâhî hitabın dil yapısından hareketle inceleyerek tefsir usûlü açısından oldukça sistematik bir çerçeve sunmaktadır.⁷⁰

3.1.2.1. Müfred Lafızlar: Kelimelerde Çokanlamlılık Problemi

Bir sözün anlamını araştıran kimsenin öncelikle sözü oluşturan müfred/tekil lafızlara yani kelimelere yönelmesi ve bunların manalarını tahkik etmesi gerekir.⁷¹ Zira bir sözde anlam belirsizliğine veya farklı yorumlara neden olan esas unsur kelimelerdir. Her kelimenin bir anlam için vaz edilmiş olması esas olmakla birlikte anlamların sonsuz, kelimelerinse sınırlı olduğu dikkate alındığında reel durumda bunun pek mümkün olmadığı, bu bakımdan sözcüklerde çok anlamlılığın kaçınılmaz bir gerçek olduğu görülmektedir. Bu nedenle İsfahânî, sözcüklerde anlam belirsizliğine yol açan kısımları netleştirmek için müfred lafızların türlerini ele alır. Buna göre lafız-anlam ilişkisi açısından müfred lafızlar beş kategoride değerlendirilir:⁷²

1. *Mütevâtî' Lafız*: Lafız ve anlamın eşit olduğu kelimelerdir. Bir diğer ifadeyle kapsamındaki bütün fertlere delaleti eşit olan lafızlardır. İnsan lafzının Ali ve Ahmet için eşit olması gibi.

2. *Mübâyin Lafız*: Lafız ve anlam bakımından birbirinden farklı olan kelimelerdir. Adam ve at lafızları gibi.

3. *Müterâdif Lafız*: Lafızları farklı olmakla birlikte anlamları ortak olan kelimelerdir. Tıpkı aşk ve sevdâ kelimelerinin ortak bir anlama delalet etmesi gibi.

⁶⁸ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 39.

⁶⁹ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 28-38.

⁷⁰ Bkz. Yüksek, "Kur'an'ın Beyan Keyfiyeti Açısından Çokanlamlılık Vâkıası", s. 128-129.

⁷¹ Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Halil 'Aytânî, Beyrut, Dârü'l-Marife, 2014, s. 10.

⁷² İsfahânî, **Mukaddime**, s. 28-29.

4. *Müşterek Lafız*: Lafızları aynı olmakla birlikte anlamları farklı olan kelimelerdir. Bir diğer ifadeyle birden çok anlama sahip olan lafız demektir. Tıpkı “göz” (‘ayn) lafzının görme organı, su kaynağı ve casus gibi anlamlara delalet etmesi gibi.

5. *Müştâk Lafız*: Lafız ve anlamın bir bölümünde ortaklığın olduğu kelimelerdir. Genelde bir kökten türeyen lafızlarla türemiş olduğu kök veya ortak bir kökten türeyen iki ayrı lafız buna örnek gösterilebilir. Zira aralarında ilgili kökten dolayı bir anlam ortaklığı bulunur.⁷³

İsfahânî, Kur’an açısından mütevâtî’, müşterek ve müştâk lafızların anlam belirsizliğine yol açtığını düşünmektedir. Mütevâtî’ ve müşterek lafızlardaki problem âm mı hâs mı olduklarının bilinmemesiyle ilgilidir. Yani müşterek bir lafzın hangi anlamı veya anlamlarının kastedilmiş olduğu; mütevâtî’ lafzın ise kapsamındaki tek bir ferde mi yoksa bütün fertlere mi delalet ettiği sorundur. Müştâk lafızlardaki problem ise hangi kökten türedikleriyle ilişkilidir. Sözelimi bir grup bilgin “النبي” kelimesinin haber vermek anlamına gelen “انبا” fiilinden - hemzesi düşürülerek- türetildiğini söylerken diğer bir grupsa yüksek anlamına gelen “نبوة” kelimesinden türetildiğini düşünmektedir.⁷⁴ Bunun yanında şekil itibarıyla müşterek kapsamına giren fakat takdir bakımından müştâk olan kelimeler de vardır. Örneğin “مختار” kelimesi ism-i fâil kabul edilirse takdiri “مُفْتَعِل”, ism-i mefûl kabul edilirse “مُفْتَعَل” olur. Yine tekil ile çoğul vezni aynı olan kelimelerde de benzer bir durum söz konusudur.⁷⁵

İsfahânî’ye göre bir kelimedeki çokanlamlılığın ortaya çıkması üç şekilde gerçekleşmektedir. Birincisi, bir kelimenin farklı lehçelerde başka anlamlar için kullanılmasıyla olur. Örnek olarak “صقر” kelimesi çoğu Arap lehçesinde aşırı derece ekşimiş süt için kullanılırken Medineliler bu kelimeyi pekmez için kullanmaktadır. İkincisi, bir kelimenin ilk konulduğu anlamın dışında başka bir manaya nakledilmesiyle gerçekleşir. Yani herhangi bir ilim erbabı veya topluluk bir kelimeyi vazedildiği ilk anlamın dışında özel bir mana için kullanarak kelimeye yeni sabit bir anlam kazandırır. Zamanla bu ikinci anlam toplumda yaygınlık kazanır ve ilk anlam büyük ölçüde unutulur. İkinci anlama nispeten bu lafza menkûl lafız denir. Fakih, mütekellim ve nahiv bilginlerinin kullandığı ıstılahlar ya da salât, zekât gibi dinî kavramlar veya dâbbe (canlı) gibi halkın kullanımına bağlı anlam daralması yaşayan kelimeler buna örnek gösterilebilir. Üçüncüsü ise özel bir anlam için vazedilen bir kelimenin, aslî anlamını koruyarak aralarında bulunan bir ilişkiden dolayı mecazen başka bir mana için

⁷³ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 29-30. İsfahânî’nin bu ayrımı dilbilimcilerin, mantıkçıların ve usûlcülerin lafız taksimine paralel bir ayrımdır. Bkz. Sedat Şensoy, “Lafız”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV Yayınları, 2003, XXVII, s. 42-44; Tahsin Görgün, “Lafız”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, XXVII, s. 44-47.

⁷⁴ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 30.

⁷⁵ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 31-32.

kullanılması veya istiâre edilmesi yoluyla gerçekleşen müşterekliktir. Sözelimi aslanın mecazen “cesur”, benzer şekilde eşeğin de “ahmak” anlamında kullanılması bu kabildendir.⁷⁶ İmam Gazzâlî gibi mantıkçıların da müfred lafızlara ve müşteriğe dair bu tasnifi kullandığı görülmektedir.⁷⁷ Yalnız İsfahânî diğerlerinden farklı olarak ilgili tasnifi Kur’an lafızları bağlamına taşıyarak anlam belirsizliği sorununa derinlikli bir bakış sunmaktadır.

Çokanlamlılıkla ilişkili bir diğer problem ise bir lafızla iki farklı anlamın kastedilme imkânıdır. İsfahânî’ye göre iki hakikî anlam için vazedilen veya iki anlamdan biri hakikat diğeri mecaz olan müşterek bir lafızla tek kullanımda iki anlamın da kastedilmiş olması anlamlar birbiriyle çelişmediği takdirde câizdir. Sözelimi “صَلِّ صَلَاةً وَاحِدَةً” ifadesiyle hem farz namaz hem de nafil namazın kastedilmiş olması mümkün değildir. Fakat bilginlere göre teyemmüm ayetinde⁷⁸ geçen “اللمس” kelimesiyle hem dokunma hem de cinsel ilişkinin kastedilmiş olması muhtemeldir. Nitekim Sîbeveyhi de (ö. 180/796) “وَيْلٌ لَهُ” ifadesinin hem beddua hem de haber cümlesi olduğunu söyleyerek tek bir lafızla aynı anda iki anlamın kastedilmesini mümkün görmüştür. Yine Arapların güneş ve ay için kullandıkları “قمران” ifadesi ay için hakikî olsa bile güneş için mecazdır. Bu örnekler Arap dilinde böyle bir kullanımın var olduğunu göstermektedir.⁷⁹

Bir ibareyle iki anlamın kastedilmiş olması normal şartlarda belirli bir anlamı muhataba aktarmak isteyen konuşmacı açısından bir çelişki doğurabilir. Yalnız bunun bir zenginlik olmasının yanında müşterek lafzı bir tür âm lafız gibi yorumlayan İsfahânî, müşterek lafzın anlamlarını bir araya getirecek üst bir anlamın bulunduğunu ve bu açıdan bakıldığında her iki anlamın kastedilmiş olmasının bir çelişki doğurmadığını düşünmektedir. Mesela “اتَّقِ الْاَسَدَ وَ الْحِمَارَ” (Aslan ve eşekten korun!) ifadesiyle gerçek anlamda aslan ve eşek kastedilebileceği gibi cesur ve ahamak iki insan da kastedilebilir. Çünkü aslanla cesur insan her ikisi de “cesur canlı” olmak bakımından ortaktır. Benzer şekilde eşekle ahamak insan da “ahmak canlı” olmak bakımından ortaktır. Bu üst anlamda ortaklıkları bakımından ilgili ifadeyle her iki anlamın kastedilmiş olması herhangi bir çelişki oluşturmamaktadır. İsfahânî bu durumun Kur’an’da geçerli olduğunu söyler. Sözelimi “*Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O’nu tesbih eder*”⁸⁰ ayeti canlı-cansız tüm varlıkları içine almaktadır. İnsan Allah’ı dili ve filleriyle malum şekillerde tesbih ederken hayvanların, bitkilerin ve diğer varlıkların tesbihinin keyfiyeti

⁷⁶ İsfahânî, **Mukaddime**, 33-34.

⁷⁷ Bkz. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, **Mî’yâru’l-İlm: İlmin Ölçütü**, yay. haz. Ali Durusoy - Hasan Hacak, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 58-77.

⁷⁸ Bkz. Nisâ 4/43; Mâide 5/6.

⁷⁹ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 98-99.

⁸⁰ İsrâ 17/44.

insaninkinden farklıdır. Kur'an tek bir ifadeyle bu farklı varlıklara ait ibadet şekillerinin tamamını kastetmiştir. Benzer şekilde “*Ve seni yoksul bulup zengin etmedi mi?*”⁸¹ ayetiyle de hem maddi zenginlik (*mal çokluğu*) hem de kanaat zenginliğinin (*gönül tokluğu*) birlikte kastedilmiş olması bu kabildendir.⁸²

3.1.2.2. Mürekkep Lafızlar: Cümlelerde Anlam Problemleri

Mürekkep söz; isim, fiil ve harfin çeşitli şekillerde bir araya gelmesiyle oluşan bileşik yapıdır. Bu bileşik yapı anlamlı olabileceği gibi anlamsız da olabilir. Kur'an bağlamında düşündüğümüzde bizi daha çok anlamlı bir cümleyi netice veren bileşik sözler ilgilendirmektedir. İsfahânî'ye göre bir cümlede anlam belirsizliği ve farklı yorumlar ya bu sözü oluşturan tekil kelimelerden ya da kelimelerin dışında bir şeyden kaynaklanır. Kelimelerde anlam belirsizliğine yol açan hususlar daha önceki bölümde incelenmişti. Bu bölümde ise kelimeler dışında belirsizliğe yol açan hususlar, lafız ve anlam yönünden ele alınmaktadır.⁸³ Lafız derken kastedilen müfred lafızlar değil nazımla ilgili meselelerdir. Anlam ise tek tek kelimelerin taşıdığı anlam değil sözün bir bütün olarak delalet ettiği anlamdır.

Bileşik bir söz ya az bir düşünme ile anlaşılabilir açık bir anlama sahip olur başka bir anlama ihtimali olmaz. Mesela Allah'tan başka ilâhın olmadığını bildiren⁸⁴, anne-babaya iyilik etmeyi emreden⁸⁵, haksız yere cana kıymayı nehyeden⁸⁶ ayetler başka bir anlama ihtimali olmayan açık anlamlı söze örnek verilebilir. Ya da söz gerçekten anlamayı zorlaştıracak kapalılıkta bir medlûle sahip olur. Sözün anlamındaki bu kapalılık ise üç şeyden kaynaklanır. Birincisi, anlamın kendinde kapalı olmasıdır. Bu kendisinden bahsedilen şeyin hakikatinin gizli olmasından kaynaklanır. Sözgelimi hakikatleri bilinemediğinden Allah'ın sıfatlarıyla ilgili ayetlerin anlamında bir belirsizlik (*iştibâh*) vardır. İkincisi, sözün pek çok fîruu içeren bir asıl olmasıdır. Ahkâma delalet eden ayetler bu türdendir. Üçüncüsü, sözün zâhir anlamı dışında başka bir şeyi anlatmak için dolaylı ve üstü kapalı olarak söylenen mesel veya îmâ olmasıdır. Mesela “الصَّيْفَ ضَيَّعْتَ اللَّبْنَ” meseli literal bakımdan “sen sütü yaz günü kaybettin” anlamına gelir. Ancak maksat sözün literal anlamı değil bir kimsenin elindeki fırsatı kaybettiğini bildirmektir. Kur'an'da ise Hz. Musa-Hızır kıssasında geçen geminin delinmesi, haksız yere temiz bir cana kıyılması ve herhangi bir karşılık alınmaksızın duvarın tamir edilmesi⁸⁷ veya Hz. Davud'un

⁸¹ Duhâ 93/8.

⁸² İsfahânî, **Mukaddime**, s. 100.

⁸³ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 34-35.

⁸⁴ Âl-i İmrân 3/18.

⁸⁵ Nisâ 4/36; En'âm 6/151.

⁸⁶ En'âm 6/151.

⁸⁷ Kehf 17/60-82.

huzuruna gelen iki davacının kıssası⁸⁸ zâhir anlamın ötesinde başka bir şeyi anlatmak için başvurulan îmâ, işaret ve telmihlere örnek gösterilebilir.⁸⁹

Benzer şekilde lafız yönünden de bir cümle açık veya kapalı olabilir. Açık lafız, “الْحَمْدُ لِلَّهِ” ayetinde olduğu üzere nicelik ve nitelik bakımından yerli yerince olan söze denir. Lafzın kapalılığı ise nitelik, nicelik ve izâfet bakımından olur. Sözün nitelik bakımından kapalı olması, sözün öne alınması (*takdîm*) gereken unsurlarının sonraya bırakılması (*te'hîr*), sonra gelmesi gerekenin ise öne alınmasından yani sözdiziminden kaynaklanır. Mesela “وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَّوُّهُمْ فَتُصِيبَكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِّيُدْخِلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الْمُكْفِرِينَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا”⁹⁰ ayetinde “تَطَّوُّهُمْ” lafzı ibarede sonda yer almakla birlikte takdir bakımından öncedir. Sözün nicelik bakımından kapalı olması ise konuşmacının anlatmak istediği şeyi ya sözü uzatarak ifade etmesinden (*basta/itnâb*) ya da sözü olması gerekenden daha kısa tutmasından (*hazf ve îcâz*) kaynaklanır. Bakara sûresinde geçen “وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الْذِي”⁹¹ ayeti basta/itnâba; “وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ”⁹² ayeti ise hazf ve îcâza örnek gösterilmektedir. Buna göre birinci ayette iki tane teşbih edatına (“ك” ve “مَثَل”) yer verilerek söz uzatılmış ve bu bağlamda mesel kelimesinden kaynaklı bir anlama güçlüğü doğmuştur. İkinci ayette ise söz kısa tutularak kısasta hayat olmasının ne demek olduğu açıklanmamıştır. Sözün izâfet bakımından kapalı olması ise konuşmacı ve muhatabın durumuna göre anlamın değişebilir olmasından kaynaklanır. Sözgelimi “افْعَلْ” ifadesinin emir, talep ve şefaât anlamına gelmesi buna örnek verilebilir.⁹³

İsfahânî bu bağlamda Kur'an'da geçen mürekkep sözün türlerine de değinmektedir. Mürekkep sözün türleri yaygın kabule göre haber, istihbâr, emir, nehiy, talep ve şefaattir. Ancak bunların içerisinde Kur'an'da geçenler haber, emir ve nehiyden ibarettir. Zira bütün gizlilikleri bilen (*Allâmü'l-guyûb*) Allah'ın istihbâra ihtiyacı yoktur. Bu nedenle Kur'an'da istihbâr şeklinde vârid olan tüm lafızlar hikâye, inkâr veya tevbihe yorulmalıdır. Benzer şekilde Allah'ın kulundan bir şey istemeyeceği ve ondan yardım talebinde (*şefaât*) bulunmayacağı da açıktır.⁹⁴ İsfahânî bu yaklaşımıyla Kur'an'ı salt dilsel anlamda ele alırken veya modern anlama yöntemleri ile değerlendirirken yorumcunun sıkça düştüğü kelâmın ilâhî niteliğinin göz ardı

⁸⁸ Sâd 38/21-24.

⁸⁹ İsfahânî, *Mukaddime*, s. 35-36.

⁹⁰ Fetih 48/25.

⁹¹ Bakara 2/171.

⁹² Bakara 2/179.

⁹³ İsfahânî, *Mukaddime*, s. 36-38.

⁹⁴ İsfahânî, *Mukaddime*, s. 42-43.

edilmesi yanlışına düşmeyerek klasik literatürün Kur'an'ı ne denli kendi özgünlüğü içerisinde ele aldığını da göstermiş olmaktadır.

Haber ve inşâ (*emir-nehiy*) ayrımının, Kur'an'ın anlaşılmasında çok esaslı bir yeri olduğu ve Kur'an'ın işlevini öne çıkardığı görülmektedir. İsfahânî'ye göre ilâhî kelâmında haber türünün kullanılmasının nihai hedefi, muhatabın hakka inanmasını sağlamak için hak ve bâtıl arasındaki farkı açık seçik ortaya koymaktır. Emir ve nehiylerin nihai hedefi ise muhatabın güzeli arzulayıp çirkinden uzaklaşması için güzel ve çirkinin arasını net bir şekilde ayırmaktır.⁹⁵ Bu anlamda haberî ifadelerin de bir bakıma inşâî işleve sahip olduğu kabul edilerek Kur'an'ın, “*düşünce ve hayatı önceleyen her şeyin ancak ondan sonra ve ona bağlı olarak varlık ve anlam kazandığı bir bilgi ve varlık kaynağı*” olduğu söylenebilir.⁹⁶

İsfahânî, içerdiği şeyin türüne göre haber ve inşâyı da iki kategoride değerlendirir. Haber, “*Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhiret gününü inkâr eden kimse iyice sapıtmıştır*”⁹⁷ ayetinde olduğu gibi ya inanılması gereken bir şeyi açıklar buna *haber-i itikâdî* denir. Ya da geçmiş ümmetlerin ve peygamberlerin haberleri gibi ibret alınması gereken bir durumdan bahseder buna da *haber-i itibârî* denir. Emir ve nehiyler ise ya aklın güzel veya çirkin olduğuna hükmettiği şeylerdir. Bunlara *aklî emir ve nehiyler* denir. Ya da aklın güzel veya çirkinliğini kavrayamadığı şeylerdir. Bunlara da *şer'î emir ve nehiyler* denir. İsfahânî'ye göre aklî olan ile şer'î olan arasındaki fark değişime ve neshe açık olup olmamakla ilgilidir. Buna göre aklî olan zamanın geçmesiyle değişime uğramayacağı gibi herhangi bir zaman diliminde neshedilmesi de mümkün değildir. Şer'î emir ve nehiylerde ise kendilerine ilişkin maslahatların durumuna göre nesih ve değişiklik olabilir.⁹⁸

3.1.2.3. Hakikat-Mecaz

Kur'an'da anlam belirsizliğine neden olan problemlerden biri de hakikat-mecaz meselesidir. Söze edebi bir neşve katması ve anlamı etkileyici kılması, mecaza başvurulmasının temel nedenleri arasındadır. İsfahânî'ye göre hakikat kavramı; herhangi bir nakil, ziyade ve noksan olmaksızın vazolunduğu manada kullanılan lafzı ifade eder. Mecaz ise tam aksi şekilde vazolunduğu anlamın dışında başka bir anlam için kullanılan lafız demektir. Bu yüzden belirsizlik daha ziyade mecazî anlatımlarda karşımıza çıkar. Mecaz, daha önce lafızlardan kaynaklanan problemlerde olduğu gibi kelime ve cümle düzeyinde ele alınabilir. Kelime

⁹⁵ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 43.

⁹⁶ Tahsin Görgün, **İlahi Sözün Gücü: Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'ân**, İstanbul, 3 bs., Külliyyat Yayınları, 2013, s. 62.

⁹⁷ Nisâ 4/136.

⁹⁸ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 44.

düzeyinde mecaz; nakil, ziyade ve noksan olmak üzere üç şekilde gerçekleşir. Nakil yoluyla mecaz, “falan büyük toynaklıdır” sözünde toynakla falan kişinin ayağının kastedilmesi gibi bir kelimenin gerçek anlamı dışında başka bir anlama nakledilmesidir. Ziyade yoluyla mecaz ise “انظر” kelimesinin “انظُر” şeklinde telaffuz edilmesi gibi kelimeye fazladan bir veya birkaç harf ilavede bulunmakla olur. Bunun tam aksi olan noksan yoluyla mecaz (iktitâ‘) ise “دَرَسَ الْمَنَّا بِمُتَالِي” “Önce Mütâli’deki konakların izleri silindi sonra da Ebân’daki” beytinde olduğu gibi kelimelerden bir kısım harflerin çıkarılması şeklinde gerçekleşir. Zira bu beyitte “المنَّا” ibaresi “المنزل”in kısaltılmış halidir. Diğer yandan bazen de bir lafız bir yönden hakikatken bir başka yönden mecâz olabilir. Mesela “فَلَانٌ عَظِيمُ الْأَقْدَامِ” “falan büyük ayaklıdır” cümlesinde “ayak” kelimesi vazolunduğu anlamda kullanılması bakımından hakikattir ancak çoğul kullanılması bakımından mecazdır.⁹⁹

Cümle düzeyinde mecaz ise hazif ve ziyade yoluyla gerçekleşir. Hazif, meânî ilminde, sözün diğer unsurlarının maksadı anlatmaya yeterli olması sebebiyle söylenmek istenmeyen kısmın ifadeden atılmasına denir. Sözün; isim, fiil, fâil, muzâf veya muzâfun ileyh gibi herhangi bir ögesi hafzedilebileceği gibi sözü tamamlayıcı nitelikte olan veya sözün heyetinden anlaşılan bir veya birkaç cümle de hafzedilebilir.¹⁰⁰ Bu anlamıyla hazif bir îcâz çeşididir. Mesela “وَسُئِلَ”¹⁰¹ ayetinde “şehre sor” ifadesinin takdiri “şehir halkına sor” şeklindedir. “وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلَكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا”¹⁰² ayetinde ise “gemi” kelimesine “sağlam” vasfı takdir edilir.¹⁰³ Benzer şekilde “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilahlar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu”¹⁰⁴ ayetinde geçen delilin, “Göklerin ve yerin düzeni bozuk olmadığına göre bir tek ilâh vardır” şeklindeki tamamlayıcı cümlesi ayette zikredilen kısmın delâleti sebebiyle hafzedilmiştir.¹⁰⁵

Hazfın aksine cümledeki her ziyade anlamda bir artışı veya muhtasar bir ifadenin genişletilmesini yahut mübhem bir ifadenin açıklanmasını gerektirir. Bu tür ziyadeler belâgat şartlarına riayet edildiği takdirde güzel kabul edilir. “Her kim Allah’a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrâil’e ve Mikâil’e düşman ise bilsin ki Allah da inkârcıların

⁹⁹ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 55-57.

¹⁰⁰ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 57; Kazım Yetiş, “Hazif”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hazif#2-turk-edebiyatinda-hazif> (08.08.2021); Ali Bulut, **Belâgat; Meânî, Beyân, Bedî**, İstanbul, İFAV Yayınları, 2013, s. 145-146.

¹⁰¹ Yûsuf 12/82.

¹⁰² Kehf 17/79.

¹⁰³ Örnekler için bkz. Bulut, **Belâgat**, s. 146-152.

¹⁰⁴ Enbiyâ 21/22.

¹⁰⁵ İsmail Durmuş, “Hazif”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hazif#1> (08.08.2021).

düşmanındır”¹⁰⁶ ayetinde meleklerden sonra Cebrâil ve Mikâil’in zikredilmesi buna örnek gösterilebilir. Bir diğer yandan kerih görülen birtakım ziyadeler de vardır ki bunların cümlede varlığı ile yokluğu arasında bir fark yoktur. Her ne kadar bazı kimseler Kur’an’da bu tür faydasız ziyadelerin bulunduğunu söylemiş olsa da İsfahânî ve İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre bu doğru değildir.¹⁰⁷

İsfahânî, sözün hakikat mı mecaz mı olduğuna dikkat edilmediği takdirde pek çok ayetin yanlış anlaşılabilirliğini düşünür. Nitekim mecazı kabul etmeyen bazı kimseler Kur’an’da temsil yoluyla zikredilen ayetleri hakikat olarak değerlendirdikleri için pek yanlış sonuçlara ulaşmışlardır. Sözelimi Sâd sûresi 21-24. ayetlerde zikredilen iki davacının kıssasının başta gerçek olması gerektiği düşünülmüş ancak rivayetlerle birlikte değerlendirildiğinde Allah tarafından Hz. Dâvud’u sınamak için gönderilen iki melek oldukları anlaşılmıştır. Bu durumda, “*Birimizin diğerini haksızlık etmekle suçladığı iki davacıyız biz*”¹⁰⁸ sözlerinin de yalan olduğuna hükmedilmiştir. Hâlbuki bu sözler mecâzî anlatıma sahip birtakım temsillerdir. Bu ifadelerin temsil yönünü dikkate almamalarının nedeni de muhtemelen mecazı bir tür yalan olarak değerlendirmelerinden kaynaklanır. Fakat “الصَّيْفُ ضَيَّعَتِ اللَّيْلُ” meselinde olduğu üzere bu sözü söyleyenin muradının literal anlamın dışında bir şey olması sözün yalan olduğu anlamına gelmediği gibi mecâzî ifadelerde de anlatılmak istenenin sözün hakikat anlamı dışında bir şey olması sözün yalan olmasını gerektirmez.¹⁰⁹

3.1.2.4. Âm-Hâs

Kur’an lafızlarında belirsizliğe veya farklı ihtimallere neden olan bir diğer problem ise âm-hâs meselesidir. Usûlcülere göre âm, “tek bir vaz‘ ile tek bir anlamı ifade etmek için konulan ve bu anlamın kendisinde gerçekleştiği tüm fertleri kapsayan” lafızdır.¹¹⁰ Hâs ise “tek bir vaz‘ ile tek bir anlamı ifade etmek için konulan ve anlamın kendisinde gerçekleştiği tek bir ferde veya sınırlı sayıdaki fertlere delâlet eden” lafızdır.¹¹¹ İsfahânî ise âm ve hâs kavramlarını mutlak âm, mutlak hâs ve bir yönden âm diğer yönden hâs şeklinde üç grupta ele almıştır. Mutlak âm, “canlı” veya “bitki” gibi cinsleri ifade eden kavramlarda; mutlak hâs ise “Ahmet”, “Betül” ve “bu adam” gibi tek bir ferdi gösteren ifadelerde söz konusudur. Bir yönüyle âm diğer yönüyle

¹⁰⁶ Bakara 2/98.

¹⁰⁷ İsfahânî, *Mukaddime*, s. 57-58.

¹⁰⁸ Sâd 38/22.

¹⁰⁹ İsfahânî, *Mukaddime*, s. 58-59.

¹¹⁰ Zekiyyüddîn Şa‘bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkıh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014, s. 345.

¹¹¹ Şa‘bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 311.

hâs olana örnek ise insan kavramıdır. Zira insan kavramı canlıya nispetle hâs, bir insan ferdi olan Ahmet’e nispetle âmmdır.¹¹²

Mantıksal olarak âm bir ifade, hâs bir lafza hamledildiğinde, “*Ahmet, insan ve canlıdır*” örneğinde olduğu gibi önerme doğru olur. Hâs, âm olana hamledildiğinde ise “*Canlı insandır*” veya “*İnsan Ahmet’tir*” örneklerinde olduğu gibi önerme yanlış olur. Ancak âm ifadeye lafzen veya takdiren bir kayıt getirildiğinde hüküm değişir. Tıpkı “*Bu insan Ahmet’tir*” veya “الانسان احمد” örneklerinde olduğu gibi. Yalnız ikinci örnekte ya elif-lâm takısı cins için değil ahd için kullanılmalı ya da insaniyet manasının kâmil bir şekilde Ahmet’te bulunduğu anlamı kastedilmelidir. Bu taksimin ışığında bilinmelidir ki bir müfessirin âm bir lafzı hâs bir lafızla tefsir etmesindeki maksad bu ifadenin tahsis edildiğini açıklamak ve buna bir örnek vermektir. Yoksa bu ifadeyle o hâs lafzın kastedildiğini bildirmek değildir.¹¹³

İsfahânî, âm ve hâssa dair bu ilkeleri bilmeyen kimselerin, âm bir lafzın iki veya daha çok hâs için kullanıldığını gördüklerinde ilgili ifadeleri müşterek kategorisinde değerlendirebileceklerini fakat bunun açık bir hata olduğunu söyler. Nitekim vücûh ve nezâir’e dair yazılan eserlerde bu tür hatalara sıkça rastlanmaktadır. Sözgelimi ilgili eserlerde “الإثم” lafzının “günah” ve “yalan” şeklinde açıklandığı görülmektedir. Buna “لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لُعْوَاً وَلَا تَأْتِيهِمْ”¹¹⁴ ayeti delil olarak gösterilir. Hâlbuki “الإثم” kelimesi fiil ve sözü kuşatan âm bir lafızdır. Ancak burada lafız, sözün iç bağlamı itibarıyla tahsise uğramıştır. Zira işitme ancak sözde olacağı için “الإثم” kelimesi yalan anlamına gelir. Fakat bu yalanın günah türünden olması hasebiyledir. Yoksa “الإثم” kelimesinin hem günaha hem de yalana vazedilmiş müşterek bir lafız olması hasebiyle değil. Bir diğer yandan hâs bir lafzın âmmla tefsiri ise hâssın cinsini açıklamak için olursa caizdir. Aksi takdirde caiz olmaz.¹¹⁵

3.1.2.5. Nesih-Tahsis Farkı

Kur’an’da zahiren çelişki izlenimi uyandıran ve muhatabın doğru anlama ulaşmasına bir derece engel olan diğer bir problem ise nesih olgusudur. İsfahânî, nesih konusunu şeriatın hangi kısımlarında gerçekleşebileceği ve tahsisle arasındaki fark bağlamında ele almıştır. Nesih istilâh olarak şer’î bir hükmün kendisinden sonra gelen şer’î bir delille ortadan kaldırılmasını ifade eder.¹¹⁶ Şeriatın hangi konularında neshin gerçekleşeceğini belirleyebilmek adına İsfahânî, şeriatların içermiş olduğu hükümleri altı başlık altında inceler. Buna göre şeriatların

¹¹² İsfahânî, **Mukaddime**, s. 61.

¹¹³ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 61.

¹¹⁴ “Orada ne boş bir söz işitirler ne de günaha sokacak bir şey” Vâkıa 56/25.

¹¹⁵ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 61-62.

¹¹⁶ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 82; Şa‘bân, **İslâm Hukuk İlminin Esasları**, s. 424.

temel konuları; itikadlar, ibadetler, helaller-haramlar (*müştehiyât*), medenî hukuk (*muâmelât*), cezalar (*müzâcerât*) ve ahlâk kurallarıdır. Genel bir ilke olarak nesih, haberlerde değil emir ve nehye ilişkin taabbüdî konularda geçerlidir. Bu nedenle itikadla ilgili kısımlarda değişme söz konusu olamaz. Naslarda nasıl bildirilmişse o şekilde iman edilmesi gerekir. Ahlâk kuralları ise aklın doğruluğunu/güzelliğini açıkça kavrayabildiği (*evrensel ahlak*) normlarından olduğu için bu kısımda da nesihten bahsedilemez. İbadetler, muâmelât ve cezalar konusunda ise daha dakik bir analiz için asıl-fer‘ ayrımına gidilir. Bu konulara ilişkin hükümlerin asıllarında nesih gerçekleşmezken fer‘î meselelerinde nesih mümkündür. Zira herhangi bir şeriatta namaz gibi bedenî, zekât gibi mâlî ve oruç gibi nefsî arzuları tutan bir ibadetin bulunmaması düşünülemez. Ayrıca bir şeriatta insanlar arası ilişkileri düzenleyen hükümlerin; can, ırz, mal, nesep ve dini koruyan cezaların bulunmaması da düşünülemez. Yalnız bu hükümlerin şekilleri, zamanları ve miktarları toplumdan topluma, mefsetet ve maslahatın durumuna göre değişebilmektedir.¹¹⁷ İsfahânî bu konulardaki neshi bir doktorun zaman ve şartların değişmesiyle tedavi yöntemini ve ilaçları değiştirmesine benzetir. Bazı zamanlar için faydalı olan ilaçlar başka bir zaman için hastalık sebebi olabileceği gibi bir zaman dilimi için maslahat olan ameller/hükümler de başka bir zamanda mefsetete dönüşebilmektedir.¹¹⁸

Tahsis ise âm bir ifadenin, kapsamına giren fertlerden yalnızca bir kısmıyla sınırlandırılmasını ifade eder.¹¹⁹ Bu anlamda nesih ile tahsis birbirine benzer nitelikte mefhumlar gibi dursa da aralarında birtakım farklılıklar vardır. Birincisi, haberlerde nesih câiz değilken tahsis mümkündür. İkincisi, tahsis hitapla murâd edilmeyen zat, anlam ve mekân unsurlarının dışarda bırakılması iken nesih ise belirli bir zaman dilimi için uygulanması istenmeyen hükmün kaldırılmasıdır. Üçüncüsü, tahsiste sınırlayıcı ifade (*muhasıs*) genellikle âm lafza (*mahsûs*) hakikî (lafzen) veya hükmî (takdire) anlamda bitişik olurken nesihte nesheden delil (*nâsih*) mutlak surette neshedilen hükümden (*mensûh*) sonra gelir. Dolayısıyla hükmü bir şekilde değiştiren ifade şayet hükme bitişik olursa artık nesihten değil tahsisten bahsedilir. Aralarında böyle ince bir fark olmasından dolayı bu konuda yazılan pek çok eserde âmmın tahsisi ve mücmelin beyânı, nesih kapsamında değerlendirilmiştir. Sözelimi bazı müfessirler, “Yetimlerin mallarını haksız olarak yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş dolduruyorlar. Zaten onlar alevlenmiş ateşe gireceklerdir”¹²⁰ ayetinin, “Zengin olan (veli) yetim malına tenezzül etmesin, yoksul olan da kararınca yesin. Mallarını kendilerine verdiğiniz

¹¹⁷ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 77-81.

¹¹⁸ Muhammed Abdülaziz Besyûnî, **Menhecu’r-Râğıb el-İsfahânî fi’t-Tefsir maa tahkiki mukaddimetihi ve tefsirihi li-sûreteyi’l-Fâtiha ve’l-Bakara**, Doktora tezi, Külliyyetü’l-Âdâb, Tanta, 1420/1999, s. 285.

¹¹⁹ Şa‘bân, **İslâm Hukuk İlminin Esasları**, s. 349.

¹²⁰ Nisâ 4/10.

zaman yanlarında şahit bulundurun; hesap sorucu olarak da Allah yeter”¹²¹ ayetiyle neshedildiğini iddia ederler. Hâlbuki nâsih olduğu iddia edilen ikinci ayetle birinci ayette kapalı bırakılmış (mücmel) bir hususun açıklaması (beyânı) yapılmaktadır.¹²² Esasında tahsis olmasına rağmen nesih olarak değerlendirilen ayetlere örnek ise Nisâ sûresi 95. ayettir. “Müminlerden oturup kalanlar, malları ve canlarıyla Allah yolunda cihad etmekte olanlara eşit olamazlar” ayeti indirildiğinde bu ayet özür sahiplerine ağır gelmiş bu nedenle ilgili ayete bitişik olarak, “özür sahibi olanlar dışında” şeklinde bir kayıt getirilmiştir.¹²³ Sonuç olarak İsfahânî neshi prensip olarak kabul etmekle birlikte birtakım ayetlerin arasında tahsîs, beyân ve te’kid ilişkisi olduğu halde bunların nesih olarak değerlendirilmiş olmasına ve bu yaklaşımın muhatap açısından anlama güçlüğü doğurduğuna dikkat çekmektedir.¹²⁴

3.1.2.6. Muhkem-Müteşâbih

Müteşâbih konusunu, Kur’an’da tevili bilinemeyecek ayetlerin bulunup bulunmadığı sorusu ışığında ele alan İsfahânî, bu konuda iki yaklaşımın olduğundan bahseder. Kur’an’ın bütün ayetlerinin anlaşılır olması gerektiğini savunan kelâmcılar, bilgisine ulaşamayacağımız ayetlerin varlığı durumunda Kur’an’dan faydalanılamayacağı ve indirilmesinin de anlamsız olacağı gerekçesiyle bunu reddederler. Bu nedenle Âl-i İmrân sûresi 7. ayetteki “وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” cümlesini “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ” cümlesi üzerine atıf olarak yorumlar ve ilimde derinleşmiş olanların da müteşâbihin tevilini bileceğini iddia ederler. Sahâbenin ileri gelenlerinin ve müfessirlerin çoğunluğu ise Kur’an’da tevilini yalnızca Allah’ın bileceği ayetlerin bulunduğunu kabul etmektedir. Nitekim İbn Abbas’a dayandırılan taksime göre Kur’an ayetleri dört kısımdır. Bunlar; temel inanç ve ibadet esasları gibi herkesin bilmesi gerekenler, yalnız Arap dili ve örfüne vakıf olanların bileceği şeyler, tevilini yalnız Âlimlerin bileceği ve tevilini Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceği şeylerdir.¹²⁵

Tevilini yalnızca Allah’ın bildiği ayetlerin varlığını kabul eden ikinci grup, Âl-i İmrân sûresi 7. ayeti, ilgili yaklaşımlarına uygun olarak üç şekilde yorumlamışlardır. Birincisi, tevil kelimesini şeylerin zaman, mekân, keyfiyet ve diğer durumlarının bilgisini içeren hakikat veya mâhiyeti olarak anlamaktır. Sözgelimi ibadetlerin içyüzünü; kıyâmet, ba’s ve dâbbetü’l-arz gibi pek çok itikâdî haberin zaman, keyfiyet ve mahiyetlerini bilmek bizim için mümkün değildir. İkincisi, Namaz ve hac gibi ibadetlerde hakikatte ne anlama geldiğini bilmeden yaptığımız pek

¹²¹ Nisâ 4/6.

¹²² İsfahânî, **Mukaddime**, s. 82-85.

¹²³ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 85.

¹²⁴ Benzer bir değerlendirme için bkz. Temizkan, “İsfahânî’nin Kur’ân’ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi”, s. 226-227.

¹²⁵ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 86-87.

çok hareket vardır. Benzer şekilde Kur'an'da da tevilini bilmeksizin okumakla emrolunduğumuz ve kendisiyle ibadet ettiğimiz sözler bulunmaktadır. Üçüncüsü ise müfessirlerin pek çok ayette farklı anlam ihtimallerini tercih etmeleri ve kesin olarak bir anlamı tayin etmemeleri murâd-ı ilâhînin mufasssalan bilinemediğini göstermektedir. Öte yandan ayetin indiği muhatap kitleyi de hesaba katarak bu ayetle ne tür bir maksad güdüldüğü üzerinden bir değerlendirmede bulunulmuştur. Buna göre ayet, asla bilgi sahibi olamayacakları konulara merakla dalan bir gruba bunun imkânsız olduğunu bildirmek için inmiştir. Bu durumda Allah'tan başka kimselerin de müteşâbihin tevilini bilecekleri söylenemez. Aksi takdirde ayetle güdülen temel maksat iptal olur.¹²⁶

İsfahânî her ne kadar hangi yaklaşımı benimsediğine dair doğrudan bir ifadeye yer vermese de bir sonraki başlıkta bazı ayetlerin müteşâbih kılınmasındaki hikmete dair yaptığı açıklamalar onun orta yollu bir tavır sergilediğini göstermektedir. O, Allah'ın bazı ayetleri müteşâbih yapmasındaki hikmeti, insana verilen düşünce ve temyiz gücüyle temellendirir. Allah'ın yiyecek ve içeceklerin temel maddelerini yaratıp bunları belirli miktar ve şekillerde bir araya getirmeyi insana bırakması gibi Kur'an'da da bütün ayetler muhkem kılınmamış, bütün hükümler açıkça belirtilmemiştir. Ta ki insan düşünce ve temyiz gücüyle bu eksikliği tamamlasın ve ilgili yetenekleri atıl kalmasın. Bu değerlendirmelerden hareketle onun müteşâbihin bir dereceye kadar bilinebileceği düşüncesine sahip olduğu söylenebilir. Nitekim o, Kur'an'ın tevilini iki kısımda değerlendirir. Buna göre akıl veya duyu yoluyla idrak edebileceğimiz varlık ve olaylar tevili açık, bunlardan biriyle bilinmeyenler ise tevili kapalı anlamlardır. Kapalı anlamları her ne kadar hakikat düzeyinde bilmek mümkün olmasa da icmâlî ve kesin bir hükme varmaksızın bilinebileceği kabul edilmektedir.¹²⁷

3.1.2.7. Müşkilü'l-Kur'ân

Aklî ilim ve burhanlar konusunda yeterli bilgiye sahip bulunmayan kişiler bazı Kur'an ayetlerinin zâhirde birbiriyle ihtilâf ve tenâkuz halinde olduğu düşüncesine kapılabilirler. Sözelimi “*Rabbine andolsun ki yaptıklarından dolayı muhakkak surette onların hepsini sorguya çekeceğiz!*”¹²⁸ ayeti ile “*İşte o gün insana da cine de günahı hakkında soru sorulmaz (çünkü her şey apaçık ortadadır)*”¹²⁹ ayeti görünüşte birbiriyle çelişmektedir. “*İçinizden, oraya (cehenneme) varmayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, rabbinin kesinleşmiş bir hükmüdür*”¹³⁰ ayeti

¹²⁶ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 87-88.

¹²⁷ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 89-90; a.mlf., **Tefsîrü'r-Râgıb el-İsfahânî**, thk. Âdil b. Ali eş-Şiddî, Riyad, Dâru'l-Vatan, 1424/2003, I, s. 424-425.

¹²⁸ Hicr 15/92-93.

¹²⁹ Rahmân, 55/39.

¹³⁰ Meryem 19/71.

ile “*Daha önce bizden en güzel sonucun vaadini almış olanlara gelince, işte onlar cehennemden uzak tutulurlar*”¹³¹ ayeti arasında da benzer şekilde bir çelişki izlenimi vardır.¹³² Ancak gerçek bir tenakuzdan bahsedebilmek için bu ayetler arasında var olduğu vehmedilen çelişkinin mâhiyetine inmek gerekir.

İsfahânî çelişkinin tahakkuku için gerekli şartlara dair mantıksal bir incelemede bulunur. Daha sonra bunu bir ilke olarak müşkil ayetlerin çözümünde kullanır. Ona göre biri olumlu diğeri olumsuz hüküm içeren iki önermenin birbiriyle çelişik (*mütenâkız*) olabilmesi için şu noktalarda eşit olmaları gerekir: [i] Yükleme (*haber*); [ii] konu (*muhabber anhu*); [iii] yükleme ve konuya taalluk eden hususlar; [iv] zaman; [v] mekân ve [vi] hakikat-mecaz. Bu noktaların yalnız birinde bile farklılık varsa çelişkiden bahsedilemez. Mesela “Ahmet Mâliktir” cümlesi ile “Ahmet Mâlik değildir” cümlesi eğer iki farklı Ahmet’ten bahsediliyorsa veya mâlik kelimesiyle iki cümlede farklı anlamlar kastediliyorsa yahut birisinde şimdi sahip değil diğesinde ise ileride sahip olabilecek anlamı murâd ediliyorsa vb. durumlarda birbiriyle çelişik olmaz.¹³³

İki farklı bakış açısıyla söylenmiş iki zıt söz arasında da tenakuzdan bahsedilemez. Sözelimi arabayla seyahat eden birisinin arabaya nispetle hareket ettiği söylenebileceği gibi arabanın içinde hareketsiz durmasına nispetle de hareket etmediği söylenebilir. Bu iki söz birbirinin zıttı olsa da iki farklı bakış açısıyla söylendiği için çelişki oluşturmaz. Yine muhatap ve içinde bulunulan duruma göre de sözün değişebileceği fakat çelişki olmayacağı söylenmektedir. Mesela hırslı olmayan iyiliksever birisi için söylenen “Zenginlik iyidir” öğüdü ile hırslı olan ve parayı seven birisi için söylenen “Zenginlik iyi değildir” öğüdü birbiriyle çelişki arz etmez.¹³⁴

İsfahânî; iman, şirk ve tevekkül gibi başlangıç ve sonu olan her şey için bu hükmün geçerli olduğunu düşünür. İmanın başlangıcı kelime-i şهادeti izhar etmektir. Hz. Peygamber’in “Allah nerededir?” sorusuna karşılık semayı gösteren cariye hakkında mümin olduğunu söylemesi¹³⁵ imanın başlangıç noktası itibarıyladır. Nihayeti ise “*Müminler o kimselerdir ki, Allah’ın adı anıldığında yürekleri titrer*”¹³⁶ ayetinde buyrulduğu mertebedir. Buna göre, “*Zina eden kimse mümin olarak zina etmez; hırsız da mümin olarak çalmaz*”¹³⁷ sözü

¹³¹ Enbiyâ 21/101.

¹³² İsfahânî, **Mukaddime**, s. 68-69.

¹³³ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 69-70.

¹³⁴ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 70.

¹³⁵ Müslim, Mesâcid, 33; Muvatta, Itk, 8; Nesâî, Sehv, 20; Ebu Dâvud, Eymân, 19.

¹³⁶ Enfâl 8/2.

¹³⁷ Buhârî, Eşribe, 1; Müslim, İmân, 100.

imanın kemâl mertebesi düşünülduğünde doğrudur. Yine imanın başlangıç mertebesi düşünülerek, “Zina eden kimse mümin olarak zina eder” denilmesi de mümkündür.¹³⁸

İsfahânî’ye göre çelişkiyle ilgili bu analiz dikkate alındığında birbiriyle çeliştiği düşünülen ayetlerdeki tenâkuz problemi kolaylıkla ortadan kaldırılabilir. Zira ilgili ayetlerde çelişki izlenimini uyandıran bütün farklılıklar yukarıda açıklanan sebeplerle ilişkilidir.¹³⁹ Mesela bazı ayetlerde insanların ve cinlerin âhirette hesaba çekileceği belirtilirken¹⁴⁰ diğer bazı ayetlerde kendilerinden hesap sorulmayacağı¹⁴¹ veya onlarla asla konuşulmayacağı¹⁴² ifade edilmiştir. Her ne kadar zâhiren bir ihtilaf varmış gibi gözükse de esasen ilgili ayetler farklı konu ve durumlar için söylenmiştir. Zira kıyamette farklı duraklar ve değişik gruplar vardır. Durakların bir kısmında sorgu varken bir kısmında yoktur. Bu duraklarda kâfirlere sert davranılırken Müslümanlara lütufla muamele edilir. Bu nedenle ilgili iki ayet arasında bir çelişkiden bahsedilemez.¹⁴³

3.1.3. Tefsir-Tevil Ayrımı

Tefsir kelimesinin sözlük itibarıyla “*açıklamak, beyan etmek*” anlamlarına gelen “fesr” kökünden türediği veyahut “*bir şeyin üzerindeki perdeyi açmak*” anlamına gelen “sefr” kökünden maktûb olduğu öne sürülmüştür.¹⁴⁴ Fesr ve sefr kelimeleri anlamca birbirlerine yakın olmalarına karşın kullanım açısından aralarında ince bir fark bulunmaktadır. Fesr soyut anlamların açığa çıkarılması için kullanılırken sefr ise daha çok maddî nitelikteki örtü ve gizliliklerin açılmasında kullanılır.¹⁴⁵ Buna göre tefsir, “*kelime veya sözdeki kapalı anlamı açığa çıkarmak*” demektir. Tevil ise sözlük itibarıyla “*dönmek*” anlamına gelen “evl” kökünden türemiş olup “*bir şeyi kendisinden kastedilen anlama döndürmek*” demektir.¹⁴⁶

İsfahânî, tefsirin daha çok lafız ve kelime düzeyinde, tevilin ise anlam ve cümle düzeyinde kullanıldığına dikkat çeker. Kur’an lafızları bağlamında tefsirin üç kullanımı bulunmaktadır. Birincisi, Kur’an’da geçen “bahîre”, “sâibe” ve “vasîle”¹⁴⁷ gibi garip lafızlar

¹³⁸ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 70-71.

¹³⁹ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 71.

¹⁴⁰ A’râf 7/6; Sâffât 37/24.

¹⁴¹ Rahmân 55/39.

¹⁴² Bakara 2/174

¹⁴³ Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân**, thk. Ebu’l-Fadl ed-Dimyâtî, Kahire, Dâru’l-hadis, 2006, s. 362; Suyûtî, **el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân**, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2015, s. 429.

¹⁴⁴ İsfahânî, “sfr” md., **el-Müfredât**, s. 239; a.mlf., “fsr” md., **a.g.e.**, s. 381-382.

¹⁴⁵ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 47.

¹⁴⁶ İsfahânî, “evl” md., **el-Müfredât**, s. 39-40.

¹⁴⁷ “Allah bahîre, sâibe, vasîle ve hâm ile ilgili bir buyruk koymamıştır. Fakat inkârcılar kendi uydurdukları yalanları Allah’a yakıştırmaya çalışıyorlar; onların çoğu akıllarını kullanmıyorlar.” Mâide 5/103. Ayetteki garip lafızların anlamı için bkz. Ebü’l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, **Tefsîrü’n-Nesefî: Medârikü’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl**, Beyrut, 8. bs., Dâru İbni Kesir, 1439/2018, I, s. 479-480.

için kullanılır. İkincisi, “*Namazı hakkıyla kılın, zekâtı verin*”¹⁴⁸ ayeti gibi açıklanması ve beyan edilmesi gereken veciz ifadeler için kullanılır. Üçüncüsü ise “Erdemlilik asla evlere arkalarından gelip girmeniz değildir” ayetinde olduğu gibi arkaplanında olan durum bilinmedikçe anlaşılamayacak sözler için kullanılır. Tevil ise iman-küfür gibi âm-hâs kullanımı bulunan ifadeler veyahut zenginlik, sevgi ve varlık anlamlarına gelen “زُجْد” gibi çokanlamlı müşterek kelimeler için kullanılır.¹⁴⁹

Tevil, kabul edilip edilmemesi bakımından müstekreh ve münkâd olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır. Müstekreh tevil, hoş karşılanmayan tevil çeşididir. Bu tür teviller genellikle âm bir lafzın kapsamına giren unsurlardan yalnız birine tahsis edilmesi; ilişkili olmayan iki ayetin bir araya getirilmesi; uydurma veya uydurmaya benzer bir habere dayanılması; uzak istiare ve isticaklardan yardım alınması şeklindedir. İsfahânî; birinci tür tevilin daha çok âm-hâs konusunda yeterli bilgiye sahip olmayan fakihlerde, ikinci tür tevilin nazmın şartlarını yeterince bilmeyen kelâmcılarda, üçüncü tür tevilin haberlerin kabul şartları konusunda yeterli donanımı olmayan hadisçilerde, dördüncü tür tevilin ise istiare ve isticak konularında yeterince eğitim almamış ediplerde görüleceğini söyler.¹⁵⁰

Münkâd tevil ise müstekreh tevilin olumsuzluklarını taşımayan tevil çeşididir. Bu tevil türünde lafzın müşterek olması, sözdiziminden kaynaklanan belirsizlikler, lafzın veciz ve mananın kapalı olması gibi sebeplerden dolayı müfessirler arasında ihtilaf çıkabilir. İsfahânî’ye göre bu durumda uygulanması gereken prensipler şöyledir: Eğer ayette aklî bir emir veya nehiy vârid olmuşsa bunun açıklaması için aklî delillere; şer’î bir emir vârid olmuşsa muhkem bir ayete veya açıklayıcı bir sünnete müracaat edilir. Şayet ayette bahsedilen itikâdî bir haberse aklî delillere, itibârî bir haberse kıssalarda açıklanmış sahih bilgilere başvurulur.¹⁵¹

İsfahânî, tefsir ve tevil kavramlarının kullanım bakımından ve bilgi değeri açısından farklılıklarını bu şekilde incelemiştir. Tefsir-tevil faaliyetlerini kuşatan bilimsel bir disiplin anlamındaki tefsiri ise daha ziyade diğer ilimlere olan üstünlüğü açısından ele almıştır. Ona göre insanın uğraşacağı en üstün sanat Kur’an’ın tefsir ve tevilidir. Hakikî bir sanat ya konu veya şekil yahut da amaç bakımından üstün olur. Tefsir ilmi diğerlerinden farklı olarak her üç yönden de üstündür. Zira tefsirin konusu her tür hikmet ve erdemin kaynağı olan Allah’ın kelâmıdır. Tefsir eyleminin şekli ise ilâhî kelâma yerleştirilen sırların önündeki perdeleri

¹⁴⁸ Bakara 2/43; Nûr 24/56.

¹⁴⁹ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 47-48.

¹⁵⁰ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 48-50.

¹⁵¹ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 50-51.

kaldırmak ve gizli manaları açığa çıkarmaktır. Tefsirin gayesi ise sapasağlam bir ip olan Kur'an'a tutunmak ve onun ışığında hakikî saadete ulaşmaktır.¹⁵² Tefsir ilminin üstünlüğüne dair İsfahânî'nin bu yaklaşımı kendisinden sonra gelen pek çok müfessiri etkilemiştir.¹⁵³

3.1.4. Tefsirde Görüş Ayrılıklarının Sebepleri

Tefsirde görüş ayrılığına yol açan sebepler üç noktada toplanmaktadır. Birincisi, bir anlama ırcâ' edilemeyecek durumdaki çokanlamlı lafızlardan kaynaklanan belirsizliktir. Buna dair incelemeler daha önce ele alınmıştı.¹⁵⁴ İkincisi, yorumcuların bakış açılarındaki farklılıktan kaynaklanan ihtilaftır. Cebriye ve Kaderiye fırkalarının kulun fiilleri noktasındaki bakış açıları buna örnek verilebilir. Zira Cebriye ilk sebebe itibar ederek kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını düşünürken Kaderiye ise son sebebe itibar ederek kulların kendi fiillerini kendilerinin yarattığını iddia etmektedir. Üçüncüsü ise eşyanın zatını lafız veya anlamdan birisini merkeze alarak belirlemeye çalışan iki farklı yaklaşımdan doğan ihtilaftır. Sözelimi Allah'ın sıfatları konusunda lafzı hareket noktası kabul edenler lafzı öncelemeleri nedeniyle teşbîh ve tecsîme düşmeseler de naslardaki müteşâbih ifadeler karşısında ciddi bir belirsizlikle karşı karşıya kalacaklardır. Anlamı merkeze alanlar ise naslardaki müteşâbih ifadelere karşı orta yollu bir tutum sergileyerek Allah'ın zatına yakışmayan veya birliğine hâlel getiren hususları mecaza hamlederek tevil ederler.¹⁵⁵

Kur'an yorumunda ihtilafa sebep olan noktalardan özellikle de son iki madde muhatabın yani yorumcunun itikâdî ön kabullerinin ya da bağlı bulunduğu kelâmî mezhebin görüşlerinin tefsirde nedenli etki olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan itikâdî ayetlerin tefsirinde kelâmî bağlılıkların ayetin tevilini tayin ettiği yani kelâmdan tefsire doğru bir hareketin olduğu söylenebilir. Daha açık bir ifadeyle kelâm; ilâhî zat, sıfatlar ve fiillere ilişkin konularda, nübüvvet ve meâda taalluk eden meselelerde yapılan tefsirleri büyük ölçüde belirlemektedir. Bir diğer yandan İsfahânî'nin ikinci ve üçüncü başlıklarda yer verdiği ihtilaf sebeplerinin itikâdî naslar özelindeki görüş ayrılığının nedeni olmasının ötesinde kelâmî ekollerin doğuşuna ve ayrışmasına kaynaklık eden yöntemsel tercihler olduğu da söylenebilir.¹⁵⁶

¹⁵² İsfahânî, **Mukaddime**, s. 91-92.

¹⁵³ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, Kâfiyeci, Zerkeşî, Suyûtî ve Âlûsî bunlardan bazılarıdır.

¹⁵⁴ Bkz. "Kur'an'ın Anlaşılmasını Engelleyen Hususlar" bölümü.

¹⁵⁵ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 40-41.

¹⁵⁶ Benzer değerlendirmeler için bkz. Yüksek, "Kur'an'ın Beyan Keyfiyeti Açısından Çokanlamlılık Vâkıası", s. 139-140.

3.1.5. Müfessirin Nitelikleri

Bilginler, ilim sahibi olan herkesin tefsir yapıp yapamayacağı konusunda farklı düşünürler. Bir grup, tefsirin, Hz. Peygamber, sahabe ve tâbîinden gelen rivayetlerle sınırlı olduğunu ve hiç kimsenin -isterse bu kişi şer'î ilimlerde geniş bir bilgiye sahip âlim ve edip bir kimse olsun- tefsir yapamayacağını savunmaktadır. Hz. Peygamber'den reyle tefsirin zemmine dair nakledilen hadisler¹⁵⁷ ve Hz. Ebû Bekir gibi bazı sahâbîlerin Kur'an hakkında kendi reylerini söylemekten şiddetle kaçınmaları¹⁵⁸ bu görüştekilerin dayandığı temel delillerdendir. Aksi yönde bir görüşü savunan diğer gruba göreyle aklı başında geniş edebî bir birikime sahip herkes Kur'an'ı tefsir edebilir. Bu yaklaşımda olanlar, *"Bu bir mübarek kitaptır ki onu sana, insanlar âyetleri üzerinde iyice düşünsünler, akıl iz'an sahipleri ondan dersler, öğütler alsınlar diye indirdik"*¹⁵⁹ ayetini kendilerine delil gösterirler. Her iki yaklaşımın da aşırı olduğunu düşünen muhakkik âlimlerin temsil ettiği üçüncü bir görüşe göre tefsiri nakille sınırlandırmak ihtiyaç duyulan pek çok bilgiyi dışarda bırakmak demektir. Herkesin tefsir yapabileceğini söylemek ise tefsirde kargaşa ve türedi yorumlara neden olacaktır. Doğru olan yaklaşım ise Kur'an'ın ihtiva ettiği bilgileri ve bu bilgilere ulaşabilmek için müfessirin ihtiyaç duyacağı ilimleri açıklayarak her iki aşırı tutumun ortasında yer almaktır.¹⁶⁰

İsfahânî, Kur'an'ın ihtiva ettiği ilimleri gayesi itibarıyla itikad ve amel şeklinde iki kısımda değerlendirir. İmanın rükünlerini oluşturan Allah, melekler, kitaplar, peygamberler ve ahiretle ilgili konular gayesi itikad olan ilim kapsamındadır. Namaz, oruç, zekât gibi dinî hükümlerle ilgili konular ise gayesi amel olan ilim kapsamındadır. İman başlangıç, amel ise onun tamamlayıcı unsurudur. İman ve amelin elde edilmesi ise ancak bir kısım lafzî, aklî ve vehbî ilimleri bilmekle mümkündür. Müfessirin sahip olması gereken bu ilimler; lügat, iştikâk, nahiv, kıraat, siyer, hadis, fıkıh usulü, fıkıh, kelâm ve mevhibe ilmi olmak üzere on ilimden ibarettir. İsfahânî'ye göre kim tefsir yaparken bu on ilme dayanırsa Kur'an'ı reyî ile tefsir eden kimse kategorisine girmez. Zira reyle tefsirin zemmine dair vârid olan hadisler, ilgili ilimlere sahip olmadığı halde tefsir yapan, tahmin ve zanna göre konuşan kimse için geçerlidir.¹⁶¹

¹⁵⁷ Tirmizî İbn Abbas'tan (r.a.) Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şöyle söylediğini nakleder: *"Kim Kur'an hakkında kendi re'yine dayalı görüş beyan ederse cehennemdeki yerine hazırlansın."* Bir diğer rivayette ise Hz. Peygamber, *"Kim bilgisi olmadan Kur'an hakkında görüş beyan ederse cehennemdeki yerine hazırlansın"* buyurmuştur. Tirmizî, Tefsir, 1.

¹⁵⁸ Hz. Ebû Bekir'e, *"فأكله وأب"* (Abese 80/31) ayetindeki *"أب"* kelimesinin anlamı sorulduğunda onun şu cevabı verdiği aktarılmıştır: *"Allah'ın kitabı hakkında sırf kendi re'yimle bir şey söylesem hangi yer beni barındırır ve hangi gök beni gölgesine alır?"* İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, s. 12.

¹⁵⁹ Sâd 38/29.

¹⁶⁰ İsfahânî, *Mukaddime*, s. 93-94.

¹⁶¹ İsfahânî, *Mukaddime*, s. 94-96.

Müfessirin bilgi birikimi yanında manevi durumuyla ilgili de bugün için hala güncelliğini koruyan bir kısım tavsiyelerde bulunan İsfahânî'ye göre müfessir her şeyden önce Allah korkusunu kalbinde hissetmeli, nefsinin kötülüklerinden ve kendini beğenmekten Allah'a sığınmalıdır. Hz. Peygamber ile birlikte yaşamış ve Kur'an'ın indirilişine şahit olmuş sahâbe neslinden çok kendi görüş ve düşüncesini itham etmelidir.¹⁶² Özetle Kur'an'ı anlama ve yorumlamaya çalışan kimse önyargı, peşin hüküm, muhalefet arzusu, taassup ve boş zandan kaçınmalı hakkın ortaya çıkması için çaba harcamalıdır.

3.1.6. İ'câz-ı Kur'an

Peygamberlere verilen mucizeler genellikle hissî (*duyularla idrak edilen*) ve aklî (*akılla idrak edilen*) olmak üzere iki kısımda değerlendirilir. Hissî mucizeler avam olsun havas olsun herkes tarafından kolayca anlaşılabilirken aklî mucizeleri ancak üstün bir akıl, keskin bir anlayış ve son derece derin bir düşünceye sahip kişiler kavrayabilir. İsfahânî Kur'an'ı, tertip bakımından aklî mucizeler içerisinde zikretmiş olsa da her bir ayetin hem hissî hem de aklî bir boyutu olduğunu belirtmektedir. Kur'an'ın i'câzını sübût ve mâhiyet açısından ele alan İsfahânî, öncelikle i'câzın olgusal anlamda sabit oluşunu temellendirir. Buna göre Allah, Kur'an'ın bir benzerini getirmek noktasında müşriklere sürekli meydan okumuş ve bunu yapamayacaklarını da peşinen söylemiştir.¹⁶³ Müşrikler ise belâgatte ileri bir seviyede olmalarına ve hayatları pahasına İslam'ın nurunu söndürmek istemelerine rağmen Kur'an'ın bir benzerini getirmekten aciz kalmışlardır. Müşriklerin bu acizyetleri Kur'an'ın i'câzını ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hak peygamber oluşunu gösteren açık bir delildir. Burada Kur'an'a karşılık verildiği fakat bize ulaşmadığı şeklinde bir itiraza da mahal yoktur. Zira İslam'a ve Hz. Peygamber'e yönelik en ağır iftira ve eleştirilerin dahi nakledilmiş olması böyle bir şüphenin yerinde olmadığını gösterir.¹⁶⁴

Kur'an'ın mu'ciz oluşunu (*i'câzın sübûtunu*) bu şekilde temellendirmek mümkün olmakla beraber i'câzın tam olarak neden kaynaklandığı hala bir problem olarak durmaktadır. Bu bağlamda İsfahânî farklı bir ayrıma giderek biri imkân dairesinde diğeri bunun dışında iki i'câz kategorisinden bahseder. Bu ayrıma göre birinci tür i'câz, bir alanda yapılan şeyin en üstün mertebede olması (*efdal*) anlamına gelir. Yalnız ortaya konan şey ne kadar üstün olursa olsun aynı tür işi bir başkası yapabildiği müddetçe gerçek anlamda mu'ciz olmayacaktır. İkinci tür i'câz ise ölüleri diriltmek, cisimleri yoktan var etmek gibi imkân dairesinde olmayan

¹⁶² İsfahânî, **Mukaddime**, s. 97.

¹⁶³ Bakara 2/23-24; Yûnus 10/38; Hûd 11/13; İsrâ 17/88.

¹⁶⁴ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 102-104.

şeylerdir. İsfahânî bu ayrımı Kur'an bağlamına taşıyarak i'câzın iki yönden kaynaklandığını belirtir. Birincisi fesahatiyle, ikincisi ise Allah'ın insanlara engel olmasıyla (*sarfe*) ilişkilidir. İsfahânî Kur'an'ın fesahati konusunda ise madde-suret ayrımına giderek bu yönden kaynaklanan i'câzın, lafız ve mana unsurlarıyla (*maddeyle*) ilgisi olmadığını söyler. Zira bu lafızlar zaten Araplar tarafından kullanılan lafızlardır. Kur'an'daki anlamların çoğu ise bizzat kendi ifadesiyle önceki kitaplarda mevcuttur.¹⁶⁵ İ'câz yönleri arasında zikredilen gayptan haber verme de yine Kur'an'ın Kur'an olması bakımından sahip olduğu bir özellik değildir. Bilakis ilgili yön, gayba ilişkin bir haber olması itibarıyla mu'cizdir. Bu haberin, şu veya bu nazımla olması, Arapça veya başka bir dille ifade edilmesi, söz veya işaret kabilinden olması eşittir. Yani gayptan haber vermenin Kur'an'a özgü bir tarafı yoktur.¹⁶⁶

Bir sözün şiir veya düzyazı olması tamamıyla onun nazmıyla ilgili olan bir husustur. Kur'an'ı diğer sözlerden ayıran da kendine has nazımıdır (*sözdizimi*) ve fesahati noktasındaki i'câz ise bu özel nazımdan kaynaklanır. İsfahânî bu anlayışını madde-suret ayrımı üzerinden temellendirir. Maddeleri bir olan küpe, yüzük ve bileziği birbirinden ayıran şekilleri olduğu gibi Kur'an'ı da Kur'an yapan onun lafzı ve manası (*maddesi*) değil sureti yani nazımıdır. Bu özel nazım, Arap ediplerin kullandığı nazım türlerinin¹⁶⁷ güzelliklerini kendinde barındırmakla beraber hiçbirisi değildir.¹⁶⁸ İ'câzın ikinci yönü olan sarfe nazariyesi ise Allah'ın, Kur'an'a muaraza edilemesin diye insanların irade ve bilgilerine müdahale ettiği tezine dayanır. Buna göre sözün her alanında üstün eserler ortaya koyan hitabet ve belâgat ehlinin, Kur'an şöyle dursun bir sûresinin bile benzerini yapmaktan aciz kalmaları ancak ilahi bir alıkoyucu tarafından engellenmeleriyle açıklanabilir.¹⁶⁹ Yalnız i'câzı sarfeyle açıklamak Kur'an'ın bir benzerini getirmenin mümkün olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Bu ise Kur'an'ın edebî yönü ve muhtevasını perdeleyen zayıf bir yaklaşımdır. İsfahânî'nin bu konuda güçlü görülen iki yaklaşıma yer vermek istediği düşünülebilir. Kur'an'ın zatıyla ilgili i'câzı nazma indirgemesi ise çeşitli i'câz yönleri açısından bir eksiklik olsa gerektir.

¹⁶⁵ Şuarâ 26/196; Tâhâ 20/133.

¹⁶⁶ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 104-106.

¹⁶⁷ Kelimelerin herhangi bir vezin gözetilmeden anlamlı cümleler oluşturacak şekilde dizilimine *mensûr* denir. Mensûrun mebdî, makta', medhal ve mahreç gibi kısımları bulunan haline *manzûm* denir. Manzûm konuşma şeklinde olursa *hitabet*; yazışma şeklinde olursa *mektup* (*risale*) olarak adlandırılır. Manzûm kelâmın sonu seci'li olursa buna *müsecca* ' denir. Seci'li ifadenin vezinli haline ise *şiir* denir. İsfahânî, **Mukaddime**, s.106-107.

¹⁶⁸ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 106-107.

¹⁶⁹ İsfahânî, **Mukaddime**, s. 102-109.

3.2. Ebü's-Senâ Şemsüddîn el-İsfahânî (ö. 749/1349): *Envârü'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*

Tam adı Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed, künyesi ise Ebü's-Senâ'dır. 674 (1276) yılında İsfahân'da dünyaya gelmiştir. Bir Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihî olan İsfahânî kelim ve mantık ilimlerine dair çeşitli eserler telif etmiş ve uzun yıllar müderrislik yapmıştır. 749 (1349) yılında Kahire'de ortaya çıkan bir veba salgınında vefat etmiştir.¹⁷⁰

Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye* adlı tefsirine yirmi üç mukaddimeyi ihtiva eden önemli bir giriş bölümüyle başlar. Bu mukaddimeler usûl, kelim ve Kur'an ilimlerine ait konularda yoğunlaşmaktadır. Kendisinden sonra pek çok âlimi etkileyen¹⁷¹ İsfahânî, usûl ve kelâm ilimlerinde sahip olduğu derinliği ilgili mukaddimelere yansıtmayı başarmıştır. İsfahânî önsözde bir ilmi öğrenmek isteyen kimsenin öncelikle o ilmin tanımını, meselelerini, ilkelerini, maksadını, bu ilme duyulan ihtiyacı ve kendisinin bu ilimdeki gayesini bilmesi gerektiğine dikkat çeker. Daha işin başındayken ilgili ilmin kaide ve temellerine vakıf olan kimsenin o ilmin hedef ve gayelerinin gerçekleştirilmesinde diğerlerinden daha başarılı olacağını vurgular.¹⁷² Bu sebeple tefsire başlamadan önce usûl konularına ait önemli başlıkları ihtiva eden detaylı bir girişe yer verir. Özellikle bu mukaddimelerde yer verdiği nübüvvetin gerekliliği, bilgi problemi, ilâhî isimler ve pek çok alt meseleyi ihtiva eden ilâhî fiiller gibi konular araştırmamız açısından büyük önem taşımaktadır.¹⁷³

3.2.1. Kur'an'ın Nüzûlü ve Metinleşmesi

3.2.1.1. Vahiy

Vahyin başlangıcını rivayetler ışığında ele alan¹⁷⁴ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, Şurâ sûresi 51. ayetten¹⁷⁵ hareketle Allah'ın peygamberlere yönelik vahyinin üç şekilde gerçekleştiğini belirtir. Buna göre Allah ya 'doğrudan vahiy' ile yahut 'perde arkasından' ya da bir 'elçi göndererek' konuşur. Müellif 'doğrudan vahiy', uyku sırasında gösterilen rüya şeklinde; 'perde arkasından'

¹⁷⁰ Muhsin Demirci, "İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/isfahani-mahmud-b-abdurrahman> (25.04.2020).

¹⁷¹ Molla Fenârî, Kâfiyeci ve Zerkeşî akla gelen ilk isimlerdendir.

¹⁷² Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye fî tefsîri'l-letâ'ifi'l-Kur'âniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 176, 1b.

¹⁷³ Bu mukaddimenin detaylı bir analizi için bkz. Muhammed İsa Yüksek, "Dil-Kur'an-Anlam Üzerine Tefsire Metodolojik Bir Katkı -Ebüssenâ el-İsfahânî'nin Mukaddimesi-", **Darulfunun İlahiyat**, 2019, cilt: XXX, sayı: 1, s. 1-24; Burhan Çankor, "Mukaddimesi Bağlamında Şemseddin El-İsfahânî'nin (Ö. 749/1349) Tefsir Usûlü Konularına Yaklaşımı", **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, 2020, cilt: XII, sayı: 26, s. 64-88.

¹⁷⁴ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 3a-4a; Buhârî, Bed'ü'l-vaHY, 1.

¹⁷⁵ "Herhangi bir beşer ile Allah'ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile, dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir. Muhakkak ki O çok yücedir, engin hikmet sahibidir." Şurâ 42/51.

hitabı, Hz. Musâ'nın muhatap olduğu konuşma şeklinde; 'elçi göndererek' konuşmayı ise melek aracılığıyla indirilen vahiy şeklinde açıklar. Vahyi getiren melek ya doğrudan kendisi aktarır (teklîm) ya da vahyi Peygamber'in kalbine ilkâ eder. Bu vahiy şekillerinin tümü Hz. Peygamber için gerçekleşmiştir.¹⁷⁶ Müellif daha sonra vahyin kısımları ve inzâli konusundaki görüşler üzerinde durmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'in Allah'tan aldığı vahyin bir kısmı kendisiyle Allah arasında sır olarak kalmış diğer kısmı ise insanlara açıklanmıştır. Açıklanan vahiy ise yazılması emredilen ve emredilmeyen olmak üzere iki çeşittir. Vahyin yazılması emredilen kısmı kuşkusuz Kur'an'dır.¹⁷⁷

Kur'an'ın yeryüzüne indiriliş keyfiyeti konusunda ise iki görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe sahip olan bilginler Kur'an'ın, Kadir gecesinde¹⁷⁸ Levh-i mahfûz'dan toplu şekilde önce dünya semasına indirildiğini daha sonra oradan yeryüzüne yirmi yıl boyunca peyderpey nâzil olduğunu savunurlar. Diğer görüşte olanlar ise her yılın Kadir gecesinde Allah'ın o sene için tayin ettiği Kur'an miktarının bir bütün olarak önce dünya semasına indirildiğini daha sonra oradan yeryüzüne maslahata uygun şekilde nâzil olduğunu düşünmektedirler. Bu yaklaşıma göre Kur'an'ın dünya semasına indirilmesi (inzâli) yirmi gecede, oradan yeryüzüne indirilmesi (tenzîli) ise yirmi senede tamamlanmıştır.¹⁷⁹ Müellif birinci görüşün daha isabetli olduğunu düşünmektedir.¹⁸⁰

Âlimler Kur'an'ın indirilmiş olmasında (münezzel) ittifak etmekle beraber inzâlin ne anlama geldiği konusunda ihtilaf ederler. Çünkü Allah'ın mekândan münezzeh olması, inzâlin asli anlamıyla düşünülmesini problemlili hale getirmektedir. Bu nedenle bir grup âlimler Kur'an'ın inzâlini, kıraatini açığa çıkarmak (izhâr) şeklinde yorumlarken diğer bir grup ise Allah'ın yüce bir makamda Hz. Cebrâil'e Kur'an'ı (lafzı ve manasıyla birlikte) mâhiyetini bilemeyeceğimiz bir surette öğretmesi ve daha sonra Cebrâil tarafından yeryüzünde okunması şeklinde açıklar.¹⁸¹ Bir diğer taraftan bilginler Hz. Peygamber'in, Cebrâil'den vahiy alırken ontolojik bir birlikteliğin sağlanması gerektiğini düşünürler. Onlara göre bu birliktelik bazen Hz. Peygamber'in insan suretinden çıkıp melek suretine girmesi bazen de Cebrâil'in melek

¹⁷⁶ Müellif doğrudan vahye, "Allah, resulüne gerçeğe uygun rüyasında doğruyu bildirmiştir" (Fetih 48/27) ayetini; perde arkasından vahye, "... böylece Allah, kuluna vahyini iletti" (Necm 53/10) ayetini; elçi aracılığıyla vahye ise "Onu, senin kalbine uyarıcılardan olası diye açık bir Arapça ile Rûhulemîn indirmiştir" (Şu'arâ 26/193-195) ayetini örnek gösterir. Ebü's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 4a.

¹⁷⁷ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 4a.

¹⁷⁸ "Biz onu (Kur'an'ı) Kadir gecesinde indirdik" Kadir 97/1.

¹⁷⁹ Zerkeşi, **el-Burhân**, s. 160; Suyûtî, **el-İtkân**, s. 78-79.

¹⁸⁰ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 7b.

¹⁸¹ Zerkeşi, **el-Burhân**, s. 161; Suyûtî, **el-İtkân**, s. 83-84.

suretinden çıkıp insan suretine girmesiyle sağlanır.¹⁸² Bu kapsamda müellif ilk ve son inen ayetler hakkındaki görüşlere de değinmektedir.¹⁸³

3.2.1.2. Kur'an'ın Cem' ve İstinsâhı

Ebü's-Senâ el-İsfahânî Kur'an'ın cem' ve istinsâhını gerekçe ve mahiyetleri açısından ele almaktadır. Hz. Ebû Bekir'in halifeliği sırasında çok sayıda hâfızın çeşitli savaşlarda şehit olması Hz. Ömer'i endişelendirmiş ve Hz. Ebû Bekir'den Kur'an'ı bir araya getirmesini istemiştir. İlk anda bu işe pek yanaşmayan Hz. Ebû Bekir, daha sonra ikna olmuş ve Kur'an'ı toplama (cem') görevini Zeyd b. Sâbit'e vermiştir. Zeyd b. Sâbit çeşitli malzemelere yazılmış olan Kur'an parçalarını, bunların Hz. Peygamber'in huzurunda yazıldığına dair iki şahit getiren kişilerden kontrol ederek almış ve yazıya geçirmiştir. Yalnız Zeyd, Tevbe sûresinin son iki âyetini ve Ahzâb sûresinin 23. ayetini (yani ayetlerin yazılı olduğu bir belgeyi) yalnızca Ebû Huzeyme el-Ensârî'de bulduğunu söyler. Müellif bu ifadenin yanlış anlaşılması gerektiğine dikkat çeker. Zira işi sıkı tutmak için iki şahit istemişlerdir. Yoksa haber-i vahidle Kur'an'ın tespiti yapılmamaktadır. Çünkü Zeyd de diğer sahâbîler de Kur'an'ın aldığı son şekli ezbere bilen kimselerdi. Bu nedenle burada Zeyd'in yaptığı iş, dağınık halde bulunan Kur'an metinlerinin bir araya getirilmesinden ibarettir. Herhangi bir eksiltme veya ilaveden bahsedilemez. Hatta müellife göre -Berâe sûresi dışında- mushafın tertibinde bile herhangi bir tasarrufta bulunulmamıştır. Öyle ki Levh-i Mahfûz'da yazılı olan Kur'an'ın tertibiyle, elimizdeki mushafın tertibinin aynı olduğunu savunur. Öte yandan müellif Hz. Peygamber döneminde Kur'an'ın toplatılmamasını ise neshin devam etmesine bağlamaktadır.¹⁸⁴

Hz. Osman zamanına gelindiğinde yedi harf ruhsatı ve diğer kıraat farklılıkları insanlar arasında ciddi ihtilaflara neden olmuş öyle ki bu durum birbirlerini tekfir edecek dereceye varmıştır. Hz. Osman sahâbeyle istişare ettikten sonra bu ihtilafın önüne geçmek için Müslümanları tek bir mushaf etrafında toplamak istemiştir. Bu nedenle Hz. Hafsa'da bulunan Ebû Bekir Mushaf'ını getirtmiş daha sonra Zeyd b. Sâbit başkanlığındaki Abdullah b. Zübeyir, Saîd b. Âs ve Abdurrahman b. Hâris'den oluşan heyete Mushaf'ı çoğaltma görevini vermiştir. Heyet; ayetlerin tespitinde son okumayı (arza), kelimelerin yazımında ise Kureyş lehçesini esas alarak Mushaf'ı çoğaltmıştır. Çoğaltılan bu nüshalar birer kâri ile birlikte belli merkezlere gönderilerek ihtilafın önü alınmıştır. İlgili Mushaf üzerinde sahâbenin icmâ' ettiği

¹⁸² Zerkeşî, **el-Burhân**, s. 161; Suyûtî, **el-İtkân**, s. 84.

¹⁸³ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 3a-4a.

¹⁸⁴ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 7a-7b; Zerkeşî, **el-Burhân**, s. 164-166; Suyûtî, **el-İtkân**, s. 109-112.

belirtilmektedir.¹⁸⁵ Ayrıca müellif Kur'an'ın hem derlenmesi hem de çoğaltılması işinde Zeyd b. Sâbit'in seçilmiş olmasını ise vahiy kâtipliği yapmış ve son arzada bulunmuş olmasıyla ilişkilendirir.

3.2.2. Kur'an'ın Mâhiyet ve Keyfiyeti

3.2.2.1. Kur'an'ın Tanımı

Ebü's-Senâ el-İsfahânî Kur'an lafzı hakkında etimolojik ve ıstılahî açıdan değerlendirmeler yaparak doğru bir Kur'an tanımına ulaşmaya çalışır. Ona göre Kur'an lafzı "toplamak" anlamına gelen "قرأ" fiilinden türemiş "fu'lân" vezninde bir masdardır. Kur'an, dünya ve ahiret işlerinde insanların ihtiyaç duyacakları bilgileri kendinde topladığı için bu isimle anılmıştır. Bu yaklaşımın, nübüvvetin gerekliliği bölümüne paralel bir şekilde Kur'an'ın gayesini öne çıkarmaya yönelik olduğu söylenebilir. Öte yandan müellif terim olarak Kur'an'ı, "Hz. Muhammed'e bir suresiyle de olsa i'câz için indirilen kelâm" olarak tanımlamaktadır. Buna göre "indirilen kelâm" ifadesiyle kelâm-ı nefsi ve beşerî; "Hz. Muhammed'e" ifadesiyle diğer peygamberlere indirilen kitaplar; "i'câz için" ifadesiyle ise kudsî hadisler tanımın dışında bırakılmıştır. "Bir suresiyle" ifadesinden ise Kur'an'dan Kevser suresi kadar bir parça kastedilmiş olup i'câzın en az miktarının ne olduğunu belirtmek için zikredilmiştir.¹⁸⁶ Müellifin, kelâmın indirilme sebebi olarak i'câzı zikretmesi ise i'câzın Kur'an'ın mâhiyetine değil en az bir sûreyle temsil edilen küllî mefhûmuna ait bir özellik olduğunu göstermektedir. Bu durumda Kur'an'daki her bir ayetin tek başına i'câz vasfını taşıması gerekmez.¹⁸⁷

Usûlcülerin tanımlarında genellikle yer bulan tevâtür vasfı ise Ebü's-Senâ el-İsfahânî'ye göre Kur'an'ın nakliyle ilişkili olup mâhiyetine ait (zâtî) bir özellik değildir.¹⁸⁸ Bununla birlikte müellif Kur'an'ın aslı ve cüzlerinde ittifakla mütevâtir olduğunu tertip ve mahallinde ise Ehl-i sünnet'in muhakkik âlimlerine göre mütevâtir olması gerektiğini belirtir.¹⁸⁹ Zira kendisine hiçbir yerden batılın karışamayacağı, insanları hakka yönlendiren, bütün zamanlarda mu'ciz olan, dosdoğru bir şeriate kaynaklık eden, kalplere şifa veren ve müminler için hidayet rehberi olan bir kelimanın muhakkak aslı, cüzleri, mahalli ve tertibinde mütevâtir olması gerekir. Ayrıca

¹⁸⁵ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 7b-8a; Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 165-169; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 113-117.

¹⁸⁶ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 4a-4b; a.mlf., *Beyânü'l-Muhtasar: Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, Cidde, Dâru'l-Medenî, 1406/1986, I, s. 457-459.

¹⁸⁷ Yüksek, "Dil-Kur'an-Anlam Üzerine Tefsire Metodolojik Bir Katkı", s. 13; a.mlf., *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi -Referansları ve Sınırları-*, İstanbul, İFAV Yayınları, 2018, s. 72-73.

¹⁸⁸ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, s. 459-460.

¹⁸⁹ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 5b.

Allah'ın üzerine aldığı Kur'an'ı koruma işi¹⁹⁰ ve Hz. Peygamber'in tebliğ görevi¹⁹¹ ancak tevâtürle tamam olur. Eğer tevâtürün yalnızca Kur'an'ın aslında olduğu mahal ve tertibinde ise bunun şart olmadığı iddia edilirse pek çok mükerrer ayetin Kur'an olması problemlili hale geldiği gibi Kur'an olmayan ayetlerin de Kur'an'a dâhil edilmesi mümkün olur. Çünkü eğer ayetlerin bulundukları yerler (mahal) tevâtürle belirlenmemişse âhâd yolla belirlenmiştir. Bu durumda âhâd yolla bize ulaşanlar olduğu gibi ulaşmayanlar da olabilir. Diğer yandan asılları tevâtürle sabit olmuş ayetlerin yerleri âhâd yolla tespit edilebildiğine göre Kur'an'dan olmayan mükerrer kısımların Kur'an'dan sayılması da âhâd yolla mümkün olur.¹⁹² Esasında bu mesele besmelenin Kur'an'dan olup olmadığı tartışmasına dayanmaktadır. Zira ayetlerin mahal ve tertibinde tevâtürü şart koşanlar sûre başlarındaki besmelelerin -tevâtür şartını taşımadıkları için- Kur'an'dan olmadığını savunurlarken bu şartı aramayanlar ise besmelenin bulunduğu her yerde Kur'an'dan bir ayet olduğunu iddia ederler.¹⁹³ Sonuç olarak müellif Kur'an'ın aslı, cüzleri, mahalli ve tertibinde mütevâtir olması gerektiğini savunmaktadır.

3.2.2.2. Kur'an'ın İ'câzı

Ebü's-Senâ Kur'an'ın i'câzını, i'câzın sübûtu ve mâhiyeti açısından ele almaktadır. Kur'an, belâgatin zirvesinde bulunan müşriklere tekrarla meydan okumuş müşriklerse bu meydan okumaya karşılık verememişlerdir. Müşriklerin bu konudaki acziyetleri Kur'an'ın mu'ciz bir kelim olduğu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Nitekim Kur'an'a karşı belâgat yerine kılıçla mücadeleyi tercih etmeleri de birinci yolun mümkün olmadığını gösterir. Diğer taraftan bu delile karşılık Kur'an'a muaraza edildiği ancak Müslümanlar tarafından nakledilmediği şeklinde bir itiraz yapılamaz. Zira İslam'a yönelik en ağır eleştirilerin bile nakledilmiş olması böyle bir itirazı geçersiz kılmaktadır.¹⁹⁴

Ebü's-Senâ'ya göre Kur'an i'câzı, i) Kur'an'ın zatına ve ii) zatının dışında harici bir nedene bağlı olan i'câz şeklinde iki yönden ele alınmalıdır. Kur'an'ın zatına taalluk eden i'câz konusunda madde-suret ayırımına giden müellif, bu i'câz yönünün lafız-mana unsuruyla (*madde*) ilgili olmadığını savunur. Zira Kur'an'ın kullandığı lafızlar Arapların lafızlarıdır.¹⁹⁵

¹⁹⁰ “Hiç şüphe yok ki, Kur'an'ı biz indirdik, elbette onu yine biz koruyacağız.” Hicr 15/9.

¹⁹¹ “Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Şüphe yok ki Allah kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez.” Mâide 5/67.

¹⁹² Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 5b; a.mlf., *Beyânü'l-Muhtasar*, s. 467-468; Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 401; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 145-146.

¹⁹³ Muhyiddin el-Kâfiyeci, *et-Teyisîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*, nşr. İsmail Cerrahoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974, s. 17-18 (Arapça Kısım), s. 58-59 (Türkçe Kısım); Yüksek, “Dil-Kur'an-Anlam Üzerine Tefsire Metodolojik Bir Katkı”, s. 16.

¹⁹⁴ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 4b-5a; Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr*, s.103-104.

¹⁹⁵ Yusuf, 12/2.

Manaların çoğu ise geçmiş semavî kitaplarda mevcuttur.¹⁹⁶ Kur'an'da yine anlama taalluk eden ilahî bilgilerin, yaratılış ve âhirete ait beyanların, gayba dair haberlerin de bu veya şu nazım ya da dille ifade edilmesi bir şeyi değiştirmez. Bu durumda şiiri, şiir yapan kendine ait nazmı olduğu gibi Kur'an'ı, Kur'an yapan da kendine hâs nazımıdır. Zira bir şeyin hükmü ve isminin değişmesi, unsurunun değil suretinin değişmesine bağlıdır. Bir yüzüğün; altın, gümüş veya demirden yapılmış olması o şeyin yüzük olmasını değiştirmez. Benzer şekilde küpe ve yüzük gibi iki farklı surete sahip olan şeylerin de aynı unsurdan yapılmış olmaları aralarındaki farkı ortadan kaldırmaz. Yani bir şeyi o yapan maddesi değil suretidir. Kur'an'ın sureti kendine özel nazmı, unsurları ise içerdiği lafız ve manalardır. Böylelikle Kur'an'ın fesâhatiyle ilişkili olan i'câzının, onun özel nazmına dayandığı açığa çıkmaktadır. Müellif ilgili i'câz yönünün daha iyi anlaşılabilmesi için nazımın türlerine değinir. Buna göre nazım türleri; mensûr, manzûm (hitâbet ve risâle), müsecca' ve şiirden ibarettir. Kur'an'ın nazmı bütün bu türlerden farklı olmakla birlikte ilgili türlere ait güzellikleri de kendinde toplamıştır.¹⁹⁷

Müellif, i'câzın dışı yönünü ise Allah'ın, ediplere engel olmasıyla (sarfe) açıklar. Buna göre dilin her sanatında zirvede bulunan belâgat ehlinin Kur'an'ın bir benzerini getirmek konusunda âciz kalmaları ilâhî bir engelin onları bundan alıkoymasıyla açıklanabilir. Müellif, ediplerin görünüşte serbest ama içlerinde baskı altında olmalarını büyük bir i'câz olarak değerlendirmektedir.¹⁹⁸ Ebü's-Senâ el-İsfahânî'nin Kur'an'ın i'câzını iki açıdan ele alması bu konuda güçlü görülen iki yaklaşıma da yer vermek istemesinden kaynaklanmaktadır. Yoksa i'câzın iki yönünün aynı anda geçerli olması mümkün değildir. Zira Kur'an'ın i'câz seviyesinde özel bir nazma sahip olduğu kabul edilirse ilâhî bir engellemeye ihtiyaç yoktur. Bu açıdan müellifin her iki yaklaşımı kuşatan bir çerçeve çizmeye çalıştığı söylenebilir.

3.2.2.3. Kıraatler ve Yedi Harf

Kıraatleri, Kur'an-kıraat özdeşliği üzerinden ele alan Ebü's-Senâ el-İsfahânî, kıraatlerin tevâtürü konusunda ısrarla durmaktadır. Ona göre bir kıraatin makbul (mütevâtir) sayılabilmesi için sahih bir senedle nakledilmesi, bir vecihle de olsa Arap diline ve Mushaf hattına uygun olması gerekmektedir. Bu durumda ilgili şartları taşıyan meşhur yedi kıraatin mütevâtir olduğu kabul edilmelidir. Eğer ilgili şartları taşıyan kıraatlerin mütevâtir olduğu kabul edilmezse bu durum Kur'an'ın bir kısmının mütevâtir olmadığı anlamına gelir ki müellife göre bu düşünce batıldır. Yine müellif bu yaklaşımıyla tutarlı bir şekilde tevâtür şartlarını taşımayan şâz

¹⁹⁶ Şuara 26/196.

¹⁹⁷ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 5a.

¹⁹⁸ Müellif, Kur'an'ın i'câzı konusunu Râgıb el-İsfahânî'nin mukaddimesinden benzer ifadelerle aktarmıştır. Krş. Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 4b-5b; Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr*, s. 102-109.

kıraatlerin kesinlikle Kur'an'dan olmadığını ve namazda okunamayacağını savunur. Ayrıca şâz kıraatleri şer'î-amelî meselelerde hüccet olarak değerlendiren Hanefileri de eleştirmektedir.¹⁹⁹

Kur'an'ın yedi harf üzere nâzil olmasına ayrıca değinen müellif, yedi harfin mâhiyeti konusunda vârid olan dört görüşe yer verir. Buna göre yedi harften murad; i) lehçeler (*telaŋfuzdaki lehçesel farklılıklar*), ii) müterâdif lafızlar, iii) yedi Arap lügati (*yedi meşhur kabilenin dillerine ait kelimelerin Kur'an'da dağınık şekilde bulunması*) ve iv) emir-nehiy, va'd-va'îd gibi Kitabullah'ın anlamları olabilir. Müellif son üç görüşü çeşitli açılardan eleştirmekte ve birinci görüşü tercih etmektedir. Bu görüş ise her kavmin idgâm, izhâr, imâle gibi kendi lehçesel farklılıklarıyla bir kelimeyi telaŋfuz etmelerini ifade eder. Yalnız bu durumda kıraatlerle yedi harf arasındaki farkın son derece silikleştiğı de ortadadır.²⁰⁰

3.2.3. Yorumun Usûlî ve Dilbilimsel Temelleri

3.2.3.1. Dillerin Kaynağı Problemi (Vaz')

Ebü's-Senâ el-İsfahânî yorumun mâhiyetine geçmeden önce yorumun kendisine dayandığı dilbilimsel öncüllere değinmektedir. Bu bağlamda dillere duyulan ihtiyaç, dillerin kaynağı ve dilleri bilmenin yollarından bahseder. Buna göre insan pek çok şeye muhtaç yaratıldığı halde bunları karşılayacak yeterli güce de sahip değildir. Yaşamını devam ettirebilmek için diğer insanlarla yardımlaşma, dayanışma ve işbirliği etmek zorundadır. Ancak bunlar da insanın taşıdığı duygu ve düşüncelerin bir şekilde açığa çıkmasına yani iletişime bağlıdır. İletişimin; işaret, örnek gösterme (*misal*), yazı ve dil gibi çeşitli yolları bulunmaktadır. Bunların içerisinde en etkili ve kolay olanı ise dille iletişim kurmaktır. Çünkü konuşma diğer yolların aksine var-yok, akledilir-duyulur, görünür-görünmez pek çok şeyi ifade edebildiğı gibi insan için zor bir iş de değildir. Yalnız konuşmak için öncesinde lafızların bir manaya karşılık belirlenmiş (*tahsis*) olması gerekir. Bu ise zorunlu olarak bir belirleyiciyi (*muhasis*) gerektirir. Fakat bu ilişkiyi bizzat lafız ve mananın kendisi belirlemiş olamaz. Bunların dışında bir şey olması gerekir. Bu durumda lafız-mana arasındaki ilişkiyi belirleyen ya Allah'tır. Dili insanlara vahiy veya ilhâm yoluyla (*tevkif*) öğretmiştir. Ya da insandır. Birey veya toplumun uzlaşısı (*ıstılah*) ile ortaya konulmuştur. Her iki görüşü de birleştiren üçüncü bir yaklaşıma göreyse dilin temel bir kısmı Allah tarafından öğretilmiş olup kemale ermesi ise insanların uzlaşısıyla

¹⁹⁹ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 6a.

²⁰⁰ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 6a-7a; Zerkeşî, **el-Burhân**, s. 158.

olmuştur. Ebü's-Senâ ise dilin kaynağının ilâhî olmasını daha doğru bulmakla beraber kesin bir bilgi bulunmadığı için tevakkuf etmenin de mümkün olduğunu söyler.²⁰¹

Dillerin bilinmesini, dinin temel kaynaklarını doğru anlamının imkânı bağlamında ele alan müellife göre diller tereddüt ve şüphe kabul etmeyen konularda (yer, gök, sıcak, soğuk gibi) mütevâtir nakille; böyle olmayan konularda ise âhâd haberle bilinmektedir. Bir kısım dilsel bilgilere de akıl ve nakil birlikteliğiyle ulaşılabilir.²⁰² Bu mesele Kur'an ve hadis gibi temel kaynakların dilinin bilgisine hangi yollarla ulaştığımızı ortaya koymasına bakımından önemlidir. Yalnız buna karşı, istivâ²⁰³ şartının (yani her tabakada aklın yalan üzerine birleşmelerini mümkün görmediği bir çokluğun) sağlanıp sağlanmadığının bilinmemesinden ötürü tevatürün sabit olamayacağı, âhâd haberin ise eleştiriden uzak olsa bile ancak zan ifade edeceği, bu durumda akıl ve naklin birlikteliğiyle de dil hakkında kesin bir bilgiye ulaşılamayacağı şeklinde bir eleştiri doğru değildir. Çünkü istenilen Arapça lafızların Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında hangi manalar için kullanıldığını bilmektir. Bu ise zikri geçen üç yolla gerçekleşmektedir. Zira Kur'an ve hadislerdeki lafızlar büyük ölçüde mütevâtir nakille, kalan az bir kısmı da diğer yollarla bilinir. Daha sonra müellif vaz' bakımından lafzın delaletleri (lafzî-vaz'î delalet) ve lafızların taksimine yer verir. Buna göre lafzın müsemmasının tamamına delaleti mutâbaka, bir kısmına delaleti tazammun, kendisi dışında bir şeye (*zihni lâzımına*) delaleti ise iltizâmdır. Lafız müfred ve mürekkep olmak üzere ikiye ayrılır. Müfred lafız; harf, fiil ve isimden ibarettir. İsim ise cüzî olursa alem ve muzmar (*zamir*); küllî olursa mütevâtî', müşekkek, cins ve müştak kısımlarına ayrılır. Lafız-mana ilişkisi açısından yapılan bir diğer taksime göre müterâdif, mübâyin; müşterek, menkûl; hakikat, mecaz; nass, zâhir, mücmel, mütevvil (*müevvel*), muhkem ve müteşâbih şeklinde oldukça sistematik bir tasnif ortaya koyar.²⁰⁴

3.2.3.2. Çok Anlamlılığın İmkânı

Ebü's-Senâ bu bölümde yukarıda değindiği delalet teorisini yorumbilimin alanına taşıyarak çok anlamlılığın imkân ve sınırlarını tartışmaktadır. Burada iki hakikî mana arasında

²⁰¹ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 8a-8b; a.mlf., *Şerhu Minhâci'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Abdülkerim b. Muhammed b. Nemle, Riyad, Mektebetü'r-rüşd, 1999, s. 164-175.

²⁰² Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 8b; a.mlf., *Şerhu'l-Minhâc*, s. 176-177.

²⁰³ İstivâ, mütevâtirin şartlarından olup haberi nakledenlerin yalan üzerinde birleşmeleri tasavvur olunamayacak bir sayıda olması ve haberin içeriğini duyulara dayalı olarak bilme şartlarının bütün tabakalarda mevcut olmasını ifade etmektedir. H. Yunus Apaydın, "Mütevâtir", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutevativir> (05.05.2020).

²⁰⁴ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 8b; a.mlf., *Şerhu'l-Minhâc*, s. 178-185.

müşterek²⁰⁵ kullanılan (hem temizlik hem de hayız anlamına gelen *kur*’ lafzı gibi) veya biri hakikî diğeri mecazî iki anlama sahip olan (*nikâh*ın hem akit hem de cinsel ilişki için kullanılması gibi) bir lafızdan bir defada her iki anlamın kastedilmesinin mümkün olup olmadığı konusunu ele alır. Yalnız şurası anlaşılmalıdır ki burada müşterek veya hakikat-mecâz anlamı taşıyan lafızların farklı kullanımlarda farklı anlamlarının kastedilip edilemeyeceği veya anlamlardan birinin diğere bedel olarak kullanımı değil tek kullanımda her iki anlamın da eşit seviyede kastedilme imkânı konu edilmektedir. Hanefilerin büyük çoğunluğu ve bir grup Şâfiî ve Mu‘tezilî âlimler bir lafızdan -bu ister müşterek isterse hakikat-mecâz anlamı taşıyan bir lafız olsun- aynı anda her iki anlamın kastedilmesinin mümkün olmadığını savunurlar. Bunlara göre müşterek lafız her ne kadar farklı anlam ihtimalleri taşısa da mütekellim bunlardan yalnızca birini kastetmiştir. Üstelik müşterek lafız bu anlamların bütününe birden vazedilmemiştir. Bu durumda müşterek lafzın bütününe hamledilmesi vazedilmediği bir anlamda kullanılması demektir. Bu ise geçersizdir.²⁰⁶

Şâfiîlerin büyük çoğunluğu ve bir grup Mu‘tezilî âlimlere göre ise müşterek lafızdan tek bir kullanımda her iki anlamın kastedilmesi mümkündür. Yalnız iki manadan birinin kastedildiğine dair herhangi bir karine bulunmaması ve anlamların birbirine zıt olmaması gerektir. Bu yaklaşıma sahip olan bilginlerin dayanağı şudur: İlgili şartları taşıyan müşterek bir lafız muhtemel anlamlardan birine hamledilmediği zaman mühmel (anlamsız) kalacaktır. Anlamlardan herhangi birine hamledildiğinde ise ilgili lafzı bu anlamla sınırlayan bir karine bulunmadığı halde anlam daraltılmış (*tahsîs bilâ muhassis*) olacaktır. Bu nedenle lafzın ihtiyaten her iki anlama hamledilmesi gerekir. Son tahlilde müellif de bu görüşü savunmaktadır. Diğer yandan müşterek lafzı, tekil-çoğul ve olumlu-olumsuz şeklinde ayrıma tabi tutup lafzın çoğul (*tesniye-cem*‘) veya olumsuz olması durumunda tüm anlamları aynı anda ifade edebileceğini kabul eden görüşü reddeder.²⁰⁷ Yalnız müellifin, müşterekin umumu konusunu

²⁰⁵ “... bir lafzın tek vaz’ ile küllî bir mânaya konup bu mânaya bedel yoluyla birçok ferdin iştirak etmesi haline “*mânevî müşterek*” adı verilir. “İnsan” kelimesinin değişik isimler taşıyan şahıslara eşit düzeyde, “beyaz” kelimesinin değişik tonlardaki beyazlıklara farklı düzeylerde delâlet etmesi böyledir. Fıkıh usulünde ele alınan asıl müşterek türü ise “her biri ayrı vaz’ ile olmak üzere birden fazla mânaya gelen lafız” anlamındaki “*lafzî müşterek*”tir.” Ferhat Koca, “Müşterek”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/musterek#2-fikih-usulu> (16.02.2021).

²⁰⁶ Ebû’s-Senâ el-İsfahânî, **Envârü’l-hakâ’ik**, 10a-10b; a.mlf., **Şerhu’l-Minhâc**, s. 214-216; Mahmut Samar, “İslam Hukuk Usulünde Müşterek Lafzın Manaya Delaletine Dair Tartışmalar”, **Eskiye: Sosyal Bilimler Dergisi**, 2020, sayı: 42, s. 974-976.

²⁰⁷ Ebû’s-Senâ el-İsfahânî, **Envârü’l-hakâ’ik**, 10b-12b; a.mlf., **Şerhu’l-Minhâc**, s. 214-222; Samar, “İslam Hukuk Usulünde Müşterek Lafzın Manaya Delaletine Dair Tartışmalar”, s. 974-981. Müşterekin umumu konusunda detaylı bilgi için bkz. Fahreddin er-Râzî, **el-Mahsûl**, thk. Taha Cabir Feyyaz Ulvânî, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1997, 268-275; Muhammed b. Ali Şevkânî, **İrşâdü’l-fuhûl ilâ tahkîki’l-hak min ilmi’l-usûl**, thk. Ebû Hafs Sâmî b. el-Arabî, Riyad, Dâru’l-Fazile, 2000, I, s. 125.

ancak bir usûl eserinde karşılaşılabilecek derinlikte tartıştığı ve pek çok eleştiriye cevap verdiği belirtilmelidir.

Bu konuda örnek verilen ayetlerden birisi “*Allah ve melekler peygambere salât ediyorlar...*”²⁰⁸ ayetidir. Ayette geçen ‘salât’ kelimesi rahmet ve istiğfar arasında müşterek bir kelimedir. Bu nedenle kelimenin herhangi bir anlamını her iki özne için kullanmak mümkün değildir. Zira ne Allah için istiğfar ne de melekler için rahmet kelimesi kullanılabilir. Bu durumda ayetteki ‘salât’ kelimesi Allah için kullanıldığında rahmet, melekler için kullanıldığında ise istiğfar anlamına gelir. Dolayısıyla müşterek lafız aynı anda her iki anlamda kullanılmıştır. Yalnız burada ‘salât’ kelimesi ile rahmet ve istiğfar arasında “üstünlüğü göstermek” (الاعتناء باظهار الشرف) gibi ortak bir anlamın kastedildiği veya haber takdir etmek suretiyle ifadenin “إِنَّ اللَّهَ يُصَلِّي الرَّحْمَةَ وَالْمَلَائِكَةُ يُصَلُّونَ الاستغفار” olarak anlaşılması gerektiği dolayısıyla müşterek lafzın her iki anlamda kullanılmadığı şeklindeki eleştiriler yersizdir. Zira ‘Salât’ kelimesinin “üstünlüğü göstermek” gibi ortak bir anlama hamledilmesinin ne şer’î ne örfî ne de lugavî hiçbir dayanağı yoktur. Bu anlam olsa olsa mecaz olur kelimenin vaz’î anlamı dururken mecaza gitmek doğru değildir. Diğer yandan haber takdirine de ihtiyaç yoktur. Ayrıca anlamların her ikisinin (rahmet ve istiğfar) öznelerle birlikte hamledilmesi gerekmez. Anlamların özneler arasında paylaştırılması mümkündür.²⁰⁹

3.2.3.3. Beyân İlminin Temel Kavramları

Müellif uzun bir mukaddimeyi beyân ilminin ana konuları olan teşbih, mecâz, istiâre ve kinâyeye ayırmıştır. Muhtevayı büyük ölçüde Sekkâkî’nin *Miftâhu’l-ulûm* adlı eserinden yer yer atlamalar yaparak aktaran müellif, konuya iltizâmî delaletin tanımıyla başlar. Burada bir lafzın manaya olan delaletinin vaz’ ile ilişkili olmayan kısmı konu edilmektedir. Yani konu bir kelimeyle aslî (vaz’ edildiği) anlamın dışında kastedilen ikincil anlamlar ve bu anlamların ifade yollarıdır. Böyle bir delalet kelimenin aslî anlamıyla ikincil anlamı arasında var olan bir alakaya (*mülâzemet*) dayanır. Bu alaka ise ya akıldan (baba-oğul arasındaki ilişki gibi) ya da itikattan (uzun boy-uzun kılıç bağı arasındaki ilişki gibi) kaynaklanır. Burada babadan/uzun boydan oğula/uzun kılıç bağına intikal mümkün olduğu gibi tersi de mümkündür. Bunlar arasında lâzım-melzûm ilişkisi vardır ve beyân ilminin temeli bu ilişkiye dayanır. Eğer bir lafızdan vaz’ edildiği anlamın dışında bir anlam kastedilir ve aslî anlamın da anlaşılmasına engel bir karine bulunursa buna mecâz denir. Şayet lafzın vaz’ edildiği anlamla kastedilen anlam arasındaki

²⁰⁸ Ahzâb 33/56.

²⁰⁹ Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 11b; a.mlf., *Şerhu’l-Minhâc*, s. 216-219. Ebü’s-Senâ’nın bu bölümün son kısmında yer verdiği ifadeler büyük ölçüde Râgıb el-İsfahânî’ye aittir. Krş. Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 12b; Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmi’i’t-tefâsîr*, s. 98-101.

alaka benzerliğe (*teşbih*) dayanıyorsa buna istiâre denir. Eğer aslî anlamın anlaşılmasına engel bir karine yoksa bu durumda buna kinâyeye denir. Teşbih esasen beyân ilminin konusu olmasa da istiârenin kendisine dayanması nedeniyle o da beyân ilminin konuları arasına girmiştir. Bu üsluplar arasında bir derecelendirme yapan müellife göre belâgat âlimleri mecâzın hakikatten daha belîğ, istiârenin teşbihten daha güçlü, kinâyeninse sarîh ifadelerden daha tesirli olduğu konusunda ittifak halindedir.²¹⁰

3.2.3.4. Âm-Hâs

Ebü's-Senâ el-İsfahânî bir lafzın vaz' yönünden kapsamı dikkate alınarak yapılan âm-hâs taksimini daha çok âmmın hâs karşısındaki konumu bağlamında ele almıştır. Buna göre âm, tek vaz' ile bu mananın kendisinde gerçekleştiği bütün fertleri kapsayan lafızdır. Âmmın hükmü yani kapsamındaki fertlere delaleti konusunda bir ihtilaf bulunmaktadır. Şafiilere göre âmm lafzın hükmü bütün fertlerde zâhir yolla sabittir. Bu durumda tahsise açıktır ve delaleti zannîdir. Hanefîlere göre ise âm lafız hâs gibi -umuma engel bir durum olmadığı müddetçe- hükmünü bütün fertlerinde zorunlu olarak gerektirir. Yani âm lafzın kapsam alanındaki bütün fertlere delaleti katîdir. Ancak lafız umuma hamletmeye engel bir durum varsa lafız mücmel kabul edilir. Kendisinden murâd edilen açığa çıkana kadar beklenir (tevakkuf) ve kendisiyle amel edilmez.²¹¹ Yalnız burada esas ihtilaf konusunun ilkten tahsise uğramamış olan âmmın delaleti olduğu vurgulanmalıdır. Yoksa daha önce tahsise uğramış olan âmmın delaletinin zannî olduğunda ittifak vardır.²¹² Âm lafzın delaleti konusundaki bu farklılık âmmın, hâs karşısındaki konumunu dolayısıyla tahsis edilip edilemeyeceğini belirlemektedir.

Âm lafzın kapsamında bulunan bazı fertlerin delaletten çıkartılmasına diğer bir ifadeyle kapsamın bazı fertlerle sınırlandırılmasına tahsis; tahsisi gerektiren delil veya karineye ise muhassıs denir. Muhassıs esasında mütekellimin ilgili yöndeki iradesi olmakla birlikte bu iradeye delalet eden gerek lafzî gerek gayr-ı lafzî delillere mecazen muhassıs denilmektedir. Yaygın tasnife göre muhassıs, müstakil (akıl, his ve örf gibi âm ifadenin bir parçası olmayan deliller) ve gayr-ı müstakil (istisna, şart, vasıf ve gaye gibi âm ifadenin bir parçası olan deliller) şeklinde taksim edilir. Hanefî âlimlere göre daha önce tahsise uğramamış âm bir ifade ancak müstakil ve âmla eş zamanlı bir delille tahsis edilebilir. Eğer istisna, şart, vasıf ve gaye gibi müstakil olmayan bir delille anlamın daraltılması (kasr) söz konusu ise Hanefîler buna tahsis

²¹⁰ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 12b-16b; Muhammed b. Ali Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, thk. Naim Zerzur, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987, s.329-415; a.mlf., *Miftâhu'l-ulûm: Belâgat*, terc. Zekeriya Çelik, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017, s.363-495.

²¹¹ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 16b; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 353-354.

²¹² Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 353.

demezler. Delil müstakil ancak zaman bakımından âmdan sonra (müterâhî) ise artık buna tahsis değil nesih denir. Çoğunluğa göreyse delil ister âm ifadeden müstakil ister âm ifadeye muttasıl olsun âmmın tahsisi mümkündür.²¹³ Şu kadar var ki müstakil eğer zaman bakımından âmmdan sonra ise uygulamadan sonra olmaması gerekir. Aksi halde tahsis değil nesih söz konusu olur.²¹⁴

Bu tartışma pratikte Kur'an ve mütevâtir sünnetin âm ifadelerinin haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî delillerle tahsis edilip edilemeyeceğine dayanır. Hanefîlere göre Kur'an ve mütevâtir sünnetin -katî bir delille tahsise uğramamış- âm ifadeleri haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî delillerle tahsis edilemez. Çünkü Kur'an ve mütevâtir sünnetin âm ifadeleri katî, haber-i vâhid ve kıyas ise zannîdir. Zannî olan katî olanı tahsis edemez. Çoğunluğa göre ise bu mümkündür. Zira Kur'an ve mütevâtir sünnetin âm ifadelerinin katîliği sübut (*metin*) açısındandır yoksa delalet açısından değildir. Haber-i vâhid ise sübut açısından zannî, delalet açısından katîdir. Bu nedenle Kur'an ve mütevâtir sünnetin âm ifadeleri hâs bir haber-i vâhidle tahsis edilebilir.²¹⁵ Müellife göre Kur'an'ın, Kur'an'la, mütevâtir sünnetle, icmâ'yla, haber-i vâhidle, kıyasla ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) onayladığı örfle tahsisi ayrıca mantûkun (muhalif ve muvafık) mefhûmla tahsisi caizdir. Yalnız müellif âmmın, sebebin hususiliğiyle tahsis edilemeyeceğini özellikle belirtir.²¹⁶

Bu tartışmanın bir diğer pratik sonucu ise âm ile hâs arasında bir teâruz olduğu vakit ne ile hükmedileceğidir. Hanefîlere göre hâs ile âm teâruz ettiği zaman bakılır eğer aralarında zamansal açıdan bir öncelik-sonralık varsa sonra olan (müterâhî) öncekini nesheder. İkisi de zaman bakımından aynı ise hâs olan âm olanı tahsis eder. Bu nasların zamanları bilinmiyorsa tevakkuf edilir. Çoğunluğa göre esasen âm ile hâs arasında teâruz mümkün değildir. Zira âmmın delaleti zannî, hâssın delaleti ise katîdir.²¹⁷ Netice itibarıyla müellif âm ifadenin delaletinin zannî olduğunu bu nedenle hâs ve zannî bir delille tahsis edilebileceğini düşünmektedir. Bu bağlamda neshe de değinen müellif; neshi, *şer'î bir hükmün sona erdiğine dair şer'î bir yolla daha sonra gelen beyan* olarak tanımlar. Ona göre nesih aklen ve şer'an câiz olduğu gibi Kur'an'ın bir kısmında neshin gerçekleştiği de sabittir. Kur'an'ın Kur'an'la ve mütevâtir sünnetle neshi mümkündür ancak icmâ', haber-i vâhid ve kıyasla nesih câiz değildir.²¹⁸

²¹³ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 16b; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 349-352.

²¹⁴ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 352.

²¹⁵ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 16b; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 354-356.

²¹⁶ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 17a; Kâdî Beyzâvî, *Mütekellim Yöntemi Fıkah Usulü: Minhâcü'l-Vusûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*, çev. Mansur Koçinkağ, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2018, s. 108-111.

²¹⁷ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 16b; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 354-356.

²¹⁸ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 17a.

3.2.4. Tefsir, Tevil, Muhkem ve Müteşâbih Kavramları

Müellif tefsir-tevil kavramları konusunda büyük ölçüde Râgıb el-İsfahânî'den, lafızların taksimiyle ilgili bölümde ise Hanefî usûlcülerin eserlerinden yararlanmıştır. Öncelikle tefsir ve tevil kavramlarının etimolojisine değinen müellif; tefsirin “açıklamak, beyan etmek” anlamına gelen “fesr” (veya taklîb yoluyla “sefr”) kökünden, tevilinse “dönmek” anlamına gelen “evl” kökünden türemiş olduğunu belirtir. Tefsir ve tevilin benzer bir mefhumu sahip olduğu söylendiği gibi tefsirin müşkil bir lafızdan kastedilen manayı açığa çıkarmak (*keşf*), tevilin ise iki muhtemel manadan birini zahire mutabık olan manaya hamletmek şeklinde ayrı iki kavram olduğu da söylenmiştir.²¹⁹ Müellife göre tefsir kavramı en genel anlamda “*Kur'an'ın manalarını açığa çıkarmak ve muradını beyan etmek*”tir. Tefsirin kullanım alanı ise daha çok garip lafızlar, açıklamaya ihtiyaç duyan veciz ifadeler ve arkaplanı bilinmeden anlaşılamayacak olan cümlelerdir.²²⁰

Tevil kavramı ise -usûl terminolojisinde- “*zâhir olanı muhtemel mercûh (zayıf) anlama hamletmek*” şeklinde tanımlanır. “Zâhir” kaydıyla nass ve müşterek lafızlar; “muhtemel” kaydıyla da muhtemel olmayan anlam; “mercûh” kaydıyla ise râcih anlam tanım dışında bırakılmıştır. Yalnız tanım bu şekliyle makbul tevil de bâtıl tevil de içermektedir. Bu nedenle tanımı daha da dakikleştirmek adına müellif, “*mercûh anlamı tercih etmeyi gerektiren bir delil ile*” şeklinde bir ekleme yapar. Böylelikle keyfî veya geçersiz teviller kapsam dışında kalmış olur.²²¹ Bu tanıma göre tevil kavramı daha çok genel (âm) ve özel (hâs) anlam taşıyan kelimelerde ve birden çok anlamı bulunan müşterek lafızlarda kullanılır. Müellif, Râgıb el-İsfahânî'yi takiben tevil, *münkâd* ve *müstekreh* olmak üzere iki kategoride ele alır. Münkâd tevil, makbûl olan tevil türüdür. Bu tevil türünde lafzın müşterek olması, nazımla ilgili bir karışıklığın bulunması, mananın kapalı ve lafzın veciz olması gibi nedenlerden dolayı âlimler arasında ihtilaf çıkabilir. Bu durumda ihtilafa neden olan şey eğer aklın kapsamına giren bir husus ise aklî delillere, şer'î bir konu ise muhkem bir ayete veya açıklayıcı bir sünnete, itikâdî bir husus ise yine aklî delillere, ibret almayla ilgili (itibârî) bir husus ise kıssalarda açıklanmış sahih haberlere başvurulması gerekmektedir. Müstekreh tevil ise yanlış asıllardan hareketle yapılmış hoş karşılanmayan bir tevildir. Bu tür tevil genel olarak şu nedenlerden kaynaklanır: genel bir ifadenin (âm), geçerli bir delil olmaksızın kapsamına giren unsurlardan birine tahsis

²¹⁹ Müellif tefsir-tevil kavramları arasında tefsirin tevilden daha genel olduğu; tefsirin daha ziyade lafız, tevilin ise anlam düzeyinde kullanıldığı; tevilin yalnız ilahi kitaplar için, tefsirin ise hem ilahi kitaplar hem de diğerleri için kullanıldığı gibi farklara da değinir. Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 8b.

²²⁰ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 8b; Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr*, s. 47-48.

²²¹ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 9a; a.mlf., *Beyânü'l-Muhtasar*, s. 416-417.

edilmesi; farklı (ilgisiz) iki ayet arasında geçersiz bir bağlantı kurulması; uydurma bir habere dayanılması; uzak istiare ve iştikaklardan yardım alınması şeklindedir.²²²

Müellif, Kur'an ahkâmını doğru anlamak için lafız ve mananın (*nazmın*) kısımlarına dair oldukça sistematik bir tasnife yer verir. Hanefî usûlüne ait olan bu tasnifin yorumbilimin temel problemleri arasında yer alan mütekellim-muhatap-anlam çerçevesinde ele alınması önem arz etmektedir.²²³ Buna göre lafızlar dört kısımda ele alınır: i) Dilde konulduğu anlam itibarıyla (veya kapsam bakımından) lafızlar; *hâs, âm, müevvel ve müşterek*. ii) Manaya delaletinin açık veya kapalı olması bakımından lafızlar; (açık olanlar) *zâhir, nass, müfesser ve muhkem*; (kapalı olanlar) *hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih*. iii) Kullanım bakımından lafızlar; *hakikat, mecâz, sarih ve kinâye*. iv) Muradı bilmenin yolları (veya manaya delaletinin şekli bakımından lafızlar); *nassın ibaresiyle, işaretiyle, delaletiyle ve iktizasıyla istidlal*.²²⁴ Müellif bu tasnifle mütekellim-muhatap-anlam ilişkisini şöyle kurmaktadır: Ona göre bir kelimde ancak mütekellim ve muhatap tasarrufla bulunabilir. Mütekellim lafız ve mananın her ikisinde muhatapsa yalnızca manada tasarruf edebilir. Mütekellimin lafızda vaz' bakımından tasarrufla bulunması birinci kısımda, manada tasarrufla bulunması ikinci kısımda, lafızda kullanım bakımından tasarrufla bulunması ise üçüncü kısımda ele alınır. Muhatabın manada tasarrufu ise dördüncü kısımda ele alınmaktadır.²²⁵

Müellife göre Allah'ın kullara manasız ifadelerle (*mühmel*) hitap etmesi ve açıklama yapmaksızın zâhirin dışında bir şeyi kastetmesi mümkün değildir. Bununla birlikte Allah kullara manası anlaşılamayacak derecede kapalı olan müteşâbih sözlerle hitap etmiştir. Bu sözlerde ifadenin zâhir manası aklın gereklerine muhaliftir. Öte yandan ikisinden (akıl ve nakilden) birini tercih etmeye de imkân yoktur. Bu yüzden müteşâbih sözlerden ne kastedildiğinin bilinmesi mümkün gözükmemektedir. Genel olarak hurûf-u mukattaa, kıyametin vakti, el-yüz gibi haberî sıfatları içeren ayetler müteşâbih kapsamında değerlendirilir. Müteşâbihât hakkında iki yaklaşım bulunmaktadır:

²²² Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 9a; Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr*, s. 48-51; Yüksek, "Dil-Kur'an-Anlam Üzerine Tefsire Metodolojik Bir Katkı", s. 18-19.

²²³ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 9a; Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr*, s. 48-51; Yüksek, "Dil-Kur'an-Anlam Üzerine Tefsire Metodolojik Bir Katkı", s. 19.

²²⁴ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 9a-9b. Krş. Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed el-Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî: Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, Karaçi, Matbaatü Câvid Birîs, 2011, s. 6 vd.

²²⁵ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 9a.

1. Sahâbe, tabiin ve Ehl-i sünnet'in mütekaddim âlimlerinin temsil ettiği birinci yaklaşıma göre müteşâbih ayetlerden murâd edilen mananın hak olduğuna inanmak ve Âl-i İmrân suresi 7. ayette²²⁶ “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ”²²⁷ ifadesinde durmak gerekir.

2. Müteahhir bilginlerin temsil ettiği ikinci yaklaşıma göreyse ilimde derinleşmiş olan âlimlerin de müteşâbihin tevilini bilmeleri mümkündür. Bu nedenle mezkûr ayetteki vakfın “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ”²²⁸ ifadesinde yapılması gerektiğini savunurlar. Zira ilimde derinleşmiş olan âlimler müteşâbihin tevilini bilemeyecek olsalardı onlarla diğerleri arasında bir fark kalmazdı. Öte yandan eğer müteşâbihi Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği kabul edilirse bu durumda Kur'an'ı eleştiren kimselere fırsat verilmiş ve kullara anlamayacakları şeyle hitap edilmiş olur. Hâlbuki müfessirlerin her asırda bu ayetleri tefsir ettikleri görülmektedir. Hiçbirinin müteşâbih olmasından dolayı bir ayeti tefsir etmediği rivayet edilmemiştir. Aksine Kur'an'da var olan her ayetin kullara bir faydası olduğu düşünülerek tamamını tefsir etmişlerdir. Yalnız müellifin ifadelerinden birinci yaklaşımı benimsediği anlaşılmaktadır.²²⁹

3.2.5. İlim Bahisleri

3.2.5.1. Kavramlar

Kelam ilminin nazar bahsine denk düştüğünü rahatlıkla söyleyebileceğimiz bu bölümde İsfahânî bilgiyle yakından ilişkili (idrak, ilim, marifet, şuur, tasavvur, tasdik, zan, yakîn, fikir, nazar vb.) pek çok kavramı ele almıştır. İsfahânî'ye göre esasında bu kavramlar iç duyumuzla elde ettiğimiz bilgilerden olması hasebiyle tarife ihtiyaç yoktur fakat çoğunlukla özel vicdani bir mana için hangi lafzın veya bir lafzın hangi vicdanî mana için konulduğu bilinemediği için vicdanî manalara delalet eden lafızlar birbirlerine karıştırılır. Bu nedenle ilgili kavramların tanımlarına ihtiyaç duyulmaktadır.²³⁰ Bu bağlamda ilk olarak ilmin kendisine dayandığı idrak, idrak süreci ve idrak vasıtalarına değinen müellif, devamında ilmin tanımı ve kısımlarına yer vermiştir. Sonrasında ise ilimle doğrudan veya dolaylı olarak ilgili olan kavramların teknik anlamlarına değinilmiştir. Bu kısmın esas maksatlara hazırlık niteliğinde olduğu söylenebilir. Yalnız bu bölümde müellifin, büyük ölçüde Râzî'nin Bakara sûresi 31. ayetin tefsirinde -ilmin

²²⁶ “Sana kitabı indiren O'dur. Onun (Kur'an) bir kısım ayetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır; diğerleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te'vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler. Derler ki: Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır. (Bu inceliği) yalnız aklıselim sahipleri düşünüp anlar.” Âl-i İmrân 3/7.

²²⁷ “Onun (müteşâbihin) te'vilini ancak Allah bilir.”

²²⁸ “Onun (müteşâbihin) te'vilini ancak Allah ve ilimde yüksek pâyeye erişenler bilir.”

²²⁹ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 9b; a.mlf., **Şerhu'l-Minhâc**, s. 278-282.

²³⁰ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 17a.

müradiflerine dair- yaptığı açıklamalardan faydalandığı belirtilmelidir.²³¹ Ayrıca bu bağlamda Molla Fenârî'nin de Ebü's-Senâ'dan etkilediğini söylemek yerinde olacaktır. Zira Fenârî, tefsir mukaddimesinin bir bölümünü buna ayırmış ve büyük ölçüde Ebü's-Senâ'nın ifadelerine yer vermiştir.²³²

3.2.5.2. İlmin Fazileti

Müellif ilmin fazilet ve şerefini Râzî'nin açıklamalarına paralel olarak Kur'an, sünnet, büyüklerin sözleri (*âsâr*) ve akılla ortaya koyar.²³³ Sonrasında ise özel olarak tefsir ilminin şerefinden bahseder. Bu konuda büyük ölçüde Râgıb el-İsfahânî'nin ifadelerine yer veren müellif, tefsir ilminin şerefini mevzu, gaye ve kendisine duyulan şiddetli ihtiyaç bakımından ele alır. Buna göre tefsir ilminin konusu her türlü hikmet ve faziletin kaynağı olan Kur'an'dır. Gayesi en sağlam kulp (*el-urvetü'l-vüskâ*) olan Kur'an'a tutunarak sonsuz hakikî saadete ulaşmaktır. Kendisine şiddetle ihtiyaç duyulması ise dinî olsun dünyevî olsun her tür kemalin kaynaklığını yapan Kur'an'ı anlamaya yardımcı olmasından dolayıdır.²³⁴ Bu bağlamda tefsir ilminin tahsilinin farz-ı kifâye olduğunu iddia eden müellif; usûl, fıkıh ve hadis ilimlerinin tahsilinin icmâ ile farz-ı kifâye olduğunu bunların tefsir ilmi olmaksızın elde edilemeyeceğini dolayısıyla tefsir ilminin de bu şerî ilimler gibi farz-ı kifâye olduğunu söyler.²³⁵ Molla Fenârî'nin de benzer şekilde müellifin bu yaklaşımını devam ettirdiği görülmektedir.²³⁶

3.2.6. Müfessirin Nitelikleri

Kimlerin Kur'an'ı tefsir edebileceği konusu tefsir ilminin tartışmalı meselelerindendir. Kimileri bu konuda aşırıya gidip hiç kimsenin tefsir yapmasının câiz olmadığını ve rivayetle yetinilmesi gerektiğini; kimileri de geniş davranıp engin bir edebiyat bilgisine sahip olan herkesin tefsir yapabileceğini savunur. Ebü's-Senâ el-İsfahânî'nin kanaati ise ancak belirli ilimlere sahip olan kimselerin tefsir yapabileceği yönündedir. Bu çerçevede önce Kur'an'ın ihtiva ettiği bilgilere daha sonra da müfessirin bilmesi gereken ilimlere değinir. Müellifin bu bölümde daha çok Râgıb el-İsfahânî'nin ifadelerini aktarmakla yetindiğini söylemek gerekir.²³⁷ Buna göre Kur'an'ın ihtiva ettiği bilgiler genel olarak gayesi itikad (iman) ve gayesi amel (ahkâm) olmak üzere iki kategoride ele alınır. Bu iki esas bilgi ise ancak lafzî, aklî ve vehbî

²³¹ Krş. Fahreddîn Râzî, **Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb**, çev. Suat Yıldırım vd., Huzur Yayınları, 1989, II, s. 319-327.

²³² Krş. Molla Fenârî, **'Aynü'l-a'yân (Tefsîru Sûreti'l-Fâtîha)**, Rıfât Bey Matbaası, İstanbul, 1325, s. 13-16.

²³³ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 19a-20b; Râzî, **Tefsîr-i Kebîr**, II, s. 269-313.

²³⁴ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 20b; Râgıb el-İsfahânî, **Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr**, s. 91.

²³⁵ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 21b.

²³⁶ Molla Fenârî, **'Aynü'l-a'yân**, s. 12.

²³⁷ Krş. Râgıb el-İsfahânî, **Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr**, s.93-97.

birtakım ilimlerin bilinmesiyle elde edilir. Bunlar; lügat, ıstikak, sarf, nahiv, meânî, beyân, bedî‘, kıraat, sebeb-i nüzul, ahbâr, hadis, fıkıh usûlü, fıkıh, kelam ve mevhibe ilmidir. Bu ilimlere sahip olan bir kimse Kur’an’ı tefsir edebilecek ve bu ilimleri kullanmakla hadiste belirtilen Kur’an’ı kendi reyîyle tefsir eden sınıfına girmeyecektir.²³⁸ Bu bağlamda müellifin sahâbe, tâbiun ve sonraki dönem müfessirlerden kısaca bahsedilen bir bölüme yer verdiği görülmektedir.²³⁹ Bu bölümün Molla Fenârî tarafından aynı ifadelerle aktarıldığını ayrıca belirtmek gerekir.²⁴⁰

Ebü’s-Senâ el-İsfahânî son dört mukaddimeyi kelâm konularına ayırmıştır. Bu mukaddimelerde yer alan konuların büyük ölçüde onun akaide dönük nasların yorumunda takip edeceği yönetime ışık tuttuğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle ilgili bölüm kelam-tefsir ilişkisi açısından son derece önemlidir. Bu mukaddimeler tezin ikinci kısmında ele alınacaktır.

3.3. Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1270/1854): *Rûhu’l-me‘ânî*

Tam adı Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî olup 1802 yılında Bağdat’ta dünyaya gelmiştir. Atalarının Moğol istilasından kaçarak Fırat nehri üzerinde “Âlûs” denilen bir adaya yerleşmelerinden dolayı aile “Âlûsî” nisbesi ile anılmaktadır. Âlûsî, keskin zekâsı ve kuvvetli hâfızasıyla temâyüz etmiş, daha çocuk denilebilecek bir yaşta ders okutmaya ve kitap yazmaya başlamıştır. Selef yolunu benimseyen ve devrinin önde gelen âlimlerinden olan Âlûsî, 1854 yılında Bağdat’ta vefat etmiştir.²⁴¹

Âlûsî’nin çok yönlü bir kişiliğe sahip olması eserlerine de yansımış, özellikle de tefsirinde pek çok ilme dair detay denilebilecek meselelere değinmiştir. Bu bakımdan müellifin tefsiri ansiklopedik bir mahiyet arz eder. Aynı zamanda tefsirin girişinde Kur’an ilimlerine dair önemli bir bölüme yer vermektedir. Bu bölümde tefsirin diğer ilimlerle ilişkisi ve Kur’an’ın gayr-i mahlûk oluşu gibi araştırmamıza katkı sağlayacak konular ve bu konulara ilişkin önemli tespitler bulunmaktadır. Her bir konuyu “fâide” başlığı altında ele alan müellif, öncelikle geleneksel ilmî birikimi detaylı bir şekilde ortaya koymakta sonra da bu konuları sûfî yaklaşımla mezcetmektedir.

²³⁸ Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 20b-21b.

²³⁹ Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 21b-22a.

²⁴⁰ Molla Fenârî, ‘*Aynü’l-a’yân*, s. 12-13.

²⁴¹ Muhammed Eroğlu, “Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/alusi-sehabeddin-mahmud> (05.09.2020).

3.3.1. Tefsir-Tevil Ayrımı ve Tefsire Duyulan İhtiyaç

Âlûsî ilk olarak tefsir ve tevil kavramlarının mahiyetini ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda tefsir ve tevilin iştikak ve tanımına, tefsire duyulan ihtiyaç ve bu ilmin şerefine değinir. Ona göre tefsir sözlük itibariyle “beyan” ve “keşf” anlamlarına gelen “fsr” kökünden türemiş tefîl bâbında bir mastardır. Bir kısım âlimlere göre ise “örtüsünü açmak” anlamına gelen “sfr” kökünden taklîb tarikiyle elde edilmiş (maklûb) bir mastardır. Her iki ihtimalin neticede ortak bir anlama (keşf/açığa çıkarmak) delalet ettiğini söyleyen müellif, tefsiri, *“Kur’an’daki lafızların telaffuz keyfiyetlerini, medlûllerini, müfred ve terkip halindeki hükümlerini, terkinin ihtimal verdiği anlamları ve bunları tamamlayıcı nitelikte bir kısım konuları araştıran bir ilim”* şeklinde tanımlar. Tanımda yer alan “telaffuz keyfiyetleri” ile kırâat ilmi; “medlûller” ile lügat ilmi; “müfred ve terkip halindeki hükümler” ile sarf, beyan ve bedî‘ ilmi; “terkinin ihtimal verdiği anlamlar” ile hakikat ve mecâz; “tamamlayıcı nitelikte bir kısım konular” ile de nesih, sebeb-i nüzul ve Kur’an’da mübhem bırakılan şeyleri açıklayan haberler tefsir ilminin kapsamında değerlendirilmiştir.²⁴² Ayrıca tanımda dil ilimlerinin ağırlıkta olması müfessirin izlediği yönetime dair bilgi vermektedir. Nitekim tefsirinde her bir ayeti Arap dili ve belâgatı açısından detaylı bir şekilde incelemesi bu yaklaşımıyla tutarlılık gösterir.

Te’vil ise “dönmek” (rücû‘) anlamına gelen “evl” kökünden türemiş bir mastardır. Buna göre te’vil, *“ayeti muhtemel manalarından birisine döndürmektir.”* Diğer bir ihtimale göreyse te’vil; “idare etmek”, “yönetmek” (siyâset) anlamına gelen “iyâle” kökünden türemiş bir mastardır. Bu durumda te’vil, *“sözü iyi yönetip doğru yerde doğru anlamı kullanmayı”* ifade eder. Tefsir ile te’vil kavramları arasında bir farkın olup olmadığı ve eğer varsa ne tür bir farklılık olduğu konusu ise ihtilaflıdır. Ebû Ubeyde (ö. 209/824) her ikisinin ortak bir anlama sahip olduğunu, Râgıb ise tefsirin te’vilden daha genel olduğunu söyler. Zira Râgıb’a göre tefsir tüm kitaplarda lafız ve kelime düzeyinde, te’vil ise özellikle dinî kitaplarda cümle ve mana düzeyinde kullanılır. Kavramların arasındaki farkı netleştiren Mâturîdî’ye göre tefsir, kesin bir şekilde Allah’ın muradını tespit etmek; te’vil ise -kesin olmaksızın- muhtemel anlamlardan birini tercih etmektir. Benzer nitelikte diğer bir kavle göre tefsir rivâyete, te’vilse dirâyete dayanan yorumlara denir. Âlûsî tefsirle te’vilin farklı şeyler olduğunu kabul eder fakat bu farkın neliği konusunda diğerlerinden ayrı düşünür. Öncelikle mezkûr görüşlerin örfî bakımdan temelsiz olduğunu söyler. Zira müellifin zamanında yerleşik olan te’vil tanımı sûfî anlayışı yansıtır ve mezkûr görüşlere muhaliftir. Müellifin yer verdiği bu tanıma göre te’vil,

²⁴² Mahmûd Şükrü el-Âlûsî el-Bağdâdî, *Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘Azîm ve’s-Seb’û’l-Mesânî*, Beyrut, Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, t.y., I, s. 4; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 691-692. Suyûtî mezkûr tefsir tanımını Ebû Hayyân el-Endelüsî’den (ö. 745/1344) nakletmektedir.

“ibarelerden perdelerin kalkmasıyla sulûk erbabına görünür olan ve gayb bulutlarından âriflerin kalplerine akan ilâhî bilgiler (marifet) ve kudsi işârettir.” Buna göre te’vil tamamıyla ilhama dayanan bir eylemdir. Nitekim Âlûsî bu anlayışı, “her keşifte bir tevil (ircâ’/asla döndürme çabası) ve her tevilde de (ircâ’da da) bir keşif vardır” sözüyle ifade eder. Diğer yandan eğer tefsirle te’vilin farkı konusunda zikri geçen görüşler lafızların delaletinden kaynaklanıyorsa yine mezkûr görüşlerin sağlam bir dayanağı yoktur.²⁴³ Dolayısıyla tefsirin, Arap dili ve belâgatı çerçevesinde ayetlerin aslî anlamlarını tespit etmek; te’vilin ise ilhama dayalı yorum olduğu söylenebilir.

Müellif, tefsir ilmine duyulan ihtiyacı, Kur’an’ın ebedî saadete ulaştırıcı sağlam bir kulp (el-urvetü’l-vüskâ)²⁴⁴ ve dosdoğru bir yol olmasıyla (sırât-ı müstakîm)²⁴⁵ ilişkilendirir. Ancak Kur’an’ı anlamamanın zor bir iş olduğunu ve ilâhî yardım olmaksızın gerçekleştiremeyeceğini de belirtir. Nitekim sahâbenin bile belâgat ve fesâhatteki yüksek konumları ve nübüvvetin nurundan istifade etmiş olmalarına rağmen anlayamadıkları ayetler olur ve Hz. Peygamber’e (s.a.v.) sorarlardı. Bu nedenle müellif Kur’an’ı anlamak konusunda soru sormaya ve araştırmaya sahabeden daha fazla muhtaç olduğumuzu ifade etmektedir.²⁴⁶

Âlûsî, tefsirin şerefini diğer müfessirleri takiben konu, bilgi, gaye ve kendisine duyulan ihtiyaç bakımından ele almaktadır.²⁴⁷ Tefsir ilmi, ilgili bütün yönlerde üstünlüğe sahiptir. Zira konusu Allah’ın kelamıdır. Araştırdığı bilgi ise doğru akâidi ve şer’î ahkâmı kapsayan Allah’ın muradıdır. Gayesi iki dünya saadetine ulaşmaktır. Bu gayeye ulaştırıcı dosdoğru bir yol olmasından dolayı da kendisine şiddetle ihtiyaç duyulur. Öte yandan tefsir, diğer dinî ilimlerin Kur’an’dan alınması bakımından hepsinin önderi konumundadır. Zira diğer dinî ilimler, meselelerinin varlığının (sübût) Kitap’a dayanması veya Kitap’la desteklenmesi (i’tidâd) cihetiyle tefsir ilmine muhtaçtır. Diğer yandan bu durum kelâm ilminin, dinî ilimlerin başı olmasıyla çelişmez. Çünkü tefsir, Allah’ın kelâm sıfatının ispatı konusunda kelâm ilmine ihtiyaç duyar. Kelâm ise bütün meselelerinin kitaba dayanması bakımından tefsir ilmine ihtiyaç duyar. Böylece tefsir ve kelâm ilimlerinden her biri bir bakımdan diğerinin dayanağı olur.²⁴⁸ Buna göre kelâm ilmi, tefsirin ilkelerini (kelâm sıfatı gibi) temellendirirken tefsir ilmi ise

²⁴³ Âlûsî, **Rûhu’l-Meânî**, I, s. 4-5; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, **Menâhilü’l-irfân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân**, Beyrut, 2. bs., Dâru İbn Hazm, 2017, s. 330-331.

²⁴⁴ Bakara 2/256.

²⁴⁵ Şûrâ 42/52.

²⁴⁶ Âlûsî, **Rûhu’l-Meânî**, I, s. 5.

²⁴⁷ Râgıb el-İsfahânî, **Mukaddimetü Câmi‘i’t-tefâsîr**, s. 91-92.

²⁴⁸ Âlûsî, **Rûhu’l-Meânî**, I, s. 5.

Kur'an'ın doğru anlamını (ilahi muradı) kelâm ilmine sunmaktadır. Bu bakımdan her iki ilmin birbirinden yararlandığını (istimdâd) ve birbirine muhtaç olduğunu söylemek mümkündür.

3.3.2. Müfessirin Muhtaç Olduğu İlimler ve Reyle Tefsir

Bir müfessirin tefsire girişmeden evvel bilmesi gereken birtakım ilimler vardır. Bu ilimler müfessirin ilâhî muradı tespit ederken ayetin mana alanından uzak olan kendi öznelliğinin etkisini minimize eder ve sahih anlamı muhafazaya yardımcı olur. Benzer bir gayeyle Âlûsî tefsir için gerekli olan ilimlerden bahseder. Reyle tefsir konusuna ise ilgili ilimlere dayanılarak yapılan tefsirin hadiste belirtilen rey kapsamına girmeyeceğini ortaya koymak için yer verdiği söylenebilir. Bu bağlamda takip ettiği işârî tefsir (tevil) yöntemi açısından önde gelen sûfîlerin Kur'an hakkındaki sözlerinin değerini ortaya koymaya çalıştığı görülür.

Âlûsî'ye göre bir müfessirin ihtiyaç duyduğu sekiz ilim vardır. Bunlar şöyle özetlenebilir:

i. *Lügat İlmi*: Lafızların açıklamaları ve vaz' açısından anlamları (ma'lûlât) lügat ilmiyle bilinir. Bu ilimde yeterli seviyede bilgi sahibi olmayan kişilerin yanlış düşme ihtimali yüksektir. Örneğin iki veya daha çok anlama muhtemel olan müşterek bir lafzın diğer anlamları bilinmediği takdirde hata etmek olasıdır. Bu nedenle -Mücahid'in de dediği gibi- Arap dilini bilmeyen kimsenin tefsir yapması doğru değildir.

ii. *Nahiv İlmi*: Arapça kelimelerin müfred ve terkip halindeki hükümlerini bilmektir. Zira Arapça bir sözün nahiv ilmi bilinmeksizin doğru anlaşılması zordur.

iii. *Belâgat İlmi (Meânî-Beyân-Bedî')*: Belâgat ilmi; Meânî, Beyân ve Bedî' ilimlerinden oluşur. Meânî ilmi manayı ifade etme yönünden kelimelerin terkip özelliklerini bildirir. Beyân ilmi ise anlamın değişik yollarla ifade edilmesi bakımından terkiplerin özelliklerini açıklar. Bedî' ilmi de sözü lafız ve mana bakımından güzelleştiren vecihleri araştırır. Müellife göre belâgat ilimleri içerisinde en önemli ve gerekli olanı budur.

iv. *Hadis İlmi*: Mübhemî tayin ve mücmelî tebyin eden rivayetler, nüzul sebepleri ve nesholunan ayetler bu ilim vasıtasıyla bilinir.

v. *Fıkıh Usûlü*: İcmâl, tebyîn, umûm, husûs, ıtlâk, takyîd, emir, nehiy gibi konular bu ilimle bilinmektedir.

vi. *Kelâm İlmi*: Allah hakkında câiz, vacip ve muhal olan şeyler ile nübüvvet konusunda doğru bir bilgiye sahip olabilmek için bu ilmi tahsil etmek gerekir. Âlûsî, bu ilmi bilmeyen müfessirin pek çok vartaya düşebileceğini söyler.

vii. *Kırâat İlmi*: Bu ilim vasıtasıyla Kur'an'ın edâ keyfiyeti ve diğerlerine göre daha muhtemel olan kırâat vecihleri bilinir.

viii. *Mevhibe ilmi*: Allah'ın, bildiğiyle amel eden kişiye bahşettiği bir ilimdir. Her ne kadar bu ilmin tahsilinin insan gücünün haricinde olduğu düşünülse de Suyûtî'ye göre durum zannedildiği gibi değildir. Aksine o, zühd ve amel bakımından gerekli olan şeylerin yapılmasıyla bu ilmin tahsil edilebileceğini savunur. Âlûsî de mevhibe ilminin kesben elde edilebileceğini kabul eder. Ancak Kur'an'ın temel manalarını anlamak için bu ilme gerek olmadığını söyler. Zaten mevhibe ilmine sahip olan bir müfessir kendisine akan manaları (feyz) açığa çıkarmak şöyle dursun çoğunlukla tabire bile güç yetiremez. Bu nedenle ilgili ilme dayanan yorumlar tefsirden ziyade te'vil olarak değerlendirilmelidir.²⁴⁹

Âlûsî reyle tefsir konusunu Kur'an'ı reyle tefsir eden kişiye yönelik tehdit içeren hadisler ve kendi yöntemi çerçevesinde ele alır. Bu konuda vârid olan iki hadisi de kritik eder. Birincisi, “*Kim Kur'an hakkında kendi rey'i ile konuşursa isabet dahi etse hata etmiştir*”²⁵⁰ hadisidir. Öncelikle bu hadisin sıhhati konusunda bir ihtilafın var olduğunu, sahih olarak kabul edilse bile buradaki hatadan kastın metod açısından bir hata olduğunu söyler. Zira usûlen Kur'an lafızlarının tefsiri konusunda lügat ehline, nâsih-mensûh konusunda rivayetlere, muradı beyan konusunda ise şeriatın sahibi olan Hz. Peygamber'e (s.a.v.) müracaat etmek gerektir. Eğer ilgili mercilerde bilgi bulunamazsa kişinin kendi fikriyle hareket etmesinde bir sakınca yoktur. Veyahut bu hadis Kur'an hakkında hevasına uygun konuşan kişi kastedilmiştir. Öyle ki bu kimse kendi mezhebini asıl Kur'an'ı ise ona tabi olarak kabul eder ve ayetleri kendi mezhebine uygun şekilde yorumlar. Bu kişi ayetleri nasıl yorumlarsa yorumlasın yine usûlen hata etmiştir. Bu nehyin müteşâbih ayetler hakkında olduğu veya bir başka kavle göre herhangi bir delile dayanmaksızın “*ayetteki ilahi murâd budur*” şeklinde kesin konuşan kimse hakkında olduğu da söylenmiştir. Bu konuda vârid olan ikinci rivayet ise, “*Kim bilgisi olmadığı halde Kur'an hakkında konuşursa cehennemdeki yerine hazırlansın!*”²⁵¹ hadisidir. Bu hadis iki şekilde anlamaya müsaittir. Buna göre hadis ya bilmediği halde müşkil (veya müteşâbih) bir ayet hakkında kanaat belirten veya doğru olmadığını bildiği halde yorum yapan kişiden

²⁴⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 5-6; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 703-705.

²⁵⁰ Ebû Dâvud, *İlim*, 5; Tirmizî, *Tefsiru'l-Kur'an*, I; Nesâî, *Fadâilu'l-Kur'an*, 59 (8032).

²⁵¹ Tirmizî, *Tefsiru'l-Kur'an*, I; Nesâî, *Fadâilu'l-Kur'an*, 59 (8030-8031). İlgili rivayet Âlûsî'ye göre ya a) “*Kim Kur'an'ın müşkili hakkında bilmediği bir şeyi söylerse Allah'ın gazabına uğrayacaktır*” anlamına; ya da b) “*Kim Kur'an hakkında gerçeğin bunun dışında bir şey olduğunu bildiği halde bir söz söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın*” anlamına gelir.

bahsetmektedir. Dolayısıyla ilgili hadis herhangi bir delile dayanmaksızın yapılan tefsir hakkındadır.²⁵²

Öte yandan Âlûsî tefsirin nakille sınırlandırılmasını da isabetli görmemektedir. Zira bu iddiayı dillendirenlerin tefsirlerin farklılık ve çeşitliliğine bakmadıklarını ve Hz. Peygamber'den bu konuda rivayet edilenlerin ne kadar az olduğunu bilmediklerini söyler. Ona göre Arapçada ve dinî ilimlerde derinleşmiş ve irfânî bir zevke ulaşmış, Kur'an'ın i'câzını taklitle değil bizzat vicdânıyla idrak eden bir kişinin tefsir ilminde yüksek bir seviyeyi elde etmesi, dilin imkânlarından yararlanarak Kur'an'ı yorumlaması ve naklin ötesinde anlamları keşfetmesi mümkündür. Ancak "ömrünü Aristoteles'in vesveseleriyle geçiren ve kirpi iğnelerini kuş tüylerine tercih eden" kişiler Kur'an'ın gizliliklerini anlamak ve acayıplıklarını idrak etmekten uzaktır.²⁵³

Reyle tefsir bağlamında sûfîlerin Kur'an hakkındaki yorumlarının meşruiyeti tartışma konusu olmuştur. Âlûsî bu konuyu işârî yorumların yapısı, sûfîlerin tavrı ve Kur'an'ın ilgili yorumlara uygunluğu üzerinden ele alır. Mâhiyeti açısından bakıldığında bu te'villerin ancak erbabının anlayacağı tarzda işârî manalar taşıdığı ve Kur'an'ın zâhir anlamıyla çatışmadığı bilinmelidir.²⁵⁴ Diğer yandan sûfîler, zâhiri dışlamadıkları gibi zâhirin, bâtın için bir ön şart olduğunu ve zâhirsiz bâtına ulaşamayacağını savunurlar. Bu konuda Kur'an'ın zâhir-bâtın anlamlarının varlığına işaret eden bir kısım hadis ve sahâbe sözlerine dayanmaktadırlar.²⁵⁵

²⁵² Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 6. Âlûsî Kur'an hakkında rey ve içtihadın câiz olduğuna dair pek çok delilin bulunduğunu söyler. Öncelikle Kur'an hakkında düşünmenin cevâzına dair ayetlerden bir kısım örnekler verir: "... Hâlbuki onu Resûlullah'a ve aralarından yetki sahibi kimselere götürselerdi, içlerinden haberin mana ve maksadını çıkarabilenler şüphesiz onu anarlardı." (Nisa 4/83); "Kur'an'ı okuyup düşünmezler mi? Yoksa kalpler üzerinde kilitleri mi var?" (Muhammed 47/24); "Bu bir mübarek kitaptır ki onu sana, insanlar ayetleri üzerinde iyice düşünsünler, akıl iz'an sahipleri ondan dersler, öğütler alsınlar diye indirdik." (Sâd 38/29) Öte yandan İbn Abbâs'ın, "Kur'ân zelûl ve zû vücuh bir kitaptır. Siz onu en güzel vecihlerine hamledin!" (Dârekutnî, Sünen, V, s. 255) sözü de Kur'an hakkında içtihadın câiz olduğunu göstermektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) İbn Abbâs için yaptığı, "Allah'ım onu dinde fakîh kıl ve ona te'vil öğret!" (Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, s. 225) duası da buna delildir. Ayrıca Hz. Ali, Resûlullah'tan kendisine özel bir şey kalıp kalmadığı konusunda sorulan bir soruya karşılık verdiği cevapta, "Şu sahife ve Allah'ın Kur'an konusunda bir kişiye verdiği anlayış dışında bir şey yok" (Buhârî, İlim, 39) demesi de benzer şekilde reyle tefsirin cevâzına delalet eder. Bu konudaki deliller sayılamayacak kadar çoktur. **a.y.**

²⁵³ Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 6-7.

²⁵⁴ Suyûtî, **el-İtkân**, s. 709.

²⁵⁵ Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen ve tefsir kitaplarında yaygın bir şekilde kullanılan bir habere göre: "Her ayetin bir zâhiri, bir de bâtını vardır. Her harfin bir haddi ve her haddin de bir matla'ı/muttala'ı vardır." İbn Nakîb'e göre hadiste geçen zahirden kasıt ilim ehlinin Kur'an'dan doğrudan kavradığı anlamlardır. Bâtın ise Allah'ın hakikat erbabına bildirdiği sırlardır. Hadd kelimesi Allah'ın her harften murad ettiği son noktayı; matla' ise gizli ve derin olan mana ve hükümlerin bilgisine ulaştıran bir noktayı ifade eder. Başka bir kavle göre ise zâhir lafızlar vasıtasıyla telaffuz edilen, dilsel kurallara uygun olarak bir araya getirilip ifade edilen ve hükümlerin çıkarılmasında kullanılan şeydir. Bâtın ise lafızların ruhudur ki bununla kudsi ruhun cevherleri yardımıyla akıl gücünden (medârik) yükselen kelimeler kastedilmektedir. Hadd için iki ihtimal vardır. Birincisine göre hadd zâhir ile bâtın arasındadır. Bu durumda kişi hadd ile zâhirden bâtına doğru yükselir. Zâhirden bâtını kavrar. Diğer ihtimale göre bâtın ile matla' arasındadır. Bu durumda ise kişi bâtından matla'a doğru yükselir. Bu yükseliş için kulun sıfat

Müellif, akıl ve iman sahibi hiç kimsenin bu deliller karşısında Kur'an'ın bâtinî anlamlarını inkâr etmemesi gerektiğini söyler. Bu nedenle ediplerin sözlerinde pek çok anlama ihtimal verip de Allah'ın kelimasında böyle anlam ihtimallerinin bulunmasını muhal görenleri şiddetle eleştirir. Ona göre kader kalemiyle zaman levhasına yazılmış ne kadar olay varsa muhakkak Kur'an'da ona işaret eden bir ayet vardır.²⁵⁶ Kur'an mülk, melekût ve ceberût âlemindeki gizliliklere şâmidir.²⁵⁷ Âlûsî'nin, bu yaklaşımıyla reyle tefsiri kontrolsüz bir alana taşıdığı düşünülmemelidir. Zira o, ilâhî muradın beyanı yani aslî anlamın tespiti (tefsir) konusunda birtakım yeterlilik şartları öne sürmüştür. Bununla birlikte Kur'an'ın anlam sahasının zâhirî anlamla sınırlı olmadığını aksine varlık alanı kadar geniş olduğunu savunur. Yani Âlûsî'ye göre te'vilin genişliği (ve işârî yorumların meşruiyeti), Kur'an'a ait anlam sahasının genişliğine dayanmaktadır. Ayrıca sûfilere ait Kur'an yorumlarının nihai kertede tefsir değil te'vil olduğunu vurgulanması bu konuda ortaya çıkabilecek son derece sübjektif yorumların tefsir olarak değerlendirilmesine engel olmaktadır.

3.3.3. Kur'an'ın Tarifi ve İsimleri

Kur'an'ın tarifi ve isimlerine geçmeden önce Kur'an kelimesinin etimolojisi hakkında çeşitli görüşlere yer veren Âlûsî, daha sonra bu görüşler hakkında genel bir değerlendirmede bulunur. Kur'an kelimesinin kökeni hakkındaki görüşler, kelimenin hemzeli ve hemzesiz olduğunu düşünenler şeklinde iki kategoride ele alınabilir. Hemzesiz olduğunu düşünenleri de kendi içerisinde kelimenin müştak (türemiş) olup olmamasına göre ikiye ayırmak mümkündür. Bu taksime göre genel olarak üç gruptan bahsedebiliriz.

ve isim arasındaki bağı idrak etmesi ve kelam sıfatının tecellileri altında kendi sıfatının kaybolması gerekmektedir. Matla' ise kelimayı nefsiden yola çıkarak mütakellim ismine vâkıf olmanın (sıfat ve isim arasındaki bağı idrak etmenin) yeridir. Cafer-i Sadık buna şu sözleriyle işaret etmiştir: “Allah, kitabında kullarına tecelli etmiştir ancak onlar görmezler”. İbn Abbâs'tan nakledilen şu söz de Kur'an'ın bâtinîna delil olarak gösterilebilir: “Kur'an'ın çeşitli konuları ve fenleri, zâhir ve bâtin mânâları vardır. Onun hayret verici özellikleri bitmez, nihayetine erişilmez. Onda rıfk ile derinleşen kurtulur, zorbalıkla derinleşmeye çalışan ise helak olur. Onda haberler, meseller, helaller, haramlar, nâsih, mensûh, muhkem, müteşâbih, zâhir ve bâtin vardır. Onun zâhiri tilâvet; bâtin ise te'vildir. Âlimler, onunla oturur; sefihler ise ondan uzak dururlar.” Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 7; Suyûtî, **el-İtkân**, s. 710.

²⁵⁶ Âlûsî'ye göre, “Sonra iyilik edenlere (nimetimizi) tamamlamak ve her şeyi açıklamak için, bir hidayet ve rahmet olmak üzere Mûsâ'ya kitabı indirdik ki rablerinin huzuruna varacaklarına inansınlar” (En'âm 6/154); “Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık” (En'âm 6/38) ayetleri Kur'an'da her şeyin bilgisinin bulunduğunu göstermektedir. Ayrıca bu konuya örnek olarak İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Ve'feyâtü'l-a'yân* adlı eserinden şu olayı nakleder. Sultan Selâhaddin Halep'i fethettiği sırada Kadı Muhyiddin bir kaside yazar. Kadı, bu kasideinde Sultan Selâhaddin'in Kudüs'ü Recep ayında fethedeceğini müjdeler. Daha sonra söylediği zamanda fetih gerçekleşince Kadı'ya bunu nasıl bildiği sorulur. O da İbn Berrecân'ın (ö. 536/1142) tefsirinde Rûm sûresinin ilk ayetleri hakkında yapılan yorumlarda bunu gördüğünü söyler. Müellife göre bu konuyu destekleyen pek çok örnek vardır. Nitekim benzer bir şekilde Kemalpaşazâde de Mısır'ın Yavuz Sultan Selim tarafından fethedileceğini Enbiyâ sûresi 105. ayetten istinbat etmiştir. Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 7-8.

²⁵⁷ Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 7.

i. *Kur'an kelimesinin hemzesiz ve alem olduğunu düşünenler.* İmam Şâfiî'ye (ö. 204/820) isnad edilen bu yaklaşım, Kur'an kelimesinin herhangi bir kökten türemediğini ve ilâhî kelâmın özel ismi (alem-i mürtecel) olduğunu savunmaktadır.

ii. *Kur'an kelimesinin hemzesiz ve müştak olduğunu düşünenler.* Bu grupta bulunan âlimler Kur'an kelimesinin hemzesiz olduğu konusunda ittifak ettikleri halde hangi kökten türediği konusunda farklı düşünürler. İmam Eş'arî'ye (ö. 324/935-36) göre Kur'an kelimesi “bir şeyi diğer bir şeye eklemek/katmak” anlamına gelen “قرن” sülâsî fiilinden türemiştir. Kur'an; sûre, ayet ve harflerin birbirine eklenmesinden dolayı bu ismi almıştır. Ferrâ'ya (ö. 207/822) göreyse Kur'an kelimesi “karine”nin çoğulu olan “karâin” (قرائن) kelimesinden türemiştir. Ferrâ bu görüşünü ayetlerin birbirini doğrulaması ve birbirine benzemesiyle ilişkilendirir.

iii. *Kur'an kelimesinin hemzeli olduğunu düşünenler.* Çoğunluğu oluşturan bu grup da yine Kur'an kelimesinin hangi kökten türediği konusunda ihtilaf eder. Zeccâc'a (ö. 311/923) göre Kur'an, “toplamak” anlamına gelen “قرأ” fiilinden türemiş “fu'lân” vezninde bir sıfattır. Bu şekilde isimlendirilmesi ya sûreleri (Ebû Ubeyde) ya da geçmiş kitapların güzelliklerini (Râgıb) kendinde toplamasına dayanır. Lihyânî'ye (ö. 207/822) göreyse Kur'an, “okumak” anlamına gelen “قرأ” fiilinden türemiş olup “gufrân” vezninde bir mastardır. Bazen mastarın mefûl yerinde kullanılması gibi “Kur'ân” da okunan şey (makrû') anlamında kullanılmıştır.²⁵⁸

Âlûsî ise “Kur'an” lafzının aslında sıfat veya mastarken daha sonra ilâhî kelâma özel bir isim kılındığı (alem-i şahsî) görüşündedir. Diğer yandan Suyûtî'nin yaklaşımını da sert bir şekilde eleştirmektedir. Zira Suyûtî kavilleri sıraladıktan sonra bu meselede tercih edilecek görüşün Şâfiî'ninki olduğunu söyler. Âlûsî, Suyûtî'nin bu konuda hiçbir delil ve gerekçe zikretmeden böyle bir tercihte bulunmasını taklid olarak yorumlar.²⁵⁹

Öte yandan Âlûsî'ye göre Kur'an özel isim olarak kabul edildiğinde tanımlanamaz. Çünkü tarif (hadd) küllî mefhûmlar için geçerlidir. Bu bakımdan müellif yapılan tanımların eksik ve hatalı olduğunu düşünmektedir. Kur'an'ı, “bir sûresiyle de olsa i'câz için indirilen Kalam” olarak tanımlayanların ise Kur'an lafzının mefhumunu ortaya koymaya çalıştıklarını belirtir. Yoksa i'câzın Kur'an'ın zâtî özelliği olması bir yana lâzım (i'câz) ile melzûm (Kur'an) arasında açık bir ilişkiden söz edilmesi bile zordur. Nitekim Kur'an'ın i'câzını kavrayan âlimler

²⁵⁸ Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 8; Suyûtî, **el-İtkân**, s. 98.

²⁵⁹ Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 8.

son derece sınırlıdır. Dolayısıyla tanım zâtî özellikler veya açık lâzımlarla²⁶⁰ yapıldığı için Kur'an'ın bu şekilde tarifi doğru değildir. Ayrıca Kur'an'dan bir sûrenin bilinmesi yine Kur'an'ın bilinmesine dayanır bu durumda devir (kısır döngü) lâzım gelir. Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi “*Mushaf'ın iki kapağı arasında tevâtüren nakledilen şey*” olarak tanımlayanlar ise Kur'an'ı, tilâveti neshedilen ayetler ve mütevâtir olmayan kıraatlerden temyiz etmeye çalışmışlardır. Yalnız benzer eleştirilerin bu tanım için de geçerli olduğu söylenebilir. Zira tevâtür Kur'an'ın mâhiyetine ait (zâtî) bir özellik değildir. Mushafın bilgisi de yine Kur'an'ın bilgisine dayandığı için kısır döngüye sebep olmaktadır.²⁶¹

İlâhî kelâmın, Kur'an dışında pek çok ismi bulunmaktadır.²⁶² Âlûsî, derinlemesine düşünüldüğünde bunların “Kur'an” ve “Furkan” isimleri altında toplanabileceğini söyler. Onun bu görüşünde sûfî anlayışın etkisi görülmektedir. Zira o, Allah'ın isimlerinin nihâî kerte de celâl ve cemâl sıfatlarına dönmesi gibi ilâhî kelâmın da en genel anlamda Kur'an ve Furkan isimlerine döndüğünü ayrıca bu isimlerin cem' ve fark makamlarına işaret ettiğini ve tecellilerin de buna uygun gerçekleştiğini düşünür. Müellif bu bağlamda sûfîlerin Kur'an isimleri hakkındaki işârî yorumlarına yer verir. Buna göre sûfî terminolojide Kur'an, Allah'ın zatına işaret eder. Zira o, ehadiyetin tecellisidir. Bu yüzden Allah, ehadiyetinin müşahade edilebilmesi için onu Hz. Muhammed'e (s.a.v.) indirmiştir. İndirmenin (*inzâl*) manası²⁶³ ise ehadiyet hakikatinin en yüksek seviyede ve bütünüyle Hz. Peygamber'de (s.a.v.) açığa çıkmasıdır. Sadece nübüvvet zinciriyle kendi zamanına kadar gelenler değil aksine bütün hakikatler Allah'ın zâtî bir keremi olarak Hz. Peygamber'e feyezân etmiştir. Kur'ân ayetlerinin “Kerîm” olarak nitelendirilmesi de bu sebeptendir. “Kur'ân-ı Hakîm” ifadesi ise ilâhî hakikatlerin hüviyetine karşılık gelir. Kul, hikmetin bir gereği olarak bu ilâhî hakikatlerin gerçekleşmesiyle yavaş yavaş yükselir (*mi'râc*). Cenâb-ı Hakk sürekli tecelli halinde, kul ise sürekli yükselme halindedir. Bu durum sonsuza kadar böyle devam eder. “Kur'ân-ı Azîm”²⁶⁴ ise doğrudan ehadiyet-i zâtiyeye yani bütün mertebeleri, sıfatları, şânları ve itibarları kendisinde toplayan ilâhî hüviyete işaret eder. “es-Seb'u'l-Mesânî” de Kur'an'da tahakkuk eden Allah'ın yedi

²⁶⁰ Lâzım ile melzûm arasındaki gerekliliğin (lüzumun) açık olduğu lâzım çeşididir. Lâzım ise bir şeyden ayrılması mümkün olmayan şey demektir.

²⁶¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 8-9.

²⁶² Suyûtî, *İtkân*'da Kur'an'ın elli beş kadar isminden bahseder. Detaylı bilgi için bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, s. 96-97.

²⁶³ İnzâl kelimesinin sözlük itibarıyla bir şeyin yukarıdan aşağıya indirilmesi şeklinde bir mefhumu sahip olması cisimsel/maddi olmayan vahiy açısından sorun teşkil ettiğinden dolayı müellif bu kelimedeki gerçek maksadın ne olduğunu izaha ihtiyaç duymuştur. Bu konu hakkında benzer bir yaklaşım için bkz. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd-İnanç Esasları Kılavuzu*, Çev. A. Bülent Baloğlu; Mehmet İlhan; Sabri Yılmaz; Faruk Sancar, Ankara, 3. bs., TDV Yayınları, 2016, s. 121.

²⁶⁴ “وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ” “*Kuşkusuz sana tekrar tekrar okunandan (âyetlerden) yedisini ve yüce Kur'an'ı verdik.*” Hicr 15/87.

sıfatına (*sıfât-ı sübûtiyye*) karşılık gelir. İlâhî Kitap'ın Kur'an'dan sonra gelen diğer ismi "Furkân" ise isim ve sıfatların hakikatine ve farklılıklarına işaret eder. Her bir isim ve sıfat birtakım itibarlarla diğerinden ayrılmaktadır. "Mün'im" isminin, "Müntakîm" isminden; "Rıza" sıfatının, "Gazab" sıfatından farklı olması buna örnek gösterilebilir. Ayrıca bu isim ve sıfatlar fazilet bakımından farklı derecelerdir. Fakat bu ifade bazı isim ve sıfatlarda bir eksiklik olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Aksine bu ifadeyle ilm-i ilâhîdeki durumlarına ('*ayân*) göre bir üstünlük murâd edilmiştir. Nitekim bazı rivayetlerde bildirildiği üzere²⁶⁵ Allah'ın bir kısım isim ve sıfatları diğer bir kısmından üstündür. Âlûsî, Allah'ın isim ve sıfatları arasında bir farkın olmasının zatında da farklılığın olduğu anlamına gelmeyeceğini belirtir. Zira Allah'ın zatının hayret verici bir özelliği de (*şe'n*) zıtları bir araya toplamasıdır.²⁶⁶ Sonuç olarak Kur'an isminin, ilâhî kelâmın bütün hakikatleri icmâlî olarak kendinde toplaması, Furkân isminin ise bu icmâlî olan hakikatlerin açıklanarak (tafsîl) birbirinden ayrıştırılması anlamına geldiğini söyleyebiliriz.²⁶⁷

3.3.4. Kur'an'ın Cem' ve Tertibi

3.2.4.1. Kur'an'ın Cem'i

Âlûsî, Kur'an ilk olarak Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde vahiy kâtipleri tarafından çeşitli malzemelere yazılarak muhafaza (*cem'*) edildiğini daha sonra ise Hz. Ebû Bekir döneminde bu yazı malzemelerinin bir araya getirildiğini söyler. İlerleyen zamanlarda ise herkes tarafından takip edilen ortak bir nüshanın bulunmaması ve kırâat farklılıkları yeni Müslümanlar arasında tekfire varan ihtilaflara sebep olmuştur.²⁶⁸ Bu durumu gören Hz. Osman ise ihtilafların önünü almak için sahâbeyle istişâre etmiş ve neticede Müslümanları tek bir mushaf etrafında toplamaya karar vermiştir.²⁶⁹ Bu görev, Zeyd b. Sâbit başkanlığında Abdullah b. Zübeyir, Saîd b. Âs ve Abdurrahman b. Hâris'ten oluşan heyete havale edilmiştir.²⁷⁰ Hz. Osman, Hz. Ebû Bekir'in toplattığı suhufu Hz. Hafsa'dan almış ve heyetten buna göre çoğaltmalarını istemiştir. Öte yandan ayetlerin yazımı sırasında ihtilafa düşerlerse Kureyş lehçesine göre yazmalarını ve *son arzada* tilâveti nesh olunan âyetlerin ise yazılmamasını emir vermiştir.²⁷¹ Heyet tarafından birkaç nüsha olarak istinsah ettirilen mushaflar farklı şehirlere

²⁶⁵ "Rahmetim gazabımı geçmiştir." Buhârî, Tevhîd, 22; "Allah'ım! Cezandan affına, gazabından rızana sığınırım. Senden yine sana sığınırım." Müslim, Salât, 222.

²⁶⁶ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Ahmet Avni Konuk, **Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi**, haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, İstanbul, 4. bs., İFAV Yayınları, I, 2005, s. 277-280.

²⁶⁷ Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 9-10.

²⁶⁸ Ebû Ca'fer et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân**, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, 2. bs., Mektebetü İbn Teymiye, I, s. 60.

²⁶⁹ İbn Ebî Dâvud, **Kitâbu'l-Mesâhif**, Beyrut, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002, I, s. 206.

²⁷⁰ Buhârî, Fedâilü'l-Kur'ân, 3.

²⁷¹ Muhsin Demirci, **Kur'ân Tarihi**, İstanbul, İFAV Yayınları, 2017, s. 170.

gönderilmiş ve buna uymayanların yakılması veya düzeltilmesi istenmiştir. Kur'an'ın cem' ve çoğaltılmasına dair pek çok kitapta bulunabilecek bu bilgilerin yanında Âlûsî farklı olarak Şîîlerin bu konu etrafındaki şüphelerine de yer vermektedir. Şîîler Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın ehli beytin faziletine dair olan birtakım ayet ve sûreleri Kur'an'dan çıkardıklarını iddia ederler. Öyle ki bu düşüncüyü destekler nitelikteki rivayetler Şîîlerin temel kaynaklarından olan Kuleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfî*'si içine girmiştir. Âlûsî ise bu iddiaların son derece çürük olduğunu, bunu birtakım Şîîlerin de gördüğünü söyler.²⁷²

Kur'an'a olan güveni son derece zedeleyen ilgili görüşün vahametini kavramış olan Tabersî (ö. 548/1154) gibi bir kısım Şîî âlimler bu yaklaşımın yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır. Tabersî'ye göre tarihte yaşanmış büyük olaylara dair bilgilerin, meşhur kitapların ve divanların sahih bir şekilde nakledildiğini kabul edip de Kur'an'ın nakledilemediğini düşünmek isabetli değildir. Zira Kur'an'ı diğerlerinden üstün kılan ve nakledilmesini teşvik eden pek çok cihet vardır. Nitekim pratikte İslam âlimleri Kur'an'ın harf, ayet, i'râb ve kırâatları konusunda var olan ihtilaflara kadar Kur'an'a dair her şeyi muhafaza etmişlerdir. Müslümanların bu derece samimi bir gayret gösterip Kur'an'ı sağlam bir şekilde korumaya çalışırken ondan bir kısım ayetleri çıkarmaları veya değiştirmeleri düşünülemez. Öte yandan Tabersî, Kur'an'ın Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde yazıldığını, ezberlendiğini ve manalarının öğretildiğini hatırlatır. Öyle ki Abdullah b. Mes'ûd ve Übeyy b. Ka'b gibi bir grup sahabenin Hz. Peygamber'e karşı Kur'an'ı birkaç kez hatmettiğini söyler. Hatta ona göre bu durum Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde mürettep bir mecmûa halinde olduğunu göstermektedir.²⁷³

Âlûsî, Hz. Ebû Bekir döneminde mütevâtir olmayan ve tilaveti neshedilen ayetlerin Kur'an'a alınmadığını yalnız olayları tahkik etme fırsatı bulamayan kişilerin (nesih haberi kendilerine ulaşmayan, son arzada bulunmayan ve cihaddan dönmemiş olanlar gibi) bunları uzunca bir süre okuduklarını belirtir. Hz. Osman, Mushafı çoğaltıp İslam beldelerine gönderene kadar bu durum böyle devam etmiştir. Dolayısıyla Kur'an ayetlerinin daha fazla olduğu sonradan azaldığı konusunda gelen haberlerin bu anlama hamledilmesi gerektir. Diğer yandan bir kısım sahâbîlerin kendi mushaflarındaki farklılıklara da değinen Âlûsî bu durumun onların kişisel görüşlerine dayandığını, herkesin üzerinde ittifak ettiği mushafın ise Hz. Osman Mushafı

²⁷² Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 21-23.

²⁷³ Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 23-24. Âlûsî, Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde elimizdeki gibi bir mecmûa halinde olduğu görüşünü benimsememektedir.

olduğunu belirtir. Sonuç itibarıyla bu konudaki yanlış düşünceler birtakım rivayetlerin aslını bilmemekten kaynaklanmaktadır.²⁷⁴

3.2.4.2. Ayet ve Sûrelerin Tertibi

Âlûsî, ayetlerin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tevkifiyle tertip edildiği konusunda pek çok nassın bulunduğunu ve İslam âlimlerinin bu konuda ittifak ettiğini söyler. Sûrelerin tertibi konusunda ise ihtilaf edilmiştir. Ancak çoğunluk bu tertibin tevkifi olduğu görüşüne sahiptir. Bu görüşün temelinde ise Kur'an'ın ilk olarak levh-i mahfûzdan dünya semasına (beytulizze) daha sonra oradan da yeryüzüne peyderpey indirildiği düşüncesi bulunmaktadır. Zira bu düşünceye göre Kur'an'ın Allah katında kendine hâs bir tertibi vardır. Nitekim Hz. Peygamber de her sene Ramazan ayında Hz. Cebrâil'e bunları kendine hâs tertibiyle arz etmekteydi. Yalnız bazı sahâbîlerin hususî mushaflarının farklı tertibe sahip olması ve bir kısım rivayetler sûrelerin tertibinin tamamıyla tevkifi olmasını zorlaştırmaktadır. Bir rivayete göre İbn Abbâs, Hz. Osman'a iki farklı sûre grubuna ait olan Enfâl ile Berâe sûrelerini arka arkaya ve uzun sûrelerin (es-seb'u't-tuvel) yanına koymalarının ve aralarına da besmeleyi yazmamalarının nedenini sorar. Hz. Osman da bu soruya cevap olarak Hz. Peygamber'in kendisine bir ayet indiği zaman vahiy kâtiplerini çağırıp ayetin hangi sûrede nereye konulacağını söylediğini ancak Berâe sûresinin en son inen ayetlerden olduğu için bir beyanda bulunmadığını ve kendisinin de konu benzerliğinden dolayı onu Enfâl sûresine ait olduğunu düşündüğünü bu nedenle her iki sûreyi birlikte uzun sûrelerin yanına koyduğunu ve aralarını da besmeleyle ayırmadığını belirtir.²⁷⁵ Görüldüğü üzere bu rivayet sûre tertibinde içtihadın da payı olduğunu ortaya koymaktadır. Âlûsî'ye göre her iki görüşü uzlaştırmak Enfâl ile Berâe dışında bütün sûrelerin tertibinin tevkifi; bu iki sûrenin tertibinin ise içtihadî olduğunu söylemekle mümkündür. Diğer yandan Âlûsî, Hz. Osman'ın bu konudaki içtihadını, Hz. Ömer'in muvafakatlari çerçevesinde değerlendirerek ilgili içtihadın Allah'ın iradesine tevafuk etmiş olmasını mümkün görmektedir.²⁷⁶ Son tahlilde müellif sûre tertibinin tevkifi olduğunu düşünmektedir.

3.2.4.3. Yedi Harf

Yedi harf konusunda vârid olan haberler sübutunu kesin bir şekilde ortaya koymakla birlikte mahiyetini açıkça izah etmemektedir. Bu yüzden âlimler yedi harfin ne olduğu konusunda farklı kanaatlere sahiptirler. Âlûsî bu konuya dair bahse değer yaklaşımları yediyle

²⁷⁴ Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 25-26.

²⁷⁵ Ebu Davud, Salat 125, (786); Tirmizi, Tefsir, Tevbe, (3086).

²⁷⁶ Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 26-27.

sınırlandırır. Genel çerçeveyi Suyûtî'den almış olmakla birlikte birtakım değerlendirmelere de yer verir.

1. Harfin kelime, mana ve cihet arasında müşterek bir isim olmasından dolayı yedi harfin bilinemeyeceğini savunanlar. Âlûsî'ye göre böyle bir sonuca ulaşmak için harfin müşterek olması tek başına yeterli değildir.

2. Yedinin gerçek anlamda bir sayı ifade etmediğini aksine çokluk ve genişlik bildirdiğini savunanlar. Bu görüş yedi harfin manasını açıklamamakla birlikte bir kısım rivayetlere²⁷⁷ de muhalif durmaktadır. Zira Âlûsî ilgili rivayetlere dayanarak buradaki yedi sayısının inhisar ifade ettiğini düşünmektedir.

3. Yedi harfin yedi kırâat olduğunu savunanlar. Bu görüş ise gerçekte pek uyuşmamaktadır. Zira bir kelimenin yedi farklı kırâatı olması nadir görülen bir durumdur. Öte yandan yedi farklı kırâatin şart olmadığı bunun bir sınır olduğu düşüncesi de problemlidir. Çünkü bazı kelimelerin yediden fazla kırâatı olduğu bilinmektedir.

4. Yedi harfin farklı kelimelerle bir manayı ifade eden yedi vecih olduğunu savunanlar. Bu durum bir lafız üzere okumaları zor olan ümmîlere ilk zamanlar için verilmiş bir ruhsattır. Fakat daha sonra bu izin neshedilmiştir. Eğer böyle olmasaydı Kur'an'ın manayla nakledilmesi câiz olur, lafızıyla ibadet yapılamaz, pek çok sır ve ahkâm kaybolur giderdi.

5. Yedi harfin idgâm, izhâr, tefhîm, terkîk, işbâ', medd, kasr, teşdîd, tahfif, telyîn ve tahkîk gibi edâ keyfiyetindeki farklılıklar olduğunu savunanlar. Bu görüş ise lafız ve manadan kaynaklanan ihtilafı açıklayacak nitelikte değildir. Zira edâ keyfiyetiyle ilgili olan bu farklılıklar bir lafız o lafız olmaktan çıkarmaz.

6. Yedi harfin yedi sınıftan ibaret olduğunu savunanlar. Bu görüşün sahipleri yedi sınıfın tayininde ihtilaf etmişlerdir. Kimileri bunların muhkem, müteşâbih, nâsih, mensûh, umum, husus ve kısas olduğunu kimileri ise rubûbiyeti ortaya çıkarmak, vahdâniyeti isbât etmek, ulûhiyeti ta'zîm etmek, Allah'a kul olmak, şirkten uzak durmak, seaplara rağbetlendirmek (tergib) ve günahlardan korkutmak (terhib) olduğunu söyler. Âlûsî'ye göre bu görüşün bir dayanağı olmadığı gibi bir sınırı da yoktur.

7. Yedi harfin yedi Arap lûgati (lehçe) olduğunu savunanlar. Yalnız burada her bir kelimenin yedi ayrı lûgatle okunması değil, Kur'an'da dağılmış bir şekilde yedi lûgatin bulunması kastedilmektedir. Bununla beraber bu yedi lûgatin hangileri olduğu konusu net

²⁷⁷ Âlûsî şu hadisi delil olarak gösterir: "Cibrîl ve Mikâil yanıma geldiler. Cibrîl sağıma, Mikâil soluma oturdu. Cibrîl bana, "Kur'an'ı bir harf üzerine oku" dedi. Mikâil ise bunun artırılmasını istedi. Nihayet yedi harfe ulaşıncâ sustu. Böylece ben (izin verilen) sayının bittiğini anladım." Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 20

değildir. Yalnız Suyûtî bu görüşün Hz. Ömer ile Hişâm arasında geçen olaya muhalif olduğunu söyler. Zira her ikisi de aynı kabileden oldukları için Hz. Ömer'in, Hişâm'ın okuyuşunu reddetmesi anlaşılır değildir. Dolayısıyla Suyûtî'ye göre yedi harften maksat yedi lûgat olamaz. Âlûsî ise Suyûtî'nin bu eleştirisini kabul etmez. Ona göre aynı kabileden olan sahâbîlerin ihtilaflarının pek çoğu lûgat farklılığına dayanmaktadır. Zira sahâbîlerin kendi lûgatlerinin dışındaki okuyuşları da naklettiği bilinmektedir. Âlûsî'nin bu konuda yedi harfin yedi lûgat olduğu görüşünü benimsediği söylenebilir. Ayrıca *el-Ecvibetü'l-İrâkıyye* adlı eserinde bu konuya dair bir bölüm bulunduğunu²⁷⁸ isteyenlerin müracaat edebileceğini söyler.²⁷⁹

3.3.5. Kur'an'ın İ'câzı

Kur'an'ın mu'ciz olduğu konusunda âlimler arasında şüphe ve tartışma bulunmamaktadır. Ancak Kur'an'ın hangi açılardan i'câza sahip olduğu hususunda farklı yaklaşımlar vardır. Kimi nazım gibi sadece bir yönle Kur'an'ın mu'ciz olduğunu iddia ederken kimi de i'câzın ilgili yönlerin tamamıyla gerçekleştiğini savunur. Âlûsî ise her iki yaklaşıma yer vermekle beraber daha ziyade ikincisini benimsediği görülür. Diğer yandan Âlûsî'nin bu bölümde görüşleri detaylı açıklamadan önce eleştirilere yer vermesi bazı araştırmacılar tarafından yanlış anlaşılmış, eleştirilerin ona ait olduğu düşünülmüştür.²⁸⁰ Hâlbuki daha sonra bu eleştirilerin tamamını cevaplandığı görülür. Bununla beraber ilgili görüşler, eleştiriler ve cevaplar konusunda büyük ölçüde Âmidî'den istifade ettiği de anlaşılmaktadır.²⁸¹ Ayrıca sarfe teorisine de değinen Âlûsî, bu konuda Mu'tezile'ye pek çok eleştiride bulunur. Müellifin incelediği i'câz yönleri genel olarak beş kategoride toplanabilir. Bunları nazım, belâgat, gaybtan haber verme, tenâkuz ve ihtilafın bulunmaması, akla uygunluğu ve ince manalar taşıması şeklinde ifade edebiliriz.

3.3.5.1. Nazım (Sözdizimi)

Kur'an'ın i'câz yönlerinden birincisi eşsiz bir nazım ve üsluba sahip olmasıdır. Âlûsî, Kur'an'ın bu yönünü açıklarken Râgıb el-İsfahânî'yi takiben telif türlerine değinir. Buna göre telif türleri mensûr, manzûm, müseccâ ve şiirden ibarettir. Kur'an ise bilinen bu türlerin ötesinde kendine mahsûs bir nazım ve üsluba sahiptir. Ancak ilgili türlerin güzelliklerini de kendinde toplamayı ihmal etmemiştir. Yani Kur'an bir nazımın sahip olabileceği her türlü

²⁷⁸ Âlûsî, *el-Ecvibetü'l-İrâkıyye 'ani'l-es'ileti'l-İrâniyye*, (16. sorunun içinde), Bağdat 1295, s. 151-155.

²⁷⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 20-21; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 87-96.

²⁸⁰ Örnekler için bkz. Mehmet Salmazzem, *Kur'an'ın İ'câzı*; "Tarihsel Serencam - Tartışmalar - Güncel Yorumlar", Ankara, Araştırma Yayınları, 2019, s. 50, 51, 54, 57; Ahmet Çelik, "Âlûsî'nin Kur'an'ın İ'câzıyla İlgili Görüşleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sayı: 24, s. 54-56.

²⁸¹ İleride gelecek.

meziyeti bünyesinde barındırdığı gibi her türlü kusurdan da uzaktır. Öyle ki insaflı bir edip sadece dinlemekle tereddütsüz Kur'an'ın öteki kelimelerden farklı ve üstün olduğunu kavrar.²⁸²

Kur'an'ın bilinenin dışında bir nazma sahip olmasına itiraz edilmiştir. Bu itiraza göre Kur'an'ın pek çok ayeti Arapların şiirde kullandığı vezinlere uygundur.²⁸³ Yalnız Âlûsî'ye göre bu itiraz doğru değildir. Zira vezinli bir ifadenin şiir sayılabilmesi için söz sahibinin vezni kastetmiş olması gerekmektedir. Çünkü bazen ifade şiir kastı olmaksızın vezne uygun düşebilir. Nitekim bu, ediplerin konuşmalarında sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Hatta hiç şiir bilmeyen birisinin sözleri de bazen vezne uygun gelebilir. Ancak bu ifadelere şiir denmez. Bu yüzden Kur'an'a da şiir demek doğru değildir. Üstelik şiiri ve kısımlarını çok iyi bilen Velid b. Muğîre²⁸⁴ gibi Araplar dahi bu hususu teslim etmiştir.²⁸⁵

Âlûsî, bazı âlimlerin Kur'an'ın i'câzını onun özel nazmına bağladıklarını söyler. Buna göre Kur'an'ın i'câzı onun unsuru olan lafız ve manalarına değil sureti olan özel nazmına ilişkindir. Zira unsuru teşkil eden lafız Arapların lafızlarıdır²⁸⁶, manalar ise diğer mukaddes kitaplarda²⁸⁷ bulunmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ı Kur'an yapan şey onun sureti yani nazmdır. Bu nedenle de i'câzı onun özel nazmına bağlamak daha doğrudur. Ayrıca müellifin ilgili görüşü açıklarken büyük ölçüde Râgıb el-İsfahânî'nin ifadelerine yer verdiği söylenmelidir.²⁸⁸

3.3.5.2. Belâgat

Kur'an'ın önemli bir i'câz yönü ise erişilemeyecek yükseklikteki belâgat ve fesâhatidir. Belâgatle sözün, muktezâ-yı hale mutabık (duruma uygun) ve fasih (düzgün) olması kastedilmektedir.²⁸⁹ Diğer bir deyişle belâgat sözün, düzgün lafızlarla ve makama uygun bir şekilde ifade edilmesidir. Âlûsî bir sözün belâgat açısından üç farklı mertebede bulunabileceğini söyler. Bunlar; a) belîğ ve kuvvetli (البليغ الرصين الجزل) b) fasih ve kolay (الفصيح) c) akıcı ve yumuşaktır (الجارى الطلق الرسل). Birincisi mertebe olarak en yüksek, ikincisi orta, üçüncüsü ise diğerlerine göre en basit olanıdır. Bu mertebelerin her birinin kendine

²⁸² Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 31.

²⁸³ Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire, Matbaatu Dâri'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004, IV, s. 97.

²⁸⁴ Velid b. Muğîre Kur'an hakkında şöyle demiştir: “Ne söyleyeyim ki vallahi aranızda şiiri ve türlerini benden daha iyi bilen birisi yok. Vallahi onun sözleri bunlara hiç benzemiyor. Vallahi onun söylediği sözde bir tatlılık, bir parlaklık var. O sözün dalları meyveli, kökü ise bereketlidir. O söz daima üstün gelir, kendisine üstün gelinmez. O altında olanı ezer.” Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 29; Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1411/1990, II, s. 550/3872.

²⁸⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 29; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, IV, s. 123.

²⁸⁶ “Anlayıp düşüncesiz diye onu Arapça Kur'an yaptık.” Zuhurf 43/3; “Onu, senin kalbine uyarıcılardan olasin diye açık bir Arapça ile Rûhulemin indirmiştir.” Şuarâ 26/195.

²⁸⁷ “O Kur'an, şüphesiz öncekilerin kitaplarında da vardır.” Şuarâ 26/196.

²⁸⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 31-32; Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmi'i't-tefsîr*, s. 105-106.

²⁸⁹ Teftâzânî, *el-Mutavvel Belâgat İlimleri Meânî*, I, s. 75.

ait bir kullanım alanı vardır. Kur'an'ın belâgatı her üç mertebeyi de kendinde toplamıştır. Bu ise ancak Kur'an'a mahsus bir üstünlüktür. Zira yücelik (fehâmet) ve tatlılık (uzûbet) gibi birbirine zıt iki vasfın bir kelimada bulunması beşer gücünün üstündedir.²⁹⁰

Kur'an'ın belâgat yönünden mu'ciz olmasına yönelik bir kısım itirazlar vardır. Bunlardan birisine göre Arap ediplerinin en beliğ hutbe ve en kuvvetli şiirleriyle Kur'an'ın kısa sûreleri - vezin ve nazmı dikkate almaksızın- karşılaştırıldığında aralarında bir benzerlik görülecektir. Hâlbuki mu'ciz olanın şüphe ve benzerliğe imkân tanımayacak bir belâgate sahip olması gerekir.²⁹¹ Âlûsî'ye göre Kur'an'ın i'câzı ediplere meydan okuması ve onların muarazadan âciz kalmalarıyla sabit olmuştur. Kısa sûrelerle diğer edebî eserler arasında belâgat açısından bir benzerliğin bulunması ise i'câzın sübutuna zarar vermez. Öte yandan bu durum uzun sûrelerde veya Kur'an'ın tamamında da böyle olacağı anlamına gelmemektedir. Zira Kur'an'ın uzun sûreleri (tıvâl) veya bütünü açısından mu'ciz olması iddiamız için yeterlidir.²⁹² Diğer bir itiraza göre Kur'an, Arap dilinin dışında bir kelimedir. Bu yüzden kelime ve terkipleri bilen bir edibin birkaç ayet de olsa Kur'an'ın bir benzerini getirmeye gücü yetecektir. Aza gücü yetenin ise tamamına da gücü yeter.²⁹³ Âlûsî bu düşüncüyü kabul etmemektedir. Zira bir şeyin az bir kısmının yapılabilmesi her zaman için tamamının yapılabileceği anlamına gelmez. Nitekim çevremizdeki pek çok kişinin güzel bir iki söz söylemeye gücü yetebilir. Ancak çoğu, bir konuşma yapmaya veya şiir yazmaya güç yetiremez.²⁹⁴

Sahabenin Kur'an'ı cem' ederken bir kısım sûre ve ayetler hakkında ihtilaf etmeleri de itiraz konusu olmuştur. Buna göre Kur'an eğer belâgat açısından i'câza erişmiş olsaydı neyin Kur'an olduğu bilinir ve ihtilaf edilmezdi. Ayrıca onlar Kur'an'dan bir parça getirenlerden delil de talep etmişlerdir. Eğer mu'ciz olsaydı delil talep etmelerine gerek yoktu.²⁹⁵ Âlûsî'ye göre sahabe ayetlerin i'câzı veya Hz. Peygamber'e indirilip indirilmediği konusunda ihtilaf etmedi. Bilakis onlar getirilenlerin Kur'an olup olmadığı konusunda ihtilaf ettiler. Bu ise Kur'an'ın mu'ciz olmasına zarar verecek bir durum değildir. Ayrıca bu konuda zanna dayanılamayacağı için açık bir delil istemelerinde de bir sakınca yoktur. Konunun hassas olması ihtiyatlı davranmayı gerektirmektedir. Bu delilin vaz ve tertip için istendiğini söyleyenler de vardır.²⁹⁶

²⁹⁰ Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 31; Bu görüş Hattâbî'ye aittir. Bkz. Suyûtî, **el-İtkân**, s. 593.

²⁹¹ Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 27; Âmidî, **Ebkârü'l-efkâr**, IV, s. 98.

²⁹² Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 29; Âmidî, **Ebkârü'l-efkâr**, IV, s. 123.

²⁹³ Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 27; Âmidî, **Ebkârü'l-efkâr**, IV, s. 98.

²⁹⁴ Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 29; Âmidî, **Ebkârü'l-efkâr**, IV, s. 124.

²⁹⁵ Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 27; Âmidî, **Ebkârü'l-efkâr**, IV, s. 98.

²⁹⁶ Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 29; Âmidî, **Ebkârü'l-efkâr**, IV, s. 124.

Başka bir itiraza göre Kur'an'ın kendi asrındakilere belâgat yönünden üstün olması i'câzı gerektirmediği gibi nübüvvetin doğruluğunu da göstermez. Zira her asırda belâgatın zirvesine ulaşmış usta bir edip bulunabilir. Hz. Muhammed'in de (s.a.v.) kendi asrında böyle fasîh biri olması mümkündür.²⁹⁷ Âlûsî'ye göre mu'ciz, her zaman üstün gelecek şekilde nihaî noktaya ulaşmış demektir. Her konuda mu'tad bir nokta vardır. Bu noktanın üstüne çıkıldığında ise bunun Allah katından olduğu anlaşılır. Eğer böyle olmasaydı hiçbir şekilde mu'cize gerçekleşmezdi. Nitekim Hz. Peygamber müşriklere Kur'an'la meydan okuduğu sırada onlar belâgat sanatında zirveye ulaşmışlardı. Birçok tartışma, kavga ve ayrılıklara rağmen Kur'an'ın bir benzerini getirmekten âciz kaldılar. Bu ise kuşkusuz Kur'an'ın Allah katından olduğunu göstermektedir.²⁹⁸

Kur'an'ın i'câz yönleri içerisinde en ziyade kabul gören belâgat yönü olup bu yön başlı başına i'câz için yeterli görülmüştür. Zira Kur'an'ın bu fende üstünlüğü erbabınca malum ve müsellemdir. Nitekim Esmâ ile bedevî bir kız arasında geçen şu hadise bu konuyu aydınlatıcı niteliktedir. Buna göre Esmâ, bedevî bir kızın söylediği şiire çok hayret etmiş fakat kız ona asıl şaşırılması gerekenin şu ayetteki belâgat olduğunu söylemiştir: “Mûsâ'nın annesine, ‘Onu emzir, başına bir şey gelmesinden endişe ettiğinde onu nehre bırak. Korkup kaygılanma. Biz onu sana geri döndüreceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız’ diye vahyettik.” Zira Allah iki emri, iki nehyi ve iki müjdeyi çok belîğ bir tarzda bu ayette toplamıştır.²⁹⁹

3.3.5.3. Gaybtan Haber Verme

Kur'an'ın i'câz yönlerinden birisi de ümmî bir insanın bilme imkânına sahip olmadığı gaybî bilgileri ihtiva etmesidir. Kur'an'ın geçmiş peygamberler, ümmetler ve şeriatlerden, nüzul döneminde ve daha sonra gerçekleşecek birtakım olaylardan haber vermesi bu kapsamda değerlendirilir. Âlûsî, alışılmışın dışında gaybtan haber verip tekrarla isabet ettirmenin mu'ciz olduğunu kabul etmemenin ise inatçılık olacağını söyler. Bu konuda birtakım itirazlar vârid olmuştur. Bir itiraza göre gaybtan haber vermede bir veya iki kere isabet ettirmek harika değildir. Harika olması için ne miktarda isabet ettirilmesi gerektiği ise belirli değildir. Bu nedenle Kur'an'ın içerdiği gaybî haberlerin bu miktara ulaşmadığı söylenebilir.³⁰⁰ Âlûsî'ye göre bir veya iki kere isabet ettirmenin harika olmaması çok kere isabet ettirmenin de mu'ciz olmamasını gerektirmez. Zira bu konuda örfe itibar edilir. Kur'an'ın içerdiği gaybî haberlerin

²⁹⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 27-28; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, IV, s. 98.

²⁹⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 29; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, IV, s. 124.

²⁹⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 32.

³⁰⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 28; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, IV, s. 99.

ise örfün nazarında normalin üstünde olduğu açıktır.³⁰¹ İlgili itiraza ek olarak müneccimlerin verdikleri gaybî haberlerin gerçeğe uygun düşmeleri durumunda onların da mu'cize olması gerekeceği söylenmiştir.³⁰² Âlûsî ise bunların verdikleri doğru haberlerin Güneş veya Ay tutulması gibi bir kısım hesaplarla tespiti mümkün şeyler olduğunu söyleyerek bu iddiayı reddeder. Zira Kur'an'ın verdiği haberler hesapla bilinecek şeyler değildir.³⁰³ Diğer bir itiraza göre Kur'an'ın bu yönden i'câzı kabul edilirse geçmiş ümmet ve şeriatlara dair bilgiler ihtiva eden Tevrat'ın da mu'ciz olması gerekir.³⁰⁴ Âlûsî'ye göre Tevrat'ta var olan gaybî bilgiler eğer örfen çok denilebilecek bir miktardaysa harikadır. Bununla meydan okuma gerçekleşmişse mu'cizdir. Müellif bunu kabul etmenin Kur'an'ın i'câzına zarar vermeyeceğini düşünmektedir.³⁰⁵

Âlûsî gaybtan haber verme mu'cizesinin en kısa sûre olan Kevser sûresinde bile görüldüğünü söyler. Bu sûre üç ayetten oluşmakla birlikte gayba dair dört haberi ihtiva etmektedir. 1. Birinci ayette ümmetinin çok olacağı müjdelenmiştir. 2. İkinci ayette ise kendisi ve ümmetinin zenginleşeceğine işaret edilmiştir. 3-4. Üçüncü ayette Hz. Peygamber'in değil aksine O'na düşmanlık edeninin soyunun kesik (*ebter*) olacağı bildirilmiştir. Kuşkusuz bu derece gaybtan haber vermek beşer gücünün ötesindedir.³⁰⁶

3.3.5.4. Tenâkuz ve İhtilafın Bulunmaması

Kur'an'ın yirmi küsur senede ve farklı mekânlarda indirilmiş olmasına rağmen metninde ihtilaf ve çelişkinin bulunmaması da i'câz yönlerinden birisidir. Her ne kadar bu konuda bir kısım ayetler ileri sürülerek itiraz edilse de ilgili ayetlerde ihtilaf veya çelişki gibi gözükten hususlar genelde muterizin yüzeysel okumalarından kaynaklanmaktadır.³⁰⁷ Bu bağlamda mükerrer ayetler de eleştiri konusu yapılmıştır. Âlûsî ise bu eleştiriye karşı Kur'an'da faydasız, anlamsız bir şekilde tekrar eden ayetin bulunmadığını söyler.³⁰⁸ Öte yandan Kur'an'ın bu tür arızalardan sâlim olduğu kabul edilse bile bunun i'câzı gerektirmeyeceği zira pek çok hutbe ve şiirde bu durumun var olduğu iddia edilmiştir. Ancak Kur'an'ın hacmi ve indiriliş süreci iyi düşünüldüğünde bu itirazın da geçerli olmadığı ortadadır.³⁰⁹

³⁰¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 29; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, IV, s. 124-125.

³⁰² Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 28; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, IV, s. 99.

³⁰³ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 29-30; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, IV, s. 125.

³⁰⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 28; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, IV, s. 99.

³⁰⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 30; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, IV, s. 125.

³⁰⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 32.

³⁰⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 28, 30; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, IV, s. 99, 129.

³⁰⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 28, 30; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, IV, s. 100, 128.

³⁰⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 28; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, IV, s. 101.

3.3.5.5. Akla Uygunluğu ve İnce Manalar Taşınması

Kur'an'ın i'câz yönlerinden birisi de akla uygunluğu ve ince manalar taşınmasıdır. Yalnız bu konuda diğer edebî eserlerin de benzer şekilde akla uygun olduğu ve ince manalar taşıdığı ancak bunun i'câzı gerektirmediği şeklinde itiraz edilmiştir. Âlûsî, bu itiraza cevaben ilgili yönün tek başına i'câzı gerektirmese bile diğer yönlerle birlikte değerlendirildiğinde mu'ciz olacağını söyler.³¹⁰ Öte yandan Kur'an'ın Allah'ın birliği, tenzihi ve itaatine yönelik daveti, Allah'a karşı yapılacak kulluğun beyanı, iyiliği emredip kötülükten nehyetmesi, güzel ahlaka teşvik etmesi, kötü ahlaktan sakındırması, kısacası diğer kelimelerde görülemeyecek bir tarzda her şeyi olması gereken en makul bir zeminde beyan etmesi bu konudaki şüpheleri ortadan kaldıracak niteliktedir.³¹¹

Sonuç olarak Âlûsî, Kur'an'ın tamamının nazım, belâgat, gaybtan haber verme, tenakuz ve ihtilafın bulunmaması, akla uygunluk ve ince manalar taşınması açısından mu'ciz olduğunu hatta en kısa sûresinin dahi bu yönleri ihtiva ettiğini ancak bunun bazılarında açık bazılarında ise örtük olarak bulunduğunu düşünmektedir. Bu i'câz yönlerinin dışında dinleyenlerin kalplerine korku vermesi, okuyanları usandırmaması, ne kadar çok okunursa okunsun tazeliğini kaybetmemesi ve Allah'ın korumasında olması gibi Kur'an'ın bir kısım üstün özelliklerine de değinmiştir.³¹²

3.3.5.6. Sarfe Teorisi

Kur'an'ın i'câzını, nazım, belâgat veya muhteva dışında bir şeyle ilişkilendiren sarfe mezhebi adında bir yaklaşım daha mevcuttur. Mu'tezilî bir âlim olan Nazzâm'la özdeşleşen, birtakım Eş'arî³¹³ ve Şîî âlimlerin³¹⁴ de benimsediği bu yaklaşıma göre esasında ediplerin Kur'an'a karşı muaraza etme güçleri vardı. Fakat Allah muaraza sırasında onlardan bu güçlerini (veya bilgilerini³¹⁵) alarak Kur'an'a karşılık vermelerine engel oldu.³¹⁶ Bu durumda Kur'an'ın i'câzı, yüksek bir belâgat ve hayret verici bir nazımdan değil Allah'ın ediplere engel olmasından kaynaklanmaktadır. Âlûsî'ye göre sarfe mezhebi bu konuda hakikate en uzak olan görüştür.³¹⁷ Onun bu görüşe yönelttiği eleştirileri şöyle özetleyebiliriz:

³¹⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 28, 31; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, IV, s. 102.

³¹¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 32.

³¹² Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 33. Bu konudaki i'câz yönlerini toplu olarak görmek için bkz. Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, thk. Abdusselâm el-Bekkârî el-Messârî, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2012, (I cilt, II cüz), I, s. 277-292.

³¹³ Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) gibi.

³¹⁴ Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) gibi.

³¹⁵ Şerîf el-Murtazâ'nın görüşüdür.

³¹⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 28; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, IV, s. 73-74.

³¹⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 33.

1. Bu yaklaşım mu'ciz olanın Kur'an değil sarfe olduğu anlamına gelir ki bu durum müminlerin icmâ'ına zıttır.

2. Kur'an'ın meydan okuması bütün Araplara karşı olmuştur. Eğer Kur'an'ın sarfeyle mu'ciz olduğu kabul edilirse o zaman Kur'an'ın bir benzerini getirmek herkese nispetle normal bir durum olur. Zira Kur'an'ın bir benzerini getirmek mümkün değilse sarfeye zaten ihtiyaç yoktur. Yok, eğer herkesin bir benzerini getirmesi mümkün ise Kur'an'ın alelade bir kelim olması gerekir ki Kur'an asla böyle bir kelim değildir.

3. Bu yaklaşıma göre Allah'ın engellemesinden önce Kur'an'ın bir benzerini getirmek mümkündür. Bu durumda Arap ediplerinin sarfeden önceki kavilleri araştırıldığında Kur'an'a muaraza edebilecek şeyler bulunabilir.

4. Eğer i'câz, ediplerin ellerinden bilgilerinin alınmasıyla gerçekleşmişse bu konunun yayılıp bize kadar ulaşması gerekirdi. Fakat elimizde bu konuya dair hiçbir bilgi yoktur.³¹⁸

Âlûsî bazı âlimlerin bu görüşün yanlışlığına dair, “*Yemin olsun ki, eğer insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini getirmek üzere bir araya gelseler, birbirlerine yardımcı da olsalar, (yine) onun benzerini getiremezler*”³¹⁹ ayetini delil getirdiklerini belirtir. Zira bu ayet insanlar ve cinlerin güçlerini birleştirseler de Kur'an'ın bir benzerini getiremeyeceklerini ifade etmektedir. Eğer kudretleri ellerinden alınacak olsaydı toplanıp birbirlerine destek olmalarının bir anlamı olmazdı. Âlûsî, yalnızca bu delille yetinilmesinin insanları razı etmeyeceğini düşünmektedir. Bu nedenle ilgili delilin diğerleriyle beraber kullanılmasının daha uygun olacağını söyler.³²⁰

3.4. Bediüzzaman Said Nursi (ö. 1960): Muhâkemât

Bediüzzaman Said Nursî 1878 yılında Bitlis'e bağlı Nurs köyünde dünyaya gelmiştir. Çok küçük denilebilecek bir yaşta icâzet alan Nursî, keskin zekâsı ve sağlam hafızasından dolayı Bediüzzaman lakabıyla anılmıştır. Eserlerinde daha ziyade çağın gereklerine uygun yeni bir ilm-i kelâmın inşası üzerinde yoğunlaşan Nursî; iman esaslarını sağlam aklî delillerle temellendirerek İslam coğrafyasında yayılan materyalist akımların etkilerini kırmaya çalışmıştır. Hapis, sürgün ve mücadeleyle geçen bir ömrün ardından 1960 yılında Urfa'da vefat etmiştir.³²¹

³¹⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 28; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, IV, s. 103-104.

³¹⁹ İsrâ 17/88.

³²⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 28-29; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 589.

³²¹ Hayatı ve eserleriyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Alparslan Açıkgenç, “Said Nursi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/said-nursi> (30.05.2020).

Nursî, *Muhâkemât* adlı eseri *İşârâtü'l-i'câz*³²² tefsirine bir mukaddime olması düşüncesiyle 1910-1911 yıllarında önce Arapça, sonrasında ise biraz daha detaylandırarak Türkçe telif etmiştir.³²³ Bu mukaddime de esas olarak tefsirin temel problemleri konu edinilmekle birlikte İslam düşüncesine yönelik değerlendirmelere de (*muhâkeme*) yer verildiği görülür.³²⁴ Nitekim *Muhâkemât*'ın müellif tarafından verilen diğer bir ismi *Saykalü'l-İslamiyet*³²⁵ de bu fikri desteklemektedir. Eserin girişinde yer verilen ifadelerden³²⁶ anlaşıldığı kadarıyla Nursî, bu eserinde akıl-nakil/İslam-bilim arasında vehmedildiği gibi bir çatışmanın olmadığını ortaya koymaya ve bu yanlış anlayışın temellerine inmeye çalışmıştır.³²⁷ Bu bağlamda bir öz eleştiri de yaparak İslamiyet'in kabuğuyla meşgul olup özünü ihmal ettiklerini, “*İsrâiliyâtı usûle, hikâyâtı akâide ve mecâzâtı hakâike karıştırmak*” aldandıklarını ifade eder.³²⁸ Ayrıca İslam coğrafyasının içinde bulunduğu fikrî krizin nasıl aşılabileceği konusunda da yer yer değerlendirmelerde bulunmuştur.³²⁹ Nursî bu eseri üç makale (*hakikat, belâgat ve akide*) ve bir tür konulu tefsir şeklinde üç kitap (*semâ, arz ve beşer ilmi*) olarak tasarlamış ancak sadece üç makaleyi yazabilmiştir. Bu makalelerden her biri okuyucuyu maksada ulaştıracak birtakım mukaddime ve meseleler üzerine kurgulanmıştır.

Birinci makalede doğru bir yorum için esas alınması gereken asılların neler olduğunu ortaya koymaya çalışan müellif, ikinci bölümde Kur'an yorumunda dikkat edilecek belâgat esaslarına değinir. Mukaddimenin bu ilk iki bölümünde gerek Kur'an yorumlarının bir ölçütü gerek bir yöntem gerekse de i'câz anlayışı olarak “belâgat” vurgusu güçlü bir şekilde

³²² Said Nursî pek çok ilim ve fenleri ihtiva eden Kur'an'ın her biri birkaç fende uzman olan muhakkik âlimlerden oluşan bir heyet tarafından tefsir edilebileceğini düşünmektedir. İşte bu tefsirini, ileride böyle ilmi bir heyet tarafından yazılacak kapsamlı tefsire örnek teşkil etmesi için telif ettiğini ifade eder. Bediüzzaman Said Nursî, *İşârâtü'l-i'câz*, Ankara, 4. bs., TDV Yayınları, 2015, s. 88-90.

³²³ Bediüzzaman Said Nursî, *Muhâkemât*, İstanbul, Rnk Neşriyat, 2015, s. 136; a.mlf., *Âsâr-ı Bediyye*, nşr. Abdulkadir Badıllı, İstanbul, 2. bs., İttihad Yayıncılık, 1999, s. 235; a.mlf., “9. Şuâ”, *Şuâlar*, İstanbul, Altınbaşak Neşriyat, 2008, I, s. 182. *Muhâkemât* eserini ulemaya bir reçete olarak düşünen Bediüzzaman bu eserin Arapçasını “*Reçetü'l-Havâs*” olarak isimlendirmiştir. Bkz. *Âsâr-ı Bediyye*, s. 417.

³²⁴ Benzer bir değerlendirme için bkz. Yunus Emre Gördük, “Tefsir Usûlü Açısından Bediüzzaman'ın *Muhâkemât*'ı”, *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, ed. Bilal Gökçır v.d., İstanbul, İlim Yayıma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013, II, s. 574.

³²⁵ İslâm hakikatlerini örtmeye çalışan evhâm ve hayâlâtın bulutlarını dağıtıp elmas mesabesinde olan o hakikatleri tekrar açığa çıkarmaktır. Nursî, *Muhâkemât*, s. 8-10. Nitekim Nursî'nin şu ifadeleri bunu göstermektedir: “Fahr olmasın, çocukluğumdan beri mesleğimin üssü'l-esası, ifrat ve tefritle İslamiyet'in hakikatlerine sürülen lekeleri temizlemek ve o elmas gibi hakikatlerine saykal vurmak idi.” *a.g.e.*, s. 43.

³²⁶ Nursî, *Muhâkemât*, s. 8-10.

³²⁷ İslam-bilim ilişkisi Nursî'nin içinde bulunduğu (XIX-XX.) asrın en ciddi tartışmalarından birisidir. Bu tartışmanın fitilini ateşleyen Ernest Renan adında Fransız bir müsteşrik olmuştur. Renan, 1883 yılında Sorbonne Üniversitesi'nde “İslâm ve Bilim” adlı bir konferans vermiş ve bu konferansta İslam'ın ilerlemeye engel (!) olduğu tezini ortaya atmıştır. İslam dünyasında büyük tepkilere yol açan bu teze karşı Müslüman düşünürler tarafından pek çok reddiye kaleme alınmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Düccane Cündioğlu, “Ernest Renan ve “Reddiyyeler” Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, *Divân İlmi Araştırmalar*, 1996/2, s. 1-94.

³²⁸ Nursî, *Muhâkemât*, s. 8.

³²⁹ Bkz. Nursî, *Muhâkemât*, s. 36, 37, 45.

hissedilmektedir.³³⁰ Özellikle ikinci bölümde müellifin, Cürcânî'nin sözdizim nazariyesine bağlı belâgat eksenli bir i'câz anlayışını benimsediği ve bu anlayışın dayandığı teorik temellerin izahına giriştiği görülmektedir. Üçüncü bölümde ise müellif, ilk iki bölümde zikredilen öncüllerden hareketle Kur'an'ın temel maksatlarından ulûhiyyet, nübüvvet ve haşır konularını temellendirmeye çalışır. Bu bağlamda Nursî, bir yandan Cürcânî'nin sözdizimci i'câz anlayışını sürdürürken diğer yandan i'câz meselesini kelâmî bağlamına döndürerek meseleyi çok daha kapsamlı bir çerçeveye oturtmuştur.³³¹ Nursî'nin tefsir yönteminin dayandığı esasları daha iyi anlayabilmek için mukaddimenin ilgili bölümlerine ayrıca değinmek gerekir. Burada yalnızca hakikat ve belâgat bölümlerine yer verilecek akâid bölümü ise tezin ikinci kısmında ele alınacaktır.

3.4.1. Tefsirde Akıl-Nakil Dengesi

Nursî, akıl ve nakil arasındaki ilişkiyi doğru bir şekilde takrir etmek istediğinden usûlde yerleşmiş olan “akıl ve nakil tearuz ettiğinde akıl asıl kabul edilir, nakil tevil olunur” kaidesini ilk mukaddimede ele almaktadır. Bu mukaddimede Kur'an'ın bazı zâhir ayetleri ile kesin aklı deliller arasında var olduğu düşünülen tearuzun kaynağına inmeyi ve her aklın nakli tevil edemeyeceğini göstermek ister. Öncelikle kevnî ayetlerin anlaşılmasında Kur'an'ın aslı maksatlarına dikkat edilmesi gerektiğine vurgu yapar. Bu maksatların tevhid, nübüvvet, haşır ve adalet olduğunu belirten Nursî'ye göre Kur'an'ın kâinattaki varlık ve olaylardan bahsetmesi bu dört maksada matuf olup istitrâdî bir mahiyet arz etmektedir. Yani Kur'an, bu maksatları delillendirmek amacıyla kâinattan bahseder. Mesela kâinatın her yerinde görülen akıl almaz düzenin, ilim, irade ve kudret sahibi bir düzenleyiciyi gösterdiğine işaret eder. Ancak salt maksadı kâinattaki düzenin keyfiyetinden bahsetmek değildir. Zaten Kur'an -kâinattan yalnız kâinat için bahseden- bilimden bu yönüyle ayrılmaktadır.³³²

Allah'ın Kur'an'da tercih ettiği üslûbun bilinmesi ilâhî kelâmın anlaşılmasında son derece önemlidir. Nursî'nin değerlendirmelerine göre Kur'an, Arapların üslubuna en uygun

³³⁰ “Muhakkaktır ki, Tenzîl'in hâssa-i cazibedarı i'câzdır. İ'câz ise, belâğatin yüksek tabakasından tevellüd eder. Belâgat ise, hasâis ve mezâyâ, bahusus istiare ve mecaz üzere müessesedir. Kim istiare ve mecaz dürbünüyle temaşa etmezse, mezâyâsını göremez. Zira ezhan-ı nasın te'nisi için esâlib-i Arab'ta yenâbî-i ulûmu isâle eden Tenzîl'in içinde, tenezzülât-ı İlâhiyye tabir olunan mûraât-ı efhâm ve ihtiram-ı hissiyat ve mûmaşat-ı ezhan vardır. Vakta ki bu böyledir. *Ehl-i tefsire lâzımdır*: Kur'an'ın hakkını bahş; ve kıymetini noksan etmesin. Ve belâğatin tasdik ve sikkesi olmayan bir şeyle Kur'an'ı tevil etmesinler. Zira her hakikatten daha zâhir ve daha vâzıh tahakkuk etmiş ki, Kur'an'ın mânâları hak oldukları gibi, tarz-ı ifade ve sûret-i mânâsı dahi belîğane ve ulvidir. Cüz'iyatı o madene ircâ ve teferuâtı o menbaa ilhak etmeyen, Kur'an'ın ifâ-i hakkında mutaffifinden oluyor.” Nursî, **Muhâkemât**, s. 59.

³³¹ Nursî ve i'câz anlayışı ilgili değerlendirmeler için bkz. Mehmet Taha Boyalık, “Abdülkâhîr Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi”, Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s. 293-299.

³³² Nursî, **Muhâkemât**, s. 15-16.

üslubu, delil yollarından ise en istikametli, en açık ve en kısa olanını tercih etmiştir. Bu bakımdan muhatabın anlayıp benimseyebilmesi için onlar tarafından bilinen şeyler üzerinden delil getirilmiştir. Zira istidlalin temel şartı delilin iddia edilenden daha açık ve muhatap tarafından biliniyor olmasıdır. Bu nedenle Kur'an halkın duygularına bir derece hürmet etmiş, kâinatın düzeninden onların bildiği ve alışkın olduğu şekilde bahsetmiştir. Aksi takdirde delil, iddiadan daha kapalı olurdu ki bu durum irşad, belâgat ve i'câza terstir. Sözelimi Allah'ın her şeye kâdir olduğuna delil olarak elektrik veya kütle çekimi ya da dünyanın günlük ve senelik hareketleri veyahut bir damla suda binlerce mikroskobik canlının yaşaması gibi şeyler gösterilseydi o dönemki insanların bunu anlamaları mümkün olmayacağı gibi kabul etmeleri de zorlaşacaktı.³³³

Nursî, Kur'an'ın ilk muhataplarına yönelik bu üslubunu kinâye üslubuna benzetir. Buna göre iki anlama da ihtimali olan bir sözden eğer ikincil anlam kastediliyorsa birincil anlamı velev yanlış bile olsa kelâmın yanlış olduğunu söylemek mümkün değildir. Yani ayetlerin zahiriyle kevnî gerçekler arasında bir zıtlık görüldüğünde Kur'an'ın hata ettiğini söylemek doğru değildir çünkü Kur'an'ın maksadı başkadır.³³⁴ Nursî bu bağlamda bir kelâmdan, akla gelen her bir mana için mütekellimin sorumlu tutulamayacağını zira kelâmın söyleniş amacının dışındaki mefhumların ancak mütekellimin onu murâd etmesiyle kelâmın manasından sayılabileceğini belirtir. Çünkü bir sözün doğru veya yalan olması mütekellimin kast ve garazına bağlıdır. Mütekellim ancak kastettiği bir anlamdan dolayı sorumlu tutulabilir, tenkit edilebilir. Ancak kelâmın müstetbaâtı (*yan manaları*) diye tabir olunan telvih, telmih, manayı anlatmak için kullanılan biçim ve ifade tarzı gibi şeylerdeki yanlış mütekellime ait olmayıp örf, âdet ve genel kabule aittir. Zira muradın doğru bir şekilde anlatılması için genel kabul ve örf dikkate alınır.³³⁵

Kur'an bir yandan ilk muhatapların anlayışlarını gözetirken diğer yandan ayetlerin kıvrımlarında³³⁶ (*telâffif*) kevnî gerçeklere işaret etmeyi ihmal etmemiştir. Nursî Kur'an'ın tamamını bir kelâm³³⁷ olarak gördüğünden herhangi bir ayetin ancak ilişkili olduğu ayetlerle birlikte değerlendirildiğinde doğru anlaşılabilceğini savunur. Sonuç olarak ona göre bu hakikatleri bilmeyen, ayetleri doğru muvazene ve muhakeme edemeyen bir aklın, nakli tevil etmesi doğru değildir. Bu düzeyde bir yeterliliğe sahip olmamasına rağmen teville girişen kişi -

³³³ Nursî, **Muhâkemât**, s. 16-17.

³³⁴ Nursî, **Muhâkemât**, s. 17.

³³⁵ Nursî, **Muhâkemât**, s. 38.

³³⁶ Kıvrımlardan kasıt ayetlerin ima, işaret, telvih, remiz gibi farklı açılardan çeşitli anlamlara delalet etmesidir.

³³⁷ Benzer bir yaklaşım için bkz. Zerkeşi, **el-Burhân**, s. 339.

Nursî'nin ifadesiyle- namaz kılmayışını Kur'an'a dayandıran Bektaşî gibi hakikat karşısında maskara olacaktır.³³⁸

3.4.2. Kur'an'daki Müşkil ve Müteşâbih İfadelerin Kaynağı

Bedüzzaman müteşâbih konusunu klasik literatürde olduğu gibi ele almaz. O daha çok Müslümanlar arasında pek çok tartışmaya sebep olan müteşâbih üslubunun Kur'an'da neden tercih edildiğinin cevabını vermeye çalışır. Ona göre bu üslubun tercih edilmesinin en önemli nedeni Kur'an'ın doğru yola iletmek istediği insanların çoğunluğunun avam olmasıdır. Çünkü havas, avama hitap olunan kelâmdan rahatlıkla istifade edebilirken avam, havassa hitap olunan kelâmı hakkıyla anlayamaz. Hâlbuki halkın çoğunluğu avamdır. Avam ise alışkın olduğu ve hayal ettiği şeylerden uzaklaşıp hakikati açık bir şekilde göremez. Bu yüzden soyut olan hakikati zihinlerine yakınlaştırmak için alışkın oldukları surette anlatmak gerektir. Ta ki o soyut hakikatleri, hayalî suretlerin arkasında görmekle tanıyıp bilsinler. İşte bu sebepten dolayı âlimlerce “*tenezzülât-ı ilâhîyye*” ile tabir olunan Allah'ın, insanların akıl ve anlayışlarına uygun bir şekilde hitap etmesi Kur'an'ın tamamında geçerli olmuştur. Yalnız bu üslupta soyut hakikatlere giydirilen suretlerin odak noktası olmamasına dikkat edilmelidir.³³⁹ Zira bu suretler cismaniyet ve cihet gibi Allah hakkında muhal olan şeyleri akla getirir. Bu yüzden nazarın, o suretlerden geçerek arkasındaki hakikati görmesi gerekir. Mesela halkın, Allah'ın kâinattaki tasarrufunu tümüyle ihata etmeleri zordur. Halk bunu daha çok bir sultanın tahtında oturup ülkeyi yönetmesi şeklinde düşünür.³⁴⁰ İrşad ve belâgatın bir gereği olarak onların bu düşüncesi bir derece gözetilmiş ve Allah'ın kâinattaki tasarrufu bu şekilde anlatılmıştır.³⁴¹ Ancak bu suret bir dürbün olup arkasında mücerred bir hakikati göstermektedir. Bu tıpkı derin ve farklı manaları basit ve kolay bir şekilde anlatmak için kullanılan istiârelere benzer. İşte müteşâbihât, istiârenin en derin olan kısmıdır. Zira en gizli olan hakikatlerin misal şeklindeki suretleridir.³⁴²

Kur'an'daki müşkil ifadelerin kaynağına da değinen müellife göre bir kelâmın anlaşılmasını zorlaştıran iki sebep olabilir. Kelâmın kapalılık ve işkâli ya lâfız ve üslubun perişanlığından kaynaklanır ki bu kısım “mübîn” olan Kur'an'a yakışmaz. Ya da kapalılık mananın dakik, derin, kıymetli, alışılmadık olması ve yaygın kullanılmaması gibi sebeplerden kaynaklanır. Bir sözde bu üslubun tercih edilmesinin nedeni ise muhataplarda söze karşı şevk uyandırmak, sözün gerçek kıymet ve ehemmiyetini bildirmek içindir. Tıpkı nâzenin bir dilberin

³³⁸ Nursî, **Muhâkemât**, s. 17.

³³⁹ Nursî, **Muhâkemât**, s. 39.

³⁴⁰ Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, Cidde, Dâru'l-Minhâc, 2011, IX, s. 265.

³⁴¹ “*Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir.*” Taha 20/5.

³⁴² Nursî, **Muhâkemât**, s. 128.

muhabatına karşı nazlanıp kendini gizleyerek bütün dikkati üstüne çekmesi gibi. Nursî'ye göre Kur'an'ın müşkil ifadeleri şüphesiz bu kısma dâhildir.³⁴³ Dolayısıyla Kur'an'daki işkâl lafzın kapalılığından değil mananın inceliğinden kaynaklanmaktadır.³⁴⁴

3.4.3. Kur'an'da Hakikat ve Mecâz

Mecâz konusu Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında hayati bir öneme sahiptir. Bu nedenle Bedüzzaman mecâzın âlimin elinden cahilin eline geçtiğinde hakikate inkılâp edeceğini ve hurafelere kapı açacağını belirtir. Zira mecâz, anlatıma kuvvet ve güzellik katmak için bir sözü gerçek anlamı dışında kullanmaya denir. Buna göre mecâzın şeffaf bir cam gibi ardındaki hakikati göstermesi gerekir. Ancak bilgisiz insanların eline düşmesi, üzerinden uzun bir zamanın geçmesi veya dildeki kullanımların farklılaşması gibi nedenlerle bazen hakikate hamledilerek şeffaflığını yitirebilir. Bu durumda mecâzî ifadenin kendisi hakikat yerine geçer ve esas hakikat gizlenir. Bu yüzden her şeyde zahire göre hükmetmemek, meselenin aslını araştırmak gerekir. Zira muhakkik bir kimsenin bir meseleyi incelerken zamanın tesirlerinden uzaklaşması, meseleyi ilgili olduğu zamanın şartlarına göre değerlendirmesi, mantığın terazisiyle tartması ve her şeyin kökenine inmesi gerekir.³⁴⁵

Bedüzzaman bu hakikati fark etmesini sağlayan bir çocukluk hatırasından bahseder. Bir gün ayın tutulduğunu görünce annesine bunun nedenini sorar. Annesi gökteki bir “yılanın ayı yuttuğunu”, hala görülebilir olmasının sebebi olarak da “semadaki yılanların yarı şeffaf” olduğunu söyler. Hâlbuki bu bir teşbih olup bilgisizlikten dolayı hakikat anlamına hamledilmiştir. Zira astronomi bilginleri ayın yörüngesiyle güneşin etrafındaki yörüngelerin (*mıntikatü'l-buruc*) iki noktada (*baş ve kuyruk*) kesişmesinden dolayı her iki tarafta kalan iki yaya “*tinnîn*” yani yılan adını vermişler. Nitekim ay, baş veya kuyruk noktalarından birine güneş de diğerine geldiğinde araya dünyanın girmesiyle ay tutulması (*inhisâf*) gerçekleşir. İşte bu örnekte olduğu gibi mecâz ilmin elinden cehlin eline düştüğünde pek çok hurafe ve ihtilaf ortaya çıkmaktadır.³⁴⁶

³⁴³ Nursî, **Muhâkemât**, s. 40.

³⁴⁴ Nursî, **Muhâkemât**, s. 128.

³⁴⁵ Nursî, **Muhâkemât**, s. 24-25.

³⁴⁶ Nursî, **Muhâkemât**, s. 25. Ayın yörüngesi ekliptiği (güneşin bir yıl boyunca dolandığı daireyi) iki noktada kesmektedir. İslâm astronomları bu noktalara “cevzeher” veya “*tinnîn*” adını vermektedirler. Bütün gezegenlerin cevzeherleri olmakla birlikte adları açıkça belirtilmedikçe cevzeher denildiğinde ayınki anlaşılır. Eskiden ay tutulmasının sebebinin bir ejder olduğu kabul ediliyordu. Ayın düğümlerinde (ukde) bir ejder bulunmakta ve bu ejder düğümlerle aynı hareketi yapmaktaydı. Ejderin başı veya kuyruğu yerküre ile ay arasına girince ay tutuluyordu. Ejderin başına “re’s”, kuyruğuna da “zeneb” denilmekteydi. Bu faraziye daha sonraları terkedilmişse de bu kelimeler kullanılmaya devam etmiş, cevzeher yerine re’s ve zeneb alâkalı olarak akd ve ukde kelimeleri kullanılmıştır. Günümüzde ayın kendi yörüngesinde herhangi bir düğümden ardarda iki geçişi arasındaki zamana

Mecaz konusunda belâgatın şartlarına riayet edilmesi gerektiğini ifade eden müellif, mecâzı hakikat, hakikati mecâz olarak görmenin/göstermenin cehaletin yayılmasına kuvvet vereceğini belirtir. Ona göre her şeyi zâhire hamlederek tefrite düşen zâhîrîlik ne kadar zararlıysa her şeyi mecâza yorarak ifrata kaçan bâtınîlik de o kadar zararlıdır.³⁴⁷ Bu ifrat ve tefriti kırıp orta yolu gösterecek yalnız usûl (*felsefe-i şeriat*), belâgat, mantık ve hikmettir. Müellif burada hikmet derken eski hikmeti değil yeni hikmeti yani günümüzdeki bilimleri kastetmektedir. Zira bugünkü bilimin, Yunan felsefesine kıyasla maddî cihette daha faydalı olduğunu savunur.³⁴⁸

Bedüzzaman'ın bu konuda verdiği örneklerden birisi “*Dağları kazıklar yapmadık mı?*”³⁴⁹ ayetidir. Bu ayet mecâz açısından ele alındığında birkaç yönden anlamak mümkündür:

i. Dünya deniz hükmündeki fezada bir gemi gibi yüzmektedir. Dağlar da o geminin demir ve direkleri gibi muvazeneyi korumaktadır.

ii. Dünyanın iç katmanlarında meydana gelen değişimlerin neticesinde ortaya çıkan sarsıntılar dağlar tarafından sönümlendirilir. Bu bakımdan dağlar adeta yeryüzünün nefes almasını sağlayan fabrika bacaları gibidir.

iii. Dağların ufuklarla bitişik bir görünüm sergilemesi dışardan bakıldığında yer küresine bir çadır görünümü kazandırmıştır. Özellikle çadırlarda yaşayan veya öyle bir hayatı tasavvur edebilen kimseler eğer edebi sanat zevkine sahip ise, dağları yer küresi çadırının birer direk ve kazığı şeklinde düşünebilecektir.³⁵⁰

3.4.4. Tefsirde Yanlış Referanslar: İsrâiliyât ve Yunan Felsefesi

Bedüzzaman İsrâiliyât ve Yunan felsefesini İslam düşüncesini olumsuz yönde etkileyen hâricî unsurlar olarak değerlendirmektedir. Özellikle İslâmî ilimlere girerek dinin özündenmiş gibi görünmeleri Müslümanlar arasında fikrî karışıklıklara neden olmuştur. Bedüzzaman bu iki hâricî unsurun İslamiyet'e giriş sürecini ve Müslümanların zihin yapısını şöyle özetlemektedir: İslamiyet geldiğinde henüz ümmî bir topluluk olan Araplar, bütün gayretlerini bu dini anlamaya hasretmişlerdi. Kâinata Kur'an'ın nazarıyla yani Allah'ın sanatı ve eseri

“ejderal ay” (ejder ayı, dragonik ay) adı verilmektedir. Yavuz Unat, “Küsûf”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kusuf#2-ilimler-tarihi> (03.06.2020).

³⁴⁷ Detaylı bir değerlendirme için bkz. Abdülkâhir el-Cürânî, *Esrâru'l-Belâgat: Belâgatın Sırları*, trc. Zekeriya Çelik, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018, s. 462 vd.

³⁴⁸ Nursî, *Muhâkemât*, s. 25-26.

³⁴⁹ (وَالْجِبَالُ أَوْتَادًا) Nebe' suresi 78/7.

³⁵⁰ Nursî, *Muhâkemât*, s. 59-60; Niyazi Beki, *Tefsirde Yeni Yaklaşımlar Risale-i Nur Örneği*, İstanbul, Üsküdar Üniversitesi Yayınları, 2018, s. 233-234.

nazarı ile bakıyorlardı. Yoksa Kâinata kendi hesabına bakan felsefenin nazarıyla değil.³⁵¹ Müslümanları talim ve terbiye eden yalnız Kur'an'dı. Ne vakit İslamiyet diğer kavimleri içine alacak şekilde genişledi o zaman ilgili kavimlerin bilgileri de bu yolla İslamiyet'e girmiş oldu. İsrâiliyât, Ka'bu'l-Ahbâr (ö. 32/652) ve Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) gibi Yahudi bilginlerinin İslam'ı kabul etmesiyle birlikte Müslümanlar arasında yaygınlık kazandı. Bu bilgiler dinin esaslarına zıt olmadığı için başlarda hikâye gibi rivayet edilmesinde bir sakınca görülmedi. Ne yazık ki sonraları hak olarak kabul edilip çok şüphelere sebebiyet vermiştir.³⁵² Yunan felsefesi ise halife Me'mûn döneminde tercüme edilerek Müslümanlar arasında revaç bulmaya başlamıştır. Ancak pek çok efsane ve hurafelerin (*mit*) hâkim olduğu bir muhitte ortaya çıkan Yunan felsefesi bir derece bozuk olduğu için Müslümanların temiz zihinlerini hem karıştırmış hem de tahkikten taklide yol açmıştır.³⁵³ Müslümanlar kendi saf anlayışlarıyla gerçek hikmeti İslamî bilgi kaynaklarından çıkarmaya kabiliyetli iken Yunan felsefesinin öğrencisi olmaya tenezzül etmişlerdir.³⁵⁴

Her ne kadar bazı muhakkikler bu felsefe ve İsrâiliyât'ı, İslamiyet'ten temizlemeye çalışmışlarsa da tamamıyla buna muvaffak olamamışlardır. Üstelik zâhire göre hükmeden bazı kimseler Kur'an'daki bir kısım haberlerle tahrif edilmiş İsrâiliyât arasında bir uygunluk; akli hükümlerle mevhum felsefe arasında bir benzerlik görüp bu uygunluk ve benzerliğe dayanarak Kur'an'ın haberlerini İsrâiliyât'a tatbik ve akli meselelerini de Yunan felsefesine uydurmaya çalışmışlardır.³⁵⁵ Bu bağlamda Bedüzzaman İsrâiliyât'ın, Kur'an ve Sünnetin bazı ima ve mefhumlarına uygunluk arz etmesi sebebiyle mâsadak (*misal*) olabileceğini³⁵⁶ ancak ayet ve hadislerin anlamı yerine geçemeyeceğini vurgular. Ona göre Kur'an'ın tefsiri; hükümleri neshedilmiş, kıssaları tahrif olmuş Tevrat ve İncil'e değil Kur'an ve sahih hadislere dayanmalıdır.³⁵⁷

³⁵¹ Bu iki yaklaşım Nursî'nin kavramsallaştırmasıyla *mana-yı harfî* ve *mana-yı ismî* şeklinde ifade edilir. *Mana-yı harfî* kâinata Allah hesabına yani Allah'ın sanatı ve eseri nazarı ile bakmaktır. *Mana-yı ismî* ise kâinata kâinat hesabına yani bizzat kendi için bakmaktır.

³⁵² Nursî, **Muhâkemât**, s. 19-20.

³⁵³ Bu konuda Gazzâlî'nin filozoflara yönelik kaleme aldığı *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserine bakılabilir. Gazzâlî filozofların, evrenin ezeliliğini savunmakla İslâm'ın kâdir-i muhtâr Allah inancından saptıklarını; Tanrı'nın yalnız tümelleri bildiğini veya bütün eşyayı ancak tümel bir bilgiyle bildiğini iddia etmek suretiyle Allah'ın bilgisini sınırladıklarını ve âhiret hayatının sadece ruhanî bir hayat, âhiret mutluluğunun da akli ve ruhânî hazzlardan ibaret olduğu düşünceleriyle de cismanî dirilişi reddettiklerini düşünmektedir. Bkz. Mustafa Çağrı, "Gazzâlî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali#1> (10.07.2021).

³⁵⁴ Nursî, **Muhâkemât**, s. 20.

³⁵⁵ Nursî, **Muhâkemât**, s. 21.

³⁵⁶ Nursî burada önemli bir ayrıma dikkat çekmektedir. Buna göre bir ayetten murâd edilen mana ile bu manaya mâsadak yani uygun bir örnek olma ayrı şeylerdir. Ayetin manası sınırlı iken mâsadakına sınır koyulamaz.

³⁵⁷ Nursî, **Muhâkemât**, s. 19-20.

Sonuç olarak Kur'an ve hadislerin manalarını kendi içinde aramak gerektir. Zira Kur'anî bir anlamın doğruluğunun ölçütü ilgili anlamın belâgat kurallarına ve Kur'an'ın genel yaklaşımına uygun olmasıdır. Aksi takdirde yapılan tefsir, bir meseleyle çok meşgul olmaktan dolayı insanın hayaline gelen ihtimalleri veyahut zihinde var olan batıl felsefe ve gerçekdışı hikâyeleri ayet ve hadislerle yamamaktan öte bir şey olmayacaktır.³⁵⁸ Dolayısıyla “*âyâtın delâil-i i'câzının miftâhı ve esrar-ı belâgatın keşşâfı, yalnız belâgat-ı Arabiye'nin madenindendir. Yoksa felsefe-i Yunaniye'nin destgâhından değildir.*”³⁵⁹

3.4.5. Tefsirde Sahih Hadis ve Güvenilir Tarihle Yetinmek

Nursî, tefsirde doğru bilgi kaynaklarına dayanılması ve bize ulaşan bilgilerin eleştirel bir okumaya tabi tutulması konusunda hassasiyetle durmaktadır. Nitekim dördüncü mukaddimede tarihsel süreç içerisinde bir kısım şaşırtıcı ve kıymetli bilgilerin meşhur birtakım şahıslara isnad edildiğine ve bu şahısların kendilerine isnad edilen bu bilgilerden dolayı insanların nazarlarında gerçekte olduklarından farklı bir şekilde görüldüğüne dikkat çeker. Bu durumun temelinde insanlarda yaygın olarak görülen kıymetli bir şeyi asil göstermek için onu bu tarz şeylerle meşhur olan bir zata nispet etme davranışı vardır. İnsanlar bunu bazen sözün kabul görmesi ve revaç bulması veya yalanlanmaması gibi farklı gayelerle yaparlar. Üstelik sadece birtakım hikmetli sözleri nispet etmekle kalmaz aynı zamanda o sözlere uygun üstün vasıfları da beraberinde o zatlara nispet ederler. Ancak hakikati çıplak olarak görmek isteyen kimsenin bu perdeleri aşması gerekir. Sözelimi Nasreddin hocaya nispet edilen şaşırtıcı ve hikmetli sözlerin hepsinin ona ait olması mümkün değildir. Zira ciltler dolusu bu sözler uzun bir ömür istediği gibi bir insanın bütün sözleri de böyle hikmetli tarzda olmaz. Bu kaideye dikkat etmek gerekir zira hurafe ve mevzu haberlerin pek çoğu bu şekilde ortaya çıkar. Hem bu hastalık mütekaddim âlimlerin koyduğu esaslar üzerine bir şeyler bina etme, miras bıraktıkları ilimlerde tasarruf etme ve eklemede bulunma cesaretini kırar, tahkik kapısını da kapatır.³⁶⁰

Menkıbe ve rivayetler konusunda bu durumun bilincinde olunmasına dikkat çeken müellif Allah'ın kula lütfettiğinden fazlasını kula vermeye çalışmanın yanlışlığına değinerek birini tavsif ederken olanla yetinmek gerektiğini söyler. Zira “*küçük bir hakikat, bir yığın hayalden üstündür; bir şeyin şeref ve asaleti neslinde değil zatındadır; bir şeyin aslını gösteren meyvesidir.*” Bu noktalara dayanarak müellif terqip veya terhib için de olsa bazı asılsız

³⁵⁸ Nursî, **Muhâkemât**, s. 20-21.

³⁵⁹ Nursî, **Muhâkemât**, s. 67.

³⁶⁰ Nursî, **Muhâkemât**, s. 23-24.

rivayetleri İbn Abbâs gibi meşhur zatlara isnad etmenin büyük bir cehalet olduğunu söyler.³⁶¹ Çünkü ona göre hak ve hakikat bu tarz şeylere ihtiyaç duymayacak kadar zengin ve kalpleri aydınlatmaya yetecek kadar parlaktır. Dolayısıyla tefsirde Kur'an'ın müfessiri olan sahih hadis ve mantığın mizanından geçmiş olan sahih tarihle yani gerçekle yetinmek ilginç ve etkileyici diye hakikatten ayrılıp asılsız bir bilgiye yönelmemek gereklidir.³⁶²

3.4.6. Tefsirin Diğer İlimlerle İlişkisi

Bediüzzaman bizzat tefsire ait bilgilerle çeşitli münasebetlerden dolayı tefsire girmiş hârici bilgilerin birbirinden ayırt edilmesi gerektiğine dikkat çeker. Bir gayr-ı müslim nasıl ki yalnız mescide girmekle Müslüman olamayacağı gibi felsefe, coğrafya, tarih vb. ilimlerden herhangi bir mesele yalnız tefsir kitaplarına girmekle tefsirden sayılamaz. Dolayısıyla tefsirde zikredilen her şeyin bizzat tefsir ilmine ait olması gerekmemektedir. Zira herhangi bir ilme dair yazılan bir kitapta başka ilimlere ait meselelerin bulunması gayet normaldir. Ne var ki bu gerçeği bilmeyen zâhirperest kimseler herhangi bir tefsir veya şariat kitabında dolaylı olarak zikredilmiş yanlış bir meseleyi gördüklerinde eğer inançlı iseler bu meseleyi kabul etmeyenin Müslüman olamayacağını iddia etmekte, şayet İslam'a düşmansalar ilgili meseledeki yanlışlığı tefsire veya şeriata hamletmektedirler. Hâlbuki ifrat ve tefriti temsil eden her iki yaklaşım da doğru değildir. Doğru olan tavır tefsirle tefsire dair yazılan kitapları birbirinden ayırmak ve bir tefsir kitabında yer alan her şeyi bizzat tefsir olarak görmemektir.³⁶³

Bir müfessir ne kadar otorite olursa olsun sözü ancak tefsirde itibara alınır. Bir şekilde tefsire girmiş başka ilimlere ait meselelerde sözü hüccet kabul edilmez. Yalnız bir kişinin pek çok ilimde mütehassıs olması neredeyse imkânsız olduğundan diğer bilim dallarından yapılan alıntının yanlışlığı sebebiyle müfessiri kınamak doğru değildir.³⁶⁴ Müellif bu konuyla ilgili Beyzavî'nin Sedd-i Zülkarneyn'in nerede olduğuna dair yaptığı bir yoruma yer verir. Buna göre Beyzavî, Kehf sûresi 93. ayette geçen iki dağın, Ermenistan ve Azerbaycan dağları olduğunu ifade etmiştir. Ancak bu teville³⁶⁵ kesinmiş gibi bakmak müellife göre büyük bir hata olacaktır. Zira ayetin ilgili teville tayin edilmesi medlûlünün böyle olduğu anlamına gelmemektedir. Müfessir burada yaptığı te'ville ayetteki bir kaydı başka bir ilme dayanarak açığa çıkarmaya çalışmış ancak isabetli olmamıştır. Ancak bu ve benzeri nakillerin zayıflığından hareketle

³⁶¹ “Zira İbni Abbas gençliğinde İsrailiyata, bazı hakaikin tezahürü için, hikâyet tarikiyle bir derece atf-ı nazar eylemiştir.” Nursî, **Muhâkemât**, s. 53

³⁶² Nursî, **Muhâkemât**, s. 23-24.

³⁶³ Nursî, **Muhâkemât**, s. 26-28.

³⁶⁴ Nursî, **Muhâkemât**, s. 26-28.

³⁶⁵ Ebû Saïd Nâsirüddîn Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, **Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl**, Dâru'l-Marife, Beyrut 2017, s. 615.

Beyzavî'nin tefsir ilmindeki yetkinliğini lekelemeye çalışmak insafsızlıktır.³⁶⁶ Netice itibarıyla Bediüzzaman bir evin binası için lazım olan şeylerin yalnız bir ustadan alınmadığı belki her bir ihtiyaçta o alanda uzman olan kişilere danışılması gerektiği hakikatinin tefsirde de geçerli olduğunu ve her ilmin, uzmanından talep edilmesi gerektiğini düşünmektedir.³⁶⁷

3.4.7. Maddî İlimlerdeki Gelişmeler ve Tefsire Etkisi

Bediüzzaman manevî ilimlerin maddî ilimlerdeki gelişmelere paralel şekilde ilerlemediğine ve tefsir gibi dinî bir ilmin esas itibarıyla maddî ilimlere dayanmadığına dikkat çekmektedir. Bu bağlamda müellif ilmî meseleleri iki kategoride değerlendirir. Maddî ilimlerde ilmî ve tecrübî birikim (*telâhuk-u efkâr*) etkili iken manevî ilimlerde etkili değildir. Maddî ilimlerin büyük bir kısmı ağır bir taşın kaldırılması gibi pek çok kişinin yardımına ihtiyaç duyar. Ne kadar çok kişi yardım ederse iş o kadar kolay ve hızlı olur. Bu bakımdan maddî ilimler deney, gözlem ve tecrübeler yardımıyla tedricen ilerlemektedir. Manevî ve ilâhî ilimlere ait meseleler ise dar bir yerden geçmek gibi bir kimsenin ancak tek başına gerçekleştireceği bir iş olup ilmî birikim ve yardımlaşmanın burada faydası yoktur. Bu kısmın kemâle ermesi maddî ilimlerde olduğu gibi tedricî olmayıp ânî veya buna yakın bir hızda olur.³⁶⁸

Maddî ilimlerin birikime ve gelişmeye dayalı olması nedeniyledir ki İbn Sina gibi büyük bir âlim için bile bugün ulûm-u müteârifeye hükmüne geçmiş pek çok mesele kapalı ve nazârî kalabilmiştir. Bu durum İbn Sina'nın değil yaşadığı zamanın bir eksikliğidir. Bugün için de bizim için kapalı olan ancak ileride açıklığa kavuşturulacak pek çok mesele bulunmaktadır. Bir tefsir talebesinin bu gerçeğin farkında olması iki açıdan önemlidir:

i. Kur'an'da kâinata dair meselelerde neden bir derece mübhem ve ucu açık bir üslubun tercih edildiği daha iyi anlaşılır. Zira Kur'an, nüzûl dönemindeki Arap toplumuna günümüzdeki bilgilerle hitap etseydi getirdiği dinin kabul edilmesi zorlaşacaktı.³⁶⁹

ii. Maddî ilimlerdeki bu ilerlemeyle birlikte tevarüs aldığımız pek çok bilginin yanlışlanması veya tashih edilmesi gibi durumlar İslâmî gelenekte varlığını sürdüren manevî bilgilerin de modasının geçtiği vehmini uyandırabilir. Ancak bu düşünce gerçeği yansıtmamaktadır. Zira yukarıda ifade edildiği üzere telâhuk-u efkâr manevî ilimlerde etkili değildir. Esas itibarıyla dinî ilimler maddî ilimlere dayanmamaktadır. Bu nedenle maddî

³⁶⁶ Nursî, **Muhâkemât**, s. 28.

³⁶⁷ Nursî, **Muhâkemât**, s. 27.

³⁶⁸ Nursî, **Muhâkemât**, s. 18-19.

³⁶⁹ Bu konuyla alakalı mukaddimenin birinci bölümü olan "Tefsirde Akıl-Nakil Dengesi" bölümüne müracaat ediniz.

ilimlerde uzman olmayan bir müfessirin doğru şekilde tefsir yapamayacağı veya eski müfessirlerin bugünkü gelişmiş fennî bilgilere sahip olmadıkları için Kur'an'ın hakikî manasına vakıf olamadıkları gibi düşünceler de isabetli değildir. Diğer taraftan ilmi birikim ve tecrübe manevî ilimlerin mahiyetini taşıyır, tekmil ve tezyid edemez ise de *burhanlarına açıklık ve kuvvet verebilir*.³⁷⁰ Yani biyoloji, fizik veya astronomi gibi bir kısım maddî ilimlerdeki gelişmeler ayet ve hadislerde anlatılan bir kısım hakikatlerin daha iyi anlaşılmasına hizmet edebilir. Ancak onların bilinmemesi ayet ve hadislerin anlaşılamayacağı anlamına gelmemektedir.

Bediüzzaman bir diğer taraftan maddî ilimlerde derinleşen kimselerin -ayrı bir çabası olmadığı müddetçe- manevî ilimlerde körleşeceğini ve yüzeysel kalacağını belirtir. Zira bir kişinin kendini tamamen bir alana vermesi genellikle diğer alanlarda körleşmesine sebep olur. Buna göre maddî ilimlerde yetkin olan bir kişinin manevî ilimlerde de hüccet görülmesi doğru değildir. Müellif bunu doktorluk mesleğini mühendisliğe kıyas ederek muayene için doktor yerine mühendise gidip verdiği ilacı kullanan hastanın durumuna benzetir. Bunun gibi maddeden çok uzak olan manevî meselelerde, maneviyata yabancı olan bilim adamları ve filozofların hükümlerine müracaat edilmez, fikirlerine danışılmaz. Zira “*Her şeyi maddiyatta arayanların akılları gözlerindedir. Göz ise maneviyatta kördür*”.³⁷¹ Yalnız Bediüzzaman'ın buradaki tavrını doğru anlamak gerekir. Kısaca o, burada iki tür ilmin mâhiyetçe birbirlerinden farklı olduklarını bu nedenle ayrı değerlendirilmeleri gerektiğini belirtir. Çünkü bir kısım insanlar fen bilimlerinde yetkin olan bir bilim insanının manevî meselelere dair söylediği tahkikten yoksun sözlerin de doğru olduğuna inanabilmekte bir diğer yandan da fen bilimlerinde yetkin olmayan âlimlerin manevî meselelere dair sözlerine de itibar etmemektedir. Bu yanlış tavırdan dolayı maddî meselelerle manevî meselelerin ayrı değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Yoksa Bediüzzaman tefsirde maddî ilimlerin kullanılmasına sıcak bakmakta hatta bazı yerlerde gerekli görmektedir.³⁷²

3.4.8. Tefsirde İttifak ve İhtilaf

Nursî bir ayetin tefsirinde herkesin kabul etmesi gereken kısımla ihtilafa açık olan kısım arasında bir ayrıma gitmektedir. Bu ayrım müfessirlerin birbirine muhalif duran sözlerinin neden kaynaklandığını ve bu ihtilafın nereye kadar mümkün olduğunu gösterir. Buna göre bir kelâmda kesinlik bakımından zarurî ve nazarî olan pek çok hükmün bulunması doğaldır.

³⁷⁰ Nursî, **Muhâkemât**, s. 18-19, 128-129.

³⁷¹ Nursî, **Muhâkemât**, s. 18-19.

³⁷² Bkz. Nursî, **Muhâkemât**, s. 25-26.

Sözgelimi “*ben ve kıyamet bu iki parmak gibiyiz*”³⁷³ hadisinde üç önerme mevcuttur. Birincisi: “Bu kelâm Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kelâmıdır.” Eğer sübûtu kesinse bu önerme tevatürün neticesidir. Bu önermeyi inkâr eden yalancı olur. İkincisi: “Kelâmdan murâd edilen mana hak ve sâdıktır.” Bu önerme ise Hz. Peygamber’in doğruluğunu gösteren mu’cizelerin neticesidir. Bunu inkâr edense doğru yoldan sapmış olur. Bu iki önermede herkesin ittifak etmesi gerekir. Üçüncü önerme ise: “Kelâmda murâd edilen mana ise budur”. Bu önerme murâdın belirli bir anlamla tayin edilmesidir. Bu tayin meselesi nihai anlamda içtihadla dayandığından ve müçtehid olanın başkasını taklid etme zorunluluğu bulunmamasından dolayı bu önermede âlimler ihtilâf ederler. Nitekim içtihatla ulaşılmış herhangi bir anlamın yine içtihadla inkâr edilmesinde bir sakınca yoktur. Zira genel bir ifadenin (*âm*) özel bir anlamının (*hâs*) nefyedilmesi, sözün bütünüyle nefyini gerektirmez. Ancak bu durum herkesin kendi anlayışına göre Kur’an veya hadislere mana vereceği anlamına gelmemektedir. Nasıl ki her eve kendi kapısıyla girmek lâzımdır öyle de bu konuda da yerleşik ilmî usûle uygun bir yöntemin izlenmesi gerekmektedir.³⁷⁴

Müellif bu üç genel önermenin hadislerde olduğu gibi ayetlerde de geçerli olduğunu yalnız aralarında ufak bir farkın bulunduğunu söyler. Buna göre ayetlerde ilk iki önermeyi herkes kabul etmek zorundadır, inkâr eden küfre düşer. Üçüncü önerme için iki ihtimal vardır. Ayet eğer başka bir manaya ihtimali olmayan muhkem veya Kur’an’ın başka bir yerinde beyan edilmiş müfesser bir ayet ise açık veya açıklanmış olan ilgili anlamın teslim edilmesi gerekir, inkârı küfürdür. Şayet ayet başka bir manaya ihtimali olan bir nass veya zâhir olursa bu önermeyi kabul etmek lâzım olmadığı gibi inkârı da küfür değildir. İşte müfessirlerin ihtilâfları bu üçüncü kısım ile ilgilidir.³⁷⁵ Müellifin bu konuda verdiği örneklerden birisi Sedd-i Zülkarneyn’dir. Kur’an’dan zorunlu olarak anlaşılanı göre Zülkarneyn Allah tarafından desteklenmiş bir şahıstır. Onun irşad ve tertibiyle iki dağ arasında Ye’cûc ve Me’cûc’un saldırılarını engelleyecek bir set bina edilmiştir. Ye’cûc ve Me’cûc ise iki bozguncu kabiledir.³⁷⁶ Ayetlerden zorunlu olarak anlaşılan bu bilgilerin inkârı mümkün değildir. Ancak Zülkarneyn’in kim olduğu, seddin nerede ve ne zaman yapıldığı, Ye’cûc ve Me’cûc’un hangi kabileler olduğu gibi detay bilgiler konusunda Kur’an herhangi bir açıklama yapmamıştır. Dolayısıyla Kur’an’ın açıkça yer vermediği bu ayrıntı konular nazarî meselelerden olup delile muhtaç, teville açıktır.

³⁷³ Buhârî, Rikak, 39, Tefsir: 79, Sûre: 1; Müslim, Fiten: 132-135; Tirmizî, Fiten: 39; Müsned, 3:124, 130, 131, 193, 218, 222, 237, 275, 278, 283, 311, 319, 4:309, 5:92, 103, 108, 330, 335, 338.

³⁷⁴ Nursî, **Muhâkemât**, s. 40-41.

³⁷⁵ Nursî, **Muhâkemât**, s. 40-41; a.mlf., **İşârâtü’l-i’câz**, s. 206.

³⁷⁶ Kehf 18/83-98.

Müfessirlerin bu konularda ihtilaf etmesi de konunun nazari olduğunu gösteren ayrı bir delildir.³⁷⁷

3.4.9. Tefsirde İfrat ve Tefrit

Bedüzzaman'ın mukaddime boyunca eleştirdiği düşünce yapısı zâhire göre hükmeden (zâhirperest) ve yüzeysel bir nazara sahip olan iki karşıt gruptur. Bunlardan ehl-i tefrit olanı İslâmiyet'e uzaktan bakan ve güzelliklerini görmeyen din düşmanlarıdır. İfrata kaçan diğerleri ise iyilik bilerek fenalık eden dinin cahil dostlarıdır (*sadîk-i ahmak*).³⁷⁸ Bedüzzaman ifrat ve tefrit arasında gidip gelen bu iki anlayışın benimsedikleri yaklaşımın yanlışlığını ortaya koymak suretiyle aşırılıklarını düzelterek istikametli yolu göstermek ister. Özellikle zâhirperest olan cahil dostların Kur'an'ın pek çok meselesinde yüzeysel bir nazarla hareket ettiklerini ve bu nedenle birinci kesimin Kur'an'ı yanlış anlamalarına dolayısıyla dini tenkit etmelerine neden olduklarını söyler. Zaten İslamiyet'e yönelik eleştiriler genellikle cahil dostların ifrat ve mübalağaları yüzünden gelmektedir.³⁷⁹ Zira “*lubbü bulmayan, kışır ile meşgul olur. Hakikati tanımayan, hayalâta sapar. Sırat-ı müstakîmi göremeyen, ifrat ve tefrite düşer. Muvazenesiz ve mizansız olan çok aldanır, aldatır.*”³⁸⁰

Müellife göre cahil dostları ifrat ve mübalağaya iten neden yüzeysel bir nazara sahip olmalarıdır. Çünkü yüzeysel bir nazar ve beraberinde gelen zâhirperestlik eşyanın hakiki güzelliğini gizlemektedir. Bu durumda kişi gerçeği hayret verici bir surette göstermek için mübalağa ve hayale başvurur.³⁸¹ Hakikatin kıymetini arttırayım derken bilmeden azaltır, düzeltiyim derken bozar, güzelleştireyim derken çirkinleştirir. Nasıl bir ilacı tatlı bulup haddinden fazla kullanmak ilacı ilaç olmaktan çıkarır. Öyle de terhip ve terhib gibi konularda mübalağa edip gıybeti katle eş tutmak, ayakta bevletmeyi zina derecesinde göstermek veya bir dirhem sadakayı hacca mukabil tutmak gibi ölçüsüz sözler, katil ve zinayı hafif gösterdiği gibi haccın kıymetini de azaltır. Bu ölçüyü ihmal eden vaiz ve bilginler İslamiyet'in nurânî hakikatlerinin gizlenmesine sebep olmuşlardır. Müellifin müşahedesine göre mütevâtir bir mucize olan ayın yarılması hâdisesinde birtakım vaizler bu mucizeyi daha da büyük gösterme arzusuyla “ayın yeryüzüne inip Hz. Peygamber'in cebine girip çıktığı” şeklinde bir ilavede bulunmuşlar. Ne yazık ki bu ilave hem o güneş gibi mucizenin gizlenmesine hem de inkârcıların eleştirilerine sebep olmuştur. Bundan dolayı hakikati sevenlerin her şeyin var olan kıymetine

³⁷⁷ Nursî, **Muhâkemât**, s. 54-57.

³⁷⁸ Nursî, **Muhâkemât**, s. 62.

³⁷⁹ Bkz. Nursî, **Muhâkemât**, s. 43.

³⁸⁰ Nursî, **Muhâkemât**, s. 42.

³⁸¹ Nursî, **Muhâkemât**, s. 42-43.

kanaat etmeleri, din adına halka hitap edenlerin de hakîm ve muvâzeneli olmaları gerekmektedir.³⁸²

Bedüzzaman'ın bizzat yaşadığı bir tartışma zâhirperestliğin tefsirde ne gibi olumsuzluklara yol açtığını gösteren güzel örneklerdendir. Buna göre müellif dünyanın yuvarlaklığı konusunda bahsettiğinde cahil dost kabilinden bir kısım hocalar ona karşı çıkmış ve bunu kabul edeninin pek çok ayete muhalefet edeceğini söylemiştir. Hâlbuki kesin delillerle sabit olmuş böyle bir meseleyi Kur'an'a bağlılık bahanesiyle inkâr etmek sadakat değil cinayettir. Bu zihniyetteki kişiler insanların kafalarını karıştırmak için zahiri itibarıyla dünyanın düzlüğünü destekleyecek ayetlere³⁸³ tutunuyorlar. Bedüzzaman İmam Gazzâlî, Fahreddin Râzî, Sa'd Teftâzânî ve Seyyid Şerif Cürcânî gibi muhakkik âlimlerin dünyanın yuvarlaklığı konusunda ittifak ettiklerini dolayısıyla bu meselenin Kur'an'la çelişen bir tarafı bulunmadığını söyler.³⁸⁴ Bundan dolayı her şeyde aceleci davranıp zahire göre hükmetmemek, ayetleri Kur'an'ın aslî maksatları ve belâgat kuralları çerçevesinde ele almak ve her bir ihtimali mantığın terazisiyle tartmak gerekir.³⁸⁵

3.4.10. Müfessirin Nitelikleri ve Çağdaş Dönemde Tefsir

Bedüzzaman'a göre Kur'an, bütün zamanlara ve insan tabakalarına hitap eden ve pek çok ilimleri câmi' kapsamlı bir kitaptır. Bu nedenle zaman, mekân ve uzmanlık açısından kavrayış seviyesi -Kur'an'a kıyasla- pek dar olan bir kişinin Kur'an'ı hakkıyla tefsir edebilmesi düşünülemez. Çünkü tek bir ferdin Kur'an'ın manalarını ve ihtiva ettiği ilimleri eksiksiz bir şekilde kavraması mümkün değildir. Hem bir ferdin meslek ve meşrebi çoğunlukla taassuptan uzak olamadığı için Kur'an'ın hakikatlerini tarafsız bir şekilde görüp beyan etmesi de zordur. Hem de bir kişinin kendi anlayışına uygun olarak ortaya koyduğu yorumlar çoğunluk tarafından onaylanmadığı müddetçe kabul edilmez. Müellif bu gerekçelere dayanarak Kur'an tefsirinin yetkin bir heyet tarafından yapılmasını teklif etmektedir.³⁸⁶

Bedüzzaman Kur'an'ı tefsir edecek kişinin “yüksek bir deha, nâfiz bir içtihad ve kâmil bir velâyet sahibi” olması gerektiğini söyler. Ne yazık ki çağdaş dönemde bu şartları sağlayan birini bulmak neredeyse imkânsızdır. Bu şartlar ancak “yüksek ve azîm bir heyetin tesanüdüyle ve o heyetin telâhuk-u efkârından ve ruhlarının tenasübüyle birbirine yardım etmesinden ve

³⁸² Nursî, **Muhâkemât**, s. 29.

³⁸³ Nâziât 79/30; Gâşiye 88/20; Zâriyât 51/48. İlgili ayetlerde neden açık bir şekilde dünyanın düz değil de yuvarlak olduğunun söylenmediği konusunda ayrıca bkz. Nursî, **Muhâkemât**, s. 15-17, 128-129.

³⁸⁴ Nursî, **Muhâkemât**, s. 43, 47, 48, 49.

³⁸⁵ Bkz. Nursî, **Muhâkemât**, s. 25.

³⁸⁶ Nursî, **İşârâtü'l-i'câz**, s. 88-89.

hürriyet-i fikirlerinden ve taassuplarından âzâde olarak tam ihlâslarından doğan dâhi bir şahs-ı mânevîde” bulunur. Zira “cüzde bulunmayan, küllde bulunur” kaidesince her fertte bulunmayan bu gibi şartların heyetin umumunda bulunması mümkündür. Bu nedenle müellif Kur’an tefsiri için her biri birkaç fende mütehasıs olan muhakkikîn-i ulemadan yüksek bir heyetin oluşturulması gerektiğini söyler. Bu heyet tarafından Kur’an’ın ince manaları, tefsirlerde dağınık bir surette bulunan güzellikleri ve fennin keşfi sayesinde tecelli eden hakikatleri tespit edilerek herkesin kabulüne mazhar olacak bir tefsir yazılmalıdır.³⁸⁷ Bedüzzaman bu açıklamalarıyla tefsirin bir heyet tarafından yazılması gerektiği fikrini Türkiye’de gündeme getiren ilk isimlerden olmuştur.³⁸⁸

Çağdaş dönemde yazılacak böyle bir tefsirin taşınması gereken bir diğer özellikse modern zamanı iyi kavramak ve gereklerini göz önünde bulundurmadır. Müellif içinde bulunduğumuz zamanı daha iyi anlayabilmek için klasik ile çağdaş dönem arasında bir kıyaslamaya gider. Buna göre kabaca söylersek bir insanda akıl veya duyguların baskın olması gibi klasik dönemde hissiyat, çağdaş dönemde ise efkâr daha baskındır. Bu bakımdan mazideki insanları irşad etmek için iknâî sözler yeterliydi. Zira duyguları okşayan, arzuları etkileyen, iddiayı süslü ve şaşalı göstermek veyahut belâgat gücüyle hayale yakınlaştırmak, o dönem için delilin yerini tutabilirdi. Ancak içinde yaşadığımız modern zamanın insanlarını, değişen toplum ve zihniyet yapısını dikkate almaksızın eskiye kıyas etmek doğru olmaz. Zira bu zamanda yalnızca iddiayı tasvir veya tezyin etmek işe yaramaz, kesin deliller ortaya koymak gerekir.³⁸⁹

3.4.11. Tefsirde Belâgat

İkinci makale Bedüzzaman’ın tefsir yönteminin merkezinde yer alan ve i’câzın kaynağı olan belâgat konusunu ele almaktadır. Bu makalede “belâgat” anlayışının dayandığı temelleri genel hatlarıyla özetleyen Bedüzzaman, İşârâtü’l-i’câz tefsirinde de bunları ayrıntısıyla uygulayacaktır. Yalnız müellif ilgili meseleleri ağıdalı bir dille ve oldukça muhtasar bir surette ele aldığı ve konular da gayet derin olduğu için anlaşılması diğer bölümlere göre daha zordur.³⁹⁰ Bu nedenle mukaddimenin bu bölümünün detaylı bir analizi tezin sınırlarını aşmaktadır. Belki belâgat gelenekleriyle mukayeseli müstakil bir çalışma yapılabilir. Burada ise onun makalede

³⁸⁷ Nursî, **Muhâkemât**, s. 22; a.mlf., **İşârâtü’l-i’câz**, s. 88-89.

³⁸⁸ Hikmet Koçyiğit, **Müfessirin Nitelikleri Üzerine**, İstanbul, Pınar Yayınları, 2015, s. 245.

³⁸⁹ Nursî, **Muhâkemât**, s. 31-32.

³⁹⁰ “Ey şu dar ve ince ve karanlık olan yolda benimle arkadaşlık eden sabırlı ve metanetli zât! Zannediyorum, bu İkinci Makalede yalnız hayretle seyirci oldun, müstemi’ olmadın. Çünkü anlamadın. Hakkınız var. Zira mesâil gayet derin ve ırkları uzun ve ibare ise gayet muhtasar ve muğlak ve Türkçem de epeyce noksan ve müşevveş ve vaktim dahi dar, ben de acele, sıhhatim muhtel, başım nezledir. Şu karışık zeminde ancak şöyle bir varakpare çıkabilir.” Nursî, **Muhâkemât**, s. 92.

ısrarla vurguladığı birtakım noktalar ele alınarak en azından müellifin genel yaklaşımı ortaya konmaya çalışılacaktır.

Bedüzzaman belâğatin, Cürçânî'nin nazım anlayışına paralel bir şekilde manaların dizimine (*nazm-ı maânî*) dayandığını düşünmektedir. Bu yüzden belâgatı, lafızların dizimine (*nazm-ı lafız*) indirgeyenleri son derece sert bir dille eleştirir. Bedüzzaman nazm-ı maânîyi duygu ve fikirlerin tabîi mecrası olarak görmektedir. Nazm-ı maânî, ilk bakışta anlaşıldığı üzere tekil anlamların art arda diziliminden ibaret değildir. Müellife göre bir düşüncenin kendisini en etkili şekilde yansıtacağı sözdizimine ulaşması için kuvvetli bir mantık örgüsüne dayanması gerekir. Söz öncesine karşılık gelen bu düşünce eşyanın içyüzüne nüfuz ederek kâinatın kusursuz düzenine uzanmalı ve onun yardımıyla belâgat inceliklerine kaynaklık eden soyut güzelliğe erişerek meziyet ve latifelerini oradan almalıdır. İşte ediplerin sözlerine adeta ruhani bir ahenk verip kelâmı hayatlandıran ve belâgatte esas olan nazm-ı maânî budur.³⁹¹

Ne var ki Arapça selikaya sahip olmayan acem ve acemilerin belâgatte boy gösterme çabaları, nazarları, nazm-ı maânîden nazm-ı lafza çevirmiş ve lafızcılığı doğurmuştur. Zira yabancı olmaları hasebiyle lafzın tertip ve tahsinine, lugavî manaların tahsiline daha ziyade muhtaçlardı. Bir de lafızlar mecra olmak cihetiyle daha kolay, daha açık, yüzeysel düşünceye daha yakın ve avamın nazarında daha etkili olduğundan belâgatte lafızlara daha fazla önem verildi. Lafzın manaya hizmet etmesi gerekirken durum tam tersi bir hal alıp sonuçta lafızcılık hastalığı belâgatte hâkim olmaya başladı. Bedüzzaman buna misal olarak meşhur bir edip olan Harîrî'nin (ö. 516/1122) *Makâmât* adlı eserini örnek gösterir. Ona göre Harîrî edebiyattaki büyük maharetine rağmen lafızcılığa mağlup olmuş dikkat çekici kelimeleri bir araya getirmek için nazm-ı maânîyi ikinci plana itmiştir.³⁹² Bedüzzaman bu hastalığın tedavisi için okuyucuyu Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) *Delâilü'l-i'câz* ve *Esrârü'l-belâga* adlı eserlerine havale eder.³⁹³

³⁹¹ Nursî, **Muhâkemât**, s. 71.

³⁹² Benzer bir eleştiri için bkz. Ebû Muhammed İbnü'l-Haşşâb el-Bağdâdî, **el-İ'tirâzât 'alâ Makâmâtî'l-Harîrî ve İntisârü İbn Berrî**, (Makâmâtü'l-Harîrî ekinde), Kahire, Matbaatü'l-Hüseyiniye, 1929, s. 2.

³⁹³ Nursî, **Muhâkemât**, s. 71-72. Nursî lafızperestlik gibi mananın önüne geçen tüm aşırılıkları reddeder. Bu yöndeki açıklamaları şöyledir: “Lafızperestlik nasıl bir hastalıktır; öyle de sûret-perestlik ve üslûb-perestlik ve teşbih-perestlik ve hayal-perestlik ve kafiye-perestlik, şimdi filcümle, ileride ifrat ile tam bir hastalık ve mânâyı kendine feda edecek derecede bir maraz olacaktır. Hattâ bir nükte-i zarafet için veya kafiyenin hatırı için, çok edip, edepte edepsizlik etmeye şimdiden başlamışlardır. Evet, lâfza ziynet verilmeli, fakat tabiat-ı mana istemek şartıyla. Ve sûret-i manaya haşmet vermeli, fakat meâlin iznini almak şartıyla. Ve üslûba parlaklık vermeli, fakat maksûdun istidadı müsait olmak şartıyla. Ve teşbihe revnak vermeli, fakat matlûbun münasebetini göze almak ve rızasını tahsil etmek şartıyla. Ve hayale cevalân ve şaşa vermeli, fakat hakikati incitmemek ve ağır gelmemek ve hakikate misal olmak ve hakikatten istimdat etmek şartıyla gerektir.” **a.g.e.**, s. 72-73.

Zira Cürçânî özellikle sözdizimi nazariyesinin teorik temellerini ortaya koyduğu *Delâilü'l-i 'câz*'nda lafızcılığa çeşitli düzlemlerde ciddi eleştiriler yöneltmiştir.³⁹⁴

Bedüzzaman nazm-ı maânînin bir gereği olarak kelâmın kuvvet ve kudretini, sözün bütün unsurlarının ince bir işçilikle ifade edilmek istenen anlama göre tanzim edilmiş olmasına bağlar. Buna göre güçlü bir sözün bütün parçaları birbirine cevap verir, yardım eder ve asıl maksada işaret eder bir durumda olmalıdır. Sözün bütün unsurları adeta küçük birer dere gibi maksat havuzuna akarak birbirlerine destek vermelidir. Bu durum ise sözün genelinde bir düzen ve uyumu açığa çıkarmakla kelâmın güzelliğini artırır. Müellif bu konuda ilâhî azabın büyüklüğünün anlatıldığı, “وَلَيْنَ مَسْتَهُمْ نَفْحَةٌ مِنْ عَذَابِ رَبِّكَ”³⁹⁵ ayetini örnek verir. Bu ayette azabın büyüklüğü az bir parçasının ne derece etkili olduğu gösterilerek anlatılmak istenmiştir. Bu maksadın gereği olarak sözün her bir unsuru azlığı (*kalleti*) ifade edecek şekilde tanzim edilmiştir. Buna göre şek ve ihtimali ifade eden اِنْ şartiye olup azabın azlığına ve ehemmiyetsizliğine işaret eder. نَفْحَةٌ lafzı ise ‘azıcık’ dokunmak demek olup azlığı ifade eder. نَفْحَةٌ lafzı maddesi, sîgası ve tenvîniyle azlığa îmâ eder. Zira maddesi bir ‘kokucuk’tur; sîgası sarf ilmince ‘biricik’ demektir. Tenvîn ise taklîl için olup ‘O kadar küçük ki bilinmiyor’ demektir. مِنْ lafzı ise teb’îz içindir, ‘bir parça’ demektir. عَذَابِ lafzı da nekâl ve ikâba nispeten hafif bir cezadır ki azlığa işaret eder. رَبِّ kelimesi de Kahhâr, Cebbar ve Müntakîm isimlerine bedel yine şefkati ihsas etmekle azlığa işaret eder. Cümledeki bütün unsurlar azlığı ifade etmekle azabı nihayet derecede büyük ve korkutucu kılmaktadır.³⁹⁶ Müellife göre Kur’an’ın ayetleri, cümleleri ve heyetleri; saniye, dakika ve saatleri sayan saatin milleri gibidir. Millerin her ikincisi birincisine yardım ettiği gibi, bir ayet bir maksadı takip ettiği zaman, cümleleri de o maksadın etrafında dolaşır; cümlelerin heyetleri dahi onların izini takip eder. Bu nedenledir ki Kur’an’ın akıcılığı, yüksek belâgati ve nakşındaki inceliği i‘câz derecesine ulaşmıştır.³⁹⁷

Müellif, kelâmın asıl maksadıyla ilişkili birtakım yan anlamlara telmih ve işarete bulunulmasını da sözün zenginlik ve genişliğine yorar. Buna verilen örneklerden birisi daha önce mukaddimede geçen şu cümledir; “*Âyâtın delâil-i i‘câzının miftâhı ve esrâr-ı belâğatının keşşâfı yalnız belâğat-ı Arabiyedir. Felsefe-i Yunaniye değildir.*” Bu ifadede belâgatin önde

³⁹⁴ Bkz. Boyalık, “Abdülkâhir Cürçânî’nin Sözdizimi Teorisi”, s. 295; Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i 'câz: Sözdizimi ve Anlambilim*, Çev. Osman Güman, İstanbul, 2. bs., Litera Yayıncılık, 2016, s. 64-70, 316-319, 347-354, 399-436.

³⁹⁵ “And olsun ki Rabbinin azabından küçük bir esinti onlara hafifçe dokunacak olsa...” Enbiyâ 21/46.

³⁹⁶ Nursî, *Muhâkemât*, s. 76-77; a.mlf., *İşârâtü'l- i 'câz*, s. 144; a.mlf., “25. Söz”, *Zülfikâr Mecmuası*, İstanbul, Altınbaşak Neşriyat, 2011, s. 84. Bu kadar ayrıntılı olmasa da benzer nitelikte bir yoruma Zemahşerî’nin tefsirinde de rastlanmaktadır. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, s. 90.

³⁹⁷ Nursî, *İşârâtü'l- i 'câz*, s. 572.

gelen eserleri olan Cürçânî'nin “*Delâil'ül-i'câz*” ve “*Esrâr'ul-belâğâ*”sına, Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) “*Miftâh*”ına ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) “*Keşşâf*”ına telmih vardır. Cümlede genel olarak belâgatten bahsedilirken aynı zamanda kelimelerle belâgatin önemli kaynaklarına telmihte bulunulması güzel bir nükte olmuştur.³⁹⁸ Öte yandan farklı tabakalar ve çeşitli şekillerde ortaya çıkan manalar ise kelâmın meyveleri hükmünde görülür. Müellife göre bu manalar suyun katı, sıvı, gaz hallerinde bulunması gibi farklı mertebelerde bulunabilir. Bu yüzden bazısı tutulur, bazısı görülür, bazısı ise yalnızca hissedilir. İşte bir kelimada, “ismin müsemmas, fiilin manası, harfin medlûlü, nazmın mazrûfu, heyetin mefhûmu, keyfiyetlerin mermûzu, müstetbeâtın işâret ettikleri, hitabı teşyi eden tavırların muharrikleri, hem de ‘*dâllün bi'l-ibare*’nin maksûdu, ‘*dâllün bi'l-işâret*’in medlûlü, ‘*dâllün bi'l-fehvâ*’nın kıyasî mefhumu, ‘*dâllün bi'l-iktizâ*’nın zarurî manası” gibi çok mana tabakaları bulunabilir. Yalnız müellif bir sözün farklı tabakalarda ifade edilen her bir manasına küllî maksada olan yakınlık ve hizmet derecesine göre bir rütbe ve ücret verilmesi gerektiğine dikkat çeker.³⁹⁹

Bedüzzaman kelâmın insanları âciz bırakan yüksek tabakasının dört noktadan kaynaklandığını belirtir. Bunlar: iç içe geçmiş (ve asıl maksada yardım eden) maksatların çokluğu⁴⁰⁰, birbirinden doğan önermelerin art arda gelmesi⁴⁰¹, bir neticeyi veren pek çok asılların bir arada bulunması⁴⁰² ve sözün pek çok hükme kaynak, pek çok manaya ve farklı vecihlere delalet etmeye elverişli olmasıdır. Müellif böyle bir kelâmın, büyük kökleri ağ gibi birbirine girmiş (*müteşâbike*), uzun boğumları birbiriyle ahenkli (*mütenasika*) olup çeşitli kollara ayrılmış (*müteşâ'ib*), dalları birbirine sarılmış (*müte'ânika*) ve meyveleri ise çeşit çeşit (*mütenevvia*) olan bir hakikat ağacını andırdığını söyler.⁴⁰³ Bu noktalara binaen müellif Kur'an'da pek çok tekrar edilen Hz. Mûsâ kıssasını meşhur darb-ı meseldeki ne kadar

³⁹⁸ Nursî, **Muhâkemât**, s. 77-79. Benzer bir nükte için Taftazânî'nin *Mutavvel* adlı şerhinin girişine bakılabilir.

³⁹⁹ Nursî, **Muhâkemât**, s. 80-83.

⁴⁰⁰ “Nasıl mütedâhil tasvirlerde siyah bir noktayı bir ressam koysa, o nokta birinin gözü, ötekisinin yüzünün hâli, berikisinin burnunun deliği, başkasının ağzı olduğu gibi, kelâm-ı âlîde dahi öyle noktalar vardır.” Nursî, **Muhâkemât**, s. 85.

⁴⁰¹ “Meselâ, âlem güzeldir. Demek Sâni', Hakîmdir; abes yaratmaz, israf etmez, istidâdâtı mühmel bırakmaz. Demek intizamı daima tek mil edecek. Ciğer-şikâf ve tahammülsüz ve emel öldürücü, bütün kemâlâtı zir-ü zeber eden hicran-ı ebedî olan ademi, insana musallat etmez. Demek saâdet-i ebediye olacaktır.” Nursî, **Muhâkemât**, s. 85.

⁴⁰² Nursî, üçüncü makede cismanî haşrin ispatı konusunda bütün delillerin arka arkaya sıralandığı şu pasajı buna örnek olarak göstermektedir. “Evet, kâinattaki nizam-ı ekmel, hem de hilkatteki hikmet-i tamm, hem de âlemdeki adem-i abesiyet, hem de fitrattaki adem-i israf, hem de cemi' fûnunla sabit olan istikrâ-i tamm, hem de yevm ve sene gibi çok envâda olan birer nevi kıyamet-i mükerrere, hem de istidat-ı beşerin cevheri, hem de insanın lâyetenâhi olan âmâli, hem de Sâni-i Hakîmin rahmeti, hem de Resul-i Sadıkın lisani, hem de Kur'an-ı Mu'cizin beyanı, haşr-i cismânîye sadık şahitler ve hak ve hakikî burhanlardır.” Nursî, **Muhâkemât**, s. 134.

⁴⁰³ Nursî, **Muhâkemât**, s. 85-87.

parçalansa yine bir işe yarayan “tefariku’l-asâ”ya⁴⁰⁴ benzetir. Yani bu kıssa pek çok maksadı içerisinde barındırmakla her bir cihetinin ayrı bir faydası söz konusudur. Bu sebeptendir ki Kur’an o kıssayı pek çok farklı suretlerde zikretmiş ve her bir cihetini güzellikle kullanmıştır.⁴⁰⁵

Müellife göre sözün etkili olması cansız olan manaları hayatlandırıp birbiriyle söyletmek ve adeta muhatabın hayalinde bir film gibi göstermekle (*tasvîr*) olur. Yalnız her hayalin hakikatle bir ilişkisi olması gerekir.⁴⁰⁶ Ayrıca bir kelâmın akıcı olması için bir konu tamamlanmadan diğer konuya geçilmemesi, konuların birbirine karıştırılmaması, peş peşe gelen manalarda tedricîliğin gözetilmesi, hayalî olan sanatın tabiat kanunlarını taklit etmesi, tasavvurların dış dünyadaki gerçeklere uygun olması, gaye yolunda sapmadan ilerlemesi, kastın karar kıldığı yer ve gayelerin bulunduğu noktanın belli olması gerektir.⁴⁰⁷ Beyanın sağlam ve arızasız olması içinse bir hükmün gereklerini nazara alıp ihlâl etmemek, temel ilkelerinden yardım almak ve mukadder itirazlara cevap olacak kayıtlara yer vermek gerektir. Sanki kelâmın her yönünü nazara alıp etrafına bir sur çekmektir. Yani mevzu veya mahmulü takyid ile veya tavsifle veyahut başka cihetle vehmin hücumuna müsait noktalarda birer müdafî hazır ederek baştan aşağıya kadar mukadder suallere cevap hükmünde olan kayıtlarla teçhiz etmektir.⁴⁰⁸

Bedüzzaman bir kelâmın cemâl ve suretini, kelâmın kalıbı hükmünde olan üslubuyla ilişkili görür.⁴⁰⁹ Bu bağlamda sade (*Seyyid Şerif ve Nasîruddîn-i Tûsî’nin sade olan kelâmları gibi*), süslü (*Abdülkâhir Cürçânî’nin Delâilü’l-i ‘câz ve Esrarü’l-Belâga’daki müşa‘şa‘ ve parlak kelâmı gibi*) ve yüksek (*Sekkâkî, Zemahşerî ve İbni Sînâ’nın bazı muhteşem kelâmları gibi*) olmak üzere üç temel üslubun varlığından bahseder. Nursî’ye göre her üslubun bir kullanım alanı bulunmaktadır; makamın haricinde bir üslup tercih edilmemelidir. Buna göre ilâhiyat ve usûl konularında şiddet, kuvvet ve heybeti tazammun eden yüksek üslup (*üslûb-u âlî*); hitabî ve iknâî sözlerde ziynet, parlaklık, tergib ve terhibi içeren süslü üslup (*üslûb-u müzeyyen*); günlük muamele ve konuşmalarda ve âlet olan ilimlerde ise manayı ihlâl etmeyecek kadar kısa, ibâreleri düzgün, doğal ve zatî güzelliği gösteren sade üslup (*üslûb-u mücerred*)

⁴⁰⁴ Bu mesel bedenlen zayıf lakin fazlasıyla yaramaz bir çocuğun annesi tarafından söylenmiş bir sözdür. Bu çocuk sürekli birilerine sataşır daha sonra darba uğrar bir yerleri kesilir ardından da annesine buna karşılık diyet ödenirmiş. Böyle böyle zenginleşen kadın bir gün oğluna, “Ey oğlum sen tefâriku’l-asâ’dan daha faydalısın!” demiştir. Buradaki asâ ne kadar kesilirse kesilsin işe yarar bir ağaçtır. Bu mesel, her bir parçası pek çok fayda veren şeyler için mecazen kullanılmaktadır. Mütercim Âsım Efendi, **el-Okyanûsu’l-basît fî tercemeti’l-Kâmûsu’l-muhît: Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi**, haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, V, s. 4138.

⁴⁰⁵ Nursî, **Muhâkemât**, s. 86-87.

⁴⁰⁶ Nursî, **Muhâkemât**, s. 73.

⁴⁰⁷ Nursî, **Muhâkemât**, s. 87-88.

⁴⁰⁸ Nursî, **Muhâkemât**, s. 88.

⁴⁰⁹ Nursî, **Muhâkemât**, s. 74.

kullanılmalıdır. Zira kelâmın sağlam, pürüzsüz ve ölçülü olması her bir kayda hak ve kabiliyetine göre önem verme ve üslup giydirmeye bağlıdır.⁴¹⁰ Müellif bu meselelere ek olarak sadece söylenilen söze bakmanın doğru olmadığını kimin, kime, ne makamda ve niçin söylemiş olduğuna da dikkat etmenin belâğat açısından elzem olduğunu vurgular.⁴¹¹

3.5. Muhammed Tâhir İbn Âşûr (ö. 1973): *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*

Tam adı Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî olup dedelerine nispetle İbn Âşûr olarak anılmaktadır. İbn Âşûr, 1879 yılında Tunus'ta doğmuş, zekâsı ve üstün kabiliyetiyle kısa sürede dikkatleri üzerine çekmiştir. Zeytûne Üniversitesi'nde uzun yıllar öğretim üyeliği ve rektörlük yapan İbn Âşûr; kadılık, müftülük, başmüftülük ve şeyhülislamlık görevlerinde de bulunmuştur. Daha çok makâsîdüş-şerîa, Arap dili ve tefsir alanında öne çıkan ve ıslahat çalışmalarıyla bilinen İbn Âşûr, 1973 yılında Tunus'ta vefat etmiştir.⁴¹²

İbn Âşûr (ö. 1973) *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı eserine on mukaddimeyi ihtiva eden geniş bir girişle başlamaktadır. Tefsir usûlü ve Kur'an ilimlerine dair bu girişte; tefsirin mâhiyeti, gayesi, müstakil bir ilim olup olmadığı, diğer ilimlerle ilişkisi (istimdâd), Kur'an'ın çok anlamlılığı gibi çalışmamız açısından önem arzeden bir kısım konuları ele almıştır. Bu girişte müfessirin konuları geleneğin birikimi ışığında ele aldığını, özgün tespitlerde bulunduğunu ve değerlendirmelerinde makâsîd merkezli tefsir anlayışının öne çıktığını belirtmeliyiz. Öte yandan İbn Âşûr bu eserinde -tek olduğunu iddiasını taşımadan- eski tefsirlerde bulunmayan veya ihmal edilen meselelere de değinmiştir. Ona göre incelikleri bütün ayetlere yayılmış olan belâğat birkaç müfessirin dışında ihmal edilmiştir. Bu yüzden takati ölçüsünde Kur'an'ın i'câz yönlerini, belagat nüktelerini ve kullandığı üslupları (esâlibü'l-isti'mâl) açıklamaya önem vereceğini ayrıca ayetler arasındaki münasebete değineceğini ifade eder.⁴¹³

3.5.1. Tefsir-Tevil Tanımı ve Tefsirin İlmîliği Problemi

Herhangi bir ilmin tanımı ve konusunun tespiti o ilmin mâhiyetini, çalışma alanını ve hedeflerini belirler. İbn Âşûr da mukaddimeye tefsirin etimolojisi, tanımı ve konusunun tespitiyle başlar. O, tefsir kelimesinin, kök harfleri “fsr” olan sülâsî mücerred fiilin “tefil” veznindeki masdarı olduğunu belirtir. Sözlük itibarıyla “fesr” kelimesi, “*Kelam veya lafzın delalet ettiği manayı (medlûlünü), bunu işiten kimse açısından daha anlaşılır olan başka bir*

⁴¹⁰ Nursî, **Muhâkemât**, s. 88-89.

⁴¹¹ Nursî, **Muhâkemât**, s. 90.

⁴¹² Ahmet Coşkun, “İbn Âşûr”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-asur-muhammed-tahir--1973> (01.07.2020).

⁴¹³ Muhammed Tâhir b. Âşûr, **Tefsîrû't-Tahrîr ve't-Tenvîr**, Tunus, Dâru't-Tûnisiyye li'n-neşr, 1984, I, s. 7-8.

kelamla açığa çıkarmak (keşf), beyan etmek (ibâne)” anlamına gelir. Bununla birlikte “fesr” ile “tefsir” kelimeleri arasında mana açısından bir farkın olup olmadığı ihtilaf edilmiştir. Her iki kelimenin mana açısından eşit olduğunu söyleyenler olduğu gibi tefsirin yalnızca soyut olan (ma‘kûl) meselelerin açıklanmasına has olduğunu söyleyenler de vardır. İbn Âşûr, tefsir kelimesindeki tad‘îfîn (şeddenin), geçişlilik (ta‘diye) için değil de teksîr (çokluk) için olduğunu ve bu ikinci görüşün de ilgili fiilin çok kere tekrar edilmesine dayandığını söyler. Ancak buradaki teksîr, mecazî ve itibarî olup, “*ince manaların elde edilmesi ve elde edilen manaların en sağlam lafızlarla açıklanması hususunda derinlemesine düşünmek*” anlamındadır. Bu gerekçeye binaen soyut meselelerin açıklanmasına ‘fesr’den ziyade ‘tefsir’ daha uygundur.⁴¹⁴ İbn Âşûr’a göre tefsirin ıstılahî anlamı, “*Kur’an’ın lafızlarının manaları ve bundan istifade edilecek şeylerin özet veya geniş bir şekilde açıklanmasını araştıran ilimdir.*”⁴¹⁵ Bu tanımdan yola çıkarak müellifin tefsiri sistematik bir ilim olarak değerlendirdiği söylenebilir. Nisbeten kapalı duran bu tanımın ilerleyen bölümlerde daha açık şekline de rastlanmaktadır. Buna göre tefsir, “*Kur’an’ın manalarıyla beraber gerek irşâd ve hidâyete gerekse İslam toplumun halleri ve diğer milletlerle ilişkilerini düzenlemeye ilişkin kapsadığı hükümleri açıklamaktır.*”⁴¹⁶ Bu tanımda müellifin makâsîd düşüncesinin etkili olduğu görülmektedir. Öte yandan tefsirin konusunun da benzer bir bakış açısıyla ele alındığı söylenebilir. İbn Âşûr’a göre tefsirin konusu, “*manaları ve kendisinden istinbat edilen hükümleri araştırmak bakımından Kur’an lafızlarıdır.*”⁴¹⁷

İbn Âşûr her ne kadar tanımda tefsirden bir ilim olarak bahsetmişse de bunun tartışmalı bir konu olduğunu söyler. Çünkü ilim kelimesi mutlak olarak kullanıldığında idrak, meleke veya kesin tasdik (tasdik-i câzim) anlamlarına gelir. Ancak bu kullanımlar bir bilgi topluluğunun ilim olarak kabul edilmesinde dikkate alınmaz. Bu konuda dikkate alınan asıl kullanım ilim kelimesinin, “*küllî önermelerden oluşan belirli meseleler*” anlamındaki kullanımıdır. Yalnız bu anlamı itibarıyla tefsire ilim denilmesi problemlidir. Çünkü tefsir ilmi çoğunlukla lafızların açıklanması veya birtakım manaların istinbatı şeklinde cüzî tasavvurlardan ibarettir. Lafızların açıklanması tarif (lafzî tarif), manaların istinbatı ise delâlet (delâlet-i iltizâmiye) türünden olup bunları küllî önermeler olarak değerlendirmek mümkün değildir. Müellif, lafzî tarife “يَوْمَ الدِّينِ”⁴¹⁸ ifadesinin “hesap günü” (yevmu’l-cezâ) olarak tefsir

⁴¹⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, I, s. 10-11.

⁴¹⁵ “هو اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها باختصار أو توسع”

⁴¹⁶ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, I, s. 70.

⁴¹⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, I, s.12.

⁴¹⁸ Fâtîha, 4.

edilmesini, mana istinbatına ise “hamilelik ve süttten kesilmesi otuz aydır”⁴¹⁹ ayetiyle “ve süttten kesilmesi iki senedir”⁴²⁰ ayetinden hamileliğin asgari süresinin altı ay olduğunun çıkarılmasını örnek gösterir. Görüldüğü üzere her iki tefsirde de herhangi bir kaziye ve buna dayalı bir işlem bulunmamaktadır.⁴²¹ Bununla birlikte tefsirin bir kısım âlimler tarafından müstakil bir ilim olarak kabul edildiğini belirten İbn Âşûr, bu görüşe sahip olanların dayandıkları gerekçeleri maddeler halinde şöyle sıralar:

i. Tefsir ilminin konuları (mebâhis) pek çok ilim ve küllî kaidenin elde edilmesine sebebiyet verdiği için küllî kaide yerine geçebilir. İlgili konuların, küllî kaidelere kaynaklık ettiği için onların yerine geçmesi, bir şeye yakın olanın o şeyin hükmünü alması gibidir. Zira küllî kaide ve ilimlerin kendisinden istihraç edildiği konular, kendisinden türeyen meselelere kıyasla ilim kabul edilmeye daha layıktır. Nitekim şiir de kendisinden belâgî nüktelerin ve lugavî kaidelerin çıkartılmasından dolayı ilim kabul edilmiştir.⁴²²

ii. Bir bilgi birikiminin ilim kabul edilebilmesi için meselelerinin, “kanıtlanabilir küllî önermeler” şeklinde olması şartı yalnız aklî ilimlerde geçerlidir. Filozofların ilimlerin taksiminde zikrettikleri bu şart edebî ve şerî ilimlerde aranmaz. Aksine bu ilimlerde konuların, kendisiyle meşgul olan kişiye ilmî bir olgunluk vermesi müstakil bir ilim olarak kabul edilebilmesi için yeterli görülmektedir. Kuşkusuz tefsir bu bakımdan diğerlerinden daha üstündür. Zira tefsir, kelâmından hareketle Allah’ın muradını beyan eder. Birtakım kavramların tariflerinden ibaret olan aruz ve bedî‘ ilim sayıldığı halde tefsirin ilim sayılmaması mümkün değildir.⁴²³

iii. Bazı muhakkik âlimler lafzî tarifleri tasdîkât kategorisinde değerlendirmiştir. Buna göre lafzî tarifler tasavvur değil önerme hükmündedir. Bu tariflerden pek çok mananın türetilmesi ise lafzî tarifi cüzîlikten, küllîliğe çıkarır. Böylece lafzî tarifler, küllî önermeler yerine geçer. Ayrıca bir mana için Arap şiiri vs. ile delil getirme de bir meselenin burhanla delillendirilmesi gibidir. Bu üçüncü madde ile birinci madde tefsir konularının, küllî önermelerden oluşan meseleler yerine konması hususunda ortaktır. Ancak bu durum birinci maddede tefsirden türeyen meselelere bağlı iken, burada doğrudan tefsirin zatına yani lafzî tariflere bağlıdır.⁴²⁴

⁴¹⁹ Ahkâf, 46/15.

⁴²⁰ Lokmân, 31/14.

⁴²¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, I, s.12.

⁴²² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, I, s.12.

⁴²³ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, I, s.12-13.

⁴²⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, I, s.13.

iv. Tefsir ilmi pratikte küllî kaidelerden hâli değildir. Nitekim müfessirler; “ما ننسخ من”⁴²⁵ ayetinde neshin kaidelerini, “وما يعلم تأويله”⁴²⁶ ayetinde te’vilin kaidelerini, “منه آيات”⁴²⁷ ayetinde ise muhkemin kaidelerini açıklarlar. Bu kaidelerin bütünü tağlip yoluyla ilim olarak isimlendirilebilir.⁴²⁸

v. Teşrî’in (yasama) usûlünü ve küllî kaidelerini beyan etmek tefsirin bir görevidir. Bu cihetle tefsir ilim olarak isimlendirilmeyi hak etmektedir. Ne yazık ki müfessirler, Kur’an’ın manalarını incelemeye başlamış ancak bir müddet sonra bu manalara ait incelikler onları aştığı ve bu inceliklerin çokluğu altında ezildikleri için birkaç yer dışında teşrî’in küllî kaidelerini çıkarmayı terk etmişlerdir.⁴²⁹

vi. Tefsir, diğer ilimlerin tedvininden önce Müslüman âlimlerin meşgul oldukları ve bu konuda pek çok tartışma yaptıkları ilk ilimdir. Ayrıca bu ilimle devamlı uğraşan ve ona âşinâ olan bir kişi Kur’an’ın üslûplarını ve nazmının inceliklerini kavrayacak bir melekeye sahip olur. Dolayısıyla tefsir kişinin Kur’an’da uzmanlaşmasını artıracak küllî bilgiler ifade eder. Bu yönlerden dolayı tefsir ilim olarak isimlendirilmeye layıktır.⁴³⁰

İbn Âşûr, tefsirin, Allah’ın Kur’an’daki muradını beyan etme işlevi esas alındığında şerî ilimlerin asıllarından sayılması gerektiğini belirtir. Nitekim Gazzâlî’nin de benzer bir düşüncede olduğunu ve “İhya” adlı eserinde şerî ilimleri dört gruba ayırıp aslî ilimlerin ilki olarak da Kur’an’a yer verdiğini söyler. Bu durum ise Beyzavî’nin de söylediği gibi tefsirin bütün İslâmî ilimlerin başı olduğunu göstermektedir. Ancak tefsir ilmi, Mekkî-Medenî, Nâsih-Mensûh ve istinbat kaideleri gibi konuları içermesi bakımından ele alındığında ise şerî ilimlerin başı olmaktan çok bu ilimleri tamamlayıcı nitelikte olduğu görülmektedir. Gazzâlî de bu açıdan Kur’an ilimlerini tamamlayıcı ilimler (mütemmimât) arasında zikreder.⁴³¹

Tevîl kavramına gelindiğinde ise bu kavramın manası ve tefsirle olan bağı tartışmalıdır. İbn Âşûr bu konuda muteber olan görüşleri üç grupta toplamaktadır: 1. Tevîl, tefsirle eş anlamlıdır. 2. Tevîl, tefsirle zıt (mübâyin) anlamlıdır. Buna göre tefsir zâhir anlamın, tevîl ise müteşabih anlamın açıklanması demektir. 3. Tevîl, tefsirden daha özel bir anlama sahiptir. Bu görüşe sahip olan grup tevîli, “bir delile dayanarak lafzı zahir anlamından muhtemel başka bir

⁴²⁵ Bakara, 2/106.

⁴²⁶ Âl-i İmrân, 3/7.

⁴²⁷ Âl-i İmrân, 3/7.

⁴²⁸ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, I, s. 13.

⁴²⁹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, I, s. 13.

⁴³⁰ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, I, s. 13.

⁴³¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, I, s. 13-14; Gazzâlî, **İhyâu Ulûmi’d-Dîn**, I, s. 63-66; Beyzavî, **Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl**, s. 20.

anlama sarf etmek” şeklinde tanımlar.⁴³² İbn Âşûr’a göre Arap dili ve elimizdeki rivayetler birinci görüşü yani tevilin, tefsirle eş anlamlı olduğunu desteklemektedir. Zira tevil kelimesi “أَوَّلٌ” fiilinin masdarı olup bir şeyi hedefine, maksadına döndürmek (ircâ‘) anlamına gelir. Lafızdan maksat ise lafzın taşıdığı anlam ve mütekellimin ondan murad ettiği manadır. Bu bakımdan tevil, tefsirle eş bir anlama sahiptir.⁴³³ Ayet, hadis ve sahâbe sözlerine (âsâr) bakıldığında yine tevilin, tefsirle eşdeğer olduğu görülmektedir.⁴³⁴

3.5.2. Tefsirin Yararlandığı İlimler (İstimdâd)

Bir ilmin diğer ilimlerden gerek kavram gerekse önerme bazında yararlanması istimdâd kavramıyla ifade edilir. İbn Âşûr bir ilmin teşekkülü sırasında yardım aldığı ilimler ile daha iyi anlaşılması ve açıklanmasına yardım eden ilimler arasında istimdâd bakımından bir fark gözetir. Zira o bir ilmin istimdâdından, “*bu ilmin sağlam bir şekilde tedvin edilmesine yardımcı olacak ve varlığı, ilgili ilmin varlığına tekaddüm eden bilgilere dayanmasını*” kastetmektedir. Bu nedenle İbn Âşûr müfessire gerekli olan ilimleri Arap Dili ve Edebiyatı, Âsâr (hadis) ilmi, Arap tarihi ve fıkıh usûlü olmak üzere dört grupta değerlendirir. Kıraat, kelâm ve fıkıh ilimlerini ise tefsirin doğrudan kendisine dayandığı ilimler arasında görmez.⁴³⁵ Yalnız meseleleri genişletmek ve daha anlaşılır kılmak için kelâm ve fıkıh ilimlerine başvurulabilir.⁴³⁶

Kur’an, Arapça bir kelâm olduğu için bu dilin kaideleri çerçevesinde anlaşılması gerekir. Aksi halde yanlış anlamalara düşmek kaçınılmazdır. Arap dilinin kaideleri ifadesiyle bu dille ilgili bütün ilimler kastedilmektedir. Bunlar; lügat, sarf, nahiv, meânî ve beyân ilimleridir. Bunların yanında bir de hutbe, şiir vs. gibi nazım biçimlerinde Arapların nasıl bir üslup kullandıklarını bilmek lâzımdır. Özellikle de Kur’an’ın i‘câz yönleri ve belâgat özelliklerinin ortaya çıkarılmasına vesile olan meânî ve beyân ilimleri üzerinde önemle duran müellif, bu iki ilmin müfessir için olmazsa olmaz olduğunu vurgulamakta ve bu hususta pek çok otoriteden nakillerde bulunmaktadır. Mezkûr ilimler ister selika ve seciye yoluyla isterse de telakki ve

⁴³² Bu yaklaşıma göre; “يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ” (Rûm, 30/19) ayetini “yumurtadan kuş çıkarmak” şeklinde açıklamak tefsir, “kâfirden Müslüman çıkarmak” şeklinde açıklamaksa tevil kapsamındadır. İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, I, s. 16.

⁴³³ لَأَنَّ التَّأْوِيلَ مَصْدَرٌ أَوَّلُهُ إِذَا أُرْجِعَ إِلَى الْغَايَةِ الْمَقْصُودَةِ، وَالْغَايَةُ الْمَقْصُودَةُ مِنَ اللَّفْظِ هُوَ مَعْنَاهُ وَمَا أَرَادَهُ مِنْهُ الْمُتَكَلِّمُ بِهِ مِنَ الْمَعْنَايِ فَسَاوَى التَّفْسِيرِ

⁴³⁴ Nitekim “هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ” (A’râf, 7/53) ayetinde geçen tevil kelimesi bir şeyin veya olayın açıklaması (beyânı) anlamına gelmektedir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) İbn Abbâs için yaptığı “اللَّهُمَّ فَفِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ” (Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. 4, s. 225) duasında geçen tevil kelimesi de Kur’an’ın manalarını kavramak anlamındadır. Başka bir haberde de Hz. Âişe, Hz. Peygamber’in rûkû‘ sırasında “سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَبِحَمْدِكَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي” diyerek Nasr sûresinin üçüncü ayetini tevil ettiğini yani ayetteki tesbih, hamd ve istiğfar emrini yerine getirdiğini söyler. (Buhârî, Ezân 139; Tefsîr, 110) İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, I, s. 16-17.

⁴³⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, I, s. 18.

⁴³⁶ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, I, s. 42, 43, 45.

öğrenim yoluyla elde edilsin fark etmez. Önemli olan kişide belîğ bir kelama ait özellik ve meziyetleri idrak edecek dil zevkinin hâsıl olmasıdır.⁴³⁷

İbn Âşûr, Âsâr ilmiyle Kur'an'ın müşkil ve mücmellerinin beyanı konusunda Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen rivayetleri ve vahyin nüzulüne şahitlik eden sahabeden (nüzul sebebi, nâsih-mensûh, mübhemin tefsiri ve diğer konularda) nakledilen açıklamaları kastetmektedir. Ayrıca Âsâr, ümmetin üzerinde icmâ' ettiği tefsiri de kapsamaktadır.⁴³⁸ Ancak şu kadarı belirtilmelidir ki İbn Âşûr'a göre Hz. Peygamber ve sahabeden nakledilen haberler, tefsir ilminin istimdâdından değil bizzat tefsirdendir. Bir kısmı diğer kısmını tefsir eden Kur'ân âyetleri de böyledir.⁴³⁹ İbn Âşûr, ilerde daha detaylı ele alacağı esbâb-ı nüzul konusu için ise burada yalnız murad-ı ilâhînin tespitiye yardımcı olduğunu ancak lafzın umumiyetine engel olmadığını söyler. Bunun yanında Takıyyüddin es-Sübkî'den (ö. 756/1355) naklen ayetlerin manasının gerek metin gerekse de tarihsel bağlamla hususileştirilemeyeceğini belirtir. Sözelimi bir münasebetten dolayı hâs bir ifadenin ardından âm bir ifadenin kullanılması, ilgili ifadenin tahsisini gerektirmez.⁴⁴⁰

Kur'an'ın veciz olarak aktardığı bazı kıssa ve haberlerin daha iyi anlaşılması ve anlam inceliklerinin kavranması için Arapların haberlerine (*Ahbâru'l-Arap*) ihtiyaç olduğunu söyleyen İbn Âşûr, Kıraat ilmine ise ancak bir ayetin anlam ihtimallerinden birinin tercih edilmesi veya bir anlamın desteklenmesi için ihtiyaç duyulabileceğini söyler. Bu ise aslında ona göre Arapların sözlerinden yapılan istişhad gibidir. Zira kıraat eğer meşhur ise kuşkusuz lugavî bir delildir. Yok, eğer şâz ise Arap dilinde sahih bir kullanıma dayanması yüksek bir ihtimaldir.⁴⁴¹

Müfessirler fıkıh usûlünü tefsirin doğrudan yararlandığı ilimler arasında saymamışlar ancak emir-nehiy, âm-hâs gibi bu ilme ait olan konuların bilinmesi gerektiğine değinmişlerdir. Bu durum fıkıh usulünün en azından bir kısım konularının tefsirin istimdâdından olduğunu göstermektedir. İbn Âşûr ise tefsir ile fıkıh usulü arasındaki ilişkiyi iki açıdan ele almaktadır. Buna göre fıkıh usulü, dilin kullanımına ve sözcüklerin anlaşılmasına ilişkin pek çok meseleyi incelemektedir. Kuşkusuz bu açıdan fıkıh usulü tefsirin yararlandığı ilimler arasındadır. Diğer yandan fıkıh usulü müfessirin ayetlerden şerî hükümleri çıkarırken dayandığı istinbât

⁴³⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 23.

⁴³⁸ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 23-25.

⁴³⁹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 27.

⁴⁴⁰ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 24.

⁴⁴¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 25.

kaidelerini tespit edip bunları açıklamaktadır. Bu bakımdan da tefsirin fıkıh usulünden yararlandığı açıktır.⁴⁴²

Teftâzânî ve Cürcânî gibi bazı âlimler kelâm ilminin tefsirin dayanakları arasında olduğunu söylerler. Zira onlara göre Allah'ın kelâm sıfatına sahip olması gibi tefsire mukaddem olan birtakım konuların ispatında kelâm ilmine ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca Allah hakkında söylenmesi câiz olanla muhal olanı bildiren de yine kelâm ilmidir. Ancak İbn Âşûr, bu gerekçeleri tefsirin kelâma dayandığını söylemek için yeterli görmemektedir. Ona göre henüz kelâm ilmi teşekkül etmemişken kelâm sıfatı selef arasında bilinen ve kabul edilen bir husustur. Allah hakkında câiz ve muhal olan şeyler konusunda ise delillerin geniş ve detaylı bir şekilde ortaya konulması dışında kelâm ilmine ihtiyaç duyulmamaktadır.⁴⁴³

İbn Âşûr, fıkıh ilmini de tefsirin dayandığı ilimler arasında görmemektedir. Zira Kur'an'ın anlaşılması fıkıhla ilgili meseleleri bilmeye bağlı değildir. Esasında tefsir, fıkıh öncelemektedir. Bu nedenle tefsirin fıkıha dayandığını söylemek doğru değildir. Ancak bu durum tefsirin fıkıh müktesebatından yararlanmadığı anlamına gelmemektedir.⁴⁴⁴ Bir müfessir tefsir ettiği ayetin hükmüne ilişkin ulemanın görüşleri hakkında detaylı bilgi edinmek için fıkıh ilmine ihtiyaç duyabilir. Bu ihtiyaç istinbât yolları hakkında geniş bilgi edinmek ve birtakım anlamları derinleştirmek için de olabilir. Nitekim bu açıdan bakıldığında bir müfessir tefsir alanında ne kadar donanımlı olursa olsun ayetlerin ilişkili olduğu varlık alanına ait pek çok ilme ihtiyaç duyacaktır. Sonuç olarak İbn Âşûr, kelâm ve fıkıh ilimlerini tefsirin dayanakları arasında değil yorumu detaylandırma ve genişletme konusunda yararlanılabilecek ilimler olarak görmektedir.⁴⁴⁵

3.5.3. Reyle Tefsirin İmkân ve Sınırları

Müfessirin kendi ilmi birikimi ve anlayışına dayanarak Kur'an'ı tefsir etmesi hep bir meşruiyet sorunuyla karşı karşıya kalmıştır. Özellikle de Hz. Peygamber'den (s.a.v.) reyle tefsirin zemmi konusunda gelen nakiller⁴⁴⁶ ve sahabeden birtakım kişilerin bu konuda görüş

⁴⁴² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 25-26.

⁴⁴³ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 26.

⁴⁴⁴ Müellifin istimdâd kavramıyla ne kastettiği daha önce geçmişti.

⁴⁴⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 26.

⁴⁴⁶ Tirmizî İbn Abbas'tan (r.a.) Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şöyle söylediğini nakleder: “*Kim Kur'ân hakkında kendi re'yine dayalı görüş beyan ederse cehennemdeki yerine hazırlansın.*” Bir diğer rivayette ise Hz. Peygamber, “*Kim bilgisi olmadan Kur'ân hakkında görüş beyan ederse cehennemdeki yerine hazırlansın*” buyurmuştur. Tirmizî, Tefsir, 1.

belirtmekten çekinmeleri⁴⁴⁷ ilgili durumu tefsirin ana problemlerinden birisi haline getirmiştir. İbn Âşûr bu konuda tefsirin rivayete hapsedilemeyeceğini ve reyle tefsirin meşrû olduğunu savunur. Hatta ona göre gerekli ilimleri kendinde toplayan bir müfessirin ayetlerden farklı anlamlar çıkarması da mümkündür. Zaten tefsir çalışmalarının çoğalması ve genişlemesindeki esas faktör de budur. Yoksa rivayet taraftarlarının savunduğu gibi tefsir Hz. Peygamber'den gelen nakillerle sınırlı olsaydı ancak birkaç yapraklık bir kitapçık olabilirdi.⁴⁴⁸ Böyle bir iddiada bulunanların Kur'an'ın anlam sahasını daralttıkları ortadadır. Bu çerçevede tefsirin, Kur'an kelimelerinin açıklanmasıyla sınırlı olduğunu söylemek de doğru değildir.⁴⁴⁹

Öte yandan seleften nakledilen tefsirlere genel olarak bakıldığında bu yorumların kendi rey ve ilmî birikimlerine dayandığı görülür. Zira Gazzâlî ve Kurtubî, sahâbenin tefsir hakkında söylediklerinin tamamını Hz. Peygamber'den duymuş olmalarının iki yönden doğru olamayacağını savunurlar. Birincisi: Hz. Peygamber'den tefsir hakkında gelen rivayetlerin son derece az olmasıdır. İkincisi ise: Birbirinden çok uzak tefsirlerde bulunmuş olmalarıdır. Bu durum selefin kendi görüş ve bilgilerine dayanarak tefsir yaptığını göstermektedir. Nitekim Hz. Ali'nin kendisine, *"Yanızda Allah'ın kitabı dışında vahiyden bir şey var mı?"* sorusuna karşılık, *"... Allah'ın bir adama Kur'an hakkında verdiği anlayıştan (kabiliyet) başka bir şey bilmiyorum"*⁴⁵⁰ şeklindeki cevabı ve Hz. Peygamber'in İbn Abbâs için yaptığı duada yer alan, *"Allah'ım! Onu dinde fakih kıl ve ona tevili öğret!"*⁴⁵¹ ifadesi yine reyle tefsirin meşruiyetini göstermektedir.⁴⁵²

Gazzâlî, Kur'an tefsirinde yalnızca rivayete dayanan açıklamaların doğru olduğunu, bunun dışındaki açıklamaların ise mezmûm olan reyle tefsir kapsamına girdiğini düşünmenin Kur'an'ın anlaşılmasındaki önemli engellerden biri olduğunu söylemektedir. Fahreddin Râzî de ilk dönem âlimlerin herhangi bir ayet hakkında yaptıkları yorumların, sonrakilerin farklı bir anlam çıkarmalarına engel olmayacağını vurgular. Bunun yanında İslam'ın ilk üç asrında istinbat edilen teşriî hükümlerin çoğunun daha önce bu şekilde tefsir edilmemiş olması da bu

⁴⁴⁷ Hz. Ebû Bekir'e (r.a.) "فأفهمه وأبأ" ayetindeki "أبأ" kelimesinin anlamı sorulduğunda onun şu cevabı verdiği aktarılmıştır: "Allah'ın kitabı hakkında sırf kendi re'yimle bir şey söylesem hangi yer beni barındırır ve hangi gök beni gölgesine alır?" İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 28.

⁴⁴⁸ Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sınırlı sayıda ayeti tefsir ettiğini söyler. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. et-Taberî, **Tefsîrû't-Taberî: Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân**, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire, Dâru Hicr, 2001, I, s. 78; Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atiyye el-Endelüsî, **el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz**, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, I, s. 10.

⁴⁴⁹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 28.

⁴⁵⁰ Buhârî, Cihad, 171.

⁴⁵¹ Buhârî, İlim, 17.

⁴⁵² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 28-29.

konuda önemli bir delildir. Mesela Nisâ sûresi 115. ayetin⁴⁵³ -daha önce bu şekilde tefsir edilmemişken- İmam-ı Şâfiî tarafından icmâ'nın hücciyetine delil gösterilmesi bu kabildendir.⁴⁵⁴

Reyle tefsiri yasaklayan rivayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği konusuna da değinen İbn Âşûr, bu rivayetlerde geçen sakındırmanın şu beş sebebe dayandığını söyler:

1. Rivayetlerde geçen “rey”den kasıt Arap diline, şeriatın maksatlarına ve bilinmesi zorunlu diğer ilimlere dayanmayan sırf kişisel bir düşünceden ibaret olan sözdür. Bu durumda yorumu isabetli bile olsa bunu bilgisizce yaptığı için hata etmiştir. Reye dayalı tefsire, “الم” ayetinin “Allah, Cebrail’i Kur’ân ile Hz. Muhammed’e (s.a.v.) indirdi” şeklinde tefsir edilmesi örnek olarak gösterilebilir.

2. Kur’an hakkında iyice düşünmeden, ayetin siyak-sibakına dikkat etmeden ve tefsirin ihtiyaç duyduğu ilimlere başvurmadan sadece Arap dili çerçevesinde akla ilk gelen isabetsiz bir anlamla ayeti tefsir etmektir. Nitekim bazı âlimlerin, “*Sana isabet eden her iyilik Allah’tandır...*”⁴⁵⁵ ayetine literal yaklaşarak hayrın Allah’tan şerrin ise insandan olduğunu söylemesi böyledir. Zira bunu, Allah’ın iradesi dışında bir şeyin olmayacağını bildiren şerî deliller ve “*De ki; Hepsi Allah’tandır*”⁴⁵⁶ ayetinden gâfil olarak söylerler.

3. Bir mezhebe veya inanca meyli bulunan bir kişinin Kur’an’ı bilinen anlamının dışında mezhebi kabullerine göre te’vil etmesidir. Yani bu kişi Kur’an’ın şahitliğini kendi görüşünü desteklemek için kullanır. Ancak aklını sınırlayan bu taassup onu Kur’an’ı hakkıyla anlamaktan alıkoyar. Nitekim Mutezilenin, “إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ”⁴⁵⁷ ayetini, “*Rabbinin nimetini umarak beklerler*” diye tefsir etmesi bu kabildendir. Hâlbuki bu yorumda ayetin zâhiri, bu konudaki rivayetler ve ayetten kastedilen anlam göz ardı edilmiştir.

4. Kur’an’ı yalnızca lafzın gerektirdiği anlamla tefsir edip bunun dışındaki yorumların ise bâtıl olduğunu iddia etmektir.

⁴⁵³ “Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Resûlullah’a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehenneme atarız. Orası varılacak ne kötü bir yerdir!” Nisâ, 4/115.

⁴⁵⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, I, s. 29; İmam Gazâlî, **el-Mustasfâ: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi**, çev. H. Yunus Apaydın, Kayseri, Rey Yayıncılık, 1994, I, s. 260.

⁴⁵⁵ Nisâ, 4/79.

⁴⁵⁶ Nisâ, 4/78.

⁴⁵⁷ Kiyâmet, 75/23.

5. Reyle tefsirden sakındırmadaki amaç, tevil yaparken ihtiyatı teşvik etmek ve bu işe atılmakta aceleciliğe engel olmaktır. Nitekim selefin tefsire olan ihtiyatlı yaklaşımları bu hikmete dayanır.⁴⁵⁸

İbn Âşûr bu bağlamda bâtinî, işârî yorumlara ve bu iki yaklaşım arasındaki farka değinmektedir. Ona göre sapkın Şîî bir fırka olan bâtinîler Kur'an'ın, birtakım gizli anlamları ihtiva eden sembol ve kinayelerle indirildiğine, bunları da ancak mâsum bir imamın bilebileceğine inanırlar. Bâtinîler bu yaklaşımlarına uygun bir şekilde Kur'an'da zâhir-bâtin ayrımı yaparlar ve Kur'an'ı zahir anlamından çevirip kendi arzularına göre tefsir ederler. Esas tefsirin de bu olduğunu söylerler. Hâlbuki sûfiler yaptıkları işârî yorumları tefsir olarak görmemektedirler. Bu durum ise onları bâtinîlerden ayıran en önemli farktır. Zira bâtinîler zâhiri itibarsızlaştırırken sûfiler ise ayetin anımsattığı ince anlamlara dikkat çekerler.⁴⁵⁹

İbn Âşûr'a göre işârî yorumlar üç kısımda toplanabilir. Bunlar: 1) Ayetin manasının ilgili başka bir duruma benzetilerek yorumlanması (temsîl); 2) Ayetin, o an için dinleyenin zihninde bulunan baskın düşünceyle uyumlu bir şekilde yorumlanması (tefe'ül); 3) Ayetin, ibret ve öğüt çerçevesinde yorumlanmasından (tezkîr) ibarettir. Müellif ilgili yorumların büyük ölçüde öznellik taşıdığını ve Kur'an'a dayandırılmalarının ise mecâzî olduğunu ifade eder. Bu türlerin dışına çıkan işârî yorumların ise yavaş yavaş bâtinîliğe doğru kaydığını ve dikkat edilmesi gerektiğini belirtir.⁴⁶⁰

3.5.4. Tefsirin Gayesi ve Tefsir-Bilim İlişkisi

İbn Âşûr'un yaklaşımına göre tefsirin gayesi, Kur'an'ın takip ettiği maksatlarla oldukça yakından ilişkilidir. Bu bağlamda müellifin makâsıd ve ıslâh düşüncesi öne çıkmaktadır. Nitekim ona göre Kur'an; insanlığın bireysel, toplumsal ve medenî (umrân) hallerinin ıslâhı için indirilmiş bir kitaptır. Bireysel hallerin ıslâhı; nefsin terbiye ve tezkiyesi, itikadın düzeltilmesi ve vicdânın ıslâhına dayanır. Toplumun ıslâhı ise tek tek toplumu oluşturan bireylerin ıslâhına ve bireyler arasındaki ilişkilerin bir düzen altına alınmasına dayanır. Bu ise muâmelât ilmi veya felsefecilerin tabiriyle “siyâset-i medeniye” kapsamında yer almaktadır. Bireysel ve toplumsal ıslahtan çok daha geniş bir çerçeveye sahip olan medenî hallerin ıslâhı ise İslam dünyasının düzenini ve maslahatlarını korumaya ve diğer milletlerle ilişkilerini düzenlemeye bağlıdır. Bu ise medeniyet (umrân) ve sosyoloji ilimlerinin araştırma alanına girmektedir. Kur'an, bütün bu gayeleri gerçekleştirmek için birtakım temel maksatları takip

⁴⁵⁸ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 30-32.

⁴⁵⁹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 33-35.

⁴⁶⁰ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 35-36.

eder. Müellife göre müfessirin doğru bir yorum için bu maksatları göz önünde bulundurması gerekir. Bunlar özetle şöyledir: 1. İtikâd eğitimi (ıslâhu'l-itikâd). 2. Ahlâk eğitimi (tehzîbü'l-ahlak). 3. Kanun koyma (teşrî'). 4. Ümmetin idaresi ve düzenin korunması (siyâsetü'l-ümme). 5. Geçmiş ümmetlerin kıssa ve haberleriyle ders verme. 6. Muhatapları çağlarına uygun bilgilerle donatma, ilme teşvik etme. 7. Öğüt ve uyarıda bulunma (tergip-terhib). 8. Kur'an'ın eşsizliği (i'câz) ile Hz. Peygamber'in doğruluğunu ortaya koyma.⁴⁶¹

İbn Âşûr'a göre müfessirin tefsirdeki nihai amacı, “Allah'ın Kur'an'daki muradını, gücü ölçüsünde açığa çıkarmaktır.”⁴⁶² Gerçi murad-ı ilâhînin bütünüyle bilinip bilinemeyeceği konusu tartışmalıdır. Fakat müellif bu konunun imkânını aklî düzlemde tartışmanın anlamlı olmadığını söyler. Zira ona göre ilâhî muradın –her ne kadar bütünüyle bilinmesi mümkün olmasa da- beşer gücü ölçüsünde araştırılması *olgusal anlamda (imkân-ı vukûî)*⁴⁶³ mümkündür.⁴⁶⁴ Yalnız bu muradın, Kur'an'ın maksatlarını açıklayacak veya bir şekilde bu maksatların anlaşılmasına hizmet edecek şekilde anlamın ihtimal verdiği ve lafzın reddetmeyeceği bir nitelikte olması gerekir.⁴⁶⁵

Bu bağlamda İbn Âşûr müfessirlerin Kur'an'ı açıklamak konusunda takip ettikleri üç yöntemden bahseder:

i. Ayetin zâhirinden anlaşılan birincil anlamı beyan ve izah etmekle yetinmektir ki İbn Âşûr'a göre tefsirde asıl olan budur.⁴⁶⁶

ii. Zâhirin ötesinde lafız veya makam gibi delalet yönlerinin gerektirdiği ikincil anlamları (müstetbeâtü't-terâkîb⁴⁶⁷) açığa çıkarmaktır. Yalnız bu anlamların Arapça kullanıma ve Kur'an'ın maksatlarına aykırı olmaması gerekir. Müfessirlerin itikâd, ahkâm ve ahlâk gibi

⁴⁶¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 38-41.

⁴⁶² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 41.

⁴⁶³ Yani İslam'ın ilk döneminden itibaren Müslümanlar Kur'an'ı anlamaya ve uygulamaya (hayat formu haline getirmeye) çalışmışlardır. Çoğunluk itibariyle “Kur'an anlaşılmaz”, “ilâhî murad bilinemez” gibi bir düşünceye gitmemişlerdir. Bu durum ilâhî muradın olgusal anlamda gerçekleştiğini ve mümkün olduğunu gösterir.

⁴⁶⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 39. İbn Âşûr ilâhî muradın bilinebilirliği ile Kur'an dilinin Arapça olması arasında da bir ilişki kurar. Zira Kur'an dili olarak Arapçanın tercih edilmesi dillerin en fasihi olması, yayılma açısından en kolay olması, az lafızla en çok manayı ifade etmesi gibi üstünlük özelliklere dayanmaktadır. Görüldüğü üzere bu özellikler Kur'an lafızlarında taşınan muradın anlaşılmasıyla ilişkilidir.

⁴⁶⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 41.

⁴⁶⁶ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 41-42.

⁴⁶⁷ Arap Dilinin özelliklerinden olan bu tür kullanımlar belagat ilmi ve fıkıh usûlünün araştırma kapsamında yer alır. Te'kid edatları, fehvâ'l-hitap (*lafzın, lafızda açıkça zikredilmediği halde söylenene uygun bir anlama delâleti*), delâletü'l-işâre (*lafzın delâletinin ve sözün sevkediliş gayesinin dışında kalan, fakat yine de dil ve mantık kurallarına göre lafızdan dolayı olarak çıkarılabilen bir manaya delâleti*), kinâye (*lafzın hakikat anlamı yanında mecâz anlama da ihtimal vermesi*) gibi kullanımlar bu bağlamda değerlendirilebilir. Detaylı bilgi için bkz. Hüseyin Okur, **Fıkıh ve Anlambilim; Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delâleti**, İstanbul, Nizamiye Akademi Yayınları, 2016; Osman Güman, **Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi**, Ankara, İSAM Yayınları, 2017.

Kur'an'ın maksatlarına dönük olan konularda yer verdikleri geniş açıklamalar bu kapsamdadır.⁴⁶⁸

iii. Ayetin tefsirinde bir ilişkiden dolayı farklı ilimlere ait meselelere yer vermektir. Bu yönetime göre ayetin maksadı ile ilmî meseleler arasında üç şekilde ilişki kurulabilir: a) Ayetin anlamı, ilgili meselelere imâen (telvih) de olsa işaret eder. Mesela; “*O, dilediğine hikmeti verir ve kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nâil olmuş demektir*”⁴⁶⁹ ayetinin tefsirinde hikmetin kısım ve faydalarına değinilmesi gibi. Her ne kadar hikmet/felsefe ayetin aslî manası değilse de bu mananın anlaşılmasına yardım eder.⁴⁷⁰ Ayrıca bazı ilimlerin meseleleriyle Kur'an ayetlerinin tefsiri arasında son derece sıkı bir ilişki olabilir. Kur'ânî delillerin takriri sırasında kelâmî meselelerden yardım alınması bunun en bâriz örnekleri arasındadır.⁴⁷¹ b) Kur'ânî anlamla diğer ilimlere ait meseleler arasında birleştirilmesini (cem') mümkün kılan bir uygunluğun var olmasıdır. c) Ayetten ilgili anlamı hissetmekle (istirvâh) olur. Mesela; “*Güneş dürülüp karardığında; Yıldızlar dökülüp söndüğünde...*”⁴⁷² ayetinden yola çıkarak kıyamet sırasında kütle çekim kanununun bozulacağı düşüncesine ulaşmak gibi. İbn Âşûr'a göre bu çerçevedeki tefsirlerin kabul edilebilmesi için ilgili ilme ait meselenin özetle zikredilmesi ve dolaylı (istitrâdî) anlamların ayetin asıl amacının önüne geçirilmemesi gerekir.⁴⁷³

Âlimler Kur'an'ın manaları ile dinî olmayan ilimler arasında ilişki kurulmasına dayanan üçüncü yöntem hakkında⁴⁷⁴ genel olarak iki yaklaşıma sahiptirler. Bu yöntemi kabul eden birinci grup Kur'an ayetleriyle diğer ilimlerin meseleleri arasında bâriz bir uygunluğun bulunduğunu ve Kur'an'ın bu meselelerin pek çoğuna işaret ettiğini savunurlar. Hatta ayetlerin çeşitli ilmî/bilimsel kaidelere delalet ettiğine dair pek çok argümana da yer verirler. Öyle ki bu yaklaşıma sahip olan müfessirler Kur'an tefsirini fikhî, kelâmî, dilsel meseleler ve felsefî bilgilerle doldurmuşlardır. İbn Âşûr'a göre Allâmü'l-guyûb olan (bütün gizlilikleri bilen) Allah'ın keliması herhangi bir grubun anlayışına bina edilemez. Diğer yandan bu kelamın

⁴⁶⁸ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 42. Mesela “*Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu*” (Nisa, 4/164) ayetinin tefsirinde mütekellimlerin kelâm-ı nefsiyi ispat etmeleri ve çeşitli delillere yer vermeleri bu kapsamdadır.

⁴⁶⁹ Bakara, 2/269.

⁴⁷⁰ Benzer şekilde, “*...(servet) içinizden sadece zenginler arasında dönüp dolaşan bir şey olmasın diye böyle hükmedilmiştir*” (Haşr, 59/7) ayetinin tefsirinde iktisat ilminin ayrıntılarına değinmek bu kapsamdadır.

⁴⁷¹ Mesela; “*Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu*” (Enbiyâ, 21/22) ayetinin tefsirinde “burhân-ı temânu” deliline değinilmesi bu kapsamda yer alır.

⁴⁷² Tekvîr, 81/1-2.

⁴⁷³ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 42-43.

⁴⁷⁴ “İbn Âşûr'un tefsir anlayışında birinci ve ikinci yöntemle elde edilen anlamlar, müfessirin bizatihi metinden hareketle ulaştığı anlamlardır ve bütün yönleri ile Kur'ân'da Allah'ın (c.c.) muradına karşılık gelir. Üçüncü yöntemde ayetlerle ilişkilendirilen meseleler, muradın dışında kalmakla birlikte Kur'ân'ın aslî gayelerinin daha iyi anlaşılması ve detaylandırılması noktasında tefsire katkı sunduğu müddetçe meşru görülür.” Mahmut Ayyıldız, “Tefsirin Mahiyeti Üzerine: Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr'un Müdevven Bir İlim Olarak Tefsire Yaklaşımı”, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019, s.324.

manalarının gerçeğe uygun olacağı da şüphesizdir. Bu nedenle ayetle ilişkili bulunan her bilimsel gerçeklik beşerin anlayışı ölçüsünde “murad” kapsamında değerlendirilebilir. Ancak bu manaların ayetle ilişkilendirilmesinde bazı hususlara dikkat etmek gerekir. Buna göre yapılan yorum Arapçaya uygun olmalı, delil olmadıkça zahirden ayrılmamalı, zorlamaya gidilmemeli ve ayetin asıl maksadından uzaklaşmamalıdır.⁴⁷⁵ Buna ek olarak İbn Âşûr Kur'an'ın diğer ilimlerle olan ilişkisini dört mertebede ele almaktadır: 1. İtikâd, ahkâm ve ahlâk gibi Kur'an'ın tazammun ettiği ilimler. 2. Felsefe, astronomi ve canlıların özellikleri gibi müfessirin bilgi ve anlayışını arttıran ilimler. 3. Jeoloji, tıp ve mantık gibi Kur'an'ın işaret ettiği veya kendisini destekleyen ilimler. 4. Mitoloji ve aruz ilmi gibi Kur'an'la alakası olmayan ilimler.⁴⁷⁶

Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) temsil ettiği ikinci yaklaşıma göreyse sonradan ortaya çıkan ilimlere ait meselelerin Kur'an ayetleriyle ilişkilendirilmesi doğru değildir. Nitekim Şâtıbî, Kur'an'ın ancak ilk muhataplar olan ümmî Arapların idrak kabiliyetleri ölçüsünde anlaşılabilirliğini zira şeriatın ümmî olduğunu savunur. İbn Âşûr'a göre bu düşünce altı cihetten temelsizdir. 1. Bu anlayış Kur'an'ın Arap toplumunu içinde bulundukları durumdan daha iyi bir duruma taşımayı hedeflemediği anlamına gelir ki bu kesinlikle yanlıştır. 2. Kur'an'ın maksadları davetinin umumî olmasına dayanır. Bu ise davetinin bir zamanla sınırlı olmadığı aksine bütün zamanlara hitap ettiği anlamına gelir. Zira Kur'an her zaman için geçerli bir mucizedir. Bu nedenle kuşkusuz o, ilimlerin yaygınlaştığı bir zamanda gelecek olan ümmetin anlayışına uygun anlamları da ihtiva edecektir. 3. Selefın, Kur'an'ın hayret uyandıran gerçeklerinin (acâib) bitmeyeceği yönündeki ifadelerinin Kur'an'ın manasıyla ilişkili olduğu açıktır. Şâtıbî'nin yaklaşımı ise selefın bu anlayışına muhaliftir. 4. Kur'an i'câzının bir özelliği ise ciltler dolusu kitabın karşılayamadığı anlamları az bir sözle ifade etmesidir (îcâz) ki bu durum ayetin delaletinin tek bir anlamla sınırlı olmadığını gösterir. 5. İlk muhatapların asgari anlayış seviyeleri aslî anlamla sınırlıdır. Bunun ötesindeki anlamların idraki konusunda ise selefın hepsi bir değildir. Bu anlamlar bilgi ve anlayış sahibi kimseler için açık diğerleri içinse kapalı bir haldedir. Eğer Şâtıbî'nin yaklaşımı esas alınırsa anlayış ilk anlamla sınırlı kalacaktır. 6. Kur'an'ın maksatlarına dönük olan bir konuda selefın susup ayetin zahiriyle yetinmesi mümkün değildir. Nitekim selef ayetin anlaşılmasına yardımcı olacak pek çok ilimden yararlanmış, bu konuda geniş ve detaylı açıklamalara yer vermiştir. Bugün için Kur'an'ın

⁴⁷⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 43-44.

⁴⁷⁶ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 45.

maksatlarına hizmet eden farklı ilimler hususunda onların izini takip etmeye engel bir durum yoktur.⁴⁷⁷

3.5.5. Kur'an'da Çok Anlamlılık ve Murad İlişkisi

İbn Âşûr Kur'an'da çok anlamlılığın varlığını Kur'an'ın indirildiği toplum ve Arap dilinin yapısıyla temellendirir. Buna göre Arap milleti kuvvetli bir zekâ ve derin bir kavrayış üzere yaratılmıştır. Bu durum dil kullanımlarına da yansımış; îcâz, belâgat anlayışlarının esası olmuştur. Bu nedenle -dinleyenlerin zekâ ve anlayışlarına güvenerek- sözlerinde mecâz, istiâre, temsîl, kinâye, ta'riz, iştirâk gibi kullanımlara fazlaca yer vermişlerdir. Bu kullanımların tamamında ortak maksat, konuşanın anlatacağı şeyleri en açık ve en kısa ibareyle ifade etmesini sağlamak ve sözün taşıyabileceği anlamları çoğaltmaktır. Kur'an'ın Arapça ve mu'ciz bir kelimeler olarak nâzil olması da Arap diline ait ilgili söz sanatlarını en yüksek seviyede içermesini gerektirir. Bilindiği üzere Allah, Kur'an'ı, elçisinin doğruluğunu gösteren bir delil olarak inzâl etmiş ve bir benzerini getirmek konusunda Arap ediplerine meydan okumuştur. Bu sebepten dolayı Kur'an nazmı, lafız ve mana bakımından Arap dilinin izin verdiği en üstün incelik ve güzellikleri içermektedir. Bu nazmı i'câz seviyesine taşıyan önemli bir unsur ise cümlelerinde alışılmışın ötesinde pek çok anlamı barındırıyor olmasıdır. Zira Kur'an hem teşrî' (yasama) hem te'dîb (eğitim) hem de ta'lîm (öğretim) kitabı olduğu için bu amaçların gerçekleştirilmesinde ihtiyaç duyulan anlam ve maksatlara mümkün olan en yüksek düzeyde yer vermiştir.⁴⁷⁸

Öte yandan çok anlamlılık gerçeğini Hz. Peygamber (s.a.v.), sahabe ve sonraki âlimlerin tefsirlerinde de görmek mümkündür. Bu tefsirler ayet üzerinde detaylı bir düşünmeyle elde edilebilecek ikincil düzeyde anlamların açığa çıkarılması şeklindedir. Bir rivayete göre Hz. Peygamber, bir sahâbîyi çağırır fakat sahâbî namazda olduğu için cevap veremez. Namazı bitirdikten sonra Hz. Peygamber kendisine neden cevap vermediğini sorunca sahâbî namaz kıldığını söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, ona, “*Allah ve resulünün çağrısına kulak verin*”⁴⁷⁹ ayetini hatırlatır.⁴⁸⁰ Burada Hz. Peygamber'in dikkat çektiği anlam ayetin aslî anlamı olmaktan ziyade lafızların imkân tanıdığı ikincil bir anlamdır. İbn Âşûr'a göre Allah resulü, insanları, Kur'an lafızları hakkında detaylı düşünmeye ve mümkün olan diğer anlamları keşfetmeye teşvik için bu minvalde tefsirler yapmıştır. Benzer şekilde Amr b. Âs'ın bir gazve sırasında gusûl abdesti alması gerekir. Fakat hava çok soğuk olduğu için teyemmüm yapar ve

⁴⁷⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 44-45.

⁴⁷⁸ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 93-94.

⁴⁷⁹ Enfâl 8/24.

⁴⁸⁰ Buhârî, Tefsîr, 1.

“وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا”⁴⁸¹ ayetini kendine delil gösterir. Hâlbuki ayet insanların birbirlerini öldürmeleri hakkındadır. Nitekim Hz. Ömer’in, “وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ”⁴⁸² ayetine dayanarak Sevâd arazisi hakkındaki uygulaması benzer bir yaklaşıma dayanmaktadır. İmam Şâfiî’nin müşriklerle ilgili olan, “...müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız...”⁴⁸³ ayetini icmâ’a delil olarak göstermesi de yine bu kapsamda değerlendirilir. Ayrıca mütevâtir kıraatler arasında anlama etki eden okuma farklılıkları da çok anlamlılığa imkân tanıyan faktörlerdendir.⁴⁸⁴

İbn Âşûr’a göre ayetten kastedilen aslî anlamın yanında diğer anlamlar da aslî anlamla beraber murad kapsamında değerlendirilir. Bu anlamların ihtimal ve açıklık konusunda eşit veya farklı seviyelerde olması buna engel değildir.⁴⁸⁵ Müellif muhtemel anlamlar arasındaki bu farklılıkları birkaç grupta değerlendirir. İki veya daha çok anlama ihtimal veren terkiplerin muhtemel anlamları arasında bazen umum-husus açısından bir fark olabilir. Bu durumda anlam veya lafızla ilgili herhangi bir engel olmadığı müddetçe terkiplerin muhtemel bütün anlamlara hamledilmesi gerekir.⁴⁸⁶ Bazen de terkiplerin muhtemel olduğu anlamlar birbirine zıt (mütegâyir) olabilir. Bu durumda terkiplerin bir anlama tayini örfî bakımdan diğer anlamın tayinine engel teşkil eder. Ancak anlamı tayin edecek bir karinenin bulunmaması ve terkiplerin de diğer anlamlara muhtemel olması, dinleyenin, bütün ihtimalleri mütekellimin muradı olabilecek şekilde anlamasına imkân tanır. Bu halde terkiplerin muhtemel bütün anlamlara ayrı ayrı hamledilmesi usûlcülerin müşterek lafzı ihtiyaten muhtemel bütün anlamlara hamletmeleri gibidir. Bazen de terkiplerin muhtemel olduğu iki anlamdan ikinci olanı birinci anlamdan türemiş olabilir. Müellife göre lafzın bu ikinci anlama hamledilmesinde herhangi bir şüphe yoktur. Çünkü bu anlam kinâye, ta’rîz (dokundurma), tehekküm (alay etme) gibi “müstetbeâtü’t-terâkîb” denilen ikinci derecedeki anlamlardandır. Bu ise tıpkı Hz. Ömer ve İbn Abbâs’ın Nasr sûresinin sarîh anlamı yanında Hz. Peygamber’in ölümünü de haber verdiğini söylemeleri gibidir.⁴⁸⁷

Bu konuyla ilişkili dakik meselelerden birisi ise müşterek bir lafzın aynı anda iki veya daha çok anlamda kullanılıp kullanılamayacağıdır. İbn Âşûr konunun kapsamını biraz daha

⁴⁸¹ “Ey iman edenler! Karşılıklı rızâya dayanan ticaret dışında mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin. Ve nefislerinizi (birbirinizi) öldürmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir.” Nisâ 4/29.

⁴⁸² Bu ayetler fey ve ganimetin hükümlerinden bahseder.

⁴⁸³ Nisâ 4/115.

⁴⁸⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, I, s. 94-96.

⁴⁸⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, I, s. 93-94.

⁴⁸⁶ Bu durum, “وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ” (Ankebut, 6) ayetindeki cihadın, hem nefis mücâhedesini hem de düşmanlarla silahlı mücadele anlamına hamledilmesi gibidir. İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, c. I, s. 96.

⁴⁸⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, I, s. 96-97.

genişleterek bir lafzın aynı anda hem hakikî hem de mecâzî anlamında kullanılması (kinâye) ve terkiplerin genel yapısından anlaşılan yan anlamların aslî anlamlarla birlikte murad edilmesini de (müstetbeâtü't-terâkîb) bu çerçevede değerlendirir. Terkiplerin yan anlamlarına dair olan kısım meânî ve beyân âlimleri tarafından açıklanmış ayrıca daha önce değinilmiştir. Ancak iki veya daha çok anlamda kullanılan müşterek lafız ve kinâyenin Kur'an'da bulunup bulunamayacağı âlimler arasında tartışmalıdır. Bu tartışma esasında Kur'an'ın nüzulünden önce Arapların böyle bir kullanımı bilmiyor olmalarına dayanmaktadır. İbn Âşûr'un yaklaşımına göre müşterek lafzın muhtemel olduğu anlamların tamamına itlak edilmesinde dilsel anlamda herhangi bir sakınca yoktur. Bu nedenle o, Kur'an'daki müşterek ifadelerin muhtemel tüm anlamlara hamledilmesi gerektiğini söyler. Burada müşterek ifadenin, müfret veya mürekkep olması; manaların, hakikî veya mecâzî (kinâî); açık veya kapalı olması bu duruma engel değildir. İbn Âşûr müfret müşterek lafzın, hakikî ve mecâzî anlamıyla birlikte kullanılmasına, “الَّذِينَ يَسْجُدُونَ لِلَّهِ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ”⁴⁸⁸ ayetini örnek verir. Burada “secde” kelimesi hem alnı yere koymak (hakikî) hem de ta'zîm (mecâzî) anlamında kullanılmıştır. Mürekkep müşterek ifadenin hakikî ve mecâzî anlamda kullanılmasına ise, “وَيْلٌ لِلْمُطَفِّينَ”⁴⁸⁹ ayetini örnek verir. Bu ayette ise “وَيْلٌ لَهُ”⁴⁹⁰ terkihi hem haber hem de dua anlamında kullanılmıştır.

Sonuç olarak İbn Âşûr'a göre bir ayet üzerinde farklı açılardan derinlemesine düşünüldüğünde terkiplerin izin verdiği pek çok anlama ulaşılmaktadır. Hatta ona göre Kur'an ayetleri -bağlamdan anlaşılan maksada zıt olmadığı müddetçe- kelime, terkip, i'râb ve delaletlerin izin verdiği iştirâk, hakikat, mecâz, sarîh, kinâye, bedî', vasl ve vakf gibi çeşitli anlam ihtimallerinin tamamına hamledilmelidir.⁴⁹¹ Ayrıca anlamların çoğalmasından dolayı ihtimalleri daraltma yoluna gidilmemeli ve bir kısım anlamlar tercih edilerek terkiplerin izin verdiği diğer anlamlar devre dışı bırakılmamalıdır.⁴⁹² Nitekim müellif Arap dili ve belâğati çerçevesinde lafızların ihtimal verdiği anlamları ayetin anlamı olarak değerlendirdiğini ve tefsirde elden geldikçe muhtemel anlamlara değindiğini söyler.⁴⁹³

⁴⁸⁸ “Görmez misin göklerde ve yeryüzünde bulunanlar; güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu hep O'na secde etmektedir.” Hac 22/18.

⁴⁸⁹ Mutaaffîn, 83/1.

⁴⁹⁰ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 98-100.

⁴⁹¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 97.

⁴⁹² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 97.

⁴⁹³ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 100.

3.5.6. Esbâb-ı Nüzûl

Esbâb-ı nüzûl, ayetlerdeki kapalılığı gidermek; sözün (ayetin) içinde tezahür ettiği bağlamı (makamı) ve bağlamın gerektirdiği birtakım anlam inceliklerini kavramak açısından kendisinden müstağni kalınamayacak bir öneme sahiptir.⁴⁹⁴ Bununla beraber Kur'an ve sebebi nüzûl ilişkisi bütün boyutlarıyla anlaşılamadığında birtakım yanlış kanaatlere neden olabilmektedir. Nitekim İbn Âşûr, meşhur bir kısım müfessirlerin esbâb-ı nüzûl konusunda sahih-zayıf pek çok rivayeti ayırma tabi tutmadan kitaplarına almalarıyla ayetlerin mutlaka bir sebep üzerine indiği şeklinde bir yanılgıya neden olduklarını belirtir. Bu yanılgı birtakım kişileri Kur'an'ın büyük ölçüde nüzûl dönemindeki olaylarla şekillendiği ve ayetin anlamının ilgili sebeplerle sınırlandığı yönünde yanlış bir düşünceye itmiştir. Hâlbuki Kur'an bütün insanlara hitap etmektedir. Kur'an'ın nüzûlü, birtakım dini hükümlerin açıklanmasına neden olan olaylara dayanmadığı gibi ayetlerin anlamları bu olaylarla sınırlı da değildir. Nitekim bu yanlış düşünceye engel olmak için; *“nüzûl sebebinin ayetin anlamını tahsis edemeyeceği”*, *“ayetin anlaşılmasında sebebin hususiyetine değil lafzın umumiyetine itibar edileceği”* gibi önemli bir kısım usûl kaideleri koyulmuştur.⁴⁹⁵

Bu bağlamda müellif esbâb-ı nüzûl konusuna daha kapsamlı ve sistematik yaklaşmanın gerektiğini belirtir. Bu nedenle senedi sahih olan esbâb-ı nüzûl rivayetlerini daha önce pek rastlanmayan detaylı bir taksime⁴⁹⁶ tabi tutar. 1. Muradın anlaşılması kendisini bilmeye bağlı olan nüzûl sebepleridir. Müfessirin bu sebepleri mutlaka bilmesi gerekir. Mübhem ayetlerin tefsiri de bu bilgilere dayanmaktadır. 2. Hükümlerin indirilmesine sebep olan hâdiselerdir. Bu hâdiseler ayetin mücmelini açıklamadıkları gibi tahsîs, ta'mîm veya takyîd yollarından herhangi biriyle de olsa ayetin manasına muhalefet etmezler. Özetle bu hâdiselerin fonksiyonu ayetteki hükmü örneklendirmekten (temsîl) ibarettir. 3. Benzeri pek çok vaka olmakla birlikte bir şahsa tahsis edilen olaylardır. Ayet bu olayı bildirmek, hükümlerini açıklamak ve bunu yapanı engellemek için nâzil olmuştur. Çoğu müfessir ve âlimin, “bu ayet, şu olay için indi” sözü bu çerçevede anlaşılmalıdır. Zira ayetin manasını, işaret ettiği pek çok benzer olaydan sadece birine tahsis ederler. Sanki onlar bu ifadeleriyle misal vermeyi hedeflemektedirler. 4. Nüzûl döneminde gerçekleşen ve ayetlere uygun düşen olaylardır. Bu olaylar ayetten önce veya

⁴⁹⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 47. Ayrıca esbâb-ı nüzûlün bir faydası da şöyledir: Kur'an'ın o an içinde gerçekleşen olaylara cevap niteliğinde nüzûl etmesi irticâli yönde (bir anda cereyan etmesine rağmen son derece muhkem olması) mu'ciz olduğunu gösterir ve müşriklerin Kur'an'a yönelttikleri “eskilerin masalları” iddiasını reddeder.

⁴⁹⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 46.

⁴⁹⁶ Detaylı bilgi için bkz. İbrahim Köç, “Tahir b. Âşûr'un Kur'an'ın Nüzûl Sürecine ve Esbâb-ı Nüzûle Yaklaşımı”, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2017, s. 131-134; Ahmet Nedim Serinsu, **Kur'an ve Bağlam**, İstanbul, 3. bs., Şule Yayınları, 2018, s. 91-93.

sonra vuku bulmuş olabilir. Selefin sözlerinde ayetten maksadın ilgili olay olduğu yönünde ifadeler bulunur. Hâlbuki selefin kastı ilgili olayın sadece ayetin genel manası içine girdiğini söylemektir. Yoksa ayetin gerçek nüzûl sebebi olduğunu söylemek değildir. Nitekim sahâbenin nüzûl sebepleri konusundaki ihtilafları bu esasa dayanmaktadır. 5. Ayetlerdeki mücmeli açıklayan, müteşâbihliği gideren nüzûl sebepleridir. Ayrıca herhangi ilave bir açıklama getirmemekle birlikte ayetler arasındaki münasebetin hangi yönden olduğunu gösteren rivayetler de bu kapsama girer.⁴⁹⁷

3.5.7. Kıraatler

İbn Âşûr, kıraatleri tefsirle ilişkisine göre iki kısımda değerlendirmektedir. Birincisi: Med, imâle, tahfîf, teshîl, tahkîk, cehr, hems, gunne gibi harf ve harekelerin okunuş keyfiyeti ve i'râb yönleriyle ilgili olan (*fonetik*) kıraat farklılıklarıdır. Örneğin sonu “sâkin yâ” ile biten “غَٰثِي”⁴⁹⁸ kelimesinin “غَٰثِي” şeklinde fethalı okunması ya da son harfi fethalı olan “يَقُولُ”⁴⁹⁹ fiilinin “يَقُولُ” şeklinde ötreli okunması gibi. Bu tür kıraatlerin anlama bir etkisi olmadığından tefsirle de bir ilgisi yoktur.⁵⁰⁰ İkincisi: Hareke veya harflerin değişmesi gibi kelimelerin yapısındaki ihtilafa dayanan (*ferşî*) kıraat farklılıklarıdır.⁵⁰¹ Örneğin “يَصْدُونَ” (Zuhurf, 57) fiilindeki “sâd” harfini Nâfi‘ ötreli, Hamza ise kesralı okumuştur. Birinci okuyuşa göre ifade, “başkalarını imandan alıkoyarlar” anlamına gelirken ikinci okuyuşa göre, “kendileri imandan yüz çevirirler” anlamına gelir. Ayetin manasına etki eden bu tür kıraatlerin tefsirle son derece yakın bir ilişkisi vardır. Zira herhangi bir kıraatte bulunan bir lafız, diğer kıraatteki benzeri lafızdan kastedilen mananın anlaşılmasına veya olası başka bir mananın açığa çıkarılmasına yardımcı olur. Dolayısıyla Kur'an lafızlarındaki ilgili kıraat ihtilafları ayetin anlam sahasını genişletmektedir. Öte yandan Kur'an lafızlarının Allah'ın muradı olması muhtemel olan çeşitli vecihlerde indirilmesinde bir engel de yoktur. Bir ayetin birden çok ifadeyi (ayeti) barındırmasına imkân tanıyan ilgili farklı okuma biçimleri belagatteki “tevriye” ve “tevcîh” sanatına ve Arapların “tazmîn” üslubuna benzemektedir. Bu nedenle bir anlamı tayin veya tercih etmek için bir kıraati başka bir kıraate hamletmek doğru değildir. Çünkü bu durumda ayetin herhangi bir kıraatine ait olası bir anlam iptal edilebilir. İbn Âşûr'a göre müfessirin mütevâtir kıraatler arasındaki farkları açıklaması gerekir. Zira daha önce de belirtildiği gibi

⁴⁹⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 47-50.

⁴⁹⁸ A'râf 7/156.

⁴⁹⁹ Bakara 2/214.

⁵⁰⁰ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 51.

⁵⁰¹ İbn Âşûr, “مَالِك” (Fâtiha 1/4) kelimesinin “مَالِك”; “نَنْشُرُهَا” (Bakara 2/259) kelimesinin “نَنْشُرُهَا”; “كُذِّبُوا” (Yusuf 12/110) kelimesinin ise “كُذِّبُوا” şeklinde okunmasını bu kısma örnek olarak gösterir. İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 55.

kıraatler genellikle anlamı zenginleştiren farklılıklardır. Bu yüzden kıraatlerin çoğalmasa, Kur'an ifadelerinin çoğalmasa kabilindendir.⁵⁰²

İbn Âşûr, kıraat farklarının Hz. Peygamber'den (s.a.v.) geldiğini göstermesi açısından Kur'an'ın yedi harf üzere indirilmesine de değinir. Ancak âlimlerin yedi harfin ne olduğu konusunda ihtilaf ettiklerini ve bu konuda iki genel yaklaşımın olduğunu belirtir. Birinci yaklaşıma göre yedi harf İslam'ın ilk dönemlerinde Müslümanların farklı lehçelere sahip ümmî bir topluluk olmasından dolayı tanınmış bir genişlik olup daha sonra bu özürlerin önemli ölçüde ortadan kalkmasıyla nesholunmuştur. Yedi harfle ilgili hükmün neshi ya Hz. Peygamber'in vasiyetine ya da sahabenin icmâ'ına dayanmaktadır. Bu yaklaşıma sahip olanlar yedi harfle ilgili ruhsatın ne olduğu konusunda üç görüş ileri sürmüşlerdir: 1. Yedi harften kasıt tek bir manayı ifade eden müterâdif kelimelerdir. Buna göre yedi harf, ayetlerdeki bazı kelimelerin benzer anlama sahip başka kelimelerle okunabilmesine dair okuyucuya verilen ruhsatı ifade eder. Yalnız burada yedi gerçek anlamında kullanılmış olup bir lafza ait müterâdif kelimeler yediyle sınırlıdır. 2. Yedi harfle gerçekten yedi sayısı kastedilmemiş olup bilakis harfin çokluğundan kinaye edilmiştir. Buna göre müterâdif kelimeler tek bir lügatten de olsa herhangi bir sınırlama yoktur. 3. Yedi harften murad genişliktir. Bu ise azap ayetinin rahmet ayetiyle ya da rahmet ayetinin azap ayetiyle bitirilmesi gibi bağlamı ihlal eden okumalar dışında tanınan bir ruhsattır.⁵⁰³

İkinci yaklaşıma göre ise yedi harfle ilgili rivayetler muhkem olup halen geçerliliğini korumaktadır. Bu yaklaşıma sahip olan âlimler de yedi harften kastın ne olduğu konusunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir: 1. Yedi harften murad emir, nehiy, helal, haram gibi Kur'an'ın amaçladığı çeşitli hükümler ya da haber, inşâ, hakikat, mecâz gibi söz türleri veyahut umum, husus, zâhir, müevvel gibi delalet türleridir. Ancak bunların pek çoğu hadisî bağlamından anlaşılan ruhsat ve genişliğe zıt olup zorlama ve çelişkiler barındıran yorumlardır. 2. Yedi harften murad Arap lügatlerinden yedi tanesidir ki bunlar ayetlerde dağınık olarak bulunmaktadır. Ayrıca okuyucuya istediği kelimeyi müteradifiyle okuma serbestliği de verilmemiştir. Aksine bu kelimeler vahiy tarafından belirlenmiştir. Bu görüş de yine genişlik bakımından hadisî sevkedilişine/gayesine (mesâk) uygun düşmemektedir. Kur'an'da pek çok Arap lügatine ait kelimelerin bulunuyor olması bu görüşün yedi ile sınırlanmasını da problemli hale getirir. Nitekim Suyûtî, Ebûbekir el-Vâsıtî'den naklen bu lügatlerin elli tane olduğunu söyler. 3. Yedi harften kasıt feth, imâle, med, kasr, hemze ve tahfîf gibi okunuş

⁵⁰² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 55-56.

⁵⁰³ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 56-58.

keyfiyetlerindeki farklı lehçelerdir. Yani Kur'an kelimelerinin aslı muhafaza edilmekle birlikte telaffuz konusunda bir genişlik verilmiştir. İbn Âşûr'a göre bu konuda ortaya konan görüşlerin içinde en güzeli budur. Yalnız ilgili görüşün hadislerde ifade edilen okuma genişliğini tam yansıtmadığı ve kıraatlerle yedi harf arasındaki farkı da silikleştirdiği ortadadır. Öte yandan yedi harfin meşhur yedi kıraat olduğu görüşü ise ulemanın ittifakıyla geçersiz sayılmıştır. Nitekim bu yanlış düşünceye sebep olan kıraatin yediyle sınırlandırılması da âlimlere göre doğru değildir.⁵⁰⁴

Sahih ve şâz kıraatlere de değinen İbn Âşûr, ulemaya göre bir kıraatin sahih olabilmesi için sahih bir senedle nakledilmesi, Arap diline ve Hz. Osman mushafına uygun olması gerektiğini belirtir. Bu şartları taşımayan kıraatler ise şâz olarak nitelendirilir. Ancak İbn Âşûr, bu şartların mütevâtir olmayan kıraatler için geçerli olduğunu, mütevâtir olan bir kıraatte ise bu şartların aranmayacağını söyler. Zira mütevâtir kıraatin, Arap dilinde bir hüccet olduğu ve mushafa uygun olması gerekmediğini savunmaktadır. Nitekim “وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ”⁵⁰⁵ ayetinin kurrâ tarafından mütevâtir bir kıraate dayanılarak “zâ-i müşâle” ile okunması da bu görüşü desteklemektedir. Cumhura göre mütevâtir kıraatler on ile sınırlı olup bunun dışındaki kıraatlerle Kur'an okunamayacağı gibi bunlara dayanılarak Kur'an'dan hüküm de çıkarılamaz.⁵⁰⁶ Ancak İbn Âşûr burada farklı bir yaklaşıma gitmektedir. Ona göre bir kârinin hem kendisine ulaşan sahih vecihle hem de -Hz. Osman mushafına muhalefet etmeksizin- kavmine ait lehçeyle okuması mümkündür. Nitekim âlimlerin bazı kıraatlere yönelik eleştirileri ilgili okuyuşların kurrânın tercihinine bağlı olduğunu gösterir. Kur'an'ın kelime ve cümleleri korunduğu müddetçe İbn Âşûr bu tür okumalarda problem görmemektedir.⁵⁰⁷

Mütevâtir kıraatler arasında tercih yapmanın doğru olup olmadığı konusuna gelince âlimlerin çoğunluğuna göre herhangi bir kıraati diğerine tercih etmekte bir sakınca bulunmamaktadır. Nitekim i'râbın açıklığı, lafzın kolaylığı, belâgî inceliklere sahip olması, anlam çokluğu gibi kıraatler arasında üstünlük sebepleri olabilir. Ancak bazı kıraatlerin diğerlerine tercih edilmesi mercûh kıraatlerin i'câz olarak daha düşük seviyede olduğunu düşündürebilir. Buna cevaben İbn Âşûr, muktezâ-yı hale mutabık olması bakımından i'câzın, farklılığı kabul edemeyeceğini ama sözün bir kısmının cinas ve mübalağa gibi güzel vecihlere taalluk eden incelik ve hususiyetlere veya yüksek fesâhate ya da bazı üstünlüklere sahip olabileceğini belirtir. Zira Hz. Peygamber'in insanlara kolaylık olması için verdiği okuma

⁵⁰⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 58-59.

⁵⁰⁵ Tekvîr 81/24.

⁵⁰⁶ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 53-54.

⁵⁰⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 52.

ruhsatı gereği birtakım kıraatler daha az belîğ olabilir. Ayrıca İbn Âşûr'a göre Kur'an ayetlerinin her birinde i'câz'ın gerçekleşmesi gerekmez. Çünkü ayette belirtildiği üzere meydan okuma en az Kur'an sûrelerine benzer bir sûreyle⁵⁰⁸ vâki olmaktadır. Kur'an'daki en küçük sûre ise üç ayettir. Bu durumda en az üç ayetten oluşan her bir kısmın toplamının mu'ciz olması gerekir.⁵⁰⁹

3.5.8. Kur'an Kıssaları

Kıssayı, “*bilinmeyen bir olayın haber verilmesi*” şeklinde tanımlayan İbn Âşûr, nüzûl sırasında yaşanan olayların kıssa kapsamında değerlendirilmesini doğru görmez. Kur'an kıssalarının diğer kıssalardan farklı olarak tarihsel bilgi ve ayrıntılardan uzak veciz bir üslupla aktarıldığına dikkat çeker. Bu üslubun nedeni olarak kıssaların öğüt verme (tezki) yönünün öne çıkartılmasını gösterir. Öte yandan ona göre kıssaların pek çok faydaları bulunmakla beraber bunları on maddede toplamak mümkündür. Bunları şöyle özetleyebiliriz: 1. Kur'an'ın nâzil olduğu dönemde Ehl-i kitabın bilgileri geçmiş peygamber ve ümmetlerin haberlerinden ibaretti. Ehl-i kitaptan yalnızca derin âlimlerin bildiği bu haberlere Kur'an'da yer verilmiş olması Ehl-i kitaba karşı büyük bir meydan okumadır. Ayrıca ilgili kıssalarla, Yahudî âlimlerin Müslümanlara karşı “ümmî” veya “câhil” gibi ithamlarının önü kesilmiştir. İbn Âşûr, önceki müfessirlerin bu faydaya dikkat çekmediklerini söyler. 2. Kur'an'ın geçmiş peygamberler ve ümmetlerinin kıssalarından bahsetmesi teşrî' tarihinin İslam şeriatıyla taçlandırılması anlamına gelmektedir. 3. Ümmeti uyarmak ve ders almalarını sağlamak amacıyla hayır ve şerre, tamir ve tahribe neden olan şeyleri bildirmektir. 4. Müşriklerin ders almaları ve aşırılıklardan vazgeçmeleri için Allah ve Peygamber'e isyan edenlerin başlarına neler geldiği kıssalarla anlatılarak öğüt verilmektedir. 5. Kıssalar, Arapların o zamana kadar bilmedikleri bir üslup olan tavsîf ve muhâvere üslubuyla anlatılmıştır. Bu ise Kur'an tarafından ortaya konan ve dil bilginlerini ziyadesiyle etkileyen eşsiz bir üsluptur. Arapların alışık olmadıkları bu eşsiz üslup Kur'an'ın i'câz yönlerinden biridir. 6. Cahiliye döneminde Araplar, ümmîlik ve cehâletin içlerinde kökleşmesiyle hisleri doğrultusunda hareket eder olmuşlardı. Geçmiş ümmetlerin hallerinden ders almak bir yana çoğunun durumlarından bile habersizdiler. İşte kıssaların hikâye edilmesiyle ümmetlerin varlığı ve durumları hakkında Müslümanlar geniş bir şekilde bilgilendirilerek onların durumlarından ibret almaları sağlanmıştır. 7. Kıssalar, Müslümanlara

⁵⁰⁸ “Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir sûre de siz getirin, Allah'tan başka taptıklarınızı da yardıma çağırın; eğer iddianızda samimi iseniz!” Bakara 2/23.

⁵⁰⁹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 61-63. İbn Âşûr'un kıraatlere bakışının detaylı bir değerlendirmesi için bakınız. Mustafa Hocaoglu - Murat Akkuş, “İbn Âşûr'un Tefsiri ve Tefsirinin Mukaddimesinde Kıraat Olgusu”, **Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 3/5 (Aralık 2014), 25-55.

dünyanın büyüklüğünü ve milletlerin çokluğunu bildirir ve onlara ait meziyetleri itiraf etme alışkanlığını kazandırır. Böylelikle gururun önüne geçerek içinde bulundukları durumu daha iyi bir hale getirmeye sevkeder. 8. Kıssalar, Müslümanlarda selefleri gibi dünyayı yönetmeye karşı bir gayret uyandırarak içinde bulundukları tembellik ve uyuşukluktan çıkmalarını sağlar. 9. Kıssalar, Allah'ın gücünün her şeyin üstünde olduğunu, dinine yardım edenlere O'nun da yardım edeceğini, şayet gerekli hazırlığı yapar ve Allah'a itimad ederlerse Müslümanların diğer milletlerin tahakkümlerinden kurtulacaklarını bildirir. 10. Kıssalar, mezkûr faydaların yanında teşrî' ve medeniyet tarihine dair de pek çok fayda içerir. Bu durum Müslümanların medeniyet ve kazanımlarını daha iyi tanımalarına yardım eder.⁵¹⁰

İbn Âşûr, kıssalarla ilgili birtakım şüphelere de dikkat çekmektedir. Bu şüpheler, kıssalarla hedeflenen maksadın neden tek bir kıssayla gerçekleştirilmediği ve aynı kıssanın neden pek çok sûrede tekrar edildiğidir. Ona göre kıssalar, burhan gibi bir maksadı destekleyecek şekilde zikredilmektedir. Bu bakımdan bir kıssanın farklı yerlerde bağlama uygun bir amaçla zikredilmesi tekrar anlamı taşımamaktadır.⁵¹¹ Nitekim ona göre kıssaların tekrarında daha başka amaçlar da vardır. Bunlar beş maddede toplanabilir: 1. Kıssalarla güdülen amaçların zihinlerde yerleşmesini sağlamaktır. 2. Kur'an'ın sahip olduğu üstün belâğatin görünmesi içindir. Çünkü bir kelamın aynen tekrar edilmesi belâgate uygun değildir. Ancak mecâz, istiâre ve kinâye gibi farklı edâ yollarıyla, lafız ve manayı güzelleştirecek unsurları kullanarak tekrar edilmesi belagatin en yüksek mertebelerinden olup aynı zamanda Kur'an'ın i'câz yönlerinden biridir. 3. Kur'an'ın nüzûlü zamanında Müslüman olan ancak (İslam'a geç girmesi veya seferde olması gibi) çeşitli sebeplerden dolayı daha önce indirilen kıssaları dinleyemeyenlerin en azından birkaçını doğrudan Kur'an'dan dinleyebilmesi için kıssalar tekrar edilmiştir. Zira Kur'an'ı nüzûl sırasında dinlemek sonradan bir hâfızdan dinlemekten daha etkilidir. 4. Kur'an'ın tamamını ezberleyen insanlar genele kıyasla oldukça nadirdir. Bundan dolayı kıssaların pek çok sûrede tekrar edilmesi, Kur'an'dan ancak birkaç sûreyi ezberlemiş olan insanların bile kıssalardan istifade etmesini sağlamaktadır. 5. Kıssalar, Kur'an'ın farklı yerlerinde kuru bir şekilde tekrar edilmemiş bilakis çeşitli şekillerde aktarılmıştır. Nitekim bir yerde zikredilmeyen kısımlar başka bir yerde zikredilmiştir. Bu ise bazı sebeplere dayanmaktadır: a. Konuyu uzatmaktan kaçınarak ilgili yerde sadece ibret kısmıyla yetinilir, kalan kısmı ise başka bir yerde zikredilir. Böylelikle kıssanın tamamı

⁵¹⁰ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 64-67.

⁵¹¹ İbn Âşûr, bu durumu şuna benzetir: Bir hatip birtakım münasebetlerden dolayı önceki makamına benzer bir durumda halka hitap eder. Bu hitabında önceki hutbesini kapsayan yeni bir konuşma yapar. Bu kişiye hutbeyi tekrar etti denilmez. Zira önceki hutbenin lafızlarını değil yalnızca anlamını/gayesini tekrar etmiştir.

Kur'an'ın farklı yerlerinde zikredilmiş olur. b. Bazı yerlerde ise kıssanın yalnızca dinleyen açısından amaçlanan duruma uygun olan bölümü zikredilir. Bu nedenle kıssanın bir bölümü bir yerde iken diğer bölümü ise başka yerlerde olur. c. Kıssalar bazen de muhatapların kıssanın muhtevasıyla ilişkili hatalarına dikkat çekmek için tekrar edilir.⁵¹²

3.5.9. Kur'an'ın Tanımı ve Metin Yapısı

Tefsire girişmeden önce Kur'an'a dair sağlam bir tasavvur ortaya konmalıdır. Bu nedenle İbn Âşûr Kur'an'ı sözlük ve kavram anlamı açısından tahlil eder. O, Kur'an'ı kırâat kökünden türemiş müştak bir isim olarak ele alır.⁵¹³ Kavram olarak ise Kur'an'ı, “Allah'ın, Cebrâîl aracılığıyla Hz. Muhammed'e Arapça bir söz olarak -kendisiyle amel edilmesi ve kolay görülen bölümlerin namazda okunması için orijinal ifadeleriyle ümmete ulaştırılsın diye- vahyettiği ve okunmasını ibadet kıldığı Kelâm” şeklinde tanımlar.⁵¹⁴ Bu tanımda Kur'an'ın bir kısım zâtî, gâî (lâzımî) ve ârizî özelliklerine⁵¹⁵ yer vererek kavramın temyizini sağlamış olmakla beraber mâhiyeti bütünüyle kuşattığını söylemek zordur. Ne var ki müellifin böyle bir gayret içerisinde olduğu da kesin değildir.⁵¹⁶ Zira o, makâsîd merkezli tefsir anlayışıyla son derece tutarlı bir tanım yapmıştır. Diğer yandan onun, Kur'an'ın mushaflarda yazılı olması, tevâtürle nakledilmesi ve mu'ciz olması gibi ihtiraz kayıtlarına yer vermemiş olmasını bunları Kur'an'ın zâtî özellikleri arasında görmediği şeklinde açıklayabileceğimiz gibi müellifin bu konuda rahat davranmasından kaynaklandığını da söylemek mümkündür. Zira müellifin ilgili mukaddimede yer yer farklı tanımları kullandığı ve farklı özellikleri öne çıkardığı görülmektedir.⁵¹⁷

Kur'an'ın metin yapısını oluşturan ayet ve sûrelere de değinen İbn Âşûr ayeti, “Kur'an'da yer alan takdîren veya ilhâken de olsa mürekkep kabul edilen bir miktar” olarak tanımlar. “Takdîren” kaydıyla “مُدَّهَا مَتَّانٌ”⁵¹⁸ gibi tam bir cümle olmayan ancak öyle kabul edilen ayetleri, “ilhâken” kaydıyla ise sûre başlarındaki hurûf-u mukattaaları tanıma dâhil etmeyi hedefler. Bunun yanında isim olarak ‘âyet’in seçilmiş olması ince bir anlam taşımaktadır. Buna göre her bir ayet kapsadığı yüksek belâgatle Kur'an'ın Allah kelâmı olduğunu gösteren bir delildir.

⁵¹² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 68-69.

⁵¹³ İbn Âşûr'a göre “اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ” (Alak, 96/1) ve “وَفُزَّانَا فَرْقَنَاهُ لِنُقَرِّاهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكْتَبٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا” (İsrâ 17/106) gibi ayetler Kur'an'ın “okunan şey” anlamında “fu'lân” vezninde bir mastar olduğunu göstermektedir. Nitekim İbn Kesîr dışında kârilere “Kur'ân” kelimesini hemzeli okumaları da bu görüşü destekler. İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 71.

⁵¹⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 70.

⁵¹⁵ Kur'an'ın Allah tarafından vahyedilmesi ve Arapça bir kelâm olması zâtî; kendisiyle amel edilmesi ve namazda okunması gâî, okunuşunun ibadet kılınması ise ârizî bir özelliktir.

⁵¹⁶ Kur'an tanımlarının detaylı bir analizi için bkz. Muhammed İsa Yüksek, “Tanımları Bağlamında Kur'an-Kırâat Özdeşliği”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2015, cilt: XV, sayı: 2, s. 225-240.

⁵¹⁷ Kur'an'ın, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) risâletine delil (yani mucize) olarak indirilmesi ve mushaflarda yazılı olması gibi özelliklerine aynı sayfalarda değinilir. İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 71-74.

⁵¹⁸ Ayetin başına “هُمَا” takdir edilerek şöyle anlam verilir: “(Her ikisi de) yemyeşildirler.” Rahmân 55/64.

Ayetlerin sayısı konusunda ise ulema arasında gerek rivayetlerden gerekse içtihadattan kaynaklanan ihtilaflar mevcuttur. Bununla birlikte ayetlerin tertibinin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tevkifiyle olduğunda şüphe yoktur. Eşsiz üslubundan dolayı Kur'an'ın i'câz yönleri arasında yer alan bu tertip günümüze kadar tevâtüren nakledilmiş olup herhangi bir değişikliğe uğramamıştır. Yalnız ayetlerin tertibi her ne kadar tevkifî olsa da bu durum arka arkaya gelen bütün ayetlerin bir biriyle irtibatlı olduğu anlamına gelmemektedir. Kur'an'ın temel amacı davet süresince toplumun ahvalini düzeltmek olduğu için bir kısım ayetler diğerlerinden bağımsız olabilir. Bu nedenle ayetlerin birbirlerini –anlam bakımından- peşi sıra izlemeleri gerekmez.⁵¹⁹

Sûre ise, “herhangi bir alanı kuşatan duvar” anlamına gelen “sûr” kelimesinden türemiştir. Kur'an'daki bir kısım ayetleri çevrelediği, kuşattığı için böyle isimlendirilir. İbn Âşûr sûreyi, “başlangıç ve sonu değişmeyecek şekilde belirlenmiş, özel bir ismi bulunan, kapsadığı ayetlerin üzerinde temerküz ettiği tam bir amaca sahip⁵²⁰, üç veya daha fazla ayetten oluşan Kur'an bölümlerine verilen isim” şeklinde tanımlar. Burada yapısal özelliklerin yanında sûrenin geneline yayılmış ortak bir hedeften bahsetmesi yine müellifin makâsıd merkezli yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Nitekim önsözde tek tek ayetleri tefsir ederken sûrenin genel hedeflerini göz önünde bulundurmanın önemini vurgulaması da bunu gösterir.⁵²¹ Öte yandan Kur'an'ın sûrelere ayrılmasının tevkifi olduğunu, yüz on dört ile sınırlandırılmasının ise yine Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında tahakkuk ettiğini belirtir. Abdullah b. Mes'ûd dışında bu taksime itiraz eden birisi olmamıştır. Ona göre Felak ve Nâs sûreleri (*Muavvizeteyn*), istiâze için vahyedilen dualar olup Kur'an'dan değildir. Ayrıca o, Kunût dualarının Kur'an'dan bir sûre olduğunu da savunur. İlgili görüşlerin, onun içtihadına dayandığı ve bu konuda yalnız kaldığı göz önünde tutulmalıdır. Zira onun dışında sahâbeden hiç kimsenin sûrelerin sayısı konusunda tereddüt ettiği veya farklı düşündüğü bilinmemektedir. Kur'an'ın sûrelere ayrılmasının faydası ise okuyucuya bir bölümü bitirdiğinde diğerine geçmek için şevk ve gayret vermesidir. Bu bağlamda sûrelerin tertibinin/sıralamasının kim tarafından belirlendiği de önemli bir konudur. Hz. Osman'ın istinsâh ettirdiği mushafta görülen bu tertip ya Hz. Peygamber'in emrine ya da sahâbenin içtihadına dayanır. İbn Âşûr'a göre Kur'an sûrelerinin büyük bir çoğunluğunun Hz. Peygamber döneminde elimizdeki mushaf tertibine uygun şekilde düzenlenmiş olduğunda şüphe yoktur. Zira Hz. Peygamber'in farz namazlarda sûreleri okurken

⁵¹⁹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 74-81.

⁵²⁰ Müellif tanımda sûrenin tam bir amaca sahip olmasının, “ortak bir nüzûl sebebinden” veya “anlamları birbirine uygun ayetleri içermesinden” kaynaklandığını söyler.

⁵²¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, c.1, s. 8.

bir tertip gözettiği, bazı sûre gruplarına özel isimler verdiği ve “son arza”da Kur’an’ı baştan sona iki kere okuduğu -ki bu okuma sırasında muhakkak bir tertip gözetilmiştir- rivayetlerden anlaşılmaktadır. Kalan az bir kısmın ise sahâbenin içtihadıyla tertip edildiği söylenebilir.⁵²²

3.5.10. İ‘câz-ı Kur’an

İbn Âşûr, Kur’an’ın i‘câzını, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kıyamete kadar geçerli en büyük mucizesi olmasından dolayı çok önemsemektedir. Öyle ki ayetlerdeki belâgat inceliklerinden, i‘câz yönlerinden bahsetmeyen bir tefsirin, tefsir ilminden beklenen gayeyi yerine getiremeyeceğini belirtir.⁵²³ İbn Âşûr’a göre olgusal anlamda i‘câzın varlığı sabittir. Nitekim Kur’an, bir benzerini getirmek konusunda Araplara meydan okumuş ve onlar da muarazadan âciz kalmışlardır. Yalnız Kur’an’ın bir benzerini getiremeyeişlerinin sebebi (i‘câzın illeti) konusunda bilginler ihtilaf etmiştir. Azınlık olan bir gruba göre, Allah muarazaya davet edilenlerin güçlerini ellerinden alarak bir benzerini getirmelerine engel olmuştur. Mu‘tezilî âlimlere ait olan bu yaklaşım, “Sarfe nazariyesi” olarak bilinmektedir. Bu yaklaşıma göre i‘câz, Kur’an’ın belâgatiyle değil Allah’ın engellemesiyle ilişkilidir. Nitekim bu görüşe sahip olanlar Kur’an’ın bir benzerini getirmenin aklen mümkün olduğunu düşünürler. İlim ve tahkik ehli olan çoğunluğa göre ise muarazaya davet edilenlerin acze düşme sebepleri Kur’an’ın i‘câz seviyesinde olan belâgatidir. Zira Kur’an belâgat ve fesâhatte öyle yüksek bir dereceye ulaşmıştır ki Arap edipleri bir benzerini getirmekten âciz kalmıştır. İbn Âşûr da itimat edilecek görüşün bu olduğunu ve yapacağı izahların ilgili görüşe dayandığını söyler. Ayrıca hükmü mensûh olan ayetlerin lafzının Kur’an’da bırakılmış olmasının bu görüşü destekleyen güçlü bir delil olduğunu savunur.⁵²⁴

İbn Âşûr Kur’an’ın i‘câz yönlerini dört temel başlık altında inceler:

1. Kur’an’ın, belâgat bakımından Arap dilinin ulaşabileceği en yüksek noktada bulunmasıdır.⁵²⁵ Belâgat ve fesâhate dayalı olan bu yön Kur’an’ın i‘câz yönleri arasında en güçlü olanıdır. Nitekim Arapların Kur’an’ın bir benzerini getirmekten âciz kalışı da daha ziyade bu yönle ilgilidir. İ‘câzın bu yönü fitrî veya belâgat (Meânî ve Beyân) ilimleriyle uzun bir meşguliyetten sonra kazanılan bir zevk ile bilinir. Bu i‘câz yönü taksim, tecnîs, tıbâk, iltifât, teşbîh, istiâre, temsîl, takdîm, te’hîr gibi söz sanatlarını ve belâgî incelikleri ihtiva etmektedir.

⁵²² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, I, s. 84-88.

⁵²³ Nitekim daha önce müellifin, i‘câzı, Kur’an’ın maksadları arasında saydığını söylemiştik. İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, I, s. 41.

⁵²⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, I, s. 101-104.

⁵²⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, I, s. 104.

Ayrıca kelime ve terkiplerde dilde ağırlık yapan kusurlardan uzak olmak anlamına gelen lafzın fesâhati ve nazmın insicâmı da bu kapsamdadır.⁵²⁶

2. Kur'an'ın, Arapların nazımlarında görülmeyen yeni pek çok sanatı (efânîn) ve üslubu ortaya koymuş olmasıdır.⁵²⁷ Kur'an'ın indirildiği dönemde Arap Edebiyatı şiir ve nesirden ibaretti. Bu nazım biçimlerinde eser verenler her ne kadar özgün olmaya çalışmışlarsa da genelde benzer bir üslup takip etmişlerdir. Yeni bir mazmûn veya üslup ortaya koymaya muvaffak olabilenler ise pek azdır. Buna karşın Kur'an ne tam şiir ne de tam nesir biçiminde nâzil olmuştur. Aksine o, daha önce görülmemiş özgün bir biçime sahiptir. Bunun yanında o; şiir ve nesirde alışılmış pek çok ölçünün dışına çıkmış, orijinal anlamlar, ifadeler ve üsluplar üretmiştir. Müellif Kur'an'ın lafız, mana ve üslup bakımından ortaya koyduğu bu özgünlükleri ise “mübtekerâtü'l-Kur'ân” kavramıyla ele alır.⁵²⁸

3. Kur'an'ın, nüzûl dönemindeki insanların bilemeyeceği pek çok hikmetli manaları, aklî ve ilmî hakikatleri ihtiva etmesidir.⁵²⁹ Müellif, Kur'an'ın anlamına ilişkin olan bu i'câz yönünü iki kategoride ele alır. Birincisi, daha çok nakille ilişkili olan ve düşünce gerektirmeyen haberlerden oluşur. Bunlar: Ehl-i kitabın ilimleri, şeriat-ahkâm bilgisi, geçmiş peygamber ve ümmetlerin kıssaları, dünyanın başlangıç ve sonu hakkındaki haberlerdir. Fikir ve nazarla ilişkili olan diğer yön ise iki kısma ayrılır. Birinci kısmın idraki için yalnız Kur'an'ın dinlenilmesi ve anlaşılması yeterlidir. İkinci kısmın idraki içinse konuyla ilgili diğer ilimlerin kâidelerini bilmek (yani uzmanlık) gereklidir. Dolayısıyla bu yön bir anda herkesin kavrayabileceği bir yön olmayıp insanların anlayışları ve ilimlerin gelişimine göre adım adım ortaya çıkmaktadır. Bu durum Kur'an'ın hem avamın hem de havassın anlayacağı türdeki lafızları tercih etmesiyle yakından ilişkilidir.⁵³⁰

4. Kur'an'ın geçmiş ve gelecekte (gaybtan) haber vermesidir.⁵³¹ Her ne kadar müellif bu kısmın Kur'an'ın nazmı ve belagatiyle pek ilişkili olmadığını düşünüyor olsa da çoğu ulemanın bu konuyu i'câz yönleri arasında zikretmeleri müellifin de ilgili konuya yer vermesine neden olmuştur.⁵³²

⁵²⁶ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 106-113

⁵²⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 104.

⁵²⁸ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 113-124. Daha detaylı bilgi için bakınız. Osman Ertuğrul, “İbn Âşûr'un Gündeme Getirdiği Bir Kavram: Mübtekerâtü'l-Kur'ân”, **Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 2016, cilt: XVII, sayı: 2, s. 17-48.

⁵²⁹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 104.

⁵³⁰ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 125-129.

⁵³¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 105.

⁵³² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 129.

İ‘câzın birinci ve ikinci yönleri esasında Kur’an’ın belâgat konusundaki üstünlüğünü kavrayacak olan özel bir tabakaya hitap etmektedir. Bunun dışında kalan halk kitlesi ise ancak Arap ediplerinin Kur’an’ın karşısında âciz kaldıklarını görmekle (veya duymakla) i‘câzı kavrayabilirler. Nüzûl döneminden sonra yaşayanlar, çağdaş olanlardan farklı olarak i‘câzı tarihin şâhitliğiyle bilmektedirler. Bu nedenle i‘câz, Kur’an’ın çağdaşı olan Araplar için tafsîlî, sonrakiler içinse icmâlî bir delildir. Yalnız sonrakilerden Arap Dili ve Edebiyatını tahsil eden ve bu alanda pratik kazanan kişilerin Kur’an’ın i‘câzını kavramasıyla kendisine aktarılan icmâlî bilgiler tafsilata kavuşacaktır.⁵³³ Kur’an üçüncü yön itibariyle bütün insanlık için geçerli ve kıyamete kadar devam edecek bir mucizedir. Zira tercüme vasıtasıyla her milletten basiret sahibi insanlar Kur’an’ın teşriî, hikemî, ilmî ve ahlâkî anlamlarını kavrayıp takdir edebilirler.⁵³⁴ Kur’an, dördüncü yön itibariyle de nüzûl döneminde yaşayanlar açısından tafsîlî bir mucize, sonrakiler açısından ise Kur’an’ın kendilerine tevâtürle nakledilmesi sebebiyle icmâlî bir mucizedir.⁵³⁵

⁵³³ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, I, s. 105.

⁵³⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, I, s. 105.

⁵³⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, I, s. 105.

İKİNCİ BÖLÜM: TEFSİR MUKADDİMELERİNDE YER VERİLEN KELÂMÎ PROBLEMLER

1. Bilgi Teorisi

Ebü's-Senâ el-İsfahânî bir mukaddimesini ilimle ilgili kavramların tariflerine ayırmıştır. Öncelikle ilmin kendisine dayandığı ve İslam felsefesinde ayrıntılarıyla ele alınan idrakten başlayan İsfahânî, idraki ve idrakin kısımlarını tanımlamış, devamında ilmin tanımı ve kısımlarına yer vermiştir. Sonrasında ise ilimle doğrudan veya dolaylı olarak ilgili olan kavramların teknik anlamlarına değinmiştir. Bilgi teorisine denk gelen bu kısım asıl maksatlara bir ön hazırlık hükmündedir. İlim konusunun, Allah'ın varlığı ve birliğinin ispatı gibi akidevî meselelerde yapılan istidlallerin doğru ve sağlam olması için ele alındığı söylenebileceği gibi ayetlere getirilen tevillerin tutarlılığı ve isabeti açısından da zikredilmiş olması mümkündür.

İsfahânî bu kavramların vicdaniyâtan yani iç duyumuzla elde ettiğimiz bilgilerden olması hasebiyle aslen tarife ihtiyaç olmadığını zira bunların mana bakımından zihnimizde var olduğunu vurgular. Fakat çoğunlukla iç duyuya ait (*vicdanî*) özel bir mana için hangi lafzın veya bir lafzın hangi iç mana için konulduğu bilinemediği için vicdanî manalara delalet eden lafızlar birbirlerine karıştırılır. Bu durumda ise lafız bakımından ilgili kavramların tanımlarına ihtiyaç duyulmaktadır.⁵³⁶ Bu bağlamda bilgiyle bir şekilde ilişkili olan pek çok kavrama yer verilmiş, aralarındaki ince farklara değinilmiştir. İsfahânî'nin yer yer dağınık verdiği kavramlar burada bir bütünlük içerisinde sunulmaya çalışılacaktır.

1.1. İdrak ve Çeşitleri

1.1.1. İdrak

İdrak sözlükte “yakalamak, yetişmek” (*luhûk*) gibi anlamlara gelir. Örneğin “Ona yetişene kadar (*hatta edraktühü*) yürüdüm” cümlesinde yetişmek anlamında, “Onu gözümle idrak ettim” cümlesinde ise gözün görüntüyü yakalaması anlamında kullanılmıştır. İdrak kelimesi çocuğun buluşa ermesi ve meyvenin olgunlaşması anlamında da kullanılır. Bir kavim bir araya toplandığında “*tedâreke'l-kavm*” denilir. Bir kervanın sonuncusu ilkinde yetiştiğinde de yine idrak kelimesi kullanılır. Nitekim ayette şöyle buyrulmuştur: “*Hepsi birbiri ardından orada toplanınca...*”⁵³⁷

⁵³⁶ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 17a.

⁵³⁷ “حَتَّىٰ إِذَا دَارَ كُوا فِيهَا جَمِيعًا” A'râf 7/38.

İslam felsefesinde ise genel olarak nefsin algılama ve bilme gücüne idrak denmiştir. Esasında idrak konusuyla insanın nasıl düşündüğü ve bilgiye nasıl ulaştığı açıklanmaktadır.⁵³⁸ Bu sebepten müellif idrakin felsefedeki tanımıyla başlamaktadır. Bu tanıma göre idrak “bir şeyin hakikatının (veya suretinin) müdrikte (*algılayanın zihninde*) temessül etmesidir” ki “kişinin kendisiyle idrak etmiş olduğu şey bu hakikati müşahede eder”.⁵³⁹ Müellifin İbn Sina’dan (ö. 428/1037) aldığı bu tarifte idrakin, bir şeyin hakikati veya hakikatine ait suretin (*form*) zihinde oluşması anlamında kullanıldığı görülmektedir.

İdrak aletle (*duyusal*) ve aletsiz (*aklî*) idrak olmak üzere iki kısımda değerlendirilir. Eğer aletsiz olarak idrak ediliyorsa tarifte geçen “kendisiyle idrak etmiş olduğu şey” müdrikin zâtı yani nefsin kendisi olur. Nefsin tümelleri (*küllî*) bilmesi bu şekildedir. Eğer aletle idrak ediyorsa “kendisiyle idrak etmiş olduğu şey” alet yani duyular olur. Nefsin hissedilirleri (*mahsûsât*) bilmesi böyledir.⁵⁴⁰

1.1.2. İdrakin Çeşitleri

Hâriçteki nesnelerin suretleri öncelikle dış idrak güçleri olan dış beş duyuyla algılanır. Ancak algılanan suretler bu aşamada nesnelerin maddî ilintileriyle beraberdir. Bu suretler iç idrak güçleri yoluyla maddelerinden soyutlanarak salt form haline getirilir. İşte idrak, dış ve iç duyularla gerçekleşen bu algılama faaliyetlerinin bütününe denir. Dış duyularla olana ihsâs (*duyum*), iç duyularla olana ise sırasıyla tahayyül, tevehhüm ve taakkul denir.⁵⁴¹ *İhsâs* bir şeyi mahiyetine yabancı örtü ve maddi eklentilerle birlikte idrak etmektir. Bu idrak, maddenin hazır olmasını ve müdrik ile idrak edilen şey arasında özel bir bağın varlığını gerektirir.⁵⁴² Yani mevcut nesneyi, ondaki nitelik, nicelik, yer ve durum gibi özel görünüşleriyle beraber algılamaktır.⁵⁴³

Tahayyül ihsâsta olduğu gibi bir şeyi, mahiyetine yabancı örtü ve maddi eklentilerle sarılmış bir şekilde idrak etmektir.⁵⁴⁴ Yalnız bu idrakte cismin hazır olması gerekmediği gibi müdrik ile idrak edilen şey arasında özel bir nispete de ihtiyaç yoktur.⁵⁴⁵ Çünkü bu güç daha önce ihsâs yoluyla algılanan suretin nesneden bağımsız bir şekilde tekrar idrak edilerek

⁵³⁸ Hayati Hökelekli, “İdrak”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/idrak> (17.07.2021).

⁵³⁹ Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 17a; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017, s. 110.

⁵⁴⁰ Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 17a.

⁵⁴¹ Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 17b.

⁵⁴² Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 17b.

⁵⁴³ Hökelekli, “İdrak”.

⁵⁴⁴ Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 17b.

⁵⁴⁵ Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 17b.

tutulmasını sağlar.⁵⁴⁶ Cisim dış duyulardan kaybolduğunda bile sureti zihinde canlandırılabilir. Bu durumda cismin hazır olması gerekmez. *Tevehhüm*, hissedilene taalluk eden (acı-tatlı, yararlı-zararlı gibi) cüzî manayı idrak etmektir.⁵⁴⁷ Bu güç, cisimlerdeki manaları algılar ve onları maddelerinden ve maddeyle ilişkili niteliklerinden ayırır. Ancak cisimlerden gelen bu idrakleri tamamen soyutlayamaz.⁵⁴⁸

Taakkul ise bir şeyi mahiyetine yabancı örtü ve maddi eklentilerden soyutlanmış bir şekilde idrak etmektir.⁵⁴⁹ Yukarıda belirtildiği üzere bir cismin hakikati dış dünyada yer, konum, nitelik, nicelik gibi mahiyetine yabancı eklentilerle örtülür. Dış duyular ona bu eklentiler sebebiyle ulaşır. Fakat onları ondan tecrit edemez. İç duyularda ise bu suret yavaş yavaş hariçteki eklentilerinden soyutlanır. Fakat onun mahiyetini tespit edip tam anlamıyla soyutlayan kuvve akıldır.⁵⁵⁰

1.2. İlim ve Çeşitleri

1.2.1. İlim

İlmin birçok tarifi bulunmakla beraber kelâmcıların kabul ettikleri birtakım tanımlar şöyledir. İlim, “bilen ile bilinen (*suje ile obje*) arasındaki ilişki” olarak tarif edilmiştir.⁵⁵¹ Cürcânî’nin yer verdiği başka bir tanıma göre ilim, “gerçeğe uygun kesin inanç”tır. Bu durumda ilim yalnızca zarurî bilgiye hasredilmiş ve tasavvur tanımının dışında bırakılmıştır.⁵⁵² Filozoflara ait diğer bir tanımda ise ilim, idrakle eşanlamlı olarak kullanılmıştır. “Bir şeye ait formun zihinde oluşması” şeklindeki bu tanım bütün taakkul, tevehhüm, tahayyül ve ihsâsı da içine almaktadır.⁵⁵³ Ancak bu tanıma göre zan, şek, vehim, taklid ve cehl-i mürekkep de bilginin kapsamı içine girmektedir ki bunların ilim olarak adlandırılması mümkün değildir.⁵⁵⁴ Îcî (ö. 756/1355)’nin tercih etmiş olduğu tanıma göre ise ilim, “sahibine anlamları çelişğine ihtimal vermeyecek bir şekilde ayırtmasını gerektiren bir sıfat”tır. Bu tanımda “anlamlar”la dış

⁵⁴⁶ Hökelekli, “İdrak”.

⁵⁴⁷ Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 17b.

⁵⁴⁸ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, II, s. 319.

⁵⁴⁹ Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 17b.

⁵⁵⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 110.

⁵⁵¹ Kâdî Beyzâvî, *Tavâli’u’l-envâr: Kelâm Metafizîği*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 110.

⁵⁵² Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, I, s. 168.

⁵⁵³ Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 17b; Abdullatif Harpûfî, *Tenkîhu’l-kelâm fî ‘akâidi ehli’l-İslâm (Kelâm İlmine Giriş)*, yay. haz. Fikret Karaman, İstanbul, Çelik Yayınevi, 2016, s. 22; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, s.168.

⁵⁵⁴ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, s. 168.

duyuların idrakleri ve “çelişğine ihtimal vermeyecek”le zan, şek ve vehim dışarda bırakılmıştır.⁵⁵⁵

Marifet de ilim gibi bilgiyi ifade eden diğer bir kavramdır. Fakat marifetle ilim arasında gerek kapsam gerek kesinlik bakımından birtakım farkların olduğu bilinmektedir. *Marifet*, cüziyyâtı yani tikelleri, *ilim* ise külliyyâtı yani tümelleri idrak etmektir. Bir başka açıdan marifet tasavvur, ilim ise tasdiktir. Bir görüşe göre ise marifet bir şeyi idrak ettiğini unuttuktan sonra tekrar idrak etmektir. Bir şeyi idrak eden fakat sadece nefsinde onun izi kalan kimse o şeyi ikinci defa idrak ettiğinde anlar ki bu idrak ettiği şeyi ikinci kez idrak etmiştir. İşte bu marifettir. Tıpkı “Bu adamı tanıdım (*areftü*) o falan vakitte gördüğüm kişidir.” sözünde olduğu gibi.⁵⁵⁶

1.2.2. İlmî Çeşitleri

İsfahânî ilmi, *tasavvur* ve *tasdik* olmak üzere ikiye ayırır.⁵⁵⁷ Tasavvur bir cisimden hâsıl olan görünüm anlamındaki suretten türemiştir. Bu suretlerin nefiste hâsıl olması tasavvurdur⁵⁵⁸ ki idrakle benzer anlamdadır. Tasavvur, kendisine hüküm bitişmeyen idrak, tasdik ise kendisine hüküm bitişen idraktır.⁵⁵⁹ Burada hükümden kasıt mevzuyla mahmul arasında olumlu veya olumsuz olarak kurulan nispettir. “Âlem hâdistir”, “Madde ezelî değildir” örneklerinde olduğu gibi.

Bir diğer tasnife göre ilim, salt tasavvur yani tasdik barındırmayan tasavvur ve tasdikle beraber olan tasavvur şeklinde ikiye ayrılır.⁵⁶⁰ “Beyaz arazdır” sözünde olduğu gibi zihinde hem ayrı ayrı kavramların hem de birleşik haldeki bu önermenin suretinin meydana gelmesi söz konusudur. Tanıma göre zihinde önermenin kendisinden telif edildiği şeylerin yalnızca suretlerinin oluşmasına (*beyaz ve araz kavramlarını bilmemiz gibi*) tasavvur; telifin suretinin oluşmasına (*beyazın bir araz olduğunu bilmemiz gibi*) tasdikle beraber tasavvur denir. Tasdik ise gerçeğe (*nefsü’l-emir*) mutabık olan suretin zihinde hâsıl olmasıdır.⁵⁶¹ Yani tasavvur mahiyetlerin eksiksiz tanımına ulaşmak, tasdik de varlık hakkında dış dünyadaki gerçekliğe uygun çıkarımlarda bulunmaktır.⁵⁶²

Tasdik bilgi değeri açısından birkaç kısımda değerlendirilmiştir. Tasdik ya kesindir (*câzim*) yani aksine ihtimali engeller (*mâni*) ya da kesin değildir. Kesin olan ya gerçeğe

⁵⁵⁵ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, s. 170.

⁵⁵⁶ Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 18a.

⁵⁵⁷ Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 17b.

⁵⁵⁸ Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 18a.

⁵⁵⁹ Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 17b.

⁵⁶⁰ Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 17b; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 3.

⁵⁶¹ Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 17b.

⁵⁶² İlhan Kutluer, “Hikmet”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hikmet#1> (17.07.2021).

mutabıktır ya da değildir. Gerçeğe mutabık olan ise ya teşkiki kabul eder (*yani bir şekilde zıtlığı kabul eder*) ya da etmez.⁵⁶³ Kesin olan gerçeğe uygun ve teşkiki kabul etmiyorsa *yakîn* olarak adlandırılır.⁵⁶⁴ İlim en çok bu anlamda kullanılır. Bazen ilmin bu anlama hasredildiği de olur.⁵⁶⁵ Kesin olan gerçeğe uygun fakat teşkiki kabul ediyorsa *itikad* denir. Kesin olan gerçeğe uygun değilse *fâsid itikad* veya *cehl-i mürekkep* olarak isimlendirilir.⁵⁶⁶ Müellife göre itikadın bu iki kısmına *taklid* denir.⁵⁶⁷ Ancak Beyzavî, itikadla taklid arasında bir ayrıma gitmiş delile dayanan fakat bir şekilde zıtlığı kabul eden kesin tasdikin itikad herhangi bir delile dayanmayan tasdikin ise taklid olduğunu belirtmiştir.⁵⁶⁸

Kesin olmayan tasdik iki tarafa ihtimali eşitse *şek*, değilse *râcih (üstün)* olan ihtimal *zan*, mercûh (*zayıf*) olan ise *vehimdir*.⁵⁶⁹ Bu durumda zannın mukabili vehim olur. Mesela gece yersiz dolaşan birinin hırsız olduğunu düşünmen zan ancak başka bir sebepten dolayı dışarda olduğunu düşünmen ise vehimdir.⁵⁷⁰ Yakînin mukabili olan üç kısma da (*itikad*, *cehl-i mürekkep*, *gayr-ı câzim*) genel olarak zan denilir.⁵⁷¹ Zan ise ya dinin usulünde (*itikad*) ya da fûrunda (*fıkıh*) kullanılır. Birincisi mutlak olarak kınanmıştır. Birtakım ayetlerde bu zannın zemmedildiği görülür.⁵⁷² İkincisi ise ya güçlü bir emâreden olur ki bunun usulü fıkıhta itibar gördüğü açıktır. Tıpkı fıkıhın hükümlerinde müçtehide hâsıl olan zan gibi. Ya da zayıf bir emâreden olur ki o da kınanmıştır. Nitekim ayette “*Ey iman edenler! Zannın birçoğundan sakının. Çünkü zannın bir kısmı günahdır*”⁵⁷³ buyrulur.⁵⁷⁴

1.2.3. Zarurî ve Kesbî İlim

Tasavvur ve tasdikten her biri zarurî ve kesbî olmak üzere ikiye ayrılır. Nazar ve fikre dayanmadan kazanılan tasavvura *zarurî tasavvur* denir. Varlık, lezzet ve elemnin tasavvuru gibi. Nazar ve fikir yoluyla elde edilen tasavvura ise *kesbî tasavvur* denir. Melek ve cinlerin

⁵⁶³ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 17b; a.mlf., *Metâliu'l-enzâr alâ tavâlii'l-envâr*, Kâhire, Dâru'l-Kütübî, 2008, s. 95; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, s. 110.

⁵⁶⁴ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 17b; a.mlf., *Metâliu'l-enzâr*, s. 95; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, s. 110; Ali Sedâd, *Mizânu'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl*, İstanbul, Âsitâne, (1303 Tıpkıbasım) s. 54-55.

⁵⁶⁵ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 17b.

⁵⁶⁶ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 17b; a.mlf., *Metâliu'l-enzâr*, s. 95; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, s. 110; Ali Sedâd, *Mizânu'l-Ukûl*, s. 54-55.

⁵⁶⁷ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 17b.

⁵⁶⁸ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, s. 110.

⁵⁶⁹ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 17b; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, s. 110; Ali Sedâd, *Mizânu'l-Ukûl*, s. 54-55.

⁵⁷⁰ Ali Sedâd, *Mizânu'l-Ukûl*, s. 55.

⁵⁷¹ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 17b.

⁵⁷² Necm 53/23, 28; Câsiye 45/24.

⁵⁷³ Hucurât 49/12.

⁵⁷⁴ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 18b.

tasavvuru gibi.⁵⁷⁵ *Zarurî tasdik* ise aklın nazar ve fikre ihtiyaç duymadan kesin hükme ulaşmasına denir. Bunlar ise birkaç kısımdır;

Birincisi, müşahedât başlığı altında değerlendirilir. Ya dış duylardan biriyle elde edilir ki buna *mahsusât* denir. Güneşin parlak, ateşin yakıcı olduğuna hükmetmemiz gibi. Bu hissedilenler kendisiyle bilginin elde edildiği önermelerdir. Ya da iç duylardan biriyle elde edilir ki buna da *itibârî kaziyeler* veya *vicdaniyât* denir. Öfke, korku ve hüznümüzün olduğuna hükmetmemiz gibi. Yalnız bu kısmın ilme pek faydası yoktur. Çünkü itibârî yani görecelidir.⁵⁷⁶

İkincisi ise *bedihiyât*tır. Bedihî bazen zarurîyle eşanlamlı olarak kullanılır. Bedihî, herhangi bir duydudan veya başka bir şeyden yardım almaksızın aklın yalnız iki tarafı tasavvur etmekle hükme ulaştığı önermelerdir. Bedihî bu anlamda zarurî olandan daha özeldir. Bir şey ya mevcuttur ya da değildir sözümüzde olduğu gibi.⁵⁷⁷ *Kesbî tasdik* ise aklın nazar ve fikir yoluyla kesin hükme ulaşmasına dayanan tasdiktir. “İlah birdir” ve “âlem hâdistir” sözümüzde olduğu gibi.⁵⁷⁸

1.3. Nazar, Fikir ve Delil

Fikir, hangi tür olursa olsun nefsin bil-kuvve hareketidir ki onun aleti dimağın orta boşluğudur. Bu kuvve, (*akıl tarafından*) ma‘kulâtta kullanıldığında *müfekkire*; (*vehim tarafından*) mahsusâtta kullanıldığında ise *tahayyül* ve *mutahayyile kuvvesi* olarak isimlendirilir.⁵⁷⁹ Bu hareket keyfiyet kategorisinde gerçekleşir ve hissedilen keyfiyette olduğu gibi nefsanî keyfiyette de nefiste depolanmış olan manaların gözden geçirilmesi sırasında tek tek resmedilmesiyle gerçekleşir. Nefsin depolananları gözden geçirirken bunları fark ettiğinde şüphe yoktur. İşte buradaki hareket fikir, mülâhaza ise nazardır. İkisinin birbirini gerektirmesinden dolayı biri diğerine ad olmuş ve eş anlamlı olarak kullanılmıştır.⁵⁸⁰

Müellif fikrin zikredilenden daha özel ikinci bir anlamı olduğunu belirtir. Bu nefsin akledilirlerdeki (*ma‘kulât*) hareketidir ki matluptan başlayarak ona götüren ilkeleri bulmak için zihinde var olan manaları gözden geçirir sonra onları tertip eder ve bundan tekrar matluba döner. Bu durumda fikrin ikili bir hareketi söz konusu edilmektedir. Birincisi bilinmek istenen

⁵⁷⁵ Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 17b; Harpûtî, *Tenkîhu’l-keâm*, s. 22.

⁵⁷⁶ Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 17b; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, s. 214; Harpûtî, *Tenkîhu’l-keâm*, s. 23.

⁵⁷⁷ Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 17b; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, s. 182; Beyzâvî, *Tavâli‘u’l-envâr*, s. 26; Ali Sedâd, *Mizânu’l-Ukûl*, s. 54-55; Harpûtî, *Tenkîhu’l-keâm*, s. 23.

⁵⁷⁸ Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 17b; Harpûtî, *Tenkîhu’l-keâm*, s. 22.

⁵⁷⁹ Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 17b; a.mlf., *Metâliu’l-enzâr*, s. 10; Beyzâvî, *Tavâli‘u’l-envâr*, s. 160; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 111.

⁵⁸⁰ Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 17b; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, s. 290.

ama şu an için meçhul olan şey hakkında var olan bilgilerin gözden geçirilerek ilişkili olan ilkelerin tespit edilmesidir. Sonra ise tespit edilen bu ilkelerin matluba götürecektir şekilde tertip edilmesidir. Dolayısıyla matluptan başlayıp tekrar matluba dönülmüştür. Fakat bir fark var ki başlangıçta matlup bir yönüyle biliniyorken sonuçta tam anlamıyla bilinmektedir. Fikir bu manasıyla kesbî ilimlerin kendisine dayandığı şeydir. Gözden geçirme sırasında zihinde var olan manaları düşünmek benzer şekilde nazar olarak isimlendirilir.⁵⁸¹

Nazar, genel olarak bilinen şeylerin, bilinmeyenlerin bilgisine götürecektir şekilde düzenlenmesi olarak tanımlanmıştır. Tamamıyla bilinmeyen bir şeyi nazar ve fikirle elde etmek mümkün değildir. Dolayısıyla nazar bilinen ile bilinmeyen arasında her iki tarafa da özel bir nispeti bulunan mutavassıt bir şeyin varlığına ihtiyaç duyar. Ancak mutavassıtın tek başına varlığı yetmez. İstenilen sonuca götürecektir bir şekilde tertip edilmesi gerekir. Tertip bizi tasavvura götürüyorsa buna tarif; tasdiğe götürüyorsa buna da hüccet ve delil denir.⁵⁸² Bu mutavassıtın nefiste süratle hâsıl olması ise *hads* (sezgi)dir. *Zekâ* ise hadsin şiddeti olarak tanımlanmıştır.⁵⁸³

Delil genel olarak kendisinin bilinmesinden medlûlün varlığının bilinmesi gereken şey olarak tanımlanmıştır.⁵⁸⁴ Yukarıda geçtiği üzere eğer tertip edilen öncüller bizi tasdiğe götürüyorsa buna delil denir. Nursî, Muhâkemât adlı eserde delili eser-müessir ilişkisi bakımından ele almıştır. Eserden müessire götüren delile *burhân-ı innî*, müessirden esere götüren delile ise *burhân-ı limmî* denir.⁵⁸⁵ Yaygın verilen örneğe göre dumanın ateşe delil olması innî; ateşin dumana delil olması ise limmî burhândır. Nursi ilerde açıklanacağı üzere Hz. Muhammed'in zatının Allah'ın varlığına burhân-ı innî, ulûhiyetin de nübüvvete burhân-ı limmî olduğunu düşünmektedir.⁵⁸⁶

1.4. Diğer Kavramlar

Ebü's-Senâ bu mukaddimenin sonuna doğru ilimle yakından ilişkili görülen akıl ve hikmet gibi pek çok kavramı ve bu kavramlara ilişkin ince farkları zikretmek ihtiyacı hissetmiştir. Bu bölümdeki kavramların çoğu yüksek bir ihtimalle Râzî'nin tefsirinden alınmıştır. Zira buradaki açıklamalar, Râzî'nin, Bakara sûresi 31. ayetin tefsirinde "İlmin

⁵⁸¹ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 17b; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 290; Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm*, s. 25.

⁵⁸² Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 18b; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, s. 26; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 289; Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm*, s. 25.

⁵⁸³ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 18b.

⁵⁸⁴ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, s. 32; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 386.

⁵⁸⁵ Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm*, s. 30; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 386.

⁵⁸⁶ Nursî, *Muhâkemât*, s. 95; a.mlf., *İşârâtü'l-i'câz*, s. 412.

müradifi olduğu sanılan lafızlar hakkında” başlığı altında yer verdiği kavram ve tanımlarla büyük ölçüde benzerdir.⁵⁸⁷ Bu konuda tezin kapsamına uygun olarak akıl, hikmet ve birkaç kavramın daha izahıyla yetinilecektir.

Müellif akıl kavramını türü, işlevi ve mertebesi açısından ele almaktadır. İşlevine göre akıl ikiye ayrılır: Kendisiyle ma‘kûllerin elde edildiği akla *nazarî (teorik) akıl*, kendisiyle bedeninin ahvalinin ıslah edildiği akla ise *ameli (pratik) akıl* denmiştir. Birincisi doğru ya da yanlış olsun tümel hükümler içindir. İkincisi iyi ya da kötü, güzel veya çirkin olsun tikel fiillerle ilgili hükümler içindir. Bu tikel fiillerle ilgili hükümlerin elde edilebilmesi için ister istemez amelî akıl, nazarî akıldan yardım almak durumundadır. Bu sebepten *akıl* eşyanın sıfatını yani güzel mi çirkin mi tam mı noksan mı olduğunu bilmek diye de tarif edilmiştir. Bunlar bilindiği zaman zarar veya fayda verecek şeyler bilinmiş olur. Bu durumda faydalı olan şeyi bilmek onu yapmaya; zararlı olan şeyi bilmek ise onu terk etmeye sevkeder. Nitekim akıl, bazen bir şeyin işlenmesine bazen de terkine engel olduğu için devenin yularına benzetilmiştir.⁵⁸⁸

İnsani nefsin bir gücü olan nazarî akıl tümel bilgileri elde ederken dört mertebeden geçer. Birincisi, bilme yeteneği anlamına gelen *istidat kuvvesi*’dir. İlk ma‘kûllerin⁵⁸⁹ idrak edilmesine potansiyel olarak hazır olduğunu ifade eder. Bu akıl kendinde hiçbir suret olmayan ilk heyûlâya benzetilerek *heyûlânî akıl* olarak da anılmaktadır. İkinci mertebe *bil-meleke akıl* olarak isimlendirilir. Bu akıl bedihîyâtın (*zorunlu bilgilerin*) meydana geldiği sırada ortaya çıkmaktadır. Bu durumda nefis fikir veya sezgi yoluyla nazariyâtı elde etmeye hazır hale gelir. Teklifin sebebi bu akıldır. Üçüncü mertebe ise *bil-fiil akıl* olarak isimlendirilir. Bir kere kazanılıp bitirilmiş olan nazariyâtın istendiği zaman tekrar kazanmaya ihtiyaç duyulmadan müşahade edilip düşünülmesini ifade eder. Dördüncü ise aklın en yüksek yetkinliği olan *müstefâd akıl (kazanılmış akıl)* mertebesidir. Bu elde edilen bilgilerin bilfiil (*hiç kaybolmayacak şekilde*) nefiste müşahade edilmiş ve temsil edilmiş olarak bulunmasına denir.⁵⁹⁰

Bilgiyle çok yakından ilişkili görülen bilginin bir nevi mistik boyutuna telmihte bulunan Türkçe’de bilgelik olarak ifade edilen bir diğer kavramsa hikmettir. *Hikmet*, ilmî ve amelî

⁵⁸⁷ Krş. Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, II, s. 319-327.

⁵⁸⁸ Ebû’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 18a.

⁵⁸⁹ Detaylı bilgi için bkz. Ömer Mahir Alper, “Akledileni Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde “İkinci Akledilirler”in Yorumu ve Osmanlı’da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2015, cilt: I, sayı: 2, s. 37 vd.; İlhan Kutluer, “Ma‘kûl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/makul> (17.07.2021).

⁵⁹⁰ Ebû’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 18a; a.mlf., *Metâliu’l-enzâr*, s. 97; Beyzâvî, *Tavâli’u’l-envâr*, s. 112; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 113; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, II, s.430-34.

olmak üzere iki kısımda değerlendirilir. *İlmî hikmet*, eşyayı olduğu üzere bilmek; *amelî hikmet* ise iyi ve güzel üzere hareket etmek diye tarif edilmiştir. İlmî hikmet nazârî ilimle gerçekleştiği için ona *nazarî hikmet* de denir. Müellif hikmetin çeşitli açılardan yapılmış farklı tanımlarına da yer vermektedir. Bunlardan birisi “eşyayı hakikatleriyle bilmek”tir. Amelî hikmetle ilişkili olan iki tanımdan birincisine göre hikmet, övülen bir sonuca sahip olan bir fiili yapmaktır. İkincisine göre ise, “insanın gücü miktarınca siyasette yaratıcıya uyması” demektir. Bu da ancak ilmini cehaletten, fiilini zulümden, cömertliğini cimrilikten ve tasarruflarını ise sefihlikten uzak tutmak için çalışmakla gerçekleşir.⁵⁹¹

Fehm, fıkıh, dirayet, şuur, hibre, gibi kelimeler de sözlükte “bilmek” manasına gelmekle birlikte sonradan kazandıkları teknik anlamları itibariyle farklı bağlamlarda kullanılmaktadır. *Fehm* bir şeyi ona delalet eden bir ibare, yazı, işaret veya başka bir şeyden yola çıkarak tasavvur etmektir. *Fıkıh*, aslen fehmlle eş anlamlı olsa da genelde “şeriat ilmine” daha özeldir ise “tafsili delillerden elde edilen şerî-ferî ahkâmı bilmek” manasına hasredilmiştir. Bir kavle göre fıkıh muhatabın kastını hitabından anlamak demektir.⁵⁹² *Dirayet*, bir tür hile ile hâsıl olan bilgiye denir ki o mukaddimelerin sıralanması ve tefekkürün kullanılmasıyla gerçekleşir. Allah hakkında kullanılması doğru değildir. *Fıtnat* ise içinde gizlilik olan bir şeyi idrak etmektir. Bundan dolayı çoğunlukla gizem ve sembollerin istinbatı anlamında kullanılmıştır. *Şuur*, doğruluğunu tespit etmeden gerçekleşen idraktır. O ilmin nefse ulaşmasının ilk mertebesidir. Bu sebepten o sanki sallantılı bir idraktır. Bundan dolayı Allah hakkında kullanılamaz. *Hibre*, kendisine tecrübeyle ulaşılan şeyi bilmektir.⁵⁹³

2. İlâhiyat

2.1. Allah’ın Varlığı ve Birliği

Tefsir mukaddimleri içerisinde Allah’ın varlığı ve birliği konusu yalnızca Nursî tarafından ele alınmıştır. Bunun esas nedeni müellifin döneminde yayılmaya başlayan ve insanları büyük ölçüde etkileyen materyalizm, natüralizm ve pozitivizm gibi inkârcı yaklaşımlardır. Nursî, içinde bulunduğu bu vasatın etkisiyle Kur’an’ın temel maksatları üzerine yoğunlaşmış, eserlerinde inkârcıların şüphe ve eleştirilerine cevaplar vermiştir.

⁵⁹¹ Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 18a.

⁵⁹² Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 18a.

⁵⁹³ Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 17b-18b.

2.1.1. Allah'ın Varlığı: İsbât-ı Vâcib

Allah'ın varlığı kimi için çok açık (*bedihî*) bir mesele olup esasında isbâta ihtiyaç duyulmamaktadır. Fakat Allah'ın varlığının bu kadar açık olması herkesin bunu aklıyla göreceği anlamına gelmez. Zira bazı şeyler o kadar açık ve belirgindir ki bu durum onların görülememesine neden olur. Bu tıpkı güneş ışığının şiddetli olduğu öğle vakitlerinde güneşin çıplak gözle görülememesine benzer.⁵⁹⁴ Nursî'ye göre kâinata var olan her şey Allah tarafından insana gönderilmiş bir mektuptur. Allah'a ilişkin kesin bilgiye (*yakîn*) ulaşmak isteyen kâinatın her bir sahifesine dikkatle bakıp bu sahifelerde yazılı olan hikmet ve hakikatleri tefekkür etmesi lazımdır.⁵⁹⁵

Her ne kadar akıl bazen Yaratıcıdan gaflet edebilirse de vicdan, iki noktadan dolayı Allah'ı hiçbir zaman unutmamaktadır. Vicdandaki bu iki nokta insandaki âcizlik ve fakirlikten kaynaklanır. Zira insanın istek ve arzularına bir sınır konulmadığı gibi korku ve tehlikelerine de bir sınır konulmamıştır. Böylece âcizlik insanı sonsuz bir kudrete dayanmaya (*nokta-i istinad*); fakirlik ise sonsuz bir zenginlikten yardım dilemeye (*nokta-i istimdâd*) sevk eder. Bu durum insanın elinin yetmediği bir şeyi arzu ettiğinde ve gücünün yetmediği bir şeyin saldırısına uğradığında daha açık bir şekilde görülür.⁵⁹⁶ Eğer insan her şeyi hikmet ve intizamla idare eden bir yaratıcının varlığına inanmaz da kâinatın idaresini kör ve sağır olan tesadüfe verirse her şey başıboş hareket ettiği için bu durum insanı sürekli korku ve tedirginlik içerisinde bırakır. Bela ve musibetlere karşı kendi kudreti kâfi gelmediği ve sağlam bir dayanak noktası da olmadığı için cehennemi andıran bir durum içinde kalır. Demek her vicdanda şu iki nokta Allah'ın varlığına açılan iki pencere gibidir. Allah'ın varlığının delilleri bu iki pencereden tecelli eder. Akıl bunu görmezse de vicdan görür.⁵⁹⁷

2.1.1.1. Allah'ın Varlığını Bilmenin Dört Farklı Yolu

Nursî, İbn Rüşd'e benzer bir tasnifle Allah'ın varlığını bilmenin dört farklı yolu olduğunu belirtir:

- i. Tasfiye ve işrâka dayanan muhakkik sûfîlerin yoludur.
- ii. İmkân ve hudûs deliline dayanan kelâmcıların yoludur.
- iii. Filozofların yoludur.

⁵⁹⁴ Nursî, **Muhâkemât**, s. 97.

⁵⁹⁵ Nursî, **Muhâkemât**, s. 97.

⁵⁹⁶ Nursî, **Muhâkemât**, s. 97-98.

⁵⁹⁷ Nursî, **Muhâkemât**, s. 98.

Nursî ilk iki yolun gerçekte Kur'an'dan çıkmış olmakla birlikte daha sonra insanların fikirleriyle başka bir surete çevrildiği için anlaşılmasının güçleştiğini ve her üç yolun da şüphelerden korunmamış olduğunu söyler.

v. İstikamet cihetiyle diğerlerinden daha kısa ve anlaşılması daha kolay dördüncü yol ise Kur'an'ın yoludur. Bu yol *inâyet* ve *ihtirâ* olmak üzere iki delile dayanır.⁵⁹⁸ Bu bakımdan ilgili delillerin ayrıca ele alınması önem arz eder.

2.1.1.2. İnâyet Delili

İnâyet delili kâinatın mükemmel bir düzen (*nizam*) içerisinde olmasına ve bu düzenin birtakım maslahat ve hikmetlerle (*gayelerle*) uyumlu olmasına dayanmaktadır. Bu düzen ve uyumluluk irade ve hikmet sahibi bir yaratıcının varlığını gösterir. Bu delil nizam ve gaye delili olarak bilinmektedir.⁵⁹⁹ İnâyet delili, imkân ve hudûs gibi diğer delillerle kıyaslandığında insanlar tarafından kolayca gözlemlenebilir ve anlaşılabilir olması yönüyle Kur'an'ın irşad metoduna daha yakın olduğu için Kur'an delili olarak isimlendirilmiştir.⁶⁰⁰ Kur'an-ı Kerim'de yeryüzü ve gökyüzü, güneş ve ay, gece ve gündüz, canlı ve cansız varlıklar vs. hakkında insanları tefekküre davet eden ve varlıkların hikmet ve gayelerinden bahseden ayetler bu delile dikkat çekmektedir.⁶⁰¹

İnâyet delili birkaç esas üzere kuruludur. Bu esasları şöyle sıralayabiliriz.

(i) Kâinatta mevcut olan her şeyde mükemmel bir düzen vardır. (En azından düzenin hâkim olduğunu görmekteyiz.)

(ii) Bu düzen belli gayelere (maslahat ve hikmetlere) hizmet etmektedir.

(iii) Ne düzen ne de gaye kendi başına ortaya çıkamaz. Yani varlıklar kendi kendilerine bir düzen ve gaye seçme imkânına sahip değildir.

(iv) Dolayısıyla kâinatta bu nizam ve gayeliliği sağlayan ilim, irade, kudret sahibi bir varlığın bulunması gerekir ki bu varlık Allah'tır.⁶⁰²

⁵⁹⁸ Nursî, **Muhâkemât**, s. 98. Ayrıca bkz. Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir, 13.bs., İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, 2014, s. 25; İbn Rüşd, **Felsefe ve Din İlişkileri: Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille**, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 4. bs., Dergah Yayınları, 2012, s. 139-158; Bekir Topaloğlu, **İslam Kelamcılarına ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vacib)**, Ankara, 11. bs., DİB Yayınları, 2012, s. 140-148.

⁵⁹⁹ Nursî, **Muhâkemât**, s. 98; a.mlf., **İşârâtü'l-i'câz**, s. 412; Aydın, **Din Felsefesi**, s. 60.

⁶⁰⁰ Nursî, **Muhâkemât**, s. 98; İbn Rüşd, **Felsefe ve Din İlişkileri**, s.158-163; Necip Taylan, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, İstanbul, 3. bs., Mahya Yayınları, 2015, s. 62, 66, 72. Bu adlandırmanın eleştirisi için bkz. Aydın, **Din Felsefesi**, s. 60.

⁶⁰¹ Nursî, **Muhâkemât**, s. 99-100; a.mlf., **İşârâtü'l-i'câz**, s. 416; İbn Rüşd, **Felsefe ve Din İlişkileri**, s.159; Taylan, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, s. 66-67; Aydın, **Din Felsefesi**, s. 60.

⁶⁰² Aydın, **Din Felsefesi**, s. 60; İbn Rüşd, **Felsefe ve Din İlişkileri**, s.158.

Bu delilin dayandığı temel esas âlemdeki her şeyin bir düzen içerisinde hareket etmesi ve bu düzenin canlıların yaşamını devam ettirmesine elverişli olmasıdır. Bu durumda öncelikle düzenin varlığı problemi çözülmelidir. Zira her insan âlemdeki bu düzen ve gayeliliği tamamıyla ihata edip bilemez. Bu konuda Nursî kâinatın farklı alanlarına ait bilimlerin varlığının bu düzen ve gayeliliği kesin bir şekilde gösterdiğini ifade etmektedir. Zira her bir bilim dalının varlığı, inceleme yaptığı alanlardaki düzenli kanunların varlığına dayanmaktadır. Eğer kanunlar ilgili oldukları alanların her yerinde geçerli olmazsa düzen yok demektir. Düzen olmayan yerde de bilim yapılamaz. Mesela “Su ısıtıldığında buharlaşır” bu bilimsel bir hükümdür. Dünyanın neresinde olursa olsun su ısıtıldığında buharlaşacaktır. Eğer su her ısıtıldığında farklı bir tepki verirse o zaman bir kaide ortaya konulamadığı gibi buna dayanarak bilim de yapılamaz. Dolayısıyla var olan her bir bilim kâinattaki mükemmel düzen ve gayeliliği ispat etmektedir. Bu düzen ve gayeliliği ispat etmekle irade ve hikmet sahibi bir yaratıcının varlığını göstermiş olur.⁶⁰³

Nursî ayrıca bu düzeni bulmak için bütün kâinatı araştırmaya gerek olmadığını, küçük bir mikroba bakmakla da istenilen neticenin hâsıl olacağını belirtmektedir. Zira bir mikrop küçüklüğüyle beraber pek ince ve eşsiz bir ilahî makineye (*mekanizmaya*) sahiptir. O makine ise mümkün bir şey olduğundan varlık ve yokluğu eşittir. İletsiz vücuda gelmesi imkânsız olan bu makine zarurî olarak bir illete dayanmaktadır. O illet ise, tabii sebepler olamaz. Çünkü o makinedeki ince düzen, bir ilim ve şuurun sonucudur. Tabii sebepler ise ilimsiz, şuuruz ve cansız şeylerdir. Akılları hayrette bırakan o ince makinenin tabii sebeplerden ortaya çıktığını iddia eden kişi, Nursî’nin tabiriyle “sebeplerin her bir zerresine Eflâtun’un (*Platon*) şuurunu, Calinus’un (*Galenos*)⁶⁰⁴ hikmetini vermekle beraber, o zerreler arasında bir muhaberenin de mevcut olmasına inanmalıdır. Bu ise, öyle bir safsata ve öyle bir hurafedir ki, meşhur sofestaîyi bile utandırıyor.”⁶⁰⁵

İbn Rüşd bu delili benzer fakat biraz daha farklı bir şekilde şöyle ortaya koymaktadır. Kâinatta mevcut olan her şey insanın varlığına uygundur. Bu uygunluk, kasd ve irade sahibi bir failin varlığının zaruri neticesidir. Çünkü bu uygunluğun tesadüfi olması imkânsızdır. Dünyanın, güneş ve ayın, gece ve gündüzün, hayvanlar-bitkiler ve cansız maddelerin kısacası her şeyin insanın varlığına uygun olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Allah’ın varlığı hakkında bilgi edinmek isteyen kimse âlemdeki varlıkların hikmet ve gayelerini araştırmalıdır.⁶⁰⁶ Gazzâlî

⁶⁰³ Nursî, **Muhâkemât**, s. 98; a.mlf., **İşârâtü’l-i’câz**, s. 412-414.

⁶⁰⁴ İslâm tıbbını etkileyen ünlü Grek tabip ve filozofu.

⁶⁰⁵ Nursî, **Muhâkemât**, s. 99; a.mlf., **İşârâtü’l-i’câz**, s. 414.

⁶⁰⁶ İbn Rüşd, **Felsefe ve Din İlişkileri**, s. 159.

de benzer tarzda Allah'ı bilmenin yolunu, O'nun mahlûkatı hakkında düşünmek, sanat eserlerinin akıllara durgunluk veren yönlerini tefekkür etmek ve maharetle icat ettiği sayısız yarattıklarındaki hikmetlerini anlamaya çalışmak olduğunu söyler.⁶⁰⁷

Nursî bu delili sema, beşer ve arz ilimlerine dair yazacağı üç kitapta daha tafsilatlı ele alacağını ifade etmektedir.⁶⁰⁸ Fakat ne yazık ki bu kitaplar o dönemde yazılamamıştır. Ancak Risale-i nur külliyyatından olan 7. şua gibi bazı risaleler büyük ölçüde Nursî'nin hedeflediği bu kitapların işlevini görmektedir.

2.1.1.3. İhtirâ' Delili

İhtirâ' delili, yaratılış delili demektir. Bu delil hudûs delili gibi yaratılışın nazarî ve soyut yönünü değil herkes tarafından görülen ve kolaylıkla anlaşılan amelî ve somut yönünü konu edinmektedir.⁶⁰⁹ Bu delil şu iki esasa dayanır. (i) Bütün canlılar yaratılmıştır. (ii) Yaratılan her varlığın mutlaka bir yaratıcısı vardır.⁶¹⁰

Nursî ise İbn Rüşd'e ait olan bu tanımdan biraz farklılaşmakta imkân ve hudûsu içine alacak şekilde ihtira delilini genişletmiş gözükmektedir. Ona göre bu delil her canlıya "görev ve kabiliyetlerine uygun bir vücudun verilmesine" dayanmaktadır. Bu delili şöyle ortaya koyabiliriz.

- (i) Her canlıya görev ve kabiliyetlerine uygun bir vücud verilmiştir.
- (ii) Bu canlıların sonradan meydana geldikleri yani yaratıldıkları (muhteri) açıktır.
- (iii) Sonradan olan/yaratılan her şey varlığı için bir illete/yaratıcıya ihtiyaç duyar.
- (iv) Canlılara verilen bu vücudun görev ve kabiliyetlerine uygun olması da bir irade ve hikmeti gösterir. Zira binlerce ihtimal içerisinde en uygun olanlarının seçilmiş olması bilinçli bir tercihtir.
- (v) Dolayısıyla ilim, irade, kudret sahibi bir yaratıcının bulunması gerekir.

Bu delilde canlıların hudûsu yani sonradan meydana gelmiş olmaları önemli bir problem olarak görülmektedir. Nursî bu konuda varlığı sebep-sonuç silsilesine bağlı olan hiçbir canlının ezeli olamayacağını belirtmektedir. Zira varlıkları mümkündür; sebep-sonuç zinciriyle sonsuza kadar gitmesi ise batıldır. Bir kısım eşyanın hudûsu bizzat gözle görülürken bir kısmının hudûsu

⁶⁰⁷ Topaloğlu, **Allah'ın Varlığı**, s. 113; Gazzâlî, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, IX, s. 266.

⁶⁰⁸ Nursî, **Muhâkemât**, s. 100.

⁶⁰⁹ İbn Rüşd, **Felsefe ve Din İlişkileri**, s. 159 (Dipnot).

⁶¹⁰ İbn Rüşd, **Felsefe ve Din İlişkileri**, s. 160.

ise aklî bir zorunlulukla sabittir. Dolayısıyla hiçbir canlının ezeli olduğuna hükmedilemez. Nitekim jeoloji, zooloji, botanik bilimleri ve hikmet de bu canlıların hudûsunu göstermektedir.⁶¹¹

Nursî bu canlı türlerinin her birinin kendisine dayandığı büyükbaba gibi bir atası bulunduğunu, bunların varlıklarının ise zorunlu olmayıp ancak mümkün olabileceklerini dolayısıyla doğrudan ilâhî bir kudretle vücuda gelmelerinin zorunlu olduğunu belirtmektedir. Bazı türlerin başka türlerden meydana gelmeleri düşüncesi de geçersizdir. Çünkü iki türden doğan bir tür çoğunlukla ya kısırdir veya nesli devam etmez. Bu sebepten tenasül yoluyla bir silsileyi başlatamaz.⁶¹²

Canlıların tabii sebepler ve kanunlarla oluştuğu düşüncesi ise geçersizdir. Çünkü sebepler cansız ve şuursuz şeylerdir. Hâlbuki delilde görüldüğü üzere bu canlılar bilinçli bir tercih ve kudretin sonucudurlar. Ayrıca bu varlıklar canlı oldukları için onları var eden şeyin de canlı olması gerekir. Bu sebepler ise donuk, cansız şeylerdir. Kanunlar ise itibarî yani varsayımsal şeylerdir. Bir dış gerçekliği yoktur. Netice olarak mevhum ve itibarî olan kanunların ve şuursuz olan tabii sebeplerin bu kadar hayret verici tür ve fertlerin icadına kabiliyetleri bulunmamaktadır. Bu durumda her bir tür ve fert, başlı başına hikmetli bir yaratıcının kudretinden çıktığını gösterir.⁶¹³

Nursî'ye göre canlıların maddenin ezeliyeti ve atomların hareketi gibi geçersiz sebeplerle oluştuğuna ihtimal verenlerin bu hükmü ancak yüzeysel bir bakışla bu sebeplerin çürük bir temel üzerinde olduğunu görememelerinden kaynaklanmaktadır.⁶¹⁴ Zira sathî ve dikkatsiz bir nazarla, imkânsız ve batıl olan bir şey mümkün olarak görülebilir. Meselâ, bir bayram akşamı, gökte ay ve hilâli arayanlar içinde ihtiyar bir zat da bulunur. Bu zat, gökteki hilâli görmek için bütün kasıt ve dikkatiyle nazarını göğe çevirip hilâli araştırmakla meşgul iken, gözünün kirpiklerinden uzanan ve gözbebeği üzerine eğilen beyaz bir kıl nasılsa gözüne ilişir. O zat, derhal “hilâli gördüm” der, “İşte bu gördüğüm aydır!” diye hükmeder. İşte sathî ve dikkatsiz nazarlar bu gibi hatalara düştükleri gibi, yüksek bir cevhere ve mükerrem bir mahiyete malik olan insan, kasd ve dikkatiyle daima hak ve hakikati ararken, bazen sathî ve dikkatsiz bir nazarla bâtıla bakar. O bâtil da ihtiyârsız, talepsiz, davetsiz fikrine gelir. Fikri de ister istemez alır saklar, yavaş yavaş kabul ve tasdikine mazhar olur. Fakat onun o bâtili kabul ve tasdiki, bütün

⁶¹¹ Nursî, **Muhâkemât**, s. 100; a.mlf., **İşârâtü'l-i'câz**, s. 416.

⁶¹² Nursî, **Muhâkemât**, s. 100; a.mlf., **İşârâtü'l-i'câz**, s. 416.

⁶¹³ Nursî, **Muhâkemât**, s. 100; a.mlf., **İşârâtü'l-i'câz**, s. 416-418.

⁶¹⁴ Nursî, **Muhâkemât**, s. 101; a.mlf., **İşârâtü'l-i'câz**, s. 418.

hikmetlerin mercii olan âlemin nizamından gaflet etmesinden ve madde ile hareketinin ezeliyete zıt olduğuna körlük gösterdiğinden ileri gelmiştir ki şu garip nakışları ve acîb sanat eserlerini donuk, cansız sebeplere isnad etmek mecburiyetiyle o dalâlete düşmüştür.⁶¹⁵

İşte bunun gibi, âlemin mükemmel düzeninden, eşsiz sanatından, takip edilen sayısız hikmetlerden habersiz olarak maddenin ezeliyeti ve hareketini, kör tesadüf, hakiki tesir sahibi sandıkları cansız sebepleri ve mevhum bir tabiatı yaratılışa illet yapmaları bu şeylere dolaylı ve yüzeysel bir nazarla yaklaşmalarındandır. Fakat ne zaman bu sebeplere derinlemesine bir düşünceyle yaklaşırlarsa o zaman onlar da bunların geçersizliğini görecektir ve bu düşüncelerinden geri döneceklerdir. Zira batıl şeylerin özelliği budur ki ne zaman dolaylı ve yüzeysel bir nazarla bakılırsa doğruluğuna bir ihtimal verilebilir. Fakat derinlemesine düşünüldüğünde bu ihtimal ortadan kalkar.⁶¹⁶

Hüseyin-i Cîsrî'nin dediği gibi, medeniyetin eserleriyle süslenmiş ve bütün ziynetlere sahip bir eve giren bir adam, ev sahibini göremediğinden o ziyneti, o esasları, tesadüfe ve tabiata isnat etmeye mecbur olmuştur. Aynen öyle de âlemin nizamındaki bütün hikmetlerin, faydaların, tam bir ihtiyara, şümullü bir ilme ve mükemmel bir kudrete yaptıkları şehadetten gaflet eden gafiller yüzeysel nazarlarınca hakiki tesiri cansız sebeplere vermeye mecbur kalmışlardır.⁶¹⁷

Nursî Allah'ın insanı hayrette bırakan pek ince sanat eserlerinden sarfı nazar ederek yalnız tabiat denilen şu sebep ve kanunlardan en görünür olan yansıma niteliğine bakılmasını ister. Meselâ bir ayna gökyüzüne karşı tutulduğu zaman gökyüzünü yüksekliği, nakışları ve yıldızlarıyla beraber alıp aynada yansıtan ve resmettiren müessir illetin aynanın yüzündeki özellik olduğuna inanmanın mümkün olmadığını belirtir. Veyahut hakikatte bir varsayımdan ibaret olan kütle çekim kanununun, arz ile yıldızların şu boşlukta düzenli bir şekilde hareket ve idaresini sağlayan müessir illet olarak kabul edilemeyeceğini belirtir. Bunlar ancak şart ve sebep olabilir, müessir bir illet olamaz.⁶¹⁸ Eğer bu düzenin ardında tek bir ilahı kabul etmezlerse o zaman her bir zerrenin ittifak ve intizamla hareket edebilmeleri için büyük bir filozof gibi akla sahip olması ve iyi bir yönetici gibi siyaseti bilmesi lazım gelir ta ki intizamı düşünüp ittifakı sağlayıp düzeni bozmasınlar. Bunu ise ne akıl ne vicdan ne de kalp kabul eder.⁶¹⁹

⁶¹⁵ Nursî, **Muhâkemât**, s. 101; a.mlf., **İşârâtü'l-i'câz**, s. 418-420.

⁶¹⁶ Nursî, **Muhâkemât**, s. 101; a.mlf., **İşârâtü'l-i'câz**, s. 418.

⁶¹⁷ Nursî, **İşârâtü'l-i'câz**, s. 418; Hüseyin Cîsrî, **Hiz. Muhammed (sav) / Risale-i Hamidiye**, çev. Manastırlı İsmail Hakkı, İstanbul, Sufi Kitap, 2008, s. 280-283.

⁶¹⁸ Nursî, **İşârâtü'l-i'câz**, s. 418-420.

⁶¹⁹ Nursî, **Muhâkemât**, s. 101; a.mlf., **İşârâtü'l-i'câz**, s. 420.

Nursî'ye göre madde sürekli değişen bir görünümünden ibarettir ki -varlık ve yokluk arasında giden- hareketten uzak kalmaz. Demek maddenin hudûsu açıktır. Bu durumda Nursî, varlığı zorunlu olan Yaratıcının apaçık bir gereği olan ezeliyeti akıllarına sığdırmayanların her cihetten ezeliyete zıt olan maddenin ezeliyetine nasıl hükmettiklerini sorgulamakta ve bunun gerçekten merak konusu olduğunu belirtmektedir. Bütün mükemmel sıfatlara sahip olan bir ilahı garip görüp ondan yüz çevirip şu hayrete düşüren varlıkları, kör tesadüfe ve atomların hareketine isnat etmelerinin insanı insanlıktan pişman edeceğini vurgular.⁶²⁰

Nursî hem Muhâkemât'ta hem de İşârâtü'l-i'câz eserinde imkân deliline (*delîl-i imkânî*) de yer verir. Yalnız Nursî'nin, bu delili, filozof ve kelâmcılardan biraz daha farklı bir şekilde takrir ettiği görülmektedir. Buna göre kâinattaki atom zerrelere zât, sıfât ve ahvâlleri itibarıyla milyonlarca farklı imkânlar içerisinde bir imkânın tercih edilmesiyle vücut bularak hayret verici maslahatları netice vermektedir. Öyle ki bu maslahatlar atomun ancak bu vasıf ve şartlarda bulunmasıyla elde edilebilir. Bu durum yani sayısız ihtimaller arasından böyle isabetli bir seçilimin olması apaçık bir şekilde bir irade ve hikmeti dolayısıyla bir Yaratıcıyı göstermektedir.⁶²¹ Sonuç olarak bu mukaddimede Allah'ın varlığına dair yer verilen deliller birisi inayet diğeri ihtira olmak üzere iki çeşittir. Nursî bu delillerin Kur'an'ın metoduyla uyumlu ve sûfî, kelâmcı ve felsefecilerin izledikleri metottan daha kolay ve güvenilir olduğunu savunmaktadır. Zira bu yol hem bilginlere hem de halka hitap etmektedir.

2.1.2. Allah'ın Birliği: Tevhid

Buraya kadar ortaya konulan inâyet ve ihtirâ' delilleri bir açıdan Allah'ın birliğini de isbât etmektedir. Bununla beraber Nursî, Allah'ın birliğinin en bilinen delili olan burhân-ı temânü'a da işaret etmiştir.⁶²² Bu delil, “Göklerde ve yerde Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, göklerin ve yerin düzeni bozulurdu”⁶²³ ayetine dayanmaktadır. Buna göre her bakımdan birbirine eşit iki ilâhın varlığı durumunda bu ilâhlardan biri bir şeyin hareketini, diğeri ise durmasını isteyebilir. Zira ilâhın iradesinin hür, kudretinin ise sınırsız olması gerektir. Bu durumda ortaya şu üç ihtimal çıkar:

1. Ya her iki ilâhın dediği olacaktır. Bu ihtimal batıldır. Çünkü aynı zaman ve mekânda hareket ve sükûn gibi iki zıt şeyin birleşmesi imkânsızdır.

⁶²⁰ Nursî, **Muhâkemât**, s. 102.

⁶²¹ Nursî, **Muhâkemât**, s. 97; a.mlf., **İşârâtü'l-i'câz**, s. 424-425.

⁶²² Nursî, **Muhâkemât**, s. 108; a.mlf., **İşârâtü'l-i'câz**, s. 420-421.

⁶²³ Enbiya, 22.

2. Veya her iki ilâhın da dediği olmaz. Bu ihtimal de batıldır. Zira istediği olmayan âcizdir, âciz ise ilâh olamaz.

3. Yahut da ilâhlardan yalnızca birinin dediği olacaktır. Bu ihtimal de bâtıldır. Zira ilâhın irade ettiği bir şeyin gerçekleşmemesi düşünülemez.⁶²⁴

Öte yandan kâinattaki varlıkların birbirine benzemesi, birbiriyle sıkı bir ilişki içerisinde olması, birlikte düzenli bir yapı oluşturması, birbirinin istek ve ihtiyaçlarına cevap vermesi yaratıcının birliğini gösteren delillerdendir. Zira son derece karmaşık bir yapı içinde mükemmel derecede bir düzen ancak bir kişinin idaresiyle/yaratmasıyla ortaya çıkar. Bu düzen ve ahengi kâinatın her yerinde görmek mümkün olduğu için Nursî, “*Her şeyde O’nun birliğine delâlet eden bir ayet vardır*”⁶²⁵ demektedir.⁶²⁶

2.2. İlâhî İsimler

Ebü’s-Senâ el-İsfahânî tefsirinin girişinde Allah’ın isimleriyle ilgili bir mukaddimeye yer verir. İsfahânî, bu konuda daha çok Râzî’nin ifadelerini aktarmakla beraber bu durumun bilinçli olarak yapıldığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda müellif ilk olarak Allah’ın isimlerinin yalnızca nasların bildirmesine (*tevkîfî*) mi dayandığı yoksa aklî çıkarımlarla da (*istilahî*) birtakım isimlerin nispet edilip edilemeyeceği konusuna değinir. Buna göre bazı âlimler Kur’an ve sahih hadiste bulunanların dışında herhangi bir isim veya sıfatı Allah’a ıtlak etmeyi doğru kabul etmezken diğer bir kısım âlimler şanına uygun olduğu müddetçe her lafzın ıtlak edilebileceğini savunurlar. İmam Gazzâlî ise isim ve sıfat arasında bir fark gözeterek Allah’a isim nispet etmenin tevkife bağlı olduğunu ancak sıfat nispet etmede bu şartın aranmayacağını söyler. İsfahânî ise övgü ve yücelik bildiren her isim ve sıfatın Allah’a ıtlak edilebileceğini düşünmektedir.⁶²⁷

Müellife göre bir şeye ıtlak edilen isimler zatın kendisine, zatın bir kısmına veya zatın dışında bir niteliğe delalet ederler. Zatın dışındaki nitelikler ise hakikî, izafî ve selbî olabilirler. İsimler bu bakımdan dokuz kısım olup bunlar şöyledir: i) doğrudan zata delalet eden isimler,

⁶²⁴ A. Saim Kılavuz, **Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş**, İstanbul, Ensar Yayınları, 2011, s. 117-18; Ali Arslan Aydın, **İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve İlm-i Kelam)**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1979, s. 282-283. Detaylı bilgi için bkz. Sa’düddin et-Taftâzânî, **Şerhu’l-‘Akâid**, çev. Talha Hakan, Alp İstanbul, 3. bs., İFAV Yayınları, 2017, s. 130; İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelâm**, İstanbul, Evkâf-ı İslamiye Matbaası, 1341, II, s. 97-98.

⁶²⁵ Ebü’l-Atâhiye’ye ait olan bu beyit Risale-i Nur külliyyatının şuhûdî iman anlayışının özeti niteliğinde olup pek çok risalede geçmektedir. Ebü’l-Atâhiye, **Dîvânü Ebi’l-‘Atâhiye**, Beyrut, Dâru Beyrût, 1406/1986, s. 122.

⁶²⁶ Nursî, **Muhâkemât**, s. 109; a.mlf., **İşârâtü’l-i‘câz**, s. 422-423.

⁶²⁷ Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, **Envârü’l-hakâ’ik**, 22a; Fahreddin er-Râzî, **Mefâtîhu’l-Gayb (et-Tefsirü’l-Kebîr)**, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1981, I, s. 158-159; a.mlf., **Tefsîr-i Kebîr**, I, s. 214; Gazzâlî, **el-Maksadü’l-esnâ fi şerhi esmâ’i’l-ilâhî’l-hüsnâ**, thk. Şeyh Ahmed Kabbânî, Beyrut, Dâru’l-Küttübü’l-İlmiyye, 2010, s. 217-221.

ii) zatın bir cüzüne delalet eden isimler, iii) hakiki sıfat isimleri, iv) izâfî sıfat isimleri, v) selbî sıfat isimleri, vi) hakikî-izâfî sıfat isimleri, vii) hakikî-selbî sıfat isimleri, viii) izâfî-selbî sıfat isimleri ve ix) hakikî-izâfî-selbî sıfat isimleridir.⁶²⁸ İsmi ilgili kısımlarından hangilerinin Allah hakkında kullanılıp kullanılamayacağı ise müellif tarafından detaylıca ele alınmıştır.

Zata delâlet eden ismin Allah hakkında mümkün olup olmadığı konusunda ihtilaf vardır. Bu ismi kabul etmeyenlere göre isim koymaktan maksad zikredildiğinde muhatabın müsemma'yı anlamasıdır. Hâlbuki kendisi dışında hiç kimse ilâhî zatın hakikatini bilmemektedir. Bu nedenle isim koymanın da bir anlamı yoktur. Aksini düşünenlere göre ise Allah'ın kendisine yakın kullarından bazılarını zatını bilecek bir kabiliyette yaratması imkânsız değildir. Bu durumda Allah'ın zatına delalet eden bir ismin olması mümkündür. Zatın bir cüzü olması itibarıyla konulan isme gelince şüphesiz bu Allah hakkında imkânsızdır. Çünkü bu ancak zatı cüzlerden teşekkül eden bir varlık hakkında düşünülebilir. Hakiki sıfat isimlerinin kullanımı ise Allah'a nispetlerinin uygun olması, naslarda geçmesi ve övgü/yücelik ifade etmesine bağlıdır. Müellif bu kısımda şey, mevcûd, zât, nefis, şahs ve nûr kelimelerinin Allah hakkında kullanılmasının mümkün; cevher, cisim ve mâhiyet gibi kelimelerin kullanımının ise sakıncalı olduğunu ortaya koyar.⁶²⁹

İzâfî sıfat isimleri ise iki açıdan ele alınır. Birincisi: Allah'ın bilinir (*malûm*), zikredilir (*mezkûr*), tesbih edilir (*müsebbeh*) ve yüceltilir (*mümecced*) yani bir fiilin konusu olması bakımındandır. Bu sıfatlar sınırsız olduğundan bu türden isimler de sınırsız olur. İkincisi: Allah'ın, fiillerin fâili (*yaratıcısı*) olması bakımındandır. Bunun ise mutlak anlamda yaratıcı olma ve özel anlamda bir şeyin yaratıcısı olma şeklinde iki yönü vardır. Allah'ın mutlak anlamda yaratıcı olmasını ifade edenler Mûcid, Muhdis, Mükevvin, Münşî, Mubdi', Muhterî, Sâni', Hâlık, Fâtır, Bârî gibi birbirine yakın isimlerdir. Özel anlamda bir şeyin yaratıcısı olduğunu ifade eden isimler ise neredeyse sınırsızdır. Bu bağlamda Nâfi', Dârr, Muhyî, Mümît, Latîf, Cebbâr, Kâbîd, Bâsit, Müntakîm, Afüvv, Hâfid ve Râfi' gibi isimler örnek verilebilir. Selbî (*tenzihî*) sıfat isimlere gelince öncelikle selbin zat, sıfat veya fiillere ilişkin olduğu bilinmelidir. “Allah cisim/cevher/araz değildir” (zat); “Allah gâfil/âciz/fakir değildir” (sıfat); “Allah bâtil/abes/zulüm yapmaz” (fiil) cümlelerinde olduğu gibi. Bu bakımdan selbin kısımlarının ve selbe dayanan isimlerin sonsuz olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca zat,

⁶²⁸ Ebû's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 22a-22b; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, I, s. 118-119; a.mlf., *Tefsîr-i Kebîr*, I, s.154-155.

⁶²⁹ Ebû's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 22b-23a; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, I, s. 121-141; a.mlf., *Tefsîr-i Kebîr*, I, s.158-187.

sıfat ve fiillere ilişkin selb (*tenzih*) bildiren Kuddûs, Selâm, Azîz, Gaffâr, Halîm, Vâhid, Ganî ve Sabûr gibi isimler de bu kısımda değerlendirilir.⁶³⁰

Hakikî-izâfî sıfat isimler Allah'ın zatıyla kaim manalar olma yönüyle hakikî, mevcutlara nispet edildiği içinse izâfî olan isimlerdir. İlim, kudret, kelam, irade, sem' ve basar sıfatlarına delalet eden Âlim, Kâdir, Mütেকellim, Mürîd, Semî' ve Basîr isimleri bu kısma örnek verilebilir. Bu isimlerin dışında mezkûr sıfatlara delalet eden daha pek çok isim vardır. İzâfî-selbî sıfat isimler ise “Evvel”, “Âhir”, “Kayyûm” gibi hem bir başkasına nispetle (*izâfet*) hem de olumsuz bir durumun nefyiyle (*selb*) anlam kazanır. Mesela “Evvel” ismi hem başkasından önce olduğunu (*izâfet*) hem de kimsenin O'ndan önce olmadığını (*selb*) ifade eder. Allah'ın zatıyla beraber bütün hakikî, izafî ve selbî sıfatlarına delalet eden isimler ise “Îlâh” ve “Allah” gibi bütün kemal sıfatları kendinde toplayan isimlerdir. “Îlâh” lafzı, Allah'ın var olduğunu (*hakikat*), mahlûkata benzemediğini (*selb*) ve her şeyin yaratıcısı olduğunu (*izâfet*) ifade eder. Benzer şekilde “Allah” lafzı da bütün hakikî, izafî ve selbî kemal sıfatlarını kendinde toplayan zatın ismidir.⁶³¹

Zâhiri, cisim olmayı ve bir mekânda bulunmayı gerektiren bu nedenle zat isimlerinden mi yoksa sıfat isimlerinden mi olduğu konusunda ihtilaf edilen bir kısım isimler de vardır. Müellif bu bağlamda “Azîm” ve “Kebîr” isimlerini ele almaktadır. Ona göre “Kebîr” lafzı, başkalarının O'nu büyük görüp görmemesine bakmaksızın Allah'ın zatında büyük olmasını; “Azîm” lafzı ise başkalarının O'nu büyük görmesini ifade eder. Bu bakımdan birincisinin zât, ikincisinin ise sıfat isimlerinden olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Allah'a zamir kabilinden verilen isimlere de değinen müellif, bu kısmın en üstün ve en bilinenin “Ene”, orta derecesinin “Ente”, diğerlerine nispeten daha alt seviyede olanın ise “Hüve” zamiri olduğunu belirtir.⁶³²

Müellif, Allah hakkında Kur'an'da vârid olan istihzâ, mekr, gazap gibi zâhir anlamı problemlili duran birtakım lafızların da nasıl anlaşılması gerektiğine değinir. Bu konuda genel bir kaide ortaya koyan müellife göre ilgili hallerin bir başlangıç bir de sonuçları vardır. Mesela gazabın (*öfke*) başlangıcı mizacın kızışması, kan basıncının yükselmesidir; sonucu ise öfke duyulan kimseye zarar vermektir. Bu bakımdan Allah gazapla vasıflandırıldığında

⁶³⁰ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 23a-23b; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, I, s. 141-145; a.mlf., *Tefsîr-i Kebîr*, I, s.189-195.

⁶³¹ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 23b-24a; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, I, s. 145-150; a.mlf., *Tefsîr-i Kebîr*, I, s.196-202.

⁶³² Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 24a; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, I, s. 150-152; a.mlf., *Tefsîr-i Kebîr*, I, s.202-205.

başlangıçtaki duruma değil sonuçtaki duruma hamletmek gerekir. Bu kural, benzer diğer tüm sıfatlar için de geçerlidir.⁶³³

2.3. Halku'l-Kur'an

Âlûsî tarafından ele alınan halku'l-Kur'an konusu esasen kelâmî bir problem olmakla birlikte Kur'an tasavvuruna dolayısıyla tefsir tasavvuruna da ciddi etkileri olan bir konudur. Âlûsî bu başlıkta Kelâmullah'ın mahiyetine ve Kur'an-Kelâmullah özdeşliğinin keyfiyetine kendine has bir perspektifle değinmektedir.

2.3.1. Kelâmullahın Mâhiyeti

Âlûsî, Kelâmullahın mâhiyet ve keyfiyetini detaylı bir şekilde ve daha önce pek karşılaşmadığımız bir üslupla ele alır. Müellif, mütekellimlerin yaygın bir surette kullandığı kelamın lafzî ve nefsî şeklindeki ayrımını daha dakik bir hale getirmiştir. Bu ayrıma göre kelam bazen “tekellüm” (konuşma gücü) yani masdar anlamında bazen de “mütekellem bih” (konuşulan şeyler) yani mefûl (hâsıl-ı bi'l-masdar) anlamında kullanılır. Kelamın her iki (tekellüm ve mütekellem bih) anlamının da lafzî ve nefsî olmak üzere iki boyutu bulunmaktadır. Masdar anlamındaki lafzî kelam, “*insanın dilini ve harfleri çıkarmaya yardımcı diğer organlarını hareket ettirerek yaptığı eylemi*”; mefûl anlamındaki lafzî kelam ise “*bu eylemin sonucunda algılanan keyfiyeti*” yani “*telaaffuz edilen kelimeleri*” ifade eder. Görüldüğü üzere masdar ve mefûl anlamındaki lafzî kelam daha ziyade konuşmanın dışa bakan maddî yönünü teşkil eder. Bir de konuşmanın içe dönük nefsî yönü bulunmaktadır. Buna göre masdar anlamındaki nefsî kelam, “*zihnin (kalp) henüz organlara yansımamış olan eylemi*” yani “*söylenecek şeylerin zihinde tasarlanması*” anlamına gelir. Bu itibarla nefsî kelam, “*insanın hariçteki tertibe uygun bir şekilde zihnî kelimeler ve muhayyel lafızlarla konuşmayı tasarlaması*” olarak tanımlanabilir. Öyle ki bu konuşma hissedilir bir sesle telaaffuz edildiğinde işitilen kelamın aynısı olacaktır. Mefûl anlamındaki nefsî kelam ise “*maddî duyularla algılanamayan nefsî bir keyfiyeti*” yani “*muhayyel-manevî bir sesi*” ifade eder. Bu itibarla nefsî kelam, “*haricî tertibe uygun bir şekilde dizilmiş muhayyel lafızlar ve zihnî kelimeler*” olarak tanımlanır. Yine burada lafzî kelamda olduğu gibi insanın konuşmayı tasarlaması anlamındaki eylemiyle (masdar) bu eylemin neticesinde oluşan zihinsel tasar (mefûl) birbirinden ayrı değerlendirilmiştir.⁶³⁴

⁶³³ Ebû's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 22a; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, I, s. 159-160; a.mlf., *Tefsîr-i Kebîr*, I, s. 214-216; a.mlf., *Allah'ın Aşkınılığı (Esâsu't-takdîs fî ilmi'l-kelâm)*, çev. İbrahim Coşkun, İstanbul, İz Yayıncılık, 2018, s. 172-173.

⁶³⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 10; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, s. 17-18.

Âlûsî, her iki anlamda nefsî kelamın bulunduğuna dair Kur'an ve sünnetten deliller getirir. Kur'an'dan getirdiği ilk delil, ⁶³⁵ "فَاسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُدِّهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا" ayetidir. Burada "فَاسْرَهَا", "قَالَ" kelimesi için iki durum söz konusudur. Birinci duruma göre "فَاسْرَهَا", "قَالَ" ifadesinden bedel olup Hz. Yusûf'un (as) "أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا" sözünü içinden geçirdiği anlamına gelir. İkinci duruma göre ise "قَالَ" ile başlayan cümle, istînâf cümlesi olup "nefsinde gizlediği şey nedir?" şeklinde mukadder bir soruya cevap hükmündedir. Her iki ihtimal beraber değerlendirildiğinde ayet, masdar ve mefûl anlamında nefsî kelamın bulunduğuna (yani nefsin bâtinî bir konuşma gücü ve bu gücün tertip ettiği zihnî bir sözün varlığına) delalet eder. Bir diğer delil ise, ⁶³⁶ "أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ" ayetidir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) bu ayette geçen "سِرَّ" kelimesini insanın nefsinde gizlediği şey olarak tefsir etmiştir. "يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا" ⁶³⁷ ayetinde de nefiste cereyan eden bir konuşmanın varlığından bahsedilmektedir. Diğer taraftan bu manaya delalet eden hadislerde vardır. Müellif Taberânî'nin rivayet ettiği şu hadisi buna örnek verir: "Bir adam Hz. Peygamber'e: *'İçimden öyle şeyler geçiriyorum ki eğer bunları açıkça söylemiş olsam tüm sevaplarımı iptal edeceğimden korkarım'* deyince Hz. Peygamber de buna karşılık: *'Böyle bir kelim ancak mü'min birinin aklına gelir'* diye buyurmuştur."⁶³⁸ Görüldüğü üzere Hz. Peygamber adamın içinden geçirdiği şeyleri her ne kadar zihnî kelimelerden ibaret olsa da kelim olarak isimlendirmiştir. Müellife göre Hz. Peygamber'in bu zihnî sözlere, kelim ıtlakı mecaza değil hakikate hamledilmelidir. Zira ıtlakta asıl olan hakikattir. Bir kudsî hadiste ise Cenab-ı Hakk, *"Ben, kulumun benim hakkımdaki zannı üzereyim. Beni andığında onunla beraberim. O, beni nefsinde anarsa ben de onu nefsimde anarım"*⁶³⁹ demiştir. Bu hadis, hem kullar hem de Allah için her iki anlamda da nefsî kelamın var olduğuna delildir. Fakat belirtilmelidir ki kullar ile Allah'ın kelim arasında bu anlamda bir benzerlik bulunsu da mâhiyet itibarıyla birbirinden son derece uzaktır.⁶⁴⁰

⁶³⁵ "Yusuf, onlara belli etmeksizin içinden şunları geçirdi: 'Asıl sizin durumunuz kötü!'" Yusuf 12/77.

⁶³⁶ "Yoksa onlar bizim, gizlediklerini ve fısıldaştıklarını işitmediğimizi mi sanıyorlar!" Zuhuruf 43/80.

⁶³⁷ "Sana açmadıklarını içlerinde gizliyorlar: 'Bu işte bizim görüşümüz alınsaydı burada öldürülmezdik' diyorlar." Âli İmran 3/154.

⁶³⁸ Taberânî, **el-Mu'cemu'l-evsat**, thk. Târik b. İvazullah, Abdulmuhsin b. İbrahim, Dâru'l-Haremeyn, Kahire, III, s. 371 (3430); a.mlf., **el-Mu'cemu's-sağîr**, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1985, I, s. 222 (356). Bazı sahâbiler Resûlullah'a gelerek, "Bazen söylemesi bile bize çok ağır gelecek şeyler içimizden geçiyor." dediklerinde Hz. Peygamber (s.a.v.), "İşte bu iman en açık şeklidir." buyurmuştur. Müslim, İmân, 209.

⁶³⁹ Buhârî, Tevhîd, 15; Müslim, Zikir, 21. Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Yüce Allah şöyle buyurur: *"Ben, kulumun benim hakkımdaki zannı ne ise öyleyim. Beni andığında onunla beraberim. O beni kendi başına anarsa, ben de onu kendi başıma anarım. O beni bir topluluk içinde anarsa, ben de onu o topluluktan daha hayırlı bir topluluk içinde anarım. O bana bir karış yaklaşırsa, ben ona bir arşın yaklaşıyorum. O bana bir arşın yaklaşırsa, ben ona bir kulaç yaklaşıyorum. O bana yürüyerek gelirse, ben ona koşarak gelirim!"*

⁶⁴⁰ Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 10.

Âlûsî, ilgili ayırmadan yola çıkarak Allah'ın kelimâ hakkında da önemli birtakım değerlendirmeler de bulunur. Buna göre Allah'ın *masdar* anlamındaki nefsî kelimâ dilsizlik gibi bâtinî afetlerden⁶⁴¹ uzak –hükmî kelimelere taalluk eden⁶⁴²- ezeli bir sıfatı ifade eder. Bu ise bilindik anlamda harf ve lafızlar kabilinden bir kelimâ değildir. Ayrıca Allah'ın zatıyla kaim olan bu ezeli kelimâ tek bir mana olup mahiyetinde çokluk barındırmaz. Kelâmın emir, nehiy ve haber gibi kısımlara ayrılması ve çoğalması ise taalluk bakımındandır.⁶⁴³ Allah'ın *mefûl* anlamındaki nefsî kelimâ ise gaybî kelimeleri ifade eder. Bu kelimeler mutlak olarak (ruhânî, hayalî ve hissî) maddelerden uzak hükmî lafızlara karşılık gelir. Çünkü hakikî anlamda harf ve sese sahip değildirler. İlmi ilâhîde yer alan bu kelimeler ezeli olup bir tertibe sahiptir. Yalnız müteakip (ardışık) değildirler. Zira eşya arasındaki teakup (zamansal ardışıklık), zamana bağlı olmalarının bir sonucudur. Mesela bir sayfada yer alan kelimeler arasında bir dizilim (tertip) olmasına rağmen zamansal açıdan bir öncelik-sonralık (teakup) görünmez. Bu, ancak o kelimeler telaffuz edildiğinde açığa çıkar. Müellife göre Kur'an, Allah'ın işte bu mefûl anlamındaki nefsî kelimâna tekabül etmektedir. Bu itibarla Kur'an, *Allah'ın ilminde bir dizilime sahip mutlak olarak maddeden mücerret ezeli-gaybî kelimelere* karşılık gelir. Bu kelimeler arasında gerçek (tahkikî) bir teakup yoktur. Ancak maddî (kevnî-zamanî) dille tilavet edildiğinde takdirî bir teakup bulunur. Öte yandan müellif mefûl anlamındaki nefsî kelâmın inzâlini varlığın mertebeleri açısından ele almaktadır. Ona göre Kur'an'ın indirilmesi esasında bu gaybî kelimelerin düşünce, dil ve yazıda açığa çıkarılması demektir.⁶⁴⁴

Âlûsî Kelâmullah'la ilgili değerlendirmelerinden sonra Ehl-i sünnet âlimlerin Kur'an hakkındaki görüşlerine yer verir. Ehl-i sünnet'e göre Kur'an Allah kelimâ olup mahlûk değildir. O, mushaflarda yazılan, kalplerde korunan, dillerle okunan ve kulaklarla dinlenen ancak bunlardan hiçbirine hulûl etmeyen bir kelimâdır.⁶⁴⁵ Kur'an bu mertebelerin tamamında şerî bir hakikat olarak Allah kelimâdır. Âlûsî'ye göre "hiçbirine hulûl etmeyen" ifadesi kelimâın ezeli-nefsî mertebesine işaret eder. Kelimâ bu itibarla Allah'ın zâtî özelliklerinden (şuûn-u zâtî) olup ebedî olarak O'nunla (zat) beraberdir; ayrılması ise mümkün değildir. Ancak ne var ki Allah bu kelimâın şekillerini hayal ve histe açığa çıkarmakla onu telaffuz edilen, yazılan ve tahayyül

⁶⁴¹ Nefsî kelimâın (zatta mevcut olan mananın) yokluğuna bâtinî dilsizlik, lafzî kelimâın (konuşma vasıtalarının) yokluğuna ise zâhirî dilsizlik denir. Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm*, s. 159.

⁶⁴² Zûrkânî, *Menâhilü'l-irfân*, s. 19.

⁶⁴³ Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 177.

⁶⁴⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 11; Zûrkânî, *Menâhilü'l-irfân*, s. 18-19; Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 177-184; Taşköprizâde, Ahmed Efendi: *Mevzûâtü'l-ulûm*, trc. Kemâleddin Mehmed Efendi, nşr. Ahmet Cevdet, Dersaadet, İkdâm Matbaası, 1313, I, s. 116-117.

⁶⁴⁵ Bkz. Beyazîzâde Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul, 4. bs., İFAV Yayınları, 2014, s. 98; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 166.

edilen kelimeler haline getirmiştir. O halde Kur'an, hâdis olan bu mazharlarda (hayal, lafız ve kitabet) indirilmiş olmasına rağmen Allah kelimedir, mahlûk değildir. Bu durum Kur'an'ın, Allah'a nispet edilmesine mani olmaz. Sonuç itibarıyla Allah ezeli olarak mütekellimdir. Kelam sıfatı ister tecelli etsin isterse de etmesin fark etmez. Zira Allah, bu sıfatın bir mazharda tecelli etmesi durumunda maddî keyfiyete sahip bir kelamla; tecelli etmediği durumda ise ezelde olduğu gibi keyfiyetsiz bir şekilde mütekellimdir.⁶⁴⁶

Âlûsî kelâmullah konusunda benzer bir yaklaşıma sahip olduğunu düşündüğü fakat büyük ölçüde yanlış anlaşıldığını iddia ettiği Eş'arî'nin bu konudaki görüşlerini de tahlil etmektedir. Bu değerlendirmeye göre Eş'arî'nin kelam sıfatı hakkındaki görüşü özetle şöyledir. Allah'ın *tekellüm* (masdar) ve *mütekellem bih* (mefûl) anlamında iki kelamı söz konusudur. Bu kelam mefûl anlamı itibarıyla ezelde emir, nehiy ve haber niteliklerine sahiptir. Gerek Allah'ın zatında gerekse de kullarda harfleri sese ilişmeyen (ârız olmayan) bir kelamdır. Yalnız ilgili kelam Allah'ın zatında maddeden mücerret gaybî kelimelere karşılık gelirken⁶⁴⁷ kullarda ise zihnî, muhayyel kelimelere delalet etmektedir. Allah'ın zatında bulunan kelimeler hakikî olmalarına rağmen lafızları hükmîdir. Ancak lafızların hükmî olması, kelimenin hakikî olmasına engel değildir. Nitekim bu konuda Hz. Ömer'in Sakife günü zihninde tasarladığı ancak telaffuz etmediği sözlere kelâm lafzını ıtlak etmesi delil gösterilmektedir. Çünkü buradaki kelimeler dilsel anlamda hakikî olmakla beraber sesle nitelenen (hakikî) lafızlara sahip değildir. Dolayısıyla mefûl anlamındaki nefsî kelam Allah'ın zatında hükmî (nefsî) lafza sahip hakikî kelimelere denk gelmektedir.⁶⁴⁸

İmam Eş'arî'nin kelâmullah hakkındaki görüşleri etrafında tartışılan önemli bir mesele ise kelâmullahın yalnız manaya mı yoksa lafız ve mananın bütününe mi hamledileceği konusudur. Bu tartışma esasında Eş'arî'nin nefsî kelam hakkındaki "*kelam, nefsî manadır*" sözüne dayanmaktadır. Eş'arî'ler arasındaki yaygın kanaate göre 'nefsî mana' ifadesi, lafzın medlûlüne hamledilir. Kur'an lafızlarına ise ancak kadîm olan kelama delalet etmeleri hasebiyle -mecâzen- kelâmullah denilir. Fakat bu konu hakkında Îcî'nin (ö. 756/1355) yaygın kanaatin aksine 'nefsî mana'nın lafız ve mananın bütününe hamledilmesi gerektiğini savunduğu müstakil bir risalesi bulunmaktadır. Îcî'ye göre eğer kelâmullah yalnızca manaya hamledilirse bu durumda elimizdeki kitabın Allah kelamı olmasını inkâr eden birisinin tekfir edilememesi

⁶⁴⁶ Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 11.

⁶⁴⁷ Nitekim ezelde Allah'tan başka hiçbir şeyin olmadığını bildiren hadis bunu desteklemektedir. Buhârî, Bed'ü'l-halk, 1.

⁶⁴⁸ Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 11-12.

gibi abes bir durum ortaya çıkmaktadır.⁶⁴⁹ Âlûsî, Eş‘arî’den nakledilen ‘nefsî mana’nın, cumhur tarafından yalnızca lafzın medlûlüyle tefsir edilmesinin, lafız ve anlamın bütünüyle tefsir edilmesine zıt olmadığını söyler. Zira ona göre hakikî lafız nefsi lafzın sureti olduğu için hem nefsi lafza hem de manaya delalet eder. (Dolayısıyla lafzın medlûlü, nefsi lafız ve mananın bütününe ifade etmektedir.) Nitekim Cüveynî’nin (ö. 478/1085) nefsi kelim hakkındaki “*zihinde (huld) dolaşan bir kavil(fikir)dir*”⁶⁵⁰ ifadesi manaya delalet eden nefsi lafza karşılık gelmektedir.⁶⁵¹ Esasında bu tartışma Âlûsî’nin neden nefsi kelim konusunda masdar ve mefûl anlamında bir ayrıma gittiğini de açıklar mahiyettedir. Zira görüldüğü üzere nefsi kelamın yalnızca manaya hamledilmesi Kur’an elfâzının Allah’a aidiyeti konusunda birtakım problemler doğurmaktadır. Âlûsî de bunun önüne geçebilmek adına nefsi kelamın mefûl anlamına yani lafız ve mananın toplamına hamledilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Devvânî (ö. 908/1502), Afifüddin el-Îcî⁶⁵² (ö. 905/1500) ve Necmüddîn Süleymân et-Tûfî (ö. 716/1316) gibi âlimler ilgili yaklaşıma birtakım eleştirilerde bulunmuşlardır. Devvânî’nin yer verdiği eleştiriler nefsi kelamın lafız ve mana toplamına hamledilmesi düşüncesine yöneliktir. Âlûsî’ye göre Devvânî’nin eleştirileri, lafız-mana birlikteliğindeki lafız, hakikî lafız olarak düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Afifüddin el-Îcî ise nefsi kelim-lafzî kelim ayırımına itiraz eder. Onun bu itirazları, nefsi mananın –hükmî de olsa- mutlak olarak lafızdan mücerret bir anlam olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Hâlbuki Âlûsî nefsi manayla (nefsî) lafız ve mananın toplamını kastetmektedir. Süleymân et-Tûfî ise kelamın ibare için

⁶⁴⁹ Cürcânî (ö. 819/1413) “Mevâkıf” şerhinde ilgili risaleyi özetle şöyle nakletmektedir: “Mana lafzı bazen lafzın medlûlüne bazen de başkasıyla kaim olan bir emre ıtlak edilir. Eş‘arî’nin, “kelam, nefsi manadır” sözünden ashabının çoğu kadim olanın yalnızca lafzın medlûlü olduğunu, ibarelerin ise hakiki kelama delalet etmesi bakımından mecâzî olarak kelim diye isimlendirildiğini anladılar. Hatta ona göre lafızların açıkça hâdis olduğunu söylediler. Ancak bu anlayışın pek çok batıl sonuçları vardır. Mesela Mushaf’ın iki kapağı arasındaki sözün Allah kelim olduğunu reddedenlerin tekfir edilememesi -ki bu husus dinden zarurî olarak bilinmektedir- ve Allah’ın hakiki (nefsî) kelim ile meydan okumanın imkânsızlığı bunlar arasında yer alır. Bu nedenle Eş‘arî’nin yukardaki sözüyle nefsi kelamın bir bütün olarak lafız ve manayı kapsayan Allah’ın zatıyla kaim, mushaflarda yazılmış, dillerde okunmuş ve hafızalarda korunmuş ancak hadis olan kitabet, kıraat ve hıfzın dışında bir emir olduğunu kastettiğini söylemek daha doğru olacaktır. Eğer bu görüşe harf ve lafızların müterettip (dizili) ve müteakip (ardışık) olmasıyla itiraz edilirse şöyle cevap verilir: Bu terettüp (dizilim) aletin/organın elverişsizliğinden dolayı telaffuz sırasında açığa çıkar. Yani hâdis olan telaffuzdur. Hudûsu gösteren delillerin de melfûzun (kelâmullahın) hudûsuna değil telaffuzun hudûsuna hamledilmesi gerekir ki delillerin arası uzlaştırılabilsin.” Âlûsî, **Rûhu’l-Meânî**, I, s. 12; Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, s. 164-166. Bu risalenin tahkik ve tercümesi için bkz. Eşref Altaş, “Adudüddin el-Îcî’nin Kelâmullah Hakkındaki Risâlesi”, **İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî**, ed. Eşref Altaş, Ankara, İSAM Yayınları, 2017, s. 391-408.

⁶⁵⁰ Orijinal metinde “kavl-makûl” yerine “fikir” geçmektedir. İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî, **Kitâbü’l-İrşâd ilâ kavâti’i’l-edille fi usûli’l-i’tikâd**, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâiyih, Tevfik Ali Vehbe, Mektebetü’s-Sekafeti’d-Diniyye, 2009, s. 97.

⁶⁵¹ Âlûsî, **Rûhu’l-Meânî**, I, s. 12.

⁶⁵² Bu zat, “Câmi’u’l-beyân” tefsirinin sahibi Muînüddin el-Îcî’den (ö. 905/1500) başkası değildir. Zira Adudüddin el-Îcî’nin nefsi kelim hakkındaki risalesini konu alan “*Risâle fi’l-kelâmi’n-nefsî*” adlı bir eseri bulunmaktadır. Bu eserde büyük ölçüde Îcî’nin görüşleri eleştirilmektedir. Bkz. Muhammed Eroğlu, “Îcî, Muînüddin”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ici-muinuddin> (22.10.2020)

kullanımının hakikat, medlûl için kullanımının ise mecâz olduğunu iddia eder. Fakat Âlûsî bu iddianın geçerli bir yanının olmadığını ortaya koymaktadır.⁶⁵³

Sonuç olarak Âlûsî'nin kelimâ nazariyesine göre nefsî kelâmın masdar (tekellüm) ve mefûl (mütekellem bih) şeklinde iki yönü bulunmaktadır. Allah'ın masdar anlamındaki nefsî kelâmı *hükmi kelimelere taalluk eden ezeli bir sıfatı* ifade eder. Bu anlamdaki kelâm birdir, basittir, cüzlerden oluşmaz, lafız ve harfler içermez. Emir, nehiy ve haber gibi kısımlara ayrılması ve çoğalması ise taalluk bakımındandır. Mefûl anlamındaki nefsî kelâmı ise *ilm-i ilâhîde bir dizilime sahip mutlak olarak maddeden mücerret ezeli-gaybî kelimelere* karşılık gelir. Her ne kadar bir dizilime sahip olsalar da bu kelimeler arasında arka arkaya gelmek şeklinde bir teakup (ardışıklık) yoktur. Zira bu zamansal olmanın getirdiği ârizî bir durumdur. Eş'arî'den nakledilen ezeli kelâmın emir, nehiy, haberle ezelde muttasıf olduğu sözü ise kuşkusuz ikinci anlama yani mütekellem bih'e racidir.⁶⁵⁴

2.3.2. Kelâmullah'ın İşitilebilirliği

Kelâm sıfatıyla ilgili tartışılan hususlardan birisi de nefsî kelâmın işitilip işitilemeyeceği konusudur. Bu tartışma, Allah'ın Hz. Musa ile doğrudan konuştuğunu bildiren ayete⁶⁵⁵ dayanmaktadır. Âlimler, Hz. Musa'nın işittiği kelâmın keyfiyeti konusunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Bu konuda iki temel yaklaşımın olduğu söylenebilir. a) İmam Mâturidî ve takipçilerinin temsil ettiği birinci yaklaşıma göre Hz. Musa Allah'ın nefsî kelâmını doğrudan değil bir perde ardından harf ve sesler aracılığıyla işitmiştir.⁶⁵⁶ b) İmam Eş'arî ve takipçilerinin temsil ettiği ikinci yaklaşıma göre ise Hz. Musa Allah'ın nefsî kelâmını harf ve sesler aracılığıyla olmaksızın doğrudan işitmiştir.⁶⁵⁷ Konu hakkındaki görüşler böyle olmakla birlikte Âlûsî'nin bu görüşleri birleştirmeye çalıştığı gözlemlenmektedir. Ona göre Mâturidî, Eş'arî⁶⁵⁸ ve diğer muhakkik âlimlerin görüşleri Hz. Musa'nın Allah kelâmını bir perde ardından harf ve sesler aracılığıyla işittiği yönündedir. Nitekim bu konuda vârid olan nasların gerek sayısının fazlalığı

⁶⁵³ İtiraz ve cevaplar için bkz. Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 12-16; Celâleddin ed-Devvânî, **Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye**, y.y., t.y., s. 114-115; Muînüddin el-Îcî, **Risâle fi'l-ke'lâmî'n-nefsî**, Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 752/3; Necmüddîn Süleymân b. Abdülkavî b. Abdülkerîm et-Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile-mebâhisi'l-usûliyye**, thk. Ebû Âsım Hasan b. Abbâs, Kahire, el-Fârûk'u'l-hadîsiyye, 1423/2002, I, s. 277-278.

⁶⁵⁴ Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 13; Ayrıca bakınız. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, **el-İbâne**, Çev. Ramazan Biçer, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 39-40, 58-59.

⁶⁵⁵ "Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu." Nisâ, 4/164.

⁶⁵⁶ Ebû Mansûr el-Mâturidî, **Kitâbü't-Tevhîd**, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, 8. bs., İSAM Yayınları, 2016, s. 116; Nûreddin es-Sâbûnî, **Mâtüridiyye Akâidi (el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn)**, thk. ve trc. Bekir Topaloğlu, İFAV Yayınları, s. 80.

⁶⁵⁷ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 44-46.; Harpûfî, **Tenkîhu'l-ke'lâm**, s. 161.

⁶⁵⁸ Eş'arîler'den Ebû İshak el-İsferâyînî bu görüşe sahiptir.

gerekse anlamlarının açıklığı bu görüşü destekler niteliktedir.⁶⁵⁹ Ayrıca ilgili naslarda yer alan nidâ ifadelerinin lugavî açıdan bakıldığında sesle nitelenen (lafzî) kelimeler olarak açıklanması daha uygundur.⁶⁶⁰

Âlûsî, Eş‘arî’nin, Hz. Musa’nın Allah’ın zatıyla kaim olan nefsî kelamı işittiği yönündeki görüşünün işitmenin imkânını ifade ettiğini ancak Hz. Musa’nın nefsî kelamı bilfiil işittiği anlamına gelmeyeceğini savunur. Zira ona göre bu durum eldeki delillere muhaliftir. Öte yandan müellif nefsî kelamın işitilmesinin mümkün olmadığını da iddia etmemektedir. Zira ona göre kudsî bir hadiste geçen Allah’ın şu sözü bunun mümkün olduğunu gösterir: “*Kulum nafilelerle bana yaklaştırmaya devam eder de nihayet onu severim. Sevince de işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum.*”⁶⁶¹ Eğer Allah gaybî, hayalî veya hissî harflere müteallik tecellisi ile kulun “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ”⁶⁶² ayetine uygun bir şekilde- işiten kulağı olursa harfleri sesle nitelenmeyen bir kelamı kulun işitmesi de mümkün olur. Çünkü bu durumda o Allah’la işitmektedir. Allah ise gizli olanı da açık olanı da işitir.⁶⁶³ Her ne kadar Mâturidî, Hz. Musa’nın nefsî kelamı harf ve sesler aracılığıyla işittiğini savunuyor olsa da ona göre de sesle nitelenmeyen kelamın olağanüstü bir şekilde işitilmesi mümkündür. Nitekim Ebü’l-Muîn en-Nesefî’nin (ö. 508/1115) *Tebşiratü’l-edille* adlı eserindeki sözleri bunu göstermektedir.⁶⁶⁴ İbnü’l-Hümâm’ın Mâturidî’den bu durumun muhal olduğuna dair naklettiği kavi⁶⁶⁵ ise âdet

⁶⁵⁹ Bu konuda vârid olan naslardan bazıları şöyledir: “وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ”، “Ona Tûr’un sağ tarafından seslendik” (Meryem, 52); “وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى”، “Hani rabbın Mûsâ’ya, şöyle seslenmişti...” (Şuarâ, 10); “نُودِيَ مِنْ”، “إِذْ نَادِيَهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى”، “Vadinin sağ tarafından kendisine şöyle seslenildi:...” (Kasas, 30); “سَنَاطِي الْوَادِ الْأَيْمَنِ”، “Rabbi ona kutsal vadi Tuvâ’da şöyle seslenmişti.” (Naziât, 16); “نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا”، “Ona şöyle seslenildi: “Ateşin yanındaki ve çevresindekiler mübarek kılınmıştır!” (Neml, 8). Bu konuda müellifin yer verdiği bir hadis de şöyledir: Yüce Allah, kıyamet günü bütün insanları haşır meydanında toplayacak, “Melik ancak benim! Deyyân (amellere karşılık veren) ancak benim!” diyerek onlara seslenecektir. Buhârî, Tevhîd, 32.

⁶⁶⁰ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, I, s. 17. Âlûsî, Allah’ın Hz. Musa (as) ile konuştuğu sırada ortamda (ateşte) tecelli ettiğini de ifade etmektedir. Bunu gösteren delillerden birisi İbn Abbâs’ın şu ayet hakkındaki sözüdür. İbn Abbâs, “نُودِيَ”، “أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ” “Oraya geldiğinde ona şöyle seslenildi: Ateşin yanındaki ve çevresindekiler mübarek kılınmıştır!” (Neml, 8) ayetinde “ateşin yanındaki” ifadesiyle Allah kendisini kastetmiştir. Yani Allah’ın nuru ağaçtaydı. Yine İbn Abbâs’tan nakledilen bir başka kavle göre ise Allah nurun (ateşin) içindeydi ve nurdan seslenildi. Celâleddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr fi’t-Tefsîr bi’l-Me’sûr (Hadislerle Kur’an Tefsiri)*, trc. Hasan Yıldız, İstanbul, Ocak Yayıncılık, 2012, XI, s. 319.

⁶⁶¹ Buhârî, Rikâk, 38.

⁶⁶² “O’na benzer hiçbir şey yoktur” Şûrâ 42/11.

⁶⁶³ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, I, s. 17-18.

⁶⁶⁴ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü’l-edille*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara, DİB Yayınları, 1993, I, s. 397-398.

⁶⁶⁵ İbnü’l-Hümâm, Eş‘arî’nin Allah’ın ahirette renksiz ve şekilsiz bir şekilde görülmesine kıyas ederek nefsi kelamın işitilebileceğini, Mâturidî’nin ise nefsi kelamın işitilmesinin muhal olduğunu düşündüğünü söyler. el-Kemâl İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâvere fi ilmi’l-kelam ve’l-akâ’idi’t-tevhîdiyyeti’l-müniciye fi’l-âhire*, nşr. Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire, el-Matbaatü’l-Mahmûdiye, 1348/1929, s. 33-34; Nesefî, *Tebşira*, I, s. 398; Mâturidî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 116.

açısından muhal anlamına yorulmalıdır.⁶⁶⁶ Yoksa olağanüstü bir şekilde işitilmesinin muhal olması anlamında değildir. Bu bakımdan iki görüş arasında bir muhalefetten bahsedilemez.⁶⁶⁷

Âlûsî, Eş'arî'nin her tilavet ve kıraat esnasında Allah'ın zatıyla kaim olan kelâmın işitileceği⁶⁶⁸ yönündeki sözünün yanlış anlaşılmasa gerektiğini söyler. Zira ilk işitilen şeyin sesle nitelenen lafzî kelâm olduğu açıktır. Bununla beraber lafzî kelimeler Allah'ın zatıyla kaim olan gaybî kelâmın şekilleri olduğu için lafzî kelâmın işitilmesiyle nefsî kelâm da dolaylı olarak işitilmiş olur. Bu işitmenin gaybî kelimeler bakımından olmadığı vurgulanmalıdır. Zira gaybî kelimeler yukarıda da söylendiği gibi ancak olağanüstü bir şekilde işitilebilir.⁶⁶⁹ Bâkılânî (ö. 403/1013) ise bu konuda tilâvetle metlûvvü (kıraatle makrû'u) birbirinden ayırmış ve yalnız tilâvetin (kıraatın) işitilebileceğini söylemiştir.⁶⁷⁰ Âlûsî'ye göre onun, bu sözü ilk ve bizzat işitilen şeyin okuyanın sesiyle nitelenen lafzî metlûvv (tilavet) olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla bu konuda da bir zıtlık yoktur. Hz. Musa'nın Allah'ın kelâmını işitmesiyle bizim işitmemiz arasındaki farkın ne olduğu konusuna gelirsek, Hz. Musa, bir perde ardından tecelli eden Allah'tan vasıtasız bir şekilde işitmiştir. Biz ise bir beşerin dilinden, harf ve sesler aracılığıyla dolaylı olarak işitiyoruz. Yoksa Hz. Musa gibi Allah'tan vasıtasız bir şekilde işitiyor değiliz.⁶⁷¹

Sonuç olarak Âlûsî'ye göre Ehl-i sünnet'in Kur'an tanımı⁶⁷² hem kelâmın kâdîmini hem de tenzih ilkesini korumuştur. Zira bu tanımda Allah'ın zatıyla kaim olan kadîm kelâmın çeşitli mazharlarda tenezzül ettiği ve her bir mazharda şerî olarak Allah kelâmı olmakla birlikte hiçbirine hulûl etmediği zikredilir. Dolayısıyla kadîm kelâmın, hâdis bir mazharda tecelli etmesi kâdîmine ve tenzih ilkesine zarar vermemektedir. Bu ise ne hulûl ne tecsîm ne hâdislerin kadîmle kaim olması ne de bu konuda derinleşmemiş kişilerin karşılaştığı problemlerdendir. Öte yandan Âlûsî, İbn Teymiye, İbn Kayyim, İbn Kudâme, Necmeddin et-Tûfî ve benzer

⁶⁶⁶ Kemâl b. Ebû Şerîf b. el-Hümâm, **el-Müsâmere fi-şerhi'l-Müsâyere**, (İbn Kutluboğa şerhi ile beraber), Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006, s. 80.

⁶⁶⁷ Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 18.

⁶⁶⁸ İbn Hacer el-Askalânî, **Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, nşr. Şuayp el-Arnaût, Beyrut, er-Risâletü'l-âlemiyye, 2013, XXIV, s. 475. Her ne kadar el-İbâne'de aynı ibareyle geçmiyor olsa da bu manaya yakın pasajlar için bakınız. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, **el-İbâne 'an usûli'd-diyâne**, Beyrut, Dâr İbn Zeydün, t.y., s. 32.

⁶⁶⁹ Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 18.

⁶⁷⁰ Kâdî Ebû Bekr el-Bâkılânî, **el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdüh ve lâ yecûzü'l-cehlü bih**, thk. M. Zâhid Kevserî, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000, s. 110-111; İbn Hacer, **Fethu'l-bârî**, XXIV, s. 475; Kamil Güneş, "Kelâmî Ekollerin Farklaşmasında Nassların Rolü: Bakılânî ve Kadi Abdülcebbar'da Kelamullah Meselesi Örneği", Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2000, s. 140.

⁶⁷¹ Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 18.

⁶⁷² Kur'an, Allah'ın, dillerle okunan, kulaklarla işitilen, gönüllerde muhafaza edilen, mushaflarda yazılan fakat hiçbirine hulûl etmeyen gayr-ı mahlûk Kelamıdır.

düşünceye sahip âlimlerin bu konudaki eleştirilerinin sinek vızıltısı mesabesinde olduğunu belirtir.⁶⁷³

2.4. İlâhî Fiiller

Ebü's-Senâ el-İsfahânî yirmi bir, yirmi iki ve yirmi üçüncü mukaddimleri ilâhî fiillere ayırmıştır. Bu bölümde kulların ihtiyarî fiilleri (ef'âl-i ibâd), hayır-şer, hüsün-kubuh, vücûb alellah ve ilâhî fiillerin bir gayeye yönelik olup olmadığı gibi konuları tabi olduğu Eş'arî perspektiften ele almaktadır.

2.4.1. Kulların İhtiyarî Fiilleri

Kulların fiillerinin kim tarafından vücuda getirildiği ve kulun sorumluluğunun kaynağı konusu kelâmın temel problemlerindendir. Bu konuda müellifin yer verdiği yaklaşımları şu şekilde özetlemek mümkündür. i. *Yalnızca Allah'ın kudretiyle gerçekleştiğini savunanlar*: Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye nispet edilen bu yaklaşıma göre kulların bütün fiilleri Allah'ın kudretiyle meydana gelir, O'nun mahlûkudur. Kulun kudretinin fiilde (makdûr) hiç bir tesiri yoktur. ii. *Allah'ın kudreti ve kulun kudretinin beraberliğiyle gerçekleştiğini savunanlar*: Aynı anda iki kudretin bir fiile taallukunu mümkün gören Ebû İshak el-İsferâyînî'ye göre fiilde Allah ile kulun kudreti beraber etkili olmaktadır. Yani bu iki kudretin toplamı fiili ortaya çıkarmaktadır. Bâkılânî'ye göre fiilin kendisini Allah'ın kudreti meydana getirir, kulun kudreti ise fiilin sadece niteliğini (tâat ve masiyet olmasını) belirler. Filozoflar, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ve Cüveynî ise Allah'ın kulda yarattığı bir kudret ve irade ile fiilin meydana geldiğini söylerler. iii. *Yalnızca kulun kudretiyle gerçekleştiğini savunanlar*: Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre ise kul, fiillerini kendi kudret ve ihtiyarıyla yaratır. Zira insan ihtiyarî fiillerle ihtiyarsız fiiller arasındaki farkı zorunlu olarak bilir.⁶⁷⁴

İsfahânî, Mu'tezile'nin bu görüşünün geçersiz olduğuna dair birtakım delillere yer verir. 'Tercih bilâ müreccih'e dayanan birinci delile göre kul eğer kendi fiilini bağımsız bir şekilde ihtiyar ve kudretiyle yaratıyor olsaydı, dilediği zaman o fiili yapmaya ve terk etmeye gücü yeterdi. Hâlbuki fiil sırasında kulun fiili terk etmesi ya mümkündür ya imkânsızdır. Eğer imkânsızsa bu durumda kul, fiile zorlanmış olur. Eğer mümkün olursa bu durumda -mümkün bir şeyin iki taraftan birine tercihinin müreccihsiz muhal olması bakımından- fiil bir müreccihe ihtiyaç duyar. Yalnız bu müreccih kula ait olamaz. Çünkü eğer kula ait olursa -kulun ihtiyarı iki durum arasında yine mümkün olacağından- teselsül gerekir. Teselsül ve devir de mümkün

⁶⁷³ Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 18.

⁶⁷⁴ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 25a; a.mlf., **Metâliu'l-enzâr**, s. 190; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, III, s. 244-246.

olmadığı için zorunlu olarak bu sebep silsilesi kula ait olmayan bir müreccihde duracaktır. Bu ise yine cebri gerektirir.⁶⁷⁵ Bu konudaki ikinci delile göre eğer kul fiillerini kendi ihtiyarıyla yaratıyor olsaydı bu fiilleri bütün detaylarıyla bilmesi gerekirdi. Mesela kulun pek çok hareket içerisinde özel olarak bir hareketi yaratabilmesi için bu eyleme dair her şeyi bilmesi gerekir. Hâlbuki insanın, yürümek gibi çok sıradan gözüken bir eylemi bile yaparken süreçlerinden habersiz olduğu ortadadır.⁶⁷⁶ Üçüncü delile göreyse kulun muradıyla Allah'ın muradı çatıştığında üç durumdan bahsedilebilir. Her iki muradın gerçekleşmesi veya hiçbirinin gerçekleşmemesi ya da iki muraddan yalnızca birinin gerçekleşmesi. Her üç durum da muhaldir. Zira birinci durumda zıtların birleşmesi muhaldir. İkinci durumda ise eşyanın zorunlu olarak (hareket-sükûn gibi) iki zıttan biriyle var olması gerekir. Bu nedenle iki durumdan hiçbirinin gerçekleşmemesi düşünülemez. Üçüncü durumda ise -fiile bağımsız tesir bakımından birbirine eşit iki kudretten- yalnızca birinin muradının gerçekleşmesi tercih bila müreccihi gerektirir. Bu ise muhaldir. Yalnız bu delil Allah ile kulun kudretinin eşit olmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bu delil esasen birden çok ilahın olamayacağını ispat etmeye yönelik kullanılan *burhân-ı temânû* deliline dayanmaktadır. İlgili delilde her açıdan birbirine denk iki ilah düşünülebilirken burada böyle bir düşünce uygun değildir.⁶⁷⁷

Kulların fiilleri konusunda Mu'tezile de kendi düşüncelerini bir kısım aklî ve naklî delillerle savunmaktadır. Esasen Mu'tezile'nin aklî delilleri kulun fiillerinin Allah tarafından yaratılması durumunda kuldaki sorumluluğunun kalkacağı ve teklifin anlamını yitireceği düşüncesine dayanmaktadır. Zira onlara göre bu durumda insan fiillerinin cansız varlıkların fiillerinden bir farkı olmayacaktır. Öncelikle bu delilin Ehl-i sünnet'i değil Cebriye'yi bağladığını söylemek gerekir. Zira Ehl-i sünnet bu konuda kulun ihtiyarının fiilde bir şekilde etkisi olduğunu kabul etmektedir. Diğer taraftan benzer bir itiraz onların bu deliline de yapılabilir: Eğer Allah kulda fiilin gerçekleşeceğini biliyorsa fiilin gerçekleşmesi zorunlu olur. Eğer gerçekleşmeyeceğini biliyorsa fiilin gerçekleşmesi imkânsız olur. Bu durumda kulun ihtiyarı kalmaz ve teklif geçersiz olur. Yalnız Ehl-i sünnet Allah'ın bilgisinin kulu zorunda bırakmayacağını söyler. Bu nedenle Allah'ın bilmesi nasıl insanın ihtiyarını elinden almıyorsa fiillerin Allah tarafından yaratılması da insanı zorunda bırakmayacaktır.⁶⁷⁸

⁶⁷⁵ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 25a; a.mlf., *Metâliu'l-enzâr*, s. 190; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 248.

⁶⁷⁶ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 25a; a.mlf., *Metâliu'l-enzâr*, s. 190; Taftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, s. 205-206; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 246-248.

⁶⁷⁷ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 25a-25b; a.mlf., *Metâliu'l-enzâr*, s. 190-191.

⁶⁷⁸ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 25b; a.mlf., *Metâliu'l-enzâr*, s. 191; Taftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, s. 206; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 258-260.

Mu'tezile'nin dayandığı naklî deliller ise birkaç grupta değerlendirilir: i. Fiilleri kullara nispet eden ve onların iradelerine bağlayan ayetler⁶⁷⁹; ii. Kulun fiillerine yönelik vaat ve tehdit, yergi ve övgü içeren ayetler⁶⁸⁰; iii. Peygamberlerin günahlarını itiraf ettiklerini gösteren ayetler⁶⁸¹ ve iv. Allah'ın fiillerinin zulüm, çelişki ve tutarsızlık gibi kulun fiilinin nitelendirildiği sıfatlardan uzak olduğunu bildiren ayetlerdir.⁶⁸² Zira Mu'tezile'ye göre kulların fiilleri eğer Allah tarafından yaratılıyorsa Allah'ın bu sıfatlarla nitelendirilmesi gerekir. Hâlbuki Allah'ın fiilleri bu tür nitelendirmelerden münezzehtir. Buraya kadar delil olarak gösterilen ayetlere İsfahânî her şeyin Allah'ın iradesi ve yaratmasıyla gerçekleştiğini bildiren ayetlerle⁶⁸³ karşılık vermiştir. Ayrıca ona göre Allah'ın fiillerinin zulümden uzak olması kulun fiillerini yaratmadığını göstermez. Zira bir şeyle vasıflanan o fiili yaratan değil o şeyin kendisiyle kaim olduğu kimsedir. Örnek olarak siyah ve beyazı yaratan Allah olduğu halde bu renklerle vasıflanmaz. Buna göre fiilin zulüm olması bize nispetle ârız olan itibarî bir vasıftır. Fiilin bize nispetle zulüm olması fiilin Allah'tan sâdır olmasına mani değildir.⁶⁸⁴

İsfahânî'nin değerlendirmelerine göre ihtiyarî fiillerimizle cansız varlıkların hareketleri arasında açık bir fark görürüz. Buna karşın kesin deliller fiilin kula nispet edilmesine engel olmaktadır. Ehl-i sünnet bu ikilemi aşmak için *kesb* teorisini ortaya attı ve “fiiller Allah'ın kudreti ve kulun kesbiyle meydana gelir” düşüncesini benimsedi. Bu teoriye göre kul bir fiili samimi olarak isterse (azm-i musammem) Allah kulda o fiili yaratır. Böylece kul her ne kadar fiilin yaratıcısı değilse de fiilin sahibi (kâsib) olur. Bu teorinin daha iyi anlaşılması için biraz daha detaylandırmak mümkündür. Allah kulda bir kudret ve irade yaratmış ve fiilde onlara bir rol (medhal) vermiştir. Bu rol ise kulun hâdis kudret ve iradesiyle bir fiile yönelmesinden ibarettir. Kulun bu yönelişinin akabinde Allah kadim kudretiyle fiili yaratır. Bu durumda kulun bir fiile kudret ve iradesiyle yönelmesi o fiili kesbetmesini ifade etmektedir. Ayrıca bu yönelişin ihtiyarî fiillerin Allah tarafından yaratılmasının bir ön şartı olduğu söylenebilir. Şunu da belirtmek gerekir ki kulun hâdis kudretinin fiile bitişik olmak dışında herhangi bir tesiri yoktur.

⁶⁷⁹ Bkz. Bakara 2/79; Yunus, 10/66; Ra'd 13/11; Yusuf 12/18; Mâide 5/30; Nisâ 4/123; Tûr 52/21. Kehf 18/29; Fussilet 41/40; Müddessir 74/55. Buna karşı kulların bütün fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına delalet eden ayetlerle itiraz edilmiştir. “O, her şeyin yaratıcısıdır” (Ra'd 13/16); “Sizi ve yaptıklarınızı yaratan Allah'tır” (Saffât 37/96).

⁶⁸⁰ Bkz. Necm 53/37; Bakara 2/28; En 'âm 6/160; Cin 72/23. Buna saadet ve şekâvetin kula varlıktan önce yazıldığı, iyi ve kötü fiillerin ise sadece bunun emareleri olduğu şeklinde cevap verilmiştir.

⁶⁸¹ Bkz. A'raf 7/23; Enbiyâ 21/87; Neml 27/44. Buna Hz. Musa'nın şu sözüyle itiraz edilmiştir: “Bu iş, senin imtihanından başka bir şey değildir; onunla dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletirsin.” (A'raf, 7/155)

⁶⁸² Bkz. Nisa 4/40; Fussilet 41/46; Hûd 11/101; Nisa 4/82; Mülk 67/3.

⁶⁸³ “O, her şeyin yaratıcısıdır” (Ra'd 13/16); “Sizi ve yaptıklarınızı yaratan Allah'tır” (Saffât 37/96); “Âlemlerin rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz!” (Tekvîr 81/29).

⁶⁸⁴ Ebû's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 25b; a.mlf., **Metâliu'l-enzâr**, s. 191-192; Taftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 206-207; Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, III, s. 264-266.

Bütün tesir kadim kudrete aittir. Bu nedenle kul fiilin ne yaratıcısı ne de gerçek fâilidir. Ona düşen yalnızca cüzî iradesini bir fiile yönlendirmektir. Ancak burada bir problem daha vardır. O da Eş‘arîlerce kesbin de (azm-i musammem) Allah tarafından yaratıldığı düşüncesidir. Esasında yukarda hâdis kudret ve irade derken buna işaret edilmişti. Bu probleminden ancak yaratılan kesbin kullanımının yani herhangi bir fiile nispetinin yaratmaya konu olmadığı söylendiğinde kurtulmuş olunur. İsfahânî’ye göre bu makamda evla olan selefin yolunu tutmak yani tartışmayı terk etmek ve işi Allah’a bırakmaktır (tefvîz).⁶⁸⁵

2.4.2. Hayır ve Şerrin Yaratılması

Kulların fiilleriyle yakından ilişkili diğer bir konu ise hayır-şer problemidir. Bu problem hayırla birlikte şerrin de (masiyet, küfür vb.) Allah’a nispet edilip edilemeyeceğine dayanmaktadır. Kelâmî ekollerin ihtiyari fiiller hakkındaki yaklaşımları büyük ölçüde bu konuyu şekillendirmiştir. Mu‘tezile şerrin hiçbir şekilde Allah’a nispet edilemeyeceğini düşünmektedir. Çünkü onlara göre şerri işlemek şer olduğu gibi şerrin yaratılması da şerdir. Bu durumda Allah’ın şerri yaratması düşünülemez. Ehl-i sünnet ise hayır gibi şerrin de Allah’ın kudret ve iradesi ile meydana geldiğini düşünmektedir. Ehl-i sünnet’e göre irade ilme tâbi olduğundan Allah gerçekleşeceğini bildiği her şeyin vücudunu irade etmiş; gerçekleşmeyeceğini bildiği şeylerin ise vücudunu irade etmemiştir. Zira Allah’ın gerçekleşmeyeceğini bildiği bir şeyi irade etmesi ilminin cehle inkılap etmesini gerektirir. Buna karşın Mu‘tezile gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine bakmaksızın Allah’ın şerri hiçbir şekilde irade etmeyeceğini; hayrı ise her zaman irade edeceğini savunur.⁶⁸⁶

Mu‘tezile’ye göre küfür, Allah’ın emretmeyeceği bir şey olduğu için O’nun tarafından irade edilmiş olamaz. Çünkü Mu‘tezilî anlayışta irade, emrin medlûlü veya onun lâzımıdır. Bir diğer tabirle talep ya iradenin bizzat kendisidir ya da iradeye bağlıdır. Bu nedenle irade edilmeyenin emredilmesi veya emredilmeyenin irade edilmesi mümkün değildir. Buna karşın Ehl-i sünnet iradenin ne emrin medlulü ne de onun lâzımı olduğunu kabul eder. Talebin iradesiz gerçekleşmesini de mümkün görür.⁶⁸⁷ Yani Ehl-i sünnet’e göre emirle irade arasında zorunlu bir bağ yoktur. Kölesini dövmesinden dolayı cezalandırılacak olan efendinin, kölesinin kendisine itaat etmediğini Sultana gösterip cezadan kurtulmak için verdiği taraflı emir buna

⁶⁸⁵ Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 25b; a.mlf., *Metâliu’l-enzâr*, s. 192-193; Taftâzânî, *Şerhu’l-‘Akâid*, s. 212-214; Harpûtî, *Tenkîhu’l-kelâm*, s. 174-179.

⁶⁸⁶ Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-hakâ’ik*, 24a; a.mlf., *Metâliu’l-enzâr*, s. 193; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III, s. 294-298.

⁶⁸⁷ Amacı emredilenin yerine getirilmesi olmayıp yalnızca köleyi sınamak için verilen emir gibi.

örnek olarak gösterilir.⁶⁸⁸ Bu durumda efendinin emrettiği şeyi irade etmeyeceği açıktır. Aksi takdirde ceza görecektir. Diğer yandan eğer emir iradenin kendisiyse o zaman emredilen her şeyin murad edilmiş olması gerekir. Hâlbuki emredilen her şey mevcut değildir. Mesela Allah kâfir olarak ölen birisine yaşarken imanı emretmiştir ancak irade etmemiştir. Çünkü küfür üzere ölmesi onun için imanın irade edilmediğini gösterir.⁶⁸⁹

Mu'tezile küfrün Allah tarafından irade edildiği kabul edildiğinde küfre rızanın vacip olacağını düşünmektedir. Zira onlara göre Allah'ın muradı, O'nun kazası anlamına gelir. Kazasına rıza ise ittifakla vaciptir. Bu durumda küfre rıza vaciptir. Oysa bu sonuç geçersizdir. Çünkü küfre rıza küfürdür. Ehl-i sünnet'e göre murad, kaza değil kazaya konu olan şeye karşılık gelir. Rıza ise kazaya konu olan şeye değil kazanın kendisine vacip olur. Bu durumda küfre rıza gerekmez. Öte yandan Mu'tezile'ye göre eğer küfür Allah'ın muradı olsaydı kâfir küfrüne itaat etmiş olurdu. Çünkü itaat, Allah'ın muradına uygun davranmaktır. Eğer küfür murad edilmişse kâfirin küfrüyle olması Allah'ın muradının gerçekleşmesi demektir. Bu durumda kâfir küfrüne itaat etmiş olur. Ancak sonuç geçersizdir. Çünkü kâfir küfrüyle isyan etmiştir. Ehl-i sünnet'e göre ise itaat, iradeye değil emre uygun davranmaktır. İrade kalpte olan bir husus olup her zaman için bilinmesi mümkün değildir. Dolayısıyla iradeye uygun davranmak zordur. Emir ise iradenin aksine herkes tarafından bilinmesi mümkündür. Bu nedenle itaat, muradı değil emredilen şeyi tahsil etmektir. Mu'tezile'nin dayandığı diğer gerekçe ise "*Allah kulları için küfre razı olmaz*"⁶⁹⁰ ayetidir. Zira onlara göre rıza iradenin kendisidir. Eğer küfür murad edilmişse Allah küfre razı olmuş olur. Ancak ayet bunu reddetmektedir. Ehl-i sünnet ise rızanın, iradenin kendisi olduğu düşüncesini kabul etmez. Aksine Allah'ın rızası fiile sevap irade etmesi veya serbest bırakmasıdır (terkü'l-itrâz). Ayrıca bunların olmaması yani rızasının bulunmaması da fiili irade etmeyeceği anlamına gelmez.⁶⁹¹

İsfahânî, filozofların bu konudaki yaklaşımlarına uygun bir şekilde eşyayı hayır ve şer bakımından birkaç kısma ayırır ve kâinattaki varlıkların durumlarını bu tasnif üzerinden ele alır. Buna göre âlemde var olanlar ya sırf hayır (hayr-ı mahz) veya hayrın baskın (hayr-ı gâlib)

⁶⁸⁸ Örnek tam olarak şöyledir: Sultan, suçsuz olarak kölesini dövmesinden dolayı efendiyi cezalandırmaya söz verir. Efendi kölesinin kendisine muhalefet ettiğini iddia eder. Ve efendi sultanın huzurunda kölenin emrine isyan ettiğini göstermek ister. Sonra efendi kölesine bir şeyi emreder fakat ondan emredileni yerine getirmesini murad etmez. Yoksa kendini cezalandırmayı murad etmiş olur. Çünkü sultan kölenin emrine itaat etmesi durumunda efendiyi cezalandırmaya söz vermişti. Şüphesiz akıllı olan kendi nefsinin azap görmesini irade etmez. Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 24b.

⁶⁸⁹ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 24b; a.mlf., *Metâliu'l-enzâr*, s. 193-194; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 298-300.

⁶⁹⁰ Zümer 39/7.

⁶⁹¹ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 24b; a.mlf., *Metâliu'l-enzâr*, s. 193-194; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 300-306.

olduğu şeylerdir. Yoksa âlemde sırf şer (şerr-i mahz) veya şerrin baskın olduğu (şerr-i gâlib) yahut hayırla eşit olduğu şeyler yoktur. Hayrın baskın olduğu durumda var olan şer ise hem az hem de dolaylıdır. Bu az ve dolaylı olan şer de varlıklara konulan özelliğin her durumda geçerli olmasından kaynaklanmaktadır. Mesela insanlar için pek çok faydası olan ateşi düşünelim. Ateşi bu derece faydalı kılan ondaki yakıcılık özelliğidir. Genel olarak ateş yanıcı nesnelere yakınlştırıldığında bu özellik açığa çıkar. Bu nedenle ateş kötü bir maksatla kötü neticeler de verebilir. Eğer bu dolaylı ve az olan şer olmasın diye ateş yaratılmamış olsaydı bu, insanlar için daha büyük bir şer olacaktı. Dolayısıyla hayrı şerre baskın olan şeylerin yaratılması şer değildir. Bilakis az bir şerden dolayı büyük bir hayrın terkedilmesi büyük bir şerre neden olur.⁶⁹²

Sonuç olarak bu konuyu Nisâ sûresi 78 ile 79. ayetlere bağlayan İsfahânî, hayır ve şer olan her şeyin yaratma cihetiyle Allah'tan olduğunu ifade eder. Şerrin yaratılması ise kulun iradesine bağlı olduğu için şerden yalnızca kulun sorumlu olacağını vurgular.⁶⁹³

2.4.3. Hüsün ve Kubuh

Allah'ın fiilleri bağlamında tartışılan bir diğer mesele ise hüsün-kubuh (veya iyi-kötü) problemidir. Bu tartışma daha çok iyi ve kötünün ölçütü üzerinde yoğunlaşmaktadır. İyilik ve kötülüğün akılla mı yoksa vahiyle mi bilineceği hususunda kelamî ekoller farklı görüşlere sahiptir. Mu'tezile'ye göre bir şeyin iyi veya kötü olması zatından veya taşıdığı bir sıfattan kaynaklanmaktadır. Yani iyilik veya kötülük şeyin kendisindendir. Bu nedenle Mu'tezile iyi ve kötünün akılla kavranabileceği düşüncesindedir. İnsan iyi ve kötünün bir kısmını zarurî olarak⁶⁹⁴ bir kısmını da akıl yürüterek⁶⁹⁵ kavrar. Aklın tek başına kavrayamayacağı bazı iyi ve kötüler de bulunabilir.⁶⁹⁶ Bunlar ise vahyin açıklamasıyla bilinir. Mu'tezile bu meselede yalnızca iyi ve kötünün akılla kavranabileceğini iddia etmekle kalmaz ayrıca kavranılan iyi ve kötünün Allah katında da öyle olduğu ve teklifin, aklın kavradığı şekilde olması gerektiğini savunur.⁶⁹⁷

İsfahânî ise Eş'arî düşünceyi takip ederek şeriatın yasakladığı şeylerin kötü, serbest bıraktığı ve emrettiği şeylerin ise iyi olduğunu söyler. Aklın etkisi açısından iyi ve kötünün

⁶⁹² Ebü's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 24b-25a.

⁶⁹³ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 25a.

⁶⁹⁴ Doğruluğun iyi, yalanınsa kötü olması gibi.

⁶⁹⁵ Müellif buna “zarar veren doğrunun kötülüğü, fayda sağlayan yalanın iyiliği”ni örnek verir. Yalnız bu örneğin iyi düşünüldüğünde “zarar veren doğrunun iyiliği, fayda sağlayan yalanın kötülüğü” şeklinde olması gerekir. Nitekim Mevâkıf'ta da böyle geçmektedir. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, III, s. 314.

⁶⁹⁶ Ramazan gününde oruç tutmanın iyi, Şevval'in ilk gününde oruç tutmanın ise kötü olması gibi.

⁶⁹⁷ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 26a-26b; a.mlf., **Metâliu'l-enzâr**, s. 195-196; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, III, s. 312-314; Ramazan Altıntaş, “Hüsün ve Kubuh”, **Kelam El Kitabı**, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012, s. 429-430.

kullanım alanları arasında bir ayrım yapar. Buna göre şayet iyi ve kötünden kemal veya noksanlık bildiren sıfatlar ya da tabiata uygun veya aykırı olmak gibi bir durum kastediliyorsa bunların aklî olmalarında bir ihtilaf yoktur. Ancak iyi ve kötünden kendisine sevap veya ceza taalluk eden fiiller kastediliyorsa İsfahânî aklın bu alandaki etkisini reddeder. Bu kısımdaki iyi ve kötüler ancak vahiy yoluyla bilinebilir. Dolayısıyla kulun bir şeyin iyi mi kötü mü olduğuna dair hüküm verme yetkisi yoktur.⁶⁹⁸

2.4.4. İlâhî Fillerde Zorunluluk

Hüsün-kubuh tartışmasının devamı niteliğinde olan diğer bir konu ise Allah'ın fiillerinde zorunluluğun olup olmadığıdır. Ehl-i sünnet genel bir prensip olarak hiçbir şeyin Allah için zorunlu olamayacağını kabul eder. Zira bir şeyin Allah hakkında zorunlu olması ya Allah'ı bunu yapmaya mecbur bırakan üstün bir varlığın olduğu ya da Allah'ın bu şeyi gerçekleştirmeye ihtiyaç duyduğu anlamına gelir. Hâlbuki her iki şıkkın geçersiz olduğu ortadadır.⁶⁹⁹ Bu nedenle Ehl-i sünnet hiçbir şeyi Allah için vacip görmez. Mu'tezile ise kulları itaate yaklaştıran nedenlerin yaratılmasını (*lütuf*), itaat edenlere mükâfatta bulunulmasını (*sevap*), tevbe etmeyen günahkârlara ceza verilmesini (*ikâb*), kul için en yararlı olanın yaratılmasını (*aslah*) ve aklın kötü (*kabih*) gördüğü bir şeyin yapılmamasını Allah hakkında zorunlu görmektedir.⁷⁰⁰ Bu iddiaları başlıklar halinde ele almak daha doğru olacaktır.

i. *Lütuf*: İsfahânî, öncelikli olarak Mu'tezile'nin lütuf düşüncesini ele alır. Mu'tezile'ye göre lütuf, *kulu zorlamayacak bir şekilde itaate yaklaştıran ve günahlardan uzaklaştıran her tür fiile* denir. Burada lütfun zorlayıcı değil teşvik edici bir faktör olduğu vurgulanmaktadır. Bu yönüyle kulun kendi fiilleri üzerindeki belirleyiciliğini ortadan kaldırmadan ona yardım edilmesine zemin hazırlanmış olur. Lütfu Allah'ın, mükellefin ya da Allah ve mükellefin dışında başka kişilerin fiilleri kaynaklık eder. Allah'ın fiiline ilişkin olan lütuf; kula fiilini bağımsız bir şekilde gerçekleştirebileceği bir gücün verilmesi, aklın olgunlaştırılması (*ikmâl*), delillerin ortaya konulması, kendisiyle itaatin gerçekleşeceği ve günahattan sakınılacak olan vasıtaların (*âlât*) hazırlanmasıdır. Kulun kendisine vacip olan şeyler ve bunlara ulaştıran yollar hakkında nazar ve tefekkür etmesi ise onun fiiline ilişkin lütfu karşılık gelir. Diğer mükelleflerin

⁶⁹⁸ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 26a-26b; a.mlf., *Metâliu'l-enzâr*, s. 196; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 310-312; Altıntaş, "Hüsün ve Kubuh", s. 431-432.

⁶⁹⁹ Allah hakkında bir şey zorunlu olsaydı bu şeyin terki durumunda Allah için ya zem gerekirdi ya da gerekmezdi. Eğer zem gerekmezse zaten zorunluluk/vücüb yok demektir. Eğer zem gerekirse bu, Allah'ın zatı bakımından eksik olduğu ve ilgili fiille kendini tamamladığı (istikmâl) anlamına gelir ki Allah hakkında bu mümkün değildir. Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 26b.

⁷⁰⁰ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 26b.

fiilinden kaynaklanan lütuf ise maslahatların elde edilmesi ve mefsedetlerin kaldırılması konusunda başkalarının kula yardımında bulunması demektir.⁷⁰¹

Mu'tezile, lütfun zorunlu olmasını (*vücûbiyet*) Allah'ın insanları sorumlu kılmasıyla (*teklif*) temellendirmektedir. Zira Mu'tezile'ye göre kulların âhirette mükâfata hak kazanabilmeleri için teklif zorunludur. Teklif ise ancak kulun mükellefiyetini yerine getirebileceği vasıtaların yaratılmasıyla (*lütuf*) mümkün olabilir. Kendisi vacip olan bir şeyin gereğinin de (*lâzım*) vacip olmasından hareketle Mu'tezile lütfun Allah için zorunlu⁷⁰² olduğunu düşünmekte ve lütufta bulunulmadığı halde kula azap edilmesini çirkin görmektedir.⁷⁰³ İsfahânî ise kulu itaate yakınlaştırmının (*takrîb*) kendinde mümkün bir şey olmasını gerekçe göstererek bunun (*takrîb*) şu veya bu vasıtayla zorunlu olmadığını hatta Allah'ın herhangi bir vasıta olmaksızın da kulu itaate yaklaştırdığını söyler. Bu durumda Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi bazı vasıtaların Allah hakkında zorunlu olması ise anlamsız hale gelmektedir.⁷⁰⁴ Diğer taraftan eğer lütuf Allah hakkında zorunlu olsaydı bu durumda itaati kolaylaştıran her şeyin yaratılması gerekirdi. Hâlbuki bunun gerçekte böyle olmadığını görmekteyiz.⁷⁰⁵ Dolayısıyla lütfun Allah'a vacip olduğunu söylemek doğru değildir. Ayrıca lütfun vücûbiyeti kabul edildiğinde lütfundan dolayı Allah'a şükretmek ve O'na lütufta bulunması için dua etmek anlamını yitirecektir. Çünkü eğer Allah her durumda lütufta bulunmak zorunda ise dua etmeye gerek yoktur. Kişinin zorunlu olarak yaptığı bir fiilden dolayı da kendisine şükredilmez.

Lütuf bağlamında insanların çektiği elemelerin (*âlâm*) durumu da tartışılmaktadır. Çünkü bazı elemeler lütuf kapsamında değerlendirilir. Bu nedenle elemelerin güzel mi çirkin mi olduğu ele alınmıştır. Ehl-i sünnet'e göre Allah'tan sadır olan elemeler ister doğrudan (*ibtidâ*) ister bir suça karşılık (*cezâ*) olsun ister onu takip eden bir bedel (*ivaz*) olsun isterse olmasın güzeldir. Mu'tezile ise elemelerin güzel olabileceği gibi çirkin de olabileceğini savunur. Bir insanın suçsuz yere başkalarına yaşattığı acılar gibi insanlardan sâdır olan elemeler çirkindir. Bununla beraber hak edilen (*istihkâk*), âdetin gereği olan, bir yarar içeren ve bir zararı uzaklaştıran (veya zararı uzaklaştırmaya çalışırken açığa çıkan) elemelerin güzelliği açıktır. Eğer elem bu gerekçelerden bir veya birkaçını taşıyorsa güzel olduğunda şüphe yoktur. Bununla beraber

⁷⁰¹ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 26b; a.mlf., *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid*, nşr. Hâlid b. Hammâd el-Advânî, Kuveyt, Dâru'z-Ziyâ, 2012, s. 1004-1005.

⁷⁰² Mu'tezile zorunluluğu (*vâcib*), "terk edilmesi durumunda zemmi gerektiren şey" anlamında kullanılmaktadır.

⁷⁰³ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 26b-27a; a.mlf., *Tesdîdü'l-kavâid*, s. 1004-1007; a.mlf., *Metâliu'l-enzâr*, s. 196.

⁷⁰⁴ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s. 196.

⁷⁰⁵ Mesela her asırda her bölgede insanlara iyiliği emredip kötülükten meneden masum bir peygamber olsaydı ve bölgelerin hâkimleri müctehit ve müttaki olsalardı bu gerçekten lütuf olurdu. Hâlbuki durum gerçekte böyle değildir. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 338.

Mu'tezile, Allah'ın ibtidâen verdiği (ve kendinde bir menfaat barındıran) elemin acı çekene veya başkasına bakan bir lütuf yönünün olmasını şart koşmaktadır. Zira onlara göre elemelerin faydadan yoksun olması zulüm, lütuftan yoksun olması ise abestir. Her ikisi de Allah hakkında çirkin dolayısıyla muhaldir.⁷⁰⁶ Kâdî Abdülcebâr ve Cübbâîlere göre mükellefin eleminin güzel olması konusunda lütuf yeterli değildir. Elemin karşılığında bir faydanın sağlanması veya zararın def edilmesi gibi bir bedelin de (ivaz) bulunması gerekir.⁷⁰⁷ Zira kulu itaate yakınlaştırmak için lütuf zaten gereklidir. Bu halde çeşitli şekillerde gerçekleşen lütuflara kıyasla lütfun elemle olması kötü bir durumdur. Bu ise ancak elemin karşılığında ivaz vermekle telafi edilebilir.⁷⁰⁸

iii. *Sevap-İkâb*: Mu'tezile *tazim ve yüceltmeyi içeren hak edilmiş bir yarar* olarak tanımladığı sevabı, Allah hakkında zorunlu görmektedir. Buna göre kul ilâhî emirlere itaat etmekle bu yararı hak etmiştir. Kulun hak ettiği bu sevabın terkedilmesi çirkindir. Allah ise çirkin iş yapmaz. Dolayısıyla Allah'ın mutî' kullarına sevap vermesi vaciptir. Buna karşın İsfahânî, kulun amellerinin kendisine bahşedilen önceki nimetlere denk gelmediğini bu nedenle yeni bir mükâfatı hak etmesinin de mümkün olmadığını düşünmektedir. Mu'tezile tövbe edilmeyen büyük günah karşılığında ceza vermenin de (ikâb) Allah hakkında zorunlu olduğunu savunmaktadır. İsfahânî ise ikâbın Allah'ın hakkı olduğunu ve dilediğini affedebileceğini söyler. Zira ona göre ikâbı uygulamakta bir fayda olmadığı gibi affetmekte de bir zarar yoktur. Üstelik affetmek daha güzeldir.⁷⁰⁹

iv. *Aslah*⁷¹⁰: Kullar için dünyada en uygun olanı yapmak anlamına gelen aslah, Bağdat Mu'tezilesi tarafından ortaya atılmıştır. Bu düşüncenin, iyi ve kötünün aklî oluşunun bir sonucu olduğunu belirtmek gerekir. Buna karşın İsfahânî, aslahın Allah hakkında zorunlu olması durumunda fakir bir kâfirin yaratılmamasının gerektiğini söyler. Zira o hem bu dünyada hem de ahirette sıkıntı çekmektedir. Bu durumda onun için en faydalı şey yaratılmamaktır. Halbuki

⁷⁰⁶ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 27a; a.mlf., *Tesdîdü'l-kavâid*, s. 1010-1011.

⁷⁰⁷ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 27a; a.mlf., *Tesdîdü'l-kavâid*, s. 1012.

⁷⁰⁸ İvaz, "*tazim ve yüceltmeyi içermeyen hak edilmiş bir yarar*" olarak tanımlanır. Buna göre ivaz hak edilmişlik konusunda sevapla ortaktır ancak tazim ve yüceltmeyi içermemesi bakımından sevaptan ayrışır. İvaz şu nedenlerden dolayı hak edilir (*istihkâk*): Hastalık gibi kula elem verilmesi, başkasının maslahatı için kişinin menfaatinin engellenmesi (*tefvîtü'l-menâfi*), kişide kederin yaratılması (*inzâlu'l-gumûm*), kurban ibadetinde olduğu üzere hayvanlara elem veren emir ve izinler, vahşi hayvanlar gibi akıl sahibi olmayan canlıların insanlara zarar vermelerinin mümkün kılınması (*temkîn*). Bu bağlamda ivazın ne zaman ve nasıl verileceği, devam edip etmeyeceği gibi meseleler de tartışılmıştır. Bkz. Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 27a-28a; a.mlf., *Tesdîdü'l-kavâid*, s. 1013-1021; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 342-346.

⁷⁰⁹ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 28a; a.mlf., *Metâliu'l-enzâr*, s. 196; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 338-340.

⁷¹⁰ Bîşr b. Mu'temir aslaha karşı çıkarak lütuf düşüncesini geliştirmiştir.

gerçekte böyle insanların yaratıldığını görmekteyiz.⁷¹¹ Ayrıca aslah düşüncesine İmam Eş'arî'ye nispet edilen meşhur üç kardeş meselesiyle de (*ihve-i selâse*) karşılık verilmiştir.⁷¹²

v. *Çirkin İş (Kabih) Yapmama*: Mu'tezile aklen çirkin olan bir şeyin Allah tarafından yapılmasını muhal görür. Zira onlara göre insanı kabih fiile iten sebep cehalet veya ihtiyaçtır. Allah için ise böyle şeyler söz konusu değildir. İsfahânî'ye göre Mu'tezile burada görünüre (şâhide) kıyasla görünmeyen (gâib) hakkında hüküm vermektedir.⁷¹³ Yani bu dünyadan elde edilen ahlakî önermeleri Allah hakkında zorunlu görmektedir. Bu ise Allah hakkında geçersiz bir yöntemdir.⁷¹⁴

2.4.5. İlâhî Fiillerde Nedenlilik

İlâhî fiillerin nedenliliği yani bir gayeye (*garaz*) yönelik olup olmadığı meselesi bu bağlamda tartışılan önemli meselelerden biridir. Mu'tezile ilâhî fiillerin mutlaka bir amaca dönük olduğunu, Eş'arîler ise böyle olmadığını savunurlar. Eş'arîlerin bu konuda dayandığı temel gerekçelerden birisi; Allah'ın fiilinin bir gayeye yönelik olması O'nun zatiyla noksan olduğu ve bu gayenin tahsiliyle yetkinleştiği (*istikmâl*) anlamına gelir.⁷¹⁵ Bu ise mükemmel ilâh tasavvuruna zıttır. İlâhî fiilin gayesinin, kulun maslahatının tahsil edilmesi olduğu söylenerek bu gerekçeye itiraz edilemez. Zira Allah'a nispetle kulun maslahatının varlığı ile yokluğu ya eşittir. Bu durumda Allah'ı fiile sevk eden -zorunlu- bir neden yok demektir (*tercîh bilâ-müreccih*). Ya da Allah için kulun bu maslahatının varlığı yokluğundan daha iyidir. Bu durumda ise maslahatın gerçekleşmesinin Allah'a bir faydası (*istikmâl*) söz konusu olur. Bu düşüncenin imkânsızlığı ortadadır. Diğer bir gerekçeye göre kula yönelik gayelerin doğrudan yaratılması Allah için mümkündür. Bu durumda Allah'ın bu gayeleri elde etmek için birtakım fiilleri aracı kılması abestir. Buna karşı bu gayelerin ancak ilgili fiillerin aracılığıyla tahsil edileceği söylenemez. Zira kula yönelik gayeler nihai anlamda ona ulaştırılan hazlar demektir. Bunlar ise kendinde mümkün olan ve Allah'ın vasıtasız yaratabileceği şeylerdir.⁷¹⁶ Bir diğer tabirle gaye fiilin dışında ve bu fiil aracılığıyla gerçekleşen bir şeydir. Dolayısıyla gayenin gerçekleşmesinde fiilin bir rolü bulunmaktadır. Ancak bu ilâhî fiillerde düşünülemez. Zira

⁷¹¹ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 28a; a.mlf., *Metâliu'l-enzâr*, s. 196.

⁷¹² Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 342.

⁷¹³ "Kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid" olarak adlandırılan bu yöntem; görünür alemde yola çıkarak ulaşılan yargıları gayb alanına taşımak bir diğer tabirle fizik alemin kurallarını metafizik alemde de geçerli saymak demektir. Mu'tezile rüyeti inkâr ederken de yine bu yönteme dayanır. Bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 232 (33. Dipnot).

⁷¹⁴ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 28a; a.mlf., *Metâliu'l-enzâr*, s. 196.

⁷¹⁵ Allah'ın zati itibarıyla mükemmel olması, bir amaç (*garaz*) için eylemde bulunmasına engel görülmektedir. Zira O hiçbir şeye muhtaç olmadığı gibi imkân sahasında bulunan hiçbir şeyin var veya yok olması da O'na bir fayda veya zarar sağlamayacaktır. Bu nedenle ilâhî fiillerin nedenliliğinden bahsetmek zordur.

⁷¹⁶ Buna "kendi beldesinde mallarını satabilecek durumda olan bir tüccarın yine aynı fiyatla mallarını satmak için uzak bir beldeye gitmesi" örnek verilmektedir.

Allah hem aracı fiilin hem de gayenin doğrudan fâilidir. Bu durumda gayenin, fiilin aracılığıyla gerçekleştiğini söylemek doğru değildir.⁷¹⁷

Mu'tezile amaçsız (*garaz*) yapılan fiilin abes olduğunu ve Allah'ın bundan tenzih edilmesi gerektiğini savunur. Yani Mu'tezile'ye göre Allah'ın fiilleri bir amaca yönelik olmak zorundadır. Yalnız Allah zatı itibarıyla mükemmel ve müstağni olduğundan amacın O'na dönük olması düşünülemez. Bu bakımdan amaç kullara yöneliktir. Eş'arîler ise Allah'ın dilediğini yapan (فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ) ve kendisinden hesap sorulamayan (لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ) bir varlık olmasından hareketle fiillerinin herhangi bir amaçla ta'lîl edilemeyeceğini savunurlar. Mu'tezile'nin önce abesi "amaç içermeyen fiil" olarak tanımlayıp daha sonra da kendilerine karşı delil olarak kullanmasını ise doğru bulmazlar. Zira bu delil ortaya koymaktan öte karşı tarafın kabulünü saçma olarak tanımlayıp daha sonra da saçma olan şeyin Allah'tan tenzih edilmesi gerektiğini söylemek anlamına gelir. Hâlbuki Mu'tezile'nin öncelikle amaç içermeyen fiilin neden saçma olduğunu açıklaması gerekir.⁷¹⁸ Öte yandan Taftâzânî'ye göre Eş'arîler ilâhî fiillerde amacın bulunmasını değil amacın gerekliliğini nefyetmektedirler.⁷¹⁹ Zira naslardan ilâhî fiillerin bir kısım faydalar taşıdığı anlaşılır. Ancak bu faydalar Allah'ı ilgili fiilleri yapmaya zorlayacak gâî illetler olamazlar.⁷²⁰

Mu'tezile ile Eş'arîler arasında kulun yükümlü kılınmasının (*tekliif*) amacı da tartışma konusu olmuştur. Mu'tezile'ye göre yükümlülüğün amacı kulun sevap ve ta'zîmi hak etmesini sağlamaktır. Mu'tezile öncesinde bir hak etme olmaksızın bunların kula lütfedilmesini çirkin görür. Eş'arîler ise bu durumun çirkin olmadığını savunur. Zira Allah kullarına bu dünyada sayısız nimetler vermiştir. Bu şekilde bir lütufta bulunmasına engel bir durum yoktur. Bunun Allah hakkında çirkin olduğu kabul edilse bile teklifin meşakkatli şeylerle olması gerekmez. Daha az meşakkat barındıran şeylerle de Allah kullarına ilgili sevabı kazandırabilir. Örneğin bir insan diğer hiçbir amelle ulaşamayacağı ebedî saadete kelime-i şehâdetle ulaşır.⁷²¹ Bu

⁷¹⁷ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 28a-28b; a.mlf., *Metâliu'l-enzâr*, s. 197; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 350-352; Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe (el-Muhassal)*, nşr. ve trc. Eşref Altaş, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019, s. 182.

⁷¹⁸ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 28b; a.mlf., *Metâliu'l-enzâr*, s. 197; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 354.

⁷¹⁹ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, thk. Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, IV, 1419/1998, s. 301.

⁷²⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 354.

⁷²¹ Çünkü kelime-i şehâdetle (yani imanda) bulunan sevap daha meşakkatli olmalarına rağmen namaz, oruç, cihad gibi ibadetlerde (yani amelde) bulunmamaktadır.

durumda ise daha zor olanla yükümlü tutmanın herhangi bir amacı kalmaz. Dolayısıyla Eş'arîler kulların sevap ve ta'zîmi hak etmelerinin teklifin nihai amacı olmasını reddederler.⁷²²

3. Nübüvvet

Genel olarak nübüvvet müessesesinin özelde ise Hz. Muhammed'in (s.a.v.) nübüvvetinin isbâtı Kur'an'ı ve tefsiri önceleyen konulardandır. Ebü's-Senâ el-İsfahânî ve Bedüzzaman Said Nursî bu konuya mukaddimelerinde yer vermişlerdir. Her iki müellif de önce mutlak olarak nübüvvet konusunu daha sonra ise özel olarak Hz. Muhammed'in (s.a.v.) nübüvvetini ele almıştır. Yalnız Nursî'nin konuyu İsfahânî'den daha tafsilatlı olarak ele aldığı belirtilmelidir. Bu bakımdan daha kapsamlı olan Nursî'nin açıklamalarını esas alıp farklı olan kısımlarda İsfahânî'ye değinilecektir.

3.1. Nübüvvetin Gerekliği

Her iki müellif de mutlak nübüvveti, nihai anlamda insanın dünya ve âhiret işleri konusunda peygambere ihtiyaç duymasına dayandırarak temellendirir. Nursî, İsfahânî'den farklı olarak bu ihtiyacı insanları diğer varlıklardan ayıran üç noktaya bağlamaktadır. Birincisi: Kâinattaki olayların ardındaki nedenleri keşfetmeye dayalı olan (*talîl*) ilim kabiliyetini ve bu kanunları kullanarak gerçekleşen (*terkip*) sanat kabiliyetini (*yani nazarî ve amelî güçlerini*) yetkinleştirmek ancak bir peygamberle mümkündür. İkincisi: Beşerin sonsuz kabiliyeti, sınırsız emel ve meyilleri, zabtedilemeyen tasavvur ve fikirleri, had altına alınamayan şehvet ve öfke güçleri peygamberliği gerektirir. Zira donuk ve geçici olan beşerî kanunlar şu sınırsız kabiliyet ve özelliklerin terbiyesi ve büyüyüp gelişmesine yeterli gelmemektedir. Dolayısıyla maddeten ve manen iki âlemde insanlığın saadetini temin edecek, hem de beşerin kabiliyetinin büyümesiyle genişleyecek, canlı ve ebedi bir ilâhî şeriata ihtiyaç vardır. İşte bu ilâhî şeriata getirecek olan da ancak peygamberdir.⁷²³

Üçüncüsü: İnsanın mutedil bir mizaç ve latif bir tabiata sahip olması ve süslü şeylere arzusu peygamberliği gerektirir. Yani insan yeme-içme, giyinme ve barınma gibi temel gereksinimlerini sahip olduğu yaratılışa lâyık bir şekilde giderebilmek için pek çok sanata ihtiyaç duyar. Bilgi ve becerisi sınırlı olduğundan bu sanatları gerçekleştirmek için diğer insanlarla birlikte yaşama ve çalışmaya mecburdur. Ancak insanın öfke, şehvet ve akıl kuvvelerine sınır konulmadığı için toplumda zulüm ve tecavüz söz konusu olabilir. Bu zulme

⁷²² Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 28b-29a; a.mlf., *Metâliu'l-enzâr*, s. 198; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 356-358.

⁷²³ Nursî, *Muhâkemât*, s. 111-114.

engel olmak için toplum adalete ihtiyaç duyar. Yalnız her akıl adaleti idrakten aciz olduğu için küllî bir akla yani kanuna ihtiyaç duyulur. Bu kanunların etki ve tatbikini temin edecek bir de kanun koyucuya ihtiyaç vardır. O kanun koyucunun da zâhiren ve bâtinen halka olan hâkimiyetini korumak için hem maddî ve manevî bir üstünlüğe hem de Allah'la olan alaka ve münasebetinin derecesini gösterecek bir delile ihtiyacı vardır. Yoksa insanlar arasında çıkacak tartışmalar toplumsal düzeni bozacaktır. Böyle bir üstünlüğe ise ancak bir peygamber sahip olabilir. Peygamberin doğruluğunu gösteren ve getirdiği şeriatın Allah katından olduğunu bildiren deliller, aklî ve hissî mucizelerdir. Dolayısıyla insan toplumsal düzeni sağlamak ve adaleti tesis etmek konusunda peygambere ihtiyaç duyar.⁷²⁴

Peygamberliğin insan hayatındaki bu denli gerekliliği ulûhiyetin nübüvetsiz olamayacağını göstermektedir. Zira insanların şeriatsız, kanunsuz bırakılması abes bir iştir. Bu abesiyet ise en küçük ve ehemmiyetsiz şeylerde dahi maslahat ve hikmete riayet eden ilâhî hikmete aykırıdır. Bu durumda peygamberlik ilâhî hikmetin kati bir gereğidir.⁷²⁵ Akla beşerî hukukun şeriata alternatif olup-olamayacağı gibi bir soru gelebilir. Nursî'ye göre beşerî hukuk kalp ve vicdanlara tesir edemediğinden şeriata alternatif olamaz. Nitekim insanlık, bilim ve teknikte ilerlemekle birlikte kötülükler azalmamakta aksine ilerlemeyle orantılı olarak artmaktadır. Dolayısıyla beşerî hukuk insanın akıl, öfke ve şehvet güçlerini terbiye edip adalette (*hikmet, şecaat ve iffet mertebelerinde*) tutmak için yeterli değildir. Bu durumda insan zarurî olarak kalp ve vicdanlara tesir eden ve adaleti tesis eden bir nebiye muhtaçtır.⁷²⁶ Diğer yandan kişiyi âhirette neyin kurtaracağı neyinse helâk edeceği akıl yoluyla bilinemediği için insan, uhrevî işlerde de peygambere ihtiyaç duyar. Bu tıpkı insanların hastalığı gidermek ve sağlığı korumak için doktora duydukları ihtiyaca benzer.⁷²⁷ Demek insan için nübüvvetin varlığı hem bu dünyanın hem de ahiret işlerinin ıslâhı açısından zorunludur.

3.2. Hz. Muhammed'in Nübüvveti

Bir peygamberin doğruluğunu bilmenin yolu gösterdiği mucizelerdir. Mu'cize ise tehattîyle birlikte meydana gelen ve benzeri yapılamayan harikulade olayları ifade eder. Güzel ahlaklı ve temiz karakterli birisi kendisinin Allah tarafından gönderilmiş bir peygamber olduğunu iddia etse ve bu sözüne delil olarak olağanüstü bir hadisenin Allah'ın izniyle ortaya çıkacağını söylese sonrada bu olay gerçekleşse ve insanlar da bunun benzerini getirmekten aciz

⁷²⁴ Nursî, **Muhâkemât**, s. 111-113; a.mlf., **İşârâtü'l-i'câz**, s. 406; Ebü's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 1b-2a.

⁷²⁵ Nursî, **Muhâkemât**, s. 114.

⁷²⁶ Nursî, **Muhâkemât**, s. 115.

⁷²⁷ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 2a.

kalsalar bu durum o kimsenin davasında doğru olduğuna kesin bir delil teşkil eder.⁷²⁸ İsfahânî'ye göre peygamberlerin doğruluğunu gösteren mucizeler aklî ve hissî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Duyularla algılanan mucizelere hissî, akılla algılanana ise aklî denir. Hissî mucizelerin anlaşılması konusunda avâmla havâs eşittir. Fakat avâmın hissî mucizeyi; sihir, el çabukluğu veya teknik bir hileden ayırt etmesi oldukça zordur. Aklî mucizeler ise ancak sağlam bir akla, doğru bir anlayışa sahip olan âlimler tarafından bilinir.⁷²⁹

Hiz. Muhammed'in (s.a.v.) nübüvvetini de bu çerçevede temellendirmek mümkündür. Zira Hiz. Peygamber'in nübüvvet iddiasında bulunduğu ve bunu destekleyen birtakım aklî ve hissî mucizeler gösterdiği tevatürle sabittir. Bu mucizelerin en büyüğü ise şüphesiz Kur'an'dır. Hiz. Peygamber müşriklere Kur'an'la meydan okumuş, onları Kur'an'ın bir benzerini getirmeye çağırmişti. Fakat onlar kendilerini buna zorlayan birçok sebep olmasına rağmen Kur'an'a muaraza edememiş ve savaş yolunu tercih etmişlerdi. Müşriklerin kolay ve güvenli olan muarazayı bırakıp zor ve tehlikeli olan savaşı tercih etmeleri Kur'an'a muaraza etmenin mümkün olmadığını göstermektedir.⁷³⁰

Nursî ise Hiz. Muhammed'in (s.a.v.) nübüvvetini beş yönden (*meslek*) temellendirmeye çalışır. Bunlar; Hiz. Peygamber'in zatı, geçmiş zaman, asr-ı saadet, gelecek zaman ve hissî mucizelerdir. İlk dört yönün her birinde nübüvvete delil teşkil eden olağanüstülüğü kavrayabilmek için birtakım öncüllere değinilir.⁷³¹ Bu bakımdan bunları maddeler halinde ele almak daha iyi olacaktır.

1. Hiz. Peygamber'in zatıyla ilgili olan birinci delili kavrayabilmek için dört şeyi bilmek gerektir. Birincisi: sunî ve yapmacık olan şey ne kadar mükemmel olursa olsun tabîî olanın yerini tutamaz. Bu yüzden bir şekilde sahte ve taklid eseri olduğu anlaşılacaktır. İkincisi: Yüksek ahlakın hakikatle bağlantısı ciddiyetle sağlanır. Bu ahlaka canlılık, kuvvet ve intizam veren ise yalnızca sıdktır. Sıdk ve ciddiyet kesildiği anda o yüksek ahlâk kurur ve boşa gider. Üçüncüsü: "Birbirine uygun olan şeyler arasında meyil ve çekim, birbirine zıt olan şeyler arasında ise nefret ve itme" kaidesi maddiyatta geçerli olduğu gibi maneviyat ve ahlâkta dahi geçerlidir. Dördüncüsü ise, "Bazen bütünde bulunan bir hüküm, bütünün parçalarında bulunmaz." Bu dört kaide göz önünde bulundurulduğunda görülecektir ki Hiz. Peygamber'in düşmanlarının şehadetiyle varlığı muhakkak olan yüksek ahlakı (ve bu yüksek ahlakın

⁷²⁸ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 2a-2b.

⁷²⁹ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 4b.

⁷³⁰ Ebü's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 3a; Nursî, **İşârâtü'l-i'câz**, s. 492-494.

⁷³¹ Nursî, **Muhâkemât**, s. 117.

imtizacından husule gelen izzet ve haysiyeti) hile ve yalan gibi alçak hallerden uzaktır. Bu zat kırk yaşına kadar son derece doğru, güvenilir ve iffetli bir yaşam sürmüş, kimse en küçük bir hile ve yalanına şahit olmamıştır. Eğer o zatın kendisinde bir kötülük ve fenalık meyli bulunmuş olsaydı gençlik saikasıyla ortaya çıkacaktı. Hâlbuki bütün hayatını istikamet, metanet ve iffet üzere geçirmiş, düşmanları bile hileye işaret eden bir halini görmemişlerdir. Kırk yaşına gelindiğinde ise iyi olsun kötü olsun var olan ahlak insanda yerleşir, meleke haline gelir, terki mümkün olmaz. İşte kırk yıl böyle şerefli bir hayat süren bir zatın kırk yaşında nübüvvet iddia etmesi elbette doğrudur. Hz. Muhammed'in bütün hal ve hareketleri nübüvvetinin doğruluğunu gösterir. Hicret esnasında sığındıkları mağarada olduğu gibi kurtuluş ümidinin tamamıyla kesildiği en tehlikeli durumlarda tam bir metanet, güven ve cesaretle, korkusuz ve tereddütsüz gösterdiği vaziyet nübüvvetine, ciddiyetine ve hakka dayandığına büyük bir delildir.⁷³² Hile ve güvensizliği ima eden korku, tereddüt, telaş ve başkalarını önemseme gibi durumlardan uzak olması, korkusuzca ve tam bir güvenle en tehlikeli makamlarda hareket etmesi ve iki dünya için tesis ettiği esaslarda hakka isabet etmesi başlı başına davasının doğruluğunu ispat etmektedir.⁷³³ Hz. Peygamber'in ahval ve hareketleri tek tek doğruluk ve hakkaniyetini gösterdiği gibi bütünü de onun için reddedilemeyecek bir delil olur.⁷³⁴

2. Geçmiş zamana bakan ikinci delil, dört mesele bilindiğinde daha iyi anlaşılacaktır. Birincisi: Herhangi bir ilim veya kıssada, bir adam o ilim veya kıssanın esaslarını, ruh ve ukdelerini alarak iddiasını bunlara bina ederse bu durum o adamın ilgili fen veya kıssadaki uzmanlık ve hünerini gösterir. İkincisi: Âdi bir insanın kıymetsiz bir davada küçük bir kavim içinde serbestlikle cumhura muhalefet edemediği veya yalan söyleyemediği göz önüne alınırsa pek büyük bir zatın pek büyük bir davada inatçı ve büyük bir kavme karşı aklın tek başına hüküm vermekten aciz olduğu meseleleri ümmîliğiyle beraber tam bir serbestiyet ve güvenle söylemesi onun sıdkına ve o meselenin Allah'tan olduğuna güneş gibi bir delildir. Üçüncüsü: medenî insanlar arasında ulûm-u müteârife hükmüne geçmiş pek çok mesele bedevîlere nispetle hala teorik/nazarîdir. Bundan dolayı bedevîlerin hallerini muhakeme etmek isteyen kişinin kendisini hayalen o çölde farz etmesi gerekir. Dördüncüsü: Ümmî bir adam, bir fende uzman olan âlimlerle münazara eder de ulema arasında ittifaklı noktaları tasdik ve ihtilaflı olanları ise tashih ederse bu harika hali, onun üstünlüğüne ve ilminin vehbî olduğuna delalet eder. Bu dört meseleyle Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberlik iddiasına bakıldığında görülür ki O zat ümmîliğiyle beraber geçmiş peygamber ve kavimlerin güya yanlarında hazır ve müşâhid gibi

⁷³² Nursî, **Muhâkemât**, s. 117-119; a.mlf., **İşârâtü'l-i'câz**, s. 454-458.

⁷³³ Nursî, **Muhâkemât**, s. 117.

⁷³⁴ Nursî, **İşârâtü'l-i'câz**, s. 454.

ahval ve sırlarını açıklamıştır. Bütün âleme karşı böyle büyük bir davada korkusuz ve emin bir şekilde kendi davasını ispat için o ahval ve sırların hayat düğümleri hükmünde olan esasları zikretmesinin yanında geçmiş kitapların ittifak ettiği noktaları tasdik, ihtilaf ettiği noktaları ise tashih ederek aktarması doğruluğunu ve peygamberliğini ispat eder.⁷³⁵

3. Asr-ı saadete bakan üçüncü delile geçmeden önce dört nükte ve bir noktanın bilinmesi gerektir. Birincisi: Malumdur ki -sigara gibi- küçük bir âdet veya hasleti, küçük bir kavimde, büyük bir hâkim, büyük bir himmetle, uzun bir zamanda pek çok zahmetlerle ancak kaldırabilir. İşte bu durum göz önüne alındığında bir zatın, büyük ve çok âdetleri, inatçı ve mutaassıp büyük kavimlerden, zahirî küçük bir kuvvetle, küçük bir himmetle, az bir zamanda kaldırıp yerlerine gayet yüksek ahlak ve seciyeleri, vaz‘ ve tespit eylemesi, bu halin harikulade olduğunu gösterir. İkincisi: Manevî bir şahıs hükmünde olan bir devletin doğup büyümesi yani teşekkülü zamana muhtaçtır. Eski köklü bir devlete galebe etmesi/üstün gelmesi de yine zamana muhtaçtır. Öyle ise maddî ve manevî bir hâkimiyete ve yüksek esaslara sahip, gayet büyük bir devletin kısa bir zamanda kurulması ve köklü büyük devletleri kısa bir sürede mağlup etmesi harikulade bir durumdur. Üçüncüsü: Baskı ve zorlama ile zahirî bir hâkimiyet kurulabilir. Ancak akıllara, ruhlara, kalplere ve nefislere hükmetmek ve kendini sevdirmek ve vicdanlar üzerindeki hâkimiyetini devamlı kılmak yalnız hakikate has bir özelliktir. Dördüncüsü: Birtakım tergip, tehdit ve hilelerle insanların fikirlerini bir mecraya çevirmek ve bir süreliğine aklın muhakemesini durdurmak mümkün olmakla birlikte bu tip hilelerin etkisi sınırlı ve geçicidir. Ancak kalplerin derinliklerine nüfuz etmek, en ince hisleri heyecana getirmek, istidatların tomurcuklarını inkişaf ettirmek, uykuda olan seciyeleri uyandırmak, cevher-i insaniyeti açığa çıkarmak ve insanlığa mahsus olan düşüncenin kıymetini izhar etmek hakikate has bir özelliktir. Evet, Hz. Peygamber’in, kız çocuklarını diri diri toprağa gömen ve hiç müteessir olmayan katı kalpli insanları, karıncaya bile şefkat gösterecek bir dereceye getirmesi öyle büyük bir inkılaptır ki hiçbir tabîî kanuna tatbik edilemez. Bu durumun harikulade olduğunu basiret sahipleri tasdik eder. Nokta ise insanlık tarihiyle sabittir ki en büyük bir dahi bile (*sevgi, kardeşlik, hamiyet ve hürriyet gibi*) ancak bir veya iki hissin (*seciye veya istidadın*) uyandırılmasına (*ikazına*) muvaffak olabilir. Bu noktaya binaen bedevi kavimlerde gizli kalmış olan yüksek hisleri -ki pek çoktur- birden uyandırmak ve galeyana getirmek ancak hakikate has bir durumdur.⁷³⁶

Bu nükte ve noktalar dikkate alınarak Hz. Muhammed’e (s.a.v.) bakılırsa görülecektir ki O zat ümmiliği, görünüşte bir güce sahip olmaması, hâkim olmadığı gibi saltanata da meyli

⁷³⁵ Nursî, **Muhâkemât**, s.119-120; **İşârâtü’l-i‘câz**, s.460-462.

⁷³⁶ Nursî, **Muhâkemât**, s.121-122; **İşârâtü’l-i‘câz**, s.464-466.

bulunmamasıyla beraber gayet tehlikeli mevkilerde tam bir güven ile hareket ederek fikirlere galebe etmekle kendini ruhlara sevdirmiş ve nefislere hâkim olmuştur. Köklü ve alışılmış olan pek çok vahşi âdetleri ve vahşi ahlâkı bütün esaslarıyla yıkarak onların yerine yüksek ahlâkı gayet sağlam bir esas ile kan ve damarlarına karışmış gibi tesis etmekle beraber vahşet köşesinde çökmüş olan bir kavimdeki vahşi katılığı söndürmüş ve ince duyguları yeşertmiştir. Yüksek hisleri ikaz ve insaniyet cevherlerini ortaya çıkarmakla beraber onları medeniyetin zirvesine kısa bir zamanda yükselterek, doğu ve batıya uzanmış büyük bir devleti az bir zamanda teşkil edip, Hz. Musa'nın (as) asâsı gibi diğer devletleri yutma derecesine getirdiğinden, basiret gözü kör olmayanlara sıdkını, nübüvvetini ve hak ile bağlılığını göstermiştir.⁷³⁷

4. Gelecek zamana bakan dördüncü delil ise daha ziyade şeriatla ilişkilidir. Bu delili daha iyi kavrayabilmek için dört nükteyi bilmek gerektir. Birincisi: Bir şahıs çok fenlerde meleke sahibi ve uzman olamaz. Ancak harika bir adam dört veya beş fende uzman olabilir. İkincisi: Bazen iki ayrı konuşmacının söyledikleri benzer bir söz, birisinin cehline ve sathîliğine delalet ederken diğerinin ise ilmine ve maharetine delalet eder. Çünkü birisi, sözün başlangıç ve sonunu, siyak-sibaka uygunluğunu, bağlantısını ve kullanıldığı ortamı nazara alır; öteki konuşmacı ise şu noktaları ihmal eder. Üçüncüsü: Bugün teknoloji ve bilgi vasıtalarının gelişmesiyle çocuklara dahi gizli kalmayan pek çok şey vardır ki bir iki asır evvel olsaydı harika sayılacaktı. Bu dikkate alınarak on dört asır öncesi değerlendirildiğinde görülür ki ümmî, tecrübesiz, kötü bir zaman ve kötü bir zeminde tek bir adam, yalnız zekâyâ değil, belki gayet çok tecrübelerin mahsulü olan fenlerin kanunlarıyla öyle bir nizam ve adaleti tesis ediyor ki beşer ilerledikçe, o şeriat dahi -adeta canlı bir beden gibi- genişleyerek ebedîleşiyor. Bu haliyle ezeli kelâmdan geldiğini ilân etmekle beraber, iki âlemin saadetini temin ediyor. Bu ise yalnız o zamanın insanların değil, belki insan nev'inin takati dışındadır. Keza ön dört asır boyunca gençliğini, tazeliğini ve garipliğini muhafaza ederek gelmiş olan Kur'an elbette ve elbette harikadır.⁷³⁸ Dördüncüsü: Cumhurun fikir kabiliyetlerine uygun bir şekilde şeriatın irşad etmesidir. Şöyle ki, insanların çoğunun avâm olması cihetiyle soyut gerçekleri çıplak olarak anlayamayacaklarından dolayı bildikleri ve ülfet ettikleri şeyler aracılığıyla müteşâbihât, teşbihler ve istiareler suretinde zihinlerine yakınlaştırmasıdır. İnsanların çoğunun henüz bir gelişme kaydetmedikleri ve -gerçeğe ters olsa da- gördüklerini zarurî telakki ettikleri

⁷³⁷ Nursî, **Muhâkemât**, s.123; **İşârâtü'l-i'câz**, s.468.

⁷³⁸ **İşârâtü'l-i'câz**, s.470.

fennî/bilimsel konularda tehlikeli hatalara düşmemeleri için şariat bu meseleleri kapalı ve mutlak bıraktı; lâkin hakikate işaret eden bazı emare ve karinelere de yer verdi.⁷³⁹

Bu nükteler ışığında meseleye bakılırsa görülür ki aklî burhanlar üzerine kurulu olan İslâm şeriatı temel ilim ve fenlerin özünü/hayatî noktalarını tazammun etmektedir. Örnek olarak kalp, ruh ve vicdan terbiyesi, bedenin korunması, ev idaresi, şehir yönetimi, dünya düzeni (*nizam-ı âlem*) ve hukuk gibi pek çok ilim ve fenlerin esaslarını ihtiva etmektedir. Bu ilimlere dair lüzum görülen yerlerde tafsilat verilmiş, lüzum olmayan veya zihinlerin veya zamanın hazır ve müsait olmadığı yerlerde ise birer özet ile temel kaideleri koyulmuş ve bu esaslardan yola çıkarak ilgili fenlerin genişletilmesi ve dallandırılmasını da akılların meşveret ve içtihadına havale edilmiştir. Şariatın ihtiva ettiği fenlerin bütünü şöyle dursun üçte biri bile şu modern zamanda en medeni yerlerde en zeki bir insanda bulunamaz. Bu durum böyle bir şariatın bütün zamanlarda özellikle de indirildiği zamanda insan gücünün üstünde bir hakikat olduğunu gösterir.⁷⁴⁰

5. Beşinci delil ise Hz. Peygamber'in izhar ettiği insanlarca meşhur ve malum olan hârikulâde olaylardır. Bu mu'cizelerin çoğu tarih ve siyer kitaplarında zikredilmiş olup muhakkik âlimler tarafından izah ve beyan edilmiştir. Bu yüzden tafsilatı ilgili kitaplara havale edilerek burada yalnızca mu'cizelerin türlerine değinilmiştir. Nursî'ye göre her ne kadar bu mu'cizelerin her biri lafzen mütevâtir olmayıp âhâd kabilinden olsa da bunların bir araya gelmesiyle oluşturdukları mu'cize türleri mütevâtirdir (*mütevâtir bi'l-mana*).⁷⁴¹ Bu mu'cize türleri maddeler halinde şöyle ele alınabilir:

Birinci tür, irhâsât denilen Hz. Muhammed'in (s.a.v.) nübüvvetinden önce meydana gelen ve O'nun geleceğini müjdeleyen olağanüstü olaylardır. Mecûsîler'in taptığı ateşin sönmesi, Sâva denizinin sularının çekilmesi, Kısra sarayının yıkılması, hâtif ve kâhinlerin tebşirleri gibi hârikulâde şeylerdir.⁷⁴²

İkinci tür, gayptan yani geçmiş ve gelecekte verilen haberlerdir. Sanki Hz. Peygamber'in ruhu bir kuş gibi geçmiş ve geleceğin sınırlarını aşarak her tarafı görmüş ve söylemiştir. Kısra ve Kayser'in definelerinin Müslümanların eline geçmesi, Rumların mağlup edilmesi, Mekke'nin fethi, İstanbul'un alınması gibi olayları bizzat kendisi haber vermiştir.

⁷³⁹ Nursî, **Muhâkemât**, s.123-124; a.mlf., **İşârâtü'l-i'câz**, s. 470-472.

⁷⁴⁰ Nursî, **Muhâkemât**, s.125; a.mlf., **İşârâtü'l-i'câz**, s. 472.

⁷⁴¹ Nursî, **Muhâkemât**, s.131; a.mlf., **İşârâtü'l-i'câz**, s. 488; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, I, s. 480.

⁷⁴² Nursî, **Muhâkemât**, s. 131; a.mlf., **İşârâtü'l-i'câz**, s. 488.

Üçüncü tür, meydan okuma sırasında ortaya konulan hissî mu'cizelerdir ki bu çeşit harikaların bine ulaştığı⁷⁴³ söylenmektedir. Yukarıda belirtildiği gibi bu tür mu'cizelerin her bir ferdi âhâd kabilinden olsa da bütünü manen mütevâtir hükmündedir. Bu kısımda yer alan bir kısım mucizeler şöyledir: Mübarek parmaklarından su fışkırması; câmid varlıkların ve dilsiz hayvanların konuşması; az yiyecekten çok insanı doyurması, hurma kütüğünün inlemesi, miraç ve ayın yarılmasıdır.⁷⁴⁴

4. Haşir

Bedüzzaman Muhâkemât'ın son makalesinin üçüncü maksadını Kur'an'ın aslî maksatları arasında yer alan haşrin ispatına ayırmıştır. Müellif haşir meselesinin tevhid ve nübüvvetten farklı olarak aklî ve naklî delillerle ispat edilebileceğini söyler. Bu bakımdan haşir meselesini aklî ve naklî burhanlardan meydana gelen on kapsamlı delille izaha girer. Yalnız açıklamalar bu haliyle diğer risalelerde tafsilatıyla zikredilen burhanların bir özeti niteliğinde durmaktadır. Bu nedenle diğer eserlerden de istifade edilmesi gerekir. Bu deliller; kâinattaki mükemmel düzen, yaratılıştaki tam hikmet, âlemde abesiyetin olmaması, fıtratta israfın olmaması, gün ve sene gibi çok nevilerde görülen kıyamet çeşitleri, beşerin had konulmamış kabiliyet ve emelleri, ilâhî rahmet, vicdan, Hz. Muhammed (s.a.v.) ve Kur'an'ın beyanlarıdır. Bu delilleri kısaca şöyle açıklayabiliriz:

1. Kâinatın her yerinde bilinçli olarak ayarlanmış mükemmel bir düzenin varlığı ebedî hayatı gerektirir. Eğer ebedî bir hayat olmazsa akılları hayrette bırakan bu mükemmel düzen aldattıcı zayıf bir suretten ibaret kalır. Gerçek değil asılsız, yalancı bir düzen olur. Bu düzendeki bütün anlamlar, rabitalar ve nispetler boşa çıkar. Demek nizamı, nizam yapan ebedi saadettir. Öyle ise kâinattaki bu mükemmel düzen ebedi bir saadeti gerektirir.

2. Kâinatın her yerinde maslahat ve hikmetlere riayet edilmesiyle görülen ilâhî hikmet ebedi saadeti ilân eder. Zira ebedi saadet olmazsa kâinatta gayet açık bir şekilde varlığı sabit olan hikmet ve maslahatların (*mükâbere ile*) inkâr edilmesi gerekir.

3. Akıl, hikmet, tecrübe ve bilimin şهادetleriyle sabit olan hilkatte abesiyet ve israfın olmaması haşre delalet eder. Fıtratta israf, hilkatte abesiyet olmadığına en açık delil yaratıcının her şeyde en kısa yolu, en yakın ciheti, en hafif sureti ve en güzel keyfiyeti tercih etmesidir. Hilkatte israf ve abesiyetin bulunmaması gerçeği ebedi bir âlemi gerektirir. Zira dönüşü

⁷⁴³ Bkz. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, s. 227-228.

⁷⁴⁴ Nursî, **Muhâkemât**, s. 132; a.mlf., **İşârâtü'l-i'câz**, s. 488; a.mlf., “Şuâât (Mârifetü'n-Nebî)”, **Âsâr-ı Bediyye**, s. 124; a.mlf., **Zülfikâr**, s. 225-319; Ebü's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 2b-3a; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkif**, I, s. 472-482.

olmayan bir yokluk, her şeyi anlamsız (*abes*) kılar, her şey israf olur. Bu israfsızlık gerçeği, insanda olan manevi kabiliyetler, emeller, fikirler ve meyillerin de israf edilmeyeceğini göstermektedir.

4. Her asırda, her senede, her günde haşrin ve kıyametin pek çok örneklerinin icadı büyük bir kıyametin gerçekleşeceğine işaret eder. Saatin saniye, dakika ve saatleri; insan ömrünün bebeklik, gençlik ve ihtiyarlık dönemleri birbirinden haber verdiği gibi gün, ay, yıl ve asırlar da dünyanın ölümüyle kıyametin vukuunu haber verir. Sözelimi insanın her gece bir nevi ölerken her sabah tekrar dirilmesi, beş altı senede bir bütün hücrelerinin yenilenmesi, her baharda bir milyondan fazla hayvan ve bitki türünün bazılarının aynıyla bazılarının ise misliyle iade edilmesi, her yüz senede bir toplumun tamamıyla gidip yeni bir toplumun gelmesi gibi büyük kıyamete işaret eden pek çok misaller bulunmaktadır.

5. İnsanın sınırsız istidatları, sayısız kabiliyetleri, hadsiz meyilleri, nihayetsiz emelleri, sonsuz fikir ve tasavvurları ebedi saadete yöneliktir, ona göre verilmiş ve ona göre teçhiz edilmiştir. Sözelimi aklın bir aleti hükmünde olan hayal kuvvesine, “sana bir milyon sene ömürle dünya saltanatı verilecek fakat âhirde mutlaka hiç olacaksın” denilse -tevehhüm aldatmamak, nefis karışmamak şartıyla- “Oh” yerine “Ah” diyecek ve teessüf edecektir. Demek bir milyon sene dünya saltanatı, insanın küçük bir kuvvesi olan hayali tatmin etmiyor. Bu durum insanın ebed için yaratıldığını ve ebede gideceğini açık bir şekilde göstermektedir.

6. Rahmân ve Rahîm olan Sâni-i Hakîmin rahmeti, saadet-i ebediyeyi gerektirir. Zira rahmet, ancak saadet-i ebediye ile rahmet olur ve nimet, ancak o saadetle nimet olur. Yoksa gündüzü ışıyla dolduran güneşin vücudunu inkâr etmek gibi, bu görünen rahmetin vücudunu inkâr etmek lâzım gelir. Çünkü bir daha dönmek üzere zevâl, şefkati musibete, muhabbeti ateşe, nimeti cezaya, akli uğursuz bir alete ve lezzeti eleme dönüştürmekle rahmet hakikatinin zevâli lâzım gelir. Demek ilâhî rahmete lâyık ebedî bir saadet olacaktır.

7. Kâinata görülen ve bilinen bütün incelikler, güzellikler, mükemmellikler, çekicilikler, arzular, şefkatler ve merhametler birer manadır. Sâni-i Zülcelâl’in lütuf ve merhametini, ihsan ve keremini akla ve kalbe gösterir. Saadet-i ebediyenin olacağını da bildirir.

8. İnsanın vicdanı, saadet-i ebediyeyi gösterir. Kim kendi uyanık vicdanını dinlerse, “Ebed, ebed!” sesini işitecektir. Bütün kâinat o vicdana verilse, ebede karşı olan ihtiyacının yerini dolduramaz. Demek vicdan, ebed için yaratılmıştır.

9. Bütün âlemce her hususta sıdkı ve doğruluğu malûm ve müsellemlen olan ve pek çok delil ile doğruluğu ve hak üzere oluşu ispat edilen Hz. Peygamber'in ihbarâtıdır. Bütün enbiyanın bu hakikat üzerine icmâları da katî bir hüccettir.

10. On üç asırdan beri yedi cihetle mu'cize oluşu tasdik edilen Kur'ân-ı Mu'cizü'l-Beyân'ın haşre dair katî beyanlarıdır. Kur'an öldükten sonra dirilmeye dair pek çok aklî burhana işaret etmiştir.⁷⁴⁵



⁷⁴⁵ Nursî, **Muhâkemât**, s.134-136; a.mlf., **İşârâtü'l-i'câz**, s.176-184; a.mlf., “29. Söz”, **Sözler**, s. 197-201; a.mlf., “10. Söz”, **Zülfikâr**, s. 21-48.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: MUKADDİMELERDE TEFSİR-KELÂM İLİŞKİSİNİN MÂHİYETİ VE BOYUTLARI

1. Klasik Bilim Felsefesine Dair Kavram ve İlkeler

Tefsir-kelâm ilişkisinin mâhiyet ve boyutlarının anlaşılması klasik mantığın ifadesiyle müdevven ilim ve cüzlerini teşkil eden konu, meseleler ve ilkelerin bilinmesine bağlıdır. Zira tefsirle kelâm arasındaki ilişki konu, ilke ve meseleler düzeyinde kendisini göstermektedir. Bu bakımdan müdevven ilim kavramına ve unsurlarına ait teorik arka planın ortaya konulması önem arz etmektedir. İlimlerin tasnifiyle alakalı bu teorik arka plan esasında filozofların burhan nazariyesi üzerine kurulu klasik bilim felsefesine dayanmaktadır.

Gazzâlî'yle beraber mantığın bütün ilimlerin ölçüsü olarak kabul görmesi dinî ilimlerin de bu çerçevede tekrar değerlendirilmesine neden olmuştur. Buna bağlı olarak müteahhirîn dönemine ait pek çok dini eserin giriş bölümünde müdevven ilimlerin saç ayakları mesabesindeki konu, mesele ve ilkelerden oluşan şematik anlatıma yer verildiği görülmektedir. Bir ilmin mâhiyetini, sınırlarını ve diğer ilimlerle ilişkisini ortaya koyan bu kriterler nispeten geç bir dönemde de olsa Molla Fenârî⁷⁴⁶ (ö. 834/1431) ve talebesi Kâfiyeci⁷⁴⁷ (ö. 879/1474) tarafından tefsire uygulanmıştır.

1.1. Bilimsel Bir Disiplin Anlamındaki 'Müdevven İlim' Kavramı

İlim kavramının kullanımları arasında “bilgi” ile “bilim” arasındakine benzer bir fark vardır. İlim kavramı bazen dağınık bilgiler için bazen de sistemli disiplin haline getirilmiş bir bilgi birikimi için kullanılır. Müdevven ilim ise daha çok ilmin bu ikinci anlamına denk düşmektedir. Bununla birlikte müdevven ilim tabirinin de çeşitli anlamlarda kullanıldığı görülür. Buna göre bu kavramla bazen bir ilme ait meselelerin kendisi bazen meselelerin delilleriyle beraber bilinmesini sağlayan tasdikler (*tasdîkât-ı mesâil*) bazen de meseleler ve delilleriyle meşgul olmaktan hâsıl olan meleke⁷⁴⁸ kastedilir.⁷⁴⁹ Bu farklılık esasında bir

⁷⁴⁶ Molla Fenârî'nin tefsir ilminin mahiyetine yönelik görüşlerinin tahlili için bkz. M. Taha Boyalık, “Molla Fenârî'nin Aynu'l-Âyân Tefsiri Mukaddimesi”, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.

⁷⁴⁷ Kâfiyeci'nin, tefsiri, klasik bilim felsefesinde geliştirilen kavram ve ilkeler çerçevesinde müdevven bir ilim olarak tesis etme çabasına dair bakınız. H. İbrahim Kaygısız, “Kâfiyeci'nin et-Tefsir'de Tefsiri Müdevven Bir İlim Olarak Yeniden Tesis Etme Çabası”, **Osmanlı'da İlm-i Tefsir**, ed. M. Taha Boyalık-Harun Abacı, İstanbul, İSAR Yayınları, 2019, s. 593-626.

⁷⁴⁸ Meleke ya daha önce ezberlenmiş olanların zihinde hazır hale getirilmesi (istihzâr melekesi) ya da yeni bilgilerin elde edilmesinin mümkün oluşu (istihsâl melekesi) anlamında kullanılmaktadır.

⁷⁴⁹ Sadreddinzâde Mehmed Emin Şirvânî, **el-Fevâidü'l-Hâkâniyye: Şirvânî'nin Bilimler Tasnifi**, ed. Ahmet Kamil Cihan, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, s. 62; Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn**, nşr. M. Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, I, s. 6; a.mlf., “İlmin Tarifi ve Bölümlenmesine Dair”, **Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler**, Çev. Ömer

disiplinin müdevven ilim sayılabilmesi için asgari şartların neler olduğu probleminin bir sonucudur. Müdevven ilmi meselelerden ibaret görenler her ne kadar delil ve kaideleri ortaya konulmuş olmasa da bir disiplinin ilim sayılabilmesi için meselelerin yeterli olduğunu düşünürler. Buna karşın bazı âlimler, meselelerini belirli kaidelerle temellendiremeyen disiplinlerin müdevven ilim olamayacağını savunmaktadırlar.⁷⁵⁰

Her ne kadar ilim kavramının delaletinde bazı farklı tavırlar olsa da genel olarak bir disiplinin müdevven ilim sayılabilmesi için üç unsurun (*eczâu'l-ulûm*) bulunması gerekir. Bunlar; ilmin araştırma alanını belirleyen konu (*mevzû*), bu konu etrafında araştırılan meseleler (*mesâil*) ve bu meselelerin kendisiyle temellendirildiği ilkelerdir (*mebâdî*).⁷⁵¹ Bu unsurlar ilimlerin mâhiyetini, sınırlarını ve birbirleriyle ilişkilerini belirlemektedir. Bu nedenle her ilim kendini diğer ilimlerden ayıran konu, meseleler ve ilkelere sahiptir. Ancak aynı mevzu farklı disiplinlerde farklı cihetlerden araştırma konusu yapılabilir. Aynı konulara sahip ilimler birbirlerinden haysiyet cihetiyle ayrılırlar. İlkeler konusunda ise ilimler birbirleriyle zorunlu olarak yardımlaşmaktadır. Yalnız her ilmin bir diğer ilimden teslim aldığı ilkeyi kendine özgü kılacak şekilde özelleştirdiği de belirtilmelidir.

1.2. Müdevven İlimin Temel Unsurları: Eczâu'l-ulûm

1.2.1. Konu (Mevzû)

Konu, “bir ilimde kendisine ait zâtî arazların araştırıldığı şey” olarak tanımlanır.⁷⁵² Buna göre bir ilim bünyesinde araştırılan bütün meseleler nihai anlamda o ilmin konusuyla ilgilidir. Bir başka tabirle konu, birbirinden bağımsız görülen bir bilgi kümesini ortak bir başlık altında toplamaya imkân tanır. Bu nedenle âlimler muhtelif olan meseleleri öğrenmek için öncelikle ilgili meseleleri birlik haline getiren bir noktanın (*cihet-i vahde*) tespit edilmesi gerektiğinden bahsederler. Burada Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) dağınık meselelerin bir konu altında toplanarak ilim haline getirilmesi hakkında yaptığı izaha değinilmesi faydalı olacaktır. Ona göre insanın kemali, gücü yettiği ölçüde eşyanın hakikatini ve durumunu bilmeye bağlıdır. Ancak bu hakikatler ile durumları çok ve çeşitli olduğu için bunları bir bütün olarak ihata etmek zordur.

Mahir Alper, İstanbul, 2. bs., Klasik Yayınları, 2016, s. 419-420; Asım Cüneyd Köksal, **Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi**, Ankara, 3. bs., İSAM Yayınları, 2017, s. 47; Boyalık, “Molla Fenârî'nin Aynü'l-Âyân Tefsiri Mukaddimesi”, s. 60; Kaygısız, “Kafiyeci'nin Tefsiri Müdevven Bir İlim Olarak Yeniden Tesis Etme Çabası”, s. 599.

⁷⁵⁰ Enes Büyük, **Tefsir İlminin Mâhiyeti Sorunu**, İstanbul, Ensar Yayınları, 2019, s. 22.

⁷⁵¹ Bkz. Fârâbî, **Kitâbu'l-Burhân**, trc. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper, İstanbul, 4. bs., Klasik Yayınları, 2017, s. 36; İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, **eş-Şifâ: Mantık**, thk. Ebu'l-Alâ Affî, Kum, 2. bs., Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ el-Mar'âşi en-Necefi, 1433/2012, III, s. 155.

⁷⁵² Tehânevî, **Keşşâf**, II, s. 1670; Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-zunûn**, I, s. 6.

Bu nedenle âlimler bunları belirli bir sistem içerisinde ele almak ve böylece öğrenilmesini kolaylaştırmak için tek bir şeye veya birbiriyle uyumlu şeylere ilişkin durumları diğerlerinden temyiz etmiş ve bir ilim çatısı altında bir araya getirmişlerdir. Kendisine ilişkin durumların incelendiği bu şey veya şeyleri de o ilmin konusu olarak adlandırmışlardır. Çünkü bir ilimde soruşturulan bütün meselelerin konuları, nihai anlamda o ilmin konusuna dönmektedir.⁷⁵³

Bu bakımdan herhangi bir ilmin meselelerini tahsile girişmeden evvel ilgili ilmin konusunun kavranılması, o ilme dair bütüncül bir tasavvur verecektir. Böylece ilgili ilmi öğrenmek isteyen kişi kendisi için neyin gerekli, neyinse gereksiz olduğu konusunda bir farkındalığa sahip olacak ve onu ilgilendirmeyen konularla uğraşp vaktini zayi etmeyecektir. Yoksa meselelerin çokluğundan bütüncül bir tasavvura ulaşmak çoğu zaman mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla dağınık olan bilgilerin bir araya getirilmesini ve bir ilim olarak tedvin edilmesini mümkün kılan şey konudur.⁷⁵⁴

Tanımda yer verilen “zâtî arazlar” (*avâriz-ı zâtîyye*) ifadesi “*bir şeye zâtî veya cüz’ü itibarıyla ya da kendisine müsâvî hâricî bir emir vasıtasıyla ilişen durumlar*” için kullanılır.⁷⁵⁵ Konunun zâtî arazları ise ilgili konuya başka bir itibarla değil de zâtî itibarıyla veya zâta müsâvî hâricî bir emir nedeniyle ya da zâtın bir cüz’ü itibarıyla ilişen halleri ifade eder. Mesela tefsir ilmi açısından düşünüldüğünde Kur’an hem nazma hem de manaya vazedilen bir isim olduğu için Kur’an’ın tilâvet keyfiyeti ve zâhir manası zatı itibarıyla ona ilişen bir durumdur. Yine sözün sahibi tarafından açıklanmış mücmel anlam veya muhkem nakil veya akla başvurularak belirlenmiş muhtemel anlam Kur’an’ın zâtına müsâvî olmasından dolayı; i’câz ve tevâtür ise Kur’an’ın ayırt edici bir cüz’ü (*faslı*) olması hasebiyle araştırılan zâtî arazlardandır.⁷⁵⁶

İlimlerde soruşturulan meselelerin konuları doğrudan ilmin konusu olabileceği gibi ilmin konusunun türü veya zâtî arazi da olabilir.⁷⁵⁷ İlimler, ilgili konulara yüklenen niteliklerin doğruluğunu ve varsa diğer yüklemeleri ortaya koymaya (ispat) çalışır. Dolayısıyla bir ilme ait problemler bir şekilde o ilmin konusu etrafında birleşmektedir. Bu bakımdan ilimler konularıyla birbirlerinden ayrılırlar. İki ilmin zat ve itibar bakımından ortak bir konuya sahip

⁷⁵³ Kâtib Çelebi, **Keşfü’z-zunûn**, I, s. 6; a.mlf., “İlmin Tarifi ve Bölümlenmesine Dair”, s. 420. Benzer bir yaklaşım için bkz. Şîrvânî, **el-Fevâidü’l-Hâkâniyye**, s. 64; Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, I, s. 134-136.

⁷⁵⁴ Köksal, **Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi**, s. 66; Boyalık, “Molla Fenârî’nin Aynü’l-Âyân Tefsiri Mukaddimesi”, s. 64.

⁷⁵⁵ Kâtibî, **Şemsiyye Risâlesi**, çev. Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017, s. 214-215; Cürcânî, **Kitâbu’t-Ta’rifât**, 236. “*Araz-ı zâtî, başka bir şeye katılan, ilâve olan bir şeydir. Bu katılma, araz-ı zâtînin katıldığı şeyin zâtî veya cüz’i umûmîsi veya cüz’i müsâvîsi veya hâricî o şeye müsâvî olan bir şey sebepleriyledir.*” Seyyid Abdülzâde Mehmed Tâhir - Serkis Orpilyan, **Mahzenü’l-ulûm**, İstanbul, 1308, s. 28.

⁷⁵⁶ Molla Fenârî, ‘**Aynü’l-a’yân**, s. 41.

⁷⁵⁷ Köksal, **Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi**, s. 62.

olmaları mümkün değildir. Yalnız tek bir konuyu farklı yönlerden (*haysiyet*) incelerlerse bu mümkün olur.⁷⁵⁸ Sözelimi tefsir, kelâm, fıkıh gibi dini ilimler Kur'an'daki murâd-ı ilâhîyi araştırma konusunda ortak olmakla birlikte kendilerine özgü haysiyet kayıtlarıyla birbirlerinden ayrılmaktadır.

Her ilmin varlık ilkesini teşkil eden konunun o ilmi öncelediği dolayısıyla varlığının üst bir ilimde ortaya konmuş olması gerektiği kabul edilir. Zira bir ilim kendi sınırları içerisinde kalarak konusunu ispatlayamaz. Çünkü ilgili ilimden beklenen, o ilmin konusuna yüklenen durum ve nitelikleri (*zâtî arazları*) araştırmaktadır. Konunun ispatı ancak mevzusu daha geniş olan üst bir ilimde yapılabilir. Altta yer alan ilim konuyu ilgili üst ilmin ispatına dayanarak müsellem bir kaziye olarak kabul eder. Söz gelişi tefsir ilmi Kur'an'ın Allah kelâmı (*Kelâmulлах*) olmasını bir ilke olarak kabul etmekte fakat ispatına girişmemektedir. Bu ilke, küllî bir ilim olan kelâm ilmi tarafından ispatlanmaktadır.⁷⁵⁹

İlimlerin konuları açısından ilişkileri birkaç kısımda ele alınabilir. Buna göre [1] bir ilmin konusu, başka bir ilmin konusuyla aynı olabilir. Bu durumda iki ilimden birinin ilgili konuya farklı bir haysiyetle yaklaşıyor olması gerekir. Bu ortak konuya ilişkin meselelerde de deliller farklılaştığı müddetçe konu ve yüklemelerin aynı olmasında sorun yoktur. Mesela tefsir ve kelâm başta olmak üzere diğer dinî ilimlerin ortak konusunun Kur'an olduğu fakat her bir ilmin Kur'an'a kendi ilgileri (*haysiyet*) çerçevesinde yaklaştığı söylenebilir. [2-3] Bir ilmin konusu, başka bir ilmin konusundan daha genel veya özel olabilir. Bu durum ise konunun ya zâtî ya da arazî bir niteliğiyle ilişkili olur. Tıp ilmi (*insan bedeni*) ile tabiat ilminin (*mutlak cisim*) konuları arasındaki ilişki zâtî olana (*cinse*); metafizik ilmiyle (*mevcut*) geometri ilmi (*miktar*) arasındaki ilişki ise arazî olana örnek verilebilir. [4] İki ilme ait konular birbirinden farklı olmakla birlikte üçüncü bir şeyin kapsamı altında bulunabilir. Geometri (*miktar*) ve aritmetiğin (*adet*) konularının niceliğin altında birleşmesi gibi. [5] İlimlerin konuları belirli bir yönden ortak olabilir ya da [6] tamamıyla birbirinden farklı olabilir.⁷⁶⁰

1.2.2. Meseleler (Mesâil)

Bir ilmin meseleleri, o ilim dalında yüklemelerinin konularına nispeti kendileriyle soruşturulan ve kesin bir delille (*burhan*) ispatlanması talep edilen kaziyeleri ifade eder. Daha açık söylemek gerekirse meseleler, bir ilim dalında temellendirilmesi beklenen önerme

⁷⁵⁸ Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 70.

⁷⁵⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 6; Enes Büyük, *Tefsir İlminin Mâhiyeti Sorunu*, s. 25-26; Kaygısız, "Kâfiyecî'nin Tefsiri Müdevven Bir İlim Olarak Yeniden Tesis Etme Çabası", s. 601.

⁷⁶⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, s. 8; a.mlf., "İlmin Tarifi ve Bölümlenmesine Dair", s. 422-23.

şeklindeki problemlerden ibarettir. Bir ilmin esas yapısını bu meseleler oluşturmaktadır. Öyle ki bir ilmin hakikî tanımını ancak o ilmin meselelerinin veya o meselelere taalluk eden tasdiklerin tasavvuruyla yapılabilmektedir. Konu ve ilkelerin ilmin cüzleri arasında kabul edilmeleri ise meselelerle sıkı bir ilişki içerisinde olmalarına bağlanmaktadır. Dolayısıyla bir ilimde öncelikli olarak hedeflenen şeyin meselelerin kanıtlanması olduğunu söylemek mümkündür.⁷⁶¹

Meseleler, konu (*mevzû*) ve bunlara hamledilen yüklemelerden (*mahmûl*) oluşmaktadır. Meselelerin konuları bazen doğrudan ilmin konusu⁷⁶² veya zâtî araziyle birlikte ilmin konusu⁷⁶³ bazen de ilmin konusunun türü⁷⁶⁴ veya zâtî araziyle birlikte ilmin konusunun türü⁷⁶⁵ veyahut ilmin konusunun zâtî arazi⁷⁶⁶ olabilir. Demek bir ilmin meselelerin konuları; o ilmin konusu, konusunun türleri ve konusunun zâtî arazlarından ibarettir. Meselelerin yüklemeleri ise kendisine hamledildikleri konuları dışında bir şey olması gerekir. Çünkü bir şeyin cüzünün, burhanla talep edilmesi mümkün değildir. Bu yüklemeler ancak ilmin konusunun zâtî arazları veya zâtî arazlarının türlerinden olabilir.⁷⁶⁷ Sözelimi tefsirin meseleleri açısından düşünüldüğünde ayet ve sûrelerin, ilmin konusunun (*Kur'an*) türü ve bu mevzua yüklem olarak soruşturulan nâsih-mensûh, mekkî-medenî muhkem-müteşâbih, âm-hâs, mutlak-mukayyed gibi nitelikler ise ilmin konusunun zâtî arazlarıdır.⁷⁶⁸

1.2.3. İlkeler (Mebâdî)

İlkeler, bir ilimde meselelerin kendisine dayanılarak soruşturulduğu ancak o ilimde kanıtlanması mümkün olmayan öncüllerdir. Bu ilkeler kavram veya yargı bildirmeleri bakımından tasavvurî ve tasdikî olmak üzere ikiye ayrılır. Tasavvurî ilkeler bir ilmin konusu, bölümleri, tikelleri ve zâtî arazlarının tanımlarından oluşur. Dolayısıyla tasavvurî ilkeler bir ilmin kendine özgü temel kavramlarını ifade eder. “Kur'an”, “tefsir”, “te'vil”, “muhkem” ve

⁷⁶¹ Necmüddin Kâtibî, **Şemsiyye Risâlesi**, Çev. Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayıncılık, s. 192, 443; Şirvanî, **el-Fevâidü'l-Hâkânîyye**, s. 64; Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-zunûn**, I, s. 9-10; Köksal, **Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi**, s. 89.

⁷⁶² Buna nahiv ilmine ait “Her söz, iki isim ya da bir isim ve fiilden mürekkeptir” şeklindeki önerme örnek verilebilir. Çünkü önermede mevzû olan söz, aynı zamanda nahiv ilminin konusudur.

⁷⁶³ Geometri ilmindeki “Bir şeyden farklı olan miktar ona ortak olan her miktardan da farklıdır” önermesi buna örnek olarak verilebilir. Çünkü bu önermenin konusu ‘farklı olan miktar’dır, ‘farklı olan’ ise ilmin konusunun (miktar) zâtî arazıdır.

⁷⁶⁴ Sarf ilmindeki “İsim ya sülâsîdir ya da sülâsî üzerinde zaidir” önermesi buna örnektir. Çünkü o ilmin konusu kelimedir ve isim, onun bir türüdür.

⁷⁶⁵ Geometri ilmindeki “Her bir doğru çizgi, bir doğruyla kesiştiğinde meydana gelen iki açı ya iki dik açıdır ya da iki dik açığa eşittir” önermesi buna örnektir. Buradaki çizgi, miktarın türüdür. Doğru ise onun zâtî arazıdır.

⁷⁶⁶ Geometri ilmindeki “Her üçgenin iç açıları iki dik açığa eşittir” önermesi buna örnektir. Nitekim üçgen, miktarın zâtî arazıdır.

⁷⁶⁷ Ebû Hâmid Gazzâlî, **Makâsîdü'l-felâsife**, thk. Mahmud Bîcû, Şam, Matbaatü's-Sabah, 2000, s. 57-58; Kâtibî, **Şemsiyye Risâlesi**, s. 192, 443; Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-zunûn**, I, s. 9-10; Köksal, **Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi**, s. 62.

⁷⁶⁸ Bkz. Boyalık, “Molla Fenârî'nin Aynu'l-Âyân Tefsiri Mukaddimesi”, s. 87.

“müteşâbih” gibi kavramların tanımları tefsir ilminin tasavvurî ilkelerine örnek gösterilebilir. Tasdikî ilkeler ise meselelerin ispatına yönelik kıyasların kendisine dayandığı önermelerdir. Bu ilkeler de kendi arasında ikiye ayrılır:

[1] Kendinde açık (*beyyin*) olan, herhangi bir delile ihtiyaç duymayan ilkeler. Bunlara “müteârife” (*aksiyom*) denir. Bunlar ya bütün ilimler arasında ortaktır (*genel ilkeler*) ya da belirli bir ilimle veya ilim grubuyla sınırlıdır (*özel ilkeler*). Mesela “bir şey hakkında hem ispat hem de nefyin doğru olması mümkün değildir” ilkesi bütün ilimler için geçerli iken, “bir şeye eşit olan şeyler, birbirlerine de eşittirler” ilkesi aritmetik ve geometri gibi niceliği inceleyen ilimler için geçerlidir. Kâfiyeci’nin tefsir ilmine özgü bahsettiği iki tümel ilkeden muhkem ifadelerle ilgili olan “*her muhkem kendisinden murâd olunan manaya katî şekilde delalet eder*” ilkesi de bu türe örnek olarak gösterilebilir.⁷⁶⁹

[2] Kendinde açık olmayıp doğru olduğu kabul edilen (*müsellem*) ilkeler. Bunlar üst ilimlerde ortaya konulan ve alt ilimlerce soruşturulmadan doğru olduğu varsayılan esaslardır. Eğer bu ilkeler bir üst ilme duyulan hüsn-ü zan ile kabul edilirse bunlara “usûl-ü mevzûa” (*hipotez*); şüphe yoluyla kabul edilirse “müsâderât” (*postulat*) denir. Dolayısıyla bu ön kabuller üst ilimler için doğruluğu araştırılan bir mesele iken alt ilimde ilke halini almıştır. Alt ilimde bu ilkelere dayanılarak ulaşılan sonuçların doğruluğu ilgili ilkelerin doğruluğuna bağlıdır. Sözelimi Allah hakkında Kur’an’da vârid olan istihzâ, mekr, gazap gibi zâhir anlamı problemlili duran birtakım lafızların nasıl anlaşılacağı konusunda tefsirin dayandığı te’vil nazariyesi kelâma aittir.⁷⁷⁰ Yine benzer şekilde fıkıh ilminin hüküm istinbâtında kendisine dayandığı Kitap, sünnet, icmâ ve kıyasın delilliliği (*hücciyeti*) fıkıh ilminde değil usûl ilminde tartışılır. Her ne kadar az da olsa birtakım ilkelerin alt ilimlerde kanıtlandığı da olur.⁷⁷¹ Tefsirin, ayetlerin otantik anlamına dair kelâm ilmine sunduğu veriler de buna örnek gösterilebilir.

Her ilmin bütün meseleleri kendi bünyesinde araştırma ve sonuca bağlama imkânı yoktur. Bu nedenle ilimler arasında ilke alışverişi kaçınılmaz bir durumdur. Her bir ilim için tarihsel süreç içerisinde epey derinleştirilen ve olgunlaştırılan bir düşüncüyü o derinliğiyle beraber alıp farklı alanlara taşıyarak bu düşüncüyü hem geliştirmek hem de bu alana yeni açılımlar sağlamak mümkündür. Yoksa her ilke bizzat her ilim tarafından soruşturulsaydı ilimlerin gelişmesi ve

⁷⁶⁹ Kâfiyeci, **et-Teysîr**, s. 26-27 (Arapça); s. 66 (Türkçe).

⁷⁷⁰ Bkz. Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, **Envârü’l-hakâ’ik**, 22a; Râzî, **Mefâtîhu’l-Gayb**, I, s. 159-160.

⁷⁷¹ Fârâbî, **Burhân**, s. 37; İbn Sînâ, **Şifâ**, III, s. 155-156; Gazzâlî, **Makâsîdü’l-felâsife**, s. 58; Kâtib Çelebi, **Keşfü’z-zunûn**, I, s. 9; Köksal, **Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi**, s. 86-87; Boyalık, “Molla Fenârî’nin Aynü’l-Âyân Tefsiri Mukaddimesi”, s. 68-70; Enes Büyük, **Tefsir İlminin Mâhiyeti Sorunu**, s. 27-28; Kaygısız, “Kâfiyeci’nin Tefsiri Müdevven Bir İlim Olarak Yeniden Tesis Etme Çabası”, s. 601-602.

yeni araştırma alanlarının vaz‘ edilmesi gerçekleşmezdi. Mesela tefsir ilmi ayetlerin anlamını tespit ederken dil, belâgat, tarih ve usûl ilimlerinin verilerinden yararlanır. Ancak bu verilerin temellendirilmesini ilgili ilimlere bırakır.⁷⁷² Konunun daha iyi anlaşılması adına küllî-cüzî ilim tasnifine de değinilmesi gerekmektedir.

1.3. Küllî-Cüzî İlimler

İlimler konularının genişliği itibarıyla küllî (*tümel*) ve cüzî (*tikel*) şeklinde tasnif edilir.⁷⁷³ Bu bakımdan en geniş konuya sahip olan ilim küllî, diğerleri ise cüzîdir. Filozoflara göre varlığı varlık olmak bakımından incelediği için metafizik en geniş konuya sahiptir. Varlığı varlık olmak bakımından incelemek varlığa başka bir yönden değil ancak varlık olmak bakımından eklenen nitelikleri (yani zorunlu-mümkün, cevher-araz, tümel-tikel, bir-çok, kuvve-fiil gibi zâtî eklentileri) araştırmak demektir. Metafiziğin dışındaki (aritmetik, geometri, astronomi, fizik gibi) ilimlerse varlığın sınırlı bir yönünü ya da bir cüzünü/ferdini araştırır. Dolayısıyla varlığı bu haysiyetle konu edinen yegâne ilim olması metafiziğin tümel, diğer ilimlerinse tikel olduğu anlamına gelir. Tümel bir ilim olmanın bir sonucu da diğer ilimlerin ilkelerini vermesi kendi ilkelerinin ise yakînî olmasıdır.⁷⁷⁴ Buna karşın kelâmcılarda yaygın kanaat dinî ilimler içerisinde kelâm ilminin de varlığı varlık olmak bakımından incelediği ve metafizik gibi tümel bir disiplin olduğudur. Zira diğer dinî ilimler örneğin tefsir ilmi Kur’an’ın anlamını, hadis ilmi Hz. Peygambere isnad edilen haberlerin sübûtunu, fıkıh ilmi mükellefin fiillerine taalluk eden hükümleri araştırırken kelâm ilmi en genel anlamda varlığı konu edinmektedir.⁷⁷⁵ Kelâm ile metafizik arasındaki fark kelâm ilminin bu soruşturmayı “İslam kanunu” üzere yapıyor olmasıdır.⁷⁷⁶

Bu bakımdan bütün dinî ilimlerin varlık ilkelerinin ispatı kelâm ilmi tarafından yapılmaktadır. Kelâm ilminin ilkeleri ise ya kendinde apaçık olan ilkelerdir ya da temellendirilmesi yine kelâm ilminde yapılan ilkelerdir. Bu bakımdan kelâmın bir kısım meseleleri diğer meselelerin ilkesi olabilir.⁷⁷⁷ Kelâm ilmi en genelden (*mevcut*) başlayarak Kur’an ve Hz. Peygamber’in hak oluşu gibi kabul halinde olan (*müsellem*) ilkelere kadar dinî

⁷⁷² Boyalık, “Molla Fenârî’nin Aynu’l-Âyân Tefsiri Mukaddimesi”, s. 70; Enes Büyük, **Tefsir İlminin Mâhiyeti Sorunu**, s. 28; Kaygısız, “Kâfiyecî’nin Tefsiri Müdevven Bir İlim Olarak Yeniden Tesis Etme Çabası”, s. 602.

⁷⁷³ Fârâbî, **Burhân**, s. 42. Bilimlerin tümel-tikel olarak tasnif edilmesine dair detaylı bilgi için bkz. Ömer Odabaş, **İbn Sîna’da Bilimsel Yönteme Giriş Konu İlke ve Mesele**, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2021, s. 149-155.

⁷⁷⁴ İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı**, çev. Murat Demirkol, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 138-140; a.mlf., **en-Necât fi’l-hikmeti’l-mantikiyye ve’t-tabiiyye ve’l-ilâhiyye**, thk. Muhyiddin Sabrî el-Kürdî, Kahire, Matbaatü’s-Saâde, 1938, s. 198.

⁷⁷⁵ Gazzalî, **el-Mustasfâ min ‘ilmi’l-usûl**, thk. Hamza b. Zühayr Hâfız, Medine, el-Câmiatü’l-İslâmiye, 1413/1992, I, s. 12; a.mlf., **İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi**, I, s. 4.

⁷⁷⁶ Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, I, s. 142.

⁷⁷⁷ Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, I, s. 152.

ilimlerin kendisine dayandığı bütün öncülleri incelemekte ve bunların ispatını yüklenmiş olmaktadır. Bu noktadan sonra diğer dini ilimler mütekellimin ortaya koyduğu varlık alanına ait bir konuyu ve ona özgü nitelikleri incelemeye koyulur, ispatını ise kelâm ilmine bırakır. Bu nedenle kelâm ilmi mutlak anlamda dinî ilimlerin reisi, diğer dinî ilimlerse kelâm ilmine nispeten tikel ilim konumundadır.⁷⁷⁸ Bir diğer tabirle kelâm bir bütün olarak İslâm düşüncesinin ontolojik ve epistemolojik çehresini belirleyici bir konumdadır.

Kelâm tümel bir ilim olması haysiyetiyle bütün dinî ilimlerin ilkelerini tekeffül ettiği gibi tefsir ilminin temel konusu olan ilâhî kelâmın hak oluşunun ispatı ve hakikatının beyânı vazifelerini de üstlenmektedir. Tefsir ilmiyse kelâmın ilgili meselelere ilişkin ortaya koyduğu açıklamaları varlık ilkesi olarak almakta yani varlığını bu ilke üzerine bina etmektedir. Bu nedendir ki bazı tefsir mukaddimelerinde halku'l-Kur'an meselesine yer verildiği görülür. Kur'an'ın lafız mı mana mı yoksa her ikisi mi olduğu problemi de ilâhî sıfatlar bağlamında tartışılmaktadır. Zira varlık ilkesi olması yanında kelâmulahı "lafız ve mana" olarak almakla salt "mana" olarak almak Kuran'ı ve medlûllerini anlama çabasına önemli oranda tesir edecektir. Nitekim Âlûsî, mukaddimede bu konuyu detaylı bir şekilde ele almıştır.⁷⁷⁹ Bu açıdan klasik bilim felsefesine dair verdiğimiz ön bilgilere dayalı olarak bilimler arası ilişki ve ortaklığın hangi yönlerde ve nasıl olduğuna değinilmesi önem arz etmektedir.

1.4. İlimler Arası İlişki ve Ortaklık

Klasik bilim felsefesine dair yer verilen önbilgilere göre ilimler arasındaki ilişki ve ortaklığın konu, ilke ve meseleler olmak üzere üç yönden kurulduğu görülmektedir. Buna göre konu bakımından kurulan ilişki [1] üst bir ilmin alt ilmin konusunu temellendirmesi suretiyle olabilir. Daha önce belirttiğimiz üzere hiçbir ilim kendi konusunu kendi sınırları içinde kalarak ispatlayamaz. Çünkü o ilimden beklenen işlev konusunun zâtî arazlarını araştırmaktır. Dolayısıyla ilgili konuyu varlık bakımından daha önce gelen başka bir ilmin ortaya koyması gerekir. Bu itibarla bir şey onun hallerini araştıran ilme nazaran konu iken üst bir ilme nazaran mesele olmaktadır. [2] Bazen de birden fazla ilmin aynı konuyu incelemesi suretiyle ortak olabilir. Bu ilimler iki şekilde birbirlerinden ayrılır. Birincisi, iki ilimden birinin konuyu mutlak

⁷⁷⁸ Gazzalî, **el-Mustasfâ**, I, s. 15-16; a.mlf., **İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi**, I, s. 5; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, I, s. 152. İcî, kelâm ilminin konusunu bir derece daha genişletip mevcûd, ma'dûm ve hâli kuşatan *ma'lûmu* araştırdığını iddia eder. Bu durumda kelâm dinî ilimlerin reisliğinden bütün ilimlerin reisliğine yükselmiş dolayısıyla en üst ilim payesini kazanmış olur. Bkz. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, I, s. 134-145; Köksal, **Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi**, s. 74-78.

⁷⁷⁹ Bkz. Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 10-20.

olarak diğ erinin ise belirli bir yönden incelemesidir. İkincisi, iki ilimden her birinin konuyu diğ erinin incelediğ inden başka bir yönden incelemesidir.⁷⁸⁰

Bir ilme ait kendinde açık (*bedihî*) olmayan ilkelerin ya o ilmin denginde olan tikel bir ilimde ya ondan daha genel, üst bir ilimde açıklanması gerekir. Buna göre ilkeler açısından kurulan ilişki iki şekilde gerçekleşir. [1] Konusu daha genel üst bir ilmin konusu daha özel alt bir ilme gerek tasavvurî gerekse tasdikî ilkelerini yani kavram ve önerme düzeyindeki mukaddimelerini vermesidir. Tefsirin, muhkem ve müteşâbih ayetlerin belirlenmesi ve yorumu konusunda kelâmın sunduğ u genel tevil ilkelerini esas alması buna örnek verilebilir. Bazen de ilimler arasındaki bu alt-üst ilişkisinin tersine işlediğ i olabilir. Yani alt bir ilmin kendi alanıyla ilgili ulaştığ ı birtakım bulguların üst bir ilimde ilke halini alması mümkündür. Astronomide ispatlanan bilgilerin metafizikte kullanılması buna örnek gösterilebilir. Veya tefsir ilminin ayetler hakkında araştırmalarının neticesini kelâma sunması ve kelâmın inanç ilkelerini belirlerken bunları dikkate alması gibi. [2] Konuları arasında genellik-özellik ilişkisi bulunmayan iki ilmin ilke alışverişinde bulunmasıdır. Sözelimi aritmetik ve geometri ilimlerinden birisinin ilkeleri, diğ eri tarafından ispat edilir.⁷⁸¹ Bu bakımdan bir ilme nispeten ilke olan bir önermenin üst bir ilme nazaran mesele olması mümkündür. İlimler, meselelerini çözecek yeterlilikte ilkeleri kendi başına (müstakillen) geliştiremediğ i için diğ er ilimlerden yardım almak zorundadır. Yoksa bir ilmin bütün ilkeleri temellendirmeye çalışması ilmin kendisinden beklenen işlevi yerine getirememesi, çözüme kavuşturması gereken meseleleri ihmal etmesi anlamına gelir.

İlimlerin birbirleriyle ilişkisini sağlayan üçüncü yön ise ilimlerin ortak meseleleri kanıtlamalarıdır. Bu ise her iki ilimde kanıtlanması istenen şeyin (*matlubun*) tek bir konuya yüklem olması şeklindedir. Sözelimi Kur'an'ın i'câzı meselesi tefsir ve kelâm ilimleri arasında ortak bir problemdir. Her ne kadar bu meseleler ilgili dallarında farklı bağlam ve gayelerle ele alınıyor olsa da bu meselenin ortak oluşuna zarar vermez. Yine Dünyanın yuvarlak oluşunun astronomi ve doğ a ilimlerinde ispat ediliyor olması da bu duruma örnek gösterilebilir. Yalnız meselelerin ortak olabilmesi için iki ilim arasında konu bakımından bir tür ilişki bulunması gerekmektedir. Ya [i] konular arasında genellik-özellik ilişkisi olmalı (geometri ve koniler gibi) ya da [ii] her iki ilmin konularının kendine özgü ve diğ eriyle ortak yönleri olmalı (tıp ve ahlak gibi) veyahut [iii] aynı konuyu farklı açılardan ele almalıdır (astronomi ve doğ a ilminin gök cisimlerini incelemesi gibi). Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki her ne kadar

⁷⁸⁰ Fârâbî, **Burhân**, s. 41-42; İbn Sînâ, **Şifâ**, III, s. 166-167.

⁷⁸¹ İbn Sînâ, **Şifâ**, III, s. 168.

meseleler ortak olsa da ilimlere göre meselelerin ispatında dayanılan kanıtlar farklılaşabilir.⁷⁸² İlimler arasındaki ilişki ve ortaklık yönleri ortaya konulduğuna göre şimdi tefsirin müdevven bir ilim oluşu meselesine değinmek gereklidir.

1.5. Tefsirin Müdevven Bir İlim Oluşu

Gazzâlî'yle beraber mantığın dinî ilimler arasında yerini alması müteahhirîn döneminde dinî ilimlerin klasik anlamda konu, ilke ve meseleler şeklinde ifade edilen çerçeveye uygun olarak tedvinine yönelik faaliyetleri başlatmıştır. Bu bağlamda tefsirin de müteahhirîn döneminde yerleşen bu anlayışa göre müdevven bir ilim olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Kuşkusuz bu tartışma Molla Fenârî ve talebesi Kâfiyeci tarafından zirveye taşınmış öyle ki sonraları bu konu hep onların eserlerine atıf yapılarak ele alınır hale gelmiştir.⁷⁸³ Molla Fenârî *'Aynü'l-a'yân* adlı tefsirinin mukaddimesinde tefsirin, tikel meseleleri temellendirecek yeterli tümel ilkeye (*küllî kaide*) sahip olmadığı gerekçesiyle yerleşik anlamda bir ilim olmadığını savunur. Bu durumda tefsir müstakil bir ilim olmaktan ziyade diğer dinî ilimlerin tümel ilke ve teorileriyle sürdürülen ilmî bir faaliyet konumundadır. Bu yüzden Molla Fenârî tefsiri tikellerin bilgisi anlamında 'marifet' olarak tanımlar.⁷⁸⁴

Kâfiyeci ise *et-Teysîr* adlı eserinde tefsirin tümel ilkelere sahip müstakil bir ilim olduğu iddiasıyla hocasının bu düşüncesine karşı bir yaklaşım benimsemiştir. Kâfiyeci bu eserinde tefsiri yerleşik bilim anlayışında belirtilen ölçütlere uygun bir ilim olarak tedvin ettiğini savunur. O, eserini tasavvurî ve tasdikî ilkelere uygun şekilde iki bâb olarak tasarlamıştır. Birinci bâb tefsir ilmine ait temel kavramlar, ikinci bâb ise kaide ve meseleler hakkındadır. Kâfiyeci öncelikle tefsir ilminin diğer ilimlerden temyizini sağlayacak şekilde konusunu tanımlar. Buna göre tefsir, *murada delalet etmesi bakımından Allah kelâmının hallerinin insan gücü nispetinde araştırıldığı bir ilimdir*. Tanımda yer verilen *murada delalet etmesi* kaydıyla tefsir, Kur'an'ı araştıran diğer ilimlerden ayrılmış olur.⁷⁸⁵ Bu durumda tefsirin meseleleri i'câz, tevâtür, muhkem, müteşâbih, delalet ve nesih gibi Kur'an'ın zatına ilişkin çeşitli hallerdir (*zâtî arazlar*).⁷⁸⁶

⁷⁸² İbn Sînâ, *Şifâ*, III, s. 168.

⁷⁸³ Bu konuda tefsir haşiyelerinin de görmezden gelinemeyecek bir birikim ortaya koyduğu ortadadır. Bununla birlikte tartışmanın genellikle ilgili isimler etrafında döndüğü görülmektedir.

⁷⁸⁴ Molla Fenârî, *'Aynü'l-a'yân*, s. 5. Fenârî'nin tefsirin mahiyetine dair ilgili yaklaşımının detaylı analizi için bkz. Boyalık, "Molla Fenârî'nin Aynu'l-Âyân Tefsiri Mukaddimesi", s. 73-102.

⁷⁸⁵ Kâfiyeci, *et-Teysîr*, s. 13-14 (Arapça); s. 54-55 (Türkçe).

⁷⁸⁶ Kâfiyeci, *et-Teysîr*, Birinci ve İkinci bâb.

Kâfiyeci, eserin ikinci bâbında tefsir ilmine özgü iki tümel ilkededen bahseder. Bu ilkeler Kur'an'ın müfred-mürekkep bütün ifadelerini kuşatan muhkem ve müteşâbih olgusu üzerine bina edilmiştir. [1] “*Her muhkem kendisinden murâd olunan manaya katî şekilde delalet eder*” ilkesi muhkem bütün ifadeler için geçerlidir. Dolayısıyla Kur'an'ın cüzî meselelerini teşkil eden muhkem kelime ve cümlelerin her birinin hükmü bu ilkeyle bilinmiş olur.⁷⁸⁷ [2] “*Her müteşâbih, muhatabın anlayışı ölçüsünde kendisinden murâd olunan manaya katî şekilde delalet eder*” ilkesi ise müteşâbih ifadeler için geçerlidir. Her ne kadar müteşâbih açıklık yönünden muhkeme ulaşmasa da anlaşıldığı kadarıyla da olsa murada kesin olarak delalet edecektir.⁷⁸⁸ Bu ilkelerin kişiye yeni bir fayda sağlamadığı şeklinde yapılabilecek bir itirazın haklı olmadığını söyleyen müellif, bir önermenin ilke sayılabilmesi için küllî olmasını ve konusu altına giren bütün hükümleri kapsamasını yeterli görmektedir.⁷⁸⁹ Ayrıca bunun dışında da birtakım ilkelere bahseden müellif ilerde bu ilkelerin sayısını artıracığını söylemiş fakat buna muvaffak olamamıştır.⁷⁹⁰

Sonuç olarak Kâfiyeci'ye göre tefsir ilmine ait diğer tikel meseleler bu iki tümel ilke üzerinde temellendirilebileceği gibi yeni ilkeler tespit etmek de mümkündür. İbn Âşûr da tefsirle devamlı uğraşan ve ona âşinâ olan bir kişinin Kur'an'ın üslûplarını ve nazmının inceliklerini kavrayacak bir melekeye sahip olacağını dolayısıyla tefsirin Kur'an'da uzmanlaşmayı sağlayacak küllî ilkeleri bulunduğunu kabul eder. Nitekim müfessirlerin; nesih⁷⁹¹, te'vil⁷⁹², muhkem ve müteşâbihin⁷⁹³ kaidelerini ilgili ayetlerde açıkladıklarını belirtir. Bu sebepler tefsirin müstakil bir ilim olarak kabul edilmesi gerektiğini göstermektedir.⁷⁹⁴ Konunun anlaşılabilmesi adına verdiğimiz bu ön bilgilerden sonra şimdi tefsirin diğer ilimlerle ilişkisine mukaddimeler çerçevesinde değinebiliriz.

2. Tefsirin Diğer İlimlerle İlişkisi: İstimdâd

Mukaddimelerde tefsirin istimdâd ettiği ilimlerin neler olduğu ve müfessirin hangi alanlarda donanım sahibi olması gerektiği müstakil başlıklar halinde ele alınmıştı. Tefsirin istimdâd ettiği ilimleri sistemli bir şekilde ele alan ilk isimlerden birisi Râgıb el-İsfahânî'dir.

⁷⁸⁷ Kâfiyeci, **et-Teysîr**, s. 26-27 (Arapça); s. 66 (Türkçe).

⁷⁸⁸ Kâfiyeci, **et-Teysîr**, s. 34-35 (Arapça); s. 72 (Türkçe).

⁷⁸⁹ Kâfiyeci, **et-Teysîr**, s. 31 (Arapça); s. 69 (Türkçe).

⁷⁹⁰ Kâfiyeci, **et-Teysîr**, s. 55-56 (Arapça); s. 88 (Türkçe). Kâfiyeci'nin tefsirin mâhiyetine dair ilgili yaklaşımının detaylı analizi için bkz. Kaygısız, “Kâfiyeci'nin et-Teysîr'de Tefsiri Müdevven Bir İlim Olarak Yeniden Tesis Etme Çabası”, s. 603-623.

⁷⁹¹ Bakara, 2/106.

⁷⁹² Âl-i İmrân 3/7.

⁷⁹³ Âl-i İmrân 3/7.

⁷⁹⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 13.

İsfahânî, Kur'an'ın ihtiva ettiği bilgiler çerçevesinde müfessirin bilmesi gereken ilimlere değinmektedir. Kur'an'ın ihtiva ettiği bilgiler gayeleri açısından itikadî (*iman*) ve amelî (*ahkâm*) olmak üzere iki kategoride ele alınır. Bu bilgilerin elde edilmesi ise ancak lafzî, aklî ve vehbî birtakım ilimlerin bilinmesine bağlıdır. Bu ilimler lügat, iştikâk, sarf⁷⁹⁵, nahiv, kıraat, ahbâr, hadis, fıkıh usulü, fıkıh, ahlâk, kelâm ve mevhibe ilimlerinden ibarettir. Ebü's-Senâ el-İsfahânî bunlara meânî, beyân ve bedî' ilimlerini ekler.⁷⁹⁶ Âlûsî de küçük farklılıklarla beraber neredeyse benzer bir taksimi benimsemiştir.⁷⁹⁷ Nursî ise lafzî ve dinî ilimlerin yanında mantık ve fen bilimlerinin de dikkate alınması gerektiğini belirtir.⁷⁹⁸ Bu konuda diğer âlimlerden farklı bir yaklaşım sergileyen İbn Âşûr ise bir ilmin teşekkülünün kendisine dayandığı ilimler ile ilmin meselelerinin daha iyi anlaşılması ve açıklanmasına yardım eden ilimler arasında bir fark gözetir. Zira o, istimdâd terimiyle ilmi önceleyen ve tedvinine yardımcı olan bilgileri kastetmektedir. Bu nedenle müfessire gerekli olan ilimleri Arapça, âsâr ilmi, Arap tarihi ve fıkıh usulüyle sınırlı tutmuştur. Kıraat, kelâm ve fıkıh ilimlerini ise tefsirin kendisine dayandığı ilimler arasında görmemekle beraber bu ilimlerden yorumu detaylandırma ve genişletme sırasında yararlanılabileceğini düşünür.⁷⁹⁹ Tefsirin istimdâdına dâhil olan bu ilimleri başlıklar halinde incelememiz daha faydalı olacaktır.

i. Dil İlimleri: Kur'an'ın belirli bir dilin içinde ve benzersiz bir üslupla vücut bulmuş olması onu anlamının bu dili mümkün olan en iyi seviyede bilmeye bağlı olduğunu göstermektedir. Tefsir ilminin aslî işlevinin Arapça olarak *dile* gelmiş bir kitabın yani Kur'an'ın doğru anlamlarının keşfi olduğu düşünüldüğünde dil ilimlerinin önemi daha da açığa çıkmaktadır. Tefsir ile dil ilimleri arasındaki bu ilişkinin Arap dilini inceleyen bütün disiplinler için geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle dilin dinamik yapısı göz önüne alındığında bu ilişkinin ne kadar hayati olduğu anlaşılır. Nitekim Arap olmayan milletlerin İslamiyet'e girmeleriyle Arapçanın yapısında bir bozulma meydana gelmiş, zaman içerisinde kelimeler yeni anlamlar kazanmış ve yeni kullanımlar ortaya çıkmıştır. Bu bozulmaya engel olmak ve kelimelerin aslî anlamlarını muhafaza etmek için bilginler dil bilimlerini erken dönemden itibaren tedvin etme ihtiyacı hissetmişlerdir.⁸⁰⁰

⁷⁹⁵ Râgıb el-İsfahânî mukaddimede her ne kadar yalnızca nahiv diyorsa da açıklamalarından nahvi, sarfi içeren bir anlamda kullandığı anlaşılıyor.

⁷⁹⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr*, s. 93-97; Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 20b-21b.

⁷⁹⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 5-6.

⁷⁹⁸ Nursî, *Muhâkemât*, s. 25-26.

⁷⁹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, s. 18-27.

⁸⁰⁰ Koçyiğit, *Müfessirin Nitelikleri Üzerine*, s. 185-188.

Kur'an özelinde yapılacak bir yorum çabasının öncelikle ilgili dil ilimlerine dayanması gerektir. Bu bağlamda kelimelerin vaz'î anlamları lügat ilmiyle (*sözlükbilim*), kelimelerin yapısındaki değişimler sarf ilmiyle (*morfoloji*), kelimelerin hangi köklerden ne şekilde türetildiği iştikâk ilmiyle (*etimoloji*), i'rabda meydana gelen değişimler ve anlama etkisi ise nahiv ilmiyle (*sentaks*), sözdizimine bağlı ortaya çıkan anlamlar meânî ilmiyle (*semantik*), lafızların vaz'ın ve gramerin haricindeki ikincil anlamlara delaleti beyan ilmiyle bilinir.⁸⁰¹ Kur'an'ın nüzul vasatındaki otantik anlamının keşfinde, i'câz yönleri ve belâgat özelliklerinin ortaya çıkarılmasında bu ilimler son derece önemlidir. Bu bakımdan tefsir ilminin pek çok yorum ilkesini mezkûr dil ilimlerinden aldığı söylemek mümkündür. Bu ilimlerde yeterli seviyede bilgi ve beceri sahibi olmayan kişilerin yanlış düşme ihtimalleri yüksektir. Bu nedenden ötürü Arap dilini bilmeyen kimsenin tefsir yapması doğru görülmemiştir.⁸⁰² Yalnız tefsir için Arap dilini bilmenin yeter şart olmadığı belirtilmelidir. Kuşkusuz dil ilimlerinin yanında doğru bir yorum için dikkate alınması gereken sair ilimler vardır. Diğer taraftan müfessirin dilin değişen yapısını dikkate alması ve sonradan gelişen ıstıhlara karşı dikkatli olması gerektir.⁸⁰³

ii. *Naklî İlimler*: Kur'an'ın sağlıklı bir şekilde anlaşılması, içinde tezahür ettiği vasatın/bağlamın dikkate alınmasına bağlıdır. Bir diğer tabirle Kur'an'ı doğru anlayabilmek için nüzûl döneminin özelliklerini ve ilk muhatapların hallerini bilmek gerektir. Zira kapalı (*mübhem*) olan ayetlerin tayini, mücmel ve müşkil ifadelerin tebyini ve nâsih-mensûhun tespiti Hz. Peygamber'den ve vahyin nüzulüne şahitlik eden sahabeden nakledilen açıklamalara ve nüzul ortamına ilişkin haberlere dayanmaktadır. Özellikle ayetlerin nüzulüne sebep olan hususî olayların bilinmesi murâd-ı ilâhînin tespitine önemli ölçüde yardımcı olmaktadır. Ayrıca Kur'an'ın veciz olarak aktardığı bazı kıssa ve haberlerin daha iyi anlaşılması ve anlam inceliklerinin kavranması için genel anlamda insanlık tarihinin bilgisine özel anlamda ise Arapların sosyokültürel-ekonomik-politik durumunun bilgisine (*Ahbârü'l-Arab*) ihtiyaç duyulmaktadır.⁸⁰⁴

Hz. Peygamber'in sünneti de Kur'an'ı hem dil hem yaşam formunda doğrudan açıklayıcı bir işlev görmektedir. Bu nedenle sünnet Kur'an'ın tefsiri olarak görülmüştür. Hz.

⁸⁰¹ Detaylı bilgi için bk. Bulut, **Belâgat**, s. 51, 171, 219.

⁸⁰² Bkz. Râgıb el-İsfahânî, **Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr**, s. 94; İbn Cüzey, **et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl**, nşr. Abdullah Hâlidî, Beyrut, Dâru'l-Erkam, I, s. 18; Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 5; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 18-23; Koçyiğit, **Müfessirin Nitelikleri Üzerine**, s. 141-149.

⁸⁰³ Koçyiğit, **Müfessirin Nitelikleri Üzerine**, s. 172, 186.

⁸⁰⁴ Bkz. Râgıb el-İsfahânî, **Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr**, s. 95; İbn Cüzey, **et-Teshîl**, I, s. 17; Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 6; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 23-25.

Peygamber'den nakledilen tefsir rivayetleri çok olmamakla birlikte⁸⁰⁵ O'nun sünneti kapsayıcı ve bütünlüklü bir İslam anlatımı ve yaşantısı olarak Kur'an'ın tefsirinde her zaman temel başvuru kaynağı olmuştur. Ayrıca ayetlerin nüzülüyle Hz. Peygamber'in hayatı arasında yüksek düzeyde bir korelasyon olduğu da gözlenmektedir. Bu sebeple ayetler sîret bağlamında okunduğunda zahiri düzlemde fark edilmeyen inceliklerle karşılaşılmaktadır.⁸⁰⁶ İşte tefsirle nüzûl bağlamı arasındaki münasebet öyle önemlidir ki bazı ayetlerde yer alan hükümler bu bilgiler dikkate alınmadığında yanlış anlamaya neden olabilir.⁸⁰⁷ Diğer yandan tefsir ilmi, haberlerin sıhhatinin tespiti konusunda ise hadis ilminin kıstaslarını benimser ve meşhur muhaddislerin hükümlerini dikkate alır. Nitekim Kâfiyeci *Teysîr*'de râviye taalluk eden şartların akıl, zabt, İslam ve adalet olduğunu söyler; rivayet mertebelerine (*tahammül*) ve edâ sîgalarına değinir.⁸⁰⁸

iii. *Kıraat İlmi*: Kur'an kelimeleri üzerindeki farklı kıraatler tefsir ilmi açısından son derece önem arz eder. Her ne kadar harf ve harekelerin okunuşundaki ihtilafların (*med, kasr, idgam, izhar, imâle gibi*) anlama etkisi yoksa da kelimenin yapısında meydana gelen değişiklikleri içeren kıraatler (*ferş-i hurûf*) hem lafzî hem de anlamı etkilemektedir. Herhangi bir kıraatte bulunan bir lafız, diğer kıraatteki benzeri lafızdan kastedilen mananın anlaşılmasına veya olası başka bir mananın açığa çıkarılmasına yardımcı olur. Dolayısıyla Kur'an lafızlarındaki ilgili kıraat ihtilafları ayetin anlam sahasını genişletmektedir. Bu nedenle müfessirin yeri geldiğinde bu tür okuyuşlardaki anlam zenginliğine değinmesi gerekir. İbn Âşûr, bir ayetin anlam ihtimallerinden birinin tercih edilmesi veya bir anlamın desteklenmesi sırasında kıraat ilminden yararlanılabileceğini söyler. Esasında ona göre bu durum Arapların söz ve şiirlerinden yapılan istişhâda benzemektedir. Zira kıraat eğer meşhur ise kuşkusuz lugavî bir delildir. Yok, eğer şaz ise Arap dilinde sahih bir kullanıma dayanması yüksek bir ihtimaldir.⁸⁰⁹ Nitekim pek çok müfessirin tevcih kavramı çerçevesinde kıraat farklılıklarını bir tefsir verisi olarak kullandığı bilinmektedir.⁸¹⁰ Diğer yandan anlama etki etmeyen telaffuz farklılıklarının ise tefsir ilmiyle doğrudan bir ilişkisi olmadığı söylenmelidir.⁸¹¹

⁸⁰⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, s. 25.

⁸⁰⁶ Detaylı bilgi için bk. Mahmut Ay, *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak: Hz. Musa Kıssası Örneği*, İstanbul, Ensar Neşriyat, s. 2017.

⁸⁰⁷ Mesela, "*Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın*" (Bakara 2/195) ayetinin tefsiri için bkz. Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dımaşkî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme, Riyad, 2. bs, Dâru Tayyibe, I-VIII, 1999, I, s. 528.

⁸⁰⁸ Kâfiyeci, *et-Teysîr*, s. 45-46 (Arapça); s. 80 (Türkçe).

⁸⁰⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, s. 25; Ebû's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 21b.

⁸¹⁰ Detaylı bilgi için bkz. Ömer Başkan, *Tefsirin Bilgi Alanlarından Biri Olarak Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tevcihi: el-Muharraru'l-Vecîz Örneği*, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2015, s. 108 vd.

⁸¹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, s. 51.

iv. *Fıkıh Usûlü*: Kur'an'ı araştırma konusu edinmek ve doğru anlamın tespitini (buna imkân veren bir yöntemi) hedeflemek tefsir ile fıkıh usûlünün ortak noktalarını oluşturur. Bu ortaklığın başta elfâz bahisleri olmak üzere şer'î delil ve hükümlere ilişkin pek çok konuda olduğu söylenebilir. Bu bakımdan tefsir ile fıkıh usûlü arasındaki ilişki iki açıdan ele alınmaktadır. [1] Tefsir ilmi, Kur'an lafızlarının ahvâlini araştıran bir ilim olması hasebiyle lafız taksimleri gibi dilin kullanımına ve sözcüklerin anlaşılmasına ilişkin konularda fıkıh usulünden yararlanmaktadır.⁸¹² İlk bakışta lafızlarla ilgili konuların dil ilimleri çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği düşünülse de fıkıh usulünü dil ilimlerinden ayıran husus dile dair ilgili bahisleri bir yöntem haline getirecek şekilde yeniden organize etmiş olmasıdır. Bu nedenle fıkıh usulünde lafızlar vaz' (âm, hâs, müşterek ve müevvel), açıklık-kapalılık (zâhir, nas, müfesser ve muhkem; hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih), kullanım (hakikat, mecaz, sarîh ve kinâye), delâlet şekli (nazmın ibaresiyle, işaretiyle, delaletiyle ve iktizâsıyla delâleti) ve içerdiği hüküm (emir, nehiy) bakımından tasnif edilir.⁸¹³ Fıkıh usûlü bu yönüyle yani temel kaynakların anlaşılması konusunda çok sistematik bir çerçeve çizmesi hasebiyle bütün dinî ilimler için ortak bir metodoloji olarak düşünülmüştür.⁸¹⁴ Bu sebeptendir ki fıkıh usulüne ait pek çok kavramın tefsir ilminde de aynen yer aldığı görülür. Yalnız bir farkla ki lafzî meahasler fıkıh usulünde şer'î-amelî hüküm açısından ele alınırken tefsir ilminde ilâhî murada delaletleri açısından ele alınmaktadır.⁸¹⁵

[2] Lafızların çeşitli itibarlarla yapılmış sistematik tasnifleri yanında ayetlerden şer'î hükümlerin çıkarılması sırasında dayanılan birtakım temel ilkeleri de yine fıkıh usûlü tespit edip açıklamaktadır.⁸¹⁶ Şer'î deliller (edille-i şer'iyye) ve ahkâma dair belirlenen temel ilkelerle birlikte makâsıdu's-şerî'a, beyan, teâruz, nesih ve te'vil teorileri bu bağlamda zikredilmelidir. Burada yer verilen bazı konular (te'vil teorisi gibi) tefsirde eş zamanlı olarak incelenirken bazı konular ise (nesih teorisi gibi) usûlde yer aldığı şekliyle benimsenmektedir. Yani tefsir ilmi için bazıları kendisine dayanılan müsellemler ilkeleri teşkil ederken bazıları tefsir yönteminin inşâsında kendisinden yararlanılabilecek bilgileri ifade eder.

v. *Fıkıh ve Ahlak (Siyâset) İlmi*: Râgıb el-İsfahânî gibi bazı müfessirler tefsirin istimdâdı bağlamında fıkıh ilmiyle ahlak ilmini beraber zikrederler. Muhtemelen bu yaklaşım her iki

⁸¹² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 25-26.

⁸¹³ Bkz. Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî, **Usûlü'l-Pezdevî**, thk. Saîd Bekdâş, Beyrut, 2. bs., Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2016, s. 95-106.

⁸¹⁴ Detaylı bilgi için bkz. Köksal, **Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi**, s. 238-243.

⁸¹⁵ Sıddık Baysal, "Âmm Lafızların Delaletleri Bağlamında Tefsir-Fıkıh Usulü ilişkisi", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi**, 2018, sayı: 50, s. 108.

⁸¹⁶ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 26; Ebü's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 21b.

ilmin de amele taalluk etmesi nedeniyledir. Nitekim burada yer verilen ahlak ilmi daha ziyade amelî felsefe anlamında kullanılmaktadır. Yani bu ilimle insanın kendisini, ailesini ve toplumu adaletle yönetmesini sağlayacak bilgi kastedilir.⁸¹⁷ Bu bakımdan fıkıhla ahlakın ortak bir alana işaret ettiği söylenebilir. Diğer yandan fıkıh şâri'in, mükellefin fiillerine taalluk eden hükümlerini incelemesi hasebiyle Allah'ın Kur'an'daki muradını tespiti çalışmaktadır. Her ne kadar bu çaba (beş yüz kadar olduğu söylenen) ahkâm ayetleriyle sınırlı olsa da murâd-ı ilâhîyi tespit bakımından tefsirle ortak bir işleve sahiptir. Bu nedenle fıkıhın ahkâm ayetleri özelindeki bu çabası açıkça tefsir olarak nitelendirilebilir.⁸¹⁸ Bunun önemli bir göstergesi de ilgili çabanın ürünlerine ahkâm tefsiri unvanı verilmesidir. Müfessirin bu bağlamda fıkıh birikiminden faydalanması, ilgili ayetlerde murâd olarak değerlendirilen hükümleri ihtilaflarıyla birlikte bilmesi gerekir.

Fıkıhın, tefsirin istimdâdından olduğu görüşüne karşı çıkanlar da vardır. Örneğin İbn Âşûr'a göre Kur'an'ın anlaşılması fıkıhla ilgili meseleleri bilmeye bağlı olmadığı gibi fıkıh ilmi tefsirin doğrudan yararlandığı ilimler arasında da değildir. Kendisinden istimdâd edilen ilmin ilgili ilimden sonra teşekkül etmesi İbn Âşûr'a göre mümkün olmadığından tefsirin fıkıha dayandığını söylemek doğru değildir. Ancak bu durum tefsirin fıkıh müktesebatından hiçbir şekilde yararlanmadığı anlamına gelmemektedir. İbn Âşûr'un burada vurguladığı husus fıkıhın tefsiri önceleyip ona ilkelerini vermediği yönündedir. Yoksa ayetin hükmüne ilişkin ulemanın görüşleri hakkında detaylı bilgi edinmek isteyen bir müfessirin fıkıh ilmine başvurması gerekmektedir. Ancak bu başvuru ayetin anlamını tespit için değil yorumu detaylandırmak ve genişletmek (*tevessü'*) içindir. Nitekim bu bakımdan tefsir alanında ne kadar donanımlı olursa olsun müfessirin ayetlerin ilişkili olduğu varlık alanına ait pek çok ilme ihtiyaç duyacağı ortadadır.⁸¹⁹

vi. Kelâm İlmi: Kur'an'da yer verilen inanç esaslarının açıklanması gibi metafizik konular ve bunlara yönelik zikredilen mantikî delil ve burhanların anlaşılması gibi epistemolojik konular tefsirle kelâm ilmi arasındaki ilişkinin temel unsurlarıdır. Özellikle müteşâbih ayetlerin anlaşılmasını büyük ölçüde etkileyen Allah hakkında câiz, vacip ve muhal olan şeylerin neler olduğu konusunda doğru bir bilgiye sahip olabilmek için kelâm ilminin tahsil edilmesine ihtiyaç

⁸¹⁷ Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr*, s. 95; Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 21b; Kâfiyeci, *et-Teyisr*, s. 11 (Arapça), 53 (Türkçe).

⁸¹⁸ Enes Büyük, *Tefsir İlminin Mâhiyeti Sorunu*, s. 181-182.

⁸¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, s. 26. Benzer bir yaklaşım için bk. Saçaklızâde Mehmed Efendi, *İlimlerin Tertibi: Tertîbu'l-ulûm*, trc. Zekeriya Pak - M. Âkif Özdoğan, İstanbul, Hikemiyat, 2020, s. 196.

duyulmaktadır.⁸²⁰ Yoksa Âlûsî'nin de belirttiği gibi kelâmı bilmeyen bir müfessirin itikada dair ince ve derin konularda hata etmesi muhtemeldir.⁸²¹ Yine kelâm sıfatının ispatı gibi tefsir ilmine mukaddem olan bir kısım konuların temellendirilmesi de kelâm ilmi tarafından yapılmaktadır. Ancak İbn Âşûr, bu gerekçeleri tefsirin kelâma dayandığını söylemek için yeterli görmemektedir. Ona göre henüz kelâm ilmi teşekkül etmemişken kelâm sıfatı selef arasında bilinen ve kabul edilen bir husustur. Allah hakkında câiz ve muhal olan şeyler konusunda ise delillerin geniş ve detaylı bir şekilde ortaya konulması dışında kelâm ilmine ihtiyaç duyulmamaktadır.⁸²² Her ne kadar İbn Âşûr'un bu itirazı haklı gibi görünse de nihai anlamda kelâm sıfatının varlığını bilmekle bu sıfatın aklî düzlemde hesabını vermenin farklı şeyler olduğunu söylemek gerekir. Tefsirin doğrudan konusuna veya kendisini önceleyen müsellemlerine (*Allah'ın varlığı gibi*) yönelik itirazları tefsir kalarak temellendiremeyeceği ortadadır. Bu yüzden tefsir kelâm ilmine ihtiyaç duymaktadır. Bu konuyu bir sonraki başlık olan tefsir-kelâm ilişkisinin mâhiyeti ve boyutları başlığı altında detaylı bir şekilde ele alacağız. Doğru ve tutarlı bir düşüncenin kurallarını bildiren mantık ilminin de kelâm ilmi kapsamında değerlendirildiği ayrıca belirtilmelidir.

vi. *Fen Bilimleri*: Kur'an'da yerküre, gök tabakaları, gezegenler, yıldızlar, canlılar, madenler, dağlar ve denizler gibi kâinatın farklı alanlarından bahseden ayetler vardır. Bu ayetlerin layıkıyla anlaşılması elbette ilgili alanları müstakil olarak araştıran fen bilimlerinden faydalanmakla mümkündür. Bu yüzden müfessirin en azından astronomi, tıp ve biyoloji gibi alanlarda hali hazırda ulaşılan son bilgilerden haberdar olmalıdır. Ayrıca bugün için oldukça yeni sayılabilecek birtakım keşiflerle Kur'an ayetleri arasında bir uyum görülmektedir. Müfessirin yeri geldiğinde bunlara değinmesi gerekir. "İlmî tefsir" veya "bilimsel tefsir" olarak adlandırılan bu yaklaşımın her ne kadar klasik dönemden itibaren izlerine rastlanılır olsa da özellikle 19 ve 20. yüzyıllarda artan bilimsel faaliyetlerle canlılık kazandığı bilinmektedir. Ayetlerin bilimsel veriler ışığında tefsir edilmesi gerektiğini düşünen bu yaklaşımın temel gerekçelerinden birisi Allah'ın kitabındaki [*tenzilî*] ayetlerle evrenin [*tekinî*] ayetleri arasında bir uyum olduğu düşüncesidir. Buna göre Allah'ın iki kitabı bulunmaktadır. Bunlardan birisi Allah'ın kudret sıfatının eseri olan kâinat kitabı diğeri de kelâm sıfatının eseri olan Kur'an'dır. Bu iki kitap birbirleriyle tam bir uyum içerisinde olup aralarında herhangi bir çatışmadan

⁸²⁰ Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr*, s. 95; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I, s.18; Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 21b; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 6.

⁸²¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 6.

⁸²² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, s. 26.

bahsedilemez.⁸²³ Diğer yandan Kur'an'ın bugün için aktüalitesini koruduğu ve her zamanın Kur'an'dan bir payı olduğu düşüncesi de bu yaklaşımda etkilidir. Zira Kur'an nasıl nüzûl dönemindeki insanları edebî yönüyle etkilemişse bugün için de ayetlerindeki bilimsel gerçeklerle insanları etkilemeye devam etmektedir.⁸²⁴ Her yaklaşım da olduğu üzere bu anlayışta da aşırı gidip tenkidi hak edenler olmuştur. Bu nedenle ayetlerin fen bilimleri ışığında yapılacak olan tefsiri alanında uzman olanlar tarafından yapılmalı, zorlama yorumlara gidilmemeli ve dilin kabul etmediği anlamlar ayete yüklenmeye çalışılmamalıdır. Ayrıca yorum sürecinde kesinleşmiş verilere dayanılmalı kesinlik kazanmamış bilgilere itibar edilmemelidir.⁸²⁵

vii. *Mevhibe İlmi*: Müfessir için manevî bir donanım olarak değerlendirilebilecek olan mevhibe ilmi Allah'ın, bildiğiyle amel eden kişiye bahsettiği bir ilim şeklinde tanımlanmaktadır.⁸²⁶ Kur'an'ın anlaşılmasının birtakım dil ve tarih verileriyle sınırlı olmadığı aynı zamanda manevi bir hazırbulunuşluğun da olması gerektiğine dayanan bu düşünceye göre Kur'an'ı anlamak isteyen kişi şayet kalbini günah, bidat, kibir ve dünya sevgisi gibi şeylerden temizler, zâhirî ve bâtinî amellerle süslerse Allah kendisine Kur'an'ın sırlarına vâkıf olabileceği bir anlayış verir.⁸²⁷ Bu bakımdan mevhibe ilmi Allah vergisi bir anlayış kabiliyetini ifade eder. Mevhibe (*ihsan*, *bağış*) ifadesi ilk bakışta bu ilmin tahsilinin insan gücünün haricinde olduğu gibi bir intiba verse de Suyûtî'ye göre durum zannedildiği gibi değildir. Aksine o, zühd ve amel bakımından gerekli olan şeylerin yapılmasıyla bu ilmin tahsil edilebileceğini savunur.⁸²⁸ Âlûsî de mevhibe ilminin kişisel çaba (*kesb*) ile elde edilebileceğini kabul eder. Ancak ona göre Kur'an'ın temel manalarını anlamak için bu ilme gerek yoktur. Üstelik mevhibe ilmine sahip olan bir müfessirin kendisine akan manaları (*feyz*) açığa çıkarması şöyle dursun çoğunlukla tabirine bile güç yetiremeyeceğini düşünür.⁸²⁹

İbn Cüzey ise bu bağlamda mevhibe ilmiyle beraber düşünülebilecek olan tasavvuf ilmine yer verir. Onun tasavvufa değinmesinin nedeni Kur'an'ın yer verdiği birtakım konuların

⁸²³ Bk. Celâl Kırca, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, İstanbul, Marifet Yayınları, 2005, s. 19 vd; Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'âni'l-kerîm*, Mısır, 2. bs., Matbaatu Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 1350/1932, V, s. 14; Bediüzzaman Saîd Nursî, "Nokta Risâlesi: İkinci Burhan", *Mesnevî-i Nûriye*, Isparta, Hayrat Neşriyat, 2015, s. 234 vd; a.mlf., *Muhâkemât*, s. 9 vd.

⁸²⁴ Ahmet Akbaş, *Prof. Dr. Zağlül en-Neccar ile Bilimsel Tefsir Üzerine*, İstanbul, Nida Yayıncılık, 2017, s. 26.

⁸²⁵ Kırca, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, s. 23, 28.

⁸²⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmî'i't-tefâsîr*, s. 95-96; Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 21b; Kâfiyeci, *et-Teyisr*, s. 12 (Arapça), 53 (Türkçe).

⁸²⁷ Bkz. Bilal Ercan, "Tefsir Geleneğinde Müfessirde Aranılan Şartlar", Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2018, s. 213-214.

⁸²⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, s. 705.

⁸²⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 6.

tasavvufun araştırma sahasına girmesidir. Allah'ın isim, sıfat ve fiillerine dair yer verilen bilgiler (*marifet*), nefsin tezkiyesi, güzel ahlakı elde etme ve kötü ahlaktan kaçınma suretiyle kalbin tasfiye ve tenviri gibi konularda vârid olan ayetler tasavvuf ile tefsirin ortak konularını teşkil eder. İbn Cüzey'e göre bu konularda basiret nuruyla ayetlerin ince anlamlarına ulaşan ve hakikî murada vakıf olanlar olduğu gibi bâtinîliğe dalıp Kur'an'ı Arap dilinin kabul edemeyeceği manalara hamledenler de bulunmaktadır.⁸³⁰ Bu nedenle bir derece öznel olan bu yorumlara te'vil, bu anlayışla telif edilen tefsirlere de işârî tefsir denilmesi isabetlidir.

Buraya kadar yer verilen ilimler hakkında genel bir değerlendirme yapılacak olursa şunlar söylenebilir: Tefsirin istimdâd ettiği ilimlerin bir kısmı (*lafzî ve naklî ilimler gibi*) tefsire anlamın açığa çıkarılması aşamasında ilke ve veri sağlarken bir kısmı ise (*fıkıh ilmi gibi*) yorum aşamasında anlamı detaylandırma ve tafsil etmeye imkân tanıyan bilgiler vermektedir. Anlamın açığa çıkarılması tek yönlü bir eylem olmadığı için yalnızca sözün ne dediğini çözmek murada ulaşmayı garanti etmemektedir. Bununla beraber sözden ne kastedildiğini de açığa çıkarmak gerekir ki bu dilin ötesinde bir çabayı gerektirir. Dilin ötesindeki varlık alanlarına dair araştırmalar ise bizatihi tefsirin dışında birtakım ilimler tarafından yapılmaktadır. Tefsirin bu durumda ilgili varlık alanlarını özel olarak soruşturan ilimlere dayanması veya bunlardan yardım alması gerekir. Bu nedenden ötürü tefsirin ilişkili görüldüğü ilimlerden bazısı anlama işinin aracı hükmündeyken bazısı da anlama işini belirleyen yani anlama anlamını veren bir yapı arz etmektedir.⁸³¹ Özetle söylemek gerekirse tefsir ilminin kendilerinden istimdâd ettiği ilimlerle konu, ilke ve meseleler düzeyinde ilişki kurduğu görülmektedir.

3. Tefsir-Kelâm İlişkisinin Mâhiyeti

İslam bilginleri arasında Gazzâlî'yle birlikte sistematik ve organize edilmiş (*müdevven*) ilim anlayışının yaygınlık kazanması ve dinî ilimleri felsefî-mantıkî ilimler gibi sistematikleştirme gayretinin artması ilimlerin birbirleriyle ilişkileri, hiyerarşisi ve sınırları sorununu gündeme getirmiştir. Bu yüzdendir ki müteahhirîn dönemine ait pek çok eserin girişinde ilgili ilmin tarifini, konusunu, meselelerini, amacını, şerefini ve yardım aldığı ilimleri (*istimdâd*) tanıtan bir bölüme (*mukaddime-i ilim*) yer verildiği görülmektedir. Bu bilgiler hem ilmi tahsile girişen kişiye daha işin başındayken o ilim konusunda icmâlî bir tasavvur vermekte hem de ilgili ilmin diğer ilimler arasındaki yerini tespit etmektedir. Tez kapsamında incelediğimiz müfessirlerin hemen hepsi de mukaddimelerinde tefsir ilminin tanımı, konusu,

⁸³⁰ İbn Cüzey, **et-Teshîl**, I, s.17.

⁸³¹ Dilbilimleri, mantık ve fıkıh usûlü anlamının aracını teşkil ederken kelâm, fıkıh, ahlak, tasavvuf ve fen bilimleri ayetlerin anlam alanını belirleyen, bu alana dair bilgi veren bir fonksiyon icra ederler.

amacı ve istimdâdına değinmektedir. Özellikle bir önceki bölümde serimlendiği üzere istimdâd bahislerinde sınırlı da olsa tefsirle diğer ilimler arasındaki ilişkinin neliğine yönelik açıklamalar bulunmaktadır. Bu bölümde ise müfessirlerin tefsir-kelâm ilişkisine yönelik açıklamaları ve mukaddimede yer verilen kelâmî konular üzerinden bu ilişkinin mâhiyeti tespit edilip ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Müfessirlerin bu ilişki konusunda ne tür bir tavır takındıklarına değinmek önem arz etmektedir. Bu konuda müfessirlerin benimsediği müspet ve menfi iki yaklaşımdan bahsedilebilir:

[1] Çoğunluğa göre Allah'ın zatı, sıfatları, fiilleri, O'nun için neyin zorunlu neyin mümkün neyinse imkânsız olduğu gibi ulûhiyet konularında nübüvvet ve âhirete ilişkin meselelerde ve bunların ispatında tefsir, kelâm ilmine ihtiyaç duymaktadır.⁸³² Bu anlamda kelâmın tefsiri temellendirici ve bir ölçüde belirleyici bir işlevi olduğu söylenebilir. Yalnız burada tefsirle kelâm arasındaki ilişkinin tek yönlü olmadığı da vurgulanmalıdır. Kelâm ilmi, inanç ilkelerinin konu ve yüklemelerini büyük ölçüde Kur'an'dan aldığından dolayı ayetlerin doğru anlaşılabilmesi için tefsir ilmine başvurmaktadır. Dolayısıyla kelâm ilmi, tefsirin dayandığı temel ilkeleri temellendirirken tefsir ilmi ise Kur'an'a dair araştırmalarının sonuçlarını kelâm ilmine sunmaktadır. Bu bakımdan her iki ilmin birbirinden yararlandığını (*istimdâd*), aralarında karşılıklı bir münasebet olduğunu söylemek mümkündür.⁸³³

[2] İbn Âşûr'un temsil ettiği diğer yaklaşıma göre ise tefsir ilmi inanç esaslarına ilişkin delillerin detaylandırılması ve genişletilmesi dışında kelâma ihtiyaç duymamaktadır. Ona göre istimdâd ancak bir ilmin teşekkülü sırasında kendisini önceleyen ve ona temel ilkelerini veren bir ilim için söz konusu olur. İlimin kuruluşundan sonra herhangi bir konuya ilişkin detaylı ve derinlikli bir bilgi ihtiyacı ilimler arasında istimdâd ilişkisinin bulunduğu anlamına gelmez. Bu açıdan bakıldığında tefsirin istimdâdı bir kısım dil, belâgat ve rivayet ilimleriyle sınırlıdır. Bu yüzden de İbn Âşûr'a göre tefsirle kelâm arasında zorunlu bir ilişkiden söz etmek mümkün değildir. Öte yandan kelâm sıfatının ispatı gibi tefsirin kelâm ilmine dayandığı yönünde gerekçe olarak gösterilen meselelerin henüz kelâm ilmi teşekkül etmemişken selef arasında müsellemler kazyeler (*inanç ilkeleri*) şeklinde bulunuyor olması da iki ilim arasında zorunlu bir bağ olmadığını göstermektedir. Tefsirlerde yer verilen kelâma dair meseleler ise muradın

⁸³² Bkz. Râgıb el-İsfahânî, **Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr**, s. 95; İbn Cüzey, **et-Teshîl**, I, s.18; Ebû's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 21b; Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 6.

⁸³³ Bkz. Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 5; Ömer Türker, "Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri", Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 193.

detaylandırılmasına (*teveşşü'*) yönelik çabalar olarak görülmelidir. Yoksa bu kelâmî meselelerin, muradın belirlenmesinde doğrudan bir etkisi yoktur. Dolayısıyla kelâmîla tefsir arasında tayin edici bir ilişkiden söz edilemez.⁸³⁴

İbn Âşûr'un bu tavrı esasında tefsirin mâhiyetine dönük düşüncelerine dayanmaktadır. O, müfessirlerin murada karşılık gelen açıklamalarıyla muradı detaylandırmaya yönelik olanları birbirinden ayırmaktadır. Buna göre müfessirlerin dil, belâgat ve rivayet ilimlerinden istifadeyle aslî anlam ve yan anlamlar konusunda ortaya koydukları açıklamalar murada tekabül etmektedir. Ancak aslî anlamın daha iyi anlaşılması ve bu anlamın temellendirilmesi adına diğer ilimlere ait birtakım detay konulara yer verilmesi ise muradı aşan bir açıklama olarak görülmelidir.⁸³⁵ Bu bakımdan aslî anlamın keşfi sırasında kelâm ilmine ihtiyaç duyulmadığını ancak konunun dayandığı delillerin detaylandırılması ve genişletilmesi için ihtiyaç duyulabileceğini söylemektedir.⁸³⁶ İbn Âşûr kendi yaklaşımı itibarıyla tutarlı bir görünüm sergilese de tefsir tarafından doğruluğu kabul edilen ilkelerin temellendirilmesini istimdâdın dışında tutması hâkim müdevven ilim anlayışına pek uygun düşmemektedir. Zira konusuna veya kendisini önceleyen müsellemlere yönelik itirazları tefsir ilminin kendi sınırları içerisinde cevaplandırıp delillendiremeyeceği ortadadır. Bu yüzden tefsir konusunu temellendirmesi ve birtakım yorum ilkelerini vermesi bakımından kelâm ilmine ihtiyaç duymaktadır.

Muradın açığa çıkarılması için sözün yalnızca literal açıdan çözümlenmesi yeterli değildir. Sözle murâd edilen anlamı kavramak için sözün ne dediğini bilmenin yanında sözün karşılık geldiği varlık alanını da tanımak lâzımdır. Bu nedenle tefsirin, dilin ötesinde bir varlık alanına atıfta bulunan ayetleri anlarken doğal olarak bu alanı derinlemesine inceleyen bir diğer tabirle bu alanda mâhiyet araştırması yapan ilimlere dayanması gerekir. Tefsirin, inanç ilkelerinin belirlenmesi konusunda kelâm ilmine dayanması da yine bu bağlamda değerlendirilmelidir. Çünkü kelâmın ulûhiyet, nübüvvet ve âhiret konularını (*metafizik*) bir mâhiyet araştırması haline getirmesi esasında bu konularla ilgili ayetlerin nasıl anlaşılacağına (*yani murâd-ı ilâhîye*) yönelik bir çabanın sonucudur. Dolayısıyla kelâm ilminin başlangıç noktası Kur'an olduğu gibi nihai anlamda ulaşmak istediği noktada Kur'an'dır. Bu yüzden

⁸³⁴ Bkz. İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 26.

⁸³⁵ Bkz. İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 42.

⁸³⁶ Bkz. İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 26.

ki kelâm inanç ilkelerinin konu ve yüklemelerini Kur'an'dan almakta ve bunları olgunlaştırmak suretiyle ulaştığı ilke ve nazariyelerle Kur'an'ı anlamaya çalışmaktadır.⁸³⁷

Felsefî-mantıkî dilin iyice yerleştiği ve ilimler arasında hiyerarşik bir yapının bulunduğu kabul edilen müteahhirîn döneminde tefsirle kelâm arasındaki ilişkinin kaçınılmaz olduğu söylenmelidir. Zira ilimlerin bir bütün olarak varlığın çeşitli hal ve durumlarına göre yapılan araştırmalar olarak görülmesi, ilimler arasında organik bir bağın olduğunu göstermektedir. Bu nedenle varlığı en genel hali (*varlık olması*) bakımından inceleyen ilimle varlığı daha dar bir haysiyet bakımından inceleyen ilim arasında sıkı bir irtibat olduğu açıktır. Kelâm ilmi varlığı varlık olmak bakımından konu edinmekle varlığa ilişkin bütün araştırmaların varlık ve bilgi ilkelerini vermeyi üstüne almıştır. Bu nedendir ki bütün ilimler kelâm ilmine ihtiyaç duyar. Yalnız kelâm ilmi ilkeleri konusunda bir başka ilme ihtiyaç duymamaktadır. Zira konusu ondan daha geniş bir ilim olmadığı için ondan daha üstün bir ilim de yoktur. Bu bakımdan tefsirin konu ve ilkeleri hususunda tümel bir ilim olan kelâm ilmine dayandığı pekâlâ söylenebilir.

Mukaddimelerde yer verilen konu ve açıklamalardan ve yerleşik ilim anlayışından hareketle tefsir-kelâm ilişkisi, ontolojik ve epistemolojik olmak üzere iki düzeyde ele alınabilir:

Birincisi: Tefsirle kelâm arasındaki ilişki her şeyden önce kelâm ilminin, tefsirin faaliyetlerini ontolojik düzlemde anlamlı kılmasına bağlanmaktadır. Tefsir ilminin murâd-ı ilâhî araştırması öncelikle bir ilâhın var olduğu, kelâm edebildiği, Hz. Muhammed'e hitap ettiği ve Kur'an'ın da böyle ilâhî bir kelâm olduğu kabullerine dayanır. Bu durumda tefsir incelemelerinin meşruiyeti bu kabullerin doğruluğunun ortaya konmasına bağlıdır. Bu anlamda kelâmın tefsir ilmine *varlık ilkesini* verdiğini söylemek mümkündür. Bu, kelâmın araştırma alanının genişliğiyle yani tümel bir ilim olmasıyla ilişkilidir.

İkincisi: Tefsirle kelâm arasındaki ilişkinin bir diğer yönü ise tefsir ilminin kelâmdan epistemolojik düzlemde istimdâd ediyor olmasıdır. Klasik bilim anlayışı açısından her ilim tasavvurî ve tasdikî ilkelerini genellikle üst ilimlerden nadiren de alt ilimlerden alır. Bu bakımdan tefsir ilmi dile dair konularda nasıl dil ilimlerinin kavram ve ilkelerini kendi bünyesine alıyorsa mantık, delil, nazar ve inanca dayanan konularda da kelâm ilminin kavram ve ilkelerine başvurmaktadır. Özellikle bu konuda dillendirilen hususların başında Allah'ın sıfatları, fiilleri, O'nun için zorunlu, mümkün ve imkânsız olan şeyler ve müteşâbih ayetlerin

⁸³⁷ Bkz. Türker, "Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Tevil Anlayışı", s. 193.

nasıl anlaşılacağı gibi hususlar gelmektedir. Bu anlamda ise kelâmın tefsir ilmine *bilgi ilkelerini* verdiğini söylemek mümkündür.

Sonuç itibarıyla müfessirlerin çoğunluğunun tefsir-kelâm ilişkisi konusundaki yaklaşımı müspet yöndedir. Bu konuda muhalif bir çizgide bulunan İbn Âşûr bile yorum aşamasında kelâma ihtiyaç duyulduğunu reddetmemektedir. Dolayısıyla tefsirle kelâm arasında gerek tefsiri önceleyen konuların temellendirilmesi gerek tefsirle ortak olan birtakım konuların detaylı araştırılıp belirli ilkelerin ortaya konulması açısından sıkı bir ilişki bulunduğu açıktır. Tefsirle kelâm arasındaki ilişkinin teorik arkaplanına dair yaptığımız bu değerlendirmelerden sonra şimdi bu ilişkinin pratiğe döküldüğü mukaddimelerde yer verilen kelâmî konular çerçevesinde müfessirlerin tefsir-kelâm ilişkisini hangi açılardan kurduklarını ortaya koymak ve bu ilişkiyi görünür kılmak gerekmektedir.

4. Tefsir-Kelâm İlişkisinin Boyutları

Mukaddimelerin değerlendirilmesi sırasında detaylı bir şekilde göstermeye çalıştığımız üzere ilgili mukaddimelerde tefsir-kelâm ilişkisine dair zengin bir içerik sunulmaktadır. Her bir müfessir tefsirden önce bilinmesi gerektiğini düşündüğü bir kısım konulara değinmiştir. Bu bağlamda yer verilen başlıca kelâmî konular; bilgi teorisi, Allah'ın varlığı, birliği, ilâhî isimler, Kelâmullah'ın mâhiyeti (*halku 'l-Kur'an*), kulların fiilleri, hayır-şer, hüsün-kubuh, ilâhî fillerde nedenlilik, zorunluluk, mutlak nübüvvet, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) nübüvveti, Kur'an'ın i'câzı ve haşirdir. Görüldüğü üzere bunların içinde gerek varlık bakımından tefsir ilmini önceleyen gerek bilgi bakımından tefsir eylemini yönlendirici nitelikte konular vardır. Biraz daha yakından bakıldığında -bazı benzerlikler bulunmakla beraber- her bir mukaddimede farklı bir konu bütünü üzerinden tefsir-kelâm ilişkisinin kurulduğu görülür. Bu durum tefsir-kelâm ilişkisinin pratikte nasıl cereyan ettiğinin daha iyi anlaşılmasına yarayacaktır.

Mukaddimelerde yer verilen konular ve değerlendirmelerden hareketle tefsirle kelâm arasında üç yönden ilişki kurulduğu söylenebilir. Buna göre; [1] tefsir ilminin *ontolojik ilkesinin* temellendirilmesi (*mevzû*'), [2] *epistemolojik ilkelerinin* verilmesi (*mebâdî*) ve iki ilim arasında ortak olan [3] *maksatlar* (*mesâil*) açısından ilişki kurulmaktadır. Birinci yön neredeyse bütün mukaddimelerde vurgulanmış olsa da bunu derinlemesine ortaya koyanın Âlûsî olduğunda şüphe yoktur. Bilgi teorisini, birtakım metafizik meseleleri ve tevil ilkelerini içine alan ikinci yön ise Ebü's-Senâ el-İsfahânî'de daha net gözükmemektedir. Kur'an'ın maksatları üzerinden tefsir-kelâm ilişkisinin kurulduğu üçüncü yön ise kuşkusuz Nursî'ye aittir. İbn Âşûr'un bu

konudaki yaklaşımını da üçüncü vecih bağlamında değerlendirmek daha isabetlidir. Şimdi bu yönlerin her birini ayrı başlıklarda detaylı bir şekilde incelememiz uygun olur.

4.1. Tefsir İlminin Ontolojik İlkesini (*Mevzû'*) Temellendirmesi Bakımından Kelâm İlmi

Her ilim kendisinden zâtî arazlarının talep edildiği bir konu etrafında var olur. Konu, bir ilmin hem varlık sebebidir hem de onu diğer ilimlerden ayıran (*mümeyyiz*) şeydir. Bu anlamda her ilmin konusu ontolojik bir temele karşılık gelmektedir. Ancak hiçbir ilim kendi sınırları içinde kalarak konusunu kanıtlayamaz. Sınırları dışına çıktığı takdirde ise ilim, o ilim olmaktan çıkar ve ilimler birbirine müdahil olur. Bu nedenle her ilim konusunu varlık bakımından daha önce gelen üst bir ilimden müsellemler olarak alır. Zaten bir ilmin zâtî hallerini araştırdığı nesneye konu veya mevzû' denmesinin nedeni de üst bir ilim tarafından vaz' edilmiş/ortaya konmuş olmasıdır. İlimler arasında tam bir tertip ve hiyerarşinin hâkim olduğu klasik bilim felsefesinde ilimlerin konu ve ilkeleri en üst ilim olan kelâm tarafından ortaya konmaktadır.⁸³⁸

Tefsir ilmi, Kur'an olması ve ilâhî murada delalet etmesi bakımından Allah kelâmını araştırmaktadır. Tefsirin bütün uğraşısının Kur'an üzerine olması hasebiyle varlığının Kur'an'ın varlığına (yani hak oluşuna) dayandığı söylenebilir. Bu nedenden ötürü tefsirin ontolojik ilkesi Kur'an'ın gerçek anlamda Allah kelâmı olmasıyla ilişkilidir. Yalnız burada birkaç zor ve girift problemle karşılaşmaktadır. Bu problemlerin başında Allah'ın mütekellim oluşu gelmektedir. Zira bu ortaya konmadığı takdirde ilâhî kelimadan bahsetmek mümkün değildir. Daha sonra ilâhî kelâmın mâhiyeti problemi ortaya çıkmaktadır. Bu problemin çözümü aynı zamanda Allah'ın zatıyla beraber olan hakikî kelâmı ile belirli bir zaman, mekân, dil ve yazıyla tezahür eden görünümü arasındaki ilişkinin mâhiyetini de açıklayacak niteliktedir. Son olarak da elimizdeki Kur'an'ın gerçekten Allah kelâmı olup olmadığı problemi (i'câz) çözümlenmelidir. İşte bu problemlerin burhanla neticeye bağlanması tefsir ilmini aşan nitelikte bir iştir. Tefsir bu noktada kelâm ilminden istimdâd etmektedir.

Allah'ın mütekellim oluşu her ne kadar mezheplerce kabul edilen bir husus olsa da birtakım aklî ve naklî delillerle izah edilmeye çalışılır. Ayet ve hadislerde doğrudan ya da dolaylı olarak Allah'a ait bir kelâmın olduğu bildirilmekle⁸³⁹ beraber yalnızca naklî delillerle yetinilmesi yeterli olmadığından aklî delillere başvurulmaktadır. Aklî deliller içerisinde ise innî

⁸³⁸ Bkz. Odabaş, *İbn Sînâ'da Bilimsel Yönteme Giriş*, s. 133, 135, 137, 153, 154.

⁸³⁹ Bkz. Bakara 2/30, 75, 174; En'am 6/34; Tevbe 9/6; Hud 11/119; Nahl 16/40; Kehf 18/27, 109; Şûrâ 42/51. Hadisler için ayrıca bkz. Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd* ('Ağâ'idü's-selef içinde), nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr-Ammâr C. et-Tâlibî, İskenderiye, 1971, s. 117-219.

ve limmî şeklinde isimlendirilebilecek iki tür burhan öne çıkmaktadır. Limmî burhan ki en sık kullanılan delildir ilâhî zatın mükemmelliğinin, kelâm sıfatını gerektirdiği aksi takdirde ilgili sıfatın nefyinin, zatta noksanlığa sebep olacağı şeklindeki delildir. Buna göre Allah kelâm sıfatına sahip değilse o zaman dilsizlik, suskunluk gibi eksiklik, acizlik ifade eden bir nitelik onun için geçerli olacaktır. Bu ise Allah hakkında mümkün değildir. Dolayısıyla zatının mükemmelliği, bir kemal göstergesi olan kelâm sıfatına sahip olmasını gerektirmektedir.⁸⁴⁰

İnnî burhansa toplumun ilâhî bir yasaya ihtiyaç duyması üzerinden temellendirilmektedir. Buna göre insanlar, bütün ihtiyaçlarını tek başına karşılamaları mümkün olmadığı için topluluk halinde yaşamak durumundadırlar. Ancak insanların beraber yaşamanın doğuracağı haksızlıklardan korunabilmesi için toplumda adaletin tesis edilmesi gerekir. Bu ise ancak herkesin kendisine itaat edeceği bir zat olan Allah'ın bildireceği kanunlarla olur. Dolayısıyla insanların içinden bir elçi aracılığıyla insanlara bu konu hakkındaki sözünü ulaştırır.⁸⁴¹ Diğer yandan Allah'ın insanlardan bir elçiye vahyetme gerekliliği mahlûkatın yaratılış gayesi üzerinden de kurulabilir. İnsanların ne için yaratıldığının ve hayatın ardından onları neyin beklediğinin bildirilmesi Cenâb-ı Hakk'ın maksatlarının⁸⁴² tahakkuku açısından gereklidir. Zira insan kendi başına Allah'ın emir ve nehiylerini keşfedemez. Dolayısıyla insan; varlığının anlamını, gayesini, âlemin hakikatini bilmek ve Allah'ı tanıyabilmek için ilâhî vahye ihtiyaç duymaktadır. Bu durum ise Allah'ın kelâm sıfatını iktiza eder.⁸⁴³ Nitekim geçmiş pek çok peygamber, vahiy ve ilâhî kitaplar da kelâm-ı ilâhînin sübûtunu doğrulamaktadır. Kelâmcıların peygamberlerin icmâi⁸⁴⁴ şeklinde ifade ettikleri delilin de bu bağlamda değerlendirilmesi gerekir.

İlâhî kelâmın mâhiyetine gelince bunun zat-ı ilâhiyle kaim olan ezeli bir mana olduğu düşünülmektedir. Hakikî anlamda harf, lafız, ses gibi cüzlerden oluşmayan; emir, nehiy ve haber gibi kısımlara ayrılmayan; zamansal bir ardışıklığın (teakup) bulunmadığı tek bir manadır. Bu mananın belirli bir zaman ve mekânda belirli bir dili konuşan insanlara yönelik izhâr edilmesiyle ilâhî kelâm çeşitli maddi formlar kazanır. Bu anlamda ilâhî kelâm, nefsi ve lafzî olmak üzere iki boyutludur. Âlûsî'ye göre bunların her birini de masdar (*tekellüm*) ve

⁸⁴⁰ Bkz. Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 11; Nüreddin es-Sâbûnî, **Mâtüridiyye Akaidi**, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul, 14. bs., İFAV Yayınları, 2015, s. 75; a.mlf., **el-Kifâye fi'l-hidâye**, nşr. Muhammed Aruçi, Beyrut, Daru İbn Hazm, 1436/2014, s. 116.

⁸⁴¹ Bkz. Ebû's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 1b-2a.

⁸⁴² Her ne kadar bu konuda ihtilaf olsa da hem ayetlerden hem Hz. Peygamber'in sözlerinden Allah'ın mahlûkatı belirli gayelerle yarattığı anlaşılmaktadır.

⁸⁴³ Bkz. Bediüzzaman Said Nursi, **Sözler**, İstanbul, Altınbaşak Neşriyat, 2010, s. 249.

⁸⁴⁴ Cürânî, **Şerhu'l-Mevâkif**, III, s. 148.

mefûl (*mütekellem bih*) olmak üzere iki kısma ayırmak gerekir. Masdar anlamındaki nefsi kelam zatla kaim ezeli bir niteliği ifade ederken, mefûl anlamındaki nefsi kelam ise mutlak olarak maddeden uzak hükmî lafızlara karşılık gelen gaybî kelimeleri ifade eder. İşte Kur'an, Allah'ın bu mefûl anlamındaki nefsi kelamına tekabül etmektedir. Bu itibarla Kur'an, *Allah'ın ilminde bir dizilime sahip mutlak olarak maddeden mücerret ezeli-gaybî kelimelere* karşılık gelir. Kur'an'ın indirilmesi esasında bu gaybî kelimelerin düşünce, dil ve yazıda açığa çıkarılması demektir.⁸⁴⁵

Kur'an'ın ezeli kısmına denk düşen nefsi kelâmın yalnız manaya mı yoksa nazım ve mana bütününe mi karşılık geldiği de yine burada ayrıca değinilmesi gereken bir problem olarak durmaktadır. Âlûsî'ye göre (*mefûl anlamındaki*) nefsi kelâm, nazım ve mana bütününe tekabül etmektedir. Yukarıda yer verilen detaylı tasnif de esasında bu gerçeği daha açık şekilde ortaya koymak için zikredilmiştir. Zira salt nefsi-lafzî ayrımı insanlarca mana-lafız ayrımı olarak algılanabilmekte bu durum ise Kur'an'ın yalnızca manasının Allah'a ait olduğu lafzınsa doğrudan ilâhî kaynaklı olmadığı şeklinde bir düşünceyi doğurmaktadır. Hâlbuki sırf manadan ibaret bir Kur'an tasavvuru mümkün görülmemektedir. Bu bakımdan Kur'an'ın hem nazımının hem de manasının Allah'a ait olduğu kesin bir dille belirtilir.⁸⁴⁶ Kur'an tasavvurunun neliğinin yorumcunun tefsir yöntemi üzerine etki edeceği de muhakkaktır.⁸⁴⁷ Örneğin makâsıdî tefsir veya tarihselcilik gibi hatta daha uçtaki tefsir yaklaşımlarının varlığı Kur'an'ın hâdis bir kelâm olmasıyla temellendirilebilmektedir. Zira nazımın Allah'a ait olmadığı şeklindeki bir düşünce manayı/mesajı önceleyen, lafzın tevilini kolaylaştıran bir anlayışı da beraberinde getirir.⁸⁴⁸ Bu bakımdan âlimlerin genel kabulü, Allah'ın zatıyla beraber olan (*mefûl anlamındaki*) nefsi kelâmın yani Kur'an'ın nazım ve mana bütünü olduğu ve yaratılmadığı buna karşın fizik âlemde kendisiyle tezahür ettiği harf ve seslerin hâdis olduğu yönündedir.⁸⁴⁹ İlâhî kelâmı Kur'an arasındaki ilişkinin mâhiyetine dönük olan bu problem de genel hatlarıyla ortaya konduğuna göre bir sonraki probleme geçilebilir.

Kur'an'ın, Allah'ın kelâmı oluşu problemi daha ziyade i'câz teorisi üzerinden temellendirilir. Yani Kur'an Allah kelâmı olduğu iddia edilen insanüstü özelliklere sahip

⁸⁴⁵ Bkz. Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 9-12.

⁸⁴⁶ Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 12; Elmalılı M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, İstanbul, Yenda Yayın-Dağıtım, t.y., s. 153; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, s. 164-166;

⁸⁴⁷ Detaylı bir analiz için bkz. Ali Rıza Gül, "Geleneksel Kur'an Tasavvurunun Tefsir İlminin Oluşumuna ve Gelişimine Etkisi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2006, cilt: XLVII, sayı: 1, s. 11-53.

⁸⁴⁸ Melikşah Sezen, **İlm-i Kelam ve Diğer İlimlerle İlişkileri**, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 2020, s. 93.

⁸⁴⁹ Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi, **Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunması Meselesi**, Çev. Mahmud Petek, İstanbul, İslami Medrese Yayınları, 2019, s. 90-96.

mucizevî bir kitaptır. Bu iddiayı doğrulayan insanüstü özellikler ve mucizevîlik onun Allah kelâmı olduğunu gösterir. Bu bakımdan ilgili problem i'câzın sübûtu ve sebepleri açısından ele alınmaktadır. Öncelikle olgusal anlamda i'câzın varlığının sabit olduğu belirtilir. Zira Kur'an, belâğatin zirvesinde bulunan Araplara tekrarla meydan okumuş onlarsa bu meydan okumaya karşılık verememişlerdir. Müşriklerin bu konudaki acziyetleri Kur'an'ın mu'ciz bir kelâm olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Kur'an'a karşı söz yerine kılıçla mücadeleyi tercih etmeleri de birinci yolun mümkün olmadığını göstermektedir.⁸⁵⁰ Ayrıca aradan on dört asır gibi uzunca bir süre geçmesine rağmen bu konuda ciddi bir ürün ortaya konulamamış olması da bu iddianın doğruluğunu desteklemektedir.

Kur'an'ın mu'ciz olmasını sağlayan yönler ise çeşitli başlıklar halinde ele alınmıştır. Her ne kadar bazı âlimlerin Kur'an'ın i'câzı konusunda daha çok nazma odaklanmalarına karşın diğerlerinin nazım ve manaya taalluk eden yönlerin tamamını serimlemeye çalıştıkları görülmektedir. Bunları genel olarak beyânî, gaybî ve bilimsel i'câz şeklinde özetlemek mümkündür. Beyânî i'câz; Kur'an'ın eşsiz nazım ve üslubunu, erişilemeyecek yükseklikteki belâgat ve fesâhatini kapsamaktadır. Kur'an'ın geçmiş peygamberler, ümmetler ve şariatlerden, nüzul döneminde ve daha sonra gerçekleşecek birtakım olaylardan haber vermesi ise gaybî i'câz kapsamında değerlendirilir. Kur'an'ın kâinata dair yer verdiği bilgiler içerisinde nüzul dönemindeki insanların bilemeyeceği yeni keşfedilmiş birtakım bilimsel gerçekler vardır. Kur'an'ın ihtiva ettiği bu kevnî hakikatlerse bilimsel yöndeki i'câzını göstermektedir. Kur'an sayılan bu yönlerin tamamı açısından mu'ciz bir kelâmdır. Bu durum onun ilâhî kaynaklı olduğunu göstermektedir.⁸⁵¹ Öte yandan Hz. Peygamber'in mucizeleri üzerinden de Kur'an'ın Allah kelâmı olduğunun ispat edildiği belirtilmelidir. Zira O'nun peygamberliğinin sübutu aynı zamanda tebliğ ettiği kelâmın da hak olmasını gerektirir.⁸⁵²

Genel olarak tasvir etmeye çalıştığımız bu çerçevede tefsirin konusunun kelâm tarafından nasıl temellendirildiğini göstermektedir. Amacımız ilgili ispat tarzlarını detaylı şekilde ele almak olmadığı için bu şekilde daha genel bir anlatımı seçtik. Daha ziyade kelâm ile tefsir arasındaki ilişki yönünü ortaya koymaya gayret ettik. Bu nedenle böyle hülâsa bir anlatımla tefsirin problem edinmesi mümkün gözükmeyen meselelerin neler olduğunu ve kelâma neden ihtiyaç duyduğunu göstermeye çalıştık. Görüldüğü üzere tefsir ilminin konusunun

⁸⁵⁰ Bkz. Râgıb el-İsfahânî, **Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr**, s. 103-104; Ebü's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 4b-5a; Nursî, **İşârâtü'l-i'câz**, s. 492-496; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 101-104.

⁸⁵¹ Bkz. Râgıb el-İsfahânî, **Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr**, s. 104-108; Ebü's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 5a; Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, s. 31-32, Nursî, **İşârâtü'l-i'câz**, s. 492; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 104-105.

⁸⁵² Ebü's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 2b-3a.

temellendirilmesi ilgili ilmi aşan birtakım problemleri beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda ilâhî kelâmın ve Kur'an'ın ilâhî kelâmı ile ilişkisinin mâhiyeti bile başlı başına önemli ve yoğun bir meseledir. Zaten tefsirden bu anlamda bir varlık araştırmasında bulunması beklenmemektedir. Zira kelâm ilmi bu problemleri detaylı bir şekilde soruşturmakta ve ulaştığı neticeler itibarıyla tefsir ilmine varlık imkânı vermektedir.

4.2. Tefsir İlminin Epistemolojik İlkelerini (Mebâdî) Vermesi Bakımından Kelâm İlmi

Her ilmin kendisiyle temel kavramlarını açıkladığı ve problemlerini temellendirdiği birtakım tasavvurî ve tasdikî ilkeleri vardır. Bu ilkeler bir ilmi, gerçek anlamda sistematik bir ilim haline getiren unsurların başında gelir. Bir bakıma ilmin meselelerini kendisine dayanarak soruşturduğu bu ilkelere epistemolojik ilkeler denebilir. Yalnız geçmiş bölümlerde de değinildiği üzere bedihî olmayan bu ilkelerin ya o ilme denk ya da onun üstündeki bir ilim tarafından açıklanması gerektir. Dolayısıyla bu öncüller üst ilimler için doğruluğu araştırılan bir mesele iken alt ilimlerde doğruluğu kabul edilmiş (*müsellem*) ilkeler halindedir. Bu bakımdan her ilim ilkelerini temellendiren ilmî disiplinden istimdâd etmek durumundadır. Zira bu ilkelere dayanılarak ulaşılan sonuçların doğruluğu ilgili ilkelerin doğruluğuna dolayısıyla üst bir ilim tarafından ilkelerin tahkik edilmesine bağlıdır.

Tefsir ilminde bizatihi kendisi tarafından üretilen ilkelerin varlığı tartışılan bir konu⁸⁵³ olmakla birlikte müfessirlerin tefsir ameliyesini yürütürken birtakım ilkelere dayandıkları inkâr edilemez. Nitekim Kur'an ilimleri ve tefsir usûlüne dair yazılmış eserlere bakıldığında tefsir ilminin; dil, mantık, fıkıh, usûl ve kelâm gibi temel İslam bilimlerinden ilke alışverişinde bulunduğu açıkça görülmektedir.⁸⁵⁴ Özellikle mukaddimelerin değerlendirilmesinin yapıldığı tezin birinci bölümüne bakılırsa bununla alakalı pek çok örnekle karşılaşılacaktır. Sözelimi hakikat-mecaz konusu bir tasavvurî ilke olarak belâgat ve fıkıh usulünden alınır. Belâgat ilmi istilâhın dilsel mahiyetine fıkıh usûlü ise dilsel delaletine odaklanır. Yine mesela “*akıl nakille teâruz ettiğinde akıl asıl kabul edilir nakil tevil olunur*” ilkesi kelâm ilminden alınır ve tevil faaliyetinde tasdikî bir ilke olarak kullanılır.⁸⁵⁵

⁸⁵³ Molla Fenârî ile talebesi Kâfiyeci arasında geçen tartışmada Fenârî'nin tefsirin ilim olamayışını yeterli düzeyde küllî ilkelere sahip olmamasına bağlaması buna karşın Kâfiyeci'nin ortaya koyduğu ilkeler burada tekrar hatırlanmalıdır.

⁸⁵⁴ Bkz. Abdulhamit Birişik, “Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi”, **İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl-V Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 18-19 Ocak 2014**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014, s. 89-100.

⁸⁵⁵ Bkz. Nursî, **Muhâkemât**, s. 15-17, 24-26.

Özellikle tefsirle kelâm arasında (*gerek kelâmdan tefsire gerekse de tefsirden kelâma doğru*) yüksek düzeyde bir bilgi akışının olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu anlamda mukaddimelerde ilgili konunun anlaşılmasını kolaylaştıracak birçok kelâmî problemin bulunduğu görülmektedir. Ebü's-Senâ el-İsfahânî'nin mukaddimede yer verdiği bilgi teorisi, ilâhî isim ve sıfatlar ve ilâhî fiiller bu bağlamda öne çıkan kelâmî problemlerin başında gelmektedir. Kelâm ilmi çerçevesinde soruşturulan ilgili meselelerin sonuçları ayetlerin tefsirinde doğrudan etkili olmaktadır. Yalnız bu meselelerin yine nas ve akıl dikkate alınarak temellendirildiği düşünülürse *kelâmdan tefsire doğru* tek yönlü bir ilişkiden ziyade *karşılıklı bir etkileşim* olduğunu söylemek daha doğrudur. Bu bakımdan kelâm naslardan temel önermelerini almakta daha sonra bunlar üzerinde akıl, mantık ve diğer ilimlerin imkânlarını kullanarak birtakım nazariyelere ulaşmakta ve sonuç olarak bunları ilkeler halinde tekrar diğer ilimlere sunmaktadır.⁸⁵⁶

Her tür bilme, anlama ve yorum faaliyetinin kendisine dayandığı onu önceleyen bir bilgi teorisi bulunmaktadır. Tefsirin üzerine temellendiği bilgi teorisinin ise tümel bir ilim olan kelâm tarafından belirlendiği görülmektedir. Bu bağlamda Ebü's-Senâ el-İsfahânî tefsirinin girişinde bilginin neliği, kısımları ve zihinsel süreçleriyle ilgili bir mukaddimeye yer vermiştir. Bu mukaddimede öncelikle bilginin kendisine dayandığı idrakin mâhiyeti ve türlerine devamında ilmin tanımı ve kısımlarına sonrasında ise nazar, fikir, delil, akıl ve hikmet gibi bilgiyle ilişkili görülen kavramlara değinilmiştir.⁸⁵⁷ Konuya ilişkin yapılan açıklamalar büyük ölçüde filozof ve mütekellimlerin nefis ve bilgi teorilerine dayanmaktadır.⁸⁵⁸ Her ne kadar bilme eyleminin mahiyeti veya bilinenlerin suretlerinin zihinde nasıl bir süreç izlediği gibi problemler tefsirin doğrudan ilgi alanına girmiyor olsa da bu düşünsel arkaplana dayanarak ulaşılan hükümler tefsiri de bağlamaktadır. Nitekim kesin bilgiyi (*yakîn*) zan, vehim, kuşku ve taklitten ayıran (*mümeyyiz*) niteliklerin tespiti; bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere ulaşılmasının keyfiyeti Kur'an'dan çıkarılan hükümlerin ve yapılan tevillerin doğruluk ve kesinlik değerini belirlemeye yarayacaktır.⁸⁵⁹

Tefsir açısından son derece önemli olan bir diğer konu ise Allah için neyin mümkün neyin muhal neyinse zorunlu olduğudur. Bu konu mütekellimler tarafından daha ziyade ilâhî zat, sıfat

⁸⁵⁶ Bkz. Türker, "Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Tevil Anlayışı", s. 192-193.

⁸⁵⁷ Konunun ayrıntıları için tezin ikinci bölümüne bakınız.

⁸⁵⁸ Krş. Ebü's-Senâ el-İsfahânî, **Envârü'l-hakâ'ik**, 17a-19a; a.mlf., **Metâliu'l-enzâr**, s. 95 vd.; İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 110 vd.; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, I, s. 168, 170, 182, 214, 289, 290, 386; **a.g.e.**, II, s. 430-34; Atilla Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler**, ed. M. Cüneyt Kaya, Ankara, 4. bs., İSAM Yayınları, 2017, s. 569-598.

⁸⁵⁹ Krş. Türker, "Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Tevil Anlayışı", s. 213-214.

ve fiiller çerçevesinde ele alınmaktadır. Müteşâbih ayetlerin tespit ve tevili problemi de bu konuya dair yaklaşımların bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Daha önce değinildiği üzere mütekellimler inanca dair genel ilkeleri Kur'an'dan almakla beraber bu ilkelerden hareketle bir tür varlık araştırmasına yönelmektedir. Bu anlamda kelâm ilmi Allah'ın zat, sıfat ve fiilleriyle ilgili olarak tefsir ilminin sınırlarını aşan bir araştırmayı deruhte etmektedir. Sözgelimi Allah'ın âlim olduğu bildirilen bir ayetten hareketle aklın imkânlarını da kullanarak ilâhî bilginin hakikati ve mevcutlarla ilişkisinin mâhiyeti hakkında pek çok soruya cevap aramaktadır. Bu soruşturmada ulaşılan sonuçlar nasların anlaşılması ve yorumlanmasında etkili olmaktadır.⁸⁶⁰

Kelâm ilminin ilâhî zat ve sıfatlar konusunda -naslardan hareketle- ortaya koyduğu en temel ilke tenzih ilkesidir. Bu ilke yaratıcı ile yaratılanlar arasında hiçbir şekilde tam bir benzerlik veya denkliğin (*müşâbehet* ve *mümâselet*) olamayacağını ifade etmektedir. Bu durumda Allah hakkında vârid olan alay etmek (*istihzâ*), tuzak kurmak (*mekr*), öfkelenmek (*gazap*), oturmak (*istivâ*), gelmek (*ityân*), inmek (*nüzûl*) gibi ilk bakışta beşerî ve maddî birtakım düşünceleri çağrıştıran ifadelerin tenzih ilkesine uygun düşecek şekilde yorumlanması gerekir. Zira müteşâbih ifadelerin zâhir manaları üzere anlaşılması Allah'ın mutlak anlamda aşkınılığını bildiren naslarla çelişmektedir. Bu nedenle bu tür müteşâbih ifadeler mütekellimler tarafından muhkem naslar, dil ve kesin aklî prensipler çerçevesinde tevil edilmektedir. Ayrıca kelâm ekollerinin naslardan hareketle ortaya koydukları bilgi, varlık ve ulûhiyet tasavvurları ile uyuşmayan nasların da belirli ilkeler çerçevesinde literal anlamlarından sarf edildiği görülmektedir.⁸⁶¹ Mesela Allah'ın bir yere oturması/kurulması aklen imkânsız olduğu için *istivâ* ayeti⁸⁶² mecaza hamledilmiştir. Bu ayette Allah'ın kâinattaki tasarrufu bir sultanın tahtında oturup ülkeyi yönetmesine benzetilerek anlatılmıştır. Yoksa dildeki hakiki anlamıyla Cenâb-ı Hakk'ın bir tahta oturduğunu düşünmek son derece problemlidir. Zira soyut gerçekleri görmekte zorlanan geniş halk kitlelerinin akıllarına ilgili gerçekleri yaklaştırmak için bu tür temsili anlatılara başvurulmuştur. Dolayısıyla kesin aklî delillerle çelişen müteşâbih ifadelerin hangi hakikati anlatmak için sevk edildiğine bakmak ve bu yönde tevil etmek gerekir.⁸⁶³

İlâhî fiiller konusunda Ehl-i sünnet kelâmcıları Allah'ın mutlak irade ve kudretini (*kâdir-i muhtâr*), Mutezile ise mutlak adalet ve hikmetini merkeze almıştır. Bu yaklaşım farklılığının

⁸⁶⁰ Bkz. Türker, "Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Tevil Anlayışı", s. 194.

⁸⁶¹ Bkz. Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 22a; İsfahânî, *Mukaddime*, s. 40-41; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, I, s. 159-160; a.mlf., *Tefsîr-i Kebîr*, I, s. 214-216; a.mlf., *Allah'ın Aşkınılığı*, s. 172-173; Türker, "Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Tevil Anlayışı", s. 195; Kılıç Aslan Mavil, *Maturîdî Kelâmında Tevil*, Ankara, İSAM Yayınları, 2017, s. 73-81.

⁸⁶² "Rahmân olan Allah arşa *istivâ* etmiştir." Taha 20/5.

⁸⁶³ Bkz. Nursî, *Muhâkemât*, s. 128.

etkilerini kulların fiilleri, hayır-şer, hüsün-kubuh, vücûb alellah ve ilâhî fiillerin gayeliliği meselelerinde açıkça görmek mümkündür. Özellikle kulların fiillerinde özgür olup olmadığı meselesi ekoller arasındaki farklılığın en bariz şekilde görüldüğü temel tartışmalardandır. Ehl-i sünnet kelâmcıları ilke olarak kulun fiillerinde özgür olduğunu kabul etmekle birlikte kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olmadığını aksine Allah'ın kulda yarattığı bir kudretle fiilin vücuda geldiğini savunmaktadır. Bu her şeyin Allah'ın irade ve kudretiyle meydana geldiği onun dışında bir gücün olmadığı düşüncesine dayanmaktadır. Buna karşın Mutezile kulun kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu zira kulun ancak bu şekilde tam olarak özgür ve sorumlu bir varlık olabileceğini iddia eder. Nitekim kötülük problemi de Mutezile'ye göre insana tanınan bu ayrıcalığın olumsuz bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ehl-i sünnet ise gerek hayrın gerek şerrin yalnızca Allah tarafından yaratıldığına inanır. Yine Mutezile adalet ve hikmet merkezli ilâh anlayışının bir sonucu olarak kulların sorumluluklarını yerine getirebilmeleri için gereken şeyleri yaratmanın (*Kitap ve peygamber göndermesi gibi*) Allah'a vacip olduğunu ve Allah'ın her fiilinin mutlaka bir gayeye yönelik olması gerektiğini düşünür. Hâlbuki Ehl-i sünnet genel bir prensip olarak hiçbir şeyin Allah için zorunlu olamayacağını, fiillerinin illa da bir nedene bağlı olması gerektiğini savunur.⁸⁶⁴

Bu kesin ayrışmalar ayetlerin tefsirinde de kendini gösterir. Sözelimi Bakara sûresi 7. ayetin⁸⁶⁵ tefsirinde Zemahşerî ayetin zâhirî anlamını Mu'tezile'nin adalet ilkesine muvafık görmediği için mecaza hamletmiştir. Zira mühürleme fiilinin bu haliyle Allah'a isnadı onların hakka ulaşmalarına engel olduğu gibi bir anlama delalet eder ki Zemahşerî açısından bu çirkin bir iştir. Allah böyle çirkin işleri yapmaktan, kullarına zulmetmekten münezzehtir. Bu durumda ayetin asıl maksadı kalplerin adeta mühürlenmiş gibi olduğunu ifade etmektir. Yani onların kalpleri hakka karşı o derece duyarsızdır ki adeta mühürlenmiş gibidir. Yoksa gerçek anlamda mühürlendiği anlamını ifade etmemektedir. Zemahşerî bu minvalde bir dizi anlam ihtimallerine de yer verir.⁸⁶⁶ Ehl-i sünnet ise bu konuda onların küfürdeki ısrarlarının kalp ve kulaklarının mühürlenmesine neden olduğunu söyler. Fakat mühürleme fiilini tevil etmedikleri gibi Allah'tan başkasına da isnad etmezler. Âlûsî ve Nursî bu ayeti daha ziyade ezeli ilimle ilişkilendirerek "ilim maluma tabidir" ilkesi üzerinden açıklarlar. Cenâb-ı Hak ezeli ilmiyle kulun kendi ihtiyarıyla ne tür bir seçimde bulunacağını bilir ve küllî iradesini bu yönde sarf

⁸⁶⁴ Bkz. Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 25a-29a; a.mlf., *Metâliu'l-enzâr*, s. 190-198; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 244-359.

⁸⁶⁵ "Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de kalın bir perde bulunmaktadır ve onlar için büyük bir azap vardır." Bakara 2/7.

⁸⁶⁶ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 51-53.

eder. Bu durumda ne kulun ihtiyarı cebir altında kalmış olur ne de Allah'ın mutlak yaratıcılığına bir halel gelmiş olur.⁸⁶⁷

Buraya kadar genel olarak kelâm ilminin tefsirin epistemolojik ilkelerini nasıl temellendirdiği mukaddimelerden hareketle ortaya konulmaya çalışıldı. Konulara dair detaylı soruşturmalar daha önce geçtiği için burada temel olarak ilişkinin türü ve etkilerinin açığa çıkarılması önemliydi. Netice itibarıyla tefsir ilminin ihtiyaç duyduğu temel nazarî ve itikadî arkaplanın naslardan hareketle kelâm tarafından inşâ edildiği görülmektedir. Özellikle kelâmın ortaya koyduğu bilgi, varlık ve ulûhiyyet tasavvurlarının tefsir üzerinde son derece etkili olduğu, müteşâbih ayetlerin tevili konusunda ilke ve esasları belirlediği tespit edilmektedir. Özetle söylemek gerekirse kelâm ilmi tefsire bir tür varlık ve mahiyet araştırmasının ardından temel kavram ve yargılarını temellendirerek vermektedir.

4.3. Ortak Maksatlar (*Mesâil*) Bakımından Tefsir-Kelâm İlişkisi

Tefsirle kelâm arasında ilişkiyi sağlayan üçüncü yön her ne kadar geçen iki yönden birine indirgenebilir gözükse de çıkış noktası itibarıyla diğerlerinden farklı olması ilgili yönün ayrıca incelenmesini gerektirmiştir. Nursî'nin mukaddimesine açıkça rengini veren bu yaklaşımı İbn Âşûr'da da görmek mümkündür. Bu yaklaşım Kur'an-ı Kerim'i amaç ve hikmet merkezli anlamayı öngören makâsîdî tefsir anlayışına dayanmaktadır. Nitekim her iki müellif de ayetlerden hareketle Kur'an'ın nüzulüne esas teşkil eden küllî maksatları tespit ederek tefsir etkinliğinde bu maksatları dikkate alan bir yaklaşımı benimsemiştir. Tefsirin amacının ilgili maksatları bütün boyutlarıyla açığa çıkarmak olması aynı zamanda kelâm gibi bu maksatlar üzerinde ciddi bir birikim ortaya koyan ilimlerden istimdâd edileceği anlamına gelmektedir. Bu yönün geçen iki yönden ayrılan önemli bir noktası iki ilim arasında zorunlu bir ilişkiden ziyade paralelliğin esas tutuluyor olmasıdır.

Nursî'ye göre Kur'an'ın aslî maksatları (*makâsîd-ı esâsiye ve anâsır-ı asliye*) tevhid, nübüvvet, haşır ve adalet⁸⁶⁸ olmak üzere dördtür. Bir insanın temel varoluşsal sorularına karşılık gelen bu dört maksat Kur'an'ın geneline yayılmış halde bulunmaktadır. Öyle ki Kur'an'ın

⁸⁶⁷ Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 132-133; Nursî, *İşârâtü'l-i'câz*, s. 218-225. Diğer örnekler için bkz. Faruk Özdemir, "Kur'an Ayetleri Bağlamında Kelâm Ekollerinin İlah Tasavvurlarına Dair Bir İnceleme", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 2018, cilt: II, sayı: 1, s. 1-25; Süleyman Narol, "Mezhep Mensubiyetinin Kur'an'ı Anlamaya ve Yorumlamaya Etkisi -Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği-", Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2015, s. 68-299.

⁸⁶⁸ Nursî'nin *İşârâtü'l-i'câz* adlı tefsirinin kardeşi tarafından yapılan çevirisinde adalet ile ibadet beraber zikredilmiştir. Her ne kadar orijinalinde ibadet ifadesi bulunmasa da adalet her hak sahibine hakkının verilmesi olarak düşünüldüğünde ibadetin Allah hakları çerçevesinde değerlendirilebileceği dolayısıyla adaletin ibadeti tazammun ettiği söylenebilir. Bkz. Nursî, *İşârâtü'l-i'câz*, s. 98, 484.

sureleri, ayetleri, cümleleri ve hatta kelimeleri bile açıkça veya îmâ ve işâret yoluyla bu maksatları bildirmektedir. Mesela Besmele gibi kısa bir ayette dahi bu maksatların mündemiç olduğu görülmektedir.⁸⁶⁹ Bu bağlamda Nursî, Kur'an'ın bütünü (küll) cüzlerinde, cüzlerininse bütününde görüldüğünü onun adeta zâtî nitelikleri bütün fertlerinde geçerli olan (müşahhas) bir küllî olduğunu (كُلُّي دُو الْجَزَائَاتِ) söyler. En küçük bir parçası dahi onun bütün özelliklerini taşıdığına göre Kur'an'ı bu dört maksat çerçevesinde anlamak gereklidir. Kur'an'ın kâinattaki varlık ve olaylardan bahsetmesi de bu dört maksada yönelik olup salt kâinata dair bir bilgi vermeyi amaçlamamaktadır.⁸⁷⁰

Muhâkemât'ın hakikat-belâgat-akide şeklindeki üçlü yapısı ve ilk iki bölümün üçüncü bölüme bir nevi hazırlık olarak tasarlanması da yine bu fikri destekler niteliktedir.⁸⁷¹ *Muhâkemât*'ın akâide hasredilen üçüncü bölümü makâsıd-ı Kur'aniye'ye paralel olarak tevhid, nübüvvet ve ahiret şeklinde üç maksada ayrılmıştır. *İşârâtü'l-i'câz* tefsirinde de daha ziyade bu maksatların ispatına ağırlık verildiği ve ilgili tefsirin kelâmî bir tefsir izlenimi uyandırdığı görülmektedir.⁸⁷² Nursî'nin, Kur'an'ın aslî maksatlarını temellendirirken ve bazı Kur'anî delilleri tafsil ederken büyük ölçüde kelâmî birikime dayandığı belirtilmelidir.⁸⁷³ Zira Kur'an'ın aslî maksatları ile kelâmın temel problemleri arasında var olan tekâbüliyet bu konuda kelâmdan yararlanmayı gerekli kılmaktadır. Sözelimi Nursî, Bakara sûresi 4. ayetin tefsirinde haşrin lüzumunu on burhanla ortaya koyar. Ardından Kur'an'ın haşre dair çok burhanlarından ikisine değinir. Buna göre Kur'an “وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا”⁸⁷⁴ ve “قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ”⁸⁷⁵ ayetleriyle saadet-i ebediyeye yol açan bir kıyas-ı temsiliye, “وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ”⁸⁷⁶ ayetiyle ise o saadeti gösteren bir kıyas-ı adliye işaret etmiştir. Birinci ve ikinci ayette Cenâb-ı Hak ilk yaratılışa (neş'e-i ûlâ)

⁸⁶⁹ “Evet, قُلْ kelimesi, Kur'an'ın çok yerlerinde mezkûr veya mukadderdir. Bu mezkûr ve mukadder olan قُلْ kelimelerine esas olmak üzere بِسْمِ اللَّهِ tan evvel قُلْ kelimesi mukadderdir. Yani, “Ya Muhammed! Bu cümleyi insanlara söyle ve talim et.” Demek besmelede İlâhî ve zîmnî bir emir var. Binaenaleyh, şu mukadder olan قُلْ emri, risâlet ve nübüvveti işaretler. Çünkü resûl olmasaydı, tebliğ ve talime memur olmazdı. Kezalik, hasrı ifade eden câr ve mecrûrun takdimi, tevhide îmadır. Ve keza, الرَّحْمَن nizam ve adâlete, الرَّحِيم de haşre delâlet eder.” Nursî, *İşârâtü'l-i'câz*, s. 100-101.

⁸⁷⁰ Nursî, *Muhâkemât*, s. 15-16; a.mlf., *İşârâtü'l-i'câz*, s. 98, 99, 100, 484.

⁸⁷¹ “Ey birader! Unsur-u Hakikati, kübrâ gibi ve Unsur-u Belâğatı suğra gibi mezc et. Elektrik şuaî gibi olan hads-i sadıkı geçir. Tâ gayet hararetili ve parlak ziyalı olan Unsur-u Akideyi netice vermek için senin zihnine istidadat verebilsin.” Nursî, *Muhâkemât*, s. 92.

⁸⁷² Bkz. Nursî, *İşârâtü'l-i'câz*, s. 176-188, 528-532 (Haşrin ispatı); s. 218-225 (Kulların fiilleri); s. 412-424 (Allah'ın varlığının ispatı); s. 450-491 (Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı); s. 492-496 (Kur'an'ın i'câzı); s. 636-640 (Meleklerin varlığının ispatı).

⁸⁷³ Bkz. Nursî, *Muhâkemât*, s. 97-135.

⁸⁷⁴ “Oysa O sizi türlü evrelerden geçirerek yaratmıştır.” Nuh 71/14.

⁸⁷⁵ “De ki: Onları ilk başta yaratmış olan diriltecek.” Yâsin 36/79.

⁸⁷⁶ “Senin rabbin kullarına asla haksızlık etmez.” Fussilet 41/46.

dikkatleri çeker ve ikinci yaratılışı (*neş'e-i uhrâ*) birincisine benzeterek haşrin aklen uzak olmadığını gösterir. Nursî bu delili şöyle izah etmektedir:

“Evvelâ insanın vücuduna bak. Nasıl tavırdan tavıra, yani nutfeden alakaya, alakadan mudgaya, mudgadan et ve kemiğe, et ve kemikten insan suretine bir kast, bir irade ve bir ihtiyar altında mahsus kanunlarla, muayyen nizamlarla, muntazam hareketlerle intikal ettiğini ve kalıptan kalıba girip çıktığını gör. Sonra insanın bekasına dikkat et. İnsan, bu vücut libasını her sene değiştirir. Bu vücut değişmesi, bedendeki hüceyratın yıkılıp yapılmasıyla olur. Bu tamirat da, bütün âzânın erzak mahzeni hükmünde olan Cenâb-ı Hakkın bir kanun-u mahsusla ihzar ettiği o madde-i lâtifeden alınan ecza ile yapılır. Sonra o madde-i lâtifenin ahvaline bak. Nasıl âzânın ihtiyaçlarına göre muayyen bir kanunla taksim edilir ve beden her tarafına mahsus bir nizamla muntazaman dağıtılır... İşte bütün bu nizamlar, bu kanunlar, bu intizamlar, hep bir kast, bir irade, bir hikmetten çıkıyor... Hülâsa, neş'e-i ûlâya dikkat edenin, neş'e-i uhrâ hakkında tereddüdü kalmaz... Çünkü ikinci teşekkül, yani ikinci yapılış, birinci teşekkülden daha kolaydır... Meselâ, bir fırka askerinin ilk teşekkülünde, efradın birbiriyle ünsiyetleri, muarefeleri olmadığından ve talim ve terbiye görmemeleri yüzünden yontulmamış taşlar gibi olduklarından, o efrad, o firkanın bünyesinde yerleştirilinceye kadar çok zahmetler vardır. Fakat ba'de't-teşekkül terhis edilip de bir daha taht-ı silâha dâvet edildiği zaman, pek kolay içtima eder ve fırkayı teşkil ederler. Bu teşekkül, evvelki teşekkülden daha kolay olur. Kezalik, birbiriyle ülfet peyda eden ve her birisi yerini tanıyan ve bir derece yontulmuş taşlar gibi kesb-i letafet eden beden zerratı, ölümle dağıldıktan sonra, haşirde, Hâlık'ın izniyle, İsrâfîl'in borusuyla o zerrat-ı asliye ve esasiye içtima dâvet edildikleri zaman, pek kolay içtima ederler ve beden-i insanîyi yine eskisi gibi teşkil ederler. Maahâzâ, kudret-i ezeliyeye nisbeten en büyük, en küçük gibidir; hiçbir şey o kudrete ağır gelemes.”⁸⁷⁷

İkinci ayette işaret edilen kıyas-ı adlî ise şöyle tefsir edilir:

“Evet, görüyoruz ki, alelekser, gaddar, fâcir zâlimler lezzetler, nimetler içinde pek rahat yaşıyorlar. Yine görüyoruz ki, mâsum, mütedeyyin, fakir mazlumlar zahmetler, zilletler, tahkirler, tahakkümler altında can veriyorlar. Sonra ölüm gelir, ikisini de götürür. Bu vaziyetten bir zulüm kokusu gelir. Hâlbuki kâinatın şهادetiyle, adalet ve hikmet-i İlâhiye zulümden pâk ve münezzehtirler. Öyleyse, adalet-i İlâhiyenin tam mânâsıyla tecellî etmesi için haşre ve mahkeme-i kübraya lüzum vardır ki, biri cezasını, diğeri mükâfatını görsün.”⁸⁷⁸

⁸⁷⁷ Nursî, *İşârâtü'l-i'câz*, s. 184-188; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 556-558.

⁸⁷⁸ Nursî, *İşârâtü'l-i'câz*, s. 188; Cîsrî, *Risale-i Hamidiye*, s. 377.

İbn Âşûr da Kur'an'ın anlaşılmasında küllî maksatların önemine dikkat çeker. Öyle ki ona göre tefsirin nihai amacının Kur'an'ın nüzulüne sebep teşkil eden küllî maksatları açığa çıkarmak olduğu söylenebilir. Bu nedenle tefsir ve tevil etkinliğinin doğru sonuçlar vermesi ilgili maksatların gözetilmesine bağlıdır.⁸⁷⁹ Bu bağlamda İbn Âşûr tarafından ortaya konulan küllî maksatların başında insanlığın bireysel, toplumsal ve medenî hallerinin ıslahı gelmektedir. Bu küllî gayelerin gerçekleştirilebilmesi için de birtakım alt maksatlar bulunmaktadır. İbn Âşûr yaptığı istikra neticesinde bunlardan sekiz tanesine ulaştığını ifade eder: 1. İtikâd eğitimi (*islâhu'l-itikâd*) 2. Ahlâk eğitimi (*tehzîbü'l-ahlak*) 3. Kanun koyma (*teşrî'*) 4. Ümmetin idaresi ve düzenin korunması (*siyâsetü'l-ümme*) 5. Geçmiş ümmetlerin kıssa ve haberleriyle ders verme 6. Muhatapları dini anlama ve yayma konusunda çağlarına uygun bilgilerle donatma 7. Öğüt ve uyarıda bulunma, sakındırma ve müjdeleme (*vaaz, inzâr, tebşîr*) 8. Kur'an'ın eşsizliği (*i'câz*) ile Hz. Peygamber'in doğruluğunu ortaya koyma.⁸⁸⁰ İbn Âşûr'a göre doğru bir yorum için müfessirlerin bu maksatları göz önünde bulundurması şarttır. Bir ayete anlam verirken takdir edilen anlamın bu maksatlarla ne derece örtüştüğü, ilgili maksatları ihlal edip etmediği mutlak surette dikkate alınmalıdır.⁸⁸¹

İbn Âşûr müfessirlerin Kur'an'ı açıklamak konusunda takip ettikleri yöntemleri makâsîd yaklaşımı açısından değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Buna göre tefsirde üç yorum tarzının hâkim olduğu görülmektedir. Bazı müfessirler ayetlerin zahirinden anlaşılan birincil anlamı beyan ve izah etmekle yetinirken bazıları ise zahirin ötesinde lafız veya makam gibi delalet yönlerinin gerektirdiği ikincil anlamları açığa çıkarmaya çalışır. Diğer bir grup ise ayetlerin tefsirinde bir ilişkiden dolayı farklı ilimlere ait meselelere yer verir. İbn Âşûr'a göre birinci yorum tarzı zaten tefsirin asıl işlevidir. İkinci yorum tarzı müfessirlerin itikâd, ahkâm ve ahlâk gibi Kur'an'ın maksatlarına dönük olan konularda yer verdikleri geniş açıklamaları kapsar. Bu açıklamalar Arapça kullanıma ve Kur'an'ın maksatlarına uygun olduğu sürece herhangi bir sorun yoktur. Üçüncü yorum tarzında ise ayetin anlamıyla arasında bir uygunluk görülen meselelerin tefsire dâhil edilmesi söz konusudur. Bu tür tefsirlerin kabul edilebilmesi için ilgili meselenin ayetin asıl amacına hizmet edecek kifayette zikredilmesi, asıl amacı unutturacak şekilde detaylara yer verilmemesi gerekir.⁸⁸²

⁸⁷⁹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 41; Mehmet Emin Maşalı, "Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makâsîd Merkezli Yaklaşım (Reşid Rıza ve İbn Âşûr Örneği)", **Makâsîdî Tefsir**, Haziran, Kuramer Yayınları, 2018, s. 270-273.

⁸⁸⁰ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 38-41.

⁸⁸¹ Maşalı, "Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makâsîd Merkezli Yaklaşım", s. 273.

⁸⁸² Bkz. İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 42-43.

Kur'an'ın maksatlarının anlaşılması noktasında tefsirin kelâm ilminden yararlanması İbn Âşûr'a göre iki ve üçüncü yorum tarzına uygun düşmektedir. Zira kelâm ilminin meseleleriyle Kur'an ayetlerinin tefsiri arasında son derece sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Bu bazen ayetin Kur'an'ın maksatlarına uygun olarak doğru anlaşılabilmesi için mütekellimler tarafından ortaya konulan metafizik açıklamalardan yararlanmak suretiyle bazen de ayette yer verilen ilkenin kelâmî birikimden yararlanarak delillendirilmesi veya delilin tafsil edilmesi şeklinde gerçekleşir. Mesela “*Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu*”⁸⁸³ ayetinin tefsirinde mütekellimlerin kelâm-ı nefsiyi ispat etmeleri ve çeşitli delillere yer vermeleri birinci kapsamda; “*Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu*”⁸⁸⁴ ayetinin tefsirinde temânu' burhanına değinilmesi ise ikinci kapsamda yer alır.⁸⁸⁵ Nitekim İbn Âşûr'un da tefsirinde ilgili maksatlara taalluk eden konularda kelâm ilminden yararlandığı görülmektedir.⁸⁸⁶ Sonuç itibarıyla bu yaklaşımda ortak maksatların temellendirilmesi ve detaylandırılması açısından tefsir-kelâm ilişkisinin kurulduğu ancak bu ilişkinin *zorunlu bir bağa dayanmadığı* ayrıca vurgulanmalıdır.

⁸⁸³ Nisa 4/164.

⁸⁸⁴ Enbiyâ 21/22.

⁸⁸⁵ Bkz. İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I, s. 42-43.

⁸⁸⁶ Bkz. İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, VI, s. 35-39 (Kelâm sıfatı); XVII, s. 38-44 (Allah'ın birliği ve burhân-ı temânu').

SONUÇ

Tefsir literatürü açısından büyük önem taşıyan mukaddimeler, müfessirlerin takip ettikleri usûl ve tefsir tasavvurları konusunda başvurulacak birincil kaynaklardır. Tefsirin ilişkili olduğu ilimleri; yorumun dilsel, mantıksal, metafizik ve usûlî temellerini göstermesi açısından da önemli eserlerdir. Bu nedenledir ki bu çalışmada temsil gücü yüksek beş tefsir mukaddimesinin tefsir usûlü açısından alana ne düzeyde katkı sundukları ve mukaddimelerde yer verilen kelâmî problemler üzerinden tefsir-kelâm ilişkisinin mâhiyeti soruşturulmuştur. Netice itibarıyla ulaşılan sonuçları kısaca şöyle sıralayabiliriz:

Râgıb el-İsfahânî, Ebü's-Senâ el-İsfahânî, Âlûsî, Nursî ve İbn Âşûr'un mukaddimeleri tefsir usûlü açısından değerlendirilmiştir. Râgıb el-İsfahânî oldukça erken bir dönemde bugün için hala güncelliğini koruyan bir usûl ortaya koymuştur. Özellikle muhatabın metafizik tercihlerinin Kur'an'ı anlama ve yorumlamaya etkisini dikkate alması son derece önemlidir. Râgıb'ın mukaddimesi veciz bir görünüm arz etse de (*tefsir-te'vil tanımları, müteşâbihin hikmeti, çok anlamlılık, tefsir ilminin şerefi, müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler ve Kur'an'ın i'câzı gibi*) pek çok meselede kendisinden sonraki eser ve müfessirleri etkilemiştir. Râgıb'ın etkilediği isimlerden birisi de Ebü's-Senâ el-İsfahânî'dir. Bir fakih ve kelâmcı olan Ebü's-Senâ da kendisinden sonraki (*Zerkeşî, Molla Fenârî, Kâfiyeci ve Suyûtî gibi*) pek çok müfessiri etkilemiştir. Ebü's-Senâ özellikle de tefsir ilminin dayandığı bilgi ve varlık temellerine dair zengin bir içerik sunmaktadır. Çalışma açısından son derece kıymetli duran eserinin son dört mukaddimesi kelâmî problemlere ayrılmıştır. Âlûsî'nin mukaddimesinde de benzer bir yaklaşımı görmek mümkündür. Özellikle Kur'an'ın varlık bakımından neliğini ortaya koyan detaylı bir izaha yer vermiş olması mukaddimeyi daha da önemli hale getirmiştir.

Nursî ise diğer müfessirlerden farklı olarak içinde bulunduğu zamanın da etkisiyle ulûmu'l-Kur'an konularına çok fazla girmemektedir. O daha ziyade tefsir ve diğer İslamî ilimlerde yapılan usûlî hatalara dikkat çeker. Bunun yanında doğru bir tefsir için gerekli olan esasların neler olduğuna değinir. Bu esasların içerisinde Kur'an i'câzının anahtarı hükmünde olan belâgat ilkeleri ağır basmaktadır. Bu nedenle mukaddimenin üçte birlik bölümünü belâgate ayırır. Doğru anlamın bir diğer esası ise tevhid, nübüvvet, haşır ve adaletten ibaret olan

Kur'an'ın aslî maksatlarıdır. Benzer şekilde mukaddimenin son üçte birlik kısmını da bu maksatların (*akâid*) izahına hasretmiştir. Bu bakımdan tefsir-kelâm ilişkisinin farklı bir boyutunu ortaya koymuştur.

İbn Âşûr ise tefsirin mâhiyeti, gayesi ve işlevi konusunda zihinleri aydınlatmaya çalışır. Bu bağlamda müellifin bir bütün olarak klasik birikimi ilgili maksat çerçevesinde tahlile tabi tuttuğu görülmektedir. Bu bakımdan hacminin küçüklüğüyle beraber kendisinden müstağni kalınamayacak bir nitelik arz ettiğini söylemek gerekir. İbn Âşûr da Nursî gibi Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması konusunda aslî maksatların önemine dikkat çekmiştir. Nitekim bir ayet özelinde yapılan yorumların meşru görülebilmesini, Kur'an'ın aslî maksatlarının daha iyi anlaşılması ve detaylandırılması noktasında hizmet etmesine bağlamaktadır.

Tefsir mukaddimelerinde tefsir usûlünün yanında pek çok kelâmî probleme de yer verilmiştir. Bunları bilgi teorisi, ilâhiyat, nübüvvet ve âhiret şeklinde sıralayabiliriz. Bilgi teorisi bağlamında bilginin kendisine dayandığı idrakin mâhiyeti, türleri, ilmin tanımı, kısımları ve nazar, fikir, delil, akıl ve hikmet gibi bilgiyle ilişkili görülen kavramlara değinilmiştir. Bu haliyle kapsamlı bir görünüm arz eden ilgili bölüm tefsirin epistemolojik temelleri arasında değerlendirilmektedir. İlâhiyat, nübüvvet ve âhiret konularında ise Allah'ın varlığı, birliği, ilâhî isimler, Kelâmullah'ın mâhiyeti (*halku'l-Kur'an*), kulların fiilleri, hayır-şer, hüsün-kubuh, ilâhî fiillerde nedenlilik, zorunluluk, mutlak nübüvvet, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) nübüvveti ve haşır meseleleri ele alınmıştır. Bu problemler ise tefsirin ontolojik ve epistemolojik ilkelerine ışık tutmaktadır.

Tefsir-kelâm ilişkisinin mâhiyet ve boyutlarının daha iyi anlaşılabilmesi için üçüncü bölümde klasik bilim anlayışının saç ayağı hükmündeki kavram ve ilkelere değinilmiştir. Bu bağlamda ulaşılan sonuçlara göre bir ilmi, ilim yapan üç şey vardır. Bunlar; ilmin varlığına imkân tanıyan konusu, ilimden çözmesi beklenen konuyla ilişkili meseleleri ve meseleleri kendisine dayanarak soruşturduğu ilkeleridir. İşte ilimler arasındaki ilişki ve ortaklık da bu üç yönden yani konu, mesele ve ilkeler üzerinden kurulmaktadır. Zira varlığın çeşitli hal ve durumlarını araştırmaları bakımından varlığın birliğine paralel olarak ilimler arasında da organik bir bağ bulunmaktadır. Diğer yandan varlığın mertebeleri gibi ilimler arasında da mertebeler vardır. Bu nedenle varlığı, en genel hali (*varlık olması*) bakımından inceleyen ilimle varlığı daha dar bir haysiyet bakımından inceleyen ilim arasında hiyerarşik bir ilişki vardır. Kelâm ilmi varlığı varlık olmak bakımından konu edinmekle varlığa ilişkin bütün araştırmaların varlık ve bilgi ilkelerini vermeyi üstüne almıştır. Bu bakımdan tefsirin konu ve ilkelerini de tümel bir ilim olması haysiyetiyle temellendirecek olan kelâm ilmidir.

Klasik bilim anlayışına dair yapılan bu tespit ve mukaddimelerde yer verilen konu ve değerlendirmelerden hareketle tefsirle kelâm arasında üç yönden ilişki kurulduğu tespit edilmiştir. Buna göre tefsir ilminin *ontolojik ilkesinin* temellendirilmesi (*mevzû*), *epistemolojik ilkelerinin* verilmesi (*mebâdî*) ve iki ilim arasında ortak olan *maksatlar* (*mesâil*) üzerinden ilişki kurulmaktadır:

1. Kelâm ilminin, tefsirin faaliyetlerine varlık imkânı sunmasına dayanır. Tefsir ilminin murâd-ı ilâhî araştırması öncelikle Kur'an'ın Allah kelâmı olduğu kabulüne dayanır. Bu nedenden ötürü tefsirin ontolojik ilkesi Kur'an'ın gerçek anlamda Allah kelâmı olmasıyla ilişkilidir. Yalnız bunun ardında Allah'ın mütekellim oluşu, ilâhî kelâmın mâhiyeti ve elimizdeki Kur'an'ın gerçekten Allah kelâmı olup olmadığı (*i'câz*) problemleri durmaktadır. Bu problemlerin burhanla neticeye bağlanması tefsir ilmini aşan nitelikte bir iştir. Bu anlamda kelâm ilmi bu problemleri temellendirerek tefsir ilmine *ontolojik ilkesini* vermektedir.

2. Kelâm ilminin, tefsire bir kısım tasavvurî ve tasdikî ilkelerini vermesine dayanır. Tefsir ilminin ihtiyaç duyduğu temel nazarî ve itikadî arkaplanın naslardan hareketle kelâm tarafından inşâ edildiği görülmektedir. Özellikle kelâmın ortaya koyduğu bilgi, varlık ve ulûhiyyet tasavvurlarının tefsir üzerinde son derece etkili olduğu, müteşâbih ayetlerin tevili konusunda ilke ve esasları belirlediği tespit edilmiştir. Bu anlamda kelâmın tefsir ilmine *epistemolojik ilkelerini* verdiği görülmektedir.

3. Geçen iki yöne benzemekle birlikte çıkış noktası itibarıyla diğerlerinden farklı olan bu yön tefsir ilmiyle kelâm ilmi arasında birtakım ortak meselelerin varlığına dayanır. Buna göre tefsir Kur'an'ın nüzulüne esas teşkil eden küllî maksatlara uygun yürütülmelidir. Bu bağlamda ilgili maksatların daha iyi anlaşılmasını sağlamak ve bütün boyutlarıyla açığa çıkarmak noktasında bu maksatlar üzerinde ciddi bir birikim ortaya koyan kelâm ilminden yararlanılmaktadır. Yani tefsir aşamasında Kur'an'ın aslî maksatlarının daha iyi anlaşılması ve detaylandırılması için kelâmî birikimden istifade etmektir. Bu yaklaşımda tefsir-kelâm ilişkisinin *zorunlu bir bağa* dayanmadığı, *paralelliğin* esas tutulduğu görülmektedir.

İslamî ilimler arasında yaşanan kopukluğun giderilmesi ve disiplinler arası ilişkilerin artırılması için bu nitelikte çalışmaların nicel ve nitel anlamda artarak devam etmesi gerekmektedir. Özellikle de tefsir gibi itikad, fıkıh, ahlak ve belâgat gibi pek çok alanı ilgilendiren bir disiplinin ilgili ilimlerle kurduğu organik bağ, bu alana dair çalışmaları zorunlu kılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alparslan: “Said Nursi”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/said-nursi> (30.05.2020).
- Akbaş, Ahmet: **Prof. Dr. Zağlül en-Neccar ile Bilimsel Tefsir Üzerine**, İstanbul, Nida Yayıncılık, 2017.
- Alp, Talha: **Mantık İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Yasin Yayınevi, 2013.
- Altaş, Eşref: “Adudüddin el-Îcî’nin Kelâmullah Hakkındaki Risâlesi”, **İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî**, ed. Eşref Altaş, Ankara, İSAM Yayınları, 2017, s. 391-408.
- Altıntaş, Ramazan: “Hüsün ve Kubuh”, **Kelam El Kitabı**, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012.
- Apaydın, H. Yunus: “Mütevâtir”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutevatir> (05.05.2020).
- Arkan, Atilla: “Psikoloji: Nefis ve Akıl”, **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler**, ed. M. Cüneyt Kaya, Ankara, 4. bs., İSAM Yayınları, 2017, s. 569-598.
- Aydın, Ali Arslan: **İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve İlm-i Kelam)**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1979.
- Aydın, Mehmet S.: **Din Felsefesi**, İzmir, 13.bs., İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014.
- Ayyıldız, Mahmut: “Tefsirin Mahiyeti Üzerine: Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr’un Müdevven Bir İlim Olarak Tefsire Yaklaşımı”, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019.
- Başkan, Ömer: **Tefsirin Bilgi Alanlarından Biri Olarak Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tevcihi: el-Muharraru’l-Vecîz Örneği**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2015.
- Baysal, Sıddık: “Âmm Lafızların Delaletleri Bağlamında Tefsir-Fıkıh Usulü ilişkisi”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi**, 2018, sayı: 50, s. 105-134.
- Beki, Niyazi: **Tefsirde Yeni Yaklaşımlar Risale-i Nur Örneği**, İstanbul, Üsküdar Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Besyûnî, Muhammed Abdülaziz: **Menhecu’r-Râğıb el-İsfahânî fi’t-Tefsir maa tahkiki mukaddimetihi ve tefsirihi li-sûreteyi’l-Fâtiha ve’l-Bakara**, Doktora tezi, Külliyyetü’l-Âdâb, Tanta, 1420/1999, s. 285.
- Beyazîzâde, Ahmed Efendi: **İmam-ı Azam Ebû Hanife’nin İtikadî Görüşleri**, çev. İlyas Çelebi, İstanbul, 4. bs., İFAV Yayınları, 2014.
- Beyzâvî, Kâdî: **Mütekellim Yöntemi Fıkıh Usulü: Minhâcü’l-Vusûl ilâ ‘İlmi’l-Usûl**, çev. Mansur Koçinkağ, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2018.

- _____ **Tavâli‘u’l-envâr: Kelâm Metafizîği**, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Birişik, Abdulhamit: “Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi”, **İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl-V Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 18-19 Ocak 2014**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014.
- Boyalık, M. Taha: “Molla Fenârî’nin Aynu’l-Âyân Tefsiri Mukaddimesi -Tahlil ve Değerlendirme-”, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- _____ “Abdülkâhir Cürcânî’nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi”, Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Buhârî, **Halku ef’âli’l-‘ibâd** (‘Aşk’ idü’s-selef içinde), nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr - Ammâr C. et-Tâlibî, İskenderiye, 1971.
- Bulut, Ali: “Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi”, Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, 2009.
- Bulut, Ali: **Belâgat; Meânî, Beyân, Bedî‘**, İstanbul, İFAV Yayınları, 2013.
- Büyük, Enes: **Tefsir İlminin Mâhiyeti Sorunu**, İstanbul, Ensar Yayınları, 2019.
- Cevherî, Tantâvî: **el-Cevâhir fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-kerîm**, Mısır, I-XXVI, 2. bs., Matbaatu Mustafa el-Bâbî’l-Halebî, 1350/1932.
- Cisrî, Hüseyin: **Hız. Muhammed (sav) / Risale-i Hamidiye**, çev. Manastırlı İsmail Hakkı, İstanbul, Sufî Kitap, 2008.
- Coşkun, Ahmet: “İbn Âşûr”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-asur-muhammed-tahir--1973> (01.07.2020).
- Cündioğlu, Dücan: “Ernest Renan ve “Reddiyeler” Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, **Dîvân İlmî Araştırmalar**, 1996/2, s. 1-94.
- Çağrııcı, Mustafa: "Gazzâlî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali#1> (10.07.2021).
- Çelik, Ahmet: “Âlûsî’nin Kur’ân’ın İ’câzıyla İlgili Görüşleri”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2005, sayı: 24.
- Çonkor, Burhan: “Mukaddimesi Bağlamında Şemseddin El-İsfahânî’nin (Ö. 749/1349) Tefsir Usûlü Konularına Yaklaşımı”, **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, 2020, cilt: XII, sayı: 26, s. 64-88.
- Demirci, Muhsin: “İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/isfahani-mahmud-b-abdurrahman> (25.04.2020).
- _____ “Tefsir Usûlünün Temel Kaynakları”, Kur’an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi, 1999/2, cilt: II, sayı: 22, 23, 24, s. 155-186.

_____ **Kur'ân Tarihi**, İstanbul, İFAV Yayınları, 2017.

Durmuş, İsmail: "Hazif", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hazif#1> (08.08.2021).

_____ "Mukaddime", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mukaddime#1> (19.04.2020).

Ebû'l-Atâhiye, **Dîvânü Ebi'l-'Atâhiye**, Beyrut, Dâru Beyrût, 1406/1986.

ed-Devvânî, Celâleddin: **Şerhu'l-'Akâidi'l-Adudiyye**, y.y., t.y.

el-Âlûsî, Mahmûd Şükrü el-Bağdâdî: **Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'û'l-Mesânî**, Beyrut, I-XXX, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.

el-Âmidî, İmâm Seyfeddin: **Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn**, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire, I-V, Matbaatu Dâri'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.

el-Bağdâdî, Ebû Muhammed İbnü'l-Haşşâb: **el-İ'tirâzât 'alâ Makâmâtî'l-Harîrî ve İntisârü İbn Berrî**, (Makâmâtü'l-Harîrî ekinde), Kahire, Matbaatü'l-Hüseyniye, 1929.

el-Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekr: **el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdüh ve lâ yecûzü'l-cehlü bih**, thk. M. Zâhid Kevserî, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000.

el-Beyzâvî, Ebû Saîd Nâsırüddîn Abdullah b. Ömer: **Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl**, Beyrut, Dâru'l-Marife, 2017.

el-Cürcânî, Abdülkâhir: **Delâil'ül-i'câz: Sözdizimi ve Anlambilim**, Çev. Osman Güman, İstanbul, 2. bs., Litera Yayıncılık, 2016.

_____ **Esrârü'l-Belâgat: Belâgatin Sırları**, trc. Zekeriya Çelik, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018.

el-Cürcânî, Seyyid Şerîf: **Kitâbu't-Ta'rîfât**, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, Beyrut, 3. bs., Dâru'n-Nefâis, 2012.

_____ **Şerhu'l-Mevâkıf**, çev. Ömer Türker, İstanbul, I-III, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

el-Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn: **Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtü'l-edille fî usûli'l-i'tikâd**, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih - Tevfik Ali Vehbe, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2009.

_____ **Kitâbü'l-İrşâd-İnanç Esasları Kılavuzu**, Çev. A. Bülent Baloğlu - Mehmet İlhan - Sabri Yılmaz - Faruk Sancar, Ankara, 3. bs., TDV Yayınları, 2016.

el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan: **el-İbâne 'an usûli'd-diyâne**, Beyrut, Dâr İbn Zeydûn, t.y.

_____ **el-İbâne**, çev. Ramazan Biçer, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2019.

el-Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza: **'Aynü'l-a'yân (Tefsîru Sûreti'l-Fâtiha)**, İstanbul, Rıfat Bey Matbaası, 1325.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed: **el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâ' i'llâhi'l-hüsna**, thk. Şeyh Ahmed Kabbânî, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.

_____ **el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl**, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız, Medine, I-IV, el-Câmiatü'l-İslâmiye, 1413/1992.

_____ **el-Mustasfâ: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi**, çev. H. Yunus Apaydın, Kayseri, I-II, Rey Yayıncılık, 1994.

_____ **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, Cidde, I-IX, Dâru'l-Minhâc, 2011.

_____ **Makâsîdü'l-felâsife**, thk. Mahmud Bîcû, Şam, Matbaatü's-Sabah, 2000.

_____ **Mi'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü**, yay. haz. Ali Durusoy - Hasan Hacak, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

el-Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed: **el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn**, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut, I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.

el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım er-Râgıb: **Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Fâtiha ve metâli'i'l-Bakara**, thk. Ahmed Hasan Ferhât, Kuveyt, Dârü'd-da've, 1984.

_____ **el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Halil 'Aytânî, Beyrut, Dârü'l-Marife, 2014, s. 10.

_____ **Tefsire Giriş: Mukaddimetü Câmi'i't-tefsîr**, thk. ve trc. Celalettin Divlekci, İstanbul, Klasik Yayınları, 2021.

_____ **Tefsîrü'r-Râgıb el-İsfahânî**, thk. Âdil b. Ali eş-Şiddî, Riyad, Dâru'l-Vatan, 1424/2003, I, s. 424-425.

el-Îcî, Muînüddin: **Risâle fî'l-keîlâmi'n-nefsî**, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa, nr. 752/3.

el-İsfahânî, Ebû's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed: **Beyânü'l-Muhtasar: Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib**, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, Cidde, I-III, Dâru'l-Medenî, 1406/1986.

_____ **Metâliu'l-enzâr alâ tavâlii'l-envâr**, Kâhire, Dâru'l-Kütübî, 2008.

_____ **Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid**, nşr. Hâlid b. Hammâd el-Advânî, Kuveyt, Dâru'z-Ziyâ, 2012.

_____ **Envârü'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye fî tefsîri'l-letâ'ifi'l-Kur'âniyye**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 176.

_____ **Şerhu Minhâci'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl**, thk. Abdülkerim b. Muhammed b. Nemle, Riyad, Mektebetü'r-rüşd, 1999.

el-Kâfiyeci, Muhyiddin: **et-Teyisîr fî kavâ'id 'ilmi't-tefsîr**, nşr. İsmail Cerrahoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr: **Kitâbü't-Tevhîd**, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, 8. bs., İsam Yayınları, 2016.
- el-Pezdevî, Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed: **Usûlü'l-Pezdevî**, thk. Saîd Bekdâş, Beyrut, 2. bs., Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2016, s. 95-106.
- _____**Usûlü'l-Pezdevî: Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl**, Karaçi, Matbaatü Câvid Birîs, 2011.
- en-Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd: **Tefsîrû'n-Nesefî: Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl**, Beyrut, I-III, 8. bs., Dâru İbni Kesir, 1439/2018.
- en-Nesefî, Ebû'l-Muîn: **Tebsîratü'l-edille**, nşr. Hüseyin Atay, Ankara, DİB Yayınları, 1993, I-II, s. 397-398.
- Ercan, Bilal: "Tefsir Geleneğinde Müfessirde Aranılan Şartlar", Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018, s. 213-214.
- Eroğlu, Muhammed: "Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/alusi-sehabeddin-mahmud> (05.09.2020).
- _____"İcî, Muînüddin", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ici-muinuddin> (22.10.2020)
- er-Râzî, Fahreddin: **Allah'ın Aşkınlığı (Esâsu't-takdîs fî ilmi'l-kelâm)**, çev. İbrahim Coşkun, İstanbul, İz Yayıncılık, 2018.
- _____**Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe (el-Muhassal)**, nşr. ve trc. Eşref Altaş, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019.
- _____**el-Mahsûl**, thk. Taha Cabir Feyyaz Ulvânî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1997, 268-275.
- _____**Mefâtîhu'l-Gayb (et-Tefsîrû'l-Kebîr)**, Beyrut, I- XXXII, Dâru'l-Fikr, 1981.
- _____**Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb**, çev. Suat Yıldırım - Lütfullah Cebeci - Sadık Kılıç - Sadık Doğru, İstanbul, I- XXIII, Huzur Yayınevi, 1989.
- Ertuğrul, Osman: "İbn Âşûr'un Gündeme Getirdiği Bir Kavram: Mubtekerâtu'l-Kur'ân", **Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 2016, cilt: XVII, sayı: 2, s. 17-48.
- es-Sâbûnî, Nûreddin: **el-Kifâye fî'l-hidâye**, nşr. Muhammed Aruçi, Beyrut, Daru İbn Hazm, 1436/2014.
- _____**Mâtüridiyye Akâidi (el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn)**, thk. ve trc. Bekir Topaloğlu, İstanbul, 14. bs., İFAV Yayınları, 2015.
- es-Sekkâkî, Muhammed b. Ali: **Miftâhu'l-ulûm**, thk. Naim Zerzur, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- _____**Miftâhu'l-ulûm: Belâgat**, trc. Zekeriya Çelik, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017.

es-Suyûtî, Celâleddîn: **ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr (Hadislerle Kur'an Tefsiri)**, trc. Hasan Yıldız, İstanbul, I-XV, Ocak Yayıncılık, 2012.

_____ **el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân**, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2015.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali: **İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-usûl**, thk. Ebû Hafs Sâmî b. el-Arabî, Riyad, I-II, Dâru'l-Fazîle, 2000.

et-Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed: **el-Mu'cemu's-sağîr**, Beyrut, el-Mektebu'l-İslâmî, 1985.

_____ **el-Mu'cemu'l-evsat**, thk. Tarık b. Ivazullah, Abdulmuhsin b. İbrahim, Kahire, I-X, Daru'l-Haremeyn, 1415.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr: **Tefsîrû't-Taberî: Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân**, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire, I-XIII, 2. bs., Mektebetü İbn Teymiye, t.y.

_____ **Tefsîrû't-Taberî: Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân**, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire, I-XXVI, Dâru Hicr, 2001.

et-Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer: **el-Mutavvel şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'ulûm**, thk. Abdulhamid Hindâvî, Beyrut, 3 bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

_____ **el-Mutavvel Belâgat İlimleri Meânî**, çev. Zekeriya Çelik, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2019.

_____ **Şerhu'l-Makâsîd**, thk. Abdurrahman Umeyre, I-V, Âlemü'l-Kütüb, 1419/1998.

_____ **Şerhu'l-'Akâid**, çev. Talha Hakan Alp, 3. bs., İstanbul, İFAV Yayınları, 2017.

et-Tehânevî, Muhammed Ali: **Mevsû'atü Keşşâfi istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm**, thk. Ali Dehrûc, Beyrut, I-II, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.

et-Tûfî, Necmüddîn Süleymân b. Abdülkavî b. Abdülkerîm: **el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile-mebâhisi'l-usûliyye**, thk. Ebû Âsım Hasan b. Abbâs, Kahire, I-III, el-Fâruku'l-hadîsiyye, 1423/2002.

ez-Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Hüseynî: **Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs**, thk. İbrâhim et-Terzî, Kuveyt, I-XXXX, Dâru'l-Hidâye, 2000.

ez-Zemahşerî, Mahmûd Ömer: **el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl**, Beyrut, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 2016.

ez-Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh: **el-Burhân Fî Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî, Kahire, Dâru'l-hadis, 2006.

ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazîm: **Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân**, Beyrut, 2. bs., Dâru İbn Hazm, 2017.

- Fârâbî, **Kitâbu'l-Burhân**, trc. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper, İstanbul, 4. bs., Klasik Yayınları, 2017.
- Gördük, Yunus Emre: “Tefsir Usûlü Açısından Bedüzzaman’ın Muhâkemat’ı”, **Osmanlı Toplumunda Kur’an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları**, ed. Bilal Gökçir v.d., İstanbul, I-II, İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2013, II, s. 573-595.
- Görgün, Halil İbrahim: “Endülüs Tefsir Mukaddimeleri”, Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi, 2017.
- Görgün, Tahsin: “Lafız”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, XXVII, s. 44-47.
- _____, **İlahi Sözü’nün Gücü: Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur’ân**, İstanbul, 3 bs., Külliyyat Yayınları, 2013.
- Gül, Ali Rıza: “Geleneksel Kur’an Tasavvurunun Tefsir İlminin Oluşumuna ve Gelişimine Etkisi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2006, cilt: XLVII, sayı: 1, s. 11-54.
- Güman, Osman: **Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi**, Ankara, İSAM Yayınları, 2017.
- Güneş, Kamil: “Kelami Ekollerin Farklılaşmasında Nassların Rolü: Bakıllani ve Kadi Abdülcebbar’da Kelamullah Meselesi Örneği”, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2000.
- Harpûî, Abdullatif: **Tenkîhu’l-keîâm fî ‘akâidi ehli’l-İslâm (Kelâm İlmine Giriş)**, yay. haz. Fikret Karaman, İstanbul, Çelik Yayınevi, 2016.
- Hocaoğlu, Mustafa - Akkuş, Murat: “İbn Âşûr’un Tefsiri ve Tefsirinin Mukaddimesinde Kırâat Olgusu”, **Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 3/5 (Aralık 2014), 25-55.
- Hökelekli, Hayati: “İdrak”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/idrak> (17.07.2021).
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir: **Tefsîrû’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, Tunus, I-XXX, Dâru’t-Tûnisiyye li’n-neşr, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak el-Endelüsî: **el-Muharreru’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz**, thk. Abdüsselam Abduşşâfi Muhammed, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cüzey, Ebû’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Gırnâtî: **et-Teshîl li-‘ulûmi’t-tenzîl**, nşr. Abdullah Hâlidî, Beyrut, I-II, Dâru’l-Erkam, t.y.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah es-Sicistânî: **Kitâbu’l-Mesâhif**, Beyrut, I-II, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hacer, Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî: **Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî**, nşr. Şuayp el-Arnaût, Beyrut, I-XXVI, er-Risâletü’l-âlemiyye, 2013.
- İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer: **Tefsîrû’l-Kur’âni’l-Azîm**, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2000, s. 10-13.

- _____ **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm**, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme, Riyad, 2. bs, Dâru Tayyibe, I-VIII, 1999.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Afrikî el-Mısırî: “kdm”, **Lisânü'l-'Arab**, Beyrut, I-XV, Dâru Sâdır, t.y.
- İbn Rüşd, **Felsefe ve Din İlişkileri: Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 4. bs., Dergah Yayınları, 2012.
- İbn Sînâ, Ebû Ali: **Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı**, çev. Murat Demirkol, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- _____ **eş-Şifâ: Mantık (3)**, thk. Ebu'l-Alâ Affî, Kum, 2. bs., Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ el-Mar'âşî en-Necefî, 1433/2012.
- _____ **en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilâhiyye**, thk. Muhyiddin Sabrî el-Kürdî, Kahire, Matbaatü's-Saâde, 1938..
- _____ **İşaretler ve Tembihler**, çev. Muhittin Macit - Ali Durusoy - Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâl b. Ebû Şerîf: **el-Müsâmere fi-şerhi'l-Müsâyere** (İbn Kutluboğa şerhi ile beraber), Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006.
- _____ **el-Müsâyere fi ilmi'l-kelam ve'l-'akâ'idî't-tevhîdiyyeti'l-münciye fi'l-âhire**, nşr. Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire, el-Matbaatü'l-Mahmûdiye, 1348/1929.
- İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelâm**, İstanbul, I-II, Evkâf-ı İslamiye Matbaası, 1341.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl b. Mûsâ el-Yahsubî: **eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ**, thk. Abdusselâm el-Bekkârî el-Messârî, Beyrut, I-II, Dâru İbn Hazm, 2012.
- Kara, Ömer: “Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Râğîb el-İsfahânî”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012, sayı: 38, s. 101-146.
- _____ “Râğîb el-İsfahânî”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ragib-el-isfahani#1> (21.04.2020)
- Karşı, İbrahim Hilmi: “Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2003, sayı: 20, s. s. 224-260.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife: **Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn**, nşr. M. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge, Beyrut, I-II, Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, 1967.
- _____ “İlmin Tarifi ve Bölümlemesine Dair”, **Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler**, çev. Ömer Mahir Alper, İstanbul, 2. bs., Klasik Yayınları, 2016.
- Kâtibî, **Şemsiyye Risâlesi**, çev. Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017.

- Kaygısız, H. İbrahim: “Kafiyeci'nin et-Teysir’de Tefsiri Müdevven Bir İlim Olarak Yeniden Tesis Etme Çabası”, **Osmanlı’da İlm-i Tefsir**, ed. M. Taha Boyalık-Harun Abacı, İstanbul, İSAR Yayınları, 2019.
- Kılavuz, A. Saim: **Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş**, İstanbul, Ensar Yayınları, 2011.
- Kırca, Celâl: **Kur’an ve Fen Bilimleri**, İstanbul, Marifet Yayınları, 2005.
- Koca, Ferhat: “Müşterek”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/musterek#2-fikih-usulu> (16.02.2021).
- Koçyiğit, Hikmet: **Müfessirin Nitelikleri Üzerine**, İstanbul, Pınar Yayınları, 2015, s. 245.
- Konuk, Ahmet Avni: **Fusûsü’l-hikem Tercüme ve Şerhi**, haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, İstanbul, I-IV, 4. bs., İFAV Yayınları, 2005.
- Köç, İbrahim: “Tahir b. Âşûr’un Kur’an’ın Nüzûl Sürecine ve Esbâb-ı Nüzûle Yaklaşımı”, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2017.
- Köksal, Asım Cüneyd: **Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi**, Ankara, 3. bs., İSAM Yayınları, 2017.
- Kutluer, İlhan: “Hikmet”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hikmet#1> (17.07.2021).
- _____ “Ma’kûl”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/makul> (17.07.2021).
- Mahmut Ay, **Kur’an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak: Hz. Musa Kıssası Örneği**, İstanbul, Ensar Neşriyat, s. 2017.
- Maşalı, Mehmet Emin: “Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makâsıd Merkezli Yaklaşım (Reşid Rıza ve İbn Âşûr Örneği)”, **Makâsıdî Tefsir**, Haziran, Kuramer Yayınları, 2018.
- Mavil, Kılıç Aslan: **Maturîdî Kelâmında Tevil**, Ankara, İsam Yayınları, 2017.
- Mehmed Tâhir, Seyyid Abdülzâde - Orpilyan, Serkis: **Mahzenü’l-ulûm**, İstanbul, 1308.
- Mukaddimetân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân ve hüma mukaddimetü Kitâbi’l-Mebânî ve mukaddimetü İbn ‘Atıyye**, nşr. Arthur Jeffery, Kahire, Mektebetü’l-Hancî, 1954.
- Mustafa Sabri Efendi, Şeyhülislam: **Kur’an-ı Kerim’in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunması Meselesi**, çev. Mahmud Petek, İstanbul, İslami Medrese Yayınları, 2019.
- Mustafa, İbrahim - ez-Zeyyâd, Ahmed Hasan – Abdulkâdir, Hâmid - en-Neccâr, Muhammed Ali: **el-Mu‘cemü’l-vasît**, İstanbul, I-II, Çağrı Yayınları, 1989.
- Mütercim Âsım Efendi, **el-Okyânûsu’l-basît fî tercemeti’l-Kâmûsu’l-muhît: Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi**, haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul, I-VI, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

- Narol, Süleyman: “Mezhep Mensubiyetinin Kur’an’ı Anlamaya ve Yorumlamaya Etkisi - Eş’ariyye ve Mu’tezile Örneği-“, Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2015.
- Nursî, Bedüzzaman Said: **Âsâr-ı Bediyye**, nşr. Abdulkadir Badıllı, İstanbul, 2 bs., İttihad Yayıncılık, 1999.
- _____ **İşârâtü’l-i‘câz**, Ankara, 4. bs., TDV Yayınları, 2015.
- _____ **Mesnevî-i Nûriye**, Isparta, Hayrat Neşriyat, 2015.
- _____ **Muhâkemât**, İstanbul, Rnk Neşriyat, 2015.
- _____ **Sözler**, İstanbul, Altınbaşak Neşriyat, 2010.
- _____ **Şuâlar**, İstanbul, I-II, Altınbaşak Neşriyat, 2008.
- _____ **Zülfikâr**, İstanbul, Altınbaşak Neşriyat, 2011.
- Odabaş, Ömer: **İbn Sîna’da Bilimsel Yönteme Giriş Konu İlke ve Mesele**, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2021.
- Okur, Hüseyin: **Fıkıh ve Anlambilim Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delâleti**, İstanbul, Nizamiye Akademi Yayınları, 2016.
- Özdemir, Faruk: “Kur’ân Ayetleri Bağlamında Kelâm Ekollerinin İlah Tasavvurlarına Dair Bir İnceleme”, **Tefsir Araştırmaları Dergisi**, 2018, cilt: II, sayı: 1, s. 1-25.
- Saçaklızâde, Mehmed Efendi: **İlimlerin Tertibi: Tertîbu’l-ulûm**, trc. Zekeriya Pak - M. Âkif Özdoğan, İstanbul, Hikemiyat, 2020.
- Safâ’, Muhammed, **Ulûmu’l-Kur’ân min Hilâli Mukaddimâti’t-Tefâsîr**, Beyrut, I-II, Muessesetü’r-Risâle, 2004.
- Salmazzem, Mehmet: **Kur’an’ın İ‘câzı; “Tarihsel Serencam - Tartışmalar - Güncel Yorumlar”**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2019.
- Samar, Mahmut: “İslam Hukuk Usulünde Müşterek Lafzın Manaya Delaletine Dair Tartışmalar”, **Eskiye: Sosyal Bilimler Dergisi**, 2020, sayı: 42, s. 961-984
- Sedâd, Ali: **Mizânu’l-Ukûl fi’l-Mantık ve’l-Usûl**, İstanbul, Âsitâne Kitabevi, (1303 Tıpkıbasım).
- Serinsu, Ahmet Nedim: **Kur’an ve Bağlam**, İstanbul, 3. bs., Şule Yayınları, 2018.
- Sezen, Melikşah: **İlm-i Kelam ve Diğer İlimlerle İlişkileri**, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 2020.
- Şa‘bân, Zekiyyüddîn: **İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkıh)**, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Şemseddin Sami, **Kâmûs-ı Türkî**, nşr. Ahmet Cevdet, Dersaadet, İkdâm Matbaası, 1317.
- Şenat Kazancı, F. Asiye: “İsfahanî’nin Tasnifi Bağlamında Müteşâbih Konusunu Yeniden Düşünmek”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2010, sayı: 29, s. 95-114.

Şensoy, Sedat: “Lafız”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV Yayınları, 2003, XXVII, s. 42-44.

Şîrvânî, Sadreddinzâde Mehmed Emin: **el-Fevâidü'l-Hâkâniyye: Şîrvânî'nin Bilimler Tasnifi**, ed. Ahmet Kamil Cihan, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi: **Mevzûâtü'l-ulûm**, trc. Kemâleddin Mehmed Efendi, nşr. Ahmet Cevdet, Dersaadet, I-II, İkdâm Matbaası, 1313.

Taylan, Necip: **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, İstanbul, 3. bs., Mahya Yayınları, 2015.

Temizkan, Abdullah: “Rağıb el-İsfahânî'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi”, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2008.

Topaloğlu, Bekir: **İslam Kelamcılarına ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vacib)**, Ankara, 11. bs., DİB Yayınları, 2012.

Türker, Ömer: “Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri”, Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Unat, Yavuz: “Küsûf”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kusuf#2-ilimler-tarihi> (03.06.2020).

Yazır, Elmalılı M. Hamdi: **Hak Dini Kur'ân Dili**, İstanbul, Yenda Yayın-Dağıtım, t.y.

Yetiş, Kazım: “Hazîf”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hazif#2-turk-edebiyatinda-hazif> (08.08.2021)

Yüksek, Muhammed İsa: “Râğıb el-İsfahânî'nin Mukaddimesi Bağlamında Kur'ân'ın Beyan Keyfiyeti Açısından Çokanlamlılık Vâkıası”, **Usûl: İslam Araştırmaları**, 2018, sayı: 29, s. 123-150.

_____ “Dil-Kur'ân-Anlam Üzerine Tefsire Metodolojik Bir Katkı -Ebüssenâ el-İsfahânî'nin Mukaddimesi-”, **Darulfunun İlahiyat**, 2019, cilt: XXX, sayı: 1, s. 1-24.

_____ “Tanımları Bağlamında Kur'an-Kırâat Özdeşliği”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2015, cilt: XV, sayı: 2, s. 225-240.

_____ **Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi -Referansları ve Sınırları-**, İstanbul, İFAV Yayınları, 2018.