

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

TEFSİRİN MAHİYETİ ÜZERİNE:
MUHAMMED ET-TÂHİR İBN ÂŞÛR’UN
MÜDEVVEN BİR İLİM OLARAK TEFSİRE
YAKLAŞIMI

MAHMUT AYYILDIZ

2502140291

TEZ DANIŞMAN

PROF. DR. NECMETTİN GÖKKIR

İSTANBUL - 2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA
TEZ ONAYI



ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : MAHMUT AYYILDIZ Numarası : 2502140291
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Danışmanı : PROF. DR. NECMETTİN GÖKKİR
Tez Savunma Tarihi : 01.07.2019 Saati : 13:00
Tez Başlığı : "TEFSİRİN MAHİYETİ ÜZERİNE: MUHAMMED TAHİR İBN ÂŞÛR'UN MÜDEVVEN BİR İLİM OLARAK TEFSİRE YAKLAŞIMI"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUyla karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. NECMETTİN GÖKKİR		Kabul
2- PROF. DR. KERİM BULADI		Kabul
3- PROF. DR. ÖMER ÇELİK		Kabul
4- DOÇ. DR. MUHAMMED ABAY		KABUL
5- DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMED İSA YÜKSEK		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. ŞEVKET KOTAN		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ MURAT KAYA		

ÖZ

TEFSİRİN MAHİYETİ ÜZERİNE: MUHAMMED ET-TÂHİR İBN ÂŞÛR'UN MÜDEVVEN BİR İLİM OLARAK TEFSİRE YAKLAŞIMI

Mahmut AYYILDIZ

Bu çalışmanın temel gayesi, klasik dönemde İslami ilimlerin genişlemesiyle ortaya çıkan ve modern dönemde daha da derinleşerek içinden çıkılmaz bir hal alan tefsir ilminin mahiyetine dair problemlere İbn Âşûr'un ileri sürdüğü çözüm önerileri üzerinden açıklık getirmektir.

Tefsir ilminin mahiyetiyle ilgili problemleri konu alan bu çalışma giriş, iki ana bölüm ve sonuç olmak üzere dört bölümden teşekkül etmektedir. Girişte araştırmanın konusu, kapsamı, amacı, yöntemi ve çalışmanın konusunu ilgilendiren literatür hakkında genel bilgiler verilmektedir. Birinci bölümünde *et-Tahrîr* ve *t-tenvîr* tefsirinin mukaddimelerinden hareketle İbn Âşûr'un Kur'ân'ın mahiyetine dair görüşleri analiz edilmektedir. İkinci bölümde tefsir ilminin mahiyetini belirleyen tanım, mevzu, istimdâd (yararlandığı ilimler) gibi konular hakkında tanımlamalar ve değerlendirmeler yapılmaktadır. İbn Âşûr'un tefsir ilminin meşruiyeti ile ilgili görüşleri ve tefsir ilmini tahsil etmek isteyenlerin öncelikle bilmesi gereken konular bu bölümde ele alınan diğer başlıklardır. Sonuç bölümünde ise tefsir ilminin mahiyeti ile ilişkili sorunlara İbn Âşûr'un ortaya koyduğu çözüm önerileri ve son değerlendirmeler maddeler halinde sıralanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mahiyet, Müdevven İlim, İbn Âşûr, et-Tahrîr ve t-tenvîr.

ABSTRACT

**ON THE NATURE OF TAFSIR: THE APPROACH OF
MUHAMMAD AL-TAHIR IBN ASHUR TO ILM AL-TAFSIR AS
A SYSTEMATIC SCIENCE**

Mahmut AYYILDIZ

The main purpose of this study is to shade light on the problems the science of Tafsir which emerged with the expansion of Islamic sciences in the classical period and became even deeper in the modern age through the solutions proposed by Ibn Ashur.

This thesis, which deals with the problems related to the essence of Tafsir, consists of four chapters: Introduction, two main chapters and conclusion. In the introduction, general information is given about the subject, scope, aim, literature review, method and sources of the research. In the first part, Ibn Ashur's explanations about the nature of the Qur'an are discussed in the light of the sacred commentaries of *al-Tahrir wa'l-Tanwir*. In the second part some evaluations are carried out related to the subjects such as the definition which determines the nature of Tafsir, the themes of Tafsir, and the sciences from which Tafsir is benefited. The opinions of Ibn Ashur about the legitimacy of Tafsir, and the subjects which are necessary to be learnt for the beginners who want to study at this field are the other titles mentioned in this part. In the conclusion part, Ibn Ashur's solution proposals and final evaluations about the nature of Tafsir are specified.

KeyWords: Tafsir, Nature, Systematic Science, Ibn Ashur, *al-Tahrir wa'l-Tanwir*.

ÖNSÖZ

Kur'ân-ı Kerim'in lafız ve terkiplerini konu edinerek murad-ı ilahiyi açığa çıkarmayı hedefleyen tefsir ilmi gerek mevzusu gerekse İslâmî ilimler içerisindeki konumu itibariyle vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Nitekim Müslümanlar vahyedilmeye başladığı günden itibaren Kur'ân'ı lafız düzeyinde muhafaza ettiği gibi onun getirmiş olduğu prensipleri içselleştirilerek bir hayat biçimi haline getirmişlerdir. Bu çerçevede Asr-ı saâdet'ten günümüze hayatı şekillendiren ve ona yön veren kaynakların ilki Kur'ân-ı Kerim olmuş; İslam alimleri de karşılaştıkları yeni olguları hayatın akışı içerisinde bir yere konumlandırırken veya yeni sorunlara çözümler üretirken öncelikle Kur'ân'a ve onun açıklayıcısı niteliğindeki sünnete müracaat etmişlerdir.

İslam toplumunda alimler, pratik hayatını ilgilendiren hukuki normların ve ahlak ilkelerinin belirlenmesinde, düşünce dünyasını şekillendiren inanç esaslarının tespitinde; hatta bilim, sanat alanlarının gelişiminde dahi dinin en temel kaynağı olan Kur'ân'a referansta bulunmuşlardır. Fakat güncel olgu ile Kur'ân arasında kurulan bu irtibatlar nüzul döneminden uzaklaştıkça Kur'ân'daki asıl muradın anlaşılmasına katkı sunmak yerine onu daha da zorlaştırmıştır. Özellikle ayetlere ilişkin birikimi sonraki nesillere aktarmayı gaye edinen müfessirlerin kaleme aldığı eserlerde Allah'ın (c.c.) muradına tekabül eden açıklamalar ile muradı detaylandırmaya yönelik açıklamalar ayırt edilemez olmuştur. Bu durum nihaî hedefi murad-ı ilahiyi açığa çıkarmak olan tefsir ilmi için önemli bir mahiyet sorununu gündeme getirmiştir. Modern döneme gelindiğinde ise Müslümanların bilim ve teknikte Batı medeniyetinin gerisinde kalması bazı araştırmacıları yeni arayışlara sevk etmiş ve nihayet içerisinde bulundukları buhrandan kurtuluşu geleneğin birikimini yok sayıp aslî kaynağa dönerek Kur'ân'dan alınan ilhamla (!) hayatı yeniden inşa etmekte bulmuşlardır. Bu durum ise ayetlerin anlaşılmasıyla ilgili gelenekte zaten var olan mahiyet problemini daha da derinleştirerek içinden çıkılmaz bir hale sokmuştur.

Bu çalışmada *et-Tahrîr ve't-tenvîr* adlı eserin mukaddimelerinden hareketle tefsir ilminin mahiyetine ve usulüne dair teorik bir çerçevenin çizilmesi ardından İbn Âşûr'un ayetlerin tefsirinde muradın beyanına yönelik yaptığı açıklamalara dayanarak teorinin pratiğe dönüştürülmesi hedeflenmektedir Böylece hem klasik döneme ait

tefsirlerde verilen bilgiler, tefsirle ilgili olanlar ve olmayanlar diye tasnif edilecek hem de modern dönemde tefsire biçilen kapsayıcı görevi sınırlandıracak bir mahiyet ve usul ortaya konulacaktır. Bu çalışmada yapılacak tespitler, değerlendirmeler, ileri sürülecek teorik ve pratik temellendirmeler konuyla ilgili son söz olma iddiasını taşımamaktadır. Bununla birlikte elinizdeki bu çalışmada tefsirin mahiyeti konusundaki tartışmalara katkı sunma ve araştırmacılara yeni çalışma alanları açma hedeflenmektedir.

Bu çalışma, meşakkatli ve sancılı bir sürecin mahsulü olup çalışılan konunun zorluğuna nice uykusuz geçen geceler ve buhranlı günler tanıklık etmiştir. Geride kalan bütün bu zorlu süreçte her zaman dualarıyla yanımda olan aileme ve bu ağır yükü sırtlanmamda bana en büyük desteği veren vefakâr eşime ve çocuklarıma minnettarım. Ayrıca üzerimde büyük emekleri ve hakları bulunan ihtiram sahibi hocalarımı da şükranla ve minnetle yad ederim. Bahusus doktora yeterlilik sürecinde kendisinden çokça istifade ettiğim ve tez konusunun birlikte belirlemiş olmamıza rağmen resmî işlemlerdeki birtakım yanlışlıklar sebebiyle danışmanlığımdan ayrılmak zorunda kalan değerli hocam Prof. Dr. Bilal GÖKKIR'a akabinde bizleri konu değişikliği yapmadan danışmanlığına kabul eden, tez görüşmelerinde vakit ayırıp geç saatelere kadar bizleri dinleyen ve özellikle akademik üslup ve araştırma teknikleri noktasında yol gösteren danışman hocam Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR'a, gerek konunun tespiti aşamasında gerekse çalışmanın seyri içerisinde karşılaştığımız her türlü zorlukta yardımını esirgemeyen, ufuk açıcı fikir ve önerileriyle çalışmalarımıza yön veren ve tezi baştan sona satır satır okumak suretiyle önemli katkılar sunan kıymetli hocam Dr. Öğr. Üyesi Muhammed İsa YÜKSEK'e ve son olarak bu çalışmada olduğu gibi yüksek lisanstan bu yana akademik araştırmalarımızın her aşamasında bilgi ve birikiminden istifade ettiğimiz Doç. Dr. Muhammet ABAY'a teşekkürü bir borç bilirim.

Mahmut AYYILDIZ

TRABZON, 2019

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
KISALTMALAR LİSTESİ.....	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN ÂŞÛR'A GÖRE KUR'ÂN'IN MAHİYETİ

I- KUR'ÂN'IN TANIMI	19
A) İŞTİKAK VE SÖZLÜK ANLAMI	19
B) TERİM ANLAMI	24
C) KUR'ÂN İÇİN SIKÇA KULLANILAN DİĞER İSİMLER.....	35
1) الفرقان/el-Furkân	36
2) التنزيل/et-Tenzîl.....	40
3) الكتاب/el-Kitâb.....	41
4) الذكر/ez-Zikr	44
5) الوحي/el-Vahy	45
6) كلام الله/Kelamullah.....	46
7) المصحف/el-Mushaf	48
II- KUR'ÂN'IN METİN YAPISININ ÖZELLİKLERİ	49
A) KUR'ÂN'IN ARAPÇA OLUŞU	50
1)Arap Toplumunun Özellikleri	51
2)Arap Dilinin Özellikleri.....	55
3)Kur'ân Mesajının Evrenselliği.....	61
B) KUR'ÂN'IN AYETLERE TAKSİMİ	68
1)Ayetin Tanımı.....	68
2)Ayetlerin Tahdidi.....	76
3)Ayetlerin Tertibi ve Münasebet.....	86
4)Duraklar (Vukûfu'l-Kur'ân)	92
C) KUR'ÂN'IN SÛRE TASNİFİ.....	98
1)Sûrenin Tanımı	98

2)Kur'ân'ın Sûrelere Taksimi	104
3)Sûrelerin İsimlendirilmesi	107
4)Sûrelerin Tertibi.....	111
D) KUR'ÂN-KIRAAT OLGUSU	119
1)Kıraatin Tanımı.....	119
2)Kıraatlerin Ortaya Çıkışı ve Tarihsel Serencamı.....	119
3)Kıraatlerin Sıhhat Şartları ve Değeri	139
III- KUR'ÂN'IN ASLÎ GAYELERİ VE ANA KONULARI.....	149
A) KUR'ÂN'IN NÜZULÜNE ESAS TEŞKİL EDEN ASLÎ GAYELER	152
B) ASLÎ GAYELERİN GERÇEKLEŞMESİNE HİZMET EDEN ANA KONULAR	155

İKİNCİ BÖLÜM

İBN ÂŞÛR'A GÖRE TEFSİRİN MAHİYETİ VE İLMİLİĞİ MESELESİ

I- TEFSİRİN TANIMI.....	167
A) SÖZLÜK ANLAMI VE İŞTİKAKI	167
B) TERİM ANLAMI	173
C) TEFSİR NASIL BİR İLİMDİR?	190
D) TEFSİR-TE'VİL AYRIMI	204
II- TEFSİRİN KONUSU/MEVZUSU	213
III- TEFSİRİN YARARLANDIĞI İLİMLER	218
A) ARAP DİLİ BİLGİSİ.....	222
1)Lügat-Sarf-Nahiv Bilgisi	224
2)Beyân-Meânî Bilgisi	229
3)Edebiyat Bilgisi	236
B) RİVAYET BİLGİSİ.....	243
C) KIRAAT BİLGİSİ	249
D) ARAP TARİHİ BİLGİSİ	253
E) USUL BİLGİSİ.....	255
F) KELAM-FİKİH BİLGİSİ	260
IV- RE'Y İLE TEFSİRİN İMKÂNI VE MEŞRUIYETİ	264
V- TEFSİRİN GAYESİ VE İŞLEVİ	273

A) TEFSİRİN GAYESİ	275
B) TEFSİRİN İŞLEVİ	284
1) Tefsirde Murada Tekabül Eden Açıklamalar: Aslî/Temel Anlamlar ve Müstetbe‘âtü’t-terâkîb	288
2) Tefsirde Muradı Detaylandıran Ziyade Açıklamalar: Tevessü‘	304
SONUÇ	317
KAYNAKÇA	325
ÖZGEÇMİŞ	353



KISALTMALAR LİSTESİ

c.c.	: Celle celalühu
s.a.s.	: Sallelahu aleyhi ve sellem
a.s.	: Aleyhisselam
a.e.	: Aynı eser/yer
b.	: Bin
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
H.z.	: Hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınevi
Karş.	: Karşılaştırınız
MEB	: Millî Eğitim Bakanlığı
Nşr.	: Neşreden
r.a.	: Radiyallahu anhu/anha/anhuma/anhum
s.	: Sayfa
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik eden
t.y.	: Basım tarihi yok
v.d.	: Ve diğerleri
vr.	: Varak
y.y.	: Basım yeri yok

GİRİŞ

I- ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI

Kur'ân-ı Kerim, İslam'ın ana kaynağı, ilahî vahyin lafız ve mana cihetiyle bizatihi kendisi olması hasebiyle nazil olduğu ilk dönemden günümüze İslam'ı anlama ve tebliğ faaliyetlerinin merkezinde yer almıştır. Kur'ân lafızlarını ele alıp bu lafızlardan ortaya çıkan manaları araştırarak ilahî muradı tespitte çalışan tefsir ilmi¹, İslamî ilimler literatürü içerisinde önemli bir konuma sahiptir. Tefsir ilmi doğrudan kelimayı ilahîyi konu edip onun manasının beyanıyla iştigal etmesinden dolayı birçok âlim tarafından da ilimlerin en kıymetlisi (eşrefu'l-ulûm) olarak nitelenmiştir.²

Hız. Peygamber'e (s.a.s.) yüklenen Kur'ân'ı tebyin görevi³ ve onun bazı ayetlerin manalarını bizzat Cebrail'den (a.s.) öğrenerek ashabına bildirdiği⁴ göz önünde bulundurulursa Kur'ân'ın anlamlarına dair bize ulaşan bazı bilgilerin sınırlarının müşahade âlemini aştığı, başka bir deyişle ilk tefsir faaliyetinin beşerî âlemin çok ötesinde ortaya çıktığı söylenebilir. Ne var ki, tefsir ilminin gayesi ve mevzusu bakımından tam anlamıyla beşerî dünyaya ait bir anlam arayışı olduğu görülmektedir. Zira tefsir, müteal olan kelimayı ilahînin manasını aciz ve mahdud olan beşerin idrakine arz etmeyi amaçlayan bir ilimdir. Bu sebeptendir ki ilk dönemden günümüze dek her devirde âlimler Kelamullah'tan muradın ne olduğunu insanlara açıklayacak birçok eser kaleme almış ve bunun sonucunda İslamî ilimler içerisinde geniş bir tefsir literatürü ortaya çıkmıştır.

İslamî ilimlerin yatay olarak genişlemesi tefsirle alakalı bazı problemlerin de ortaya çıkmasına yol açmıştır. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'in nüzulüne şahit olan sahabe

¹ Ebû'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, **el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân**, Dimeşk, Dâru'l-Mustafâ, 2008, II, 1190; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, **Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân**, Dimeşk, Dâru Kuteybe, 2010, II, 7.

² Ebû Saîd Nâsirüddîn Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, **Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl**, thk. Muhammed Subhi Hasen Hallâk, Beyrut, Dâru'r-Reşîd, 2000, I, 5; Süyûtî, **el-İtkân**, II, 1195; İsamuddîn el-Konevî, **Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî**, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001, I, 38.

³ Nahl Sûresi 16/44, 64.

⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, **el-Bahru'z-zehhâr**, Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009, XVIII, 123; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, Tunus: Dâru's-Suhnûn, 1997, I, 23.

için tefsir, bir ayet hakkında Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakil veya sebab-i nüzulü beyan yahut da şiirle istiṣhad yoluyla anlamı kapalı olan bazı kelime ve terkiplerin manasını açıklayıcı basit bir faaliyet iken, farklı kültürlerle etkileşim sonucu İslamî ilimlerin gelişmesiyle birçok alana nüfuz eden ve hatta belki de birçok sorunu kendi içerisinde barındıran müstakil bir ilim haline gelmiştir. Zira İslam'a nispet edilen her ilmin kendini Kur'ân'a dayandırma ihtiyacı sonucu fikri alt yapıyı oluşturmada bazı ayetleri kendisine referans göstermesi ve de bu doğrultuda yapılan açıklamaların daha sonraki dönemlerde özellikle Kur'ân ilimleri aracılığıyla tefsir eserlerine dâhil edilmesiyle tefsir ilmi çerçevesinde tartışılan meseleler alabildiğine genişlemiştir. Bu durum tefsir ilmi ile ilgili ciddi bir mahiyet ve usul sorununun ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Örneğin; birçok tefsir kaynağında fıkıh usulünün kavramsallaştırdığı ve sistematize ettiği “nesih” teorisine Kur'ân'da geçen nesih kullanımları⁵ esnasında yer verildiği, neshin şartları, çeşitleri ve gerçekleşme şekilleri üzerinde detaylı tahlillerin yapıldığı görülmektedir. Kur'ân'daki kelimelerin vaz'î manaları üzerine yoğunlaşan müfessirin nesih teorisi üzerinde bu denli durması tefsir ilminin sınırları açısından tekrar sorgulanmalıdır. Ne var ki, esas kargaşa özellikle modern dönemde müfessirlerin nesih kullanımlarına dair ilgili ayetler sadedinde neshin varlığı-yokluğu gibi bir tartışmayı tefsir ilmi çerçevesinde yapma girişiminde kendini göstermektedir. Bu durum fıkıh usulünün, tartıştığı konular (mesâil ve mevzu) bakımından tefsire kaynaklık ettiği vehmini doğurmaktadır. Hâlbuki usul-i fıkıh her ne kadar belli konular üzerinden tefsirin kendisinden yararlandığı ilimler arasında zikredilse de küllî olarak tefsirin konusu olan Kur'ân'ın, ahkâmın birincil kaynağı olması hasebiyle tefsir ilminin usul-i fıkıhın kaynağı olduğunu söylemek daha isabetli olacaktır.⁶

⁵ Bakara Sûresi 2/106, Hac Sûresi 22/52.

⁶ İbn Âşûr'un fıkıh usulünü tefsirin kaynakları (istimdad) arasında zikretmesi (İbn Âşûr, **et-Tahrir ve't-Tenvîr**, I, 25-26) tefsirin mesaili bakımından değil bilakis metodolojisi hakkındadır. Zira usul-i fıkıh, manaya delaleti bakımından kapalı lafızların anlaşılması hususunda tefsire destek olmaktadır. Bu, usul-i fıkıhta kullanılan bir metodun tefsire aktarılması demektir yoksa yukarıda verilen misalde olduğu gibi bir meselenin birinden diğerine intikali değildir.

Yine kelama müteallik bazı konuların, bütün delilleriyle müteşabih ayetler başlığı altında ele alınması, tefsirin mahiyetinin dışında bir tartışma alanıdır. İbn Âşûr'un da ifade ettiği üzere söz konusu tartışmalar tefsir ilminin teşekkülünden çok sonra ortaya çıkmıştır.⁷ Nesihle ilgili verdiğimiz örnekte olduğu gibi, burada da tartışmaların cereyan ettiği zemin tefsir değil kelimeler ilmidir ve söz konusu tartışmalar kelâmî deliller ve kelimeler metodolojisi çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Bu kapsamda bazı ayetler hakkında yapılan açıklamaları tefsire ziyade bilgiler olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim İbn Âşûr da Fahreddin er-Râzî'den (ö. 606/1210) naklettiği bu minvalde açıklamaları tevessü' diye isimlendirmekte ve murada dahil etmemektedir.⁸

en-Nisâ 4/43. ve el-Mâide 5/6. ayetlerde geçen لمستم/lemestüm ifadesinin anlamı hakkında fıkıh ilmi çerçevesinde ileri sürülen görüşler de konuyla ilgili örnek olarak zikredilebilir. Bilindiği üzere Hanefî âlimler kelimenin mufâ'ale babındaki لمستم/lâmetüm kıraatinden hareketle fiilin işteşlik bildirdiğini, buna bağlı olarak da mananın cimaya hamledilmesi gerektiğini ileri sürerken, Şafililer ise mücerret babda لمستم/lemestüm kıraatinden hareketle fiilin vücut temasına işaret ettiğini belirtmişlerdir. Hanefiler söz konusu iki ayetten, cima vuku bulduğunda abdest almak gerektiği hükmünü çıkarırken, Şafililer ise vücut teması durumunda dahi abdest alınması gerektiği hükmüne varmışlardır.⁹ Her ne kadar bu cihetten bakınca her iki hükmün aynı ayetlerden çıkarıldığı anlaşılıyorsa da aslında istinbatın kaynağı başkadır. Burada sorulması gereken soru şudur: Acaba Hanefiler ve Şafililer ayetin farklı kıraatlerinden yola çıkarak mı bu hükme varmışlardır yoksa farklı karinelerin belirlediği bir hüküm için züvücûh olan Kur'ân'dan bir şahid/delil mi aramışlardır? Ortaya konulan delillere bakıldığında bu konuda Kur'ân'ın ikincil bir delil olduğu göze çarpmaktadır. Fakat içtihat sürecinde ortaya konular bu çıkarımların ve hatta yapılan tartışmaların bile daha sonraki dönemlerde tefsir kitaplarında yer alması tefsir ilmine dair bir mahiyet ve usul sorunu ortaya çıkarmıştır.

⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 26.

⁸ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 18.

⁹ Bkz.: Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, **Mefâtîhu'l-gayb**, Beyrut, Dâru'l-Fiker, 1981, XI, 172.

Modern döneme gelindiğinde Müslümanların Batı karşısındaki geri kalmışlığının faturasının klasik dönem âlimlerinin din anlayışına kesilmek istenmesinin sonucu olarak, merkezinde mahzâ Kur’ân olan yeni bir din tasavvuru ortaya çıktığı görülmektedir. Özellikle Cemaleddin Afgânî (ö. 1897) ve talebesi Muhammed Abduh (ö. 1905) tarafından ileri sürülen “Kur’ân’ın tek başına hidayet kaynağı olduğu” tezi belli çevrelerde kabul görmüş ve hayatın her alanına Kur’ân’dan hidayet vesileleri arama gayreti içerisine girilmiştir. Klasik dönemde Kur’ân, kelimeler ve fıkıh gibi hayatla iç içe olan bazı disiplinlerin kaynaklarından birisi iken modern dönemde bizzat bu disiplinlerin yerini almıştır. Tefsire biçilen bu küllî görev zaten var olan mahiyet ve usul sorununu içinden çıkılmaz bir hale almasına yol açmıştır. Zira sınırlı lafızdan sınırsız manalar üretme çabası tefsirin sınırlarını alabildiğine genişletmiş ve nihayet onun, belli kaideleri olmayan, her şeyi cami bir ilim olduğu ileri sürülmüştür. Hatta kaideleri olmaması hasebiyle de ıstılâhî manada bir ilim olmadığı da iddia edilmiştir.¹⁰ Ayrıca “bütün ilimler bilindiği takdirde tefsirin kendiliğinden yapılabileceği, hatta söyleyecek sözü olan herkesin, ilmî bir temele sahip olmasa da kalp aynasına yansıyanlar sayesinde Kur’ân’ı rahatlıkla tefsir edebileceği” şeklindeki düşünceleri de aynı minvalde değerlendirmek mümkündür.¹¹ Fakat şayet ortada usulsüz, eklektik bir tefsir anlayış olsaydı, ayetler hakkında müfessirlerin birbirinden çok ayrı ve hatta bazen taban tabana zıt görüşler ortaya koyması gerekirdi. Hâlbuki tefsir literatürü kuş bakışıyla incelendiğinde müfessirlerin açıklamalarında bazı farklılık olmakla birlikte genelde ortaya konulan yorumların aynı çizgide ilerleme kadettiği görülecektir. Öte yandan kimi müfessirlerin, bazı ayetlerin tefsiri sadedinde tefsir kitaplarında yazılı olan malumat hakkında “Bunlar tefsir ilmine ait değildir”, “Bunlar fetva babından olup tefsir babından değildir”, “Tefsir kitaplarının maksadı Kur’ân lafızlarının tefsiriyle ilgili olan şeylerin zikredilmesidir” şeklinde yaptığı

¹⁰ Muhsin Demirci, **Metodolojik Sorunlar**, İstanbul: İFAV, 2012, s. 205, 211.

¹¹ Murat Sülün, “Tefsir İlim Midir? Nasıl Bir İlimdir?”, **Tefsir Nasıl Bir İlimdir?**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011, s. 12

değerlendirmeler, tefsirin mahiyetine dair bir tasavvurlarının olduğunu göstermektedir.¹²

Yine modern dönemde ortaya çıkan Kur'ân merkezli din anlayışı, “konulu tefsir” diye bir türün doğmasına da zemin hazırlamıştır. Temelleri Hz. Peygamber’e (s.a.s.) kadar dayandırıldığı iddia edilse¹³ de bir konu hakkında bütün ayetleri bir araya getirip değerlendirme modern döneme ait bir uğraşıdır. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bazı ayetleri cüz’î birtakım konularla ilişkilendirmesini konulu tefsirle ilişkilendirmenin doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Bilakis bu tür çalışmaların mahzâ Kur'ân merkezli hayat anlayışının kimisi için yansıması kimisi için ise ta kendisi olduğunu söyleyebiliriz.¹⁴

Sadece Kur'ân'ı merkeze alan konulu tefsir çalışmalarına günümüz akademik araştırmaları arasında da rastlamak mümkündür. Nitekim başlığında “Kur'ân'da ...” veya “Kur'ân'a göre...” klişesini taşıyan tez, makale ve tebliğ çalışmaları özellikle tefsir akademisinde hatırı sayılır bir yer işgal etmektedir. Bu konuda şu birkaç çalışmayı örnek olarak zikredebiliriz: Kur'ân'da Savaş Olgusu¹⁵, Kur'ân-ı Kerim'de Sıdk Kavramı¹⁶, Kur'ân'a Göre Şefaât¹⁷, Kur'ân-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı¹⁸. Tefsir ilmini konu alan bu gibi çalışmaların mahiyet ve usul açısından incelenip tefsir ilmine nispeti yönüyle yeniden ele alınması gerektiği kanaatindeyiz. Ancak bundan önce tefsir ilminin sınırlarını (mahiyetini) belirleyecek bir tanımın ortaya konulması ve bu tanım çerçevesinde bir metodolojinin geliştirilmesi gerekmektedir. Bu kontrol mekanizması geliştirilmediği takdirde -Murat Sülün'ün ifadesiyle- “alaylı-mektepli

¹² Muhammet Abay, “Tefsir Nasıl Bir İlimdir?”, **Tefsir Nasıl Bir İlimdir?**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011, s. 202

¹³ Mustafa Müslim, **Kur'ân Çalışmalarında Yöntem**, Çev: Salih Özer, Ankara, Fecr Yayınevi, 1998, s. 25.

¹⁴ Bilal Gökkır, “Konulu Tefsir: Hedef, İmkân ve Sınırları” **Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar**, İstanbul, İlim Yayıma Vakfı, 2010, s. 456.

¹⁵ Bkz.: Münir Hasan, “Kur'an'da Savaş Olgusu”, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2008.

¹⁶ Burhan Sümertaş, “Kur'an-ı Kerim'de Sıdk Kavramı”, Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, 2009.

¹⁷ Bkz.: Mehmet Durmuş, **Kur'an'a Göre Şefaât**, Ankara: Anlam Yayınları, 2010.

¹⁸ Bkz.: Mehmet Okuyan, **Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı**, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.

nice din uzmanının”¹⁹ yukarıdakilere benzer klişe başlıklar altında Kur’ân’la ilgili yorum ve açıklamalar yapmaları kaçınılmazdır. Modern dönem tefsir algısındaki bu usulsüzlüğün temel sebebi ise bu dönemde usul, fıkıh, kelam, tefsir hadis gibi disiplinlerin mevzularının kaybolmasıyla söz konusu disiplinlerin meselelerinin doğrudan Kur’ân metninden yola çıkarak açıklanma ve kuşatılma iddiasında olunmasıdır.²⁰

Tefsirin müdevven bir ilim olarak tanımlanmaması ve usulünün ortaya konulmaması sadece akademik düzeyde sorunlar doğurmamakta, doğrudan hayata temas eden toplumsal sorunlara da yol açmaktadır. Zira okurların Kur’ân ayetleri hakkında ortaya koydukları bireysel yorumlar yukarıda zikrettiğimiz kontrol mekanizmasından geçmediği takdirde her birey ve cemaat, kendisini kelam-ı ilahînin anlaşılması noktasında yetkili sayacak, nihayetinde de o birey veya grupların tefsir sadedinde zikrettikleri öznel yorumlar, mutlak muradın beşer dilindeki görünümüne dönüşecektir. Bu algı da farklı düşünceleri dışlaması sonucu toplumun kutuplaşmasına sebep olacaktır.²¹ İslam dünyasında ortaya çıkan ihtilafların ve mezhepsel tartışmaların başlıca nedeninin, ayetlere usulsüzce yaklaşılması olduğu gerçeği bunun en açık göstergesidir. Birey ve cemaatlerin inançlarını ve dünyaya bakışlarını bu yorumların biçimlendirdiği göz önüne alındığında tefsir ilminin muhtevasının tanımlanmasının ve usulünün geliştirilmesi gerekliliğinin önemi daha iyi anlaşılmaktadır.

Yukarıda tefsir ilminin mahiyeti ve usulü hakkında ortaya koyduğumuz sorunların çözümüne dair tefsir ilminin tedvin edildiği ilk dönemden günümüze birtakım çalışmaların yapıldığı göze çarpmaktadır. Nitekim tohumları hicri ikinci asrın başlarında atılan, ilk meyvelerini ise üçüncü asırda vermeye başlayan çalışmalarla tefsir ilmi sistematik bir hal almaya başlamıştır. Bu durum tefsirde usul arayışlarını da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda Hâris el-Muhâsibî’nin (ö. 243/857) kaleme aldığı *el-Akl ve fehmu’l-Kur’ân* adlı eseri ilk usul denemesi olarak görülmektedir.

¹⁹ Sülün, “Tefsir İlim Midir? Nasıl Bir İlimdir?”, s. 29.

²⁰ M. Taha Boyalık, “Molla Fenârî’nin Aynu’l-Âyân Adlı Tefsirinin Mukaddimesi”, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2007, s. 65.

²¹ Sıddık Baysal, “Tanımları Üzerinden Tefsir İlminin Mahiyetine İlişkin Bir Değerlendirme”, **Dîni Araştırmalar Dergisi**, c. XVIII, No: 47, Temmuz-Aralık 2015, s. 239.

Ancak bu eser, muhtevası bakımından daha sonra ortaya konulan “kavaidu ilmi’t-tefsîr” veya “usûlü’t-tefsîr” literatüründen ziyade ulûmu’l-Kur’ân literatürüne daha yakın durmakla birlikte Kur’ân’ı anlama gayesi yönüyle birleştikleri vahdet noktasında bu çalışmanın her iki literatürün de ilk kaynağı olduğunu söylemek mümkündür. Yine bu dönemlerde yazılan tefsirlerin mukaddimleri de tefsir usulüne giriş eserleri olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda en dikkat çeken çalışmalar Taberî (ö. 310/923) ve Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) tefsir mukaddimleridir. Taberî, İbn Abbas’a (r.a.) dayandırdığı dörtlü tefsir tasnifiyle anlama/yorumlama faaliyetlerini belli kalıplara oturtmaya çalışmış; Mâtürîdî ise kaleme aldirdığı kısa mukaddimede yaptığı tefsir-tevil ayrımıyla tefsir usulünün temellerini atmıştır.²²

Erken dönem sonrası yazılan bazı tefsir mukaddimelerinde ve müstakil eserlerde de tefsir ilminin mahiyeti ve usulüne dair konulara bivechin temas edilmiştir. Örneğin; Ebû Hayyân el-Endülüsî (ö. 745/1344) *el-Bahru’l-muhît* adlı eserinde tefsiri mahiyeti yönüyle tanımlayarak onun sistematik bir ilim olduğunu ortaya koymuştur.²³ Yine İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *Mukaddime fî usûli’t-tefsîr* isimli eserinde tefsir usulüne dair açıklamalar yapmıştır. Kuşkusuz bu bağlamda ortaya çıkardığı en önemli usul kaidesi, “Kur’ân’ın en doğru tefsirinin yine Kur’ân’la yapılabileceği”dir.²⁴ Molla Fenârî’ye (ö. 834/1431) gelindiğinde ise o, *Aynü’l-a’yân* adlı Fatiha sûresi tefsirinin mukaddimesinde tefsir ilminin mahiyet ve usulü hakkında geniş açıklamalar yapmıştır. Uzun bir mukaddimeyle birlikte Fatiha sûresi tefsirinden oluşan eserinin girişinde Fenârî, kendisinden önce yapılan tefsir tanımlarındaki eksiklikleri ele almış bu tanımlara yönelttiği eleştirilerle “efradını câmi, ağıyarını mâni” bir tanım ortaya koymaya çalışmıştır. Akabinde bu tanım çerçevesinde geliştirdiği tefsir usulünü Fatiha sûresinde uygulayarak teoriyi pratiğe dönüştürmeyi hedeflemiştir.²⁵ Molla Fenârî’nin

²² İlk dönem tefsir mukaddimelerinin usul açısından incelenmesi için Bkz. Ali Bulut, “Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi”, Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, 2009.

²³ Bkz.: Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *Tefsîru’l-Bahri’l-muhîd*, Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, I, 121-122.

²⁴ Takıyyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli’t-tefsîr*, Riyad, Mektebetü’l-Meârif, 2010, s. 95.

²⁵ Bkz.: Molla Fenârî Şemseddin Muhammed b. Hamza, *Aynü’l-a’yân*, İstanbul, Dersaadet, 1325.

talebesi Kâfiyeci (ö. 879/1474) ise hocasının, kaideleri olmadığı gerekçesiyle tefsirin ilim sayılamayacağı yönündeki görüşlerine isim vermeden itiraz edercesine yazdığı *et-Teyşîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr* adlı eser ile tefsirin mahiyeti ve usulü meselesini daha ileri boyutlara taşımış ve tefsir usulünü ulûmu'l-Kur'ân'dan ayıran “Kavâid” literatürünün ortaya çıkmasında öncülük etmiştir.²⁶ Taşköprîzade Ahmed Efendi (ö. 968/1561) ise ilimleri tasnif ettiği *Miftâhu's-sa'âde* adlı eserinde tefsir başlığı altında tefsir ilminin tanımı, konusu ve kaynakları hakkında bilgiler vermiştir. Bu bilgiler çerçevesinde Taşköprîzâde'nin tefsiri sistematik bir ilim olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim bu başlık altında o tefsir usulüne dair birtakım açıklamalar da yapmıştır.²⁷ Yine Hindistan âlimlerinden Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) Farsça kaleme aldığı ve birçok dile tercüme edilen *el-Fevzu'l-kebîr fî usûli't-tefsîr* adlı eseri de tefsir usulü literatürü içerisinde değerlendirilecek önemli bir eserdir. Dihlevî eserinde beş başlık altında tefsir usulünün bazı meselelerine değinmiş ancak sistematik bir usul çalışması ortaya koyamamıştır. Nitekim eserde tefsir ilminin mahiyetine dair tanım, istimdâd gibi konulara temas edilmeksizin doğrudan usule dair bazı konularda açıklamalar yapılmıştır. Dihlevî'nin eserinde ele aldığı başlıca konular şunlardır: Kur'ân'ın nassla delalet ettiği beş temel ilim, Kur'ân nazmındaki kapalılıklardan kaynaklanan ve anlaşılmasını zorlaştıran birtakım etkenler, Kur'ân'ın anlatım üslubundaki nükteler, Sahabe ve Tabiîn'in tefsir anlayışı ve ayet yorumları hakkındaki ihtilafları, garîbu'l-Kur'ân ve sebeb-i nüzûl.²⁸ Son olarak hicrî 13. asırda Osmanlı topraklarında yaşamış hayatı hakkında pek bilgi bulunmayan Şeyh Osman adında bir zatın *Risâle fî kavâidi ilmi't-tefsîr* isimli eserini burada zikredebiliriz. Mustafa Özel'in ifade ettiğine göre müellif bu çalışmada Molla Fenârî'nin mukaddimelerindeki konuları yeni bir tertiple ve çeşitli kaynaklardan

²⁶ Bkz.: Muhyiddin Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *et-Teyşîr fî kavâ'id ilmi't-tefsîr*, Tantâ, Dâru's-Saade, 2007.

²⁷ Bkz.: Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-ulûm*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985, II, s. 54-55.

²⁸ Bkz.: Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdîrahmân ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*, Dimeşk, Dâru'l-Gavsânî, 2008.

eklemeler yaparak yeniden ele almıştır.²⁹ Klasik dönemde ortaya konan bu çalışmalar maalesef geliştirilememiş tefsir ilminin mahiyeti ve usulü meseleleri Molla Fenârî ve Kâfiyeci'nin tespitlerinden öteye gidememiştir.

Modern dönemde İslam dünyasında yapılan akademik çalışmalar incelendiğinde ise özellikle son zamanlarda konunun yeniden gündeme getirildiği göze çarpmaktadır. Halid Abdurrahman el-Akk³⁰, Fehd er-Rûmî³¹, Fehd el-Vehbî³² ve Müsaid b. Süleyman et-Tayyâr³³ gibi araştırmacılar, ortaya koydukları çalışmalarla Arap dünyasında tefsir usulü ve mahiyetine dair tartışmaları yeniden canlandırırken İsmail Cerrahoğlu, Muhsin Demirci, Halis Albayrak gibi akademisyenler “Tefsir Usulü” başlığı altında kaleme aldıkları eserlerle bu konuda Türkiye’de yapılacak araştırmaların önünü açmışlardır. Fakat bu çalışmalarda ulûmu’l-Kur’ân konularının dışına çıkılamadığı ve tefsir ilminin mahiyeti ve usulüne dair ciddi sonuçlar ortaya konulamadığı göze çarpmaktadır.

Araştırmamıza konu olan Tunuslu âlim müfessir, muhaddis ve fakih Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr (ö. 1393/1973), kaleme aldığı hacimli tefsiri *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* ile son dönemde tefsir literatürüne damgasını vurmuş önemli bir isimdir. Müellif Tunus’un ulema yetiştiren ailelerinden Âşûr ailesine mensup olup ilk eğitimine babasının yanında başlamıştır. Küçük yaşta başladığı tahsil hayatının tamamını Tunus’ta geçiren İbn Âşûr, alanında söz sahibi âlimlerin yanında yetişmiştir. Kelam, hadis, fıkıh ve lügat gibi İslamî ilimlerin birçok alanında önemli eserleri olan müellif bu alanlardaki ehliyetini tefsirinde de göstermiştir.³⁴

²⁹ Mustafa Özel, “Tefsir Usulü ile İlgili Bir Eser”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 13-14, 2001, s. 311.

³⁰ Bkz.: Halid Abdurrahman el-Akk, **Usûlü’t-tefsîr ve kavâiduhû**, Beyrut: Daru’n-Nefâis, 1986.

³¹ Bkz.: Fehd er-Rûmî, **Buhûs fî Usûli’t-Tefsîr ve Menâhicihî**, Riyad: Mektebetü’t-Tevbe, 1419.

³² Bkz.: Fehd el-Vehbî, **Menhecû’l-istinbâd mine’l-Kur’ani’l-Kerîm**, Cidde: Merkezü’d-Dirâsât ve’l-Ma’lûmat’il-Kur’aniyye, 2007.

³³ Bkz.: Müsaid b. Süleyman et-Tayyâr, **Fusûl fî Usûlü’t-Tefsîr**, Riyad: Dar İbni’l-Cevzî, 1999; Müsaid b. Süleyman et-Tayyâr, **Şerhu Mukaddime fî Usûli’t-Tefsîr libni Teymiyye**, Riyad: Dar İbni’l-Cevzî, 1428; Müsaid b. Süleyman et-Tayyâr, **Mefhûmu’t-Tefsîr ve’t-Te’vîl ve’l-İstinbâd ve’t-Tedebbur ve’l-Mufesseri**, Riyad: Dar İbni’l-Cevzî, 1428; Müsaid b. Süleyman et-Tayyâr, **Makâlât fî Ulûmi’l-Kur’ân ve Usûli’t-Tefsîr**, Riyad: Dâru’l-Muhaddis, 1425.

³⁴ İbn Âşûr’un hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz: Belkâsım el-Gâlî, **Şeyhu’l-Câmi’i’l-A’zam Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr: hayâtuhû ve âsâruhû**, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1996, s. 15-70;

Tefsîru't-Tahrîr ve't-tenvîr'in diğer tefsirlerden ayrılan en önemli özelliği şüphesiz mukaddimeleridir. Esasen İbn Âşûr eserin başında kaleme aldığı on mukaddime, bir kitap mukaddimesinden (mukaddimetu'l-kitab) ziyade ilim mukaddimesi (mukaddimetu'l-ilm) hüviyeti taşımaktadır.³⁵ Zira burada, eserinin muhtevâsından değil tefsir ilminin mahiyet ve usulünden bahsetmektedir. Bu bağlamda ilk mukaddimede, tefsir ilminin tanımı, mahiyeti ve ıstılâhî anlamda ilim sayılıp sayılamayacağı hususunda yaptığı açıklamalarla tefsir usulüne zemin hazırlamaktadır. Ayrıca haysiyet kaydıyla ortaya koyduğu tefsirin konusu ve tefsirin ilim olup olmadığı hususunda aktardığı tartışmalarda mesail ve mabâdi ile ilgili yaptığı açıklamalarla tefsir ilminin cüzleri (eczâ-i ulûm)³⁶ hakkında bilgiler vermektedir.

İkinci mukaddimede, tefsire kaynaklık edebilecek ilimleri sıralarken aslında tefsirin mahiyetinin sınırlarını çizmektedir. Nitekim burada bazı ilimleri tefsir için olmazsa olmaz kabul ederken bazılarında elde edilen verileri ise tevessü' olarak değerlendirmekte tefsirin konusunun dışında tutmaktadır. Örneğin o, ayetlerin tefsirinde bir müfessirin beyân ve meânî ilimlerinden asla müstağni olamayacağını bildirirken Razi'nin tefsirinde aktardığı kelâmî tartışmaları tefsire ziyade açıklamalar (tevessü') olarak değerlendirmiştir.

Üçüncü mukaddimede İbn Âşûr, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere tefsir tarihinde ortaya çıkan ilk usul tartışması olan tefsirde rivayet-dirayet meselesine dikkat çekmiş bu konuda tefsirin imkân ve meşruiyetiyle ilgili tartışmalara yer vermiştir. Bu bağlamda “Kim bilgisi olmadan Kur'ân hakkında görüş beyan ederse Cehennemdeki yerine hazırlansın”³⁷ hadisini ve bu manayı ifade eden diğer rivayetlerin nasıl anlaşılması gerektiğini açıkladıktan sonra tefsirde dirayetin de sınırlarını çizmeye

Muhammed el-Ceyb b. el-Hüce, **Muhammed Tâhir İbn Âşûr**, Katar, Vizâretu'l-Evkâf ve's-Su'ûni'l-İslâmiyye, 2004, s. 101-172; Faruk Vural, **Tâhir İbn Âşûr ve et-Tahrîr ve't-tenvîr İsimli Eseri**, İstanbul, Vera Yapım, ty. s. 61-95; Ahmet Coşkun, “İbn Âşûr, Muhammed Tâhir”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 1999, XIX, 332-335.

³⁵ Mukaddimetu'l-kitab ve mukaddimetu'l-ilm hakkında bilgi için bkz: Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, **el-Mutavvel: Şerhu Telhîsi Miftâhî'l-ulûm**, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013, 138-139; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, **Hâşiye ale'l-Mutavvel**, İstanbul: 1314, s. 12-15; Muhammed A'lâ, b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, **Keşşâfü ıstılâhâtî'l-funûn ve'l-ulûm**, Beyrut, Mektebetü Lünân, 1996, II, 1630-1631.

³⁶ Eczâ-i ulum hakkında bilgi için bkz: Sıddık Hasen Han, **Ebcedu'l-ulûm**, nşr. Abdulcebbâr Zekkâr, Dimeşk: Menşûrâtu Vizâretî's-Sekâfe, 1978, I, 43-50, 72-84.

³⁷ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, **el-Câmiu's-sahîh**, Tefsîru'l-Kur'ân, 1.

çalışmıştır. Nitekim bu konuda dirayetin en uç noktası sayılan işârî yorum ve bâtinî yorumun kabul ve ret gerekçelerini ortaya koymuştur.

Dördüncü mukaddimede tefsir ilminin gayesi hakkında açıklamalar yapmış konuyu müfessirin amaçları üzerinden ele almıştır. Böylece İbn Âşûr ilk dört mukaddimede Tefsir ilmini tahsil edeceklerin öncelikle bilmesi gereken temel bilgileri vermektedir. Bu bilgiler doğrudan tahsil edilecek ilimle alakalı olmasa da -nitekim bu sebeple eczâ-i ulûmdan sayılmazlar- tahsil edenin öncelikle bilmesi gereken başlangıç mukaddimeleridir. Klasik literatürde bu tür girişlere mukaddimatü's-şurû'³⁸ adı verilmektedir.

Dördüncü mukaddimeyi izleyen mukaddimelerde ise tefsir ilminin konusunu ve usulünü cem edecek altı temel başlık altında metodolojiye dair önemli bilgiler vermektedir. O bu başlıklar altında tefsir ilminin sahip olmadığı iddia edilen ana kaideleri tespit etmekte bu şekilde hem tefsirin bir ilim olduğu kanaatini pekiştirmekte hem de tefsirle ilgili bir metodoloji ortaya koymaktadır. Ayrıca burada Tefsirin konusu olan Kur'ân'ın mahiyeti hakkında da geniş açıklamalara yer vermektedir. Bu başlıklar sırasıyla şunlardan oluşmaktadır: 5) Ayetlerin nüzul sebepleri, 6) Kıraatler, 7) Kur'ân kıssaları, 8) Kur'ân'ın isimlendirilmesi, ayet ve sûrelerinin tertibi ve isimleri, 9) Kur'ân ifadelerinin taşıdığı manaların murad-ı ilahiye delalet etmesi, 10) Kur'ân'ın i'câzı.

Tefsir ilminin mahiyetiyle ilgili problemleri konu alan bu tez çalışması giriş, iki ana bölüm ve sonuç olmak üzere dört bölümden teşekkül etmektedir. Girişte araştırmanın konusu, kapsamı, amacı, literatür incelemesi ve yöntemi hakkında genel bilgiler verilecektir. Birinci bölümünde *et-Tahrîr* ve *t-tenvîr* tefsirinin mukaddimelerinden hareketle İbn Âşûr'un Kur'ân'ın mahiyetine dair yaptığı

³⁸ İlmî mahiyeti, gayesi ve kaynakları hakkında bilgilerin verildiği bu mukaddimelerde genel olarak ele alınacak ilmin sınırları tespit edilmektedir. Bu bağlamda mahiyet başlığı altında söz konusu ilmin lafzî ve ıstılâhî tanımı yapılmakta haysiyet kaydıyla da konusu belirlenmektedir. İkinci olarak ise içeriklerine göre bazı nüans farklılıkları olmakla birlikte faide, garaz, gaye gibi başlıklarla isimlendirilen bölümde ilmi öğrenmek isteyen kişinin sonuçta ne elde edeceği ortaya konulmak suretiyle abesle iştigal etmediği açıklanmaktadır. Son olarak ise bir ilmin hangi ilimlerden faydalanarak teşekkül ettiği belirtilmektedir. Mukaddimatü's-şurû' hakkında detaylı bilgi için bkz: Mehmet Taha Boyalık, "Molla Fenârî'nin Aynu'l-Âyân Adlı Tefsirinin Mukaddimesi", s. 57; Asım Cüneyd Köksal, "Usûlü'l-Fıkh'ın Mahiyeti ve Gayesi", Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2007, s. 16-19.

açıklamalar konu edilecektir. Bu çerçevede Kur'ân'ın tanımına, metin yapısının özelliklerine ve muhtevasına yer verilerek konuyla ilgili değerlendirmeler yapılacaktır. Yine bu bölümde makâsıd nazariyesinin önde gelen savunucularından olan İbn Âşûr'un önemle üzerinde durduğu ve mukaddimelerde müstakıl bir başlık olarak ele aldığı Kur'ân'ın indiriliş esasları ve bu esaslar çerçevesinde Kur'ân'da ele alınan ana konular incelenecektir.

İkinci bölümde tefsir ilminin mahiyetine dair tanımı, mevzusu, istimdâdı (yararlandığı ilimler) hakkında açıklamalar yapılacak ve yine mahiyetle ilişkili olarak tefsir uğraşısının meşruiyetine ilişkin İbn Âşûr'un yaptığı açıklamalar ele alınacak ve söz konusu ilmi tahsil etmek isteyenler için öncelikle bilinmesi gerektiği düşünülen bu konularla ilgili genel değerlendirmeler yapılacaktır. Ayrıca bu bölümün sonunda yine tefsirin mahiyetine ilişkin bu ilmi elde etmek isteyeninin amacının ne olması gerektiği ve bu amaca ulaşmak için hangi yöntemleri takip etmesi gerektiği hakkında bilgi verilecektir.

Sonuç bölümünde ise yukarıda işaret edilen sorunlarla ilgili İbn Âşûr'un ortaya koyduğu çözüm önerilerine dair açıklamalar ve son değerlendirmeler maddeler halinde sıralanacaktır.

II- ARAŞTIRMANIN AMACI

İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-tenvîr* adlı eserini konu edinen bu çalışmada tefsirin sistematik bir ilim olup olmadığı ve usulüne dair bir söylemin geliştirilip geliştirilemeyeceği konuları ele alınmaktadır. Nitekim gerek klasik gerekse modern döneme ait tefsir çalışmalarında tefsir ilminin mahiyeti ve usulüne dair ciddi sorunların olduğu görülmektedir. Klasik dönemde tefsirin mevzusu olan Kur'ân-ı Kerim lafızlarının dışına çıkılarak tefsir kitaplarında muradla ilgisi olamayan bilgilere yer verilmesi, modern dönemde ise diğer İslamî ilimler yok sayılarak bütün dini ve hatta mutlak bilginin yegâne kaynağının Kur'ân olduğu iddiası tefsir ilmi için ciddi bir mahiyet sorununu gündeme getirmiştir. Bu çalışmada İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-tenvîr* adlı eserinin mukaddimelerinden hareketle tefsir ilminin mahiyeti ve usulüne dair teorik bir çerçevenin ortaya konulup ayetler hakkında yaptığı yorumlarla teorinin pratiğe dönüştürülmesi hedeflenmektedir. Böylece hem klasik döneme ait tefsirlerde

verilen bilgileri tefsirle ilgili olanlar ve olmayanlar diye tasnif edecek hem de modern dönemde tefsire biçilen kapsayıcı görevi sınırlandıracak bir mahiyet ve usul ortaya konulacaktır.

Ayrıca bu çalışmanın günümüzde yapılan akademik çalışmalar için de önemli bir referans olması hedeflenmektedir. Nitekim yukarıda da belirtildiği üzere günümüzde hazırlanmış makale, tez ve kitap türünden birçok akademik çalışmanın konu ve metot bakımından tefsire nispetinin yeniden incelenip değerlendirilmesi gerekmektedir. Şüphesiz mahiyet ve usul açısından bu değerlendirmeyi sağlayacak kıstaslara ihtiyaç vardır. İbn Âşûr *et-Tahrîr ve 't-tenvîr* adlı eserinde bu konuda önemli noktalara dikkat çekmektedir. Bu bağlamda İbn Âşûr'un konuyla ilgili yaptığı açıklamalardan hareketle bir tefsir metodolojisi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Son olarak bu çalışmada, modern dönemde kaleme alınan tefsirler arasında geleneğin izini takip eden bununla birlikte içinde bulunduğu dönemin de kaygılarını taşıyan bir müfessir olarak İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve 't-tenvîr* adlı eserinde tefsir ilminin mahiyeti ve usulüne dair görüşleri değerlendirmeye tabi tutularak konuyla ilgili tartışmalara yeni bir boyut kazandırmak hedeflenmektedir. Nitekim literatür incelemesinde genişçe ele alınacağı üzere İbn Âşûr ve tefsiri hakkında birçok ilmî çalışma yapılmış olmakla birlikte bu çalışmaların hiçbirinde *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*'in bu yönüne değinilmemiştir. Ne var ki söz konusu eserin tefsir literatürüne en büyük katkısının tefsir ilminin mahiyeti ve usulü hakkında olduğu açıkça görülmektedir. Özellikle tefsirin mahiyetini ele alan çalışmalarda İbn Âşûr'un tefsir mukaddimelerinin çokça referans gösterilmesi bu gerçeği gözler önüne sermektedir.

III-LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

Bu çalışmaya konu olan İbn Âşûr'a ait *et-Tahrîr ve 't-tenvîr* adlı tefsirin mukaddimleri, modern dönemde tefsir ilminin mahiyeti ve usulüyle ilgili kaleme alınmış kaynak niteliği taşıyan çalışmalardan biridir. Haiz olduğu bu öneme rağmen son yıllara kadar Türkiye'de yapılmış akademik çalışmalarda eserin bu yönüne hak ettiği değerin verilmediği görülmektedir. Bunun başlıca sebeplerinden birisi Türkiye tefsir akademisinin İbn Âşûr'un eserini çok geç tanımış olmasıdır. Nitekim Türkiye'de İbn Âşûr'un tefsiriyle alakalı yapılmış ilk akademik çalışma, Faruk Vural tarafından

2002 yılında *İbn Âşûr ve et-Tahrîr ve't-tenvîr İsimli Eseri* başlığıyla hazırlanan doktora tezidir.³⁹ Bu çalışma ilk olmakla beraber muhteva bakımından konuyla ilgili aşağıda zikredeceğimiz diğer çalışmadan daha kapsamlıdır. Eser, bir giriş ve iki bölümden meydana gelmektedir. Girişte öncelikle doğuşundan günümüze tefsir tarihinin gelişim sürecinden bahsedilmekte akabinde modern dönem tasnifi baz alınarak tefsir türleri hakkında açıklamalar yapılmaktadır. Birinci bölümde İbn Âşûr'un yaşadığı dönem, ilmî kişiliği ve hayatıyla ilgili doyurucu bilgiler verilmektedir. İkinci bölümde ise İbn Âşûr'un tefsir ilmine yaklaşımına kısaca değinildikten sonra *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı eseri hakkında geniş analizler yapılmaktadır. Nitekim tez çalışmasının üçte ikilik kısmını bu analizler oluşturmaktadır. Yazar burada İbn Âşûr'un ayetler hakkında yaptığı açıklamalardan çıkardığı zengin örneklerle tefsiri tanıtmaya çalışmıştır. Bu çalışma, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı eseri Türkiye tefsir akademisine tanıtması bakımından büyük bir öneme sahip olmakla beraber İbn Âşûr'un tefsir ilminin mahiyeti ve usulüne dair görüşlerinin ortaya konulması hususunda eksiktir. Nitekim bu hacimli çalışmada İbn Âşûr'un tefsir ilmine yaklaşımı için sadece 27 sayfa ayrılması bu noktadaki eksikliği gözler önüne sermektedir. Ayrıca bu kısa bölümde de konuyla ilgili, tefsirde bazı bölümlerin özetlenmesiyle iktifa edilmiş herhangi bir değerlendirme yapılmamıştır. İkinci bölümün devamında da bazı konular çerçevesinde İbn Âşûr'un tefsirinden örneklemeler yapılmış ancak bu tikel örnekler bir noktada birleştirilmek suretiyle müfessirin tefsir anlayışına ilişkin çıkarımlara gidilmemiştir. Sonuç olarak bu çalışmada İbn Âşûr'un şahsiyeti ve tefsiriyle alakalı betimleyici bir yol takip edildiğini ancak tefsir ilminin mahiyeti ve usulüne dair İbn Âşûr'un gündeme getirdiği konularda çok yüzeysel kalındığını söyleyebiliriz.

İbn Âşûr'un tefsiri hakkında yapılmış olan ikinci çalışma Annaoraz Nurmuhammedov tarafından 2005 yılında hazırlanan *İbn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usûlündeki Yeri* isimli doktora tezidir.⁴⁰ Bu çalışma başlığından da

³⁹ Bkz.: Faruk Vural, “Tâhir b. Âşûr ve et-Tahrîr ve't-tenvîr İsimli Tefsiri”, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2002.

⁴⁰ Bkz.: Annaoraz Nurmuhammedov, “İbn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usûlündeki Yeri”, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2005.

anlaşılacağı üzere İbn Âşûr'un mukaddimelerinin tefsir usulüyle ilişkilendirilmesi açısından önemli bir yere sahiptir. Araştırmacı tezini dört bölümde ele almıştır. Birinci bölümde “Tefsir Usûlü” kavramı üzerinde durmuş ve mukaddimelerinde usul konularına yer veren ve vermeyen tefsirler hakkında kısa bilgiler vermiştir. İkinci bölümde İbn Âşûr'un yaşadığı dönem, hayatı ve eserleriyle ilgili açıklamalar yapmıştır. Üçüncü ve dördüncü bölümlerde ise İbn Âşûr'un mukaddimelerini ele almıştır. Bu bağlamda üçüncü bölümde “Kur’ân’ın Anlaşılması Bakımından Zorunlu Olan Temel Prensipler” başlığı altında birinci, ikinci, üçüncü, dördüncü ve dokuzuncu mukaddimleri incelemiştir. Ancak üçüncü bölümde ele alınan konulardan sadece dokuzuncu mukaddimenin (Kur’ân’da Maksat ve Mana İlişkisi) anlama yönelik prensipler (kurallar/kavaid) içermesi, diğerlerinin ise mahiyetin sınırlarını belirleyici ön bilgilerden (mukaddimatu’s-şurû’) oluşması burada yapılan tasnifin tartışılması gerektiğini göstermektedir. Öte yandan İbn Âşûr'un bir tefsir metodolojisi olarak ortaya koyduğu konuları dördüncü bölümde ulûmu’l-Kur’ân başlığı altında toplamak da buradaki tasnifin hatalı olduğunu açıkça gözler önüne sermektedir. Ne var ki bu bölümde zikredilen Kur’ân, ayet ve sûre gibi kavramların açıklanması, Kur’ân’ın tertibi ve kıraatler gibi konuların ulûmu’l-Kur’ân’ın mevzusu değil, belki Kur’ân tarihinin konuları arasında zikredilmesi gerekmektedir. Ayrıca İbn Âşûr, beşinci ve onuncu mukaddimler (dokuzuncu mukaddime dahil) arasında ele aldığı konuları tefsir ilminin usulü açısından incelemiş bu bağlamda bir metodoloji geliştirmeye çalışmıştır. Bununla birlikte mukaddimelerde zikredilen konu başlıkları rastgele değil belli bir tertip üzere sıralanmış tefsir usulüne dair özel başlıklardır. Burada göze çarpan bir eksik de yazarın mukaddimelerde verilen bilgileri tahlil etmeksizin ya tercüme yoluyla ya da özetlemek suretiyle aktarmasıdır. Bir önceki çalışmada olduğu gibi burada da İbn Âşûr'un tefsir anlayışını yansıtan önemli bilgiler gözden kaçırılmış tezin başlığına taşınan “Tefsir Usûlü” konusunda beklenen açıklamalar yapılamamıştır.

Yakup Yüksel’in modern dönemde Kur’ân merkezli sıkça gündeme getirilen bazı meseleleri ele aldığı *İbn Âşûr Tefsirinde Siyaset, Toplum ve Kadın Konuları* isimli doktora tezinin⁴¹ İbn Âşûr'un tefsir anlayışını yansıtmaması bakımından yetersiz bir

⁴¹ Bkz: Yakup Yüksel, “İbn Âşûr Tefsirinde Siyaset, Toplum ve Kadın Konuları”, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, Konya 2013.

çalışma olduğunu söylemek mümkündür. Zira tezin başlığında zikredilen konular tefsirle mukayese edildiğinde arada önemli bir irtibat kopukluğu göze çarpmaktadır. Araştırmacının bu konularla ilgili yaptığı açıklamalarda İbn Âşûr'un tefsirinden ziyade *Usûlü'n-nizâmi'l-ictimâ'iyye* adlı eserine müracaat etmesi bu kopukluğun açık bir göstergesidir. Nitekim İbn Âşûr da bu konularla ilgili ayetlerin tefsirinde söz konusu çalışmaya atıfta bulunarak konunun orada daha tafsilatlı bir şekilde izah edildiğini belirtmektedir.⁴² İbn Âşûr'un tefsir ilminin mahiyeti dışında gördüğü bu gibi meseleleri onun tefsirine nispet etmek onun tefsir anlayışı hakkında yanlış kanaatlerin oluşmasına sebep olacaktır.

Murat Akkuş'un *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü: et-Tahrîr ve't-Tenvîr Örneği* isimli doktora tezinde⁴³ İbn Âşûr'un kıraatlere yaklaşımı ele alınmış bu bağlamda kıraatin Kur'ân'ı yorumlamada önemine dikkat çekilmiştir. Ancak bu çalışmada lafızların manaya delalet bakımından kıraatlerin işlevselliği üzerinde çokça durulurken muradı beyanla alakalı bir açıklama yapılmaması bir eksiklik olarak görülebilir. Fakat yine de özellikle tezimizin birinci bölümünde İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın mahiyetini ortaya koyarken “Kur'ân'ın Metin Yapısı” başlığı altında bu eserden istifade edeceğimizi belirtelim.

IV-ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Bu tez çalışmasında *et-Tahrîr ve't-tenvîr* adlı eserinden hareketle İbn Âşûr'un tefsir ilminin mahiyeti ve usulüne dair ortaya koyduğu sistematik açığa çıkarılacaktır. Bu doğrultuda yapılacak araştırmalarda öncelikle İbn Âşûr'un eserin başında kaleme aldığı mukaddimeler hakkında metin analizi yapılarak tefsir ilminin mahiyet ve usulüne dair görüşleri ortaya konulacaktır. Böylece İbn Âşûr'un konuyla ilgili görüşleri betimlendikten sonra hem müellifin zikrettiği kaynaklar hem de ileri sürdüğü görüşlerle ilgili klasik dönemde yazılmış eserler incelenip bu kaynaklardan elde edilen bilgiler fişlenerek İbn Âşûr'un mukaddimleri hakkında bir söylem analizi geliştirilecektir. Bu şekilde İbn Âşûr'un ortaya koyduğu görüşlerin fikri temellerine

⁴² Konuyla ilgili bk. İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 173; XV, 67; XXX, 358.

⁴³ Bkz: Murat Akkuş, “Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü: et-Tahrîr ve't-tenvîr Örneği”, Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize, 2014.

ulaşılmaya çalışılacaktır. Ayrıca çalışmanın her iki bölümünde de müfessirlerin Kur'ân tasavvuru ve tefsir ilminin mahiyetine dair günümüzde yapılmış tez, makale, proje gibi akademik çalışmalar gözden geçirilerek İbn Âşûr'un ileri sürdüğü görüşlerle mukayese edilmek suretiyle son dönem çalışmaları içerisinde müellifin konumu tespit edilecektir. Konuyla ilgili kaynaklara gerek kütüphane taramaları ve gerekse internet üzerinden yapılacak araştırmalarla ulaşılabilecektir. Kur'ân ve tefsir ilminin mahiyeti hakkında İbn Âşûr'un mukaddimelerde ele aldığı konular analiz ve kıyas yöntemiyle incelendikten sonra yeniden başlıklandırılacak ve ileri sürdüğü görüşler hem eserin kendi bütünlüğü içerisinde hem de klasik ve modern dönem kaynaklarında ortaya konulan bilgiler çerçevesinde değerlendirilerek yeniden tasnif edilecektir. Ayrıca konuyla ilgili verdiği bilgiler ayetler hakkında yaptığı açıklamalarla mukayese edilerek örneklendirilecektir.

Sonuç bölümünde ise elde edilen bütün verilerden hareketle tefsir ilminin mahiyetine ve usulüne dair bazı çıkarımlarda bulunulacak ve önerilere yer verilecektir. Ortaya çıkan sonuç, bir paradigma ve yöntem modeli olarak takdim edilecek ve işlevselliği tartışılacaktır. Ayrıca konunun geliştirilmesi için tez sınırlarını aşacağı endişesiyle açık bırakılan araştırma sahalarıyla ilgili tavsiyelerde bulunulacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN ÂŞÛR'A GÖRE KUR'ÂN'IN MAHİYETİ

Kur'ân-ı Kerim, Allah teâlânın son peygamber Hz. Muhammed (s.a.s.) aracılığıyla Arap toplumunun dili ve kültürel yaşantısı üzerinden yirmi üç yılda peyderpey insanlığa ulaştırdığı evrensel bir mesajdır. Bu kutsal mesajı getiren Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatta bulunduğu süre zarfında Kur'ân'ın anlaşılması hususunda hiçbir problem veya ihtilafla karşılaşılmamıştır. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.) kendisine indirilen vahyi muhatap topluma ulaştırmanın (tebliğ) yanı sıra bu vahyin ihtiva ettiği mesajın tam olarak anlaşılması ve hayata aktarılabilmesi için açıklama (tebyin) görevini de uhdesine almıştır. Fakat Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dar-ı bekaya irtihaliyle birlikte muhatapların doğrudan Kur'ân metniyle baş başa kalmaları ayetleri anlama hususunda birtakım ihtilafların zuhur etmesine yol açmış ve bu ihtilaflar Asr-ı saadet'ten uzaklaştıkça etkisini daha da güçlü hissettirmiştir. Kur'ân ayetlerinin anlaşılmasına dair ileri sürülen farklı görüşlerin bir araya getirilip değerlendirilmesi ve böylece Kur'ân lafızlarından murad olunan manaları açığa çıkarma çabaları tefsirin müstakil bir ilim olarak teşekkül etmesi ile neticelenmiştir.

Kur'ân'daki murad-ı ilahînin anlaşılmasını gaye edinen tefsirin nasıl bir ilim olduğunu ve ilimler tasnifi içerisindeki yerini tespit edebilmek için öncelikle onun araştırma konusu olan Kur'ân'ın tanımlanması ve mahiyetinin tam olarak ortaya konulması gerekmektedir. Zira bilindiği üzere bir ilmi diğerlerinden ayıran ve onu ilimler tasnifi içerisinde bir yere konumlandıran en önemli unsur o ilmin mevzusudur. Dolayısıyla ayetlerden elde edilmesi muhtemel bütün manaların sınırlarını belirlemek ve buna bağlı olarak tefsir ilminin mahiyetine dair doğru tespitlerde bulunabilmek için öncelikle tefsir sahasını kuşatıcı ve tutarlı bir Kur'ân tasavvurunun ortaya konulması zorunludur. Müfessirin Kur'ân'a yaklaşımının lafızlar üzerinden çıktığı anlam arayışına tesir etmesi kaçınılmazdır. İbn Âşûr da *et-Tahrîr ve't-tenvîr* adlı eserinin başında tefsir ilminin mahiyetine dair kaleme aldığı mukaddimelerin sekizincisinde Kur'ân'ı tanımlamak ve mahiyetini bilmekle tefsir ilmi arasındaki münasebete dikkat çekmekte ve bu iki olgunun birbirinden ayrı düşünülemeyeceğinin altını çizmektedir.⁴⁴

⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 70.

Kur'ân ile tefsir ilmi arasındaki bu sıkı münasebete istinaden bir müfessirin tefsir ilminin mahiyetine dair görüş ve tespitlerini sağlıklı bir biçimde tahlil edebilmek için öncelikle Kur'ân tasavvurunun ele alınması gerektiği kanaatindeyiz. Bu çerçevede çalışmamızın birinci bölümünde *et-Tahrîr ve 't-tenvîr* adlı eserin mukaddimelerinde İbn Âşûr'un Kur'ân'ın mahiyeti konusunda yaptığı genel değerlendirmeler ve ayetleri tefsir ederken yaptığı açıklamalar göz önünde bulundurularak Kur'ân tasavvuruna dair görüşlerini tahlil edeceğiz. Bu kapsamda öncelikle القرآن/el-Kur'ân kelimesinin sözlük ve terim anlamlarına işaret ederek İbn Âşûr'un nazarında Kur'ân'ın bilgi değerini yani tefsir ilminin konusu olarak Kur'ân'ın ne ifade ettiğini irdelleyeceğiz. Akabinde Kur'ân'ın metin yapısıyla ilgili olarak İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın neden Arap diliyle indirildiği, ayetlerinin neye göre taksim edildiği ve bu ayetlerin sûrelere nasıl tasnif edildiği ayrıca başka kitaplarda görülmeyen farklı okuma biçimlerinin Kur'ân'da nasıl ortaya çıktığı ve bu okuyuş farklılıklarının metinle ilişkisinin ne olduğu gibi sorulara cevaplar arayacağız. İbn Âşûr'un Kur'ân tasavvurunu ele alacağımız bu bölümün sonunda müfessirin Kur'ân'a gâî/makasidî yaklaşımla ilgili görüşlerine de yer verecek ve bu çerçevede Kur'ân'ın nüzulüne esas teşkil eden aslî gayeler ve bu gayelerin gerçekleşmesi için Kur'ân'da ele alınan başlıca konular hakkında yaptığı açıklamaları ele alacağız.

I- KUR'ÂN'IN TANIMI

A) İŞTİKAK VE SÖZLÜK ANLAMI

Klasik literatürde bir kavramın ıstılâhî tanımı yapılmadan önce iştikakına dair sorgulamaların yapıldığı ve böylece etimolojik tespitler ile terim anlamları arasında anlamsal ilişkilerin kurulduğu görülmektedir. Nitekim Kur'ân hakkında ortaya konulacak bir mahiyet tanımında da öncelikle القرآن/el-Kur'ân kelimesinin türetildiği kök ve buna bağlı olarak zikredilen sözlük anlamlarının ıstılâhî anlam konusunda bazı ipuçları sunması kaçınılmazdır. Bu çerçevede klasik ulûmu'l-Kur'ân kaynaklarında “kur'ân” kelimesinin iştikakı ve sözlük anlamı hakkında farklı görüşlere yer verildiği görülmektedir. Bu görüşleri genel olarak kelimenin okunuşunun hemzeli veya hemzesiz olması bakımından iki grupta ele almak mümkündür. “kur'ân” kelimesinin hemzeli okunduğunu söyleyenler kök olarak قراء/kırâe, قرأ/kur' veya قرأ/kar' masterlarını esas alırken, hemzesiz okunduğunu iddia edenler قرن/karn veya

قريئة/karîne masterlarını esas almakta yahut söz konusu kelimenin mürtecel olduğunu belirterek başındaki "ال" takısını da kelimenin aslından kabul edip bir bütün olarak القرآن/el-Kurân şeklinde özel bir isim olduğunu kaydetmektedir.⁴⁵

İbn Âşûr, konuyla ilgili yaptığı açıklamalarda ise yine okunuşundaki hemzeli-hemzesiz ayrımından hareketle “kur’ân” kelimenin kökü hakkında üç görüşe yer vermektedir. Kelimenin ıstikakıyla ilgili hemzeli okunuşu bağlamında قراءه/kırâe masterına, hemzesiz okunuşu bağlamında ise قرن/karn ve قريئة/karîne masterlarına işaret etmektedir.

İbn Âşûr, “kur’ân” kelimesinin ıstikakıyla ilgili, ilk olarak “yazılı veya ezbere bilinen bir metni dile dökmek, okumak” anlamına gelen قرأ/karae fiilinin قراءه/kırâe masterından türetildiği görüşünü zikretmekte ve kendisinin de bu kanaatte olduğunu belirtmektedir. Nitekim Hz. Peygamber’e (s.a.s.) indirilen Kur’ân vahyinin “Oku!”⁴⁶ emri ile başladığına dikkat çekmektedir.⁴⁷ İbn Âşûr’a göre Kur’ân’ın inen ilk ayetinde Hz. Peygamber’e (s.a.s.) okuma-yazma bilmediği halde “Oku!” diye hitap edilmesi edebî bir üslup olarak berâat-i istihlâl⁴⁸ örnek teşkil etmekte ve böylece söz konusu ayette ilerleyen süreçte Onun (s.a.s.) okumayı öğreneceği haber verilmektedir.⁴⁹ Yine el-İsrâ 17/106. ayette geçen قرآن/kur’ân kelimesinin, aynı cümle içerisinde hem Allah tarafından gönderilen vahyin ismi, hem de “okumak” manasında bir fiil olarak kullanılması da kelimenin قراءه/kırâe masterından türetildiğine işaret etmektedir. Zira İbn Âşûr’a göre söz konusu ayetin başında nekre olarak zikredilen قرآن/kur’ân kelimesi peşinden gelen فرقناه/feraknâhu ifadesinde Kur’ân’a rücu eden zamiri açıklayan bir hal

⁴⁵ Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân**, Riyad, Dâru’l-Hadâra, 2009, I, 406-407, Süyûtî, **el-İtkân**, I, 162.

⁴⁶ Alak Sûresi 96/1.

⁴⁷ Bu konuda farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte Buhârî ve Müslim’in Hz. Aişe’ye (r.a.) isnad ettiği rivayette Hz. Peygamber’e (s.a.v.) indirilen ilk vahyin Alak sûresinin ilk beş ayeti olduğu bildirilmektedir. (Bkz: Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, **el-Câmi’u’s-sahîh**, Bed’u’l-vahy 1; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, **el-Câmi’u’s-sahîh**, el-İman 252) Nitekim alimlerin çoğunluğu da bu görüştedir. İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, XXX, 434.

⁴⁸ “Bir hatibin konuşmasına, bir müellifin eserine ya da bir şairin şiirine başlarken kulağa tatlı gelen, dile ağır gelmeyen, kapalıktan uzak, anlamı düzgün ve ortama uygun sözlerle başlangıç yapmasına hüsn-i ibtidâ (berâat-i istihlâl) denir.” Ali Bulut, **Belâgat Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İFAV, 2015, s. 130.

⁴⁹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, XXX, 435.

olması bu zamirin medlûlü olan Kur'ân'ın ayetin devamında da ifade edildiği üzere ezberlenip okunabilen bir kelam olduğuna işaret etmektedir.⁵⁰ Dolayısıyla فعلان/fu'lân vezninde mastar olan “kur'ân” kelimesindeki hemze kelimenin asıl harflerinden sayılmakta ve söz konusu kelime “okunan şey” anlamında ism-i meful olarak kullanılmaktadır. Nitekim İbn Kesîr (ö. 120/738) hariç mütevatir kıraat imamlarının tamamının da bu minvalde “kur'ân” kelimesini hemzeli olarak okuduğu göze çarpmaktadır. İbn Kesîr ise kelimeyi diğerlerinden farklı olarak hemzenin tahfifi ile yani قُرْآن/Kurân şeklinde okumasına rağmen kelimenin قراءة/kırâe mastarından türetildiği ve “okumak” anlamına geldiği hususunda diğerleriyle aynı fikirdedir.⁵¹ Dolayısıyla kıraat alimlerinin “Kur'ân” kelimesinin anlamını tartışırken قراءة/kırâe mastarını esas almaları, İbn Kesîr'in hemzesiz okuyuşunun kelimenin manasına tesir etmeyen ancak telaffuzda görülen bir değişiklik olduğuna işaret etmektedir. “Kur'ân” kelimesinin iştikakı ve sözlük anlamı hakkında İbn Âşûr'un ortaya koyduğu bu görüş klasik kaynaklarda Cevherî (ö. 393/1003[?]), Râgıb el-İsfahânî (ö. 425/1034[?]) ve İbn Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147) gibi alimler tarafından da dile getirilmiştir.⁵²

İbn Âşûr, “kur'ân” kelimesinin iştikakıyla ilgili ikinci olarak “birden çok şeyi birbirine yaklaştırmak, toplamak” anlamında قَرَن/karn mastarından فاعل/fu'âl vezninde türetildiği görüşünü nakleder. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'ye (ö. 354/935) dayandırılan bu görüşe göre قَرَن/karn mastarından türetilen قُرْآن/kurân kelimesiyle harflerin, ayetlerin ve sûrelerin birbirine eklemlenerek Kur'ân'ı meydana getirdiğine işaret edilmektedir.⁵³ Tıpkı Hz. İsa'ya (a.s.) indirilen ilahî kitapta, geçmiş milletlerin haberlerine çokça yer verildiğinden dolayı “iyi haber, müjde”⁵⁴ anlamında İncil diye isimlendirilmesinde olduğu gibi... Hac aylarında umre ile hacın birleştirilerek tek bir ihramla icra edilen hac türü için kullanılan “hacc-ı kıran” kavramında da kelimenin “yaklaştırmak, toplamak” manasının esas alındığı görülmektedir. Bu açıdan “kurân”

⁵⁰ A.e., XV, 230.

⁵¹ A.e., et-Tahrîr ve't-tenvîr, I, 71.

⁵² Abdülhamit Birişik, “Kur'an”, TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara, TDV, 2002, XXVI, 383.

⁵³ Süyûtî, el-İtkân, I, 163.

⁵⁴ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, III, 149; Ömer Faruk Harman, “İncil”, TDV İslâm Ansiklopedisi, TDV, İstanbul, 2000, XXII, 270.

kelimesini İbn Kesîr'in kıraatine muvafık bir biçimde hemzesiz olarak okunmaktadır. Oysa yukarıda da belirttiğimiz üzere İbn Kesîr kıraatinde gözlenen değişikliğin sadece telaffuzla sınırlı kaldığı manaya tesir etmediği göz önüne alınırsa İbn Âşûr'un hem köken hem de anlam itibarıyla farklı olan ancak yine de mütevâtir kıraate dayanan "kurân" kelimesini Kur'ân dışında ayrı bir isim olarak değerlendirmesi⁵⁵ makul karşılanabilir.

İbn Âşûr "kur'ân" kelimesinin iştikakıyla ilgili son olarak Ferrâ⁵⁶ (ö. 207/822) ve Kurtubî'ye⁵⁷ (ö. 671/1273) isnat edilen, kelimenin قرينة/karîne isminden türetildiği görüşüne yer vermektedir. Buna göre söz konusu kelime "alâmet, işaret" anlamındaki قرينة/karîne isminden türeyen فعال/fu'âl vezninde çoğul bir isim olup hemzenin tahfifi ile قران/kurân şeklinde okunmaktadır. Bu durumda قران/kurân kelimesindeki nûn harfinin kelimenin aslından olduğu ve med harfi olan elifin ise i'lâl kaidesi gereği kelimenin aslındaki yâ harfinden dönüştürüldüğü kabul edilmektedir.⁵⁸ İsim-müsemma ilişkisi bağlamında قران/kurân kelimesiyle her bir ayetin diğerlerini tasdik eden alâmetler olduğuna işaret edilmektedir. Ancak Zeccâc (ö. 311/923) kelimenin iştikakıyla ilgili bu görüşe itiraz etmekte ve burada nûn harfinin ziyade olduğunu ve hemzenin ise i'lâl kaidesi gereği hazfedildiğini bildirmektedir. Bu sebeple kelimenin قرينة/karîne isminden değil yukarıda da beyan edildiği üzere قرأ/karae fiilinden türetildiğini ifade etmektedir.⁵⁹ Konuyla ilgili İbn Âşûr'a gelince o, "Kurân" isminin قرينة/karîne mastarından türetilmesinin mümkün olmadığını zira فعال/fu'âl vezninden gelen çoğul isimlerin sayısının sınırlı olup bu kelimeler arasında "kurân" kelimesinin yer almadığını beyan etmektedir.⁶⁰

⁵⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 71.

⁵⁶ Süyûtî, **el-İtkân**, I, 162.

⁵⁷ Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 408.

⁵⁸ Süyûtî, **el-İtkân**, I, 162.

⁵⁹ Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 408.

⁶⁰ İbn Âşûr, Bakara Sûresinin 8. ayetinde geçen "الناس" kelimesinin iştikakı hakkında yaptığı açıklamada konuyla ilgili Şehâbüddîn el-Hafâcî'nin (ö. 1069/1659) *Şerhu Dürreti'l-Gavvâs* adlı eserinden şu bilgileri nakleder: "İlk dönem alimleri فعال/fu'âl vezninde türeyen cemi kelimelerin sayısının sekiz olduğunu belirtir. Zemahşerî'ye nispet edilen ancak esasen Sadru'l-Efâdıl'a ait olan bir beyitte bu kelimeler zikredilmektedir. Ancak daha sonra gelen dil alimleri bunlara on altı kelime daha ekleyip sayıyı yirmi dörde çıkarmışlardır." Hafâcî eserinde söz konusu kelimeleri şöyle sıralar: رباب، فرار، توام،

Her ne kadar İbn Âşûr temas etmemiş olsa da “kur’ân” kelimesinin iştikakıyla ilgili ileri sürülen önemli görüşlerden birisi de İmam Şâfi’ye (ö. 204/819) nispet edilmektedir. Şâfi, kelimenin mürtecel yani bir bütün olarak القرآن/el-Kurân şeklinde türetilmemiş (câmid) bir isim olduğunu ve hemzesiz olarak okunduğunu ileri sürmektedir. Ona göre ne kelimenin başındaki "ال" takısı belirlilik bildirmekte ne de söz konusu kelime قرأ/karae gibi bir fiilden türetilmektedir. Şayet öyle olsaydı okunan her metnin “Kur’ân” diye isimlendirilmesi icap ederdi. Ancak “el-Kurân” lafzı, tıpkı Tevrat ve İncil isimlerinde olduğu gibi Hz. Peygamber’e (s.a.s.) indirilen son ilahî vahye verilen özel bir isimdir.⁶¹ Süyûtî de bu konuda Şâfi ile aynı kanaatte olduğunu bildirmektedir.⁶² Ulûmu’l-Kur’ân kaynaklarında yaygın olarak zikredilmesine rağmen İbn Âşûr’un mukaddimede İmam Şâfi’nin “kur’ân” kelimesinin alem-i mürtecel olduğu görüşüne yer vermemesi dikkat çekicidir. Bu hususun “Kur’ân” kelimesinin iştikakı ile ilgili görüşlerin bütünlüğü açısından problem teşkil ettiği söylenebilir. Ancak kelimenin türevi ile ilgili yapmış olduğu tercih göz önünde bulundurulduğunda İbn Âşûr’un bu tavrı oldukça tutarlı gözükmektedir. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere İbn Âşûr “Kur’ân” kelimesinin iştikak ve sözlük anlamı itibariyle “okumak” anlamına gelen قراءة/kırâe mastarından türetildiğinin altını çizmektedir. İbn Âşûr’a göre Kur’ân, her ne kadar anlatım olarak bir hitabet üslubuna sahip olsa da nazil olan ilk ayetlerinden itibaren yazıya geçirilen ve de ama ezberden ama üzerine yazıldığı deri, parşömen ve kürek kemiklerinden okunan bir kitaptır. Bu çerçevede İbn Âşûr, Kur’ân’ın yazılı bir metin vasfına sahip olduğuna dikkat çekmek üzere, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kendisine ilk vahiy geldiği ana kadar okuma yazma bilmediğini ancak ilerleyen süreçte okumayı öğrendiğini dahi ileri sürmektedir.⁶³ Yine isim-müsemma ilişkisini gözeterek “kur’ân” kelimesiyle ilgili ortaya koyduğu tanımında şu ifadelerle yer vermektedir: “Kur’ân, Hz. Peygamber’e (s.a.s.) vahyedilen, mushaflarda

عراق، رخال، ظوار، بساط، أناس، ظهار، براء، جفال، بذال، طوال، ثناء، رذال، ندال، ظباء، كياب، ملاء، قماش، سحاح، رعاء، لهائ. Bkz: İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, I, 262; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hafâcî, **Dürretü’l-ğavvâs**, Beyrut, Dâru’l-Ceyl, 1996, s. 382-384.

⁶¹ Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 407-408.

⁶² Süyûtî, **el-İtkân**, I, 163.

⁶³ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, XXX, 435.

Fatiha sûresinden başlayıp Nas sûresiyle son bulacak şekilde yüz on dört sûre olarak kaydedilen kelama verilen özel bir isimdir.”⁶⁴ İbn Âşûr’un “kur’ân” kelimesinin sözlük anlamından hareketle yapmış olduğu bu ilintili tanımda⁶⁵ (resm), Kur’ân’ın yazıyla tespit edilen ve iki kapak arasında toplanan bir kitap olduğuna vurgu yapılmakta böylece onun okunması mümkün bir metin olduğuna dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla İbn Âşûr, Hz. Peygamber’e (s.a.s.) indirilen ilahî kitap hakkında kullanılan birçok farklı isim varken özellikle Kur’ân isminin hem halk arasında yaygınlık kazanmasının hem de ilahî kitapta kendisinden bahsedilirken en çok bu isme yer verilmesinin anlamsız bir isimlendirme (alem-i mürtecel) olmadığına bilakis قراء/kırâe yani okuma eylemiyle bir ilişkisi olması gerektiğine işaret etmektedir.⁶⁶

B) TERİM ANLAMI

İslamî ilimler geleneği içerisinde Kur’ân’ın mahiyetine dair hem özü itibariyle hem de ihtiraz kayıtlarıyla dikkat çekilen konular bakımından çok farklı ıstılâhî tanımlar ortaya konulmuştur. Farklı ilmî disiplinler içerisinde ortaya konulan tanımlarda öze taalluk eden meselelerde bile önemli farklılıklar göze çarptığı gibi bazen aynı disiplin içerisindeki tanımlarda da dikkat çekilen konular itibariyle birtakım tenevvüâta rastlamak mümkündür. Nitekim her bir ilim dalının veya bireysel bakış açısının Kur’ân’ın farklı yönlerine ışık tuttuğu ve kendi zaviyesinden yakaladığı konuları tanıma taşıdığı göz önünde bulundurulursa tanımlarda bazı ihtilafların veya

⁶⁴ A.e., I, 71.

⁶⁵ Burada “ilintili tanım” ifadesiyle kastımız Mantık ilmi terminolojisinde resm diye isimlendirilen bir şeyin özüne taalluk eden ayırt edici özelliklerini ortaya koymayan sadece belli ayrıntılardan ibaret birtakım niteliklerini açıklayan tanımlardır. İbn Âşûr’un yaptığı bu tanımda Kur’ân’ın mahiyetini açıklayan ve onu başka şeylerden ayırtıran temel niteliklere işaret edilmemektedir. Tanımda özellikle Kur’ân’ın bir isim olduğunu vurgulaması ve mukaddimelerde bu tanımın hemen akabinde aynı paragraf içerisinde “Kur’ân” kelimesinin ıstikakıyla ilgili görüşlere yer verilmesi de bunun bir mahiyet tanımı (had) olmadığının göstergesidir. Ne var ki Kur’ân hakkında ortaya konulan mahiyet tanımlarının değerlendirildiği bazı çalışmalarda İbn Âşûr’un bu tanımına yer verilerek onun Kur’ân tasavvuru hakkında açıklamalar yapılmaktadır. (Bkz: Muhammed İsa Yüksek, “Tanımları Bağlamında Kur’ân-Kıraat Özdeşliği”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C.XV, No:2, 2015, s. 237) Şüphesiz söz konusu tanım bu minvalde bazı bilgiler ihtiva etse de Kur’ân’ın mahiyetine dair etrafını cami bir niteliğe sahip değildir. Zira tanımda Kur’ân’ın metin yapısına dikkat çekilmekle birlikte söz konusu metin hakkında sadece tasviri bilgiler verilmekte, metnin özüne taalluk eden açıklamalar yapılmamaktadır. İbn Âşûr’un, bu çerçevede yapmış olduğu mahiyet tanımı hakkında değerlendirmelere ileride “Terim Anlamı” başlığı altında geniş yer verilecektir.

⁶⁶ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, I, 71.

tenevvüatın ortaya çıkmasının kaçınılmaz olduğu söylenebilir. Bu noktadan hareketle klasik literatürde Kur'ân'ın terim anlamıyla ilgili yapılan tanım çalışmalarının genel olarak kelam ve fıkıh disiplinleri içerisinde ortaya çıktığını ve sonraki dönemlerde ortaya konulan tanımların ise bunların tesiri altında kaldığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla Kur'ân'la ilgili yapılan ıstılâhî tanımlar değerlendirilirken bu disiplinlerin konuya yaklaşımının da göz ardı edilmesi düşünülemez. Bu bağlamda İbn Âşûr'un Kur'ân tanımına yer vermeden önce burada konuyla ilgili daha önce ortaya konulan tanımların genel olarak ele alınmasının tanımda verilen bilgilerin referanslarını kavrama noktasında faydalı olacağı kanaatindeyiz.⁶⁷

Kelam alimleri, Kur'ân hakkında ortaya koydukları mahiyet tanımlarında genel olarak Kur'ân'ın, Allah'ın (c.c.) Kelam sıfatının bir tecellisi olduğuna dikkat çekerek Kelam sıfatının mahiyetine dair açıklamalara yer vermişlerdir. Nitekim kelam kaynaklarında Kur'ân'ın tanımı ve mahiyeti konusunun, Allah'ın (c.c.) kelam sıfatı bağlamında ele alındığı ve bu sıfatın Allah'a (c.c.) nispetinin keyfiyeti hususundaki tartışmalara yer verildiği göze çarpmaktadır. Bu kapsamda örneğin; Kur'ân'ın mahiyetine dair kelam disiplini içerisinde ortaya çıkan en önemli tartışmalardan biri olan halku'l-Kur'ân yani Kur'ân'ın ezeli mi olduğu yoksa sonradan mı yaratıldığı meselesi dahi esasen Kur'ân'ın mahiyetiyle ilgili değil Allah teâlânın sıfatlarının mahiyetiyle ilişkili olarak tartışılmıştır. Dolayısıyla kelimcilerin yaptığı tanımların, Kur'ân'ın da özünü teşkil eden Kelam sıfatına taalluk ettiğini ve varoluşsal bir mahiyete sahip olduğunu söylemek mümkündür. Başka bir ifadeyle kelam disiplini içerisinde ortaya çıkan tanımlarda Kur'ân'ın mahiyeti, metin yapısı ve muhtevasından

⁶⁷ Burada kelam ve fıkıh disiplinleri kapsamında ortaya konulan Kur'ân tanımları hakkında genel değerlendirmelere yer verilecek ve bu tanımlarda dikkat çekilmek istenen başlıca konulara kısaca temas edilecektir. Söz konusu tanımlar hakkında kapsamlı örnekler ve daha detaylı değerlendirmeler için Bkz: Zürkânî, **Menâhilu'l-irfân**, I, 28-35; Tahsin Görgün, "Kur'an", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 2002, XXVI, 389; Shady Hekmat Nasser, **The Transmission of the Variant Readings of the Qur'ân: The Problem of Tawatur and The Emergence of Shawadhdh**, Leiden, Brill Academic Publishers, 2013, s. 79-88; Yüksek, "Tanımları Bağlamında Kur'ân-Kıraat Özdeşliği", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C.XV, No:2, 2015, s. 225-237; Mustafa Öztürk, **Kur'ân, Vahiy Nüzûl**, Ankara, Ankara Okulu, 2016, s. 28-36; Nihat Uzun, "Kur'ân'ı Tanımlamanın Keyfiyeti: Kur'ân Tanımlarının Tarihsel Serencamı Üzerine Bir İnceleme", **Tefsir Araştırmaları Dergisi**, C.II, No:1, 2018, s. 100-140.

ziyade Allah (c.c.) ile olan ilişkisine vurgu yapılmaktadır. Böylece kelam alimleri, Kur'an'ı tanımlarken kelam sıfatı üzerinden Allah'a aidiyeti ve buna bağlı olarak ezeli oluşu, sonradan yaratılan lafızlara benzemeyişi gibi konulara dikkat çekmişlerdir.⁶⁸

Fıkıhçıların yaptığı tanımlarda⁶⁹ ise kelamcılarının tanımlarından farklı olarak daha ziyade Kur'an'ın insanla ilişkisine dikkat çekilmektedir. Bu çerçevede söz konusu tanımlarda Kur'an'ın Cebrail (a.s.) aracılığıyla Hz. Peygamber'e (s.a.s.) indirildiği, mushaflara kaydedildiği, tevatüren nakledildiği, mahza okunmasının bile ibadet sayıldığı ve benzerinin getirilmesi hususunda insanları aciz bırakacak (mu'ciz) eşsiz bir üsluba sahip olduğu gibi konular gündem edilmektedir. Burada zikredilen konulardan bazısı, Kur'an'la insan arasındaki ilişkiyi sağlayan silsilenin sübutunun kat'iliğine yani Kur'an'ın mevsûkiyetine bazıları ise onun Müslümanın hayatındaki konumuna ve ne tür bir işleve sahip olduğuna işaret etmektedir.⁷⁰ Fıkıhçıların tanımlarında Kur'an'ın üslubundaki eşsizliğe ve mu'ciz oluşuna yapılan vurgunun Kur'an'ın lafziliğine dikkat çekmek maksadıyla esasen Arap dili alimleri tarafından veya Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nübüvvetini ispat sadedinde Kelam alimleri tarafından tanıma eklendiği bildirilmektedir.⁷¹ Ancak bazı usul alimleri lafızlardaki i'câzın, Kur'an'ın mahiyetine dahil olmadığını bilakis Hz. Peygamber'in (s.a.s.) risaletini tasdik eden harici bir nitelik olduğunu belirterek tanımlarında i'câza yer vermemişlerdir.⁷² Kur'an'ın kelam-ı nefsiye aidiyeti bakımından manaları esas olmakla birlikte bu manaların insana ulaşmasında önemli bir işleve sahip olan

⁶⁸ Kelam alimlerinin ortaya koyduğu bazı tanımlar için Bkz: Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, **Tebsîrtü'l-edille**, Ankara, DİB, 1993, I, 393; İbn Ebi'l-İzz Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn ed-Dimeşkî, **Şerhu't-Tahaviyye**, Riyad, Mektebetü'l-Melik Fahd, 1418 h., s. 127; Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, **Şerhu'l-Akîdeti'n-nesefiyye**, Cezair, Dâru'l-Hudâ, 2000, s. 51; Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsîd**, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001, III, 112.

⁶⁹ Fıkıhçıların ortaya koyduğu bazı tanımlar için Bkz: Ebü Zeyd Abdullah b. Muhammed ed-Debûsî, **Takvîmu'l-edille**, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001, s. 20-21; Şemsüleimme es-Serahsî, **Usûlü's-Serahsî**, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993, I, 279; Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, **Usûlü'l-Pezdevî**, Medine, Dâru's-Sirâc, 2012, s. 95; Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1997, I, 193; Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-İcî, **Şerhu'l-Adud alâ Muhtasari'l-muntha'l-usûl**, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000, s. 97.

⁷⁰ Görgün, "Kur'an", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, XXVI, 388.

⁷¹ Zürcânî, **Menâhilu'l-irfân**, I, 29.

⁷² Serahsî, **Usûlü's-Serahsî**, I, 280; Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, I, 193.

lafızların da Kur'ân'ın aslî unsurlarından sayılması gerektiğinden hareketle fıkıhçılar, tanımlarında Kur'ân'ın hem lafız hem de manadan teşekkül ettiğine önemle vurgu yapmaktadırlar.⁷³ Kur'ân'ın mahiyeti hakkında fıkıh disiplini içerisinde ortaya konulan tanımlarda Kelamın aksine onun özüne değil insanla ilişkisine yani dış dünyayla ilgili konulara dikkat çekilmektedir. Bu yönüyle Kur'ân hakkında kelimcilerin ortaya koyduğu “özel” tanımların aksine fıkıhçıların daha ziyade betimleyici içeriğe sahip tanımlar geliştirdiğini söylemek mümkündür.⁷⁴ Kelam ve fıkıh disiplinleri kapsamında ortaya konulan bu özel ve betimleyici tanımlamalar klasik mantıkta “hakikat” ve “resm” diye isimlendirilmektedir. Buna göre kelimcilerin yapmış olduğu tanımları “hakikat”; fıkıhçılarınkini ise “resm” olarak değerlendirmek mümkündür.⁷⁵

Bir müfessir olarak İbn Âşûr'un Kur'ân'ın mahiyetine dair yapmış olduğu ıstılâhî tanım, genel anlamda fıkıhçılarınkini yakın gibi görünse de tanımda yer verilen bazı ihtiraz kayıtlarıyla arada birtakım farklılıkların olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. İbn Âşûr, Kur'ân'ı tanımlarken Usul ilmini, Kelamı, dil bilimlerini ve gâyi/makâsıdî yaklaşımları göz önünde bulundurarak disiplinler arası ortak bir mahiyet ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu çerçevede İbn Âşûr'un yapmış olduğu Kur'ân tanımı şöyledir:

"فالقرآن هو الكلام الذي أوحاه الله تعالى كلاماً عربياً إلى محمد صلى الله عليه وسلم بواسطة جبريل على أن يبلغه الرسول إلى الأمة باللفظ الذي أوحى به إليه للعمل به ولقراءة ما يتيسر لهم أن يقرأوه منه في صلواتهم وجعل قراءته عبادة."

Kur'ân, (ihtiva ettiği hükümlerle) amel edilsin ve (namazlarda) kolaya geldiği biçimde okunsun diye kendisine indirilen lafızlarla onu ümmetine tebliğ etmesi için Allah teâlânın Cebraîl (a.s.) aracılığıyla Hz.

⁷³ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 95;

⁷⁴ Molla Fenârî (ö. 834/1431) tikelliğine vurgu yaparak Kur'ân'ın mahiyeti hususunda özüne taalluk eden bir tanım (had) yapılamayacağını altını çizmekte ve bu bağlamda yapılan tanımların betimleme (resm) olduğunu belirtmektedir. Onun bu görüşü esasen Sadrüşşerî'nin (ö. 747/1346) “tikel (şahsî) olanın tanımlanamayacağından hareketle Kur'ân'ın da mahiyet tanımının yapılamayacağı” iddiasına dayanmaktadır. Konuyla ilgili geniş bilgi için Bkz: Molla Fenârî Şemseddin Muhammed b. Hamza, *Fusûlü'l-bedâi'*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006, II, 3-4; Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty., I, s. 46.

⁷⁵ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997, I, 36-37; Görgün, “Kur'an”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXVI, 389.

Muhammed'e (s.a.s.) Arapça olarak vahyettiği kelim olup onun mahza tilaveti Allah (c.c.) tarafından ibadet sayılmıştır.⁷⁶

İbn Âşûr'un ortaya koyduğu bu tanımı iki kısımda ele almak mümkündür. Birinci kısım Kur'an'ın mahiyet ve mevsukiyetine dair olup burada onun Allah'ın kelam sıfatının bir tecellisi olduğuna, Arap dilinde indirildiğine, kaynağı bizzat Zât-ı İlâhî olmakla birlikte Hz. Peygamber'e (s.a.s.) vasıtalı bir şekilde ulaştığına ve de ilk muhataplarına tebliğ edildiği noktada kaynağından çıktığı safiyeti muhafaza ettiğine dikkat çekilmektedir.

Tanımda "Kur'an nedir?" sorusuna cevap olarak zikredilen ve Mantık ilmi terminolojisinde cins olarak değerlendirilen "الكلام" ifadesiyle Kur'an'ın -bilkuve veya bilfiil- söze taalluk eden bir varlık olduğu ortaya konulmaktadır. Böylece Kur'an'ın varoluşsal olarak tekvinî bir sıfat olmadığına bilakis kavle dayandığına dikkat çekilmektedir. Yine "الكلام" lafzının harf-i tarifile birlikte zikredilmesi ise bu sözün aidiyetinin bilinirliğine işaret etmekte ve "الذي أوحاه الله" kaydıyla da sözün sahibinin Allah (c.c.) olduğu bildirilmektedir. Her ne kadar İbn Âşûr, ortaya koyduğu tanımın girişinde Kur'an'ın kelam oluşu ve Allah'a aidiyetiyle ilgili konulara temas ederek kelâm disiplindeki verilerden istifade etse de devamında zikrettiği ihtiraz kayıtlarıyla Kur'an'ın tefsirle ilişkisine vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda tanımda Kur'an'ın ezeliyeti veya mahluk olup olmadığı konusunda herhangi bir açıklama yapmayan İbn Âşûr, zikrettiği "كلاماً عربياً" kaydıyla söz konusu kelamın sadece lafzîliğine vurgu yapmaktadır.⁷⁷ Nitekim Tefsirle ilgili yapmış olduğu ıstılâhî tanımda söz konusu ilmin, Allah'ın Kelâm sıfatının lafzî boyutunu konu edindiğine ve bu lafızlardan mana çıkarmayı (istinbat) hedeflediğine dikkat çekmektedir.⁷⁸ Tefsirde kelamın nefsî boyutuyla ilgili bilgiler ise konunun asıl mercii olan kelam ilminden verili olarak alınmakta ve bu bilgilere belli şartlar çerçevesinde tevessü' kabilinden yer verilmektedir.⁷⁹

⁷⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 70

⁷⁷ A.e., XV, 35.

⁷⁸ A.e., I, 11-12.

⁷⁹ A.e., I, 43.

Yine tanımda geçen “عربيا” kaydıyla Kur’ân’ın Arap dilinde vahyedildiğine ve Kur’ân’da ilk aşamada Arap topkumunun muhatap alındığına dikkat çekilmektedir.⁸⁰ Nitekim İbn Âşûr’a göre Allah teâlâ, Kur’ân’ı inzal buyurduğu dönemde yeryüzünde konuşulan herhangi bir dille sıradan bir toplumu kendisine muhatap almamış bilakis hem kültür hem fitrat olarak hem de aralarında iletişim kurdukları dil bakımından vahyi kabul etme hazırlığı olan bir topluma Kur’ân’ı göndermiştir. Bu hazırlıkların başında dil olarak Arapçanın sahip olduğu edebî üslup ve az kelimeyle birçok manayı kuşatan (cevâmi’u’l-kelim) özlü (mûciz) yapısı; fitrat olarak ise dilin bu inceliklerini pratiğe dökme hususunda sahip oldukları kıvrak zekâları gelmektedir.⁸¹ Nitekim Kur’ân’ın indirildiği dil ve toplumun sahip olduğu hususiyetler hakkında İbn Âşûr’un görüşlerine ileride Kur’ân’ın metin yapısı bağlamında “Arapça Oluşunun Keyfiyeti” başlığı altında geniş yer verilecektir.

Söz konusu kelamın Allah teâlâ tarafından vahyedildiğini bildiren “أوحاه الله” kaydı aynı zamanda Kur’ân’la diğer ilahî kitaplar arasındaki bağı tesis etmektedir. Zira Allah’ın (c.c.) değişmeyen kuralı (sünnetullah) peygamberler ile iletişimi vahiy⁸² kanalıyla sağlamaktır. Tanımda geçen bu kayıt Kur’ân’ın, Tevrat ve İncil’le aynı kaynaktan beslendiğini ve aynı kanalla muhataba ulaştığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda kelamın muhataba ulaşmadan önceki son durağın Hz. Muahmmmed (s.a.s.) olduğunu bildiren “إلى محمد صلى الله عليه وسلم” kaydı Kur’ân’ı diğer peygamberlere indirilen vahiy mahsullerinden ayırmaktadır. Ayrıca bu kayıt, “vahiy” kelimesinin şer’î anlamının dışında kalan ve sözlük anlamından hareketle Kur’ân’da zikredilen Hz. Musa’nın (a.s.) annesine,⁸³ Hz. İsa’nın (a.s.) havarilerine⁸⁴ ve hatta göklere,⁸⁵

⁸⁰ A.e., XV, 36.

⁸¹ A.e., I, 93.

⁸² Sözlükte “hızlı bir şekilde gizlice söylemek, işaret etmek, ilham etmek” anlamına gelen vahiy, din istilahında “Allah’ın insanlara ulaştırmak istediği emir, hüküm ve bilgileri vasıtalı veya vasıtasız olarak peygamberlerine bildirmesi” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu bağlamda vahiy, tamamen peygamberî bir tecrübe olması hasebiyle mahiyeti bilinmeyen bir olgu olmakla birlikte keyfiyeti hakkında Kur’ân ve Sünnette bazı bilgilere rastlamak mümkündür. Konuyla ilgili detaylı bilgi için Bkz: Muhsin Demirci, **Vahiy Gerçeği**, İstanbul, İFAV, 2011.

⁸³ Taha Sûresi 20/38-39.

⁸⁴ Maide Sûresi 5/111.

⁸⁵ Fussilet Sûresi 41/12.

yeryüzüne,⁸⁶ meleklerle,⁸⁷ balarısına⁸⁸ gönderilen vahiylerden de farklı olduğunu ortaya koymaktadır.

Tanımda “بواسطة جبريل” kaydıyla vurgulanmak istenen konu ise Kur’ân’ın Hz. Peygamber’e (s.a.s.) nasıl intikal ettiğidir. Şüphesiz Kur’ân, müteâl/aşkın olan Allah’ın beşer ile iletişim kurmayı murat etmesi sonucu indirilen bir kitap/hitaptır. Bu iletişim dini literatürde vahiy diye isimlendirilmektedir. Vahiyle iletişim kuracak varlıklar (Allah-insan) arasındaki ontolojik/varoluşsal farklılıklar, bu sürecin vasıtalı olarak işlemlerini zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda kelam-ı ilahînin muhataba ulaşma sürecinde şu dört aşamadan söz etmek mümkündür: Allah-Melek-Peygamber-İnsan.⁸⁹ Şüphesiz burada melekten kast edilen Cebrail’dir. İlahî vahyin kaynağı olan Allah (c.c.), vahyin muhatabı olan insan ve bir yönüyle muhataplardan sayılan peygamber bu sürecin vazgeçilmezleridir. Melek genellikle bu sürecin bir parçası olmakla birlikte bazen bu silsilede yer almayabilir. Bu bağlamda meleğin yer aldığı vahiy süreci vasıtalı, yer almadığı ise vasıtasız olarak nitelenmektedir. İbn Âşûr’un tanımda vasıtasız vahyi görmezden gelerek sadece vasıtalı boyutuna işaret etmesi kuşkusuz bu iletişimin genellikle Cebrail (a.s.) vasıtasıyla kurulmasından kaynaklanmaktadır.⁹⁰ Yoksa Şûrâ 42/51. ayette vahyin peygambere ulaştırıldığı yollar açıkça ortaya konulmaktadır. Buna göre Allah teâlâ peygamberleriyle ya doğrudan vahyederek ya perde ardından konuşarak veya elçi (melek) göndermek suretiyle iletişim kurar. Kur’ân tanımlarında vahyin bu iniş aşamalarına yapılan atıflar onun mevsukiyetini ortaya koymakta Kur’ân’ın Allah’a (c.c.) aidiyetini ispat etmektedir. Ayrıca tanımda zikredilen “على أن يبلغه الرسول إلى الأمة” kaydıyla bu süreçte Hz. Peygamber’in (s.a.s.) de bir yönüyle vasıta olduğuna işaret edilmektedir. Bu bağlamda İbn Âşûr, Kur’ân’ın ilk muhatabının Hz. Peygamber (s.a.s.) değil nüzul dönemi Arap topluluğu olduğunu ifade eder.⁹¹

⁸⁶ Zilzal Sûresi 99/4-5.

⁸⁷ Enfal Sûresi 8/11

⁸⁸ Nahl Sûresi 16/68-69

⁸⁹ Dücane Cündioğlu, *Sözün Özü*, İstanbul, Kapı Yayınları, 2016, 106-107.

⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XXV, 144.

⁹¹ *A.e.*, I, 70.

Öte yandan “بـاللفظ الذي أوحى به إليه” kaydıyla da Kur’ân’ın mana itibariyle Allah’a (c.c.) aidiyetinin yanı sıra lafız yönüyle de Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hiçbir müdahalesi olmadan doğrudan Allah teâlâ tarafından gönderildiğine vurgu yapılmaktadır. Yine burada İbn Âşûr’un Kur’ân lafızlarına ve metin yapısına atfettiği önemi görmek mümkündür. Ayrıca İbn Âşûr, bu ihtiraz kaydıyla, Hz. Peygamber’e (s.a.s.) gelen ve Kur’ân’ın dışında kalan gayr-ı metluv vahiy mahsullerini (hadis-i şerifler, hadis-i kutsiler... vb.) tanımın dışında bırakmaktadır.

İbn Âşûr yapmış olduğu tanımın ikinci kısmında ise Kur’ân’ın gayesine ve Müslümanların hayatındaki önemine işaret etmektedir. Bu bağlamda özellikle Kur’ân’ın ihtiva ettiği hükümlerle amel edilmesine ve özel olarak namazlarda okunmakla birlikte mutlak manada kıraatine dikkat çekmektedir.

İbn Âşûr’un Kur’ân ve tefsir tasavvurunda lafzın önemli bir yeri olmakla birlikte asıl olan mana ve maksattır. Zira ona göre her lafız aslında kendisiyle kast olunan bir mana için vazedilmiştir. Dolayısıyla lafız manaya tabidir. İbn Âşûr’un tefsirinde bu düşüncenin birçok yansımaları görmek mümkündür. Örneğin; eserin başında Tefsir ilminin mahiyet ve usulüne dair kaleme aldığı mukaddimelerin dördüncüsünde Kur’ân’ın indiriliş esasları çerçevesinde ana konularına dair yaptığı açıklamalarda şu ifadeler yer vermektedir: “Müfessirin gayesi, lafzın muhtemel manaları içerisinde bu esas ve konular bağlamında Kur’ân’da Allah’ın muradına tekabül edecek manaları açığa çıkarmaktır.”⁹² Yine dokuzuncu mukaddimede lafızlardan çıkarılacak (istinbat) manaların, Kur’ân’ın indiriliş esaslarına (makasid) nispetle artacağı veya azalacağının altını çizmektedir.⁹³ Ayrıca tefsir ile tevil kavramları arasında bir fark gözetmeyen⁹⁴ İbn Âşûr, Ali İmran 3/7’de beşer düzeyinde ancak ilimde derinleşen alimlerin bilebileceği ifade edilen teviden maksadın bu esaslar olduğunu belirtmektedir.⁹⁵

İbn Âşûr’a göre Kur’ân, insan hayatını tanzim etmek ve insana yaşanılabilir bir hayat sunmak için indirilmiştir. Bu bağlamda Kur’ân’ın indiriliş esaslarına dair

⁹² A.e., I, 41.

⁹³ A.e., I, 93.

⁹⁴ A.e., I, 16.

⁹⁵ A.e., I, 116.

zikrettiği üç konunun (Ferdin, Cemiyetin ve Âlemin ıslahı)⁹⁶ da insana râcî olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan İbn Âşûr'un İslam Hukukuna dair ortaya koyduğu ahkâmın gayeleri (Makâsıdü's-Şerî'a) düşüncesi⁹⁷ de bu anlayışın bir yansımasıdır. Ona göre insan bu gayeyi ancak Kur'ân'ı okuyup anlamak ve onun ahkâmına tabi olmakla tahakkuk ettirebilir ki yukarıdaki tanımda “للعمل به ولقراءة...” kaydıyla bu noktaya işaret edilmektedir. Ancak tekrar altını çizmek gerekir ki İbn Âşûr'un, tanımın ikinci bölümünde zikrettiği iki husus (Kur'ân ahkâmıyla amel edilmesi ve mutlak kıraatinin ibadet sayılması) Kur'ân'ın özüne taalluk eden meseleler değildir. Bu iki konu hem içerik olarak hem de ifade üslubu bakımından Klasik Mantıkta ortaya konulan tanım (had, resm) teorileri bağlamında ele alındığında Kur'ân'ın mahiyet bilgisine ulaşmak mümkün değildir. Her iki konu başlığı da cins veya fasl bakımından Kur'ân'ın özüne taalluk eden bir yönü tayin/tespit etmekten ziyade onun işlevselliğini ortaya koymaktadır. İşlevsellik ise tanımın zarurî unsurlarından olmayıp mahiyetin haricinde ziyade bir bilgidir.⁹⁸

Tefsir kaynaklarında ve tefsir ilminin usulü mesabesinde olan ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde yapılan tanımların çoğunda zikredilen “المعجز” kaydının İbn Âşûr'un tanımında görülmemesi dikkat çekicidir. Tanımın devamında Kur'ân'ın, aynı zamanda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) risâlet davasını tasdik etmek için gönderildiğine ve bu konuda i'câz vasfını kullanarak muhataplara meydan okunduğuna vurgu yapılmaktadır. Buna göre Kur'ân, Allah'ın kelam (-ı nefsi) sıfatının bir tecellisi olması bakımından değil Hz. Peygamber'in (s.a.s.) risaletini doğrulamak üzere O'ndan sadır olan bir kelam (-ı lafzî) olması açısından mu'cizdir.⁹⁹ Klasik tabirle o, münezzel li'l-i'câz (i'câz için indirilmiş) bir kitaptır. Halbuki bazı klasik kaynaklarda Kur'ân'ın mahiyet itibarıyla mu'ciz olduğu tartışılmakta ve her bir ayetinin hatta kelimesinin i'câz vasfına sahip olduğu iddia edilmektedir. Bu iddia Serahsî (ö. 483/1090 [?]),

⁹⁶ A.e., I, 38.

⁹⁷ İbn Âşûr'un makâsıd düşüncesi hakkında geniş bilgi için Bkz: Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, **Makâsıdü's-Şerî'a**, Beyrut, Dâru Lübnân, 2011.

⁹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, **İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîk'l-hakki min ilmi'l-usûl**, Riyad, Dâru'l-Fadîle, 2000, I, 180.

⁹⁹ Debûsî, **Takvîmu'l-edille**, s. 20.

Gazzâlî (ö. 505/1111), Adududdin el-Îcî (ö. 756/1355) ve Tefâtânî (ö. 796/1390) gibi birçok Kelam ve Usul alimi tarafından ele alınmış ve reddedilmiştir.¹⁰⁰ İbn Âşûr da konuyla ilgili Kur'ân hakkında ancak sûre bazlı i'cazdan söz edilebileceğinin altını çizmektedir. Zira tehadî ayetlerinde Allah teâlânın muhataplara en az bir sûreye kadar meydan okuduğuna ve bunun aşağısında bir ayet sayısı belirtilmemesinde ise bir gayenin gözetildiğine dikkat çekmektedir. Ne var ki İbn Âşûr'a göre ayetlerin başı ile sonu arasındaki birtakım incelikler, konular arası geçişler ve tekrar aslî konuya intikaller, iltifat, îcâz, itnâb ... gibi i'câzın temel esaslarını oluşturan edebî sanatların ve anlatım üsluplarının ancak belli bir konu bütünlüğüne sahip metinlerde kendini göstermesi mümkündür.¹⁰¹ Bu çerçevede Kur'ân sûrelerinde ele alınan konuların belli ana maksatlar etrafında kümелendiğini söylemek de mümkündür.¹⁰² Dolayısıyla İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın muhteva olarak i'câz yönleri olmakla birlikte mahiyet itibarıyla her bir ayeti veya kelimesi i'câz vasfına sahip değildir. Hatta bu bağlamda edebî bir metnin fesahatini ihlal edecek tenâfûr¹⁰³ vasfına sahip bazı kelimelerin dahi Kur'ân'da yer aldığını söylemek mümkündür. Fakat bu durum yine de Kur'ân'ın fesahatine hâlel getirmemekte zira şiir/nazım zarureti gereği bazen bu tür kullanımları Arap şiirlerinde de rastlamak mümkündür.¹⁰⁴

İbn Âşûr'un yaptığı tanımda dikkat çeken bir diğer husus Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tebliğinden sonra da mevsûkiyetinin temelini oluşturacak tevatür olgusuna ve buna bağlı olarak mushaflarda yazılması konusuna hiç temas edilmemesidir. Halbuki klasik dönem usul kaynaklarında zikredilen Kur'ân

¹⁰⁰ Serahsî, *Usûlû's-Serahsî*, I, 279; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 193; Îcî, *Şerhu'l-Adud alâ Muhtasari'l-muntha'l-usûlî*, s. 97; Tefâtânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*, I, 46.

¹⁰¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 104, 337.

¹⁰² *A.e.*, I, 84, 336.

¹⁰³ "Tenâfûr, kelime veya sözün fesahatini bozan ses uyumsuzluğu anlamında kullanılan bir belagat terimidir. Tenâfûr bir kelime veya sözde fesahate engel teşkil eden niteliklerden olup kelimede bulunması durumunda "tenâfûr-i hurûf" diye isimlendirilir. Bu da kelimeyi oluşturan harflerin söylenişinin dile ağır, işitilmesinin kulağa nahoş gelmesidir. Tenâfûrün sözde bulunana "tenâfûr-i kelimât" adı verilir. Sözü meydana getiren kelimelerin tek başına söylenişi kolay ve kulağa hoş gelirken söz içinde ardarda okunduklarında söyleniş güçlüğü ortaya çıkar ve sesleri kulağı tırmalar." Konuyla ilgili detaylı bilgi için Bkz: İsmail Durmuş, "Tenâfûr", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV, 2011, XL, 440.

¹⁰⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 113.

tanımlarında bu iki konu özellikle kayıt altına alınmaktadır. Söz konusu tanımlarda tevatür kaydıyla hem şaz kıraatler hem de lafzı nesh edilen ayetler tanımın dışında tutularak Kur'ân hakkında ortaya çıkabilecek her türlü şüphe izale edilmekte “mushaflara yazılması” kaydıyla ise Kur'ân'ın sonraki nesillere aktarımı hususunda sahâbenin göstermiş olduğu özveriye dikkat çekilip sübutunun katiliğine işaret edilmektedir. Dolayısıyla hem tevatür olgusu hem de mushaflara yazılma konusu Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sonra da Kur'ân'ın mevsukiyetini temin edecek önemli bir unsurdur.¹⁰⁵ Fakat öte yandan bu iki konunun Kur'ân tanımında yer almaması gerektiğini söyleyen alimler de olmuştur. Buna göre Kur'ân'ın mütevatiren nakledilmesi ve mushaflara kaydedilmesi mahiyetin dışında ele alınması gereken konulardır. Zira Kur'ân'ın bizim okuduğumuz şekliyle Mushaf haline getirilmesi Hz. Osman (r.a.) dönemine tekabül ettiği gibi tevatür şartları da sahâbeden sonraki nesiller için geçerlidir. Dolayısıyla tevatür meselesi Kur'ân'ın mevsukiyetiyle ilgili bir konu olup sadece sahâbe sonrası dönemi içine almaktadır.¹⁰⁶ Nitekim İbn Âşûr da zikrettiği mahiyet tanımının ilk bölümünde esasen Kur'ân'ın mevsukiyetine dair bilgiler vermekle birlikte tevatür olgusuna ve mushaflarda yazılması meselesine değinmeyerek nüzul dönemini de içine alacak cami bir tanım ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca bazı usul alimleri, Kur'ân tanımlarında yer alan “المصحف” kaydının devre (kısır döngü) yol açtığını belirtmişlerdir. Buna göre Mushaf aynı zamanda Kur'ân için kullanılan özel (alem) bir isim olması hasebiyle burada bir kavramın yine kendisiyle tanımlanacağından dolayı tanımda devre (kısır döngü) yol açtığını ifade etmişlerdir.¹⁰⁷ Nitekim İbn Âşûr konuyla ilgili Kur'ân'ın diğer isimleri çerçevesinde

¹⁰⁵ Gazzâlî bu minvalde yapmış olduğu Kur'ân tanımında şu ifadelere yer vermektedir: “Kitap (Kur'ân), Mushafın iki kapak arasında yedi harf üzere mütevatir olarak bizlere nakledilen şeydir.” Gazzâlî'ye göre Mushaf ve tevatür kaydı sahâbe ve sonraki nesillerin Kur'ân'ı aktarırken göstermiş oldukları özveriyi ortaya koymakta ve onun mevsukiyetini sağlamaktadır. Zira kesin olduğu bilinmeyen, zanna dayalı bir bilgiden hareketle bir hüküm/yargı/kanaat ortaya koymanın cehalet olduğunu bildirir. Bundan dolayı Kur'ân'ın yani Kelamullah'ın hakikat olduğunun ve kesinlik bildirdiğini tanıma taşımak gerektiğini ifade eder. (Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, s. 193.) Yine konuyla ilgili detaylı bilgi için Bkz: Debûsî, **Takvîmu'l-edille**, s. 20; Serahsî, **Usûlü's-Serahsî**, I, 279-280.

¹⁰⁶ Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, Riyad, Dârû's-Sumey'î, 2003, I, 215.

¹⁰⁷ İcî, **Şerhu'l-Adud alâ Muhtasari'l-muntha'l-usûl**, s. 97; Molla Fenârî, **Fusûlü'l-bedâi'**, II, 3.

Mushaf ismine de yer vermek suretiyle isim-müsemma ilişkisi bağlamında bu iki kavramın aynı şeyi ifade ettiğini ortaya koymaktadır.¹⁰⁸

Sonuç olarak İbn Âşûr'un yapmış olduğu Kur'ân tanımında da tefsir anlayışının izlerini sürmek mümkündür. Nitekim yukarıda iki bölümde ele aldığımız Kur'ân tanımının ilk bölümünde özellikle Kur'ân'ın metin yapısına vurgu yapılmaktadır. Bu bağlamda söz konusu metnin lafız olarak Allah'a (c.c.) aidiyetine ve muhataba ulaşması konusunda mevsukiyetine dikkat çekilmektedir. Tanımın ikinci bölümünde ise Kur'ân'ın mahiyetinden ziyade işlevselliği ve muhatap nezdindeki konumuna işaret edilmektedir. Buna göre Kur'ân, ihtiva ettiği hükümlerle amel edilen ve başta namazlarda olmak üzere her zaman ibadet maksadıyla okunup kendisinden öğüt alınması gereken bir kitaptır. Kur'ân'ın indiriliş gayesi bu şekilde hem fert hem toplum olarak hem de âlem tasavvuru bakımından insana yaşanılabilir bir hayat sunmaktır. İbn Âşûr'un Kur'ân hususunda lafız ve gaye merkezli yaklaşımını tefsir anlayışında da görmek mümkündür. Nitekim o, ayetlerden murad-ı ilahîyi tespit ederken lafzî manayı olmazsa olmaz görmekle birlikte lafızlardan çıkarılacak sınırsız manaların tahsisi hususunda Kur'ân'ın indiriliş esaslarını (gayeler) dikkate almaktadır.¹⁰⁹ Bu bağlamda lafzın dışında kalan manaları batıl yorum olarak¹¹⁰, Kur'ân'ın indiriliş esaslarına muvafık olmayan manaları ise muradın dışında ziyade bilgiler (tevessü')¹¹¹ olarak değerlendirmektedir.

C) KUR'ÂN İÇİN SIKÇA KULLANILAN DİĞER İSİMLER

İslami ilimler literatüründe Hz. Peygamber'e (s.a.s.) indirilen ilahî kitap için en sık kullanılan isim Kur'ân'dır. Bununla birlikte hem Kur'ân'da hem de klasik kaynaklarda bizzat Kur'ân'a işaret eden birçok farklı isme de rastlamak mümkündür. Fakat bu isimlerin tam sayısı hakkında ortak bir kanaatten söz etmek mümkün değildir. Zira bu kaynaklarda aslen özel isim olarak görülmemesi gereken ve Kur'ân'ın ya bir

¹⁰⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXV, 73-74.

¹⁰⁹ A.e., I, 41.

¹¹⁰ A.e., I, 44.

¹¹¹ A.e., I, 18, 42.

parçasını veyahut da bir yönünü beyan eden niteliklerin de isim olarak değerlendirildiği göze çarpmaktadır. Bu çerçevede Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505), Ebü'l-Meâlî Şeyzele'den (ö. 494/1100) naklettikleri bir haberde elli beş isme yer verilmektedir.¹¹² Fakat İbn Âşûr bu isimlerden sadece yirmi küsürünün Kur'ân'ın cinsine veya onun bütününe kuşatan bir sığata delalet edebileceğinin altını çizmektedir. Geri kalan isimlerden bazılarının (örneğin; alî, habl, nebeün azîm vs.) Kur'ân'ın belli bir yönünü nitelediğini, bazılarının (mesânî, müteşâbih gibi) ise ayet veya sûre gibi Kur'ân'ın belli bir bölümüne işaret ettiğini söylemek mümkündür.¹¹³ İbn Âşûr, İslam toplumu içerisinde Kur'ân için kullanılan isimlerden özellikle altısının meşhur olduğunu ve kaynaklarda Kur'ân'a atıf yapılırken en çok bu altı ismin kullanıldığını kaydetmektedir. Bu çerçevede İbn Âşûr'un önemle üzerinde durduğu ve onun Kur'ân tasavvuruna ışık tutan başlıca isimler şunlardır: الفرقان/el-Furkân, التنزيل/et-Tenzîl, الكتاب/el-Kitâb, الذكر/ez-Zikr, الوحي/el-Vahy, كلام/Kelâmullah, المصحف/el-Mushaf.

1) الفرقان/el-Furkân

فرقان/Furkân kelimesi sözlükte فرق/feraka fiilinden فعال/fu'lân vezninde türetilen ve فخران/şukrân, غفران/gufrân ve بھتان/buhtân gibi bir mastar olup “iki şeyi birbirinden ayırmak, farkını ortaya koymak” gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca “furkân” sözcüğü bu genel anlamın yansıra bazı hususî ayrışmalara, farklılaşmalara da delalet eder. Örneğin; “zafer” anlamında kullanıldığında bir mücadelede zaferin zuhur etmesiyle eski ile yeni durum arasında ortaya çıkan farklılığa işaret eder.¹¹⁴ Nitekim el-Enfâl 8/41. ayette Bedir zaferinin Müslümanların hayatında içtimaî, siyasî ve askeri anlamda ortaya çıkardığı statü değişikliğine dikkat çekmek adına savaşın yapıldığı gün “يوم

¹¹² Zerkeşî ve Süyûtî'nin zikrettiği isimler şunlardır: “Kitâb, Kur'ân, Kelâm, Nûr, Hüdâ, Rahmet, Furkân, Şifâ, Mev'iza, Zikir, Kerîm, Alî, Hikmet, Hakîm, Müheymin, Mübârek, Habl, es-Sırâtü'l-Müstakîm, Kayyîm, Fasl, en-Nebeü'l-Azîm, Ahsenü'l-Hadîs, Tenzîl, Ruh, Vahy, Mesânî, Arabî, Kavl, Besâir, Beyân, İlîm, Hak, Hedy, Aceb, Tezkire, el-Urvetü'l-Vüskâ, Müteşâbih, Sıdk, Adl, İmân, Emr, Büsrâ, Münâdî, Nezîr, Medd, Zebûr, Mübîn, Beşîr. Azîz, Belâğ, Kasas, Suhuf, Mükerrema, Merfûa, Mutahhera” Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 400-405; Süyûtî, **el-İtkân**, I, 159-164.

¹¹³ Birışık, “Kur'an”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, XXVI, 383.

¹¹⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, IX, 326.

الفرقان = ayrışma günü” diye isimlendirilmektedir.¹¹⁵ Yine el-Enfâl 8/29. ayette de Allah’tan (c.c.) hakkıyla sakınan/korkan müminler için vad edilen kazançlar için “furkân” kelimesi kullanılmaktadır.¹¹⁶ Ayrıca İbn Âşûr, “furkân” kelimesinin sözlük anlamından hareketle “mucize ile sihri ayıran bir delil, adalet ile zulmün arasını tefrik eden bir şeriat, mu’cize” gibi anlamların yanı sıra Tevrat için özel isim olarak da kullanıldığına dikkat çekmektedir. Bu kapsamda söz konusu kelimenin el-Bakara 2/53. ayette mu’cize ve açık delil anlamında, el-Enbiya 21/48. ayette ise muhtemel bütün sözlük anlamlarını kuşatacak şekilde zikredildiğine işaret etmektedir.¹¹⁷

İbn Âşûr, el-Furkân isminin Kur’ân hakkındaki kullanımlarında ise yukarıda zikrettiğimiz sözlük anlamları ve bunlardan hareketle elde edilen diğer yan anlamlar içerisinde özellikle “hak ile batılı ayırma” yönüne vurgu yapıldığının altını çizmektedir. Bu çerçevede iki ayette el-Furkân kelimesinin Kur’ân için özel isim (alem) olarak zikredildiğini belirtir. Söz konusu ayetlerden birisi olan el-Furkân 25/1’de kelimenin tağlib yoluyla Kur’ân’a delalet ettiğini ifade eder. Yine Hz. Musa’nın (a.s.) getirdiği kitaba Tevrat¹¹⁸, Hz. İsa’ya (a.s.) inen vahye ise İncil¹¹⁹ adı verilmesini de bu minvalde tağlibe örnek olarak zikreder. Sûrenin başında el-Furkân

¹¹⁵ A.e., X, 14-15.

¹¹⁶ Mücahid (ö. 103/721), Dahhâk (ö. 105/723), Süddî (ö. 127/745) gibi bazı ilk dönem müfessirlerinin söz konusu ayet bağlamında “furkân” kelimesiyle ilgili “çıkış yolu” anlamını tercih ettiği görülmektedir. Fahreddin er-Râzî ise ayette geçen Furkân kelimesine dünya ve ahireti nimetlerinin tamamını içine alacak bir mana vermekte ve Allah’ın bu şekilde müminlerle kafirlerin arasını ayırdığına dikkat çekmektedir. Bkz: Fahreddin er-Râzî, **Mefâtîhu’l-gayb**, XV, 158; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, IX, 326.

¹¹⁷ A.e., I, 502, XVII, 89.

¹¹⁸ İbn Âşûr’a göre “Tevrat” kelimesi Hz. Musa’ya (a.s.) indirilen kitaba verilen özel bir isim olup iştikak bakımında İbranice hidayet anlamına gelen “tûrâ” kelimesinden türetilmektedir. Bu bağlamda Tevrat lafzı aslında Hz. Musa’ya (a.s.) Tûr Dağında indirilen ve üzerinde on emrin yazıldığı levhalara verilen isim olmakla birlikte genel anlamda ona verilen bütün kitaplara teşmil edilmektedir. Nitekim bu minvalde Yahudiler de “Tevrat sıfırları” ifadesini kullanmaktadırlar. Konuyla ilgili detaylı bilgi için Bkz: A.e., III, 148; Baki Adam, “Tevrat”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 2012, XLI, 40-45.

¹¹⁹ İbn Âşûr, “İncil” kelimesinin ise Hz. İsa’ya (a.s.) indirilen vahye yerilen bir isim olduğunu zira bu vahyi onun havarilerinin kitap haline getirdiğini beyan eder. İncil’in aslen latince “güzel haber” anlamına gelen ve cins isim olarak kullanılan isânceyliyûm/evangelium kelimesinden Arapçaya geçtiğini belirtir. Öte yandan kelimenin aslıyla ilgili Kurtûbî’nin Sa’lebî’den naklettiği Süryanice olduğu görüşüne de yer verir. Ancak İbn Âşûr’a göre Sa’lebî bu kelimeyi Irak Nasrânîlerinden duyup da Süryanice zannetmiş olabilir. Ayrıca kelimenin aslının Latince “fasih söz” anlamındaki evaneyliyûn/euaggelion olması da muhtemeldir. Konuyla ilgili detaylı bilgi için Bkz: İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, III, 149; Harman, “İncil”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, XXII, 270-276.

isminin özellikle zikredildiğini zira sûrenin devamında hem tevhit inancına hem de Kur'ân'ın indirilmesi hususunda hakkı batıldan ayıracak sağlam delillere yer verildiğini belirtmektedir.¹²⁰

İbn Âşûr, Âl-i İmrân 3/4. ayette de “el-Furkân” ifadesinin Kur'ân için özel bir isim olarak kullanıldığına dikkat çekmektedir. Söz konusu ayeti cümle bütünlüğünü sağlamak üzere bir önceki ayetle¹²¹ birlikte ele alarak konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Ayet-i kerimede öncelikle bütün kitapları kapsayacak biçimde umum bildiren cins bir isim olarak el-Kitâb zikredildikten sonra teker teker bu genel mananın hususi parçaları olan ilahi kitaplara işaret edilmektedir. Bu bağlamda Hz. Musa (a.s.) ve Hz. İsa'ya (a.s.) indirilen vahiy hakkında özel isim olarak Tevrat ve İncil zikredilmekte ve akabinde Hz. Muhammed'e (s.a.v) indirilen Kur'ân için ise el-Furkân ismine yer verilmektedir. Nitekim burada Kur'ân'a el-Furkân ismiyle işaret edilmesi onun zikri geçen diğer kitaplardan üstün tutulduğunu göstermektedir. Zira Kur'ân hak ile batılı ayırma hususunda diğer semavî kitaplara nazaran beyanatı daha güçlü bir kitaptır. Kur'ân muhataba ulaştırmak istediği hidayet anlayışını sadece tebliğ etmekle yetinmeyip onu aklî deliller ve örneklerle de destekler. Ayrıca ayette hidayet yollarının açıklanması hususunda söz konusu kitaplarla ilgili beyyinât/açıklamalardan söz edilirken Kur'ân'ın hakkı batıldan ayırmasına vurgu yapılmaktadır. Kuşkusuz Kur'ân'ın bu yönüyle diğer kitaplara nazaran daha müdellel olması ve akla gelebilecek her türlü şüpheyi izale etmesi onun bu üstünlüğünü ortaya koymaktadır.”¹²²

İbn Âşûr konuyla ilgili örnek olarak tevhit ve Allah teâlânın sıfatların ispatı konusunda ne Tevrat'ta ne de İncil'de ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ifadesinin yerine konulabilecek bir ayetin bulunmadığını kaydeder. Yine bu çerçevede Kur'ân'ın Furkân vasfını ortaya koymak üzere Kur'ân'da ve diğer ilâhî kitaplarda Hz. Peygamber'in (s.a.s) ashabı hakkında aktarılan bilgileri beyan üslubu açısından mukayese eder. Buna göre Fetih 48/29. ayette ifade edilen Tevrat ve İncil'deki sahâbe tasvirleri ile Âl-i İmran 3/110.

¹²⁰ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, XVII, 317.

¹²¹ İbn Âşûr, konuyla ilgili yaptığı açıklamada söz konusu ayetin başını ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ yerine yanlışlıkla ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ şeklinde kaydetmektedir. Ancak konunun bağlamı gereği zikrettiği cümlelerin bütünlüğünden bu hatayı görüp tashih etmek mümkündür. Nitekim ayetle ilgili yapılan değerlendirmelerde bu tashih göz önünde bulundurularak açıklamalara yer verilmiştir. Bkz: **A.e.**, I, 72.

¹²² **A.e.**, I, 72, III, 150.

ayette bildirilen Kur'ân'ın sahâbe tasvirini kıyaslar. Buna göre Tevrat ve İncil'de yer alan tasvirlerin belli kimselere has özel nitelikler olduğunu ancak Kur'ân'daki tasvirlerin bütün kemal sıfatları içine aldığını ve herkese teşmil edilebileceğini bildirir. Böylece Kur'ân'ın açıklayıcı ve kuşatıcı anlatım üslubuyla diğer ilahî kitaplar arasında temeyyüz ettiğine dikkat çekmektedir

İbn Âşûr, ihtiva ettiği ahkam ayetlerinin her türlü kapalılıktan ve şüpheden uzak olması bakımından da Kur'ân'ın el-Furkân ismine namzet olduğunu kaydeder. Ona göre Kur'ân'da birçok ahkam ayeti olmakla birlikte sadece çok eşlilikle (poligami) ilgili hükümleri beyan eden Nisa sûresinin başındaki tek bir ayet bile ayetlerin ifade üslubundaki açıklığı ortaya koyma hususunda kâfi gelecektir. Bu bağlamda ne Tevrat'ta ne de İncil'de ele alınan hiçbir meselede bu denli açık hüküm koyan bir ayete rastlamak mümkün değildir.

İbn Âşûr son olarak Kur'ân'ın geçmiş semavî kitaplar için tasdik edici ve onları gözetici (müheymin) niteliğe sahip olduğunu bildiren Mâide 5/48. ayetin de Furkân ismiyle ilişkilendirilebileceğinin altını çizmektedir. Söz konusu ayette Kur'ân'ın diğer semavî kitaplarla arasındaki münasebet hususunda iki önemli noktaya dikkat çekilmektedir. Şöyle ki Kur'ân, bu kitaplarla indirilen şeriatlarda bulunan ve her toplumun ihtiyaç duyduğu küllî maslahatları teyit etmek suretiyle onları tasdik etmekte öte yandan yine bu şeriatlarda yer alan ve her devir ve toplumun ihtiyaçlarına göre şekillenen cüz'î maslahatları ise nesh ve iptal etmek suretiyle onları gözden geçirip revize etmektedir.¹²³ Böylece İbn Âşûr, söz konusu kitaplarda yer alan bazı hükümleri bu şekilde ayrıştırmasından hareketle Kur'ân'ın el-Furkân diye isimlendirildiğine işaret etmektedir.¹²⁴

¹²³ A.e., VI, 221.

¹²⁴ A.e., I, 72.

2) التنزيل/et-Tenzîl

Sözlükte “yukarıdan aşağıya indirmek, konaklatmak”¹²⁵ gibi anlamlara gelen تنزيل/tenzîl kelimesi نزول/nüzûl mastarından türetilen ve تفعيل/tef’îl vezninde bir mastar olup anlam bakımından ism-i mef’ûl manasını taşımaktadır. Kelimenin anlamı hakkında İbn Âşûr, burada ism-i mef’ûl manasına gelen mastarın mübalağa bildirdiğini ve bu şekilde Kur’ân’ın indirilen bir kitap olduğuna dikkat çekildiğini ifade etmektedir.¹²⁶ Nitekim İbn Âşûr’a göre et-Tenzîl ismi Kur’ân lafızlarının, Hz. Peygamber’e (s.a.s.) ait olmadığını veya nakil yoluyla önceki kitaplardan elde edilmediğini bilakis bizzat Allah (c.c.) tarafından kendi katından/semadan indirildiğini/vahyedildiğini beyan etmektedir. Ne var ki Ehl-i kitab ve müşriklerin Kur’ân hakkında ilk olarak onun Allah’a (c.c.) aidiyetini inkâr etmelerini ve Kur’ân’ı ya Hz. Peygamber’in (s.a.s.) uydurduğu¹²⁷ ya da birisinin ona yazdırdığı¹²⁸ / öğrettiği¹²⁹ iddialarını göz önünde bulundurmak gerektiğini söyleyen İbn Âşûr, et-Tenzîl isminin bu iddialara karşı Kur’ân’ın Allah teâlânın kelamı olduğuna dikkat çektiğini belirtmektedir.¹³⁰

Kur’ân’ın özel (alem) isimlerinden biri olan et-Tenzîl kelimesinin ayrıca nüzulün keyfiyeti hakkında da bilgi verdiğini ifade eden İbn Âşûr, söz konusu ismin, istihzâ bir şekilde Kur’ân’ın bir kerede indirilip önlerine konulmasını¹³¹ isteyen inkarcılara cevap olarak müneccemen (peyderpey) indirildiğine vurgu yaptığını kaydetmektedir.¹³² Bu bağlamda kelimenin kullanımıyla ilgili إفعال/if’âl ve تفعيل/tef’îl bablarından doğan mana farklılıklarına تفسير/tefsîr kelimesinin iştikakına dair yaptığı açıklamalarda yer veren İbn Âşûr, Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* tefsirinin

¹²⁵ Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, **Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân**, Dimeşk, Dâru’l-Kalem, 2009, s. 799; Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, **Lisânu’l-Arab**, Kahire: Daru’l-Mearif, ty., VI, 4399.

¹²⁶ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, XIX, 188.

¹²⁷ Tûr Sûresi 52/33.

¹²⁸ Furkan Sûresi 25/5.

¹²⁹ Nahl Sûresi 16/103.

¹³⁰ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, XXVI, 230.

¹³¹ Furkan Sûresi 25/32.

¹³² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, XXIII, 314.

"الحمد لله الذي أنزل القرآن كلاما مؤلفا منزما، ونزلهُ على المصالح منجما" mukaddimesinde zikrettiği cümlesine atıfta bulunarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Zemahşerî aynı cümle içerisinde انزال/inzâl ve تنزيل/tenzîl kelimelerini ayrı ayrı kullanarak söz konusu kelimeler arasında anlamsal bir ayırım olduğuna dikkat çekmekte ve özellikle تنزيل/tenzîl mastarından gelen نَزَلَ/nezzele fiilinin Kur'ân'ın peyderpey indiğine (tedrîc/tencîm) işaret ettiğini vurgulamaktadır."¹³⁴ Nitekim İbn Âşûr'a göre نَزَلَ/nezele fiili geçişli (müteaddî) hale getirilirken if'âl babının yerine tef'îl babının tercih edilmesi kelimeye kesret (o fiilin çokça yapıldığı) anlamı katmakta ve bu şekilde kelime dolaylı yoldan (müstetbe'atü'l-kelam) Kur'ân'ın parça parça nüzulüne delalet etmektedir.¹³⁵

3) الكتاب/el-Kitâb

Sözlükte "toplamak, bir araya getirmek" gibi anlamlara gelen كتب/ketebe" fiilinden فاعل/fi'âl vezninde türetilen كتاب/kitâb kelimesinin ya ism-i mef'ûl manasına gelen bir mastar olduğu veya doğrudan ism-i mef'ûl olduğunu kaydeden İbn Âşûr, kitapların bu anlamda harf ve sayfaları bir araya getirilip birbirine eklemlenerek

¹³³ "الحمد لله الذي أنزل القرآن كلاما مؤلفا منزما، ونزلهُ على المصالح منجما" Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-Tenzîl**, Riyad, Mektebetü Ubeykân, 1998, I, 95.

¹³⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 11.

¹³⁵ نَزَلَ/nezele fiilinin if'âl ve tef'îl bablarındaki kullanımlarından doğan anlam farklılıkları hususunda tefsir literatüründe ortaya çıkan önemli tartışmalardan birisi de Kur'ân-ı Kerim ve diğer ilâhî kitapların nüzul keyfiyeti hakkındadır. Bu bağlamda Kur'ân'ın peyderpey (müneccemen) nazil olduğu ittifakla kabul edilmekle birlikte diğer kitapların Kur'ân'la aynı şekilde, peyderpey mi yoksa bir bütün olarak tek seferde mi indirildiği hususunda ihtilaf söz konusudur. Nitekim bu konuda müfessirlerin çoğunluğu ikinci görüşü paylaşmaktadır. Ancak Bikâî (ö. 885/1480), İbn Kemal Paşa (ö. 940/1533), Şevkânî (ö. 1250/1834), Elmalılı Hamdi Yazır (1358/1942) gibi bazı müfessirler diğer ilahî kitapların da Kur'ân gibi peyderpey nazil olduğunu bildirmişlerdir. İbn Âşûr da bu müfessirlerle aynı kanaattedir. Âl-i İmran 2/3. ayette geçen نَزَلَ/nezzele fiili hakkında yaptığı açıklamada söz konusu fiilin geçişlilik (ta'diyet) bildirdiğini ve kesinlikle kesrete delalet etmediğini kaydetmektedir. Nitekim el-Furkân 25/32. ayette müşriklerin, Kur'ân'ın tek seferde indirilmesi hususundaki taleplerini aktarırken نَزَلَ/nezzele fiilinin kullanıldığını ifade ettikten sonra şu açıklamayı yapmaktadır: "Peygamberlere verilen her şey risâlet sûrelerine yayıldığı gibi Tevrat ve İncil de söz konusu peygamberlere belli bir sürede parça parça indirilmiştir. Doğru olan budur. Zira hiçbir kitabın peygamberine tek seferde nazil olduğu bilinmemektedir." Bkz: İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, III, 148, XIX, 18. Ayrıca Kur'ân'ın peyderpey indirilmesindeki hikmetler hakkında geniş bilgi için Bkz: Muhsin Demirci, **Tefsirde Metodolojik Sorunlar**, İstanbul, İFAV, 2012, 24-26; Necmettin Gökçır, "Hz. Muhammed'in Ümmî Olması Kur'ân-ı Kerim'in Peyderpey Nâzil Olmasının Hikmetlerinden Biri midir?", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 17, İstanbul 2009, s. 197-222.

vücuda geldiğini ifade etmektedir.¹³⁶ İslamî ilimler literatüründe ise genel anlamda ilahî kitaplar için cins isim olarak kullanılan “Kitâb” kelimesinin özellikle Kur’ân hakkındaki kullanımına daha sık rastlandığına dikkat çekmektedir.¹³⁷ Buna göre “kitâb” kelimesinin Kur’ân’daki kullanımları göz önünde bulundurulduğunda altısı çoğul (كتب/kütüb) olmak üzere toplam 261 yerde Allah (c.c.) tarafından indirilen vahiy için özel isim olarak kullanıldığı bağlamlarda bazen Kur’ân’a bazen de diğer ilâhî kitaplara işaret ettiği söylenebilir.¹³⁸

“Kitâb” kelimesinin sadece iki ayette (el-Bakara 2/2 ve el-Kehf 18/1) muarref olarak Kur’ân’a delalet ettiğini bildiren İbn Âşûr, söz konusu ayetlerde Kur’ân’ın ya tamamının ya da bir kısmının kastedildiğini beyan etmektedir. Şöyle ki her iki ayette de الكتاب/el-kitâb kelimesinin başındaki harf-i tarifi, kelimenin cinsine işaret etmesi durumunda Kur’ân’ın tamamını içine aldığını bildirir. İbn Âşûr’a göre el-Kitâb ismi bu yönüyle Kur’ân’ın bir mucizesine işaret etmekte zira bu isim henüz Kur’ân’ın bir kısmı nazil olduğu halde tamamının yazıya geçirilip kitap haline geleceğini haber vermektedir. Ayrıca buradaki harf-i tarifi cinse delalet etmesinden hareketle bazı nahiv alimleri, el-Kitâb isminin Kur’ân’ın kâmil manada bir kitap olduğuna ve hiçbir noksan tarafının bulunmadığına işaret ettiğini bildirmektedirler.¹³⁹ Nitekim En’âm 6/92. ayette de beyan edildiği üzere söz konusu Kitap -ki bu ayette “kitâb” kelimesinin mübalağa bildirmek üzere nekre olarak zikredildiği ifade edilir- tek başına bir bereket kaynağı olup onun bu bereketi hem lafızlarında hem de lafızlarından elde edilen manalarda gizlidir.¹⁴⁰ Öte yandan İbn Âşûr, harf-i tarifi ahd¹⁴¹ bildirmesi durumunda ise söz konusu ayetlerden önce nazil olan ayetlerin kastedildiğini beyan etmektedir. Buna göre Kur’ân’ın bütünüünün yanında ayrı ayrı her bir ayetin de Kur’ân diye

¹³⁶ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, I, 221.

¹³⁷ **A.e.**, I, 73

¹³⁸ İlyas Üzümlü, “Kitap”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 2002, XXVI, 121.

¹³⁹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, I, 221, XV, 247.

¹⁴⁰ **A.e.**, VII, 370.

¹⁴¹ Arapçada harf-i tarifler “ahd” ve “cins” olmak üzere iki anlamda kullanılırlar. Ahd bildiren harf-i tarif başında bulunduğu ismin ifade ettiği anlamın (müsemma) muhatap tarafından bilindiğine delalet eder. Cins bildiren harf-i tarif ise söz konusu ismin ortaya koyduğu anlamların (müsemma) tamamını tek tek veya bütün olarak kuşattığını beyan eder. Bkz: Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf İbn Hişâm el-Ensârî, **Muğni’l-lebîb**, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2005, I, 108-109.

isimlendirilmesi hasebiyle el-Kitâb isminin Kur'ân'ın bir kısmı için de kullanılmasının mümkün olduğunu belirtir.

İbn Âşûr, İslam'a girecek kişi ve toplulukların dayanacağı sağlam bir delil olması için Allah teâlânın, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) Kur'ân'ı yazdırmasını emrettiğini ve el-Kitâb ismiyle de onun bu yazılı haline vurgu yapıldığını ifade etmektedir. Ona göre Kur'ân'ın, metinleşme sürecinde Tevrat ve İncil'e benzer taraflarının olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Kur'ân, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatında yazıya geçirilmesi bakımından Tevrat'a benzerken aynı zamanda İncil gibi Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ashabı tarafından toplanıp bir kitap haline getirilmiştir. İbn Âşûr, bu bağlamda Hz. Peygamber'in (s.a.s.), kendisine vahiy inmeye başladığı ilk günden itibaren yanında kâtip bulundurup Kur'ân'ı yazdırdığını beyan etmektedir.¹⁴² Nitekim ilerleyen süreçte vahyin yazıya geçirilmesinin daha sistematik hale getirilerek vahiy kâtipliği müessesesi kurulduğuna dikkat çekmektedir.¹⁴³

İbn Âşûr konuyla ilgili son olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) huzurunda yazıya geçirilip satırlarda muhafaza edilen ve Hz. Ebubekir (r.a.) döneminde bir araya getirilip Hz. Osman (r.a.) döneminde kitap formuna dönüştürülen el-Kitap ile Müslümanların şifahî yolla ezberlediği ve sadırlarda muhafaza ettiği el-Kur'ân

¹⁴² Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Kur'ân'ı Mekke döneminde vahyin ilk indiği andan itibaren yazdırdığına dair İslam kaynaklarında birçok rivayete ve aklî istidlallere rastlamak mümkündür. Ancak bazı oryantalistlerin eserlerinde bu konuda birtakım şüpheler olduğu ileri sürülmektedir. Örneğin; F. Bulh (1850-1932), Kur'ân'ın ilk olarak ne zaman yazıya geçirildiğinin bilinmediğini iddia ederken L. Caetani (1869-1935), bu konuda delil olarak zikredilen Hz. Ömer'in (r.a.) İslam'a girmesiyle ilgili haberin sıhhati hakkında tenkitlere yer vererek Kur'ân'ın Mekke'de yazılmadığını ileri sürmektedir. Fakat hem nüzul sırası bakımından ikinci sırada yer alan Kalem sûresinin başında kaleme ve hokkaya yemin edilmesi hem de konuyla ilgili nakledilen diğer rivayetler İbn Âşûr'un da ifade ettiği gibi Kur'ân'ın ilk ayetlerden itibaren yazıya geçirildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Ne var ki Arap toplumunun genelinin aksine ilk Müslüman olan Hz. Hatice, Hz. Ebubekir, Hz. Ali ve İbn Mes'ûd (r.a.) gibi sahabilerin okuma yazma bilmeleri dahi bunu ispatlar niteliktedir. Krş: Frantz Buhl, "Kur'an", **MEB İslam Ansiklopedisi**, Eskişehir, ETAM, 2001, VI, 1000; Leone Caetani, **İslam Tarihi**, Çev. Hüseyin Cahid, İstanbul, Tanin Mtb., 1924-1927, IX, 168. Konuyla ilgili geniş değerlendirmeler için ayrıca Bkz: Demirci, **Tefsirde Metodolojik Sorunlar**, s. 47-48.

¹⁴³ Vahiy katiplerinin sayısı hakkında on dört ile kırk üç arasında farklı rakamlar zikredilmekle birlikte İbn Âşûr, bunlar arasında uzun süre bu vazifeyi yerine getiren en meşhur şu dört sahâbenin ismini zikretmektedir: Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh, Abdullah b. Amr b. el-As, Zeyd b. Sâbit, Muâviye b. Ebû Süfyân. Bkz: İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 73.

arasında tam bir mutabakat olduğunun altını çizmekte böylece Kur'ân'ın sonraki nesillere aktarılmasında el-Kitâb formunun sahip olduğu öneme dikkat çekmektedir.¹⁴⁴

4) الذكر/ez-Zikr

ذكر/zikr kelimesinin sözlükte “anmak, hatırlamak” anlamlarına gelen bir mastar olduğunu ifade eden İbn Âşûr, Kur'ân için kullanıldığında onun tekrar tekrar okunmasına işaret edildiğinin altını çizmektedir. Nitekim ona göre bu isimle, hem Allah'ı (c.c.) ve ahiret gününü hatırlatan hem de müminlerin faziletlerini açıklayan çok sayıda ayeti ihtiva etmesi hasebiyle Kur'ân'ın iman edenler için hatırlatıcı ve uyarıcı olduğuna dikkat çekilmektedir.¹⁴⁵

“Zikr” kelimesinin çokça okunup tekrarlanan söz için kullanıldığını belirten İbn Âşûr, bu kelimenin en-Nahl 16/44. ayette Kur'ân için özel (alem) bir isim olarak zikredildiğini ve Kur'ân'ın muhtevası bakımından mu'cize ve şariat kitabı olduğuna vurgu yapıldığını kaydetmektedir. Ona göre Kur'ân, haiz olduğu bu iki özellik sayesinde gerek diğer ilahî kitaplardan gerekse Arapların alışık olduğu edebiyat türlerinden ayrılmaktadır. Çünkü Kur'ân dışında hiçbir ilahî kitapta veya edebi eserde i'câz vasfıyla birlikte bahsi geçen türden bir içeriğe rastlamak mümkün değildir.¹⁴⁶ en-Nahl 16/44. ayette Allah teâlâ Hz. Peygamber'e (s.a.s.) Kur'ân'dan hareketle, insanların inanç ve amel konusunda nasıl davranmaları gerektiğini açıklama görevinin verildiğini beyan ederek Kur'ân'ın, Müslümanların hayatındaki merkezi konumuna ve sıkça ona müracaat etmeleri bakımından işlevselliğine dikkat çekmektedir. Ayrıca İbn Âşûr, yine Kur'ân'ın i'câz ve ahkam yönüne işaretle Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen şu habere de yer vermektedir: “Bana verilen mucizelerin bir benzeri benden önce ne bir peygambere verilmiştir ne de insanlık böylesine iman etmiştir. Şüphesiz bana verilen (mucize) Allah'ın vahyettiği ayetlerdir ve ben bu ayetler sayesinde ahiret günü tebası en çok olan peygamber olmayı umuyorum.”¹⁴⁷ İbn Âşûr, tefsirin

¹⁴⁴ A.e., I, 73.

¹⁴⁵ A.e., XIV, 16.

¹⁴⁶ A.e., XIV, 17, 163.

¹⁴⁷ A.e., XIV, 163.

mukaddimesinde özellikle Kur'ân'ın i'câzıyla ilgili konularda sıkça bu hadise atıfta bulunmaktadır.¹⁴⁸ Konumuzla ilgili olarak söz konusu hadiste Kur'ân'ın eşsizliğine vurgu yapılırken aynı zamanda ahkâmının kıyamete kadar geçerli olacağına da işaret edilmektedir.

Sonuç olarak İbn Âşûr, “ez-Zikr” ismi bağlamında Kur'ân'ın hem i'câz yönlerine hem de itikâdî-amelî meselelerde ihtiva ettiği konulara dikkat çekildiğini ifade etmektedir.¹⁴⁹

5) الوحي/el-Vahy

Sözlükte “bir şeyi gizlice ve hızlı bir şekilde aktarmak, söylemek, işaret etmek, ilham etmek” gibi anlamlara gelen وحي/vahy kelimesi, mastar olup Kur'ân ıstılahında “Allah'ın bir emri veya hükmü peygamberine ulaştırması” demektir.¹⁵⁰ Kur'ân'da birçok kez fiil kalıbında kullanılmakla birlikte sadece altı yerde¹⁵¹ mastar olarak zikredilmekte ve bunlar içerisinde sadece el-Enbiya 21/45. ayette harf-i tarifile birlikte özel isim olarak Kur'ân'a işaret etmektedir. İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın el-Vahy diye isimlendirilmesi, onun Allah teâlâ tarafından bir melek aracılığıyla Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ilkâ edildiğinin bir göstergesidir. Nitekim bu ilkâ edilme hadisesi vahiy diye isimlendirilmektedir. Kur'ân'da vahiy yoluyla indirilen lafızlar, esasen Allah'ın (c.c.) muradının insanların anlayacağı dile tercümesinden ibarettir.¹⁵² İbrahim 14/4. ayette de bu hakikate işaret edilerek her peygamberin, kavminin konuştuğu dilde vahiy getirdiği bildirilmektedir. Bu bağlamda söz konusu muradın Arapça telaffuzuna Kur'ân ismi verildiği gibi İbranicesine Tevrat, Aramicesine ise İncil denilmektedir.¹⁵³

İbn Âşûr'a göre yine Kur'ân'ın el-Vahy diye isimlendirilmesi, onun beşer tarafında telif edilen bir kitap olmadığını bilakis bizzat Allah (c.c.) tarafından

¹⁴⁸ A.e., I, 71, 128.

¹⁴⁹ A.e., I, 73.

¹⁵⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 2012, XLII, 440.

¹⁵¹ Hûd Sûresi 11/37; Taha Sûresi 20/114; Enbiya Sûresi 21/45; Mu'minûn Sûresi 23/27; Şûrâ Sûresi 42/51; Necm Sûresi 53/4.

¹⁵² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 73.

¹⁵³ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, **Zâdü'l-mesîr**, Beyrut, el-Mektebu'l-İslâmî, 1987, IV, 177; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, VI, 38.

gönderilen bir kitap olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim konuyla ilgili bazı ayetlerde Ehl-i kitap ve müşriklerin, Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in (s.a.s.) uydurduğu veya birisi tarafından ona öğretildiğine dair iddialar ileri sürdüğü bildirilmekte ve bu iddialara Kur'ân'ın, Allah (c.c.) tarafından vahyedildiği gerçeğiyle cevap verilmektedir. Bu çerçevede Kur'ân'ın tıpkı önceki peygamberlere indirilen cinsten bir vahiy olduğuna¹⁵⁴ ve de her hâlükârda vahyedeni Allah teâlâ olmak üzere çeşitli yollarla Hz. Peygamber'e (s.a.s.) indirildiğine¹⁵⁵ vurgu yapılmaktadır.¹⁵⁶

Sonuç olarak iki kişi arasında gizli ve seri iletişimi ifade eden vahy kelimesi İbn Âşûr'a göre esasen Kur'ân'ın kaynağının Allah (c.c.) olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁵⁷ Bu bağlamda el-Vahy isminin, Kur'ân'ın Allah'a (c.c.) aidiyeti konusunda mevsukiyeti temin eden bir isim olduğunu söylemek mümkündür.

6) كلام الله/Kelamullah

Sözlükte “işitme veya görme organıyla idrak edilen tesir, etki; yara, kesik” anlamında کلم/kelm mastarından türetilen کلام/kelâm sözcüğü özellikle “konuşma, söz söyleme” gibi işitsel duyu organı olan kulağa hitap eden fiiller için kullanılmaktadır. Nahiv ıstılahatında cümleyi oluşturan sözcüklerin her birine kelam denilirken kelimcilerin çoğuna göre bu sözcüklerin en az iki tane olması ve anlamlı bir cümle ortaya koyması şarttır. Dini terminolojide ise Allah teâlânın konuşma yetisine sahip olduğunu bildiren sübûtî bir sıfat olarak kabul edilmektedir.¹⁵⁸ Bu çerçevede Ehl-i sünnet kelim alimleri Allah'a (c.c.) nispet edilen kelâm sıfatını nefsi ve lafzi olmak üzere iki boyutta ele almaktadır. Kelam-ı nefsi, Allah'ın zatıyla kaim olan manalardan ibaret olup ezeli kabul edilirken bu manaları kullara ulaştıran ve sonradan yaratılan harf ve sözlere kelam-ı lafzi denilmektedir. Ayrıca Kelam sıfatı emir ve nehye

¹⁵⁴ Nisa Sûresi 4/163; Şûrâ Sûresi 42/3.

¹⁵⁵ Şûrâ Sûresi 42/51; Necm Sûresi 53/4.

¹⁵⁶ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, XI, 31, XXV, 26, 140-141.

¹⁵⁷ **A.e.**, XVII, 78.

¹⁵⁸ İbn Manzûr, **Lisânul-Arab**, V, 3921-3922; Râgıb el-İsfahânî, **Müfredât**, s. 724; Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mâsâ el-Kefevî, **Külliyât**, Lübnan, Müessesetü'r-Risâle, 1997, s. 758.

kaynaklık teşkil ettiğinden yaratmadan ayrı bir sıfattır. Dolayısıyla fiilî değil sübuti bir sıfat olarak kabul edilir.¹⁵⁹

Kur’ân’da Kelâm sıfatı, üç yerde¹⁶⁰ lafza-i celale izafetle كَلَامُ اللَّهِ/kelamullah şeklinde zikredilmektedir. İbn Âşûr’a göre “Allah’ın insanlardan istediklerini bildirmek üzere yarattığı ve melek vasıtasıyla peygambere ulaştırdığı söz” anlamında Kelamullah kavramı, sadece Tevbe 9/6. ayette özel isim olarak Kur’ân’a delalet etmektedir. Ayette müminlerle müşrikler arasında yapılan mücadelede müşrik topluluk tarafından gelecek olan emân talebi karşısında nasıl davranılması gerektiği bildirilmektedir. Buna göre söz konusu topluluk emân talep ettiğinde Kelamullah’a tabi oldukları müddetçe güvende olacakları beyan edilmektedir. Ayette geçen “kelamullah” ifadesiyle Allah’ın (c.c.) Kur’ân’da Hz. Peygamber’e (s.a.s.) indirdiği ahkam olarak Kur’ân kastedilmiştir. Ayrıca yine burada Kur’ân’ın Allah (c.c.) tarafından telif edilen eşsiz bir kitap olduğuna ve bir benzerini getirmeye hiçbir mahlukun güç yetiremeyeceğine dikkat çekilmektedir.¹⁶¹

İbn Âşûr, Fetih 48/15. ayette geçen “kelamullah” ifadesinin ise Hz. Peygamber’e (s.a.s.) gönderilen bir vahiy olmakla birlikte Kur’ân’a işaret etmediğini kaydetmektedir. Söz konusu ayet, Hudeybiye günü bazı bahaneler ileri sürerek Hz. Peygamber (s.a.v) ile Mekke’ye doğru yola çıkmamalarına rağmen ancak barış yapıldıktan sonra zafer elde edileceği kesinleştiğinde Hayber kuşatmasına katılarak ganimet elde etmek isteyen münafıklar hakkında nazil olmuştur. Söz konusu ayette “kelamullah” kavramı Hudeybiye’de Hz. Peygamber (s.a.s.) ile birlikte olmayanların sonraki savaşlarda da yer almayacağına dair Allah’tan (c.c.) gelen bir söz/vaat anlamında kullanılmıştır. Fakat bu ayetten önce nazil olan ayetlerde böyle bir vaatten bahsedilmemektedir.¹⁶² Nitekim söz konusu vaadin Hz. Peygamber’e (s.a.s) Kur’ân

¹⁵⁹ Yavuz, “Kelâm”, TDV İslâm Ansiklopedisi, XXV, 194.

¹⁶⁰ Bakara Sûresi 2/75; Tevbe Sûresi 9/6; Fetih Sûresi 48/15.

¹⁶¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, X, 119.

¹⁶² Her ne kadar bazı kaynaklarda burada zikredilen “Kelamullah” ifadesiyle et-Tevbe 9/83’te geçen ﴿فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا﴾ ayet pasajına atıf yapıldığı bildirilse de İbn Atıyye bu görüşü zayıf kabul etmektedir. Çünkü ona göre Tevbe sûresindeki bu ayet Hz. Peygamber (s.a.s.)’in ömrünün sonuna doğru Tebük gazvesinden dönerken nazil olmuştur. Dolayısıyla Hudeybiye musalahasının

vahiy dışında gayr-ı metluvv vahiy¹⁶³ yoluyla iletildiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla ayette zikredilen “kelamullah” ifadesinin Kur’ân’a hamledilmesi doğru değildir.¹⁶⁴

İbn Âşûr, Kur’ân’da “kelamullah” ifadesinin zikredildiği bir diğer yer olan Bakara 2/75. ayette ise Hz. Musa’ya (a.s.) indirilen Tevrat’ın kastedildiğini beyan etmektedir. Nitekim ayette gerek Hz. Musa (a.s.) döneminde gerek sonraki dönemlerde hatta Kur’ân’ın indirildiği Asr-ı saadet’te dahi Yahudilerin, kendilerine ulaşan Tevrat ayetlerini keyfi olarak tahrif ettiklerinden bahsedilmektedir.¹⁶⁵ Dolayısıyla söz konusu ayette de “Kelamullah” ifadesiyle Kur’ân’a değil Tevrat’a işaret edilmektedir.

7) المصحف/el-Mushaf

Sözlükte “bir araya getirilip birbirine bağlanmış yazılı sayfalar”¹⁶⁶ anlamına gelen مصحف/mushaf veya مصحف/mishaf kelimesinin iştikakı hakkında ihtilaf edilmiştir. Söz konusu kelimenin, İslam öncesi Arap edebiyatında صحائف/sahâif şeklindeki kullanımından ve Kur’ân’da geçen صف/suhuf¹⁶⁷ ve صحاف/sihâf¹⁶⁸ ifadelerinden hareketle Arapça olduğunu ileri sürenlerin yanında aslen Habeşçe “kitap” anlamına gelen مصحف/mashaf kelimesine dayandığını söyleyenler olmuştur.¹⁶⁹ Bu bağlamda “mushaf” kelimesi Kur’ân’da geçmemekle birlikte “üzerine bir şey yazılan deri, kağıt veya bez parçası” anlamında sahifenin çoğulu olan صف/suhuf

hemen akabinden nazil olan Fetih sûresindeki ayetten sonraya tekabül etmektedir. Bkz: Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye el-Endelüsî, **el-Muharreru'l-vecîz**, Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2007, VII, 675.

¹⁶³ Kelime olarak “tilaveti olmayan vahiy” anlamına gelen “gayr-ı metluvv vahiy” kavramı Hz. Peygamber (s.a.s.)’e Kur’ân dışında yine aynı kanalla vasıtalı veya vasıtasız olarak indirilen ya emir-yasak türünden talimatları ya da gaybî bilgileri ifade etmek için kullanılmaktadır. Konuyla ilgili detaylı bilgi için Bkz: Mustafa Genç, **Sünnet-Vahiy İlişkisi**, İstanbul, Kitâbî Yayınevi, 2009, s. 47-55, 80-92.

¹⁶⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, XXVI, 167.

¹⁶⁵ A.e., I, 568.

¹⁶⁶ A.e., IV, 2404.

¹⁶⁷ Taha Sûresi 20/133; Necm Sûresi 53/36; Müddessir Sûresi 74/52; Abese Sûresi 80/13; Tekvir Sûresi 81/10; A'lâ Sûresi 87/18, 19; Beyyine Sûresi 98/2.

¹⁶⁸ Zuhurf Sûresi 43/71.

¹⁶⁹ Theodor Nöldeke - Friedrich Schwally, **Kur’ân Tarihi**, Çev. Muammer Sencer, İstanbul, Fono Matbaası, 1970, s. 32; Arent Jan Wensinck, “Mushaf”, **MEB İslam Ansiklopedisi**, Eskişehir, ETAM, 2001, VIII, 677.

kelimesinin, farklı anlamlarının yanında el-Beyyine 98/2. ayette Kur'ân'a işaret ettiği belirtilmektedir.¹⁷⁰ İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın kitaplaştırılmış hali için özel isim olarak kullanılan "Mushaf" ismi Arapçaya Habeşçeden girmiştir. Nitekim Hz. Ebubekir (r.a.) döneminde bir araya toplanıp kitap haline getirilen Kur'ân nüshalarıyla ilgili yapılan isim arayışı hususunda nakledilen rivayete¹⁷¹ dayanarak el-Mushâf kelimesinin Kur'ân'a verilen özel bir isim olduğunu söylemek mümkündür. Konuyla ilgili rivayetten de anlaşılacağı üzere el-Mushâf isminin Kur'ân'la ilgili kullanımında istikaktan ziyade alemiyyet (kelimenin özel bir isim olması) ön plandadır. Nitekim bu çerçevede Kur'ân'ın terim anlamıyla ilgili yaptığımız açıklamalarda İbn Âşûr'un da içinde bulunduğu bazı alimlerin, devre (kısır döngü) yol açacağı gerekçesiyle tanımlarında "mushaf" kaydına yer vermediklerini belirtmiştik.

II- KUR'ÂN'IN METİN YAPISININ ÖZELLİKLERİ

Yukarıda yaptığımız açıklamalardan da anlaşılacağı üzere İbn Âşûr'un Kur'ân tasavvurunda metin yapısının taşıdığı nitelikler önemli yer tutmaktadır. Nitekim "Kur'ân" kelimesinin etimolojik tahlilinde قرأه/kırâe mastarına vurgu yapması, ortaya koyduğu ıstılahi tanımda Kur'ân'ın Arapça oluşu ve namazlarda okunuşu gibi metni çağrıştıran konuları gündeme getirmesi ve de Kur'ân için kullanılan isimler bağlamında metinsel yönüne vurgu yapan el-Kitâb, ez-Zikr ve el-Mushaf isimlerini öne çıkarması Kur'ân'ın metin yapısına verdiği önemi gözler önüne sermektedir. Bu çerçevede İbn Âşûr, Kur'ân dilinin Arapça oluşu ve buna bağlı olarak ilk aşamada Arap toplumunun vahye muhatap kılınmasının rastlantı eseri olmadığını bilakis Allah teâlânın, insanlığa göndereceği son ilahi mesaj konusunda onu en açık biçimde tahammül edebilecek dil ile onu en güzel biçimde takabbul edip sonraki nesillere eksiksiz aktaracak toplumu kendisine muhatap aldığını ifade etmektedir. Yine

¹⁷⁰ Muhammed İzzet Derveze, **et-Tefsîru'l-hadîs**, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000, VIII, 348; Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 2006, XXXI, 242.

¹⁷¹ "Hz. Ebubekir (r.a.) Kur'ân'ın cem edilmesini emredip onu sayfalara yazdırınca sahâbeye hitaben "Ona bir isim bulun!" dedi. Kimisi İncil ismini önerdi ancak Hristiyanlardan dolayı bu isim hoş karşılanmadı. Kimisi ise Sifr ismini ortaya atsa da Yahudiler Tevrat'ı Sifr diye isimlendirdiğinden dolayı bu öneri de kabul görmedi. Bunun üzerine Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) şöyle dedi: "Ben Habeşistan'da (İncil'in dışında) "Mushaf" diye isimlendirilen bir kitap gördüm Kur'ân'ı da böyle isimlendirin!" Bkz: Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 412; Süyûtî, **el-İtkân**, I, 164-165; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 73-74.

Kur'ân'ın kendine özgü ayet taksiminin ve bu ayetlerin sûrelere tasnifinin de rastgele olmadığını belirten İbn Âşûr, her iki hususta da belli gayelerin göz önünde bulundurulduğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca başka hiçbir ilahi kitapta alışık olmayan farklı okuma biçimlerinin Kur'ân'da yer almasını da hem lafız hem de mana düzleminde Kur'ân'ın metin yapısının temel özelliklerinden birisi olarak değerlendirmektedir. Bu başlık altında bizler İbn Âşûr'un, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* adlı tefsirinin mukaddimelerinde Kur'ân'ın metin yapısıyla ilgili öne çıkardığı konulardan hareketle genel Kur'ân tasavvuruna dair çıkarımlarda bulunacağız.

A) KUR'ÂN'IN ARAPÇA OLUŞU

Arap toplumu, günümüzde varlığını sürdürmekte olan Sami kavimler arasında nüfus ve coğrafya bakımından en geniş sahaya yayılmış olan ve halen yaşamını idame ettiren bir millettir. Arap dili ise Arap yarımadasıyla birlikte, Kuzey Afrika ve Ortadoğu'nun büyük bölümünde konuşulan Sami dil ailesine mensup bir dil olup bu ailede yer alan diğer dillere¹⁷² nazaran ifade üslubu bakımından daha gelişmiş, kelime hazinesi bakımında daha zengin bir yapıya sahiptir.¹⁷³ Arapça belli bölgelerde konuşulan bir dil olmanın yanı sıra Kur'ân'ın indirildiği ve buna bağlı olarak onu tebliğ eden Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yaşadığı toplumun kullandığı bir din dili olması hasebiyle ayrı bir önemi haizdir. Ne var ki İslam'dan önce sadece bölgesel bir dil iken sonrasında İslam'la birlikte ulaştığı farklı coğrafyalarda konuşulan ve araştırılan kültür/medeniyet dili haline gelmiştir. Arap dilinin tarihi gelişim süreci içerisinde Kur'ân'ın nazil olduğu dönem "Klasik Arapça" diye isimlendirilmektedir.¹⁷⁴ Bu tabirle bugün elimizde var olan en eski edebi metinlerde, Kur'ân'da ve hadislerde

¹⁷² Sami dilleri doğu ve batı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bâbiller ve Asurların konuştuğu Akadca Sami dil ailesinin doğu kolunu temsil ederken Fenike, Nebâtî ve İbrânî gibi dilleri içine alan Ken'ânî diller ve Arâmî dilinin yer aldığı kuzeybatı grubu ile Habeşçe ve Arapçadan meydana gelen güneybatı grubu batı kolunu teşkil etmektedir. Konuyla ilgili detaylı bilgi için Bkz: Nihad M. Çetin, "Arap" **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 1991, III, 282.

¹⁷³ Abdulcelil Candan, "Kur'ân Neden Arapça İndirildi?", **EKEV Akademi Dergisi**, C. X, No: 26, 2006, s. 36.

¹⁷⁴ Arap dilinin ortaya çıkışı ve tarihi gelişim süreci hakkında geniş bilgi için Bkz: Çetin, "Arap" **TDV İslâm Ansiklopedisi**, III, 282-286; Kampffmeyer, "Arabistan", **MEB İslam Ansiklopedisi**, Eskişehir, ETAM, 2001, I, 513-523.

kullanılan ve İslam'ın yayıldığı toplumlarda din, edebiyat ve ilim dili haline gelen ve ana çitası değişmeyen lehçeler üstü Arapça kastedilmektedir.¹⁷⁵ Klasik Arapça dönemi, Arap dilinin günlük hayatta en fasih kullanıldığı ve edebi yöndeki inceliklerinin en fazla ortaya konulduğu zirve dönemdir. Nitekim Kur'ân da böyle bir dönemde muhataplarına fesahati ve belagati bakımından meydan okuyarak indirilmiştir.

Kur'ân-ı Kerim'in birçok ayetinde onun Arapça konuşan bir topluma Arap diliyle indirildiğine doğrudan veya dolaylı olarak temas edilmektedir. Bu konuda bazı gerekçeler ileri sürülmekle birlikte neden başka bir milletin değil de özellikle Arap toplumunun tercih edildiği ve buna bağlı olarak Kur'ân'ın neden Arapça indirildiğine dair bir açıklama yapılmamaktadır. Nitekim bunun asli sebebini bilme salahiyetine sahip olmayan kulların, "Allahu a'lem bi murâdihî" deyip meseleyi Allah'a havale etmesi daha isabetli olacaktır. Ancak bu konuda Kur'ân'ın Arap toplumuna Arapça olarak indirilişinin amacını ortaya koyan açık sebepler dışında bazı hikmetlerden söz etmek mümkündür. Nitekim İbn Âşûr da hem tefsirinin başındaki mukaddimelerde hem de İbrahim 14/4. ayetin tefsirinde konuyla ilgili biri "Arap Toplumunun Hususiyetleri" diğeri "Arap Dilinin Hususiyetleri" olmak üzere iki başlık altında bazı hikmetler sıralamakta ve konuyla ilgili ayetlerin tefsirinde yeri geldikçe bu hikmetler hakkında tafsilatlı açıklamalar yapmaktadır.¹⁷⁶

1) Arap Toplumunun Özellikleri

Kur'ân'da birçok yerde doğrudan veya dolaylı olarak onun ilk planda Arap toplumuna indirildiğine işaret edilmektedir. Bu kapsamda Hz. Peygamber'i (s.a.s.) yalanlayanlara cevap olarak indirilen el-En'âm 6/92. ayette Kur'ân'ın Mekke halkı (ummu'l-kurâ) ve etrafındakilerin uyarılması için gönderildiği ifade edilirken¹⁷⁷ Şûrâ 42/7. ayette yine aynı amaç doğrultusunda Arapça olarak indirildiği vurgulanmaktadır.¹⁷⁸ Ayrıca el-Cum'a 62/2. ayette Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ümmî bir topluluğun içinde gönderildiğine ve et-Tevbe 9/128. ayette ise ilk muhataplara hitaben

¹⁷⁵ Çetin, "Arap" TDV İslâm Ansiklopedisi, III, 282.

¹⁷⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 39, XIII, 187.

¹⁷⁷ A.e., VII, 372.

¹⁷⁸ A.e., XXV, 35-36.

onlara kendi içlerinden bir elçi gönderildiğine dikkat çekilmektedir. Yine Âl-i İmrân 3/164. ayette Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ilk muhatap topluma kendi içlerinden gönderilmesi bir minnet olarak zikredilmektedir. Öte yandan İbrahim 14/4. ayette her peygamberin, kavminin konuştuğu dille gönderildiği belirtilerek dolaylı yoldan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Araplar içerisinde ortaya çıktığına işaret edilmektedir. İbn Âşûr da özellikle bu ayet bağlamında Kur'ân'ın indirilmesi ve buna bağlı olarak dinin tebliğ edilmesi için Allah teâlânın ilk muhatap olarak Arapları seçmesi hususunda zikrettiği hikmetlerden biri olarak öncelikle Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde Arapların hem günlük hayatta hem de özel meclislerde fesahat seviyesi yüksek, kolay anlaşılabilir, saf bir dil kullandıklarına dikkat çekmektedir.¹⁷⁹ Nitekim konunun girişinde de temas edildiği üzere “Klasik Arapça” diye isimlendirilen bu dönemde Arap dili, fesahati ve arı-duru yapısıyla göz doldurmaktadır. Şüphesiz Arapçanın sâfiyeti, özellikle bu dönemde yaşayan Arapların dil ve edebiyata verdiği büyük önemden kaynaklanmaktadır. Zira sözünü ettiğimiz dönemde Arap toplumunda şairler, edipler ve hatipler özel iltifatlara mazhar olur ve çeşitli becerilerin yanında dil ve edebi maharetlerin sergilendiği panayırlar kurulurdu. Bu panayırlarda sergilenen şiirler, eleştiri süzgecinden geçirilip elemeye tabi tutulduktan sonra en çok beğenilenleri ketenden yapılmış bez tomarlar üzerine altın suyuyla yazılıp Kabe'nin duvarına asılırdı. Bir sonraki sene kurulacak olan panayıra kadar Kabe'nin duvarında asılı duran bu seçme şiirlere literatürde “askıda olanlar” anlamında “muallakât” adı verilir.¹⁸⁰ Öte yandan bu dönemde yaygın bir gelenek olan yeni doğan çocukların iki yaşına kadar çölde yaşayan ve Arapçayı en fasih düzeyde konuşan bedevi kabilelerden bir sütanneye teslim edilmesi de dile verilen önemi ortaya koymaktadır. Belli bir ücret mukabili kiralanan sütanneler, çocuğu emzirmenin yanında başta konuşma (yani dil) olmak üzere onların her türlü eğitiminden de sorumlu olmuşlardır.¹⁸¹

¹⁷⁹ A.e., XIII, 187.

¹⁸⁰ Süleyman Tülücü, “Muallakât”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 2005, XXX, 310.

¹⁸¹ İslam öncesi ve sonrası Araplarda sütanne geleneği hakkında detaylı bilgi için Bkz: Elnura Azizova, “Cahiliye’den İslam’a Sütanneliği Geleneği Üzerine Bazı Notlar”, **Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası**, No: 13, 2010, s. 195-203.

Kur'ân'ın Arap toplumuna indirilmesinin hikmetleri bağlamında İbn Âşûr, ikinci olarak Arapların, dilin inceliklerini ve karşılaştıkları yeni meseleleri çabucak kavrayabildiğini kaydetmektedir.¹⁸² Nitekim geniş malumatı bir anda ezberlenip aktarabilme kabiliyeti İslam öncesi Cahiliye Araplarında da görülen bir meziyetti. Örneğin; toplumların soy ağacını konu edinen ve bu anlamda uzun şecereilerin ezberlenip muhafaza edildiği “Nesep İlmi” Araplar arasında yaygın olarak öğrenilen ve nesilden nesile aktarılan bir ilimdir.¹⁸³ Ayrıca bu bilgileri nakleden nesep bilginleri (nessâb/e), sadece kabilelerin soy ağacını ezberlemekle yetinmeyip, ismini zikrettikleri kişinin hayatları hakkında tarihi olaylar ve kıssalar da aktarıyorlardı. Bu kimseler özel günlerde ve panayırılarda bilgilerini halkla paylaşıyor, geçmiş atalarının hatıralarını büyük bir maharetle anlatıyorlardı. Öte yandan yine Araplar, hem atalarının başından geçen olayların anlatımı hususunda hem de edebî bir uğraşı olarak uzun şiirler, meseller ve kıssalar ezberleyip aktarmayı adet haline getirmişlerdir.¹⁸⁴ İbn Âşûr da “أسرعهم أفهاما” yani “kavrayışları en seri olan”¹⁸⁵ ifadesiyle onların bu özelliğine dikkat çekmekte ve bazen sûre halinde topluca inen ayetleri hemen ezberleyip muhafaza ettiklerine işaret etmektedir. Ona göre Arapların bu meziyetinin gelişmesinde medenî toplumlardan uzak sade bir hayat sürmelerinin de etkisi olmuştur.¹⁸⁶

İbn Âşûr konuyla ilgili, üçüncü olarak Arapların kıvrak bir zekâyâ sahip olduğunu kaydetmektedir. Ona göre Arap dilinin özlü (îcâz) yapısı gereği hem

¹⁸² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, IV, 159, XIII, 187.

¹⁸³ İlm-i ensâb, Arap literatüründe kabilelerin soyunu inceleyen ilim dalıdır. Neseb bilgisi konusunda uzmanlaşmış kişilere nessâbe veya nessâb adı verilir. Araplar, Cahiliye devrinde olduğu gibi Hz. Peygamber (s.a.s.) sonrası dönemde de neseb bilgisine önem vermişler ve hem kendi aralarında hem de Arap olmayanlara karşı bu bilgileriyle iftihar etmişlerdir. Araplarda neseb ile iftihar etme öylesine had safhadadır ki kişi için sadece neseb dahi toplumda üstünlük ve itibar sebebi olabiliyordu. Nitekim Tekâşür sûresinde de bu konuya işaretle Arapların neseb kavgalarını kabirlere kadar taşıyıp oralarda birbirlerine üstünlük tasladıkları haber verilmektedir. Neseb ilmi ve Arap toplumundaki önemi hakkında geniş bilgi için Bkz: Mustafa Fayda, “Ensâb”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 1995, XI, 244-249; Ahmet Önkâl, “Araplarda Ensab İlmi ve İslam Tarihi Açısından Önemi”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 3, 1990, s. 117-132.

¹⁸⁴ Ayhan Tekineş, **Geleneğin Altın Zincirleri Bilgi Aktarım Yöntemi Olarak İsnad**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2006, s. 43-46.

¹⁸⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, XIII, 187.

¹⁸⁶ **A.e.**, I, 39.

manaları ifade edilişinde hem de ifade edilen manaların anlaşılmasında onların bu meziyeti kendini göstermektedir. Nitekim Arapça, iltifat, mecaz, istiare, temsil, kinaye, tariz gibi edebi sanatların sıkça kullanıldığı bir dil olması hasebiyle dilin bu gibi inceliklerini ancak kıvrak zekâyâ sahip kişilerin sergilemesi mümkündür. Öte yandan konuşanın zihnindeki gizli manaların en açık bir şekilde ifade edilmesini sağlayan mübalağa, istidrad, müstetbe'âtü't-terâkîb ve temsil gibi zengin anlatım türlerinin de bu kişiler tarafından ortaya konulması mümkündür.¹⁸⁷ İbn Âşûr, Arapların bu özelliğini zikrederek esasen onların Kur'ân'ın i'câzını anlama istidatlarına vurgu yapmaktadır. Ona göre Kur'ân'ın i'câzı, dilin bu gibi inceliklerinde yatmaktadır.¹⁸⁸ Dolayısıyla Araplar bu meziyetleriyle Kur'ân'ın i'câzına muhatap kılınmışlardır.

İbn Âşûr, Kur'ân'ın neden Arap toplumuna indirildiği konusunda zikrettiği hikmetler bağlamında son olarak Arapların hidayet ve irşada hazır bir toplum olduğunu kaydetmektedir.¹⁸⁹ Nitekim İslam öncesi Araplar, tevhit inancında tamamen uzak, ahlakî değerleri zayıf, adaletsizliğin hüküm sürdüğü bir toplum yapısına sahipti. Öyle ki ölen babalarının eşleri ve kızlarıyla yani üvey anneleri ve baba bir anne farklı üvey kız kardeşleriyle evlenmeyi meşru görecektense kadar ahlaksız, kız çocuklarını diri diri toprağa koyacak kadar zalim bir hayat sürüyorlardı.¹⁹⁰ Erkeğin egemen olduğu ailede kadınlar hiçbir sosyal hakka sahip olmadığı gibi miras haklarından da mahrum bırakılıyorlardı. İnsan haklarından mahrum ve adaletten yoksun olmaları Arap toplumunun adil bir düzen beklentilerini ayyuka çıkarmış ve İslam'ın kabulü hususunda onları gerekli ortama ve şartlara hazırlamıştır. Nitekim Kureyş kabilesinin başta gösterdiği kısmî dirence rağmen Arap toplumu Nasr sûresinde de ifade edildiği üzere büyük gruplar halinde İslam'a girmiş ve akabinde onu cihana yaymak için büyük

¹⁸⁷ A.e., I, 93.

¹⁸⁸ A.e., I, 337.

¹⁸⁹ A.e., XIII, 187.

¹⁹⁰ A.e., IV, 283; Mevlânâ Şiblî Nûmânî, *Asr-ı Saadet*, Çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, Amedi Matbaası, 1928, I, 150; *Doğuşundan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Ed. Kenan Seyithanoğlu, İstanbul, Çağ Yayınları, 1986, I, 182,184.

bir özveri ve çaba ortaya koymuşlardır.¹⁹¹ Bu bağlamda İbn Âşûr, risâlet süresi içerisinde daha önce hiçbir peygambere nasip olmayan genişlikte kitlelerin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) iman ettiği ve İslam'ın bütün Arap topraklarına yayıldığına dikkat çekmektedir. Zira veda haccında Hz. Peygamber (s.a.s.)'e refakat eden sahâbenin sayısının bir rivayete göre elli bin diğer bir rivayete göre yüz bin olduğunu kaydetmekte ve bu sayının sadece güç yetiren erkeklerden teşekkül ettiğinin altını çizmektedir.¹⁹²

Son olarak İbn Âşûr, Arapların bu meziyetlerinin yanında Kur'an'ın Arapça olarak indirilmesinin de onlara bir fazilet/üstünlük kattığını ancak bu nimete şükretmeyenler için bunun bir nikkete dönüşeceğini ifade etmektedir. Bu bağlamda Enbiya 21/10. ayette müşrikleri de içine alacak şekilde Arapların tamamının Kur'an'da zikrinin geçtiğine ve bu zikrin kıyamete kadar baki kalacağına işaret etmektedir.¹⁹³

2) Arap Dilinin Özellikleri

Kur'an'da on bir yerde¹⁹⁴ onun Arap diliyle indirildiği açıkça beyan edilmekte ve bu bağlamda farklı hikmetler ve gerekçeler ileri sürülmektedir. İbn Âşûr'a göre kuşkusuz bu konuda zikredilen en açık hikmet İbrahim 14/4. ayette bildirildiği ve yukarıda da temas edildiği üzere her peygamberin, kavmine onların konuştuğu dil ile gönderilmesi hakikatidir.¹⁹⁵ Nitekim söz konusu ayette geçen “ليبين لهم” = onlara açıklasın diye” ifadesiyle vahyin gönderilmesinde muhatap toplumun dilinin göz önünde bulundurulduğuna dikkat çekilmektedir. Zira peygamberin getirdiği mesajın anlaşılması ve muhatap nezdinde karşılık bulması için kendisiyle gönderilen kitabın ve tabi kendisinin de o toplumun konuştuğu dili kullanması gerekmektedir. Bu durum söz konusu peygamber ile gönderildiği toplum arasındaki iletişimin en üst düzeyde ve

¹⁹¹ Sadrettin Gümüç, “Kur'an-ı Kerim'in Arabistan'da ve Arapça Olarak İndirilmesinin Sebep ve Hikmetleri”, **Kur'an Nüzûlünün Mekke Dönemi**, Çorum, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s. 79-80.

¹⁹² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, XIII, 187.

¹⁹³ **A.e.**, XIII, 160, XVI, 314.

¹⁹⁴ Muhammed Fuâd b. Abdülbaki b. Sâlih el-Mısırî, **el-Mu'cemu'l-mufehres**, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 2007, 559-560.

¹⁹⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, XIII, 185, 187.

en sağlıklı bir şekilde kurulabilmesi için olmazsa olmazdır.¹⁹⁶ Bu bağlamda İbrahim 14/4. ayette genel olarak bütün ilahî kitapların muhatap toplumun konuştuğu dil kuralları çerçevesinde gönderildiğini bildirmek, eş-Şûarâ 26/195. ayette ise daha dar anlamda Kur'ân'ın, Arap toplumunun kullandığı dil kuralları tarafından çepeçevre sarıldığını ifade etmek için mûlabeşet manasında "ب" harf-i cerri kullanılmıştır.¹⁹⁷ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Arabistan'da doğup büyümesi ve bu topraklarda kendisine risalet verilmesi, Kur'ân vahyinin Arapça olmasını zorunlu kılmaktadır. Yoksa bu konuda bütün muhataplar göz önünde bulundurulmuş olsaydı Kur'ân'ın sayısız dilde indirilmesi gerekirdi ki bu durum hikmete aykırı olduğu gibi onun eşsizliğini (i'câz) de tamamen ortadan kaldırırdı.¹⁹⁸ Yine İbn Âşûr, Yusuf 12/2. ayetin sonunda geçen "لعلكم تعقلون" ifadesindeki "لعل" lafzının sebep bildirdiğini ve söz konusu ayette Kur'ân'ın Arapça indirilmesi hakkında ilk muhatapların onu anlayabilmesinin gerekçe gösterildiğini beyan etmektedir. Başka bir ifadeyle İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın Arapça indirilmesinin hikmetleri bağlamında ilk olarak, muhatap toplumun Arap olması hasebiyle ilahi mesajı ancak bu dilde sağlıklı olarak anlayabilecekleri zikredilebilir.¹⁹⁹ Nitekim konuyla ilgili eş-Şuarâ 26/198-199. ayetler çerçevesinde yaptığı açıklamada Kur'ân'ın Arap olmayan (Acem yani Arapça bilmeyen) bir peygambere indirilmesi durumunda da ona iman edilmeyeceğinin altını çizmektedir.²⁰⁰ Sonuç olarak İbn Âşûr'a göre dil-toplum ilişkisi bağlamında Kur'ân'ın Arapça indirilmesi hususunda hikmet kabilinden hem Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hem de gönderildiği toplumun Arap olmasının gerekçe gösterilmesi mümkündür.

Yeri geldikçe Kur'ân'ın eşsiz (mu'ciz) bir dil ve üsluba sahip olduğuna vurgu yapan ve bu eşsizliğin (i'câz) ne yönde ortaya çıktığını beyan etme gayreti içerisinde olan İbn Âşûr, bu bağlamda Kur'ân üslubunun Arap diline ait inceliklerinden beslendiğinin altını çizmektedir. Ona göre Kur'ân Arapça değil de başka bir dilde indirilmiş olsaydı bu durum toplumlar arasında bir çekememezliğe ve hasede yol açabilirdi. Çünkü hiçbir dil Arapçada bulunan ifade gücüne sahip olmadığı gibi

¹⁹⁶ Candan, "Kur'ân Neden Arapça İndirildi?", **EKEV Akademi Dergisi**, s. 40.

¹⁹⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, XIII, 187, XIX, 190.

¹⁹⁸ **A.e.**, XXIV, 313, XXV, 36.

¹⁹⁹ **A.e.**, XII, 202.

²⁰⁰ **A.e.**, XIX, 193, XXIV, 313

Arapçanın dışındaki diller arasında bu anlamda bir üstünlükten de söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla Allah (c.c.), fesahat ve belagat hususunda vahyin nüzulü için en uygun dili konuşmaları hasebiyle Kur'ân'ı ve Hz. Peygamber (s.a.s.)'i Araplar içerisinde göndermiştir.²⁰¹ Bu çerçevede İbn Âşûr, Kur'ân vahyinin dili olması bakımından Arapçaya ait birtakım özelliklerden söz etmektedir.

İbn Âşûr Kur'ân'ın Arapça indirilmesinin hikmetleri bağlamında ilk olarak onun fesahat ve belagat yönüyle Arap dilinin Kur'ân'daki bütün üstün fikirleri ve inanç esaslarını kuşatabilecek ifade gücüne sahip oluşunu zikreder.²⁰² Bu çerçevede Arap dilinin söz diziminde yer alan i'râb alametleri, takdim-tehir, hakikat, mecaz, kinaye gibi edebî sanatların önemine dikkat çeken²⁰³ İbn Âşûr Kur'ân'da başta itikat olmak üzere ahlak, ibadet, siyaset, eğitim gibi bireysel ve toplumsal hayatı yakından ilgilendiren önemli konuların fasih bir üslupla takdim edildiğini kaydeder. Nitekim ona göre Allah'ın (c.c.) birliği, sıfatları, fiilleri, evren ve insan ile ilişkisi, cennet, cehennem, melek, cin, şeytan gibi gayba dair bilgilerle toplumun itikadını tashih eden ve ahlak, ibadet, hukuk, iktisat, eğitim ve aile hukuku gibi konularda ortaya koyduğu ilkelerle onlara yaşanılabilir bir hayat sunan bir dinin kurucu metninin dilinin derinlikten yoksun yüzeysel olması düşünülemez. Dolayısıyla Kur'ân, ifade gücü bakımından etki alanı geniş ve bu anlamda hiçbir kapalı nokta ve gedik bırakmayan fasih bir dille Arapça olarak indirilmiştir.²⁰⁴ Bu bağlamda Kur'ân ifadelerindeki fesahate dikkat çeken İbn Âşûr, onu anlamada ancak akıldan yoksun kişilerin zorluk çekeceğini beyan eder.²⁰⁵

Ayrıca İbn Âşûr, Kur'ân'ın eşsiz (mu'ciz) bir üsluba sahip olmasının ve birçok ayette bir benzerinin getirilemeyeceği hususundaki meydan okumaların (tahaddî) özellikle fesahat ve belagat konularıyla alakalı olduğunu ifade etmektedir. Nitekim bu bağlamda Kur'ân'ın i'câzı hakkında fesahat ve belagatle ilgili geniş değerlendirmelere

²⁰¹ A.e., XXIV, 313.

²⁰² A.e., XIII, 187.

²⁰³ A.e., XV, 187, XIX, 190.

²⁰⁴ A.e., XXIII, 398, XXIV, 231.

²⁰⁵ A.e., XII, 202, XVI, 314.

yer vermektedir.²⁰⁶ Öte yandan Tefsirin dayandığı (istimdâd) ilimler bağlamında yaptığı açıklamalarda da belagat ve fesahatin önemine işaretle bu iki ilimden (Beyân ve Me’ânî) bîhaber olarak Kur’ân’ı hakkıyla anlamının asla mümkün olmayacağını altını çizmektedir.²⁰⁷

Arapçanın, geniş manaları kuşatan fasih ve düzenli bir dil örgüsüne sahip olduğunu ifade eden İbn Âşûr, bu manaların ibare olarak veciz/özlü bir üslupla ortaya konulduğuna vurgu yaparak Kur’ân’ın Arapça indirilmesinin hikmetleri bağlamında Arap dilinin sahip olduğu îcâz üslubuna dikkat çekmektedir.²⁰⁸ Literatürde “bir maksat veya fikrin en az sözle ifade edilmesi” şeklinde tanımlanan îcâz, Arapçayı diğer dillerden ayıran en önemi özelliklerin başında gelmektedir.²⁰⁹ İbn Âşûr’a göre Arapların kıvrak zekâlı ve ince görüşlü bir millet olmaları hem edebî düzlemde hem de günlük hayatta kullandıkları dilin îcâzında kendisini göstermektedir. Bu bağlamda özellikle îcâz üslubu Arap edebiyatının omurgasını teşkil etmektedir.²¹⁰ İbn Âşûr, bu konuda Arap şair ve ediplerin, kendi aralarında müsabakalar düzenlediğini ve özlü/mûcezz sözler ortaya koyma hususunda birbirlerini teşvik ettiklerini kaydetmektedir. İbn Âşûr’a göre îcâz konusunda me’ânî ilmi bağlamında zikredilen “kasır” ve “hazif” türlerinin dışında Kur’ân’da daha farklı ve ileri örneklerle de rastlamak mümkündür. Bu çerçevede o, Kur’ân’da geçen çokanlamlı ayet ve kelimeleri bir nevi îcâz olarak değerlendirmektedir. Zira söz konusu çokanlamlı ifadeler bazen iç içe geçmiş bazen aynı doğrultuda birbirini takip eden ve bazen de birbirinden tamamen farklı hatta zıt manaları ihtiva ettiğine dikkat çekmektedir. İbn

²⁰⁶ A.e., I, 106-113.

²⁰⁷ A.e., I, 19-20.

²⁰⁸ A.e., I, 39, XIII, 187.

²⁰⁹ Arap dilinde bir mananın ifade edilişinde kelimelerin az veya çok olması yahut cümlelerin uzun veya kısa olması *îcâz*, *itnâb* ve *müsâvât* olmak üzere üç başlıkta ele alınır. Burada cümlelerin uzun veya kısalığını belirleyen mikyâs, halkın adeten kullanmış olduğu dil ve sözün söylendiği ortam yani mukteza-yı haldir. Belagat kitaplarında îcâz konusu iki başlıkta incelenir. “Îcâz-ı hazif” cümlede bulunmadığı takdirde anlamda bir eksikliğe yol açmayan kelime ve terkiplerin (haşiv, tatvîl) ibareden düşürülmesi anlamına gelirken “îcâz-ı kısar” ise sözden herhangi bir kelime veya terkip çıkarılmadan maksadın kısaca ortaya konulmasıdır. Arap edebiyatında îcâzın tanımı ve türleri hakkında daha geniş bilgi için Bkz: Bulut, **Belâgat Terimleri Sözlüğü**, s. 146-158; M. A. Yekta Saraç, “Îcâz”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 2000, XXI, 392.

²¹⁰ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, I, 93.

Âşûr'a göre bütün bu farklı anlamların tek bir ibare (cümle veya kelime) altında toplanması îcâz başlığı altında değerlendirilebilir. Öte yandan birçok Kur'ân terkinde îcâz bulunduğunu ifade eden İbn Âşûr, bu bağlamda Kur'ân'da az lafızla birçok mana bir araya getirilirken her zaman lafız veya siyak karinelerinin göz önünde bulundurulduğuna da dikkat çekmektedir.²¹¹ Ezcümle Kur'ân'ın îcâz üslubuna sahip olmayan bir dilde indirilmesi durumunda ihtiva ettiği manaların muhataplara aktarılması için ciltler dolusu kitabın gönderilmesi gerekirdi. Dolayısıyla Kur'ân'ın Arapça indirilmesinde Arap dilinin sahip olduğu îcâz üslubunun da etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Kur'ân'ın Arap diliyle indirilmesinin hikmetleri bağlamında İbn Âşûr Arapçanın telaffuzu kolay bir dil yapısına sahip olduğunun da altını çizmektedir.²¹² Esasen Araçanın dile yatkınlığı konusu yukarıda bahsi geçen Arap dilinin fesahati kapsamına dahil edilebilir. Çünkü Arapçada bir sözün fasih kabul edilebilmesinin başlıca şartı telaffuzu zor kelime ve harflerden teşekkül etmemesidir. "Tenâfüru'l-kelimât" ve "tenâfüru'l-hurûf" diye isimlendirilen bu tür teleffuzu zor tabirler, dile yatkın olmadığından Arapçanın fasih kullanımına uygun görülmemiştir. Bu bağlamda örneğin; "المُسْتَنْزَر" ve "الهُعْمَع" gibi zıt mahreçli harflerden oluşan kelimelerin tenafüru'l-hurûf kabilinden ve "وليس قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرٌ" gibi peşpeşe telaffuz edilmesi zor olan kelimelerden oluşan cümlelerin ise tenâfüru'l-kelimât kabilinden fesahate aykırı olduğu belirtilmektedir.²¹³ İbn Âşûr'a göre Kur'ân, genel anlamda tenafür bildiren ifade kalıplarından beri olmakla birlikte onda tikel bazı tenafür örneklerine rastlamak mümkündür. Örneğin; el-Bakara 2/137. ayette geçen "فسيكفيهم" ve en-Nur 24/55. ayette geçen "ليستخلفنهم" gibi ifadelerde bir tür tenafürden söz edilebilir. Fakat bu durum yine de Kur'ân'ın fesahatine mâni değildir. Zira İbn Âşûr, bu kelimelerin ayette zikredildiği konumda işaret ettiği manayı muhatapın zihninde tam olarak canlanması hususunda önemli bir işleve sahip olduğunun altını çizmektedir.²¹⁴ Ayrıca konuyla

²¹¹ A.e., I, 121-122.

²¹² A.e., XIII, 187.

²¹³ Arap edebiyatında "Tenâfur" kavramının tanımı ve türleri hakkında geniş bilgi için Bkz: Bulut, **Belâgat Terimleri Sözlüğü**, s. 95, 99; Durmuş, "Tenâfur", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, XL, 439-440.

²¹⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 741, XVIII, 285,

ilgili ilk dönem dil ve belagat alimlerinden Müberred (ö. 286/900) de en kabiliyetli şair, hatip ve yazarların bile bazen manası anlaşılmayacak kadar kapalı ve telaffuzu zor ifadeler kullanmak zorunda kalabileceğini ve bunların görmezden gelinileceğini ifade etmektedir.²¹⁵ Öte yandan İbn Âşûr, el-Kamer 54/17. ayetin tefsirinde Kur'ân lafızlarının muhatap tarafından kolay anlaşıldığı gibi telaffuzunun da kolaylaştırıldığına dikkat çekmekte ve bu hususta Arap dilinin fesahat özelliklerinden söz etmektedir.²¹⁶

İbn Âşûr, konuyla ilgili son olarak Arap dilinin kulağa hoş gelen ahenkli ve şiirsel bir fonetiğe sahip olduğunu ifade etmekte ve buna bağlı olarak da Arapça ibarelerin hızlı ve kolay ezberlenebilir olduğuna dikkat çekmektedir.²¹⁷ Dil bilginleri (filologlar) yeryüzünde konuşulan dilleri besteli ve bestesiz olmak üzere ikiye ayırmaktadırlar. Örneğin; Almanca, İngilizce ve Felemenkçe gibi Germen dil ailesine mensup olanlar bestesiz olarak değerlendirilirken Hami-Sami dil ailesinden Arapça, İbranice, Habeşçe besteli diller kategorisinde yer alır. Arap dilinin bu ahenkli yapısı Batılı oryantalistlerin de dikkatini çekmekte ve bu çerçevede belli bir kültür havzasında indirilen Kur'ân'ın İslam'ın farklı coğrafyalara yayılmasıyla birlikte birçok toplumda karşılık bulmasında bunun büyük etkisinin olduğunu ifade etmektedirler.²¹⁸ Arapların şiire olan düşkünlüğü Arapçaya kulağa hoş gelen şiirsel bir tatlılık katmakta ve buna bağlı olarak düz bir Arapça metnin bile kolaylıkla ezberlenebilirliği sağlamaktadır.²¹⁹ İbn Âşûr da ayetlerin tefsirinde yeri geldikçe Arapçanın ahengiyle cezbeden ve kolay ezberlenebilir yapısına dikkat çekmekte ve Kur'ân'ın Arap diliyle gönderilmesinin hikmetleri bağlamında bu özelliğin de altını çizmektedir.²²⁰

²¹⁵ A.e., I, 113.

²¹⁶ A.e., XXVII, 188.

²¹⁷ A.e., XIII, 187

²¹⁸ Candan, "Kur'ân Neden Arapça İndirildi?", **EKEV Akademi Dergisi**, s. 45.

²¹⁹ Arap dilinin sahip olduğu şiirsel nitelikler ve Kur'ân'ın Arapça olarak indirilmesinde bu niteliklerin rolü hakkında geniş değerlendirmeler için Bkz. Adnân Zerzûr, **Târîhu'l-Kur'ân ve ulûmuhu**, İstanbul, Dâru'l-Makâsıd, 2018, s. 33-40.

²²⁰ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, XIII, 187, XVII, 90, XXVII, 188,

3) Kur'ân Mesajının Evrenselliği

Buraya kadar yaptığımız açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Kur'ân farklı hikmetlere binaen ilk aşamada Arap toplumunu kendisine muhatap almış ve onların anlayacağı bir dil ve üslupla indirilmiştir. Ancak Kur'ân'ın öncelikli olarak Arapları muhatap alması ve buna bağlı olarak Arap diliyle nazil olması onun içerdiği hakikatler itibariyle sadece Araplara indirilen bir kitap/hitap olduğu anlamına gelmez. Nitekim birçok ayette, Kur'ân'ın ve onu insanlara tebliğ ve tebyin ile görevlendirilen Hz. Peygamber'in (s.a.s.) belli dönem ve toplumla sınırlandırılmaksızın bütün insanlığa gönderildiği vurgulanmaktadır. Bu çerçevede bazı ayetlerde Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) âlemler için rahmet, öğüt verici, uyarıcı ve hatta başlı başına bizzat kendisinin bir uyarı olduğu bildirilirken bazılarında ise bütün insanlara gönderildiğine vurgu yapılmaktadır. Konuyla ilgili ayetler incelendiğinde özellikle *عالمين/âlemîn*, *الناس/en-nâs*, *جميعا/cemî'an*, *كافة/kâffe* kelimeleri üzerinde sıkça durulduğu göze çarpmaktadır:

İbn Âşûr, Kur'ân-ı Kerim'de 73 yerde²²¹ zikredilen *عالمين/âlemîn* kelimesinin sözlükte “işaret etmek” anlamına gelen *علامة/alâmet* mastarından veya “bilmek” anlamında *علم/ilm* mastarından türetilen bir isim olduğunu bildirmektedir. Nitekim ona göre *عالم/âlem* diye isimlendirilen varlık türlerinden her birisini diğerlerinden ayırt eden özelliğe “alâmet” denildiği gibi söz konusu varlığın diğerleriyle karıştırılmayıp bilinmesi de yine bu özellik sayesinde olur. Arapçada *فاعل/fâ'el* vezni genellikle bir eylemin kendisiyle yapıldığı aletin ismi için kullanılır. Örneğin; bir belgeyi mühürlemek için kullanılan yüzüğe *hâtem*, bir şeyi şekillendirmeye yarayan kalıplara ise *قالب/kâleb* denilmektedir. Bu bağlamda *عالم/âlem*, yaratıcısına işaret eden ve onun bilinmesini sağlayan bir araç olması bakımından bütün varlık türleri için kullanılan bir isimdir. Lafız olarak tekil olmasına rağmen mana bakımından çoğul kabul edilen “âlem” kelimesi kelim alimlerine göre, *رب العالمين/rabbu'l-âlemîn* şeklinde Allah'a izafetle kullanıldığında, onun dışında ve onun varlığına işaret eden her şey olarak

²²¹ Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 589-591.

anlaşılır. Nitekim onların “âlem hâdistir/sonradan yaratılmıştır” sözünü de bu çerçevede anlamak gerekir.

فاعل/fâ’el vezninde gelen “âlem” kelimesi, akılsız varlıklara delalet ettiğinde عوالم/avâlem şeklinde çoğul yapılması gerekirken Kur’ân’da, akıllı varlıkları içine alıp mananın tağlib yoluyla genele hamledilmesi hasebiyle عالمين/âlemîn şeklinde cemi müzekker salim kalıbında zikredilmiştir. Ayrıca mana bakımından çoğul olan “âlem” kelimesinin ayetlerde “âlemûn/âlemîn” şeklinde lafız olarak da çoğul formda ve başında kelimenin delalet ettiği bütün manaları kuşattığını bildiren harf-i tarifile birlikte zikredilmesi söz konusu varlık türlerinin genişliğine işaret etmektedir.²²²

“العالمين/el-âlemîn” ifadesi, Kur’ân’da yedi yerde²²³ Hz. Peygamber’in (s.a.s.) veya Kur’ân’ın bütün varlık türleri için rahmet, öğüt verici, uyarıcı ve uyarı olarak gönderildiğine işaret etmektedir. İbn Âşûr’a göre bu kelime kimi yerde sadece mükellef varlıklar olan insanları ve cinleri kimi yerde ise hayvanlar ve bitkiler dahil bütün varlıkları içine alacak şekilde kullanılmıştır. Bu bağlamda el-En’âm 6/90. ayette geçen “للعالمين” ifadesiyle Hz. Peygamber’in (s.a.s.) tevhit, yeniden dirilme, mükafat ve ceza hususundaki uyarılarının bütün insanlığı ilgilendirdiğine dikkat çekilmektedir.²²⁴ el-Enbiyâ 21/107. ayette ise ana kaynağı Kur’ân olan İslam şeriatının ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) merhamet esasına dayalı olarak akıllı-akılsız bütün varlıklara gönderildiğinin altı çizilmektedir. Nitekim söz konusu ayette rahmet kelimesinin “el-âlemîn” kelimesine izafetle marife olarak kullanılması mümkün iken harf-i cerre bağlı olarak nekre zikredilmesi belirsizliğe değil lafzın delalet ettiği mananın genişliğine işaret etmektedir. Ayrıca ayette geçen “el-âlemîn” ifadesinin yukarıda zikredildiği üzere istiğrak bildiren harf-i tarifile birlikte zikredilmesi yine mananın umumîliğini pekiştirmektedir. Öte yandan kelimenin isticakı ve sözlük anlamıyla ilgili yaptığımız açıklamalardan hareketle burada “el-âlem” kelimesinin ilim sahibi bir varlık sınıfı olarak insana delalet ettiğini söylemek mümkün olduğu gibi hayat sahibi bir varlık sınıfı olarak mahlukatın hepsine teşmil edilmesi de

²²² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, I, 168.

²²³ En’âm Sûresi 6/90; Yusuf Sûresi 12/104; Enbiyâ Sûresi 21/107; Furkân Sûresi 25/1; Sâd Sûresi 38/87; Kalem Sûresi 68/52; Tekvîr Sûresi 81/27.

²²⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, VII, 360.

muhtemeldir. Ayette insana işaret edilmesi durumunda İslam şeriatının rahmet esasına dayalı olarak bütün insanlığı kuşattığı kastedilmekte ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ve Kur'ân ahkâmının Arap-acem veya müslim-gayr-ı müslim ayrımı gözetilmeksizin bütün insanları muhatap aldığı vurgulanmaktadır. Nitekim Müslümanlar iman etmeleri hasebiyle mümin olarak, gayr-ı müslimler ise vergi karşılığı zimmet sahibi olmaları bakımından zimmi olarak bu ahkama tabi olurlar. Ayrıca ayette “el-âlemîn” ifadesiyle mahlukatın herhangi bir türüne işaret edilmesi de mümkündür. Nitekim Kur'ân ahkâmı insanların diğer canlılarla olan münasebetlerini de konu edinir. Bu bağlamda el-Bakara 1/29. ayette genel olarak yeryüzündeki her şeyin insanın menfaati için yaratıldığı, en-Nahl 16/5. ayette ise özelde hayvanların, insanların istifadesine sunulduğu bildirilmektedir. Buna göre insanların, hayvanları kendi menfaatleri dışında faydasız işlerde kullanmaları caiz değildir. Örneğin, yemek gibi aslî ihtiyaç olmaksızın sırf eğlence olsun diye hayvanların avlanması veya onlara eziyet edilmesi hoş karşılanmamıştır. Sonuç olarak İbn Âşûr, Kur'ân mesajının evrenselliği bağlamında el-Enbiyâ 21/107. ayetin sadece insanları ve cinleri değil hayvanları dahi kuşattığına dikkat çekmektedir.²²⁵ Bu çerçevede yine el-Furkân 25/1, Sâd 38/87, el-Kalem 68/52 ve et-Tekvîr 81/27. ayetlerde de “el-âlemîn” ifadesiyle sadece nüzul dönemi Araplarının veya onların görüp bildiği toplulukların değil bütün milletlerin kast edildiğini ifade etmektedir.

Kuşkusuz Kur'ân'ın evrensel bir kitap olduğu bütün toplumları muhatap aldığı konusunda en çok üzerinde durulan ayetler el-A'râf 7/158 ve Sebe' 34/28. ayetlerdir. Söz konusu ayetlerde zikredilen bazı âmm lafızlarla Hz. Peygamber'in (s.a.s.) “bütün insanlara” gönderildiğine vurgu yapılmakta ve onun sadece Araplar için değil bütün insanlık için bir hidayet rehberi olduğu bildirilmektedir. Yukarıdaki ayetlerde “el-âlemîn” lafzı üzerinden konuya dikkat çekilirken bu iki ayette “en-nâs”, “kâffeten” ve “cemî'an” lafızları öne çıkarılmaktadır. Bu çerçevede Mushaf tertibinde önce gelen el-A'râf 7/158. ayette şöyle buyrulmaktadır: “De ki: "Ey insanlar! Şüphesiz ben, yer ve göklerin hükümrânlığı kendisine ait olan Allah'ın hepinize gönderdiği bir peygamberim. O'ndan başka hiçbir ilah yoktur. O, diriltir ve öldürür. O halde Allah'a

²²⁵ A.e., XVII, 164-169.

ve O'nun sözlerine inanan Resûlüne, o ümmî peygambere iman edin ve ona uyun ki doğru yolu bulasınız.”

Tamamı Mekke’de indiği bildirilen²²⁶ ve 206 ayetten meydana gelen A’râf sûresinin önemli bir kısmında (103-171. ayetler arası) Hz. Musa’nın (a.s.) Firavun ve kendi kavmi ile yaptığı mücadeleye yer verilmektedir. 158. ayetin hemen öncesinde Allah’ın (c.c.) rahmetinin her şeyi kuşattığı fakat bu rahmetten sadece Allah’tan (c.c.) hakkıyla korkan, zekâtı veren ve indirilen ayetlere iman edenlerin nasipleneceği beyan edilmektedir. Akabinde bu kimselerin Tevrat’ta ve İncil’de yazılı buldukları ümmî Peygamber’e (s.a.s.) tabi oldukları bildirilerek söz bir anlamda Hz. Peygamber (s.a.s.) ve Kur’ân’a getirilmekte ve Onun Yahudi ve Hristiyanlar nezdindeki önemine işaret edilmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in (s.a.s.) onlara iyiliği emredip kötülükten sakındıracak, temiz ve güzel şeyleri helal kılacak pis olanları ise yasaklayacak ve de boyunlarına geçirdikleri zincirleri kırıp düşükleri zilletten onları kurtaracak bir elçi olduğu haber verilmektedir. Yine ayetin devamında ancak ona iman eden, kendisine indirilen dinin savunusunda onu destekleyen, muarızlarına karşı mücadelede onun yanında olan ve hidayet yolunu aydınlatıcı bir nur olarak kendisine indirilen Kur’ân’a tabi olanların kurtuluşa ereceği bildirilmektedir. İbn Âşûr’a göre İsrailoğullarıyla ilgili kıssaların anlatımından sonra sözün Hz. Peygamber’le (s.a.s.) ilişkilendirilmesiyle Onun Hz. Musa’ya (a.s.) indirilen vahyi tasdik ettiğine dikkat çekilmektedir. 158. ayete ise anlatım üslubu bütün tahsis edici unsurlardan arındırılarak bütün insanlığı içine alacak genel bir ifade tarzıyla “يا أيها الناس = Ey İnsanlar!” diyerek söze giriş yapılmaktadır.

İbn Âşûr الناس/en-nâs lafzının başındaki harf-i tarifi istigrak bildirmesinden hareketle ayette bütün beşeriyete hitap edildiğini ileri sürmektedir. Çünkü Kur’ân’da “en-nâs” gibi âmm bildiren lafızların açıkça tahsisini sağlayan ifadeler bulunmadığı müddetçe, mananın genele hamledilmesi daha isabetli görülmektedir.²²⁷ Öte yandan muhatap zamirini tekit için hal olarak zikredilen جميعا/cemî’an ifadesi de mananın

²²⁶ A.e., VIII/2, 6.

²²⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, I, 325-326.

umumiliğini yani Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bütün milletlere gönderildiğini ortaya koyan açık bir delildir. Ne var ki Yahudilerden bir grup Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nübüvvetini kabul etmekle birlikte sadece Araplara gönderildiğini ileri sürmektedir. Örneğin; Yahudî İseviyye mezhebinin kurucusu olan Ebû İsa el-İsfehânî²²⁸, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Araplara has bir peygamber olduğunu, İsrailoğullarını muhatap almadığını açıkça dile getirmektedir. Nitekim ona göre Hz. Musa'nın (a.s.) şeriatıyla ilgili Yahudi bilginler, onun başka şeriatlarla nesh edilmeyeceği yahut İsrailoğullarından asla kaldırılmayacağı gibi iki farklı görüş ileri sürmektedirler. İseviyye mezhebine göre İsrailoğulları dışında başka milletlere peygamber gönderilmesi mümkün görülmektedir. Ne var ki Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir Yahudi olan İbn Sayyâd'a (ö. 63/83) kendisinin Allah'ın (c.c.) elçisi olduğuna şahitlik edip etmediğini sorduğunda İbn Sayyâd'ın Onun ümmîlere gönderilmiş bir peygamber olduğuna şahitlik ettiğini belirttiği nakledilmektedir. el-A'râf 7/158. ayette Yahudilerin bu tutumu reddedilerek farklı tekit lafızlarıyla Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bütün insanlığa gönderilen bir resul olduğu vurgulanmaktadır.²²⁹ Ayetin devamında Allah'ın (c.c.) yerin göğün maliki olduğu, ondan başka hiçbir ilahın bulunmadığı, dolayısıyla öldürme ve diriltmeye ancak onun muktedir olduğu belirtilerek bütün insanlığa peygamber göndermenin imkan ve gerekçeleri ortaya konulduktan sonra "Öyleyse siz de Allah'a ve Onun bütün kelimelerine iman eden Nebiyy-i Ümmî olan o Resulüne inanın ve tabi olun ki hidayete eresiniz" buyruğuyla Hz. Peygamber'e (s.a.s.) iman etmenin yanında söz ve fiillerde de ona tabi olmaları gerektiği beyan edilmiştir. Ayrıca ayetin sonunda Hz. Peygamber'e (s.a.s.) imanın Allah'a imanla birlikte zikredilmesi yine onun risâletinin evrenselliğine işaret etmektedir.²³⁰ Sonuç olarak ayetin siyak-sibakı göz önünde bulunduğunda burada, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ve kendisine indirilen Kur'ân'ın sadece Arap toplumunu değil bütün insanlığı muhatap aldığı açıkça görülmektedir.²³¹

²²⁸ Ebû İsa el-İsfehânî'nin hayatı ve İseviyye mezhebi hakkında detaylı bilgi için Bkz: Rıza Kurtuluş, "İsfehânî, Ebû İsa", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, XXII, İstanbul, TDV, 2000, 507-508.

²²⁹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, IX, 139.

²³⁰ **A.e.**, IX, 140.

²³¹ Mustafa Altundağ, "Kur'ân'ın Evrenselliği", **Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuası**, C. I, No:1, 2004, s. 110.

Konuyla ilgili Sebe 34/28. ayette Hz. Peygamber'in (s.a.s.) getirdiği Kur'ân mesajının evrenselliğine كافة/kâffe lafzıyla vurgu yapılmakta ve şöyle buyrulmaktadır: "Biz seni ancak bütün insanlara bir müjdeci ve bir uyarıcı peygamber (olarak) gönderdik; lakin insanların çoğu (bunu) bilmezler."

Ayette geçen كافة/kâffe kelimesi sözlükte "men etmek, uzak tutmak" anlamına gelen كف/keffe fiilinden türetilmiş bir isimdir.²³² Kelimenin bu sözlük anlamını göz önünde bulunduran bazı müfessirler, bölünüp dağılmaya engel olması hasebiyle topluca, cemaat olarak yaşama hali için "كافة" ifadesinin kullanıldığını kaydetmiştir. Bu doğrultuda bazı kaynaklarda kelimenin "tutmak, kavramak, bir araya getirmek" gibi anlamlarına da yer verilir.²³³ Müfessirlerin çoğu bu manadan hareketle Kur'ân'da dört yerde²³⁴ geçen "كافة" lafzına "hiçbir ferdi veya milleti istisna etmeksizin insanların tamamı" anlamını yüklemişlerdir. Fakat İbn Âşûr "كافة" lafzı ile türetildiği fiil arasında anlam bakımından ilişki kurmaya çalışanların çabalarını beyhude görmekte ve söz konusu kelimenin bir araya toplama ve ihata etme anlamının Araplar nezdinde örfi olarak bilindiğini ve kullanıldığını ifade etmektedir.²³⁵ İbn Âşûr'a göre genel (âmm) mana bildiren "كافة" kelimesinin sonundaki kapalı "tâ" harfi müenneslik alameti olarak değil علامة/alâmet ve رواية/rivâyet kelimelerinde olduğu gibi mübalağa bildirmektedir. Dolayısıyla söz konusu kelime tek başına kullanıldığında erkek-dişi, akıllı-akılsız bütün varlıkları içine almaktadır. Fakat ilgili ayette "كافة" lafzının الناس/en-nâs kelimesini açıklayan bir hal olarak zikredilmesi hasebiyle mana akıllı varlıklarla sınırlandırılmıştır. Burada şunu belirtmek gerekir ki İbn Âşûr'a göre "كافة" kelimesinin genel (âmm) mana bildiren bir lafız olması tek tek her bir ferdi içine alması yönüyle değil her ferdin durumu göz önünde bulundurularak ona yüklenmiş bir manadır. Bu çerçevede ayette zikredilen "كافة" kelimesine şu anlamı vermek mümkündür: "Ne halde olursa olsun ister müşrik olsun ister ehl-i kitap, ister Acem olsun ister Arap."²³⁶ Öte yandan Zeccâc ve onun izini takip eden Ebü'l-Bekâ el-Kefevî (ö. 1095/1684),

²³² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 3904.

²³³ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 713.

²³⁴ Bakara Sûresi 2/208; Tevbe Sûresi 9/36, 122; Sebe Sûresi 34/28.

²³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, II, 278.

²³⁶ A.e., X, 187, XXII, 199.

“كافة” kelimesinin Hz. Peygamber’e (s.a.s) hitaben zikredilen muhatap zamirini açıklayan bir hal olduğunu ve bu anlamda ayette uyarı ve tebliğ konusunda fert fert bütün insanların muhatap alındığına işaret edildiğini belirtmektedir.²³⁷

İbn Âşûr, Kur’ân mesajının evrenselliği konusunda onun Arapça indirilmesinin hikmetleri bağlamında da bazı değerlendirmelere yer vermektedir. Ona göre Kur’ân’ın Arap diliyle indirildiğini ve de Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Arap toplumuna gönderildiğini bildiren ayetler, Kur’ân’ın Arapça oluşunun gerekçelerini ortaya koymakla birlikte onun sadece Mekke ahalisine yahut sadece bu dili konuşan Arap toplumuna gönderilmiş bir mesaj olmasını gerektirmez.²³⁸ Bir eylemin ortaya çıkmasını sağlayan illetlerden birisinin o eylemle birlikte zikredilmesi söz konusu illeti, eylemin tek varlık sebebi haline getirmez. Çünkü söz konusu eylemin gerçekleşmesi için bazen birden çok sebebin bir araya gelmesi gerekebilir. Kur’ân’ın nüzulüyle ilgili ayetler ele alındığında onun anlaşılıp sonraki nesillere aktarılmasında Arap dili ve toplumunun önemine vurgu yapıldığı gibi Hz. Peygamber (s.a.s.) ve Kur’ân’ın bütün insanlığa gönderildiğinin de altı çizilmektedir. Dolayısıyla İbn Âşûr, bu ayetler bağlamında Kur’ân’ın sadece Arap toplumuna gönderilmesinin aksine içerdiği mesajın bütün beşeriyeti muhatap aldığına dikkat çekmektedir.²³⁹

Sonuç olarak İbn Âşûr yukarıda zikredilen ayetlerde geçen العالمين/el-âlemîn, الناس/en-nâs, كافة/kâffe ve جميعا/cemî’an kelimelerinin isticakı, sözlük anlamı ve ayetlerdeki kullanımından hareketle Kur’ân mesajının evrenselliğine vurgu yapmakta ve bu mesajın sonradan gelen toplumları da muhatap aldığına dikkat çekmektedir. Nitekim ona göre konuyla ilgili ayetlerin tamamının Mekke döneminde nazil olması da dikkat çekici bir husustur. Zira söz konusu ayetlerde Kur’ân mesajının Mekke ahalisini aşip önce Arap Yarımadası’na sonra da bütün cihana yayılacağına vaad edilmesi ve bu vaadin kısa sürede tahakkuk etmesi onun mu’ciz yönlerinden birisini ortaya koymaktadır.²⁴⁰

²³⁷ A.e., X, 187, XXII, 198.

²³⁸ A.e., VII, 372.

²³⁹ A.e., XXV, 36.

²⁴⁰ Altundağ, “Kur’ân’ın Evrenselliği”, s. 107-108.

B) KUR'ÂN'IN AYETLERE TAKSİMİ

1) Ayetin Tanımı

a) İştikak ve Sözlük Anlamı

İslam alimleri آية/âyet kelimesinin Arapça olduğu konusunda ittifak etmekle birlikte kelimenin iştikakı hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazıları kelimenin, bir varlığın türünü açıklayan ve “hangi, nasıl” anlamına gelen آي/eyyün soru edatından geldiğini söylerken bazıları “bir araya gelmek, toplanmak” anlamında أوي/eviye fiilinden türetildiğini belirtmiştir.²⁴¹ Yine bazı alimlere göre ise söz konusu kelime “tespit etmek, bir şeye dayanmak” anlamında تآي/teeyyâ fiilinden türetilmektedir. Nitekim Râgıb el-İsfahânî kelimenin iştikakıyla ilgili bu son görüşün daha isabetli olduğunu beyan etmektedir.²⁴²

Kur'ân-ı Kerim'de tekil-ikil-çoğul haliyle toplam 382 yerde²⁴³ geçen “âyet” kelimesinin sözlük anlamı hakkında kaynaklarda çok farklı görüşler ileri sürülmüştür. Üzerinde en çok durulan ve alimlerin çoğunluğu tarafından asıl kabul edilen görüşe göre kelime “alamet, açık alamet” anlamına gelmektedir. Nitekim el-Bakara 2/248. ayette “إن آية ملكه” = onun saltanatının alameti” ifadesiyle bu anlama işaret edildiği bildirilmektedir.²⁴⁴ Râgıb el-İsfahânî'ye göre “âyet” kelimesi hakikatin bir vakıa olarak tanınıp bilinmesine rağmen bireyler tarafından tam olarak idrak edilemediği durumlarda ona işaret eden alamet için kullanılır. Buna göre kişi hakikati gösteren alameti idrak etmekle birlikte o hakikatin kendisine de muttali olur. Bu bağlamda söz konusu hakikatle ona işaret eden ayet/alamet aynı konumdadır. Örneğin; takip etmek istediği bir yolda işaret levhalarının olduğunu bilen bir kişi, yolunu kaybettiğinde söz konusu levhalardan birisine rastlarsa aradığı yolu bulmuş olur. Tıpkı yaratılanı görenin

²⁴¹ A.e., I, 446.

²⁴² Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 101.

²⁴³ “Ayet” kelimesinin Kur'ân'da geçen kullanımları ve zikredildiği bağlamlarda ifade ettiği anlamlar hakkında geniş bilgi için bkz: Muhammet Ali Duran, “Âyet Kavramı ve Anlam Alanı Üzerine Bir Analiz”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C.XII, No:1, 2014, s. 48-61; Mahmut Sönmez, “Ayet Kavramının Semantik Tahlili”, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, No: 7, 2015, s. 141-162.

²⁴⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 391.

onun bir yaratıcısı olması gerektiğini bilmesi gibi...²⁴⁵ Öte yandan “alâmet” ve “âyet” kelimelerinin delalet ettiği “açık, belirgin olma” anlamı bakımından ayetin alametten daha zahir bir olguya işaret ettiğini söylemek mümkündür. Buna göre örneğin; dağ bir alamet ise o dağın zirvesi veyahut gece ve gündüz bir alamet ise ay ve güneş bunların ayeti mesabesindedir. Yine bir bölgede bulunan cami oranın Müslüman diyarı olduğunun alameti ise minare bu alametin ayeti kabul edilir.²⁴⁶ Nitekim bu bağlamda yüksek binalar için de ayet tabiri kullanılmaktadır.²⁴⁷

Bu asıl anlamın yanında kaynaklarda “âyet” kelimesiyle ilgili “delil, işaret, emare” gibi sözlük anlamlarına da işaret edilmektedir.²⁴⁸ Kur’ân’ın birçok yerinde Allah’ın (c.c.) varlığını, birliğini ve kudretini ispat eden deliller veya bu minvalde hakikatlere işaret eden göstergeler anlamında “âyet” ifadesi kullanılmaktadır.²⁴⁹ Kelam alimleri tarafından ihtira’, gaye ve nizam diye isimlendirilen bu deliller, Müslümanların Allah (c.c.) inancını belirleyen İslam akaidinin esaslarını teşkil etmektedir. Yine bu tür delillerle ilgili bazı kaynaklarda “fiilî/kevnî âyetler” tabiri de kullanılır. Kevnî âyetleri, kainattaki sayısız çeşitlilik ve farklılıkları sürekli bir düzen ve kanuna bağlayan yaratıcının varlığını, birliğini ve sıfatlarını ispat eden açık deliller olarak tanımlamak mümkündür.²⁵⁰ Kur’ân-ı Kerim’de bu tür âyetlere “akletmez misiniz”, “düşünmüyor musunuz”, “görmüyor musunuz” ve “şüphesiz bunlarda aklını kullanan bir topluluk için âyetler vardır” gibi ifade kalıplarıyla işaret edilmektedir.

Peygamberlerin risâlet davalarında haklı olduklarını kanıtlamak için Allah (c.c.) tarafından yaratılan harikulade olaylar diye tarif edilen mucizeler de âyet olarak değerlendirilir. Nitekim erken dönem kaynaklarında ve hatta Kur’ân’da “mu’cize”

²⁴⁵ Râgıb el-İsfehânî, **Müfredât**, s. 101.

²⁴⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, “Mukaddime”, **Hak Dini Kur’ân Dili**, İstanbul, Eser Neşriyat, 1971, s. 23.

²⁴⁷ Râgıb el-İsfehânî, **Müfredât**, s. 102.

²⁴⁸ A.e.; Ebü’t-Tâhir Muhammed b. Ya’kûb el-Fîruzâbâdî, **el-Kâmûsu’l-muhîd**, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 2005, s. 1261; Ebü’l-Bekâ, **el-Külliyât**, s. 220; Zebidî, **Tâcu’l-arûs**, XXXVII, 127.

²⁴⁹ Konuyla ilgili örnek âyetler için bkz: Bakara Sûresi 2/164; Rum Sûresi 30/20-25; Enbiya Sûresi 21/31-32; Nahl Sûresi 16/66-69; Casiye Sûresi 45/3-5; Ra’d Sûresi 13/2; Yunus Sûresi 10/5; En’am Sûresi 6/95-99.

²⁵⁰ Yusuf Şevki Yavuz, Abdurrahman Çetin, “Âyet”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 1991, IV, 243.

kavramının yerine ayetin kullanılması bu anlamı teyit etmektedir. Kur’ân’da Hz. Salih’in (a.s.) devesi,²⁵¹ Musa’nın (a.s.) asası ve ışık huzmesi gibi parlayan eli,²⁵² Hz. İsa’nın (a.s.) ölüleri diriltmesi²⁵³ gibi tabiatüstü olaylardan bahsederken bunların birer ayet olduğu bildirilmektedir.

“Âyet” kelimesiyle ilgili asli anlam olarak zikredilen “alâmet” ve buna bağlı yan anlamların dışında hem Kur’ân’da hem Arapların şiirleri ve deyimlerinde bir takım uzak anlamlara da işaret edilmektedir. Ne var ki bu anlamların hiçbirisini yukarıda zikredilen asıl ve yan anlamların tamamen dışında görmek mümkün değildir. Bu çerçevede Kur’ân’da “إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً” ifade kalıbıyla zikredilen birçok yerde آية/âyet kelimesi “ibret, ders almak” anlamında kullanılmaktadır.²⁵⁴ Yine kaynaklarda “آية الرجل” terkihiyle “zat, şahıs” anlamının kast edildiği, “خَرَجَ الْقَوْمَ بِآيَتِهِمْ” cümlesinde ise “cemaat, topluluk” anlamına işaret edildiği bildirilmektedir. Hatta bazı alimler, kelimenin “topluluk” anlamından hareketle Kur’ân cümlelerinin “ayet” diye isimlendirildiğini ileri sürmüşlerdir.²⁵⁵ Yukarıda yan anlamları bağlamında zikredilen mucizeye binaen ayet kelimesinin “hayrete bırakan, şaşkına çeviren güzellik” veya “risâlet” gibi anlamları da tazammun ettiği kaynaklarda yer almaktadır.²⁵⁶

İbn Âşûr’a gelince o, “ayet” kelimesinin sözlükte “saklı olan bir şeyi gösteren alamet” anlamına geldiğini ve bu anlamdan hareketle Râgıb’ın yaptığı teşbihe atıfta bulunarak bilinmeyen yerde yol gösteren işaretçi levhalara da ayet ismi verildiğini ifade etmektedir. Bu çerçevede bilinmeyen veya gizli kalan hakikati açığa çıkarması yönüyle hüccet/delil anlamında da “âyet” tabiri kullanıldığına dikkat çeker. Muallaka

²⁵¹ A’râf Sûresi 7/73.

²⁵² A’râf Sûresi 7/106-108; Hûd Sûresi 11/96.

²⁵³ Âl-i İmrân Sûresi 3/49-50.

²⁵⁴ Konuyla ilgili ayetler için bkz: Bakara Sûresi 2/248; Âl-i İmrân Sûresi 3/49; Hûd Sûresi 11/103; Hicr Sûresi 15/77; Nahl Sûresi 16/11, 13, 65, 67, 69; Şu’arâ Sûresi 26/8, 67, 103, 121, 139, 158, 174, 190; Neml Sûresi 27/52; Ankebût Sûresi 29/44; Sebe’ Sûresi 34/9.

²⁵⁵ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, **es-Sihâh**, Beyrut, Dâru’l-İlm, 1984, VI, 2276; İbn Manzûr, **Lisânu’l-arab**, I, 185; Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 390.

²⁵⁶ Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî, **Kitâbu’l-arûs**, Thk. Mustafa Hicazî, Kuveyt, Matbaatu Hukûmeti’l-Kuveyt, 2001, XXXVII, 127.

şairlerinden Hâris b. Hillize'den²⁵⁷ naklettiği beyitle de kelimenin bu anlamını pekiştirmektedir: “مَنْ لَنَا عِنْدَهُ مِنَ الْخَيْرِ آيَاتٌ ثَلَاثٌ فِي كُلِّهِنَّ الْقَضَاءُ”²⁵⁸

Beyitte ayetin çoğulu olarak zikredilen “âyât” ifadesiyle deliller kastedilmekte ve şair burada kavmiyle ilgili Hîre hükümdarı Amr b. Hind'e (ö. 578m) şikâyetle bulunanlara karşı hükümdarın kendileri lehine hüküm vermesini sağlayacak üç delilin olduğunu ifade etmektedir. İbn Âşûr bu üç delili, samimiyetleri, savaş konusundaki maharetleri ve hükümdara olan bağlılıkları şeklinde sıralamaktadır.²⁵⁹ Muallaka şarihlerinden Zevzenî (ö. 486/1093) ise bu üç delille ilgili kavmin maddi açıdan zengin olduğunu, savaşlarda cesur mücadele ettiklerini ve hitabelerde etkili konuşuklarını ifade etmektedir.²⁶⁰ Buna göre şairin beyitte آيَات/âyât diye işaret ettiği bu üç delil onların itimat edilebilir bir topluluk olduğunu ve kendileri hakkında ileri sürülen iddiaların asılsız olduğunu ortaya koymaktadır.

“Âyet” kelimesinin aslî anlamı bağlamında İbn Âşûr, kelimenin Kur'ân'da Allah'ın (c.c.) varlığını ve birliğini ispat eden ve şirk inancının asılsız olduğunu ortaya koyan deliller anlamında kullanıldığını işaret etmektedir.²⁶¹ Ayrıca peygamberlerin risâletini ispat eden deliller olması bakımından mucize anlamını da tazammun ettiğine dikkat çekmektedir. Nitekim Mekke'li müşrikler haddi aşır alay edencesine Hz. Peygamber'den (s.a.s.) risaletini tasdik eden bir mucize istediklerini ve bu isteklerinin reddedildiğini beyan eden el-İsrâ 17/59. ayette geçen “âyet” ifadesiyle bu anlama işaret edildiğini belirtmektedir. İbn Âşûr'a göre burada “mu'cize” anlamında kullanılan “âyet” kelimesi, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) risaletini tasdik eden bir delil anlamına gelmektedir.²⁶²

²⁵⁷ Hayatı hakkında geniş bilgi için Bkz: Nasuhi Ünal Karaaslan, “Hâris b. Hillize”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 1997, XVI, 196-197.

²⁵⁸ Tercüme: “O (Amr) ki, kendisinde bizim üstünlüğümüze hükmedebileceği üç delil/işaret/ayet vardır.”

²⁵⁹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 445.

²⁶⁰ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, **Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'a**, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002, s. 279.

²⁶¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 445.

²⁶² **A.e.**, XIV, 281.

Ayrıca İbn Âşûr, “âyet” kelimesinin sözlük anlamı bağlamında zikredilen “emare” anlamının da “mu’cize” anlamını teyit ettiğini belirtmektedir. Nitekim Arapların birine mesaj gönderdiklerinde mesajı taşıyan elçiye o mesajın kendilerine ait olduğunu gösteren bir alamet, emare verdiklerini ve bu alameti “âyet” diye isimlendirdiklerini nakletmektedir. Özellikle savaşta esir düşen bir kimsenin, kendisini fidye karşılığı kurtarmaları için gönderdiği mesajla birlikte kavmine ulaştırdığı ve mesajın ona ait olduğunu gösteren alametler için de “âyet” ifadesinin kullandıklarının altını çizmektedir.²⁶³ İbn Âşûr Kur’ân’da yer alan cümlelerin “âyet” diye isimlendirilmesiyle ilgili bu ayetlerin Allah (c.c.) tarafından Hz. Peygamber’e (s.a.s.) gönderildiğini gösteren en açık delil olduğuna dikkat çeker. Bu bağlamda söz konusu ayetlerin her birinin nazım hususunda belagatin zirvesinde olmakla birlikte hiçbir beşer veya toplumun benzerini telif etmeye güç yetiremeyeceği bir üsluba sahip olduğunu belirtir. Nitekim Hz. Peygamber’in (s.a.s.) de Kur’ân ayetlerinin bu yönüyle Arapların önde gelen fesahat ve belagat ehline meydan okuduğunu ancak bu meydan okumaya bir karşılık verilemediği ve muhatapların bu konuda acizliklerini itiraf etmek zorunda kalıp çaresizliklerini örtbas etmek için Hz. Peygamber (s.a.s.)’e iftiraya tevessül ettiklerini beyan eder.²⁶⁴

Yine İbn Âşûr “emare, alamet” anlamları çerçevesinde “âyet” kelimesinin mecaz yoluyla risalete de delalet ettiğinin altını çizer. Şöyle ki bazı olguların, etrafındaki varlıklarla anılmasının halk arasında yaygın bir kullanım olduğunu belirtir. Buna göre aslında risaleyle birlikte gönderilen destekleyici bir delil olmasına rağmen “âyet” kavramının bizzat risalet anlamında kullanılmasın mümkün olduğunu söyler.²⁶⁵

Son olarak İbn Âşûr, Kur’ân ayetlerinin i’câz yönüne işaretle “âyet” kavramının sözlük anlamı itibariyle Arap şiirlerinde veya günlük konuşulan dilde bir karşılığının olmasına rağmen terim anlamı bakımından ilk kez Kur’ân’da yer alan cümleler için kullanıldığına dikkat çekmektedir.²⁶⁶ Çünkü ne Tevrat’ın ne de İncil’in, indirildiği

²⁶³ A.e., I, 656.

²⁶⁴ A.e., I, 74.

²⁶⁵ A.e., I, 656.

²⁶⁶ A.e., I, 445.

İbrânice ve Ârâmca dilleri bağlamında böyle bir hususiyete sahip olmadıklarını ve bundan dolayı bu kitaplarda yer alan cümlelerin “âyet” diye isimlendirilmediğini belirtmektedir. İki Yahudi’nin recmi hakkında nakledilen bir rivayette geçen “Rulo halinde bulunan (Sefer) Tevratı²⁶⁷ yayan kişi elini recm ayetinin üzerine koydu”²⁶⁸ cümlesindeki “آية الرجم = recm ayeti” ifadesinin ise Araplardaki yaygın kullanımı yansıtmadığı bilakis hadisi aktaran ravinin Tevrat cümlelerini Kur’ân’a benzetmesi sonucu takdirî bir müşakele ile aynı ismi zikrettiğine vurgu yapmaktadır.²⁶⁹

b) Terim Anlamı

İslam alimleri “âyet” kelimesinin terim anlamı hakkında ortaya koydukları tanımlarda bazı ince ayrımlar olmakla birlikte birbirine çok yakın ifadeler kullanmışlardır. Alimlerden her biri, yapmış olduğu tanımda “âyet” kavramıyla ilgili önemli gördüğü noktaları öne çıkarmıştır. Buna göre Râgıb el-İsfehânî ayeti “Kur’ân’da hüküm bildiren, bir veya daha fazla cümleden oluşan ve lafız bakımından fasıllarla ayrılan söz”²⁷⁰ olarak tanımlarken anlam ve lafızlar bakımından onun muhtevasına ve sınırlarına dikkat çekmektedir. Zerkeşî ve Süyûtî ise Ca’berî’den (ö. 732/1332) naklettiği açıklamada ayetin ihtiva ettiği cümlelerin mahiyetine vurgu yaparak “Kur’ân sûreleri içerisinde yer alan ister hakiki anlamda ister takdiren olsun başı sonu belli bir veya birden çok cümleden meydana gelen kelimeler veya kelimeler/harf topluluğu”²⁷¹ şeklinde bir tanıma yer vermiştir. Tehânevî “isim verilmeksizin başı sonu belli olan Allah (c.c.) kelâmı” şeklinde yapmış olduğu tanımda zikrettiği “isim verilmeksizin” kaydıyla ayet ve sûre arasındaki ayrıma dikkat çekmiştir.²⁷² Klasik kaynaklarda nakledilen bu tanımlarda verilen bilgiler bir araya getirilip ihtiraz

²⁶⁷ Tevrat’ın parşömen halinde rulo ya sarılmış yazma nüshalarına “Sefer Torah” düz kâğıda yazılıp daha sonra kitap haline getirilen nüshalarına ise “Humaş Torah” adı verilir. Geniş bilgi için bkz: Adam, “Tevrat”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, XLI, 41.

²⁶⁸ Buhârî, **el-Câmi’u’s-sahîh**, el-Hudûd 25, 39; Müslim, **el-Câmi’u’s-sahîh**, el-Hudûd 26; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî, **es-Sünen**, el-Hudûd 25; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, VI, 195-197.

²⁶⁹ **A.e.**, I, 74.

²⁷⁰ Râgıb el-İsfehânî, **Müfredât**, s. 102.

²⁷¹ Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 391; Süyûtî, **el-İtkân**, I, 208.

²⁷² Tehânevî, **Keşşâf**, I, 75.

kayıtlarında zikredilenler de dışarda bırakılmak suretiyle efradını cami ağıyarını mâni şöyle bir bir tanım ortaya koymak mümkündür: “Ayet, Kur’ân’ın herhangi bir sûresinde bulunan, başı ve sonu belli olup fâsılalarla ayrılan ve sûreleri oluşturan bir veya birkaç cümleden meydana gelen Allah kelimidir.”²⁷³

İbn Âşûr’a gelince o, geleneksel çizginin dışına çıkmadan konuyla ilgili yapılan açıklamalara bazı kavramsal ilavelerde bulunarak şöyle bir tanıma yer vermektedir: “Ayet, Kur’ân’da yer alan, takdir veya ilhak yoluyla terkip bildiren belli miktar(daki lafız)dır.” İbn Âşûr’un ortaya koyduğu tanımda öncelikle ayetleri meydana getiren lafızların miktarına vurgu yapılmaktadır. Söz konusu lafızlar ayetlerin özünü teşkil etmekle birlikte miktarı bakımından ayetten ayete büyük farklılıklar arz etmektedirler. Bir ayet bazen iki, üç harf veya bir kelimedenden teşekkül ederken bazen de tam bir sayfa uzunluğunda olabilmektedir. Nitekim bu konu Kur’ân’da kıyas yoluyla anlaşılması zor meselelerin başında gelmektedir. İslam alimleri de bu konunun tevkifi olduğu ve ayetlerin miktarının ancak Hz. Peygamber’in (s.a.s.) tayin ve tespiti ile bilindiğinin altını çizmektedir.

Ayrıca İbn Âşûr’un tanımında ayetlerin, ihtiva ettiği anlamlar bakımından tam bir yargı bildiren ifade kalıplarından meydana geldiğine işaret edilmektedir. Nitekim yukarıda zikrettiğimiz tanımlar içerisinde Râgıb’ın da bu konuya dikkat çektiğini bildirmiştik.²⁷⁴ Bu bağlamda tanımda geçen تقدير/takdir kaydından maksat “مدهامتان”²⁷⁵ gibi tek kelimedenden meydana gelen veya “والفجر”²⁷⁶ gibi tam (müfid) bir cümle ifade etmeyen ayetlere mübteda veya fiil takdir edilmek suretiyle anlamlı cümleler oluşturulmasıdır.²⁷⁷ Klasik kaynaklarda zikredilen tanımlarda da bu konuya temas edilirken ayetlerin ihtiva ettiği lafızların ya “hakikaten” veya “takdiren” tam bir cümle bildirmesi gerektiğinin altı çizilmekte ve yukarıdaki örneklere ek olarak müstakil ayet kabul edilen bazı hece harfleri (huruf-i mukattaa) ile birlikte Rahman, Necm, Duha, ve Asr Sûrelerinin ilk ayetlerine de yer verilmektedir.²⁷⁸ Ancak İbn Âşûr, hece

²⁷³ Duran, “Âyet Kavramı ve Anlam Alanı Üzerine Bir Analiz”, s. 47-48.

²⁷⁴ Râgıb el-İsfahânî, **Müfredât**, s. 102.

²⁷⁵ Rahman Sûresi 55/64.

²⁷⁶ Fecr Sûresi 89/1.

²⁷⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, I, 74.

²⁷⁸ Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 392-393; Süyûtî, **el-İtkân**, I, 209; Zürcânî, **Menâhilü’l-irfân**, I, 404-405.

harflerini bu gruba dahil etmemekte ve onların ilhâk yoluyla ayet kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Zira söz konusu harfler bir kelime veya cümlelerin takdir edilmesiyle yargı bildirmesi sonucu değil üzerine bir mana inşa edilmeksizin bizzat Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tayin ve tespiti ile tevkifi olarak ayet sayılmıştır. Nitekim *المرأ/elim-lâm-râ*, *المرا/elif-lâm-mîm-râ* ve *طس/tâ-sîn* gibi sûre başlarında yer alıp huruf-i mukattaadan olduğu halde müstakil ayet sayılmayan birtakım harflerden söz etmek mümkündür. Dolayısıyla bu harfler, her ne kadar diğer ayetlerde olduğu gibi Şâri tealanın bildirmesiyle müstakil ayet kabul edilse de bir yargı ifade etmemesi bakımından diğerlerinden ayrılmaktadır. İbn Âşûr da hurûf-i mukataanın ilhak yoluyla ayet kabul edilmesi gerektiğinin altını çizmek suretiyle bu ayrıma dikkat çekmektedir.²⁷⁹

İbn Âşûr'un "âyet" kavramıyla ilgili ortaya koyduğu ıstılâhî tanımında dikkat çeken bir diğer husus i'câz konusuna hiç temas etmemesidir. Halbuki sözlük anlamı hakkında yaptığı açıklamalarda i'câz konusuna özellikle vurgu yaptığı ve bu çerçevede zikrettiği görüşleri Hz. Peygamber (s.a.s.)'in risâletinin ispatıyla ilişkilendirme gayreti içerisinde olduğu göze çarpmaktadır. Bu durumu şöyle izah edebiliriz: İbn Âşûr'a göre her ne kadar i'cazın özünü ayetler meydana getirse de hiçbir ayet tek başına i'câz vasfına sahip değildir. Kur'ân'ın mu'ciz oluşu en az üç ayetin yan yana gelmesiyle tahakkuk eder. Nitekim tehadî ayetlerinde i'câz konusu tikel ayetlere kadar indirgenmemiş en az bir sûre ile sınırlandırılmıştır. Çünkü muhatabı hayrete düşürecek eşsiz vasıflara haiz bir sözde birçok edebî sanat ve anlatım üslubunun yanında belli bir konu bütünlüğünün de olması gerekir.²⁸⁰ Bu bütünlüğün ise hem Kur'ân'ın en kısa sûresi olan Kevser sûresinde görüldüğü üzere hem de cem faaliyetleri esnasında Tevbe sûresinin son iki ayetiyle ilgili Hz. Ömer'den (r.a.) ve Zeyd b. Sabit'ten (r.a.) nakledilen rivayetlerden de anlaşıldığı üzere en az üç ayette sağlanması mümkündür.²⁸¹

²⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 74.

²⁸⁰ *A.e.*, I, 336-337.

²⁸¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Cize: Dâru'l-Hecr, 2001, I, 54; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 84.

2) Ayetlerin Tahdidi

İslam alimlerinin çoğu Kur'ân ayetlerinin tevkiî yolla bilinebileceği konusunda ittifak etmiştir. Buna göre söz konusu ayetlerin başı ve sonu ancak Allah teâlânın bildirmesiyle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yaptığı açıklamalara dayalı olarak bilinebilir ve bu konuda kıyastan söz etmek mümkün değildir. Ne var ki kıyasa muhalif olarak sûre başlarında yer alan الم/elif-lâm-mîm ve المص/elif-lâm-mîm-sâd gibi bazı mukattaa harfleri müstakil birer ayet kabul edilirken الر/elif-lâm-râ ve المر/elif-lâm-mîm-râ gibi bazıları ise ayet olarak değerlendirilmemektedir. Ayrıca bazı sûrelerin ayet sayılarıyla ilgili Hz. Peygamber (s.a.s) ve sahâbeden nakledilen haberler de ayetlerin başlangıç ve bitimlerinin Asr-ı saadet'te bilindiğinin en açık delilidir.²⁸²

İbn Âşûr'a göre de ayetlerin başı ve sonunun tayini hususunda asıl olan Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen rivayetlerdir. Ancak bazı ayetlerin bitimi hakkında farklı rivayetlerin nakledilmesi o ayetlerin sonlarının tayini hususunda tercihin söz konusu olduğunu ortaya koymaktadır. Sahâbe-i kiram da bu konuda yeterli ilmî donanıma sahip idi. Nitekim Fâtihâ sûresinin yedi ayet olduğunu bildiren haberler ve Âl-i İmrân sûresinin son on ayetini okumanın faziletleri hakkında nakledilen rivayetler, ayetlerin sınırlarının Asr-ı saadet'te bilindiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bununla birlikte hem Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yaşadığı dönemde hem de sonraki asırlarda bazı muayyen vakitlerin süresi tayin edilirken ayet miktarlarından istifade edildiği de göze çarpmaktadır. Örneğin; seher vakti ile Güneş'in doğuşu arasındaki sürenin bir kârinin elli ayet okuyabileceği bir süre olduğu bildirilmiştir. Bu bilgilere dayanarak ayetlerin tayininin asr-ı saadette yapıldığını söylemek mümkündür.²⁸³

Öte yandan bazı İslam alimleri ayetlerin başı ve sonu tayin edilirken belli bir usul takip edilip edilmediğini anlamak için de çaba sarf etmişlerdir. Ebubekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ayetlerin kimisinin kısa kimisinin uzun olması ve bazılarında söz tamamlanırken bazılarında tamamlanmamasından hareketle bu konunun Kur'ân'ın anlaşılması en zor meselelerinden biri olduğunu beyan etmiştir. Zemahşerî ise bu konuda rivayete dayanılması gerektiğini belirterek kıyas yolunu tamamen kapatmıştır.

²⁸² Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 392-393; Süyûtî, **el-İtkân**, I, 210.

²⁸³ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 74-75.

Fakat Zerkeşî bu konuda kıyasa dayalı birtakım çıkarımlar yapmanın mümkün olduğunu bildiren nakillere yer vermektedir. Bu çerçevede o, hurûf-i mukattaadan müstakil ayet kabul edilen يس/yâ-sîn ile müstakil bir ayet olmayan طس/tâ-sîn arasında vezin farkı olduğuna dikkat çeker. Buna göre “يس” vezin ve harf bakımından fiile benzemesi hasebiyle cümle ifade etmekte dolayısıyla müstakil bir ayet olarak değerlendirilmektedir. “طس” ise isme benzediği ve tek başına bir cümle ifade etmediği için ayet sayılmamaktadır.²⁸⁴ Ayrıca Zürkânî de içerisinde ر/râ harfi bulunan veya sûre başlarında tek harf olarak yer alan mukattaa harflerinin müstakil ayet kabul edilmediğini beyan etmektedir.²⁸⁵ İbn Âşûr da bu konuda esasen rivayete dayanılması gerektiğini bildirmekle birlikte bazı istisnaları olan genel kaideler ortaya konulabileceğini söylemektedir. Şöyle ki ona göre ayetler tayin edilirken fâsıla diye isimlendirilen son harflerin, önceki ve sonraki ayetlerle uyumunun göz önünde bulundurulması mümkündür. Bu bağlamda ayetler tespit edilirken fâsılalar bir kıstas kabul edilebilir.²⁸⁶

Fevâsilu'l-Kur'ân

Arapça فصل/fasl mastarından türeyen ve ism-i fâil kalıbında فاصل/fâsıl kelimesinin kırık çoğulu olan فواصل/fevâsıl kelimesi sözlükte “kesen, iki şeyi birbirinden ayıran, ayrılan, engel olan, gerdanlıkta dizili olan boncukları ayıran altın parçası” gibi anlamlara gelmektedir.²⁸⁷ Kur'ân-ı Kerim'de farklı türevleriyle toplam 43 yerde geçen kelime başlıca hak ile batılın ayrıldığı hesap günü²⁸⁸, akraba topluluğu²⁸⁹, adaletle hükmetmek²⁹⁰, açıklamak²⁹¹, sütten kesmek²⁹², bir mekândan uzaklaşmak²⁹³ gibi anlamlarda zikredilmektedir. Arap dili, aruz, mantık gibi çeşitli

²⁸⁴ Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 393.

²⁸⁵ Zürkânî, **Menâhilu'l-irfân**, I, 404-405.

²⁸⁶ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 75.

²⁸⁷ İbn Manzûr, **Lisânu'l-arab**, V, 3422.

²⁸⁸ Duhân Sure 44/40; Sâffât Sûresi 37/21

²⁸⁹ Me'âric Sûresi 70 /13

²⁹⁰ Hac Sûresi 22/17; En'âm Sûresi 6/57

²⁹¹ İsra Sure 17/12; Hûd Sûresi 11/1

²⁹² Bakara Sûresi 2/233; Lokman Sûresi 31/14

²⁹³ Yusuf Sûresi 12/94.

ilim dallarında farklı tanımları yapılan fâsıla, ulûmu'l-Kur'ân terimi olarak en genel anlamda “Kur'ân ayetlerini birbirinden ayıran son kelimeler” diye tarif edilmektedir. Buna göre ayetlerin son kelimesi “fâsıla”, bu kelimelerin de sonunda zikredilen harfler ise “fâsıla harfî” diye isimlendirilmektedir. Ancak bazı kaynaklarda kelimenin sadece son harfinin “fâsıla” diye isimlendirildiği bildirilmektedir.²⁹⁴ Bir görüşe göre fâsıla teriminin aslı Kur'ân'da geçen فصلت/fussilet²⁹⁵, فصلناه/fassalnâhu²⁹⁶ ve مفصلات/mufassalât²⁹⁷ kelimelerine dayanmaktadır.²⁹⁸ Kur'ânî bir terim olarak fâsılayı ilk olarak Sibeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb* adlı eserinde kullandığı görülmektedir.²⁹⁹

İbn Âşûr'a göre fâsılalar, ayet sonlarında yer alan ve telaffuzları bakımından son harfleri aynı olan veya mahreçleri birbirine yakın kelimelerdir. Benzer kelimelerin sûre içerisinde sıkça tekrar edilmesi bizzat bu lafız benzerliğinin veya yakınlığının ayetin nazmında maksut olduğuna işaret etmektedir.³⁰⁰ Buna göre ayet sonlarına tekabül eden kelimeler rastgele değil secî ve kafiye de olduğu gibi belli bir gaye gözetilerek özenle seçilmekte ve okuyuşa eşsiz bir ahenk kazandırmaktadır. Fakat fâsılalarda lafızlar, secî ve kafiye de görülen tekellüfler olmaksızın aslî güzellikleriyle dizilmiştir. Nitekim bu yönüyle secî ve kafiye lerde sıkça görülen anlam kaymalarına fâsılalarda rastlanmaz.

Başta Eşârîler olmak üzere İslam alimlerinin bazılarına göre fâsıla, Kur'ân'a mahsus bir özellik olup zahiren ona benzeyen ancak kullanım amacı bakımından tamamen farklı olan secî ve kafiye yle asla karıştırılmamalıdır. Nitekim kafiye nin sadece şiirde kullanılan bir edebî sanat olması hasebiyle Kur'ân'da yer alması mümkün değildir. Çünkü birçok ayette Kur'ân'ın hem muhteva hem de üslup açısından şiirden tamamen farklı olduğuna dikkat çekilmekte ve şiirin taşıdığı

²⁹⁴ Muhammed el-Hasnâvî, *el-Fâsıla fi'l-Kur'ân*, Ummân, Dâru'l-Ammâr, 2000, s. 26.

²⁹⁵ Fussilet Sûresi 41/3.

²⁹⁶ A'râf Sûresi 7/52.

²⁹⁷ A'râf Sûresi 7/133.

²⁹⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 94.

²⁹⁹ Abdurrahman Çetin, Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Fâsıla”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV, 1995, XII, 209.

³⁰⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 75.

vasıflardan kesinlikle münezzehtir.³⁰¹ Secîye gelince öncelikle kelime olarak “kuş cıvıltısı” anlamına geldiği ifade edilmekte ve mahlukatın her türlü ahval ve evsafından münezzehtir olan Allah’a (c.c.) ait bir kelimeden olan Kur’ân’ın bir hayvan sesine benzetilemeyeceği belirtilmektedir. Ayrıca secî belagatta bir kusur ve noksanlık olarak görülür. Çünkü secîde asıl olan kelimeler arasında uyumdur mana ise bu uyuma tabidir. Bir bakıma manadaki eksiklikler secî yardımıyla lafızlardaki uyum öne çıkarılarak örtülmeye çalışılır. Yine düz yazı ve şiirlerde secî ve kafiye tekellüfe yol açtığı durumlarda bazen ortaya konulmak istenen mana söz konusu tekellüfün kurbanı olabilir. Fâsılaya gelince onda asıl olan manadır ve lafızlar arası uyum ise ince manaların bir neticesi olarak ortaya çıkar. Yine şiir ve nesirde belli kalıplara bağlı kalınması gerekliliği sıkça karşılaşılan kelime kısaltmaları veya bazen de gereksiz yere sözü uzatmalar fâsılalarda söz konusu değildir.³⁰² Yine Bâkılânî’ye göre şayet Kur’ân’da secî bulunsaydı, insan kelimelerden farksız olurdu ve i’câz vasfına haiz olmazdı. Bu durumda Kur’ân için muciz bir secî ifadesi kullanılabileceği gibi muciz bir şiir denilmesi de mümkün olurdu ki Kur’ân bundan münezzehtir.³⁰³ Meseleye Kur’ân’ı beşerî ve noksan vasıflardan tenzih edilmesi gerektiği açısından yaklaşan bazı alimler, Kur’ân’da secî olduğunu kabul etmezler daha doğrusu secîye benzese bile fâsılaya secî denmesini caiz görmezler. Kur’ân’da secî olmadığını ileri süren alimlerin başında da Ebu’l-Hasen el-Eş’arî, Rummânî, Ebû Bekr el-Bâkılânî, İbn Haldûn gibi isimler gelmektedir.³⁰⁴

Öte yandan Kur’ân’da yer alan bazı fâsılların, secî diye isimlendirilebileceğini dolayısıyla Kur’ân’da secînin varlığını kabul eden alimler de vardır. Bunlar arasında Ebu Ali el-Askerî, İbn Sinan el-Hafâcî, Ebû Yâkub es-Sekkâkî, İbnu’l-Esîr, İbn Ebi’l-Hadîd, Yahya b. Hamza el-Yemenî’nin isimlerini zikredebilir.³⁰⁵ Bu alimlere göre Kur’ân’da fâsıllar mütemâsil ve mütekârib olmak üzere iki gruba ayrılır. Mütemâsil

³⁰¹ Yasin Sûresi 36/69; Hâkka Sûresi 69/41; Enbiya Sûresi 21/5; Sâffât Sûresi 37/36; Tûr Sûresi 52/30.

³⁰² Süyûtî, **el-İtkân**, II, 942-943; Çetin, Topuzoğlu, “Fâsıla”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, XII, 209-210.

³⁰³ Bâkılânî, **İ’câzu’l-Kur’ân**, Kahire, 1963, s. 85.

³⁰⁴ Ali Eroğlu, “Kur’ân-ı Kerim’de Fâsıla”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No:10, 1992, s. 260.

³⁰⁵ Eroğlu, “Kur’ân-ı Kerim’de Fâsıla”, **AÜİFD**, s. 262.

fâsılalar ayet sonlarındaki kelimelerin harf ve hareke bakımından birbiriyle tam mutabakat göstermeleridir. ³⁰⁶“وَالطُّورِ ۝ وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ ۝ فِي رَقٍّ مَّنْشُورٍ” ayetlerinde görüldüğü üzere ayet sonlarındaki harflerin tam olarak benzeşmesi mütemâsil fasılaya örnek olarak zikredilebilir. Mütেকârib fâsılalar ise ayet sonlarındaki kelimelerde yer alan harflerin aynı olmamakla birlikte mahreçlerinin birbirine yakın olmasıdır. Örneğin; Fatiha sûresinin başında geçen ³⁰⁷“الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۝ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” ayetlerinin sonundaki harfler farklı olmakla birlikte mahreç bakımından birbirine yakındırlar. ³⁰⁸Nitekim م/mîm harfi dudaktan çıkartılırken ن/nûn ise dudağa yakın dil ve ağız içi bölgesinden çıkar. Ayrıca her iki harfin de ihfa ve idgam uygulaması esnasında genizden çıkarıldığı malumdur. ³⁰⁹

Kur’ân’da secîin varlığını kabul eden alimler sadece mütemâsil fâsılların secî sayılabileceğini beyan etmekte mütেকâribleri ise bu kategoride değerlendirmemektedir. ³¹⁰

Öte yandan Ebû Halîl el-Askerî de Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kâhinlerin ortaya koyduğu secîli sözleri hoş karşılamadığını bildiren rivayette ³¹¹mutlak anlamda secînin yasaklanmadığını bilakis Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kâhinlerin yaptıklarının yanlışlığına dikkat çekmek maksadıyla “kâhinlerin secîsi gibi secî mi yapıyorsun” ifadesini kullandığını bildirmektedir. Çünkü kâhinlerin yaptığı secîde tekellûfün çok olmasından dolayı lafızlar arası uyumun mananın önüne geçtiğini ifade etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şayet söylenen sözü sadece içinde secî olduğundan dolayı çirkin görseydi “seci mi yapıyorsun!” deyip susması gerekirdi. Halbuki “Kâhinlerin secîsi gibi secî mi yapıyorsun” diyerek söylenen sözün kahinlerinkine benzediğini ve bundan dolayı onu hoş karşılamadığını vurgulamaktadır. Yoksa hiçbir

³⁰⁶ Tûr Sûresi 52/1-3.

³⁰⁷ Fatiha Sûresi 1/3-4.

³⁰⁸ Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 120-123.

³⁰⁹ Mehmet Ali Sarı, “Harf”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 1997, XVI, 164, 165.

³¹⁰ Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 120.

³¹¹ Müslim, **el-Câmi’u’s-sahîh**, el-Kasâme 37; Ebû Dâvûd, **es-Sünen**, ed-Diyât 20; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, **es-Sünen**, el-Kasâme 40-41; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, **Müsned**, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 2001, XXX, 68, 82, 114.

zorlama olmadan ortaya konulan seçili bir sözü nasıl kötüleni ve çirkin karşılanabilir ki edebî sanatlar içinde ondan daha güzeli olmamakla birlikte Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dahi sözlerinde secîye sıkça rastlamak mümkündür.³¹²

İbn Sinân el-Hafâcî ise Kur'ân'da secîin varlığını kabul etmeyenleri bu görüşe sevkeden asıl sebep hakkında şu yorumu yapmaktadır: "Zannediyorum ki bu dostlarımızın Kur'ân'da mevcut her şeye fâsıla adını verip, mütemasil (son heceleri aynı) olan harflere secî dememelerinin sebebi, kâhinlerin ve benzerlerinden nakledilen kelamın vasfını taşımaktan, Kur'ân'ı tenzih etmekteki rağbetleridir. İşte ayet sonlarına secî değil de fâsıla adının verilmesindeki yakın maksat bu olsa gerek."³¹³

Kur'ân'da secî olduğunu ileri sürenlerin en güçlü delili Tâhâ 20/70. ayette geçen "بَر هَارُون وَمُوسَى" ifadesinde Hz. Harun'un (a.s.) Hz. Musa'dan (a.s.) önce zikredilmesidir. Halbuki Hz. Musa'nın (a.s.) ulu'l-azm peygamberlerden olması hasebiyle Hz. Harun'dan (a.s.) daha faziletli olduğu konusunda Ehl-i sünnet alimleri ittifak etmişlerdir. Dolayısıyla söz konusu ayette Hz. Musa'nın (a.s.) önce zikredilmesi gerekirdi. Ne var ki iki peygamberin zikrinin geçtiği başka ayetlerde³¹⁴ bu durum göz önünde bulundurularak Hz. Musa'ya (a.s.) öncelik verildiği göze çarpmaktadır. Ancak Tâhâ 20/70. ayette secî/fâsıla harfi elif olduğundan dolayı nazmın uyumu gözetilerek Hz. Musa (a.s.) Hz. Harun'dan (a.s.) sonra zikredilmiştir.³¹⁵ Yine en-Necm 53/52. ayette geçen "فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَى" ifadesinde ahiretin dünyadan veya sonun ilkten önce zikredilmesi fâsıla gereği takdim tehire örnek olarak zikredilebilir. Bu gibi takdim-tehirlerin yanında fâsıla gereği bazı ayetlerin sonundaki kelimelerde harf ilavesi³¹⁶ veya hazfi³¹⁷ yahut form değişikliğine³¹⁸ rastlamak da mümkündür.³¹⁹

³¹² Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâhel-Askerî, **Kitâbu's-sınateyn**, Mısır, 1971, s. 266, 267.

³¹³ Zerkeşi, **el-Burhân**, I, 99-200; Süyûtî, **el-İtkân**, II, 945.

³¹⁴ En'âm 6/84; A'râf 7/122; Yûnus 10/75, Enbiyâ 21/48; Şuarâ 26/48; Saffât 37/114; Saffât 37/120.

³¹⁵ Süyûtî, **el-İtkân**, II, 942-943.

³¹⁶ Örneğin; Ahzab 33/66. ayetteki "الرسولا" kelimenin sonunda yer alan elif harfi ziyadedir.

³¹⁷ Örneğin; Fecr 89/4. ayetteki "إِذَا يَسِر" ifadesinin sonundan yâ harfi düşürülmüştür.

³¹⁸ Örneğin; Tîn 95/2. ayette aslı "سِينَاء" olan kelime "سِينين" olarak zikredilmektedir.

³¹⁹ Çetin, Topuzoğlu, "Fâsıla", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, XII, 210.

İbn Âşûr'a gelince o da ayet sonlarındaki fâsılaların benzer (temâsül) veya yakın mahreçli (tekârub) olmalarına dikkat çekmekte ve bu benzerlik ve yakınlığın bizzat ayetin nazmında kasıtlı olarak yer aldığına vurgu yapmaktadır. Ona göre ayet sonlarında zikredilen fâsılaların çoğunun düz yazıdaki secîye yakın bir üsluba sahip olduğunu söylemek mümkündür.³²⁰ Burada “أكثرها = fasılaların çoğu” kaydından maksat mütemâsil olan yani lafız bakımından birbirine benzeyen fasılalardır. Nitekim lafız birlikteliği olmayan fasılaların secîye benzetilmesi mümkün değildir.

Klasik kaynaklarda bir ayetin nereden başlayıp nerede bittiğinin tayini veya başka bir ifadeyle hangi kelime veya harfin fâsıla olduğunun belirlenmesi hususunda Ca'birî'nin yapmış olduğu tasnife itibar edildiği göze çarpmaktadır. Ona göre fâsılayı bilmenin iki yolu vardır. Bunlardan ilki olan tevkîfî yolda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiili uygulamaları esas alınır. Buna göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Kur'ân tilaveti esnasında her zaman durduğu kelimeler fâsıla kabul edilirken hiçbir zaman durmadıkları fâsıla sayılmamaktadır. Nitekim müminlerin annesi Ümmü Seleme'ye (r.anha) Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Kur'ân tilavetleri hakkında sorulduğunda şu cevabı verdiği nakledilmektedir: “O (s.a.s.) okuyuşunu ayet ayet bölerdi.”³²¹ Yani ayetlerin başında durarak Kur'ân okurdu. Böylece ashabına ayet başlarını öğretirdi.³²² Ayet sonlarının tevkîfî yoldan bilinebilmesinde asıl olan tek kaynak rivayetlerdir. Ancak konuyla ilgili rivayetler arasında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) birtakım ayetlerin sonunda bazen durduğu bazen de durmadığı bildirilmektedir. Bu durumda fâsılayı bilmenin yolu kıyasa başvurmaktır. Burada kıyastan maksat aralarındaki bir münasebetten hareketle nass ile sabit olan yani tevkîfî yolla bilinen fâsılalara nasla sabit olmayanın eklenmesidir. Bu durum Kur'ân'da bir ziyade veya noksanlığa yol açmadığından dolayı da sakıncalı görülmez. Nitekim ayet sonlarının kıyasla belirlenmesindeki asıl gaye Kur'ân'da durulacak veya geçilecek yerlerin tayinidir. Kaldı ki okuyucu için Kur'ân'ı başından sonuna her kelimede durmak suretiyle tilaveti caiz olduğu gibi güç yetirebilene tek nefeste tilavet etmek de caizdir.³²³

³²⁰ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 75.

³²¹ Ebû Dâvûd, **es-Sünen**, el-Hurûf ve'l-kırâ'ât, 1.

³²² Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 152.

³²³ Süyûtî, **el-İtkân**, II, 940-941

Ulûmu'l-Kur'ân kaynaklarında ayet sonlarının kıyas yoluyla tayin edilmesi hususunda fâsılların, düz yazıdaki secîye veya şiirdeki kafiye benzetilmesinin mümkün olduğu ifade edilmektedir. Fakat kafiyelelerde kusur sayılan hazv, işba' ve tevcih farklılıklarının fâsılalarda kusur olarak görülemeyeceğinin altı çizilmektedir. Buna göre şiirdeki kafiyelelerin aksine artarda gelen ayetlerin fâsıllarında lafız değişikliklerinin mümkün olduğunu belirtilir. Örneğin; Âl-i İmran 3/72-73. ayetlerde fâsılların “يرجعون” ve “عليهم” şeklinde birbirinden farklı gelmesi bir kusur değildir.³²⁴ Daha önce de ifade edildiği üzere İbn Âşûr da ayet sonlarında zikredilen fâsılların çoğunun düz yazıdaki secîye yakın bir üsluba sahip olduğunu söylemektedir. Ona göre fâsılalarda asıl olan kelimelerin hareke veya sakin olması bakımından birbiriyle uyumdur. Bu yönüyle kafiyelede çok secîye benzetilmesi daha isabetli olacaktır. Çünkü kafiyelede harekelerin değil harflerin uyumu esas alınır.³²⁵

İbn Âşûr, fâsılların kesinlikle ayet sonlarında yer alması gerektiğinin altını çizmektedir. Ona göre burada sözün tamamlanıp tamamlanmamasının bir önemi yoktur. Zira ayetlerin sonunu anlamlı cümleler değil fâsıllar belirler. Ancak Kur'ân'da nadiren de olsa fâsıla olmaksızın anlamlı bir cümle ile ayetin tamamlandığına rastlamak mümkündür. Örneğin; Sâd sûresinin ilk altmış altı ayetinde fâsıla fetha, med harfi elif ve sahih bir harf olarak gelmesine rağmen ilk ayette “ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ” buyrulurken fâsıla zikredilmeden ayet sonlandırılmıştır. Sûrenin devamında ise fâsıllar dammenin vâv ile veya kesranın yâ ile işba'ından sonra sahih bir harf getirilerek “أَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ، إِذْ يَخْتَصِمُونَ³²⁶، نَذِيرٌ مُبِينٌ، مِنْ طِينٍ” şeklinde sürdürülmektedir.³²⁷ Nitekim Kur'ân'daki fâsılların çoğunu tilavete güzellik katan, ses zenginliğine sahip ve terennüme imkân veren gunneli harflerle birlikte (ن/nûn,

³²⁴ Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 153; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 941.

³²⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 75.

³²⁶ İbn Âşûr, Sâd 38/69. ayetin sonunda geçen bu ifadenin yerine el-İsrâ 17/47. ayetin ortalarındaki “إِذْ يَسْتَمِعُونَ” ifadesini zikretmektedir. Fakat ifadenin kullanıldığı bağlam göz önüne alındığında böyle bir tashihin yapılması gerektiği kanaatindeyiz. Nitekim “إِذْ يَسْتَمِعُونَ” ifadesi ayet sonunda yer almadığı için fâsılaya örnek verilmesi uygun görülmemektedir.

³²⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 75.

m/mîm) med harfleri (ل/elif, و/vâv, ي/yâ) ve lîn harfleri (و/vâv, ي/yâ) veya bunlar bitişik olanlar meydana getirmektedir.³²⁸

Öte yandan sözün siyakında anlatılmak istenen mana ortaya konulduğu halde fâsıla daha sonra gelmesi durumunda ne kadar uzun olursa olsun ayetin, fâsılanın zikredildiği yerde sonlandırılması gerekir. Örneğin; yine Sâd 38/24. ayetin başında yer alan “قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعَجْتِكَ إِلَىٰ نَعَايِهِ” cümlesi kendi içinde tam yargı bildiren anlamlı (müfid) bir cümle olmasına rağmen ayet daha ileride fâsılanın bulunduğu “وَحَرَّ رَاكِعًا” ifadesiyle sonlandırılmaktadır.³²⁹

İbn Âşûr, ayetlerin sonlarındaki fâsılların Kur’ân’ın i’câz özelliklerinden birisi olduğuna dikkat çekmektedir. Fâsılların Kur’ân’ın anlatım üslubunu güzelleştirmesi hasebiyle Kur’ân’ın bütünlüğü içerisinde bir işlevinin olduğunu bu sebeple okuyucunun bunlara dikkat etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre şiirde kafiye, düz yazıda (nesir) secî dinleyicide nasıl bir tesir uyandırıyorrsa fâsıllar da Kur’ân nazmı içerisinde aynı etkiyi ortaya çıkarmaktadır. Nitekim bu konuda el-Mü’min 40/71-74 arası ayetleri örnek olarak zikredebiliriz: “إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ (71) فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ (72) ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تُشْرِكُونَ (73) مِنْ دُونِ اللَّهِ... (74)”

Ardarda gelen 71-72. ve 73-74. ayetlerde zikredilen "فِي الْحَمِيمِ (71) يُسْحَبُونَ" ve "فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ (72) ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تُشْرِكُونَ (73) مِنْ دُونِ اللَّهِ" ifadeleri aslında tek başına birer cümle olmalarına rağmen fâsıla gereği bölünüp cümlelerin öğeleri farklı ayetlerde zikredilmiştir.

Yine Hûd sûresi 11/54. ayette "وَاشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ (54) مِنْ دُونِهِ" buyrulurken "فِي الْحَمِيمِ (71) يُسْحَبُونَ" fiilinin müteallakı olan "فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ (72) ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تُشْرِكُونَ (73) مِنْ دُونِ اللَّهِ" ifadesi araya fâsılanın girmesi sonucu bir sonraki ayette zikredilmiştir.³³⁰

İbn Âşûr’a göre nasıl ki kafiyelerine dikkat edilmeksizin okunan şiirlerde, bütün incelikler zayıf edilip şairin bütün çabası boşa çıkarılır, şiirde açığa çıkarılmak istenen güzelliklerin üzeri örtülür ve artık şiir düz bir metin halini alırsa edebî bir metnin secîlerine dikkat edilmeksizin okunması da aynı zayıfata yol açar. Kur’ân tilaveti esnasında fâsıllar için de aynı durum geçerlidir. Bu çerçevede İbn Âşûr, dinleyicilere

³²⁸ Çetin, Topuzoğlu, “Fâsıla”, TDV İslâm Ansiklopedisi, XII, 209.

³²⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 75-76.

³³⁰ A.e., I, 76.

ayetlerdeki manaları açıklamak gayesiyle Kur'ân tilavetlerinde fâsılların görmezden gelinmesini doğru bulmamaktadır. Çünkü ona göre manaları izah etmek şiir okuyanın değil ders anlatanın vazifesidir. Dolayısıyla Kur'ân okuyucusu onu bütün güzellikleriyle dinleyiciye ulaştırmalı manalarını açıklamayı ise o işin ehli yerine getirmelidir.³³¹

İbn Âşûr, fâsılının önemine işaretle Kur'ân tilaveti esnasında fâsıllara dikkat edilmesi gerektiği ve fazileti hususunda bazı selef alimlerinden ve klasik kaynaklardan ıktibas ettiği açıklamalara yer vermektedir. Buna göre Süyûtî'nin, *el-İtkân*'da Ebû Amr'dan nakille ayetlerin sonlarında durmanın sünnet olduğuna işaret ettiğini, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) ise *Şu 'abu 'l-îmân*'da bir ayet mana bakımından kendinden sonraki ayetle alakalı olsa bile ayetin sonunda durmanın Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ittiba kabilinden daha faziletli olduğuna dikkat çektiğini beyan etmektedir. Yine yukarıda da temas edildiği üzere Ebû Dâvûd (ö. 275/889) *es-Sünen* adlı hadis mecmuasında müminleri annesi Ümmü Seleme'den (r.anha) Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Kur'ân okurken ayetleri ayıra ayıra (yani ayet sonralında dura dura) okuduğunu aktarmakta ve Fâtihâ sûresi tilavetini örnek olarak zikretmektedir.³³²

İbn Âşûr, son olarak ayet sonlarının tayini hususunda rivayetler asıl olmakla birlikte bazı genel kurallar koymanın mümkün olduğu görüşünü tekrarlamakta ve bu konuda bazı istisnai durumların bizi genel kurallar koymaktan alıkoyamayacağını beyan etmektedir. Söz konusu istisnai durumlara örnek olarak huruf-i mukattaayı zikretmektedir. Bu çerçevede bazı mukataa harflerin müstakil ayet kabul edildiğini ancak bazılarının ise kıyasa muhalif olarak ayet sayılmadığını belirtmektedir.³³³ Ne var ki yukarıda bazı alimlerin huruf-i mukataa içerisinde bile müstakil ayet olanları olmayanlardan ayıracak genel kaideler ortaya koyduğuna temas etmiştik.³³⁴

İbn Âşûr ayet sonlarındaki fâsıllara bağlı olarak ayetlerin ihtiva ettiği kelime sayılarının değiştiğini dolayısıyla ayet uzunluklarının farklılık gösterdiğini ifade

³³¹ A.e., I, 76.

³³² Süyûtî, *el-İtkân*, I, 271; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 76.

³³³ A.e., I, 77.

³³⁴ Konuyla ilgili detaylı bilgi ve örnekler için bkz: Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 393; Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân*, I, 404-405.

etmektedir. Ona göre ayet sonları tayin edilirken belli aruz ölçüleri veya kalıplara bağlı olarak ayetin ihtiva ettiği kelimelerin sayısını veya başka bir ifadeyle ayetin uzunluğu değil ayetler arası insicamı sağlayan fâsılalar dikkate alınmaktadır. Öte yandan yukarıda bahsi geçen “bir karinin elli ayet okuması” şeklinde bazı sûrelerin takdirinde ise ortalama uzunluktaki ayetlerin ölçü alındığını belirtmektedir. Bu çerçevede İbn Âşûr, ihtiva ettiği kelimelerin sayısı bakımından Kur’ân’da geçen en uzun ayetin el-Fetih 48/25 ve el-Bakara 2/102. ayetler olduğunun altını çizmektedir. En kısa ayetin ise kelime sayısı baz alındığında tek bir kelimedenden oluşan er-Rahmân 55/64. ayet, harf sayısı göz önünde bulundurulduğunda ise iki harften meydana gelen Tâhâ 20/1. ayet olduğunu beyan etmektedir.³³⁵

Sonuç olarak İbn Âşûr, Kur’ân ayetlerinin sınırlarının bilinebilirliği konusunda tevkîfliğin ön planda olduğunu ancak buna rağmen birtakım kıyasa dayalı genel kaidelerin de konulmasının mümkün olduğunu söylemektedir.

3) Ayetlerin Tertibi ve Münasebet

İslam alimlerinin kahir ekseriyeti tıpkı Kur’ân ayetlerinin tahdidinde olduğu gibi ayetlerinin tertibinin de içtihat veya re’ye dayalı değil tevkîfî olduğu konusunda icma etmişlerdir. Zerkeşî ve Süyûtî konuyla ilgili icmayı şu ifadelerle bize aktarmaktadırlar: “Ayetlerin sûre içindeki tertibi Hz. Peygamber’in (s.a.s.) tespiti ve emriyle meydana gelmiştir ve bu hususta alimler arasında en ufak bir ihtilaf söz konusu değildir.”³³⁶ Buna göre ayetlerin Kur’ân’da sıralanışı Cebraîl’in (a.s.) Hz. Peygamber’i (s.a.s.) yönlendirmesi ve Onun da Kur’ân’ı bu doğrultuda ashabına okutması veya yazdırmasıyla ortaya çıkmıştır. Nitekim söz konusu icmanın senedi hakkında da kaynaklarda konuyu neredeyse tevatür seviyesine ulaştıracak birçok rivayete yer verilmiştir.³³⁷ Bu rivayetlerden bazıları şöyledir:

İbn Abbas (r.a.) kanalıyla nakledilen bir rivayette, Enfâl sûresinin başına neden Besmele yazılmadığı sorusuna Hz. Osman’ın (r.a.) şu cevabı verdiği bildirilmektedir:

³³⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, I, 78.

³³⁶ Süyûtî, **el-İtkân**, I, 190.

³³⁷ **A.e.**, I, 192. Ayrıca konuyla ilgili nakledilen rivayetler hakkında geniş değerlendirmeler için Bkz.: M. Kemal Atik, “Âyet ve Sûrelerin Tevkîfliği Meselesi”, **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 6, 1989, s. 201-210

“Hz. Peygamber’e (s.a.s.) birçok sûre iniyordu. Kendisine birtakım ayetler indiğinde vahiy katiplerinden bazılarını çağırır ve onlara “bu ayetleri filanca sûrenin şu, şu yerlerini yerleştirin” diye telkin ederdi. Enfâl sûresi Medine’de ilk nazil olan sûrelerdendi. Tevbe sûresi ise son nazil olanlardandı. Bu iki sûre muhtevaları bakımından birbirine çok benziyorlardı hatta bu benzerlikten dolayı ben onların tek bir sûre olduğunu zannediyordum. Hz. Peygamber (s.a.s.) bu ikisinin farklı olduğunu bize beyan etmeden ahirete irtihal etti. Bundan dolayı iki sûreyi Mushaf’ta birbirine yaklaştırdım ve aralarını da Besmele ile ayırmadım.”³³⁸

Osman b. Ebi’l-Âs (r.a.) anlatıyor: Bir gün Hz. Peygamber’in (s.a.s.) yanında oturuyorduk, aniden gözlerini yukarı dikti, bir müddet böyle kaldıktan sonra normale döndü ve şöyle buyurdu: “Cebrail (a.s.) bana geldi ve "إن الله يأمر بالعدل والإحسان" ayetini Nahl sûresindeki şu şu ayetler arasına yerleştirmemi emretti.”³³⁹

İbn Zübeyr bir gün Hz. Osman’a (r.a.) el-Bakara 2/240. ayeti başka bir ayetle neshedildiği halde neden onu dışarda bırakmayıp Mushaf’a aldığını sordu. Hz. Osman (r.a.) şöyle cevap verdi: “Ey kardeşim! Ben Kur’ân’dan hiçbir ayetin yerini değiştirmeyeceğim.”³⁴⁰

Yine Bakara sûresinin son iki ayeti ve Kehf sûresinin ilk ve son on ayetinin faziletleri hakkında nakledilen rivayetler³⁴¹ de ayet tertibinin Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından yapıldığı ve bunun Asr-ı saadet’te bilindiğini açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber’in (s.a.s.) cehrî namazlarda veya değişik vesilelerle ashabının duyabileceği bir ses düzeyinde Bakara, Âl-i İmrân, A’râf, Meryem gibi bazı sûreleri okuduğunu bildiren rivayetler³⁴² de bu konuda delil teşkil etmektedir.

Öte yandan İbn Ebû Dâvûd’un (ö. 316/929) *el-Mesâhif* adlı eserinde Abdullah b. Zübeyr’e (r.a.) isnad ettiği bir rivayet ise bazı ayetlerin sahâbenin içtihadıyla tertip edildiğine delil getirilmektedir. Söz konusu rivayete göre Hz. Ebubekir’in (r.a.) hilafeti

³³⁸ Ebû Dâvûd, **es-Sünen**, Tefrî’u istiftâhi’s-salât 10; Tirmîzî, **es-Sünen**, Tefsîru’l-Kur’ân 10.

³³⁹ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, XXIX, 441.

³⁴⁰ Buhârî, **el-Câmi’u’s-sahîh**, et-Tefsîr, 43.

³⁴¹ Buhârî, **el-Câmi’u’s-sahîh**, Fezâilu’l-Kur’ân 10; Müslim, **el-Câmi’u’s-sahîh**, Salâtü’l-müsâfirîn ve kasrihâ 257.

³⁴² Buhârî, **el-Câmi’u’s-sahîh**, el-Ezân 98; Müslim, **el-Câmi’u’s-sahîh**, Salâtü’l-müsâfirîn ve kasrihâ 203; Nesâî, **es-Sünenü’l-kübrâ**, es-Salât 575.

döneminde Kur'ân cem' edilirken Hâris b. el-Huzeyme (r.a.) Tevbe sûresinin son iki ayetini getirir ve bu ayetleri Hz. Peygamber'den (s.a.s.) işittiği ve ezberlediği hususunda yemin eder. Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a.) de bu iki ayeti Hz. Peygamber'den (s.a.s.) işittiğine şahit olduğunu belirttikten sonra şöyle buyurur: “Şayet bu ayetler üç tane olsaydı onları müstakil bir sûre yapardım. Kur'ân'da bu ayetlere uygun bir sûre arayın ve bunları o sûreye ekleyin.”³⁴³ Kur'ân'ın tamamında ayetlerin tertibinin tevkîfî olmadığını, bazı ayetlerin sahâbenin içtihadıyla tertip edildiğini ileri sürenlerin en önemli dayanağı bu rivayettir. Fakat hadis şerh geleneği içinde önemli bir yere sahip olan İbn Hacer el-Askalânî'ye (ö. 852/1449) göre her ne kadar söz konusu rivayetin zahirinden bu hükmü çıkarmak mümkün ise de konuyla ilgili bütün rivayetler göz önüne alındığında sahâbenin bu konuda Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen haberlere tabi olduğu ve asla bunun dışına çıkmadığı açıkça görülmektedir.³⁴⁴ Ayrıca Süyûtî de bu rivayetin aynı ayetler hakkında yine İbn Ebû Dâvûd'un Ebû Ya'lâ el-Mevsilî (ö. 307/919) kanalıyla Übey b. Ka'b'dan (r.a.) naklettiği başka bir rivayetle çeliştiğinin altını çizmektedir.³⁴⁵ Bu rivayete göre Kur'ân cem edilirken Tevbe sûresinin sonuna gelindiğinde cem heyeti üyelerinden bazıları “Sonra sıvışıp giderler. Anlamamakta direndikleri için Allah da onların kalplerini haktan çevirmiştir”³⁴⁶ mealindeki ayetin sûrenin son ayeti olduğunu zannetti. Bunun üzerine Übey “Rasûlullah (s.a.s.) bana bu ayetten sonra şu iki ayeti okuttu” diyerek “Andolsun, size içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki...” mealindeki ayetten başlayıp sûre sonuna kadar okudu.³⁴⁷

Konuyla ilgili İbn Âşûr'a gelince o da İslam alimlerinin ittifakı üzere ayetlerin tertibinin tevkîfî olduğunu ve Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından vahyin nüzulü göz önünde bulundurularak yapıldığını ifade etmektedir. Burada “حسب نزول الوحي = vahyin nüzulünün göz önünde bulundurulması” kaydıyla söz konusu tertipte Cebrail'in (a.s.) etkisine dikkat çekmektedir. Nitekim ona göre sûrelerde belli sırayla zikredilen ayetler

³⁴³ Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd es-Sicistânî, **Kitâbu'l-mesâhif**, Beyrut, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002, I, 221.

³⁴⁴ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, **Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1379, IX, 15.

³⁴⁵ Süyûtî, **el-İtkân**, I, 193.

³⁴⁶ Tevbe Sûresi 9/127.

³⁴⁷ İbn Ebû Dâvûd, **Kitâbu'l-mesâhif**, I, 222-223.

de esasen Hz. Peygamber'in (s.a.s.) de kendi içtihadıyla değil Cebrail'in (a.s.) ona bildirmesiyle tertip edilmiştir. Yukarıda Osman b. Ebu'l-Âs'tan (r.a.) nakledilen rivayette de bu gerçeğe vurgu yapılmaktadır. Ayrıca İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) Kur'an'ın nüzulü ve ayetlerin tertibiyle ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: "Ayetler bir şeyler öğrenmek maksadıyla soru sorana cevap olarak inerdi ve Cebrail (a.s.) getirdiği ayetin (Kur'an'da) yerleştireceği konumu Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gösterirdi."³⁴⁸ İmam Malik (ö. 179/795) de sahâbe-i kirâmın Kur'an'ı Hz. Peygamber'den (s.a.s.) işittiği tertip üzere bir araya getirdiğinin altını çizmektedir.³⁴⁹ Ne var ki bu tertip Kur'an'ın Cebrail (a.s.) tarafından Hz. Peygamber'e (s.a.s.) bütün olarak okunduğu Onun da sahâbesine aktardığı arza-ı ahîreye³⁵⁰ dayanmaktadır. Bu bağlamda ayetlerin tertibi hususunda elimizdeki Mushaf ile Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tilaveti arasında tam bir muvafakat olduğunu söylemek mümkündür.³⁵¹

İbn Âşûr'a göre ayetlerin tertibinin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) isnadını ispat edecek birçok delil ortaya koymak mümkündür. Kuşkusuz bu delillerin en önemlisi Kur'an'ı cem eden heyetin başında bulunan Zeyd b. Sâbit'in (r.a.) konuyla ilgili yaptığı kendi beyanatıdır.

Ayrıca daha önce de işaret ettiğimiz üzere Hz. Peygamber'in (s.a.s.) cehrî namazlarda, hutbelerde yahut çeşitli vesilelerle sahâbesine Kur'an okuması ve sahâbenin Kur'an'ı bu okuyuşlar üzerinden ezberlemesi de ayetlerin tertibinin tevkîfliliğini kanıtlar niteliktedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim cem edildiğinde onu Hz.

³⁴⁸ Süyûtî, **el-İtkân**, I, 195.

³⁴⁹ **A.e.**, I, 194.

³⁵⁰ Sözlükte "okumak, ezberden okumak, kitap karşılaştırmak" gibi manalara gelen arza kelimesi İslâmî ilimler literatüründe "her yıl Ramazan ayında, o zaman kadar nazil olan ayet ve sûrelerin Cebrail (a.s.) tarafından Hz. Peygamber (s.a.s.)'e okuması ve Hz. Peygamber (s.a.s.)'in de ona mukabelede bulunması için kullanılan bir terim" şeklinde tanımlanmaktadır. Her yıl sadece bir defa yapılan bu karşılıklı okuma işi Hz. Peygamber (s.a.s.)'in ahirete irtihal edeceği yıl bir kez daha tekrar etmiştir. Son olması hasebiyle bu arzaya arza-i ahire denilmiştir. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz: Muhammed Zahid el-Kevserî, **Makâlâtü'l-Kevserî**, Mısır, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty., s. 26; Abdalbaki Turan, "Arza", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 1991, III, 446-447; Ziya Şen, "Arza ve Mahiyeti", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 42, 2015, s. 43-64; Muhammed Mücellâ Rebabî'a, "el-Arzatü'l-Ahire li'l-Kur'ani'l-Kerim Beyne't-Tahammül ve'l-Tahmîl", **İslâmî İlimler Dergisi**, C.XI No: 1, 2016, s. 154-188.

³⁵¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 79.

Peygamber'in (s.a.s.) ağzından dinleyen sahâbeden hiçbirisi söz konusu tertibe itiraz etmemiş ve bu konuda sahâbenin icması sabit olmuştur. Konuyla ilgili bir diğer delil ise Kur'an'ın her inen ayetinin Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından yazıya geçirilmesidir. İbn Âşûr'a göre her ne kadar sahâbe-i kirâm ayetlerin korunması konusunda yazıdan ziyade hafızalarına itimat etseler de Hz. Peygamber (s.a.s.) ileride çıkabilecek ihtilafa karşı ek bir tedbir olarak kendisine inen her ayeti yazdırmıştır. Nitekim bu konuda belki İslam medeniyetinin ilk müessesesi olarak değerlendirilmesi mümkün olan vahiy katipliği ihdas edilmiştir. Vahiy katiplerinin Kur'an'ı Hz. Peygamber'in (s.a.s.) verdiği talimatlar doğrultusunda yazıya geçirmeleri de ayetlerin sıralanmasının ilahî tevkîfe tabi olduğunun açık bir göstergesidir.³⁵²

Öte yandan İbn Âşûr, ayetlerin tertibi ile Kur'an'ın i'câz yönleri arasında da ilişki kurmaktadır. Bu konuda Kur'an'ın bir bütün olarak değil yirmi üç yıllık süre zarfında peyderpey/müneccemen nazil olduğunun altını çizmekte ve kimi zaman birden çok ayetin ardarda kimi zaman ise baştan sona bir sûrenin bütün olarak indirildiğine dikkat çekmektedir. İbn Âşûr'a göre hem toplu inen ayetler hem de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) direktifleri doğrultusunda sıraya konulan ayetler bu tertip üzere Kur'an'ın i'câz vasfını açığa çıkaran en önemli hususiyetlerden birisidir. Ne var ki ayetlerin tertibi değiştirilecek olursa Kur'an'ın nazma dayalı i'câz vecihlerinden de söz etmek mümkün olamaz.³⁵³

Kur'an ayetlerinin tertibinin tevkîfî oluşu ve buna bağlı olarak ayet tertibinin i'câzla ilişkilendirilmesi bazı alimler nezdinde her bir ayetin öncesi ve sonrasıyla zorunlu olarak münasebetinin olması gerektiği kanaatini ortaya çıkarmıştır. Bu çerçevede ilk olarak İbn Ziyâd en-Nîsâbü'rî (ö. 324/936) tarafından ileri sürülen münasebet düşüncesi Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Zemahşerî ve Râzî tarafından geliştirilmiş ve Burhâneddîn el-Bikâî (ö. 885/1480) tarafından zirveye çıkartılarak ayetleri anlamda asla dayalı bir tefsir metot olarak kullanılmıştır. Son dönemlerde Hindistanlı alim Hamiduddîn Ferâhî'nin sıkça gündeme getirdiği münasebet konusu modern dönem tefsir çalışmalarının usul arayışlarının da merkezine oturmuştur. Öte

³⁵² A.e., I, 79.

³⁵³ A.e., I, 79.

yandan bazı alimler ise Kur'ân'ın yirmi üç yıllık bir zaman diliminde farklı konularda ve farklı sebeple nazil olduğu gerçeğine dayanarak her bir ayet arası münasebetin kurulmasının asla mümkün olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Kanaatini bu yönde beyan eden İzzeddin İbn Abdüsselam (ö. 660/1262) ve Şevkânî (ö 1250/1834) gibi alimler Râzî ve Bikâî'yi ayetler arası kurdukları zorlama ilişkilerden dolayı ağır bir dille eleştirmiş ve tefsirlerinde bu metodu takiple ortaya koydukları anlamları “Allah'ın (c.c.) kelamı hakkında yasaklanmış re'y” olarak değerlendirmişlerdir.³⁵⁴

İbn Âşûr'a gelince o da İbn Abdüsselâm ve Şevkânî ile aynı doğrultuda ayetler arasında zorlama ilişkilerin kurulmasının doğru olmadığına dikkat çekmektedir. Zira İbn Âşûr'a göre her bir ayetin mutlaka kendisinden önceki ayetle ilişkili olma zorunluluğu yoktur. Ayetlerden bazıları kendisinden önceki veya sonraki ayetlerle farklı zamanlarda ve bağlamlarda indirilmiş ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) talimatıyla bulunduğu konuma yerleştirilmiş olabilir. Bu durumda söz konusu ayetler arasında konu bütünlüğü olmayıp bilakis her bir ayet kendine özgü bağlamda indirilmiştir. Dolayısıyla bu tür ayetleri tefsir ederken her birini kendi bağlamlarında ele almak gerekmektedir. Örneğin; Bakara 2/238. ayette müminlerin beş vakit namaza önem vermeleri gerektiği ve özellikle orta namaz ve gece namazlarına dikkat etmelerine vurgu yapılırken önceki ve sonraki ayetlerde aile hukukundan, aile içi ilişkilerden ve eşler arası muamelelerden bahsedilmektedir. Bu ayette önceki ve sonraki ayetlerle doğrudan ilişkisi olmayan istidrâdî (antiparantez) bir açıklamaya yer verildiği görülmektedir.³⁵⁵ Nitekim İbn Âşûr'a göre Kur'ân, her ne kadar nazil olduğu ilk günden itibaren her bir ayeti yazıya geçirilen bir kitap hüviyeti taşıyor olsa da konuları ele alışı bakımından bir eğitim kitabından ziyade hidayet, irşad, uyarı kitabı üslubuna

³⁵⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, **Fethu'l-kadîr**, Beyrut, Mahfûzu'l-Alî, ty., I, 72-73; Mehmet Faik Yılmaz, “Münâsebâtü'l-âyât ve's-süver”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 2006, XXXI, 569-571. Ayrıca bir ulûmu'l-Kur'ân konusu olarak “Münâsebet” ilminin ortaya çıkışı ve tarihsel gelişimi hakkında daha geniş bilgi için Bkz.: Mehmet Fâik Yılmaz, **Ayetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009, s. 34-93; Akîd Hâlid el-Azzâvî, **el-Münâsebâtü'l-Kur'âniyye**, Dîmeşk, Dâru'l-Asmâ, 2016, s. 19-35; Sabri Demirci, “Kur'ân Ayetleri ve Sûreleri Arasındaki Tenâsüb”, **EKEV Akademi Dergisi**, C.XIX, No:62, 2015, s. 149-153.

³⁵⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 80-81. Benzer örnekler için Bkz.: **A.e.**, II, 15,193, IV, 269, VI, 63, IX, 165, 260 v.d.

sahiptir. Dolayısıyla Kur’ân’da konular ele alınırken muhatabın bilgilendirilmesinden ziyade hidayete/doğru yola eriştirilmesi gaye edilmektedir. Bu sebeple Kur’ân’da ele alınan konular bir bilim kitabında olduğu gibi her zaman sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ilerlemez bilakis anlatımda sıklıkla Kur’ân’ın aslî gayelerine vurgu yapan bu tarz istidradî açıklamalara atıfta bulunulur.³⁵⁶ Ancak İbn Âşûr buna rağmen, Kur’ân ayetlerinin tertibinin büyük oranda Hz. Peygamber’e (s.a.s.) isnad edilmesi hasebiyle müfessirlerin ayetleri tefsir ederken yine de münasebet olgusunu göz önünde bulundurması gerektiğine dikkat çekmekte ve zorlama yorumlardan kaçınmak şartıyla buradan elde edilecek manalara da ayetle ilgili açıklamalarda yer verilmesi gerektiğine işaret etmektedir.³⁵⁷

4) Duraklar (Vukûfu’l-Kur’ân)

وقوف/vukûf kelimesi sözlükte “durdurmak, alıkoymak, bekletmek” anlamlarına gelen وقف/vakf mastarından türetilen çoğul bir isimdir. Ayrıca “eğlenip oyalanmak, ayakta durmak” anlamında geçişsiz (lazım) fiilin mastarı olarak da kullanılan “vukuf” kelimesi bu yönüyle ıstılâhî anlamın dışında kalmaktadır.³⁵⁸

Vakf konusu genellikle Kur’ân’ın okunuşuyla alakalı bir hususiyet olarak görülmesi hasebiyle daha ziyade kıraat ve tecvit ilimleri alanında inceleme konusu edilmiştir. Bu sebeple “vakf” kavramı hakkında ortaya konulan ıstılâhî tanımlarda daha çok bu ilimlerin ilkeleri (mebâdi) göze çarpmaktadır. Bu çerçevede “vakf” kavramıyla ilgili efradını cami ağıyarını mâni mahiyet tanımının İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1429) tarafından yapıldığını söylemek mümkündür. İbnü’l-Cezerî vakfı şöyle tarif etmektedir: “Vakf, bir kelime üzerinde, tilavete yeniden başlamak maksadıyla adet olduğu üzere nefes alacak kadar bir zaman sesi kesmek anlamına gelmektedir.”³⁵⁹ İbn Âşûr da bu tanıma yakın ifadelerle ortaya koyduğu vakıf tarifinde bir kelime üzerinde

³⁵⁶ A.e., II, 465.

³⁵⁷ A.e., I, 81.

³⁵⁸ İbn Manzûr, **Lisânu’l-arab**, VI, 4898; Mütercim Asım Efendi, **Kâmûsu’l-muhîd Tercümesi**, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013, IV, 3886-3887.

³⁵⁹ Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, **en-Neşr fî kırâati’l-aşr**, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ty., I, 240.

sesin kesilmesine ve sesin kesilme süresinin normal şartlarda bir kişinin nefes alabileceği kadar bir müddet olduğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca tefsir-vakf ilişkisi bağlamında mana üzerindeki tesirine de dikkat çeken İbn Âşûr, asli anlamın tayininde vakfların etkin rol oynadığını ve bazen vakfın değişmesiyle anlamın da farklı mecralara kaydığını örneklerle açıklamaktadır.³⁶⁰

İbn Âşûr, Âl-i İmrân 3/146. ayetin başında geçen “وَكَايْنٌ مِّنْ نَّبِيٍّ قُتِلَ مَعَهُ رَيْثُونَ”³⁶¹ cümlesini vakfların anlam üzerindeki etkisine örnek olarak zikretmektedir. İbn Âşûr’a göre şayet قتل/kutile fiilinde durulursa ayet “birçok peygamberin kavmi ve düşmanları tarafından öldürüldüğü ve peygamberlere tabi olanların ise bu durumdan hiç etkilenmediği ve onların açtığı yolda devam ettikleri” şeklinde anlaşılır. Böylece söz konusu ayette Allah teâlâ, müşriklerin farzımuhal; Hz. Peygamber (s.a.s.) bir savaşta öldürülürse müminlerin zafiyete kapılacağı hususundaki beklentilerini boşa çıkarmaktadır. Nitekim Âl-i İmrân 3/144. ayette³⁶² bu anlamı teyit eden açıklamalara yer verilmektedir. Öte yandan İbn Âşûr, قتل/kutile fiilinde vakf yapılmadan geçilir ve كثير/kesîr kelimesinde durulursa ayetin farklı bir mana ifade edeceğinin altını çizmektedir. Buna göre söz konusu ayetten birçok peygamberle birlikte takva ehli yiğitlerin hak yolda öldürüldüğü ve geride kalan müminler ise bu durumda zaafa düşmeyip sebat ettikleri anlaşılır. Nitekim Âl-i İmrân 3/169-170. ayetler³⁶³ ise bu anlamı tavzih eder niteliktedir.³⁶⁴

İbn Âşûr, Âl-i İmrân 3/7. ayette geçen “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” cümlesindeki vakf farklılıklarından hareketle, kimlerin müteşabihat bilgisine sahip olduğu hususunda ortaya çıkan ihtilafları da vakfların anlama tesirine örnek olarak

³⁶⁰ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 82.

³⁶¹ Ayette geçen "قتل" kelimesini Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr ve Âsım'ın ravilerinden biri olan Ebubekir sülasi mücerredin meçhul siğasında قُتِلَ/kutile şeklinde okurken, İbn Âmir, Hamza, Âsım, Kisâî, Halef ve Ebû Ca'fer ise mufâale babının malum siğasında قَاتِل/kâtele şeklinde okumuşlardır. Nitekim İbn Âşûr tefsirin mukaddimesinde ayetleri izah ederken Nâfi kiraatine öncelik vereceğini beyan etmektedir. (Bkz: **A.e.**, I, 63) Bu sebeple konuyla ilgili ortaya koyduğu örnekte de Nâfi kiraatini dikkate alarak açıklama yapmaktadır. Bkz: **A.e.**, IV, 118.

³⁶² Ayette mealen şöyle buyrulmaktadır: “Muhammed, ancak bir peygamberdir. Ondan önce de nice peygamberler gelip geçmiştir. Şimdi o ölür veya öldürülürse sizler gerisin geri mi döneceksiniz?!”

³⁶³ Ayetlerde mealen şöyle buyrulmaktadır: “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayın. Bilakis onlar diridirler; Allah'ın lütuf ve kereminden kendilerine verdikleri ile sevinçli bir halde Rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadırlar. Arkalarından gelecek ve henüz kendilerine katılmamış olan şehit kardeşlerine de hiçbir keder ve korku bulunmadığı müjdesinin sevincini duymaktadırlar.”

³⁶⁴ **A.e.**, I, 82.

zikretmektedir. Buna göre “إلا الله” ifadesinde durulması halinde ayetten, müteşabihatın tevilini ancak Allah’ın (c.c.) bilebileceği ve ilimde derinleşen kişilerin ise bu konuda ancak imanlarını izhar ettikleri anlaşılırken “والراسخون في العلم” ifadesinde durulduğunda ise ilimde derinleşenlerin de bu hususta bilgi sahibi olduğu anlamını çıkarmak mümkün olduğunu beyan etmektedir. Yine İbn Âşûr, et-Talâk 65/4. ayette geçen “وَاللَّائِي يَيْسَنَ مِنَ الْمَجِيضِ مَنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضَنْ” cümlesinde vakfın değişmesiyle anlamın da değişeceğine dikkat çekmektedir. Buna göre “لم يحضن” ifadesinde durulduğunda hayz görmeyen kadınların iddet süresinin hayızdan kesilenler gibi üç ay olduğu anlaşılmaktadır. “ثلاثة أشهر” ifadesinde durulduğunda ise bu sürenin üç ay değil hamile kadınlarda olduğu gibi çocuk doğurma süresi kadar olduğu anlaşılmaktadır.³⁶⁵

Vakıfların mana üzerindeki etkisine ulumu'l-Kur’ân kaynaklarında da dikkat çekilmiştir. Nitekim Zerkeşî bu çerçevede vakfın, Kur’ân’ın eda keyfiyeti hususunda yüce bir ilim olduğunu belirtmekte ve ayetlerde ortaya konulmak istenen anlamların açıklanması ve ayetlerden yeni hükümlerin çıkarılması veya anlaşılması mümkün olan müşkül anlamların giderilmesi gibi konularda önemli bir işleve sahip olduğunu ifade etmektedir.³⁶⁶

Kur’ân’da Vakıf Türleri

Normal şartlar³⁶⁷ altında Kur’ân tilaveti esnasında vakf, ya nefesin yetmemesi, aksırık, öksürük gibi zorunlu hallerde ya da lafız-mana ilişkisi göz önünde

³⁶⁵ Fakat İbn Âşûr’a göre bu ikinci anlamı ayete yüklemek isabetli olmayacaktır. Çünkü hayız görmeyen bir kadın hamile kalamayacağından iddet için ona hamilelik süresinin takdir edilmesi doğru değildir. Bu sebeple İbn Âşûr söz konusu ayetin tefsirinde lafız-mana ilişkisi göz önünde bulundurarak “واللاء لم يحضن” ifadesinde durulması gerektiğinin altını çizmektedir. Bkz.: A.e., I, 82, XXVIII, 315.

³⁶⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 492.

³⁶⁷ Burada “normal şartlar” kaydından maksat bir kârînin tek harf üzere yalnız veya bir topluluk huzurunda Kur’ân okumasıdır. Kur’ân’ın farklı vecihlerinin ortaya konulduğu kıraat meclislerinde yahut Kur’ân tilavetiyle ilgili bir imtihan ortamında kârîlerin farklı gerekçelerle durması veya durdurulması mümkündür. Buna göre kıraat meclislerinde farklı vecihleri göstermek için ortaya konulan duraklar الوقف الانتظاري/vakf-ı intizârî imtihan ortamında talebenin bilgisinin ölçmek için yapılan vakflar ise الوقف الاختباري/vakf-ı ihtibârî diye isimlendirilir. Krş: İsmail Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okuma Kâideleri*, İstanbul, İFAV, 2008, s. 328; Nihat Temel, *Kur’an Kıraâtında Vakf ve İbtidâ*, İstanbul, İFAV, 2001, s. 66; Abdurrahman Çetin, “Vakf ve İbtidâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV, 2012, XLII, 462.

tilavette hoş karşılanmadığını beyan etmişlerdir.³⁷³ Öte yandan İmam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) talebesi olan Ebû Yûsuf (ö. 182/798) Kur'ân lafızlarının, durulması hoş olanlar ve olmayanlar diye gruplara ayrılmasının doğru olmadığını ve söz konusu durakların tam-nakıs veya güzel-çirkin diye isimlendirilmesinin bidat olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre Kur'ân her yönüyle mu'ciz olup i'câz vasfına sahip olması bakımından onun tikel lafızları ile tümel bir kitap olması arasında hiçbir fark yoktur. Başka bir ifadeyle Kur'ân hem Fatiha sûresinden Nâs sûresine kadar bütüncül olarak hem de tikel anlamda tek tek lafızlarıyla noksansız ve eşi-benzeri olmayan bir kitaptır.³⁷⁴ Ayrıca Endülüslü meşhur kıraat alimi Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) vakf hususunda ayet sonlarına yani fâsılalara itimat edilmesinin daha hoş olacağını zira bunun Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünneti olduğunu beyan etmektedir.³⁷⁵ Yine Beyhakî (ö. 458/1066) de lafız-mana ilişkisi bakımından iki ayet arasında bir alaka olsa bile her ayetin sonunda durulmasının Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetine ittiba kabilinden daha faziletli olduğunu beyan etmektedir.³⁷⁶ Nitekim daha önce fâsıla konusunda bahsi geçtiği üzere Ebû Dâvûd'un *es-Sünen* adlı hadis mecmuasında Ümmü Seleme'den (r.anha) nakledilen haberde, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Kur'ân'ı ayet ayet bölerek okuduğu bildirilmekte ve Fatiha sûresini okuyuşu örnek olarak zikredilmektedir.³⁷⁷

İbn Âşûr'a göre ise her ne kadar ayetin manası üzerinde vakfların etkisi inkâr edilemez ise de Kur'ân'da yer alan hiçbir kelimedede durmanın veya durmamanın zorunluluğundan söz etmek doğru değildir. Nitekim İbnü'l-Cezerî de Tecvit ilmine dair nazım şeklinde kaleme aldığı *el-Mukaddime* adlı eserinde bu konuya şu beyitle temas etmektedir. "Kur'ân'da sebebi olmaksızın vâcib veya haram hükmü verilebilecek hiçbir durak (vakf) yoktur."³⁷⁸ Ancak yine de manayla ilişkisi bakımından vakıfları uygun veya en/daha uygun olanlar şeklinde kısımlara ayırmak mümkündür. Nitekim alimler bazen cümlelerin tamamlandığı yerde vakf yapmayı hoş

³⁷³ Ebû Bekir Muhammed İbnü'l-Enbârî, *İdâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ'*, Dimeşk, Matbu'âtı Mecmai'l-Lağati'l-Arabiyye, 1971, I, 108; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 502.

³⁷⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 271.

³⁷⁵ Dânî, *el-Muktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ'*, s. 145.

³⁷⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 271.

³⁷⁷ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, el-Hurûf ve'l-kırâ'ât, I.

³⁷⁸ "وليس في القرآن من وقف يجب ولا حرام غير ما له سبب" Bkz.: Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd, Cidde, Dâru Nuri'l-Mektebât, 2006/1427, s. 7.

karşılarken bazen de cümle tamamlanmaksızın mananın bir anlık durmayı gerektirdiği yerlerde sekte yapmayı daha hoş görmüşlerdir. İbn Âşûr, Arap dil kurallarının apaçık ortada olduğuna dikkat çekerek hem bu dil kurallarının hem de sözün iç ve dış bağlamının ayetle ilgili yanlış anlamalara engel olacağının altını çizmektedir. Bu bağlamda örnek olarak el-Mümtehine 60/1. ayette geçen “يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا” “بِاللَّهِ رَبِّكُمْ” cümlesini zikretmektedir. Ona göre bu ayeti okuyan kişi “الرسول” kelimesinde dursa ve kaldığı yerden ayete devam etse bile onu dinleyen Arap diline vakıf bir kimsenin, bu ayette insanlara Allah’a (c.c.) iman edilmemesinin tembihlendiği anlamının aklının ucundan geçmesi asla mümkün değildir. Çünkü ayette Allah teâlâyâ iman konusu “ربكم = sizin rabbiniz” ifadesiyle pekiştirilmektedir. Dolayısıyla Allah teâlânın rab olduğu ikrar edildikten sonra kulların Rabbine iman etmekten alıkonulması nasıl düşünülebilir?! Yine konuyla ilgili bir başka örnek olarak “أَأَنْتُمْ أَشْدُّ” “أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا” ayeti³⁷⁹ de ele alınabilir. Söz konusu ayette cümle “أَمْ السَّمَاءُ” ifadesinde tamamlanmış olmasına rağmen ayetin fâsılası olan “بَنَاهَا” kelimesinde duran bir okuyucuyu dinleyen aklına bu kelimenin bir önceki cümlenin ögesi olduğu gelmez. Çünkü Arapça dil kurallarını bilen bir kişinin, tercih anlamında kullanılan hemze-i istifhamla başlayan bir cümlede tercihe konu olan unsurların müfred yani cümle olmaması gerektiğini de bilmesi gerekir.³⁸⁰

İbn Âşûr’a göre Kur’ân, muhatapları tarafından anlaşılması ve inkârcıların ise bir benzerini getirme hususunda acziyetlerini itiraf etmeleri için indirilmiştir. Bu çerçevede Kur’ân’ın özellikle ilk muhataplar tarafından tam olarak anlaşıldığı tartışmasız kabul edilmesi gereken bir gerçektir. Ancak onun eşsiz bir kitap olduğu ve bir benzerinin getirilemeyeceği hususunda inkârcılara karşı meydan okuması (tahaddî) konusu ise ilk muhatapların tamamının değil özellikle şiir ve hitabet gibi edebî alanlarda mahir olanların dikkatini çeken bir mesele olmuştur. Kuşkusuz bu yönüyle Kur’ân’ın eşsizliğini/i’câzını ortaya koyan hususiyetlerden bazıları da Bedi’ ilminin terminolojisinde “muhassinatu’l-kelâm” diye isimlendirilen sözü lafız ve mana yönüyle güzelleştiren edebî sanatlardır. Ayet sonlarında yer alan ve şiirdeki kafiyele veya düz yazıdaki secîlere benzeyen fâsılalar da bu edebî sanatlardan birisi kabul

³⁷⁹ Nâziât Sûresi 79/27.

³⁸⁰ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, I, 83.

edilir. Daha önce de bahsi geçtiği üzere fâsılaların Kur'ân'daki sözdiziminde gelişigüzel yer almadığı bilakis bizzat arzu edilen bir konumda olduğu konusunda şüphe yoktur. İbn Âşûr buradan hareketle Kur'ân tilavetinde vakf yapılacak yerler hususunda fasılları dikkate almayarak aslında ayetlerde ortaya konulmak istenen aslî gayelerden birini ihmal edildiğinin altını çizmektedir.³⁸¹

Sonuç olarak İbn Âşûr vakf konusunda Kur'ân tilavetinde ayet sonlarındaki fâsılaların gözetilmesinin esas olduğunu beyan etmektedir. Çünkü ona göre özellikle ilk dönemlerde fasılalarda yer alan birtakım incelikler sayesinde Arap toplumunun önde gelen fikir adamlarına ve ediplerine meydan okunmuş ve Kur'ân'ın Allah (c.c.) tarafından gönderilen bir kitap olduğu toplumun her kesimi tarafından kabul görmüştür. Bunun yanı sıra İbn Âşûr, selef alimlerinin de fâsılaların haricinde kalan vakıflara pek de önem göstermediğini altını çizmektedir. Bu konuda Nahhâs'ın, Abdullah b. Ömer'den (r.a.) nakledilen ve yukarıda zikrettiğimiz habere dayanarak meselenin vucubuna hükmetmesini ise delilin delaletinin katılığı açısından zayıf bulmaktadır. İbn Âşûr'a göre vakıflar, sonraki asırlarda edebî zevkleri üst seviyede olmayan sıradan Arap toplumlarının ve farklı milletlerin İslam'a girmesi üzerine bazı alimler tarafından Kur'ân'ın kolay anlaşılabilmesi için ihdas edilmiştir. Her geçen asırda vakf konusuna duyulan ilgi ve alakanın artmasıyla ayetlerin tefsirinde vakfların işlevselliğine daha ziyade önem verilmiş böylece belli bir anlam göz önünde bulundurularak ortaya konulan vakflar onları vaz edenlerin anladığı anlamın da önüne geçirilmiştir.³⁸²

C) KUR'ÂN'IN SÛRE TASNİFİ

1) Sûrenin Tanımı

a) İştikak ve Sözlük Anlamı

Sözlükte “yukarılara sıçramak, tırmanmak” anlamındaki سور/sevr mastarından türeyen ve çoğulu سور/süver olan سورة/sûre kelimesinin sözlük anlamı hakkında iki farklı görüş ileri sürülmektedir.³⁸³ Kelimenin hemzesiz okunduğunu söyleyen bazı

³⁸¹ A.e., I, 83.

³⁸² A.e., I, 84.

³⁸³ Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, s.435.

alimler “bir topluluğun yaşadığı bölgeyi veya şehri kuşatan duvar, sur” anlamına dikkat çekmekte ve kelimenin sonundaki müenneslik alameti olan ة/tâ harfinin ise قطعة/kıt’a anlamından hareketle konulduğunu beyan etmektedirler. Buna göre Kur’ân sûreleri belli konular çerçevesinde ihtiva ettiği ayet toplulukları ile tıpkı evleri kuşatan ve insan topluluklarını içine alan şehir surlarına veya dört bir yanı duvarlarla çevrili binanın bir parçasına benzetilmektedir. Yine kelimenin hemzesiz telaffuzuyla ilgili “tertîp, düzen” anlamına da vurgu yapılmaktadır. Bu çerçevede sûreleri meydana getiren ayetlerin belli bir münasebet ve tertîp üzere sıralandığına dikkat çekilmektedir. Nitekim kelimenin bu anlamı ayetler arasında münasebet olduğunu savunanlar tarafından muarızlarına karşı delil olarak zikredilmektedir.³⁸⁴ Ayrıca “sûre” kelimesinin “derece, mertebe, makam” anlamında kullanıldığı ve bu yönüyle Kur’ân’ın Allah’ın kalamı olması bakımından yüksek konumuna işaret edildiği bildirilmektedir.³⁸⁵ İbn Mes’ûd’dan (r.a.) nakledilen “Bu, Bakara sûresinin indirildiği makamdır” ifadesi de bu anlamı teyit etmektedir. Kelimenin hemzeli olarak سورة/su’re şeklinde okunduğunu söyleyen alimlere göre ise “içilen sudan arda kalan miktar, artık” anlamındaki سور/su’r mastarından türetilmektedir. Nitekim Araplar “Bardakta bir miktar su bıraktım” anlamında “أسأرت في القدح” tabirini kullanmaktadırlar. Buna göre sûrelerin, Kur’ân’ın bütünlüğü içerisinde belli bölümleri meydana getirdiğine işaret edilmektedir.³⁸⁶ İbn Atıyye Kureyş ve ona mücavir olan Huzeyl, Kenâne ve Benî S’ad kabilelerinin lehçesinde söz konusu kelimenin hemzesiz, Temim kabilesinde ise hemzeli olarak okunduğunu bildirmektedir.³⁸⁷ İbn Âşûr da buna istinaden kelimenin hemzeli veya hemzesiz okunuşunun iştikakla ilgili olmayıp bilakis lehçesel farklılıklardan kaynaklandığına dikkat çekmektedir. Zira Kureyş’le birlikte adı geçen kabilelerin konuşmalarında hemzeye asla yer vermediklerini öte yandan Temim kabilesinin ise hemzeyi vurguladığını ifade etmektedir. Örneğin; وجوه/vucûh, وعاء/vi’â’, وشاح/vişâh kelimeleri Temim lehçesinde أجوه/ucûh, إءاء/i’â’, إشاح/işâh şeklinde telaffuz edilirken ذنب/zi’b kelimesi Kureyş lehçesinde ذيب/zîb şeklinde kullanılmaktadır. Bu konuda Ferrâ’dan, Temim kabilesinin bu gibi kelimelerin

³⁸⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 388-387.

³⁸⁵ Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu’l-muhîd Tercümesi*, II, 2037.

³⁸⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 165.

³⁸⁷ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, I, 52-53.

telafluzlarıyla ilgili genel tutumundan hareketle bazen hemzesiz olduğu ittifakla bilinen kelimeleri bile hemzelediklerine dair bir görüşü aktarmaktadır. Bu çerçevede Temim kabilesinin “ağıt yakmak” anlamındaki رثى/raşâ, “telbiye getirmek” anlamındaki لبي/lebbâ ve “tatlı olmak” anlamındaki حلى/halâ fiillerini hemzeli olarak telafluz ettiği bildirilmektedir.³⁸⁸ Dolayısıyla İbn Âşûr “sûre” kelimesinin iştikakı hakkında iki ihtimalin olmadığını bilakis sadece “bir köyü veya merayı kuşatan duvar” anlamında سور/sûr mastarından türetildiğini ifade etmektedir.³⁸⁹

İbn Âşûr, kelimenin çoğul formuyla ilgili سور/süver kelimesinin dışında Kürâunneml lakabıyla bilinen ve Kûfe dil mektebine mensup alimlerden biri olan Ali b. el-Hasen el-Hünâî’den (ö. 310/922) سور/sûr şeklinde geldiğine dair bir görüş nakletmektedir. Ancak Zerkeşî bu kelimenin Kur’ân sûreleri için değil söz konusu ifadenin gerçek anlamı olan bina duvarları için kullanıldığının altını çizmektedir.³⁹⁰

b) Terim Anlamı

İslam alimleri bir ulûmu’l-Kur’ân terimi olarak “sûre” kavramı hakkında birbirine yakın ifadeler içeren farklı tanımlar ortaya koymuştur. Her bir alim sahip olduğu Kur’ân tasavvuru çerçevesinde önemli gördüğu konuları tanımına taşımuştur. Buna göre Ca’berî (ö. 732/1332) sûreyi, “başı ve sonu belli en az üç ayetten meydana gelen Kur’ân”³⁹¹ şeklinde tanımlarken sûrelerin, makro planda Kur’ân’ın bütününi yansıtan bir ayna olduğuna ve bir sûrenin bu muhtevaya sahip olabilmesi için en az üç ayetten teşekkül etmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Burada sûrenin Kur’ân olarak tanımlanmasının ayetlerdeki kullanımıyla ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Zira Kur’ân’da tekil ve çoğul formlarda on yerde zikredilen “sûre” kelimesi, muhteva bakımından Kur’ân’la aynı anlamda kullanılmaktadır.³⁹² Sûrelerin en az üç ayetten teşekkül etmesi gerektiği kaydı ise hem rivayet yoluyla Hz. Ömer’e (r.a.) isnad

³⁸⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 85.

³⁸⁹ A.e., I, 337.

³⁹⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 388.

³⁹¹ A.e.

³⁹² Frants Buhl, “Sûre”, *MEB İslam Ansiklopedisi*, Eskişehir, ETAM, 2001, XI, 48; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara, TDV, 2015, s. 57.

edilmekte³⁹³ hem de pratikte Kur’ân’ın en kısa sûresi olan Kevser sûresinin üç ayet olmasına istinaden istikra yoluyla bilinmektedir.

Süyûtî’nin naklettiği bir başka tanımda “isimleri bizzat Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından belirlenen ayet toplulukları”³⁹⁴ olduğu ifade edilerek sûrelerin meydana gelişindeki tevkîfliğe vurgu yapılmaktadır.

İbn Âşûr’un ortaya koyduğu tanımın ise diğerlerine nazaran daha geniş ve etrafını cami bir hüviyete sahip olduğunu söylemek mümkündür. Zira İbn Âşûr bu tanımda sûrelerin hem yapısal özelliklerine hem de muhtevasına dair açıklamalar yapmaktadır. Buna göre o, sûreyi şöyle tanımlamaktadır:

السورة قطعة من القرآن معينة بمبدأ ونهاية لا يتغيران، مسماة باسم مخصوص، تشتمل على ثلاث آيات فأكثر في غرض تام ترتكز عليه معاني آيات تلك السورة، ناشيء عن أسباب النزول، أو عن مقتضيات ما تشتمل عليه من المعاني المتناسبة.

“Sure, Kur’ân’dan, başı ve sonu değişmeksizin bilinen, kendine has bir isimle anılan, söz konusu sûreyi meydana getiren ayetlerin üzerinde yoğunlaştığı belli bir hedef çerçevesinde en az üç ayetten oluşan ve bir hadise (sebeb) üzerine yahut birbiriyle ilişkili manaları bir araya getirilmesi sonucu ortaya çıkan bölümdür.”³⁹⁵

İbn Âşûr’un yaptığı bu tanımlı tıpkı Kur’ân tanımında olduğu gibi iki bölümde ele almak mümkündür. Birinci bölümde sûrenin yapısal özelliklerine temas etmekte ve bu çerçevede sûrelerin mahiyeti ve sınırları hakkında bilgiler vermektedir. Buna göre “sûre” kavramının Kur’ân’da yer alan belli bölümler için kullanılan özel bir isim olduğuna, dolayısıyla ne İslam’dan önce Cahiliye toplumunda ne de İslam’dan sonra Müslüman Araplar arasında Tevrat, İncil ve Zebûr gibi ilahi kitaplarda bulunan bölümler için kullanılmadığına dikkat çekmektedir. Belli sayıda ayetin bir araya gelmesiyle oluşan konu bütünlüğüne “sûre” adının verilmesi bizzat Kur’ân’ın kavramsallaştırdığı bir olgudur. Bu çerçevede “sûre” kavramının hususi olarak Kur’ân bölümleriyle ilgili kullanımına Kur’ân ve sünnette de rastlamak mümkündür. Örneğin;

³⁹³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, I, 54; İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbu’l-mesâhif*, I, 221; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 84.

³⁹⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 166.

³⁹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 84.

en-Nûr 24/1. ayette “سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا” ifadesiyle kelimenin sözlük anlamı değil terim anlamı kastedilerek söz konusu ayetin geçtiği Nûr sûresinin bütününe işaret edilmektedir.³⁹⁶ Yine tehattî ayetlerinde müşriklere karşı önce Kur’ân’ın bütünüyle sonra on sûresiyle son olarak tek bir sûresiyle meydan okunurken Kur’ân’da taksimi yapılan belli bölümlerin kastedildiği izahtan varestedir. Nitekim bu durum, söz konusu ayetler nazil olmadan önce Kur’ân’dan belli sûrelerin tamamlandığını açıkça göstermektedir.

Sûrelerin en az üç ayetten meydana geldiği hususundaki kayıt ise yukarıda da belirtildiği üzere Hz. Ömer’den (r.a.) nakledilen bir rivayete dayanmaktadır. Bu rivayete göre Hz. Ebubekir (r.a.) döneminde Kur’ân’ın cem faaliyetleri yürütülürken el-Hâris b. Huzeyme (r.a.) Tevbe sûresinin sonundan iki ayeti getirir ve bu ayetleri Hz. Peygamber’den (s.a.s.) işittiğine şahitlik eder. Akabinde Hz. Ömer (r.a.) de söz konusu ayetleri Hz. Peygamber’den (s.a.s.) işittiğine şahit olduğunu belirterek şöyle buyurur: “Şayet bu ayetler üç tane olsaydı onları birleştirip müstakil bir sûre yapardım.”³⁹⁷ Bu rivayetten hareketle Hz. Ömer’in (r.a.) sûrelerin en az üç ayetten oluştuğu kanaatine salt içtihat yoluyla değil sahip olduğu bir bilgiye dayanarak ulaştığını söylemek daha muhtemeldir. Bu çerçevede İbn Âşûr’a göre Kur’ân sûrelerinin en az üç ayetten meydana gelmesi gerektiği bilgisine istikra yoluyla da varmak mümkündür. Nitekim Kur’ân baştan sona incelendiğinde içindeki en kısa sûrenin Kevser sûresi olduğu ve onun da üç ayetten teşekkül ettiği görülecektir.

Tanımda “sûrelerin başı ve sonu bilinen bir yapı oluşturduğu” ve “her birinin kendine mahsus bir isimle anıldığı” kaydıyla da sûrelerin tayin ve tahdidindeki tevkîfilîğe vurgu yapılmaktadır. Nitekim İbn Âşûr, Kur’ân sûrelerinde yer alan ayetlerin miktarının belirlenmesi, tertibi ve sûrelere belli isimler verilmesi hususunda nüzul döneminin esas alındığının altını çizmektedir.³⁹⁸

Tanımın ikinci bölümünde ise sûrelerin muhtevası hakkında bilgiler verilmektedir. Buna göre sûreleri meydana getiren ayetlerin manalarının belli konular

³⁹⁶ A.e., XVIII, 142.

³⁹⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, I, 54; İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbu’l-mesâhif*, I, 221; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 84.

³⁹⁸ A.e., I, 85-86, 90.

üzerinde yoğunlaştığı bildirilmekte ve bu çerçevede her bir sûrenin bir ana fikre sahip olduğunu ifade etmektedir. Nitekim İbn Âşûr, tefsirinin önsözünde de bu konuya temas etmekte ve Kur'ân tefsirinde tikel ayetler anlaşılmaya çalışılırken sûreyi kuşatan bütüncül konuların gözden kaçırıldığını, bu gerekçeyle her sûrenin başında mutlaka o surede ele alınan konulara genel olarak dikkat çekeceğini beyan etmektedir.³⁹⁹ İbn Âşûr, teahdî ayetlerindeki sûre vurgusunu da bu konuyla ilişkilendirerek Kur'ân'da yer alan bir sûrenin i'câz vasfına sahip olabilmesi için mutlaka bir konu bütünlüğünün olması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre bir metnin eşsizliğini ortaya koyan fasıl-vasıl, îcâz-itnâb, iltifat gibi edebi sanatların ancak bir konu bütünlüğü içinde sunulması mümkündür. Bundan dolayı Kur'ân'ın mu'ciz bir kelim olduğu bildiren ve bir benzerinin getirilmesi hususunda müşriklere meydan okunan ayetlerde sûreleri oluşturan ayetlerin miktarına değil bizzat sûrelerin kendisine vurgu yapılmakta ve Kur'ân'da yer alan sûreler benzer bir sûrenin getirilmesi talep edilmektedir. Nitekim Şerefüddîn et-Tîbî (ö. 743/1343) de *el-Keşşâf* haşiyesinde bu minvalde Kur'ân nazmının eşsizliği konusunda ayet sayılarının önemli olmadığına bilakis sûre bütünlüğüne dikkat çekmektedir.⁴⁰⁰ Ayrıca İbn Âşûr, sahip olduğu bu bütüncül içerikten hareketle her bir sûreyi hatibin konuşmasına veya bir şairin söylemiş olduğu kasideye benzetmektedir. Çünkü tıpkı sûrelerde olduğu gibi hatip veya şairin maksadının anlaşılabilmesi için söz konusu hitabe veya kasidenin bütün olarak dinlenilmesi veya okunması gerekmektedir.⁴⁰¹

İbn Âşûr, yapmış olduğu tanımın sonunda sûrelerde ele alınan konuları ortaya çıkaran etkenlere dikkat çekmekte ve sûrelerin indirilişinde esas teşkil eden gerekçeler hakkında bilgiler vermektedir. Buna göre bazı sûrelerin nüzul döneminde yaşanmış birtakım hadiseler üzerine indirildiğini belirtmek suretiyle bu sûrelerin anlaşılmasında nüzul ortamının göz önünde bulundurulmasının altını çizmektedir. Nitekim İbn Âşûr bu çerçevede, ele aldığı her bir sûrenin girişinde Mekke'de mi yahut Medine'de mi nazil olduğu ve nüzul tertibinde nereye tekabül ettiği gibi konularda açıklamalar

³⁹⁹ A.e., I, 8.

⁴⁰⁰ Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh et-Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşfi an kunâi'l-rayb*, Dubai, Câizetu Dubayy ed-Duvelî, 2013, VII, 54.

⁴⁰¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 337.

yapmakta böylece sûrelerin indirildiği tarihsel ortam ve etkenler hakkında bilgiler vermektedir. Öte yandan İbn Âşûr, bazı sûrelerin ise tarihsel olaylardan ziyade mana bakımından birbiriyle uyumlu ayetlerin bir araya getirilmesiyle ortaya çıktığına dikkat çekmektedir. Buna göre sûrelerin belli konular çerçevesinde indirildiğine sûreyi meydana getiren ayetlerin ise bu temayı tamamladığına vurgu yapmaktadır. Nitekim yukarıda da bahsi geçtiği üzere İbn Âşûr, her sûre girişinde genel olarak o sûreyle ilgili ana konulara temas etmekte, sûreye verilen isimle bu konuları ilişkilendirmekte ve ayetleri yorumlarken de bu konulara göndermeler yapmaktadır.

2) Kur'ân'ın Sûrelere Taksimi

İbn Âşûr Kur'ân'ın sûrelere taksiminin bizzat Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından yapıldığına dikkat çekmekte ve Asr-ı saâdet'ten bu yana İslam alimlerinin çoğunun sûrelerin miktarı konusunda 114 sayısında ittifak ettiğini belirtmektedir. Ancak kaynaklarda bu genel ittifakın dışında bazı sahâbe ve tabiûn alimlerinden şaz olarak nakledilen farklı görüşlere de yer verilmektedir. Buna göre bazı alimler Enfâl ve Tevbe sûreleri arasında besmele yazılmadığından hareketle bu iki sûreyi bir kabul etmiş ve sûrelerin adedinin 113 olduğunu belirtmiştir. Yine Abdullah b. Mes'ûd'un (r.a.) kendisi için derlediği mushafta Nâs ve Felak sûrelerinin yer almadığı zira onun bu iki sûreyi Kur'ân'dan bir parça olarak görmeyip istiaze duası kabul ettiği dolayısıyla Mushaf'ta 112 sûre bulunduğu bildirilmektedir. Hatta bir rivayete göre İbn Mes'ûd'un (r.a.) Fatiha sûresini de mushafına almadığı bildirilmektedir. Öte yandan Übey b. Ka'b'ın (r.a.) derlediği mushafın sonunda ise Kunut dualarına yer verilmekle birlikte Fil ve Kureyş sûrelerini tek bir sûre olarak kaydedildiği rivayet edilmektedir.⁴⁰² Son olarak kaynaklarda tabiûn alimlerinden Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725) ve Ömer b. Abdulaziz'in (ö. 101/720) konu bütünlüğünden hareketle Duhâ ve İnşirah sûrelerini bir kabul ettiği, namazlarda bu iki sûreyi tek bir rekatta peşpeşe okuduğu ve aralarını besmeleyle ayırmadığı nakledilmektedir.⁴⁰³ İbn Âşûr'a göre bütün bu farklı görüşleri söz konusu alimlerin sûrelerin nüzülüyle ilgili yaklaşımlarına dayandırmak

⁴⁰² Süyûtî, **el-İtkân**, I, 204-206.

⁴⁰³ Fahreddîn er-Râzî, **Mefâtîhu'l-gayb**, XXXII, 2.

mümkündür.⁴⁰⁴ Nitekim İbn Mes'ûd (r.a.) Muavvizetey diye isimlendirilen ve Hz. Peygamber'e (s.a.s) müşrikler tarafından yapılan büyüden⁴⁰⁵ veya nazardan⁴⁰⁶ kurtulması için indirilen Nâs ve Felak sûrelerini dua olarak gördüğünden mushafına almazken Übey b. Ka'b (r.a.) Hz. Peygamber'in (s.a.s.) namazda dua olarak okuduğu Kunut dualarını mushafına birer sûre olarak kaydetmiştir. Yine aslında müstakil birer sûre olan ancak konu bütünlüğü ve aralarındaki münasebet göz önünde bulundurularak birleştirilen Duhâ ve İnşirah sûreleri ve de Fil ve Kureyş sûreleri aynı veya yakın sebepler üzere nazil olduğundan tek bir sûre kabul edilmişlerdir. Ancak sahâbenin ekserisi, ne Hz. Ebubekir (r.a.) döneminde Kur'ân'ın bir araya getirilirken ne de Hz. Osman (r.a.) döneminde çoğaltılırken sûrelerin sayısı ve heyeti hakkında ihtilafa düşmüştür. Hatta Hz. Osman'ın (r.a.) özel mushafların imha edilmesini emrettiği vakitte yukarıda ismi geçen sahabilerden de herhangi bir itiraz sadır olmamıştır. Böylece en azından Hz. Osman döneminde bütün aahabenin sûrelerin sayısı 114 olduğu ve sınırları belirlenmesi hususunda icma ettiğini söylemek mümkündür.⁴⁰⁷

Öte yandan İbn Âşûr, sûrelerin ihtiva ettiği ayetlerin miktarının da Asr-ı saadet'te bizzat Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından belirlendiğini ifade etmektedir. Nitekim İbn Abbas'tan (r.a.) nakledilen bir haberde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kendisine indirilen her bir ayetin hangi surede nereye yerleştirileceğini bildirdiği beyan edilmektedir.⁴⁰⁸ Bununla birlikte sahâbe-i kirâm, Hz. Peygamber'in (s.a.s) kıldırıldığı cehrî namazlar ve her yıl Ramazan ayında yapılan arzalar aracılığıyla ayetlerin sûre içindeki tertibi ve miktarı hakkında bilgi sahibi oluyorlardı. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kıraati cehrî olan namazlarda okuduğu tıvâl veya mufassal sûreler sahih rivayetler kanalıyla bizlere kadar ulaşmaktadır. Örneğin; birçok sahih kaynakta Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Kûsuf namazında Bakara, Âl-i İmrân ve Nisâ sûrelerini okuduğu bildirilmektedir.⁴⁰⁹ Yine en muteber hadis kaynaklarından olan

⁴⁰⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 85.

⁴⁰⁵ Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî, **Esbâbu nüzûlî'l-Kur'ân**, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991, s. 502-504.

⁴⁰⁶ Fahreddîn er-Râzî, **Mefâtîhu'l-gayb**, XXXII, 187.

⁴⁰⁷ Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 369.

⁴⁰⁸ Tirmizî, **el-Câmi'u's-sahîh**, Tefsîru'l-Kur'ân, 10; Ebû Dâvûd, **es-Sünen**, es-Salât, 124.

⁴⁰⁹ Tirmizî, **el-Câmi'u's-sahîh**, es-Sefer, 44; Ebû Dâvûd, **es-Sünen**, es-Salât, 262.

Sahîh-i Buhârî'de yer alan bir rivayette bir adamın Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gelip evlenmek istediğini bildirmesi üzerine Hz. Peygamber'in (s.a.s.) onu mehir olarak ezbere bildiği belli sûreleri eşine öğretmesi karşılığında istediği kadınla evlendirdiği rivayet olunmaktadır.⁴¹⁰ Dolayısıyla bu bilgilerden hareketle ayetlerin sûre içerisindeki tertibinin tevkifi olarak Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledildiğini söylemek mümkündür.⁴¹¹

Kur'ân'ın sûrelere taksim edilmesindeki hikmetler konusunda İbn Âşûr, *el-Keşşâf* müellifi Zemahşerî'ye de atıfta bulunarak Kur'ân'ın rahat okunup anlaşılması için belli bölümlere ayrılmasının yekûn halinde tek bir metin olmasından daha faydalı olacağını bildirmektedir. Böylece okuyucunun bir sûreyi veya herhangi bir kitabın bir bölümünü bitirip de sonraki bölüme başlarken kendisini tazelediğine ve yeni bölümü daha dinç bir zihinle okuyacağına dikkat çekmektedir. Tıpkı yolculukta kat ettiği mesafeyi veya varacağı hedefe ne kadar yaklaştığını öğrenen yolcunun gayretinin yenilenmesi gibi...⁴¹² Zemahşerî, Kur'ân'ın bölümlere ayrılmasının faydasının sadece bununla sınırlı olmadığını bu konuda birçok hikmet sıralanabileceğini beyan etmektedir. Konuyla ilgili Kur'ân'dan bir sûreyi lafzıyla ve manasıyla güzelce ezberleyen kişinin, artık Allah'ın (c.c.) kelamından başından sonuna müstakil bir bölümü elde ettiğine kanaat getireceği ve böylece ezberlediği bu bölümün kadrü kıymetini daha iyi bileceğini ifade etmektedir. Hatta uzmanlık kazandığı bu sûre sayesinde toplum içerisinde imtiyaz sahibi bile olabileceklerinin altını çizmektedir. Nitekim bu çerçevede Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerini ezbere okuyanların sahâbenin gözünde önemli bir yere konumlandırıldığı Enes'ten (r.a.) nakledilmektedir.⁴¹³ Ayrıca her bir sûrenin ihtiva ettiği ayetlerin nazım ve mana bakımından birbiriyle uyumlu olduğu ve konusal bir bütünlük arz ettiği de söylenebilir.⁴¹⁴ Örneğin; Yûsuf sûresinde Hz. Yusuf'un (a.s.) hayatından bahsedilirken, Tevbe sûresinde münafıkların ahvali konu edilerek Müslümanlardan gizli tuttukları birtakım sırlar açığa çıkarılmaktadır.

⁴¹⁰ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, en-Nikâh, 44.

⁴¹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 86.

⁴¹² *A.e.*, I, 86.

⁴¹³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIX, 247.

⁴¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 220; Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân*, I, 417.

3) Sûrelerin İsimlendirilmesi

Kur'ân-ı Kerim'de "sûre" kelimesi onun belirli bölümlerine işaret eden bir ıstılah olarak kullanılmakla birlikte belli bir sûreye alem olacak şekilde özel bir isme yer verilmemektedir. Bununla birlikte hadis-i şeriflerde ise Kur'ân'ın her bir bölümü için özel bir veya daha çok isme rastlamak mümkündür. İslam alimleri buradan hareketle sûre isimlerinin tevkîfî olduğu hususunda icma etmişlerdir. Ancak bazı batılı araştırmacılar konuyla ilgili birtakım farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Örneğin; W. Montgomery Watt, sûre isimlerinin Kur'ân'ın aslından olmayıp Asr-ı saadet'te değil sûrelerin ihtiva ettiği konulara referans gösterme hususunda kolaylık olsun diye daha sonraki alimler tarafından ortaya konulduğunu iddia etmiştir.⁴¹⁵ Konuyla ilgili Zerkeşî akla gelmesi muhtemel bir soru olarak bu meseleye şöyle açıklama getirmektedir: "Şayet sûre isimleri konu bütünlüğü göz önünde bulundurulmak suretiyle içtihadî olarak belirlenmiş olsaydı her akıl sahibinin sûrelerden elde ettiği manalar doğrultusunda sûreleri farklı farklı isimlendirmesi gerekirdi ki bu durum vakıyyla uyuşmamaktadır."⁴¹⁶ Süyûtî ise bu konuda nakledilen rivayet malzemesinin çokluğuna dikkat çekerek sûre isimlerinin tamamının tevkîfî olduğunun altını çizmektedir.⁴¹⁷

İbn Âşûr'a göre ise sûrelerin tamamı bizzat Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından isimlendirilmese de Asr-ı saadet'te her birinin diğerlerinden ayırt edilebileceği özel bir isme sahip olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim sahâbe-i kiram, bazı sûrelerin isimlerini Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tayini ile öğrendikleri gibi bazılarınınkini ise aralarında uzlaşarak (muvadaa) muhteva veya üslup bakımından o sûreleri tanımlayacak bir isim vermek suretiyle kendileri belirlemiştir. Örneğin; İbn Mes'ûd (r.a.) Kunut dualarını, muhtevayı göz önünde bulundurarak سورة الخلع والخنع/sûretü'l-ḥal' ve'l-ḥan' diye isimlendirmiştir.⁴¹⁸ Bu iki duayı sahâbe içerisinde sadece İbn Mes'ûd'un (r.a.) sûre kabul edip bu şekilde isimlendirmesi söz konusu isimlerin

⁴¹⁵ W. Montgomery Watt, **Kur'ân'a Giriş**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 81.

⁴¹⁶ Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 396.

⁴¹⁷ Süyûtî, **el-İtkân**, I, 166.

⁴¹⁸ A.e., I, 205; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 85.

kendisi tarafından vaz edildiğinin açık bir göstergesidir.⁴¹⁹ Sonuç olarak İbn Âşûr'a göre her bir sûrenin isimlendirilmesi tevkîfî olarak Hz. Peygamber'e (s.a.s.) dayanmıyorsa da bu isimlerin tamamının Asr-ı saâdet'te ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Nitekim İbn Âşûr, her sûre başında o sûresinin ismiyle ilgili nakledilen merfû, mevkûf ve maktû' rivayetlere yer vermekte ve sûreye verilen isimle müsemmayı oluşturan muhteva arasında ilişkiler kurmaya çalışmaktadır.⁴²⁰

İbn Âşûr'a göre sûre isimleri alem değil sıfattır. Yani söz konusu isimler, sûreleri her yönüyle tanıtan kavramlardan oluşmaz bilakis sûrelerin ihtiva ettiği ayrıt edici vasıflardan birini öne çıkarır. Nitekim ilk dönemde bu isimler “السورة التي يذكر فيها كذا” = içinde şundan bahsedilen sure” şeklinde kullanılırken daha sonraları kullanımın yaygınlaşmasıyla önce ism-i mevsul sonra da sıla cümlesi düşürülerek “سورة كذا = filan sure” denilmiştir. Hatta bazı rivayetlerde “سورة” kelimesinin de terkipten düşürülerek doğrudan ismin zikredildiğine rastlamak mümkündür. Hz. Aişe'den (r.anha) nakledilen “Bakara'nın son ayetleri nazil olduğunda...”⁴²¹ İbn Mes'ûd'dan (r.a.) “Hz. Peygamber (s.a.s.) Necm'i okudu.”⁴²² İbn Abbas'tan (r.a.) “Hz. Peygamber (s.a.s.) Necm'de secde etti”⁴²³ gibi ifadeler bu kullanıma örnek olarak zikredilebilir. Fakat Enes b. Mâlik (r.a.) kanalıyla Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen bir rivayette sûre isimlerinin doğrudan veya “sûre” kelimesine izafe edilerek kullanılmasının yasaklandığı sadece yukarıda ilk zikredilen formda ism-i mevsulle sıfat olarak kullanılmasının uygun görüldüğü bildirilmektedir.⁴²⁴ Her ne kadar bu rivayet bazı hadisçiler tarafından sahih görülmeyip tenkide maruz kalsa hatta münker ve uydurma olarak değerlendirilse⁴²⁵ de bazı sahih kaynaklarda aynı minvalde İbn Ömer'e (r.a.)

⁴¹⁹ A.e., I, 90.

⁴²⁰ Konuyla ilgili bazı örnekler için bkz: A.e., I, 131-133, 201.

⁴²¹ Buhârî, **el-Câmi'u's-sahîh**, el-Buyû', 24.

⁴²² Nesâî, **es-Sünen**, es-Salât 409.

⁴²³ Buhârî, **el-Câmi'u's-sahîh**, Sücûdu'l-Kur'ân, 5.

⁴²⁴ Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, **el-Mu'cemu'l-evsat**, Kahire, Dâru'l-Haremeyn, 1995, VI, 47-48; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn ibn Kesîr el-Kureşî, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, Thk.: Sami b. Muhammed es-Selame, Medine: Dâru't-Taybe, 1999, I, 155-156.

⁴²⁵ İsmâuddîn el-Konevî, **Hâşiyetü'l-Konevî**, I, 301.

isnad edilen mevkuf rivayetlere rastlamak mümkündür.⁴²⁶ Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen rivayeti sahih kabul edenler hadiste geçen ifadeleri ve İbn Ömer'in (r.a.) sözlerini tevil ederek bu yasağın hicretten önce Mekke döneminde geçerli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre Müminlerin Kur'ân sûreleri için Fîl sûresi, Ankebût sûresi gibi isimler kullanmaları müşriklerin alay konusu haline gelince yasak indirilmiştir. Hatta bazı kaynaklarda bu olay üzerine Hz. Peygamber'e (s.a.s.) teselli olarak "Alay edenlere karşı biz sana yeteriz"⁴²⁷ ayetinin nazil olduğu bildirilir.⁴²⁸ Müslümanlar Medine'ye hicret edince yasağın gerekçesi ortadan kalktığından yasak da nesh edilmiştir.⁴²⁹ İbn Âşûr'a göre bu yasak selef alimleri arasında yaygınlık kazanmamıştır. Nitekim Buhârî *Sahîh*'inde konuyla ilgili müstakil bir başlık altında "Bakara sûresi, Kehf sûresi, Fetih sûresi ..." gibi kullanımların caiz olduğunu bildiren rivayetleri sıralamıştır.⁴³⁰ Fakat Kûfe valisi Haccâc b. Yûsuf'un (ö. 95/714) yasağı sürdürmesi, yaygın olmamakla birlikte konuyla ilgili tartışmaların daha sonraki dönemlere de taşındığını göstermektedir. Sonuç olarak İbn Âşûr, yukarıda zikri geçen isimlendirmelerden hiçbirisi hususunda herhangi bir yasağın bulunmadığını zira her bir kullanımla ilgili göz ardı edilemeyecek derecede çok ve açık delillerin olduğunu ifade etmektedir.⁴³¹

Yukarıda da bahsi geçtiği üzere sûre isimleri genellikle Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından tayin edilmekle birlikte bazılarının Sahâbe arasındaki uzlaşısı neticesinde içtihatla ortaya konulduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Araplar arasında şiirlere, kasidelere veya düz yazılara özel bir isim verilmesi ve bu edebî metinlere referansta bulunurken verilen isimlerin kullanılması yaygın bir gelenektir. Söz konusu kasideleri isimlendirirken bazen konuyu bazen de kasidenin ilk kelimesi veya cümlesini esas

⁴²⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 2003, IV, 172-173.

⁴²⁷ Hicr Sûresi 15/95.

⁴²⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 166; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIV, 89.

⁴²⁹ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hafâcî, *Înâyetu'l-Kâdî ve kifâyetu'r-Râzî alâ Tefsîri'l-Beydâvî*, Beyrut, Dâru's-Sâdır, ty., I, 153; Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve Seb'i'il-Mesânî*, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2010, I, 317; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 90-91.

⁴³⁰ Detaylı bilgi için bkz: Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, Fedâilu'l-Kur'ân, 10, 11, 12.

⁴³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 91.

almışlardır.⁴³² Ka'b b. Züheyr'in (ö. 24/645[?]) meşhur kasidesi "Kasîde-i Bür'e" diye ve İmruülkays'ın Kâbe duvarına asılı şiiri "Kıfâ nebki" şeklinde isimlendirilmiştir. İbn Âşûr da bu çerçevede bazı sûrelerin sahip oldukları vasıflara göre isimlendirildiğinin altını çizmektedir. Örneğin; Fatiha sûresi Kur'ân'ın ilk sûresi olması ve muhteva olarak da bir kitap mukaddimesi niteliği taşıması hasebiyle bu şekilde isimlendirilmiştir.⁴³³ Yine bu sûreye الحمد/el-Hamd isminin verilmesi de bizzat sûrenin kendisinin övgü ifade ediyor olmasından kaynaklanmaktadır. İbn Âşûr bazı sûrelerin isimlendirilmesinde sadece o surede bahsi geçen şahısların veya olayların dikkate alındığını ifade etmektedir. Bu bağlamda Kur'ân'da sadece Lokman sûresinde Hz. Lokman (a.s.) hakkında bilgi verildiğine ve Hz. Musa (a.s.) ile Yahudiler arasında yaşanan inek kıssasının sadece Bakara sûresinde zikredildiğine dikkat çekmektedir. İbn Âşûr'a göre bazı şahısların isimleri Kur'ân'da birçok yerde zikredilmesine rağmen yaşadıkları hadiselerin en yoğun işlendiği sûrelere verilmiştir. Örneğin; Kur'ân'da farklı sûrelerde geçen Hz. Yusuf'un (a.s.) ve Hz. Hûd'un (a.s.) isimleri hayat hikayelerinin en uzun ele alındığı sûrelere namzet kılınmıştır. Bazı sûre isimleri ise sûrenin başında bulunan kelime veya harflerden meydana gelmektedir. Berâe ve Hâmîm sûrelerinin isimlerini bu çerçevede değerlendirme mümkündür. Ayrıca bazı sûrelerin konuları, başlangıçları veya uzunlukları dikkate alınarak gruplandırıldığı ve ortak bir isimle anıldığı bilinmektedir.⁴³⁴ Buna göre konuları birbirine yakın olan Bakara ve Âl-i İmrân sûreleri *Zehrâveyn*, Felak ve Nâs sûreleri *Muavvizeteyn*, Kâfirûn ve İhlâs sûreleri *Mukaşşeteyn* diye; başlangıçları aynı olup Hâmîm ile başlayan Mu'min, Fussilet, Şûrâ, Zuhurf, Duhân, Câsiye, ve Ahkâf sûreleri *Havâmîm* veya *Âl-i Hâmîm*, Tâ-sîn ile başlayan Şuarâ, Neml ve Kasas sûreleri *Tavâsîn*, Allah'ı (c.c.) tesbih ile başlayan Hadîd, Haşr, Sâf ve Cum'a sûreleri *Müsebbihat* diye; Kur'ân'ın başında yer alan uzunlukları bakımından yüz ayetten çok olan Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide, En'âm, A'râf, Enfâl sûreleri *Seb'u't-tivâl* diye isimlendirilmektedir.⁴³⁵

⁴³² Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 397.

⁴³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 131-132.

⁴³⁴ *A.e.*, I, 91.

⁴³⁵ Abdülhamit Birışık, "Sûre", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV, 2009, XXXVII, 538-539.

İbn Âşûr'a göre sahâbe-i kirâm ilk kez Hz. Osman (r.a.) döneminde kitap haline getirilen resmî Mushaf'a, vahiy mahsulü olmayan bir şey ilave etme endişesiyle sûre isimlerini kaydetmemişlerdir. Söz konusu Mushaf'ta sûreleri birbirinden ayırmak için sûre başlarına hem Kur'ân'dan bir ayet olan hem de anlam bakımından sûre girişine uygun düşen besmeleyi eklemişlerdir. Öte yandan İbn Âşûr, Übey b. Ka'b'ın (r.a.) kendi için derlediği mushafta Beyyine sûresini, Ehl-i Kitap sûresi olarak kaydettiğini bildiren rivayete⁴³⁶ dayanarak bazı şahsî mushaflarda sûre isimlerine rastlamanın mümkün olduğunun altını çizmektedir. Bununla birlikte sûre isimlerinin resmî mushaflara tabiûn döneminde yazıldığını ve Kur'ân'la karışmasın diye yazımda farklı mürekkep kullanıldığını ifade etmektedir.⁴³⁷ Bu konuda ilk resmî çalışmanın Kûfe valisi Haccâc b. Yûsuf tarafından yapıldığına dikkat çekmektedir.⁴³⁸

4) Sûrelerin Tertibi

İslam âlimleri Hz. Osman mushafıyla günümüze ulaşan sûre tertibinin tevkîfiliği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazı alimler söz konusu tertibin tevkîfi olduğunu dolayısıyla Hz. Peygamber'in (s.a.s.) uygulamalarına dayandığını kabul ederken bazıları Hz. Osman (r.a.), Zeyd b. Sâbit (r.a.) ve istinsah heyetinin içtihatlarıyla ortaya çıktığını iddia etmiştir.

Sûre tertibinin tevkîfiliğini savunan İbnü'l-Enbârî, Kur'ân'ın bir bütün olarak Dünya semasına indirildiğini ve oradan da yirmi üç yıllık sûre zarfında belli olaylar ve sorular üzerine sûreler halinde veya ayet ayet insanlara bildirildiğini ifade etmekte ve nazil olan her bir ayet ve sûrenin konumunun Cebrail'in (a.s.) talimatıyla Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından tespit edildiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla ayetlerde olduğu gibi sûreler arasında da münasebetin olduğunu ve bu anlamda Kur'ân'ın sûre tertibine müdahale edenin Kur'ân nazmını ifsat edeceğini belirtmektedir.⁴³⁹ Yine konuyla ilgili Ebû Ca'fer en-Nehhâs da sûre tertibinin tevkifiliğine dair Hz. Ali'den

⁴³⁶ Süyûtî, **el-İtkân**, I, 176.

⁴³⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 91.

⁴³⁸ **A.e.**, IX, 245.

⁴³⁹ Süyûtî, **el-İtkân**, I, 195.

(r.a.) bir görüş nakletmekte ve Hz. Peygamber'e (s.a.s.) isnat ettiği bir haberle de bu görüşü teyit etmektedir: "Bana Tevrat yerine yedi Tıvâl (sure), Zebûr yerine Miûn (sûreler), İncil yerine Mesânî (sûreler) ve ayrıca Mufasssal (sûreler) verildi."⁴⁴⁰ Tâculkurrâ el-Kirmânî (ö. 500/1106'dan sonra) ve Şerefüddin et-Tîbî ise Hz. Osman mushafındaki tertibin Levh-i mahfuz'la aynı olduğunu ileri sürmekte ve Cebrail'in (a.s.) her sene Ramazan ayında Hz. Peygamber'e (s.a.s.) bu tertip üzere Kur'ân'ı arzettiğini ifade etmektedir.⁴⁴¹ Ayrıca Hz. Osman (r.a.) döneminde yeniden cem ve istinsah faaliyetleri tamamlandığında hiçbir sahabinin mushafın tertibine itiraz etmemesi ve böylece en azından sükûfî bir icmanın oluşması da yine bu konuda delil olarak zikredilmektedir.⁴⁴² Burada zikri geçen isimlerin dışında Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Âlûsî (ö. 1270/1853) gibi bazı önemli müfessirler de sûre tertibinde tevkîfiliğini savunmuşlardır.⁴⁴³

Öte yandan Zerkeşî'nin bildirdiği üzere Kur'ân sûrelerinin tertibinin içtihadî olduğunu ileri süren alimler çoğunluğu teşkil etmektedir. Sure tertibinin içtihadî olduğunu savunan alimlerin başında Mâlikî mezhebinin kurucu imamı Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve Eş'arî kelamcısı Kâdî Ebubekir el-Bâkılânî⁴⁴⁴ (ö. 403/1013) gelmektedir.⁴⁴⁵ Bu iki alime göre sahâbeden bazılarının kendileri için derledikleri özel mushaflarda tertip farklılıklarının olması söz konusu tertibin içtihadî olduğunun en açık delilidir. Bu çerçevede Hz. Ali'nin (r.a.) mushafı Alak sûresiyle başlayıp Müddessir, Nûn, Müzzemmil ve Tebbet şeklinde devam ederken İbn Mes'ûd'un (r.a.) mushafı Bakara ile başlamakta ve bugünkü mushafla arasında çok derin farklılıklar göze çarpmaktadır. Yine Übey b. Ka'b (r.a.) ve diğer sahabilerin yapmış olduğu derlemelerde de tertip konusunda ihtilaflar dikkat çekmektedir. Ayrıca bu görüşü

⁴⁴⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 96; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 381.

⁴⁴¹ Tâculkurrâ el-Kirmânî, *el-Burhân fî tevcihi müteşâbihî'l-Kur'ân*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986, s. 24; Tîbî, *Futûhu'l-gayb*, I, 616.

⁴⁴² Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân*, I, 421.

⁴⁴³ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 383; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 128; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 151.

⁴⁴⁴ Konuyla ilgili Bâkılânî'ye iki görüş nispet edilmekle birlikte itimat edilen ve tercihe şayan olan görüşe göre kendisi sûrelerin tertibinin içtihadî dayandığını savunmaktadır. Bkz: Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 378, İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 86.

⁴⁴⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 378; Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân*, I, 419.

savunanların ortaya koyduğu bir diğer delil ise İbn Eşteh'in (ö. 360/971) *el-Mesâhif* adlı eserinde nakledilen şu rivayettir: "Osman (r.a.) istinsah heyetine Tevbe ve Enfâl sûrelerinin Tıvâl sûreler arasına yerleştirilmesini ve bu iki sûrenin besmele ile ayrılmamasını emretti."⁴⁴⁶ Bâkılânî bu rivayetler dayanarak sûrelerin tertibinin sahâbe içtihiyâyla gerçekleştiğini söylemenin mümkün olduğunu ifade etmektedir. Kûfe mektebine mensup önemli dil alimlerinden İbn Fâris (ö. 395/1004) ise Kur'ân hakkında iki tür cemden söz edilebileceğini; birincisinde sûrelerin "Tıvâl, Miûn, Mesânî ve Mufassal" şeklinde sıralandığını ikincisinde ise ayetlerin peşpeşe getirilerek belli bir tertip üzere yazıldığı beyan etmekte bunlardan ilkinin içtihiyâ ikincisinin ise tevkîfî olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁴⁷

Zerkeşî görüşleri zikredilen iki grup alim arasındaki ihtilafın tamamen kavramsal olduğunun altını çizmektedir. Çünkü Kur'ân'ın sahâbe içtihiyâyla tertip edildiğini iddia edenlere göre söz konusu tertibin işaret yoluyla bildirildiğini ve bu çerçevede sûrelerin sebep-i nüzul veya sûreleri meydana getiren ayetlerin konumları göz önünde bulundurularak sıralandığını ifade etmektedir. Ne var ki sûre tertibinin içtihiyâ olduğunu savunan İmam Mâlik'ten nakledilen "Sahâbe-i kirâm Kur'ân'ı Hz. Peygamber'den (s.a.s.) işittiği gibi bir araya getirdi" bilgisi bu kanaati teyit eder niteliktedir. Dolayısıyla Zerkeşî'ye göre buradaki asıl ihtilaf sûre tertibinin kavli bir talimata mı yoksa fiilî bir uygulamaya mı dayandığı konusunda ortaya çıkmaktadır.⁴⁴⁸ Konuyla ilgili ileri sürülen görüşleri uzlaştıracı bir açıklama da İbn Atıyye el-Endelüsî'den (ö. 546/1151) nakledilmektedir. İbn Atıyye'ye göre Kur'ân'daki *Seb'u't-tıvâl*, *Havâmîm* ve *Mufassal* gibi sûrelerin ekserisinin bizzat Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından tertip edildiğini geri kalanların ise ümmetin içtihiyâna bırakıldığını söylemek mümkündür.⁴⁴⁹ Nitekim İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî (ö. 708/1308) de sûrelerin tertibi hakkında müstakil olarak kaleme aldığı *el-Burhân* adlı eserde İbn Atıyye'nin görüşüyle ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Rivayetler zâhiren sûrelerin

⁴⁴⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 194-195.

⁴⁴⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 381, 383.

⁴⁴⁸ *A.e.*, I, 379.

⁴⁴⁹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 40.

genelinde İbn Atıyye'nin vardığı kanaatin isabetli olduğunu göstermektedir. Nitekim bu konuda çok az sayıda sûre hakkında ihtilaf söz konusudur.”⁴⁵⁰ Yine İbn Hacer el-Askalânî de bazı sûrelerin sahâbe içtihadıyla tertip edilmesinin diğerlerinin tevkîfiliğe mâni olmadığını beyan etmektedir.⁴⁵¹

Konuyla ilgili İbn Âşûr'un şahsî kanaatine gelince o belli sûre gruplarının Hz. Osman (r.a.) tarafından bir araya getirilmekle birlikte genel anlamda günümüze ulaşan şekliyle sûrelerin Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından tertip edildiğini ifade etmektedir. Ancak bu sûre grupları içerisinde de özellikle sonda yer alan mufassal sûrelerin ve baştaki tıvâl (uzun) sûrelerin sıralanmasının tevkîfiliği konusunda hiçbir ihtilafın olmadığını altını çizmektedir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) özellikle mufassal sûreleri farz namazlarda okumayı sünnet haline getirmiş, kimi namazlarını uzun mufassallarla kimisini ortalıklarıyla kimisini ise kısalalarıyla kıldırmıştır. Dolayısıyla sûre tertibinin tevkîfî mi yoksa içtihadî mi olduğu hususunda ileri sürülen farklı görüşlerin bu iki sûre grubu dışında değerlendirilmesi gerektiğini beyan etmektedir.⁴⁵²

İbn Âşûr geri kalan sûrelerin tertibiyle ilgili Hz. Osman (r.a.) döneminde yapılan istinsah çalışmalarının esas alınması gerektiğini zira Hz. Ebubekir (r.a.) döneminde yapılan cem faaliyetlerinde⁴⁵³ sistematik olarak tam bir mushafın ortaya çıkmadığını ifade etmektedir. Bu dönemde yapılan çalışmalarda her bir sûre müstakil bir sayfa üzerine yazılmış ve nihayetinde “suhuf” diye isimlendirilen bu nüshalar bir araya getirilerek Hz. Ebubekir'e (r.a.) teslim edilmiştir.⁴⁵⁴ Nitekim İbn Ömer (r.a.) bu faaliyetle ilgili “Ebubekir Kur'an'ı sayfalarda topladı”⁴⁵⁵ değerlendirmesini yapmıştır. Bu ilk derleme Hz. Ebubekir'in (r.a.) vefatıyla Hz. Ömer'e (r.a.) ondan da hem kızı

⁴⁵⁰ Ebû Ca'fer es-Sekafî, **el-Burhân fî tertibi suverî'l-Kur'ân**, Demmâm, Dâru İbni'l-Cevziyye, 1428, s. 82.

⁴⁵¹ İbn Hacer, **Fethu'l-bârî**, IX, 42.

⁴⁵² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 86-87.

⁴⁵³ Bazı kaynaklarda Kur'an'ın ilk bir araya getirilme çalışmalarının Hz. Ebubekir (r.a.) döneminde başlayıp Hz. Ömer (r.a.) dönemine kadar devam ettiği ileri sürülse de İbn Âşûr bu konuda söz konusu faaliyetlerin Hz. Ebubekir (r.a.) döneminde tamamlandığını bildiren görüşün daha isabetli olduğunu ifade etmektedir. Konuyla ilgili bkz: İbn Hacer, **Fethu'l-bârî**, IX, 14; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 87; Watt, **Kur'an'a Giriş**, s. 62.

⁴⁵⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 87.

⁴⁵⁵ Süyûtî, **el-İtkân**, I, 186.

hem de müminlerin annesi olan Hz. Hafsa'ya (r.anha) intikal etmiş ve Hz. Osman (r.a.) döneminde yapılan cem ve istinsah çalışmalarında esas alınmıştır.⁴⁵⁶

İbn Âşûr, Hz. Osman (r.a.) döneminde yürütülen faaliyetlerde ise sûrelerin tertibi hususunda elden geldikçe Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ve de Kur'ân'ı ondan öğrenen sahâbenin kıraatinin dikkate alındığını belirtmektedir. Nitekim istinsah heyetinin başında olan Zeyd b. Sabit (r.a.) ve halife Hz. Osman'ın (r.a.) sahâbenin önde gelen hafızlarından olduğunun altını çizmektedir. Özellikle Zeyd b. Sabit'in (r.a.) Medine'de uzun yıllar Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dizi dibinden ayrılmadığına ve Kur'ân'ı bizzat Onun fem-i muhsininden aldığına dikkat çekmektedir.⁴⁵⁷ Ne var ki daha önce de ifade edildiği üzere bu istinsah faaliyetleri tamamlanıp da çoğaltılan nüshalar İslam beldelerine gönderilmeden önce Medine'de bulunan sahâbe-i kirâma arz edildiğinde sûrelerin tertibinin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kıraatine uymadığı konusunda herhangi bir tereddüt veya itiraz vuku bulmamıştır.⁴⁵⁸

İbn Âşûr, Mushaf tertibinde sonra gelen birtakım ayetlerde öncekilere atıfta bulunulmasından hareketle sûre tertibinde konu bütünlüğünün göz önünde bulundurulduğu vehminin ortaya çıkabileceğine işaret etmektedir. Buna göre örneğin; Nahl 16/118. ayette Yahudilere haram kılınan gıdalar hususunda "Daha önce bunları sana anlattık" buyruğuyla En'âm 6/146. ayette bildirilen yasaklara atıf yapıldığı ifade edilerek⁴⁵⁹ Mushaf tertibinde Nahl sûresinin En'âm sûresinden sonra geldiği ileri sürülebilir. Fakat İbn Âşûr, son nazil olan ayetin hangi surede yer aldığı ihtilaflı olmakla birlikte bu konuda zikredilen üç sureden (Bakara, Nisâ ve Tevbe sûreleri) hiçbirisinin sûre tertibinde sonda yer almadığına dikkat çekmektedir.⁴⁶⁰ Dolayısıyla sûre tertibi konusunda buna benzer içtihadî genel geçer kaideler konulamayacağının altını çizmektedir.

Hz. Osman'dan (r.a.) önce kaleme alınan mushaflara gelince İbn Âşûr'a göre bunlar sahâbenin Hz. Peygamber (s.a.s.) hayatta iken kendileri için derlediği şahsî

⁴⁵⁶ İbn Ebû Dâvûd, **Kitâbu'l-mesâhif**, I, 168-169.

⁴⁵⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 87.

⁴⁵⁸ Zürcânî, **Menâhilu'l-irfân**, I, 421.

⁴⁵⁹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, XIV, 312.

⁴⁶⁰ **A.e.**, I, 87.

nüşhalardır. Söz konusu mushaflar, şahsa özel olmaları hasebiyle kendi içlerinde birtakım ihtilafları barındırmaları gayet normaldir ki yukarıda bu ihtilaflara temas edilmişti. Bu konuda İbn Âşûr, ihtilafın kaynağı olarak kimi sahabinin kendi nüshasını oluştururken -konuyla ilgili kendisine ulaşan bilgi nispetinde- sûrelerin nüzul sırasını, kimisi ise ihtiva ettiği ayetlerin sayısına bağlı olarak uzunluk veya kısalıklarını dikkate almıştır. Burada özellikle şunun da altını çizmek gerekir ki tertip hususunda özel mushaflar arasında Hz. Osman'ın (r.a.) halife olarak cem ettirdiği ve “İmâm” diye isimlendirilen resmî mushafa en yakın olanı İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b'ın (r.a.) genel olarak sûre uzunluklarını dikkate alarak yaptığı derlemelerdir.⁴⁶¹

İbn Âşûr, sûre tertibinin tamamen içtihadî olduğu düşüncesine kapı aralayacağı endişesiyle bazı hadis kaynaklarında yer alan Enfâl ve Tevbe sûrelerinin konumu hakkında İbn Abbas'ın (r.a.) Hz. Osman'a (r.a.) yaptığı itirazla⁴⁶² ilgili de bazı açıklamalar yapmaktadır. İbn Âşûr'a göre İbn Abbas'ın (r.a.) itirazını nakleden rivayette sahâbenin sûreleri birbirinden ayırmak için Besmele'yi kullandığı ancak Tevbe sûresinin müstakil bir sûre olup olmadığı konusunda kesin bilgiye sahip olmadıklarından sırf kendi içtihatlarına dayanarak bu sûrenin başına besmele yazmaya cüret edemedikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu rivayetten hareketle sûre tertibinin içtihadî olduğu yönünde bir yargıya varmak asla mümkün değildir. Öte yandan İbn Âşûr, *Sahîh-i Buhârî*'de İbn Mes'ûd'dan (r.a.) nakledilen bir rivayette ise sûreleri bizzat Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tertip ettiğinin açıkça ortaya konulduğuna dikkat çekmektedir.⁴⁶³ Bu rivayette İbn Mes'ûd (r.a.) Hz. Peygamber'in (s.a.s.) her bir rekâtta

⁴⁶¹ A.e., I, 88.

⁴⁶² Konuyla ilgili rivayet kaynaklarda şöyle yer almaktadır: İbn Abbas (r.a.) Hz. Osman (r.a.)'a gelip “Enfâl sûresi mesâniden, Tevbe sûresi ise miûndan ve müstakil birer sûre olduğu halde aralarına besmele yazmadan bu ikisini birleştirip tek bir sûre olarak tıvâl arasında yerleştirirken ne amaçlıyordunuz?!” diye sordu. Bunun üzerine Hz. Osman şöyle cevap verir: “Bazen Resul-i Ekrem (s.a.s.)'e birçok sûre gelirdi. Kendisine bir ayet indiğinde vahiy katiplerinden birini çağırır ve “şu ayetleri filanca sûrelere yerleştirin” derdi. Enfâl sûresi Medine'de ilk inen sûrelerden iken, Tevbe sûresi ise Kur'ân'ın son inen sûrelerinden idi. Her iki surede ele alınan hadiseler birbirine yakın olduğundan bende Tevbe sûresinin Enfâl sûresinin bir parçası olduğu zannı galip oldu. Nitekim Rasûlullah (s.a.s.) de bu konuda bir açıklama yapmadan ahirete irtihal etti. Bundan dolayı iki sûreyi yan yana getirip aralarına besmele yazmadan yedi uzun (seb'u't-tıvâl) sûre içerisine koydum.” Bkz: Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, Tefsîru'l-Kur'ân, 10; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, es-Salât, 124.

⁴⁶³ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, Fedâilu'l-Kur'ân, 6.

birleştirek peşpeşe okuduğu sûreler hakkında bilgi vermekte ki bu sûrelerin tertibinin Hz. Osman (r.a.) döneminde derlenen ve günümüze ulaşan Mushaf'la mukayese edildiğinde tamamen aynı olduğu görülmektedir. Binaenaleyh cumhur ulema da bu konuda sûrelerin ekserisinin Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında sırlanmış olduğuna dair kesin kanaat bildirmişlerdir.⁴⁶⁴

İbn Âşûr, diğer taraftan sûre tertibinin içtihadî olduğunu savunanların delil olarak ileri sürdükleri bazı rivayetler hakkında da değerlendirmeler yapmaktadır. Bu çerçevede öncelikle *Sahih-i Buhârî*'de Hz. Aişe'den (r.anha) nakledilen bir haberin zahirinden Kur'ân tilavetinde, sadece sûre tertibinin değil ayet tertibinin bile içtihadî olduğunun anlaşılabileceğine dikkat çekmektedir.⁴⁶⁵ Yine *Sahih-i Müslim*'de yer alan başka bir rivayette ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir rekatta önce Bakara, sonra Nisâ, ardından da Âl-i İmrân sûrelerini okuduğu bildirilmektedir.⁴⁶⁶ Kâdî İyâz (ö. 544/1149) bu rivayetten hareketle sûre tertibinin sahâbenin içtihadıyla gerçekleştiğini ileri sürmekte ve İmam Mâlik'in de içinde bulunduğu alimlerin büyük kesiminin bu kanaatte olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶⁷ İbn Âşûr, Mâlikî mezhebine mensup fakih bir müfessir olmasına rağmen bu görüşe itiraz ederek sûre tertibinin tevkîfîliğini ispat edecek daha açık deliller ortaya koymaktadır. Bu konuda öncelikle Kûsûf namazı⁴⁶⁸ hakkında nakledilen rivayetleri delil getirmektedir. Söz konusu rivayetlerde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Kûsûf namazında iki uzun sûre okuduğu ve namazın cehri kıraatle kılındığı zamanlarda ise bu sûrelerin Bakara ve Âl-i İmrân sûreleri olduğu bildirilmektedir. Bu durum namazda Hz. Peygamber'e (s.a.s.) tabi olan birçok sahâbi

⁴⁶⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 88.

⁴⁶⁵ Iraklı bir adam Hz. Aişe'ye (r.anha) gelip bir mushaf derleyeceğini bildirir ve bu hususta kendisine tavsiyede bulunmasını ister. Bunun üzerine Hz. Aişe (r.anha) şöyle buyurur: "Hangi ayeti önce okuduğunun bir önemi yok zira ilk inen sûrelerde (daha ziyade) Cennet ve Cehennem'den bahsedilirdi ta ki ne zaman insanlar İslam'a yöneldi helaller ve haramlar indirildi". Bkz: Buhârî, **el-Câmi'u's-sahîh**, Fedâilu'l-Kur'ân, 6.

⁴⁶⁶ Müslim, **el-Câmi'u's-sahîh**, Salâtu'l-musâfirîn ve kasruha, 203; Nesâî, **es-Sünen**, el-İftitâh, 438.

⁴⁶⁷ Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, **İkmâlu'l-mu'lim fi fevâidi Müslim**, Mansûre, Dâru'l-Vefâ, 1998, III, 137.

⁴⁶⁸ "Kûsûf" kelimesi sözlükte Güneş tutulması anlamına gelmektedir. Kûsûf namazı ise güneş tutulduğunda cemaatle kılınan iki rekâtlık nafile bir namazdır. Ay tutulmasıyla da kılınabilen bu namaza dini terminolojide "hûsûf namazı" denilmektedir. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz: İbrahim Paçaçı, "Hûsûf Namazı", "Kûsûf Namazı", **Dini Kavramlar Sözlüğü**, Ankara, DİB Yayınları, 2006, s. 271, 390.

tarafında da müşahede edilmekte idi. İbn Âşûr'a göre Kûsûf namazında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu sûreleri iki ayrı rekâtta ardarda okumasını farklı hikmetlere bağlamak mümkündür. Fakat şurası da bir gerçektir ki yukarıda zikredilen *Sahîh-i Müslim* rivayetine rağmen sahâbe-i kirâmın Mushaf tertibinde Âl-i İmrân sûresini Nisâ sûresinin önüne almasını Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu namazdaki uygulamasına dayandırmak mümkündür. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından bu iki sûrenin birlikte "Zehrâveyn" diye isimlendirmesi⁴⁶⁹ veya yine *Sahîh-i Müslim*'de geçen başka bir rivayette kıyamet gününden bir sahne tasvir edilirken Kur'ân'dan bu sûrelerin en önde peşpeşe geldiğinin bildirilmesi⁴⁷⁰ de Asr-ı saadet'te Bakara ve Âl-i İmran sûrelerinin peşpeşe bilindiğini gösteren ek karineler olarak değerlendirilebilir.⁴⁷¹ İbn Âşûr, Ebûssenâ el-İsfehânî'nin (ö. 749/1349) *Envâru'l-hakaiki'r-rabbaniyye* adlı tefsirinin girişinde Kur'ân'ın mütevâtir oluşu üzerinden Mushaf tertibine dair yaptığı açıklamaların⁴⁷² sûrelerden ziyade ayetlerin konumu ve sıralanışıyla ilgili olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷³ Nitekim her ne kadar İbn Âşûr sûre tertibinin tevkîfliliğini savunuyor olsa da bazı alimlerin konuyla ilgili farklı görüşler beyan etmeleri bu kanaatin katiliğine gölge düşürmektedir.

İbn Âşûr, konuyla ilgili son olarak sûrelerin Mekkî veya Medenî olması hususunda çok büyük bir ihtilafın olmamasına rağmen Mushaf tertibinde kronolojik sıraya dikkat edilmeyip Mekkî ve Medenî sûrelerin iç içe geçtiğine dikkat çekmektedir. Buradan hareketle sûre tertibinde Hz. Ali'nin (r.a.) özel mushafında

⁴⁶⁹ Müslim, **el-Câmi'u's-sahîh**, Salâtu'l-musâfirîn ve kasruha, 252.

⁴⁷⁰ **A.e.**, Salâtu'l-musâfirîn ve kasruha, 253.

⁴⁷¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 88-89.

⁴⁷² Ebûssenâ el-İsfehânî konuyla ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: "Kur'ân'ın aslının ve cüzlerinin mütevâtir olması gerektiği hususunda hiçbir ihtilaf yoktur. Bununla birlikte Ehl-i sünnet'e mensup muhakkik alimlere göre Kur'ân'ın vaz edilişi ve tertibi konusunda da aynı şekilde ihtilaftan söz edilemez. Çünkü Kur'ân'ın katiliğini gösteren gerekçeler onun her anlamda mütevâtir olarak naklini kapsamaktadır. Bu çerçevede mütevâtirliğin sadece Kur'ân'ın sübutu konusunda şart koşulduğunu ancak vaz'ı ve tertibi hususunda şart olmadığını ileri sürenlerin görüşü zayıftır. Nitekim ayetlerin konumlarının mütevâtir olmadığı var sayılırsa Kur'ân'da tekrar eden birçok ayet sübutu zannî olurdu. Dolayısıyla sübutu zannî olan ayetin Kur'ân'dan çıkarılması da caiz olurdu." Bkz: Ebûssenâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân el-İsfehânî, *Envâru'l-hakaiki'r-rabbaniyye*, İstanbul Süleymaniye Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 45, vr. 9a-b.

⁴⁷³ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 89.

olduğu gibi tarihsel kronolojinin de esas alınmadığını dolayısıyla içtihadattan ziyade tevkifiliğin ön planda olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷⁴

D) KUR'ÂN-KIRAAT OLGUSU

1) Kıraatin Tanımı

Sözlükte “bir metni yüzünden veya ezbere okumak, tilavet etmek, telaffuz etmek” gibi anlamlara gelen قِراءَة/kırâat kelimesi قرأ/karae fiilinden türemiştir. Aynı kökten gelen قرآن/kur'ân mastarı ile aynı anlamda kullanılmaktadır.⁴⁷⁵ Kur'ân ilimleri terimi olarak ise “Kur'ân tilaveti esnasında harfleri ve kelimeleri birbirine eklemek”⁴⁷⁶ şeklinde tanımlanmıştır. İbnü'l-Cezerî müdevven bir ilim olarak kıraatle ilgili yaptığı tanımında şu ifadelerle yer vermektedir: “Kıraat, Kur'ân kelimelerinin nasıl okunduğunu ve ravilerine nisbetle bu okuyuşlardaki farklılıkları konu edinen ilimdir.”⁴⁷⁷ İbnü'l-Cezerî bu tanımla; kıraat ilmini, Kur'ân'ı farklı yönlerden konu edinen nahiv, lügat ve tefsir gibi ilimlerden ayırmıştır.⁴⁷⁸ Ayrıca kıraat kavramı, bu ilmi nakleden kıraat imamlarından her birinin tercih ettiği okuyuş biçimi için de kullanılmaktadır.⁴⁷⁹ (Âsım kıraati, İbn Kesîr kıraati, Nafi kıraati gibi...)

2) Kıraatlerin Ortaya Çıkışı ve Tarihsel Serencamı

Kıraat ilmi Kur'ân'ın eda keyfiyetini konu edinen bir ilim olması hasebiyle köklerinin Asr-ı saadet'e kadar uzandığını söylemek pek de abartılı olmayacaktır. Zira Hz. Peygamber, (s.a.s.) içinde bulunduğu toplumu kötülüklerden arındırıp yeniden inşa etmek için kendisine gönderilen vahyin mana ve muhtevasını hayata aktarmakla kalmamış aynı zamanda lafızların talimini üstlenmiştir. Kur'ân-ı Kerim'de birçok

⁴⁷⁴ A.e., I, 90.

⁴⁷⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 3563; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-muhîr Tercümesi*, I, 213.

⁴⁷⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 668.

⁴⁷⁷ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in ve mürşidü't-tâlibîn*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999, s. 9.

⁴⁷⁸ Nitekim nahiv ilmi Kur'ân lafızlarının dizimiyle ilgilenirken lügat ilmi bu lafızların tikel olarak sözlükteki karşılıklarını ele almaktadır. Tefsir ilminin konusuna gelince ikinci bölümde hakkında geniş açıklamalar ve değerlendirmelerde bulunmakla birlikte burada kısaca söz konusu lafızların yan yana gelerek ifade ettikleri muradı araştırmak şeklinde tanımlamak mümkündür.

⁴⁷⁹ Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1312.

ayette Hz. Peygamber'in, (s.a.s.) Kur'ân'ı çokça okuması ve ashabına okutması konusunda teşvik edildiği dikkatlerden kaçmamalıdır. Örneğin, el-Müzzemmil 73/4. aayette Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Kur'ân'ı tertîl üzere ağır ağır okuması emredilmektedir. el-Bakara 2/129. aayette ise Hz. İbrahim (a.s.) Rabbinden, soyuna Allah'ın ayetlerini öğretecek bir peygamber göndermesini niyaz etmektedir.⁴⁸⁰ Âl-i İmrân 3/164 ve el-Cum'a 62/2. ayetlerde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu duada arzu edilen vasıflara sahip olduğuna dikkat çekilmekte; kendisi de "Ben babam İbrahim'in duası, kardeşim İsa'nın müjdesi ve annem Âmine'nin rüyasıyım"⁴⁸¹ demek suretiyle söz konusu duanın kendisi için yapıldığını ve kabul olunduğunu beyan etmektedir. Dolayısıyla Kur'ân lafızlarının okutulup ezberletilmesiyle ilgili ilk çalışmaların bizzat Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından yürütüldüğünü söylemek yerindedir. Bu çalışmalar daha sonra O'nun sahâbe-i kirâm arasından seçtiği, ezber kabiliyeti ve ilmi dereceleri yüksek kıraat otoriteleri tarafından geniş kitlelere yayılmıştır.

a) Asr-ı Saâdet'te Kıraat Farklılıkları/Yedi Harf

Yukarıda kıraat ilminin mahiyetine dair İbnü'l-Cezerî'den naklettiğimiz tanımda dikkat çekilen hususlardan biri Kur'ân'ın okunuş keyfiyeti diğeri ise bu okumalar arasındaki farklılıklardır. Kur'ân'ın nasıl okunması gerektiğine dair ilk çalışmaların henüz Rasul-i Ekrem (s.a.s) hayatta iken yapıldığını konunun girişinde kısaca izah etmeye çalıştık. Bunun yanı sıra Asr-ı saadet'te yaşanan birtakım hadiseleri aktaran sahih rivayetler ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu hadiseler üzerine yaptığı değerlendirmelerden hareketle ilk okuyuş farklılıklarının da yine bu dönemde ortaya çıktığını söylemek mümkündür.⁴⁸² Literatürde "el-Ahrufu's-seb'a/yedi harf hadisleri" sanıyla şöhret bulan bu rivayetlerin çoğu sahihtir.⁴⁸³ Abdussabûr Şâhîn, konuyla ilgili hadisleri ele aldığı *Târîhu'l-Kur'ân* adlı eserinde bu hususta toplamda 46 farklı rivayetin bulunduğunu; bunların sekizinin senedinin zayıf olup dördünün ise kesintisiz

⁴⁸⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 722.

⁴⁸¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, II, 572; Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Kahire, Dâru'l-Harameyn, 1997, II, 492, 705.

⁴⁸² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 56.

⁴⁸³ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 313.

bir senetle Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ulaşmadığını, ancak 34 rivayetin isnat açısından cerh edilemeyecek sahihlikte olduğunu beyan etmektedir.⁴⁸⁴ Bu rivayetlerin birçoğunun ortak noktasını teşkil eden "Kur'ân yedi harf üzere nâzil olmuştur, ondan kolayınıza geleni okuyunuz" sözünün manen mütevâtir derecesine ulaştığını söyleyen alimler de bulunmaktadır.⁴⁸⁵ Söz konusu rivayetlerden Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiği ve bunun da ümmet için bir kolaylık olduğu anlaşılmakla birlikte yedi harfin mahiyeti hakkında zihinlerdeki soru işaretlerini giderecek herhangi bir açıklamaya rastlanılmamaktadır. Dolayısıyla İslam alimleri arasında el-Ahrufu's-seb'a hadislerinin sıhhatiyle ilgili bir ihtilaf olmamasına rağmen bu rivayetlerin işaret ettiği kolaylığın mahiyeti hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. İbn Âşûr bu ihtilaflara konuyla ilgili en yaygın zikredilen Hz. Ömer (r.a.) ve Hişâm b. Hakîm (r.a.) arasında yaşanan hadise üzerinden temas etmekte ve ileri sürülen görüşler hakkında değerlendirmeler yapmaktadır. Söz konusu hadise kaynaklarda Hz. Ömer'in (r.a.) dilinden şöyle aktarılmaktadır:

Allah Resulü (s.a.s.) hayatta iken [namazda] Hişâm b. Hakîm'i dinledim; Furkân sûresini okuyordu. Kıraatine kulak verdiğimde baktım ki, [Kur'ân'ı] Resûlullah'ın (s.a.s.) bana öğretmediği birçok harf üzere okuyordu. Az kalsın namazda onun üzerine atılacaktım, selam verinceye kadar zor sabrettim sonra da yakasına yapışıp "[Az önce] sen okurken işittiğim bu sûreyi kim sana öğretti?!" dedim. "Resûlullah (s.a.s.) öğretti" diye cevap verdi. Ben de bunun üzerine "Yalan söylüyorsun! Zira Allah Resulü (s.a.s.) bu sûreyi bana senin okuduğundan farklı şekilde öğretti" dedi. Ardından da onu önüme katıp Rasûlullah'a (s.a.s.) götürdüm ve "Bu adamı, Furkan sûresini senin bana öğretmediğin harfler üzere okurken işittim" dedim. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s.) "Oku bakalım, ey Hişâm!" dedi. O (Hişâm) da [tıpkı] kendisinden [daha önce] işittiğim şekilde okudu. Resûlullah (s.a.s.) "[Bu sure] böyle indirildi" dedi. Sonra "Oku bakalım, ey Ömer!" dedi. Ben de bana öğrettiği şekilde okudum. "[Sure] bu şekilde de indirildi" dedi ve şöyle buyurdu: "Şüphesiz bu Kur'ân yedi harf üzere indirildi. Öyleyse kolayınıza geleni okuyunuz."⁴⁸⁶

İbn Âşûr'a göre bu ve benzeri hadislerle ilgili İslam alimlerinin görüşlerini iki ana grupta ele almak mümkündür. Bir grup alim söz konusu hadislerin nesh edildiğini

⁴⁸⁴ Abdussabur Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'ân*, Mısır, Nahdatu Mısır, 2005, s. 277-293. Konuyla ilgili rivayetlerin cerh ve tadili hakkında ayrıca Bkz: Emin Âşıkutlu, "Kırâat ilminin değerlendirilmesinde ahrufu's-seb'a hadisi", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2002, s. 43-106;

⁴⁸⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 145.

⁴⁸⁶ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, Fedâilu'l-Kur'ân, 5; Husûmât, 4; İstîbâbetü'l-mürteddîn, 9; Tevhîd, 53; Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, Salâtü'l-müsâfirî 270, 271, Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Vitr, 22; Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, Kırâat, 11; Nesâî, *es-Sünen*, İftitâh, 37. Bu rivayetin Hadis ilmi açısından sened ve metih tenkidi hakkında detaylı değerlendirmeler için Bkz: Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 289-290; Âşıkutlu, "Kırâat ilminin değerlendirilmesinde ahrufu's-seb'a hadisi", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV*, s. 80-84.

dolayısıyla yedi harf ile ilgili uygulamanın daha sonraki nesillere aktarılmadığını ileri sürerken diğer bir gruba göre bu hadisler muhkem olmanın yanında günümüzde de işlevini muhafaza etmektedir.

a.1. Yedi Harfin Mensuh Olduğunu Söyleyenler

Birinci grupta yer alan İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), Ebû Ca'fer et-Tahâvî (321/933), Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö. 403/1013), İbn Abdülberr (ö. 463/1071) ve Ebû Bekr İbnü'l-Arabî gibi önemli tefsir ve kelim alimleri yedi harf ruhsatının mensûh olduğunu ileri sürmüşlerdir. Yine bu minvalde selef alimleri içerisinde İmam Mâlik'in önde gelen talebelerinden Abdullah b. Vehb'in (ö. 197/813) ve tabiûn neslinin önemli hadis alimlerinden Süfyân b. Uyeyne'nin (ö. 198/814) de bu görüşte oldukları aktarılmıştır. Bu alimlere göre Allah teâlâ İslam'ın ilk yıllarında Arap toplumuna Kur'ân'ı günlük kullandıkları lehçelerle okumaları hususunda bir ruhsat tanımıştır. Ancak daha sonra insanları Kureyş lehçesi etrafında toplamasıyla bu ruhsat kaldırılmıştır. Çünkü Kur'ân, aslen Kureyş lehçesiyle indirilmiştir. Diğer lehçelerdeki okuyuşlar ise onun kolayca ezberlenmesi ve yaygınlaşması için ilk muhatap topluma tanınan kolaylıklardır. Fakat Kur'ân'ı ezberleyenlerin sayısının artması ve ayetlerin yazımının yaygınlaşmasıyla kolaylığın illeti ortadan kalkınca ruhsat da kaldırılmıştır.⁴⁸⁷

İbnü'l-Arabî "Ruhsat Hz. Peygamber (s.a.s.) hayatta olduğu müddetçe devam etmiştir" sözüyle sanki bu ruhsatın Resûl-i Ekrem'in (s.a.s.) vefatından sonra ya O'nun vasiyetiyle ya da sahâbenin icmasıyla kaldırıldığını ima etmektedir. Nitekim yedi harfin sübutuyla ilgili rivayetler Hz. Peygamber'e (s.a.s.) kadar uzanırken nesh edildiğini bildiren haberler sahâbeden öteye gitmemektedir. Bu çerçevede Hz. Ömer'in (r.a.) "Şüphesiz Kur'ân Kureyş lisanıyla indirildi" buyurarak İbn Mes'ûd'u (r.a.) Yûsuf 12/35. ayette geçen حتى/hattâ kelimesini Huzeyl kabilesinin lehçesiyle عتي/attâ şeklinde okumaktan men etmesi neshin varlığını açıkça ortaya koymaktadır.⁴⁸⁸ Yine Hz. Osman'ın (r.a.) istinsah kuruluna, bir harfin yazımında ihtilaf edilmesi durumunda

⁴⁸⁷ Süyûtî, **el-İtkân**, I, 149; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 56.

⁴⁸⁸ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, III, 283; İbn Atiyye, **el-Muharreru'l-vecîz**, V, 86.

Kureyş lehçesiyle yazılmasını talimat vermesi ve buna da Kur'ân'ın Kureyş lehçesiyle indirildiğini gerekçe göstermesi, diğer okumaların ruhsat olduğu ve sonradan nesh edildiği şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁸⁹ İbn Âşûr'a göre Hz. Ömer'in (r.a.) ve Hz. Osman'ın (r.a.) Kureyş lehçesine vurgu yapmasını, bu lehçenin sahip olduğu anlatım üslubunun Kur'ân'ın geneline hâkim olmasına veya diğer kabileler arasında da kullanılan ortak bir lehçe olmasına bağlamak mümkündür. Zira Kureyş kabilesi Mekke'de merkezî bir konumda bulunması hasebiyle diğer kabilelerle devamlı etkileşim içinde olmuş; dolayısıyla dil ve kültür bakımından hepsinin birleştiği ortak paydasıyı teşkil etmiştir. Bu etkileşim neticesinde Kureyş lehçesi hem diğer lehçelerden kelime ve üslup devşirmek suretiyle kendisini geliştirmiş hem de onları etki altına alarak arada iletişim kanalları tesis etmiş ve merkezî bir lehçe hüviyeti kazanmıştır. Her yıl Kureyş'in yerleşkesi içerisinde kurulan ve bütün Arap kabilelerinin katıldığı Ukaz Panayırı söz konusu iletişim ve etkileşimin en açık göstergesidir.⁴⁹⁰ Fakat İbn Âşûr'un burada zikrettiği deliller yedi harfin lehçelerden teşekkül ettiği varsayımına dayanmaktadır. Halbuki "el-Ahrufu's-seb'a" terkininde geçen hem "harf" (çoğulu: ahurf) hem de "seb'a" kavramlarının anlamı hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.

el-Ahrufu's-seb'â hadislerini mensuh kabul edenler onun mahiyeti hakkında üç farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Birinci görüşe göre "el-Ahrufu's-seb'â" terkininde geçen "harf" teriminden maksat aynı anlama gelen müradif kelimelerdir. Yani okuyucunun manayı bozmamak kaydıyla Kur'ân lafızlarını eşanlamlı kelimelerle okuması konusunda muhayyer bırakılmasıdır. Burada asıl olan aynı manayı ifade etmektir; bu şeklide Kur'ân tilaveti esnasında okuyucuya kolaylık sağlanması hedeflenmektedir.⁴⁹¹ Yine bu görüşü ileri sürenlerin ekserisi "seb'a" kavramının hakiki anlamda kullanıldığını ifade ederek eşanlamlı kelimelerin yedi ile sınırlandırılması gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Bu eşanlamlı kelimelerin ise ya bir lehçeden veya yedi farklı lehçeden seçilmesi gerektiğinin altını çizmişlerdir. Fakat İbn Âşûr'a göre yedi harfle ilgili rivayetler ve Arap dilinin kelime dağarcığı göz önünde

⁴⁸⁹ Süyûtî, **el-İtkân**, I, 187, 188.

⁴⁹⁰ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 57.

⁴⁹¹ Süyûtî, **el-İtkân**, I, 148.

bulundurulduğunda bu görüşün vakıaya uygunluğundan söz etmek pek de mümkün görülmektedir. Zira Kur’ân lafızları incelendiğinde ancak أُف/uff, جبريل/cibrîl, أوجه/evcuḥ gibi birkaç kelimenin yedi farklı müradifinin olduğu görülecektir. Ayrıca eşanlamlı kelimelerin yedi ayrı lehçeden elde edileceğini söyleyen alimler de söz konusu lehçelerin hangi kabilelere ait olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir.⁴⁹² Bu çerçevede örneğin; İbn Atıyye, Ebû Hâtîm ve Bâkılânî gibi bazı alimler; Kureyş, Huzeyl, Temîm, Ezd, Rabî’a, Hevâzin ve Sa’d b. Bekr oğullarını zikrederken bazıları ise Temîm’in yerine Huzâ’a kabilesini zikretmişlerdir.⁴⁹³ Ebû Ali el-Ehvâzî, İbn Abdülberr ve İbn Kuteybe ise Arapların dört ana kolundan biri olan Mudar’a mensup kabilelerden sadece Kureyş, Huzeyl, Kinâne, Kays, Dabbe, Temîm ve Esed b. Huzeyme oğullarının isimlerine yer vermişlerdir.⁴⁹⁴

el-Ahrufu’s-seb’a hadislerinin mensuh olduğunu ileri sürenlerden Kâdî İyâz’a göre ise “harf” terimiyle yine eşanlamlı kelimeler kast edilmekte; ancak yedi sayısı kesretten kinaye olup çokluk ifade etmektedir.⁴⁹⁵ Nitekim Arap dilinde onlu sayılar içerisinde yetmiş sayısı, yüzlü sayılar içerisinde yedi yüz sayısı çokluk bildirdiği gibi tekli sayılar içerisinde de yedi sayısı kesret için kullanılmıştır.⁴⁹⁶ Buna göre eşanlamlı kelimeler yedi ile sınırlandırılmamakta ve kelimenin müradifi olmak kaydıyla her lehçe kıraate konu edilmektedir. Ayrıca yukarıda da ifade edildiği üzere bu durum farklı lehçeler için geçerli olduğu gibi aynı lehçe içerisinde yer alan eşanlamlı farklı kelimeler için de söz konusudur. Bu çerçevede İbn Mes’ûd’un (r.a.) el-Me’âric 70/9. ayeti “كالصوف المنفوش” şeklinde, Übey b. Ka’b’ın (r.a.) ise el-Bakara 2/20. ayeti “كلما أضاء لهم مروا/سعوا فيه” şeklinde iki farklı vecihle okuduğu bildirilmektedir.⁴⁹⁷ Aynı lehçe içerisinde farklı okumalara örnek olarak konunun girişinde bahsi geçen Hz. Ömer (r.a.) ve Hişâm b. Hakîm (r.a.) arasında yaşanan ihtilafı zikretmek mümkündür. Nitekim söz konusu hadiste, Hişâm (r.a.) da Hz. Ömer (r.a.) gibi Kureyş kabilesine mensup bir

⁴⁹² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, I, 57.

⁴⁹³ Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 322-323.

⁴⁹⁴ **A.e.**, I, 323.

⁴⁹⁵ Süyûtî, **el-İtkân**, I, 145.

⁴⁹⁶ Cevdet Bey, **Tefsir Usulü ve Tarihi**, nşr.: Mustafa Özel, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 2002, s. 18.

⁴⁹⁷ Süyûtî, **el-İtkân**, I, 149.

sahabi olmasına⁴⁹⁸ rağmen namaz kıldırırken Furkan sûresini Hz. Ömer'in (r.a.) ezberindekinden farklı okumuştur. Hz. Peygamber iki sahâbe arasında ortaya çıkan tartışmayı Kur'ân'ın yedi harf üzere nazil olmasından kaynakladığını ifade ederek çözüme kavuşturmuştur.

Yedi harfin nesh edildiğini iddia edenlerden İbn Abdülberr ise rahmet ayetlerinin gazaba veya gazab ayetlerinin rahmete çevrilmemesi kaydıyla kelimenin müradifi olsun veya olmasın her türlü okuyuşun caiz olduğu bildirmektedir. Buna göre ne “harf” kavramını eşanlamlılık veya kabile ile tahsis etmek ne de “seb’a” kavramını yedi sayısı ile sınırlandırmak isabetli olacaktır. Dolayısıyla ahru fu’s-seb’a terkihiyle mutlak anlamda genişlik kastedilmektedir.⁴⁹⁹

a.2. Yedi Harfin Muhkem Olduğunu Söyleyenler

el-Ahrufu’s-seb’a hadislerinin mensuh olmadığını; bilakis yedi harfin Hz. Osman mushafında da karşılığının bulunduğunu söyleyen alimler, yedi harfin mahiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Beyhakî (ö. 458/1066) ve Ebü'l-Fadl er-Râzî'nin (ö. 454/1062) başını çektiği bir grup alim, Kur'ân lafızlarının mana ve anlatım üsluplarına dikkat çekerek yedi harften maksadın ya emir, nehiy, helal, haram gibi Kur'ân'da ele alınan yedi ana konu veya haber, inşa, hakikat, mecaz gibi anlatımda kullanılan yedi üslup yahut da umum, husus, zahir, müevvel gibi anlama dair yedi delalet türü olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰⁰ Fakat İbn Âşûr'a göre bu görüş yukarıda zikredilen el-Ahrufu’s-seb’a hadisinin bağlamına pek de uygun düşmemektedir. Nitekim bu konuda nakledilen hadislerde Kur'ân'ın tilavetiyle ilgili bir ruhsat ve kolaylığın olduğu anlaşılmaktadır. Bu görüşte ise Kur'ân'da var olan ve değiştirilemez hususiyetlere dikkat çekilmektedir. Ayrıca bu görüşü ileri süren alimler nezdinde de hem muhteva hem de üslup açısından yedi maddenin ne olduğu konusunda herhangi bir ittifaktan söz etmek mümkün değildir.⁵⁰¹

⁴⁹⁸ Hişâm b. Hakîm'in (r.a.) hayatı hakkında detaylı bilgi için Bkz: Mehmet Ali Sönmez, “Hişâm b. Hakîm”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 1998, XVIII, 155.

⁴⁹⁹ Süyûtî, **el-İtkân**, I, 149

⁵⁰⁰ Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 318, 331; Süyûtî, **el-İtkân**, I, 151.

⁵⁰¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 58.

Yedi harfin mensûh olmadığını savunan alimlerden Ebû Ubeyd, Sa'leb ve Ezherî Kur'ân'ın yedi lehçenin tamamını kuşattığını düşünmektedirler. Bu alimlere göre Kur'ân'ın her bir lafzı yedi farklı lehçe ile inmemiştir. Yedi harf Kur'ân'ın bütününe serpiştirilmiş yedi lehçeye dair kullanımlardır. Bu çerçevede Kur'ân lafızlarının bazıları Kureyş lehçesi, bazıları ise Temîm veya Kinâne lehçesine göre indirilmiştir.⁵⁰² Konuyla ilgili örnek olarak Ebû Hureyre'den (r.a.) "bıçak" anlamına gelen سكين/sikkîn kelimesini ilk kez Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hz. Dâvûd (a.s.) hakkında anlattığı bir kıssada işittiği ve kendilerinin yani mensup olduğu Devs kabilesinin bunun yerine مدية/mudye kelimesini kullandığı nakledilmekte⁵⁰³ ve buradan hareketle Yûsuf 16/13. ayette geçen سكين/sikkîn kelimesinin Kureyş lehçesiyle nazil olduğu ifade edilmektedir. Aslında bu görüş, el-Ahrufu's-seb'a'nın mensûh olduğunu kabul edenlerin ekserisini oluşturan yedi harfin yedi farklı lehçeden teşekkül ettiğini iddia edenlerin görüşüyle birtakım benzerlikler taşımaktadır. Ancak bu görüşün yedi lehçesindeki çeşitlilik ihtiyarî değil tayine bağlıdır ve bu sebeple iki görüş arasında önemli farklılıklar mevcuttur. Ayrıca İbn Âşûr, bu görüşün de -daha önce zikredilen görüş gibi- el-Ahrufu's-seb'a hadislerinin bağlamının dışında kaldığını söylemektedir. Zira bu görüşü de yedi harf hadislerinde göze çarpan kıraat ihtilafları ve kolaylaştırma gayesi ile açıklamak pek mümkün gözükmemektedir. Ayrıca bu görüşü ileri süren alimler arasında da yedi harfi meydana getiren lehçelerin hangiler olduğu hususunda herhangi bir ittifaktan söz etmek mümkün değildir. İbn Âşûr, Kur'ân'da yediden çok Arap lehçesine ait kelimenin bulunduğunu söylerken⁵⁰⁴ Süyûtî konuyla ilgili Ebû Bekr el-Vâsıtî'den (ö. 320/932) nakille kırk farklı lehçeye temas etmekte ve de bunun sadece Arap lehçeleriyle sınırlandırılmayacağını; zira Kur'ân'da sekiz farklı milletin konuştuğu dillerden de birçok kelimenin bulunduğunu ifade etmektedir.⁵⁰⁵

Konuyla ilgili ileri sürülen son görüşe göre, yedi harften maksat feth, imâle, medd, kasr, hemze ve tahfif gibi manaya tesiri olmayan ve Arap toplumunda yaygın

⁵⁰² Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 320-321; Süyûtî, **el-İtkân**, I, 150.

⁵⁰³ Buhârî, **el-Câmi'u's-sahîh**, Ehâdisu'l-Enbiyâ, 3427; el-Ferâiz, 6769; Müslim, **el-Câmi'u's-sahîh**, el-Akziye, 20; Nesâî, **es-Sünen**, Âdâbu'l-kudâd, 14.

⁵⁰⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 58.

⁵⁰⁵ Süyûtî, **el-İtkân**, I, 424.

olarak kullanılan birtakım lehçesel farklılıklardır. Bu konuda Araplara Kur'ân kelimelerini tahrif etmemek ve asli heyetini muhafaza etmek kaydıyla ruhsat verilmiştir ki bu ruhsat günümüzde de devam etmektedir.⁵⁰⁶ Zerkeşî bu görüşün kıraat alimleri tarafından ileri sürüldüğünü nakletmektedir.⁵⁰⁷ İbn Âşûr da yedi harfin mahiyeti hakkında zikredilen görüşler içerisinde en tutarlı görüşün bu olduğunu beyan etmektedir.

Öte yandan kaynaklarda yedi harfle ilgili burada zikredilenler dışında birçok farklı görüşe de yer verilmiştir. Zerkeşî konuyla ilgili toplam on dört görüş naklederken Süyûtî bu sayıyı otuz beşe çıkarmaktadır.⁵⁰⁸ Bu görüşlerin çoğu zayıf kabul edilmekle birlikte ne muhteva ne de maksat açısından yedi harf hakkında nakledilen haberlere uygunluk arz etmektedir. Nitekim İbn Âşûr da buradan hareketle söz konusu görüşlere temas etmenin faydadan hali olacağı kanaatindedir.

Konuyla ilgili İbn Âşûr, şahsî kanaatini Hz. Ömer (r.a.) ve Hişâm b. Hakîm (r.a.) arasında yaşanan hadise üzerinden ifade etmekte ve söz konusu ihtilafın Furkan sûresindeki ayetlerin tertibiyle ilgili ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Ona göre Hişâm (r.a.), Furkan sûresinde yer alan ayetleri ezberlerken Hz. Ömer'den (r.a.) farklı bir tertip takip etmiştir. Bu durumun sahâbe için ruhsat olduğu söylenebilir. Zira daha önce sûre tertibinin içtihadî olduğuyla ilgili Bakıllânî'den naklettiğimiz görüşün sûrelerin ihtiva ettiği ayetlerin tertibine de teşmil edilmesi mümkündür. İbn Âşûr'a göre de bu durumun Asr-ı saâdet'te sahâbe için ruhsat olduğu söylenebilir. Hz. Ebubekir (r.a.) döneminde Kur'ân cem edilirken arza-i ahîredeki okuma dikkate alınarak ayetler tertip edilmiştir. Böylece ruhsatın gereği ortadan kalmış, sahâbe de bu tertip üzere icma etmiş ve söz konusu ruhsat nesh edilmiştir.⁵⁰⁹

Kanaatimizce İbn Âşûr'u bu teville sürükleyen en önemli etken Kur'ân'ın nazmına olan bağlılığıdır. Zira ona göre Kur'ân'ı kelimullah yapan en önemli hususiyetlerin başında Kur'ân'ın mu'ciz oluşu gelmektedir ki bu çerçevede i'câz vasfının kendini en açık gösterdiği yer de Kur'ân'ın nazımıdır. Nitekim yukarıda

⁵⁰⁶ A.e., I, 147.

⁵⁰⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 331.

⁵⁰⁸ A.e., I, 315-332; Süyûtî, *el-İtkân*, I, 145-156.

⁵⁰⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 59.

zikredilen görüşler içerisinde sadece lafızların muhafazasını şart koşan sonuncu görüşü kabul edilebilir bulması da nazma verdiği önemi gözler önüne sermektedir. Fakat her ne kadar “el-Ahrufu’s-seb’a” terkinde harf kelimesine “şekil, biçim, vecih” anlamı vererek konuyu bir şekilde bu teville ilişkilendirmek mümkün gibi görölse de “seb’a” kelimesini ne hakikî anlamda ne de mecazî anlamda sûre tertibiyle ilişkilendirmek asla mümkün değildir. Halbuki konuyla ilgili hadislerde yedi sayısına yapılan vurgudan hareketle İslam alimlerinin çoğu “seb’a” kelimesinin hakikî anlamda kullanıldığına dikkat çekmişlerdir.⁵¹⁰ Öte yandan İbn Âşûr da “el-Ahrufu’s-seb’a” terkihiyle ileri sürdüğü görüş arasında anlamsal bir ilişki kurmaya dönük herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Ayrıca en güvenilir hadis kaynaklarından *Sahîh-i Buhârî*’de dört, *Sahîh-i Müslim*’de iki, Ebû Dâvûd, Tirmîzî ve Nesâî’nin *es-Sünen* adlı eserlerinde ise birer olmak üzere toplam dokuz farklı tarikle nakledilen bu haber (Hz. Ömer ve Hişâm arasında yaşanan hadise) hakkında İbn Âşûr’un “şayet ravilerin, Hz. Ömer’in (r.a.) maksadını manen rivayet etmek suretiyle ıskalamadıkları varsayılırsa” şeklinde şüphecî ifadeler kullanması ve akabinde yapmış olduğı tevili de başka bir görüşün teviline dayandırması ileri sürdüğü iddianın sıhhatine gölge düşürmektedir.

b) Sahâbe Devrinde Kıraat Farklılıkları

Hz. Peygamber’in (s.a.s.) vefatında sonra sahâbenin Kur’ân’a olan ilgisi daha da artmıştır. Zira Rasûl-i Ekrem hayatta iken Kur’ân hem lafız hem de mana bakımından güvence altında idi. Cebrâîl (a.s.) her Ramazan ayında Kur’ân’ı baştan sona Hz. Peygamber’e (s.a.s.) arz ediyor sahâbe ise Kur’ân’ın okunuşuna veya anlamına dair ihtilafa düşüklerinde O’na müracaat ederek meseleyi çözüme ulaştırıyorlardı. Sahâbe-i kirâm, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) yokluğunda hem lafzın hem de mananın muhafazası görevinin kendilerine yüklendiğinin farkında olmuşlardır. Nitekim Asr-ı saâdet’te nerdeyse bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar az olan hafız sahâbe sayısının, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) vefatını takip eden üç beş ay içerisinde çok yüksek rakamlara ulaşması bunun en açık göstergesidir.⁵¹¹ Hz. Ebubekir (r.a.) döneminde yalancı

⁵¹⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 146.

⁵¹¹ Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, s. 52.

peygamber Müseylime'nin (ö. 12/633) ordusu ile yapılan Yemame savaşında şehit edilenler arasında yetmiş hafız sahâbinin bulunması bu süreçte onların Kur'ân'a gösterdiği teveccühü gözler önüne sermektedir.⁵¹² Öte yandan bu savaşta toplamda yedi yüz hafızın şehit edilmesi⁵¹³ Kur'ân'ın muhafazası ile ilgili endişeleri artırmış ve sahâbeyi Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde yazıya geçirilen Kur'ân nüshalarını bir araya getirme/cem çalışmalarına sevk etmiştir. Bu çerçevede Hz. Ebubekir (r.a.) döneminde başlayan cem faaliyetleri⁵¹⁴ ve Hz. Ali'nin (r.a.) Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra Kur'ân'ı bir araya getirmeden/ezberlemeden dışarı çıkmayacağına yemin etmesi bu endişeyi açıkça ortaya koymaktadır.⁵¹⁵

Kuşkusuz her bir sahabinin Kur'ân'a olan ilgi ve alakasının aynı düzeyde olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Konuyla ilgili nakledilen rivayetlerde sahâbe içerisinde Kur'ân bilgisi ve birikimi bakımında öne çıkan isimler şunlardır: Hz. Osman, Hz. Ali, Übey b. Ka'b, Mu'âz b. Cebel, Ebu'd-Derdâ, Zeyd b. Sâbit, Ebû Mûsâ el-Eş'arî.⁵¹⁶ Nitekim İbn Âşûr da mütevâtir ve meşhur olması bakımından makbul görülen kıraat-i aşerenin (on kıraat) isnadının şu sahabilere uzandığının altını çizmektedir: Hz. Ömer, Hz. Osman, Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Ka'b, Ebu'd-Derdâ, Zeyd b. Sâbit, Ebû Mûsâ el-Eş'arî.⁵¹⁷ Bununla birlikte Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) kıraatlerin tedviniyle ilgili kaleme aldığı ancak günümüze ulaşmayan *Kitâbu'l-Kırâ'ât* adlı eserinde zikrettiği 32 kıraati 27 sahâbeye isnad ettiği bildirilmektedir.⁵¹⁸ Süyûtî'nin ifadesiyle sahâbe içerisinde Kur'ân eğitimi konusunda Hz. Osman, Hz. Ali, Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit, İbn Mes'ûd, Ebu'd-Derdâ ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi bazı isimlerin öne çıkması⁵¹⁹ Kur'ân'ın sonraki

⁵¹² Süyûtî, **el-İtkân**, I, 224.

⁵¹³ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, **el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân**, Beyrut, Muessesetü'r-Risâle, 2006, I, 83.

⁵¹⁴ Buhârî, **el-Câmi'u's-sahîh**, Fezâilu'l-Kur'ân, 3,4; et-Tefsîr, 9; el-Ahkâm, 37. Ayrıca Hz. Ebubekir (r.a.) döneminde yapılan cem faaliyetleri hakkında geniş bilgi için Bkz.: Ziya Şen, **Kur'ân'ın Metinleşme Süreci**, İstanbul, Ensar Yayınları, 2007, s. 151-256.

⁵¹⁵ İbn Ebû Dâvûd, **Kitâbu'l-Mesâhif**, I, 169; İbn Hacer, **Fethu'l-bârî**, IX, 12-13.

⁵¹⁶ Zürkânî, **Menâhilu'l-irfân**, I, 491.

⁵¹⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 61.

⁵¹⁸ Süyûtî, **el-İtkân**, I, 227.

⁵¹⁹ **A.e.**, I, 228.

nesillere aktarımında birçok sahâbinin büyük gayretler sarfettiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Hız. Ömer (r.a.) döneminde fetihlerin yeniden başlamasıyla sahâbe-i kirâmdan özellikle Kur'ân ve sünnete vakıf olan ve dinî konularda fakâhat sahibi kimseler farklı bölgelere görevlendirilmişlerdir. Bu çerçevede yeni Müslüman olan toplumlara İslam şeriatının öğretilmesi ve dinin birincil kaynağı olan Kur'ân'ın okutulması için Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) Kûfe'ye, Übey b. Ka'b (r.a.) ve Ebu'd-Derdâ (r.a.) Şam diyarına, Ebû Mûsâ el-Eş'ârî (r.a.) Basra'ya ve Abdullah b. Amr b. el-Âs (r.a.) Mısır'a gönderilmiştir. Ayrıca Zeyd b. Sâbit (r.a.) Medine'de ve Abdullah b. Abbas (r.a.) ise Mekke'de kalarak buralarda Kur'ân tedris faaliyetlerini yürütmüşlerdir.⁵²⁰ Söz konusu sahabiler gittikleri bölgelere Hız. Peygamber'den (s.a.s.) aldıkları ve yedi harften kaynaklanan farklı okuyuşları da taşımışlar ve buralarda Kur'ân kıraatinin temsilcileri haline gelmişlerdir. Buna göre Kur'ân tilavetinde Kûfeliler İbn Mes'ûd'a (r.a.), Şamlılar Übey b. Ka'b'a (r.a.), Medineliler ise Zeyd b. Sâbit'e (r.a.) tabi olmuşlardır. Bölgeler arası bu okuyuş farklılıkları Hız. Ömer (r.a.) döneminde çok fazla göze batmamakta; birkaç tikel örnek dışında halifenin bunlara müdahalesinden söz edilmemektedir.⁵²¹

Hız. Osman (r.a.) dönemine gelindiğinde ise yeni Müslüman olan topluluklar, Kur'ân'a olan düşkünlükleri ve yedi harf ruhsatının hikmetini tam olarak kavrayamamaları sebebiyle farklı okuyuşlara karşı çok sert tutum takınmışlardır. Sadece Kur'ân'ı kendilerine öğreten sahabinin okuyuşunu asıl kabul ederek diğerlerini inkâr etmişler hatta küfür gerekçesi sayacak kadar ileri gitmişlerdir. Bu konuda en büyük fitne Azerbeycan ve Ermenistan seferi için Irak ve Şamlılardan oluşturulan ordu içerisinde çıkmıştır. Yukarıda da ifade edildiği üzere Iraklılar Kur'ân eğitimini Kûfe'de yaşayan İbn Mes'ûd'dan (r.a.), Şamlılar ise Übey b. Ka'b (r.a.) ve Ebu'd-Derdâ'dan (r.a.) almışlardı. Ordunun konaklama yerlerinde birbirleriyle kaynaşması için kurulan ortak meclislerde ve de cemaatle kılınan cehri namazlarda okunan

⁵²⁰ Mehmet Emin Maşalı, **Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi**, Ankara, Otto, 2016, s. 28-29.

⁵²¹ Konuyla ilgili tek bir örnek olarak İbn Âşûr, İbn Mes'ûd'un (r.a.) “قَتُولَ عَنْهُمْ حَتَّى حِينَ” ayetinde geçen حَتَّى/hattâ kelimesini Huzeyl lehçesine göre عَنِ/’attâ şeklinde okuttuğunu, Hız. Ömer'in (r.a.) de bunu işitince Kur'ân'ın Kureyş lehçesi üzere indirilmesini gerekçe göstererek onu bu okuyuştan menettiğini nakletmektedir. Bkz: İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 56-57.

Kur'ân'da görülen kıraat farklılıkları başta ufak tartışmalarla yol açmış ama sonra bu tartışmalar Müslümanların birbirine kılıç çekmesine kadar varınca ordu komutanı Huzeyfe İbnü'l-Yemân (r.a.) seferi durdurarak Medine'ye Hz. Osman'a (r.a.) gelip ümmetin düştüğü durumu şöyle dile getirmiştir: "Ey müminlerin emiri! Kur'ân hususunda Yahûdî ve Hristiyanlar gibi ihtilafa düşmeden bu ümmetin imdadına yetiş."⁵²²

Buna benzer şikayetlerin Hz. Osman'a (r.a.) farklı kanalarla da iletildiği kaynaklarda yer almaktadır.⁵²³ Örneğin; yine Huzeyfe İbnü'l-Yemân (r.a.), Basra'da eğitim veren Ebû Mûsâ el-Eş'arî (r.a.) ile Kûfe'de bulunan İbn Mes'ûd (r.a.) arasında bazı ayetlerin okunuşu hususunda ihtilaf çıktığını ve bu ihtilafın Hz. Osman'a (r.a.) kadar intikal ettirildiğini nakletmektedir.⁵²⁴ Hatta söz konusu şikayetin Hz. Osman'a (r.a.) ulaşması üzerine Hz. Osman (r.a.) bir hutbe irad ederek ümmeti bu ikilikten kurtaracağını ve herkesi bir mushafta toplayacağını ilan etmiştir.⁵²⁵ Hz. Osman (r.a.) bununla da kalmayıp ümmetin dağılıp paramparça olmasının önüne geçmek için Übey b. K'ab (r.a.) ve Zeyd b. Sâbit'in (r.a.) de içinde bulunduğu Ensar ve Muhâcir'den oluşan on iki kişilik bir komisyon kurmuştur.⁵²⁶ Bu komisyonun amacı Hz. Ebubekir (r.a.) döneminde cem edilen sayfalar/suhuf dikkate alınarak okuyuş farklılıklarının asgarî düzeye indirildiği daha derli toplu ve okunaklı bir Mushaf meydana getirmektir. Nitekim bu konuda İbn Âşûr da iki derleme arasındaki benzerliğe dikkat çekerek esasen Hz. Osman'ın (r.a.) bu gayretinin Hz. Ebubekir'in (r.a.) yaptığının bir devamı niteliğinde olduğunu ve onu nihayete erdirdiğini ifade etmektedir.⁵²⁷

Kuşkusuz Hz. Osman'ın (r.a.) komisyona vermiş olduğu en önemli talimat bir kelimenin yazımında ihtilaf etmeleri durumunda onu Kureyş lehçesiyle yazmalarını istemesi ve buna da Kur'ân'ın Kureyş lehçesiyle indirilmesini gerekece

⁵²² Bu hadisenin anlatıldığı hadisin tam metni için bkz: Buhârî, **el-Câmi'u's-sahîh**, Fezâilu'l-Kur'ân, 3; Tirmîzî, **el-Câmi'u's-sahîh**, et-Tefsîr, 10.

⁵²³ İbn Ebû Dâvûd, **Kitâbu'l-Mesâhif**, I, 203-204, 207.

⁵²⁴ **A.e.**, I, 180-181.

⁵²⁵ **A.e.**, I, 209-210.

⁵²⁶ **A.e.**, I, 213-214.

⁵²⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 52.

göstermesidir.⁵²⁸ Her ne kadar kaynaklarda sadece el-Bakara 2/248 ve Taha 20/39. ayetlerde geçen تابوت/tâbût kelimesinin yazımıyla ilgili bir ihtilaftan söz edilse⁵²⁹ de Hz. Osman'ın (r.a.) ortaya koyduğu gerekçe kelime bazlı birçok farklılığın önünü kesmiştir. Örneğin; daha önce de bahsi geçen حتى/hattâ kelimesini İbn Mes'ûd'un (r.a.) Huzeyl lehçesiyle عتي/attâ şeklindeki okuyuşu, Hz. Osman mushafında yer almamıştır. Ayrıca ayetlerin yazımında arza-i ahîrenin dikkate alınması⁵³⁰ da mana ile kıraat (el-kırâetü bi'l-ma'nâ) diye bilinen bazı kelimelerin müradifleri ile okunmasını hatta bazı durumlarda mana ters düz edilmediği müddetçe her türlü okuyuşun caiz oluşunu ortadan kaldırmıştır. Nitekim bu çerçevede Enes b. Malik'e (r.a.) isnad edilen el-Müzzemmil 73/6. ayette geçen “أقوم قبلاً/aqıvamu kılâ” ifadesinin “أصوب قبلاً/aşvabu kılâ” şeklindeki okunuşuna⁵³¹ ve Übey b. Ka'b'a (r.a.) isnad edilen el-Bakara 2/20. ayetin “كلما أضاء لهم سعوا فيه” şeklindeki okunuşuna Hz. Osman (r.a.) mushafında yer verilmemiştir.⁵³² Böylece İbn Âşûr'un da ifade ettiği gibi Hz. Osman (r.a.), sahâbe arasındaki okuyuş farklılıklarını asgarî düzeye indirmek suretiyle Hz. Ebubekir (r.a.) döneminde Kur'an'ın muhafazasına yönelik başlatılan cem faaliyetlerini nihayete erdirmeyi hedeflemiştir.⁵³³

Zeyd b. Sâbit'in (r.a.) başkanlığında takriben beş yıl süren çalışmalar neticesinde Kur'an, arza-i ahîredeki sûre tertibi ve Hz. Ebubekir (r.a.) döneminde bir araya getirilen sayfalardaki ayet tertibi üzere yeniden telif edilerek beş nüsha -kimine göre altı kimine göre de yedi nüsha- halinde çoğaltılmıştır.⁵³⁴ Hz. Osman'ın (r.a.) istinsah ettirdiği bu nüshalar son olarak Medine'de bulunan sahâbeye arz edilip onların da onayı alındıktan sonra farklı şehirlere gönderilmiştir.⁵³⁵ Buradan hareketle İbn Âşûr da Hz. Osman'ın (r.a.) yapmış olduğu bu çalışmanın sahâbenin çoğunun icmasıyla teyit

⁵²⁸ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, Fezâilu'l-Kur'an, 2.

⁵²⁹ Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, et-Tefsîr, 10.

⁵³⁰ İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, I, 213.

⁵³¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXIII, 373.

⁵³² Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 324-325.

⁵³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 52.

⁵³⁴ Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarih*, s. 63; Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, s. 241-242.

⁵³⁵ Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Kur'an Tarihi*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2001, s. 135.

edildiğinin altını çizmektedir.⁵³⁶ Söz konusu nüshalardan biri Medine’de bırakılıp diğerleri o zamanın İslam merkezleri olan Mekke, Kûfe, Basra, Şam’a gönderilmiştir. Bazı müellifler bu merkezlere Yemen ve Bahreyn’i de dahil etmektedir. Söz konusu şehirlerden her birine bu mushaflar üzerinden Kur’ân tedris halkaları kurmaları için de birer kârî tayin edilmiştir. Bu çerçevede istinsah heyetinin başkanı Zeyd b. Sâbit (r.a.) Medine’de kalırken Abdullah b. es-Sâib (r.a.) Mekke’ye, Muğîre b. Ebû Şihâb (ö. 91/710) Şam’a, Âmir b. Abdülkays (ö. 55/675) Basra’ya ve Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 73/692) ise Kûfe’ye hoca olarak görevlendirilmiştir.⁵³⁷ Hz. Osman mushafı bu kârilere sayesinde kısa sürede bütün İslam coğrafyasına yayılarak farklı okuyuşların terk edilmesine ve ümmetin yeniden Kur’ân üzerinde birleşmesine vesile olmuştur.⁵³⁸

Hz. Osman’ın (r.a.) mushafları istinsah ettirip birer kârî eşliğinde belli şehirlere göndermesinin akabinde yaptığı bir diğer önemli faaliyet de Müslümanların ellerinde bulunan şahsi nüshaları toplatıp sildirmesi veya yaktırmasıdır. Böylece o, özenle derlenmeyen bu şahsî nüshalarda yer alan bazı hata, eksik ve fazlalıkların Kur’ân kabul edilip ileride Müslümanlar arasında ihtilafa yol açmasına engel olmuştur. Zaten yaklaşık beş yıl süren yeniden cem ve istinsah çalışmalarındaki asıl gaye de Müslümanları bu gibi ihtilaflardan kurtarmak olmuştur.⁵³⁹

Böylece yukarıda bahsi geçen şehirlerin her birinde kıraat, bu şehirlere gönderilen ve Hz. Osman mushafını esas alarak tedriste bulunun kârîlerin okuyuşları doğrultusunda gelişmiştir. Fakat yine de bu şehirlerde yaşayan halklar önceki okuyuşlarını tamamen terk etmeyerek mushaf hattına uygun okuyuşları belli ölçülerde devam ettirmişlerdir.⁵⁴⁰ Ayrıca her ne kadar Hz. Osman (r.a.) şahsi mushafları imha ettirse de bu mushafları derleyen alimler farklı okuyuşları şifahi yolla aktarmayı sürdürmüşlerdir. Nitekim Hz. Osman (r.a.) bu hususta onlara müsamaha göstermiş ve resmî mushafa kayıt etmemek şartıyla farklı kıraatlere müsaade etmiştir. Konuyla ilgili İbn Âşûr, Begavî (ö. 516/112) kanalıyla Mücahid’den şöyle bir rivayet nakletmektedir:

⁵³⁶ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, I, 52.

⁵³⁷ Zürkânî, **Menânilu’l-irfân**, I, 477.

⁵³⁸ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, I, 52.

⁵³⁹ Birişık, **Kıraat İlmi ve Tarih**, s. 64. Ayrıca Hz. Osman (r.a.) döneminde yapılan istinsah çalışmaları hakkında daha geniş bilgi için Bkz.: Şen, **Kur’an’ın Metinleşme Süreci**, s. 227-268.

⁵⁴⁰ Maşalı, **Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi**, s. 31.

“Ali b. Ebû Tâlib (r.a.) Vakıâ 56/29. ayeti “طلع/طلّ‘in menzûd” şeklinde okurdu. Bir gün bir kâri onun huzurunda Hz. Osman mushafında olduğu gibi “طلّ/طلّ‘in menzûd” şeklinde okuyunca Hz. Ali (r.a.) طلّ/طلّ kelimesinin burada anlamsız olduğunu bu yüzden طلع/طلّع şeklinde okumasının daha doğru olacağını ifade ederek Kaf 50/10. ayetin sonunda geçen “لها طلع نضيد” ifadesini de kendi okuyuşuna delil getirmiştir. Bunun üzerine kâri ayetin yazımını o şekilde değiştirmeyi önerince Hz. Ali (r.a.) bunu kabul etmeyip Kur’ân ayetlerinin ne harflerinin ne de tertibinin artık değiştirilemeyeceğini ifade etmiştir.” Ancak yine de naklettiği bu okuyuşu terk etmemiştir.⁵⁴¹ İbn Âşûr, Hz. Ali (r.a.) gibi sahâbe-i kirâmdan Abdullah b. Mes’ûd (r.a.), Übey b. Ka’b (r.a.) ve Sâlim’e (r.a.) de Hz. Osman mushafına muhalif kıraatlerin nispet edildiğini ancak bu farklı okuyuşların toplum tarafından peyderpey terk edildiğini ifade etmektedir. Yine bu çerçevede Fahreddîn er-Râzî Süfyân b. Uyeyne’den (ö.198/814) annesinin en-Nûr 24/15. ayette geçen “إذ تلقونه بالسنتكم” ifadesini İbn Mes’ûd’a (r.a.) isnadla “إذ تتلقونه بالسنتكم” şeklinde okuduğunu nakletmektedir.⁵⁴² Öte yandan İbn Âşûr, istinsah öncesinde derlenen bazı mushafların unutulduğunu fakat sonraki dönemlerde gün yüzüne çıkarılarak bu mushaflardan nakilde bulunulduğunu kaydetmektedir. Bu çerçevede Zemahşerî’nin el-Fetih 48/26. ayette geçen “وكانوا أحق بها وأهلها” ifadesiyle ilgili bir kıraati İbn Mes’ûd’un (r.a.) talebesi olan Hâris b. Süveyd’e isnâd ettiğini bildirmekte ve bu kıraatin, Hz. Osman mushafına muhalif olması hasebiyle Haccâc’tan (ö. 95/714) saklamak için toprağa gömdüğü bir mushafta yer aldığını ifade etmektedir.⁵⁴³ Bütün bu bilgiler başta müteradif okumalar olmak üzere kıraat farklılıklarının istinsah faaliyetleri sonrasında da devam ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.

c) Kıraatlerin Tedvini

Hz. Osman’ın (r.a.) istinsah ettirdiği mushaflar kısa sürede İslam coğrafyasına yayılmış ve Müslüman toplumun hüsnü kabulüne mazhar olmuştur. Mushaflarla gönderilen kârilerin özverili çalışmaları neticesinde belli şehirlerde kıraat merkezleri

⁵⁴¹ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd el-Ferrâ el-Begavî, *Tefsîru’l-Begavî*, Riyâd, Dâru’t-Tayyibe, 1412, VIII, 12; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 53.

⁵⁴² Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XXIII, 180.

⁵⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 548.

oluşturulmuştur. İlk kıraat eserlerinin hicri I. asırda ortaya çıkması ve kıraat alimlerinin çoğunun tabiûndan olması, kıraat ilminin gelişiminde kısa sürede kat edilen mesafeyi gözler önüne sermektedir. Kıraatlerin tedvin dönemi olarak bilinen ilk üç asırda kıraat çalışmaları daha ziyade Hz. Osman'ın (r.a.) istinsah ettirdiği mushafları gönderdiği beş şehirde (Mekke, Medine, Kûfe, Şam ve Basra) kendini göstermektedir. Bu şehirlerde yürütülen kıraat faaliyetlerini bir ekolleşme olarak görmek doğru değildir. Zira söz konusu faaliyetlerde sadece Hz. Osman'ın (r.a.) gönderdiği mushaflar esas alınmıştır. Ancak her ne kadar bu mushafların Müslümanları birbirine kırdıracak büyük ihtilafların önüne geçtiği bilinse de nokta ve harekeden yoksun olmaları ve kelimelerinin yazım biçimlerinin farklı okuyuşlara imkân vermesi hasebiyle kıraat farklılıklarını tümünden ortadan kaldırmamıştır.

İbn Âşûr bu çerçevede, mushaf gönderilen şehirlerde Hz. Osman'ın (r.a.) görevlendirdiği karilerden öğrenilenlerin yanında daha önceden buralarda yaşayan sahabilerden alınan ve Hz. Osman mushafına uygun olan kıraatlerin de okunmaya devam ettiğinin altını çizmektedir. Ayrıca her topluluğun yine Hz. Osman musahafına muhalif olmamak kaydıyla (yani yazımında herhangi bir harf artırmaksızın veya eksiltmeksizin yahut i'rabda değişiklik yapmaksızın) kendi lehçesel farklılıklarıyla Kur'ân'ı okuduğuna dikkat çekmektedir. İbn Âşûr bu durumu şöyle izah etmektedir: “Bir kârînin, Kur'ân lafızlarının ana iskelesini muhafaza etmenin yanında konuştuğu lehçenin Arap dilinin fesahatine uygunluğunu göstermek maksadıyla ayetleri hem rivayet kanalıyla gelen asıl vecih ile hem de kendi lehçesine uygun olan vecih ile okuduğu düşünülebilir.”⁵⁴⁴ Dolayısıyla İbn Âşûr'a göre kıraat imamları arasında kabul ve red açısından tercihe bağlı buna benzer birçok lehçesel farklılıkların ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Zemahşerî ve İbnü'l-Arabî'nin tefsirlerinde sahih görmeyip eleştirdikleri bazı kıraat tarikleri buna örnek gösterilebilir.⁵⁴⁵ Yine Kurtubî bu çerçevede Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın (ö. 311/921) eş-Şu'arâ 26/1. ayette geçen

⁵⁴⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 52.

⁵⁴⁵ Konuyla ilgili daha detaylı bilgi ve örnekler için Bkz: Mustafa Kılıç, **Kıraat-Tefsir İlişkisi: Zemahşerî Örneği**, İstanbul, İFAV, 2015, s. 105-138.

“طسّم/ṭâsînmîm”⁵⁴⁶ ayetini “طسّينَ/ṭâsîne mîm” şeklinde okuduğunu nakletmektedir.⁵⁴⁷ Halbuki bu okuyuş mütevâtir kıraatler arasında yer almamaktadır. İbn Âşûr’a göre resm-i mushafla çelişmediği müddetçe bu tür lehçesel okuyuşların hoş görülmesi mümkündür.⁵⁴⁸

İstinsah sonrası Hz. Osman mushafına muhalif birtakım okuyuşların şifahen veya gözden kaçırılıp da imha edilmeyen bazı nüshalardan nakille varlığını sürdürmesi, ilerleyen süreçte yeniden kıraatler noktasında ihtilafların artmasına yol açmıştır. Bütün bu ihtilafların sonucunda sahih ve meşhur olanı, şaz veya mevzu olandan ayırmak için kıraat konusunda yetkin alimler, hicri I. asrın sonundan itibaren gece gündüz çalışarak bütün kıraatleri tedvin etmeye gayret etmişler ve bu konuda da muvaffak olmuşlardır.

Hicri III. asra gelindiğinde tedvinden tasnif aşamasına geçilerek sadece sahih kıraatler bir araya getirilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede yapılan çalışmalar incelendiğinde sahih kıraatlerin sayısının otuzu aştığı görülmektedir. Nitekim konuyla ilgili ilk olarak Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm’ın (ö. 224/838) kaleme aldığı *el-Kırâ’ât* veya *Kitâbu’l-Kırâ’ât* adlı eserde bir rivayet göre otuz iki, başka bir rivayete göre ise yirmi beş kıraatın yer aldığı bildirilmektedir.⁵⁴⁹ Bu kıraatler içerisinde daha sonra Ebû Bekr İbn Mücâhid’in (ö. 324/936) ortaya koyacağı yedili tasnifle meşhur olan yedi kıraat de bulunmaktadır. Konuyla ilgili yapılan ikinci çalışma ise Ebû Hâtîm es-Sicistânî’nin (ö. 255/869) yirmi küsur kıraati ihtiva ettiği bildirilen *el-Kırâ’ât* adlı eseridir. Ancak bu eserde meşhur kıraat imamlarında Hamza, Kisâi ve İbn Amr’ın kıraatlerine yer verilmemiştir. İbn Cerîr et-Taberî’ye nispet edilen eserde ise yedi meşhur kıraatin yanında on beş kıraatin de yer aldığı toplam yirmi iki kıraatten bahsedilmektedir.⁵⁵⁰ Maalesef sahih kıraatlerin tasnifi hakkında ilk dönemde kaleme alınan bu eserlerden hiçbirisi günümüze ulaşmamıştır. Kıraatlerin tedvini ve sonraki nesillere aktarımı konusunda İbn Mücâhid’in *Kitabu’s-seb’a* adlı eseri bir dönüm noktası olmuştur. Zira kendisinden önce yazılan eserlerde daha ziyade sıhhat şartları

⁵⁴⁶ Şuarâ Sûresi 26/1; Kasas Sûresi 28/1.

⁵⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, XVI, 7.

⁵⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 52.

⁵⁴⁹ Ebu’l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut, Dâru’l-Ma’rife, 1997, s. 97.

⁵⁵⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi kırâ’âti’l-aşer*, I, 34.

ön plana çıkartılıp bu şartlara uyan bütün kıraatlerin makbul olduğu ifade edilirken İbn Mücâhid, eserinde sahih kıraatleri yedi ile sınırlandırmıştır. Bu tasnife göre kıraati makbul görülen imamlar, Nâfi, İbn Kesîr, Âsım, Hamza, Kisâî, Ebû Amr ve İbn Âmir'dir. Zikri geçen kıraat imamlarının tamamının Hz. Osman'ın (r.a.) birer kârî eşliğinde mushaf gönderdiği şehirlerde yaşıyor ve eğitim veriyor olmaları dikkat çekmektedir. İbn Mücâhid'in bu tasnifi hem kendi döneminde hem de sonraki dönemlerde kabul görerek "el-Kırâ'âtü's-seb'a" diye şöhrete kavuşmuş ve uzun yıllar kıraat eğitiminde asıl eser olarak okutulmuştur. Fakat kıraatlerin tedvin ve tasnifinde asıl olan sıhhat şartlarına uygunluk olduğundan sonraki dönemlerde bu tasnife bazı eklemeler yapılmıştır. Nitekim İbn Mihrân en-Nîsâbü'rî (ö. 381/992) yedili tasnife Ebû Ca'fer el-Kârî, Ya'kûb el-Hadramî ve Halef b. Hişâm'ı da ekleyerek kıraatleri ona tamamlamıştır. Fakat bu onlu tasnif ancak IX. yüzyılda İbnü'l-Cezerî'nin kaleme aldığı *en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-aşr* adlı eserle şöhret bulmuş ve kıraat eğitimine dahil edilmiştir.⁵⁵¹ Nitekim İbn Âşûr da bu on kıraatin, sahih kıraat şartlarını haiz olduğunu; bunlar dışında kalanların ise alimlerin çoğu tarafından şaz kabul edildiğini beyan etmektedir.⁵⁵²

d) Yedi Harf - Kıraat İlişkisi

Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiğini bildiren ve konunun başında zikredilen hadislerden hareketle kıraat farklılıklarının henüz Resul-i Ekrem hayatta iken ortaya çıktığını daha önce beyan etmiştik. Fakat konuyla ilgili nakledilen rivayetlerden yedi harfin bir ruhsat olduğu açıkça görülmesine rağmen bu ruhsatın mahiyeti hakkında ne Hz. Peygamber'den (s.a.s.) ne de sahâbeden herhangi bir açıklama nakledilmemektedir.⁵⁵³ Bununla birlikte kaynaklarda sahâbenin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) yedi harfin ne olduğuna dair de bir soru yönelttiğine rastlanmamaktadır. Yedi harfin mahiyetini beyan eden bir nas olmadığından dolayı İslam alimleri bu konuda - bazılarına yukarıda temas edildiği üzere- birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

⁵⁵¹ Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 1999, XX, 553.

⁵⁵² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 54.

⁵⁵³ Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 314.

İbn Âşûr konuyla ilgili son olarak hadislerde bildirilen yedi harfin, daha sonra İbn Mücahid'in yaptığı yedili tasnif sebebiyle şöhret bulan yedi kıraatle aynı olduğu iddiasını ele almaktadır. Kuşkusuz bu iddiayı ileri sürenlerin en önemli dayanağı Halil b. Ahmed'den (ö. 175/791) nakledilen, "el-Ahrufu's-seb'a" terkininde "harf" kelimesinin kıraat anlamına geldiğini bildiren görüştür. Ancak Taberî bu görüşü kesin bir dille reddederek bütün kıraat farklılıklarının aslında Hz. Peygamber'e (s.a.s.) indirilen yedi harften sadece birisini temsil ettiğini ve bunun da Hz. Osman mushafına yazılan harf olduğunu beyan etmektedir.⁵⁵⁴ İbn Âşûr da bu iddianın kıraat ilmiyle işigal eden alimler içerisinde mesnedinin olmadığına dikkat çekmekte hatta alimler arasında bu iddianın hilafına icma olduğunun altını çizmektedir. İbn Âşûr konuyla ilgili bazı alimlerin ortaya koyduğu görüş ve değerlendirmelere şöyle yer vermektedir.⁵⁵⁵

Meşhur kıraat alimi Ebû Şâme el-Makdîsî (ö. 665/1267) mütevâtir kıraatlerin yedi ile sınırlandırılmasının aslında hiçbir dayanağının olmadığını belirtmektedir. Ebû Şâme, bu durumun tesadüfen veya yedi sayısından bir bereket hasıl olacağı temennisi ile yahut da yedi harfin toplum nazarındaki kıymetine atfen ortaya çıktığını ifade etmektedir.

Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî (ö. 440/1048[?]) ise konuyla ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: "Kıraatleri yedi ile sınırlandıran, gereksiz ve avamın zihnini bulandıracak bir iş yapmıştır. Zira bazı insanlar buradaki yedinin, hadislerde murad edilenle aynı olduğu zannına kapılmışlardır. Keşke bu kıraatleri bir araya getiren (İbn Mücâhid) sayıyı yediden eksik veya fazla tutsaydı. Böylece bu konuyla ilgili şüpheleri gidermiş olurdu."⁵⁵⁶ Bu çerçevede Süyûtî, İbn Mücâhid'den önce İbn Cübeyr el-Mekkî'nin de kıraatlerin tasnifi hakkında bir eser kaleme aldığına ve bu eserde Hz. Osman'ın (r.a.) mushaf gönderdiği beş şehirden birer imamla yetinmek suretiyle beş kıraate yer verildiğine dikkat çekmektedir.⁵⁵⁷

⁵⁵⁴ A.e., I, 316.

⁵⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 59.

⁵⁵⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 250.

⁵⁵⁷ A.e., I, 252.

Öte yandan İbnü'l-Arabî ise mütevatir kıraatleri ilk kez İbn Mücâhid'in yedi ile sınırlandıldığını; fakat onun yedinci sırada önce Ya'kûb el-Hadramî'nin kıraatini daha sonraları ise -onun yerine- Kisâî'nin kıraatini zikrettiğini beyan etmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre kıraatlerin yedi ile sınırlandırılması, bu yedinin dışında kalanların okunmasının caiz olmayacağı anlamına gelmez. Nitekim yedi kıraatin dışında Ya'kûb, Ebû Ca'fer ve Şeybe gibi kıraat imamlarından nakledilen okuyuşların da yedi kıraate eşit hatta bazı yönleriyle daha üstün olduğu söylenebilir.⁵⁵⁸

İbn Âşûr, kıraat farklılıklarının ortaya çıkmasında yedi harfin önemine işaret etmekle birlikte mahiyet itibariyle kıraat ve yedi harf olgusunun farklı şeyler olduğuna dikkat çekmektedir. Çünkü İbn Âşûr'a göre sahâbeden sonra ortaya çıkan kıraat farklılıkları, aslında Kur'ân'ın indirildiği yedi harften sadece birini temsil etmektedir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde Kur'ân'ın kolay ezberlenmesi ve anlaşılması için İslam toplumuna tanınan yedi harf ruhsatı arza-i ahîre ile bir görüşe göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra sahâbenin icması ile nesh edilmiştir.⁵⁵⁹

3) Kıraatlerin Sıhhat Şartları ve Değeri

İslam alimleri kıraatlerin, kıraat imamlarının içtihatlarıyla değil bizzat Hz. Peygamber'e (s.a.s.) isnad edilen okuyuş farklılıkları sonucu ortaya çıktığı konusunda hem fikirdirler. Bundan dolayı her okuyuş farklılığını Hz. Peygamber'e (s.a.s.) uzanan bir senedle aktarmaya özen göstermişlerdir. Kıraat ve usul alimleri Hz. Peygamber'e (s.a.s.) isnad edilen bu tür kıraatleri belli şartları taşıyıp taşıyamaması bakımından sahih olanlar ve olmayanlar diye iki gruba ayırmışlardır. Sahih olanları mütevâtir ve meşhur olmak üzere iki başlıkta ele alırken sahih olmayanları ise şaz, âhâd, müdrec ve mevzû olarak dört başlıkta incelemişlerdir.⁵⁶⁰

İbn Âşûr da sahih kıraatlerin tespitinde İslam alimlerinin ortaya koyduğu üç şarta yer vermektedir. Buna göre sahih kıraatler 1) bir şekilde/vecihle Arap dilinin kaidelerine uygun olan 2) okunuş olarak Hz. Osman mushafının yazımına aykırı olmayan ve 3) sahih ve muttasıl bir senedle Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ulaşan

⁵⁵⁸ A.e., I, 251.

⁵⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 56, 59.

⁵⁶⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 241-243.

okuyuşlardır. İslam alimleri bu şartları taşıyan kıraatleri sahih olarak nitelemekle birlikte mütevatir haberde olduğu gibi inkârını asla caiz görmemişlerdir. Ayrıca kıraatlerin kabulü konusunda bu üç şarta muvafakati ittifakla kabul etmişlerdir.

Kaynaklarda bu şartlar genellikle İbnü'l-Cezerî'ye isnad edilmekle⁵⁶¹ birlikte ilk olarak kim tarafında ileri sürüldüğü ve ne zaman ortaya çıktığına dair kesin bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Süyûtî, selef alimlerinin sahih kıraatleri tayin ederken bu şartları göz önünde bulundurduğuna dikkat çekmekte ve Ebû Amr ed-Dânî, Mekkî b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045), Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî ve Ebû Şâme el-Makdîsî gibi sonraki dönemde yaşamış birçok alim tarafından bu şartları açıkça dile getirildiğini beyan etmektedir.⁵⁶² Ayrıca daha erken dönemlerde Taberî'nin de kıraatlerin kabulü konusunda muhteva itibariyle buna benzer üç şart ileri sürdüğü bildirilmektedir.⁵⁶³

a) Hz. Osman Mushafına Uygun Olması

İslam alimleri bu üç şartı taşıyan kıraatlerin mütevâtir kabul edilmesi gerektiği konusunda hem fikirdir. Nitekim İbnü'l-Cezerî de kıraatlerin sıhhat şartlarını zikrettikten sonra "Bu şartları haiz kıraatlerin reddedilmesi caiz olmadığı gibi inkârı da helal değildir"⁵⁶⁴ ifadesiyle bu gerçeğe dikkat çekmektedir. Ancak Ebubekir İbnü'l-Arabî, ileri sürülen bu şartlar içerisinde kıraatlerin mütevâtirliği konusunda asıl olanın Hz. Osman mushafına uygunluk olduğunun altını çizmektedir. Nitekim ona göre diğer iki şart yani kıraatin sahih senetle gelmesi ve Arap dili kurallarına uygun olması Hz. Osman mushafının mütevâtir olmasına bağlıdır. Dolayısıyla elimizdeki mushafın mütevâtir olduğu iddiası Hz. Osman mushafında yazılı olan lafızların mütevâtir olmasından kaynaklanmaktadır.⁵⁶⁵

Öte yandan İbn Âşûr da kıraatlerdeki tevatür vurgusunun Hz. Peygamber'e (s.a.s.) isnad konusuyla ilgili olmadığını zira senedin mütevâtir olması durumunda diğer iki şarta ihtiyaç duyulmayacağını ifade etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'den (s.a.s.) mütevâtir olarak gelen bir kıraat, Arap dili için bir hüccet olmakla birlikte

⁵⁶¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî kırâ'âtî'l-aşr*, I, 9.

⁵⁶² Süyûtî, *el-İtkân*, I, 237.

⁵⁶³ Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, s. 87.

⁵⁶⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî kırâ'âtî'l-aşr*, I, 9.

⁵⁶⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 53

sahâbenin icmasına mazhar olan Hz. Osman mushafının yazımıyla desteklenmeye ihtiyaç duymaz. İbn Âşûr konuyla ilgili örnek olarak et-Tekvîr 81/24. ayeti zikretmektedir. Buna göre “وما هو على الغيب بضنين” ayetinde geçen بضنين/bizanîn kelimesini mushaflarda ض/zâz harfîyle yazılmış olmasına rağmen bazı mütevâtir kıraat imamları tarafından ظ/zı ile بضنين/bizanîn şeklinde okunduğuna dikkat çekmektedir. Zira ayetin bu şekilde okunuşu Hz. Peygamber’den (s.a.s.) mütevâtir olarak nakledilmiştir. Dolayısıyla İbn Âşûr da tıpkı Ebubekir İbnü’l-Arabî gibi yukarıda zikri geçen üç şart çerçevesinde mütevâtir kabul edilen kıraatlerde tevâtür olgusunun aslında Hz. Osman mushafına istinaden ortaya çıktığını ileri sürmektedir.⁵⁶⁶

İbn Âşûr’a göre kıraatlerin sıhhati konusunda okunuş olarak Hz. Osman mushafının yazımına aykırı olmaması şartından maksat, Hz. Osman’ın (r.a.) hilafeti döneminde istinsah edilen ve İslam merkezlerine gönderilen nüshalardan herhangi birine muvafık olmasıdır. Nitekim Hz. Osman’ın (r.a.) beş (bir rivayete göre yedi) farklı merkeze gönderdiği nüshalar arasında ufak da olsa birtakım farklılıkların olduğu göze çarpmaktadır. Örneğin; Âl-i İmrân 3/133. ayet geçen “وسار عوا إلى مغفرة” ifadesinin başındaki و/vâv harfî Medine ve Basra mushafında bulunmazken Kûfe mushafında yer almaktadır. Bu sebeple kıraatini Medine mushafına dayandıran Nâfi’ ve Ebû Ca’fer ile Basra mushafına dayandıran İbn Âmir bu ayeti vâv harfîni hazfederek “سار عوا إلى مغفرة” şeklinde okumuşlardır.⁵⁶⁷ Yine eş-Şûrâ 42/30. ayette geçen “وما أصابكم من مصيبة فيما” cümlesinde kendisinden önce gelen şartın cevabı olarak zikredilen ف/fe harfî, Medine ve Şam mushaflarında yer almadığından bu iki şehirde yaşayan kıraat imamlarından Nâfi’ ve İbn Âmir tarafından okunmamıştır.⁵⁶⁸ Söz konusu mushaflar arasındaki farklılıklar konusunda buna benzer örnekleri artırmak mümkündür.⁵⁶⁹ İbn Âşûr’a göre Hz. Osman’ın (r.a.) istinsah ettirdiği mushaflar arasındaki bu tür ihtilaflar, Kur’ân’ı bizzat Hz. Peygamber’den (s.a.s.) öğrenen hafız sahabilerin ezberindeki

⁵⁶⁶ A.e.

⁵⁶⁷ A.e., IV, 88.

⁵⁶⁸ A.e., XV, 99.

⁵⁶⁹ Nitekim İbn Nedîm ve Kâtib Çelebi, Hz. Osman (r.a.) döneminde istinsah edilen mushaflar arasındaki farklılıkları konu edinen müstakil çalışmalara dair bir liste vermektedir. Bkz.: İbn Nedîm, **Fihrist**, s. 38-39; Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, **Keşfü’z-zünûn**, haz. Şerafettin Yaltıkaya, Ankara, MEB, 1971, II, 1809.

farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Nitekim daha önce de belirtildiği üzere sahâbe-i kirâmın Hz. Peygamber'den (s.a.s.) Kur'ân'ı farklı vecihleriyle öğrendiği bilinen bir gerçektir. Hz. Peygamber (s.a.s.) ayetlerde geçen bazı kelimeleri sahâbesine bazen farklı zaman dilimlerinde farklı vecihlerle okumuş bazen de bir kelimenin iki türlü okunabileceğini bildirmiştir. Mushafları istinsah edenler ise Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen her bir vechi farklı nüshalara kaydetmişlerdir.⁵⁷⁰ İbn Âşûr, yine de bütün bu farklılıkların Hz. Osman mushafının mütevâtir olduğu gerçeğini değiştirmeyeceğinin altını çizmektedir. Çünkü ona göre söz konusu farklılıklar çok az sayıda olmakla birlikte birbirini nakzeder nitelikte değildir.⁵⁷¹ Nitekim Kur'ân/Mushaf tarihine dair kaleme alınan eserlerde Halife Hz. Osman'ın (r.a.) elinde bulunan Medine mushafı ile diğer mushaflar arasındaki farklılıkların sadece on iki tane olduğu, bütün mushaflar karşılaştırıldığında ise bu sayının kırk üçü geçmediği bildirilmektedir.⁵⁷²

b) Sahih Senedle Hz. Peygamber'e (s.a.s.) Ulaşması

İbn Âşûr kıraatlerin sıhhati konusunda kıraatin Hz. Osman mushafının yazımına muvafakattan sonra sahih bir senetle Hz. Peygamber'e (s.a.s.) isnadın da çok önemli bir kriter olduğunun altını çizmektedir. Çünkü Hz. Osman mushafının yazımında nokta ve hareketlerin bulunmaması birçok farklı okuyuşu mümkün kılmaktadır. Her ne kadar bu okuyuşların bir kısmı sarf ve iştikak bakımından Arap dili kurallarına uygun olsa da sahih ve muttasıl bir senetle Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ulaşmadığı müddetçe bunlara itibar olunmaz.⁵⁷³ Nitekim Süyûtî, Hammâd b. ez-Zeberkân'ın, Kur'ân'ı bir hocaya dinletmeksizin doğrudan mushaftan ezberlediği için Kur'ân'da üç kelimenin noktalamasında hata yaptığını ifade etmektedir. Buna göre Hammâd et-Tevbe 9/114.

⁵⁷⁰ Muhammed İsa Yüksek, "Kıraat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması", Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2014, s. 243.

⁵⁷¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 54.

⁵⁷² Mustafa el-A'zamî *Kur'ân Tarihi* adlı eserinde Medine mushafı ile Kûfe ve Basra Mushafları arasında sadece 12 farklılığa işaret ederken Mehmet Emin Maşalı'nın İbn Ebû Dâvûd'un naklettiği bilgilerden hareketle oluşturduğu tabloda 43 farklılık zikredilmektedir. Konuyla ilgili detaylı bilgi için Bkz: İbn Ebû Dâvûd, **Kitâbu'l-mesâhif**, I, 253-282; el-A'zamî, **Kur'ân Tarihi**, s. 141; Mehmet Emin Maşalı, **Kur'an'ın Metin Yapısı**, Ankara, İlâhiyât Yayınları, 2004, s. 266-267.

⁵⁷³ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 60.

ayette geçen “إلا عن مودة وعدّها إياه” ifadesinin sonundaki إياه/iyyâhu zamirini أباه/ebâhu şeklinde okumuştur. İbn Âşûr’a göre ayet-i kerimede mef’ul konumunda olan إياه zamirinin mercii Hz. İbrahim (a.s.), وعد/ve‘ade fiilinin faili ise babası olmasına⁵⁷⁴ rağmen Hammâd’ın okuyuşunda fail ile mef’ul yer değiştirmiştir. Hammâd’ın okurken noktalamada tashif yaptığı yerlerden diğer ikisi Sâd 38/2. ve Abese 80/37. ayetlerdir. O, Sâd sûresinin ikinci ayetinde “بل الذين كفروا في عزة وشقاق” cümlesinde geçen عزة/‘izzet kelimesini غرة/girret şeklinde, Abese sûresinin 37. ayetinin sonundaki يغنيه/yağnih fiilini يعنيه/ya‘nih şeklinde okumuştur. Süyûtî bu üç okuyuşun da, resm-i mushafa muvafık ve Arap dil kaidelerine uygun olmasına rağmen hiçbir kıraat imamı tarafından Hz. Peygamber’e (s.a.s.) isnad edilmediği gerekçesiyle okunmasının doğru olmadığını ifade etmektedir.⁵⁷⁵

Öte yandan İbn Âşûr, sahih ve muttasıl bir senetle nakledilmesine rağmen Hz. Osman mushafına muvafık olmayan kıraatlerin sahih kabul edilmediğinin de altını çizmektedir. Buhârî ve Müslim gibi muteber hadis kaynaklarında buna benzer kıraatlere sıkça rastlandığını ifade eden İbn Âşûr, söz konusu kıraatlerin sadece onu nakleden ravileri bağlayacağını beyan etmektedir. Bununla birlikte söz konusu ravilerin, kendilerine mütevâtir yolla farklı bir kıraat ulaşması ve bu kıraatin mütevâtirliği konusunda kesin bir kanaate sahibi olmaları durumunda kendi kıraatlerini terk etmeleri ve mütevâtir kıraate tabi olmaları gerekir. Çünkü mütevâtirin olduğu yerde âhâd habere itibar edilmez. Müfessirler bu tür âhad kıraatler için “قراءة النبي = Peygamber kıraati” terimini kullanmışlardır. Zira bu okuyuş farklılıkları hiçbir kıraat imamına nispet edilmeyip doğrudan Hz. Peygamber’den (s.a.s.) nakledilmektedir. Taberî, Zemahşerî ve İbn Atıyye gibi müfessirler ile meşhur dalcilerden İbn Cinnî (ö. 392/1002) eserlerinde bu terime sıkça yer ver verenlerin başını çekmektedir. İbn Âşûr’a göre bu tür kıraatler, Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından sahâbeye öğretilmekle birlikte daha sonraki süreçte ya başka kıraatlerle ya da arza-i ahîrede nesh edilmiştir.

⁵⁷⁴ A.e., XI, 45.

⁵⁷⁵ Ebü’l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi’l-lugati ve envâ’ihâ*, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998, II, 316.

Zira bu kıraatler ne Hz. Ebubekir (r.a.) döneminde cem edilen sahifelere ne de Hz. Osman (r.a.) döneminde istinsah edilen mushaflara yazılmıştır.⁵⁷⁶

İbn Âşûr, sahih senedle Hz. Peygamber'e (s.a.s.) isnad edilen her kıraat için "Peygamber kıraati" tabirinin kullanılmasının birtakım yanlış anlaşılmalara yol açtığını belirtmektedir. Nitekim ona göre "Peygamber kıraati" tabiri bir kıraatin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) izafe edilmek suretiyle kıraat imamlarına izafe edilen meşhur/mütevâtir kıraatlere tercih edildiği vehmini doğurmaktadır. Kaldı ki kıraat imamlarına izafe edilen okuyuşlar diğerlerine nazaran daha güvenilir senedlerle Hz. Peygamber'e (s.a.s.) dayandırılmakta hatta resm-i mushaf ve Arap dili kaideleriyle teyit edilmek suretiyle mütevâtir kabul edilmektedirler. Dolayısıyla İbn Âşûr, kıraatler konusunda bilgi sahibi olmayanların birtakım yanlışlara düşeceği endişesiyle "Peygamber kıraati" tabirinin kullanılmasının pek de uygun bulmamaktadır.⁵⁷⁷ Bazı fakihler ise bu yanlış anlamanın önüne geçmek için kıraatlerin sahâbeye veya imamlara izafe edilerek "قراءة عبد الله = Abdullah'ın kıraati, قراءة سالم = Sâlim'in kıraati" veya "قراءة عاصم = Âsım'ın kıraati, قراءة نافع = Nafi'in kıraati" şeklinde anılmasını dahi hoş karşılamamışlardır.⁵⁷⁸

İbn Âşûr, kıraatlerin mütevâtir bir senedle Hz. Peygamber'e (s.a.s.) isnadının tartışmalı olduğuna dikkat çekmektedir. Nitekim daha önce de İbnü'l-Arabî'den nakledildiği üzere İslam alimleri kıraatlerin mütevâtir olduğu konusunda icma etmekle birlikte tevatür olgusunun dayanağı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İbnü'l-Arabî ve İbn Âşûr, kıraatlerin mütevâtirliğinin rivayetlere değil Hz. Osman mushafına dayandırılması gerektiği kanaatindedir. Çünkü okunuşu bakımından resm-i mushafa uygun bütün kıraatler, aralarındaki farklılıklara rağmen makbul sayılmakla birlikte mütevâtir olarak değerlendirilmemişlerdir. Zira eda keyfiyeti bakımından ortaya çıkan her türlü ihtilaf mütevâtirlik iddiasını nefyetmektedir. Bununla birlikte mütevâtirlikte Hz. Osman mushafına muvafakatin şart koşulması İbn Mes'ûd'un (r.a.) kıraati gibi ona muhalif birtakım okuyuşları dışarıda bırakmaktadır.

⁵⁷⁶ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, XII, 221, XXX, 380.

⁵⁷⁷ **A.e.**, I, 54-55.

⁵⁷⁸ Süyûtî, **el-İtkân**, I, 257.

İbn Âşûr'a göre sahâbe asrından bu yana Müslümanların belli kıraatlerde ittifak etmeleri, bu kıraatları rivayete bağlı olmasa da tercihe bağlı tevatür seviyesine çıkarmıştır. Bu çerçevede kıraatlerin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) isnadının mütevâtir veya âhâd olmasının bir önemi yoktur. İbn Âşûr, kimilerinin ileri sürdüğü gibi kıraatlerin tamamının Hz. Peygamber'e (s.a.s.) kadar uzanan rivayet senedleri bakımından mütevâtir olduğunu söylemenin doğru olmadığı kanaatindedir. Zira söz konusu kıraat farklılıklarının çoğunun sahâbeden en fazla iki kişiden nakledildiği bilinmektedir. Ayrıca mütevâtir olduğu bildirilen on kıraatin tamamı ise toplamda sekiz sahâbeye isnad edilmektedir. İbn Âşûr, bu sahabilerin isimlerini şöyle sıralamaktadır: Ömer b. el-Hattâb, Osman b. Affân, Ali b. Ebû Tâlib, Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Ka'b, Ebu'd-Derdâ, Zeyd b. Sâbit, Ebû Mûsâ el-Eş'arî. Bütün kıraat imamlarının bu sekiz sahâbenin tamamında nakilde bulunmadığına da dikkat çeken İbn Âşûr, bazılarının kıraatlerini sadece birkaç sahâbeye dayandığını bildirmektedir. Dolayısıyla İbn Âşûr, rivayet senetleri açısından kıraatlerin mütevâtir olduğu iddiasının hakikati yansıtmadığını ifade etmektedir. Mâlikî mezhebine mensup alimlerden Ebubekir İbnü'l-Arabî, İbn Abdüsselam el-Hevârî et-Tûnusî (749/1348), Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfî (ö. 684/1285); Şâfilerden ise Ebû'l-Hasen el-Ebyârî (ö. 616/1219) de kıraatlerin sened yönüyle mütevâtir kabul edilemeyeceğini ileri sürmektedir.⁵⁷⁹

Öte yandan yine Şâfiî bir alim olan İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) *el-Burhân* adlı eserinde bu görüşün aksine kıraatlerin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) isnadının mütevâtir olduğunu beyan etmektedir. Ayrıca yine Mâlikî müfessir İbn Arafe'nin (ö. 803/1401) talebesi İbn Selâme el-Ensârî⁵⁸⁰ (ö. 746/1345) de Cüveynî ile aynı kanaati paylaşmaktadır. Cüveynî şaz kıraatlerin Kur'ân ayetlerine denk görülemeyeceği konusunda yaptığı açıklamalarda, Kur'ân'ın dindeki önemine dikkat çekmekte ve ancak sübutu konusunda en ufak şüphe bulunmayan bir haberin bu önemi haiz olabileceğinin altını çizmektedir. Buradan hareketle şaz veya uydurma olmayan

⁵⁷⁹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 60-61.

⁵⁸⁰ Hayatı hakkında bilgi için Bkz: Ebû'l-Abbâs Ahmed Baba es-Sûdânî, **Neylû'l-ibtihâc bi tatrîzi'd-dîbâc**, Trablus, Dâru'l-Kitâb, 2000, s. 402-403.

ve Kur'ân olduğu kabul edilen kıraatlerin nesilden nesle tevatüren nakledilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁵⁸¹ Ancak Ebü'l-Hasen el-Ebyârî *el-Burhân* üzerine yazdığı şerhte eda keyfiyeti bakımından kıraatler arasındaki farklılıklara işaret ederek bu ihtilafın mütevatirlik iddiasını nakzettiğini belirtmekte ve Cüveynî'nin kanaatinin doğru olmadığını ifade etmektedir. Nitekim Ebyârî yukarıda da ifade edildiği üzere Kur'ân'da tevatür olgusunun Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ulaşan rivayet senedlerinde değil Hz. Osman mushafının yazımında aranması gerektiğini beyan etmektedir.⁵⁸² Yine *el-Burhân* şarihlerinden biri olan Ebû Abdullah el-Mâzerî (ö. 536/1141) ise kıraatlerin, sadece kıraat imamları nezdinde mütevâtir olduğunu, mütevâtirlik iddiasının ümmetin geneline teşmil edilemeyeceğini bildirerek Cüveynî ile Ebyârî arasında orta bir yol tutmuştur.⁵⁸³

İbn Âşûr, İslam alimleri arasında Kur'ân'ın mütevâtirliğinin önemli bir tartışma konusu olduğuna dikkat çekmekte ve biri Tunuslu diğeri Endülüslü iki Mâlikî alimin konuyla ilgili münazarasını örnek göstermektedir. Tunuslu fakih İbn Arefe'nin rivayet senedleri bakımından kıraatlerin mütevâtir olmadığını ileri sürdüğü ve Endülüslü fakih İbn Lübb'ün (ö. 783/1381) ise aksini savunduğu bu münazaraya Ebü'l-Abbâs el-Venşrîsî (ö. 914/1508) Mâlikî mezhebinin fetvalarını derlediği *el-Mi'yârü'l-mu'rib* adlı eserinde genişçe yer vermektedir.⁵⁸⁴

c) Arap Dil Kurallarına Uygun Olması

Sahih kıraatlerin tespiti konusunda ileri sürülen şartlardan üçüncüsü Arap diline uygunluktur. Buna göre kıraat bir vecihle de olsa Arap diline uygun olmalıdır. Bu vechin fasih bir kullanıma, ittifakla kabul edilen veya hakkında ihtilaf edilen bir kurala dayanıp dayanmaması kıraat için önemli değildir. Söz konusu kıraatin sahih bir senedle nakledilmesi ve kıraat imamları arasında yaygın olması, kabulü için yeterli görülmektedir.⁵⁸⁵ Nitekim İbn Âşûr, diğer iki şartı taşımakla birlikte sırf Arapçada

⁵⁸¹ İmamü'l-Hameyn el-Cüveynî, **el-Burhân fî usûli'l-fıkh**, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997, I, 257.

⁵⁸² Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail el-Ebyârî, **et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân fî usûli'l-fıkh**, Kuveyt, Dâru'd-Diyâ, 2013, II, 788-795.

⁵⁸³ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 60.

⁵⁸⁴ Ebü'l-Abbâs el-Venşrîsî, **el-Mi'yârü'l-mu'rib**, Mağrib, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüunu'l-İslâmiyye, 1981, XII, 68-147.

⁵⁸⁵ İsmail Karaçam, **Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri**, İstanbul, İFAV, 2013, s. 84.

yaygın olarak kullanılan vecihlere uymadığı için bir kıraatin kabul görmemesini doğru bulmamaktadır. İbn Âşûr'a göre kıraatleri Arap dili kurallarını fasih ve fasih olmayan diye tasnif eden Basra ve Kûfe ekollerinin tercihleriyle sınırlandırmak doğru değildir. Bu sebeple o, Zemahşerî'nin sırf Arap dilinde zayıf bir kullanıma dayandığı gerekçesiyle birçok mütevâtir kıraati itibarsızlaştırmasını kesin bir dille reddeder.

İbn Âşûr, konuyla ilgili örnek olarak el-En'âm 6/137. ayetle ilgili İbn Âmir'den nakledilen bir kıraat hakkında Zemahşerî'nin yaptığı değerlendirmeleri ele almaktadır. İbn Âmir, “وَكَذَلِكَ زَيْنَ لَكثير من المشركين قَتَلَ أولادهم شركائهم” ayetinde geçen bazı kelimeleri farklı irab vecihleriyle “وَكَذَلِكَ زَيْنَ لَكثير من المشركين قَتَلَ أولادهم شركائهم” şeklinde okumuştur. Kıraat imamlarının çoğu زين/zeyyene fiilini malum okuyarak شركاء/şurekâ kelimesine isnad etmiştir. İbn Âmir ise bu fiili meçhul okuyup قتل/ḳatl kelimesini naibu'l-fâil/sözde özne kabul etmiştir. İbn Âmir'in bu kıraatında أولاد/evlâd kelimesi “قتل” mastarının mef'ûl bihi olarak mansûb, “شركاء” kelimesi ise mastara izafe edilen fail olarak mecrûr gelmiştir. Zemahşerî, İbn Âmir'in kıraatinde “قتل” mastarına izafe dilen “شركاء” kelimesinin -arada bir zarf kullanılmadan- doğrudan başka bir kelime ile ayrılmasının şiirdeki zaruri durumlarda bile hoş karşılanmayacağını belirtmiştir. Zemahşerî'ye göre böyle bir kullanımın söz dizimi bakımından şiirden ziyade nesre benzeyen ve bu yönüyle mu'ciz olduğu bilinen Kur'ân'da hoş görülmesinin asla mümkün değildir. İbn Âmir muhtemelen bazı mushaflarda “شركاء” kelimesinin sonundaki hemzenin ي/yâ harfi üzere yazıldığını gördüğü için kelimeyi mecrûr okumuştur. Bu durumda İbn Âmir “أولاد” kelimesini de mecrûr okusaydı belki dilbilgisi açısından daha izah edilebilir bir okuyuş ortaya koyardı.⁵⁸⁶ İbn Âşûr, Zemahşerî'nin varsayımını teyit ederek “شركاء” kelimesindeki hemzenin Şam mushafında ي/yâ harfi üzere yazıldığının altını çizmektedir. Böylece istinsah heyetinin kelimenin aynı zamanda mecrûr olarak da okunabileceğine işaret ettiğini bildirmektedir. Çünkü söz konusu heyet hem Arap dilinin fesahati hususunda hem de kıraatlerin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) isnadı konusunda en yetkin kişilerden oluşmaktadır. Dolayısıyla İbn Âşûr'a göre İbn Âmir'den nakledilen bu kıraatin Arap dilinin fesahatine uymadığı gerekçesiyle tenkit edilmesi doğru değildir. Kaldı ki söz

⁵⁸⁶ Zemahşerî, el-Keşşâf, II, 401.

konusu kıraat mütevâtir bir senedle Hz. Peygamber'e (s.a.s.) dayandırılmaktadır. Bu şekilde mütevâtir bir senedle nakledilen kıraatler tek başına dilin fesahatine delil olmakla birlikte aksi durum kıraatin sıhhatine hâlel getirmez. Zira kelimelerin fesahatini ortaya koyan nahiv kaideleri Arapların yaygın kullanımlarından çıkarılmıştır. Halbuki Araplar arasında şöhret bulmayan ve nadiren yer verilen veya sadece bazı kabileler tarafından kullanılan ifade kalıplarının da fasih olarak değerlendirilmesi pekâlâ mümkündür. Bu çerçevede İbn Âşûr, Zemahşerî'yi Şam mushafının yazımındaki farklılık üzerine daha derin düşünmeye davet etmektedir. Öte yandan İbn Atıyye'nin de İbn Âmir'in kıraatiyle ilgili yaptığı "Arap dili için zayıf bir kullanımdır" değerlendirmesini İbn Âşûr, bu kullanımın fasih olmamasına değil bilakis sık karşılaşılmamasına yormak gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre Arap dilinde bir ifade kalıbının sık olmamakla birlikte nadiren kullanılması asla onun fesahatine gölge düşürmez.⁵⁸⁷ Öte yandan İbn Âşûr, sık kullanıma uygun olduğu gerekçesiyle cumhurun kıraatinin İbn Âmir'in kıraatine tercih edilmesinin, asla tercihe şayan görülmeyen kıraatin mütevâtir olmadığı anlamına gelmeyeceğini bildirmektedir. Zira kıraatler arasında görülen irab farklılıklarının aslında aynı manayı ifade eden farklı vecihlerden ibaret olduğunu ve bu farklılıkların hiçbir zaman birbirini nakzedecek anlamlar içermediği anlaşılmaktadır.⁵⁸⁸

İbn Âşûr, kıraatler arasında irab vecihleri konusunda ihtilafların çok nadir ortaya çıktığını, bunlar içerisinde ise anlama taalluk eden farklılıkların neredeyse hiç olmadığını ifade etmektedir. Bu bağlamda örneğin; el-En'âm 6/137. ayette "ولات حين" ifadesinde geçen حين/hîn kelimesinin merfû veya mansûb olmak üzere iki farklı şekilde okunduğunu bildirmektedir. "حين" kelimesi, merfû okunduğunda ليس/leyseye benzeyen harflerden olan لات/lâte'nin ismi, mansûb okunduğunda ise لات/lâtenin haberi olmaktadır. Bununla birlikte İbn Âşûr'a göre her iki okuyuş da aynı anlama gelmektedir.⁵⁸⁹

⁵⁸⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, VIII/1, 102-103.

⁵⁸⁸ **A.e.**, I, 61. Benzer örnekler için Bkz.: **A.e.**, II, 133-134, III, 286, VI, 29-30, VII, 46-47, VIII/1, 140, X, 54, XIII, 220 vd.

⁵⁸⁹ **A.e.**, XXIII, 207. Benzer örnekler için Bkz.: **A.e.**, II, 316, V, 55, 170, VIII/2, 96-97 vd.

Öte yandan İbn Âşûr, bazen de mezhep taassubunun Kur'ân'ı anlamının önüne geçtiğine dikkat çekerek ayetlerin okunuşundaki irab vecihlerinin sahih veya mütevâtir bir senede dayanmaksızın mezhebi önkabuller doğrultusunda tahrif edildiğini bildirmektedir. Bu çerçevede Mutezile'ye mensup bazı alimlerin sırf Allah'ın (c.c.) kelam sıfatını nefyetmek için en-Nisâ 4/164. ayette geçen lafza-i celâli mansûb olarak “وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا” şeklinde okuduğunu ifade etmektedir. Buna göre aslında “Allah (c.c.) Musa ile apaçık konuştu” anlamına gelen ayette Allah'ın kelam sıfatına işaret edilirken irab değişikliğiyle bu sıfat Hz. Musa'ya (a.s.) izafe edilmektedir. Yine Şia'nın bir kolu olan Râfîzîlerin Hz. Ebubekir (r.a.) ve Hz. Ömer'e (r.a.) tarizde bulunmak maksadıyla el-Kehf 18/51. ayette geçen “وَمَا كُنْتَ مَتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عُذْرًا” ifadesindeki çoğul sığadaki المضلين/muzillîn kelimesini tesniye okudukları bildirilmektedir. Halbuki her iki ayetin de asli okunuşlarının mütevâtiren nakledildiği ve İslam alimlerinin icmaina mazhar olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla İbn Âşûr, mütevatir olmayan kıraatlerde bu gibi irab farklılıklarının mezhebi taassup sonucu ortaya çıktığını beyan etmekte; bu tür okuyuşların her ne kadar Arap dil kavaidine uysa da asla dikkate alınmamaları gerektiğinin altını çizmektedir.⁵⁹⁰

III-KUR'ÂN'IN ASLÎ GAYELERİ VE ANA KONULARI

İbn Âşûr'un Kur'ân tasavvurunda metin yapısından kaynaklanan birtakım inceliklerin yanında Kur'ân'ın indiriliş amacı ve ihtiva ettiği konular da önemli bir yer tutmaktadır. İbn Âşûr'a göre Kur'ân metin olarak eşsiz bir dil ve anlatım üslubuna, kendine özgü bir cümle/ayet dizilimi ve konu/sûre tasnifine sahiptir. Ayrıca ele aldığı konular itibariyle de muhatabın dünya ve ahiret hayatında karşılaşacağı sıkıntılar karşısında ona kılavuzluk yapacak ve onu en doğru yola iletecek kapsamlı bir muhtevası vardır. Dolayısıyla İbn Âşûr'a göre Allah (c.c.) ile kul arasındaki iletişimi sağlayan vahyin son mahsulü olan Kur'ân hem bir metin hem de muhtevadan teşekkül etmektedir. Klasik usul kitaplarındaki ifadeyle Kur'ân hem lafız hem de mana itibariyle Allah'a (c.c.) ait bir kelimadır.⁵⁹¹ Aslında metin muhtevanın muhataba ulaştırılmasında ve muhafazasında aracı konumundadır. Zira kitabın

⁵⁹⁰ A.e., I, 61.

⁵⁹¹ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 95;

gönderilmesinden maksat ilahî vahyin içeriğinin muhataba ulaştırılmasıdır. Ne var ki peygamberlerin çoğu kendilerine vahyedilen mesajı ellerinde yazılı bir metin olmadan muhataplarına ulaştırmışlardır. Bu sebeple Allah’a (c.c.) aidiyeti bakımından mana ve muhteva başka bir deyişle kelam-ı nefsi asıl kabul edilip ezeli olduğu bildirilirken söz konusu muhtevayı muhataba taşıyan metin ve lafızlar yani kelam-ı lafzînin araç olduğu ve sonradan yaratıldığı kabul edilmiştir.⁵⁹²

İbn Âşûr Kur’ân ayetlerindeki murad-ı ilahinin tam olarak idrak edilebilmesi için sadece lafız ve terkiplerin literal anlamlarının değil ayrıca dinin temel gayelerinin de bilinmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁵⁹³ Bu çerçevede müfessirin amacının lafızlar elverdiği ölçüde Kur’ân’dan bu gayelere uygun anlamlar çıkarmak olduğunu bildirir.⁵⁹⁴ Hatta müfessirlerin ayetler üzerinde yürüttüğü anlam arayışlarının meşru bir zemine oturması için, ortaya konulan anlamların dinin temel gayelerine uygun olması gerektiğini olmazsa olmaz bir şart olarak ileri sürer. İbn Âşûr’a göre re’y ile tefsirin yasak olduğunu bildiren rivayetlerle de aslında Kur’ân’ın temel maksatlarının dışında yorumlar türetilmesinin önüne geçilmek istenmiştir.⁵⁹⁵

İbn Âşûr, Âl-i İmrân 3/7. ayette bildirilen Kur’ân’ın zahiriyle anlaşılması mümkün olmayan veya zor anlaşılan ancak ilimde derinleşmiş kimselerin tam olarak anlamına muttali olabileceği müteşabih ifadeleri Kur’ân’ın temel maksatlarıyla ilişkilendirir ve söz konusu ifadelerin tevilinden maksadın Kur’ân’ın genel gayeleri çerçevesinde yorumlamak olduğunu ifade eder.⁵⁹⁶ Ayrıca tefsirinin önsözünde ayetleri açıklarken takip ettiği metoda dair genel bir çerçevede çizerken, her sûrenin girişinde mutlaka o surede ele alınan konulara temas edeceğini bildirmekte böylece okuyucunun dikkatini Kur’ân tefsirinin sadece lafızlar üzerinde icra edilen dil tahlillerinden ibaret olmadığına, tek tek lafızlardan meydana gelen ayetlerin belli aslı konular çevresinde

⁵⁹² Şeyhzâde, Muhammed b. Muslihuddîn Mustafa el-Kocevî, **Hâşiye alâ Tefsiri'l-Beydâvî**, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999, I, 220-224.

⁵⁹³ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 39.

⁵⁹⁴ **A.e.**, I, 40.

⁵⁹⁵ **A.e.**, I, 30.

⁵⁹⁶ **A.e.**, I, 117.

deveran ettiğine dikkat çekmektedir.⁵⁹⁷ Ayrıca tefsire, ilimler tasnifi içerisinde müstakil olarak yer verilmesinde tesâmuh (esneklik/tolerans) olduğunu ileri süren İbn Âşûr, bu müsamahanın Kur’ân’da ele alınan konuların dinin temel gayelerini belirlemede sahip olduğu işlevden kaynaklandığının altını çizmektedir. Buna göre İbn Âşûr tefsirin, Kur’ân’ın ana konularından hareketle dinin temel gayelerini tespitte katkı sağladığı ölçüde ilimler tasnifi içerisinde kendine mahsus bir yer edinebileceğini ve sistematik bir ilim hüviyeti kazanacağını belirtmektedir.⁵⁹⁸

Buraya kadar yaptığımız genel değerlendirme ve açıklamalardan hareketle İbn Âşûr’un Kur’ân tasavvurunda özellikle metnin ihtiva ettiği konular bağlamında gâî/makâsîdî düşüncenin önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Âşûr’a göre Kur’ân’dan bir ayet hakkında tefsir kabilinden yapılan açıklamalarda veya ortaya konulan farklı literal anlamlar arasında yapılan tercihlerde Kur’ân’ın indirilişine esas teşkil eden aslî gayeleri mutlaka göz önünde bulundurmak gerekmektedir.⁵⁹⁹ İbn Âşûr, bu çerçevede Kur’ân’ın indirilişine esas teşkil eden ve Kur’ân’da sıkça üzerinde durulan bu ana gayeler hakkında مقاصد/makâsîd kavramına önemle vurgu yapmaktadır. İbn Âşûr, makâsîdî/gâî yorum anlayışını dikkate alarak kaleme aldığı tefsirinde en genel anlamda dinin gönderilmesiyle hedeflenen temel maksatlar, bu maksatlara hizmet eden dinî nitelikler ve dinî ahkâmın indirilmesindeki hikmetler bağlamında makâsîdî’ş-şerî’a⁶⁰⁰ veya maksadü’ş-şerî’a⁶⁰¹ kavramlarına yer verirken daha çok Kur’ân özelinde onun nüzulüne esas teşkil eden temel gayeler, Kur’ân’da sıkça üzerinde durulan ana konular ve bu konuların ele alınış üslubu hakkında makâsîdî’l-Kur’ân⁶⁰² kavramını kullanmaktadır.⁶⁰³

İbn Âşûr, *Makâsîdî’ş-şerî’a* isminde dinin genel gayelerini ele aldığı müstakil bir eser de kaleme almıştır. Ancak Kur’ân’ın genel gayeleri diye niteleyebileceğimiz, İbn Âşûr’un “Kur’ân ne amaçla indirildi?” sorusuna cevap olarak işaret ettiği ve bir anlamda dinin de indirilmesine esas teşkil eden aslî gayeler çalışmamızla daha çok

⁵⁹⁷ A.e., I, 8.

⁵⁹⁸ A.e., I, 12,

⁵⁹⁹ A.e., I, 38.

⁶⁰⁰ A.e., I, 273, II, 128, 310, 355, 399, III, 44, XXVIII, 85, 308.

⁶⁰¹ A.e., II, 118, 143, 351, 416, III, 100, IV, 87 vd...

⁶⁰² A.e., I, 133, II, 69, III, 158, IX, 123, XI, 265.

⁶⁰³ Mehmet Emin Maşalı, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Gâî Yorum*, Ankara, OTTO, 2016, s.133-134.

ilişkilidir. Bu bağlamda İbn Âşûr'un istikra (tümevarım) yöntemiyle tespit ettiğini belirttiği ve sekiz madde halinde sıraladığı ana konulara değinmek de yerinde olacaktır.

A) KUR'ÂN'IN NÜZULÜNE ESAS TEŞKİL EDEN ASLÎ GAYELER

Kur'ân-ı Kerim\ insanların dünya ve ahiret hayatına dair işlerini düzene koymak ve ideal toplum seviyesine ulaşmalarını sağlamak üzere Allah (c.c.) tarafından gönderilen son ilahî mesajdır. Allah (c.c.), insanı yaratıp varlık sahnesine çıkardığında ve onu teklife muhatap kılıp yeryüzüne gönderdiğinde ona başka hiçbir varlığın yüklenmek istemediği ağır bir sorumluluk yüklemiştir. Bu sorumluluk yeryüzünde Allah'ın (c.c.) halifesi olma; yani eşsiz bir denge ile yarattığı dünya düzeninin bozulmadan idame etmesini temin etmektir.⁶⁰⁴ Bu doğrultuda insana, sorumluluğunu yerine getirip getirmediği ölçüde ahirette mükafatlandırılacağını veya cezalandırılacağını bildirmiştir.⁶⁰⁵ Sırtına yüklenen bu ağır sorumluluğun üstesinden gelebilmesi için insana akıl nimetinin yanında hür irade ve yeryüzünde kendisiyle birlikte yaratılan her şeyi idare edebilme kabiliyeti vermiştir.⁶⁰⁶ Ancak insan daha ilk günden kendisine verilen bu yetki ve kabiliyetleri yeryüzündeki düzeni korumanın aksine bozgunculuk çıkarmak için kullanmış; başta kendisi olmak üzere yaşadığı çevreyi ve hatta bütün alemleri fesada sürüklemenin çabası içerisinde olmuştur.⁶⁰⁷ İnsanın içerisindeki bu ifsat düşüncesi topluma sirayet ettikçe Allah teâlâ kitap ve peygamber göndermek suretiyle insanoğlunu içine düştüğü bu gafletten uyandırmış; yaratılış gayesine uygun bir hayat sürmeye onu davet etmiştir. Allah teâlâ kitap ve peygamber göndermekle insanlığa her şeyden önce bozulan düzeni ifsattan önceki aslî formuna döndürme yani yeryüzünü ıslah etme sorumluluğunu yüklemiştir.⁶⁰⁸

⁶⁰⁴ Bakara Sûresi 2/30; En'âm Sûresi 6/160; Naml Sûresi 27/62; Fâtır Sûresi 35/39; Sâd Sûresi 38/26; Hadîd Sûresi 57/7.

⁶⁰⁵ A'râf Sûresi 7/129; Yûnus Sûresi 10/14.

⁶⁰⁶ Hac Sûresi 22/65; Lokman Sûresi 31/20; Câsiye Sûresi 25/13.

⁶⁰⁷ Bakara Sûresi 2/ 27, 205; Şuarâ Sûresi 26/152; Rûm Sûresi 30/41.

⁶⁰⁸ Hûd Sûresi 11/88; A'râf Sûresi 7/56.

İbn Âşûr Kur'ân'ın nüzulüne esas teşkil eden asli gayeler bağlamında ıslah düşüncesinin merkezi bir konumda yer aldığına dikkat çekmekte ve Kur'ân'ın başlı başına ıslah için gönderildiğinin altını çizmektedir.⁶⁰⁹ Bu çerçevede o Kur'ân-ı Kerim'in en önemli gayesinin insanların dünya hayatında ferdî, içtimaî ve kültürel düzeyde sorunlarını çözüme kavuşturmak ve insanlara saadet içerisinde yaşayabilecekleri bir dünya düzeni kurmak olduğunu kaydetmektedir. Bu amaç doğrultusunda öncelikle Kur'ân'da âlemin ve toplumun çekirdeğini oluşturan insanın ıslah edilmesi gerektiğine dikkat çeken İbn Âşûr, birey olarak insanın da başta nefis terbiyesi ve onu kötü ahlaklardan arındırmakla ıslah edilebileceğini belirtmektedir. Bunun için ise bireyin sahip olduğu inancın sağlam temeller üzere oturtulması gerekmektedir. Zira İbn Âşûr'a göre inanç her türlü ahlakî ve düşünsel davranışın kaynağını teşkil etmektedir. Kalbi ve düşüncesi vesveselerle dolu bireylerden oluşan bir toplumun saadet düzeni kurması asla düşünülemez. Bu sebeple her şeyden önce bireyin düşünce dünyasının temellerini oluşturan inanç unsurlarının ıslah edilmesi gerekmektedir. Yine bireyin ıslahı bağlamında İbn Âşûr'un dikkat çektiği bir diğer husus vicdan temizliğidir. Vicdan, Allah teâlâ tarafından insan fıtratına yerleştirilen ve insanın özellikle ahlakî değerler konusunda doğru kararlar almasını sağlayan bir yetenektir.⁶¹⁰ Vicdan, insana bahşedildiği ilk günkü sâfiyeti muhafaza edildiği ölçüde onu doğruya ve hakikate yönlendiren bir pusuladır. Ancak yaratılış gayesini unutmuş; başka bir ifadeyle vicdanına leke sürmüş kimselerin içlerinden gelen birtakım nefsanî çağrışımlara uyarak aldıkları kararlar sayesinde erdemli bireyler olmaları düşünülemez. Dolayısıyla bireyin varoluş gayesine uygun yaşaması için doğru kararlar alması; sahih bir inancın yanında temiz bir vicdana da sahip olması gerekmektedir. Bu sebeple İbn Âşûr, bireyin ıslahı bağlamında Kur'ân'ın üzerinde durduğu konulardan birisinin de vicdan temizliği olduğuna dikkat çekmektedir. İbn Âşûr'a göre birey

⁶⁰⁹ İbn Âşûr'a göre ıslah sözlükte “bir şeyin (kendisinden fayda elde edilecek şekilde) kullanılabilir duruma getirilmesi, faydalı hale dönüştürülmesi” anlamlarına gelmektedir. صلاح/şalâh kelimesi, bir şeyi işlevsiz hale gelmesi anlamındaki fesadın zıddı olup bir şeyin tam olarak kendisinden beklenen amaç doğrultuda gerçekleşmesi anlamında kullanılmaktadır. Örneğin; insanın salâhı ondan güzel işlerin ve söylemlerin sudur etmesi iken meyvenin salâhı ise yenildiğinde kendisinden zarar değil fayda elde edilmesidir. Bkz.: İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, II, 355-356.

⁶¹⁰ Osman Demir, “Vicdan”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 2013, XLIII, 100.

olarak insanın böyle bir vicdana sahip olabilmesi için namaz, oruç gibi zahir ibadetleri eksiksiz yerine getirmenin yanı sıra haset, kin ve kibir gibi kötü huyları da terk etme gayreti içerisinde olması ve bu çabayı ahlak haline getirmesi gerekmektedir.⁶¹¹

İbn Âşûr Kur'ân'ın indirilişine esas teşkil eden aslî gayeler bağlamında ikinci aşamada toplumun ıslahının amaçlandığına dikkat çekmektedir. Bu çerçevede toplumun kendisinden beklenen ideal seviyeye ulaşabilmesi için öncelikle toplumu oluşturan bireylerin ıslah edilmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Zira İbn Âşûr'a göre "Bütünün salaha kavuşması ancak parçaların salahlıyla mümkündür. Dolayısıyla toplumun ıslahı için öncelikle onun çekirdeğinin teşkil eden bireylerin ıslah edilmesi gerekmektedir. Bunun yanı sıra insanların birbirleriyle münasebetlerinde belirli kuralların da olması gerekmektedir. Bu kurallar sayesinde insanların, hemcinslerinin şehvi arzularından, ihtiraslarından ve nefsani dürtülerinin saldırılarından kendilerini koruyacaklardır. İbn Âşûr, toplumun barış ve huzur içerisinde yaşamını idame ettirmesini sağlayan bu kuralların İslam hukukunda muamelat bahsi altında incelendiğini ve İslam filozofları nezdinde ise "medenî siyaset" başlığıyla bilindiğini⁶¹² beyan etmektedir.

Kur'ân'ın indirilişine esas teşkil eden aslî gayeler çerçevesinde İbn Âşûr son olarak bütün âlemi kuşatan bir ıslah gayesinden yani evrensel düzeyde bir tanzim ve düzenlemeden söz etmektedir. "Kültürel salâh" diye isimlendirdiği bu gayenin bireysel ve toplumsal ıslahtan çok daha geniş bir çerçeveye sahip olduğunu belirten İbn Aşur, bunun içerisine İslam toplum düzeninin kurulup muhafaza edilmesinin yanı sıra diğer toplumların ve bölge halklarının birbirleri ile ilişkilerinin de düzene oturtulmasının amaçlandığına dikkat çekmektedir. Kur'ân'ın nüzulüyle kurulmak

⁶¹¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 38.

⁶¹² Nitekim Fârâbî konuyla ilgili *el-Medînetü'l-fâdıla* adlı eserden sonra şehirleşme ve toplum hayatı üzerine kaleme aldığı ikinci esere *es-Siyasetü'l-Medeniyye* başlığını uygun bulmuştur. Eser iki bölümden teşekkül etmektedir. Birinci bölümde varlık felsefesinden söz etmekte, var oluşun temelleri hakkında bilgiler vermektedir. Kitabın başlığa taşıdığı asıl konu olan toplumun şehirleşmesi ve şehir düzeninin kurulumu ise ikinci bölümde ele alınmaktadır. Bu bölümde Fârâbî şehirleri 1) Bilgisiz şehirler 2) Fasık şehirler 3) Sapık şehirler ve de 4) Erdemli şehirler olmak üzere dörde ayırmaktadır. Konuyla ilgili geniş bilgi için Bkz.: Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî, **es-Siyasetü'l-Medeniyye**, çev. Mehmet Aydın vd., İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.

istenen bu düzende İslam'ın küllî maslahatları göz önünde bulundurularak yeryüzündeki bütün milletlerin ortak maslahatının korunması hedeflenmektedir. Söz konusu ortak maslahatlarla belli bir topluma ait özel maslahatların çakıştığı durumlarda ise toplumları bir arada tutan ortak maslahatlar muhafaza edilmelidir. İbn Âşûr, Kur'ân'ın bu nihai gayesinin ilimler tasnifi içerisinde medeniyet bilimi (ilm-i umrân) ve toplum bilimi (ilm-i içtima/sosyoloji) tarafından da konu edildiğinin altını çizmektedir.⁶¹³

Sonuç olarak İbn Âşûr Kur'ân-ı Kerim'in insanlığı salâha kavuşturma gayesiyle indirilen bir kitap olduğuna ve Kur'ân'da bu gayenin gerçekleştirilmesi için muhatapların önüne üç aşamalı bir ıslah projesi konulduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre Kur'ân, başta teklife muhatap olan âlemlerin en küçük yapı taşı olan insanın hem içe dönük kendi ruh halini ve gönül dünyasını ıslah etmeyi hem de kendi dışındaki bireylerle ilişkilerini düzene koymayı hedeflemektedir. Bununla birlikte bireyler arasında kurulan ilişkiler sonucu ortaya çıkan toplumsal hayatın barış ve huzur içerisinde idame ettirilmesinin ve toplumların bir arada yaşayabilecekleri küresel barış ortamının tesis edilmesinin amaçlandığına vurgu yapmaktadır. Başka bir ifadeyle İbn Âşûr Kur'ân'da sağlam temeller üzerine oturtulmuş bir iman sayesinde iyi davranışlar sergileyen ve kötülüklerden sakınan bireyin ıslahından bütün âlemi kuşatan kültürel barış ve düzen ortamının tesisine ulaşacak geniş bir yol haritasının ortaya konulduğuna dikkat çekmektedir.

B) ASLÎ GAYELERİN GERÇEKLEŞMESİNE HİZMET EDEN ANA KONULAR

İbn Âşûr'a göre Kur'ân, bireyin hayatında belli dönüşümler yapmak ve ona tedrici olarak önce ferdi davranışlarında, sonra toplumsal ilişkilerinde ve en nihayetinde içinde bulunduğu âlemde yaşayan sair milletlerle iletişimde en kalıcı düzeni sunmak üzere gönderilmiş ilahi bir fermanıdır. İbn Âşûr, Kur'ân'ın bu aslî gayelerini çevreleyen en temel maksadın ıslah olduğunu önemle vurgulamaktadır.

⁶¹³ A.e., I, 38.

Nitekim ona göre tarih boyunca gönderilen bütün ilahi kitaplar ve peygamberler her şeyden önce insanı ıslah etme gayesiyle gönderilmiştir.⁶¹⁴ Bu doğrultuda İbn Âşûr, Kur'ân'da insanın ıslahını merkeze alan belli başlı konuların öne çıkarıldığına ve muhataba ulaştırılmak istenen mesajın bu konular üzerinden aktarıldığına dikkat çekmektedir. Kur'ân mesajının özünü oluşturan bu ana başlıkları İbn Âşûr, “el-makâsidü'l-asliyye” yani “temel maksatlar” veya “ana konular” şeklinde isimlendirmektedir. Ona göre, Kur'ân ayetlerindeki murad-ı ilahîyi beyan etmek üzere yapılmış tefsir çalışmalarında müfessirlerin ve hatta murad-ı ilahîyi anlamak için tefsirlere yönelmiş okuyucuların dahi bu ana konuları göz önünde bulundurmadan tefsire yönelmemesi gerekmektedir.⁶¹⁵ İbn Âşûr'un Kur'ân ayetlerini tek tek incelemek suretiyle (tümevarım/istikra yöntemiyle) tespit ettiğini bildirdiği ve Kur'ân'da sıkça üzerinde durulan temel konu başlıkları şunlardır:

1) İtikadın düzeltilmesi ve sahih inanç esaslarının öğretimi: İbn Âşûr'a göre Kur'ân'da sıkça üzerinde durulan ana konuların başında batıl inançların bireyin hayatından ve düşünce dünyasından çıkartılıp yerine sahih ve sağlam temeller üzerine oturtulmuş inanç esaslarının yerleştirilmesi gelmektedir. Nitekim hem nüzul döneminde hem de daha sonraki dönemlerde yaşayan bireylerin sapık düşüncelerinin ve davranış bozukluklarının temelinde batıl inançlar yatmaktadır. İbn Âşûr, bireyin ıslahının tam da bu noktadan başlatılması gerektiği kanaatinde. Mekke'de müşriklerin puta tapmaları, ahireti inkâr etmeleri ve Medine'de Ehl-i kitab'ın Allah'a (c.c.) çocuk isnad ederek O'nu, şanına yakışmayan vasıflarla anmaları birçok uydurma ritüelin ve sapık uygulamanın kendilerinden sudur etmesine yol açmıştır. Ahirete inanmayan Arap müşrikleri dünyalıklara sahip olmak için her türlü haksızlığı ve bozgunculuğu kendilerine helal görmüşlerdir. Hz. İsa'yı (a.s.) -hâşâ- Allah'ın (c.c.) oğlu kabul eden Hristiyanlar ise onun çarmıha gerilmesinin kendilerinin işleyeceği günahlara kefil olacağı inancıyla her türlü yasağı kendilerine helal saymışlardır. Yine Hz. İsa'nın (a.s.) tanrının oğlu olduğu inancı Hristiyanları, ibadethaneleri heykellerle doldurup bu heykeller önünde secde etmek gibi birtakım ritüeller uydurmalarına yol açarak putperestliğin eşiğine getirmiştir. Bu gibi gerekçelerle İbn Âşûr, Kur'ân'da

⁶¹⁴ A.e., I, XIV, 273.

⁶¹⁵ A.e., I, 39.

bireyin ıslahı kapsamında ele alınan konulardan ilk ve en önemlisinin bireye sahih inanç esaslarının sağlam temeller üzerine oturtularak öğretilmesi olduğunun altını çizmektedir. Zira İbn Âşûr'a göre bireyler, ancak bu sayede iman konusunda asılsız iddiaların peşine takılmaktan kendisini koruyabilir ve şirke bulaşmış kuruntu ve vesveselerden aklını ve kalbini muhafaza edebilirler.⁶¹⁶

2) Ahlakın güzelleştirilmesi: Kur'ân'ın sıklıkla üzerinde durarak bireysel ve toplumsal hayata yerleştirmeyi amaçladığı ana konulardan bir diğeri güzel ahlakıdır. Güzel ahlak, İslam öncesi cahiliye Arap toplumuna İslam'la birlikte saadet asrını yaşatan en önemli meziyetlerin başında gelmektedir. İslam öncesi devirlerde Araplar bilgisizliklerinden dolayı değil başta ahlâkî değerler bakımından çöküntüde olduklarından dolayı cehaletle itham edilmişlerdir. Nitekim cahiliye Arapları ticaret ve savaş sanatları gibi birtakım alanlarda üstün meziyetlere sahip olmalarına rağmen kız çocuklarını diri diri toprağa gömüyorlar, hırsızlık, yalan ve fuhşiyatta sınır tanımıyorlar, adaletsizliği ise bir güç unsuru olarak görüyorlardı. Bu bağlamda bazı konularda maharetli ve bilgi seviyesi yüksek olan ancak ahlaken yozlaşmış bir topluma gönderilen Hz. Peygamber (s.a.s.) de onlar arasında bilginliğinden ziyade güzel ahlakıyla temayüz etmiştir. Nitekim henüz kendisine risâlet gelmeden önce bile yaşadığı toplum içerisinde “Muhammedü'l-emîn” olarak bilinip kendisine en çok itimat edilen bir zat olmuştur. Kur'ân Onun yüce bir ahlak üzere olduğunu teyit etmekte⁶¹⁷ kendisi de bu yüce ahlakın tamamlamak üzere gönderildiğini beyan etmektedir.⁶¹⁸ Hz. Aişe'ye (r.a.) Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ahlakı sorulduğunda Onun ahlakının Kur'ân olduğunu bildirmiştir.⁶¹⁹ İbn Âşûr buradan hareketle “ahlakın güzelleştirilmesi” konusunun Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ve Kur'ân'ın gönderilmesine esas teşkil edecek derecede büyük bir maksat olduğuna dikkat çekmekte ve Kur'ân'ın ana konuları çerçevesinde ikinci sırada bu konuya yer vermektedir.⁶²⁰

⁶¹⁶ A.e., I, 40.

⁶¹⁷ Kalem Sûresi 68/3.

⁶¹⁸ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Yemenî, **el-Muvattaa**, Thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Birleşik Arap Emirlikleri, Müessesetü Zâyed, 2004, V, 1330.

⁶¹⁹ Müslim, **el-Câmi'u's-sahîh**, Salatü'l-müsafirîn 139; İbn Mâce, **es-Sünen**, el-Ahkâm 14; Ebû Dâvûd, **es-Sünen**, es-Salât 314; Nesâî, **el-Câmi'u's-sahîh**, Kıyâmu'l-leyl ve tatavvuu'n-nehâr 2.

⁶²⁰ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 40.

3) Kanun koyma: Kur'ân zikir, uyarı ve hidayet kitabı olmanın yanında bir şeriat kitabı olarak getirdiği özel ve genel hukuki normlarla kendisine inanan bireylerin yaşantısına doğrudan müdahalelerde bulunur. Bu yönüyle Kur'ân nüzul dönemi Arap toplumunun alışık olmadığı bir üslup ve muhtevaya sahiptir. Zira nüzul döneminde Araplar arasında yazılı kanunlara pek rastlanılmamakta; bireyler arası sosyal ilişkiler daha ziyade örf ve gelenekler üzerinden yürütülmekteydi. Ancak örf ve adetler de her toplumun kendi menfaatlerine göre şekillendiğinden pratik hayatta toplumlar arası derin farklılıklar ve görecelilikler ortaya çıkmakta idi. Ayrıca bu örf ve adetlerin yazıya geçirilmeyip şifahi yolla aktarılması da uygulamada birtakım keyfiliklerin doğmasına neden oluyordu. Nitekim Arap toplumunda hırsızlığın cezası olan el kesmenin zengin ve itibarlı ailelere uygulanmayıp sadece zayıf ve fakirler üzerinde icra edilmesi bu keyfiliği gözler önüne sermektedir.⁶²¹ Uygulamadaki görecelik ve keyfiliği ortadan kaldırmak üzere Allah teâlâ, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şahsında bütün müminlere hitaben "Allah'ın sana göstermiş olduğu şekilde insanlar arasında hüküm veresin diye biz sana Kitab'ı hak ile indirdik"⁶²² ve "Daha önceki kitabı tasdik etmen ve ondaki birtakım hükümleri muhafaza etmen bazılarını ise değiştirmen için sana da Kitab'ı indirdik. Öyleyse onların arasında Allah'ın sana indirdiği ile hükmet"⁶²³ buyurarak Kur'ân'ın kanun koyucu (teşrî') yönüne dikkat çekmektedir. İbn Âşûr Kur'ân'ın ihtiva ettiği hukuk normlarının kapsamı konusunda Kur'ân'da ahkâmın genel olarak küllî kaideler üzerinden ele alındığını ifade etmekte tikel birtakım meselelere ise konunun önemine binaen işaret edildiği, ancak bu konuların da sınırlı sayıda olduğunun altını çizmektedir. Bu bağlamda Kur'ân'da her şeyin açıklamasının olduğu⁶²⁴ ve dinin kemale erdiğini⁶²⁵ bildiren ayetlerde dinin küllî ahkâmının kastedildiğini nitekim bu genel kurallar içerisinde hükümleri tikel meselelere indirgeyecek kıyas ve istinbat yollarının da yer aldığını kaydetmektedir.⁶²⁶

⁶²¹ A.e., VI, 191, 192.

⁶²² Nisa Sûresi 4/105.

⁶²³ Maide Sûresi 5/48.

⁶²⁴ Nahl Sûresi 16/89.

⁶²⁵ Maide Sûresi 5/3.

⁶²⁶ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 40.

4) İslam ümmetinin idare edilmesi: Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde Araplar, devlet otoritesinden yoksun daha ziyade kabileciliğin hüküm sürdüğü bir sistem içerisinde hayatlarını idame ettiriyorlardı. İnsanları bir araya getiren ve birlikte hayat sürmelerini sağlayan kabileciliğin temelinde ise asabiyet yani soy birlikteliği yatıyordu. Kur'ân'ın Arap toplumundan kaldırmayı hedeflediği ve sıklıkla üzerinde durduğu başlıca konulardan birisi de bu asabiyet düşüncesi olmuştur. Kur'ân soy birlikteliğini bireylerin akraba ilişkileri düzeyine indirgeyerek toplumu bir arada tutan dinamikler konusunda ümmet bilincini ön plana çıkarmış “Mü'minler ancak kardeştir”⁶²⁷ buyruğuyla da bu ümmet bilincinin temeline iman kardeşliğini yerleştirmiştir. İbn Âşûr'a göre “İslam ümmetinin idare edilmesi” konusu yukarıda Kur'ân'ın indiriliş esasları içerisinde özellikle “Kültürel salah” gayesinin tahakkuku kapsamında ele alınan başlıca konulardan birisini teşkil etmektedir. Bu çerçevede İbn Âşûr, Kur'ân'dan bazı ayetler ışığında iman kardeşliğini merkeze alan bir birlikteliğin oluşturulması gerektiğini ve insanlığın kurtuluşunun da ancak bu birlikteliğin tesis edilmesine bağlı olduğunu altını çizmektedir. Öte yandan bu birlikteliği bozmak isteyenlerin İslam ümmetiyle hiçbir ilişkisinin olmadığına;⁶²⁸ dolayısıyla birliktelik ruhunu yok edecek gereksiz tartışmalardan kaçınılması⁶²⁹ gerektiğine dikkat çekmektedir. Yine o, Kur'ân'da İslam ümmet birlikteliğinin tesisi konusunda istişarenin önemine vurgu yapıldığını⁶³⁰ belirterek bu çerçevede şûrayı merkeze alan bir sistemin tavsiye edildiğinin altını çizmektedir.⁶³¹

5) Kıssalar ve geçmiş milletlere dair haberlerin anlatımı: Kur'ân-ı Kerim'de muhataplara ulaştırılmak istenilen mesajın aktarımı konusunda üslup olarak kısas anlatımına geniş yer verildiği görülmektedir. Hatta Kur'ân'ın neredeyse beşte birinin kıssalardan teşekkül ettiğini söylemek pek de abartı olmayacaktır. Kur'ân'da anlatılan kıssaların, kapsam genişliğinin yanı sıra ihtiva ettiği konular itibarıyla de zengin bir içeriğe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre Hz. Âdem'den (a.s.) Hz. Nuh'a (a.s.) kadar anlatılan kıssalarda insanlığın var oluşuna ve yeryüzünü yurt

⁶²⁷ Âl-i İmrân Sûresi 3/103.

⁶²⁸ En'am Sûresi 6/159.

⁶²⁹ Enfâl Sûresi 8/46.

⁶³⁰ Şûrâ Sûresi 42/38.

⁶³¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 40-41.

edinmesine, Hz. İbrahim (a.s.) kıssasında sonradan fırkalara ayrılan tevhit dinin ortak değerlerine, Hz. İshak'tan (a.s.) başlayıp Hz. İsa'ya (a.s.) ulaşan peygamberler silsilesinde İsrailoğulları'nın tarihsel gelişimine ve yine Hz. Zekeriya (a.s.), Hz. Yahya (a.s.), Hz. Meryem ve Hz. İsa (a.s.) kıssalarında Hristiyanlığın ortaya çıkış serüvenine ve son olarak Âd, Semûd ve Fil Ashabı gibi Arap yarımadasında yaşayan bazı kavimlerin helakini anlatan kıssalarda ise Arap tarihine işaret edilmektedir. İbn Âşûr'a göre Kur'ân'da kıssa anlatımına yer verilmesindeki aslî gaye zikri geçen şahıs ve milletlerin tarihsel kişiliklerini ispat etmek ve bu kapsamda muhatabın bilgi hazinesini zenginleştirmek değildir. Zira Kur'ân'ın kıssa anlatımında yaşanan hadiseler tarih kitaplarında olduğu gibi kronolojik bir sırayla aktarılmadığı gibi olayların yaşandığı yer ve zamana dair de ayrıntılı bilgi verilmemekte hatta çoğu zaman yaşanan hadiselerin başkahramanlarının isimleri bile zikredilmemektedir. Buna göre Kur'ân'da kıssa anlatımının merkezine muhataba ulaştırılmak istenen mesajın yerleştirildiğini söylemek mümkündür. Nitekim tekrar eden kıssalarda aktarılan bilgilerde kıssanın anlatıldığı bağlama göre yer yer farklılıklar görülmektedir. Buna göre bazı kıssalara tafsilatlı bir biçimde yer verilirken bazıları ise veciz bir üslupla aktarılmaktadır. Hatta bazen bir kıssanın farklı yerlerde farklı ifade kalıplarıyla anlatıldığına bile rastlamak mümkündür. Örneğin; Hz. Musa'nın (a.s.) asasının yılanı dönüşmesiyle ilgili A'râf ve Şuarâ sûrelerinde ثعبان/sü'bân⁶³² kelimesi kullanılırken Tâhâ sûresinde حية/hayye⁶³³ ifadesine yer verilmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın kıssa anlatımındaki asıl maksadın muhataba aktarılmak istenen mesaj ve bu mesajın muhatapta ne gibi etkiler uyandıracak olduğunu söylemek mümkündür. Kur'ân'da kıssa anlatımına belli maksatlar çerçevesinde yer verildiğini kaydeden İbn Âşûr, fâide diye isimlendirdiği bu maksatları tefsirin girişindeki mukaddimelerin yedincisinde maddeler halinde sıralamaktadır.⁶³⁴

İbn Âşûr her ne kadar burada on maksada yer verse de aslında bütün bu maksatların iki temel gaye üzerine inşa edildiğinin altını çizmektedir. Bunlardan birincisi geçmiş milletlerin yaşadıkları sıkıntı dolu imtihanlar neticesinde elde ettikleri

⁶³² A'râf Sûresi 7/107; Şuarâ Sûresi 26/32.

⁶³³ Tâhâ Sûresi 20/20.

⁶³⁴ A.e., I, 65-67.

kazançlı durumlarla hem Hz. Peygamber'i (s.a.s.) hem de Onunla birlikte her türlü sıkıntıya göğüs geren müminleri teselli etmektir. Örneğin; Hz. Yusuf'un (a.s.) kıssası anlatılmadan önce "Biz sana bu Kur'ân'ı vahyetmek suretiyle geçmiş milletlerin başından geçen olayları sana en güzel bir biçimde anlatıyoruz. Ne var ki sen bundan önce (bu kıssalardan) elbette haberdar değildin"⁶³⁵ buyrularak anlatılacak kıssanın Hz. Peygamber (s.a.s.) ve ona inanalar için teselli bildirdiğine işaret edilmektedir. Yine En'âm sûresinde başta Hz. İbrahim'in (a.s.) gönderildiği toplumla girdiği tevhit mücadelesi olmak üzere Hz. Zekeriya (a.s.), Hz. Yahya (a.s.), Hz. İlyas (a.s.) gibi birçok peygamberin yaşadıklarına atıfta bulunularak bir anlamda Hz. Peygamber'e (s.a.s.) "Onlar da senin gibi birçok sıkıntıya katlanarak Allah'ın kendilerine gösterdiği yol üzerinde yürüdüler. Sen de onların takip ettiği bu hidayet yolu üzerinde olursan felaha kavuşursun"⁶³⁶ mesajı verilmektedir. İbn Âşûr'a göre Kur'ân'da kıssa anlatımına yer verilmesindeki temel maksatlardan ikincisi geçmiş milletlerin işledikleri günahlar sebebiyle başlarına gelen bela ve musibetlerle karşı hem inkarcıların hem de iman edenlerin uyarılmasıdır. Nitekim İbrahim 14/45. ayette de ifade edildiği üzere geçmiş milletler içerisinde inkâr edenlere nasıl muamelelerde bulunulduğu kıssalar yoluyla muhataplara aktarılmaktadır. Son olarak İbn Âşûr, asli gayeler arasında yer almasa da Kur'ân'da kıssa anlatımında eğitimin de dikkate alındığının altını çizmektedir. Buna göre Kur'ân'da anlatılan kıssalarla bir yandan da toplumun bilgi düzeyinin artırılmak istendiğini belirtmektedir. Ayrıca İbn Âşûr, bu açıklamayla birlikte Kur'ân kıssalarının sadece temsili birer anlatımdan ibaret olmadığı bilakis hakikate tekabül eden yönlerinin de olduğuna dikkat çekmektedir. Çünkü ancak bu durumda kıssaların bilgi ifade etmesi ve eğitime konu olması düşünülebilir.⁶³⁷

6) Muhatapları bilgilendirmek: Bilindiği üzere Kur'ân-ı Kerim ilk aşamada kültür ve medeniyetten uzak, okuma yazma oranı çok düşük bir toplumu kendisine muhatap almıştır. Bu çerçevede kaynaklarda nüzul dönemi Arap toplumunun bilgi edinme kanallarının iki temel dayanağının olduğuna işaret edilmektedir. Birincisi,

⁶³⁵ Yusuf Sûresi 12/3.

⁶³⁶ En'âm Sûresi 6/90.

⁶³⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 41.

tecrübî bilgidir; Araplar bu bilgiyi âlemi müşahede ederek veya deneme yanılma yoluyla elde ediyorlardı. Bu tür bilgiler, kişisel tecrübelerle sınırlı kalıp pratik fayda sağlamadığı gerekçesiyle nesilden nesle aktarılmamış ve sistematik bir gelişim göstermemiştir. Arap toplumunun bilgi edinme kanallarından ikincisi ise nesiller arası şifahi yolla aktarılan tarihi kıssalardır. Bu kıssaların içeriğini genellikle savaşlar, kahramanlık hikayeleri ve destanlar oluşturmaktaydı. Ancak bu kıssaların çoğu kulaktan dolma bilgilere dayandığından genellikle tarihsel gerçeklerle çelişki arz ediyordu. Zaten Araplar bu tür anlatıları müsellemler olarak görmüyorlar; gece sohbetlerinde ve eğlence amaçlı kurdukları meclislerde ortama renk ve neşe katmak için bu kıssalara yer veriyorlardı. Dolayısıyla nüzul döneminde yaşayan Araplar, kendilerine indirilecek olan şeriatın tarihsel gelişiminin izini sürebilecekleri güvenilir bir tarih bilgisine sahip değillerdi. Bu konudaki en büyük dayanakları çoğunluğu Yahudilerden oluşan Ehl-i kitap bilginleriydi ki onlar da tarihi ancak kendi doğruları zaviyesinden okuyorlardı.⁶³⁸ İbn Âşûr Kur'ân'la birlikte tarihi bilgiler konusunda Arapların Ehl-i kitabın tahakkümünden kurtarıldığını; onlara hakiki bir tarih ve şeriat bilgisi verildiğinin altını çizmektedir. Böylece Kur'ân, ilk muhatabı olan Arapları yaşamış oldukları çağın gerektirdiği bilgilerle donatıp kendilerine indirilecek olan şeriatın kabulüne hazırlamıştır. Ayrıca İbn Âşûr, Kur'ân'ın özellikle toplumun bilgilendirilmesi konusunda sadece nüzul döneminde yaşayan Arapların gelişimine katkı sağlamadığını bilakis her devirde Müslümanların her alanda gösterdiği ilerlemede de büyük paya sahibi olduğunu beyan etmektedir. Bu çerçevede Kur'ân'ın baştan beri, kendisine tabi olan müminleri doğru düşüncenin en önemli kıstası olan hikmete davet ettiğini belirten İbn Âşûr, böylece onları her türlü faydalı bilginin membaini yönlendirerek ümmi vasfından kurtardığına ve ilme olan iştiaklarının da artmasına katkı sağladığına dikkat çekmektedir. Bu bağlamda bazı ayetlerde, elde edilen bilgilerin kayıt altına alınıp sonraki nesillere sağlıklı bir biçimde aktarımını sağlayan kitabete değinilmesi oldukça önemlidir.⁶³⁹

⁶³⁸ A.e., I, 126.

⁶³⁹ A.e., I, 41.

7) Öğüt ve uyarılarda bulunma: Kur'ân-ı Kerim'in, ihtiva ettiği konular itibariyle en öne çıkan vasıflarından birisinin hidayet olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim birçok ayette Kur'ân'ın kendisine tabi olunması gereken bir hidayet kitabı olarak gönderildiğine vurgu yapılmaktadır.⁶⁴⁰ Zira Kur'ân'ın nüzulüne şahit olan Arap toplumu her şeyden çok kendilerini cehaletin karanlıklarından kurtaracak ve onları sırat-ı müstakime yönlendirecek bir rehber ihtiyaç duyuyordu. Daha önce de ifade edildiği üzere söz konusu toplumun içinde bulunduğu cehalet, sadece okuma yazma bilmemelerinden kaynaklanmıyor; bunun yanı sıra toplumda yaygın olarak görülen adaletsizlik, adam kayırma, hırsızlık, yalan gibi temel ahlaki değerlerin yoksunluğa dayanıyordu. Allah teâlâ Kur'ân'ın başta ilk muhatap aldığı toplum olmak üzere bütün insanlığı içinde bulunduğu bataklıktan çekip çıkarmak ve onları hidayete erdirmek üzere indirdiğini beyan etmektedir. İbn Âşûr, bu noktada Kur'ân'ın muhatap toplumları doğru yola iletilmek için hakkı tavsiye ve yanlışla karşı uyarma veya iyi amelleri müjdeleme ve kötülerden sakındırma gibi ikili anlatım üslubuna saip olduğunun altını çizmektedir. Kur'ân'daki bütün vaat ve tehdit bildiren ayetlerde bu ikili anlatım üslubu bulunmaktadır. Yine iman esaslarını ispat eden ve inkarcıların delillerini çürüten ayetlerin de aynı şekilde ikili üslup kapsamında ele alınması gerekmektedir. İbn Âşûr Kur'ân'da muhatapların hidayete erdirilmesi konusunda kullanılan bu yöntemin/üslubun Kur'ân'ın ihtiva ettiği konuların terğîb-terhîb (yani teşvik ederek yönlendirme ve korkutarak sakındırma) eksenli şekillenmesinde önemli bir işleve sahip olduğunu belirtmektedir. Bu sebeple İbn Âşûr, muhtevanın belirlenmesinde haiz olduğu bu önemli işleve istinaden Kur'ân'ın ana konuları arasında ikili anlatım üslubuna da yer vermektedir.⁶⁴¹

8) Kur'ân'ın i'câzını ortaya koyma: İbn Âşûr, Kur'ân'ın ana konuları bağlamında son olarak muhatabı kendisine hayran bırakan eşsiz bir muhteva ve üsluba

⁶⁴⁰ Bakara Sûresi 2/2, 97, 185; Âl-i İmran Sûresi 3/138; Mâide Sûresi 5/46; Yunus Sûresi 10/57; Nahl Sûresi 16/89 vd.

⁶⁴¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 41. Ayrıca Kur'ân'da terğîb-terhîb eksenli ikili anlatım üslubu hakkında geniş bilgi için Bkz.: Eymân b. Muhammed b. Âmir er-Recebî, "et-Terğîb ve't-terhîb fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", Yüksek Lisans Tezi, Âli Beyt Üniversitesi, Mafrak, 2004; Geelan Khaleel Haider, "et-Terğîb ve't-terhîb fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve ehemmiyetühuma fi'd-da'veti ila Allâh", **Mecelletü Külliyyeti'l-ulûmi'l-islâmiyye**, C.VII, No:13, s. 1-37; Hatice Görmez, **Kur'ân-ı Kerim'in İkili Anlatım Üslubu Bağlamında Terğîb ve Terhîb**, İstanbul, KURAMER, 2017.

sahip olduğuna dikkat çekmektedir. Zira Kur'ân-ı Kerim, Tevrat ve Zebûr gibi risâleti kavmi tarafından kabul gören bir peygambere indirilmiş ilahi bir kitap olmayıp bilakis daha önce kavmi içerisinde doğru sözlülüğüyle bilinmesine rağmen kendisine risâlet görevi verildiği ilk günden itibaren yalancılıkla itham edilen, büyük hakaretlere ve işkencelere maruz kalan bir peygambere gönderilmiştir. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim'de her şeyden önce onu tebliğ eden Hz. Peygamber'in (s.a.s.) risâlet davasında haklı olduğunun ispatı konu edilmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Allah teâlâ tarafında gönderilen bir elçi olduğuna inanmayanların Kur'ân'ın hakikatlerine tabi olması da beklenemez. Bu gerekçeyle İbn Âşûr Kur'ân'ın üzerinde sıklıkla durduğu ana konulardan birisinin de i'câz yoluyla Hz. Peygamber'in (s.a.s.) risâletini teyit etmek olduğuna dikkat çekmektedir. Kur'ân sahip olduğu muhteva ve üslubun bir benzerinin getirilmesi konusunda inkarcılara meydan okumaktadır. Böylece kendisinin beşer takatinin üstünde bir kitap; onu tebliğ eden Resul-i Ekrem'in (s.a.s.) de Allah tarafından gönderilen bir peygamber olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.⁶⁴²

⁶⁴² **A.e.**, I, 41. Kur'ân'ın i'câzı konusu İbn Âşûr'un tefsir mukaddimelerinde önemle üzerinde durduğu konulardan birisini teşkil etmektedir. İbn Âşûr, mukaddimelerde müstakil bir başlık altında ele aldığı i'câz konusuna dair mahiyeti, Kur'ân'la ilişkisi ve türleri hakkında geniş açıklamalar yapmaktadır. (Bkz.: **A.e.**, I, 101-130) Bizler burada konuyla ilgili sadece İbn Âşûr nazarında i'câzın önemine ve Kur'ân'da ne amaçla bu konuya yer verildiğine dikkat çekmek istedik. Bu sebeple İbn Âşûr'un i'câzın mahiyeti, keyfiyeti, Kur'ân'la ilişkisi ve türleri hakkındaki görüşlerine temas etmedik.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN ÂŞÛR'A GÖRE TEFSİRİN MAHİYETİ VE İLMİLİĞİ MESELESİ

İslam telif geleneği içerisinde “tefsir” başlığı altında kaleme alınan eserlerin gerek kemmiyet gerekse keyfiyet bakımından büyük bir yekün oluşturduğu görülmektedir. Tefsirin konusu olan Kur’ân-ı Kerim’in İslam dininin aslî kaynaklarından ilki kabul edilmesi, onu İslâmî ilimlerin her alanında müracaat edilen kaynakların önüne geçirmiştir. Bu durum İslam’a dair sözü olan herkesin yolunun mutlaka Kur’ân’dan geçmesi gerektiği sonucunu doğurmuş ve ondaki elfazdan murad-ı ilahîyi çıkarmayı gaye edinen tefsirin sahasına giren söylemler geliştirmeyi zorunlu kılmıştır. Diğer bir ifadeyle ne bağlamda olursa olsun Kur’ân ayetlerinden hareketle bir konuyu açığa kavuşturmak veya birtakım olgularla ayetleri ilişkilendirmek isteyenlerin, terim anlamı itibariyle olmasa da en azından sözlük anlamı bakımından bir tür “tefsir” faaliyeti içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada akla gelmesi muhtemel kritik sorulardan birisi şudur: Bir araştırma sahası hakkında çok eser yazılıyor olması onu müdevven/sistematik bir ilim haline getirir mi veya başka bir ifadeyle bir problemin çözümü doğrultusunda ortaya konulan çalışmaların müdevven ilme dönüşmesinin kriterleri nedir?

Klasik ilimler tasnifi içerisinde bir konu etrafında yapılan çalışmaların sistematik bir ilim hüviyetini kazanması için bazı önkoşullar ileri sürülmüştür.¹ Buna göre öncelikle belli standartlara oturtularak çözüme kavuşturulmak istenen problemlerin (mesâil) tek bir çatı altında (cihet-i vahde) biraraya getirilerek hakkında araştırma yapılacak ilmin konu (mevzu) tespitinin yapılması gerekmektedir. Akabinde -kendine özgü sınırlarının belirlenmesi için- bu ilme ait bütün nitelikleri kuşatan ve ona ait olmayanları dışarıda bırakan (etrafını cami ağıyarına mâni) bir tanımın (hadd

¹ Molla Fenârî kaleme aldığı *Aynü'l-a'yân* adlı eserinin mukaddimesinde tefsirin bir ilim olup olmadığına dair tartışmalara giriş yapmadan önce özetle şu açıklamaya yer vermektedir: Bir konuda kesin bilgi elde etmek isteyen herkes bilsin ki tahkik ehli bir talebe, öğrenmek istediği ilme dair tam bir basiret ve sağlam bir bakışa sahip olmalıdır. Bu herkes tarafından kabul edilen bir gerçektir. Bu sebeple tefsirin hakikatleriyle derin vukufiyet kurmak isteyen bir kimsenin tefsirin tanımını, ona ne yönde ihtiyaç duyulduğunu, kendine özgü araştırma konularını ve tefsirin başka hangi ilimlerden istifade ettiğini bilmesi gerekir.” Bkz.: Molla Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 3-4.

veya resm) yapılması gerekmektedir. Bir ilmin konusu tespit edilip mahiyet tanımı yapılmakla aslında o ilmin, ilimler tasnifi içerisindeki konumu da belirlenmiş olur. Ancak İslam alimleri, bir ilmi elde etmek isteyenlerin ona dair külli bir bakış yakalayabilmesi için söz konusu ilmin hangi saikle vazedildiğini (gaye) ve bu ilimden ne gibi bir yarar elde edileceğini (faide) de bilinmesi gerektiğinin altını çizmişlerdir. Ayrıca ilmin meselelerine çözümler aranırken hangi ilimlerden istifade edildiği (istimdâd) ve bu ilim kapsamında ortaya konulan önermelerin (kaziyye) hangi ilimlere isnad edildiği bilgisine de sahip olunması gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Herhangi bir araştırmanın sistematik bir ilim kabul edilmesi için bilinmesi elzem görülen bu dört ilke (tanım, mevzu, istimdâd ve gaye) klasik ilimler tasnifi terminolojisinde مقدمة العلم/mukaddimetü'l-ilm diye isimlendirilmektedir.² Konuyla ilgili ileri sürülen bu ilkeler tefsir için de aynen geçerlidir.

Tefsirin mahiyeti hakkında bilgi sahibi olmak ve İslamî ilimler literatürü içerisinde “tefsir” başlığı altına kaleme alınan eserlerde yığınla aktarılan bilgi birikimini sağlıklı bir şekilde değerlendirebilmek için tefsir ilminin yukarıda bahsedilen dört ilke açısından ele alınması gerekmektedir. İbn Âşûr da *et-Tahrîr ve't-tenvîr* adlı tefsirinin girişinde kaleme aldığı mukaddimelerin ilk dördünde bu minvalde tefsirin tanımı, konusu, istimdâdı ve gayesine dair doyurucu bilgiler vermektedir. Nitekim bizler de tezimizin bu ikinci bölümünde İbn Âşûr'un tefsir mukaddimelerinde özellikle tefsir ilminin tanımı ve istimdadına dair yaptığı açıklamaları derinlemesine analiz edeceğiz. İbn Âşûr'un tefsirin mevzusu olan Kur'ân'ın mahiyetine dair görüşlerini birinci bölümde enine boyuna incelediğimizden burada sadece Kur'ân'la tefsir arasındaki bağlantı noktalarına kısaca temas edeceğiz. Bu açıdan tefsirin mevzusunu inceleyeceğimiz başlık altında “Tefsir, Kur'ân'la ilişkili olduğu yönler nelerdir ve Kur'ân'ı hangi açıdan inceler?” sorusuna cevap arayacağız.

² İslamî ilimler literatürü içerisinde “mukaddimetü'l-ilm” kavramının tanımı ve içeriği hakkında detaylı bilgi Bkz.: Tehânevî, **Keşşâf**, II, 1629-1631; Sıddık Hasan Han, **Ebcedu'l-ulûm**, I, 43-50; İsmail Durmuş, “Mukaddime”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 2006, XXXI, 115-116; Köksal, “Usûlü'l-Fıkh'ın Mahiyeti ve Gayesi”, s. 16-19; Boyalık, “Molla Fenârî'nin Aynü'l-a'yân Tefsirinin Mukaddimesi”, s. 57-59.

I- TEFSİRİN TANIMI

A) SÖZLÜK ANLAMI VE İŞTİKAKI

تفسير/tefsîr kelimesi, birinci ve ikinci bablardan gelen فسر/fesera fiilinden türetilen تفعیل/tef'îl vezninde bir mastardır. Sözlükte “açığa çıkarmak, keşfetmek, açıklamak” gibi anlamlara gelen فسر/fesera fiilinin konusu hisse taalluk eden somut varlıklar (mahsûsât) ve akla taalluk eden soyut varlıklar (ma'kûlât) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.³ Örneğin; doktorun hastalık teşhisi için yaptığı idrar tahliline تفسیر/tefsîre denildiği gibi bir kelimenin izahı hakkında da تفسیر/tefsîr ifadesi kullanılmaktadır. Zira doktor idrar tahliliyle bir hastalığı ortaya çıkardığı gibi müfessir de kelime ve terkipleri inceleyerek onlardan, murad olunan anlamı ortaya koymaya çalışır.⁴ Yine bir atın koşuya hazırlık için üstünün soyulması veya idrar tutulması yaşayan bir atın bağırsaklarını açmak maksadıyla koşturulması için de فسر/fesera tabiri kullanılmaktadır.⁵ Bunun yanı sıra taklip yoluyla, “kadının peçesini kaldırması” anlamında سفر/sefera fiilinin veya kişinin ahlakını ve iç yüzünü ortaya çıkarması hasbiyle yolculuk için سفر/sefer kelimesinin kullanımı ve yemekleri teşhir etmesi hasebiyle ortaya konulan masaya sofraya denilmesi de fiilin hisse taalluk eden somut (mahsûsât) anlamlarına örnektir.⁶ “والصبح إذا أسفر = Açtığı vakit o sabaha yemin olsun”⁷ ayetinde geçen أسفر/esfera fiilinin de bu bağlamda kullanıldığını söylemek mümkündür.⁸ Öte yandan فسر/fesera fiilinin, “bir kelimenin açıklanması, bir meselenin izah edilmesi veya bir ifadeden murad edilen mananın beyan edilmesi” gibi anlamlarda akla taalluk eden (ma'kûlât) soyut meselelerin açığa çıkarılması için de kullanıldığı ileri sürülmüştür.⁹ Ancak bu anlamın daha ziyade tef'îl babında ortaya çıktığı görülmektedir. Nitekim ünlü lügat alimi İbn Manzûr (ö. 711/1311) *Lisanu'l-Arab*'da

³ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 187; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Kahire: Mektebetü Vehbe, ty., I, 12.

⁴ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, s. 456; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 3412.

⁵ Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz*, Lübnan: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1416/1996., I, 78-79; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru'l-Bahri'l-muhîd*, I, 121.

⁶ Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz*, I, 79; Abdülhamit Birişik, “Tefsir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, TDV, 2011, XL, 281.

⁷ Müddessir Sûresi 74/34.

⁸ Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz*, I, 79.

⁹ Râgıb el-İsfehî, *Müfredât*, s. 636.

فسر/fesr mastarının “bir örtüyü kaldırmak”, تفسير/tefsîr mastarının ise müşkil lafızdan muradı ortaya çıkarmak anlamında kullanıldığını ifade etmektedir.¹⁰

İbn Âşûr’a gelince o, “tefsîr” kelimesinin etimolojisiyle ilgili yaptığı değerlendirmelerde sadece soyut anlama yer vermekte ve kelimenin sözlük anlamı hakkında şu açıklamayı yapmaktadır: “فسر/fesr, bir söz veya sözcüğün delalet ettiği anlamı muhatap nezdinde, anlam bakımından kendisinden daha açık ve farklı olan bir söz ile açıklamak, beyan etmektir.”¹¹ Bu çerçevede kelimenin hem mücerred/yalın halinin hem de tef’îl veznindeki kullanımın aynı anlama geldiğini ifade etmektedir. Nitekim yukarıda da temas edilen tef’îl vezninin sadece akla taalluk eden konularda kullanıldığı görüşünü Râgıb el-İsfahânî ve Fîrûzâbâdî’ye nispetle nakletmektedir. Tef’îl vezninin kesret ifade etmesinden hareketle sanki burada açıklayan (müfessir) ve açıklanandan (müfesser) oluşan soyut iki ifadenin (ma’kûlân) beyanı konusunda sözün uzatılması gerektiğine işaret edildiğini belirtmektedir. Konuyla ilgili Cahiliye döneminin önemli şairlerinden Evs b. Hacer’den (ö. 620 m.) naklettiği “الْأَلْمَعِيُّ الَّذِي يَظُنُّ”¹² beytiyle de bu görüşünü teyit etmektedir.

İbn Âşûr, bu beyitte الأَلْمَعِيُّ/el-Elma‘î isminden sonra zikredilen ifadelerin “الْأَلْمَعِيُّ” ismini izah ettiğini belirterek tefsirin keyfiyetine işaret etmekte; hem açıklanan hem de açıklayan ifadelerin soyut olmasından hareketle “tefsîr” mastarının konusuyla ilgili söylemini temellendirmektedir.¹³

İbn Âşûr, mantık ilminde mahiyet ve cinsleri açıklayan tanımların (hadler) da konusu bakımından “tefsîr” kelimesinin sözlük anlamıyla ilişkilendirilebileceğinin altını çizmektedir. İbn Âşûr’a göre nasıl ki tanımlar insan zihninde tasavvurların bir araya gelip önermeler oluşturmasıyla ortaya çıkıyorsa tefsir de aynı şekilde akla taalluk eden bir kavramın, aynı cinsten başka kavramlarla birlikte açıklanması sonucunda oluşur. Bu bağlamda birer zihinsel çaba (ma’kûlât) olmaları bakımından

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 3412-3413

¹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 10.

¹² Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, nşr. Nuaym Zarzûr, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987, s. 188.

¹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 10.

mantıktaki tanımlar ile tefsirin konusunun aynı olduğunu söylemek mümkündür. Yine İbn Âşûr, konuyla ilgili olarak varlığın, kendisi hakkında makûlât/kategoriler¹⁴ diye isimlendirilen cinslerin en üst tasniflerinden hareketle tanımlanması ve kategorize edilmesinin de “tefsîr” kelimesinin sözlük anlamıyla ilişkilendirilebileceğini bildirmektedir.

İbn Âşûr, “tefsîr” kelimesinin iştikakının manayla ilişkisine de değinmektedir. İbn Âşûr’a göre kelimenin mücerred hali (yani فسر/fesera fiili) geçişli (müteaddî) olduğundan burada kelimenin tef’îl veznine konulması, söz konusu eylemin çokça yapıldığına (kesret) delalet etmektedir. Nitekim İbnü’l-Hâcib’in (ö. 646/1248) eş-Şâfiye adlı eserinde de belirttiği üzere tef’îl vezni genellikle bir işin çokça yapıldığını (teksîr) ifade etmek için kullanılmaktadır.¹⁵ Ancak İbn Âşûr’a göre “tefsîr” kelimesinin anlamına taalluk eden bu çokluğun, kelimenin içinde bulunduğu vezinle hiçbir ilişkisi olmayıp mecaz hamledilerek açıklanması daha isabetlidir. Kelimenin iştikakının manaya katkısı bağlamında, bazen de ince anlamlara ulaşp bunlar içerisinde en doğru olanı tercih etme ameliyesinin göreceli olarak mecaz yoluyla eylemde çokluk yerine konulduğunu belirten İbn Âşûr konuyla ilgili şu örneği aktarır: “Bir gün Muaviye b. Ebû Süfyân (r.a.) Suhâr b. Abbâs el-Abdî’ye (r.a.) belagat hakkında soru sorar ve Suhâr önce [üzerinde düşünmeden] “أَنْ تَقُولَ فَلَا تَخْطِئُ وَتَجِيبَ فَلَا” şeklinde cevap verir. Fakat Suhâr bir müddet düşündükten sonra daha önce verdiği cevabı “لَا تَخْطِئُ وَلَا تَبْطِئُ” şeklinde düzeltir.”¹⁶ İbn Âşûr burada Suhâr’ın, ilk

¹⁴ Bir metafizik kavramı olan makûlât, insan düşüncesinin ve varlığının en genel ve nihâî taksim ve tasnifini ifade eden kategoriler şeklinde tanımlanır. Buna göre bütün varlık alemini içine alan kategoriler on madde halinde sıralanır: Cevher, nicelik, nitelik, görelilik, yer, zaman, durum, sahip olma, etki, edilgi. Mantıkta ise bir önermede yüklem konuya izafe ediliş vechi olarak tanımlanır. Yunan felsefesinde ortaya çıkan bu makûlât/kategoriler teriminin İslam düşüncesinde genel olarak mantık ilmine mi ait olduğu yoksa metafiziğin kapsamına mı girdiği konusu tartışmalıdır. Konuyla ilgili daha detaylı bilgi için Bkz.: Mahmut Kaya, “Makûlât”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 2003, XXVII, 460-461; Necip Taylan, **Anahatlarıyla Mantık**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2010, s. 133-139.

¹⁵ Ebû Amr Osmân b. Ömer İbnü’l-Hâcib, eş-Şâfiye, Kahire: Mektebetü’l-Âdâb, 2010, s. 63.

¹⁶ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed en-Nahhâs, **Umdetu’l-kitâb**, thk. Besam Abdulvahhab el-Câbî, Beyrut, Dâr İbn Hazm, 2004, s. 293.

verdiği cevabı bir müddet düşündükten sonra daha veciz bir formda yeniden iade etmesini akla taalluk eden eylemlerin de kesret bildireceğine delil getirir.¹⁷

İbn Âşûr Kur'ân'da "tefsîr" kelimesinin zikredildiği tek yer olan el-Furkân 25/33. ayet bağlamında da kelimenin sözlük anlamına dair açıklamalar yapmaktadır. İbn Âşûr'a göre ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ ayet-i kerimesinin konusu, sûrenin başından beri anlatılagelen müşriklerin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) risâletini inkâr etmek için ileri sürdükleri asılsız iddiaların ve mesnetsiz delillerin reddedildiğinin beyanı hakkındadır. Bu çerçevede sûrenin başında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) büyülenmiş olduğu¹⁸, vahiy diye aktardığı bilgileri başkalarının yardımıyla uydurduğu¹⁹, Kur'ân'ın öncekilerin anlata geldiği masallarla dolu olduğu²⁰ ayrıca normal insanlar gibi çarşı-pazar dolaşmaması ve yemek yememesi gerektiği²¹ gibi Hz. Peygamber (s.a.s.) hakkında müşriklerin ortaya attığı iftiralara yer verilmiştir. Akabinde yine şayet gerçek bir peygamber olsaydı Ona (s.a.s.) Kur'ân'ın bir kerede indirilmesi gerektiği²² veya kendilerine Allah'ı (c.c.) göstermesi²³, en azından meleklerin kendilerine indirilmesi gerektiği²⁴ gibi Onun peygamberliği aleyhinde ileri sürdükleri asılsız iddialara bu sûrede yer verilmiştir. Allah teâlâ, indirdiği birçok ayetle bütün bu iftiraları ve iddiaları kesin bir dille reddettiğini ve bu konuda açık deliller ortaya koyduğunu el-Furkân 25/33. ayette geçen "بالحق" ve "أحسن تفسيراً" ifadeleriyle açıklamıştır. İbn Âşûr'a göre bu ayette "tefsîr" kelimesinin "birçok delil ortaya koyarak hakikati açığa çıkarmak" anlamında kullanılması hasebiyle hem iştikakındaki kesrete hem de sözlük anlamına işaret edilmiştir.²⁵

"Tefsîr" kelimesinin kesret bildirdiğine dair buraya kadar yapılan açıklamalarda فسر/fesera fiilinin geçişli (müteaddî) olduğunu kabul edenlerin delilleri esas alınmıştır. Ancak İbn Âşûr, bu fiilin geçişsiz (lazım) olduğunu dolayısıyla tef'îl vezninin

¹⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 10.

¹⁸ Furkân Sûresi 25/8.

¹⁹ Furkân Sûresi 25/4.

²⁰ Furkân Sûresi 25/5, 24.

²¹ Furkân Sûresi 25/7.

²² Furkân Sûresi 25/32.

²³ Furkân Sûresi 25/21.

²⁴ Furkân Sûresi 25/21.

²⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, XIX, 21-23.

geçişlilik (ta'diyet) için kullanıldığını söyleyenler arasında “tefsîr” mastarının kesret bildirmesi konusunda ihtilaf yaşandığını belirtir. Kelimenin kökünün geçişsiz olmasına rağmen “tefsîr” mastarının teksîr (eylemde çokluk) bildirdiğini iddia edenlere göre, burada فسر/fesr mastarı kesret anlamını tazammun etmesi için if'âl vezniyle değil de tef'îl vezniyle geçişli kılınmıştır. Dolayısıyla tef'îl vezninin doğrudan değil de if'âl veznine nisbetle kesret bildirdiği ifade edilmiştir. Nitekim Zemahşerî de tefsirinin mukaddimesinde “الحمد لله الذي أنزل القرآن كلاماً مؤلفاً منظماً، ونزله”²⁶ cümlesiyle söze başlarken bu ince ayrıma dikkat çekmekte; burada geçişsiz olan نزل/nezele fiilini Kur'ân'ın bir bütün olarak tek seferde Beytü'l-izze'ye indirilişini ifade etmek için if'âl vezninde, oradan maslahat ve ihtiyaçlara binaen peyderpey indirilişini ifade etmek için tef'îl vezninde kullanarak iki kelime arasındaki nüansa işaret etmiştir.²⁷ İbn Âşûr da “tefsîr” kelimesinde teksir manasının kelimenin tef'îl vezninin istikakından kaynaklanmadığını bilakis if'âl veznine nisbetle ortaya çıktığını belirtmektedir.²⁸

Öte yandan Şehâbeddin el-Karâfi (ö. 684/1285) فرق/ferağa fiiliyle ilgili yaptığı değerlendirmelerde, bazı hocalarına nisbetle tef'îl vezninin somut varlıklar, fiilin mücerred halinin ise soyut anlamlar için kullanıldığını bildirir. Zira zihinsel bir olgu olan anlamlarda bir letafetin bulunduğunu bu sebeple onları konu alan her türlü fiilde mücerred siğanın kullanılmasının daha doğru olduğunu öte yandan somut varlıkları konu alan fiillerde ise müşedded siğanın kullanıldığını beyan eder. Karâfi, her ne kadar bazı ayetlerde bu görüşün aksini gösteren kullanımlara rastlansa da iğër birçok ayette bunu teyit edici kullanımların olduğuna dikkat çeker ve bu doğrultuda bazı örnekler zikreder.²⁹ Ancak İbn Âşûr, konuyla ilgili Karâfi'nin ileri sürdüğü görüşe tutarsızlıkları nedeniyle katılmadığını zira bu konuda bazı meselelerin birbirine karıştırıldığını bildirir. Arapların tef'îl vezninin kullanımında somut veya soyut diye bir ayrım gözetmediklerini bilakis bu vezne sokulan kelimelerin tazammun ettiği kesret anlamının hakikat veya mecâz yoluyla elde edildiğinin atını çizer. Bu çerçevede

²⁶ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, 95.

²⁷ Tibî, **Fuhûhu'l-ğayb**, I, 616-617.

²⁸ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 11.

²⁹ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, **Envâru'l-burûk fî envâi'l-furûk**, Kuveyt: Daru'n-Nevâdir, 2010, I, 4.

el-İsra 17/106. ayette geçen “فرقتاه” fiilinin hem müşedded hem de muhaffef halinin mütevatir olarak okunduğuna ve Bakara 2/285. ayette zikredilen لا/لأنuferriku ifadesinin ise soyut bir eyleme delalet ettiğine dikkat çeker. Yine İbn Âşûr, Muallaka şairlerinden Lebîd b. Rebîa’dan (ö. 40/660) naklettiği şu beyitle de if’âl ve tef’îl vezinlerinin aynı anlamda kullanılabileceği görüşünü teyit eder: “فمضى وقدمها وكانت عادة” “/منه إذا هي عردت إقدامها”

İbn Âşûr, beyitte geçen قدم/қaddeme fiili ile إقدام/iқdâm mastarının aynı anlama geldiğini belirtir buradan hareketle de i’fâl ve tef’îl bablarının vezin olarak aynı anlamda kullanılabileceğine işaret eder. Nitekim Muallaka şarihlerinden Zevzenî (ö. 486/1093) de beyitte geçen “إقدام” mastarının tef’îl vezninde “قدم” fiilinden türetilen تقديم/taқdime mastarıyla aynı anlamda kullanıldığını söyler. O, bu sebeple cümle içerisinde fâil konumunda olan bu masdarın bağlı olduğu عرد/’arrede fiilinin müzekker değil müennes olarak zikredildiğini beyan etmektedir.³⁰ İbn Âşûr, konuyla ilgili son olarak Sîbeveyhi’nin (ö. 180/796) “if’âl babı ile tef’îl babı aynı anlama gelir” görüşüne atıfta bulunarak iki fiil arasındaki farkın, kendilerine isnad edilen mefulün cinsinden yani soyut-somut olmasından değil bizzat fiillerin ifade ettiği anlamın çokluk bildirip bildirmemesinden kaynaklandığının altını çizmektedir.³¹

Yukarıda “tefsîr” kelimesinin sözlük anlamı ve iştikakıyla ilgili yapılan değerlendirmelerde İbn Âşûr’un iki hususa önemle vurgu yaptığı göze çarpmaktadır. İbn Âşûr, öncelikle “tefsîr” mastarıyla ifade edilen açığa çıkarma eyleminin konusunun duyu organlarıyla hissedilen somut bir varlık değil akla taalluk eden soyut bir varlık olması gerektiğinin altını çizmektedir. Buna göre o, tefsirin fiziksel bir eylemden ziyade düşünsel bir uğraşından ibaret olduğuna işaret etmektedir. Kur’ân’la ilişkilendirildiğinde İbn Âşûr nazarında tefsir ilminin, Kur’ân lafızlarının telaffuzundan ziyade bu lafızlarla ortaya konulan anlamları konu edindiğini söylemek mümkündür.³² Ayrıca İbn Âşûr yine tefsirin aklî bir çaba olduğundan hareketle ayetler

³⁰ Zevzenî, *Şerhu’l-Mu’allakâti’s-seb’a*, s.185.

³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 11.

³² Kur’ân’la ilgili hangi konuların tefsirin ilgi alanına girdiği hangilerinin dışarda kaldığına dair İbn Âşûr’un yaptığı sınırlandırmalar ileride “Tefsirin Konusu” başlığı altında detaylı bir biçimde ele alınacaktır. O sebeple burada sadece İbn Âşûr’un, “tefsîr” kelimesinin iştikakıyla tefsirin konusu arasında kurduğu ilişkiye dikkat çekmekle iktifa edeceğiz.

hakkında tefsir kabilinden yapılan açıklamalardaki göreceliğe yani müfessirin yaptığı açıklamalarda birtakım öznelliklerin de bulunabileceğine işaret etmektedir. Nitekim bu çerçevede Kur’ân tefsirinden maksadın Kur’ân lafızlarına yüklenen murad-ı ilahiyi açığa çıkarma çabası olduğunu ifade etmekte ve buradaki muradın standart hale getirilemeyeceği bilakis toplumun beklentileri ve ihtiyaçlarına göre şekilleneceğinin altını çizmektedir.³³ Yukarıda “tefsîr” kelimesinin etimolojisiyle ilgili yapılan tahlillerde İbn Âşûr’un dikkat çektiği bir diğer husus da bahse konu olan kelimenin tazammun ettiği kesret yani eylemin çokça yapılması anlamıdır. Bu çerçevede İbn Âşûr, tefsirin tek sefere mahsus bir eylem olmadığını, anlam tespitinde sadece bir anlamla yetinmeyen müfessirin, lafızlar aracılığıyla ulaşılması mümkün olan ve Kur’ân’ın aslı gayeleriyle örtüşen bütün anlamları ortaya koyma çabasında olduğunu ve bu anlamların bir şekilde tefsire dahil olduğunu ifade etmektedir.³⁴

B) TERİM ANLAMI

“Tefsir” kelimesi yukarıda bahsi geçen sözlük anlamı itibariyle nüzul döneminde yaşayan Araplar tarafından bilinen ve ilk dönem kaynaklarda sıkça kullanılan bir kelimedir. Daha önce de ifade edildiği üzere Kur’ân-ı Kerim’de el-Furkân 25/33. ayette aynı formda zikredilen “tefsir” kelimesinin, hadislerde de hem fiil hem de mastar formundaki kullanımına rastlamak mümkündür.³⁵ Özellikle tefsir kaynaklarında tefsirin meşruiyeti bağlamında zikredilen “Kim Kur’ân’ı kendi görüşü doğrultusunda tefsir ederse Cehennem’deki yerine hazırlansın”³⁶ anlamında re’y ile tefsiri yasaklayan hadisler söz konusu kelimenin Kur’ân’la ilişkili kullanımının Asr-ı saâdet’e kadar uzandığını gösteren en açık delildir. Bu hadislerde “Kur’ân’da Allah’ın (c.c.) muradının beyanı” anlamında kullanılan *فسر*/fessera fiilinin müfessire yüklediği ağır sorunluluktan dolayı Taberî ve Mâturîdî gibi erken dönem müfessirlerin kaleme aldıkları eserlerde tefsir ismini kullanmadıkları buna mukabil “te’vil” kelimesini öne

³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 93.

³⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 41.

³⁵ “Tefsir” kelimesinin en temel hadis kaynakları olan *el-Kutubü’s-sitte*’deki kullanımları için Bkz.: Arent Jean Wensinck, v.dğr., *el-Mu’cemu’l-mufehres li elfâzi’l-ehâdîsi’n-Nebevî*, Leiden, Mektebetü Brill, 1936, V, 145

³⁶ Tirmizî, *el-Câmiu’s-sahîh*, Tefsîru’l-Kur’ân, 1.

çıkardıkları görülmektedir.³⁷ Her ne kadar özellikle Mâturîdî, tefsirinin mukaddimesinde “tefsir” kelimesinin anlam havzasını daraltan birtakım tahsis edici değerlendirmelerde bulunsa da onun burada konusu sadece Kur’ân olan özel bir alanla sınırlı tefsir eylemine işaret ettiğini söylemek mümkün değildir. Bu çerçevede hicrî VI. yüzyıla kadar kaynaklarda “tefsir” kelimesinin mutlak kullanımlarda kavramsal bir düzleme oturtulmadığı bilakis bu kelimeyle ilgili sözlük anlamı çerçevesinde birtakım etimolojik tahlillerin yapıldığı söylenebilir. Daha açık bir ifadeyle bu döneme kadar “tefsir” kelimesi sadece Kur’ân ayetlerini konu edinen sınırları belli bir araştırma hakkında değil her türlü açığa çıkarmayı ve beyanı içine alan bir eylem için kullanılmıştır. Bu noktada ilk dönem kaynaklarında kelimenin sözlük anlamından hareketle zikredilen “tefsir” mastarı ile sonraki dönemlerde Kur’ân lafızlarını konu edinen ve hususi bir araştırma sahasını tanımlayan “ilm-i tefsir” kavramının birbirinden ayrılması gerektiği kanaatindeyiz.

“Tefsir” kelimesi ile “ilm-i tefsir” kavramı arasında umum-husus ilişkisi olduğu görülmektedir. Buna göre “tefsir” nesnesi soyut (ma’kûl) varlık olmak kaydıyla her türlü “açığa çıkarma, beyan etme” eylemini içine alırken “ilm-i tefsir” ise konusu Kur’ân ayetleriyle sınırlı olan ve belli bir sistematığa sahip açıklamalar için kullanılır. Kur’ân ayetlerinin birbirini beyan etmesi ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Kur’ân’ı tebyin etme görevi göz önünde bulundurulduğunda tefsir çalışmalarını Asr-ı saâdet’e kadar götürmek mümkündür. Buna mukabil söz konusu çalışmaların sistematik hal alıp müstakil bir telif sahasına dönüşmesi için kullanılan “ilm-i tefsir” daha sonraki dönemlerde ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede İslam tefsir geleneği içerisinde “ilm-i tefsir” kavramının ilk defa hicrî VI. asrın sonlarında yaşayan İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) tarafından kullanıldığını mevcut veriler ışığında söylemek mümkündür.³⁸

³⁷ Kâfiyeci, **et-Teysîr**, s. 41. Mâturîdî tefsiri, “Allah’ı (c.c.) şahit tutarak ayetlerde murad edilen anlamı kesin bir dille ortaya koymak” şeklinde tanımlamakta ve bunun ancak ayetlerin nüzulüne şahit olan sahabe tarafından icra edilebileceğinin altını çizmektedir. Tevilin ise “Allah’ı (c.c.) şahit tutmaksızın ayetlerden çıkarılması muhtemel manaların ortaya konulması” olduğunu belirtmekte ve bu sahada fakihlerin de söz hakkı olduğunun ifade etmektedir. Bkz.: Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, **Te’vîlâtü’l-Kur’ân**, İstanbul, Dâru’l-Mizân, 2005, I, 3.

³⁸ Mehmet Çiçek, “Tefsir İlminin Tanımı: Molla Fenârî Örneği”, **Tefsir Araştırmaları Dergisi**, C.I, No:1, Nisan 2017, s. 3.

İbnü'l-Cevzî *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* isimli eserinin mukaddimesinde tefsir ilminin konusundan dolayı en şerefli ilim olduğunu beyan ettikten sonra bu alanda yazılmış eserlerin kimisinin insanın gözünü korkutan genişliğe sahip olduğunu, kimisinin ise istifade edilemeyecek kısıklıkta olduğunu bu ikisi arasında olanların ise tertip ve düzenden yoksun olduğunu belirterek kendi eserini kaleme alma gerekçesini ortaya koymaktadır. Yine mukaddimede sahabe ve tabiinden yaptığı nakillerle tefsir ilminin fazileti hakkında da kısa bilgiler vermektedir. Ancak İbnü'l-Cevzî her ne kadar “ilm-i tefsir” ter kibini tefsirinin başlığına taşımış ve eserin girişinde birkaç kez zikretmiş de olsa onun bu ter kiple konusu belli sistematik bir araştırmayı kast ettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Zira bahsi geçen mukaddimede tefsir ilmine dair bir mahiyet tanımlaması yapmadığı gibi tefsir kelimesi ile ilgili yaptığı açıklamalar ise onu te'vilden ayıran etimolojik tahlillerden öteye geçmemektedir.³⁹

İbnü'l-Cevzî'den sonra “ilm-i tefsir” kavramını kullanan bir diğer müfessir, hicrî VIII. asırda yaşayan ve bazı kaynaklarda Fahreddin er-Râzî'nin talebesi bazılarında ise arkadaşı olarak geçen Kadı Şemseddin el-Huveyyî'dir. Zerkeşî'nin naklettiğine göre Huveyyî (ö. 745/1344) tefsir ilminin bir açıdan zor fakat diğer bir açıdan zor bir ilim olduğunu belirtmekte ve özellikle zorluğuyla ilgili bazı önemli konulara dikkat çekmektedir. Buna göre Kur'ân ayetlerindeki muradı anlama çabasında olan müfessirin, Kur'ân'da konuşan (mütekellim) ile muhatap toplum arasındaki iletişimin dolaylı oluşundan kaynaklanan birtakım anlama problemlerinin olduğunu ifade etmektedir. Huveyyî, Kur'ân'da sadece Hz. Peygamber'in (s.a.s.) doğrudan muhatap alındığını dolayısıyla ayetler hakkında sadece Onun yaptığı açıklamaların katî olarak murada delalet edeceğini beyan etmekte ancak bu tür açıklamaların da sayısının çok sınırlı olduğunun altını çizmektedir.⁴⁰ Huveyyî Kur'ân'da murad-ı ilahinin anlaşılmasına dair yaptığı bu açıklamalarda tefsir usulüne giriş kabilinden çok önemli konulara temas etse tefsirin konusunu ve sınırlarını belirleyen bir mahiyet tanımına yer vermemiştir.

³⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I, 3-4.

⁴⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 44-45.

Huveyyî ile aynı asırda yaşayan ve tefsirin sınırları konusunda daha da belirgin çizgiler çizerek eserlerinde “ilm-i tefsir” terkibine yer veren bir başka müfessir ise Kâdı Beyzâvî’dir. Beyzâvî, tefsir literatürüne damgasını vuran *Envâru’t-tenzîl ve esraru’t-te’vîl* adlı eserinin mukaddimesinde “tefsir” kelimesini hem sözlük anlamı çerçevesinde hem de müdevven bir ilmin özel ismi olarak “ilm-i tefsir” terkiibi içerisinde zikretmektedir. Tefsir mukaddimesinde öncelikle Kur’ân ayetlerinin muhkem ve müteşabih olmak üzere ikiye ayrıldığını ve müteşabih ayetlerin te’vilin konusu, muhkem ayetlerin ise tefsirin konusu olduğunu kaydetmektedir.⁴¹ Böylece bir yandan tefsirin sözlük anlamıyla ilintili olarak ilk dönemde ortaya çıkan katilik-zannilik tartışmalarına dikkat çekerken bir yandan da tefsir-te’vil arasındaki temel ayrıma vurgu yapmaktadır. Tefsir mukaddimesindeki ana girişten (hutbe) hemen sonraki paragrafta “ilm-i tefsir” terkibine yer veren Beyzâvî, burada ise tefsir ilminin önemine dikkat çekerek konusu olan Kur’ân’ın faziletine istinaden tefirin, bütün beşerî ilimlerden daha üstün olduğunu, şer’î ilimler özelinde ise onlara yol gösteren öncü bir konumda bulunduğunu beyan etmektedir. Ayrıca yine İslamî ilimler içerisinde haiz olduğu bu kritik değere istinaden tefsirle iştiğal etmek isteyenlerin, şer’î ilimlerin tamamında hem usul hem de mesail düzeyinde uzmanlık kesbetmeleri gerektiğini, bunun yanı sıra özellikle Arap dili ve edebiyatının bütün konularında da tam bir vukûfiyete sahip olmaları gerektiğini belirtmektedir.⁴²

Beyzâvî, ilimlerin konularına göre tasnifi hakkında kaleme adlığı bir risalede ise şer’î ilimler arasında zikrettiği ilm-i tefsiri şöyle tanımlamaktadır: “Tefsir ilmi, risâletle görevlendirilen Hz. Peygamber’e (s.a.s.) indirilen Kitâb-ı İlahî’nin manalarını bilmeyi, açıklamayı ve de ondan hükümler çıkarmayı kapsayan bir ilimdir.”⁴³ Beyzâvî’nin ortaya koyduğu bu tanım, tefsir tarihi içerisinde onun müdevven bir ilim kabul edilmesi ve hangi konuları araştırdığının tayini hususunda mahiyet bilgisi veren tanımların ilklerinden olması bakımında büyük önem taşımaktadır. Nitekim bu tanım

⁴¹ İsmâuddîn el-Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî*, I, 31.

⁴² Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, I, 5.

⁴³ Ebû Saîd Nâsıreddîn Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, “Mevdûâtü’l-ulûm ve te’ârîfuhâ”, *Tansîsu’l-ulûm beyne Nâsıreddîn et-Tûsî ve Nâsıreddîn el-Beydâvî*, Beyrut, Dâru’n-Nahdati’l-Arabiyye, 1996, s. 96.

Zerkeşî'nin ulûmu'l-Kur'ân üzerine yazdığı *el-Burhân* adlı eserinin girişinde de neredeyse aynı lafızlarla tekrar edilmektedir.⁴⁴ Söz konusu tanımda tefsir ilminin konusunun Kur'ân ayetlerinden elde edilecek manalar olduğuna vurgu yapılmakla birlikte tefsirin işlevine dair de manaların bilinmesi (marifet), açıklanması (beyan) ve manalardan hüküm çıkarılması (istihraç) gibi üç önemli hususa dikkat çekilmektedir. Beyzâvî tefsir ilminin mahiyetine dair yapmış olduğu bu tanımın akabinde onu elde etmek isteyenlerin ihtiyaç duyacakları bazı ilimlere de kısaca temas etmekte; böylece tefsirin hem mahiyeti hem de işleviyle ilgili esas aldığı konular hakkında genel bir tefsir tasavvuru ortaya koymaktadır. Buna göre Kur'ân ayetlerinin tefsirinde müfessirin dikkate alması gerektirdiği ilimler şunlardır: İlm-i lügat, nahiv, sarf, me'ânî, beyân, bedî', kıraat, esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, Ehl-i kitap'tan nakledilen haberler, usul-i fıkıh, cedel.⁴⁵ Her ne kadar Beyzâvî'nin tefsir tanımı özellikle tefsirin işlevi konusunda genel bir tasavvur ortaya koysa da maalesef bir ilmin bütün meselelerini içine alması, mahiyete dahil olmayanları ise dışarıda bırakması; yani geleneksel tabirle etrafını cami ağyarına mani olması yönüyle eksik bir tanımdır. Zira söz konusu tanımda tefsirin araştırdığı konularla ilgili bazı telmihlerde bulunulmakla birlikte bu konuları sınırlandırıcı hiçbir haysiyet kaydına yer verilmemiştir.

Beyzâvî'den sonra ilm-i tefsir kavramını kullanan ve yapmış olduğu tanımla tefsirin konularına dair birtakım tespitlerde bulunan bir diğer müfessir Ebû Hayyân el-Endelüsî'dir. Ebû Hayyân, (ö. 745/1344) *el-Bahru'l-muhît* isimli tefsirinin girişinde tefsir ilminin kaynakları, tarihsel gelişimi, usulü ve Kur'ân ilimleriyle ilgili bazı konular hakkında açıklamalar yaptıktan sonra mukaddimenin sonuna doğru ilm-i tefsiri şöyle tanımlamaktadır: “Tefsir, Kur'ân lafızlarının telaffuz keyfiyetini, delalet ettiği anlamları, müfret veya terkip halindeki lafızlar üzerine terettüp eden hükümleri,

⁴⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 41. Zerkeşî'nin bu tanımı zikrettiği yerde Beyzâvî'ye atıf yapmaması sebebiyle hem klasik hem de modern dönemde birçok araştırmacı tarafından Beyzâvî'nin ortaya koyduğu bu tanım, *el-Burhân* adlı eserin yaygınlığından dolayı Zerkeşî'ye isnad edilmiştir. Beyzâvî'nin yapmış olduğu tanımı Zerkeşî'ye isnad eden bazı örnek çalışmalar için Bkz.: Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1191; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 32; Mehmet Demirci, “Tefsir İlminin Mahiyeti”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, C.I, No:1, Nisan 2017, s. 22; Çiçek, “Tefsir İlminin Tanımı: Molla Fenârî Örneği”, s. 6; Mustafa Öztürk, “Tefsir Nedir, Ne Değildir?”, *İslam ve Yorum*, Ed. Fikret Karaman, Malatya, Malatya İlahiyat Vakfı, 2017, II, 33.

⁴⁵ Beyzâvî, “Mevdûâtü'l-ulûm ve te'ârîfuhâ”, *Tansîsu'l-ulûm beyne Nâsiriddîn et-Tûsî ve Nâsiriddîn el-Beydâvî*, s. 96.

terkip halinde lafızlara yüklenen anlamları ve de bütün bu açıklamaları tamamlayıcı unsurları araştıran ilimdir.” Ebû Hayyân, yapmış olduğu tanımda zikrettiği kayıtlarıyla ilgili de açıklamalar yapmaktadır. Buna göre başta “ilim” kaydıyla bütün müdevven ilimlere, “Kur’ân lafızlarının telaffuz keyfiyeti” kaydıyla kıraat ilmine, “delalet ettiği anlamlar” kaydıyla lafızların delalet ettiği anlamları kastederek lügat ilmine, “müfret veya terkip halinde lafızlar üzerine terettüp eden hükümler” kaydıyla lafızların cümle oluşturduğu veya oluşturmadığı durumlardaki hallerini kastederek sarf, nahiv, beyân, me’ânî ve bedî’ ilimlerine, “terkip halinde lafızlara yüklenen anlamlar” kaydıyla hakikat ve mecaz konularına, son olarak “tamamlayıcı unsurlar” kaydıyla da nesh, sebeb-i nüzul, kıssa, veya mübhemin beyan edilmesi gibi rivayet eksenli kaynaklara işaret ettiğini ifade etmektedir.⁴⁶ Tefsir tanımıyla ilgili yaptığı bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Ebû Hayyân, tefsir ilmini tanımlarken ele aldığı konuları sınırlandırmak suretiyle onun ilimler tasnifi içerisindeki yerini belirlemekten ziyade Kur’ân ayetleri hakkında tefsir kabilinden yapılan açıklamaların hangi ilimlere dayandığını veya Kur’ân ayetleri bağlamında yapılan tartışmaların hangi zeminde ortaya çıktığını beyan etmektedir.⁴⁷

Zerkeşî’nin *el-Burhân*’da tefsir ilminin mahiyeti hakkında zikrettiği bir diğer ıstılâhî tanım şudur: “Tefsir, ayetin nüzul sebebinin, sûre içerisindeki konumunun, hangi olaylarla ilişkilendirildiğinin, ayet hakkında indirilen işaretlerin; bunun yanı sıra Mekkî ve Medenî tertibinin, muhkem ve müteşabihinin, nâsih ve mensûhunun, âmm ve hâssının, mutlak ve mukayyedinin, mücmel ve müfesserinin bilinmesidir. Yine bu konuya ek olarak bazıları ayetlerde bildirilen helal ve haramları, vaat ve tehditleri, emir ve yasakları, öğüt ve vecizeleri bilmeyi de tefsir tanımına dahil etmiştir.”⁴⁸ Zerkeşî’nin yapmış olduğu bu tanımda ise tefsir ilminin konusu, gayesi, istimdâdı gibi mahiyete taalluk eden külli meselelere değil tikel anlamda ayetlerin sahip olduğu birtakım

⁴⁶ Ebû Hayyân el-Endelüsî, **Tefsîru’l-Bahri’l-muhît**, I, 121.

⁴⁷ Ebû Hayyân’ın yaptığı tefsir tanımında göze çarpan bir diğer husus da Kur’ân ayetlerinin tefsiri hakkında dil ilimleriyle ilişkili konuları teker teker sıralarken rivayetle ilişkili meseleleri “tamamlayıcı unsurlar” başlığı altında topluca zikretmektedir. Bu da Ebû Hayyân nazarında dil ilimlerinin tefsir için ne büyük önemi haiz olduğunu gözler önüne sermektedir.

⁴⁸ Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 187.

hususiyetlere dikkat çekilmektedir. Bu çerçevede söz konusu tanımın, tefsirin mahiyetine dair konuları sınırlandıran ve yöntem/işlev bilgisi veren bir tanımdan (had) ziyade tefsirin konusu olan Kur'ân ayetleriyle ilgili genel bilgiler sunan betimleyici bir tarif (resm) olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁹

Klasik dönemde yapılan tefsir tanımları içerisinde en kapsayıcı ve mantık ilminin tanım kriterlerine en duyarlı tanımın Molla Fenârî'ye (ö. 834/1431) ait olduğu söylenebilir. Molla Fenârî tefsir ilmine giriş kabilinden bazı konuları incelediği ve akabinde Fâtihâ sûresini tefsir ettiği *Aynü'l-a'yân* adlı eserinin girişinde kendisinden önce yapılan bazı tefsir tanımlarını eleştiri süzgecinden geçirerek tefsirin konularını sınırlandıran, işlevine ve gayesine dair bilgiler sunan bir mahiyet tanımı ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Molla Fenârî'nin tefsir tanımını ele almadan önce onun eleştiriye tabi tuttuğu tanımlar hakkında kısaca bilgi vereceğiz. Bu sayede onun tanıma yerleştirdiği kayıtlarla gündeme getirmek istediği meselelerin daha iyi kavranacağı kanaatindeyiz.

Molla Fenârî öncelikle kendisi gibi mantık alanında yazdığı eserlerle meşhur olan Kutbuddîn er-Râzî'nin (ö. 766/1365) “Tefsir, yüce Kur'ân'dan Allah'ın muradının araştırıldığı ilimdir” şeklindeki tanımı ele almaktadır. Fenârî'ye göre Râzî, tanımda mutlak olarak zikrettiği “yüce Kur'ân'dan” kaydıyla tefsirin konusunu Kur'ân lafızlarının dışına çıkarmakta ve anlama tesir eden okuyuş farklılıkları, ayetlerin nâsih ve mensûh oluşu, nüzul sebepleri ve sıralaması, Mekkî-Medenî ayrımı gibi meselelerin tefsirle ilişkisini tanıma dahil etmemektedir. Yine Fenârî, Râzî'nin tanımında tefsirin

⁴⁹ Esasında Zerkeşî'nin eserinde kimseye isnad etmeksizin doğrudan zikrettiği bu tanımın kendisine ait olduğunu söylemek de mümkün görülmemektedir. Zira tanımda yer verdiği bazı ifadeler, bu tanımın Zerkeşî'den önce tefsir hakkında ileri sürülen ve bilinmesi elzem görülen birtakım bilgilerden derlenerek ortaya konulduğunu gözler önüne sermektedir. Şöyle ki Zerkeşî söz konusu tanımda ayetlerin tarihsel bağlamıyla ilgili dört konuya işaret etmekte ardından bir üslup değişikliği ile ^م/sümme atıf harfi ile fıkıh usulüne ilişkin meselelere dikkat çekmektedir. Akabinde de bazılarının bu tanıma ayetlerin ihtiva ettiği birtakım konuları ilave ettiğini bildirmektedir. Zerkeşî'nin tanımda yer verdiği bu gibi ifadelerden de anlaşılacağı üzere tefsirle ilgili etrafını cami ağyarına mâni bir mahiyet tanımı ortaya koymamakta bilakis ayetleri tefsir ederken dikkat edilmesi gereken birtakım hususiyetlere işaret etmektedir. Nitekim Süyûtî Zerkeşî'nin yukarıda bahsi geçen ilk tanımı kendisinden isim zikrederek nakletmesine rağmen bu tanımı yine aynı lafızlarla “birileri dedi ki” şeklinde müphem bir ifadeyle aktarmaktadır. Bkz.: Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1191.

konusuna işaret eden “Allah’ın muradı” kaydının konuyu sınırlandırmakta yetersiz kaldığını ve de tefsiri kelam ve fıkıh gibi Kur’ân’ın belli ayetlerinde murad arayışı içerisinde olan disiplinlerden ayıran bir hususiyet bildirmediğini ifade etmektedir.⁵⁰

Râzî’nin tanımıyla ilgili yukarıda eleştiriye konu olan noktaları Molla Fenârî’den önce fark eden Sa’düddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) söz konusu tanıma bazı kayıtlar ekleyerek aslında muhtemel eleştirileri peşinen bertaraf etmek istemiştir. Bu çerçevede Teftâzânî, Râzî’nin tanımındaki eksiklikleri de göz önünde bulundurarak ilm-i tefsir şöyle tanımlamıştır: “Tefsir, Allah kelamının lafız düzeyindeki hallerini murada delaleti bakımından araştıran ilimdir.” Teftâzânî, tanıma eklediği “lafızların halleri” ve “murada delaleti bakımından” kayıtlarıyla Râzî’nin tanımında Allah’ın muradının sınırsızlığı ve tefsirin diğer ilimlerden ayrıldığı noktalara işaret edilmemesi ile ilgili eleştirilerin önüne geçmek istemiştir. Ancak Fenârî, Teftâzânî’nin yapmış olduğu tanımı üç başlık altına tenkit ederek, bu tanımın yine de tefsir ilminin mahiyetini tam olarak yansıtmadığını kaydetmektedir. Fenârî’ye göre Teftâzânî’nin tefsirin konusunu manaya delaleti bakımında Kur’ân lafızlarının halleriyle sınırlandırması manaya delaleti olmayan kıraat farklılıklarını tefsirin dışında bırakmaktadır. Fenârî’nin, ortaya koyduğu tefsir tanımı üzerinden Teftâzânî’ye yönelttiği eleştirilerden bir diğeri ise tefsir ilminin kullandığı rivayet malzemesi ve dil argümanlarıyla Allah’ın (c.c.) Kur’ân’daki muradının kesin olarak tespit edilemeyeceği yönündedir. Son olarak Fenârî, Teftâzânî’nin tanımında tefsirin sistematik bir ilim olarak tanıtılmasını eleştirerek bir ilmin sistematik hale gelmesi için belli kaidelerinin olması gerektiğini ancak tefsir hakkında konusuna taalluk eden bütün meseleleri kapsayan külli kaidelerden söz edilemeyeceğinin altını çizmektedir.⁵¹

Molla Fenârî kendisinden önce ortaya konulan tanımlar hakkında yaptığı genel değerlendirmelerden sonra söz konusu tanımlara yönelttiği eleştirileri de göz önünde bulundurarak ilm-i tefsiri şöyle tanımlamaktadır: “Kur’ân olması ve Allah’ın muradı

⁵⁰ Molla Fenârî, *Aynü’l-a’yân*, s. 4.

⁵¹ Molla Fenârî, *Aynü’l-a’yân*, s. 4-5.

olduğu kesin olarak bilinen veya zannedilen anlama delaleti bakımından Allah (c.c.) kelamının hallerini beşerin güç nispetinde bilmektir.”⁵²

Tefsir ilminin mahiyeti konusunda tanımlar üzerinden yapılan tartışmalar Molla Fenârî’den sonra da devam edegelmiştir. Bu çerçevede Fenârî’nin Teftâzânî’ye yönelttiği eleştirilere eleştirel yaklaşan ilk müellif Fenârî’nin talebesi Kâfiyeci (ö. 879/1474) olmuştur. Hatırlanacağı üzere Fenârî’nin Teftâzânî’ye yönelttiği eleştirilerden birisi tefsirin sistematik bir ilim sayılamayacağı yönünde idi. Zira Fenârî’ye göre tefsir, bir konu çerçevesinde yapılan araştırmaları sistematik ilim hale dönüştüren külli kaidelerden yoksundur. Kâfiyeci, belki de hocasına duyduğu saygıdan ötürü, onu doğrudan karşısına almadan kaleme aldığı *et-Teysîr fî kavâidi ilmi’t-tefsîr* adlı eserinde hocasının bu görüşüne isim vermeden itiraz etmekte ve tefsir ilminin de kendine ait külli kaidelerinin bulunduğunu dolayısıyla sistematik bir ilimler kategorisine dahil olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Hatta Kâfiyeci’nin bu eserde zikrettiği tefsir tanımının⁵³ Teftâzânî’ninkiyle neredeyse birebir örtüşüyor olması da onun bu konuda Teftâzânî’ye yönelttilen eleştirilere katılmadığının açık bir göstergesidir. Yine konuyla ilgili Molla Fenârî’nin yapmış olduğu eleştirilerel değerlendirmelere tenkitle yaklaşan bir diğer müellif Musannifek’tir. Musannifek (ö. 875/1470) *Keşşâf* üzerine yazdığı haşiyenin girişinde tefsirin mahiyeti hakkında Fenârî’nin Teftâzânî’ye yönelttiği eleştirileri sıraladıktan sonra Teftâzânî’nin tarafına geçerek bu eleştirilere tek tek cevap vermektedir.⁵⁴

Klasik kaynaklarda tefsir ilminin mahiyetiyle ilgili yapılan değerlendirmelerde son olarak ilimleri belli kriterler çerçevesinde sınıflara ayıran tasnîfu’l-ulûm veya tertîbu’l-ulûm literatüründe zikredilen şu tanım dikkat çekmektedir: “Tefsir ilmi, Kur’ân nazımının manasını, beşer gücünün yettiği ölçüde ve de Arap dili kurallarının

⁵² Molla Fenârî, *Aynü’l-a’yân*, s. 5. Molla Fenârî’nin yapmış olduğu tefsir tanımında zikrettiği kayıtlarla ilgili detaylı tahlil ve değerlendirmeler için Bkz.: M. Taha Boyalık, “Molla Fenârî’nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, No: 18, 2007, s. 77-87; Çiçek, “Tefsir İlminin Tanımı: Molla Fenârî Örneği”, s. 12-18.

⁵³ Kâfiyeci, *et-Teysîr*, s. 53.

⁵⁴ Molla Fenârî’nin eleştirilerine karşı Musannifek’in yaptığı açıklamalar hakkında geniş bilgi için Bkz.: M. Taha Boyalık, “*el-Keşşâf* Şerh-Haşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi*, C. IV/1, Ekim 2017, s. 108-114.

iktiza ettiği şekilde araştıran ilimdir.”⁵⁵ Bu tanımda “araştıran ilim” kaydıyla Molla Fenârî ve onun gibi düşünenlerin aksine tefsir ilminin sistematik bir ilim olduğuna vurgu yapılmakta, araştırma konusu hakkında Kur’ân lafızlarının, istimdâd ettiği ilimler bağlamında ise Arap dilinin öne çıkarıldığı göze çarpmaktadır. Ayrıca Kur’ân lafızlarından elde edilecek manaların sınırsızlığına dikkat çekilerek tefsir ilminin bunları ancak beşer gücü nispetince ihata ettiğinin altı çizilmektedir.

Klasik kaynaklarda tefsir tanımları üzerinden ortaya çıkan ihtilaflar modern dönemde de bu kadar yoğun olmamakla birlikte kısmen devam etmiştir. Modern dönemde ortaya çıkan mahiyet tartışmaları daha ziyade tefsirin sistematik/müdevven bir ilim olup olmadığı konusu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Tefsirin sistematik bir ilim olduğunu söyleyenler tanımlarında özellikle “العلم الباحث = araştıran ilim” kaydını zikrederken bunun aksini ileri sürenler ise علم/ilim yerine daha ziyade “bir konuyla ilgili tikel bilgilere sahip olmak” anlamında معرفة/marifet kavramına yer vermektedirler. Tabi ki konuyla ilgili günümüzde de canlılığını sürdürülen bu tartışmaların yukarıda bahsi geçen tartışmalardan bağımsız olduğu düşünülemez.⁵⁶

Modern dönemde tefsirin mahiyetiyle ilgili temel sorunları gündem getiren ve bu konuda ciddi analizler yapıp birtakım öneriler sunan önemli isimlerden birisi de İbn Âşûr’dur. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* adlı tefsirinin girişinde kaleme aldığı mukaddimelerin ilkinde tefsirin tanımı, konusu, ilimler tasnifi içerisindeki konumu ve tefsir ile tevil kavramları arasındaki farklılıklara dikkat çekmekte böylece özellikle tefsir tanımı üzerinden mahiyete dair temel meselelere ışık tutmaktadır. Bu çerçevede İbn Âşûr, tefsir mukaddimelerinin ilkinde konuya daha önce de bahsi geçen “tefsir”

⁵⁵ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu’s-sa’âde*, II, 3; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, I, 367; Cevdet Bey, *Tefsir Tarihi ve Usulü*, s. 37; Yahya Nev’î, *İlimlerin Özü*, nşr. Ömer Tolgay, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995, s. 183.

⁵⁶ Çağdaş dönemde tefsir mahiyetiyle ilgili ortaya çıkan tartışmalar ve ileri sürülen farklı görüşler hakkında detaylı bilgi Bkz.: et-Tayyâr, *Mefhûmu’t-tefsir ve’t-te’vîl ve’l-istinbâd ve’t-tedebbür ve’l-müfessir*, s. 53-88; *Tefsir Nasıl Bir İlimdir?*, ed. Murat Sülün, İstanbul, Ensar Yayınları, 2011; Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur’ân’a ve Tefsire Ne Oldu?*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2012; Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri*, Ankara, Ankara Okulu, 2013, s. 29-94.

kelimesinin iştikakı ve sözlük anlamıyla ilgili açıklamalarla giriş yaptıktan sonra müdevven bir ilme ait ıstılah olarak tefsiri şöyle tanımlamaktadır:

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

“O (tefsir), Kur’ân lafızlarının manalarını ve bu lafızlardan ihtisar yoluyla veya tevessü’ kabilinden elde edilecek manaları beyan etme hususunda araştırma yapan ilmin ismidir.”⁵⁷

İbn Âşûr, burada öncelikle “tefsir” kavramını müdevven bir ilim hakkında kullanılan bir ıstılah olarak ele aldığından yapmış olduğu tanımın başında zikrettiği “اسم” kaydıyla bu kelimenin iştikakına işaret etmektedir. Nitekim bir önceki başlıkta İbn Âşûr’un bu konudaki görüşlerine yer vererek ona göre tefsir kelimesinin sözlükte “açığa çıkarmak, açıklamak” anlamına gelen bir mastar olduğunu, iştikakından hareketle bu mastarın ifade ettiği eylemin süreklilik bildirdiğini ve nesnesinin ise soyut bir varlık olduğunu beyan etmiştik.

İbn Âşûr’un tanımında علم/ilim kaydıyla tefsirin, konuları sınırlı ve araştırdığı konularda belli kaideleri olan sistematik bir ilim olduğuna işaret edilmektedir. Nitekim “bilmek, idrak etmek, kavramak” gibi anlamlara gelen “ilm” kelimesi klasik ilimler tasnifi literatüründe “belli bir alana ait sistematik bilgi birikimini ifade eden disiplin” manasında kullanılmıştır.⁵⁸ Buna göre ilme konu olan bir bilmenin sistematik hale gelmesi için belli usul ve kaidelerinin olması gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Her ne kadar “ilm” kelimesi terim olarak tek başına bu sistematikliği ifade ediyor olsa da bazen tikel bilgiler için de bu tabirin kullanıldığına rastlamak mümkündür. Örneğin; yukarıda Zerkeşî’den naklettiğimiz tefsir tanımlarından ikincisinde “ilm” ifadesi ayetler hakkında sebab-i nüzul, Mekkî-Medenî tertibi, muhkem-müteşabih vs. konularda tikel bilgilere sahip olma anlamında kullanılmaktadır.⁵⁹ Bu sebeple İbn Âşûr, yapmış olduğu tanımda tefsirin sistematik bir ilim olduğunu vurgulamak için “belli kural ve kaideler çerçevesinde araştırma yapan” anlamında “الباحث” kaydına yer

⁵⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 11.

⁵⁸ İlhan Kutluer, “İlim”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV, 2000, XXII, 110.

⁵⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 187.

vermektedir. Buna göre İbn Âşûr nazarında tefsirin belli usul ve ilkelerle icra edilen sistematik ilim olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Âşûr, her ne kadar tefsir tanımında yer verdiği kayıtlarla onun sistematik bir ilim olduğunu, üzerine basa basa vurgulasa da tanımın hemen akabinde yaptığı açıklamalarda tefsir hakkında “ilm” tabirinin kullanılmasında ⁶⁰تسامح/tesâmüh olduğunu; yani bu kavramın kullanımı konusunda dakik davranılmadığının altını çizmektedir. İbn Âşûr’a göre “ilm” kelimesinin mutlak kullanımlarında ifade ettiği anlamlardan hiçbirisinin tefsirle ilişkilendirilmesi mümkün değildir. Nitekim “ilm” kelimesi izafet tamlaması-sıfat tamlaması sebebiyle tahsise veya belli bir disiplin içerisinde anlam daralmasına uğramaksızın mutlak olarak zikredildiğinde; a) bizzat idrak etmek, b) akıl diye isimlendirilen meleke, c) bilgisizliğin zıddı olan kesin inanç, d) delil olarak ortaya konulan ve külli önermelerden oluşan belli meseleler anlamında kullanılır.⁶¹

a) “İlm” kelimesinin “bizzat idrak etme” anlamında kullanılması, bir varlığın suretinin bilgi olarak insan zihninde kendini göstermesi veya eşyanın hakikatine ait imaj ve fikirlerin algılayanın zihninde canlanması demektir.⁶² Bu anlamda ilim şayet menfi veya müspet herhangi bir yargıdan uzak salt zihinsel bir kavramı ifade ediyorsa tasavvur, zihinde oluşan kavramlar hakkında bir yargı taşıyorsa tasdik adını alır. İbn Âşûr’un da örnek olarak zikrettiği bazı mantıkçılar nezdinde ilmin ya tasavvur ya da tasdik olarak görülmesi bu manaya matuftur. Ancak lafızların manalarını tarif veya

⁶⁰ Sözlükte “hoş görmek, göz yummak, tolerans göstermek” gibi anlamlara gelen ⁶⁰تسامح/tesâmüh kelimesi İslam alimlerinin örfünde “bir lafzın zikredildiği bağlamda anlamın açık olduğuna dayanarak asli anlamla arasında makbul bir ilişki kurmadan ve asli anlamı gösteren bir karineye de yer vermeden söz konusu lafzın hakiki anlamın dışında kullanılması” şeklinde tanımlanmaktadır. Bir lafızda hakiki anlam ile mecaz arasında ilişki kurmayı sağlayan karinelerin varlığı tesâmühe engeldir. (Bkz.: Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, **Mu’cemu’t-Ta’rifât**, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, Kahire, Dâru’l-Fadîle, ty., s. 51; Ebü'l-Bekâ, **el-Külliyât**, 294; Tehânevî, **Keşşâf**, I, 427.) Buna göre burada tefsir hakkında “ilm” ifadesinin kullanılması hakikati yansıtmadığı gibi söz konusu kullanımın mecaz olmakla birlikte karinesi bilinmediğinden hakikatle arasında nasıl bir ilişki kurulduğu da bilinmemektedir.

⁶¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, I, 12.

⁶² Hayati Hökelekli, “İdrak”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 2000, XXII, 477.

istinbat yoluyla ortaya çıkaran tefsir her ne kadar zihinsel bir tasavvur olsa da bu tasavvurun bir yargıyla birleşerek tasdike dönüşmediği açıktır.

b) İlmin “akıl diye isimlendirilen meleke” oluşu ise onun belli kural ve kaidelere sahip olmasını ve bu kurallarla ortaya konulduğunda hep aynı sonuçları doğurmasını gerektirir. Bu çerçevede meleke, nefse ait öyle bir özelliktir ki onun sayesinde söz konusu ilme ait bütün meseleleri bilmek mümkün olur. Meleke sayesinde bu meselelerde daha önceden öğrenilmiş, depolanmış bilgilerin zihne çağırılması/istihdâr ve bilinmeyenlerin ise elde edilmesi/istihsâl mümkündür.⁶³ Ancak tefsir için meleke kesp ettirecek sabit külli kaidelerden söz edilememesi hasebiyle onun bu manada da ilim olduğunu söylemek mümkün değildir. Molla Fenârî’nin Teftâzânî’nin tefsir tanımına yönelttiği eleştirilerden de hatırlanacağı üzere tefsirin külli kaidelerinin sayısı azdır. Bu sebeple onun sistematik ilimler kategorisine yerleştirilecek melekedeki yoksun olduğu görülmektedir. Dolayısıyla tefsir tanımında “ilm” kaydının kullanılması doğru değildir.⁶⁴ Yine burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus da bir ilmi sistematik hale dönüştüren melekenin akıl diye isimlendirilmesi hakiki anlamda değil mecaz yoluyla.⁶⁵ Şöyle ki, burada melekenin oluşmasına sebep olan akıl müsebbebin yerine zikredilmiştir. Bu kullanıma belagatta itlaku’s-sebeb ale’l-müsebbeb denilmektedir.

c) “Kesin inanç” anlamında kullanılan “ilm” kelimesi ilimler tasnifiyle ilgili bir kavram değildir. Zira söz konusu kelime bu çerçevede daha ziyade “bir konuda bilgi sahibi olmama” veya “mutlak olarak cahil olma” anlamının aksine “bilgili olma” anlamında kullanılmaktadır. “İlm” kelimesinin bu kullanımında daha çok sözlük anlamı ön planda çıktığından tefsirin sistematik bir ilim kabul edilip edilmemesi hususunda bir işlevinin olduğunu söylemek mümkün görülmemektedir.

d) Son olarak “ilm” kavramı, ilimler tasnifi içerisinde kullanıldığı en cami anlamda kendisiyle kastedilen ilim dalı hakkında delil olarak ortaya konulan külli

⁶³ Köksal, “Usûlü’l-Fıkh’ın Mahiyeti ve Gayesi”, s. 15.

⁶⁴ Molla Fenârî, *Aynü’l-A’yân*, s. 5.

⁶⁵ Ebü’l-Bekâ, *Külliyyât*, s. 615-616.

önergelerden oluşan mesail/meseleleri ifade etmektedir. Nitekim ilimler tasnifi literatürü kapsamında, hakkında araştırma yapılan bir mevzunun sistematik bir ilim kabul edilmesi için onun ispatlanabilir mesailinin olması şarttır. Bu çerçevede ilmin başlı başına mesailiden ibaret olduğunu ileri sürenler olmuştur.⁶⁶ “İlm” kavramının mesail manasında kullanımı ilk iki anlama da şamildir. Zira ilk anlamda ilim aslında mesaili idrak, ikinci anlamda ise yine mesaili idrak hususunda kesp edilmesi gereken melekedir.⁶⁷ Bu nedenle İbn Âşûr’un tefsirin sistematik bir ilim sayılamayacağı hususunda yaptığı açıklamalar bu son anlama dayanmaktadır. Şöyle ki, İbn Âşûr, tefsirin araştırma konularının ispatlanabilir külli önermeler olmadığını bilakis genellikle tikel tasavvurlardan oluştuğunu belirtir.⁶⁸ Zira ona göre tefsir ya Kur’ân lafızlarının açıklanmasıdır ki bu yönüyle mahza zihnî tasavvurlardan oluşan lafzî tariflerden öteye geçmemekte ya da Kur’ân lafızlarından istinbat yoluyla çıkarılan manalardır ki bu yönüyle de bir önerme (kadiyye) ortaya koymamakta bilakis delalet-i iltizam kabilinden bazı çıkarımlarda bulunur. Yani lafzın vaz ediliş gayesinin dışında kalan ancak yine de lafızdan dolayı olarak çıkarılabilen manalar ortaya koyar.⁶⁹ İbn Âşûr, konuyla ilgili örnek olarak Fatiha sûresinin dördüncü ayetinde “din günü” mealindeki “يوم الدين” ifadesinin “karşılık günü” anlamında “يوم الجزاء” şeklinde sözlük anlamıyla tefsir edilmesinin lafzi tarif olarak görüleceğini ve bu açıklamanın zihinsel bir tasavvurdan ibaret olduğunu dolayısıyla önerme kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. Yine “onun (çocuğun) ana karnında taşınması ve sütten kesilmesi otuz ayı bulur”⁷⁰ ve “onun (çocuğun) emzirilip sütten kesilmesi iki sene sürer”⁷¹ mealindeki ayetlerden en kısa hamilelik süresinin altı ay olduğu hükmünü çıkarmanın bir önerme olmadığını zira bu hükmün her iki ayetten de doğrudan çıkartılamayacağını ancak iki

⁶⁶ Tehânevî, **Keşşâf**, I, 3.

⁶⁷ Ebü'l-Bekâ, **Külliyyât**, s. 3.

⁶⁸ Nitekim bu çerçevede Abdulhakim es-Siyalkutî de şu açıklamayı yapmaktadır: Her ilmin mesâilinin olması gerektiği görüşü sadece felsefî ilimler için geçerlidir. Şer’î ve edebî ilimler için ise böyle bir şart aranmaz. Nitekim lûgat ilmi lafızların zikredilmesi ve de bu lafızların ifade ettiği anlamların açıklanmasından başka bir işleve sahip değildir. Bu bağlamda tefsir ve hadis ilimleri de aynı işlevi görür. Bkz.: Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-müfessirîn**, I, 31.

⁶⁹ Ali Bardakoğlu, “Delalet”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 1994, IX, 121.

⁷⁰ Ahkâf Sûresi 46/15.

⁷¹ Lokmân Sûresi 31/14.

ayetin mukayesesi ile elde edilen bu mananın delalet-i iltizam kabilinden değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁷²

Yukarıda hem İbn Âşûr'un yapmış olduğu açıklamalar hem de konuyla ilgili yapılan genel değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere onun tefsir tanımında zikrettiği “العلم الباحث” kaydının klasik ilimler tasnifi açısından hassas bir kullanım olmadığını söylemek mümkündür. Nitekim o, tefsirin klasik ilimler tasnifinin kriterlerine uygun sistematik bir ilmin özelliklerine haiz olmamakla birlikte ileride ele alacağımız birtakım niteliklere istinaden müstakil bir ilim olarak kabul edildiğinin altını çizmektedir.

İbn Âşûr'un tefsir tanımında zikredilen “بيان” kaydıyla tefsirin işlevine dikkat çekilmektedir. Sözlükte tefsir kelimesinin müradifi olarak “konuşanın, maksadını muhataba açıklaması” anlamında kullanılan بيان/beyân mastarı terim olarak “mananın açıklanması” veya “öncesinde kapalılık bulunan bir şeyi açığa çıkarmak” şeklinde tanımlanmaktadır.⁷³ Elmalılı Hamdi Yazır'ın da işaret ettiği üzere “beyân” evveleminde iki kısma ayrılır: İbtidâen beyân ve binâen beyan. “İbtidâen beyân”, bir konuda her türlü bağlamdan uzak yapılan ilk açıklamayı ifade ederken, “binâen beyân” ise daha öncesinde yapılan açıklamalara bağlı açıklamalar için kullanılmaktadır. “Binâen beyan” da kendi içerisinde beyan-ı takrîr, beyân-ı tefsîr, beyân-ı tağyîr, beyân-ı tebdil ve beyân-ı zarûret olmak üzere beş kısımda incelenir. Tefsir ise bu beyan türlerinden ikincisi ile ilişkili olup lafızlardaki müşterek, müşkil, mücmel ve hafî kullanımlardan kaynaklanan birtakım kapalılıkları açığa çıkarmaya çalışır.⁷⁴

İbn Âşûr Son olarak yapmış olduğu tefsir tanımında, Kur'ân lafızlarını konu edinen tefsir ilminin bu lafızları ne yönde incelediğine dair üç hususa dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki Kur'ân lafızlarının aslî manalarıdır ki İbn Âşûr, bu konuya “معاني ألفاظ القرآن” kaydıyla işaret etmektedir. İbn Âşûr'un Kur'ân tasavvurunda lafızlar çok büyük bir ehemmiyeti haizdir. Zira İbn Âşûr, Kur'ân'ın nüzulüne esas teşkil eden

⁷² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 12.

⁷³ Cürcânî, **Mu'cemu't-Ta'rîfât**, 44.

⁷⁴ Yazır, “Mukaddime”, **Hak Dini Kur'ân Dili**, s. 27.

asli gayelerle birlikte lafızların da Allah (c.c.) katından indirildiğini hatta muhatabını kendisine hayran bırakan ve de bir benzerini getirme konusunda onu şaşkına çeviren i'câz vasfına lafızlar sayesinde ulaştığını beyan etmektedir.⁷⁵ Fakat yine de İbn Âşûr Kur'ân lafızların, ancak bir araya gelerek meydana getirdiği sûre bütünlüğü içerisinde ifade edilen i'câz vasfına sahip olduğunu, Kur'ân nazmından kopartılarak tek başına ele alındığında ise beşer kelimelerden farksız olduğunu beyan etmektedir. Nitekim İbn Âşûr'a göre bu lafızlar tek tek ele alındığında -başta nüzul dönemi Arapları olmak üzere- gerek “Arabu'l-arîbe” denilen safkan Araplar gerekse müvelled yani daha sonra Araplaşan toplumlar tarafından biliniyor ve günlük hayatta kullanılıyordu. Hatta Kur'ân'daki bağlamından sıyrılarak tek başına kullanımları göz önünde bulundurulduğunda bu lafızlarda bazen telaffuz düzeyinde kusur olarak görülecek ve i'câz vasfına hâlel gelecek birtakım tenafür örneklerine rastlamak mümkündür. Dolayısıyla İbn Âşûr yapmış olduğu tanımda buna istinaden tefsirin başlı başına Kur'ân lafızlarını değil söz konusu lafızların terkip içerisinde bulunduğu ifade ettiği anlamları konu edindiğine dikkat çekmektedir. Yine İbn Âşûr'un tanımda tefsirin konusuyla ilgili özellikle vurguladığını düşündüğümüz bir diğer ifade ise “معاني = manalar” kayıdır. Kanaatimizce İbn Âşûr, tefsir tanımında yer verdiği bu kayıtla Kur'ân lafızlarının sadece tek anlamlı olmadığına bilakis lafızların çokanlamlılığına işaret etmektedir. Nitekim İbn Âşûr'un gerek burada “معاني” kaydını müfret yerine çoğul olarak kullanılması gerekse de “tefsîr” kelimesinin iştikakıyla ilgili yaptığı açıklamalarda “kesret” anlamına vurgu yapması tefsir anlayışında çokanlamlılığın önemli bir yerinin olduğunu göstermektedir.⁷⁶

⁷⁵ Birinci bölümde “Kur'ân” kelimesinin iştikakı ve sözlük anlamıyla ilgili yapmış olduğu tercihler ve Kur'ân'ın terim anlamı hakkında ve de Kur'ân yerine sıkça kullanılan isimlerden bir olan “el-Kitâb” hakkında yaptığı açıklamalardan hareketle İbn Âşûr'un Kur'ân tasavvurunda lafızların ve metin yapısının taşıdığı öneme dair detaylı değerlendirmeler yapmıştı.

⁷⁶ İbn Âşûr tefsirinin girişindeki mukaddimelerin dokuzuncusunda bu konuyu müstakil olarak bütün yönleriyle ele almakta ve Kur'ân lafızlarının birden çok anlam taşımasının imkânı ve çokanlamlılığın sınırları hakkında geniş açıklamalar yapmaktadır. (Bkz.: İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 93-100) Nitekim bizler de ileride “Tefsir Gayesi” başlığı altında İbn Âşûr'un, çokanlamlılığın imkânı ve sınırları hakkındaki görüşlerini irdelleyecek ve “Tefsirin İşlevi” başlığı altında da örneklerle konuyu zenginleştireceğiz.

İbn Âşûr'un ortaya koyduğu tanımında tefsirin konusuyla ilgili dikkat çektiği bir diğer husus Kur'ân lafızlarından إختصار/iẖtisar yoluyla elde edilen anlamlardır. Sözlükte “basitleştirmek, sadeleştirmek, gereksiz ayrıntılardan arındırmak” anlamına gelen ihtisâr kelimesi daha çok hadis edebiyatında kullanılan bir terim olup “bir sözün veya kitabın tâlî kısımlarının çıkartılarak kısaltılması, konunun daha az sözle anlatılması”⁷⁷ veya “bir hadisi ihtiva ettiği manaları daha az kelimelerle ifade edecek şekilde kısaltmak, özetlemek”⁷⁸ şeklinde tanımlanmaktadır.⁷⁹ İbn Âşûr'un tefsir tanımında zikredilen “ihtisar” kaydıyla da buna yakın bir anlam kastedilmektedir. Şöyle ki, müfessir Kur'ân lafızlarının anlamlarını beyan ettikten sonra bu lafızların oluşturduğu terkiplerle ortaya konulmak istenen maksatları teferruata girmeden özlü bir biçimde açıklar. Burada müfessirin yapmış olduğu açıklamalarda ortaya konulan anlamların sadece tefsirin istimdâd ettiği ilimler yani tefsir ilminin tedvininden önce ortaya çıkan ve onun ayakta durmasını sağlayan ilimler⁸⁰ kapsamında Kur'ân lafızlarından çıkartılıyor olması esastır.

İbn Âşûr'a göre müfessirin tefsirin istimdâd ettiği ilimlerin dışında kalan ilimlerden istifade ederek birtakım konuları ayetlerle ilişkilendirmesi de tefsirin konusuna dahildir. Nitekim İbn Âşûr, yapmış olduğu tefsir tanımında bu konuya توسع/te vessü' kaydıyla işaret etmektedir. Sözlükte “genişlik, yayınlm, zenginlik” gibi anlamlara gelen “te vessü'” kelimesiyle İbn Âşûr tefsir ilmi çerçevesinde müfessirin ayetler hakkındaki birikimine dikkat çekmektedir. Buna göre te vessü' ayette murad olunan mana ile doğrudan ilişkisi olmadığı halde Kur'ân'ın asli gayelerine ve ana konularına dahil olan birtakım meselelerin müfessir tarafından ayetle ilişkilendirilerek aktarılmasıdır. İbn Âşûr, bu tür açıklamalarda ortaya konulan anlamların ayet lafızlarıyla çelişmemesi ve de ayetin asli anlamın sınırlarını zorlayıcı gereksiz tekellüflere girilmemesi gerektiğinin altını çizmektedir.⁸¹ Sonuç olarak İbn Âşûr, tefsir

⁷⁷ Talat Koçyiğit, **Hadis Terimleri Sözlüğü**, Ankara, Rehber Yayıncılık, 1992, s. 201.

⁷⁸ Abdullah Aydınllı, “İhtisâr”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 2006, XXI, 572.

⁷⁹ Muhsin Demirci, **Tefsir Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İFAV, 2009, s. 109.

⁸⁰ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 18. Ayrıca tefsirin istimdâd ettiği ilimler hakkında ileride “Tefsir İlminin Dayandığı Kaynaklar/İstimdâd” başlığı altında detaylı açıklamalar ve değerlendirmeler yapılacaktır.

⁸¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 44.

tanımında zikrettiği “te vessü” kaydıyla ayetler hakkında yukarıda ifade edilen şartlara uygun ziyade açıklamaların da tefsirin konusuna dahil olabileceğini bildirmektedir.

C) TEFSİR NASIL BİR İLİMDİR?

İbn Âşûr’un tefsir tanımındaki “العلم الباحث” kaydını incelerken “ilim” kavramı mutlak olarak kullanıldığında ne anlama geldiği ve bir konuda yapılan araştırmaların sistematik ilim kabul edilebilmesi için hangi kriterleri yerine getirmesi gerektiği; buna istinaden tefsirin nasıl bir ilim olduğu ve klasik ilimler tasnifinde ileri sürülen sistematik ilim kriterlerini ne ölçüde sağladığı konusunda yapmış olduğu açıklamalara yer vermiştik. Buna göre İbn Âşûr, bir konuda yapılan araştırmaların sistematik ilim sayılabilmesi için öncelikle önermeler halinde birtakım problemlerinin (mesâil) olması gerektiğine ve bu problemlerin genelleştirilmesi mümkün bazı kaidelerle ispatlanabilir olmasına dikkat çekmektedir. İbn Aşur tefsirin, bu tür problemlerden ve genel kaidelerden yoksun olduğundan dolayı sistematik ilim kabul edilemeyeceğini ileri sürmektedir.

İbn Âşûr’un konuyla ilgili varmış olduğu bu genel kanaat bir yana o tefsiri, diğer disiplinlerden ayrı, müstakil bir ilim kabul edenlerin bu konuda farklı gerekçeler ileri sürdüğünü bildirmektedir. İbn Âşûr’un maddeler halinde sıraladığı gerekçelerle ilgili yaptığı kısa değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere kendisi de bu gerekçelerden bazılarını tutarlı görmekte ve tefsirin sistematik olmasa da müstakil bir ilim olduğunu kabul etmektedir.

Birinci [gerekçe]; tefsirin ele aldığı konular (mebâhis), müstakil birçok ilmin ve küllî kaidenin ortaya çıkmasına katkı sunmaktadır. Bu durum, tefsirin konularının küllî kaidelerin yerini alınmasını sağlar. Nitekim bu konular söz konusu ilimler ve küllî kaidelerin menşei yani ilk ortaya çıktığı kaynak mesabesindedir. “Bir şeye yakın olan onun hükmünü alır” kaidesi gereği aralarında büyük benzerlik bulunan olgular aynı kabul edilir. Buna göre kuşkusuz kendisinden birçok küllî kaide ve farklı disiplin çıkartılan bir konu, kendisinden elde edilen ferî meselelere kıyasla [müstakil] bir ilim kabul edilmeye daha layıktır. Ne var ki ezberlenmesi durumunda sırf birtakım edebî inceliklerin ve lügavî kaidelerin ortaya çıkmasına katkı sunduğu gerekçesiyle şiirlerin tedvinini [müstakil] ilim kabul etmişlerdir.⁸²

⁸² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, I, 12.

İbn Âşûr, burada tefsirin araştırdığı konuların (mebâhis) özgünlüğüne ve diğer şer'î ilimlerin yanı sıra bu ilimleri ortaya çıkaran külli kaidelerin de istinbat yoluyla bu konulardan elde edildiğine işaret etmekte böylece tefsirin bütün dini ilimlerin kaynağı mesabesinde olduğuna dikkat çekmektedir. Nitekim bu çerçevede tefsirin, bütün İslami ilimlerin temel kaynağı olan Kur'an'ı konu edindiğine vurgu yapmaktadır.

Kur'an-ı Kerim, Allah'ın (c.c.) yeryüzüne indirdiği son ilahi kitap olması hasebiyle ona inananlar nezdinde başta şer'î ilimler olmak üzere her türlü bilginin ve hikmetin kaynağı olarak görülmüştür. Buna göre tarih boyunca gerek şer'î ilimlerde gerekse beşerî ilimlerde tartışılan meselelerin bir şekilde Kur'an'la ilişkilendirilmeye çalışıldığı... Her görüş kendisini Kur'an'dan bir ayetle

Sözlükte “inceleme, araştırma” anlamında بحث/bahs mastarından türetilen ve ism-i zaman/mekân ve mimlî mastar vezninde مبحث/mebhaş kelimesinin çoğulu olan مباحث/mebâhiş kelimesi terim anlamı itibarıyla “bir ilmin konusuna ait zâtî arazların ispatlanması” şeklinde tanımlanmakta, araştırma esnasında kazıyye/önerme, mesele/problem, küllî kâide ve kanun şeklinde karşımıza çıkmaktadır.⁸³ Buna göre tefsir ilminin mebâhisini de Kur'an ayetleri teşkil etmektedir.

İbn Âşûr'a göre tefsiri müdevven ilim kabul edenlerin bu konudaki iddiaları, diğer ilimlerin külli kaidelerini tefsirin araştırma konularından (mebâhis) almasına yani istinbat yoluyla Kur'an ayetlerinden çıkarmasına dayandırılmaktadır. Örneğin; usul alimleri günlük hayatta karşılaştıkları sorunların çözümüne dair ortaya koydukları külli kaideleri sayısı altı yüze ulaşan ahkam ayetlerine dayandırır. Nitekim buna istinaden Kur'an'ı kendi şer'î delilleri içerisinde Kitâb ismiyle ilk sırada zikreder. Yine kelam alimleri de Allah'ın (c.c.) zâtı, sıfatları, nübüvvet, ahiret gibi inanca taalluk eden konularda ortaya koyduğu esasları başta Kur'an olmak üzere mütevatir bilgi, akıl gibi belli kaynaklara dayandırır. Nitekim Beyzâvî Kur'an'ın İslamî ilimler nezdindeki bu merkezî konumuna istinaden Kur'an ayetlerini konu edinen tefsir ilminin, bütün şer'î ilimlerin öncüsü ve küllî kaidelerinin temel dayanağı olduğunu beyan etmektedir.⁸⁴

⁸³ Tehânevî, **Keşşâf**, I, 309, 785-786.

⁸⁴ Beyzâvî, **Envârü't-tenzîl**, I, 5.

Ne var ki İbn Âşûr, bu görüşü ileri sürenlere göre tefsirin haiz olduğu önemle mukayese edilmesi asla mümkün olmayan ve sırf birtakım edebi nükteleri veya dilbilgisi kaidelerini ihtiva eden şiirlerin tedvinin müstakil bir ilim kabul edildiği yerde tefsirin tartışmasız ilim sayılması gerektiğinin altını çizmektedir.

İkinci [gerekçe]; [konuyla ilgili] ileri sürdüğümüz şu görüşe dayanmaktadır: “Bir ilmin meselelerinin o ilim hakkında kanıtlanabilir küllî kaideler olması şartı, aklî ilimlere mahsustur.” Zira bu, ilimlerin taksimi hususunda filozofların (hukema) ileri sürdüğü bir şarttır. Fakat bu şart şer’î ve edebî ilimler için geçerli değildir. Bilakis bu ilimlerin ele aldığı konuların, tatbik edeni nezdinde ilmî bir olgunluk (kemal) ifade etmesi [müstakil bir ilim kabul edilmesi için] yeterlidir. Tefsir bu çerçevede bahse konu olan ilimlerin en üstün olanıdır. Hem tefsir Allah’ın (c.c.) kelimından murad ettiği anlamı beyan ettiği halde nasıl ilimlerin en üstünü olmasın ki?! Kaldı ki sırf belli bir disiplin içerisinde ıstılahlaşmış birtakım kelimelerin tanımlarından ibaret olan bedi’ ve aruzu bile [müstakil] birer ilim saymışlardır.⁸⁵

İbn Âşûr, burada ilimler tasnifinde olmazsa olmaz bir kriter olarak görülen “Bir ilmin kendisine problem ettiği meselelerin o ilmin sınırları içerisinde ispatlanabilir küllî önermeler olması gerekir” şartının aklî ilimlere mahsus olduğu, şer’î ve edebî ilimlere teşmil edilmemesinin doğru olmayacağı görüşüne istinaden tefsirin müdevven ilimler kategorisine dahil edilebileceğini bildirmektedir. Nitekim yukarıda İbn Âşûr, tefsirin müdevven bir ilim kabul edilemeyeceği doğrultusunda yaptığı açıklamalarda en önemli gerekçe olarak tefsirin kendisine ait ispatlanabilir meselelerden oluşan küllî önermelerinin olmamasını öne sürmüştü ve bu çerçevede bazı örnekler vermişti. Fakat İbn Âşûr, kendisinin de içinde bulunduğu usul alimlerinin nezdinde bu şartın özellikle şer’î ilimlere teşmil edilmesinin doğru olmayacağı kanaatinin ağır bastığının altını çizmektedir. Konuyla ilgili Teftâzânî de *Şerhu’l-Makâsid*’de söz konusu kriterle ilgili aynı doğrultuda görüş beyan ettikten sonra bu kriterin fıkıh ve usul ilmi için geçerli olabileceği ancak tefsir gibi ilimlerde birtakım tekellüflere girileceğinin altını çizmektedir. Zira “tefsirde Kur’ân konu alınırken ona küllî olarak taalluk eden arazlar müstakil olarak incelenmektedir. Bu konunun tefsire özgü kılınması, Kur’ân’ın i’caz özelliğiyle biricik olması hasebiyledir” değerlendirmesini yapmaktadır.⁸⁶

⁸⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, I, 12-13.

⁸⁶ Boyalık, “*el-Keşşâf* Şerh-Hâşiye Geleneginde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması”, s. 114.

İbn Âşûr'a göre şer'î ilimlerin konularının uygulayıcısı nezdinde ilmî bir olgunluk meydana getirmesi bunların müdevven ilim kabul edilmesi için yeterlidir. Nitekim şer'î ilimlerin en temel kaynağı olan Kur'ân, bilimin değil imanın konusudur. Bu açıdan Kur'ân'ı bütün şer'î ilimlerin menbaı olarak gören alimler ona her şeyden önce mutlak hakikatin sesi olduğu inancıyla yaklaşır ve onun doğruluğunu asla tartışma konusu etmezler. Dolayısıyla şer'î ilimler kapsamında araştırmaya konu edilen Kur'ân ayetlerinin ispatıyla uğraşılmaz bilakis zaten ayet olması hasebiyle ispatı yapılmış hakikatler olarak onlardan istifade etmeye çalışılır.⁸⁷ Bu bağlamda İbn Âşûr, dinî ilimler içerisinde Kur'ân'la en ziyade haşır neşir olan ilmin tefsir olduğunun altını çizmektedir. Zira ona göre tefsirin tek ve aslî gayesi, Allah'ın (c.c.) kelamı olan Kur'ân'da neyi murad ettiğini beyan etmektir. Bu yönüyle de tefsir diğer dinî ilimlere üstünlük sağlamaktadır.⁸⁸

Kaldı ki yine İbn Âşûr'a göre edebiyatla ilgili veya şiirlerde kullanılan bazı kalıplarla ilgili belli kavramları tanımlamaktan başka bir işlevi olmayan bedi' ve arûzun ilim sayıldığı bir yerde kelam-ı ilahînin anlamlarını konu edinen tefsirin müstakil bir ilim kabul edilmemesi düşünülemez.

Üçüncü [gerekçe]; bazı muhakkik alimlere göre lafzî tarifler tasdikattır. Öyleyse onlar (lafzî tarifler) kaziyye/önerme hükmündedir. Ayrıca lafzî tariflerden birçok mana türetilmesi onları küllîlik konumuna taşır. Bu tarifler için Arap şiiri ve benzerlerden istiştatta bulunulması bir mesele hakkında ortaya konulan deliller mesabesindedir. Bu bakış açısı tefsirin ele aldığı konuların (mebâhis), yine tefsirin tartıştığı meseleler (mesail) yerine konulması hususunda

⁸⁷ Murat Sülün, **Kur'ân Kılavuzu**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2013, s. 161.

⁸⁸ Tarih boyunca İslami ilimler literatürü içerisinde hangi ilmin efdal olduğu konusu ilmin kıymeti, önemi bağlamında tartışıla gelen bir mesele olmuştur. Bu tartışmaların temelinde ise "ilim talep etmek her Müslümana farzdır" ve "İlim Çin'de bile olsa alın" gibi rivayetlerde mutlak olarak zikredilen "ilim" ifadesiyle neyin kast edildiği konusunda ortaya çıkan ihtilaflar yatmaktadır. Buna göre her alim hadiste öğrenilmesi farz olduğu bildirilen en faziletli ilmin kendi uğraşı alanı olduğunu birtakım gerekçelerle ispat etmeye çalışmıştır. Kelamcılar, Allah'ın (c.c.) zat ve sıfatlarını konu edinmesi hasebiyle kelamın en faziletli ilim olması gerektiğini ileri sürerken, fıkıhçılar ise fıkıh ilminin kulların ibadet ve muamele hayatını tayin etmesi bakımından en faziletli ilim olduğunu belirtmişlerdir. Öte yandan müfessir ve muhaddislere göre ise dinin esasları olan Kur'ân ve sünneti konu edinmesi bakımından tefsir ve hadisin en faziletli ilim olması gerekmektedir. Konuyla ilgili ortaya çıkan tartışmalar hakkında detaylı bilgi için Bkz.: Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, **İhyâu ulûmi'd-dîn**, Cidde, Dâru'l-Minhâc, 2011, I, 54-56; Şeyhzâde el-Kocevî, **Hâşiye alâ Tefsiri'l-Beydâvî**, I, 19-20; İsmâuddîn el-Konevî, **Hâşiyetü'l-Konevî**, I, 38.

birinci görüşle birleşmektedir. Ancak şu farkla ki; birinci görüşte söz konusu konumlandırma lafzî tariflerden türetilen manalara râci iken burada bizzat lafzî tariflere râcidir. Ayrıca birinci görüşteki konumlandırmada [yukarıda ilim hakkında ileri sürülen] üç şartın hepsi geçerli iken burada sadece iki şart geçerlidir. Çünkü lafzî tariflerin önerme oluşu, sadece bazı mantıkçıların görüşüne dayanmaktadır.⁸⁹

Lafzî tarif, anlamca kapalı olan bir kelimeyi kendisinden daha açık anlama sahip başka bir kelime ile açıklamaktır. Örneğin; “Gazanfer aslandır” önermesinde taşıdığı farklı anlamlardan dolayı anlaşılması güç olan “gazanfer” kelimesi kendisinden daha özel bir anlama sahip “aslan” kelimesi ile izah edilmektedir. Lafzi tariflerde tanımlayan ile tanımlanan kelimelerin her ikisi de zihni tasavvurlardan oluşmaktadır ve bunlar yan yana geldiğinde bir yargı ortaya koymazlar. Ancak “Ali ayaktadır” önermesinde olduğu gibi tanımlayan kelime tavavvuri bir varlık değil de bir olguya işaret ederse bu durumda ortaya konulan önerme bir yargı bildirir ve bu durumda lafzî değil hakîkî tarif diye isimlendirilir.⁹⁰

İslam alimlerinin ekserisi lafzî tarifleri tasavvurî bilgiler olarak değerlendirerek bu tür önermelerin yargı/kaziyye bildirmediğinin altını çizmektedir. Nitekim daha önce İbn Âşûr’un da bu çerçevede tefsirin iki işlevinden birisinin lafzi tarif olduğunu ve lafzi tariflerin yargı bildirmediği için kaziyye olamayacağını dolayısıyla tefsirin bu anlamda kaziyeden yoksun olması sebebiyle sistematik bir ilim olarak değerlendirilemeyeceği yönündeki görüşlerine yer vermiştik. Ancak İbn Âşûr burada bazı İslam alimlerinin lafzî tarifleri tasdikattan kabul ettiğine yani yargı bildiren önermelerden olduğuna dikkat çekmektedir. Nitekim Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) bu minvalde tefsirin bir yönüyle lafzi tarif olmakla birlikte yine de tasdikattan kabul edilmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Cürcânî’ye göre “يا أيها الناس” ifadesi Mekkelilere, “يا أيها الذين آمنوا” ifadesi ise Medinelilere yönelik bir hitaptır, isim müsemmaya delalet eden şey anlamına gelir, Lafza-i celâl en kutsal zât anlamındadır, Rahmân’ın anlamı iyilikte bulunandır gibi önermeler aslında lafızların

⁸⁹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, I, 13.

⁹⁰ Tehânevî, **el-Keşşâf**, I, 483; Ömer Türker, “Tarif”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 2010, XL, 28.

belli bir anlamda kullanıldığı hususunda yargıyı da içinde barındırır. Dolayısıyla “lafzi tarif olması yönüyle tefsir birtakım cüz’î meselelerden ibarettir” denilebilir.⁹¹ Böylece tefsirin müstakil bir ilim kabul edilmesi için gerekli olan ilk şart yani yargı bildiren kaziyye/önermelere sahip olması şartı yerine getirilmiş olur.

Herhangi bir konuda yapılan araştırmanın müdevven ilim sayılması için birtakım tikel önermelere sahip olması yeterli görülmemiş bu önermelerin aynı zamanda kapsayıcı nitelik taşıması yani genelleştirilebilir olması da şart koşulmuştur. İbn Âşûr’a göre lafzî tariflerden tek tek elde edilen ve her biri birer yargı/kaziyye bildiren çoklu anlamlar bu tarifleri genelleştirilebilir kılarak onlara küllîlik vasfı kazandırır.

Son olarak elde edilen küllî kaziyyelerin ispatlanabilirliğine gelince İbn Âşûr, bu konuda lafzi tariflerle ortaya konulan anlamlara Arap şiirinden veya farklı kullanımlardan istişhatta bulunulmasını bir ilmin problemlerinin çözümü için ileri sürülen deliller mesabesinde görmektedir. Böylece İbn Âşûr’a göre ilimler tasnifin kapsamında bir konuda yapılan araştırmanın müdevven bir ilim kabul edilebilmesi için ileri sürülen “bir ilmin meselelerinin o ilim hakkında kanıtlanabilir küllî kaideler olması” şartı sağlanmış olur.

İbn Âşûr, tefsirin müstakil bir ilim kabul edilmesiyle ilgili tefsirin araştırdığı konuların (mebahis) tartıştığı konular (mesail) yerine konulması hususunda burada öne sürülen gerekçenin birinci maddedeki gerekçe ile neredeyse aynı olduğunu kaydetmekte iki madde arasındaki tek nüansın ilkinde söz konusu konumlandırmanın lafzî tariflerden türetilen manalara rücu ettiğini burada ise bizzat lafzî tariflere râci olduğunu beyan etmektedir. Ayrıca birinci madde tefsirin müdevven bir ilim kabul edilmesi için gerekli olan üç şartın (kaziyye, külliyet, ispatlanabilir meseleler) hepsini kati surette kuşatırken bu madde söz konusu şartlardan sadece ikisine (külliyet ve ispatlanabilir meseleler) kesin olarak şamildir. Zira başta da ifade edildiği üzere lafzi tariflerin tasdikattan olduğu yani yargı/kaziyye bildiren önermeler olduğu görüşü sadece bazı mantıkçılara nispet edilmektedir.

⁹¹ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, I, 31.

Dördüncü [gereğe]; Kur'ân ayetleri tefsir edilirken tefsir ilminin birtakım külli kaidelerden uzak olması mümkün değildir. Tıpkı “ما ننسخ من آية” ayetinin tefsirinde nesh kaidelerinin, “وما يعلم تأويله” ayetinin tefsirinde te'ville ilgili kaidelerin, “منه آيات محكمات” ayetinin tefsirinde ise muhkem ayetler hakkındaki kaidelerin göz önünde bulundurulması gibi... Bu ve benzeri kaidelerin bütünü tağlib yoluyla ilim diye isimlendirilmiştir. Bazı alimler Kur'ân'la ilişkili külli kaidelerin sayımına önem vermişlerdir. İbn Faris bu külli kaideleri bir araya getirmiş [Süyûtî] de *el-İtkân*'da bunları ondan nakletmiştir. Yine Ebü'l-Bekâ el-Kefevî de *Külliyât*'ında bu konuya ilgi göstermiştir. Tefsirin tartıştığı konuların (mesail) külli kaidelere benzediği yönler konusunda yukarıda verilen örnekleri artırmaya gerek yoktur.⁹²

İbn Âşûr burada son cümlede ifade ettiği üzere tefsirin problematiklerinin farklı ilimlerin kaideleriyle ilişkilendirerek çözüme kavuşturulmak istendiğine dikkat çekmektedir. Buna göre tefsir, ahkam ayetlerinde fıkıh usulünden, müteşabih ayetlerde kelam ilminden, dil ve edebiyatın inceliklerinin öne çıkarıldığı ayetlerde Arap dili ve edebiyatından, nüzul döneminde yahut daha önceki dönemlerde yaşanmış hadiselerle işaret eden ayetlerde rivayet ilminden istifade ederek çıkartılan külli kaidelerle Kur'ân'daki murad-ı ilahiyi beyan etmektedir. Tefsir ilminin bu yönüyle eklektik yani çeşitli ilimlerin küllilerini tikel olarak bir araya getirip kendisine daha geniş çapta külliler oluşturan kapsayıcı bir ilim olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim tefsir tarihi içerisinde özellikle Osmanlı medreselerinde tefsirin son sınıfta okutulması, mezuniyet sınavının bir tefsir metni olan *Envârü't-tenzîl* üzerinden icra edilmesi ve hatta sarayda padişahın huzurunda her senenin Ramazan ayında yapılan ve dönemin önde gelen alimlerinin iştirak ettiği *Huzur Dersleri*'nde⁹³ yine bir tefsir metninin takip edilmesi tefsir ilminin İslâmî ilimler içerisindeki bu merkezi konumuna işaret etmektedir.

⁹² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 13.

⁹³ Huzur Dersleri'nin başlaması, tarihi gelişimi ve bu derslerde okutulan kitaplar, takip edilen usul ve erkan hakkında detaylı bilgi için Bkz.: Ebül'ulâ Mardin, **Huzur Dersleri I**, İstanbul, İsmail Akgün Matbaası, 1951; Mehmet İpşirli, “Huzur Dersleri”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 1998, XVIII, 441-444; Salih Çavuşoğlu, “Osmanlı İmparatorluğunda Padişah Huzurunda Yapılan Tefsir Dersleri”, Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, 2010; Ömer Kara, “Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği ve Literatürü”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, İstanbul, 2011, C.IX, No: 18, s. 519-539; Ömer Kara, “Osmanlı Arşiv Belgelerinde Huzur Dersleri”, **Osmanlı Tefsir Dersi Geleneği**, Haz. Ömer Kara v.d., İstanbul, Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları Akademisi, 2018, s. 25-90.

Konuyla ilgili İbn Fâris (ö. 395/1004) lügat üzerine yazdığı çeşitli eserlerde Kur'ân ayetleriyle ilişkili kurduğu kelime kullanımlarına veya dil kaidelerine dikkat çekmekte Süyûtî de bu konuda bazen isim vererek ancak çoğu zaman isim vermeden ondan alıntılar yapmaktadır. Yine Ebü'l-Bekâ el-Kefevî de *el-Küllîyyât* adlı eserinde konuya daha geniş bir açıdan yaklaşarak yeri geldikçe Kur'ân ayetleri hakkında Arap dili dışında fıkıh, kelam gibi normatif ilimlerle ilişki kurduğu külli kaidelere de yer vermiştir.

Öte yandan tefsir literatüründe de ilm-i tefsirin külli kaidelerinin neler olduğu konusuna *عادة القرآن/Âdetü'l-Kur'ân* başlığı altında bazı göndermeler yapılmaktadır. Klasik dönemde Zemahşerî, Fahreddîn er-Râzî, Burhâneddîn el-Bikâî (ö. 885/1480), Şihabeddîn el-Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi müfessirler bu başlık altında Kur'ân'da genel kaide halini almış standart kullanımlara dikkat çekerken modern dönemde bu kavramı öne çıkartan en önemli müfessir Muhammed Tâhir İbn Âşûr'dur.⁹⁴ İbn Âşûr, âdetü'l-Kur'ân konusunu Kur'ân'ın i'câz vecihlerinden birisi olarak anlatım üslubundaki incelikler kapsamında ele almakta sahabeden İbn Abbas'a ve selef alimlerinden bazılarına isnad ettiği haberlerle Kur'ân'da standart hale getirilmiş birtakım kullanımlar ve ifade üslupları hakkında bilgiler vermektedir.⁹⁵

Tefsirin müstakil bir ilim olduğunu kabul edenlerin karşısına çıkan en büyük engel, tefsirde tartışılan konuları çözüme kavuşturacak külli kaidelerin olmamasıdır. Burada söz konusu engel tefsir için gerekli kaidelerin çeşitli ilimlerden yardım alınarak elde edildiğini ileri sürmek suretiyle aşılmaya çalışılmıştır. Nitekim İbn Âşûr da bu bakış açısına âdâtü'l-Kur'ân konusuyla destek olmaktadır.

⁹⁴ Tefsir literatüründe “Âdetü'l-Kur'ân” kavramı veya bununla aynı kapıya çıkan “Âdâtü'l-Kur'ân, Âdâtullah” gibi kavramların kullanımıyla ilgili bazı örnekler için Bkz.: Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 225, V, 211; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VI, 23, IX, 247, XII, 129; XVII, 44; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyi ve's-süver*, Kahire, Dâru'l-Kutubi'l-İslamiyye, ty., I, 219, VII, 189, 251, v.d.; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, II, 93, XII, 197, v.d.; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve'l-tenvîr*, I, 124-125. Ayrıca “Âdetü'l-Kur'ân” konusunun mahiyeti ve Kur'ân ilimleri içerisindeki yeri ve önemi hakkında detaylı bilgi için Bkz.: Râşid b. Hamûd es-Sinyânî, *Âdâtü'l-Kur'âni'l-üslûbiyye*, Lübnan, Dâru't-Tedmûriyye, 2011.

⁹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve'l-tenvîr*, I, 124-125.

Beşinci [gerekçe]; tefsirin esası, ahkâmın hem usulü hem de bütün külliyyatı hakkında yapılan açıklamaları kuşatmasıdır. Tefsir bu yönüyle ilim olarak isimlendirilmeye layıktır. Fakat müfessirler, Kur’ân’ın manalarının inceliklerini araştırmakla tefsire başladılar. Bu ince anlamlar onların kapasitesini aştı ve anlamların çokluğu karşısında bütün güçleri tükendi. Nihayetinde çok az yer harici [ayetlerden] ahkâmın külli meselelerini çıkarmaktan yüz çevirdiler.⁹⁶

İbn Âşûr, burada Kur’ân’ın İslam ahkâmının istinbâdı konusundaki merkezi konumuna işaret etmekte bütün fikhî hükümlerin ve usul kaidelerinin dönüp dolaşıp Kur’ân’a dayandırıldığına altını çizmektedir. Aslında İbn Âşûr tefsirin müstakil bir ilim olduğu konusunda bu maddede yeni bir gerekçe ileri sürmemekte birinci ve dördüncü maddelerde dile getirdiği gerekçeleri birleştirerek burada yeniden zikretmektedir. Hatırlanacağı üzere birinci maddede İslâmi ilimlerinin tamamının araştırma konularının Kur’ân’dan çıkarıldığına dikkat çekilmişti. Dördüncü maddede ise müfessirin diğer ilimlerin külli kaidelerinden bigâne olamayacağı, bir ayet hakkında yapılan açıklamalarda mutlaka o ayetle ilgili ilmin kaidelerinden yardım alması gerektiği bildirilmişti. İbn Âşûr burada “كليات التشريع = ahkâmın külliyyatı” ifadesiyle birinci maddede işaret edilen konulara, “أصول التشريع = ahkâmın usulü” tabiriyle de dördüncü maddede temas edilen külli kaidelere dikkat çekmektedir.

Altıncı [gerekçe] -ki bu son noktayı koyan gerekçedir-; tefsirin, henüz diğer ilimler tedvin edilmeden önce İslam âlimlerinin iştigal ettiği, hakkında çokça münazaraların yapıldığı ilk ilim olmasıdır. Ayrıca tefsirle sürekli meşgul olmak ve onun hakkında sürekli alıştırmayı yapmak kişiye, Kur’ân’ın üsluplarını ve nazmının inceliklerini idrak edeceği bir meleke kazandırır. Böylelikle tefsir, Kur’ân hakkında çokça uzmanlık gerektiren küllî bilgileri de kuşatır. Bundan dolayı da ilim olarak isimlendirilmiştir.⁹⁷

İbn Âşûr, tefsirin müstakil bir ilim olduğu konusunda ileri sürülen gerekçelerin sonuncusu ve en önemlisi olarak tefsirin tarihsel süreç içerisinde diğer İslami ilimlerden çok daha erken bir dönemde ortaya çıktığını ileri sürmektedir. İbn Âşûr’a göre tefsir, henüz hiçbir ilim tedvin edilmeden önce İslam alimlerinin Kur’ân ayetlerini anlama üzerine çokça imal-i fikirde bulunduğu ve de çokça tartışmanın vuku bulduğu

⁹⁶ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve'l-tenvîr**, I, 13.

⁹⁷ **A.e.**

bir alan olmuştur. Bu çerçevede Kur'ân'ı anlama çabalarını Asr-ı saâdet'e kadar götürmek mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) ayetler hakkında bazen açıklama ihtiyacı hissettiği durumları beyan ederken bazen de sahabenin kendisine soruyla müracaat etmesi üzerine açıklamalar yapmıştır. Örneğin; Hz. Ömer'in (r.a.) "kelâle" hakkında soru sorması üzerinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yapmış olduğu açıklama⁹⁸ Kur'ân'ı anlama çabasının yani tefsir faaliyetlerinin ilk olarak Asr-ı saadet'te ortaya çıktığını gözler önüne sermektedir.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dâr-ı bekaya irtihaliyle birlikte sahabeden bazılarının özellikle tefsir konusunda diğerlerinin öne geçtiği görülmektedir. Bu sahabilerin başında Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit, Übey b. Ka'b, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Amr b. el-Âs gelmektedir. Nitekim ismi zikredilen sahabilerin Hz. Peygamber (s.a.s.) hayatta iken de Kur'ân ayetlerini anlama konusunda özel çaba sarf ettiklerini gözden kaçırmamak gerekir. Ne var ki Übey b. Ka'b ve Abdullah b. Mes'ûd gibi sahabiler Hz. Peygamber (s.a.s.) "Kur'ân'ı şu dört kişiden alabilirsiniz"⁹⁹ iltifatına mazhar olmuşlardır.¹⁰⁰ Yine Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mübarek lisanından Hz. Ali (r.a.) hakkında "Ben ilmin şehriyim, Ali ise kapısıdır"¹⁰¹ iltifatı, Abdullah b. Abbah (r.a.) hakkında ise "Allah'ım onu dinde fakahat sahibi eyle ve ona te'vili öğret"¹⁰² duası sadır olmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.s.), sahabesini bu şekilde Kur'ân ayetlerini ezberlemeye ve anlamaya teşvik etmesi ve bu konuda özel çaba sarf edenleri taltif etmesi tefsir faaliyetlerinin henüz Asr-ı saâdet'te ortaya çıktığının en açık göstergesidir.

Sahabe devri ve sonrasında İslam topraklarının hızla genişlemesi ve Müslümanların acem toplumlarla karşılaşması sonucu özü Arap olmayan bu

⁹⁸ Müslim, **el-Câmi'u's-sahîh**, el-Mesâcid ve mevdiu's-salât 78; el-Ferâiz 9; İbn Mâce, **es-Sünen**, el-Ferâiz 5,

⁹⁹ Buhârî, **el-Câmi'u's-sahîh**, Fezâilü'l-ashâb 26, 27; Fezâilü'l-Kur'ân 8.

¹⁰⁰ Hadis-i şerifte zikredilen dört isim şunlardır: Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Huzeyfe'nin azatlı kölesi Sâlim, Muâz b. Cebel, Übey b. Ka'b. Bu dört sahabeden Muâz (r.a.) Uhud savaşında, Sâlim (r.a.) ise Hz. Ebûbekir (r.a.) döneminde yaşanan Yemame Savaşında şehit edildiğinden ilerleyen dönemlerde tefsire dair rivayetlerde isimleri öne çıkmamıştır. Bkz.: M. Yaşar Kandemir, "Muâz b. Cebel", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul TDV, 2005, XXX, 338-339; Mehmet Özşenel, "Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 2009, XXXVI, 49-50.

¹⁰¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. el-Hâkim en-Nisâbûrî, **el-Müstedrek ale's-Sahihayn**, Kahire, Dâru'l-Harameyn, 1997, III, 147, 148.

¹⁰² Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, IV, 225, 5, 65, Hâkim en-Nisâbûrî, **el-Müstedrek**, III, 658.

toplumların İslam'ı kabul etmesiyle Kur'ân'ı anlamama problemleri daha da derinlik kazanmıştır. Bu toplumlar, Arapçayı sonradan öğrenmiş olmaları hasebiyle dilin inceliklerini vakıf olamamalarından dolayı ayetlerde kast olunan ince anlamlara nüfuz edememiş ayrıca Kur'ân'ın nüzulüne de şahit olmamaları sebebiyle ayetlerin arka planında yaşanmış olaylardan habersiz olmuşlardır. Kur'ân mesajıyla muhatap arasında oluşan bu bilgi boşluğunun giderilmesi maksadıyla tabiin döneminde tefsir faaliyetlerine hissedilir derecede ivme kazandırıldığı göze çarpmaktadır. Bu çerçevede İbn Âşûr, ilk tefsirin tabiin alimlerinden Abdülmelik b. Cüreyc el-Mekkî (ö. 150/767) tarafından kaleme alındığını bu eserde çoğu İbn Abbas (r.a.) kanalıyla nakledilen tefsir rivayetlerine yer verildiğini beyan etmektedir.¹⁰³

Buraya kadar yapılan genel değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere İbn Âşûr tefsirin, İslami ilimler içerisinde ilk uğraşı alanı olduğuna ve tedvini konusunda da eldeki verilere göre ilk kaleme alınan eserlerin tabiin döneminde ortaya çıktığına dikkat çekmekte buna istinaden tefsirin müstakil bir ilim olarak kabul edilebileceğinin altını çizmektedir. Hatta İbn Âşûr'a göre bu konuda ileri sürülen maddeler içerisinde kendisine en çok itimat edilebilecek gerekçenin bu olduğunu söylemek mümkündür. Zira konuyla ilgili zikredilen gerekçeler içerisinde bu maddenin فصل/fasl olduğunu yani tartışmaya son noktayı koyan gerekçe olma niteliği taşıdığını beyan etmektedir. Bunun yanı sıra İbn Âşûr, tefsirin tedvin bakımından ve ilmî bir uğraşı alanı olarak İslamî ilimlerin ilki olduğu nazariyesine istinaden onun bütün dinî ilimlerin kaynağı olduğunu da ima etmekte bu minvalde tefsirin şerî ilimlerin öncüsü ve en faziletlisi olduğunun altını çizmektedir.¹⁰⁴

Her ne kadar İbn Âşûr, tefsirin müstakil bir ilim kabul edilebilirliği konusunda bu son maddeye büyük bir önem atfetmektedir. Fakat bizler burada onun ileri sürdüğü gerekçenin gerçekliği bağlamında kendisiyle aynı kanaatte değiliz. Zira tefsirin İslamî ilimler içerisinde müstakil olarak ortaya çıkan ilk uğraşı alanı ve ilk tedvin edilen ilim olduğu iddiası gerçeği yansıtmamaktadır. Konuyla ilgili temel problem tefsirin İslamî ilimler içerisinde ortaya çıkan ilk ilim olduğunu ileri sürerken İbn Âşûr'un "tefsir" ile

¹⁰³ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve'l-tenvîr**, I, 14.

¹⁰⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve'l-tenvîr**, I, 14.

“ilm-i tefsir” kavramları arasında fark gözetmemesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim İbn Âşûr’un konuyla ilgili en temel dayanağı Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Kur’ân ayetleri hakkında yapmış olduğu açıklamalardır. Halbuki Hz. Peygamber’in (s.a.s.) tikel anlamda bazı ayetler hakkında açıklamalar yapması Asr-ı saâdet’te tefsirin sistematik bir ilim olarak ortaya çıktığını göstermez. Zira bu açıklamalar Kur’ân’ın bütün ayetlerini kapsamamakta, bilakis Hz. Aişe’nin (r.a.) ifadesiyle “Cebrâil’in (a.s.) kendisine öğrettiği birkaç ayet”¹⁰⁵ ile sınırlı kalmaktadır. Tefsirin müstakil ve müdevven bir ilim olarak değerlendirilebilmesi için en azından onun araştırma konusu (mebâhis) olan Kur’ân’a bütüncül bir nazarla yaklaşılarak açıklanması ve bu açıklamaların tedvin edilmesi gerekmekte ki bunun da elimizdeki verilere dayanarak en erken tabiin devrinde İbn Cüreyc veya Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) tarafından gerçekleştirildiğini söylemek mümkündür.

Öte yandan Kur’ân ayetlerinin açıklanması bağlamında Hz. Peygamber’e (s.a.s) ve sahabeye isnad edilen haberlere dayanarak tefsirin Asr-ı saâdet’te ortaya çıktığı ve henüz Kur’ân’ın nüzul döneminde teşekkül eden ilk ilim olduğu iddiasına katılmamktayız. Çünkü Asr-ı saâdet’te Hz. Peygamber (s.a.s.) sahabesine Kur’ân ayetlerine dair açıklamalar yaptığı gibi dinin pratik yönüne taalluk eden sünnete dair bilgiler de vermiş, Kur’ân’dan bağımsız birtakım fikhî hükümleri de bildirmiş, Allah’ın (c.c.) ortağı olmadığını, ahiretin varlığını, kendisinin hak peygamber olduğunu ispatlayacak bazı kelâmî deliller/mucizeler de göstermiştir. Yine sahabe-i kiram da hem Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hayatında hem de ahirete irtihalinden sonra Kur’ân ve sünnete dayalı ahkama dair bazı mülâhazalarda bulunarak fıkıh ilminin teşekkülüne Hz. Peygamber’den (s.a.s.) gördükleri sünneti sonraki nesillere aktararak hadis ilminin teşekkülüne zemin hazırlamışlardır. Dolayısıyla tikel birtakım örneklerden hareketle tefsir ilminin Asr-ı saâdet’te ortaya çıkan ilk ilim olduğu iddiası gerçeği yansıtmamaktadır. Ne var ki son dönemde Doğu’dan ve Batı’dan bazı İslam araştırmacıları İbn Âşûr’un aksine tefsirin başlangıçta hadis ilmi bünyesinde ortaya

¹⁰⁵ Bezzâr, **el-Bahrü’z-zehhâr**, XVIII, 123; Ebû Ya’lâ Ahmed b. Ali el-Mevsilî, **Müsnedü Ebî Ya’lâ**, Dımeşk, Dârü’l-Me’mûn li’t-Türâs, 1984, VIII, 23; Taberî, **Câmiu’l-beyân**, I, 78.

çıktığını daha sonra kendi literatürünün oluşmasıyla müstakil bir ilim olarak değerlendirildiğini ileri sürenler de olmuştur.¹⁰⁶

İbn Âşûr'un burada ileri sürdüğü tefsirle çokça iştigal edenlerin meleke kesbedeceği görüşünün de tutarlı olmadığı kanaatindeyiz. Nitekim daha önce de ifade ettiğimiz üzere meleke, nefse ait öyle bir özelliktir ki onun sayesinde söz konusu ilme ait bütün meseleleri bilmek mümkün olur; böylece söz konusu meseleler hakkında ya daha önceden öğrenilmiş, depolanmış bilgilerin zihne çağırılması/istihdâr ya da bilinmeyenlerin yeniden elde edilmesi/istihsâl mümkün olur.¹⁰⁷ Ancak kişinin bir ilim hakkında meleke kesp etmesinin en temel şartı o ilme ait belli külli kaidelerin olması ve meselelere bu külli kaidelerle yaklaştığında aynı sonuçları elde edebilmesidir. Halbuki İbn Âşûr tefsirin külli kaidelerini sadece teorik düzeyde tartışmış ancak pratik olarak ortaya bir kaide listesi koyamamış iken tefsirle iştigal edelerin kaidelerden yoksun olarak meleke kesbedeceğini ileri sürmesini büyük bir çelişki olarak görüyoruz. Kaidesizlik tefsirde özneliği artırır. Kur'ân ayetleri hakkında yapılan öznel yorumlar ise tefsirin külli bir ilim olmasına engel teşkil etmektedir.

İbn Âşûr tefsirin müstakil bir ilim olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği konusunda ve onu müstakil bir ilim kabul edenlerin ileri sürdüğü gerekçeler hakkında maddeler halinde detaylı açıklamalar yaptıktan sonra ilimler tasnifi içerisindeki konumuyla ilgili de kısa bir değerlendirme yapmaktadır. Bu çerçevede İbn Âşûr, şayet tefsirin Allah'ın (c.c.) kalamında muradının ne olduğunu açıklayan, beyan eden bir

¹⁰⁶ Tefsirin hadis ilminin bir şubesi olarak ortaya çıktığını ileri sürenler içerisinde Batı'da Carre de Vaux (ö. 1953) ve Carl Borckelmann (ö. 1956) gibi oryantalistlerin; Doğu'da ise Ahmed Emin (ö. 1954), Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (ö. 1977), Mustafa Müslim gibi Müslüman ilim adamlarının isimleri öne çıkmaktadır. Öte yandan tefsirin baştan beri müstakil bir ilim olduğunu ve hatta bazılarının göre ilk ortaya çıkan ilim olduğunu söyleyen alimler arasında başta İbn Âşûr olmak üzere Fuâd Köprülü (ö. 1966), Philip Khuri Hitti (ö. 1978) Osman Keskiöğlu, İffet Şarkâvî, Müsâid Müslim Abdullah, Abdülhamit Birişik ve Mehmet Suat Mertoğlu'nun ismi zikredilmektedir. (Bkz.: Mustafa Karagöz, **Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2012, s. 199-212.) Konuyla ilgili bizim kanaatimize göre ise ne hadis ilmi tefsirden önce teşekkül etmiş ne de tefsir ilmi hadis bir şubesi olarak ortaya çıkmıştır bilakis İbn Haldun'un da ifade ettiği gibi "başlangıçta şer'î ilimler sırf nakilden ibaretti." Yani bütün dinî ilimler öncelikle rivayet kanalıyla aktarıla gelmiş daha sonra bu rivayetlerden Kur'ân'ın anlaşılmasıyla ilgili olanlar tefsir ilmini, ayetlerin telaffuzuyla ilgili olanlar kıraat ilmini, rivayetin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) isnadıyla ilgili bilgiler hadis ilmini ortaya çıkarmıştır. İbn Haldun, **Mukaddime**, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, ty. s. 796.

¹⁰⁷ Köksal, "Usûlü'l-Fıkh'ın Mahiyeti ve Gayesi", s. 15.

ilim olarak görülürse şer'î ilimlerin asıllarından sayılması gerektiğinin altını çizmektedir. Nitekim Gazzâlî (ö. 505/1111) de *İhyâ*'da yapmış olduğu ilimler tasnifinde dinî/şer'î, övülen/mahmûd ilimler içerisinde ilk sırada Kitâb yani Kur'ân-ı Kerim'i zikretmektedir.¹⁰⁸ İbn Âşûr, burada ilm-i Kur'ân'dan maksadın kesinlikle lafızlarının korunması olmadığını bilakis lafızlardan elde edilecek anlamların kastedildiğini vurgulamakta böylece Beyzâvî'nin de işaret ettiği gibi tefsirin İslâmî ilimlerin öncüsü olduğu görüşünün¹⁰⁹ teyit edildiğinin de altını çizmektedir.

Öte yandan İbn Âşûr'a göre tefsir şayet mekkî-medenî, nâsih-mensûh veya fıkıh usulünde zikredilen umum-husus gibi bazı istinbat kaidelerinin beyanı olarak görülürse bu durumda Gazzâlî'nin tasnifinde dördüncü gruba denk düşen şer'î ilimleri tamamlayıcı ilimler kategorisinde değerlendirilmesi gerekir. Nitekim Gazzâlî bu grupta yer alan ilimler hakkında şu açıklamayı yapmaktadır: “Dördüncü grup mütemmimât/tamamlayıcı ilimlerdir. Bu ilimler içerisinde Kur'ân'la ilişkili olanlar üç grupta incelenir: Kur'ân lafızlarının okunuşuyla ilgilenen kıraat ilmi, Kur'ân'ın manasıyla ilgilenen tefsir ilmi ki dayanağı nakildir ve nâsih-mensûh, âmm-hâss ve bunların birbirleriyle kullanımı gibi Kur'ân ahkâmıyla ilgilenen fıkıh usulü ilmi.”¹¹⁰ İbn Âşûr, tamamlayıcı ilimler arasında yer alan tefsirin bu yönüyle İslâmî ilimlerin öncüsü olma yani onlara kaynaklık teşkil etme iddiasının bulunmadığını beyan etmektedir.¹¹¹

¹⁰⁸ Gazzâlî *İhâu ulûmi 'd-dîn* adlı eserinin “ilim” bahsinde ilimleri tasnife tabi tutarak başlangıçta bütün ilimlerin şer'î/dinî olanlar ve olmayanlar diye iki gruba ayrıldığını belirtir. Ardından şer'î ilimleri övülenler/mahmûd ve yerilenler/mezmûm olmak üzere ikiye ayıran Gazzâlî Şer'î övülen ilimleri de kendi içerisinde dört başlıkta inceler: 1) Usûl/aslî ilimler, 2) Furû/alt başlıklar, 3) Mukaddimât/giriş seviye ilimler, 4) Mütemmimât/tamamlayıcı ilimler. Gazzâlî'ye göre Aslî ilimler Kitap, sünnet, icma ve sahabe kavlinde teşekkül etmektedir. Furû ilimler, keskin zekalı müçtehitlerin aslî ilimlerden elde ettikleri ince meselelerdir. Örneğin; Hz. Peygamber'in (s.a.s.) “Kadı öfkeli iken hüküm veremez” hadisinden kadının def-i hacetinde dahi hüküm veremeyeceği hükmünün çıkartılması gibi... Mukaddimât denilen giriş seviye ilimler ise yine aslî ilimlerin elde edilmesini sağlayan alet/aracı ilimleridir. Mütemmimât ise aslî ilimlerden Kur'ân ve sünnetin sübutu ve anlaşılması konusunda katkı sağlayan başka bir ifadeyle nassî lafız ve mana cihetiyle tamamlayan ilimlerdir. Bkz.: Gazzâlî, *İhyâ*, I, 62-66.

¹⁰⁹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 5.

¹¹⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 65-66.

¹¹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve'l-tenvîr*, I, 14.

D) TEFSİR-TE'VİL AYRIMI

İbn Âşûr, İslam tefsir geleneği içerisinde te'vilin mahiyeti hakkında ortaya çıkan tartışmaların önemli bir yer tuttuğuna dikkat çekmektedir. O, bu tartışmaların temelinde Kur'ân ilimleri bağlamında te'vilin ne anlama geldiğinin yanı sıra tefsir ile te'vil arasında nasıl bir ilişki kurulduğu yani tefsir ile te'vilin aynı mı yoksa tamamen farklı şeyler mi olduğu veya bunların, umum husus cihetiyle iç içe geçmiş kavramlar mı olduğu sorularına cevaplar arandığının altını çizmektedir. Burada konuyla ilgili tartışmalara geçmeden önce “te'vil” kelimesinin iştikakı ve sözlük anlamı hakkında kısa bir giriş yapmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Zira te'vilin mahiyetine dair ileride ele alınacak görüşlerden hiçbirisinin kelimenin etimolojisinden bağımsız olarak ortaya çıktığını söylemek mümkün değildir.

تأويل/te'vil kelimesi sözlükte “dönmek, geri gitmek” anlamına gelen أول/evl mastarından veya “yönetmek, idare etmek” anlamında إيلال/iyâle mastarından tef'îl vezninde türetilen bir mastar isimdir. Örfî kullanımda ise te'vil, “sözü inceleyerek varacağı anlama yormak” veya “bir şeyi hedeflenen noktaya ulaştırmak” anlamına karşılık gelmektedir.¹¹² Kur'ân'da on yedi yerde zikri geçen¹¹³ “te'vil” mastarı umumiyetle bir sözü açıklamak¹¹⁴, rüya tabir etmek¹¹⁵ veya gerçekleşmesi muhtemel bir olayı haber vermek¹¹⁶ anlamlarını taşımaktadır.¹¹⁷ Kur'ân ayetlerinde ortaya konulan manaların açıklanmasıyla ilgili bir ulûmu'l-Kur'ân terimi olan te'vilin mahiyetine dair tarihsel süreç içerisinde çok farklı tamınlar ve değerlendirmeler yapılmıştır. İslam tefsir geleneği içerisinde ortaya çıkan kavramsal tartışmalarda te'vilin mahiyetiyle ilgili onun ne anlama geldiği, tefsir ile te'vil arasında işlevsel bir fark olup olmadığı, şayet varsa bu farkın ne yönde zuhur ettiği gibi konuların başı çektiğini söylemek mümkündür. Nitekim İbn Âşûr da konunun tefsir literatürü

¹¹² Râgıb el-İsfehânî, **Müfredât**, s. 99; Süyûtî, **el-İtkân**, II, 1189; Yusuf Şevki Yavuz, “Te'vil”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 2012, XLI, 27.

¹¹³ Abdülbâkî, **el-Mu'cemü'l-müfehres**, s. 119-120.

¹¹⁴ Âl-i İmrân Sûresi 3/7; Kehf Sûresi 18/78, 82.

¹¹⁵ Yûsuf Sûresi 12/6, 37, 44, 45, 100.

¹¹⁶ A'râf Sûresi 10/53, Yûnus Sûresi 10/39; Yûsuf Sûresi 12/37.

¹¹⁷ “Te'vil” kelimesinin Kur'ân'da ve hadislerdeki kullanımlarında işaret edilen anlamlar için Bkz.: Hüseyin Doğan, “Tefsir-Tevîl Ayrımı ve Tevilin Dinî Naslarda İfade Ettiği Anlam Dünyası”, **Anlam ve Yorum**, Malatya, Malatya İlahiyat Vakfı, 2017, I, 395-405.

içerisindeki önemine işaretle müfessirlerin yukarıda bahsi geçen başlıklar hakkında açıklama yapmayı bir gelenek haline getirdiğini netice itibarıyla te'vilin mahiyetine dair ileri sürülen görüşlerin büyük bir yekûn oluşturduğunu ifade etmektedir. Ancak İbn Âşûr, te'vilin mahiyeti hakkında ileri sürülen görüşlerden sadece üçünü önemseydiğini ve geri kalanları ise kayda değer bulmadığını bildirmektedir.

İbn Âşûr'un te'vilin mahiyetine dair önemli gördüğü görüşlerden ilki, erken dönem dil ve tefsir kaynaklarında da yaygın olarak dile getirilen tefsir ile te'vilin eşanlamlı olduğu yönündeki görüştür. Buna göre “te'vîl” kelimesinin sözlükte daha önce bahsi geçen “asla rücu etmek” anlamındaki رول/evl mastarından türetildiğine vurgu yapılmaktadır. Nitekim tabiûnun önde gelen müfessirlerinden Mücâhid b. Cebr'e (ö. 103/721) nispet edilen “Alimler onun te'vilini bilirler” sözlüyle onun Kur'ân tefsirini kastettiği bildirilerek buna istinaden erken dönemde tefsir ile te'vilin aynı anlamda kullanıldığına dikkat çekilmektedir.¹¹⁸ Ancak bu görüşü ilk ileri süren yani tefsir ile te'vilin eşanlamlı olduğunu ilk kez dillendiren müfessirin *Mecâzü'l-Kur'ân* müellifi Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824) olduğu kabul edilir. Ebû Ubeyde Âl-i İmran 3/7. ayette geçen “te'vîl” ifadesinin “asla rücu etmek” anlamında tefsir ile aynı anlama geldiğini açıkça dile getirmekte ve Emeviler döneminde yaşayan meşhur Arap şairi A'sâ Hemdân'dan (ö. 83/702) naklettiği bir beyitle de bu görüşünü teyit etmektedir. Buna göre Ebû Ubeyde “على أنها كانت تأول حُبَّها”¹¹⁹ beytinde geçen “تأول/te'evvülü hubbiha” tabiriyle şairin maksadının sevgilisine duyduğu muhabbetin nasıl büyüyüp kökleştiğini teşbih yoluyla açıklamak olduğunu belirterek “te'evvül” kelimesinin “açıklama, beyan etme” anlamında tefsir ile eşanlamlı olarak kullanıldığına dikkat çekmektedir.¹²⁰ İbn Âşûr, Kûfe mektebine mensup önde gelen dil alimlerinden İbnü'l-A'râbî (ö. 231/846) ve Sa'leb'in (ö. 291/904) de tefsir ile te'vilin eşanlamlı olduğu konusunda Ebû Ubeyde ile aynı kanaati paylaştığının altını çizmektedir.¹²¹ Yine İbn Âşûr Râgıb el-İsfahânî'nin

¹¹⁸ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, II, 9.

¹¹⁹ Tercüme: “Ona olan muhabbetinin izahı: tıpkı baharda doğmuş bir yavru devenin [büyüyüp de yavrulayarak] annesine arkadaş olması gibidir.”

¹²⁰ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Mehmed Fuad Sezgin, Kahire, Mektebetü'l-Hanci, 1381, I, 87.

¹²¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 16.

konuyla ilgili yaptığı açıklamaların da görünürde tefsir ile te'vilin aynı anlama geldiği görüşünü destekler nitelikte olduğunu kaydeder. Nitekim Râgıb *Müfredât*'ta "te'vîl" kelimesinin iştikakı hakkında أول/evl mastarından türetildiğini sözlükte "asla rücu etmek" anlamına geldiğini ve yine aynı kökten türetilen موئل/mev'il kelimesinin "dönülen yer" anlamında kullanıldığını bildirmekte ve kelimenin iştikakına bağlı olarak "te'vîl" mastarının "her türlü bilginin veya eylemin kendisinden murad edilen amaca döndürülmesi" anlamına geldiğini ifade etmektedir.¹²² Konuyla ilgili bütün bu değerlendirmelerin yanı sıra Taberî'nin de gerek tefsirini isimlendirirken gerekse ayetler hakkında yaptığı açıklamalarda farklı görüşlere yer verirken özellikle "te'vîl" tabirini öne çıkardığı görülmektedir. Buradan hareketle Taberî nezdinde kavramsal düzeyde olmasa da en azından sözlük anlamı itibariyle tefsir ile te'vilin aynı anlama geldiği görüşünün baskın olduğunu söylemek mümkündür.¹²³

Erken dönem kaynaklarda tefsir ile te'vil kavramları arasında anlam birlikteliği olduğu yönünde yapılan açıklamaların aslında iki kavramın terim anlamından ziyade sözlük anlamıyla ilişkili olduğu görülmektedir.¹²⁴ Nitekim "tefsîr" kelimesinde olduğu gibi "te'vîl" kelimesinin de sözlük anlamından sıyrılıp ilmî bir disiplin içerisinde kavramsallaşarak özel bir anlam taşıması sonraki dönemlere tekabül ettiği bilinmektedir. Kaynaklarda bahse konu olan kelimelerin belli bir alanı tanımlayan kavramlara dönüşmesiyle birlikte aralarındaki anlam birlikteliğinin aksine ne gibi anlamsal farklılıkların olduğuna dikkat çekilmeye başlanmıştır.

İbn Âşûr'un te'vilin mahiyetiyle ilgili kayda değer bulduğu ikinci görüşte ise tefsir ile te'vilin birbirinden tamamen ayrı şeyler olduğu vurgulanmaktadır. Nitekim erken dönem sonrası kaynaklarda özellikle tefsir ve te'vilin sistematik bir ilme nispet edilen kavramlar olarak görülmesiyle birlikte iki kavram arasında önemli farklılıklar olduğuna dikkat çekilmektedir. Bu kapsamda İslam tefsir geleneği içerisinde tefsir ve te'vil kavramları arasındaki anlam farklılıklarına işaret eden ilk müfessirin hicri IV. asrın ilk yarısında yaşayan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/994) olduğu söylenebilir. Mâtürîdî *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* tefsirinin mukaddimesinde tefsir ve te'vil kavramlarının

¹²² Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 99.

¹²³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, I, 18.

¹²⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 188.

içerisinde bilginin kaynağı ve değeri açısından önemli farklılıklar barındığına dikkat çekmektedir. Buna göre o tefsirin Kur'ân ayetlerine dair ancak nüzule şahit olan sahabeden nakledilen bilgilere dayandırılması gerektiğini, te'vilin ise bunun aksine nüzule şahit olmayan fukahânın yapmış olduğu içtihatlar neticesinde ortaya çıktığını ifade etmektedir. Yine buna buna bağlı olarak tefsir bilgisinin ayette murad olunan anlama delaleti bakımından kesinlik bildirdiğini te'vil bilgisinin ise zanna dayandığını beyan etmektedir.¹²⁵ Matürîdî'de tefsir-te'vil ayrımı veya tefsir ve te'vil bilgisinin kime ait olduğu sorunu aslında bu yollarla elde edilen bilgilerin kat'î mi yoksa zannî mi olduğu sorusuna dayanmaktadır. Buna göre tefsir bilgisi kesinlik bildirdiğinden ve de sadece tek anlama muhtemel olduğundan dolayı Kur'ân'ın nüzulüne şahit olan ve ayetlerde işaret edilen hakikatleri kesin olarak idrak eden sahabeye ait bir alanı temsil eder. Buna mukabil te'vil ise bağlayıcı olmayan, birçok ihtimale açık ve yorumcunun anlam arayışında daha özgür olduğu bir alanı karşılamaktadır.¹²⁶ Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) de Mâtürîdî ile aynı çizgide tefsir bilgisinin ancak semâya dayalı rivayet yoluyla elde edildiğini ve bu tür bilgilere tabi olunması gerektiğini te'vilin ise aklî çıkarımlar yoluyla dirayete dayandığını beyan etmekte ve te'vilde anlamın çok ihtimalli olmakla birlikte tefsirde bu ihtimallerin teke düşürüldüğüne dikkat çekmektedir.¹²⁷ Yine bu kapsamda Kur'ân'da apaçık ortaya konulan veya sahih sünnetle anlamı tayin edilen bilgilerin tefsirin konusu olduğu, hitabın inceliklerinden haberdar olan ve çeşitli ilimlerde ihtisas sahibi alimlerin ayetlerden istinbat yoluyla elde ettikleri anlamların ise te'vilin konusu olduğu bildirilmiştir.¹²⁸

Kelam alimlerine gelince onlar meseleyi çok daha farklı bir boyutta ele alarak tefsir ile te'vil arasındaki temel ayrımın ayetlerin lafız düzeyinde anlaşılır olması veya anlaşılmasına dayandığını ifade etmektedirler. Buna göre tefsir lafız düzeyinde anlaşılır muhkem ayetleri konu edinirken; te'vil, literal olarak anlaşılması mümkün olmayan müteşabih ayetleri araştırır. Yine fıkıh usulü alimleri de kelamcılara yakın

¹²⁵ Matürîdî, **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, I, 3.

¹²⁶ Muhammed İsa Yüksek, "Tefsir Metodolojisinde Anlam Yorum Ayrımının Temelleri", **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**, C.XXII, No:1, Haziran 2018, s. 134.

¹²⁷ Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 189.

¹²⁸ Süyûtî, **el-İtkân**, II, 1191.

olarak tefsir-te'vil ayrımını lafzın manaya delaletinde kullanılan yollar üzerinden temellendirerek tefsirde ibarenin vaz'î delaletiyle elde edilen anlamların beyan edildiğini te'vilde ise ibareden işaret yoluyla elde edilen manaları açıklandığını ifade etmektedirler.¹²⁹

İbn Âşûr'un te'vilin mahiyetiyle ilgili dikkate değer bulduğu son görüşte ise tefsir ve te'vil kavramlarının umum husus cihetiyle iç içe geçmiş muhtevalara sahip olduğuna vurgu yapılmaktadır. Buna göre ayet-i kerimelerde murad olunan anlamların açıklanmasında tefsirde hem lafız hem de mana göz önünde bulundurulurken, te'vilde sadece asli maksada odaklanılarak lafızların yüklendiği literal anlamlar göz ardı edilmektedir. Başka bir ifadeyle tefsir, ayet lafızlarından akla gelen ilk anlamların yanı sıra farklı delalet yollarıyla elde edilen ikinci anlamları da konu edinirken te'vilde ayet lafızlarından ilk anda elde edilen anlamlar dikkate alınmamakta, ayetin indirilişine esas teşkil eden asli gayeler üzerinden murada ulaşmak hedeflenmektedir.¹³⁰ Râgıb el-İsfahânî tefsir mukaddimesinde bu minvalde tefsirin te'vil karşısında daha genel bir işleve sahip olduğunun altını çizmekte buna göre tefsirin genellikle ayet lafızlarının veya kelimelerinin açıklanması bağlamında kullanıldığını te'vilin ise daha ziyade murad olunan anlamlar ve cümlelerle ilişkili olduğunu bildirmektedir. Yine İsfahânî'ye göre te'vil sadece ilahi kitapların açıklanması için kullanılırken tefsir ilahi olsun beşerî olsun her türlü metnin açıklamasını içine alır.¹³¹

İbn Âşûr, tefsir-te'vil ayrımına dair ileri sürülen görüşlerden başlıcalarına kısaca temas ettikten sonra İslam alimlerinin te'vil ile ilgili ortaya koydukları mahiyet tanımı hakkında bazı değerlendirmeler yapmaktadır. Bu çerçevede İslami ilimler geleneği içerisinde te'vilin şöyle tanımlandığını ifade etmektedir: "Te'vil, bir delile istinaden lafzın aslî anlamından çıkartılarak muhtemel farklı bir anlama döndürülmesidir" İbn Âşûr'a göre bu tanım usul ilmine aidiyetiyle meşhur olmuştur. Ancak söz konusu tanım başta usul alimleri tarafından ortaya konulmakla birlikte daha sonraları fıkıh,

¹²⁹ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, II, 10.

¹³⁰ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, II, 9.

¹³¹ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr*, thk. Ahmed Hasen Ferhat, Kuveyt, Dâru'd-Da've, 1984, s. 47.

kelam, hadis ve tasavvuf alanlarındaki müteahhir ulema nezdinde de tanıtımda zikredilen kayıtlarındaki ufak değişikliklerle birlikte genel kabul görmüştür.¹³² İbn Âşûr, yukarıda bahse konu olan te'vil tanımıyla ilgili değerlendirmeleri örnek bir ayet hakkında yapılan açıklamalar üzerinden aktarır. Buna gör En'âm 6/95. ayette geçen “ölüden diriye çıkarır” ifadesinin “yumurtadan tavuğu çıkartır” şeklinde lafızlardan akla ilk gelen anlamlarla açıklanmasının tefsir olarak görüldüğünü, lafzın farklı delalet yollarına başvurularak ayet pasajının “kafirden Mümin çıkartır” yani “nice kafiri hidayete ulaştırarak mümin kılar” şeklinde izah edilmesinin ise te'vil kabul edildiğini belirtir.¹³³ Dolayısıyla bu genel değerlendirmeden hareketle tefsirin ayet lafızlarının vaz'î delaletinin beyanı olduğu te'vilin ise lafızların bâtinî anlamlarının açıklanmasından ibaret olduğu söylenebilir.¹³⁴

İbn Âşûr'a göre yukarıda te'vilin mahiyeti ile tefsir-te'vil ayrımına dair yapılan açıklamalar ve te'vili İslami ilimler içerisindeki konumunu belirleyen mahiyet tanımları belli ilmi disiplinlerin ıstılahları göz önünde bulundurularak ortaya konulan değerlendirmelerden ibarettir. Ne var ki gerek sözlük anlamı gerekse rivayetler yoluyla ulaşılan nüzul dönemi kullanımları yukarıda ileri sürülen görüşlerden ilkine tanıklık etmektedir. Nitekim daha önce de işaret edildiği üzere *أول*/evvele fiilinin mastarı olan “te'vîl” kelimesi sözlükte “bir lafzı [kendisiyle] maksûd olunan gayeye yönlendirmek” anlamına gelmektedir. “Lafızdan maksûd olunan gaye” kaydıyla “lafızların ifade ettiği anlam” veya “lafızlar aracılığıyla konuşan kimsenin murad ettiği anlam” kast edilmektedir. Bu açıdan tefsir ile te'vilin aynı işleve sahip olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Âşûr'a göre tefsir ile te'vil kavramları arasında bir ayırmadan söz edilecekse bu ayırım tefsir ile te'vilin ne olduğu konusunda değil, bu kavramların neyi açıkladığı konusunda aranması daha uygundur. Nitekim yukarıda “tefsîr” kelimesinin ıstılahıyla ilgili yapılan değerlendirmelerde de işaret edildiği üzere tefsir sadece soyut ve anlamlı

¹³² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 18.

¹³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 16.

¹³⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1190.

kapalı lafızların yine kendisi gibi soyut ve anlamca daha açık kavramlarla açıklanmasını konu edinirken te'vilin konusu ve işlevi hakkında böylesi bir tahsisten söz etmek mümkün değildir.¹³⁵ İbn Âşûr burada anlama faaliyetinin değişmez iki unsuruna yani anlamanın konusuna ve anlatımda kullanılan araçlara dikkat çeker ve bu iki unsurun soyut olabileceği gibi tefsirden farklı olarak somut olma ihtimalinden de söz etmektedir. Buna göre tefsirde yalnızca soyut anlamlar kendileri gibi soyut kavramlarla açıklanırken te'vilde her iki tarafın yani açıklanan konunun ve de açıklamada kullanılan materyallerin hem soyut hem de somut olması düşünülebilir.

Yukarıda “te'vîl” kelimesinin sözlük anlamı bağlamında Ebû Ubeyde kanalıyla A'sâ Hemedân'dan nakledilen beyti İbn Âşûr, söz konusu kelimenin soyut varlıkların somut örneklerle açıklanması anlamındaki kullanımına delil getirmektedir.¹³⁶ Hatırlanacağı üzere beyitte şair, sevgilisine duyduğu muhabbetin ne denli büyük olduğunu bir deve yavrusunun günbegün büyüyerek annesine arkadaşlık edecek seviyeye ulaşmasına benzeterek açıklıyor ve bu açıklama hakkında da “te'vîl” kelimesiyle aynı kökten türetilen تَوْل/te'evvül tabirini kullanıyordu. Burada te'vilin konusu olan sevginin kalbe yerleşip kök salması, teşbih yoluyla gözle görülür bir büyümeye yani devenin beden olarak gelişerek ta ki bir yavru doğurmak suretiyle onu doğuran anneye denk olmasına benzetilmekte böylece söz konusu beyitte soyut bir varlık olan sevgi somut bir örnek üzerinden açıklanmaktadır. Nitekim bu tür açıklamaları müteşabih ayetlerin te'vilinde sıkça müracaat edilen “kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid” ilkesi ile yani görülmeyen varlıkların görülen varlıklara kıyas edilerek açıklanmasıyla da ilişkilendirmek mümkündür.

Tefsir-te'vil ayrımı konusunda İbn Âşûr'un dikkat çektiği bir diğer husus te'vilde açıklanan konunun somut, açıklamada kullanılan materyallerin ise soyut olmasıdır. Bu çerçevede “onlar (yani müşrikler) sadece onun (yani Kitâb'ın) te'vilini beklerler”¹³⁷ mealindeki ayet pasajında zikredilen “te'vîl” tabiriyle somut varlıkların soyut kavramlarla açıklanmasına işaret edildiğinin altını çizmektedir. Buna göre ayet-i kerimede “Kitâb'ın te'vili” terkibiyle, ayetin devamında mücmel olarak ele alınan

¹³⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 16.

¹³⁶ **A.e.**

¹³⁷ A'râf Sûresi 7/53.

ancak Kur'ân'ın çeşitli yerlerinde sıklıkla üzerinde durulan ve hakkında tafsilatlı bilgiler verilen yeniden diriliş, ceza, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Allah (c.c.) tarafından gönderilen bir elçi olduğu, Allah'tan (c.c.) başka ilah olmadığı ve bunun aksini iddia edenleri ileride bekleyen azap gibi konuların açıklanmasına dikkat çekilmektedir.¹³⁸ Dikkat edilecek olursa burada işaret edilen konuların tamamının somut hakikatler olduğu ve ayet-i kerimede müşrikler tarafından beklendiği bildirilen te'vilin ise bu somut hakikatlerin soyut kavramlarla açıklanması olduğu açıkça görülmektedir.

İbn Âşûr konuyla ilgili daha önce “tefsîr” kelimesinin sözlük anlamı bağlamında temas ettiği soyut varlıkların yine soyut kavramlarla açıklanmasının da te'vilin kapsamına girdiğine dikkat çekmekte ve bu doğrultuda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) İbn Abbas (r.a.) hakkında yaptığı “Allah'ım onu dinde fakahat sahibi eyle ve ona te'vili öğret”¹³⁹ duasını delil getirmektedir. İbn Âşûr burada “te'vîl” tabiriyle Kur'ân ayetlerinin anlamlarının anlaşılması ve açıklanmasının kast edildiğinin altını çizmektedir. Dolayısıyla te'vilin konusu olan Kur'ân ayetlerinin anlamları ve te'vilde araç olarak kullanılan açıklayıcı kavramlar soyut varlıklar olup bu noktada tefsir ile te'vil arasında bir ayırmadan değil bilakis birliktelikten söz etmek daha isabetli olacaktır. Zira daha önce de ifade edildiği üzere İbn Âşûr'a göre “tefsîr” kelimesi sözlük anlamı itibariyle lafızların soyut (ma'kûl) anlamlarının kendisinden daha açık soyut kavramlarla açıklanmasına karşılık gelmektedir.¹⁴⁰

İbn Âşûr konuyla ilgili son olarak hem te'vile konu olan varlığın hem de te'vilde kullanılan materyallerin somut unsurlar olma ihtimaline vurgu yaparak te'vil ile tefsir arasındaki ayrıma dikkat çekmektedir. İbn Âşûr, Hz. Aişe'den (r.a.) nakledilen şu rivayeti, somut lafızların yine somut uygulamalarla açıklanmasının da te'vil kapsamında değerlendirilebileceğine delil getirmektedir: “Hz. Peygamber (s.a.s.) rükû ve secdesinde 'sübhâneke Allahümme rebbenâ ve bihamdike Allahümme iğfir lî' diyerek Kur'ân'ı te'vil ederdi.”¹⁴¹ İbn Âşûr burada “Kur'ân'ı te'vil ederdi” ifadesinin “فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَعِزْهُ”¹⁴² ayetinin zahiriyle amel etmek anlamına geldiğini

¹³⁸ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, VIII/2, 154.

¹³⁹ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, IV, 225, 5, 65; Hâkim en-Nisâbûrî, **el-Müstedrek**, III, 658.

¹⁴⁰ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 10.

¹⁴¹ Buhârî, **el-Câmi'u's-sahîh**, el-Ezân 139; Tefsîru'l-Kur'ân 110.

¹⁴² Nasr Sûresi 110/3.

bildirmektedir. Nitekim bu ayeti dikkate alarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) duasında tesbih etmeyi, hamdi, Rab ismini zikretmeyi ve istiğfarı bir araya getirdiğini böylece söz konusu ayeti, zahirine bakarak açıkladığını kaydetmektedir. Burada açıklamaya konu olan ayet lafızları ve de ayetin açıklanışı mesabesindeki uygulama yani lafızların Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından duaya taşınması hem te'vilin konusunun hem de te'vilde kullanılan materyallerin somut varlık sahasına ait olduğunun bir göstergesidir. İbn Âşûr'a göre yine aynı ayetin Hz. Ömer (r.a.) ve İbn Abbas (r.a.) tarafından Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatına işaret ettiği şeklinde yorumlanması¹⁴³ da te'vilin kapsamına girmekle birlikte bu tür yorumların daha ziyade ikinci kategoride değerlendirilmesi yani soyut anlamların soyut kavramlarla açıklanması bağlamında ele alınması gerekmektedir.¹⁴⁴

Sonuç olarak İbn Âşûr, İslami ilimler terminolojisinde “tefsîr” ve “te’vîl” kavramları arasında var olduğu ileri sürülen ayrımın tefsir ve Kur’ân ilimleri için geçerli olmadığını altını çizmekte nitekim her iki kavramın da söz konusu disiplinler içerisinde terim anlamı itibariyle “açıklamak, beyan etmek” anlamlarını tazammun ettiğini ve Kur’ân ayetlerinin anlaşılması ve açıklanmasıyla ilişkilendirildiğini kaydetmektedir. Fakat İbn Âşûr'a göre sözlükte “geri çevirmek, asla döndürmek” anlamına gelen “te’vîl” mastarının konusuna soyut varlıkların yanı sıra somut varlıkların da dahil olması sadece soyut varlıkları konu edinen tefsir ile arasında sözlük anlamı itibariyle bazı nüansların olduğunu gözler önüne sermektedir. Bu noktadan hareketle İbn Âşûr nazarında tefsir-te’vil kavramları arasındaki ayrımın tefsir veya Kur’ân ilimleri terminolojisinde ortaya konulan mahiyet tanımından kaynaklanmadığını bilakis söz konusu ayrımın umum husus cihetiyle iki kavramın sözlük anlamları çerçevesinde bazı nüanslara dayandığını söylemek daha isabetli olacaktır.

¹⁴³ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, V, 231; Buhârî, **el-Câmi’u’s-sahîh**, Tefsîru’l-Kur’ân 110; Tirmizî, **el-Câmi’u’s-sahîh**, Tefsîru’l-Kur’ân 91.

¹⁴⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, I, 17.

II- TEFSİRİN KONUSU/MEVZUSU

İslami ilimler geleneği içerisinde bir ilmin mevzusu yani konusu “o ilim kapsamında kendisine ait zâtî arazların araştırıldığı şey”¹⁴⁵ olarak tanımlanır. İslam alimleri sistematik ilimlerin konusu hakkında yapılan bu tanımda özellikle “araz” kaydı üzerinde durmuşlardır. Zira sistematik bir ilmin araştırma konularının tespit etmede öncelik o ilme ait zâtî arazlarının neler olduğunun bilinmesine aittir. Sözlükte “sonradan ortaya çıkan, varlığı devamlı olmayan hal, durum” anlamına gelen “araz” kelimesi özellikle kelim ve felsefe terminolojisinde geniş bir anlam havzasına sahip olmakla birlikte ilmin mevzusunu tanımlayan bir mantık terimi olarak “varlığın bizzat kendisinden olmayıp ona sonradan eklenilen şey” anlamında kullanılır. Tanımda arazı niteleyen bir sıfat olarak zikredilen “zâtî” kaydı ise bir varlığın kendisiyle kaim olması veya doğrudan doğruya zâtına nispet edilen şey demektir. Arazlar öncelikle varlığa doğrudan/vasıtasız ilişkinler ve dolaylı yoldan/vasıtalı ilişkinler olmak üzere ikiye ayrılır. Vasıtalı arazlarda söz konusu vasıta ya varlığın mahiyetine dahildir ya da mahiyetin dışında/haricî bir unsurdur. Mahiyete dahil olan unsurlar “zâtî araz” diye isimlendirilirken mahiyetin dışında kalanlar ise “garîb araz” kabul edilir. Buna göre sistematik ilimlerde araştırmaya konu olan meseleler garîb arazlardan değil zâtî arazlardan seçilir. Örneğin; tıp ilminde vücudun estetik güzelliği garîb araz olduğundan bu ilmin konusuna dahil edilmezken vücudun sıhhatli veya hastalıklı oluşu tıp araştırmalarında zâtî araz kabul edilerek söz konusu ilmin mevzusunu teşkil eder.¹⁴⁶ Bunun yanı sıra ilimlerin mevzuları beyan edilirken bazen de “من حیث” veya “من جهة” gibi ifadelerle hasiyet kaydına yer verilir. Haysiyet kaydı ilmin mevzusunu kayıt altına alan veya bir meselenin bir ilmin mevzusuna ne yönden dahil olduğunu ortaya koyan tabirdir. Haysiyet kaydı özellikle mevzuları birbirine çok yakın olan iki ilmin ele aldığı konuların ayrışmasını sağlamak ve iki disiplinin araştırma sahasının sınırlarını belirlemek için kullanılır.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Cürçânî, **Ta’rîfât**, s. 236.

¹⁴⁶ Kâtib Çelebi, **Keşfü’z-zunûn**, I, 6-9; Tehânevî, **Keşşâf**, I, 7, II, 1175-1176; Sıddık Hasan Han, **Ebcedü’l-ulûm**, I, 72-77.

¹⁴⁷ Köksal, “Usûlü’l-Fıkh’ın Mahiyeti ve Gayesi”, s. 23.

İslam alimlerinin tamamı tefsir ilminin mevzusunun Kur'ân-ı Kerim olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.¹⁴⁸ Buna göre tefsir, Kur'ân ayetlerini meydana getiren lafızları zâtî araz mesabesinde görerek ayetlerin yan yana gelmesiyle oluşan sûreleri ve sûrelerin art arda sıralanmasıyla meydana gelen Kur'ân'ı bütün olarak konu edinen bir ilimdir. Bu çerçevede ayet lafızları bizzat tefsirle birlikte ortaya çıkan unsurlar olmayıp bilakis ona sonradan ilişen arazlar olarak görülmüşlerdir. Zira lafızlar, esasen tefsirin teşekkülünden çok daha önce ta ilk insanın konuşmaya başlamasıyla ortaya çıkan olgulardır. Ancak tefsire konu olan Kur'ân lafızları, ona sonradan ilişmekle birlikte ondan ayrı da düşünülemeyeceğinden zâtî araz kategorisine dahil edilmişlerdir. Ne var ki elimizde telaffuz yoluyla okunabilir bir Kur'ân olmasaydı tefsirden de söz etmek mümkün olmayacaktı. İbn Âşûr tefsirle ilgili yapmış olduğu mahiyet tanımında söz konusu ilmin Kur'ân lafızlarını konu edindiğini iki yerde vurgulamaktadır. Bu çerçevede tefsirin, ilk aşamada Kur'ân'da geçen lafızların asli anlamlarını araştırdığını, ikincisinde ise yine söz konusu lafızlardan ihtisar yoluyla veya tevessü' kabilinden elde edilecek anlamları incelediğini bildirmektedir.¹⁴⁹ Böylece tefsir ilmi kapsamında yapılacak anlam arayışlarının tamamının Kur'ân lafızlarına dayandırılması gerektiğinin altını çizmektedir. Hatta Kur'ân ayetleri hakkında tefsir kabilinden yapılan açıklamaların kabul edilebilirliği bağlamında söz konusu açıklamaların, ayetin ihtiva ettiği elfaza uygun olmasını veya en azından ayetin telaffuzuyla ilişkilendirilmesini ön şart olarak ileri sürmektedir.¹⁵⁰ Kur'ân elfazına dayandırılmayan bâtinî yorumların kesinlikle meşru görülmeceğini vurgulayan İbn Âşûr, sırf ayetin telaffuzuna uygun olduğu için “من ذا الذي يشفع عنده”¹⁵¹ ayet kesiti hakkında “kim kendi nefsinin hakir görürse [o kimse] Allah katında şefaath hakkına nail olur” anlamında “من ذل ذي يشفع عنده” şeklinde yapılan işârî yorumun dahi kabul edilebileceğini bildirmektedir.¹⁵²

¹⁴⁸ Bkz.: Molla Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 41; Kâfiyeci, *et-Teyssîr*, s. 57-58; Süyûtî, *İtkân*, II, 1195; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 427.

¹⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 11.

¹⁵⁰ *A.e.*, I, 44.

¹⁵¹ Bakara Sûresi 2/255.

¹⁵² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 33, 36.

Öte yandan İslami ilimler içerisinde Kur'ân elfazını konu edinen tek ilim tefsir değildir. Tefsirin yanı sıra çeşitli ilmi disiplinler de Kur'ân lafızlarını farklı yönleriyle ele alıp incelemektedir. Örneğin; kıraat ilmi Kur'ân elfazının farklı okunma biçimlerini araştırırken tecvit ilmi lafızların telaffuz keyfiyetini, resm-i mushaf ilmi imlâsını, diğer bazı aritmetik ilimler ise Kur'ân'da geçen ayetlerin veya kelimelerin sayısını konu edinmektedir. Nitekim daha önce de farklı disiplinlerin konularının birbiriyle kesişme ihtimalinden söz etmiştik. Bu durumda ilimlerin mahiyet tanımlarında veya ayrı olarak ilmin konusuyla ilgili yapılan açıklamalarda zikredilen haysiyet kaydıyla konuları kesişen ilimlerin araştırma sahalarının birbirinden ayrıldığına işaret etmiştik. İbn Âşûr da bu minvalde tefsirin konusuyla ilgili “Kur'ân'ın anlamları ve ondan istinbat yoluyla elde edilecek anlamlar bakımından Kur'ân lafızlarıdır” şeklinde yapmış olduğu açıklamada tefsir ilmini başta kıraat olmak üzere Kur'ân elfazını konu edinen diğer ilimlerden ayıran haysiyet kaydına işaret etmektedir. İbn Âşûr bu ayrıma hem tanımda hem de tanımdan sonra tefsirin konusuyla ilgili müstakil olarak yaptığı açıklamada yer vermektedir. Her ne kadar tanımda “من حيث” veya “من جهة” gibi bir haysiyet ibaresine yer vermese de mahiyetle ilgili “Kur'ân lafızlarının manaları” ve “bu lafızlardan elde edilecek çoklu anlamlar” şeklinde tefsirin araştırdığı konular hakkında yaptığı vurgular tefsirin Kur'ân lafızlarını ne yönde incelediğini gözler önüne sermektedir.¹⁵³ Ne var ki tefsirin konusu ile ilgili yaptığı açıklamada açık açık tefsir ilminin Kur'ân lafızlarını mana cihetiyle incelediğini bu açıdan da kıraat ilminden ayrıldığını dile getirmektedir.¹⁵⁴

İbn Âşûr'a göre tefsir ilminin Kur'ân'ı konu edinmesinden maksat, Kur'ân'da lafızlar yoluyla işaret edilen anlamların açığa çıkarılmasıdır. Burada lafızlar Kur'ân'da murad olunan anlamları tahammül etmesi bakımında çok önemli bir rol üstlenmekle birlikte başlı başına tefsir ilminin üzerinde araştırma yaptığı konuyu temsil etmemektedir. Şayet öyle olsaydı tefsir ilmi Kur'ân lafızlarını yazım, telaffuz, ahenk, miktar gibi anlamla ilişkisi olmayan çeşitli yönleriyle de incelemesi gerekirdi. Halbuki her biri müstakil bir ilmin konusu olan bu başlıkları İbn Âşûr, tefsir ilminin konusunun dışında görmektedir. Bu çerçevede Kur'ân'ın içeriğiyle ilişkisi bakımından ilimleri

¹⁵³ A.e., I, 11.

¹⁵⁴ A.e., I, 12.

dört gruba ayıran İbn Âşûr, son grupta Kur'ân'la arasında hiçbir ilişki bulunmayan ilimlere yer vermekte ve bu ilimlerin konularının Kur'ân'da murad olunan anlamları açığa çıkarma hususunda hiçbir katkısının olmadığını altını çizmektedir. Bu ilimler arasında ihtiva ettiği konular itibariyle Kur'ân'la hiç ilgisi olmayan mitoloji veya cahiliye Araplarındaki birtakım hurafeleri konu edinen ilimlerin yanı sıra belki lafız düzeyinde Kur'ân'la ilişkilendirilmesi mümkün olan ancak anlama hiçbir katkı sağlamayan aruz ve kafiye ilimlerini de zikretmektedir.¹⁵⁵

İbn Âşûr'un tefsir ilminin konusuyla ilgili yaptığı mana vurgusu, “tefsir” kavramına yüklediği terminolojik anlamın yanı sıra kelimenin sözlük anlamıyla da ilişkilidir. Nitekim daha önce “tefsir” kelimesinin sözlük anlamı çerçevesinde ifade edildiği üzere İbn Âşûr, tefsirin bir açığa çıkarma eylemi olduğunu ve bu eylemin nesnesinin aklî/ma'kûlâtan yani soyut varlık alanına ait olması gerektiğini beyan etmişti.¹⁵⁶ Buna göre tefsir mastarının -te'vilden farklı olarak- sadece akla taalluk eden soyut olguları açığa çıkarmak için kullanıldığına dikkat çekmişti.¹⁵⁷ Binaenaleyh Kur'ân lafızlarının telaffuzu ve imlası gibi konular ise mahsûsâta taalluk eden somut eylemler olduğundan tefsirin mevzusuna dahil edilmemişlerdir. Dolayısıyla İbn Âşûr'a göre tefsir ilmi, Kur'ân lafızlarını akla taalluk eden yönleriyle yani bu lafızlar aracılığıyla ortaya konulmak istenen anlamları ve belli başlı konuları ele almakta ve bunun dışında kalan lafızların ahengi, imlası gibi hususiyetleri bahse konu etmemektedir.

Her türlü faydalı ilmin membaı ve hikmet pınarı olan Kur'ân-ı Kerim'i konu edinen tefsir ilmi Kur'ân'da hakkında açıklama yapılan her türlü konu ile yine Kur'ân bütünlüğü içerisinde ilgilenir. Buna göre başta peygamber kıssaları olmak üzere inanç, ibadet, nübüvvet, toplumsal yapı, tabiat gibi Kur'ân'da ele alınan bütün konular tefsirin araştırma konularına dahil olur.¹⁵⁸ Tabiatıyla bu durum tefsiri, içerdiği konular itibariyle ihata edilmesi mümkün olmayan bir ilim haline dönüştürür. Ancak İbn Âşûr, Kur'ân'ı her türlü hakikat bilgisinin membaı olarak görmekle birlikte Kur'ân'da sıkça

¹⁵⁵ A.e., I, 45.

¹⁵⁶ A.e., I, 10.

¹⁵⁷ A.e., I, 16.

¹⁵⁸ Abdülhamit Birişik, “Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İlimlerle İlişkisi”, **İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Mes'elesi** 5, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014, s. 59.

üzerinde durulan ve tefsir araştırmalarında da ilmin konusu mesabesinde duran temel konuları sekiz başlık halinde zikretmektedir. Nitekim bir önceki bölümde İbn Âşûr'un maddeler halinde sıraladığı bu konu başlıkları hakkında "Kur'ân'ın Ana Konuları" başlığı altında geniş açıklamalar yapmıştık. Tekrar bu başlıklara dönecek olursak onları kısaca şöyle sıralamamız mümkündür: 1) İtikad, 2) Ahlak 3) Ahkam 4) Siyaset 5) Kıssalar 6) Eğitim 7) Öğüt ve uyarılar, 8) İ'câz. İbn Âşûr Kur'ân ayetleri hakkında tefsir kabilinden yapılan her türlü açıklamanın mutlaka bu sekiz konu başlığıyla bir şekilde ilişkili olması gerektiğinin altını çizer. Hatta İbn Âşûr'a göre bir ayet hakkında yapılan yorumların meşru zemine oturması için bu konularla ilişkilendirilmesi şarttır. Söz konusu açıklamalar ya bu konuları beyan eder nitelikte olması veya en azından bu konuların anlaşılmasına hizmet etmesi gerekmektedir. Nitekim yukarıda Bakara 2/255. ayetle ilgili yapılan açıklamada her ne kadar ortaya konulan anlam, tam olarak ayetin ihtiva ettiği lafızlara karşılık gelmese de Kur'ân'ın ana konularında olan ahlakın anlaşılmasına katkı sağladığından tamamen yok sayılmamış kabul edilebilir görülmüştür. Sonuç olarak İbn Âşûr, Kur'ân ayetlerinin tefsirine giren her müfessirin yukarıda sekiz madde halinde sıralanan Kur'ân'ın ana konularını mutlaka göz önünde bulundurması gerektiğinin altını çizmektedir.¹⁵⁹

Buraya kadar yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere İbn Âşûr nazarında tefsir ilminin konusunu en genel anlamda Kur'ân lafızları, özelde ise bu lafızlar aracılığıyla ortaya konulan anlamlar teşkil etmektedir. Bu çerçevede tefsir ilminin neyi araştırdığını anlamak için öncelikle Kur'ân lafızlarının ne gibi hususiyetlere sahip olduğunu yani metin yapısının özelliklerini ve bu lafızların içerdiği anlamlar itibarıyla muhataba ne anlattığını yani Kur'ân'ın muhtevasını tabi hepsinden önce müfessirin gözüyle Kur'ân'ın nasıl tanımlandığını bilmek gerekmektedir. Nitekim tefsir ilminin mahiyeti çerçevesinde Kur'ân'ın mahiyeti konusunu, önemine ve içeriğinin genişliğine istinaden birinci bölümde müstakil olarak ele aldık.

¹⁵⁹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 39.

III-TEFSİRİN YARARLANDIĞI İLİMLER

Bir ilmin mahiyetine dair yapılan tespitlerde ve ilimler tasnifi içerisindeki konumunun belirlenmesinde İslam alimlerinin önemle üzerinde durduğu konu başlıklardan birisi de istimdâddır. استمداد/istimdâd kelimesi sözlükte, “yardım etmek, desteklemek”¹⁶⁰ anlamındaki مدد/meded mastarından türetilen ve talep bildiren istif’âl vezninde bir mastar olup kısaca “bir ilmin tedvin edilişi esnasında, araştırmaya konu edilen meselelerin çözüme kavuşturulması hususunda farklı disiplinlerin verilerinden yararlanmak/yardım almak” şeklinde tanımlanabilir. Bu yönüyle istimdâd konusunun farklı disiplinler arasındaki ilişkiyi tesis etmek gibi bir işleve sahip olduğunu söylemek mümkündür.

İstimdâd konusu, İslami ilimler içerisinde özellikle tefsir sahasında ortaya konulan çalışmalarda çok büyük ehemmiyeti haizdir. Zira Kur’ân lafızlarını konu edinerek murad-ı ilahiyi açığa çıkarmayı hedefleyen tefsir ilminin hangi ilimlerden beslendiğini bilmek ve tefsir uğraşına girişmeden önce bu ilimlerle mücehhez olmak her müfessirin başlıca görevlerindendir. Gerekli donanıma sahip olmayanların tefsir kabilinden yaptığı açıklamaların merdûd ve mezmûm olduğu bizzat Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından açıkça dile getirilmiştir. Bu çerçevede Hz. Peygamber (s.a.s.) bir hadisinde “Kim Kur’ân hakkında sırf kendi re’yine dayalı görüş beyan ederse söylediği doğru olsa bile hata etmiştir”¹⁶¹ şeklinde apaçık bir uyarıda bulunurken bir başka hadiste uyarı üslubu biraz daha ağırlaştırılarak “Kim Kur’ân hakkında bilgisizce görüş beyan ederse Cehennemdeki yerine hazırlansın”¹⁶² şeklinde tehditkâr bir ifade kullanmaktadır. İslam alimlerinin önemli bir kısmı konuyla ilgili hadislerde geçen “re’y ile veya bilgisizce görüş beyan etmek” tabirinin “gerekli ilmî donanıma sahip olmadan ayetler hakkında yorum yapmak” olarak anlaşılması gerektiğinin altını çizmişlerdir.¹⁶³ Bu kapsamda başta ulûmu’l-Kur’ân kaynakları olmak üzere bazı tefsir

¹⁶⁰ İbn Manzûr, **Lisânu’l-Arab**, VI, 4157.

¹⁶¹ Tirmizî, **el-Câmiu’s-sahîh**, Tefsîru’l-Kur’ân, 1; Ebû Dâvud, **es-Sünen**, el-İlim, 5.

¹⁶² Tirmizî, **el-Câmiu’s-sahîh**, Tefsîru’l-Kur’ân, 1; Ebû Dâvud, **es-Sünen**, el-İlim, 6.

¹⁶³ Râgıb el-İsfahânî, **Mukaddimetü Câmi’i’t-tefâsîr**, s. 96; İbn Atıyye, **el-Muharreru’l-vecîz**, I, 22-23; Kurtubî, **el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’âni’l-Kerîm**, I, 57; Kâfiyeci, **et-Teyâsîr**, s. 52-53.

mukaddimleri ve tefsir usulüne dair kaleme alınan eserlerde müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler hakkında bilgi verilmektedir.

Erken dönem tefsir ve rivayet kaynaklarında Kur'ân tefsirinde göz önünde bulundurulması gereken ilimler hakkında dağınık bilgilere rastlamak mümkündür. Buna göre Hz. Peygamber'e (s.a.s.) isnad edilen Kur'ân'ı salt re'y ile tefsir etmeyi yasaklayan hadisler tefsirde rivayet bilgisini ön plana çıkarırken Hz. Ömer (r.a.) ve İbn Abbas'tan (r.a.) nakledilen bazı haberlerde Kur'ân'daki bazı ifadelerin anlaşılması konusunda şiire de müracaat edilebileceğine vurgu yapılmaktadır. Bunun yanı sıra sahabe ve tabiin alimlerinin ayetlerin tefsirinde gerek lügat, sarf, nahiv ve belagat gibi dil ilimlerinden gerekse nüzul sebepleri, hadis, siyer ve tarih gibi rivayet ilimlerinden çokça istifade ettikleri göze çarpmaktadır. Ne var ki erken dönemde bahsi geçen ilimler henüz tedvin sürecini tamamlamadığından buradaki istifade söz konusu ilimlerin sistematik yapılarından ziyade ihtiva ettiği tikel konularda olmuştur. Örneğin; belagat ilminde mecaz, teşbih, istiare, takdim-tehir gibi konulara atıfta bulunulurken rivayet ilmi bağlamında nâsih-mensûh, Mekkî-Medenî, sebab-i nüzul gibi belli konu başlıklarındaki nakillere yer verilmiştir. Sonuç olarak erken dönemde alimlerin tefsirde ihtiyaç duyulan ilimlere sistematik ve bütüncül olarak yaklaşmadıklarını söylemek mümkündür. Bu durumu ortaya çıkaran en önemli gerekçelerden birisi ise söz konusu ilimlerin henüz tedvin sürecini tamamlamaması ve araştırma konularının sistematik hale gelmemiş olmasıdır.¹⁶⁴ Ayrıca erken dönemde söz konusu ilimlerin maddeler halinde sıralanmamasında henüz tefsir-tevil ayrışımının tam olarak gerçekleşmemiş olması da gerekçe gösterilebilir.¹⁶⁵

İslami ilimlerin sistematik bir hal aldığı ve tefsirle ilgili temel konuların ana çizgilerle birbirinden ayrıldığı klasik dönemde tefsirin yararlandığı ilimler hakkında da sistematik ve bütüncül birtakım tasniflerin yapıldığı görülmektedir. Bu çerçevede söz konusu ilimlerle ilgili ilk sistematik tasnifin Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) tarafından yapıldığını söylemek mümkündür.¹⁶⁶ Mutezile kelam ekolüne mensup olan

¹⁶⁴ Enes Büyük, "Tefsirde İstimdâd: Klasik Dönemde Tefsirin İlişkili Görüldüğü İlimler", **Trabzon İlahiyat Dergisi**, C.V, No: 2, Güz 2018, s. 377.

¹⁶⁵ Hikmet Koçyiğit, **Müfessirin Nitelikleri Üzerine**, İstanbul, Pınar Yayınları, 2015, s. 128.

¹⁶⁶ Mesut Kaya, "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-", **Marife**, Kış-2013, s. 13.

Kâdî Abdülcebbâr, kendi mezhebinin inanç esasları üzerine kaleme aldığı *Şerhu Usûli'l-hamse* adlı eserinde Allah'ın (c.c.) kitabını açıklayan müfessirlerin öncelikli olarak bilmesi gerektiği ilimler hakkında bilgi vermektedir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre tefsirle iştigal edecek kimseler, her şeyden önce Arap diline her yönüyle vakıf olmalı, bunun yanı sıra dilin kural ve kaidelerini oluşturan nahiv ilmini, Kur'ân'ın nazil olduğu döneme dair bilgileri ihtiva eden hadis ve rivayetleri, şer'î ahkâmı ihata eden fıkıh ilmini, bu ahkâmın esaslarla ilişkisini kuran usul-i fikhî ve de inanca taalluk eden konuları ihtiva eden usulü'd-din ilmini bilmelidirler. Bu ilimlerden birinden yoksun olanların, Allah'ın (c.c.) kitabını tefsir etmeye yönelmesi caiz değildir.¹⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr'ın yapmış olduğu bu ilk sistematik tasniften sonra Râgıb el-İsfehânî konuyu daha da derinleştirerek zikri geçen ilimlere yenilerini eklemek suretiyle tefsirde müfessirin ihtiyaç duyacağı alet ilimlerinin sayısını ona çıkarmaktadır.¹⁶⁸ Râgıb'ın yapmış olduğu bu tasnife tarihsel süreç içerisinde birçok yeni ilmin eklendiği, bazı ilimlerin bu listeden çıkarıldığı ve bazılarının ise detaylandırıldığı göze çarpmaktadır. Örneğin; Ebû Hayyân el-Endelüsî bu tasnife belagat ilimlerini de dahil ederken İlm-i Âsar ve Ahbâr'ın yanı sıra Mevhibe ve Fıkıh ilimlerini dışarıda bırakmaktadır.¹⁶⁹ Bu tasnifler içerisinde Râgıb'ın tasnifini bir adım daha ileri taşıyan müfessir Ebüsssenâ el-İsfehânî'dir. Râgıb'ın zikrettiği ilimlere birtakım eklemeler yapan Ebüsssenâ'nın on beş madde halinde sıraladığı bu ilimleri başta Kâfiyeci ve talebesi Süyûtî olmak üzere sonradan gelen birçok alim aynıyle tekrarlamışlardır. Bahse konu olan ilimler şöyle sıralanmaktadır: Lügat, Nahiv, Sarf, İştikâk, Me'ânî, Beyan, Bedî', Kıraat, Usulü'd-dîn (Kelam), Fıkıh Usulü, Esbâb-ı nüzul ve kıssalar, Nâsih-mensûh, Fıkıh, Hadis ve Mevhibe.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, Kâhire, Mektebetü Vehbe, 1996, s. 606-607.

¹⁶⁸ Râgıb el-İsfehânî'nin yapmış olduğu tasnifte yer verdiği ilimler şunlardır: İlm-i Lügat, İlm-i İştikak, İlm-i Nahiv, İlm-i Kıraat, İlm-i Âsar ve Ahbâr, İlm-i Sünen, İlm-i Fıkıh ve Zühed, İlm-i Kelam, İlm-i Mevhibe. Bkz.: Râgıb el-İsfehânî, *Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr*, 94-96.

¹⁶⁹ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru'l-Bahri'l-muhîd*, I, 105-109.

¹⁷⁰ Ebü's-Senâ Şemseddin el-İsfehânî, *Envâru'l-hakâik fî ilmi't-tefsîr*, Süleymaniye Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 45, vr.36a-b; Kâfiyeci, *et-Tefsîr*, s. 49-51; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1209-1212; Taşköprizâde Mehmed Efendi, *Mevzû'âtü'l-ulûm*, İstanbul, Dersaadet, 1313, II, 237-239; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I, 433.

Modern döneme gelindiğinde İslam dünyasının Batı karşısındaki siyasi geri kalmışlığı ve mağlubiyetinin faturası geleneksel İslam düşünce sistemine çıkarılmış ve yeni yöntem arayışlarına girilmiştir. Bu dönemde özellikle modern aklın, geleneğin taklidinden kurtulup doğrudan aslı kaynaklardan beslenmesi gerektiğine sıklıkla vurgu yapılmıştır. Elbette dinin en temel kaynağını konu edinen tefsir ilmi de bu akımlardan kendi payına düşeni almıştır. Başta Muhammed Abduh olmak üzere bu dönemde İslam düşüncesinin yenilenmesi gerektiğini ileri süren mütefekkirler tefsir ilminin kelam, fıkıh ve tasavvuf gibi gelenekte nassı yorumlayan disiplinlerden arındırma çabası içerisine girmişlerdir. Bunun yanı sıra Kur’ân metni üzerinden yürütülen derin dil analizlerine karşı olan bu alimler sarf, nahiv ve belagati tefsirin yararlandığı ilimlerin kapsamına dahil etmemişler Kur’ân ayetlerini belli ana konular üzerinden yüzeysel olarak açıklamaya çalışmışlardır.¹⁷¹

İbn Âşûr’a gelince o, tefsir mukaddimelerinin ikincisinde modern dönemde ortaya çıkan tartışmaların aksine tıpkı klasik kaynaklarda görüldüğü üzere tefsir ilminin tedvinini esnasında belli disiplinlerden yararlanıldığına dikkat çekmekte ve bu ilimlerin tefsirle ilişkisi hakkında açıklamalar yapmaktadır. Konuyu “istimdâd” kavramı üzerinden ele alan İbn Âşûr, söz konusu kavramla ilgili klasik kaynaklarda rastlamadığımız betimsel bir tanımla konuya giriş yapmaktadır. İbn Âşûr, “ilmin istimdâdı” tabirinden maksadın, bir ilmin meselelerinin o ilmi tedvin edenler nezdinde daha önceden var olan birtakım malumata dayandırılarak çözüme kavuşturulması olduğunu bildirmektedir. İbn Âşûr’un burada önemle üzerinde durduğu konu, kendisinden istimdâd edilen bilgilerin söz konusu ilmin tedvin edilışinden önce var ve biliniyor olmasıdır. Zira İbn Âşûr’a göre ancak bu şekilde bir ilme dair meseleleri bir araya getirenler tedvin işini hakkıyla yerine getirmiş olurlar. Bir ilmin tedvininde kendisinden önce var olan birtakım bilgilerin dikkate alınması, ilimler terminolojisinde “istimdâd” diye isimlendirilmektedir. Bu isimlendirmede bahse konu

¹⁷¹ Tefsirin yararlandığı ilimler bağlamında klasik ve modern dönemde yapılan tasnifler ve bu tasnifler arasındaki dönemsel değişimlere dair geniş bilgi ve değerlendirmeler için Bkz.: Koçyiğit, **Müfessirin Nitelikleri Üzerine**, s. 125-192; Kaya, “Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-”, **Marife**, s. 9-31; Büyük, “Tefsirde İstimdâd: Klasik Dönemde Tefsirin İlişkili Görüldüğü İlimler”, **Trabzon İlahiyat Dergisi**, s. 377.

olan ilmin kendisinden önce var olan bilgilere duyduğu ihtiyaç, bir nevi yardım talebinde bulunmaya benzetilmektedir. Nitekim daha önce de ifade edildiği üzere “istimdâd” kelimesi sözlük anlamı itibariyle “yardım, destek” anlamına gelen مدد/meded mastarından türetilmektedir.¹⁷²

İbn Âşûr’a göre bir ilmin istimdâdına dahil olacak bilgilerin sadece o ilmin tedvin edilişinden önce varlık gösterip biliniyor olması yeterli değildir. Bahse konu olan bilgilerin bunun yanı sıra söz konusu ilmin ayakta durmasını sağlamak gibi bir işleve de sahip olması gerekmektedir. Dolayısıyla İbn Âşûr’a göre, bir ilmî disiplin içerisinde o ilmin incelediği konuyla ilgili ortaya konulan her türlü bilgi, söz konusu ilmin istimdâdına dahil edilemez ve bir ilimde meselenin daha iyi anlaşılması için farklı ilmî disiplinler içerisinde ele alınan tartışmalara yer verilmesi, bahse konu olan ilmin bu bilgilerden istimdâd ettiği anlamına gelmez. Fahreddin er-Râzî’nin *Mefâtîhu’l-gayb* adlı eserinde birçok konuda vermiş olduğu detaylı bilgiler bu hususa örnek teşkil eder. Bu bilgiler tefsirin istimdâdına dahil değildir; zira bu tür bilgilerin hiçbir şekilde sınırlandırılması mümkün olmadığı gibi belli kural ve kaidelerle disipline edilmeleri de imkansızdır. Aksine bu tür açıklamalar göreceli olarak müfessirin bilgi birikiminin genişliği ve söz sahibi olduğu alanların çeşitliliğine göre farklılık arz eder.¹⁷³

İbn Âşûr, istimdâd konusunda yapmış olduğu bu genel girişten sonra tefsir ilminin tedvininde yararlanılan ilimleri şöyle sıralamaktadır: Arap dili bilgisi, rivayet bilgisi, Arap tarihine dair bazı haberler ve fıkıh usulü ayrıca kimilerine göre de kelim ve kıraat bilgisi.

A) ARAP DİLİ BİLGİSİ

İbn Âşûr, tefsirin müdevven bir ilim olarak ortaya çıkmasına katkı sağlayan ilimlerin başında Arap diline dair bilgileri zikretmektedir. Bilindiği üzere Kur’ân-ı Kerim her şeyden önce Arap toplumunun dil ve kültür havzası içerisinde nazil olmuş ve kendisiyle muhataplara ulaştırılmak istenen mesajlar bu toplumun dili ve kültürü üzerinden aktarılmıştır. Bu sebeple İslam alimleri Kur’ân’ı anlamada özellikle nüzule

¹⁷² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 18.

¹⁷³ A.e., I, 18.

şahit olan Arap toplumunun dil ve kültürüne dair bilgilere büyük ehemmiyet atfetmişlerdir. İbn Âşûr'a göre de Arap dili bilgisinden maksat, Kur'ân'ın nüzulüne şahit olan Arapların günlük hayatlarında kullandıkları veya şiir ve hitabe gibi edebi eserlerinde yer verdikleri ifadelerdir. Bu bilgilerin müfessir tarafından tıpkı nüzule şahit olan Araplarda olduğu gibi tabii yollarla elde edilmesi ile sonradan bu Araplarla görüşüp hoca-talebe ilişkisi içerisinde veya bu konuda yazılmış eserler üzerinde araştırmalar yapmak suretiyle elde edilmesi arasında bir ayrım gözetilmemiştir.

İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın Arapça indirilmesi onun Arap dilinin kuralları çerçevesinde anlaşılmasını zorunlu kılmaktadır. Nitekim Arap diline dair belirli kurallar olmasaydı doğuştan bu dili bilmeyenlerin Kur'ân'ı anlamaları da mümkün olmazdı. Burada Arap dil kurallarına dair bilgi sahibi olmaktan maksat, onu bütün yönleriyle tanıtan şu beş temel bilgiye/ilme vakıf olmaktır: Lügat, Sarf, Nahiv, Me'ânî ve Beyân. Şiir ve hitabelerindeki edebî ifade ve üslupları ile delaleti kapalı olan bazı ayetlerin manaları hakkında bizzat dilciler tarafından ortaya konulan ve tefsir kabilinden değerlendirilen anlamlar da bu kapsama dahil edilir.¹⁷⁴

İslam alimleri Kur'ân ayetlerinin anlaşılması ve açıklanması konusunda her şeyden önce Arap diline vukufiyet kesbedilmesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Tabiîn neslinin önde gelen müfessirlerinden Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) "Allah'a, Peygambere ve Ahiret gününe iman eden bir kimse için Arapçayı bilmeden Kelamullah hakkında söz söylemesi helal olmaz."¹⁷⁵ sözüyle Arap dili bilgisinin tefsir için ne büyük önem taşıdığına işaret etmektedir. İmam Malik de Arapça bilmeden

¹⁷⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 18; Öte yandan İbn Haldun bu görüşün aksini iddia etmekte ve Arap olmayanların Araçayı ana dili gibi öğrenmelerinin mümkün olmadığı beyan etmektedir. Ona göre lügat bilgisi, dile ait bir melekedir. Şayet bir kimsenin dilinde ucmelik yani gayr-ı Arabî unsurlar meleke halinde yerleşirse o kimse Arap dilinde geri durumda kalır ve bu geri kalmışlığı telafi etmesi mümkün değildir. Bu kimseler Arapça kelimeleri eksiksiz ve tabii olarak telaffuz edemez. Cümleleri yerli yerinde kullanamaz ve asla bu dili ana dili gibi konuşamaz. Bundan dolayı Arap olmayan alimlerin, derslerinde takip ettikleri kitapları doğrudan tefsir etmeyip öncelikle metni yüksek sesle okuyup lafız düzeyde onu anlama çabasına giriştikleri görülür. Halbuki dilde meleke sahibi olanlar bundan uzak dururlar. Zira bunların melekeleri, yazıdan kelimelere, kelimelerden manaya intikal konusunda fitri bir özellik halini almış ve kendileri ile manalar arasındaki perdeler ortadan kalkmıştır. Bu durum ister Türk ister İranlı, isterse Rum veya Berberî olsun ana dili Arapça olmayan bütün milletlere teşmil edilmesi mümkün bir haldir. İbn Haldun, **Mukaddime**, s. 997.

¹⁷⁵ Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 427; Süyûtî, **el-İtkân**, II, 1209.

tefsire kalkışan kimsenin cezalandırılması gerektiğini bildirmekte ve hiçbir müfessirin bu ilimden bigâne olamayacağını altını çizmektedir.¹⁷⁶ Zemahşerî ise konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Allah’ın şu eşsiz kitabını ve mu’ciz kelamını tefsir edecek bir kimsenin, Kur’ân nazmındaki güzellikleri, edebi ifadelerdeki kemâlâtı ve muhataplarına her türlü eleştirilerden uzak bir biçimde yapmış olduğu meydan okumaları [yapacağı açıklamalara] yansıtmayı gerekir. Şayet müfessir daha kelimelerin dildeki karşılıklarına bile dikkat etmiyorsa Kur’ân nazmı ve belagatinin inceliklerini gözetmekten haydi haydi uzaktadır.”¹⁷⁷

1) Lügat-Sarf-Nahiv Bilgisi

Tefsir ilminin tedvinine en fazla katkı sağlayan ilimlerin başında Kur’ân elfazını konu edinen ilimler gelmekte ve bu ilimlerin de başını lügat ilmi çekmektedir. Lügat ilmi vaz’ edilişi itibarıyla lafızların müfret hallerini ve delalet ettiği anlamları açıklayan ilimdir.¹⁷⁸ Arapçada lügat ilmiyle ilgili ilk çalışmaların Asr-ı saâdet’te sahabenin Hz. Peygamber’e Kur’ân’da geçen bazı kelimelerin anlamlarını sormasıyla başladığı bildirilmiştir. Sahabe devrinde de bu tür faaliyetler artarak devam etmiş ve ashab arasında bazı isimler lügat bilgisiyle temayüz etmiştir. Kuşkusuz bu isimlerin başında Abdullah b. Abbas (r.a.) gelmektedir. Konuyla ilgili nakledilen en meşhur hadise İbn Abbas’ın (r.a.) Nâfi’ b. Ezrak’la (ö. 65/685) arasında geçen bir münazaradır. Rivayete göre Nâfi’ Kur’ân’da geçen ve anlamı herkesçe malum olmayan 200 garib kelime hakkında İbn Abbas’a (r.a.) sorular yöneltilmiş İbn Abbas (r.a.) da bu soruların her birisine cahiliye devrinin önde gelen ediplerinin şiirleriyle karşılık vermiştir.¹⁷⁹ Gerek fetihler gerekse ticari ilişkiler sayesinde Arapların farklı toplumlarla karşılaşması; Arap diline yeni kelimelerin girmesi, bazı kelimelerin anlam daralmasına uğraması ve bazılarının tamamen unutulması sonucunu doğurmuştur. Bunun üzerine

¹⁷⁶ Beyhakî, *Şuabü’l-îmân*, III, 543.

¹⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 186

¹⁷⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-mufessirûn*, I, 266.

¹⁷⁹ İsmail L. Çakan, Muhammed Eroğlu, “Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV, 1988, I, 79. İbn Abbas (r.a.) ile Nâfi’ b. Ezrak arasında geçen bu münazarayı Süyûtî Taberânî kanalıyla nakletmektedir. Konuyla ilgili detaylı bilgi için Bkz.: Süyûtî, *el-İtkân*, I, 383-416.

hicri II. asırda Halil b. Ahmed, Kisâî, Asmaî ve Cevherî gibi önde gelen dil alimleri Arapçadaki doğru ve yanlış kullanımları derleyerek lügat ilminin tedvinini gerçekleştirmişlerdir.¹⁸⁰

Tefsir-lügat ilişkisi bağlamında İbn Âşûr, tefsirin iki asli işlevinden birisinin lafzî tarif olduğunu; tefsire ayette geçen kelimelerin ıstikak ve sözlük anlamlarını tespit etmekle başlanıldığını bildirmektedir.¹⁸¹ Nitekim lügat ilmi, başta tefsir olmak üzere bütün İslami ilimler için bir binanın tuğlası gibidir. Nasıl ki tuğlası örülmeden bir bina yapılamazsa ayette geçen kelimelerin sözlük anlamlarını bilinmeden de tefsir yapılması mümkün değildir. Bu açıdan lügat ilmi, bütün şer'î ilimler için vazgeçilmez bir ehemmiyeti haizdir.¹⁸² İslam alimleri özellikle tefsir ilmi bağlamında lügat ilmine dair yüzeysel bilgiyi yeterli görmemişler; müfessirin çokanlamlı kelimelerin anlamlarından sadece birisini bilip diğerlerinden habersiz olmasının, muradı doğru tespit edememesine yol açabileceğini bildirmişlerdir.¹⁸³ Yine birçok âlim, iyi bir lügat bilgisine sahip olmadan tefsire girişilmesinin doğru olmayacağına dikkat çekmiştir.¹⁸⁴ İbn Âşûr da tefsir ile lügat ilmi arasındaki bu sıkı ilişkiye istinaden, kaleme aldığı tefsirin girişinde bir yöntem olarak öncelikle her kelimenin sözlük anlamını açıklamaya ihtimam gösterdiğinin altını çizmektedir.¹⁸⁵

Tefsirin tedvin edilişine katkı sunan lafzî ilimlerden bir diğeri sarf ilmidir. Sarf ilmi konusu itibariyle Arapçada kelime kalıplarını ve kelimelerin i'rab ve bina dışındaki hallerini araştıran bir ilim şeklinde tanımlanır. Kelimelerin içinde bulunduğu vezinler, asıl veya türetilmiş kelimelerin başka formlara nasıl taşındığı ve müfret lafızların hangi vecihle çoğul hale getirildiği bu ilim sayesinde bilinir.¹⁸⁶ Sarf ilmi nazari ve ameli olmak üzere ikiye ayrılır. Ameli sarf kelimenin kökünün (mastar veya mazi) değişik isim ve fiil kalıplarına konularak çekimlenmesidir. Nazari sarf ise

¹⁸⁰ İsmail Durmuş, "Sözlük", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 2009, XXXVII, 398.

¹⁸¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 12.

¹⁸² Râgıb el-İsfahânî, "Mukaddime", **Müfredât**, s. 54-55.

¹⁸³ Süyûtî, **el-İtkân**, II, 1209; Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-mufessirîn**, I, 266.

¹⁸⁴ Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 427.

¹⁸⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 8.

¹⁸⁶ Ömer Nasûhi Bilmen, **Büyük Tefsir Tarihi**, İstanbul, Bilmen Yayınevi, 1973, I, 125.

kelimelerin mureb veya mebni oluşu dışındaki hallerinin belli kaideler çerçevesinde incelenmesidir. Erken dönem dil alimleri sarf ve nahiv ilimlerini bir bütün kabul ederek kaleme aldıkları eserlerde başlıklar altında bu ilmin meselelerine yer vermişlerdir. Sarf ilminin konuları ilk defa Ebû Osman el-Mâzinî (ö. 249/863) tarafından müstakil olarak ele alıp tedvin edilmiştir. Mâzinî, *et-Tasrîf* adlı eserinde daha önce Sîbeveyhi tarafından dağınık bir biçimde ele alınan sarf konularını bir araya getirmiş ve belli bir tasnife tabi tutmuştur.¹⁸⁷

Sarf ilmi İslâmî ilimler içerisinde özellikle dil ve tefsir alanına önemli katkılar sunmaktadır. Bu ilim sayesinde Arapçada tek anlamlı bir kelimedenden çeşitli anlamlar ve farklı yeni kelimeler türetmek mümkündür. Bu yönüyle sarf ilminin sözcük bilgisi bakımından Arap diline sağlamış olduğu katkı başka hiçbir ilimle mukayese edilemez. Sarf ilminin gerek Arap dili gerekse sair İslâmî ilimler nezdindeki ehemmiyetine binaen İbn Fâris (ö. 395/1004) bu ilimde nasibi olmayanın, ilimlerin büyük bir kısmını elinden kaçırdığını ifade etmektedir. Bir ismin veya fiilin hangi vezinde türetildiği ve ne anlamlara geldiği sarf ilmi sayesinde bilinir. Örneğin; وجد/vecde fiilini ele alacak olursak bu kelimenin ilk bakışta ne anlama geldiği bilinmeyen, farklı anlamları muhtemel müphem bir fiil olduğu görülecektir. Zira bu fiil mazi fiil formunda “buldu, gördü, kızdı ve üzüldü” gibi farklı anlamlara gelmektedir. Cümle içerisinde bu fiilin hangi anlamda kullanıldığı ancak sarf ilmi sayesinde kelimenin mastarına ulaşılarak bilinir. Buna göre söz konusu fiil وجود/vücûd mastarıyla birlikte kullanıldığında bulmak ve görmek, موجودة/mevcide mastarıyla kızmak, وجد/vecd mastarıyla ise üzülmek anlamına gelir.¹⁸⁸

Sarf ilminden nasibi olmayan bazı kimseler “يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أَنَسٍ بِإِمَامِهِمْ” ayet kesitinde geçen إمام/imâm kelimesinin “anne” anlamına gelen أم/umm kelimesinden çoğul formunda türetildiğini belirterek mahşerde herkesin annesine nispetle çağrılacağını ileri sürmüşlerdir. Zemahşerî bu görüşün tefsire sonradan sokuşturulan

¹⁸⁷ Hulusi Kılıç, “Sarf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV, 2009, XXXVI, 136.

¹⁸⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 434.

bidatlerden olduğunu belirterek bu iddianın lafza uygun olmadığını bildirir.¹⁸⁹ Zira إم/imm kelimesi “yönetmek, önderlik etmek” anlamına gelen إم/emme fiilinden türetilen bir isim iken “ana” anlamındaki أم/umm kelimesinin çoğulu أمهات/ummehât şeklinde gelmektedir. Süyûtî de bu hatanın kelime çekimleri konusundaki bilgisizlikten kaynaklandığının altını çizmektedir.¹⁹⁰

Tefsir ilminin tedvininde kendisinden önemli derecede istifade edilen lafzi ilimlerden bir diğeri nahiv ilmidir. Nahiv Arapçada kelimelerin cümle içerisindeki dizilimlerini ve buna bağlı olarak kelime sonlarındaki harflerin hallerinin değişimini konu edinen bir ilimdir. Sözlükte “yönelmek, izini takip etmek” anlamına gelen نحو/nahv kelimesinin Arap dilinin kural ve kaidelerini karşılayan bir kavram olarak kullanılması, Hz. Ali’ye (r.a.) dayandırılmaktadır. Hz. Ali (r.a.) Arap toplumunda dilin yanlış kullanımlarının (lahn) artışı önlemek ve yeni Müslüman olan toplumların İslam’ı asli kaynaklarından öğrenebilmelerini sağlamak için talebesi Ebü’l-Esved ed-Düelî’ye (ö. 69/688) genel bir taslak sunarak bu taslağa göre dil kaidelerini bir araya getirmesini emretmiştir. (Ünhu hâze’n-naḥve) Buna istinaden nahiv ilminin tedvin fikrini ilk ileri süren Hz. Ali (r.a.), tedvin işini ilk gerçekleştiren ise Ebü’l-Esved ed-Düelî olduğu kabul edilir.¹⁹¹ Daha sonra Halil b. Ahmed (ö. 175/791) Deüli’nin bir araya getirdiği nahiv meselelerini belli başlıklar altında toplayarak tasnif etmiş ve talebesi Sîbeveyhi tarafından bu başlıklar içerisindeki eksik konular tamamlanarak nahiv ilminin tedvin süreci nihayete erdirilmiştir. Sîbeveyhi’nin *el-Kitâb* ismiyle kaleme aldığı bu eser günümüze ulaşan en eski ve konu başlıkları büyük oranda derli toplu ilk nahiv kaynağı kabul edilir.¹⁹²

Arapçayı sonradan öğrenen toplumların nahiv bilgisine sahip olmadan müfred lafızların cümle içerisindeki dizilimiyle ortaya konulmak istenen anlamları tam olarak idrak etmeleri mümkün değildir. Bir fiil cümlesinde fiil, fail ve mefule dair bilgiler ancak nahiv sayesinde elde edilir. Dolayısıyla fiil cümlesinde eylemin ne olduğu, kim tarafından yapıldığı, neye/kime tesir ettiği ve ne zaman ve nerede gerçekleştiği ancak

¹⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 537.

¹⁹⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1210.

¹⁹¹ Çetin, “Arap”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, III, 296.

¹⁹² İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 1004; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 125; İsmail Durmuş, “Nahiv”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXII, 300;

nahiv ilminin kaidelerini bilmekle tespit edilir. Aynı durum isim cümleleri için de geçerlidir. Bir isim cümlesinde haberin/yargının ne olduğu ve kim/ne hakkında vuku bulduğu ancak nahiv ilmi sayesinde bilinir. Buna istinaden Kur’ân ayetlerini açıklama çabasına girecek herkesin kelimelerin vaz’î anlamları ve vezinlerini konu eden lügat ve sarf ilminin yanı sıra mutlaka kelimelerin cümle içerisindeki dizilimine bağlı olarak son hareketlerin değişimini inceleyen nahiv ilmine dair de ihtiyaç duyulan ilmi birikimi elde etmeleri gerekmektedir.¹⁹³

İslam alimleri Kur’ân’ın doğru anlaşılması konusunda sağladığı önemli katkılardan dolayı nahiv kaidelerinin öğrenimine büyük önem vermişler ve insanları bu yönde teşvik etmişlerdir. Bu kapsamda tabîînin büyüklerinden Hasan-ı Basrî’ye (ö. 110/728) bir adamın sırf güzel konuşmak ve Kur’ân’ı doğru okuyup anlamak için nahiv öğrendiği bildirildiğinde, o bu davranışı onaylayarak “Adam öğrenimine devam etsin çünkü kişi bir ayeti okur da onu yanlış anlarsa bu ayet o kişiyi helake sürükleyebilir.” demiştir.¹⁹⁴ Yine Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705) “Sünnetleri ve farzları öğrendiğiniz gibi nahiv ilmini de öğreniniz” sözüyle tebaasından ilimle iştiğal edenleri bu ilme teşvik etmiş, Hammâd b. Seleme (ö. 167/784) de nahiv bilmeden hadis öğrenenleri boynunda içi boş yem torbası olan merkeplere benzeterek bahse konu olan ilmin dini ilimler içerisindeki önemine işaret etmiştir.¹⁹⁵ Öte yandan nahiv bilgisinden yoksun kimselerden bazen ayetlerin anlamını değiştirecek okuyuşların sadır olması bu ilmin, tefsirin yanı sıra kıraat açısından da önemli olduğunu gözler önüne sermektedir. Nitekim bir rivayette Ebü’l-Esved ed-Düelî’nin sokakta karşılaştığı bir adamın “إن الله بريء من المشركين ورسوله”¹⁹⁶ ayetinde geçen “رسوله” kelimesindeki i’rab hareketini cerr okuduğuna şahit olduğu, bunun üzerine Basra valisi Ziyad b. Sümeyye’nin (ö. 53/673) huzuruna çıkıp daha önceden kendisine teklif ettiği Kur’ân’ı harekeleme önerisini kabul ettiği bildirilmektedir. Zira “Allah ve resulü müşriklerden uzaktır” anlamına gelen bu ayet, adamın okuyuşundaki i’rab hatası

¹⁹³ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 439.

¹⁹⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1209-1210.

¹⁹⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an*, I, 43.

¹⁹⁶ Tevbe Sûresi 9/3.

sebebiyle “Allah müşriklerden ve resulünden uzaktır” şeklinde dinin esaslarıyla çelişen bir anlama dönüşmüş ve bu durum Düelî’yi ziyadesiyle rahatsız etmiştir.¹⁹⁷

2) Beyân-Meânî Bilgisi

Beyan edebî bir terim olarak, bir lafızdan kast olunan manayı açığa kavuşturmak için ihtiyaç duyulan melekeyi kazandıran; duygu ve düşünceleri farklı yollarla açıklamayı sağlayan belli usul ve kaidelerden bahseden ilimdir.¹⁹⁸ Meânî ise sözün yerli yerinde kullanılma (muktezâ-i hâle uygun) şartlarını veya sözü yerine ve duruma göre uyarlama ilkelerini inceleyen ilimdir.¹⁹⁹ Dolayısıyla meânî ilmi sözün nasıl yerli yerinde söyleneceğini konu edinirken beyân ilmi nasıl daha etkili bir biçimde ortaya konulacağını araştırır.²⁰⁰

Arapçada beyan ve meânî bilgisi belagat ilmi kapsamında ele alınmaktadır. Belagat kısaca “halin gereklerine uygun biçimde söz söylemek” şeklinde tanımlanır. Belagat ilminin tarihsel gelişimi “meleke” ve “müdevven ilim” şeklinde iki başlık altında incelenir. Meleke olarak belagat, bir düşüncenin gerek yazılı gerekse sözlü olarak yerli yerinde ifade edilmesidir. Bu yönüyle belagat Allah’ın (c.c.) insana doğuştan bahşettiği fitrî bir yetenek/melekedir. Nitekim Rahmân sûresinin ilk ayetlerinde bu hakikate işaretle “Rahmân, Kur’ân’ı öğretti, insanı yarattı, ona beyânı öğretti.”²⁰¹ buyrulmaktadır. Buradan hareketle belagatin, henüz müdevven bir ilim olmadan önce de fitrî bir yetenek olarak meleke halinde şair, yazar ve hatiplerin edebî eserlerinde ve hatta halkın günlük kullanımlarında var olduğunu söylemek mümkündür. Belagat, İbn Mukaffâ’dan (ö. 142/759) Rummânî’ye (ö. 384/994) gelinceye kadar bu şekilde yani bir meleke olarak tavsif edilmiştir.²⁰² Müstakil müdevven bir ilim olarak belagat, “sözün düzgün ve yerinde ifade edilmesini sağlayan usul ve kaideleri konu edinen ilim” şeklinde tanımlanır ve temel konuları beyân meânî ve bedî’ olmak üzere üç ana bölümde incelenir.²⁰³ Belagat ilminin kendine ait

¹⁹⁷ Zürcânî, *Menâhil*, I, 482.

¹⁹⁸ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Beyân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV, 1992, VI, 22.

¹⁹⁹ İsmail Durmuş, “Meânî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, TDV, 2003, XVIII, 204.

²⁰⁰ Bulut, *Belagat Terimleri Sözlüğü*, s. 45.

²⁰¹ Rahmân Sûresi 55/1-4.

²⁰² Hulusi Kılıç, “Belagat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, V, 380.

²⁰³ Bulut, *Belagat Terimleri Sözlüğü*, s. 43.

kavramlar geliştirerek sistematik bir hal alması hicri IV. asra kadar uzanmaktadır. Bu açıdan Arap dili ve edebiyatı içerisinde en geç tedvin edilen ilmin belagat olduğunu söylemek mümkündür. Câhiz ve İbn Mu'tez ile başlayan tedvin çalışmaları Ebû Hilal el-Askerî (ö. 337/948), İbn Reşîk (ö. 463/1070) ve İbn Sinân el-Hafâcî'nin (ö. 466/1073) eserleri ile birlikte ilk meyvelerini vermeye başlamış Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078) *Esrârü'l-belâga* ve *Delâilü'l-i'câz* adlı eserleriyle zirveye ulaşmıştır.²⁰⁴

Dinî/şerî ilimler içerisinde belagat ilmiyle en çok irtibatlı olan ve araştırma konuları itibariyle ondan en ziyade istifade eden ilim kuşkusuz tefsirdir. Zira belagat ilmi tefsirin araştırma konusu olan Kur'an-ı Kerim'in en önemli hususiyetlerinden birisi olan i'câz vecihlerini bütün yönleriyle ele alıp inceleyen yegâne ilimdir.²⁰⁵ Bu ilmin sistematik hale getirilmesinde ve diğer ilimlerden bağımsız müstakil olarak tedvin edilmesinde Kur'an'ın i'câz tartışmalarının etkin rol üstlendiğini söylemek mümkündür. Belagat alanında ilk müstakil tedvin çalışmasını yapan Câhiz'in kaleme aldığı *Kitâbu Âyi'l-Kur'an* ve *Risâle fi'l-belâga ve'l-icâz* adlı eserlerde belagat konuları incelenmekle birlikte esasen Arap dilinin sahip olduğu edebi incelikler üzerinden Kur'an'ın mu'ciz oluşuna vurgu yapılması bu açıdan önemlidir. Câhiz -maalesef günümüze ulaşmayan- *Nazmü'l-Kur'an* adlı eserinde²⁰⁶ bu konuyu müstakil olarak ele almakta Kur'an'ın i'câzının kendisinden kaynaklanmadığını ve harici bir etkene bağlı olduğunu ileri süren hocası Nazzâm'a (ö. 231/845) karşı i'câzın Kur'an'ın edebî anlatımında olduğunu savunmaktadır.²⁰⁷ Kur'an'la belagat arasındaki bu yakın ilişkiye istinaden İslam alimleri söz konusu ilmin esası kabul edilen beyân ve meânî

²⁰⁴ Kılıç, "Belagat", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, V, 382; M. Akif Özdoğan, "Belagatın Sistematize Edilmesinde es-Sekkâkî ve el-Kazvînî'nin Rolü", **Dinbilimleri Akademik Araştırmaları Dergisi**, 2002, C. II, No: 4, s. 97-98. Ayrıca belagat ilminin ortaya çıkışı ve tarihsel gelişimi hakkında detaylı bilgi için Bkz.: Mâzin el-Mübârek, **el-Mûcez fi târihi'l-belâga**, Dimeşk, Dâru'l-Fikr, 1981; Abdulkadir Hüseyin, **el-Muhtasar fi târihi'l-belâga**, Kahire, Dâru'l-Garib, 2001; Abdülaziz Atik, **Fî tarihi'l-belagati'l-Arabiyye**, Beyrut, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, t.y.

²⁰⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, s. 1012.

²⁰⁶ İbn Nedîm, **Fihrist**, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1997, s. 58; Sedat Şensoy, "Nazmü'l-Kur'an", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 2006, XXXII, 464.

²⁰⁷ Konuyla ilgili detaylı bilgi için Bkz.: Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, XXXVI, İstanbul, TDV, 2009, 140-141.

konularını “ilmu delâilî'l-i'câz” yani “[Kur'ân'ın] i'câz delillerinin bilgisi” başlığı altında incelemişler ve özellikle bu iki konuda (beyân ve meânî) derin bilgi sahibi olmayanların kesinlikle tefsire yönelmemeleri konusunda uyarıda bulunmuşlardır.²⁰⁸

İbn Âşûr nazarında belagat ilminin esasını teşkil eden beyan ve meânî bilgisi, Kur'ân belagatinin inceliklerini, ayetlerdeki çoklu anlamları ve Kur'ân'ın i'câz yönlerini açığa çıkarması bakımından tefsirin çokça istifade ettiği ilimlerdenidir. Hatta beyan ve meânî, tefsirin müstakil bir ilim olarak tedvin edilmişinde esas aldığı ilimler arasında yer almaktadır. Nitekim Kur'ân'ın aslî gayelerinden birisi olan i'câz vecihlerinin başında belagat ve fesahat incelikleri gelmektedir. Yukarıda da işaret edildiği üzere belagat ilmi Kur'ân'ın bu yöndeki inceliklerini konu edinip açığa çıkarmak için tedvin edilmiştir.²⁰⁹ Dolayısıyla İbn Âşûr'a göre müfessirin Kur'ân ayetlerini açıklarken beyân ve meânî konuları üzerinden Kur'ân'ın i'câz yönlerini konu edinen belagat ilmini göz ardı etmesi düşünülemez.

İbn Âşûr, konuyla ilgili Zemahşerî'ye atıfta bulunarak tefsir ile belagat ilimleri arasındaki sıkı ilişkiye işaret etmekte; başka alanlarda yeterli bilgi sahibi olan kimselerin bile belagat ilminde uzmanlaşmadan tefsir sahasında görüş bildiremeyeceğine dikkat çekmektedir. Örneğin; bir kimse, fıkıh, kelam, tarih, mevize, nahiv, lügat gibi alanlarda engin bir bilgi birikimine sahibi olsa hatta bu konularda yaşamış olduğu dönemin en önde gelen alimi olarak görülse bile beyan ve meânî ilimlerine tam vukûfiyet kesbetmeden tefsir sahasında ilerlemesi ve ayetlerde murad olunan manaları hakkıyla kavraması mümkün değildir. Zira tefsir ilmi elde edilmesi en zor olan, insan zihnini eşsiz nüktelerle ve esrarengiz yönleri ile çepeçevre kuşatan ve bilgi dağarcığının gelişmesinde son derece katkı sağlayan bir ilimdir.²¹⁰ Zemahşerî ez-Zümer 39/67. ayetin tefsirinde beyan ilmini kast ederek konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Buna benzer, Kur'ân'da yer alan nice ayetler ve Hz. Peygamber'e (s.a.s.) isnad edilen nice hadisler kuru teviller ve eskimiş tevcihlerle

²⁰⁸ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 19.

²⁰⁹ **A.e.**, I, 106.

²¹⁰ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, 96.

heder edilmiştir. Zira [bu ayet ve hadisleri] tevile kalkışanlar, bu ilim (beyân) hakkında doğru dürüst bilgi sahibi değillerdir.”²¹¹ Zemahşerî’ye göre Kur’ân-ı Kerim’de müteşabih ayetlerin doğru anlaşılmasına en çok katkı sağlayan ilim beyan ilmidir. Zira müteşabih ayetlerde yer alan ifadeler genellikle Allah teâlâ hakkında kullanılması muhal olan ve hakikati tam olarak yansıtmayan; ancak buna rağmen muhatabın zihninde belli bir tasavvur oluşturan hayali tasvirlerdir. Bu tasvirlerle neyin kastedildiğini anlamanın yolu ise ancak beyan bilgisine sahip olmaktan geçmektedir.²¹²

Belagat ilminin konularının düzenlenmesi ve sistematik hale gelmesinde önemli katkılar sunan Sekkâkî de tefsir-belagat ilişkisini Kur’ân’ın i’câzı bağlamında değerlendirmektedir. Sekkâkî’ye göre i’câz hissedilip tanımlanması mümkün olmayan bir yapıya sahiptir. Tıpkı bir şiirin ölçülerinin yerli yerinde olması veya kulağa tatlı bir seda bırakmasının idrak edilmesi fakat tanımlanamaması gibi... Burada i’câzın idrak edilebilmesinin tek yolu zevk-i selim sahibi olmaktır. Kişi de ancak bu iki ilme (yani beyân ve meânî) uzun yıllar hizmet ederek ve bu ilimlerde derinleşmekle zevk-i selim sahibi olabilir.²¹³ *Miftâh* şarihlerinden Teftazânî, konuya ilişkin yapmış olduğu değerlendirmede akılla idrak edilebilen her şeyin bir şekilde tabir edilebilir olduğunu ancak i’câz söz konusu olduğunda durumun farklılaştığını vurgulamaktadır. Nitekim Teftazânî’ye göre i’câzın idrak edilmesini sağlayan zevk-i selîm şayet Allah tarafından doğuştan bahşedilen bir meziyyet ve nitelik ise Sekkâkî’ye hak verilebilir; yani i’câzın idrak edilip tabir edilemez olduğu kabul edilebilir fakat bunun kesbî bir özellik olduğu

²¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 322.

²¹² *A.e.*, V, 321. Öte yandan yine Zemahşerî’nin açıklamalarına dayanarak Kur’ân müfredatına dair yeterli donanıma sahip olmayan kimselerin Kur’ân nazmı ve belagatinin sahip olduğu incelikleri idrak etmelerinin imkân dahilinde olmadığını daha önce beyan etmiştik.

²¹³ Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, s. 416. Ayrıca İbn Ebû Hadîd (ö. 656/1258) Sekkâkî’nin burada zevk-i selimin idrak edilip tanımlanamaması konusunda yapmış olduğu benzetmeyi bir adım daha ileri götürerek şöyle bir temsille anlatmaktadır: “Yan yana oturmuş iki dilber görsen; bunların biri orta boylu, ince burunlu yuvarlak yanaklı, kudretten sürmeli gözlü, gayet parlak ve zarif dişli, ince dudaklı, beyaz ve pembeye yakın renkli; diğeri ise bu çeşitli niteliklerden bir derece aşağı ancak buna rağmen gönülleri ele geçirmiş, kalpleri etkilemiştir. Bakışları sevimli olduğundan bir derece daha yukarıdır.” İşte buradaki tercih anlaşılır ancak anlatılamaz. Bütün üstün meziyetlerine rağmen neden birincisi değil de ikincisi göze daha hoş gelir, gönül neden ikinciye meyleder sorusunuz cevabı yoktur. Bkz.: Süyutî, *el-İtkân*, II, 1210-1211; Cevdet Bey, *Tefsir Tarihi ve Usulü*, s. 41.

varsayılırsa bahse konu olan iki ilim üzerinde uzun araştırmalar yaparak i'câzın idrak edilmesi de mümkün olur.²¹⁴ *Miftâh* şarihlerinden Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye (ö. 816/413) göre ise Sekkâkî burada i'câzın idrak edildiği şekliyle tanımlanmasının mümkün olmadığını beyan etmekte fakat belagat vecihleri gibi Kur'ân'ın mu'ciz bir kelim olduğu gösteren birtakım hususiyetlerin ancak edebî zevke sahip kimseler tarafından keşfedilmesinin mümkün olduğunu bildirmektedir.²¹⁵ İbn Âşûr, Cürcânî'nin bu açıklamada Sekkâkî'nin "i'câz idrak edilebilir ama tanımlanamaz" görüşü ile "Kur'ân belagatinin açıklanması mümkün olan birtakım gizli vecihleri vardır" görüşü arasındaki tutarsızlığı gidererek Kur'ân'ın i'câzını edebî vecihler üzerinden tanımlanabileceğini ispat etmeye çalışır. Netice itibariyle İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın i'câzı, keyfiyet bakımından ister açıklansın ister açıklanamasın her halükârda Allah'ın murad ettiği bir niteliktir. Arap dilini selika halinde²¹⁶ tahsil etmeyenler için Kur'ân'ın i'câzının idrak edilmesini sağlayacak zevk-i selim melekesi beyan ve meânî ilimleri aracılığıyla elde edilebilir.²¹⁷

Yine Sekkâkî, dil ve belagat kaidelerine dair kaleme aldığı ve kendisinden önce dağınık olarak ele alınan konuları derleyip tasnif ettiği şaheseri *Miftâhu'l-ulûm*'da beyân ve meânî ilimlerini tanımladıktan sonra şu açıklamayı yapmaktadır: "Hakîm olan Allah teâlânın kelimasında ortaya koyduğu muradın tamamına vakıf olmak isteyen bu iki ilme şiddetle ihtiyaç duyduğu bildirilir. Bu iki ilimde yaya kalıp (uzman olmadan) tefsirle meşgul olmak isteyen vay haline!"²¹⁸ Seyyid Şerîf Cürcânî, konuyla ilgili edebi metinlerde kullanılan terkiplerdeki inceliklerin ve bu terkiplerin ifade ediliş biçiminin ancak beyan ve meânî ilimleri sayesinde anlaşılabilceğini kaydetmekte; bu tür ifadelerin Kur'ân'da çok daha fazla bulunduğuna dikkat çekmektedir. Cürcânî'ye göre Kur'ân'ın ifade üslubundaki incelikleri tam anlamıyla idrak etmek isteyenlerin -şayet bu incelikleri anlama melekesine doğuştan sahip

²¹⁴ Teftâzânî, **el-Mutavvel**, s.134.

²¹⁵ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, **el-Misbâh fî şerhi'l-Miftâh**, Thk.: Yüksel Çelik, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2009, s. 713-714.

²¹⁶ Dilin selika halinde doğal olarak elde edilmesi ile sonradan öğrenimi arasındaki ayrım hakkında detaylı bilgi için Bkz.: İbn Haldun, **Mukaddime**, s. 1014.

²¹⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 108.

²¹⁸ Sekkâkî, **Miftâhu'l-ulûm**, s. 162.

değiller ise- bahse konu olan iki ilimde derinleşmeleri gerekmektedir. Yine Cürçânî, Sekkâkî'nin burada Allah'ın (c.c.) Kur'ân'daki muradına dikkat çekerken “Hakîm olan Allah teâlânın muradı” tabirini kullanmasında yani esma-i hüsnâ içerisinde özellikle “Hakîm” ismini tercih etmesinde de çok isabetli davrandığını bildirmektedir.²¹⁹ Zira hikmet sahibi olanın sözünde üstün gayeler ve kıymetli manalar yer alır ki sözdeki bu gibi inceliklerin bütününe veya ekserisine muttali olabilmenin tek yolu, sözün içerisine doldurulan edebî nüktelerin kaideleriyle sürekli meşgul olmaktır. Selika halinde yani doğup büyüdüğü çevrede tabii yollarla bu melekeye sahip olmayanlar ancak bu ilimlerle iştiğal etmek suretiyle bu yöndeki eksikliklerini giderebilirler.²²⁰ Ayrıca Cürçânî, Sekkâkî'nin “bildirilir” kaydıyla da Kur'ân ayetlerini anlamada bu ilimlere duyulan ihtiyacın zaten bilindiğine fakat bazı durumlarda görmezden gelindiğine işaret ettiğini kaydetmektedir. Son olarak “yazıklar olsun” kaydıyla da bu ilimlerden bîhaber Kur'ân tefsirine ve ayetlerden ince anlamlar çıkarmaya yönelenlerin genelde hataya düştüğünü, isabet ettikleri nadir durumlarda ise buna cüret etmeleri sebebiyle zaten başta hata ettiklerini bildirmektedir.²²¹

İbn Âşûr, belagat-tefsir ilişkisi bağlamında yine Sekkâkî'nin eserine atıfta bulunarak Allah'ın (c.c.) Kur'ân ayetlerindeki muradının değişik yönlerden idrak edilmesi konusunda beyân ve meânî ilimlerinin sağladığı katkıya dikkat çekmektedir. İbn Âşûr'a göre bahse konu olan ilimler özellikle müteşabih ayetlerin anlaşılması noktasında usul ilminden²²² sonra kendisine en çok müracaat edilen, ayetlerdeki nüktelerin ve esrarın idrak edilmesinde en çok istifade edilen ilimlerdir. Ayrıca Kur'ân'ın i'câz vecihlerinin açığa çıkarılması konusunda bu iki ilme denk bir üçüncü ilim yoktur. Sekkâkî Hûd 11/44. ayeti kast ederek bu ayetin bahse konu olan ilimlerden nasibi olmayan nice müfessirin elinde hakkının zayı edildiğini, suyunun çekilip göz

²¹⁹ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, **el-Misbâh fî şerhi'l-Miftâh**, s. 29.

²²⁰ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 19.

²²¹ Seyyid Şerîf Cürçânî, **el-Misbâh fî şerhi'l-Miftâh**, s. 29.

²²² *Miftâh* şarihi Cürçânî'ye göre burada usul ilminden maksat fıkıh usulü değil bazı kaynaklarda “usulü'd-dîn” diye isimlendirilen kelimat ilmidir. Nitekim kelimat ilmi, müteşabih ayetlerin tevili ve muhkem ayetler çerçevesinde anlaşılması konusunda en başta bilinmesi gereken ilimlerden biridir. Öte yandan mutlak olarak Kur'ân ayetlerinin anlaşılmasında da kelimat en aslî ilim kabul edilir. Bkz.: Seyyid Şerîf Cürçânî, **el-Misbâh fî şerhi'l-Miftâh**, s. 725.

alıcı ışıltısının önüne set çekildiğini bildirmekte böylece sahih olmayan kaynaklardan beslenilerek ayetin, maksadının dışına çıkarıldığını beyan etmektedir.²²³

İbn Âşûr son olarak belagat ilmini ilk kez sistematik hale getiren ve tefsirle arasındaki ilişkiyi tesis eden Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Delâilü'l-i'câz* adlı eserine atıfta bulunarak tefsir-belagat ilişkisine dair yapmış olduğu birtakım değerlendirmelere yer vermektedir. Buna göre Cürcânî, hükmî mecâz²²⁴ meselesini ele aldığı konu başlığı altında “Elbette bunda kalbi olan veya hazır bulunup kulak kesilenler için bir ibret vardır.”²²⁵ mealindeki ayette geçen “kalb” ifadesinin mecaza hamledilmesi gerektiğine dikkat çekmekte ve burada kast edilenin kalp organı değil akıl olduğunu bildirmektedir. Ayet lafızlarının zahirinden hareketle düşünme organının kalp olduğunu ileri sürenleri ayette kast olunan anlamı ifsat etmek ve maksadı çarpıtmakla itham etmektedir. Konuyla ilgili vermiş olduğu bu örnekten sonra Cürcânî şöyle bir durum değerlendirmesi yapmaktadır. “Bilgisizce tefsire yönelen bazı kimseler öteden beri [ayetlerde yer alan] mecaz ve temsile dayalı kullanımları zahir anlamlarıyla anlamayı adet haline getirmişlerdir. Böylece onlar [ayette kast edilen] manayı ifsat edip [murad olunan] gayeyi de geçersiz kılarak hem kendilerini hem de onlara kulak verenleri belagat noktalarını ve sözün üstün olduğu yerleri anlamaktan alıkoyarlar. Üstelik bir de i’rab vecihlerini zikretmeye başlayıp da bu konuda sözü gereksiz yere uzattıkça uzattılar. İşte o zaman sen, onların açmış olduğu cehalet kapısını ve tutuşturdukları dalalet ateşini görürsün.”²²⁶

Burada akla gelmesi muhtemel sorulardan birisi de Kur’ân’ın nüzulüne şahit olup Hz. Peygamber’den (s.a.s.) sonra Kur’ân’ı en iyi anlayan sahabenin ve onlardan

²²³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 421.

²²⁴ Mecâz-ı hükmi bir diğer isimlendirme ile mecâz-ı akli, bir alakaya istinaden bir eylemin asıl failinden başkasına isnad edilmesidir. Fiilin gerçek failine isnad edildiği durumlar hakikat kabul edilir. Bu tür mecezlarda özne yüklem ilişkisi aklın tasarruflarıyla kurulduğundan akli diye diye isimlendirilir. Örneğin; “Arapça hocası bu sene başarılı oldu” cümlesinde mecaz-ı akli vardır. Çünkü burada asıl başarılı olan hoca değil öğrencidir. Fakat hocanın okutması öğrencinin öğrenmesine sebep olduğunda fiilin sebebine isnadı kabilinden mecaz meydana gelmiştir. Konuyla ilgili detaylı bilgi için Bkz.: Nasrullah Hacımüftüoğlu, *İ'câz ve Belâgat Deyimleri*, Erzurum, EKEV, 2001, s. 109-110; İsmail Durmuş, “Mecâz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, TDV, 2003, XXVIII, 220; Bulut, *Belagat Terimleri Sözlüğü*, s. 209.

²²⁵ Kâf Sûresi 56/37.

²²⁶ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, Cidde, Dâru'l-Medenî, 1992, s. 304-305.

bu ilmi alan tabiîn neslinin Kur'ân'ı beyân ve meânî ilminden yoksun olarak nasıl anladığıdır. Bu çerçevede ne sahabeden ne de tabiinden tefsirle iştiğal edenlerin bu ilimlere sahip olmaları gerektiğine dair herhangi bir haber nakledilmektedir.

Zerkeşî bu mukadder soruyu ele alıp birtakım açıklamalar yapmaktadır. Ona göre erken dönem alimlerinin bu konuda suskun kaldığı; yani belagat ilimlerinin bilinmesi gerektiği yönünde herhangi bir açıklama yapmadıkları açıktır. Bu; Kur'ân'ın, fesahat yollarını öğretmek için değil haramı-helali bildirmek, İslam şeriatının sınırlarını belirlemek ve iman esaslarını tespit etmek için indirilmesinden kaynaklanmaktadır. Kur'ân muhatabını aciz bırakmak için gönderilmiştir; muhatabın nasıl aciz kalacağını öğretmek için değil. Dolayısıyla tek başına belagat Kur'ân'ın asli gayesi, maksadı değildir. Zira daha önce indirilmiş ilahi kitaplar belagattan yoksun olmalarına rağmen tıpkı Kur'ân gibi i'câz vasfına sahiplerdi. Bu sebeple selef alimleri bu konuda görüş beyan etme ihtiyacı hissetmemişlerdir. Öte yandan selef alimlerinin edebî üsluplara dair bilgisi, açıklanmaya ihtiyaç duymayacak seviyededir. Fakat ayetlerden hüküm istinbâd konusu fesahat meselesi gibi değildir. Nitekim erken dönemden bu yana alimler, Kur'ân'ın fesahati konusunda hiç ihtilafa düşmemişken ondan hüküm istinbâd etme konusunda çok farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.²²⁷ Buna istinaden Ömer Nasuhi Bilmen de sahabe gibi selim bir fıtrata ve üstün bir melekeye sahip olmayanların Kur'ân'ın belagatini ve ifade üsluplarındaki incelikleri idrak edebilmek için bu ilimlere ihtiyaç duyacaklarını bildirmektedir.²²⁸

3) Edebiyat Bilgisi

Edebiyat sözlükte “ziyafete davet etmek” anlamındaki ادب/edb veya “ince ve zarif olmak” anlamına gelen أدب/edeb mastarından türetilen ca'lî bir mastardır.²²⁹ Terim olarak edebiyat, “bir coğrafya veya milletin, bir devrin veya mektebin yazılı ve sözlü mahsullerinin bütününe verilen isimdir” şeklinde tanımlanır. Edebiyat kavramı ilk planda zihinde yazılı metinleri çağrıştırmakla birlikte yazının icâd edilmediği

²²⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 452.

²²⁸ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 126.

²²⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 43; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, s. 58.

devirlerde varlığı bilinen veya yazıya geçirilmeyip şifahi yollarla aktarılan sözleri de karşılamaktadır. Bu da edebiyatın sözlü tarafının da olduğunu göstermektedir.²³⁰ Bu çerçevede edebiyatın ortaya çıkışının tarih kadar eski olduğunu söylemek mümkündür.

Edebî ürünler, yazılı ve sözlü türleri bakımından iki ana başlıkta incelenir. Bunlardan ilki şiirdir. Şiir;engin his, hayal ve ilham ürünü olup, sanatkârane söylenmiş vezinli-kafiyeli sözlerdir.²³¹ Buna göre his, hayal, ilham; lafız-mana ilişkisi; vezin ve kafiye den uzak bir sözün şiir olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Bugün elde bulunan verilere dayanarak Arap edebiyatında ortaya konulan en eski edebî türün şiir olduğu söylenir. Arap edebiyatında şiirin tarihsel serencamı milâdî V. asırdan başlatılıp dönem içerisinde yaşayan nesiller dikkate alınarak beş tabaka halinde günümüze kadar ulaştırılır. Bu tabakaları kısaca şöyle sıralayabiliriz: 1) Câhiliyyûn, 2) Muhadramûn, 3) İslâmiyyûn, 4) Muvelledûn veya muhdesûn, 5) Asriyyûn.²³² Arap edebiyatının en önde gelen derlemeleri Hammâd er-Râviye'nin (ö. 160/776) Cahiliyye devrinde kurulan panayırlarda Kabe'nin duvarına asılmaya hak kazanan şiirlerden derlediği *Muallakât*²³³ ile Ebû Temmâm'ın (ö. 231/846) yine Cahiliyye devrinden Abbâsîler'in başına kadar yaşayan şairlerin şiirlerinden parça parça derlediği (ö. 232/846) *Kitâbu'l-Hamâse*'dir.²³⁴

Arap edebiyatının yazım/söylem türlerinden bir diğeri ise nesirdir. Nesir, “şiir dışında kalan ve söz dizim kurallarına uygun anlatım biçimi” şeklinde tanımlanır. Buna göre edebiyatta nesrin karşısında nazım yer alır. Nazımda mücevher taneleri konumundaki kelimeler belirli kural ve ölçülere göre ipe dizilmiş bir gerdanlığa benzetilirken nesirde kelimeler dağınık haldeki mücevher tanelerine benzetilir.²³⁵ Araplar eskiden beri şiirin yanında nesre de yoğun ilgi göstermişlerdir. Ancak nesir türü eserlerden şiire nazaran çok az çalışma günümüze ulaşmıştır. Zira nesir,

²³⁰ M. Orhan Okay, “Edebiyat”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 1994, X, 395.

²³¹ Nihad M. Çetin, “Şiir”, **MEB İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, ETAM, 2001, XI, 530.

²³² Çetin, “Arap”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, III, 268.

²³³ Muallaka şairleri ve şiirleri hakkında detaylı bilgi için Bkz.: Hüseyin Elmalı, “Muallakât”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 2005, XXX, 310-312

²³⁴ *Kitâbu'l-Hamâse*'nin yazarı ve eserin Arap edebiyatındaki yeri ve önemi ayrıca içeriği hakkında geniş bilgi için Bkz.: Hüseyin Elmalı, “el-Hamâse”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 1997, XV, 440-441.

²³⁵ İsmail Durmuş, “Nesir”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 2007, XXXIII, 6-8.

ezberlenip nesilden nesle aktarımı bakımından daha zor muhafaza edilebilir bir yapıya sahiptir. Arap edebiyatında nesir türünün başlıca örnekleri şunlardır: Meseller, eyyâmü'l-Arab; hikayeler, makâmeler, efsaneler; hitabeler, hikmetli sözler; risaleler. Nesir türünde yazılan veya söylenen edebî eserleri bir araya getirip derleyen ve bu eserlerin günümüze ulaşmasını sağlayan çalışmalardan bazıları ise şunlardır: Reşid er-Radî'nin hicrî V. asırda derleyerek Hz. Ali'ye (r.a.) isnad ettiği, dini-siyasi hutbeler ve mektupların yanı sıra hikmetli sözler ihtiva eden *Nehcü'l-belâga*, Harîrî'nin (ö. 516/1122) toplumdaki birtakım yanlışlıklara dikkat çekmek için hayali kahramanlar üzerinden hikaye üslubuyla kaleme aldığı *el-Makâmât*, Bedüzzaman el-Hemedânî'nin dostlarına yazdığı mektuplardan oluşan ve daha sonra el-Hâkim Ebû Saîd Abdurrahman b. Dost tarafından bir araya getirilen *er-Resâil*.²³⁶

Dilcilere göre edebiyat ilminden (ilm-i edeb) maksat onun semeresidir; yani nazım ve nesir türü eserlerde Arapların kullandığı üslubu ve sahip oldukları melekeyi elde edebilmektir. Müdakkik alimler, Arapların başta şiir ve seciler olmak üzere nazım ve nesir türü eserlerde dağınık bir biçimde yer verdikleri bu üslup ve anlatım tarzlarından dile dair genel kaideler çıkartırlar.²³⁷ İbn Âşûr da Arap edebiyatının tefsir ile ilişkisi bağlamında bu noktaya işaretle Arapların hitabelerde, şiirlerde, mesellerde, geleneksel anlatılarında ve hatta günlük konuşmalarında kullandıkları ifadelerin tefsir için istimdâd kabilinden değerlendirilebileceğinin altını çizmektedir. Nitekim Arapların kullandığı bu ifadelerin bilinmesi halinde Arap olmayanların da Araplar gibi doğru yanlış kullanımları ayırt edebilecek edebî bir zevke sahip olabileceklerini kaydetmektedir. İbn Âşûr bu zevki, edebi bir sözde bulunan inceliklerin kendisiyle

²³⁶ Arap edebiyatında en çok öne çıkan nesir türü eserlerin içeriği hakkında geniş bilgi için Bkz.: İsmail Durmuş, “Nehcü'l-belâga”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 2006, XXXII, 538-540; Hulusi Kılıç, “el-Makâmât”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 2003, XXVII, 414-415; Nevzat Aşık, “Bedüzzamân el-Hemedânî”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 1992, V, 329. Ayrıca Arap edebiyatının ortaya çıkışı ve günümüze dek ulaşan tarihsel serencamı bunun yanı sıra türleri ve literatürü hakkında detaylı bilgi için Bkz.: Mustafa Sâdık er-Râfî, **Târîhu âdâbi'l-Arab I-III**, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1974; Şevki Dayf, **Târîhu'l-edebi'l-Ârabî I-X**, Kahire, Dâru'l-Maârif, ty; Hudâ et-Temîmî, **el-Edebü'l-Arabî 'abre'l-usûr**, Beyrut, Dâru's-Sâkî, 2015; Kenan Demirayak, **Arap Edebiyatı Tarihi I-III**, Erzurum, Fenomen Yayıncılık, 2009; Çetin, “Arap”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, III, 286-309; Ignaz Kratschkowsky, “Arabistan (Edebiyat)”, **MEB İslam Ansiklopedisi**, Eskişehir, ETAM, 2001, I, 523-549.

²³⁷ İbn Haldun, **Mukaddime**, s. 1012-1013.

anlaşılabileceği nefse ait bir keyfiyet olarak tanımlamaktadır.²³⁸ Bu keyfiyetin elde edilişi hakkında dedesi ve aynı zamanda ilk hocası olan Vezir Muhammed el-Azîz Bûattûr’dan (ö. 1324/1907) şu açıklamayı nakletmektedir: “Bu keyfiyet, edebi zevke sahip belagatçıların kullanımlarına tabi olmakla ortaya çıkar. Arap olmayanlar onu ancak bu kullanımlara tabi olmak ve belagatin zirvesine ulaştığı kesin olarak bilinen sözler üzerinde çokça kafa yormakla elde edebilirler. Zevk sahibi olma iddiası, ancak bunu elde etmiş seçkinlerden alınmak suretiyle kabul görür ve bu zevk, söz konusu kullanımlar hakkında yapılan tefekküre bağlı olarak zayıf veya güçlü olabilir.” İbn Âşûr burada “edebiyatın zirvesine ulaştığı kesin olarak bilinen” eserlere örnek olarak daha önce bahsi geçen Hammâd er-Râviye’nin derlediği *el-Muallakât*, Ebû Temmâm’ın *el-Hamase*’si, Hz. Ali’ye (r.a.) isnad edilen *Nehcu’l-Belâga*, Harîrî’nin (ö. 516/1122) *Makâmât*’ı ve Bedüzzamân el-Hemedânî’nin *Risaleler*’ini zikretmektedir.²³⁹

İbn Âşûr, Arap edebiyatı-tefsir ilişkisi bağlamında ayetlerdeki muradın doğru anlaşılması için zevk-i selim sahibi olmanın gerekliliğine işaretle şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Müfessirler şiir veya cahiliye Araplarının kullanımlarından delil getirmek suretiyle bazı ayetlerdeki muradı ortaya koyarken zevk-i selimden müstağni olamaz. Zira manaya delaleti kapalı olan ayet lafızlarındaki boşlukları doldurması hasebiyle bu zevk, ayetler hakkında zihinlerde ortaya çıkan şüpheleri giderecek asli kaynaktır.”²⁴⁰

Bununla birlikte İbn Âşûr müfessirin, cahiliye Araplarının kullandığı ifadeleri Arap dilinin temel kaidelerinden sonra dikkate alınması gerektiğinin altını çizmektedir. Buna göre tefsirde anlam Arap dili kaideleri çerçevesinde ortaya konduktan sonra belagat kaideleri ile kapalı kalan yönler açığa kavuşturulur veya

²³⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, edebî zevkle ilgili şöyle bir tasvirde bulunmaktadır: İnsan bazen gördüğü bir güzellik veya okuduğu edebî bir eserin letafeti karşısında fevkalâde bir hayrete kapılır. Fakat bu hayretini lafızlar ile mümkün değil anlatamaz. Ruhun sezdiği bu güzellik ve zarafeti, bu göz alıcı estetiği tasvir etmeye dil kifayet etmez. İşte ruhu kuşatan bu derûnî halet, edebî zevkin semeresidir. Bkz.: Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 126.

²³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 21.

²⁴⁰ A.e.

lafızdan anlaşılması muhtemel çoklu anlamlar arasında tercih yapılır. Örneğin; “Ey iman edenler! Bir topluluk diğer bir toplulukla alay etmesin. Olur ki (alay edilen Allah indinde) kendinden (yani alay edenlerden) daha hayırlıdır. Kadınlar da kadınları (eğlenceye almasın)”²⁴¹ mealindeki ayette kadınların topluluğa atfedilmesinde kural gereği mugayeret manası yani iki grubun farklı olması gerekliliği söz konusudur. Ancak burada umum-husus manası akla daha yatkındır. Zira قوم/kavm kelimesi mutlak olarak kullanıldığında erkekler topluluğu kastedilmekle birlikte tağlib yoluyla kadınlarla erkeklerin karışık olduğu bir topluluk için de kullanılmaktadır. İşte bu durumda *Muallaka* şairlerinden Zühreir b. Ebî Sülmâ'nın (ö. 609 m.) şu beyti ayette atıf harfinden kaynaklanan müşkil manaya açıklık getirmektedir: “وَمَا أَذْرِي وَسَوْفَ إِخَالُ”²⁴² Beytin ikinci mısraında ayette olduğu gibi "نساء" kelimesi "قوم"-e atfedilerek tahsis yapılmıştır. Bu beyit Arapçada atıf harfinin her durumda mugayeret bildirmediğini bazen anlamı tahsis için de kullanıldığını göstermektedir.²⁴³

Yine buna benzer “وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ”²⁴⁴ ayeti ele alındığında buradaki ب/be harfinin pekiştirme (tekit) mi, bütünden bir parça (teb'îz) mı yoksa araç (alet) mı ifade ettiği hususunda tereddüt edilmiştir. Burada “be” harfinin pekiştirme manası akla daha yatkın olmakla birlikte kural bakımında en uzak ihtimal olarak görülmektedir. Ancak Nabiğâ ez-Zübyânî (ö. 604 m.) ve Meymûn b. Kays el-A'sâ'dan (ö. 7/629) nakledilen beyitlerdeki kullanımlar pekiştirme anlamını teyit etmekte ve böylece ayetin manasındaki müşkil giderilmektedir. Konuyla ilgili Nabiğâ'dan şu beyit nakledilmiştir: “لَكَ الْخَيْرُ إِنْ وَارَتْ بِكَ الْأَرْضُ وَاجِدًا ... وَأَصْبَحَ جُدُّ النَّاسِ يَظْلَعُ عَائِرًا”²⁴⁵ Beytin ilk mısraında geçen وارى/vârâ fiilinin mefulünü doğrudan alabilmesine rağmen harf-i cer ile kullanılması manayı pekiştirmek içindir. Benzer durum A'sâ'nın şu beytinde de görülmektedir: “فَكُلُّنَا مُعَرِّمٌ يَهْوَى بِصَاحِبِهِ ... قَاصٍ وَدَانٍ وَمَحْبُولٌ وَمُحْتَبَلٌ”²⁴⁶ Bu beyitte ise

²⁴¹ Hucurât Sûresi 49/11

²⁴² Tercüme: “Bilmiyorum sanırım yakında bileceğim Hısn ahalisi bir topluluk mudur yoksa kadınlar mı?”

²⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVI, 247.

²⁴⁴ Maide Sûresi 5/6.

²⁴⁵ Tercüme: “Toprak tek başına seni içine alsın ve insanların şansı yaver gitmese de hayır senindir.”

²⁴⁶ Tercüme: “Hepimiz dostuna delice tutkun aşıkınız ister uzak ister yakın ister avlayan ister avlanan olsun.”

هوى/hevâ fiili mefulünü doğrudan alabiliyorken burada anlamı pekiştirmek maksadıyla harf-i cer ile kullanılmıştır.²⁴⁷

İbn Âşûr, Kur'ân ayetlerinin tefsirinde sahabenin şiirle istişhadda bulunması konusunda belagat âlimlerinin delil olarak zikrettiği bazı rivayetlere yer verir. Buna göre Hz. Ömer (r.a.) bir gün minberde “أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى تَخُوفٍ” ayetini okur ve burada geçen تَخُوف/tehavvuf kelimesinin ne manaya geldiğini sorar. Huzeyl kabilesinden yaşlı bir adam kalkar ve “Bu bizim lehçemizdir, azalmak manasına gelir” der. Buna karşılık Hz. Ömer (r.a.) “Araplar sözlerinde bunu kullanırlar mı?” diye sorunca adam “Evet” deyip Ebû Bekr el-Huzelî'nin (ö. 10/632) şu beytini okur: “... تَخُوفُ الرَّجُلِ مِنْهَا تَامَكَ قَرْدًا”²⁴⁸ Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a.) şu açıklamayı yapar: “Divanınıza sahip çıkarsanız yolunuzu şaşırırmazsınız. O Arap'ın şiiridir ki onda kitabınızın tefsiri ve sözlerinizin manaları vardır.”²⁴⁹ Yine bu bağlamda İbn Abbas'ın (r.a.) da şöyle dediğini nakledilir: “Şiir Arap'ın divanıdır. Allah tealanın Arapların diliyle indirdiği Kur'ân'dan bir kelimenin manası bizlere gizli kalsa onların divanına müracaat eder ve manayı orada ararız.”²⁵⁰ Daha önce değindiğimiz üzere İbn Abbas'ın (r.a.) kendisine Kur'ân'dan bazı kelimelerin manası sorulduğunda şiirle karşılık verdiği hatta bu konuda Haricilerin lideri Nâfi' b. Ezrak ile aralarında münazara yaşandığı da bilinmektedir.

Öte yandan İbn Âşûr, beyitlerle istişhadda bulunarak ayetleri tefsir eden bir adam hakkında, Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) nakledilen tenkitli ifadeleri de garipsediğini belirtmektedir. Ona göre şayet bu rivayet sahih ise muhtemelen Ahmed b. Hanbel bazı mülhitlerin Kur'ân ayetlerinin sıhhatini şiirle ispat etmesini doğru görmediğinden bu şekilde bir tefsiri tasvip etmemiştir. Nitekim İbn Âşûr konuyla ilgili şu rivayeti aktarır: Zındıklıkla itham edilen İbnü'r-Râvendî (ö. 240/855) İbnü'l-A'rabî'ye (ö. 231/846) bir gün şöyle sorar: “Araplar "لباس التقوى" ifadesini kullanıyorlar mı ki!?” İbnü'l-Arabî de ona şöyle cevap verir: “Bu ifadenin kullanımında bir beis

²⁴⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 22, V, 70.

²⁴⁸ Tercüme: “Eğenin ağaç dalını törpüleyerek inceltmesi gibi yolculuk da onun kenesi bol hörgücünü küçülttü.”

²⁴⁹ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, III, 439; İbn Atıyye, **el-Muharrerü'l-vecîz**, V, 360; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, XIV, 167.

²⁵⁰ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, **en-Nüket ve'l-uyûn**, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty., I, 38; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 22, XIV, 167.

yoktur. Allah teâlâ insanları kurtardığı gün bu kafayı kurtarmasın! Be ahmak adam hadi Muhammed'in (s.a.s) peygamberliğini kabul etmiyorsun anladık onun (Kur'an'ın) fasih Arapça bir kitap olduğunu da mı inkâr ediyorsun?!" İbn Âşûr'a göre şayet rivayet sahih ise Ahmed b. Hanbel burada -İbnü'r-Râvendî'nin yaptığı gibi- Kur'an'ın fesahatini Arapların kullanımlarıyla açıklamanın her zaman doğru sonuçlar doğurmayacağına, bunun bazen başka sorunları beraberinde getireceğine işaret etmektedir.²⁵¹

İbn Âşûr Arap şiirlerinin yanı sıra bazı ayetlerin manalarının anlaşılması hususunda seleften nakledilen dil kurallarının da Arap edebiyatı başlığı altında tefsirin istimdâdına dahil edilebileceğinin altını çizmektedir. Konuyla ilgili örnek olarak İmam Malik'in *el-Muvatta*'da Urve b. Zübeyr'den (ö. 94/713) naklettiği şu rivayeti zikretmektedir: "Ben küçük yaştayken bir gün Aişe'ye (r.a.) "إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ" ²⁵² ayeti hakkında ne düşündüğünü sordum. Zira ayetten sanki Safa ile Merve arası say yapmamakta bir beis olmadığı anlaşılıyordu. Aişe (r.a.) bana şöyle cevap verdi: Bilakis ayette Safa ile Merve arasının sa'y edilmesinin vacip olduğu bildirilmektedir. Şayet senin dediğin gibi olsaydı o zaman ifadenin "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطُوفَ بِهِمَا" şeklinde kullanılması gerekirdi. Hem bu ayet Ensar hakkında nazil olmuştur. Cahiliye devrinde onlar Mekke'ye girişlerinde Kudeyd hizasında bulunan Menât adlı putu selamlarlar ancak Safa-Merve arasını say etmeyi günah sayıp bundan uzak duruyorlardı. İslam gelince Hz. Peygamber'e (a.s.) bu meseleyi sordular. Bunun üzerine Allah teâlâ "إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ" ayetini indirdi."²⁵³ İbn Âşûr burada Hz. Aişe'nin (r.a.), Urve'ye Arapların dil kullanımlarıyla ilgili bilgi verdikten sonra ayetin "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ" kesitinden kaynaklanan şüphenin asıl kaynağı hakkında açıklama yaptığına dikkat çekmekte ve seleften gelen bu tür bilgileri Arap edebiyatına dahil ederek bunlara istimdâd başlığı altında yer vermektedir.²⁵⁴

²⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 23.

²⁵² Bakara Sûresi 2/158.

²⁵³ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, III, 545

²⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 23, II, 60.

B) RİVAYET BİLGİSİ

Sözlükte “suya gitmek, kana kana su içmek” anlamlarına gelen رَوَايَة /rivâye kelimesi mecaz yoluyla “sözü aktarmak, nakletmek” manasında kullanılır.²⁵⁵ İlimler terminolojisinde ise “bir sözü veya haberi senediyle birlikte yani ilk söyleyene kadar uzanan silsileyle nakletmek, onu sahibine isnad etmek” şeklinde tanımlanır. Kendisinden öncekilerden aldığı haberi sonrakilere nakleden kişiye râvî denir. “Rivâyet” kelimesi terim anlamı itibariyle İslam öncesi devirlerde de biliniyor ve kullanılıyordu. Cahiliye devrinde meşhur şairler yanlarında râviler bulundurur; böylece şiirlerinin ezberlenip zapt edilmesini ve sonraki nesillere aktarılmasını sağlardı. Nitekim bu devirde râvilik şairliğe geçiş için bir basamak olarak görülürdü.²⁵⁶ İslamiyet’ten sonra “rivâyet” kelimesi daha ziyade hadis ve sünnetin aktarımı için kullanılan bir kavram halini almıştır. Asr-ı saâdet’te rivayet, sahabenin Hz. Peygamber’den (s.a.s.) işittiklerini diğerlerine aktarmak için kullandıkları bir kavramdı. Özellikle hicretten sonra ashab arasında rivayet faaliyetleri daha sistematik hal alarak gelişim göstermiştir. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Medine’de kurduğu Suffe meclisinin yanı sıra hadislerin yazımı konusunda bazı sahabilere verdiği ruhsatlar ve krallara gönderdiği davet mektupları rivayet çalışmalarının sistematik olarak gelişmesine katkı sağlamıştır. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) vefatından sonra sahabeden bazıları hadis rivayeti konusunda ihtiyatlı davranmakla birlikte özel meclislerde rivayet faaliyetleri devam ettirilmiştir. Her ne kadar rivayetler gerek Asr-ı saâdet’te gerekse sahabe devrinde yazıya geçirilmiş olsa da bu yazım faaliyetinin sistematik bir tedvin çalışması olduğu söylenemez. Bu anlamda rivayetlerin ilk kez Halife Ömer b. Abdülaziz’in (ö. 101/720) emriyle İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) tarafından yazılı ve sözlü malzemelere dayanılarak tedvin edildiği bildirilir. Zührî’nin yapmış olduğu bu derlemeden sonra hadis alimleri arasında sözlü rivayetin yanı sıra tedvin faaliyeti de yaygınlık kazanmıştır. Ancak ilk dönemde yapılan bu tedvin faaliyetleri daha ziyade rivayetleri dağınık biçimde bir araya getirmekten ibaret kalmış; ilerleyen zamanlarda bu rivayetler belli kriterlere göre tasnif edilmiştir. Bu çerçevede kimileri

²⁵⁵ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhîd*, s. 1290.

²⁵⁶ İsmail Durmuş, “Şiir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV, 2010, XXXIX, 146.

rivayetleri senedine göre kimileri ise konularına göre tasnif etmiştir. “Konularına göre tasnif edilen ilk hadis kitapları Ma’mer b. Râşid’in (ö. 153/770) *el-Câmi*’i ve İmam Mâlik’in *el-Muvaṭṭâ*’ı gibi eserlerdir. Bunları kitap ve bab esasına göre tasnif edilen Kütüb-i Sitte vb. eserler takip etmiştir.”²⁵⁷

İbn Âşûr tefsiri ayakta tutan temel kaynaklardan bir diğerinin ise kaynağından sahih senetler ile nakledilen rivayetler olduğunun altını çizer. İbn Âşûr burada mutlak olarak zikredilen rivayetlerden maksadın öncelikle Hz. Peygamber’e (s.a.s.) isnad edilen ve Kur’ân-ı Kerim’de bazı çelişkili veya kapalı gibi görülen ifadeleri açıklayan haberler olduğunu kaydeder. Ne var ki bu tür rivayetlerin sayıca pek fazla olmadığıнын altını çizer. Nitekim konuyla ilgili Hz. Aişe’den (r.a.) nakledilen rivayette Hz. Peygamber’in sadece Cebrail’in (a.s.) kendisine öğrettiği az sayıda ayeti tefsir ettiği bildirilir.²⁵⁸ Tefsirinin girişinde bu rivayete yer veren İbn Atıyye, Kâdı Ebû Muhammed’den nakille bahse konu olan rivayetlerin sadece gayba taalluk eden; yani akıl yürütme ile anlaşılması mümkün olmayan ve tevkife dayalı olarak bilinecek konuları ihtiva ettiğini beyan eder. Buna örnek olarak kıyametin ne zaman kopacağı, sûra kaç defa üfürüleceği veya yerin ve göklerin kaç aşamada yaratıldığı gibi konular zikreder.²⁵⁹

İbn Âşûr, ayetlerin tefsiri hakkında Hz. Peygamber’den (s.a.s.) nakledilen bazı bilgilerin vahye dayanmadığını yani Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bizzat kendi içtihiadıyla ortaya koyduğu açıklamalarından ibaret olduğunu kaydetmektedir. Adiyy b. Hâtım’in (r.a.) Bakara 2/187. ayetteki siyah iplik-beyaz iplik meselesini yanlış anladığı ve Hz.

²⁵⁷ Mehmet Efendioğlu, “Rivayet”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 2008, XXXV, 135. Ayrıca genelde rivayet ilmi özelde hadis ilminin ortaya çıkışı, tedvini ve tarihsel serencamı hakkında daha detaylı bilgi için Bkz.: Muhammed Mustafa el-A’zamî, **İlk Devir Hadis Edebiyatı**, Çev.: Hulusi Yavuz, İstanbul, İz Yayıncılık, 1993; Muhammed Hamidullah, **Muhtasar Hadis Tarihi**, Çev.: Kemal Kuşçu, İstanbul, Beyan Yayınları, 2016; Ahmet Yücel, **Hadis Tarihi**, İstanbul, İFAV, 2011; Mehmet Efendioğlu, “Tedvîn”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, XL, 267-269; Ahmet Yücel, “Kitâbet”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 2002, XXVI, 82-83.

²⁵⁸ Bezzâr el-Basrî, **el-Bahru’z-zehhâr**, XVIII, 123.

²⁵⁹ İbn Atıyye, **el-Muharreru’l-vecîz**, I, 22.

Peygamber'in (s.a.s.) ona bunu açıkladığını bildiren rivayetin²⁶⁰ bu minvalde olduğu belirtir.

İbn Âşûr yine Kur'ân'ın nüzulüne şahit olan sahabeden nakledilen sebab-i nüzulü ve nâsih-mensuhu beyan eden, ayetlerdeki bazı mübhemleri açıklayan ve ancak Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakil yoluyla bilinmesi mümkün olan olaylara dair izahatları da rivayet bilgisi kapsamında değerlendirmektedir. Bu bağlamda "Kendilerine gazap edilmiş olanlar"²⁶¹ mealindeki ayetten murat edilenin Yahudiler olduğunu²⁶² ve "Yalnız yarattığım şu adamı bana bırakın!"²⁶³ mealindeki ayetten kastedilenin ise Velid b. Muğire (ö. 1/622) olduğunu bildiren rivayetleri²⁶⁴ mübhem lafızların açıklanmasına örnek olarak zikretmektedir. Müddessir sûresinde geçen "Ayetlerimizi inkâr edip; bana mal ve evlat verilecek, diyen şu adamı gördün mü?"²⁶⁵ mealindeki ayette bildirilen husumetin As b. Vail (ö. 1/622) ile Habbâb b. Eret (r.a.) arasında yaşandığını bildiren Buhârî rivayetini²⁶⁶ de aynı çerçevede değerlendirmekte ve bazı ayetlerin ancak Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen haberlerle anlaşılabilceğini belirtmektedir.²⁶⁷

İbn Âşûr, ayetler hakkında sahabenin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) isnad etmeksizin yaptığı açıklamalara örnek olarak ise İbn Abbas (r.a.) kanalıyla nakledilen şu hadiseyi zikretmektedir: "Ömer'in heybetinden korktuğumdan senelerce ona ayet-i kerimde Hz. Peygamber (s.a.s.) ile tartıştığı bildirilen iki kadının kim olduğu hususunda soru sormaya çekindim. Bir gün fırsatını bulup ona bu soruyu sordum ve bana o iki kadının Hafsa ve Aişe olduğunu bildirdi."²⁶⁸

²⁶⁰ Buhârî, **el-Câmi'u's-sahîh**, et-Tefsîr, 28; Müslim, , **el-Câmi'u's-sahîh**, es-Siyâm, 33; Ebû Dâvûd, **es-Sünen**, es-Savm, 18.

²⁶¹ Fâtiha Sûresi 1/7.

²⁶² Tirmizî, **el-Câmi'u's-sahîh**, Tefsîru'l-Kur'ân, 2; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 199.

²⁶³ Müddessir Sûresi 74/11.

²⁶⁴ Taberî, **Câmi'u'l-beyân**, XXIII, 412-422; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, XXIX, 303.

²⁶⁵ Meryem Sûresi 19/77.

²⁶⁶ Buhârî, **el-Câmi'u's-sahîh**, et-Tefsîr, 19; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, XVI, 158-159.

²⁶⁷ **A.e.**, I, 24.

²⁶⁸ Buhârî, Tefsîr, Tahrim 2; Müslim, Talak 33; Kurtubî, **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, V, 349.

İbn Âşûra göre, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) ve sahabe-i kiramdan nakledilen bu tür rivayetler, tefsirin istimdâd ettiği bilgiler değildir. Zira bu bilgiler, bizzat tefsir; yani muradın beyanı mesabesindedir.²⁶⁹ Ancak ona göre başta sebep-i nüzul olmak üzere bahsi geçen rivayetlerin bizzat tefsir kabul edilmesi, muradın sadece bu çerçevede anlaşılmasını zorunlu kılmamakta bilakis muradın kapsamlı olarak ele alınmasına katkı sağlamaktadır. Nitekim klasik kaynaklarda bu minvalde sebep-i nüzulün anlamı sınırlandırmayacağına dair “السبب لا يخصص”²⁷⁰ ve “العبرة بعموم اللفظ لا العبرة بخصوص السبب”²⁷¹ gibi bazı külli kaidelere yer verilmektedir.²⁷²

Öte yandan İbn Âşûr sebep-i nüzul rivayetlerinin, bazı durumlarda ayetin zahirinden anlaşılması mümkün olan fakat aslında maksûd olmayan birtakım anlamları da açığa çıkardığının altını çizmektedir. Bu kapsamda Kudâme b. Maz'ûn'un (r.a.) inandıktan sonra imanda ve salih amelde sebat edenlerin yiyip içtikleri şeylerden dolayı sorumlu tutulmayacağını bildiren ayeti²⁷³ delil göstererek içki içmenin kendisi için helal olduğunu iddia ettiği hadiseyi zikreder. Ayetin zahirinden Kudame'nin (r.a.) ileri sürdüğü anlamın çıkarılmasının mümkün olduğunu belirten İbn Âşûr, İbn Abbas'ın (r.a.) ayetin nüzul sebebine bağlı olarak yaptığı açıklamayla ayetteki asıl muradı açığa çıkardığını kaydetmektedir. Şöyle ki, İbn Abbas (r.a.) söz konusu ayetin mutlak olarak içkinin mübah olduğuna işaret etmediğini, içki haram kılınmadan önce içenler ve bu hal üzere ölenler için bağışlanma, sonrakiler için ise içkinin haram kılındığına dair bir delil olduğunu ifade etmektedir. Zira Allah'tan (c.c.) hakkıyla

²⁶⁹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 27.

²⁷⁰ Tercüme: “Sebeb [anlamı] tahsis etmez.”

²⁷¹ Tercüme: “İtibar lafzın umûmiliğinedir sebeb-i nüzulün husûsiliğine değil.”

²⁷² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 24, 46. Ayrıca sebep-i nüzulün manayı tahsis edemeyeceği anlamındaki kaidelerin usulde hangi bağlamda kullanıldığı ve bu bağlamların tefsir ile ne ilişkisi olduğu hakkında detaylı bilgi için Bkz.: Ömer Kara, “Kur'ân'ın Anlaşılmasında 'İtibar Sebebin Hususiliğine Değil Lafzın Umumiliğinedir' İlkesine Usulcülerin Metodolojik Yaklaşımları”, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2001; Ali Mansur Atıyye, “Eseru ihtilafî'l-ulema fî tahsîsî'l-umûm bi sebebi vurûdihî”, Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Ünversirtesi, 2001; Ferhat Koca, **İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2011, Ahmet Nedim Serinsu, **Kur'ân ve Bağlam**, İstanbul, Şule Yayınları, 2012, s. 106-108; Muhammed İsa Yüksek, “Tefsirde Sebeb-i Nüzulün Bağlayıcılığı ve İşlevi”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XVII, No: 34, 2018, s. 407-438.

²⁷³ Mâide Sûresi 5/93.

korkanların zaten haram olduğu başka ayetlerde belirtilen içkiden uzak durmaları gerekmektedir.²⁷⁴

İbn Âşûr, sebab-i nüzul rivayetlerini tefsirle ilişkisi bağlamında beş kategoriye ayırmakta ve bu rivayetlerin ayetteki muradın anlaşılmasına ne türden katkılar sağladığını beyan etmektedir. Bu kategorileri kısaca şöyle sıralayabiliriz: 1) Ayetten maksadın kim/ne olduğunu açıklayan rivayetler, 2) Bir konuda hüküm indirilmesine sebep olan olayları aktaran rivayetler, 3) Müşahhas bir kişi hakkında gibi görülen ancak esasında o kişinin durumunu anlatan haberler, 4) Ayetin nüzulünden önce veya sonra vuku bulan ancak daha sonra alimler tarafından ayetle ilişkilendirilip sebep olarak takdim edilen hadiseler 5) Ayetlerdeki mücmel ifadeleri açıklayan ve müteşabihliği gideren rivayetlerin yanı sıra ayetler arası münasebeti sağlayan rivayetler.²⁷⁵ İbn Âşûr, bu kategoriler aracılığıyla nüzul döneminde yaşanmış ve bir şekilde ayetlerle ilişkilendirilmesi mümkün olan bütün hadiseleri, siyer bilgisini, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ve sahabenin yapmış olduğu açıklamaları ve isrâîlî haberleri rivayet çatısı altında tefsire dahil etmektedir.

Bunun yanı sıra İbn Âşûr, bazı müellifler tarafından rivayet tefsirinin birincil ve en güvenilir kaynağı olarak görülen Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin, tefsir ilminde mutlak kabul edilmediğine yani her yönüyle istifade edilen kaynaklar arasında yer almadığına dikkat çekmektedir. Zira İbn Âşûr'a göre Kur'ân-ı Kerim'de birbirini açıklayan bazı ayetler bulunduğu gibi bazı ayetler ise birbirinden tamamen bağımsız ele alınması gerekmektedir. Nitekim bazı ayetlerde kast olunan anlamların, benzer muhtevaya sahip veya birbirine yakın konuları içeren başka ayetlerle aynı maksadı taşıması zorunlu değildir. Örneğin; bir ayette umumi manada kullanılan bir lafız (âmm) başka bir ayetle tahsis edilir, mutlak olarak kullanılan lafız takyid edilir, mücmel olan tebyin edilir. Yine aynı minvalde delaletü'l-iktiza, fahve'l-hitab, lahnu'l-hitâb, mefhumu'l-muhalefe gibi ikincil anlamlara delalet eden kullanımlar iki ayet arasındaki ilişkiden çıkartılabilir. Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) Kur'ân metnin iç bütünlüğünden bahsederken aynı hususa dikkat çekmektedir. Buna göre Ebû Ali,

²⁷⁴ Nesâî, **es-Sünen**, el-Hadd fi'l-Hamr, 2; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, **ed-Dürü'l-mensûr**, Beyrut: Dâru'l-Fikr, III, 161.

²⁷⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 47-49.

Kur'ân'ın tamamının tek bir sûreye benzetilebileceğini dolayısıyla bir surede kapalı bırakılan bir hususun/lafzın başka bir surede açıklandığını ileri sürer. Örneğin; Hicr sûresinde müşriklerden nakledilen Hz. Peygamber'in (s.a.s.) -haşa- mecnun olduğu iddiasına²⁷⁶ Kalem sûresinde "Sen, Rabbinin nimeti sayesinde, bir mecnun değilsin"²⁷⁷ buyrularak karşılık verilmektedir.²⁷⁸ Fakat İbn Âşûr'a göre bu şekilde, ayetler arasındaki münasebetin istimdâd olarak değerlendirilip bu metodun genele yayılması doğru değildir. Zira Kur'ân'da birbirini tefsir eden ayetler bulunsada bazı ayetler diğerlerinden bağımsız müstakil konular hakkındadır. Dolayısıyla bir ayette murad edilen mananın başka ayetlerle açıklanma zorunluluğu yoktur.²⁷⁹

İbn Âşûra göre, farklı yerlerde geçen âyetlerin birbirini tahsis etmesi zorunlu değildir. Hatta bu kapsamda o, aynı ayet içerisinde zikredilen âmm lafızların bile sınırlandırılmayacağını altını çizmektedir. Nitekim konuyla ilgili Takıyyüddin es-Sübki (ö. 756/1355) şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Sebeb-i nüzul manayı tahsis etmediği gibi sözün söyleniliş gayesinin hususi olması da manayı tahsis etmez. Şöyle ki, ayet-i kerimede hâss bir lafızdan sonra aynı münasebette âmm bir lafzın zikredilmesi o âmm lafzın tahsisini gerektirmez. Tıpkı "Sulh ile aralarını düzeltmekte ikisine bir vebal yoktur. Sulh hayırlı olandır"²⁸⁰ [mealindeki] ayette zikredildiği gibi..." Ayetin siyak-sıbakı göz önünde bulundurulduğunda burada önce karı-koca arasındaki özel bir meselede sulh tavsiye edilmekte ve akabinde umum bir ifadeyle sulhun hayırlı olduğu belirtilmektedir. Ancak İbn Âşûr, burada zikredilen "sulh hayırlı olandır" ifadesinin önceki konuyla tahsis edilmesinin zoeunlu olmadığını söylemektedir.²⁸¹

İbn Âşûr, rivayet kabilinden değerlendirilecek bilgiler çerçevesinde son olarak münakit olan icmadan söz etmektedir. Buna göre anlamı kapalı (mücmel) veya çok anlamlı (müşterek) bir kelimeyle ilgili icma söz konusu olduğunda hakkında icma

²⁷⁶ Hicr Sûresi 15/6.

²⁷⁷ Kalem Sûresi 68/2.

²⁷⁸ İbn Hişâm el-Ensârî, **Muğni'l-lebîb**, I, 482.

²⁷⁹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 27.

²⁸⁰ Nisâ Sûresi 4/128

²⁸¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 24, V, 216.

edilen anlam yine rivayet kapsamında tefsire dahil edilir. Nitekim İbn Âşûr, her icmanın nüzul dönemine ulaşan yani gerek Hz. Peygamber’e (s.a.s.) gerekse sahabeye uzanan bir senedinin olması gerektiğinin altını çizmektedir. Bu bağlamda Kur’ân’da Kelâle²⁸² hakkında Mushaf tertibine göre ilk zikredilen ayette²⁸³ geçen kız kardeşten maksadın öz annenden olma kardeşin olduğunu²⁸⁴ veya Cuma sûresinde “Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrıldığıınızda...”²⁸⁵ mealindeki ayet kesitinde mutlak olarak zikredilen “namaz”-dan maksadın Cuma namazı²⁸⁶ olduğunu kaydeder. Aynı şekilde zarurî olarak bilinmesi gereken kavramların da bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Örneğin; صلاة/salât kelimesinden dua değil de kendine özgü bir ibadetin ve zekât kelimesinden ise temizlik değil ödenme miktarı belli bir malın anlaşılması gerektiğinin altını çizer.²⁸⁷

C) KIRAAT BİLGİSİ

قراءة/kıraat kelimesi sözlükte “okudu, tilavet etti” anlamlarına gelen قرأ/karaa fiilinden türeyen bir mastardır. İslami ilimler terminolojisinde ise kıraat, “Kur’ân kelimelerinin nasıl okunacağını ve bu kelimelerin râvilerine nispet nispet edilen okuyuş farklılıklarını konu edinen bir ilim”²⁸⁸ şeklinde tanımlanır. Kıraat ilminin konu edindiği okuyuş farklılıklarının esası Asr-ı saâdet’te Hz. Peygamber’in (s.a.s.) sahabeye tanıdığı “yedi harf” ruhsatına dayandırılmaktadır. Bu ruhsatın sübutu bağlamında nakledilen ve “el-Ahrufü’s-seb’a hadisleri” diye bilinen rivayetlerin sayısının neredeyse tevatür seviyesine ulaştığını söylemek mümkündür. Hz.

²⁸² Sözlükte “yormak, bitkin bırakmak” anlamına gelen Kelâle kelimesi İslam hukuku terminolojisinde çocuğu ve babası olmadan ölen bir kimseye veya bu kimsenin mirasçısına ait bir vasıf olarak kullanılır. Kur’ân-ı Kerim’de iki yerde (Nisa 4/12, 176) doğrudan, iki yerde ise dolaylı olarak (Nisâ 4/11, Enfâl 8/75) bu durumdaki kimselerin bırakacağı/alacağı miras malı hakkında bilgi verilmektedir. Bkz.: İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, IV, 264-265, VI, 65-66. Ayrıca İslam hukukunda kelâlenin durumu ve bıraktığı/aldığı miras malının pay edilmesi hakkında ileri sürülen farklı görüşlerin değerlendirilmesi ve konuyla ilgili detaylı bilgi için Bkz.: Abdurrahman Yazıcı, “İslam Hukukunda Kelâle: Öz ve Üvey Kardeşlerin Fûrû ve Usul Hısımlarla Mirasçılığı”, **Dini Araştırmalar**, 2013, C.16, No: 42, s. 216-237.

²⁸³ Nisa Sûresi 4/12.

²⁸⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, IV, 264.

²⁸⁵ Cuma Sûresi 62/9.

²⁸⁶ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, XXVIII, 223.

²⁸⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, I, 25.

²⁸⁸ İbnü’l-Cezerî, **Müncidü’l-mukri’in**, s. 9’dan nakille Abdülhamit Birişik, “Kıraat”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 2002, XXV, 426.

Peygamber'in (s.a.s.) sahabeye tanıdığı olduğu ruhsat kimilerine göre arza-i ahirede Cebrail'in (a.s.) son okuyuşu ile kimilerine göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra sahabenin icma ile tamamen kaldırılmış kimilerine göre ise bu ruhsat kısmen kaldırılarak bazı yönleri ile devam etmiştir. Hz. Osman'ın (r.a.) derlediği Mushaf üzerine icma eden sahabe Hz. Peygamber'den (s.a.s.) duyduğu Mushaf hattına uygun okuyuş farklılıklarını tevatüren gelecek nesillere aktarmışlardır. Ancak özellikle tabiin döneminde Hz. Osman mushafına uygun rivayete değil içtihadı dayalı okuyuşların ortaya çıkmasıyla hicrî II. asırda kıraatlerin tedvin faaliyetlerine başlanmış hicrî III. ve IV. asırlarda ise sahih/mütevâtir ve şaz olmak üzere kategorik tasnifler yapılmıştır. Bu dönemde yapılan tasnif çalışmaları içerisinde İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-seb'a* adlı eserinde yaptığı yedili tasnif bir dönüm noktası olmuştur. İbn Mücâhid'in tasnifinden sonra sahih/makbul kıraatler yedi ile sınırlandırılmış ve bunun dışında kalanlar şaz kabul edilmiştir. VI. asırda İbnü'l-Cezerî *en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-aşr* adlı eserinde bu kıraatlere üç tane daha ekleyerek kıraatlerin sayısını ona çıkartmıştır. Kıraat eğitiminde günümüze dek İbnü'l-Cezerî'nin yapmış olduğu bu onlu tasnif uygulanmıştır. İbnü'l-Cezerî'nin tasnifinde kıraati makbul görülen imamlar şunlardır: Nâfi, İbn Kesîr, Âsım, Hamza, Kisâi, Ebû Amr, İbn Âmir, Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halef. Bu imamlardan ilk yedisinin kıraati mütevâtir son üçününki meşhur kabul edilirken bunun dışında kalan imamlara nispet edilen kıraatler şaz görülmüştür.²⁸⁹

İbn Âşûr, mütevâtir, meşhur ve şaz ayrımı yapmadan kıraatların tefsir ile ilişkisi bağlamında iki grupta ele alınabileceğinin altını çizmektedir. Buna göre birinci grupta anlam üzerinde hiçbir tesiri olmayan; kelime telaffuzlarındaki uzatma miktarı, imale, tahfif, teshil, tahkik, cehr, hems ve gunne gibi tecvit kaidelerine bağlı fonetik farklılıklara yer vermektedir. Bu yönüyle kıraatlerin, Arap dilinin lehçe farklılıklarını muhafaza etmesi hasebiyle dilbilimine önemli katkılar sunduğunu hatta bazı dilbilgisi kaidelerine açıklık getirmesi bakımından Arap dilinin kurallarının teşekkülünde çok önemli bir yere sahip olduğunu bildirmektedir. Fakat bütün bunlara rağmen anlamın

²⁸⁹ Çalışmamızın birinci bölümünde "Kur'ân-Kıraat Olgusu" başlığı altında kıraatlerin ortaya çıkışı ve tarihsel serencamı hakkında detaylı bilgiler verildiğinden burada konunun ana hatlarına temas etmekle iktifa ettik. Konuya ilişkin daha detaylı bilgi için birinci bölümdeki ilgili başlığa müracaat ediniz.

açığa çıkarılmasında hiçbir katkı sağlamadığı gerekçesi ile İbn Âşûr, bu tür kıraat farklılıklarının tefsir ile ilişkilendirilemeyeceğinin altını çizmektedir.²⁹⁰

İbn Âşûr ikinci grupta “تنشزها - ننشرها”²⁹¹ veya “كذبوا - كذبوا”²⁹² örneklerinde olduğu gibi anlama doğrudan tesir eden farklılıklara yer vermektedir. Bu yönüyle kıraat farklılıklarının tefsir ile çok yakın ilişkisinin olduğuna dikkat çeker. Nitekim herhangi bir okuyuşta iki lafızdan birisinin sabit olması bazen başka bir okuyuşta o lafzın benzerinden anlaşılabilecek manayı açığa çıkardığını bazen de benzer lafzın ifade ettiği anlamın dışında başka bir anlama işaret ettiğini göstermektedir. Buradan hareketle Kur’ân lafızlarındaki kıraat farklılıklarının, tek bir ayette çeşitli anlamların ortaya konulmasına katkı sağladığını söylemek mümkündür. Örneğin; el-Bakara 2/222. ayette geçen “حتى يطهرن” ifadesinin hem mücerred olarak يطهرن/yeṭṭurn şeklinde hem de tefa’ul vezninde يطهرن/yeṭṭahhern şeklinde okunduğu nakledilmektedir. Bu kıraatlerin ilkinden “namaz abdesti” anlamı ikincisinden ise “boy abdesti” anlamı çıkartılmış; söz konusu ayet her iki anlamıyla birlikte fikhî bir hükme dayanak yapılmıştır.²⁹³ Yine en-Nisâ 4/43. ayette geçen “المستم/لامستم” ifadesinin iki mütevatir kıraatında benzer bir durum söz konusudur. Bu kelimenin المستم/لأستم şeklindeki kıraatı “cima” olarak, المستم/لأستم şeklindeki kıraatı “ten teması” olarak anlaşılmıştır. Öte yandan ayetin iki farklı vecihle okunması aynı anda hem “cima” hem de “ten teması” anlamlarını tazammun etmeyi gerekli kılmaktadır.²⁹⁴ İbn Âşûr’a göre söz konusu kıraatların her birinin Hz. Peygamber’den (s.a.s.) geldiği kabul edilirse bu okuyuş farklılıklarından kaynaklanan anlam çeşitliliğinin, Kur’ân vahyinin nüzulüyle ilgili maksatlardan birisi olduğunu söylemek mümkündür. Ne var ki Kur’ân lafızlarının bu şekilde farklı anlamlara hamledilecek vecihlerle okunuyor olması, Allah’ın (c.c.) muradının bu anlamların her birisini kuşatmasına engel teşkil etmemektedir. Hatta Kur’ân lafızlarının farklı vecihler ile okunmasının mütevatir olarak Hz. Peygamber’e (s.a.s.) dayandırılması, muradın çeşitliliğinin yanı sıra her bir

²⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 51.

²⁹¹ Bakara Sûresi 2/259.

²⁹² Yusuf Sûresi 12/110.

²⁹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, II, 267-269.

²⁹⁴ A.e., V, 66-67.

farklı okuyuşun müstakil bir ayet mesabesinde değerlendirilmesine de imkân tanımaktadır.²⁹⁵

İbn Âşûr, kıraat farklılıklarından kaynaklanan çeşitli anlamlar arasında tercihte bulunmayı veya birinin diğerine hamletmek suretiyle açıklamayı doğru bulmamaktadır. Ancak o, Ebû Ali el-Fârisî'nin kıraatler arası farklılıklardan mana tercihine gittiğini belirtir. Örneğin; Ebû Ali Hadid sûresinde geçen “إن الله هو الغني الحميد” ifadesindeki هو-nin mübtada değil zamir-i fasl olması gerektiğini belirtir ve Nâfi ve Ebû Amr'ın ayeti zamirsiz okumasını delil olarak ileri sürer. Ancak Ebû Hayyân el-Endelüsî, Ebû Ali el-Fârisî'in yapmış olduğu bu değerlendirmeyi kabul etmemekte ve farklı kıraatlerin aralarında tercih yapılamayacağını bilakis her bir kıraatin diğerlerinden bağımsız müstakil olarak değerlendirilmesi gerektiğini bildirmektedir.²⁹⁶ İbn Âşûr da aynı doğrultuda müfessirin mütevatir kıraatler arasındaki farklılıkları açıklamakla yetinmesi gerektiğini ve bu kıraatler arasında hiçbir şekilde tercihte bulunamayacağını belirtmektedir. Zira ayetlerin farklı okunuşunun temelinde çoğu zaman anlam zenginliği yatmakta böylece kıraatler Kur'ân'ın anlam alanının zenginleşmesine katkı sunmaktadır.²⁹⁷

İbn Âşûr'a göre mütevatir kıraatler, Kur'ân'daki anlam zenginliğinin açığa çıkarılması bakımından tefsirin yararlandığı ilimler arasında yerini alır. Meşhur ve şaz kıraatler ise tefsir açısından fasih Arapların kullandığı ifadelerden veya şiirden şahit getirme mesabesindedir. Nitekim söz konusu kıraatlerin, sıhhat şartlarını taşıyıp da Hz. Peygamber'e (s.a.s.) isnadının meşhur olması durumunda dil bakımından da hüccet olduğu hususunda şüphe yoktur. Sıhhat şartlarını taşımayan ve şaz olarak nitelenen kıraatlerin hücciyeti ise rivayet cihetiyle değil söz konusu kıraati nakleden karinin onu Arapçada fasih bir kullanıma dayandırmasına bağlıdır. Tabi ki burada karinin Arap dili konusundaki yetkinliği ve bilgi birikimi de göz önünde bulundurulur. Şayet bu türden bir kıraat fasih bir kullanıma dayandırılıyorsa isnadının zayıflığından

²⁹⁵ A.e., I, 55.

²⁹⁶ Ebû Hayyân el-Endelüsî, **el-Bahru'l-muhît**, VIII, 224-225.

²⁹⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 55.

dolayı namazlarda Kur’ân olarak okunması caiz olmasa da bahse konu olduğu ayetten mana istinbâdı veya istinbâd edilen manalar arasında tercih konusunda delil kabul edilebilir. Örneğin; Zemahşeri, *el-Keşşâf*’ta Harun el-Atekî’nin (ö. 170/786) Fatiha sûresinin ilk ayetinde geçen “الحمد” kelimesini mefulü mutlak kabul ederek nasb ile okuduğunu nakleder ve kendisi de ayete bu doğrultuda anlam verir.²⁹⁸ İbn Âşûr da bu tür kıraatlerin Kur’ân lafızlarının edası hususunda hüccet olmamakla birlikte mananın açığa çıkarılması konusunda lügavî bir delil olduğunun altını çizer.²⁹⁹

D) ARAP TARİHİ BİLGİSİ

Tefsirin yararlandığı ilimler bağlamında İbn Âşûr, Arap tarihine müstakil olarak yer vermekle birlikte bu konunun aslında daha önce bahsi geçen Arap edebiyatına dahil olduğunun altını çizmektedir. Ne var ki cahiliye devrinin manzum ve mensur eserlerini “ahbâru’l-Arab” diye isimlendirilen Arap yarımadasında yaşanmış tarihi vakıalardan ayrı düşünmek de asla mümkün değildir. Zira cahiliye devrine ait şiir veya nesir türü edebi eserlerde işlenen konular veya alıntılanan destansı hikayeler büyük ölçüde bu coğrafyada yaşanmış tarihi vakıalara dayanmaktadır. Ayrıca bu tarihi vakıaların aktarımı da esasında edebiyatın bir yönünü ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla Arap tarihi ile Arap edebiyatı arasındaki ilişkinin sıkı olduğunu; Arap tarihinin edebiyata bir yönüyle kaynaklık ettiğini bir yönüyle de onun bir parçasını teşkil ettiğini söylemek mümkündür. “Ahbâru’l-Arab” terkihi önceleri sadece Arapların mazisinde yaşanmış olan destansı olayların aktarıldığı rivayetler için kullanılırken daha sonraları şair veya hatiplerin hayatında iz bırakan şahıs veya hadiseleri kendi muhayyilerinden geçirerek masallaştırdıkları ve öylece aktardıkları edebi anlatılar için de kullanılmıştır. Yine anlamca bu terkibe yakın olan “eyyâmu’l-Arab” ifadesi ise Arap tarihi içerisinde hususi olarak kavimler arasında yaşanan savaşları ve mücadeleleri konu alan anlatılar için kullanılmıştır.³⁰⁰

“Ahbâru’l-Arab” konusu Arap edebiyatı başlığı altında ele alınması gereken bir konu iken burada müstakil olarak zikredilme gerekçesine dair İbn Âşûr, tarihe dair

²⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 113.

²⁹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 25.

³⁰⁰ Çetin, “Arap”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, III, 298.

malumatın genellikle tefsir ile ilgisinin olmadığı hatta tamamen faydadan hali olduğu yönündeki algıyı kırmak ve tarih bilgisinin ehemmiyetine dikkat çekmek istediğini bildirmektedir. İbn Âşûr'a göre iddia edilenin aksine tarihi veriler, Kur'ân'da belli bir bağlam içerisinde veciz bir üslupla anlatılan olayların arka planını ortaya koyarak bu olaylar üzerinden aktarılacak istenen mesajın doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Bu çerçevede Kur'ân'da birtakım kıssalara ve tarihi olaylara atıfta bulunulmasından maksat, insanların bu kıssaları gece sohbetlerinde eğlence olsun diye birbirlerine anlatmaları değil bilakis anlatılanlardan ibret ve öğüt almalarıdır. Bu sebeple Kur'ân'ın kısas anlatımında, aktarılacak istenen mesajla doğrudan ilişkisi olmayan ayrıca ilk muhataplar tarafından bilindiği varsayılan birçok detaya da yer verilmediği göze çarpmaktadır. Ancak bu durum özellikle kıssaların detaylarına vakıf olmayan sonraki muhataplar için sorun teşkil etmekte bu tür tarihi vakıalara atıfta bulunan ayetlerdeki incelikleri ilk muhataplar seviyesinde anlayamamalarına sebebiyet vermektedir.³⁰¹

Tefsir ilmi, özellikle kıssalarla ilgili ayetlerde tarihi verilerden istifade ederek ilk muhataplar ile sonraki muhatapların hazır zihinsel bulunmuşlukları arasındaki dengeyi sağlamayı hedefler. Örneğin; “ipliğini sağlamca eğirdikten sonra çözüp bozan kadın gibi olmayın”³⁰² mealindeki ayette nüzul dönemi Arapları arasında bilinen hatta şöhret bulan bir olaya atıfta bulunulduğu açıkça görülmektedir. Şöyle ki rivayete göre Kureyş kabilesinin Temim koluna mensup Rayta adında akıllı kıt bir kadın, cariyeleri ile birlikte öğlene kadar ip eğirir ardından kendisine arız olan bir vesveseden dolayı eğirdiği ipleri bozarak bütün emeğini heba edermiş. Ayet-i kerimde bu olaya atıfta bulunularak müminlere, Allah (c.c.) adına verdikleri yeminlerden geri dönmek suretiyle bu kadın gibi önceden yapmış oldukları hayırlı amalleri boşa çıkarmamaları telkin edilmektedir.³⁰³ Dolayısıyla ayette kendi bağlamından kopartılarak belli bir amaç doğrultusunda kısaca temas edilen kıssalarla ilgili sahip olunan ön bilgiler aktarılacak istenen mesajın anlaşılması konusunda muhataplara önemli katkı sunmaktadır. Yine

³⁰¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 25.

³⁰² Nahl Sûresi 16/92.

³⁰³ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, XIV, 264.

buna benzer Âd ve Semûd kavimleri, kuyu (ress) ve hendek (uhdûd) sahipleri, fil ashabı gibi Arap yarımadasında yaşayan toplumların başından geçen hadiselerle dair yeterli bilgiye sahip olmadan bu toplumlardan bahseden ayetlerde verilmek istenen mesajları bütün yönleriyle anlamak mümkün değildir.³⁰⁴

Öte yandan tefsir-tarih ilişkisini sadece Arap yarımadasında yaşamış toplumlar ve vuku bulan belli hadiselerle de sınırlı tutmak doğru değildir. Zira Kur'ân'da Arap yarımadası dışında yaşamış birçok toplum hakkında da bilgiler verilmektedir. Buna göre birçok ayette başta İsrailoğulları olmak üzere Kuzey Afrika'da Mısır medeniyeti ve Firavun halkı, Mezopotamya'da Keldânîler, Medyen halkı, Eykeliler, Karye sahipleri ve Kehf Ashabı gibi farklı coğrafyalarda yaşamış toplumların başından geçen hadiselerle işaret edilmektedir. Dolayısıyla bu ayetlerin tefsirinde de muhataplara aktarılmak istenen mesajların tam olarak açığa çıkarılması için Arap tarihi dışındaki kaynaklara müracaat etmek gerekmektedir. Her ne kadar İbn Âşûr, tefsirin yararlandığı ilimler bağlamında sadece Arap tarihi bilgisine yer verse de onun, ilgili ayetlerin tefsirinde İsrailoğulları'nın başından geçen hadiseler hakkında detaylı bilgi için ya İsrailiyata veya doğrudan Kitab-ı Mukaddes'e sıklıkla atıfta bulunduğu sair toplumlar hakkında ise tarih kaynaklarından çokça istifade ettiği göze çarpmaktadır.³⁰⁵

E) USUL BİLGİSİ

أصول/usûl sözlükte “kök, esas, kaide” anlamlarına gelen أصل/aşl kelimesinin çoğuludur. İslami ilimler terminolojisinde genellikle fıkıh ilmine izafe edilerek “Usûlü'l-fıkıh” veya “usûl-i fıkıh” şeklinde kullanılmakta ve “müçtehidin şerî-ameli hükümleri tafsili delillerden çıkarabilmesine yarayan kurallar bütünü” olarak tanımlanmaktadır.³⁰⁶ Usul ilminin tedvini geç dönemlere kadar uzanmakla birlikte ilk

³⁰⁴ Kur'ân kıssaların anlaşılması konusunda tarih bilgisinin sağlamış olduğu katkılar hakkında detaylı bilgi için Bkz: M. Mahfuz Söylemez, “Kur'ân'ın Anlaşılmasında Tarihin Etkisi”, **Kur'ân ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi**, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 67-80; Şevket Kotan, “Kur'ân, Metin ve Tarih”, **A.e.**, s. 137-148.

³⁰⁵ Konuyla ilgili bazı örnekler için Bkz.: İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 490, 491, 546, 578, 636, II, 488, 489, III, 252, VI, 34, 163, VII, 70, 103, 408, IX, 72, XVI, 256. v.dğr.

³⁰⁶ Seyyid Şerif el-Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 28; Zekiyyüddin Şa'bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, Çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara, TDV, 2008, s. 28. Ayrıca usul-i fıkha dair klasik kaynaklarda yer

ortaya çıkışının fıkıh ilmiyle birlikte sahabeye dayandığını söylemek mümkündür.³⁰⁷ Nitekim Asr-ı Saâdet'te karşılaşılan problemlerin çözümü konusunda nazil olan ayetler veya Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yapmış olduğu açıklamalar yeterli olduğundan bu döneme ait hükümlerde bir yöntem arayışına ihtiyaç duyulmamıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatıyla birlikte vahyin kesilmesi, dinî alanla ilgili meselelere sunulan çözümlerin vahyin denetiminden geçme olanağını da ortadan kaldırmıştır. Öte yandan fetihler yoluyla Müslümanların yeni toplumlarla karşılaşmaları da dini-hukukî alanla ilgili meselelerin gerek sayı gerekse nitelik bakımından büyük bir hızla artmasına yol açmıştır. Buna bağlı olarak henüz sahabe devrinde karşılaşılan yeni meselelerde naslara dayalı hüküm çıkarma (istinbat) faaliyetleri boy göstermeye başlamıştır. Elbette naslardan hüküm çıkarma konusunda sahabenin, hiçbir kayıt ve esasa bağlı kalmaksızın ayet veya hadislerin sırf zahirinden hareketle fikir beyan ettiği düşünülemez. Bu dönemde ortaya konulan içtihatlarda belli kural ve kaideler göz önünde bulundurulmakla birlikte bu kuralların teorik çerçevesinin çizilmesine ihtiyaç duyulmamıştır. Alkame (ö. 62/682), Said b. Müseyyeb (ö. 94/713), İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714) vb. tabiîn alimleri de bu konuda sahabenin yolunu takip etmişlerdir. Tebei tabiîn devrinde yeni meselelerle karşılaşmış buna paralel olarak içtihat faaliyetleri de artmış ve dinî hükümler konusunda fikir karmaşası ortaya çıkmıştır. Öte yandan Arapların acemler ile içli dışlı olmaları sebebiyle dil melekelerini önemli ölçüde kaybetmeleri neticesinde nassları anlamama probleminin ortaya çıkması alimleri, içtihat faaliyetlerinin disipline edilip keyfi hüküm çıkarma ihtimallerinin ortadan kaldırılması yönünde tedbirler almaya sevk etmiştir. Bu bağlamda naslardan şer'î hükümlerin çıkarılmasına dair kural ve kaideleri bir araya getiren yani usul-i fıkıh ilmi hakkında ilk müstakil eser telif eden alimin İmam Şafiî (ö. 204/820) olduğu kabul edilir. İmam Şafiî usule dair kaleme aldığı *er-Risâle* adlı eserinde Kur'ân, Kur'ân'ın beyan üslubu, sünnet ve Kur'ân'a nisbetle sünnetin bilgi değeri konularını öne

alan tanımlar hakkında detaylı bilgi ve analizler için Bkz.: Köksal, "Usûlü'l-Fıkıh'ın Mahiyeti ve Gayesi", s. 89-97.

³⁰⁷ Muhammed Ebu Zehra, **İslâm Hukuk Metodolojisi**, Çev.: Abdulkadir Şener, Ankara, Fecr Yayınevi, 1986, s. 17.

çıkarmaktadır. İmam Şâfiî eserinde Kur’ân ve sünnet dışında kıyas, icma ve istihsân gibi konulara da kısaca yer vermekle birlikte eserin büyük bölümünü bu iki konuya taalluk eden meselelere ayırmaktadır. Hatta Kur’ân ve sünnet dışındaki meselelerde yüzeysel bilgiler verdiği ve bazı konulara hiç temas etmediği gerekçesi ile modern dönemde bazı araştırmacılar tarafından *er-Risâle*’nin usule dair tedvin edilen ilk eser olmadığı ileri sürülmüştür.³⁰⁸ Bu araştırmacılara göre usul ilminin konularının tedvin edilişi ve yazım geleneğinin oluşması, İslam’da mezheplerin kurumsal hale geldiği hicrî IV. asrın başlarına uzanmaktadır. Nitekim erken dönemde tartışılan ve sınırları belirlenen usul konuları hicrî IV. asırda “fukaha”³⁰⁹ ve “mütekellimun”³¹⁰ olmak üzere iki farklı yöntem ile yeniden tedvin edilerek ele alınmıştır.³¹¹

Tefsirin müdevven bir ilim olarak ortaya çıkmasında fıkıh usulünün de önemli katkılar sunduğunu bilinmektedir. Zira bu ilim sayesinde naslardan hükümler çıkarma ve birtakım meselelere dair istidlallerde bulunma melekesi elde edilir. Kur’ân’daki ahkam ayetlerinin sayısı göz önünde bulundurulduğunda sırf bu ayetlerin anlaşılması için fıkıh usulünden ne denli istifade edildiği usul-tefsir ilişkisinin ispatı için yeterlidir. Bu anlamda tefsir ilminin sistematik bir hal almasında en çok faydalanılan ilimlerden

³⁰⁸ Asım Cüneyd Köksal, İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV, 2012, XLII, 202.

³⁰⁹ Fıkıh usulünü bir mezhebe sıkı biçimde bağlı ve fûrû hükümleriyle doğrudan irtibatlı şekilde ele alan, kuralları belirlemede tümevarıma ağırlık veren fukaha metodu genellikle Hanefîler’le özdeşleştirilir. Fukaha metodunun ayırt edici özelliği, mezhep imamlarının içtihat ederken veya fıkhi meseleleri hükme bağlarken takip ettikleri düşünülen usul kurallarını tespit etmeyi amaçlamasıdır. Bu yönetime göre usul kaidelerini tedvin edenler, kuralları tespit ederken dayanak kabul ettikleri esas, mezhep imamlarından nakledilen fikhî hükümlerdir. Bkz.: Şa’bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 35; Köksal, Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, XLII, 203-204.

³¹⁰ Mütekellimûn metodunda ise usul kaideleri, delillerin ve burhanların gösterdiği yönde belirlenir. Bu metoda göre yazılan eserlerde, hiçbir mezhep lehinde taassup gösterilmeksizin ve ulaşılan usul kurallarının nakledilmiş fikhî çözümlere uygun olup olmadığına da bakılmaksızın delillerin tespit ettiği kaideler kabul edilmiş, delillere aykırı düşen kaideler reddedilmiştir. Hanefîlerin dışında kalan Malikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebine mensup alimler usul eserlerini bu metotla kaleme almışlardır. Bkz.: Şa’bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 35; Köksal, Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, XLII, 204-205.

³¹¹ Usul ilminin ortaya çıkışı ve tarihsel gelişimi hakkında detaylı bilgi için Bkz.: Muhammed Hamidullah, “Usûl al-fıqh’ın Tarihi”, **İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, Çev.: M. Fuad Sezgin, 1956-1957, C.: II, No: 1, s. 1-18; Şa’ban Muhammed İsmail, **Usulü'l-fıkıh: târîhu ve ricaluhu**, Riyad, Dârü'l-Mirrih, 1981; Şa’bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 32-41; Ebu Zehra, **İslâm Hukuk Metodolojisi**, s. 17-28; Köksal, Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, XLII, 201-206; Ali Cum’a, **Târîhu usulî'l-fıkıh**, Kahire, Dârü'l-Muktam, 2015.

birisinin de fıkıh usulü olduğunu söylemek mümkündür. Fakat tefsirin usul ilminin tartıştığı bütün meseleler ve ihtiva ettiği bütün konulardan yararlandığını söylemek doğru değildir.³¹² Çünkü tefsir ilmi usulden sadece “Naslardan hüküm çıkarma yolları” şeklinde tanımlayacağımız istinbâd metodları bağlamında istifade etmektedir. Bu ana başlık dışında kalan “Deliller, Hükümler ve İctihat-Taklit” gibi bahislerde tefsir ile usul ilimleri arasında birincil derecede bir ilişki olduğu söylenemez. İbn Âşûr da buradan hareketle tefsirin, sistematik bir ilim olarak usulden bütün yönleriyle değil umum-husus, emir-nehiy gibi lafızlara taalluk eden belli başlı konularda istimdâda bulunduğu altını çizmektedir.³¹³

İbn Âşûr, tefsirin tedvin aşamasında usul ilminden ilke düzeyinde yararlandığı konuları iki grupta ele almaktadır.

Birincisi Arap dili alimlerinin çokça ihmal ettiği ancak Arapçada sözün kullanımı ile doğrudan ilişkili olan delalet bahisleridir. Fıkıh usulünde bu delalet bahisleri sayesinde Kur’ân ve sünnet lafızları aracılığıyla anlatılmak istenen manaların açığa çıkarılması hedeflenmektedir. Usulde “Manaya Delaletinin Şekli Bakımından Lafızlar”³¹⁴ veya “Delalet Yolları” başlığı altında ele alınan bu bahisler, İbn Âşûr’un da tabi olduğu “Mütekellimûn Yöntemi” ile kaleme alınan eserlerde “mantûkun delaleti” ve “mefhûmun delaleti” olmak üzere iki alt başlıkta incelenmektedir. Mantûk, “bir sözün sarf edildiği alanda delalet ettiği anlam” olarak tanımlanmakta ve bu delalet biçimine “mantûkun delaleti” adı verilmektedir.³¹⁵ Örneğin; “Onlardan (Anne-Baba) birisi senin yanında yaşlandığında kendilerine öf bile deme, onları azarlama ve de her ikisine güzel söz söyle!”³¹⁶ mealindeki ayetten anne-babaya öf denilmesinin ve saygısızlıkta bulunulmasının yasak olduğu mantûkun delaleti ile anlaşılmaktadır. Zira söz konusu ayette lafızlar yoluyla tam da bu anlam ortaya konulmaktadır. Bu şekilde mantûkun delalet ettiği anlamlar doğrudan lafızlar yoluyla

³¹² Koçyiğit, **Müfessirin Nitelikleri Üzerine**, s. 174.

³¹³ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, I, 25-26.

³¹⁴ Şa’bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 392-412.

³¹⁵ Ferhat Koca, “Mantûk”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 2003, XVIII, 31.

³¹⁶ İsrâ Sûresi 17/23.

elde edildiğinden tefsir bu noktada usulden ziyade dilbilimlerinden istifade etmektedir. Mefhûmun delaleti ise lafzın, söylendiği alanının dışında kalıp sözde doğrudan ifade edilmeyen fakat yine de lafızdan çıkarılması muhtemel anlamlarından birisine delalet etmesidir.³¹⁷ Yukarıda örnek olarak zikredilen ayetten anne-babanın dövülmesinin yasak olduğu hükmünü çıkarmak mefhûmun delaletine örnek verilebilir. Zira ayet-i kerimede dövme eyleminden bahsedilmemektedir; ancak anne-babaya öf deme ve onları azarlama yasağı ile aynı illeti taşıdığından dövme de yasak kılınmıştır. Mefhûmun delalet ettiği bu gibi anlamlar direkt olarak ayet lafızlarından elde edilmediğinden tefsir bu noktada usul ilminden istifade etmektedir. Bu çerçevede ayetin mefhûmundan çıkarılan anlamın lafızlarla ortaya konulan anlamlar ile aynı doğrultuda olması “fahve’l-hitâb” veya “lahnu’l-hitâb” kavramları ile karşılanmaktadır. Söz konusu anlam mantûkun delalet ettiği anlamın muhalifinden çıkarılıyorsa buna da “mefhûmu’l-muhalefe” denilmektedir.³¹⁸ İbn Âşûr da tefsirin, fıkıh usulünden istimdâd ettiği bilgiler çerçevesinde delalet bahislerine örnek olarak “fahve’l-hitâb” ve “mefhûmu’l-muhalefe” konularını zikretmektedir.³¹⁹

İbn Âşûr’a göre tefsirin tedvin aşamasında usul ilminden yararlandığı konu başlıklarından bir diğeri ise istinbat kaideleridir. İslam hukukunun asli kaynaklarını teşkil eden Kur’ân ve sünnet metinlerinin Arapça olması, söz konusu metinlerin doğru bir biçimde anlaşılması ve onlardan isabetli hükümler çıkarılmasını sağlayan kaidelerin Arap dili kurallarına dayanmasını zorunlu kılmaktadır. Bu sebeple usul ilminde konuyla ilgili kaideler belirlenirken Arapça lafızların mana ile ilişkisinden kaynaklanan birtakım ayrımlara dikkat çekilmektedir. Usul ilmi kapsamında ortaya konulan istinbat kaidelerinin ele alındığı konu başlıklarını kısaca şöyle sıralamak mümkündür: 1) Vaz’olunduğu mana bakımından lafızlar: âmm-hâss-müşterek 2) Kullanılan mana ile vazolunan mananın uyuşup uyumaması bakımında lafızlar: hakikat-mecaz-sarih kinaye 3) Kullanıldığı manaya delaletinin açıklık veya kapalılık

³¹⁷ Ferhat Koca, “Mefhûm”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 2003, XVIII, 350-351.

³¹⁸ Fıkıh usulünde mantûkun ve mefhûmun anlama delaleti konusunda detaylı bilgi ve örnekler için Bkz.: Bardakoğlu, “Delâlet”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, IX, 121; Şa’bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 407-412; Ebu Zehra, **İslâm Hukuk Metodolojisi**, s. 128-135.

³¹⁹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, I, 26.

derecesi bakımından lafızlar: zahir-nass-müfesser-muhkem ve hafi-müşkil-mücmel-müteşabih.³²⁰ İbn Âşûr'a göre bu başlıklar altında ele alınan kaideler özellikle ayetlerden şer'î/hukuki anlamların çıkarılması konusunda tefsire büyük katkılar sunmakta ve dolayısıyla müfessirler için de önemli bir alet işlevi görmektedir.³²¹ Ancak burada şunu da belirtmek gerekir ki müfessirin usul ilmine duyduğu ihtiyaç hüküm istinbadından ziyade yine dilbilimi açınsındandır. Zira müfessir bu ilim sayesinde ayette yer alan ifadelerin anlam sınırlarını tayin ve tespit eder. Yani bu ilim sayesinde bir ifadenin emir-nehiy gibi inşâ mı yoksa haber mi bildirdiğini veya mücmel-mübeyyen, umum-husus, mutlak-mukayyed, muhkem-müteşabih, zahir-müevvel, hakikat-mecaz, sarih-kinaye gibi anlam türlerinden hangisi için kullanıldığını bilir.³²²

F) KELAM-FIKIH BİLGİSİ

Kelam ve fıkıh ilimleri İslâmî ilimler içerisinde mükelleflerin inancına ve fiillerine taalluk eden meseleleri sistematik bir biçimde ele alıp inceleyen iki asli ilim olarak görülmüştür. Buna göre kelam, Allah'ın zatı ve sıfatları, nübüvvet ve ahiret gibi inanca konu olan meseleleri naslara dayalı olarak açıklayıp aklî deliller ile temellendirirken, fıkıh mükelleflerin gerek ibadet gerekse beşerî ilişkiler (muâmele) düzeyindeki fiillerini konu edip inceler ve yine naslara dayanarak hükme bağlar.

Kelam ilmi, konusu itibariyle “Allah'ın zatından ve sıfatlarından, nübüvvet konularından, başlangıç ve sonuç itibariyle kâinatın hallerinden İslam kanunları çerçevesinde bahseden bir ilim”³²³ olarak tanımlanır. İslam'ın ana ilkelerini araştırıp temellendiren bir ilim olması hasebiyle kelam ilminin şer'î ilimlerin aslını teşkil ettiği söylenmiştir. Nitekim Allah'ın varlığı ve birliği, peygamberlik müessesesinin ve ahiretin hak olduğu kesin olarak bilinmeden İslam'dan söz etmek mümkün değildir. Bu sebeple bütün İslâmî ilimlerin temelinde kelam ilminin ele alıp incelediği, Kur'an ve sünnete dayanarak ispat ettiği ve aklî delillerle temellendirdiği meselelerin yer

³²⁰ Şa'bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 309-310.

³²¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 26.

³²² Paçacı, **Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?**, s. 144

³²³ Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 185; Yusuf Şevki Yavuz, “Kelam”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 2002, XXV, 196.

aldığına dikkat çekilmektedir. Bu anlamda kelamın külli/tümel bir ilim olduğu altı çizilmektedir. Kelam ilminin sahip olduğu bu hususiyet tefsir ile arasındaki ilişkide de kendisini göstermektedir. Bu çerçevede Kâdî Abdülcebbâr, ayetlerden murad-ı ilahinin açığa çıkarılması konusunda müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimleri sıraladıktan sonra bu ilimlerin tek başına yeterli olmayacağını her müfessirin mutlaka Allah'ın (c.c.) tek olduğu ve adalet sıfatına sahip olduğunu bilmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Bunun yanı sıra müfessirin, Allah (c.c.) için zorunlu/vacib veya mümkün/caiz olan sıfatlar ve yine O'nun tarafından yapılması hoş/hasen veya kötü/kabih karşılanan fiiller hakkında da bilgi sahip olması gerektiğini beyan etmektedir.³²⁴ Kâdî Abdülcebbâr'ın işaret ettiği konular, kelam ilmi kapsamında ele alınıp incelendiğinden tefsirin yararlandığı ilimler bağlamında bu ilmin en ön sırada yer aldığını söylemek mümkündür. Nitekim Gazzâlî, Râzî ve Cürcânî gibi Ehl-i sünnet'e mensup birçok alim de bu konuda Kâdî Abdülcebbâr ile aynı kanaati paylaşmaktadır.

Gazzâlî'ye göre ilimler aklî ve dinî olmak üzere ikiye ayrılır. Tıp, matematik ve hendese ilmi aklî ilim kabul edilirken kelam, fıkıh, hadis, tefsir gibi ilimler dini ilim kategorisinde yer alır. Yine aklî ve dinî ilimler küllî ve cüz'î olmak üzere iki grupta incelenir. Dinî ilimler içerisinde sadece kelam ilmi küllî kabul edilirken bunun dışında kalan fıkıh, hadis, tefsir gibi dini ilimler cüz'î sayılır. Nitekim müfessir yalnızca Kur'an'ın manasını, muhaddis ise hadisin sübut yollarını, fakih mükelleflerin fiillerinin hükümlerini incelerken mütekellim, eşyanın en kapsamlı durumu olan mevcudu araştırır.³²⁵

Fahreddîn er-Râzî ise Allah'ın, kelamından neyi murad ettiğinin açığa kavuşturulabilmesi için öncelikle O'nun zâtı ve sıfatlarının bilinmesi bunun yanı sıra varlık ve yokluk hakkında birtakım malumata sahip olunması gerektiğinin altını çizmektedir. Râzî'ye göre bahsi geçen konular kelam ilminin araştırma sahasına dahil

³²⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-hamse*, s. 606.

³²⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*, Thk.: Hamza b. Züheyr, Cidde, Şeriketü'l-Medîneti'l-Münevverâ, ty. I, 12.

olduğundan tefsir ilmi kelama ihtiyaç duyar; fakat aynı durum kelam için geçerli değildir. Dolayısıyla kelam bu özelliği ile bütün şer’î ilimlerin öncüsü konumunda yer alır.³²⁶ Daha önce tefsir ve belagat ilimleri arasındaki ilişki bağlamında işaret edildiği üzere Sekkâkî de Kur’ân’da muradın açığa çıkarılması konusunda tefsirin en ziyade usul ilmine ihtiyaç duyduğunu ifade etmiş Cürcânî ve Teftâzânî gibi *el-Miftâh* şarihleri ise burada usul ilminden maksadın usulü’l-dîn yani kelam olduğunu beyan etmişlerdi.³²⁷ İbn Âşûr, yine *el-Miftâh* şarihlerinden olan Abdulhakîm es-Siyâlkûtî’nin (ö. 1067/1657) de kendisinden önceki şârihlerin yapmış olduğu bu açıklamaya istinaden “tefsir ilminin Allah’ın kelam sıfatının ispatına dayandığı, bu açıdan da kelam ilmine muhtaç olduğu” yönünde görüş beyan ettiğini bildirmektedir. Şehâbeddîn el-Âlûsî (ö. 1270/1854) de yine aynı doğrultuda özellikle müteşâbih ayetlerin anlaşılması bağlamında Allah hakkında caiz olan nitelikler ve kelam sıfatı konusunda müstahil olan meselelerin bilinmesinin yanı sıra nübüvvete dair de sahih bir bakışa sahip olunması gerektiğinin altını çizmektedir.³²⁸ Dolayısıyla bütün bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere tefsir, sadece belli konularda kelam ilminden yararlanmamakta bilakis zorunlu bir şekilde ona bağımlı olarak ortaya çıkıp varlığını devam ettirmektedir. Ne var ki tefsirde Kur’ân lafızlarından hareketle bir murad arayışına girişmeden önce o lafızların Allah (c.c.) kelamı olduğunun hatta bir adım gerisinde Allah’ın (c.c.) kelam sıfatı olduğunun ispatlanması gerekmektedir. Ancak bu ispattan sonra müfessirin, müsellemler kabul edilen Allah kelamının anlamını açığa çıkarması mümkün olur.³²⁹

İbn Âşûr ise tefsir ile kelam arasında yukarıda bahsi geçen düzeyde zorunlu bir ilişkiden söz etmenin mümkün olmadığını altını çizmektedir. İbn Âşûr’a göre konuyla ilgili daha önce Siyâlkûtî ve Âlûsî’den aktarılan görüşler temelde Sekkâkî’nin *el-Miftâh*’ına şerh yazan Cürcânî ve Teftâzânî gibi alimlerin yapmış olduğu açıklamalara dayanmaktadır. Burada Siyâlkûtî ile Âlûsî’nin görüşlerini mukayese eden İbn Âşûr, kelam-tefsir ilişkisi bağlamında Âlûsî’nin yapmış olduğu açıklamayı

³²⁶ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, II, 95-96.

³²⁷ Seyyid Şerif Cürcânî, *el-Misbâh fî şerhi’l-Miftâh*, s. 725.

³²⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, I, 106; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 26.

³²⁹ Enes Büyük, “Tefsirde İstimdâd: Klasik Dönemde Tefsirin İlişkili Görüldüğü İlimler”, s. 386-387.

daha tutarlı ve kapsayıcı bulmaktadır. Bu bağlamda Allah'ın (c.c.) söz söyleyebildiğinin yani mütekellim olduğunun ispatından ziyade genel anlamda Allah'ın (c.c.) zatı ve sıfatları hakkında özel olarak kelimelerin sıfatı hakkında tasavvur edilmesi mümkün veya müstahil olan/olmayan meselelerin idrak edilmesinin tefsire önemli katkılar sunacağını bildirmektedir. Nitekim Allah'ın (c.c.) sıfatları hakkında yeterli bilgiye sahip olmadan örneğin “Rahman arşa istiva etti”³³⁰ mealindeki ayetin hakkıyla anlaşılamayacağını altını çizmektedir. Fakat İbn Âşûr Allah (c.c.) hakkında zorunlu olarak bilinmesi gerektiği bildirilen ve tefsir için vazgeçilmez görülen bu gibi meselelerin kelimelerin ilminin tedvininden çok daha önce selef uleması tarafından karara bağlandığını beyan etmektedir. Dolayısıyla İbn Âşûr'a göre bu anlamda kelimelerin ilminin, ayetlerden murad-ı ilahinin açığa çıkarılması noktasında tefsir üzerinde bir tesirinin olduğu söylenemez. Öte yandan tefsir ilminin kelimelerden, Allah teâlânın zatı ve sıfatları hakkında söylenilmesi mümkün veya müstahil olan birtakım manaların ispatı konusunda ileri sürülen delillerin genişletilmesi (teveccüh) sadedinde yararlandığı da düşünülebilir. Fakat İbn Âşûr, bu tür açıklamaların tefsir ile ilişkisi bakımından doğrudan muradın beyanı olarak değil ayette ortaya konulmak istenen asli maksatlara yönelik ziyade açıklamalar olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ne var ki başta Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihi'l-gayb* tefsiri olmak üzere bu alanda yazılmış birçok eserde bu nevi açıklamalara sıklıkla rastlamak mümkündür.³³¹

Fıkıh ilmine gelince, İslam alimleri tarafından bu ilim “tafsili delillerden elde edilen dinî-amelî ahkâmın bilinmesi”³³² şeklinde tanımlanmıştır. Fıkıh ilminin mükelleflerin filleriyle ilgili hükümleri konu edinmesi³³³ ve bu hükümlerin istinbadında müracaat edilen birincil kaynağın Kur'ân olması³³⁴ özellikle ahkâm âyetlerinin tefsir ile fıkıh ilimlerinin müşterek alanı olduğunu göstermektedir.³³⁵ Bazı İslam alimleri fıkıh ilmini, tefsirin ihtiyaç duyduğu ilimler arasında zikretmekle

³³⁰ Taha Sûresi 20/5.

³³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 18, 26.

³³² Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 168.

³³³ Taşköprizâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, I, 634.

³³⁴ Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV, 1996, XIII, 2.

³³⁵ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 135.

birlikte bu iki ilim arasındaki ilişkiden söz etmemişlerdir.³³⁶ Fakat İbn Âşûr, fıkıh ilminin tefsirin tedvin aşamasında araştırma konusu olan Kur’ân ayetlerinin anlamlarının açığa çıkarılması hususunda kendisine dayanak kabul ettiği ilimler arasında yer almadığının altını çizmektedir. İbn Âşûr’a göre Kur’ân ayetlerinin anlaşılması ile fıkıh ilminin tartıştığı meselelerin bağdaştırılması mümkün değildir. Zira fıkıh ilmi tefsirden çok daha sonra tedvin edilmiştir. Tefsirin konusu olan Kur’ân, fıkıhın ana kaynaklarından olduğundan fıkıh ilminin tefsirin bir şubesi olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Bununla birlikte müfessir ayetleri tefsir ederken tıpkı kelimada olduğu gibi istinbat yollarını genişletmek veya Kur’ân’ın ana konuları çerçevesinde ayetten elde edilecek manaları hukuki, ahlaki ve ilmi boyutta derinleştirmek için fıkıh ilminin meselelerinden yararlanabilir. Ne var ki Kâfiyeci’nin de bazı alimlerden naklettiği üzere bu noktada müfessirin ihtiyaç duyacağı ilimleri sınırlandırmak mümkün değildir.³³⁷ Yine Beyzâvî de tefsir mukaddimesinde aynı doğrultuda Kur’ân’ın tefsirine yönelen kimselerin öncelikle elde etmesi gereken ilimler hakkında şu açıklamayı yapmaktadır: “Tefsirle meşgul olan kişinin, usul olsun furu’ olsun dinî ilimlerin tamamında, Arapça dilbilgisinde ve edebî sanatlarda her yönüyle mahir olması gerekir.”³³⁸

IV-RE’Y İLE TEFSİRİN İMKÂNI VE MEŞRUIYETİ

İbn Âşûr’a göre müfessir, tefsir ilminin kendisinden bilgi transfer ettiği/yararlandığı (istimdad) ilimleri tahsil ederek ulaştığı edebî zevk sayesinde Kur’ân’ın manalarını anlayabilir ve hakkında rivayet bulunmasa da bazı ayetleri tefsir edebilir. Hatta bazı âyetlerin tefsirinde bu ilimleri dikkate alması bir gerekliliktir. Bu tespitler, “rivayet olmadan da tefsir yapılabilir” gibi bir algı doğurmaktadır. Ancak birçok sahih hadis kitabında Kur’ân’ın re’y ile tefsirinin yasaklanması hususunda rivayetler nakledilmektedir ve bazı selef ulemasının bu konuda ihtiyatlı bir duruş sergilediği bilinmektedir. Bu ikilem İbn Âşûr’un dikkatinden kaçmamaktadır. O bu

³³⁶ Kâdî Abdülcebbabâr, *Şerhu Usûli’l-hamse*, s. 606; Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmiu’t-tefâsîr*, s. 95; Şemseddîn el-İsfahânî, *Envâru’l-hakâik fî ilmi’t-tefsîr*, vr.36b; Kâfiyeci, *et-Tefsîr*, 51; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1211.

³³⁷ Kâfiyeci, *et-Tefsîr*, s. 49.

³³⁸ Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, I, 5.

rivayetleri nasıl anlamamız gerektiğini ele alırken tefsirin imkânı ve meşruiyeti hususundaki sorunu tespit etmekte ve konuyla ilgili birtakım değerlendirmeler yapmaktadır.

İbn Âşûr, konunun başında re'y ile tefsirin yasak olduğunu bildiren rivayetlerden öne çıkan bazılarını şöyle sıralamaktadır:

Tirmizî İbn Abbas'tan (r.a.) Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şöyle söylediğini nakleder: “Kim Kur'ân hakkında kendi re'yine dayalı görüş beyan ederse Cehennemdeki yerine hazırlansın.” Bir diğer rivayette Hz. Peygamber (s.a.s.) “Kim bilgisi olmadan Kur'ân hakkında görüş beyan ederse Cehennemdeki yerine hazırlansın” buyurmuştur.³³⁹

Yine Tirmizî ve Ebû Davud'un naklettiği bir diğer hadis şöyledir: “Kim Kur'ân hakkında sırf kendi re'yine dayalı görüş beyan ederse söylediği doğru olsa bile hata etmiştir”³⁴⁰

Hz. Ebû Bekir'e (r.a.) “فأكله 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!?”³⁴¹ Tabiînin önde gelenlerinden Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) ve Şa'bî'nin (ö. 104/722) de re'y ile tefsirden uzak durduğu nakledilmiştir.³⁴²

³³⁹ Tirmizî, **el-Câmiu's-sahîh**, Tefsîru'l-Kur'ân, 1.

³⁴⁰ Ebû Dâvud, **es-Sünen**, el-İlim, 5; Tirmizî, **el-Câmiu's-sahîh**, Tefsîru'l-Kur'ân, 1.

³⁴¹ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, **el-Musannef**, Thk.: Kemal Yusuf el-Hût Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 1409, VI, 136.

³⁴² Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, **Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân**, Thk.: İhsan Abbas, Beyrut, Dâru's-Sâdır, 1977, II, 371-372; İbn Ebî Şeybe, **el-Musannef**, VI, 136. Gerek klasik dönemde gerekse günümüzde re'y ile tefsirin yasak olduğu konusunda Hz. Peygamber'den (s.a.s.), sahâbeden ve erken dönem selef ulemasından nakledilen rivayetleri toplu olarak ele alıp sened ve metin bakımından tenkide tabi tutan birçok ilmi çalışma yapılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Taberî, **Câmiu'l-beyân**, I, 71-74; Gazzâlî, **İhyâ**, II, 325-330; Kurtubî, **el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân**, I, 56-64; İbn Teymiyye, **Mukaddime fî usûli't-tefsîr**, s. 111-121; İbn Kesîr, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, I, 10-15; Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ Şâtîbî, **el-Muvâfakât**, Kahire, Dâru İbni Affân, 2003, IV, 276,280-283; Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-mufessirîn**, I, 255-265; Zürkânî, **Menâhilü'l-irfân**, II, 64-69; Kadir Gürler, “Kur'an'ın Rey ile Tefsirini Yasaklayan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2004, c. III, No: 5. s. 17-46.

İbn Âşûr bu rivayetlerin, bazılarının isnadında şüphe duyulan raviler olmakla birlikte³⁴³ bütün olarak ele alındığında re'ye dayalı tefsirin yasak olduğunu açıkça ortaya koyduğunu bildirmekte fakat yine de mutlak anlamda tefsirin meşruiyetini nakzedecek bir muhtevaya sahip olmadığının altını çizmektedir. Nitekim İbn Âşûr'a göre tefsir literatürünün genişlemesinin ve Kur'ân'dan çıkartılan manaların bu denli çeşitlilik arz etmesinin temel kaynağı nakledilen rivayetler değil kendilerine ilim verilenlerin Kur'ân'ı anlamak için ortaya koydukları yaklaşımlardır. Ayrıca tefsirde mana zenginliği Kur'ân'ın mucizevi yönlerinin sonsuz olmasını³⁴⁴ temellendiren en önemli argümandır. İbn Âşûr'a göre şayet tefsir ilmi farklı ilimlerden istifade etmeden sadece rivayetlerle yetinmiş olsaydı Kur'ân tefsirlerinin birkaç sayfadan öteye geçmesi mümkün olmazdı. Nitekim Hz. Aişe'den (r.a.) nakledilen "Resûlullah (s.a.s.) Kur'ân'dan sadece Cebrail'in (a.s.) kendisine açıklamasını bildirdiği sayılı ayetleri tefsir etmiştir."³⁴⁵ hadisi de bu gerçeği gözler önüne sermektedir.

Bunun yanı sıra İbn Âşûr, tefsirin sadece Kur'ân'daki kelimelerin manalarını Arap dili yönüyle beyan etmekten de ibaret olmadığını altını çizmektedir. Nitekim sahabe, tabiîn ve selef âlimlerinin Kur'ân ayetleri hakkında lügavî tahlillerin haricinde çeşitli açıklamalar yaptıkları; kendi re'y ve görüşlerine dayanarak istinbatta bulundukları bilinmektedir. İbn Âşûr, Gazzâlî ve Kurtûbî'nin (ö. 671/1273) konuyla ilgili değerlendirmelerine atıfta bulunarak sahabenin, tefsir kabilinden yaptığı açıklamaların tamamını Hz. Peygamber'den (s.a.s) işitmiş olamayacaklarını iki gerekçeyle açıklamaktadır. Birincisi; az önce Hz. Aişe'den (r.a.) aktardığımız haberde bildirildiği üzere Efendimizden (s.a.s.) tefsir adına çok az sayıda ayetle ilgili açıklama varit olmuş iken sahabeden neredeyse Kur'ân'ın tamamını kapsayacak bilgiler nakledilmiştir. İkinci gerekçe ise; bazı ayetlerin tefsiri hakkında sahabe arasında telfiki mümkün olmayan ihtilaflar vuku bulmuştur. Bu farklı görüşlerin hepsinin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) işitilmesi mümkün değildir; zira bu görüşlerin bazılarının

³⁴³ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, **Eleyse's-subhu bi karîb**, Tunus, Dâru's-Selâm, 2006, s.163.

³⁴⁴ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, 601; İbn Kesîr, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, IV, 461.

³⁴⁵ Bezzâr, **el-Bahru'z-zehhâr**, XVIII, 123; Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, **Müsned Ebî Ya'lâ**, VIII, 23; Taberî, **Câmiu'l-beyân**, I, 78.

kabul edilmesi diğlerinin terk edilmesi anlamına gelmektedir.³⁴⁶ Dolayısıyla bir müfessirin ayetin manası hakkında istinbat yollarını kullanarak kendisine ait görüşler ortaya koyması mümkün ve meşrudur. Nitekim Hz. Ali (r.a.) de bu doğrultuda Kur’ân hakkında söylediklerini Allah’ın (c.c.) kendisine ihsan ettiği bir kavrayış sayesinde ortaya koyduğunu belirtilmiştir.³⁴⁷ Hz. Peygamber’in (s.a.s) İbn Abbas (r.a.) için yapmış olduğu “Allah’ım onu dinde fakih kıl ve ona tevili öğret”³⁴⁸ duasında zikredilen tevilden maksadın Kur’ân’ın tefsiri olması, re’y ile tefsirin meşruiyetini ortaya koyan başka bir delildir.³⁴⁹

İbn Âşûr, sahabenin re’y ile tefsir hakkındaki genel tutumunun yanı sıra selef ve halef ulemasının konuya yaklaşımı hakkında da bazı değerlendirmeler yapmaktadır. Buna göre Kur’ân’ı anlayarak okumanın faziletinden hareketle ayetler hakkında fikir yürütmenin gerekliliğine vurgu yapılmaktadır. Konuyla ilgili Gazzâlî *İhyâ*’da şu açıklamayı yapmaktadır: “Kur’ân tilavetinde tedebbürden maksat ayetlere tekrar tekrar müracaat etmek suretiyle derin tefekkürde bulunmak böylece ehline keşfolan gizli manaların müfessir için de açığa çıkmasını sağlamak ve her bir ayetin manasını layık olduğu veçhiyle açığa kavuşturmadır.”³⁵⁰ Yine Gazzâlî Kur’ân’ı anlama usulüyle alakalı şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Kur’ân’ı anlamaya mâni olan engellerden birisi de onun manaları hususunda sadece İbn Abbas (r.a.) ve Mücahid’den nakledilenlerin bir anlamı olduğuna inanmak ve bunun dışında kalanları ise hadis-i şerifte zemmedilen re’y olduğunu kabul etmektir. Bu gerçekten çok büyük bir engeldir.”³⁵¹ Fahreddin er-Râzî ise ayetlerden istinbat edilecek yeni manalar hakkında şu ifadelere yer vermiştir: “Fıkıh usulünde sabit olmuştur ki bir ayet hususunda mütekaddim ulemanın bir yönde açıklama yapmış olması müteahhir ulemanın o ayeti farklı bir şekilde tefsir etmesine mâni değildir. Şayet öyle olsaydı müteahhir ulemanın ayetlerden çıkardıkları ince manalar kesinlikle kabul edilmez, reddedilirdi. Bunun

³⁴⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 326; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, I, 58.

³⁴⁷ Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, Cihâd ve’s-siyer 181.

³⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 225, 5, 65; Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, III, 658.

³⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 28-29.

³⁵⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 296-297;

³⁵¹ *A.e.*, II, 306.

aksini ancak körü körüne taklit eden kimseler savunur.”³⁵² İbn Âşûr’a göre İslam alimlerin uygulamalarında Razi’nin ortaya koyduğu bu tespitleri haklı çıkartacak birçok örnek mevcuttur. Bu örneklerden bazıları şöyledir: Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814) “Sakın o zalimlerin yapacaklarından Allah’ı gâfil sanma!”³⁵³ mealindeki ayetin mazlumlara için teselli, zalimler için ise tehdit olduğunu belirtmişti. Birisi ona bunun kimin görüşü olduğunu sorunca o da kızgın bir halde kendisini kastederek “bunu bilen birisinin görüşü” cevabını verdi.³⁵⁴ Yine konuyla ilgili Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’nin (ö. 543/1148) Nuh sûresi hakkında beş yüz, Hz. Musa kıssası hakkında sekiz yüz mesele yazdırdığı nakledilmektedir.³⁵⁵

İbn Âşûr, erken dönemde müçtehit imamların usul veya furu’ konularında Kur’ân ayetlerinden çıkardıkları şer’î hükümlerin de re’ye dayalı tefsir kabilinden ele alınabileceğinin altını çizmektedir. Fakat bu konuda söz konusu ayetlerin daha önce o şekilde tefsir edilmemiş olmasını şart koşmaktadır. Konuyla ilgili örnek olarak İmam Şafiî’nin şer’î hükümlerde icmanın hüccet oluşuna Kur’ân’dan bir delil aradığını ve “Kim kendisine doğru yol besbelli olduktan sonra peygambere muhalefet eder, müminlerin yolundan başkasına uyup giderse onu döndüğü o yolda bırakırız. (Fakat ahirette) kendisini cehenneme koyarız. O, ne kötü bir yerdir!”³⁵⁶ mealindeki ayette bu delili bulduğunu nakleder.³⁵⁷

İbn Âşûr, sahih tefsirin ancak rivayetlerden elde edilebileceğini iddia edenlere karşı Şerefüddîn et-Tîbî’nin re’y ile tefsirin kontrolsüz olarak yapılmasının da önüne geçilebileceği kanaatinde olduğunu bildirir. Bu kapsamda Tîbî’nin re’ye dayalı tefsir kabilinden yapılan açıklamaların kabul edilebilir olması için zorlamalardan uzak ve kullanım yönüyle lafza mutabık olmasını şart koştuğunu belirtir.³⁵⁸ Nitekim Zemahşerî

³⁵² Fahreddin er-Râzî, **Mefâtîhu’l-Gayb**, IX, 184.

³⁵³ İbrahim Sûresi 14/42

³⁵⁴ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, III, 389.

³⁵⁵ Kâdî Ebû Bekr İbnü’l-Arabî, **el-Avâsım mine’l-kavâsım**, Mısır: Mektebetü Dâri’t-Türâs, ty., s. 235; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, I, 29.

³⁵⁶ Nisâ Sûresi 4/115

³⁵⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, V, 201.

³⁵⁸ Şerefuddîn et-Tîbî, **Fütûhu’l-gayb**, XI, 382.

de bu şartlara uymayan açıklamaları “bida’u’t-tefâsîr” -yani tefsirde sonradan ortaya çıkan mesnetsiz görüşler- diye tavsif etmektedir.³⁵⁹

İbn Âşûr, re’y ile tefsirin imkân ve meşruiyeti konusunda Hz. Peygamber’den (s.a.s.), sahabeden ve selef ulemasından nakledilip re’y ile tefsiri nefyeden bu rivayetleri nasıl anlamamız gerektiği hususunda da açıklamalar yapmaktadır. Rivayetlerde yasak olduğu bildirilen re’yin mutlak olmadığını bilakis daha önce İslam alimleri tarafından ortaya konulan şu beş tevcihten birisiyle anlaşılabileceğini ifade etmektedir.³⁶⁰

Birincisi; rivayetlerde zikredilen re’yden maksat ayetler hakkında Arap dilinin ve dinin maksatları hususunda veya nâsih-mensûhu, sebab-i nüzulü bilmeyi gerektiren konularda hiçbir delile dayanmadan mücerret akıl yürütmeyeyle ortaya konulan açıklamalardır. Şüphesiz bu şekilde ortaya konulan bir anlam, ayette murad olunan anlama muvafık olsa da usul açısından yanlış kabul edilir. Konuya örnek olarak hurûf-ı mukattaadan “الم” ayetinin “Allah teâlâ, Cebrail’i (a.s.) Muhammed’e (s.a.s.) Kur’ân ile indirdi” şeklinde tefsir edilmesi zikredebilir. Zira ne dil kaideleri içerisinde ne de rivayetlerde bu açıklamayı destekleyecek bir dayanak bulur. Yine aynı doğrultuda Hz. Ebubekir’in (r.a.) “kelâle” ayetini tefsir etmekten geri durması da bundan kaynaklanmaktadır. Hz. Ebubekir’in (r.a.) kesin bir bilgiye sahip olmadığından veya ayette açıklanacak bir yer görmediğinden gereksiz bir açıklama yaparak yok yere hataya düşmekten endişe ettiği için bu ayeti tefsir etmediği söylenebilir. Zira bir başka rivayette kendisine yine kelâlenin ne olduğu sorulduğunda onun “Bu konuda kendi görüşüme dayanarak derim ki...” sözüyle soruyu cevapladığı ve açıklamasını “bu

³⁵⁹ Zemahşerî’nin, tefsirde bidat olarak değerlendirdiği bazı açıklamalar için Bkz.: Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, 388, 470, 513, 559, II, 179, 487, III, 325, 537, 596 v.d.

³⁶⁰ İbn Âşûr’un burada maddeler halinde sıraladığı değerlendirmelerin neredeyse tamamına klasik kaynaklarda dağınık bir biçimde rastlamak mümkündür. Konuyla ilgili değerlendirmeler hakkında detaylı bilgi için Krş.: Gazzâlî, **İhyâ**, II, 325-329; Kâdî Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, **Kânûnu’t-te’vîl**, Thk.: Muhammed es-Süleymânî, Cidde, Dâru’l-Kıble, 1986, s. 659-660; İbn Atıyye, **el-Muhrreru’l-vecîz**, I, 22-24; Kurtubî, **el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân**, I, 58-59; Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, IV, 277-279, 283-285; Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 204-208; Molla Fenârî, **Aynu’l-a’yân**, s. 8-9; Kâfiyeci, **et-Teyisr**, s. 43-47; Süyûtî, **el-İtkân**, II, 1206-1208; Meçhul, “Kitâbu’l-Mebânî”, **Mukaddimetân fî ulûmi’l-Kur’ân**, Thk.: Arthur Jeffery, Kahire, Mektebetü’l-Hânci, 1954, s.183-206; Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, **Makâlât fî ulûmi’l-Kur’ân ve usûli’t-tefsîr**, Riyâd, Dâru’l-Muhaddis, 1425, s. 209-229.

görüş doğru ise Allah'tan, yanlış ise benden ve Şeytan'dandır" sözüyle tamamladığı nakledilir.³⁶¹ Öte yandan Şa'bî ve Sa'îd b. Müseyyeb gibi tabiînden bazı alimlerin tefsirden uzak durduğu yönünde nakledilen haberler ise üstün takvaları gereği en ufak hataya düşme olasılığından bile sakınmaları şeklinde yorumlanabilir.³⁶²

İkincisi; re'y ile tefsirden maksat ayetler hakkında siyak-sibak bilgisini göz önünde bulundurmada ve tefsir kaynaklarından gerekli araştırmayı yapmadan sadece Arap dili çerçevesinde akla ilk gelen manalara dayanarak ayetleri yorumlamaktır. Tıpkı "Sana gelen her iyilik Allah'tandır"³⁶³ mealindeki ayetin zahir manasından hareketle hayrın Allah'tan (c.c.) olduğunu şerrin ise insana nispet edilmesi gerektiğini iddia eden Mutezile'nin yaptığı tefsir gibi... Hâlbuki bir önceki ayette bütün fiilleri Allah'ın (c.c.) yarattığı bildirilmesine rağmen söz konusu iddia sahipleri ayetin öncesini görmezden gelerek manayı çarpıtmışlardır. Arapların dil kullanımlarını göz önünde bulundurmada kelimelerin sözlük manalarından hareketle ayetleri tefsir edenler hakkında şu örnek zikredilebilir. "Semûd halkına açık bir mucize olarak o dışı deveyi verdik"³⁶⁴ ayetinde geçen "açık bir delil" anlamındaki مبصرة/mubşiraten ifadesini Arap dilinin kullanımlarını dikkate almaksızın devenin kör olmadığı, gözlerinin gördüğü şeklinde tefsir edenler olmuştur.³⁶⁵ Bu gibi yorumlar ayette murad olunan aslî maksadı çarpıttığı gerekçesi ile reddedilmiştir.³⁶⁶

Üçüncüsü; re'y ile tefsirden maksat bir mezhebe veya fırkaya meyli olan kişilerin ayetleri herkesçe bilinen manaya uygun olmayacak şekilde kendi mezheplerinin görüşleri doğrultusunda tevil etmesidir. Mezhep taassubu, bu kişileri Kur'an'ı doğru olarak anlamaktan alıkoyduğu gibi ayetlerin tefsirinde kendi görüşlerini ispat etmeye icbar eder. Hatta bir an ayetin kendi mezhebinden farklı bir manaya hamledilebileceği düşüncesi zihninde hâsıl olsa o taassup şeytanı, onu bundan alıkoyar ve ona şöyle telkinde bulunur: "İtikadına aykırı olduğu halde bunu nasıl aklına getirirsin!?" Örneğin; arşa istiva etmenin, orada oturmak ve yerleşmek anlamında

³⁶¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI,475.

³⁶² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 30.

³⁶³ Nisâ Sûresi 4/79

³⁶⁴ İsrâ Sûresi 17/59

³⁶⁵ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*, I, 259.

³⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 30.

kullanıldığına inan bir kişinin aklına Allah'ın (c.c.) Kuddüs ismi gereği sonradan var olan her türlü sıfattan münezzeh olduğu düşüncesi gelse itikadı onu bu düşünceden alıkoyar. Mutezile'nin rü'yetullahla ilgili bazı ayetleri sahip oldukları mezhebi kanaat çerçevesinde yorumlamaları bu duruma somut örnek olarak gösterilebilir. Şöyle ki ahirette de Allah'ın (c.c.) görülemeyeceğine inanan Mutezilî âlimler “O gün yüzler ışııl ışııl parlar ve Rabblerine bakar”³⁶⁷ mealindeki ayeti mezhebi görüşleri doğrultusunda “Rabbinin nimetini beklerler” şeklinde tevil etmişlerdir.³⁶⁸ Ancak gerek ayetin zahir anlamı gerekse konuyla ilgili rivayetler ve ayetten murad edilen mana bunun aksini ortaya koymaktadır. Yine kimi batıl fırkaların kendilerine meşruiyet zemini oluşturmak düşüncesiyle Kur'ân'dan bazı ayetlerin kendileri hakkında nazil olduğunu iddia etmeleri de bu kapsamda ele alınabilir.³⁶⁹

Dördüncüsü; rey ile tefsirden maksat bir müfessirin teville açık bazı ayetlerin sadece lafzın zahir anlamının gerektirdiği şekilde açıklanıp bunun dışındaki yorumların batıl kabul edilmesidir.³⁷⁰

Beşincisi; söz konusu rivayetlerde re'y ile tefsirin yasaklanmasından maksat ayetlerin tevil ederken acele etmeme ve ihtiyatı elden bırakmama hususunda bir uyarı olabilir. Nitekim bu konuda bazı âlimlerin sanki birbirleriyle takva yarışı içerisinde olduğu görülür. Bazıları ayetlerin tefsiri hususunda başkasına isnat etmeden neredeyse hiçbir görüş ileri sürmemişlerdir. Örneğin; Basra dil mektebinin önde gelen âlimlerinden Ebû Saîd el-Asmaî'nin (ö. 216/831) Kur'ân-ı Kerim'de geçen hiçbir kelime hakkında açıklama yapmadığı bildirilir.³⁷¹ Bir keresinde kendisine “سرى ve أسرى fiilleri arasında anlam birlikteliği var mı?” diye sorulduğunda أسرى fiilinin Kur'ân'da zikredildiğini gerekçe göstererek bu konuda açıklama yapmayı reddettiği aktarılır.³⁷²

³⁶⁷ Kıyâme Sûresi 75/22-23.

³⁶⁸ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, VI, 270.

³⁶⁹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 30-31.

³⁷⁰ **A.e.**, I, 31.

³⁷¹ Şâtıbî, **el-Muvafakât**, IV, 283.

³⁷² **A.e.**, I, 31-32.

İbn Âşûr sıraladığı bu beş maddeden sonra ayetleri re'y ile tefsir etmeden sakınmanın, hataya düşmekten aşırı derecede korkan ilim ve fazilet ehlinin takvasına örnek teşkil ettiğini belirtmektedir. Nitekim İbn Âşûr'a göre bu korku onlara bazen ilim öğrenme hususunda bazen de akıl yürütme konusunda musallat olur; fakat hakikat şudur ki, Allah teâlâ kullarını inanç esaslarına dair meseleler dışında delillere dayalı zannî bilgilerden ötesiyle mükellef kılmamıştır.³⁷³

İbn Âşûr, hadis-i şerifte zemmedilen re'y ile tefsirin mahiyeti arasındaki ilişki bağlamında yapılan bunca açıklamaya rağmen tefsirin rivayetten öteye geçemeyeceğini ileri sürenlerin, rivayetlerin kasdını tam olarak anlayamadıklarını ifade etmektedir. Buna göre bahse konu olan rivayetlerden maksat şayet bazı ayetler hakkında Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen sahih ve hasen düzeyinde makbul sayılabilecek haberler ise bu kimseler hem Kur'ân'ın manalarını ve Kur'ân'dan çıkartılabilecek ilimlerin kaynaklarını çok daraltmışlar hem de ayetlerin tefsiri hakkında ciltler dolusu eserler yazmışlardır. Bu bir tutarsızlıktır. Ayrıca bu kişiler kendilerinden önce gelen âlimlerin yapmış oldukları bütün tevilleri de boşa çıkarmış olurlar. Fakat buna rağmen gerek sahabeden gerekse sonraki nesillerden ümmetin önde gelen âlimlerinin, tefsiri sadece Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen haberlere hasretmediklerini itiraf etmekten kendilerini alıkoyamazlar. Zira sahabenin önde gelenlerinden olan Hz. Ömer'in (r.a.) bile bazı ayetlerin manalarıyla ilgili bilmediği meseleleri bilenlere sorduğunda alacağı cevap konusunda Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakli şart koşmadığı bilinmektedir.³⁷⁴

İbn Âşûr'a göre bu rivayetlerde kastedilenin Süyutî'nin *ed-Dürrü'l-mensûr*'da yaptığı gibi Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yanı sıra Kur'ân'ın nüzulüne şahit olan sahabeden nakledilen haberler olduğunu söylemek bile bizi bu ikilemden kurtarmaya yetmeyecektir. Zira bazıları hariç sahabenin çoğundan, ayetlerin tefsiri hakkında çok az rivayet nakledilmiştir. Konuyla ilgili kendisinden en çok rivayet nakledilen sahabilerden biri olan Hz. Ali'ye (r.a.) nispet edilen bu haberlerin bir kısmı sahih olduğu gibi içlerinde zayıf hatta mevzu haberler de mevcuttur. Yine bu bağlamda İbn

³⁷³ A.e., I, 32.

³⁷⁴ A.e.

Mes'ud, İbn Abbas, İbn Ömer, Enes b. Malik ve Ebû Hureyre gibi kendisinden çokça hadis nakledilen (muksirûn) sahabilerin isimlerini de zikretmek mümkündür. Fakat yine de bu sahabilerden nakledilen rivayetlerin tamamı -isnad açısından sahih kabul edilse bile- Kur'ân'ın bütün ayetlerini kapsamamaktadır.³⁷⁵

İbn Âşûr'a göre yine buradaki rivayetlerden maksat ilk tefsirlerin tedvininden önce İbn Abbas (r.a.) ve İbn Mes'ud (r.a.) gibi yukarıda zikri geçen müfessir sahabilerin talebelerinden nakledilen haberler ise zaten iddia sahipleri re'y ile tefsirin kapısını kendileri aralamış olurlar. Zira kaynaklarda tabiîn ulemasının sened zikretmeksizin veya senedi düşürdüğüne dair hiçbir imada bulunmadan ayetler hakkında yaptıkları birçok açıklamaya rastlamak mümkündür. Ayrıca onlar birçok ayeti kendi kanaatleri çerçevesinde tefsir ettiklerini açıkça ortaya koyan farklı görüşler de ileri sürmüşlerdir. Bu noktada Taberî'yi örnek göstermek mümkündür. Taberî tefsirinde genelde sahabe ve tabiinden nakledilen rivayetlerle iktifa etse de bu rivayetler arasında tercihte bulunurken cahiliye Araplarının kullandığı ifadelerden delil getirmeyi ihmal etmemiştir.³⁷⁶ Bu, onun tefsirde kendisini rivayetlerle sınırlandırmadığının en açık göstergesidir. Taberî'nin bu noktada rivayetle tefsiri bir yol/yöntem (طريق) olarak kabul etmekle beraber bir metot/usul (منهج) olarak görmediğini söylemek mümkündür. Taberî'nin muasırlarından İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), İbn Merdûye (ö. 410/1020) ve Hâkim et-Tirmizî (ö. 320/932), kaleme aldıkları tefsirlerde özellikle rivayetlerin aktarımı konusunda Taberî ile aynı çizgi takip etmektedir. Öte yandan Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyde (ö. 209/824), Zeccâc (ö.311/923) ve Rummânî (ö. 384/994) gibi erken dönemde yaşayıp ayetlerin tefsiri hususunda kendisini rivayetle sınırlamayanlar ve sonraki dönemlerde de Zemahşerî ve İbn Atıyye (ö. 541/1147) gibi bu yolu takip eden alimler olmuştur.³⁷⁷

V- TEFSİRİN GAYESİ VE İŞLEVİ

Buraya kadar İbn Âşûr'un tefsir ilmine yaklaşımını tanım, konu ve istimdâd başlıkları üzerinden ana hatlarıyla ele aldıktan sonra şimdi de onun tefsir

³⁷⁵ A.e., I, 32-33.

³⁷⁶ Konuyla ilgili benzer örnekler için Bkz.: Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 112, 137, 149, 150, 157,160, 227, 256, 259, 287, 313, 429, 466, 469, 559, 601, 608, 623, II, 31, 138, 170, 221, 247, 257, 265, v.d.

³⁷⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 33.

metodolojisine giriş sadedinde tefsir ilminin gayesi ve işlevi hakkında açıklamalar yapacak böylece “Tefsir ilmi sayesinde ne elde edilmek istenmektedir?” ve “Bu konuda nasıl bir yöntem takip edilmektedir?” sorularına cevap arayacağız.

Bir konu hakkında yapılan her türlü ilmî araştırmanın mutlaka bir gaye ve amaca matuf olması gerekmektedir. Zira bir ilmin konusunu ortaya çıkaran temel dinamiklerden birisi de o ilmin gayesi diğer bir ifade ile o ilmi tahsil eden kişinin elde edeceği fâidedir. Fâidesi olmayan bir ilim abesle iştigal olduğundan dinen mezmûm görülmüştür.³⁷⁸ Bir ilmin gayesi/fâidesi denilince akla ilk olarak bu ilmi elde etmek isteyen kişinin taşıdığı hedef gelir. Burada söz konusu hedefi belirleyen temel unsur ilmi öğrenmek isteyeninin niyeti değil o ilmi vaz’ eden kişinin ortaya koyduğu amaçtır. Bu sayede araştırmacının, bahse konu olan ilimden kendi mantalitesine veya insanlığın yararına yönelik elde edeceği kazanımlar ön görülerek o ilme olan iştiağın artırması ve vaktini boşa harcamaması sağlanır.³⁷⁹

Türkçede sözlük anlamı itibariyle “fonksiyon, rol, vazife, görev”³⁸⁰ gibi anlamlara gelen “işlev” kelimesi ise “bir deneyi yaparken izlenen yol, bir nesnenin ya da bir kimsenin ait olduğu yapı veya içinde bulunduğu konum gereği yaptığı iş, faaliyet ve fonksiyon” şeklinde tanımlanır.³⁸¹ İşlev kelimesi sosyal bilimlerden beşerî ilimlere, felsefeden mimariye çok değişik ilmi sahalarda kullanılan bir kavramdır. Bununla birlikte her bir disiplin için bazı nüanslarla kendine özgü bir anlama sahiptir. Müdevven bir ilmin işlevi denilince o ilim içerisinde bahse konu olan meseleleri ele alma yönü, biçimi, yöntemi akla gelir. Bu açıdan “işlev” kelimesinin usul/metodoloji

³⁷⁸ Müslim, **el-Câmiu’s-sahîh**, ez-Zikr ve’d-dua, 73; İbn Mâce, **es-Sünen**, ed-Duâ, 2, 3; Ebû Dâvûd, **es-Sünen**, es-Salât, 365; Nesâî, **es-Sünen**, el-İsti’âze, 1;

³⁷⁹ Konuyla ilgili daha önce de bir ilmin öğrenimine başlamadan önce o ilmin gayesinin bilinmesi gerektiğine vurgu yapmış böylece “mukaddimetü’l-ilim” kavramının ihata ettiği üç ana başlıktan birisinin de ilmin gayesi olduğuna dikkat çekmiştik. Bu kapsamda müdevven ilimlerin öncülleri arasında yer alan “ilmin gayesi veya fâidesi” hakkında detaylı bilgi için Bkz.: Tehânevî, **Keşşâf**, I, 6, Kâtip Çelebi, **Keşfü’z-zunûn**, I, 10; Sıddık Hasen Han, **Ebcüdü’l-ulûm**, I, 49-50; Köksal, “Usûlü’l-Fıkh’ın Mahiyeti ve Gayesi”, s. 51-53.

³⁸⁰ Mehmet Doğan, **Doğan Büyük Türkçe Sözlük**, İstanbul, Pınar Yayınevi, 2008, s. 823.

³⁸¹ Hasan Eren v.d., **TDK Türkçe Sözlük**, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1988, I, 731; Ahmet Çevizci, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma, 1999, s. 355; İlhan Ayverdi, **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2006, I, 974.

ile ilişkili olduğu söylenebilir. Çalışmamızda “Tefsirin İşlevi” başlığı altında ele alınanlar da İbn Âşûr’un tefsir metodolojisinin dayandığı temel dinamiklerden başkası değildir.

İbn Âşûr tefsir ile iştigal eden kişilerin asıl gayesinin, Allah’ın (c.c.) kitabında kast olunan murad-ı ilahiyi açığa çıkarmak olması gerektiğini vurgular. Buna göre müfessir Kur’ân lafızlarını göz önünde bulundurarak yine onun nüzulüne esas teşkil eden asli maksatlar çerçevesinde Allah’ın (c.c.) neyi murad ettiğini açıklar. Aynı zamanda Kur’ân’ın aslî maksatlarının daha iyi anlaşılması için ayetlerde doğrudan işaret edilmeyen ve muradın dışında kalan birtakım ziyade açıklamalara da yer verir.³⁸² Dolayısıyla İbn Âşûr’a göre tefsir ilminin gayesi Allah’ın (c.c.) Kur’ân’da lafızlar yoluyla beyan ettiği muradın açığa çıkarılması iken işlevi ise belli bir sistematik içerisinde ancak lafızlar ve aslî maksatlar üzerinden anlaşılması mümkün olan bu muradın ne olduğunu ortaya koymak ve yine bahse konu olan muradın zihinlerde daha iyi yerleşmesini sağlayacak ziyade açıklamalar yapmaktır.

A) TEFSİRİN GAYESİ

İbn Âşûr’a göre Allah’ın (c.c.) Kur’ân’dan neyi murad ettiğini açıklayan bir ilim olan tefsirin gayesi, Arapçanın inceliklerine tam anlamıyla vukûfiyeti olmayan ve bu dilin edebî özelliklerini doğal haliyle sezinleyemeyen kişiler için Allah’ın (c.c.) muradını anlaşılır kılmaktır.³⁸³ Kuşkusuz bu gayenin tam olarak neye karşılık geldiğini idrak edebilmek için burada “murad” ifadesiyle neyin kast edildiğini bilmek gerekmektedir.

مراد/Murâd sözlükte إرادة/irâde mastarından türetilen ism-i mef’ul vezninde bir kelime olup “istenen, arzu edilen şey” anlamına gelmektedir. Allah teâlâya atfedilen sübûtî sıfatlarından biri olan irâde, O’nun yapıp ettiklerinde, buyruklarında ve verdiği hükümlerde hür olduğunu beyan etmektedir.³⁸⁴ Bu çerçevede Allah teâlâ, gerek zatı ve sıfatları ile ilgili bilgileri gerekse kullarına yönelttiği emirleri ve hükümleri yine hem lafız hem de mana bakımından kendisine ait bir söz/kelâm olan Kur’ân

³⁸² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 41.

³⁸³ İbn Âşûr, *Eleyse’s-subhu bi karîb*, s. 160.

³⁸⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “İrade”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV, 2000, XXII, 379.

aracılığıyla muhataplarına bildirmektedir. Bir diğer ifade ile Allah (c.c.) muradını, Kur'ân'da zikrettiği harfler, kelimeler ve cümlelerden meydana gelen söz/kelam vasıtası ile kullarına iletmektedir. Dolayısıyla muhataplar için mütekellimin yani Allah'ın (c.c.) muradının anlaşılır olmasının yegâne kıstası bu sözdeki kapalılığın giderilerek maksadın açığa çıkarılmasıdır. Bu noktada akla şöyle bir soru gelebilir: Mütekellim ile muhatap arasındaki iletişimi sağlayan sözde (Kur'ân) ne gibi kapalılıklar mevcuttur ki bu sözdeki muradın açıklanması ihtiyacına binaen tefsir ilmi ortaya çıkmıştır?

Râgıb el-İsfehânî'ye göre bir sözün anlaşılmasının önünde üç temel engel bulunmaktadır. Birincisi hitapta lafız-mana ilişkisi düzeyinde muradın anlaşılmasını engelleyen unsurların bulunmasıdır. İkincisi sözün sahibinin kendi muradını zihinde tasvir edemeyişinden veya tasvir etse bile bunu ifade etme kudretine sahip olmayışından kaynaklanmaktadır. Kur'ân'ın veya kelimullahın sahibi Allah (c.c.) olduğundan muradın anlaşılması bağlamında bu tür bir engelden söz etmek mümkün değildir. Çünkü Allah (c.c.), Kâdir-i mutlak ve her türlü noksanlıktan münezzehtir. Üçüncüsü muhatapın hitabı anlayacak kapasiteye sahip olmaması veya zihninin farklı şeylerle meşgul olması sebebiyle söylenen söze odaklanamamasından kaynaklanmaktadır. Bu durum Kur'ân'ın bazı muhatapları için geçerli olsa da bütün muhatapların bu kusurlarla yüzleşmesi mümkün değildir. Aksi takdirde Kur'ân'ın hiçbir zaman diliminde kimse tarafından tam olarak anlaşılmadığını ve anlaşılamayacağını kabul etmek gerekir. Bu da hitabın ruhuna aykırıdır.³⁸⁵ Dolayısıyla İsfehânî'ye göre mütekellimin dile getirdiği muradın bütün muhataplar tarafından anlaşılır olması, hem kelimada kullanılan sözcüklerin ne anlama geldiğinin bilinmesine hem de anlayış sahibi muhatapların muradı beyan etmesine bağlıdır.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ise ortaya koyduğu tefsir-tevil ayrımında bu konuya işaretle muradın kat'î düzeyde ancak vahye muhatap olan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ve nüzule şahit olan sahabenin yapmış olduğu açıklamalarla bilinebileceğini, bunun dışında kalan açıklamaların kesinlik bildirmediğini ifade etmektedir. Buradan

³⁸⁵ Râgıb el-İsfehânî, **Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr**, s. 39.

hareketle ayetlerdeki muradın beyanına dair Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahabenin yapmış olduğu açıklamaları tefsir, bunlar dışında fukahânın istinbat yoluyla elde ettiği anlamları ise tevil diye isimlendirmektedir.³⁸⁶ Matürîdî'nin yapmış olduğu bu taksimden anlaşılacağı üzere o, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yapmış olduğu açıklamaları Ona verilen tebyin görevi³⁸⁷ gereği, sahabenin açıklamalarını ise ayetlerin nüzulüne şahit olmalarına istinaden mütekellimin muradı mesabesinde görmektedir.

Molla Fenârî de *Aynu'l-a'yân* tefsiri mukaddimesinde kendisinden önce ortaya konulan tefsir tanımlarını ele aldığı bölümde tefsir ilminin konusu olan murad-ı ilâhînin araştırılabilirliğiyle ilgili birtakım tespitler yapmaktadır. Fenârî'ye göre Teftazânî'nin tefsir tanımındaki “murad” ile şayet mutlak anlamda Allah'ın (c.c.) muradının açığa çıkarılması kastediliyorsa tefsir ilminin bunu araştırma salahiyetinin olmadığı kesindir. Zira tefsir ilmi mütekellimin muradını açıklarken ya dilbilimin kaidelerini ya da sözün ilk söylendiği ortama ait verileri yani rivayetleri kullanır. Buna göre gerek dilbilime ait verilerin zan bildirmesi gerekse rivayetlerin çok az kısmı hariç çoğunun âhâd yollarla nakledilmesi tefsir sahasında Kur'ân'daki muradın neliğine dair yapılan tespitlerin katılığına gölge düşürmektedir. Ayrıca müfessirlerin, muradın tespitine dair yaptıkları açıklamalarda da sıkça ihtilafa düştükleri bilinmektedir.³⁸⁸

Molla Fenârî'nin talebesi Kâfiyeci ise hocasının aksine dilbilimin verileri üzerinden muradın anlaşılabilirliğinin altını çizmektedir. Kâfiyeci'ye göre lafızlar ne için vaz olunmuşlarsa kullanım esnasında o manaya delalet eder. İster mütekellim onu farklı bir anlamda kullansın ister kullanmasın. Nitekim İslam alimleri lafzın manaya delaletinin, mütekellimin kastına değil söz konusu lafzın hangi mana için vaz olduğunu bilmeye bağlı olduğunu beyan etmişlerdir. Öyleyse lafızların delalet ettiği anlamları, mütekellimin muradında değil o lafızların vaz edildiği anlamlarda aramak gerekir. Kâfiyeci bu noktada Kur'ân'ın delaletini istisna tutarak Kur'ân'da muradın, her ne kadar bir dil vasatıyla ifade edilse de mütekellim tarafından belirlendiğini yani

³⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 3

³⁸⁷ Nahl Sûresi 16/44.

³⁸⁸ Molla Fenârî, *Aynu'l-a'yân*, s. 5.

lafızların vaz'î delaletine değil katî surette mütekellimin kastına tabi olduğunu ifade etmektedir.³⁸⁹ Kâfiyeci'ye göre Kur'ân'ın muhkem ayetlerinden neyin murad edildiği kesin olarak bilinmektedir. Nitekim muhkem ayetler, bu yönüyle "ümmü'l-Kitâb" olarak nitelenmesi hasebiyle müteşabih ayetlerden daha üst mertebeye konumlandırılmıştır. Kaldı ki Allah (c.c.) en-Nahl 16/89. ayette Kur'ân'ı Hz. Peygamber'e (s.a.s.) her şeyin açıklayıcısı olarak indirdiğini bildirmektedir. Ayrıca muhkem ayetlerde bildirilen emir ve yasaklara uymak vacip/zorunlu görülmüştür. Şayet bu ayetlerde muradın ne olduğu kesin olarak bilinmeseydi amel de vacip olmazdı.³⁹⁰ Kâfiyeci muhkem ayetler bir yana müteşabih ayetlerin dahi murada delaletinin genel anlamda (icmâlen) bilinmesinin mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Nitekim söz konusu ayetlerin içeriği hakkında dinin asıllarını dikkate alarak fikir beyan etmenin caiz görülmesi de bundan kaynaklanmaktadır.³⁹¹

Son olarak Sadreddîn Konevî'ye (ö. 673/1274) gelince o, Kur'ân'da yer alan lafızlar hakkında -sıhhat şartlarına uymak kaydıyla- hem rivayet hem de dirayet kanalıyla yapılan açıklamaların tamamının murada dahil edilebileceğinin altını çizmekte; dil kaidelerine aykırı olmayan ve dinin esaslarıyla çelişmeyen bütün anlamları bu kategoride değerlendirmektedir. Konevî'ye göre sebab-i nüzul, bağlam ve ilk muhatapların anlayış seviyesi gibi hal karinelerin yanı sıra anlamı sınırlandıran veya müşterek lafızlarda bazı anlamları öne çıkaran kriterler Kur'ân'ın çok yönlü gizli anlamlar ihtiva etmesine veya Kur'ân lafızlarının, zahr, batn, had ve matla' gibi çeşitli anlam katmanlarının olmasına engel teşkil etmemektedir.³⁹²

İbn Âşûr klasik dönemde ortaya çıkan muradın tespit edilebilir olup olmadığı konusundaki ihtilafların temelinde lafzî kelimadan hareketle nefsî kelamın ihata edilip edilemeyeceği tartışmalarının yer aldığına dikkat çekmektedir. Bu konuda Ehl-i sünnet alimlerinin, Mu'tezile'nin muteber isimlerinin ve Sekkâkî'nin Kur'ân'da muradın kelam-ı nefsî boyutunda idrak edilebileceğini ileri sürerken bazı Mu'tezilî alimlerin bunun asla mümkün olmadığını düşündüklerini bildirmektedir. İbn Âşûr, Allah'ın

³⁸⁹ Kâfiyeci, **et-Teyisr**, s. 99.

³⁹⁰ **A.e.**, s. 89.

³⁹¹ **A.e.**, s. 87

³⁹² Ebü'l-Meâlî Sadrüddîn Muhammed b. İshâk Konevî, **İ'câzü'l-beyân fî tefsîri ümmi'l-Kur'ân**, Kum, Bostan Kitab, 1381, 187-188.

(c.c.) muradının tamamının bilinemeyeceğini kabul etmekle birlikte bu konudaki tartışmaların kayda değer bir yanının olmadığını ifade etmektedir. Zira ona göre burada asıl olan Allah'ın (c.c.) muradının ihata edilmesinin aklen mümkün (el-imbânü'l-aklî) olması veya olmaması değil olgusal düzeyde vuku bulup bulmadığıdır. İnsanın tam manasıyla Allah'ın (c.c.) muradını idrak edememekle birlikte bu konuda gücü yettiğinde ve ilminin sınırlarının ulaştığı son noktaya kadar araştırma yapmakla mükellef kılınması bunun en açık göstergesidir.³⁹³ Nitekim buna istinaden birçok İslam alimi, yapmış olduğu tefsir tanımında muradın araştırılmasıyla ilgili “بقدر الطاقة البشرية = beşer gücünün yettiği ölçüde” kaydına yer vermişlerdir.³⁹⁴ İbn Âşûr'un burada “الإمكان الوقوعي = olgusal imkân” tabiri ile işaret ettiği murad arayışı aslında Kur'an'ın nüzulüne esas teşkil eden aslî gayeleri tespit ile ilişkili bir araştırmadır. Buna göre tefsir, kelâm-ı nefside yer alan manaları değil dinin insanlığa gönderilişindeki aslî maksatları araştırmayı amaç edinmektedir. Bu maksatlar da Allah'ın (c.c.) apaçık bir dil ve üslupla gönderdiği Kur'an lafızları içerisinde mündemiçtir.³⁹⁵

Tekrar başa dönecek olursak İbn Âşûr'a göre tefsirin asıl gayesinin, Arapçanın inceliklerine tam olarak vakıf olmayan ve bu dilin edebî özelliklerini doğal haliyle sezinleyemeyen kişiler için Kur'an'da Allah'ın (c.c.) muradını anlaşılır kılmak olduğunu beyan etmiştik. Dikkat edilecek olursa İbn Âşûr burada Allah'ın (c.c.) muradının tikel olarak Kur'an lafızlarında veya ayetlerde değil bilcümle Kur'an'da yer aldığına altını çizmekte ve bu murada ancak Arap dilinin inceliklerine tam vakıf olmakla ulaşılabileceğini ifade etmektedir.

İbn Âşûr tefsir ilminin gaye edindiği “murad” kavramını, fıkıh usulünde sistematik hale getirilen makâsıd teorisiyle ilişkilendirmek suretiyle bir üst kavram olarak ele alıp incelemektedir. Buna göre nasıl ki dinin temel maksatlarını esas alan usul anlayışında başta İslam şeriatı olmak üzere bütün şariatlar, insanların yakın ve

³⁹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 39.

³⁹⁴ Molla Fenârî, *Aynü'l-a'ynân*, s. 5; Kâfiyeci, *et-Teysîr*, s. 53; Şihâbüddîn el-Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî*, I, 16; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-saâde*, II, 54; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 427; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, II, 7; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*, I, 15 v.d.

³⁹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 39.

uzak esenliğe³⁹⁶ kavuşmaları için gönderildi ise Kur'ân da en nihayetinde bütün insanlığın kurtuluşu ve insanların huzur içerisinde yaşayabileceği bir düzenin tesisi için indirilmiştir. Birinci bölümde de ifade edildiği üzere Kur'ân'ın indirilmesindeki en temel gaye, bütün cemiyet hayatını ıslah etmek ve eşref-i mahlukat olan insana yaşanılabilir bir çevre sunmaktır. Kur'ân bu amaç doğrultusunda öncelikle cemiyetin en küçük yapı taşını oluşturan bireyleri ıslah etmekle işe koyulur. Bireyin ıslahı, insanı inanç, ahlak ve ibadet konularında ideal seviyeye ulaştırarak nefsinin kötü alışkanlıklarından arındırmak ve ona güzel hasletler kazandırmakla sağlanır. Bireyler ıslah edildikten sonra ikinci aşamada ıslah edilmiş bireylerden oluşan bir toplum tesis etmek gerekir. Zira bireyleri ıslah edilmemiş bir toplumun esenliğe kavuşması mümkün değildir. Ayrıca bireyler arasında şehvi dürtülerin doğuracağı ahlaksızlıkların ve zorbalıkların önüne geçmek de toplumun ıslahına katkı sunacaktır. İbn Âşûr'a göre gerek şeriatın gerekse Kur'ân'ın gönderilmesine esas teşkil eden asli gayelerden en önemlisi toplumun ıslah edilmesidir.³⁹⁷ Zira toplum ıslah olmadıkça üçüncü aşamaya yani küresel boyutta insanlığın ıslahına geçiş sağlanamaz ve ilk aşamada gerçekleştirilen bireylerin ıslahının sürekliliği temin edilemez. Nitekim ıslah olmamış toplum, bireylerini ifsada sürükler ve bireylerin de bu baskıya ilelebet karşı koyması mümkün değildir. İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın nüzulüne esas teşkil eden gayelerden sonuncusu İslam devlet düzeninin yerleştirilmesi, küresel düzeyde bütün insanlığın ıslahı, devletler-toplumlar arasındaki ilişkilerin tesis edilmesi, canın, aklın, dinin, neslin ve malın korunması gibi İslam'ın ve insanlığın en genel maslahatlarının muhafaza edilmesidir.³⁹⁸

İbn Âşûr'a göre Allah'ın (c.c.) Kur'ân'ı göndermesindeki temel maksat, yukarıda zikredilen dinin ana gayelerinin muhafazası doğrultusunda yapılması gerekenlerin insanlara beyan edilmesidir. Bu meyanda yapılması gerekenleri Allah (c.c.) apaçık bir üslupla gönderdiği Kur'ân lafızlarına dercetmiş ve bizleri de bu

³⁹⁶ İbn Âşûr'un burada yakın ve uzak kavramlarından kastı insanların halihazırda içerisinde bulunduğu durum ve bu durumun ileride doğuracağı neticelerdir. Burada uzaktan kastedilenin ahiret işleri olmadığı açıktır. Zira şerî hükümler insanların ahiret hayatını doğrudan tanzim etmeye yönelik değildir. Allah teâlâ ahiret hayatını insanların dünyada yaşadıkları hayata karşılık ceza veya mükafat olarak yaratmıştır. Bkz.: İbn Âşûr, **Makâsıdü's-ş-şerî'ati'l-İslamiyye**, s. 134.

³⁹⁷ İbn Âşûr, **Makâsıdü's-ş-şerî'ati'l-İslamiyye**, s. 210

³⁹⁸ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 38.

lafızlardan hareketle muradının ne olduğunu bilmek ve tam anlamıyla idrak etmekle yükümlü kılmıştır. Hz. Peygamber’e hitaben “Sana bu mübarek Kitâb’ı, ayetlerini iyiden iyiye düşünsünler ve akıl izan sahipleri (ondan) ibret alsın diye indirdik” buyurulan Sâd 38/29. ayette de bu yükümlülük hatırlatılmaktadır.

İbn Âşûr gerek bilgilenmek gerekse telif maksadıyla tefsir ilmine yönelen kimselerin, Kur’ân’ın nüzulüne esas teşkil eden aslî gayeleri göz önünde bulundurmalarının yanı sıra bu gayelerin tahakkukuna hizmet eden sekiz konu başlığı hakkında da bilgi sahibi olmaları gerektiğinin altını çizmektedir. Daha önce “Kur’ân’ın Ana Konuları” başlığı altında hakkında detaylı açıklamalar yaptığımız sekiz konuyu kısaca başlıklar halinde şöyle sıralayabiliriz: 1) İtikadın düzeltilmesi ve sahih inanç esaslarının öğretimi, 2) Ahlakın güzelleştirilmesi, 3) Kanun koyma, 4) İslam toplumunun idare edilmesi, 5) Kıssalar ve geçmiş milletlere dair haberlerin anlatımı, 6) Muhatapların bilgilendirilmesi, 7) Öğüt ve uyarılarda bulunma, 8) Kur’ân’ın eşsizliğini ortaya koyma.³⁹⁹ İbn Âşûr’un burada tespit ettiği sekiz ana başlık aslında daha önce Kur’ân’ın aslî gayeleri bağlamında işaret edilen üç temel maksadın daha detaylı tasnifinden ibarettir. Yani bahsi geçen konu başlıkları, Kur’ân’ın en temel gayesi olan ıslaha ulaşmanın yol haritasını çizmektedir. “Bu yönüyle İbn Âşûr’un, Kur’ân’ın nüzulüne esas teşkil eden aslî gayeleri birey ve toplumun ıslahına indirgediği söylenebilir.”⁴⁰⁰

İbn Âşûr’a göre müfessirin nihaî amacı yukarıda bahsi geçen aslî gayeler ve ana konular çerçevesinde Allah’ın (c.c.) Kur’ân’da açık bir üslupla ortaya koyduğu muradına dair manaları dil kaidelerini de göz önünde bulundurarak açıklamak olmalıdır. Bunun yanında müfessirin, aslî maksatların daha iyi anlaşılması, ana konuların hem yatay hem de dikey düzlemde çeşitlendirilmesi ve detaylandırılması için ziyade açıklamalar yapmasında da bir beis yoktur. Dolayısıyla tefsir ile meşgul olmak isteyenlerin bu konuda genel anlamda Kur’ân’ın ne için indirildiğini bildiren

³⁹⁹ A.e., I, 40-41.

⁴⁰⁰ Maşalı, **Kur’ân’ın Anlaşılmasında Gâî Yorum**, s. 134.

asli maksatları ve de Kur'ân'da klişe haline gelen bazı tabirlerin⁴⁰¹ kullanımlarını bilmeleri gerekmektedir.⁴⁰²

İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın Arapça bir kelim olarak nazil olması ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Arap toplumu içerisinde zuhur etmesi; dolayısıyla Kur'ân'da dinin temel gayelerinin Arap diliyle bildirilmesi sıradan bir durum değil aksine birçok hikmete râcidir. Arap dili, yanlış anlaşılmaya mahal vermeyen fasih bir üsluba sahiptir. Kolay öğrenilebilir ve az kelime ile çok anlam ifade eder. Bunun yanı sıra Arap toplumunun daha önce hiçbir şeriatla tanışmaması ve duru bir zihne sahip olması onları diğer milletlerden ayırmaktadır. Bu hususiyetler, Kur'ân'ın Arapça nazil olmasındaki hikmetlerin başında gelmektedir. Fakat İbn Âşûr'a göre Kur'ân'da Araplara kendi dilleri ile hitâb edilmesi hatta bazı ayetlerde tamamen onların günlük hayatta yapıp ettiklerinden (Hûd 11/49) veya söylediklerinden (el-En'am 6/156) haber verilmesi Kur'ân'ın ihtiva ettiği hakikatlerin sadece onlarla sınırlı olduğu anlamına gelmez.⁴⁰³ Nitekim Kur'ân ahkâmının umumi olduğunu bildiren ayetler,⁴⁰⁴ Kur'ân'ın kıyamete dek toplumlar üzerindeki etkisini sürdürecektir⁴⁰⁵ ve asla bir benzeri getirilemeyecek⁴⁰⁶ mu'ciz bir kelim olduğunu bildiren haberler onun evrensel bir mesaj olduğunu teyit etmektedir.

İbn Âşûr'a göre dinin aslî gayelerini ihata eden murad-ı ilahinin Kur'ân lafızlarına dercedilmesi Arap dilinin, söz konusu gayeleri tam anlamıyla kuşatacak ve detaylandırarak bir zenginliğe sahip olduğunu göstermektedir. Gerek Arap dilinin kelime hazinesi gerekse Arapların anlatımda kullandıkları üsluplar murad-ı ilahiye taşıyacak ve nesilden nesle eksiksiz bir biçimde aktaracak güçlü bir yapıya sahiptir. Bu çerçevede Arapların en öne çıkan vasıfları, doğuştan keskin bir zekaya ve derin bir kavrayışa sahip olmalarıdır. Onların bu özellikleri günlük konuşmalarına ile

⁴⁰¹ Kur'ân'da klişeleştirilerek belli bir anlam çerçevesine oturtulan lafızlar ve anlatım üslupları hakkında detaylı bilgi için Bkz.: Mustafa Öztürk, "Âdetü'l-Kur'ân: Kur'an'ın İfade ve Üslup Örfü", **Trabzon İlahiyat Dergisi**, 2018, C. V, No: 2, s. 315-341.

⁴⁰² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 41-42.

⁴⁰³ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 39.

⁴⁰⁴ En'âm Sûresi 6/90; A'râf Sûresi 7/158, Yusuf Sûresi 12/104; Enbiyâ Sûresi 21/107; Furkân Sûresi 25/1; Sebe Sûresi 34/28; Sâd Sûresi 38/87; Kalem Sûresi 68/52; Tekvîr Sûresi 81/27 v.d.

⁴⁰⁵ Buhârî, **el-Câmi'u's-sahîh**, Fedâilu'l-Kur'ân 1, el-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-sünne 1; Müslim, **el-Câmi'u's-sahîh**, el-İmân 152.

⁴⁰⁶ Bakara Sûresi 2/23-24; Hûd Sûresi 11/13; İsrâ Sûresi 17/88.

edebiyatçıların nesir ve şiir türü eserlerine yansımıştır. Arap edebiyatında dinleyenlerin derin kavrayışına istinaden veciz ifadelere ve çoklu anlamlara delalet eden edebi sanatlara sıklıkla yer verildiği görülür. Bu tür sanatların başında şunlar gelmektedir: Mecaz, istiare, temsil, kinaye, tariz, mübalağa, aracümle (i'tirâziyye), müstetbeatü't-terâkîb, özdeyiş (emsâl), telmih ve temlih. İbn Âşûr'a göre gerek Arapların günlük konuşmalarında gerekse edebiyatta kullandıkları bütün bu sanatlar, konuşanın zihninde oluşan anlamların eksiksiz bir biçimde, en açık ve en özlü ibarelerle muhataba aktarımını sağlamakta; böylece bu anlamların muhatabın zihninde kolayca yerleşmesine imkân vermektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın Arap dili ile nazil olması, dil kaideleri ve edebiyattan hareketle elde edilebilen bütün anlamları içine alacak bir söz dizimine ve derinliğe sahip olduğu anlamına gelmektedir.⁴⁰⁷

Buraya kadar yapmış olduğumuz açıklamalardan da anlaşılacağı üzere İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın her bir ayetinde Allah'ın (c.c.) muradı, nas-olgu veya siyak-sibak ilişkisi içerisinde tek yönlü değil makâsıd kavramı çerçevesinde çok yönlü bir anlam alanına sahiptir.⁴⁰⁸ İbn Âşûr, Kur'ân'da tikel lafızlarından çoklu anlamlara geçerken belagat ilminin ilkelerini kendisine mesnet kabul etmektedir. Nitekim daha önce de ifade ettimizi üzere- belagat ilmi başlı başına Kur'ân'ın i'câz yönlerini açığa çıkarmak üzere ortaya çıkmıştır ve tefsir ile belagat arasında çok sıkı bir ilişki vardır. Gerek Kur'ân'ın Allah kelamı olduğunu ispat eden i'câz özelliklerinin ortaya konulmasında gerekse ayetlerden murada tekabül eden çoklu anlamların çıkarılmasında belagat ilmi tefsire hatırı sayılır bir katkı sunmaktadır. Zemahşerî de bu bağlamda belagat bilgisini tefsir için olmazsa olmaz bir kriter olarak ileri sürmektedir. Sekkâkî ise murad-ı ilahinin tam anlamda idrak edilebilmesi için derin bir belagat bilgisine ihtiyaç duyulduğunu, bu konuda yeterli bilgiye sahip olmayanların kesinlikle tefsire yaklaşmaması gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁰⁹

İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın mu'ciz bir kelam oluşu onun Arap edebiyatçılarının belirli söz kalıplarıyla ifade ettikleri sınırlı anlamların çok daha ötesinde geniş anlamlar ihtiva etmesini gerekli kılmaktadır. Nitekim Kur'ân sıradan insanların veya

⁴⁰⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 93.

⁴⁰⁸ **A.e.**, I, 50, 81.

⁴⁰⁹ **A.e.**, I, 19.

edebiyatçıların belli bir bağlam içerisinde söyledikleri sözlerden çok farklıdır. O, ilmi ile her şeyi kuşatan ve her türlü zaman ve mekân mefkuresinden uzak olan Allah'ın (c.c.) kelimasıdır. İbn Âşûr'a göre edebi bir sözde murad arayışı, mütekellimin kullandığı ifadelerden neyi kast ettiği üzerinden yürütülür. Kur'an'da Allah'ın (c.c.) muradı ise, Kur'an'ın nüzulüne esas teşkil eden gayelere uygun olarak muhatabı bütün yönleri ile hakikate ulaştıracak her türlü anlamı içine alır. Zira edebi bir sözden maksat mütekellimin duygu ve düşüncelerini, ihtiyaçlarını muhataba aktarmak iken, Kur'an'ın indirilişinden maksat muhatabın saadet içerisinde yaşayabileceği bir düzenin tesis edilmesidir.⁴¹⁰ İbn Âşûr'un burada Kur'an'daki murad-ı ilahi ile muhatapların ihtiyaçları arasında kurmuş olduğu bağ makâsıd anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Nitekim İbn Âşûr'un makâsıd anlayışı, insanların bireysel yaşamından toplumsal ilişkilere ve en nihayetinde cihanşümul bir dünya düzenine kadar geniş bir alanı kuşatmaktadır.

B) TEFSİRİN İŞLEVİ

İbn Âşûr'a göre tefsir ilminin nihai hedefi Allah'ın (c.c.) Kur'an'dan muradını açığa çıkarmaktır. Müfessir bu hedef doğrultusunda ayet lafızlarından Kur'an'ın asli maksatlarına uygun düşen manaları çıkarmakla yükümlüdür. Bunun yanı sıra müfessir, doğrudan ayet lafızlarından elde edilmesi mümkün olmayan fakat söz konusu maksatlara ilişkin konuların gerek detaylandırılması gerekse temellendirilmesine dair birtakım ziyade açıklamalara yer verebilir.⁴¹¹ Dolayısıyla müfessirin Kur'an'da muradın açığa çıkarılmasına yönelik yapılacak açıklamalarda ayetlere tek taraflı değil çok yönlü yaklaşması gerekmektedir. İbn Âşûr'un bu tespitlerinde (çok yönlü murad anlayışında) onun Arap dilinin sahip olduğu birtakım edebî incelikleri ve Kur'an'ın mahiyetiyle ilgili farklı tasavvurları etkin rol üstlenmektedir.

İbn Âşûr'a göre Kur'an, bir benzerinin getirilmesi mümkün olmayan eşsiz bir kelam olması hasebiyle ifade ve anlatım üslubu bakımından Arap edebiyatçılarının yapıtlarından çok daha derin ve zengin bir anlam örgüsüne sahiptir. Zira Kur'an, muhatapları için başlı başına bir teşri', te'dib ve talim kitabıdır. Bu yönüyle Kur'an,

⁴¹⁰ A.e., I, 93.

⁴¹¹ A.e., I, 41.

Arap dilinin elverdiği ölçülerde lafızların taşıyabileceği bütün anlamları yüklenmiş en veciz ifadelere sahiptir. Bu kapsamda Arap edebiyatçılarının ifadelerinde asıl olan sadece ortaya konulmak istenen maksatların muhataba aktarılması ve mütekellimin maksadı dışında kalan manaların murada dahil edilmemesi iken Kur'ân'da Allah'ın (c.c.) muradı, lafızlar yoluyla muhatabın bilmek istediği veya ihtiyaç duyduğu bütün anlamları kuşatmaktadır. Buna göre Kur'ân'da bir ifade ile hem edebiyatın zirvesindeki en ince anlamlara hem de ondan daha düşük seviyedeki yüzeysel anlamlara aynı anda işaret edilmesi mümkündür. Böylece Kur'ân hem anlayış seviyesi zirvede olan havası hem de daha düşük seviyedeki avamı aynı anda muhatap almış olur.⁴¹² Ne var ki Kur'ân'da lafızların manaya delaleti göz önünde bulundurularak sarih, zahir anlamların öne çıkarılması lafızlardan daha derin bağlantılarla elde edilen ikincil anlamların murada dahil olmadığı anlamına gelmez. İbn Âşûr'a göre Arapçanın dil kuralları çerçevesinde gerek lafız gerekse terkip düzeyinde elde edilmesi mümkün olan anlamları, Kur'ân'ın nüzulüne esas teşkil eden gayelerle de örtüşüyorsa terkinin taşıyabileceği bütün bu manaların hepsine yüklemek gerekir.⁴¹³ Bu sebeple müfessirin, ayetler hakkında açıklama yaparken lafızlardan veya terkiplerden Arap dilinin kaidelerine uygun çıkartılabilecek anlamlar arasında tercihte bulunmaması böylece ayetlerin yüklendiği geniş anlam çerçevesini daraltmaması gerekir.

Buraya kadar yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere İbn Âşûr'un tefsir tasavvuruna göre Kur'ân metninden çıkarılacak muradın kapsamını belirlemede Arap dilinin sahip olduğu özellikler önemli rol üstlenmektedir. İbn Âşûr'un tefsir ilminin ıslahına yönelik yaptığı değerlendirmelerde de aynı şekilde Arap dilinin ve edebiyatının önemine dikkat çektiği görülmektedir. İbn Âşûr modern dönemde kaleme alınan tefsirlerde iki temel yaklaşımın söz konusu olduğunu ileri sürmektedir. Bazı müfessirlerin geleneği taklit etmekten öteye geçemediklerini ve ayetlerin anlaşılmasında sadece önceki müfessirlerin yapmış olduğu açıklamaları nakletmekle yetindiklerini ifade etmekte bazılarının ise -tabiri yerinde ise- eline çapayı alıp

⁴¹² A.e., I, 93.

⁴¹³ A.e., I, 97.

geleneği tarumar etme gayreti içerisinde olduğunu belirtmektedir. İbn Âşûr her iki yaklaşımın da tefsirin gelişimini sekteye uğrattığının altını çizmektedir. O bu iki yaklaşım arasında tefsirlerde, geleneğin birikiminden istifade edilerek modern çağın sorunlarına çözüm önerileri sunulması gerektiği kanaatindedir.⁴¹⁴ İbn Âşûr bu noktada tefsir ilminin yeniden ihyası için öncelikle Arap dilinin kullanımlarını dikkate alarak kelimelerin sözlük anlamlarını, lafızların terkip halinde ifade ettiği anlamları, edebî incelikleri ele almak gerektiğini ardından çeşitli delalet yollarıyla elde edilen ikincil anlamlara ulaşmak gerektiğini; bunları yaparken de selef ve halef ulemasının ayetlerin ihtiva ettiği konulara ilişkin yapmış oldukları değerlendirmelere yer vermek gerektiğini beyan etmektedir. İbn Âşûr burada sonraki ulemanın yapmış olduğu açıklamalar ayetlerle ilişkilendirilerek aktarılırken ayetin ihtiva ettiği konuların dışına çıkılmamasına özen gösterilmesi gerektiğinin altını çizmektedir.⁴¹⁵

İbn Âşûr, Kur'ân metninin ihtiva ettiği anlamların sınırlarını ve buna bağlı olarak tefsir kaynaklarında murad-ı ilahiyi açığa çıkarmaya veya detaylandırmaya yönelik yapılan açıklamaları müfessirlerin yöntemleri üzerinden ele alıp incelemektedir. Böylece tefsir ilminin işlevine dair görüşlerini yani Allah'ın (c.c.) Kur'ân'daki muradının nasıl açığa çıkarılacağı konusundaki tespitlerini müfessirlerin metotları üzerinden açıklamaktadır. İbn Âşûr'a göre müfessirlerin Kur'ân tefsirinde tabi olduğu üç temel yöntemden söz etmek mümkündür. Bu yöntemlerden ilkinde lafızların sadece sözlük anlamları veya terkip içerisinde ifade ettiği birincil anlamlar açıklanır. İkincisinde ise ayet lafızlarından veya terkiplerden ilk planda anlaşılması mümkün olmayan fakat dilin çeşitli delalet özellikleri kullanılarak, ayetin siyak-sibakından veya tarihsel bağlamından hareketle elde edilen ikincil anlamlar ortaya konur. İbn Âşûr ayet lafızlarından dolaylı yollarla elde edilen bu ikincil anlamların, Arap dilinin kullanım özelliklerine aykırı olmaması ve Kur'ân'ın ana gayeleri ile çelişmemesi gerektiğinin altını çizmektedir. Metinde açıkça ifade edilmeyen ancak farklı karineler yardımı ile anlaşılması mümkün olan bu gibi kullanımlar Arap diline özgü bir özellik olup belagat terminolojisinde “müstetbeatü't-terâkîb” diye isimlendirilmektedir. Arap edebiyatında bu tür kullanımlara, tekit edatlarının kullanım alanı, bir sözün muhalifinden anlaşılan

⁴¹⁴ A.e., I, 7.

⁴¹⁵ İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, s. 165.

zıt anlamlar (fahve'l-hitâb), bir cümlede asıl maksadın dışında işaret edilen yan anlamlar (delaletü'l-işâre) ve bir sözün hem hakikate hem de mecaza hamledilebilir olması örnek olarak zikredilebilir. Tefsirlerde ayetlerinden hareketle akaide dair meselelerin temellendirilmesi, ahkama taalluk eden konularda hukuki normların çıkarılması veya ahlak ilkelerinin detaylandırılmasına yönelik yapılan açıklamaların tamamı müstetbe'âtü't-terâkîb kabilinden açıklamalardır. Tefsir yöntemlerinden üçüncüsünde ise farklı ilmi disiplinlere ait meseleler, bazı ayetlerle ilişkilendirilerek enine boyuna tartışılmaktadır. İbn Âşûr tefsirin sınırları içerisinde bu tür meselelere yer verilebilmesi için birtakım gerekçelerin ileri sürülmesi gerektiğini bildirmektedir. Buna göre öncelikle ayetlerle bu meseleler arasında bir ilişkinin tesis edilmesi gerekmektedir. Bunun yanı sıra ayetlerle ilişkisi kurulan meseleler ya Kur'ân'ın ana konularının ya da dinin aslî gayelerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sunmalıdır. Yine İslam'la bağdaşmadığı ileri sürülen bazı ilmî konuların, Kur'ân'la ilişkili olduğunu ispat etmek için de bu tür açıklamalara yer verilebilir. Fakat İbn Âşûr, müfessirin birikimi ile ilişkilendirdiği ve tevessü' diye isimlendirdiği bu tür ziyade açıklamaları Allah'ın (c.c.) Kur'ân'daki muradına dahil etmemektedir.⁴¹⁶

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.

İbn Âşûr'un burada tefsir ilminin metodolojisine dair yapmış olduğu üçlü tasnifin merkezinde “murad” kavramı yer almaktadır. Zira bu tasnife göre tefsir literatürü içerisinde ortaya konulan açıklamalar ya doğrudan Kur'ân'da Allah'ın (c.c.) muradını açığa çıkarmaya yöneliktir veya söz konusu murad hakkında asla taalluk etmeyen detaylı bilgiler verilmek suretiyle onun daha iyi anlaşılmasına katkı sunar niteliktedir. Dolayısıyla İbn Âşûr'un tefsir ilminin işleviyle ilgili Allah'ın (c.c.) muradının tespiti kapsamında müfessirlerin yaptığı açıklamaları iki başlıkta ele alıp

⁴¹⁶ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 42.

incelediği görülmektedir. 1) Tefsirde murada tekabül eden (aslî anlam ve müstetbe‘âtü’t-terâkîb kabilinden) açıklamalar, 2) Tefsirde muradı detaylandırmaya yarayan (tevessü‘ kabilinden) ziyade açıklamalar.

1) Tefsirde Murada Tekabül Eden Açıklamalar: Aslî/Temel Anlamlar ve Müstetbe‘âtü’t-terâkîb

İbn Âşûr her fırsatta tefsir ilminin en temel gayesinin Kur’ân lafızlarından Allah’ın (c.c.) muradının açığa çıkarılması olduğunu dile getirmektedir. Bu sebeple ayetlerin tefsirinde öncelikle doğrudan Allah’ın (c.c.) muradını ortaya koyan açıklamalara ardından bu muradı temellendiren, detaylandıran ve daha iyi anlaşılmasına katkı sunan değerlendirmelere yer verilmesi gerektiğinin altını çizmektedir.⁴¹⁷

Kur’ân-ı Kerim Allah’ın (c.c.) insanlığa kelim/söz formunda gönderdiği son ilahi mesajdır. Her kelim/söz, belli dil kuralları çerçevesinde vaz olunan mürekkebi lafızlardan meydana gelir ve maksadını tam olarak anlatan anlamlı cümlelerden oluşur. Burada “anamlı cümle”-den maksat sözü söyleyenin muradını tam olarak dile getirdiğinde aynı konuda yeni bir açıklamaya ihtiyaç duyulmaması ve dinleyenin de zihninden konuyla ilgili hiçbir soru işaretlerinin kalmamasıdır.⁴¹⁸ Dolayısıyla bir sözden ne kast edildiğini anlamak için öncelikle o sözün sarf edildiği dilin özelliklerini bilmek gerekmektedir. Bunun yanı sıra sözün ilk söylendiği ortama ait bağlam bilgisi de maksadın anlaşılmasına önemli katkılar sunmaktadır.⁴¹⁹ Hem lafız hem de mana bakımından Allah’a (c.c.) aidiyeti sabit olan Kur’ân-ı Kerim’in de belli bir dönemde konuşulan Arap dilinin özelliklerini taşıyarak yirmi üç yıllık bir süre zarfında peyderpey nazil olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Kur’ân’da Allah’ın (c.c.) muradının anlaşılabilmesi için öncelikle nüzul döneminde konuşulan Arap dilinin bütün inceliklerine vakıf olunmalı bunun yanı sıra nüzule şahit olan ve böylece Kur’ân’ın ilk muhatap aldığı Arap toplumunun demografisi, sosyal yaşantısı, kültür yapısı, örf-adet-gelenekleri; kısacası nüzul ortamı hakkında da geniş bir bilgi birikime sahibi olunması

⁴¹⁷ İbn Âşûr, *Eleyse’s-subhu bi karîb*, s. 160, 165.

⁴¹⁸ Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, *et-Tühfetü’s-seniyye bi şerhi’l-Mukaddimeti’l-Âcurrûmiyye*, Dimeşk, Mektebetü Dâri’l-Fecr, t.y., s. 15-16.

⁴¹⁹ Dücan Cündioğlu, *Anlamların Buharlaşması ve Kur’an*, İstanbul, Kapı Yayınları, 2016, s. 63.

gerekmektedir. Ancak bu şekilde Kur'ân'ın ilk nazil olduğu ortamda ne ifade ettiğini ve ilk muhatap toplum nezdinde Allah'ın (c.c.) muradının neye karşılık geldiğini bilmek mümkün olur.

İbn Âşûr, böylesi bir murad soruşturmasını tefsirin işlevi bağlamında ilk sırada terkibe ait birincil düzeyde ortaya çıkan temel anlamın açıklanması olarak değerlendirmekte ve bu kabilden yapılan açıklamaların aslî anlam yerine geçtiğini ifade etmektedir.⁴²⁰ İbn Âşûr'a göre ayetlerden aslî anlamların elde edilebilmesi için Arap dilinin kullanım özelliklerini göz önünde bulundurarak lafızların tek tek veya terkip halinde delalet ettiği anlamları ve edebi sanatlar yoluyla işaret edilen ince anlamları ortaya koymak gerekmektedir.⁴²¹ Burada Arap dilinden maksat nüzul döneminde yaşayan Arapların günlük konuşmalarında veya nesir-nazım türü edebî eserlerde yer verdikleri dil kullanımlarıdır.⁴²² Bu sebeple sonraki dönemlerde dilde ortaya çıkan daralmalar, genişlemeler veya anlam kaymaları aslî anlamın ortaya konulmasına katkı sunmamakla birlikte bazı durumlarda yanlış anlaşılmalara da sebebiyet verebilmektedir.

İbn Âşûr'a göre tefsir ilmi kapsamında aslî/temel anlamın tespitine yönelik açıklamaların başını ayetleri meydana getiren lafızlar ve terkipler hakkında lügat-sarf-nahiv verilerinden hareketle yapılan değerlendirmeler çekmektedir. Bu çerçevede öncelikle Kur'ân'da geçen kelimelerin etimolojisine dair Arapça olup olmadığı tespit edilmekte şayet kelime Arapça değilse hangi dilden alındığı ve o dilde ne anlama geldiği, yok eğer Arapça ise hangi kökten türetildiği hakkında bilgiler verilmektedir. Örneğin; İbn Âşûr, صبغة/şıbğa ve إنجيل/incîl kelimesinin Aramiceden,⁴²³ جبّيت/cibt kelimesinin Habeş dilinden,⁴²⁴ ملك/melek kelimesinin İbraniceden,⁴²⁵ حوارية/havâriyye

⁴²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 42.

⁴²¹ İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, s. 165.

⁴²² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 18.

⁴²³ *A.e.*, I, 743, III, 149.

⁴²⁴ *A.e.*, V, 85. Benzer örnekler için Bkz.: *A.e.*, XVI, 183, XXIII, 364, XXVII, 428, XXVIII, 201, XXIX, 330, 389, XXX, 421.

⁴²⁵ *A.e.*, I, 398. Benzer örnekler için Bkz.: *A.e.*, I, 408, 532, 594, 620, 650, III, 231, 239, V, 76, VII, 341 v.d.

kelimesinin Ken'ânîlerin dilinden⁴²⁶ ve buna benzer birçok kelimenin Keldânîlerin dili,⁴²⁷ Yemen lehçesi,⁴²⁸ Rumca,⁴²⁹ Farsça,⁴³⁰ Kiptîceden⁴³¹ Arapçaya geçtiğini ve Kur'ân'da zikredildiğini ifade etmektedir.

İbn Âşûr, aslı Arapça olan kelimelerin hangi kökten türetildiği, hangi vezinde kullanıldığı ve ne anlama geldiğine dair de açıklamalar yapmaktadır. Bununla birlikte kelimelerin cümle içerisindeki bulunduğu konuma göre i'rab tahlilleri de yapmaktadır. Örneğin; “ذلک الکتاب لا ریب فیہ ہدی للمتقین”⁴³² ayetinde geçen ہدی/hudâ kelimesinin sözlük anlamı, istikakı ve cümle içerisindeki konumu hakkında açıklamalar yapmaktadır. Buna göre ہدی/hudâ kelimesi sözlükte “birine arzu ettiği hedefe ulaşması için yol göstermek” anlamına gelen هدي/hedy mastarından türetilen bir isimdir. هدي/hedy mastarı iki meful alabilen fiillerdendir ve ikinci mefulünü إلى/ilâ harf-i cerri ile alır. ہدی/hudâ kelimesi câmid bir isim olmasına rağmen bazı durumlarda mübalağa kastıyla Kur'ân'ın sıfatı olarak kullanılmıştır. Bu kelimenin sözlük anlamının yanında bir de şerî/ıstılâhî anlamı vardır. Buna göre “hudâ” kişiyi dünya ve ahiret hayatında esenliğe kavuşturacak her türlü fiil ve davranışa yönlendirmek anlamına gelmektedir. İbn Âşûr kelimenin cümle içerisindeki i'rabıyla ilgili kıraat ilminin secavend kaidelerinden de yardım alarak iki farklı görüş ileri sürmektedir. Şayet “لا ریب فیہ” ifadesinde durulup “hudâ” yeni bir cümle başlangıcı kabul edilirse i'rab bakımında bu kelime mahzûf bir mübtedanın haberi konumunda yer alır. Böylece mübalağa yoluyla Kur'ân'ın başlı başına bir hidayet rehberi olduğuna işaret edilir. Şayet “لا ریب” ifadesinde durulur da yeni cümle, şibih cümle formundaki “فیہ” ifadesi ile başlatılırsa bu durumda “hudâ” haberi öne geçirilmiş mübteda kabul edilir ve anlamca Kur'ân'da çeşitli hidayet vesilelerinin bulunduğu işaret edilir.⁴³³

⁴²⁶ A.e., III, 255. Benzer örnekler için Bkz.: A.e., VII, 316, XVI, 183, XXX, 118, 421.

⁴²⁷ A.e., I, 641, IV, 12-13.

⁴²⁸ A.e., I, 570, XVI, 147, XXII, 169, XXIX, 348, XXX, 40.

⁴²⁹ A.e., III, 149, 181, 187, VI, 55, VII, 141, 182 v.d.

⁴³⁰ A.e., II, 272, IV, 146-147, VII, 311, X, 166 v.d.

⁴³¹ A.e., IX, 35, 75.

⁴³² Bakara Sûresi 2/2.

⁴³³ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 225. Konuyla ilgili benzer örnekler ve daha detaylı değerlendirmeler için Bkz.: Müşrif b. Ahmed Cem'ân ez-Zehrâvî, “Eseru'd-delâlati'l-lugaviyye fi't-tefsîr inde et-Tâhir İbn Âşûr”, Doktora Tezi, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke, 1427.

Yine tefsirde aslî anlamın tespiti konusunda beyân ve meânî gibi belagat ilminin verilerinden de yararlanılmaktadır. Örneğin; İbn Âşûr’a göre “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?!” mealindeki ayette istifham, muhataba bir soru yöneltmek ve ondan bir karşılık beklemek anlamında değil bilakis bir hakikatin ikrarı yani muhataba gerçeği söyletme sadedinde kullanılmıştır. Hakikati inkâr etme temayülünde olan veya öyle olduğu varsayılan birine bu tarzda sorular yöneltilerek kademe kademe doğruyu ikrar etmesi sağlanır. Ta ki muhatabın zihninde hakikat tam olarak yer etsin ve onu tekrar inkara sürükleyecek hiçbir şüphe kalmasın. Şayet muhatabın zihninde herhangi bir şüphe varsa mütekellim bu şekilde onu açığa çıkarmayı murad etmektedir. Zaten bundan dolayı bu tarz sorularda olumsuz durum cevaptan önce gelmektedir. Muhatabın zihninde bu konuda hiçbir şüphe yok ise bu soruya ٥ = bilakis cevabını vererek bu olumsuz durumu nefyetmesi ve kendisini inkâr töhmetinden kurtarması gerekir.⁴³⁴ Yine İbn Âşûr, el-İsrâ 17/24. ayette anne-babaya hoşgörülü davranma ve onların gönüllerini hoş etme konusunda istiare sanatına yer verildiğinin altını çizmektedir. Söz konusu ayette mealen şöyle buyrulmaktadır: “Onlara merhametle tevazu kanadını indir ve de ki: Ey Rabbim! Onlar beni küçüklüğümde nasıl yetiştirmişler ise sen de onlara öylece merhamet et!” Ayet-i kerimede anne-babaya karşı iyilikle muamelede bulunma, güzel sözlü olma ve onların her daim gönüllerinin hoş tutulması emredilmektedir. Özellikle çocuklarına en fazla ihtiyaç duydukları hastalık, yaşlılık gibi durumlarda yalnız bırakılmamaları çocukların onlara kol kanat germesi gerektiği telkin edilmektedir. Burada ebeveynine karşı sorumluluk sahibi olan evlat kanatlı bir kuşa benzetilmiştir. Her ne kadar ayette müşebbeh bih olan “kuş” zikredilmemiş olsa da kuşun levazımından olan “جناح = kanat” kelimesi ve “خفض = germe” fiili kullanılarak ona işaret edilmekte böylece evladın tevazu göstermesi kapalı istiare yani istiare-i mekniyye yoluyla kuşun tehlike anında yavrularını korumak için kanatlarını germesine benzetilmektedir.⁴³⁵

⁴³⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, IX, 168.

⁴³⁵ **A.e.**, XV, 70. Konuyla ilgili benzer örnekler ve daha detaylı değerlendirmeler için Bkz.: Abdurrahman İbrahim Fûde, “el-Cuhûdu'l-belâgiyye li-Muhammed et-Tâhir ibn Âşûr”, Doktora Tezi, Kahire Üniversitesi, Kahire, 1999; Havvas Berri, **el-Mekâyisü'l-belâgiyye fi Tefsiri't-Tahrir ve't-tenvir li-Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr**, Beyrut : el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 2002; Râniye Cihâd İsmail eş-Şûbekî, “et-Tâhir İbn Âşûr ve cuhûduhu'l-belâgiyye fi dâvi tefsirihi”, Doktor Tezi, Gazze Üniversitesi, Gazze, 2009.

İbn Âşûr, aslî anlamın tespiti sadedinde Kur'ân'da geçen bazı kelime ve terkiplerin nüzul dönemindeki aidiyetine dair şiir, nesir, emsal gibi Arap edebiyatının yazılı ve sözlü anlatım türlerine de sıklıkla müracaat etmektedir. Örneğin; Kasas sûresinde Hz. Musa (a.s.) ile ilgili anlatılan bir kıssada Hz. Musa'nın (a.s.) bir Kıptî ile mücadelesi sonunda onu öldürmesi üzerine bir adamın şehrin en ücra köşesinden koşarak Hz. Musa'ya gelip şöyle dediği haber verilir: “Ey Musâ! Şehrin önde gelenleri bir araya gelip senin durumunu istişare ediyorlar (ye'temirûn). Derhal bu şehirden ayrıl. İnan ki ben senin iyiliği isteyenlerdenim.”⁴³⁶ İbn Âşûr, ayette geçen يَأْتَمِرُونَ/ye'temirûne fiilinin “istişare etmek” anlamına gelen اِئْتَمَار/i'timâra mastarından türetildiğini ifade eder. Fakat bu kelimenin aslında “amirin verdiği emri kabul etmek, emre itaat etmek” anlamlarında kullanıldığını bildirir ve İmruülkays'ın şu mısramı nakleder: وَيَعِدُو عَلَى الْمَرْءِ مَا يَأْتَمِرُ = kişinin nefisine itaat etmesi kendisine zarar verir. İbn Âşûr'a göre اِئْتَمَار/i'timâra mastarı, esasen “itaat etmek” anlamına gelmekle birlikte istişare edenler başkalarının sözünü alıp ona göre hareket ettiğinden söz konusu kelime anlam genişlemesine uğrayarak “istişare etmek” anlamında da kullanılmıştır.⁴³⁷

İbn Âşûr, Kur'ân'daki bazı lafız ve terkipleri tefsir ederken Arap edebiyatındaki mesellerden; yani özdeyişler ve deyimlerden yararlanmaktadır. Örneğin; el-A'râf 7/149. ayette geçen “سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ” ifadesinin Araplar tarafından günlük dilde kullanılan bir deyim olduğunu beyan etmektedir. Söz konusu ayette Hz. Musa (a.s.) İsrâiloğulları'ndan bir grupla birlikte Tûr dağına çıktığında geride kalanların buzağıya tapmaları üzerine başlarına gelen musibetler neticesinde pişman olmaları ve Allah'tan (c.c.) bağışlanma dilemeleri konu edilmektedir. Ayette meçhul formda zikredilen “سَقَطَ” tabiri İsrâiloğulları'nın işledikleri günahın açığa çıkması sonucu içine düştükleri derin pişmanlık duygusunu ifade etmektedir. Nitekim Araplar, bir konuda

⁴³⁶ Kasas Sûresi 28/20.

⁴³⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, XX, 96. Konuyla ilgili benzer örnekler için Bkz.: **A.e.**, I, 232, 340, 421, II, 35, 268, 453, III, 82, 179, IV, 35, 264, V, 139, VII, 385, IX, 5 v.d.

ellerinden hiçbir şeyin gelmediği ve tam anlamıyla acziyete düştükleri durumlarda içinde bulundukları ruh halini ifade etmek için “سَقَطَ فِي يَدِهِ” deyimini kullanırlar.⁴³⁸

İbn Âşûr, ayetlerin tefsiri sadedinde Hz. Peygamber’den (s.a.s.) sahabeden ve tabiûn alimlerinden nakledilen açıklamaları da aslî anlamın tespiti olarak değerlendirmektedir. Zira İbn Âşûr bu açıklamaların, tefsirde muradı açığa çıkarmaya katkı sunan istimdâd kabilinden bilgilerden olmadığını bilakis aslî anlamın beyanı kabilinden bizzat murada delalet eden açıklamalar olduğunu ifade etmektedir.⁴³⁹ Örneğin; Fatiha sûresinde “غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ” ayetiyle ilgili bir hadis-i şerifte gazaba düşenlerin Yahudiler olduğu, sapkınlığa düşenlerin ise Hristiyanlar olduğu bildirilmektedir.⁴⁴⁰ İbn Âşûr, gazaba uğrayanların, sırat-ı müstakimden ayrılıp dinde aşırıya gidenler, Allah’a (c.c.) isyan edenler, yeryüzünde bozgunculuk çıkaranlar, Allah’ın (c.c.) helal kıldığını haram, haram kıldığını helal sayanlar olduğunu ifade etmekte ve bu gibi kötü huy ve davranışların genellikle Yahudilerde tebarüz ettiği beyan etmektedir. Yolunu şaşırması sapkın kimselerin ise gerek bile gerekse istemeyerek dini nasları yanlış anlama sonucu şerî hükümler tahrif edenler olduğunu belirtmekte ve bu sıfatın tam anlamıyla Hristiyanları tanımladığını ifade etmektedir. Nitekim İbn Âşûr’a göre söz konusu hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.) Yahudi ve Hristiyanları, bu vasıflara sahip olmaları hasebiyle örnek kabilinden zikretmiştir.⁴⁴¹

Sahabenin Kur’ân tefsiri ile ilgili İbn Âşûr, Bakara 2/158. ayet hakkında Hz. Aişe (r.a.) ile Urve b. Zübeyr arasında geçen şu diyalogu aktarır. Bilindiği üzere söz konusu ayette hac yapanlar için Sava ile Merve arasında say etmenin vacip olduğu bildirilmektedir. Urve anlatıyor: “Ben küçük yaşta bir gün Aişe’ye (r.a.) “إِنَّ الصَّفَاَ”⁴⁴² ayeti hakkında ne düşündüğünü sordum. Zira ayetten sanki Safa ile Merve arası say yapmamakta bir beis olmadığı anlaşılıyordu. Aişe (r.a.) bana şöyle cevap verdi: Bilakis ayette Safa ile

⁴³⁸ A.e., IX, 112. Konuyla ilgili benzer örnekler için Bkz.: A.e., I, 517, II, 347, 427, II, 41, 163, IV, 286, V, 203, VI, 237, VII, 379 v.d.

⁴³⁹ A.e., I, 27.

⁴⁴⁰ Tirmizî, el-Câmi’u’s-sahîh, Tefsîru’l-Kur’ân, 2.

⁴⁴¹ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve’t-tenvîr, I, 199. Konuyla ilgili benzer örnekler için Bkz.: A.e., I, 136, I, 464, 621, 706, II, 20, 184, 340, 404, 447, III, 163, 293, IV, 249, 275, VI, 6, 293, VII, 74, 111, 332, IX, 313, 321, 335, X, 177, XVI, 152 v.d.

⁴⁴² Bakara Sûresi 2/158.

Merve arasının sa'y edilmesinin vacip olduğu bildirilmektedir. Şayet senin dediğin gibi olsaydı o zaman ifadenin *فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطُوفَ بِهِمَا* şeklinde kullanılması gerekirdi. Hem bu ayet Ensar hakkında nazil olmuştur. Cahiliye devrinde onlar Mekke'ye girişlerinde Kudeyd hizasında bulunan Menât adlı putu selamlarlar ancak Safa-Merve arasını say etmeyi günah sayıp bundan uzak duruyorlardı. İslam gelince Hz. Peygamber'e (a.s.) bu meseleyi sordular. Bunun üzerine Allah teâlâ *“إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ”* ayetini indirdi.”⁴⁴³

Son olarak İbn Âşûr, “Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri” şeklinde formülize edilen bir ayetin başka ayetler ışığında açıklanması veya artarda gelen ayetler arasındaki münasebet ilişkisinin ortaya konulmasını da aslî anlamın beyanı kabilinden değerlendirmektedir. İbn Âşûr'a göre her bir ayetin Kur'ân'da başka bir ayetle açıklanması veya birbirini takip eden ayetler arasında münasebet ilişkisinin bulunması zorunlu olmamakla birlikte aralarında beyan veya münasebet ilişkisi olan ayetler kapsamında yapılan açıklamalar âmmin tahsîsi, mutlakın takyîdi, mücmelin beyânı kabilinden birincil anlama delalet eden açıklamalar olarak değerlendirilebilir.⁴⁴⁴ Örneğin; *“وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ”* ayetinde geçen *مبدل/mubeddil* kelimesinin *تبدیل/tebdîl* mastarından türetildiğini, el-Bakara 2/61. ayette de bu mastar formunda zikredildiğini ve Arapçada bu kelimenin mücerred formunda kullanımının bulunmadığını ifade etmektedir. İbn Âşûr'a göre *tebdîl* mastarı sözlükte “bir şeyi başka bir şey ile değiştirmek, takas etmek” anlamına gelmekte ve bu değiştirme bazen konusu itibariyle zata veya sıfata taalluk ettiği gibi bazen de mecaz yoluyla “bir şeyi tamamen ortadan kaldırma” anlamında da kullanılabilir. Nitekim bahse konu olan kelime, İbrahim 14/48. ayette zata yönelik, en-Nûr 24/55. ayette ise sıfatlara yönelik değişiklikler için kullanılırken el-Fetih 48/15. ayette tamamen ortadan kaldırma anlamına karşılık gelmektedir.⁴⁴⁵ İbn Âşûr yine aynı ayetin başında geçen *كلمات/kelimât* ifadesinin önceki ayetlerde ele alınan konulardan

⁴⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, II, 60. Benzer örnekler için Bkz.: *A.e.*, I, 48, 201, 450, 556, II, 369, 392, II, 27, 54, 82, IV, 223, 272, V, 165, 174, VII, 271, IX, 148, XIV, 259, XXI, 198, XV, 68 v.d.

⁴⁴⁴ *A.e.*, I, 27, 80-81.

⁴⁴⁵ *A.e.*, VIII/1, 20-21. Benzer örnekler için Bkz.: *A.e.*, I, 187, 222, 295, II, 115, 469, IV, 118, VIII/1, 120, IX, 320, XXIII, 164, XXIX, 67, XXX, 199 v.d.

hareketle Kur'ân'a delalet etmesi gerektiğini belirterek ayetler arasındaki münasebetin aslî anlamı belirlemedeki işlevine işaret etmektedir.⁴⁴⁶

İbn Âşûr'a göre tefsir ilminin işlevi bağlamında Kur'ân'da doğrudan murad soruşturmasına konu olan anlam arayışlarından bir diğeri ise aslî/temel anlamın dışında kalan fakat yine de ayet lafızlarının delalet alanı içerisinde bulunan, metnin iç veya dış bağlamının öngördüğü, dilin kullanımıyla çelişmeyen ve de Kur'ân'ın aslî gayelerine uygun düşen ikincil anlamların açığa çıkarılmasıdır. Kur'ân'da terkip halinde bulunan lafızların bir uzantısı olarak görülen bu tür anlamlar, Arap diline özgü birtakım edebî sanatlardan ve delalet yollarından yararlanılarak elde edilir. Kur'ân'ın merkeze alındığı akait, ahkam ve ahlaka gibi ana konulara ilişkin açıklamalarda veya müstakil olarak kaleme alınan eserlerde genellikle ayetlerin bu tür ikincil anlamlarına atıfta bulunulur. Örneğin; “وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا”⁴⁴⁷ ayeti esas alınarak kelim-ı nefsinin ispatına ve Kur'ân lafızlarının kelim-ı nefsi ile ilişkilendirilmesine yönelik ileri sürülen görüşler veya Musa-Hızır (a.s.) kıssasından⁴⁴⁸ hareketle hoca-talebe ilişkisi hakkında yapılan açıklamalar söz konusu terkiplerden elde edilen ikincil anlamlara dayanmaktadır. Yine insanın yaratılışını konu alan bazı ayetlerin⁴⁴⁹ ahkâmın ortaya çıkışıyla ilişkilendirilmek suretiyle fıkıh ilmine dair bazı meselelerin çözüme kavuşturulması da bu tür açıklamalara örnek olarak zikredilebilir.⁴⁵⁰

İbn Âşûr, Kur'ân'da bu şekilde iki veya daha çok anlama gelen terkipleri üç grupta ele alıp incelemektedir. Birinci grupta, ihtiva ettiği çoklu anlamlar arasında umum-husus ilişkisi bulunan terkiplere yer vermektedir. Lafzî veya manevî bir engel bulunmadığı müddetçe bu gibi terkiplerden elde edilmesi muhtemel bütün anlamların murada tekabül ettiğini ifade etmektedir. Örneğin; “Kim cihat ederse ancak kendisi

⁴⁴⁶ A.e., VIII/1, 19. Konuyla ilgili benzer örnekler ve daha detaylı değerlendirmeler için Bkz.: Abdolvahhab Yahya el-Mueyyid, *İnsicâmu nassi'l-Kur'ânî, min hilâli Tefsîr İbn Âşûr et-Tûnisî*, Doktora Tezi, Hartum Üniversitesi, Hartum, 2005, s. 193-342; İbrahim Seyyid Ahmed, “Eserü's-siyâk fi tevcihi'l-ma'nâ fi tefsîri't-Tahrîr ve't-tenvîr”, Doktora Tezi, Aynü's-Şems Üniversitesi, Kahire, 2008; Muhammed b. İbrahim b. Abdullah eş-Şemsân, “es-Siyâku'l-Kur'ânî ve delâletuhu ale't-tercîh fi tefsîri't-Tahrîr ve't-tenvîr”, Yüksek Lisans Tezi, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke, 2010.

⁴⁴⁷ Nisa Sûresi 4/164.

⁴⁴⁸ Kehf Sûresi 18/65-82.

⁴⁴⁹ Bkz.: Hac Sûresi 22/5; Mu'min Sûresi 40/67.

⁴⁵⁰ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 42.

için cihat etmiş olur”⁴⁵¹ mealindeki ayeti, hem genel anlamıyla dinin gereklerini yerine getirmek suretiyle nefsi tezkiye etme mücadelesi olarak hem de daha özelde İslam beldelerini savunmak için düşmanla savaşmak olarak anlamak mümkündür.⁴⁵² İbn Âşûr’a göre söz konusu ayetin delalet kapsamına giren her iki anlam da Allah’ın (c.c.) muradına karşılık gelmektedir. Yani bu ayette hem nefis terbiyesi için çaba göstermek gerektiğine hem de müdafaa kastıyla düşmanla fiziki mücadeleden geri durmayıp yer geldiğinde savaşı göze almak gerektiğine aynı anda işaret edilmektedir.⁴⁵³

İbn Âşûr, ikinci grupta işaret ettiği çoklu anlamlar arasında zıtlık ilişkisi bulunan terkiplere yer vermektedir. İbn Âşûr’a göre mütekellimin bu çoklu anlamlardan ancak birisini kast etmiş olması zorunlu olmakla birlikte kastın hangi yönde olduğu bilinmemektedir. Ne var ki bu gibi ayetlerde mütekellimin bütün anlamları aynı anda kast ettiğini söylemek mümkün değildir. Zira söz konusu anlamlardan birisini tercih etmek diğer anlamların murada delaletini nefyetmek demektir. İbn Âşûr çoklu anlamların birbirini nakzettiği bu gibi durumlarda söz konusu anlamlar arasında bir tercihte bulunmaksızın terkinin delalet ettiği anlamları ayrı ayrı ele alıp incelemek gerektiğinin altını çizmektedir. İbn Âşûr’a göre bu anlamlardan her birini -murada karşılık gelme ihtimalinden dolayı- diğerlerinden bağımsız olarak açıklamak gerekmektedir. Nitekim usul alimleri de çokanamlı (müşterek) lafızlar veya terkiplerde buna benzer bir yol takip ederek mütekellimin muradını ihtiyaten bütün anlamlara hamletmişlerdir.⁴⁵⁴

İbn Âşûr üçüncü grupta ise çoklu anlamlara delaletin aslî/temel anlam üzerinden sağlandığı terkiplere yer vermektedir. İbn Âşûr’a göre bu şeklide aslî anlamdan elde edilen çoklu anlamlar birincil anlamın bir uzantısı mesabesindedir. Belagat terminolojisinde “müstetbe‘âtü’t-terâkîb” diye isimlendirilen bu gibi çoklu anlamlara örnek olarak bir terkipte sarîh anlamın yanında kinaye, tariz (iğneleme) ve tehekküm (alaya alma) gibi mecazi anlama da işaret edilmesi zikredilebilir. Nitekim sahabeden

⁴⁵¹ Ankebût Sûresi 29/6.

⁴⁵² A.e., I, 96.

⁴⁵³ A.e., XX, 210. Konuyla ilgili benzer örnekler için Bkz.: A.e., I, 158-159, 193-194, 236, 325, 412, II, 64, 215, 464, II, 118, 290, IV, 42, 193, V, 11, 99, 195, VI, 128, 204-205, 288, VII, 34, 85, 372, VIII/2, 87-88, IX, 33, 179 v.d.

⁴⁵⁴ A.e., I, 96-97.

H.z. Ömer (r.a.) ve İbn Abbas'ın (r.a.) Nasr sûresinde H.z. Peygamber'in (s.a.s.) vefatına işaret edildiğini bildirmeleri müstetbe'âtü't-terâkîb kabilinden değerlendirilir. Rivayet olduğu üzere H.z. Ömer (r.a.) yaşı küçük olmasına rağmen İbn Abbas'ı (r.a.) Bedir savaşına katılan sahabenin önde gelenlerinin bulunduğu meclislere götürürdü. Sahabeden bazıları yaşının küçüklüğünden dolayı İbn Abbas'ın (r.a.) bu meclislere katılmasını yadırgarlardı. H.z. Ömer (r.a.), neden böyle davrandığını onlara göstermek için İbn Abbas'ı (r.a.) yine böyle bir meclise davet etmiş ve orada bulunanlara "Allah'ın yardımı ve fetih geldiğinde"⁴⁵⁵ ayetini -bir diğer rivayete göre Nasr sûresinin tamamını- okuyarak bundan ne anladıklarını sordu. Kimisi "Allah bize zafer ve fetih ihlan ettiğinde O'na hamd ve istiğfar etmemizi emrediyor." cevabını verdi kimisi ise ayet hakkında hiçbir yorum yapmadı. H.z. Ömer (r.a.) İbn Abbas'a (r.a.) dönerek "Sen de böyle mi anlıyorsun?" diye sordu İbn Abbas (r.a.) "Hayır!" diyerek şu açıklamayı yaptı: "Allah (c.c.) bu ayette Resul'ünün ecelini Ona haber vermekte ve şöyle buyurmaktadır: Allah'ın yardımı ve fetih geldiğinde -ki bu senin ecelinin geldiğinin bir alametidir- Rabbini hamd ile tesbih et ve O'ndan bağışlanma dile çünkü O tövbeleri çokça kabul edendir." Bunun üzerine H.z. Ömer (r.a.) "Ben de bu ayetten senin anladığından başkasını anlamıyorum" diyerek İbn Abbas'ın (r.a.) yaptığı açıklamayı onaylamıştır.⁴⁵⁶

Tefsirin işlevi kapsamında murad soruşturmasına yönelik aslî/temel anlamın yanında ikincil anlamlarla ilgili açıklamalarda İbn Âşûr'un dikkat çektiği çoklu anlamlar daha ziyade üçüncü grupta yer alan terkiplerle ilişkilidir. Nitekim daha önce de ifade edildiği üzere İbn Âşûr'a göre tefsirde ikincil anlam, aslî/temel anlamın dışında kalmakla birlikte lafzın ve makamın delalet alanı içerisinde bulunan, Arap dilinin kullanımlarıyla çelişmeyen ve Kur'an'ın asli gayelerine uygun olan anlamlardır. Bu anlamlar tıpkı üçüncü gruptaki terkiplerden elde edilen anlamlar gibi birincil anlamın bir uzantısı olarak görülmekte ve "müstetbe'âtü't-terâkîb" diye isimlendirilmektedir.⁴⁵⁷

⁴⁵⁵ Nasr Sûresi 110/1.

⁴⁵⁶ Buhârî, **el-Câmi'u's-sahîh**, el-Meğâzî, 51; Tefsîru'l-Kur'an, 110/4; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 97; XXX, 595.

⁴⁵⁷ **A.e.**, I, 42.

İbn Âşûr'a göre Kur'ân'da lafız veya terkiplerin delalet ettiği çoklu anlamlar, aralarında edebî açıdan veya manaya delaletin sarahati bakımından bir fark olsun veya olmasın aynı seviyede murada tekabül eder. Başka bir ifadeyle terkiplerin delalet alanı içerisinde olmakla birlikte aralarında birincil-ikincil, aslî/temel-müstetbe'ât gibi kategorik farklılık bulunan veya bulunmayan manaların tamamının murad ile ilişkisi aynı seviyededir. Terkip halinde bulunan lafızları iki farklı anlama aynı düzeyde işaret ettiği durumlarda her bir anlamın murada aynı mesafede olduğu zaten açık bir durumdur.⁴⁵⁸ Örneğin; Nasranilerin Hz. İsa'yı (a.s.) öldürdükleri iddiasını konu alan en-Nisa 4/157. ayette onların bu iddiası “وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا” ifadesi ile nefyedilmektedir. Ayetin sonunda yer alan bu kesitteki يَقِينًا/yaqînen ifadesinin cümle içerisinde mastar (mef'ûl-i mutlak) veya hal konumunda olması muhtemeldir. Bilindiği üzere fiil cümlesinde mastar ögesi eylemi pekiştirme, kaç kare veya nasıl gerçekleştirildiğini beyan etme işlevini görürken hal ögesi failin veya mefulün durumunu açıklar ve açıklanan ögeye “sâhibü'l-hâl” veya “zi'l-hal” denir. İbn Âşûr'a göre “yaqîn” kelimesinin mastar olduğu göz önünde bulundurulursa ayette, Hz. İsa'nın (a.s.) öldürülmediğine sadece Nasranilerin öyle zannettiğine işaret edilmekte, hal olduğu varsayılırsa Hz. İsa'nın (a.s.) ölümü hakkında Nasranilerin de kesin bir bilgiye sahip olmadıklarına bu konunun onlar nezdinde de ihtilaflı olduğuna dikkat çekilmektedir. Nitekim cümlelerin başındaki atıf harfinin mercii de her iki anlamı doğrulamaktadır. Şayet bu cümle, ayetin daha gerisinde yer alan “Onu ne öldüler ne de çarmıha gerdiler” ifadesine atfedilirse birinci anlama, “onların bu konuda hiçbir bilgisi yok” ifadesine atfedilirse ikinci anlama vurgu yapılmaktadır.⁴⁵⁹

İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın her şeyi bilen ve ilmi ile bütün mevcudatı kuşatan Allah'a (c.c.) ait bir kelam olduğu gerçeğinden hareketle onda yer alan lafız ve terkiplerle ortaya konulan anlamların tamamının -Arapların fasih kabul ettiği kullanımların imkân tanıdığı ölçüde- Allah'ın (c.c.) muradına karşılık geldiğini söylemek mümkündür. Bu noktada tefsirde muradın açığa çıkarılmasına yönelik

⁴⁵⁸ A.e., I, 94.

⁴⁵⁹ A.e., VI, 22-23. Konuyla ilgili benzer örnekler için Bkz.: A.e., IV, 37-38, V, 33-35, VII, 171, VIII/2, 145, XII, 251-252, 278-279 v.d.

soruşturmalarında dilin delalet sınırlarını sonuna kadar zorlamak gerekir. Fakat Kur’ân’da lafız ve terkipler yoluyla elde edilen bu çoklu anlamlar, lügavî-örfî anlamlarla ve sübutu noktasında şüphe bulunmayan rivayetlerle de çelişmemelidir.⁴⁶⁰ Bu noktada bazen terkinin bağlamının dışına çıkarak veya bağlamında hakiki anlamda kullanılan bir cümleyi mecaza hamlederek, mecazi anlamda kullanılan bir cümleyi de hakiki anlamıyla ele alarak ikincil anlamlara ulaşmak mümkündür. Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahabeden nakledilen tefsir rivayetlerinde bu şekilde metnin ikincil anlamlarına işaret eden birçok açıklamaya rastlamak mümkündür. Örneğin; münafıklar hakkında nazil olan et-Tevbe 9/80. ayette Hz. Peygamber’in (s.a.s.) onlar için Allah’tan (c.c.) bağışlanma dilemesi yasaklanmakta ve şöyle buyrulmaktadır: “Sen onlar için ister af dile istersen dileme. Yetmiş kere istiğfar etsen nafîle Allah onları asla affetmeyecek.” Hz. Peygamber (s.a.s.) münafıkların lideri Abdullah b. Übey b. Selûl’un (ö. 9/631) oğlunun ricası üzerine babasının cenazesini kılıp da bağışlanması için dua edince Hz. Ömer (r.a.) “Ey Allah’ın resulü, bu münafık adamın namazını kılma! Zira Allah sana münafıklar için istiğfarda bulunmayı yasakladı” diye itirazda bulunur. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.): “Rabbim beni onlar için istiğfarda bulunma konusunda muhayyer bıraktı. Ben yetmişden fazla istiğfar edeceğim” cevabını verir.⁴⁶¹ Böylece Hz. Peygamber’in (s.a.s.) ayetin zahirinden tesviye olduğu anlaşılan yani istiğfarın onlara hiçbir fayda vermeyeceği anlamını taşıyan “ister af dile istersen dileme” ifadesini muhayyerliğe hamlettiği ve yine ayetin siyakından hareketle kesretten kinaye olduğu anlaşılan “yetmiş kere” ifadesini ise hakiki anlamıyla ele aldığı görülmektedir.⁴⁶²

Yine bir diğer rivayette Hz. Peygamber’in (s.a.s.) “İnsanlar kıyamet günü yalın ayak, çıplak ve sünnetsiz olarak diriltilecekler” diye buyurduğu ve peşinden “Biz varlıkları ilkin nasıl yaratmaya başladıysak aynı şekilde tekrar yaratacağız”⁴⁶³

⁴⁶⁰ A.e., I, 94.

⁴⁶¹ Buhârî, **el-Câmi’u’s-sahîh**, Tefsîru’l-Kur’ân, 9/12.

⁴⁶² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, I, 95, X, 277.

⁴⁶³ Enbiya Sûresi 21/104.

mealindeki ayeti okuduğu bildirilir.⁴⁶⁴ İbn Âşûr'a göre söz konusu ayet, siyakından da anlaşılacağı üzere aslında yeniden dirilmeyi inkâr edenlere karşı bir müdafaa kabilinden indirilmiştir. Tıpkı şu ayetlerde olduğu gibi: “Biz ilk yaratmada zorluk mu çektik! Ne var ki onlar yeniden diriltilecekleri konusunda şüphe içerisindeler”⁴⁶⁵ ve “O, insanları ilk yaratandır ve ölümden sonra tekrar diriltecek olandır. Bu O'nun için pek kolaydır.”⁴⁶⁶ Yukarıdaki hadiste söz konusu ayet teşbih mesabesinde zikredilmiştir. Ne var ki insanlar yeniden diriltildiklerinde içinde bulunacakları durum ile müşriklerin inkâr ettiği yeniden dirilme arasında tam bir benzerlik söz konusu olduğundan Hz. Peygamber (s.a.s.), insanların elbisesiz ve yalın ayak diriltilmesinin de bu ayetteki murad kapsamına dahil olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶⁷

İbn Âşûr, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bazı ayetlerde tilavet secdesi yapmasını da Kur'an'daki lafız ve terkiplerin çoklu anlamlara delaletiyle ilişkilendirmektedir. Nitekim Kur'an'da zikredilen secde ayetleri incelendiğinde birçoğunda ne Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ne de müminlere direkt veya dolaylı yollardan secde etmeleri yönünde herhangi bir emir yer aldığı görülmektedir. Nitekim ayetlerin çoğunda secde zaten haber formunda zikredilmektedir. Buna göre bazı ayetlerde geçmiş kavimlerin kimisinin secde emrine uyduğu⁴⁶⁸ kimisinin ise büyüklenerek bundan kaçındığı⁴⁶⁹ bazı ayetlerde gerek yerde ve gökte gerekse fizik ve metafizik alemde bulunan bütün varlıkların Allah'a secde ettiği⁴⁷⁰ bildirilmektedir. es-Secde 32/15. ayette müminlerin bir vasfı olarak ayetleri işittiklerinde secde kapandıkları ve Allah'ı (c.c.) hamd ile tesbih ettiklerinden bahsedilmekte el-Alak 96/19. ayette Hz. Peygamber'in (s.a.s.) zatında müminlere, en-Necm 53/62. ve Fussilet 41/37. ayetlerde ise müşriklere Allah'a (c.c.) secde etmeleri emredilmektedir. Secde ayetleri içerisinde sadece bu son üçünde secde fiili emir kipinde zikredilmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (s.a.s.), doğrudan kendisine hitap etmeyen ve tamamen secde emrinden farklı bağlamda gelen

⁴⁶⁴ Buhârî, **el-Câmi'u's-sahîh**, Tefsîru'l-Kur'ân, 21/2; Tirmizî, **el-Câmi'u's-sahîh**, Sıfatu'l-kıyâmeti ve'r-rikâki ve'l-ver'i, 3.

⁴⁶⁵ Kâf Sûresi 50/15.

⁴⁶⁶ Rûm Sûresi 30/27.

⁴⁶⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 95. Konuyla ilgili benzer örnekler için Bkz.: **A.e.**, IX, 312-313; XXI, 68.

⁴⁶⁸ İsrâ Sûresi 17/707; Meryem Sûresi 19/58; Sâd Sûresi 38/24.

⁴⁶⁹ Furkân Sûresi 25/60; Neml Sûresi 27/25; İnşikâk Sûresi 84/21.

⁴⁷⁰ A'râf Sûresi 7/206; Ra'd Sûresi 13/15; Nahl Sûresi 16/49; Hac Sûresi 22/18.

hatta bazen içerisinde secde emri dahi bulunmayan birçok ayeti her okuyuşunda secde ettiği tevâtürle sabittir. Bu noktada akla şöyle bir soru gelmesi muhtemeldir: Hz. Peygamber (s.a.s.), bu ayetleri okuduğunda secde etmesi gerektiği emrini nereden çıkarmıştır? İbn Âşûr bu mukadder soruya iki farklı açıdan cevap vermektedir. Ona göre şayet Hz. Peygamber (s.a.s.), kendisine vahiyle bildirilen bir emir olmaksızın secde ettiyse bu durum, Onun ayetleri bağlamının dışında anlayıp uyguladığını göstermektedir. Şayet Hz. Peygamber'e (s.a.s.) secde emri vahiy yoluyla bildirildi ise bu, Kur'ân lafızlarının, aslî maksatlarla çelişmeyen muhtemel manalarının da murad-ı ilâhiye dahil edilebileceğinin en açık göstergesidir.⁴⁷¹

Aynı şekilde sahabenin Kur'ân'a yaklaşımını incelediğimizde onların da ayetleri bağlamından kopartarak farklı delalet yollarına başvurdıkları ve böylece çoklu anlamlara dair değerlendirmeler yaptıkları göze çarpmaktadır. Örneğin; Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) el-Haşr 59/7. ayeti Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetinin hücciyet değeri bakımında Kur'ân naslarına denk olduğuna delil getirmektedir. Rivayete göre İbn Mes'ûd (r.a.) estetik kaygılarla dövme yapan, kaşlarını aldıran, dişlerini seyrelten kadınlara Allah'ın (c.c.) lanet ettiğini bildirince Beni Esed kabilesinden Ümmü Ya'kûb adında bir kadın kendisine gelip Kur'ân'ı baştan sonra hatmettiğini ancak böyle bir ayete rastlamadığını söyler. Bunun üzerine İbn Mes'ûd (r.a.) el-Haşr 59/7. ayetten "Peygamber size ne verdi ise onu alın neyi yasakladı ise ondan sakının" mealindeki kesitini okur ve bu yasakları Hz. Peygamber'den (s.a.s.) işittiğini ifade eder.⁴⁷² Bilindiği gibi bu ayet savaştan elde edilen ganimet mallarının taksimi hakkında nazil olmuştur. Nitekim ayetin hemen başında da bu malların kimler arasında pay edileceği konusunda bilgiler verilmektedir. Fakat yukarıdaki rivayette İbn Mes'ûd'un (r.a.) ayetin sadece belli bir kesitini, gerek ayetin nazil olduğu tarihsel bağlamdan gerekse içerisinde bulunduğu kontekstten kopartıp farklı bir mecrada delil olarak ileri sürdüğü görülmektedir. İbn Mes'ûd bu kesiti sadece kendi bağlamından koparmakla

⁴⁷¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 95. Ayrıca konuyla ilgili daha detaylı değerlendirmeler için Bkz.: **A.e.**, IX, 244, XIII, 112; XIV, 171-172, XV, 235, XVI, 133-134, XIX, 63, 256, XXIII, 241, XXVII, 162.

⁴⁷² Müslim, **el-Câmi'u's-sahîh**, el-Libâs ve'z-zîne, 120, Ebû Dâvûd, **es-Sünen**, et-Teraccül, 4; İbn Mâce, **es-Sünen**, en-Nikâh, 52.

kalmamış aynı zamanda ayette hakiki anlamda zikredilen “آتى = verdi” fiilini mecaza hamletmek suretiyle dizgenin işaret ettiği ikincil anlamlara geçiş için altyapı oluşturmuştur.⁴⁷³

Yine sahabeden Amr b. el-Âs’ın (r.a.) en-Nisa 4/29. ayeti, başından geçen bir hadise ilişkilendirmesi de ayetlerin aslî anlamın yanında ikincil anlamlarıyla anlaşılmasının mümkün olduğunu gözler önüne sermektedir. Amr b. el-Âs (r.a.) bir savaş ortamında havanın da soğuk olduğu bir günün sabahında cünüp olduğunu fark etmiş yanında yeterli su olmasına rağmen boy abdesti alma yerine teyemmüm etmeyi tercih etmiştir. Medine’ye döndüklerinde durum Hz. Peygamber’e (s.a.s.) arz edilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) Amr’a (r.a.) bu içtihadını neye dayandırıldığını sorunca Amr (r.a.) en-Nisa 4/29. ayetin son bölümünü okumuştur: “Kendinizi öldürmeyin! Şüphesiz Allah size pek merhametlidir.” Hz. Peygamber (s.a.s.) onun bu cevabını gülümseyerek karşılamış içtihadını takrir yoluyla doğrulamıştır.⁴⁷⁴ Halbuki ayetin bütünü dikkate alındığında “لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ” = kendinizi öldürmeyin” ifadesi “intihar etmeyin” anlamında değil “karşılıklı olarak birbirinizi katletmeyin” anlamında kullanıldığı açıkça görülmektedir. Siyak ve sebep karinesi ile ayette aslında sınırlı bir eyleme delalet ettiği bilinen “öldürmeyin” emrini Amr (r.a.) burada umum anlamıyla genel bir yasak olarak değerlendirmiş ve ona göre içtihatta bulunmuştur.⁴⁷⁵

Buna benzer Hz. Ömer’in (r.a.) fethedilen toprakları haraca bağlaması konusunda el-Haşr 59/10. ayeti⁴⁷⁶, hicri takvimin başlangıcının belirlenmesinde et-Tevbe 9/108. ayeti⁴⁷⁷ delil getirmesi⁴⁷⁸ aynı şekilde fıkıh alimlerinin bir iş karşılığında ücret alma veya bir konuda kefil olmanın dinen meşru olduğunu Yûsuf 12/72. ayete⁴⁷⁹

⁴⁷³ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, XXVIII, 86.

⁴⁷⁴ Buhârî, **el-Câmi’u’s-sahîh**, et-Teyemmüm, 6; Ebû Dâvûd, **es-Sünen**, et-Tahâre, 121.

⁴⁷⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, V, 25.

⁴⁷⁶ “Onların ardından gelenler derler ki: Ey Rabbimiz! bizleri ve bizden önce iman etmiş kardeşlerimizi bağışla. İman edenlere karşı gönlümüzde en ufak bir kin bırakma. Ey Rabbimiz! Şüphe yok ki sen Ra’ûf ve Rahîm olansın.”

⁴⁷⁷ “... Yemin olsun! Daha ilk günden temeli takva üzere inşa edilen mescidin içerisinde namaz kılmak senin için daha münasıptır...”

⁴⁷⁸ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, XI, 31-32, XXVIII, 96.

⁴⁷⁹ “Dediler ki: Hükümdarın su kabını kaybettik. Onu bulup getirene bir deve yükü ödül verilecek. Ben buna kefilim!”

dayandırmaları⁴⁸⁰, İmam Şafî'nin dinî ahkâmın vaz edilışinde icmânın hüccet olduğunu temellendirirken en-Nisâ 4/115. ayete⁴⁸¹ atıfta bulunması⁴⁸² Kur'ân'da birincil anlamın dışında kalan çoklu anlamların meşruyetini ve metne dahil edilebileceğini göstermektedir.⁴⁸³

İbn Âşûr'a göre Kur'ân metnini meydana getiren lafız ve terkipler bu gibi çoklu anlamları karşılayabilmek için gerekli olan bütün niteliklere sahiptir. Bu niteliklerin başında Kur'ân dışında başka hiçbir kitapta görölmeyen metnin farklı okuyuşlara imkân tanıyor olması gelmektedir. İbn Âşûr'a göre anlama etki etmeyen fonetik veya lehçesel farklılıklar bir yana anlam üzerinde etkili olan kıraat farklılıkları sadece metindeki kapalılıkları giderip muradın daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmakla iktifa etmemekte aynı zamanda muradın kapsamının genişlemesinde de önemli katkılar sunmaktadır. Nitekim İbn Âşûr'un Kur'ân tasavvurunda anlama etki eden her bir farklı okuyuş yeni bir murada delalet etmektedir.⁴⁸⁴ Yine kıraatlerle ilişkili olarak Kur'ân'da noktalama işaretlerinin bulunmaması da vakıf-ibtidanın anlama tesir ettiği noktalarda muradın zenginleşmesine katkı sunan niteliklerdendir. Örneğin; müminlerin Cennet ahvalinden bahseden el-İnsân 76/15-16. ayetlerde “gümüşten yapılmış kaplar” anlamına gelen قواریر/ķavârîr kelimesi iki kez peş peşe zikredilmektedir. şayet on beşinci ayetin sonunda yer alan birinci قواریر/ķavârîr kelimesinde durulursa on altıncı ayetin başında bu kelimenin tekrarlanması, manayı pekiştirmeye yarar ve cümleinin mecaza hamledilemeyeceğini ifade eder. şayet söz konusu kelimelerin ilkinden geçilip ikincisinde durulursa bu durumda cümlede yine mana pekiştirilmekle birlikte gümüş kaplar içerisinde sunulan nimetlerde belli bir gruplandırma yapıldığına işaret edilir.

⁴⁸⁰ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, XIII, 29.

⁴⁸¹ “Her kim kendisine hidayet yolu apaçık belli olduktan sonra Peygamber'e karşı gelir ve müminlerin yolundan başkasına tabi olursa onu (bu dünyada) yöneldiği yolda bırakıverir (ahirette ise) Cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir varış yeridir.”

⁴⁸² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, V, 201.

⁴⁸³ **A.e.**, I, 96.

⁴⁸⁴ **A.e.**, I, .55, 94, 124. Ayrıca konuyla ilgili farklı örnekler ve detaylı değerlendirmeler için Bkz.: Muhammed b. Sa'd el-Karâfi, “el-İmâm Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr ve menhecuhû fi tevcîhi'l-kırâ'ât”, Yüksek Lisans Tezi, Ümmu'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke, 1427; Murat Akkuş, “Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü: et-Tahrîr ve't-tenvîr Örneği”, Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize, 2014.

Tıpkı “Kitabı başlık başlık okudum” veya “Grup grup geldiler” cümlelerinde olduğu gibi...⁴⁸⁵

Sonuç olarak bütün bu örneklerden hareketle ayetlerden siyaka uygun birincil anlamların yanında Kur’ân’ın ana konularına paralel çoklu anlamların da elde edilebileceğini ve bu anlamların tamamının aynı seviyede murada delalet ettiğini söylemek mümkündür. İbn Âşûr tefsirde çoklu anlamlara meşruiyet kazandıran Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bu yöndeki açıklamalarını şöyle izah etmektedir: “Bu konuya dikkatle eğilirsek görürüz ki Hz. Peygamber (s.a.s.), ayetleri bu şekilde siyakın belirlediği anlamlar dışında tefsir ederken zihinlerde Kur’ân lafızlarından elde edilecek en uzak anlamları canlandırmayı amaçlamıştır.”⁴⁸⁶ Bu çerçevede İbn Âşûr Arap dilinin fasih kullanımları ve Kur’ân’ın nüzulüne esas teşkil eden aslî gayeler ile çelişmediği sürece bir ayet hakkında derin bir tefekkür ve teemmül sürecinin sonunda müfessirin zihnine üşüşen çoklu anlamlar arasında bazı tercihlerde bulunmak suretiyle muradın sınırlarının daraltılmasının doğru olmadığını ifade etmektedir.⁴⁸⁷

2) Tefsirde Muradı Detaylandıran Ziyade Açıklamalar: Tevessü‘

İbn Âşûr’a göre tefsir ilminin başlıca iki işlevinden bir diğeri Kur’ân’da murad-ı ilâhiyi açığa çıkarmaya yönelik yapılan açıklama ve tespitlerin dışında kalan ve tefsire kıyasla daha geç dönemde ortaya çıkan farklı disiplinlerin tartışma konusu haline gelen meselelerin (mesâil) ayetlerle ilişkilendirilerek aktarılmasıdır. Fakat tefsirde murad soruşturmasının dışında kalan bu tür ziyade açıklamaların meşru bir zemine oturması için ayetler ile meseleler arasında bağ kuracak birtakım vesilelere ihtiyaç duyulmaktadır. Buna göre söz konusu meseleler ayetle ilişkilendirildiğinde; ya ilgili ayetin daha iyi anlaşılmasına ya da Kur’ân’ın ana konularının açığa çıkarılmasına katkı sunmalı veya Kur’ân’a tan etmek maksadıyla onun bazı ilmi hakikatlerle çeliştiğini ileri sürenlerin iddialarını çürütür nitelikte olmalıdır.⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, I, 83, XXIX, 393. Konuyla ilgili benzer örnekler için Bkz.: I, 222-227, III, 164-165, IV, 118, V, 220-221, VI, 141, 186, VII, 441, XI, 222, XII, 253, XXII, 8, 304, XXVI, 207, XXVIII, 315 v.d.

⁴⁸⁶ **A.e.**, I, 94.

⁴⁸⁷ **A.e.**, 97.

⁴⁸⁸ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, I, 42.

İbn Âşûr Kur'ân'da Allah'ın (c.c.) muradını detaylandırmaya yönelik yapılan bu tür açıklamalarla ilgili diğer ilimlerin meseleleri ile ayetler arasında münasebetin nasıl tesis edileceğine de dikkat çekmektedir. Ona göre bazen ayette bir meseleye çok cüzi bir yönüyle temas edilmesi veya sadece imada bulunulması bile müfessirin, o konuya dair detaylı açıklamalara yer vermesi için yeterlidir. Örneğin; “Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmiş ise ona çok büyük bir hayır bahşedilmiştir.”⁴⁸⁹ mealindeki ayetin tefsirinde gerek حكمة/hikmet kelimesi gerekse “خير كثير = çok büyük bir hayır” ifadesi bağlamında doğrudan murada taalluk etmeyen ancak buna rağmen ayetin aslî maksadının anlaşılmasına katkı sunan hikemî/felsefî ilimlerin neler olduğu, hangi konuları ihtiva ettiği ve bu ilimlerden ne tür faydalar elde edildiği gibi konularda uzun uzadıya açıklama yapmak mümkün ve meşrudur.⁴⁹⁰

İbn Âşûr'a göre “hikmet” kelimesi her ne kadar ıstılâhî anlamda belirli bir ilme karşılık gelse de bu anlam aslında ayetin maksadını tam olarak karşılamamaktadır. Fakat yine de kelimenin asli anlamı ile ıstılâhî anlam arasında hiçbir münasebet bulunmadığını ileri sürmek doğru değildir. Zira “hikmet” kelimesinin türevlerinde genellikle aslî anlama işaret edilmekle birlikte bu kelimenin aslî anlamı her zaman ıstılâhî anlamın gölgesinde anlaşılmıştır. Dolayısıyla ayette “hikmet” kelimesinin zikredilmesi, okuyucunun zihninde ister istemez asli anlamın yanında ıstılâhî anlamın da çağrıştırılmasına yol açmaktadır.⁴⁹¹ İbn Âşûr bu noktadan hareketle söz konusu ayetin tefsiri sadedinde söz konusu kelimenin zihinlere çağrıştırdığı uzak anlamla ilgili yani felsefî ilimlerin tanımı, ortaya çıkışı, tarihsel gelişimi ve alt başlıkları hakkında detaylı açıklamalar yapmaktadır.

İbn Âşûr el-Bakara 2/269. ayeti öncelikle asli anlam düzeyinde izah ederken “hikmet” kelimesinin sözlükte, “bir konuda tam manasıyla bilgi sahibi olmak ve bu bilgiye uygun icraatta bulunmak” anlamına karşılık geldiğini bildirmektedir. Nitekim kelimenin sözlük anlamındaki bazı nüanslara işaretle “Hikmet, Arapların diline,

⁴⁸⁹ Bakara Sûresi 2/269.

⁴⁹⁰ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 42.

⁴⁹¹ **A.e.**, I, 43.

Yunanların aklına, Çinlilerin eline inmiştir” özdeyişini aktarmaktadır. Ardından “hikmet” kelimesinin terim anlamına ilişkin şu açıklamayı yapmaktadır: “Hikmet, beşer gücü nispetince eşyanın hakikatini bilmek böylece benzer hakikatleri birbiri ile karıştırmamak, sebepler ve illetler hakkında hataya düşmemektir.”⁴⁹²

İbn Âşûr, bahse konu olan ayetin tefsiri kapsamında terim anlamı itibariyle felsefeye karşılık gelen ilm-i hikmete dair detaylı bilgiler vermektedir. Bu çerçevede söz konusu ilmin ilk olarak Doğu’da Hint alt kıtasındaki Brahmanlar ve Budistler ile Çin’deki Budistler arasında ortaya çıktığını daha sonra Batı’ya doğru önce Fars diyarında Zerdüşîler arasında yayıldığını oradan da Mısır’daki Kıptî kahinler üzerinden Yunanlılara taşındığını beyan etmektedir. Bu intikal sürecinde konularının bazen yeni baştan oluşturulduğunu bazen tashih edildiğini bazen de alt başlıklara bölünerek daha da detaylandırıldığını, Sokrat, Pisagor, Platon ve Aristoteles gibi önde gelen Yunan filozofların elinde ilm-i hikmetin ana başlıkların önemli ölçüde tamamlandığını ifade etmektedir.⁴⁹³

İbn Âşûr, İslam düşünce sistemine dahil olmadan önceki son durak olan klasik Yunan düşüncesinde ilm-i hikmetin, “amelî” ve “nazarî” olmak üzere iki kola ayrıldığını beyan etmektedir. Buna göre insanların yapıp ettiği fiil ve davranışları konu edinen amelî hikmet, daha ziyade nefis terbiyesi, aile eğitimi ve toplumun ıslahı konuları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu konular aynı zamanda klasik Yunan felsefesinde, ahlak, ev idaresi ve şehir-toplum yönetimi başlıkları altında da müstakil olarak ele alınmaktadır. Fiillerden ziyade teorik bilgiyi konu edinen nazarî hikmet ise bireylerin inanç ve düşünce dünyasında istikameti tesis etmeyi hedeflemektedir. Bu da ele aldığı konular itibariyle kendi içerisinde doğa bilimleri (tabîyyât), matematik bilimleri (riyâziyyât) ve ilahî ilimler (ilâhiyyât) olmak üzere üç ana bölümden teşekkül etmektedir.⁴⁹⁴

İbn Âşûr’a göre “hikmet” kelimesi yukarıdaki ayette zikredildiği bağlamda dinî konularla ilişkisi bakımından dört önemli hususa işaret etmektedir. Birincisi Allah’ı

⁴⁹² A.e., III, 61.

⁴⁹³ A.e., III, 64.

⁴⁹⁴ A.e., III, 62.

(c.c.) hakkıyla tanımak yani hakka inanmak veya hak inanç bilgisine sahip olmaktır. Yunan felsefesinde bu tür bilgiler ilm-i ilahi veya metafizik kapsamında ele alınmaktadır. İkincisi inanç noktasında hakikat bilgisine sahip olmanın neticesinde insan nefsinin kemal noktasına ulaşmasıdır. Bu daha önce bahsettiğimiz ahlak ilmine karşılık gelmektedir. Üçüncüsü, aile kurumunun tesis edilmesi ve sağlıklı bir şekilde yürütülmesidir. Bu konu Yunan felsefesinde ev idaresi ilmi ile ilişkilidir. Dördüncüsü ise ümmet bilincinin güçlendirilmesi ve toplumsal ilişkilerin ıslah edilmesidir. Bu konu da yukarıda bahsi geçen “şehir-toplum yönetimi” ile ilişkilidir.⁴⁹⁵

Görüldüğü üzere İbn Âşûr, el-Bakara 2/269. ayette geçen الحكمة/el-hikmet kelimesinin felsefeyi çağrıştırmasından hareketle söz konusu ayetin tefsiri kapsamında muradın dışında felsefe tarihi ve alt başlıklarına dair ziyade açıklamalara yer vermekte ardından bu açıklamaları bir şekilde ayetin aslî konusuyla da ilişkilendirmektedir.⁴⁹⁶

Konuyla ilgili bir diğer örnekte “Allah’ın (fethedilen) memleketlerin halkından Peygamberine savaş olmadan kazandırdığı ganimetler, Allah’a, Resulüne ve Onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmış düşkünlere aittir. Ta ki o mallar içinizden sadece zenginler arasında dolaşan bir servet (veya güç) haline dönüşmesin.”⁴⁹⁷ mealindeki ayetin tefsiri bağlamında siyasal ekonomi, milli servetin dağılımı, zekâtın meşruiyeti, miras malları, ana para ve emekle ilgili muameleler gibi konularda birtakım çıkarımlara ve farklı yorumlara yer verildiği görülmektedir. Fakat bu yorumlardan hiçbirisi ayette murada tekabül eden aslî anlam veya onun bir uzantısı niteliğindeki ikincil anlamlara dayanmamakta; bilakis söz konusu ayetin “Ta ki o mallar içinizden sadece zenginler arasında dolaşan bir servet (veya güç) haline dönüşmesin” mealindeki kesitiyle ilişkilendirilen ve aslında fıkıh ilmi kapsamında derinlemesine tartışılan meselelerden çıkarılmaktadır.⁴⁹⁸

⁴⁹⁵ A.e., III, 63.

⁴⁹⁶ Konuyla ilgili benzer örnekler için Bkz.: A.e., I, 198, 376, 535, 716, II, 159, III, 193, 226, VI, 35, VII, 314, 414, VIII/1, 25, 48, 55, VIII/2, 44, 79, IX, 100, XII, 210, XVII, 17, XVIII, 232, XX, 151 v.d.

⁴⁹⁷ Haşr Sûresi 59/7.

⁴⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVIII, 84-86. Benzer örnekler için Bkz.: A.e., I, 385, 389-400, 537, 638, II, 13, 140, 205, III, 81-91, 100, 121, 219, 265-268, IV, 19, 165-166, 226, 245, 292, 296, V, 10-11, 15, 111, 162, VI, 182, 229, VII, 16, 44, VIII/1, 40, IX, 240, 252, 288, 345, X, 7, 235-240 v.d.

Öte yandan İbn Âşûr bazen de ayetle ilişkilendirilen meselelerin gerek ayette murada tekabül eden birincil-ikincil düzeydeki anlamlarla gerekse Kur'ân'ın ana konularıyla ilişkisinin çok daha kuvvetli olduğunun altını çizmektedir. Örneğin; Kelam ilminde Allah'ın (c.c.) tek ilah olduğunu ve kâinatta eşinin bulunmasının aklen mümkün olmadığını ispat etmek için ileri sürülen temânü' delili "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki, Arş'ın Rabbi Allah onların nitelemelerinden uzaktır, yücedir."⁴⁹⁹ mealindeki ayetle ilişkilendirilmekte ve söz konusu ayetin tefsiri çerçevesinde konuyla ilgili kelâmî tartışmalara uzun uzadıya yer verilmektedir. Nitekim İbn Âşûr da söz konusu ayetin tefsiri sadedinde, kelam alimlerinin temânü' deliliyle ilgili kâinatta ikinci bir ilah olsaydı evrenin vücut bulmasının imkânsız olacağının ispatı noktasında iki farklı yol takip ettiklerini bildirmektedir. Buna göre bir grup alim, şayet kâinatta Allah'tan (c.c.) başka ikinci bir ilah olsaydı bunların her ikisinin de mutlak anlamda irade ve yaratma kudretine sahip olması gerektiğini dolayısıyla evrenin yaratılması ve yönetilmesinin ya bu ilahların her ikisinin iradesiyle gerçekleştiğini veya bu konuda birisi irade gösterirken diğeri göstermediğini ileri sürmüşlerdir. Birinci durumda her iki ilahın da iradesinin mutlak olmayacağını zira bir varlığın yaratılmasında iki mutlak iradenin etkin olmasının aklen mümkün olmadığını ifade etmişlerdir. Buradan hareketle iki ilahtan ancak birisinin iradesinin mutlak diğeri ise noksan olacağı sonucuna varmışlardır. İkinci durumda ise bir ilahın murad etmesi diğeri ise murad etmemesi sonucunda var olan kâinat, aslında varlığı murad etmeyen iradesinin noksan olduğunun en açık göstergesidir. Zira kâinat onun iradesi dışında vücut bulmuştur. Dolayısıyla o, kâinatı var etmeyi murad edenin karşısında ilahlık iddiasında bulunamaz.⁵⁰⁰

⁴⁹⁹ Enbiya Sûresi 21/22.

⁵⁰⁰ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, XVII, 41-44. Benzer örnekler için Bkz.: I, 188, 234-235, 294, 438, 716-717, II, 20, 270, III, 16, 30-31, 135, IV, 47, 89, 102, V, 82, VI, 41, 60, VII, 226, IX, 170 v.d. Ayrıca İbn Âşûr'un tefsirde kelâmî tartışmalara yaklaşımıyla ilgili detaylı değerlendirmeler için Bkz.: Dergâzi ez-Zübeyr, "et-Tâhir İbn Âşûr ve ârâuhu'l-kelâmiyye min hilâli tefsîri't-Tahrîr ve't-tenvîr", Doktora Tezi, Sîdi Muhammed b. Abdillâh Üniversitesi, Fas; Nebil Ahmed Sakar, **Menhucü'l-İmâm et-Tâhir bin Âşûr fi't-tefsîr**, Gize, ed-Dâru'l-Misriyye, 2001, s. 234-301

İbn Âşûr, konuya ilişkin yine müteşabih ayetlerin tefsirinde de kelâm ilminin verilerinden yararlanılarak muradı detaylandırmaya yönelik ziyade açıklamalara yer verildiğinin altını çizmektedir. Örneğin; “Göğü ellerimizle biz kurduk ve şüphesiz bizim her şeye gücümüz yeter”⁵⁰¹ mealindeki ayetin tefsiri sadedinde Kelam ilminin ele aldığı başlıca konulardan olan Kur’ân’da müteşabih meselesinin çözümüne yönelik detaylı bilgiler verilmektedir. İbn Âşûr muradın dışında kalan bu tür ziyade açıklamaları ayetin sağlıklı anlaşılmasına ve aslî anlamın doğrulanmasına katkı sunduğu gerekçesiyle tefsirin meşru sınırları içerisine dahil etmektedir.⁵⁰²

İbn Âşûr, Kur’ân’da Allah’ın muradının detaylandırılması bağlamında aklî ve şerî ilimlerin yanı sıra doğa bilimlerinin verilerinden de yararlanılabileceğini bildirmektedir. Örneğin; “Hiç üzerlerindeki göğe bakmazlar mı?! Bizim onu nasıl sapasağlam inşa edip donattığımızı ve onda en ufak bir çatlak olmadığını görmezler mi?!”⁵⁰³ mealindeki ayette vurgulanmak istenen asıl maksat muhatapları alemini müşahade etmeye yönlendirerek ondan ibret almalarını sağlamaktır. Fakat müfessir bunun ötesine geçer de Astronomi biliminin verilerinden yararlanarak bu müşahade halini daha da derinleştirir ve ilk muhataplara gizli kalmış birtakım hakikatleri açıklamaya girişirse ayetin asıl maksadının daha iyi anlaşılmasına katkı sunmuş olur.⁵⁰⁴ Nitekim İbn Âşûr’a göre, söz konusu ayette gökyüzünün yaratılması, Güneş, Ay ve yıldızlarla donatılması ve onda hiçbir gedik bulunmaması bağlamında her muhatabın idrak seviyesine göre farklı hakikatlere işaret edilmektedir. Örneğin; gökyüzünde hiçbir çatlak bulunmadığını bildiren ayet kesiti ilk muhataplar için onun fasılasız bütünlük arz ettiğine dikkat çekerken Astronomi biliminin gelişimine şahit olanlar için atmosferin varlığına delalet etmektedir. Yine gökyüzünü süsleyen Güneş, Ay ve yıldızların nasıl yaratıldığı konusunda ayetin işaret ettiği hakikatler her muhatabın bilgi seviyesine göre farklılık göstermektedir. Nitekim ayetin konuyu ele

⁵⁰¹ Zâriyât Sûresi 51/47.

⁵⁰² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, I, 43.

⁵⁰³ Kâf Sûresi 50/6

⁵⁰⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, I, 43.

alış biçimi de bu farklılığa imkân tanımakta muhatapların her kademesine onların bilgi seviyesine uygun hakikatler sunmaktadır.⁵⁰⁵

İbn Âşûr'a göre Kur'ân ayetlerinde işaret edilen ve muhatapların idrak seviyelerine göre farklılık arz eden ilmî hakikatlerin tefsire dahil edilmesinde iki yöntem takip edilmektedir. Bu yöntemlerden ilkinde yukarıda da işaret edildiği üzere bilimsel kriterler ile tespit edilen gerçekler ayetin delalet ettiği anlamlar ile uzlaştırılmakta veya ilişkilendirilmektedir. İkinci yöntemde ise ayetlerden esinlenilerek ileride karşılaşılabilecek veya keşfedilebilecek bazı hakikatlere işaret edilmektedir. Bu çerçevede örneğin; “Dağları (yerinden söküp) yürüteceğimiz ve senin yeryüzünü dümdüz göreceğin günü hatırla! İşte (o gün) istisnasız bütün insanları diriltip mahşer yerine toplayacağız.”⁵⁰⁶ mealindeki ayetten hareketle alemin depremler sebebiyle yok olacağına veya “Güneş katlanıp dürüldüğünde ve yıldızlar kararıp döküldüğünde”⁵⁰⁷ mealindeki ayetlerden hareketle alemin son bulacağı kıyamet saatinde yerçekiminin ortadan kalkacağına dikkat çekilmektedir.⁵⁰⁸

İbn Âşûr -buraya kadar zikredilen örneklerde olduğu gibi- tefsirde farklı ilimlere ait meselelerin ayetlerle ilişkilendirilerek aktarılmasının makbul/meşru görülmesi için söz konusu meselelerin detaya girilmeden veciz bir üslupla ele alınmasını ve bu açıklamaların ayette kast edilen asıl mananın önüne geçirilmemesini şart koşar.⁵⁰⁹ Nitekim İbn Âşûr, Kur'ân'da muradın detaylandırılması bağlamında bu iki şartı dikkate almadan yapılan ziyade açıklamaları tefsirin sınırlarının dışında görmekte ve konuların bu denli derinleştirilmemesi gerektiğinin altını çizmektedir. Örneğin; “Onlar ki gayba iman ederler, namazlarını dosdoğru kılarlar ve kendilerini rızıklandırıdığımız

⁵⁰⁵ A.e., XVI, 287. Benzer örnekler için Bkz.: I, 332-333, 385, II, 83, 85, III, 229, 251, VIII/2, 181-182, XIV, 111, XVII, 52-55, 59-61, XVIII, 18, 23, XIX, 51, XX, 48-49, XXIII, 329, XXVIII, 23-26, 340, XXX, 264, 438 v.d. Ayrıca İbn Âşûr'un kevnî ayetlerin tefsiri konusundaki yaklaşımı hakkında daha detaylı değerlendirmeler için Bkz.: Ahmed İbrahim Abdullah Ababine, “Tefsîru'l-âyeti'l-kevnîyye inde İbn Âşûr fi't-Tahrîr ve't-tenvîr”, Doktora Tezi, Uluslararası Ulûmu'l-İslâmîyye Üniversitesi, Umman, 2011; Saim İncel, “İbn Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinde İlmî İcâz ile İlgili Görüşleri”, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2010.

⁵⁰⁶ Kehf Sûresi 18/47.

⁵⁰⁷ Tekvîr Sûresi 81/1-2.

⁵⁰⁸ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 43.

⁵⁰⁹ A.e., I, 43.

mallardan da infakta bulunurlar”⁵¹⁰ mealindeki ayette geçen infakla ilgili genel olarak sözlükte ve ıstılâhî olarak ne anlama geldiği, şerî ahkamdaki karşılığı ve toplumsal yaşamdaki önemi hakkında bilgiler verdikten sonra hukukî çerçevede gerekliliği, miktarı, infakta bulun(ul)acak kimselerin vasıfları gibi konularda detaylı bilgiler için fıkıh kitaplarını referans göstermektedir.⁵¹¹

İbn Âşûr, yukarıdaki şartlar göz önünde bulundurularak tefsirde muradı detaylandırmaya yönelik yapılan açıklamalarda kendisinden yararlanılan ilimleri Kur’ân’la ilişkisi bakımından dört grupta ele alır. İbn Âşûr ilk üç gruptan birincisinde Peygamberler tarihi, geçmiş milletlerin kıssaları, ahlak eğitimi, hukuk, kanun koyma, akait, usul, Arap dili ve belagati gibi bizzat Kur’ân’da yer alan ilimleri; ikincisinde felsefe, astronomi ve zooloji gibi müfessirin bilgi seviyesinin artmasına katkı sunan ilimleri; üçüncüsünde ise jeoloji, tıp, mantık gibi Kur’ân’da işaret edilen veya onu teyit etmek için ortaya konulan ilimleri zikreder. Dördüncü gruba gelince burada gerek fal bakma, uğursuzluk giderme, mitoloji gibi dinen batıl görülmesi sebebiyle gerekse aruz ve kafiye gibi ayetlerin anlaşılmasına hiçbir katkı sunmadığı gerekçesi ile Kur’ân’la ilişkisi olmayan ilimlere yer verir ve muradın detaylandırılmasında bu ilimlerin verilerine müracaat edilmemesi gerektiğinin altını çizer.⁵¹²

İbn Âşûr, tefsirde muradın detaylandırılması bağlamında özellikle nüzul döneminde bilinmeyen daha sonra ortaya çıkmış ilimlerin meselelerinden yararlanılması konusunda İslam alimlerinin farklı kanaatleri ileri sürdüğüne dikkat çekmektedir. Buna göre bazı alimler tefsirde şerî olmayan ilimler ile ayetler arasındaki uyumu ortaya koymayı faydalı bulmakta hatta bizzat Kur’ân’ın bu ilimlere işaret ettiğini ileri sürmektedir. Nitekim İbn Rüşd (ö. 595/1198) *Faslü’l-mekâl* adlı eserinde konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “İslam alimleri Kur’ân ayetlerinin bütünüyle zahirine hamledilemeyeceği veya tevil yoluyla tamamen zahir anlamın

⁵¹⁰ Bakara Sûresi 2/3.

⁵¹¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, I, 235. Benzer örnekler için Bkz.: **A.e.**, I, 183, 231, 243, 410, 438, 478, 503, 605, 692, II, 174, 186, 441, III, 16, 211, 255, 282, IV, 46, V, 46, VII, 36, 97, 186, 217, 242, 415, VIII/2, 212 v.d.

⁵¹² **A.e.**, I, 45.

dışına çıkılamayacağı konusunda icma etmişlerdir. Kur'ân ayetlerinde (birbiri ile çelişir gibi görülen) zahir ve batın anlamlara hamledilebilen ifadeler yer verilmesinin temel sebebi alimlerin ayetlere farklı bakış açılarıyla yaklaşımları ve Kur'ân'daki hakikatleri ispat etme noktasında farklı niteliklere sahip olmalarıdır.”⁵¹³ Nitekim İbn Rüşd buradan hareketle sadece Kur'ân'ı konu edinen tefsirin değil bütün dinî ilimlerin felsefe ile ilişkili olduğunu ileri sürmektedir. Yine Kutbüddîn eş-Şîrâzî (ö. 710/1311) de felsefede İşrâkî ekolün kurucu metinlerinden olan *Hikmetü'l-işrâk* üzerine yazdığı şerhin girişinde konuyla ilgili İbn Rüşd'ün yaptığı bu değerlendirmeyi bir adım daha ileri götürerek ister dinî ister gayr-ı dini bütün ilimlerin, insanın düşünme sürecinde girmesi ile ortaya çıktığını dolayısıyla felsefeye muhtaç olduğunu ifade etmektedir.⁵¹⁴ Öte yandan Gazzâlî, Fahrüddîn er-Râzî ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî gibi önde gelen müfessirler de eserlerinde Kur'ân ile farklı ilimlere ait meseleler arasındaki uyuma dikkat çekmiş hatta felsefe, mantık gibi nazari ilimlerin ilkelerini kullanarak ayetlerin işaret ettiği anlamlara dair farklı çıkarımlarda bulunmuşlardır. Buna göre fıkıh yönü ağır basan müfessirler ayetlerin daha ziyade ahkam boyutuna yoğunlaşırken İbn Cinnî, Zeccâc, Ebû Hayyân gibi dilci müfessirler Kur'ân'daki lafız ve terkiplerin Arap dilinin kurallarına uygunluğu üzerinde durmuşlardır.

Sonuç olarak İbn Âşûr'un da içerisinde bulunduğu bazı alimlere göre ilmi ile her şeyi kuşatan ve gaybı da en iyi bilen Allah'tan (c.c.) sadır olan bir kelamın ifade ettiği anlamların anlaşılması sadece bir grup insanın veya belli bir branşın tekelinde değildir. Bilakis Kur'ân'ın ihtiva ettiği anlamlar hakikatle eş değerdir. Dolayısıyla bir ilim dalının hakikat olarak ortaya koyduğu her mana, ayetle ilişkilendirilebildiği takdirde Allah'ın (c.c.) muradına konu olabilecek niteliktedir. Fakat İbn Âşûr bu manaların ayetle ilişkilendirilmesi noktasında bazı şartların göz önünde bulundurulması gerektiğinin altını çizmektedir. Buna göre ayetlerle ilgili ortaya konulan yorumların Arapça dil kurallarına uygun olması gerekmektedir. Ayrıca bu yorumlarda bir delile

⁵¹³ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Endelüsî, **Faslü'l-makâl**, Beyrut, Merkezü Dirâsati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1997, s. 98.

⁵¹⁴ Kutbüddîn Mahmûd b. Mes'ûd el-Fârisî eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, thk. Abdullah Nûrânî, Mehdi Muhakkik, Tahran, Müessesesi-i Mutâlaât-i İslâmî, 1379, s. 18

dayanmadan ayetin zahir anlamından uzaklaşılmalı, zorlamalardan kaçınılmalı ve Bâtînîlerin yaptığı gibi ayetin aslî maksadının dışına çıkılmamalıdır.⁵¹⁵

İbn Âşûr bazı alimlerin ise Kur'ân tefsirinde, sonradan ortaya çıkan ilimlerin verilerinden veya nüzul döneminde yaşayan Arapların bilgi sahibi olmadığı konulardan yararlanılarak muradın detaylandırılmasına yönelik yapılan açıklamalara karşı çıktığını kaydetmektedir. Konuyla ilgili Ebû İshâk eş-Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) bilimsel tefsire yönelttiği eleştirilere kısaca temas etmektedir. Bu çerçevede Şâtıbî, Kur'ân ayetlerinin manalarının, nüzule şahit olan Arapların kavrayışıyla sınırlı tutulması gerektiğinin altını çizmektedir.⁵¹⁶ Nitekim Şâtıbî'ye göre şeriatın ümmî olması, Kur'ân'a ilk muhatap olan toplumun kültür seviyesi ve anlama kapasitesiyle doğru orantılı bir olgudur. Fakat bazı müfessirlerin, insanları Kur'ân'a yönlendirme maksadıyla bu sınırı aşarak doğa bilimleri, eğitim, mantık, ilm-i huruf gibi ilk muhatapların bilgi sahibi olmadığı konuları tefsire sokuşturduğu göze çarpmaktadır. Bu tefsir yöntemi, selefîn Kur'ân'a yaklaşımıyla uyuşmamaktadır. Nitekim sahabe ve tabiinden meydana gelen selef alimleri, Kur'ân'ı ve Kur'ân ilimlerini en iyi bilen topluluk olmasına rağmen tefsirde ahkam konuları ve ahiret ahvaline taalluk eden meselelerinin dışına çıkmamışlardır. Dolayısıyla Şâtıbî'ye göre Kur'ân, nüzule şahit olan Arapların idrak edebileceği türden ilimleri ve üstün zekalı kimseleri şaşkına çevirecek nitelikte olsa bile ancak Arap algısında bulunan bilgileri ihtiva etmektedir.⁵¹⁷

İbn Âşûr, Şâtıbî'den naklettiği bu görüş ve değerlendirmeleri tam bir talihsizlik olarak nitelemekte ve olsa olsa bu açıklamaları yaşadığı dönemde bazı mülhitlerin Kur'ân hakkında ileri sürdükleri asılsız iddialara cevap sadedinde yapmış olabileceğini ifade etmektedir. Aksi taktirde Şâtıbî'nin Kur'ân'ın i'câzına bağlı olarak ihtiva ettiği

⁵¹⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 44.

⁵¹⁶ Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, II, 136.

⁵¹⁷ **A.e.**, II, 127-128. Konuyla ilgili özellikle modern dönemde Şâtıbî'nin çizgisini takip ederek tefsirde bilimsel bulguların ayetlerle ilişkilendirilmesine karşı çıkan birçok araştırma(cı)ya rastlamak mümkündür. Bunlardan bazıları için Bkz.: Emin el-Hûlî, **Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod**, Çev. Mevlüt Güngör, İstanbul, Kur'an Kitaplığı, 1995, s. 41-56; Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-müfessirûn**, II, 485-494; Süleyman Gezer, **Kur'an'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2009, s. 127-187; Mustafa Öztürk, **Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2015, s. 31-66.

konuların bütün asırları teşmil etmediğini, sadece belli bir dönemle sınırlı kaldığını ileri sürdüğünü söylemek mümkün değildir.⁵¹⁸ İbn Âşûr, Kur'ân'ın ümmî bir topluma indirildiğini o halde onu anlamak için bu ümmî toplumun kültür seviyesini esas almak gerektiğini ifade eden Şâtıbî'nin bu görüşünün altı noktada eleştiriye açık olduğunu belirtmektedir:

Birincisi; bu görüşe göre Kur'ân Arapların içinde bulunduğu durumda bir değişiklik yapmayı amaçlamamış yani onların ilim ve kültür bakımından gelişmelerine hiçbir katkı sağlamamıştır. Öncelikle bu iddia daha önce Kur'ân'ın ana konuları bağlamında ele aldığımız başlıklarla çelişmektedir. Ayrıca “Bunlar sana vahiy yoluyla bildirdiğimiz gayb haberlerindendir. Halbuki daha önce ne sen ne de kavmin (bunlardan) haberdar idiniz”⁵¹⁹ mealindeki ayet de bu iddiayı açıkça nakzetmektedir.

İkincisi; Kur'ân herkes için mu'ciz bir kitaptır ve onun mesajı herkesi içine alır. Dolayısıyla Kur'ân'ın bu özelliği ilimlerin milletler arasında yaygınlaştığı sonraki dönemlerde yaşayan insanların da düşünce dünyasına hitap etmesini gerektirir.

Üçüncüsü; selef alimleri Kur'ân'ın harikulade yönlerinin asla tükenmeyeceğini bildirmişler ve bununla ihtiva ettiği manaları kast etmişlerdir. Şayet Şâtıbî iddiasında haklı olsaydı Kur'ân'ın ihtiva ettiği manaların ilk muhataplar tarafından anlaşılmasıyla son bulmasını gerektirirdi.

Dördüncüsü; Kur'ân'ın i'câz vecihlerinin en önemlilerinden birisi de sınırlı lafızlarla sınırsız manalara işaret etmesidir.

Beşincisi; ilk muhatapların başlangıçtaki anlama seviyelerinin kısıtlı olması onların anladıkları manaların asli anlamlar olmasını zorunlu kılmaz. Bilakis bazı durumlarda bir konu hakkındaki malumatın artması daha sonra geleceklerin o konuyu daha iyi anlamasına katkı sağlar. Nitekim bu çerçevede sahih bir hadis-i şerifte “nice fıkıh taşıyıcıları vardır ki onu kendilerinden daha fakih kimselere taşımışlardır”⁵²⁰ buyrulmaktadır.

⁵¹⁸ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 128.

⁵¹⁹ Hûd Sûresi 11/49.

⁵²⁰ Tirmizî, **el-Câmi'u's-Sahîh**, el-İmân 7; Ebû Dâvûd, **es-Sünen**, el-İlm 10; İbn Mâce, **es-Sünen**, Mukaddime, 18, el-Menâsik 76.

Altıncısı; selef alimlerinin ayetler hakkında Kur'ân'ın ana konuları dışına çıkıp da ilgisiz açıklamalar yapmadıkları doğrudur. Ancak yapacakları açıklamalar Kur'ân'ın ana konuları kapsamında ise ayetin zahir anlamıyla yetinmedikleri ve konuyla ilgili farklı ilimlerin verilerinden yararlanarak geniş açıklamalara ve derin tahlillere yer verdiklerini görmek mümkündür. Nitekim Kur'ân'ın aslî gayelerini açığa çıkarmaya yönelik yapılan açıklamalar tefsire tabidir yani Allah'ın (c.c.) muradı kabul edilir. Fakat söz konusu ilimler hakkında bu gayeyi aşan ziyade açıklamalar, tefsirde muradın beyanının dışında görülür sadece o ilim sahasının meraklılarını ilgilendirir.⁵²¹

İbn Âşûr, sahih kaynaklarda Kur'ân'ın ilmî i'câzıyla ilişkili olarak nakledilen ve tefsirde muradı detaylandırmaya yönelik yapılan açıklamaların meşruiyeti bağlamında güçlü bir delil kabul edilebilecek şu hadis-i şerife dikkat çekmektedir: “Bana verilen mucizelerin benzeri ne benden önce bir peygambere verildi ne de insanlık böylesine iman etti. Bana verilen bu mucizeler ancak Allah'ın göndermiş olduğu vahiyden ibarettir ve ben [onlar sayesinde] kıyamet günü kendisine en ziyade tabi olunan peygamber olmayı umuyorum.”⁵²² İbn Âşûr Hz. Peygamber'e (s.a.s.) verilen mucizenin vahiy olması ile O'nun kendisine en ziyade tabi olunan peygamber olmayı temenni etmesi arasındaki ilişkinin ancak söz konusu vahyin bütün zamanlara hitap etmesiyle izah edilebileceğinin altını çizmektedir. Nitekim ona göre hem vahyin nüzulüne şahit olanlara hem de daha sonra gelenlere Hz. Peygamber'e verilen bu mucize sayesinde hidayet kapıları açılmış ve O'na tabi olmuşlardır. Bu yönüyle Kur'ân mucizesi zuhur ettiği ilk dönemi aşp sonraki toplumları da doğrudan muhatap alması

⁵²¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 44-45. Ayrıca Kur'ân ayetlerinin bilimsel bulgularla tefsirinin imkân ve sınırları konusunda daha detaylı değerlendirmeler için Bkz.: Maurice Bucaille, **Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller Ve Kur'an**, Çev. Mehmet Ali Sönmez, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1984; Veysel Güllüce, **Bilimsel Tefsirde Usul**, İstanbul, Aktif Yayınevi, 2007; Hind Çelebi, **Farklı Yaklaşımlar Ve Örnekler Işığında Kur'ân-I Kerim'in Bilimsel Tefsiri**, İzmir, Birleşik Yayıncılık, 2008; Ömer Çelik, **Tek Kaynak İki Irmak**”Kur'an'dan Teknolojik Yansımalar, İstanbul, Işık Akademi Yayınları, 2009; Kovsar Taghiyev, “Gazzali - Şatibi Sarkacında Bilimselci Tefsir”, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2016.

⁵²² Buhârî, **el-Câmi'u's-sahîh**, Fedâilu'l-Kur'ân 1, el-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-sünne 1; Müslim, **el-Câmi'u's-sahîh**, el-İmân 152.

ve her devirde muhatap nezdindeki güçlü tesirini muhafaza etmesi bakımında diğer mucizelerden ayrılmaktadır.⁵²³

İbn Âşûr, ayetlerin tefsirinde başka ilimlerin mevzularından istifade edilemeyeceği yönünde Kâdî Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'den de bir görüş aktarmaktadır. Buna göre İbnü'l-Arabî *el-Avâsım* adlı eserinde ayetlerin tefsirinde kesinlikle felsefî ilimlere müracaat edilmemesi gerektiğinin altını çizmektedir. Fakat İbn Âşûr'a göre onun bu tutumu sadece felsefî ilimlere mahsus olup diğer ilimleri kapsamaz. Zira İbn Âşûr, itikadî sapkınlıkların dine genelde felsefî ilimler kanalıyla sirayet ettiği gerekçesiyle İbnü'l-Arabî'nin, felsefe ve filozoflara karşı aşırı temkinli davrandığını ifade eder.⁵²⁴

⁵²³ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 128-129; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, **en-Nazaru'l-fasîh inde mezâiki'l-enzâr fi'l-Câmi'i's-sahîh**, Tunus, Dâru's-Sühûn, 2007, s.193-194.

⁵²⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, I, 45.

SONUÇ

Bu çalışmanın nihaî hedefi, klasik dönemde İslamî ilimlerin genişlemesiyle ortaya çıkan ve modern dönemde daha da derinleşerek içinden çıkılmaz bir hal alan tefsir ilminin mahiyetine dair problemlere, İbn Âşûr'un ileri sürdüğü çözüm önerileri üzerinden açıklık getirmektir. Bu amaç doğrultusunda yapılan inceleme, tespit ve değerlendirmeler neticesinde elde edilen bulguları kısaca şöyle sıralayabiliriz:

Tefsirin nasıl bir ilim olduğu ve araştırma sahasının sınırlarının nereye kadar uzandığı konusu her şeyden önce müfessirin Kur'ân tasavvuruyla ilişkilidir. Nitekim müfessirin Kur'ân algısının değişmesi, tefsire yaklaşımının da farklılaşmasına sebep olmaktadır. Örneğin; Kur'ân'daki murad-ı ilahîyi sadece vahyin ilk muhatapları ile ilişkilendirenlere göre tefsir, nüzul dönemine ait bilgiler ışığında kastedilen tek anlamı tespit etmeyi amaçlayan sınırlı bir uğraşı alanından ibarettir. Öte yandan Kur'ân'ın, her şeyi ilmi ile kuşatan Allah'ın (c.c.) kelamı olduğundan hareketle her devrin ihtiyaçlarını karşılayacak bir anlam derinliğine sahip olan ilahî bir kelam olduğunu ileri sürenler ise tefsiri, bu kitaptaki derunî anlamları açığa çıkarmak için elde edilmesi gereken bir araç ve sınırlandırılması mümkün olmayan bir disiplin olarak görmektedir. Nitekim tefsirin mahiyetini belirleyen tanım, istimdâd (yararlanılan ilimler), gaye ve işlev gibi konular da müfessirin Kur'ân'a yaklaşımına bağlı olarak şekillenmektedir.

İbn Âşûr'a göre "Kur'ân" kelimesi gerek sözlük anlamı itibariyle gerekse tefsir ilminin konusuna işaret eden bir ıstılâh olarak yazılı bir metne işaret etmektedir. Nitekim sözlükte "yazılı bir metni yüzünden veya ezbere okudu" anlamına gelen أقرأ/karae fiilinden türetilen "kur'ân" kelimesi, İslamî ilimler terminolojisinde "Hz. Peygamber'e (s.a.s.) vahyedilen, mushaflarda Fatiha sûresinden başlayıp Nas sûresiyle son bulacak şekilde yüz on dört sûre halinde kaydedilen kelama verilen özel bir isimdir" şeklinde tarif edilmektedir. Kur'ân'ın mahiyetini betimlemek üzere ortaya konulan bir diğer tanımda ise onun, (ihtiva ettiği hükümlerle) amel edilsin ve (namazlarda) okunsun diye Allah teâlânın Cebrail (a.s.) aracılığıyla Hz. Muhammed'e (s.a.s.) Arapça olarak vahyettiği ve kendisine indirilen lafızlarla onu ümmetine tebliğ etmesini istediği bir kelam/söz olduğu bildirilmektedir. Bahsi geçen her iki tanımda da Kur'ân'ın gerek söz dizimi gerekse muhtevanın aktarımı konusunda kitap formuna sahip bir vahiy olduğuna dikkat çekilmektedir. Bu çerçevede Kur'ân yerine sıkça

kullanılan diğer isimler de onun bir telif türü olarak ya kitap formundaki metin yapısına ya da muhtevasına vurgu yapmaktadır. Örneğin; el-Kitâb, ez-Zıkr ve el-Mushaf isimleri Kur'ân'ın yazılı bir metin olduğuna, et-Tenzîl ve el-Vahy isimleri söz konusu metnin oluşum sürecine el-Furkân ve Kelamullah isimleri ise muhtevasına işaret etmektedir.

İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın Arap diliyle nazil olması ve ilk aşamada Arap toplumunu muhatap alması sırf Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu toplumda dünyaya gelmesiyle ilişkilendirilecek sıradan bir olay değildir. Son inen vahyin dilinin Arapça olmasını ve ilk muhatapların Araplar olmasını gerekli kılan sebep gerek Arap toplumunun gerekse Arap dilinin sahip olduğu birtakım özelliklerle ilişkilidir. Buna göre Kur'ân'ın nüzul döneminde konuşulan Arapça, fesahat bakımından dillerin en üstünü, en kolay öğrenilebileni ve az kelime ile en çok mana taşıyanıdır. Nüzule şahit olan Arap toplumu ise daha önce hiçbir şeriata muhatap olmadığından ve fasit tartışmaların yaşandığı ilim merkezlerinden uzakta bulunduğu için bir zihne sahip olmuştur. Bu özellikler, Kur'ân'ın Arapça nazil olmasındaki hikmetlerin başında gelmektedir. Bununla birlikte Kur'ân'da Arap toplumuna kendi dilleri ile hitap edilmesi onun ihtiva ettiği hükümlerin sadece Araplarla sınırlı olduğu anlamına da gelmemektedir. Bilakis bu hükümlerin Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde ve kıyamete dek bütün toplumları ilgilendirmesi, ayrıca Kur'ân'ın i'câz vasfının çağları aşan nitelikte olması bunun en açık göstergesidir.

Kur'ân ıstılahında lafızların bir araya gelmesi ile oluşan en küçük nazım birimi olarak tarif edilen ayetlerin belirlenmesinde ve tertibinde tevkîfîlik esastır. Başka bir deyişle vahye ilk muhatap olan Hz. Peygamber (s.a.s.) sahabesine -Cebrail'den (a.s.) aldığı talimatlar doğrultusunda- ayetlerin nerede sonlandırılacağını ve Kur'ân'da nereye yerleştirileceğini bildirmiştir. Bu çerçevede Kur'ân'ın nüzul döneminde ayetlerin tahdidi ve tertibi konusunda herhangi bir kriter belirlenmemesine rağmen İslam alimlerinden bazıları nüzulün tamamlanmasıyla ortaya çıkan tertipten hareketle birtakım kriterler ileri sürmüşlerdir. Bu kriterlerin başında ayet sonları arasında -daha ziyade nesir türü eserlerde görülen seciye benzer- bir uyum tesis eden fasıla harfleri gelmektedir. Bu alimlere göre ayet sonlarındaki uyum Kur'ân'ın i'câz özelliklerinden de bir parçadır. İbn Âşûr gerek fasılalar arasındaki uyuma gerekse ayet tertibindeki

tevkîfilîğe rağmen anlam bakımından ayetler arasında münasebetin her zaman için zorunlu olmadığına dikkat çekmektedir. İbn Âşûr'a göre farklı bağlamlarda nazil olan ayetlerin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) talimatıyla peş peşe sıralanması bazen ayetler arasındaki münasebetin kurulmasına engel teşkil etmektedir. Nitekim Kur'ân, ilk nazil olmaya başladığı andan itibaren yazıya geçirilmesi bakımından bir kitap hüviyeti taşıyor olsa da anlatım üslubu bakımından sebep-sonuç ilişkisine bağlı bir bilim kitabından ziyade her bir ayetiyle, insanlığa gönderilmesindeki aslî maksatlara katkı sunan bir hidayet, irşad ve uyarı kitabının üslubuna sahiptir. Dolayısıyla her bir ayetin yeri geldiğinde siyak ve sibaktan bağımsız olarak tek başına Kur'ân'ın ana konularına işaret etmesi muhtemeldir. Bu çerçevede tefsirlerde ayetler arasındaki münasebetle ilgili açıklamaların, muhtemel anlamları daraltarak teke düşürme amacını taşımadığı bilakis daha da genişleterek Kur'ân'ın ana konularının daha iyi anlaşılmasına katkı sunmak için ortaya konulduğu söylenebilir. Aynı şekilde ayet sonlarındaki fasılaların dışında kalan durakların tespit edilmesinde de tek bir anlamın öne çıkarılması değil aslî maksada uygun muhtemel anlamların tamamının kuşatılması hedeflenmektedir.

Kur'ân'da konu bütünlüğüne sahip bir grup ayetin bir araya gelmesiyle oluşan bölümlere sûre adı verilir. Sure kelimesi özel olarak Kur'ân'da geçen ayet grupları için kullanılan bir kavram olup ne nüzul dönemi öncesinde ne de sonrasında başka ilahî kitaplar ve edebî eserlerin bölümleri için kullanılmıştır. Bir sûre en az üç ayetten teşekkül etmelidir. Sûreleri meydana getiren ayetlerin sayısı, tayin ve tertibinde tevkîflik esastır. Bazı sûreler nüzul döneminde yaşanan birtakım hadiselerle ilgili olarak bütün halde veya peyderpey indirilirken bazıları birbirinden bağımsız sebeplere bağlı olarak indirilen ancak bir konu etrafında kümelenen ayetlerin bir araya gelmesi ile oluşmuştur. Bu bağlamda sûrelerin ihtiva ettiği ayetlerin belli konular etrafında kümelendiği; dolayısıyla her bir sûrenin bazı ana temalara sahip olduğu göze çarpmaktadır. Nitekim Kur'ân'ın i'câzının ayetlere indirgenmeksizin sûrelerle sınırlı tutulması da sûrelerin konu bütünlüğü ile ilgilidir. Buna göre bir kelimada i'câza konu olan fasıl-vasıl, icâz-itnâb, iltifat gibi edebî sanatların ancak bir konu bütünlüğü içinde sunulması mümkündür.

Kur'ân metnini, diğer ilahî kitaplardan ve edebî metinlerden ayıran özelliklerden birisi de farklı okumalara konu olmasıdır. Gerek Asr-ı saâdet'te yaşanan birtakım

hadiseler gerekse bu hadiseler hakkında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yaptığı açıklamalar, söz konusu farklılıkların, Kur'an'ın mahiyetine taalluk eden bir hususiyet olduğunu gözler önüne sermektedir. Konuyla ilgili "el-Ahrufu's-seb'a" başlığı altında nakledilen rivayetler senet bakımından manevî tevatür seviyesinde kesinlik bildirmesi ve söz konusu rivayetlerden bunun bir kolaylık olduğu anlaşılmasına rağmen bu farklılıkların neler olduğu veya neye dayalı ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemektedir. Dolayısıyla İslam alimleri arasında "el-Ahrufu's-seb'a" hadislerinin sıhhatiyle ilgili bir ihtilaf olmamakla birlikte bu rivayetlerin işaret ettiği kolaylığın mahiyeti konusunda bir icmardan da söz etmek mümkün değildir. İbn Âşûr, konuyla ilgili yaptığı değerlendirmelerde klasik kaynaklardaki görüşlerden farklı olarak yedi harf ruhsatının ayet lafızlarının telaffuz keyfiyetiyle ilgili olmadığını bilakis herkesçe bilinen standart lafızlardan meydana gelen ayetlerin tertibiyle ilgili bir kolaylık olduğunu ileri sürmektedir. Öte yandan İbn Âşûr, kıraat farklılıklarının ortaya çıkmasında yedi harfin önemine işaret etmekle birlikte mahiyet itibariyle kıraat ve yedi harf olgusunun farklı şeyler olduğuna dikkat çekmektedir. Çünkü İbn Âşûr'a göre sahabeden sonra ortaya çıkan kıraat farklılıkları aslında Kur'an'ın indirildiği yedi harften sadece birini temsil etmektedir.

İbn Âşûr sahih kıraatlerin tespitinde İslam alimlerinin ileri sürdüğü üç şartı sıhhat kriteri olarak kabul etmekte ve bu kriterlere uygun her bir kıraatin Kur'an olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda bir ayetin okunuş şekillerinden her birisinin diğerlerinden bağımsız farklı bir ayet statüsünde olduğunun altını çizmektedir. Dolayısıyla klasik dönemde bazı müfessirlerin yaptığı gibi sadece dil kullanımlarını göz önünde bulundurarak sıhhat şartlarından üçünü de taşıyan kıraatler arasında tercihte bulunmanın kesinlikle kabul edilemez olduğunu bildirmektedir.

İbn Âşûr'a göre Kur'an, metin yapısı bakımından eşsiz bir dil ve anlatım üslubu, kendine özgü bir cümle/ayet dizilimi ve konu/sûre tasnifinin yanı sıra ele aldığı konular itibariyle de muhataplarının dünya ve ahiret hayatında karşılaşacağı sıkıntılar karşısında onları en doğru yola sevk eden kapsamlı bir muhtevaya sahiptir. Bu çerçevede Kur'an, muhatabının hayatında belli dönüşümler yapmak ve ona tedrici olarak önce bireysel davranışlarında, sonra toplumsal ilişkilerinde ve en nihayetinde içinde bulunduğu âlemde yaşayan sair milletlerle iletişiminde en kalıcı düzeni sunmak

üzere gönderilmiş ilahi bir ferman niteliğindedir. Bu bağlamda İbn Âşûr, Kur'ân'ın aslî gayelerini çevreleyen en temel maksadın ise ıslah olduğunun altını çizmektedir. İbn Âşûr'a göre Kur'ân'da, insanın ıslahını merkeze alan bu gayelerin gerçekleştirilmesi bağlamında sekiz konu üzerinde ısrarla durulmaktadır. Bu konuları başlıklar halinde şöyle sıralayabiliriz: 1) İtikadın düzeltilmesi ve sahih inanç esaslarının öğretimi, 2) Ahlakın güzelleştirilmesi, 3) Kanun koyma, 4) İslam toplumunun idare edilmesi, 5) Kıssalar ve geçmiş milletlere dair haberlerin anlatımı, 6) Muhatapların bilgilendirilmesi, 7) Öğüt ve uyarılarda bulunma, 8) Kur'ân'ın mu'ciz bir kelim olduğunu ortaya koyma

Sözlükte “açığa çıkarmak, keşfetmek” anlamlarına gelen tefsir kelimesi konusu itibariyle fiziksel bir eylemden ziyade düşünsel/aklî bir uğraşı olduğuna vurgu yapılmaktadır. Kelimenin sözlük anlamı dikkate alındığında tefsirin, Kur'ân lafızlarının okunuş keyfiyetinden ziyade bu lafızların ifade ettiği anlamları açığa çıkarmayı hedefleyen bir ilim olduğu söylenebilir. İbn Âşûr tefsirin aklî bir çaba olmasına istinaden ayetler hakkında tefsir kabilinden yapılan açıklamaların göreceli olduğuna yani müfessirin yaptığı açıklamalarda birtakım öznelliklerin bulunduğu işaret etmektedir. Bu çerçevede Kur'ân tefsirinden maksadın Kur'ân lafızlarına yüklenen murad-ı ilahîyi açığa çıkarma çabası olduğunu ifade etmekte ve buradaki muradın standart hale getirilemeyeceği bilakis toplumun beklentileri ve ihtiyaçlarına göre şekilleneceğinin altını çizmektedir. İbn Âşûr, “tefsir” kelimesinin iştikak bakımından “kesret” bildiren bir kalıpta geldiğini; yani açığa çıkarma eyleminin çokça tekrarlandığını ifade etmektedir. Böylece tefsirin tek sefere mahsus bir çaba olmadığına, müfessirin anlam tespitinde sadece bir anlamla iktifa etmediğine bilakis lafızlar aracılığıyla ulaşılması mümkün olan ve Kur'ân'ın aslî gayeleriyle örtüşen bütün anlamları ortaya koyma çabasında olduğuna, bütün bu anlamların tefsire dahil edilebileceğine dikkat çekmektedir.

Öte yandan erken dönem kaynaklarda tefsir kelimesinin sözlük anlamına istinaden zikredilen kullanımlarla sonraki dönemlerde Kur'ân lafızlarını konu edinen ve hususi bir araştırma sahasını tanımlayan “ilm-i tefsir” kavramı arasında birtakım nüanslar bulunmaktadır. Buna göre “tefsir” kelimesi ile “ilm-i tefsir” kavramı arasında umum-husus ilişkisi olduğu söylenebilir. “Tefsir” nesnesi soyut (ma'kûl) bir varlık

olmak kaydıyla her türlü “açığa çıkarma, beyan etme” eylemini içine alırken “ilm-i tefsir” ise konusu Kur’ân ayetleriyle sınırlı olup belli standartlara sahip açıklamalar için kullanılır. Bu çerçevede İbn Âşûr ilm-i tefsiri, Kur’ân lafızlarının (temel/yakın) anlamlarını ve bu lafızlardan ihtisar yoluyla veya tevessü’ kabilinden elde edilen (ikincil/uzak) anlamları araştıran ilim şeklinde tanımlamaktadır. Her ne kadar İbn Âşûr’un yapmış olduğu bu tanımda tefsirin sistematik bir ilim olduğu ifade edilese de o tefsir için “ilim” tabirinin kullanımı konusunda pek hassas davranılmadığının altını çizmektedir. İbn Âşûr’a göre tefsir araştırmalarına konu olan meselelere sistematik çözüm önerileri sunulamadığından tefsir tanımlarında zikredilen “ilim” kaydının altı tam olarak doldurulamamaktadır. Bununla birlikte tefsiri müdevven bir ilim kabul edenler ise bu konuda farklı gerekçeler ileri sürmüşlerdir. İbn Âşûr’un maddeler halinde sıraladığı gerekçelerle ilgili yaptığı kısa değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere kendisinin de bunlardan bazılarını tutarlı gördüğünü ve tefsirin sistematik olmasa da müstakil bir ilim olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür.

İbn Âşûr’a göre klasik kaynaklarda karşılaşılan farklı te’vil tanımları ve buna bağlı olarak tefsir-te’vil ayrımına dair yapılan değerlendirmeler, farklı disiplinlerin ıstılahları göz önünde bulundurularak ortaya konulan açıklamalardan ibarettir. Ne var ki te’vil kelimesinin gerek sözlük anlamı gerekse nüzul dönemindeki kullanımları dikkate alındığında tefsir kelimesi ile aynı anlama geldiği göze çarpmaktadır. Bu noktada tefsir ile te’vil kavramları arasında bir ayrımdan söz edilecekse de bu ayrımı her iki kelimenin dildeki kullanımlarında veya sözlük anlamlarında değil ıstılâhî tanımında işaret edilen birtakım inceliklerde aramak gerekmektedir. Bu çerçevede tefsir, sadece soyut ve anlamı kapalı lafızların yine kendisi gibi soyut ve anlamca daha açık ifadelerle açıklanmasını konu edinirken, te’vilin konusu ve işlevi konusunda böyle bir sınırlandırmadan söz etmek mümkün değildir.

Kur’ân’dan murad-ı ilahîyi açığa çıkarmayı gaye edinen tefsir ilminin, hangi ilimlerden beslendiği konusu tefsir ile meşgul olmak isteyen herkes tarafından öncelikli olarak bilinmesi gereken konuların başında gelmektedir. Nitekim gerekli ilmî müktesebata sahip olmayan kimselerin Kur’ân’da Allah’ın (c.c.) muradına dair yaptığı değerlendirmeler, bizzat Hz. Peygamber’in (s.a.s.) diliyle merdûd ve mezmûm kabul edilmiştir.

İbn Âşûr, müfessirin tefsirde murad soruşturması kapsamında yararlandığı ilimlerle ilgili kullandığı “istimdâd” kavramını şöyle tarif etmektedir: “Bir ilmin meselelerini o ilmi tedvin edenler nezdinde daha önceden bilinen birtakım bilgilere dayanarak veya onlardan yararlanarak çözüme kavuşturmadır.” İbn Âşûr’un konuyla ilgili yapmış olduğu bu tarifte iki hususa önemle vurgu yapmaktadır. Bu hususlardan ilki kendisinden yararlanılan bilgilerin söz konusu ilmin tedvin edilışinden önce var ve biliniyor olmasıdır. İkincisi ise bahse konu olan bilgilerin söz konusu ilmin ayakta durmasına katkı sunması; başka bir deyişle ilmin meselelerinin çözüme kavuşturmasında etkin rol üstlenmesidir. Bu çerçebede İbn Âşûr, tefsir ilminin tedvininde yararlanılan ve yukarıdaki niteliklere sahip bilgileri şöyle sıralamaktadır: Arap dili ve edebiyatı bilgisi, Rivayet bilgisi, Kıraat bilgisi, Tarihi bilgisi ve bazı konularıyla Usul bilgisi.

İbn Âşûr’a göre Allah’ın (c.c.) Kur’ân’dan neyi murad ettiğini açıklayan bir ilim olan tefsirin temel gayesi, Arapçanın inceliklerine tam anlamıyla vakıf olmayan veya bu dilin edebî inceliklerini doğal haliyle sezinleyemeyen kişiler için Allah’ın (c.c.) muradını anlaşılır kılmaktır. Bu bağlamda İbn Âşûr, tefsirin kelâm-ı nefside yer alan manaları değil dinin insanlığa gönderilişindeki aslî maksatları araştırmayı amaç edindiğinin altını çizmektedir. Nitekim bu maksatlar da Allah’ın (c.c.) apaçık bir dil ve üslupla gönderdiği Kur’ân lafızları içerisinde mündemiçtir. Dolayısıyla İbn Âşûr’a göre Allah’ın (c.c.) muradı tikel olarak Kur’ân lafızlarında veya ayetlerde değil Kur’ân’ın bütünlüğü içerisinde karşımıza çıkmakta ve bu murada ancak Arap dilinin inceliklerine tam vukufiyet sağlamakla ulaşılabilir. Ne var ki son ilahî vahyin Arap dili ile nazil olması, Kur’ân’daki muradın dil kaideleri ve edebiyattan hareketle elde edilebilen bütün anlamları içine alacak bir derinliğe sahip olduğu anlamına gelmektedir. Öte yandan Kur’ân’ın mu’ciz bir kelam oluşu, onun Arap edebiyatçılarının belirli söz kalıplarıyla ifade ettikleri sınırlı anlamların çok daha ötesinde geniş anlamlar ihtiva etmesini gerekli kılmaktadır. Nitekim Kur’ân sıradan insanların veya edebiyatçıların belli bir bağlam içerisinde söyledikleri sözlerden çok farklıdır. O, ilmi ile her şeyi kuşatan ve her türlü zaman ve mekân mefkuresinden uzak olan Allah’ın (c.c.) kelimidir.

İbn Âşûr tefsir ilminin işlevine dair görüşlerini başka bir deyişle Allah'ın (c.c.) Kur'ân'daki muradının nasıl açığa çıkarılacağı konusundaki tespitlerini müfessirlerin metotları üzerinden açıklamaktadır. Bu çerçevede müfessirlerin Kur'ân ayetlerini tefsir ederken takip ettiği üç temel yöntemden söz etmektedir: Birincisi; Kur'ân'ın lafız ve terkiplerinin zahirinden elde edilen birincil anlamlarla yetinmektir. İkincisi yine Kur'ân'ın lafız ve terkiplerinden ilk planda anlaşılmayan fakat dilin farklı delalet yollarıyla elde edilebilen ikincil anlamların tespit edilmesidir. Üçüncüsü ise farklı disiplinlere ait meselelerin, ayetlerle ilişkilendirilerek enine boyuna tartışılmasıdır. İbn Âşûr'un tefsir anlayışında birinci ve ikinci yöntemle elde edilen anlamlar, bütün yönleriyle Kur'ân'da Allah'ın (c.c.) muradına karşılık gelirken üçüncü yöntemde ayetlerle ilişkilendirilerek tartışma konusu yapılan meseleler muradın kapsamı dışında kalmaktadır. Fakat bu meseleler, Kur'ân'ın aslî gayelerinin daha iyi anlaşılması ve detaylandırılması noktasında tefsire katkı sunduğu müddetçe meşru kabul edilir ve tefsirdeki yerini muhafaza eder.

KAYNAKÇA

A'zamî, Muhammed Mustafa:	İlk Devir Hadis Edebiyatı , Çev.: Hulusi Yavuz, İstanbul, İz Yayıncılık, 1993.
A'zamî, Muhammed Mustafa:	Kur'ân Tarihi , İstanbul, İz Yayıncılık, 2001.
Abay, Muhammet:	“Tefsir Nasıl Bir İlimdir?”, Tefsir Nasıl Bir İlimdir? , İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011, s. 196-203.
Abdulkadir Hüseyin:	el-Muhtasar fî târîhi'l-belâga , Kahire, Dâru'l-Garîb, 2001.
Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn b. Ahmed:	Keşfu'l-esrâr , Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân:	Delâilü'l-i'câz , Cidde, Dâru'l-Medenî, 1992.
Adam, Baki:	“Tevrat”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 2012, XLI, 40-45.
Adudüddîn el-Îcî, Abdurrahmân b. Ahmed:	Şerhu'l-Adud alâ Muhtasari'l-muntha'l-usûl , Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî:	el-Müsned , Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2001.
Ahmed İbrahim Abdullah Ababine:	“Tefsîru'l-âyâtî'l-kevnîyye inde İbn Âşûr fî't-Tahrîr ve't-tenvîr”, Doktora Tezi, Uluslararası Ulûmu'l-İslâmiyye Üniversitesi, Umman, 2011.
Akîd Hâlid el-Azzâvî:	el-Münâsebâtü'l-Kur'âniyye , Dımeşk, Dâru'l-Asmâ, 2016.
Akk, Halid Abdurrahman:	Usûlü't-tefsîr ve kavâiduhû , Beyrut: Daru'n-Nefâis, 1986.

Akkuş, Murat:	“Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü: et-Tahrîr ve’t-tenvîr Örneği”, Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize, 2014.
Ali Cum’a:	Târîhu usulî’l-fıkh , Kahire, Dâru’l-Muktam, 2015.
Altıkulaç, Tayyar:	“İbnü’l-Cezerî”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 1999, XX, 551-557.
Altundağ, Mustafa:	“Kur’ân’ın Evrenselliği (Delilleri, Karşıt Görüşlerin Analizi)”, Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuası , C. I, No:1, 2004, s. 101-134.
Âlûsî, Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh:	Rûhu’l-me’ânî fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-Azîm ve Seb’i’l-Mesânî , Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 2010.
Âmidî, Ebü’l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed:	el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm , Riyad, Dâru’s-Sumey’î, 2003.
Aşık, Nevzat:	“Bedüzzamân el-Hemedânî”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 1992, V, 328-329.
Âşıkkutlu, Emin:	“Kırâat İlminin Değerlendirilmesinde Ahrufu’s-seb’a Hadisi”, Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları IV , İstanbul, Ensar Neşriyat, 2002, s. 43-106.
Atıyye, Ali Mansur:	“Eseru ihtilafî’l-ulema fî tahsîsi’l-umûm bi sebebi vurûdihî”, Yüksek Lisans Tezi, Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, 2001.
Atik, Abdülaziz:	Fî tarihi’l-belagati’l-Arabiyye , Beyrut, Dârü’n-Nehdati’l-Arabiyye, t.y.
Atik, M. Kemal:	“Âyet ve Sûrelerin Tevkîfilîği Meselesi”, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , No: 6, 1989, s. 201-218.
Aydınlı, Abdullah:	“İhtisâr”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 2006, XXI, 572-573.

Ayverdi, İlhan:	Misalli Büyük Türkçe Sözlük , İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2006.
Azizova, Elnura:	“Cahiliye’den İslam’a Sütanneliği Geleneği Üzerine Bazı Notlar”, Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası , No: 13, 2010, s. 195-203.
Baba es-Sûdânî, Ebû'l-Abbâs Ahmed:	Neylû'l-ibtihâc bi tatrîzi'd-dîbâc , Trablus, Dâru'l-Kitâb, 2000.
Bardakoğlu, Ali:	“Delâlet”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 1994, IX, 119-122.
Baysal, Sıddık:	“Tanımları Üzerinden Tefsir İlminin Mahiyetine İlişkin Bir Değerlendirme”, Dînî Araştırmalar Dergisi , c. XVIII, No: 47, Temmuz-Aralık 2015, s. 221-242.
Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ:	Tefsîru'l-Begavî: Me'âlimü't-tenzîl , Riyâd, Dâru't-Tayyibe, 1412.
Belkâsım el-Gâlî:	Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zam Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr: hayâtuhû ve âsâruhû , Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1996.
Berri, Havvas:	el-Mekayîsü'l-belagıyye fî Tefsiri't-Tahrir ve't-tenvir li-Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr , Beyrut : el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 2002.
Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî:	Şu'abü'l-îmân , Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
Beyzâvî, Ebû Saîd Nâsirüddîn Abdullah b. Ömer:	Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl , Thk. Muhammed Subhi Hasen Hallâk, Beyrut, Dâru'r-Reşîd, 2000.
Beyzâvî, Ebû Saîd Nâsirüddîn Abdullah b. Ömer:	“Mevdûâtü'l-ulûm ve te'ârîfuhâ”, Tansîsu'l-ulûm beyne Nâsiriddîn et-Tûsî ve Nâsiriddîn el-Beydâvî , Beyrut, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1996, 93-108.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr:	el-Bahru’z-zehhâr , Medine: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 2009.
Bikâî, Ebü’l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer:	Nazmü’d-dürer fî tenâsübi’l-âyi ve’s-süver , Kahire, Dârü’l-Kutubi’l-İslamiyye, ty.
Bilmen, Ömer Nasûhi:	Büyük Tefsir Tarihi , İstanbul, Bilmen Yayınevi, 1973.
Birişik, Abdülhamit:	Kıraat”, TDV İslâm Ansiklopedisi , Ankara, TDV, 2002, XXV, 426-433.
Birişik, Abdülhamit:	“Kur’ân”, TDV İslâm Ansiklopedisi , Ankara, TDV, 2002, XXVI, 383-388.
Birişik, Abdülhamit:	“Sûre”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 2009, XXXVII, 538-539.
Birişik, Abdülhamit:	“Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İlimlerle İlişkisi”, İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Mes’eleleri 5 , İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014, s. 17-102.
Birişik, Abdülhamit:	“Tefsir”, TDV İslâm Ansiklopedisi , Ankara, TDV, 2011, XL, 281-290.
Boyalık, M. Taha:	“ <i>el-Keşşâf</i> Şerh-Haşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması”, Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi , C. IV, No:1, Ekim 2017, s. 91-118.
Boyalık, M. Taha:	“Molla Fenârî’nin Aynu’l-Âyân Adlı Tefsirinin Mukaddimesi”, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2007.
Boyalık, M. Taha:	“Molla Fenârî’nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili”, İslam Araştırmaları Dergisi , No: 18, 2007, s. 73-100.
Bucaille, Maurice:	Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur’ân , Çev. Mehmet Ali Sönmez, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1984.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl:	el-Câmi’u’s-sahîh , Dîmeşk, Dâr İbn Kesîr, 2002.
Buhl, Frants:	“Kur’ân”, MEB İslam Ansiklopedisi , Eskişehir, ETAM, 2001, VI, 995-1012.
Buhl, Frants:	“Sûre”, MEB İslam Ansiklopedisi , XI, Eskişehir, ETAM, 2001, XI, 48.
Bulut, Ali:	“Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi”, Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, 2009.
Bulut, Ali:	Belâgat Terimleri Sözlüğü , İstanbul, İFAV, 2015.
Büyük, Enes:	“Tefsirde İstimdâd: Klasik Dönemde Tefsirin İlişkili Görüldüğü İlimler”, Trabzon İlahiyat Dergisi , C.V, No: 2, Güz 2018, s. 367-409.
Caetani, Leone:	İslam Tarihi , Çev. Hüseyin Cahid, İstanbul, Tanin Mtb.
Candan, Abdulcelil:	“Kur’ân Neden Arapça İndirildi? (Gerekçeler ve Amaçlar Üzerine Bir Deneme”, EKEV Akademi Dergisi , C. X, No: 26, 2006, s. 33-50.
Cerrahoğlu, İsmail:	Tefsir Usulü , Ankara, TDV, 2015.
Cevdet Bey:	Tefsir Tarihi ve Usulü , Nşr.: Mustafa Özel, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 2002.
Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd:	es-Sihâh , Beyrut, Dâru’l-İlm, 1984.
Cezerî, Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed:	en-Neşr fî kırâati’l-aşr , Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ty.
Cezerî, Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed:	Manzûmetü’l-Mukaddime , Thk. Eymen Rüşdi Süveyd, Cidde, Dâru Nuri’l-Mektebât, 2006/1427.

Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed:	Müncidü'l-mukri'în ve mürşidü't-tâlibîn, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
Coşkun, Ahmet:	“İbn Âşûr, Muhammed Tâhir”, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, TDV, 1999, XIX, 332-335.
Cündioğlu, Dücan:	Anlamanın Buharlaşması ve Kur'ân, İstanbul, Kapı Yayınları, 2016.
Cündioğlu, Dücan:	Sözün Özü, İstanbul, Kapı Yayınları, 2016.
Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn:	el-Burhân fî usûli'l-fıkıh, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
Çakan, İsmail L., Eroğlu, Muhammed:	“Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib”, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, TDV, 1988, I, 76-79.
Çavuşoğlu, Salih:	“Osmanlı İmparatorluğunda Padişah Huzurunda Yapılan Tefsir Dersleri”, Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, 2010.
Çelebi, Hind:	Farklı Yaklaşımlar ve Örnekler Işığında Kur'ân-ı Kerim'in Bilimsel Tefsiri, İzmir, Birleşik Yayıncılık, 2008.
Çelik, Ömer:	Tek Kaynak İki Irmak Kur'ân'dan Teknolojik Yansımalar, İstanbul, Işık Akademi Yayınları, 2009.
Çetin, Abdurrahman, Topuzoğlu, Tefvik Rüştü:	“Fâsıla”, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, TDV, 1995, XII, 209-210.
Çetin, Abdurrahman:	“Vakf ve İbtidâ”, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, TDV, 2012, XLII, 461-463.
Çetin, Abdurrahman:	Kur'ân Okuma Esasları, Bursa, Emin Yayınları, 2016.
Çetin, Nihad M.:	“Arap” TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, TDV, 1991, III, 276-309.

Çetin, Nihad M.:	“Şiir”, MEB İslam Ansiklopedisi , Ankara, ETAM, 2001, XI, 530-542.
Çevizci, Ahmet:	Felsefe Sözlüğü , İstanbul, Paradigma, 1999.
Çiçek, Mehmet:	“Tefsir İlminin Tanımı: Molla Fenârî Örneği”, Tefsir Araştırmaları Dergisi , C.I, No:1, Nisan 2017, s. 1-20.
Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed:	Takvîmu’l-edille , Beyrut, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2001.
Demir, Osman:	“Vicdan”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 2013, XLIII, 100-102.
Demirayak, Kenan:	Arap Edebiyatı Tarihi I-III , Erzurum, Fenomen Yayıncılık, 2009.
Demirci, Mehmet:	“Tefsir İlminin Mahiyeti”, Tefsir Araştırmaları Dergisi , C.I, No:1, Nisan 2017, s. 21-46.
Demirci, Muhsin:	Metodolojik Sorunlar , İstanbul: İFAV, 2012.
Demirci, Muhsin:	Tefsir Terimleri Sözlüğü , İstanbul, İFAV, 2009.
Demirci, Muhsin:	Vahiy Gerçeği , İstanbul, İFAV, 2011.
Demirci, Sabri:	“Kur’ân Ayetleri ve Sûreleri Arasındaki Tenâsüb”, EKEV Akademi Dergisi , C.XIX, No:62, 2015, s. 147-172.
Dergâzî ez-Zübeyr	“et-Tâhir İbn Âşûr ve ârâuhu’l-keîlâmiyye min hilâli tefsîri’t-Tahrîr ve’t-tenvîr”, Doktora Tezi, Sîdi Muhammed b. Abdillâh Üniversitesi, Fas, ty.
Derveze, Muhammed İzzet:	et-Tefsîru’l-hadîs , Beyrut, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2000.
Dihlevî, Şâh Velîyyullah Ahmed b. Abdîrrahmân:	el-Fevzü’l-kebîr fî usûli’t-tefsîr , Dîmeşk, Dâru’l-Ğavsânî, 2008.

Doğan, Hüseyin:	“Tefsir-Tevil Ayrımı ve Tevilin Dinî Naslarda İfade Ettiği Anlam Dünyası”, Anlam ve Yorum , Malatya, Malatya İlahiyat Vakfı, 2017, I, 389-408.
Doğan, Mehmet:	Doğan Büyük Türkçe Sözlük , İstanbul, Pınar Yayınevi, 2008.
Duran, Muhammet Ali:	“Âyet Kavramı ve Anlam Alanı Üzerine Bir Analiz”, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi , C.XII, No:1, 2014, s. 39-74.
Durmuş, İsmail:	“Meânî”, TDV İslâm Ansiklopedisi , Ankara, TDV, 2003, XVIII, 204-206.
Durmuş, İsmail:	“Mecâz”, TDV İslâm Ansiklopedisi , Ankara, TDV, 2003, XXVIII, 217-220.
Durmuş, İsmail:	“Mukaddime”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 2006, XXXI, 115-117.
Durmuş, İsmail:	“Nehcü’l-belâga”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 2006, XXXII, 538-540.
Durmuş, İsmail:	“Nesir”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 2007, XXXIII, 6-8.
Durmuş, İsmail:	“Sözlük”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 2009, XXXVII, 398-401.
Durmuş, İsmail:	“Şiir”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 2010, XXXIX, 144-154.
Durmuş, İsmail:	“Tenâfür”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 2011, XL, 439-441.
Durmuş, Mehmet:	Kur’ân’a Göre Şefaat , Ankara, Anlam Yayınları, 2010.
Ebû Amr ed-Dânî, Osmân b. Saîd:	el-Muktefâ fi’l-vakf ve’l-ibtidâ , Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1987.
Ebû Ca’fer es-Sekafî:	el-Burhân fî tertibi suverî’l-Kur’ân , Demmâm, Dâru İbni’l-Cevziyye, 1428.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî:	es-Sünen , Beyrut, Müessesetü'r-Reyyân, 1998.
Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf:	Tefsîru'l-Bahri'l-muhîd , Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
Ebû Hilâ el-Askerî, el-Hasen b. Abdillâh:	Kitâbu's-sinateyn , Mısır, 1971.
Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ:	Mecâzü'l-Kur'ân , Thk. Mehmed Fuad Sezgin, Kahire, Mektebetü'l-Hanci, 1381.
Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî:	Müsned Ebî Ya'lâ , Dimeşk, Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984.
Ebu Zehra, Muhammed:	İslâm Hukuk Metodolojisi , Çev.: Abdulkadir Şener, Ankara, Fecr Yayınevi, 1986.
Ebü'l-Bekâ, Eyyûb b. Mâsâ el-Kefevî:	Külliyât , Lübnan, Müessesetü'r-Risâle, 1997.
Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Meymûn b. Muhammed:	Tebşirtü'l-edille , Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
Ebü'l-Yûsr el-Pezdevî, Muhammed b. Muhammed:	Usûlü'l-Pezdevî , Medine, Dâru's-Sirâc, 2012.
Ebü'l-ulâ Mardin:	Huzur Dersleri I , İstanbul, İsmail Akgün Matbaası, 1951.
Ebüs-senâ el-İsfehânî, Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân:	Envâru'l-hakaiki'r-rabbaniyye , İstanbul Süleymaniye Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 45.
Ebyârî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail:	et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân fî usûli'l-fıkh , Kuveyt, Dâru'd-Dıyâ, 2013.
Efendioğlu, Mehmet:	"Rivayet", TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 2008, XXXV, 135-137.

Efendioğlu, Mehmet:	“Tadvîn”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, XL, 267-269.
Elmalî, Hüseyin:	“el-Hamâse”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 1997, XV, 440-441.
Elmalî, Hüseyin:	“Muallakât”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 2005, XXX, 310-312.
Eren, Hasan v.d.:	TDK Türkçe Sözlük , Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1988.
Eroğlu, Ali:	“Kur’ân-ı Kerim’de Fâsıla”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , No:10, 1992, s. 251-291.
Eymân b. Muhammed b. Âmir er-Recebî:	“et-Terğîb ve’t-terhîb fi’l-Kur’âni’l-Kerîm”, Yüksek Lisans Tezi, Âli Beyt Üniversitesi, Mafrak, 2004.
Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer:	Mefâtîhu’l-gayb , Beyrut, Dâru’l-Fiker, 1981.
Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed:	es-Siyasetü’l-Medeniyye , çev. Mehmet Aydın vd., İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
Fayda, Mustafa:	“Ensâb”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 1995, XI, 244-249.
Fîrûzâbâdî, Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb:	Besâiru zevi’t-temyîz , Lübnan: el-Mektebetü’l-İlmiyye, 1416/1996.
Fîrûzâbâdî, Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb:	el-Kâmûsu’l-muhîd , Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 2005.
Fûde, Abdurrahman İbrahim:	“el-Cuhûdu’l-belâgiyye li-Muhammed et-Tâhir ibn Âşûr”, Doktora Tezi, Kahire Üniversitesi, Kahire, 1999.
Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed:	el-Mustasfâ , Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1997.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed:	İhâu ulûmi'd-dîn , Cidde, Dâru'l-Minhâc, 2011
Genç, Mustafa:	Sünnet-Vahiy İlişkisi , İstanbul, Kitâbî Yayınevi, 2009.
Gezer, Süleyman:	Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili , Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2009.
Gökkır, Bilal:	“Konulu Tefsir: Hedef, İmkân ve Sınırları” Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar , İstanbul, İlim Yayma Vakfı, 2010, s. 455-466.
Gökkır, Necmettin:	“Hz. Muhammed'in Ümmî Olması Kur'ân-ı Kerîm'in Peyderpey Nâzil Olmasının Hikmetlerinden Biri midir?”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , No: 17, İstanbul 2009, s.197-222.
Görgün, Tahsin:	“Kur'ân”, TDV İslâm Ansiklopedisi , Ankara, TDV, 2002, XXVI, 388-389.
Görmez, Hatice:	Kur'ân-ı Kerim'in İkili Anlatım Üslubu Bağlamında Terğîb ve Terhîb , İstanbul, KURAMER, 2017.
Güllüce, Veysel:	Bilimsel Tefsirde Usul , İstanbul, Aktif Yayınevi, 2007.
Gümüş, Sadrettin:	“Kur'ân-ı Kerim'in Arabistan'da ve Arapça Olarak İndirilmesinin Sebep ve Hikmetleri”, Kur'ân Nüzûlünün Mekke Dönemi , Çorum, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s. 75-91.
Gürler, Kadir:	“Kur'ân'ın Rey ile Tefsirini Yasaklayan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi , 2004, c. III, No: 5. s. 17-46.
Hacımüftüoğlu, Nasrullah:	“Beyân”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 1992.
Hacımüftüoğlu, Nasrullah:	İ'câz ve Belâgat Deyimleri , Erzurum, EKEV, 2001:

Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed:	Dürretü'l-ğavvâs , Beyrut, Dâru'l-Ceyl, 1996.
Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed:	Înâyetu'l-Kâdî ve kifâyetu'r-Râzî alâ Tefsîri'l-Beydâvî , Beyrut, Dâru's-Sâdır, t.y.
Haider, Geelan Khaleel:	“et-Terğîb ve't-terhîb fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve ehemmiyetühuma fi'd-da'veti ila Allâh”, Mecelletü Külliyyeti'l-ulûmi'l-islâmiyye , C.VII, No:13, s. 1-37.
Hâkim en-Nîsâbü'rî:	el-Müstedrek ale's-Sahîhayn , Kahire, Dâru'l-Hameyn, 1997.
Harman, Ömer Faruk:	“İncil”, TDV İslâm Ansiklopedisi , TDV, İstanbul, 2000, XXII, 270-276.
Hasan, Münir:	“Kur'ân'da Savaş Olgusu”, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2008.
Hökelekli, Hayati:	“İdrak”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 2000, XXII, 477-478.
Hûlî, Emin:	Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod , Çev. Mevlüt Güngör, İstanbul, Kur'ân Kitaplığı, 1995.
İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir:	Eleyse's-subhu bi karîb , Tunus, Dâru's-Selâm, 2006.
İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir:	en-Nazaru'l-fasîh inde mezâiki'l-enzâr fi'l-Câmi'i's-sahîh , Tunus, Dâru's-Sühnûn, 2007.
İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir:	et-Tahrîr ve't-tenvîr , Tunus: Dâru's-Suhnûn, 1997.
İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir:	Makâsîdü's-şerî'a , Beyrut, Dâru Lübnân, 2011.
İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib:	el-Muharreru'l-vecîz , Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2007.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe:	el-Musannef , Thk.: Kemal Yusuf el-Hût Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
İbn Ebî'l-İzz, Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn ed-Dimeşkî:	Şerhu't-Tahaviyye , Riyad, Mektebetü'l-Melik Fahd, 1418.
İbn Ebû Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd es-Sicistânî:	Kitâbu'l-mesâhif , Beyrut, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî:	Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî , Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1379.
İbn Haldun:	Mukaddime , çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, t.y.
İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed:	Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân , Thk.: İhsan Abbas, Beyrut, Dâru's-Sâdır, 1977.
İbn Hişâm el-Ensârî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf:	Muğni'l-lebîb , Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn el-Kureşî:	Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm , Thk.: Sami b. Muhammed es-Selame, Medine: Dâru't-Taybe, 1999.
İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem:	Lisânu'l-Arab , Kahire: Daru'l-Mearif, ty.
İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Endelüsî:	Faslü'l-makâl , Beyrut, Merkezü Dirâsati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1997.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed:	Mukaddime fî usûli't-tefsîr , Riyad, Mektebetü'l-Meârif, 2010.
İbnü'l-Arabî, Kâdî Ebû Bekir el- Endelüsî:	Kânûnu't-te'vîl , Thk.: Muhammed es-Süleymânî, Cidde, Dâru'l-Kıble, 1986.
İbnü'l-Arabî, Kâdî Ebû Bekir el- Endelüsî:	el-Avâsım mine'l-kavâsım , Mısır: Mektebetü Dâri't-Türâs, t.y.
İbnü'l-Cevzî, Ebü'l- Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî:	Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr , Beyrut, el-Mektebu'l-İslamî, 1983.
İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir Muhammed:	İdâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ' , Dımeşk, Matbu'âtu Mecmai'l-Lağati'l-Arabiyye, 1971.
İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Osmân b. Ömer	eş-Şâfiye , Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010.
İbnü'n-Nedîm, Ebu'l- Ferec Muhammed b. İshâk:	el-Fihrist , Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1997.
İbrahim Seyyid Ahmed:	“Eserü's-siyâk fî tevcîhi'l-ma'nâ fî tefsîri't-Tahrîr ve't-tenvîr”, Doktora Tezi, Aynü's-Şems Üniversitesi, Kahire, 2008.
İncel, Saim:	“İbn Aşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinde İlmî İcâz ile İlgili Görüşleri”, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2010.
İpşirli, Mehmet:	“Huzur Dersleri”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 1998, XVIII, 441-444.
İsamuddîn el-Konevî:	Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî , Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî:	Şerhu'l-Usûli'l-hamse , Kâhire, Mektebetü Vehbe, 1996.
Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî:	İkmâlu'l-mu'lim fi fevâidi Müslim , Mansûre, Dâru'l-Vefâ, 1998.
Kâfiyeci, Muhyiddin Muhammed b. Süleyman:	et-Teysîr fî kavâ'id ilmi't-tefsîr , Tantâ, Dâru's-Saade, 2007.
Kampffmeyer:	"Arabistan", MEB İslam Ansiklopedisi , Eskişehir, ETAM, 2001, I, 512-523.
Kandemir, M. Yaşar:	"Muâz b. Cebel", TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul TDV, 2005, XXX, 338-339.
Kara, Ömer:	"Osmanlı Arşiv Belgelerinde Huzur Dersleri", Osmanlı Tefsir Dersi Geleneği , Haz. Ömer Kara v.d., İstanbul, Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları Akademisi, 2018, s. 25-90.
Kara, Ömer:	"Kur'ân'ın Anlaşılmasında 'İtibar Sebebin Hususiliğine Değil Lafzın Umumiliğinedir' İlkesine Usulcülerin Metodolojik Yaklaşımları", Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2001.
Kara, Ömer:	"Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği ve Literatürü", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi , İstanbul, 2011, C.IX, No: 18, s. 519-539.
Karaaslan, Nasuhi Ünal:	"Hâris b. Hillize", TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 1997, XVI, 196-197.
Karaçam, İsmail:	Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri , İstanbul, İFAV, 2013.
Karaçam, İsmail:	Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okuma Kâideleri , İstanbul, İFAV, 2008.

Karagöz, Mustafa:	Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri , Ankara, Araştırma Yayınları, 2012.
Karaman, Hayreddin:	“Fıkıh”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 1996, XIII, 1-14.
Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah:	Keşfü’z-zünûn , haz. Şerafettin Yaltkaya, Ankara, MEB, 1971.
Kaya, Mahmut:	“Makûlât”, TDV İslâm Ansiklopedisi , Ankara, TDV, 2003, XXVII, 460-461.
Kaya, Mesut:	“Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-”, Marife , C.XIII, s.3, 2013, s. 9-31.
Kevserî, Muhammed Zahid:	Makâlâtü'l-Kevserî , Mısır, el-Mektebetü't-Tevfikıyye, t.y.
Kılıç, Hulusi:	“el-Makâmât”, TDV İslâm Ansiklopedisi , Ankara, TDV, 2003, XXVII, 414-415.
Kılıç, Hulusi:	“Sarf”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 2009, XXXVI, 136-137.
Kılıç, Mustafa:	Kıraat-Tefsir İlişkisi: Zemahşerî Örneği , İstanbul, İFAV, 2015.
Koca, Ferhat:	“Mantûk”, TDV İslâm Ansiklopedisi , Ankara, TDV, 2003, XVIII, 31.
Koca, Ferhat:	“Mefhûm”, TDV İslâm Ansiklopedisi , Ankara, TDV, 2003, XVIII, 350-353.
Koca, Ferhat:	İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis , İstanbul, İSAM Yayınları, 2011.
Koçyiğit, Hikmet:	Müfessirin Nitelikleri Üzerine , İstanbul, Pınar Yayınları, 2015.
Koçyiğit, Hikmet:	Hadis Terimleri Sözlüğü , Ankara, Rehber Yayıncılık, 1992ط

Köksal, Asım Cüneyd:	“Usûlü’l-Fıkıh’ın Mahiyeti ve Gayesi”, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2007.
Köksal, Asım Cüneyd, Dönmez, İbrahim Kâfi:	“Usûl-i Fıkıh”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 2012, XLII, 201-210.
Kratschkowsky, Ignaz:	“Arabistan (Edebiyat)”, MEB İslam Ansiklopedisi , Eskişehir, ETAM, 2001, I, 523-549.
Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed:	el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân , Beyrut, Muessesetü’r-Risâle, 2006.
Kurtuluş, Rıza:	“İsfehânî, Ebû İsâ”, TDV İslâm Ansiklopedisi , XXII, İstanbul, TDV, 2000, 507-508.
Kutbüddîn eş-Şîrâzî, Mahmûd b. Mes’ûd el-Fârisî:	Şerhu Hikmeti’l-işrâk , Thk. Abdullah Nûrânî, Mehdi Muhakkik, Tahran, Müessese-i Mutâlaât-i İslâmî, 1379.
Kutluer, İlhan:	“İlim”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 2000, XXII, 109-114.
Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî el- Yemenî:	el-Muvatta , Thk. Muhammed Mustafa el-A’zamî, İmârât, Müessesetü Zeyd, 2004.
Maşalı, Mehmet Emin:	“Mushaf”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 2006, XXXI, 242-248.
Maşalı, Mehmet Emin:	Kur’ân’ın Anlaşılmasında Gâî Yorum , Ankara, OTTO, 2016.
Maşalı, Mehmet Emin:	Kur’ân’ın Metin Yapısı , Ankara, İlâhiyât Yayınları, 2004.
Maşalı, Mehmet Emin:	Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi , Ankara, Otto, 2016.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed:	Te'vîlâtü'l-Kur'ân , İstanbul, Dâru'l-Mîzân, 2005.
Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed:	en-Nüket ve'l-uyûn , Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.
Mâzin el-Mübârek:	el-Mûcez fî târihi'l-belâga , Dîmeşk, Dâru'l-Fîkr, 1981.
Meçhul:	“Kitâbu'l-Mebânî”, Mukaddimetân fî ulûmi'l-Kur'ân , Thk.: Arthur Jeffery, Kahire, Mektebetü'l-Hânci, 1954, s. 5-250.
Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza:	Aynü'l-a'yân , İstanbul, Dersaadet, 1325.
Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza:	Fusûlü'l-bedâi' , Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.
Mueyyid, Abdulvahhab Yahya:	“İnsicâmu nassi'l-Kur'ânî, min hilâli Tefsîr İbn Âşûr et-Tûnisî”, Doktora Tezi, Hartum Üniversitesi, Hartum, 2005.
Muhammed b. İbrahim b. Abdullah eş-Şemsân:	“es-Siyâku'l-Kur'ânî ve delâletuhu ale't-tercîh fî tefsîri't-Tahrîr ve't-tenvîr”, Yüksek Lisans Tezi, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke, 2010.
Muhammed b. Sa'd el-Karafî:	“el-İmâm Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr ve menhecuhû fî tevcîhi'l-kırâ'ât”, Yüksek Lisans Tezi, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke, 1427.
Muhammed el-Hasnâvî:	el-Fâsıla fî'l-Kur'ân , Ummân, Dâru'l-Ammâr, 2000.
Muhammed Fuâd, b. Abdalbaki b. Sâlih el-Mısrî:	el-Mu'cemu'l-mufehres , Kahire, Dâru'l-Hadîs, 2007.

Muhammed Hamidullah:	“Usûl al-fıkh’ın Tarihi”, İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi , Çev.: M. Fuad Sezgin, C. II, No: 1, 1956-1957, s. 1-18.
Muhammed Hamidullah:	Muhtasar Hadis Tarihi , Çev.: Kemal Kuşçu, İstanbul, Beyan Yayınları, 2016.
Muhammed Muhyiddin Abdülhamid:	et-Tühfetü’s-seniyye bi şerhi’l-Mukaddimeti’l-Âcurrûmiyye , Dimeşk, Mektebetü Dâri’l-Fecr, t.y.
Muhammed Mücellâ Rebabi’a:	“el-Arzatü’l-Ahire li’l-Kur’âni’l-Kerîm Beyne’t-Tahammül ve’l-Tahmîl”, İslâmî İlimler Dergisi , C.XI No: 1, 2016, s. 154-188.
Muhmmmed el-Ceyb b. el-Hûce:	Muhammed Tâhir İbn Âşûr , Katar, Vizâretu’l-Evkâf ve’ş-Şu’ûni’l-İslâmiyye, 2004.
Müslim, Ebü’l- Hüseyn Müslim b. el- Haccâc b. Müslim el- Kuşeyrî:	el-Câmi’u’s-sahîh , Riyad, Dâru’l-Muğnî, 1998.
Müslim, Mustafa:	Kur’ân Çalışmalarında Yöntem , Çev: Salih Özer, Ankara, Fecr Yayınevi, 1998.
Müşrif b. Ahmed Cem’ân ez-Zehrâvî:	“Eseru’d-delâlati’l-lugaviyye fi’t-tefsîr inde et-Tâhir İbn Âşûr”, Doktora Tezi, Ummu’l-Kurâ Üniversitesi, Mekke, 1427.
Mütercim Asım Efendi:	Kâmûsu’l-muhîd Tercümesi , İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.
Nahhâs, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed:	Umdetu’l-kitâb , Thk. Besam Abdulvahhab el-Câbî, Beyrut, Dâr İbn Hazm, 2004.
Nasser, Shady Hekmat:	The Transmission of the Variant Readings of the Qur’ân: The Problem of Tawatur and The Emergence of Shawadhdh , Leiden, Brill Academic Publishers, 2013.

Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb:	es-Sünen , Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2001.
Nîsâbü'rî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed:	Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân , Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.
Nöldeke, Theodor, Schwally, Friedrich:	Kur'ân Tarihi , Çev. Muammer Sencer, İstanbul, Fono Matbaası, 1970.
Nûmânî, Mevlânâ Şiblî:	Asr-ı Saadet , Çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, Amedi Matbaası, 1928.
Nurmuhammedov, Annaoraz:	“İbn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usûlündeki Yeri”, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2005.
Okay, M. Orhan:	“Edebiyat”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 1994, X, 395-397.
Okuyan, Mehmet:	Kur'ân-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı , İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.
Önkal, Ahmet:	“Araplarda Ensab İlmi ve İslam Tarihi Açısından Önemi”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , No: 3, 1990, s. 117-132.
Özdoğan, M. Akif:	“Belagatın Sistemize Edilmesinde es-Sekkâkî ve el-Kazvînî'nin Rolü”, Dinbilimleri Akademik Araştırmaları Dergisi , 2002, C. II, No: 4, s. 97-106.
Özel, Mustafa:	“Tefsir Usûlü ile İlgili Bir Eser”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , No: 13-14, 2001, s. 309-314
Özşenel, Mehmet:	“Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 2009, XXXVI, 49-50.
Öztürk, Mustafa:	“Âdetü'l-Kur'ân: Kur'ân'ın İfade ve Üslup Örfü”, Trabzon İlahiyat Dergisi , 2018, C. V, No: 2, s. 315-341.

Öztürk, Mustafa:	“Tefsir Nedir, Ne Değildir?”, İslam ve Yorum , Ed. Fikret Karaman, Malatya, Malatya İlahiyat Vakfı, 2017, s. 33-51.
Öztürk, Mustafa:	Kur’ân, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler , Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2015.
Öztürk, Mustafa:	Kur’ân, Vahiy Nüzûl , Ankara, Ankara Okulu, 2016.
Öztürk, Mustafa:	Tefsirin Halleri , Ankara, Ankara Okulu, 2013.
Paçacı, Mehmet:	Çağdaş Dönemde Kur’ân’a ve Tefsire Ne Oldu? , İstanbul, Klasik Yayınları, 2012.
Paçacı, İbrahim:	“Husûf Namazı”, Dini Kavramlar Sözlüğü , Ankara, DİB Yayınları, 2006, s. 271.
Paçacı, İbrahim:	“Küsûf Namazı”, Dini Kavramlar Sözlüğü , Ankara, DİB Yayınları, 2006, s. 390-391.
Râfiî, Mustafa Sâdık:	Târîhu âdâbi’l-Arab I-III , Beyrut, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1974.
Râgıb el-İsfahânî, Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal:	Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân , Dımeşk, Dâru’l-Kalem, 2009.
Râgıb el-İsfahânî, Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal:	Mukaddimetü Câmi’i’t-tefâsîr , Thk. Ahmed Hasen Ferhat, Kuveyt, Dâru’d-Da’ve, 1984.
Rûmî, Fehd:	Buhûs fî Usûli’t-Tefsîr ve Menâhicihî , Riyad: Mektebetü’t-Tevbe, 1419.
Sadrüddîn Konevî, Ebü’l-Meâlî Muhammed b. İshâk:	İ’câzü’l-beyân fî tefsîri ümmi’l-Kur’ân , Kum, Bostan Kitab, 1381.
Sakar, Nebil Ahmed:	Menhucü’l-İmâm et-Tâhir bin Âşûr fî’t-tefsîr , Gize, ed-Dâru’l-Mısıriyye, 2001.

Saraç, M. A. Yekta:	“İcâz”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 2000, XXI, 392-393.
Sarı, Mehmet Ali:	“Harf”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 1997, XVI, 163-165.
Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr:	Miftâhu’l-ulûm , Nşr. Nuaym Zarzûr, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1987.
Serahsî, Şemsüleimme:	Usûlü’s-Serahsî , Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1993.
Serinsu, Ahmet Nedim:	Kur’ân ve Bağlam , İstanbul, Şule Yayınları, 2012.
Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed:	el-Misbâh fî şerhi’l-Miftâh , Thk.: Yüksel Çelik, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2009.
Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed:	Hâşiye ale’l-Mutavvel , İstanbul: 1314.
Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed:	Mu’cemu’t-Ta’rifât , Thk. Muhammed Sıddık el-Minşavî, Kahire, Dâru’l-Fadîle, t.y.
Sıddık Hasen Han:	Ebcedu’l-ulûm , Nşr. Abdulcebbâr Zekkâr, Dımeşk: Menşûrâtı Vizareti’s-Sekâfe, 1978.
Sinyânî, Hamûd:	Âdâtü’l-Kur’ânî’l-üslûbiyye , Lübnan, Dâru’t-Tedmûriyye, 2011.
Sönmez, Mahmut:	“Ayet Kavramının Semantik Tahlili”, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , No: 7, 2015, s. 135-170.
Sönmez, Mehmet Ali:	“Hişâm b. Hakîm”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 1998, XVIII, 155.
Söylemez, M. Mahfuz:	“Kur’ân’ın Anlaşılmasında Tarihin Etkisi”, Kur’ân ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi , ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 67-80.

Sülün, Murat:	“Tefsir İlim Midir? Nasıl Bir İlimdir?”, Tefsir Nasıl Bir İlimdir? , İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011, 11-37.
Sülün, Murat:	Kur’ân Kılavuzu , İstanbul, Ensar Neşriyat, 2013.
Sümertaş, Burhan:	“Kur’ân-ı Kerim’de Sıdk Kavramı”, Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, 2009.
Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr:	el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân , Dımeşk, Dâru’l-Mustafâ, 2008.
Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr:	el-Müzhir fî ulûmi’l-lugati ve envâ’ihâ , Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998.
Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr:	ed-Dürü’l-mensûr , Beyrut: Dâru’l-Fıkr, t.y.
Şa’ban Muhammed İsmail:	Usulü’l-fıkıh: târîhuhu ve ricaluhu , Riyad, Dârü’l-Mirrih, 1981.
Şâhîn, Abdussabur:	Târîhu’l-Kur’ân , Mısır, Nahdatu Mısır, 2005.
Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ:	el-Muvâfakât , Kahire, Dâru İbni Affân, 2003.
Şen, Ziya:	“Arza ve Mahiyeti”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , No: 42, 2015, s. 43-64.
Şen, Ziya:	Kur’ân’ın Metinleşme Süreci , İstanbul, Ensar Yayınları, 2007.
Şensoy, Sedat:	“Nazmü’l-Kur’ân”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 2006, XXXII, 464-466.
Şerefüddîn et-Tîbî, Ebû Muhammed Hüseyn b. Abdillâh:	Fütûhu’l-gayb fî’l-keşfi an kınâi’l-rayb , Dubai, Câizetu Dubayy ed-Duvelî, 2013.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali:	Fethu'l-kadîr , Beyrut, Mahfûzu'l-Alî, t.y.
Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali:	İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakki min ilmi'l-usûl , Riyad, Dâru'l-Fadîle, 2000.
Şevki Dayf:	Târihu'l-edebi'l-Ârabî I-X , Kahire, Dâru'l-Maârif, t.y.
Şeyhzâde, Muhammed b. Muslihuddîn Mustafa el-Kocevî:	Hâşiye alâ Tefsiri'l-Beydâvî , Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
Şihâbüddîn el-Karâfî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs:	Envâru'l-burûk fî envâi'l-furûk , Kuveyt: Daru'n-Nevâdir, 2010.
Şûbekî, Râniye Cihâd İsmail:	“et-Tâhir İbn Âşûr ve cuhûduhu'l-belâgiyye fî davi tefsîrihi”, Doktor Tezi, Gazze Üniversitesi, Gazze, 2009.
Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed:	el-Mu'cemu'l-evsat , Kahire, Dâru'l-Haremeyn, 1995.
Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr:	Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân , Cize: Dâru'l-Hecr, 2001.
Tâculkurrâ el-Kirmânî:	el-Burhân fî tevcihi müteşâbihi'l-Kur'ân , Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
Taghiyev, Kovsar:	“Gazzali - Şatîbî Sarkacında Bilimselci Tefsir”, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2016.
Taşköprizâde Ahmed Efendi:	Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-ulûm , Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.
Taşköprizâde Mehmed Efendi:	Mevzû'âtü'l-ulûm , İstanbul, Dersaadet, 1313.
Taylan, Necip:	Anahatlarıyla Mantık , İstanbul, Ensar Neşriyat, 2010.
Tayyâr, Müsaid b. Süleyman:	Fusûl fî Usûlü't-Tefsîr , Riyad: Dar İbni'l-Cevzî, 1999.

Tayyâr, Müsaid b. Süleyman:	Makâlât fî ulûmi'l-Kur'ân ve usûli't-tefsîr , Riyad, Dâru'l-Muhaddis, 1425.
Tayyâr, Müsaid b. Süleyman:	Makâlât fî Ulûmi'l-Kur'ân ve Usûli't-Tefsîr , Riyad: Dâru'l-Muhaddis, 1425.
Tayyâr, Müsaid b. Süleyman:	Mefhûmu't-Tefsîr ve't-Te'vîl ve'l-İstinbâd ve't-Tedebbur ve'l-Mufesseri , Riyad: Dar İbni'l-Cevzî, 1428.
Tayyâr, Müsaid b. Süleyman:	Şerhu Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr libni Teymiyye , Riyad: Dar İbni'l-Cevzî, 1428.
Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer:	el-Mutavvel: Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-ulûm , Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013.
Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer:	Şerhu'l-Akîdeti'n-neseifiyye , Cezair, Dâru'l-Hudâ, 2000.
Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer:	Şerhu'l-Makâsîd , Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer:	Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh , Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.
Tehânevî, Muhammed A'lâ, b. Muhammed Hâmid:	Keşşâfü ıstılâhâtî'l-funûn ve'l-ulûm , Beyrut, Mektebetü Lünân, 1996.
Tekineş, Ayhan:	Geleneğin Altın Zincirleri Bilgi Aktarım Yöntemi Olarak İsnad , İstanbul, Ensar Neşriyat, 2006.
Temel, Nihat:	Kur'ân Kırââtında Vakf ve İbtidâ , İstanbul, İFAV, 2001.
Temîmî, Hudâ:	el-Edebü'l-Arabî 'abre'l-usûr , Beyrut, Dârü's-Sâkî, 2015.
Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre:	el-Câmiu's-sahîh , Riyad, Mektebetü'l-Me'ârif, t.y.

Turan, Abdalbaki:	“Arza”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 1991, III, 446-447.
Tülücü, Süleyman:	“Muallakât”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 2005, XXX, 310-312.
Türker, Ömer:	“Tarif”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 2010, XL, 28.
Uzun, Nihat:	“Kur’ân’ı Tanımlamanın Keyfiyeti: Kur’ân Tanımlarının Tarihsel Serencamı Üzerine Bir İnceleme”, Tefsir Araştırmaları Dergisi , C.II, No:1, 2018, s. 100-140.
Üzüm, İlyas:	“Kitap”, TDV İslâm Ansiklopedisi , Ankara, TDV, 2002, XXVI, 121-122.
Vehbî, Fehd:	Menhecu’l-istinbâd mine’l-Kur’âni’l-Kerîm , Cidde: Merkezü’l-Dirâsât ve’l-Ma’lûmat’il-Kur’âniyye, 2007.
Venşrîsî, Ebü’l-Abbâs:	el-Mi’yâru’l-mu’rib , Mağrib, Vizâretü’l-Evkâf ve’s-Şûnu’l-İslâmiyye, 1981.
Vural, Faruk:	“Tâhir b. Âşûr ve et-Tahrîr ve’t-tenvîr İsimli Tefsiri”, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2002.
Vural, Faruk:	Tâhir İbn Âşûr ve et-Tahrîr ve’t-tenvîr İsimli Eseri , İstanbul, Vera Yapım, t.y.
Watt, W. Montgomery:	Kur’ân’a Giriş , Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2013.
Wensinck, Arent Jean:	“Mushaf”, MEB İslam Ansiklopedisi , Eskişehir, ETAM, 2001, VIII, 677.
Wensinck, Arent Jean, v.d.:	el-Mu’cemu’l-mufehres li elfâzi’l-ehâdîsi’n-Nebevî , Leiden, Mektebetü Brill, 1936.
Yahya Nev’î:	İlimlerin Özü , Nşr. Ömer Tolgay, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995.
Yavuz, Yusuf Şevki, Çetin, Abdurrahman:	“Ayet”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 1991, IV, 242-244.

Yavuz, Yusuf Şevki:	“İrade”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 2000, XXII, 379-380.
Yavuz, Yusuf Şevki:	“Kelam”, TDV İslâm Ansiklopedisi , Ankara, TDV, 2002, XXV, 194-196.
Yavuz, Yusuf Şevki:	“Sarfe”, TDV İslâm Ansiklopedisi , XXXVI, İstanbul, TDV, 2009, 140-141.
Yavuz, Yusuf Şevki:	“Te’vil”, TDV İslâm Ansiklopedisi , Ankara, TDV, 2012, XLI, 27-28.
Yavuz, Yusuf Şevki:	“Vahiy”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 2012, XLII, 440-443.
Yazıcı, Abdurrahman:	“İslam Hukukunda Kelâle: Öz ve Üvey Kardeşlerin Fürû ve Usul Hısımlarla Mirasçılığı”, Dini Araştırmalar , 2013, C.16, No: 42, s. 216-237.
Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi:	“Mukaddime”, Hak Dini Kur’ân Dili , İstanbul, Eser Neşriyat, 1971, 7-32.
Yılmaz, Mehmet Faik:	“Münâsebâtü’l-âyât ve’s-süver”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, TDV, 2006, XXXI, 569-571.
Yılmaz, Mehmet Faik:	Ayetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet , Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
Yücel, Ahmet:	“Kitâbet”, TDV İslâm Ansiklopedisi , Ankara, TDV, 2002, XXVI, 81-83.
Yücel, Ahmet:	Hadis Tarihi , İstanbul, İFAV, 2011.
Yüksek, Muhammed İsa:	“Kırâat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması”, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2014.
Yüksek, Muhammed İsa:	“Tanımları Bağlamında Kur’ân-Kıraat Özdeşliği”, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi , C.XV, No:2, 2015, s. 221-253.
Yüksek, Muhammed İsa:	“Tefsir Metodolojisinde Anlam Yorum Ayırımının Temelleri”, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi , C.XXII, No:1, Haziran 2018, 113-139.

Yüksek, Muhammed İsa:	“Tefsirde Sebeb-i Nüzulün Bağlayıcılığı ve İşlevi”, Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , C. XVII, No: 34, 2018, 407-437.
Yakup Yüksel:	“İbn Âşûr Tefsirinde Siyaset, Toplum ve Kadın Konuları”, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, Konya 2013.
Zebîdî, Muhammed Murtezâ:	Kitâbu'l-arûs , Thk. Mustafa Hicazî, Kuveyt, Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 2001.
Zehebî, Muhammed Hüseyin:	et-Tefsîr ve'l-müfessirûn , Kahire: Mektebetü Vehbe, t.y.
Zekiyyüddin Şa'bân:	İslam Hukuk İlminin Esasları , Çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara, TDV, 2008.
Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî:	el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-Tenzîl , Riyad, Mektebetü Ubeykân, 1998.
Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır:	el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân , Riyad, Dâru'l-Hadâra, 2009.
Zerzûr, Adnân:	Târîhu'l-Kur'ân ve ulûmuhu , İstanbul, Dâru'l-Makâsîd, 2018.
Zevzenî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed:	Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'a , Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
Zürkânî, Muhammed Abdülazîm:	Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân , Dımeşk, Dâru Kuteybe, 2010.

ÖZGEÇMİŞ

1986 yılında Trabzon'un Of ilçesi Çataldere Köyü'nde dünyaya geldi. İlk tahsiline Trabzon'da başladıktan sonra ortaokul ve liseyi İstanbul'da tamamladı. 2011 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu ve aynı yıl Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Araştırma Görevlisi olarak göreve başladı. 2014 yılında *Kara Çelebi Muhammed et-Tîrevî'nin Fâtîha Sûresi Tefsiri* başlıklı yüksek lisans tezi ile İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nden mezun oldu. Aynı yıl yine aynı enstitüde doktora eğitimine başladı. İyi derecede Arapça bilmektedir. Evli ve iki çocuk babasıdır.