



T.C.

**RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**TEFSİR'İN MAHİYETİ SORUNU
(TANIMI, İŞLEVİ ve İLİŞKİLİ OLDUĞU İLİMLER)
(Doktora Tezi)**

Enes BÜYÜK

Doç. Dr. Mustafa HOCAOĞLU

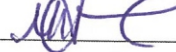
Danışman

RİZE

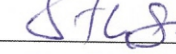
2018

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalında, Enes Büyük tarafından hazırlanan *Tefsir'in Mahiyeti Sorunu: Tanımı, İşlevi ve İlişkili Olduğu İlimler* başlıklı bu çalışma 24/10/18 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Doç. Dr. Mustafa Hocaoğlu  ~~Kabul/Red~~

Üye: Doç. Dr. Muhammet Yılmaz  ~~Kabul/Red~~

Üye: Doç. Dr. Süleyman Turan  ~~Kabul/Red~~

Üye: Doç. Dr. Nihat Uzun  ~~Kabul/Red~~

Üye: Prof. Dr. Muammer Erbaş  ~~Kabul/Red~~

31/10/2018



Doç. Dr. Ahmet YANIK
Müdür

ETİK BEYAN

Bu tezdeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi ve tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı bildiririm. İfade ettiklerimin aksi ortaya çıktığında ise her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ederim. 24/10/2018

(İmza)
Enes BÜYÜK



ÖN SÖZ

Hız. Peygamber'e indirilen vahiy, Müslümanlara göre Allah'ın insanlarla doğrudan son kez konuşmasını ifade etmektedir. Vahyedilen âyetlerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan mushaf metni, onun ilahiliğine ve rehberliğine inanan insanların hayatlarının merkezinde bulunmaktadır. Onun içindeki emirler, yasaklar, ilkeler ve yönlendirmeler, Hız. Peygamber'in örnekliliğiyle birlikte Müslümanların daima dikkate aldıkları ve kendi tecrübeleriyle ilişkilendirdikleri ilâhî direktiflerdir. Öyle ki Kur'an, Müslümanların hayatlarının her safhasında etkin bir biçimde varlığını hissettirmiştir. Onların ibadetlerinden, sosyal, siyasal ve kültürel hayatlarına kadar her yerde doğrudan veya dolaylı olarak Kur'an'ı görmek mümkündür.

Kur'an'ın, Müslüman hayatının ayrılmaz bir parçası oluşu, onların Kur'an'la kurdukları varoluşsal ilişki ne kadar önemliyse, onun anlaşılması da bu ilişkinin seyrini ve mahiyetini belirleyeceğinden dolayı bir o kadar önemli olmaktadır. Nitekim hayatı ilâhî direktifler doğrultusunda inşa etmek ve düzenlemek, Kur'an'ın murada uygun şekilde anlaşılmasını ve çeşitli açılardan yorumlanmasını gerektirmektedir. Bu durum, Kur'an'ın anlaşılmasının evveleminde sistemli bir ilim veya ilimler çerçevesinde yürütülmesinin önemini ortaya çıkarmaktadır. Onun anlaşılması meselesi, ilmî bir süreç veya faaliyet olarak düşünüldüğünde, İslâm düşünce tarihinde daima varlığını sürdüren tefsir faaliyeti akla gelmektedir.

Biz bu çalışmamızda, Kur'an'ı anlamının bilimsel çerçevesini ifade eden Tefsir ilminin mahiyetiyle ilgili sorunları konu edineceğiz. Hiç şüphesiz Kur'an'ın anlaşılması kadar, bu işi ilmî seviyede yürüten Tefsir ilmi ve onunla ilgili sorunlar da önem arz etmektedir. Tefsir'in mahiyetine ilişkin sorunlar, klasik müfessirler tarafından gündeme getirildiği gibi çağdaş müfessir ve araştırmacıların da zihnini önemli derecede meşgul etmektedir. Tefsir'in mahiyeti hakkındaki sorunlara dair bu çalışmada yapacağımız tespitler, değerlendirmeler ve ileri süreceğimiz iddialar, bu konularda son söz olma iddiasını kesinlikle taşımadığı gibi, temelde bu konudaki tartışmalara bir katkı ve yapılacak ileri düzey araştırmalara da bir teşvik

amacı taşımaktadır. Nitekim çalışmanın gerek üst başlığında gerekse de alt başlıklarında ‘sorun’ kelimesini zikretmemiz, öncelikle ilgili meselelerdeki soruna dikkat çekmekte ve bu bağlamda çeşitli tartışmaların yapılması gerektiğini vurgulamaktadır.

Bu vesileyle tez için her görüşme talep ettiğimde vakit ayıran, tezin şekillenmesinde önemli katkısı bulunan başta danışman hocam Doç. Dr. Mustafa Hocaoglu’na, konulara hem farklı açılardan bakmamı hem de tezdeki üslubun daha da akıcı olmasını sağlayan Prof. Dr. Muammer Erbaş’a, Doç. Dr. Muhammet Yılmaz’a, Doç. Dr. Süleyman Turan’a ve Doç. Dr. Nihat Uzun’a teşekkür ederim. Yine çeşitli açılardan teze katkı sağlayan Dr. Öğr. Üyesi Recep Erkocaaslan’a, Abdullah Yıldız’a, araştırma görevlileri M. Nurullah Turan’a, Ersin Çelik’e ve M. Taha Güler’e minnettar olduğumu belirtmek isterim. Ayrıca RTEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), Süleymaniye-Beyazıt Yazma Eserler Kütüphanesi çalışanlarına da teşekkür ederim.

Enes BÜYÜK

Rize/2018

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	4
İÇİNDEKİLER	6
ÖZET	8
ABSTRACT.....	10
KISALTMALAR	12
GİRİŞ	13
1. Araştırmanın Konusu ve Önemi	16
2. Araştırmanın Yöntem ve Kaynakları	17
3. Kavramsal Çerçeve	23

BİRİNCİ BÖLÜM

TEFSİR'İN TANIMI SORUNU

1.1. KLASİK DÖNEMDE TEFSİR TANIMLARI	38
1.1.1. Genel Tanımlar	38
1.1.2. Rivayet Vurgusu İçeren Tanımlar.....	42
1.1.3. Dirayet Vurgusu İçeren Tanımlar	48
1.1.4. Rivayet-Dirayet Bütünlüğünü Kuşatan Tanımlar	49
1.1.4.1. Beyzâvî'nin Tanımı.....	50
1.1.4.2. Ebû Hayyân ve Süyûtî'nin Tanımı.....	53
1.1.4.3. Kutbüddîn er-Râzî ve Teftâzânî'nin Tanımı	57
1.1.4.4. Molla Fenârî'nin Tanımı	68
1.2. ÇAĞDAŞ DÖNEMDE TEFSİR TANIMLARI	69
1.3. TANIMLARDAN ORTAYA ÇIKAN BAZI TEMEL SORUNLAR	72
1.3.1. Tefsir'in İlim Oluşu Sorunu	72
1.3.1.1. Tefsir'in Kavaidinin Bulunmaması ve Tasavvur Oluşu ...	73
1.3.1.2. Tefsir'in Kavaidinin Bulunması ve Tasdik Oluşu	80
1.3.1.3. Tefsir'in İlim Oluşuna Dair Farklı Yaklaşımlar	92
1.3.2. Tefsir'in Zannîliği ve Katîliği Sorunu	100

1.2.2.1. Tefsir'i Zannileştiren Durumlar	105
1.2.2.2. Tefsir'i Kesinleştiren Karineler	110
1.2.2.2.1. Bazı Aklî Karineler	110
1.2.2.2.2. Dilbilgisi, Tevâtürî ve İstikrâî Karineler	115
1.3.3. Kur'an'da Anlam Sınırsızlığı ve Tefsir'in Beşerî Çabaya Bağlı Oluşu	123

İKİNCİ BÖLÜM

TEFSİR'İN İŞLEVİ ve İLİŞKİLİ OLDUĞU İLİMLER SORUNU

1.1. TEFSİR'İN İŞLEVİ SORUNU	130
1.1.1. Tefsir'in Kur'an'ı Zâtı Bakımından Araştırma İşlevi	132
1.1.1.1. Telaffuz Keyfiyetiyle İlgili Kıraatler ve Tefsir	132
1.1.1.2. Resm-i Osmânî ve Tefsir	139
1.1.1.3. Bazı Ulûmü'l-Kur'ân Meseleleri ve Tefsir	145
1.1.2. Tefsir'in Kur'an'ı Murad Bakımından Araştırma İşlevi	148
1.1.2.1. Klasik Dönemde Tefsir'in İşlevi	149
1.1.2.1.1. Tefsir'in Murad Araştırması	149
1.1.2.2. Çağdaş Dönemde Tefsir'in İşlevi	167
1.1.2.2.1. Tefsir'in Sadece Aslı Anlamı Tespiti ve Konumu ...	168
1.1.2.2.2. Tefsir'de Yorumlama Yapılması	177
1.1.2.2.3. Tefsir'in Sadece Lafızları Açıklaması ve Bağlam Bilgisi Sunması	184
1.2. TEFSİR'İN İLİŞKİLİ OLDUĞU İLİMLER (İSTİMDÂT) SORUNU	186
1.2.1. Klasik Dönemde Tefsir'in İstimdâdı	188
1.2.1.1. Erken Klasik Dönemde Zikredilen İlimler	189
1.2.1.2. Geç Klasik Dönemde İlimlerin Sistemleştirilmesi	191
1.2.1.3. Tefsir'in İlişkili Olduğu İlimler Hakkında Bazı Mülahazalar	197
1.2.2. Çağdaş Dönemde Tefsir'in İstimdâdı	204
SONUÇ	215
KAYNAKLAR	220
EKLER	245
ÖZ GEÇMİŞ	253

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ana Bilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Tez Türü	: Doktora Tezi
Danışman	: Doç. Dr. Mustafa HOCAOĞLU
Hazırlayan	: Enes BÜYÜK
Yıl	: 2018
Sayfa	: 253

ÖZET

TEFSİR'İN MAHİYETİ SORUNU

(TANIMI, İŞLEVİ VE İLİŞKİLİ OLDUĞU İLİMLER)

Klasik dönemde her bir ilmin tanımının yapılmasına önem verilmiştir. Bir ilmin tanımı, konusunun ne olduğunu, ilmin onu hangi yön(ler)den incelediğini göstermektedir. Tanım özellikle, o ilme yönelen kişilerinin ne öğreneceği ve ne tür bir araştırma yapacağı konusunda da bir tasavvur sunmaktadır. Bir başka açıdan tanım, o ilmin sınırlarını da yansıtacağı için, diğer ilimlerden nasıl ayrıldığını da yansıtmış olacaktır. Bu sebepten klasik dönemde Tefsir için bazı tanımlar yapıldığı ve bu süreçte bazı tartışmaların ortaya çıktığı görülmüştür. Bu tartışmalar, aynı zamanda Tefsir'in mahiyeti hakkında da bazı hususları gündeme getirmiştir. Haliyle Tefsir'in ne olduğu konusundaki yaklaşımlar, onun tanımını şekillendirmiştir. Bu sebeple tezin, birinci bölümünde klasik ve modern dönemde ne tür Tefsir tanımlarının yapıldığı, ne tür tartışmaların yaşandığı tespit edilmiştir. Bu tartışmaların, Tefsir'in mahiyeti hakkında ne tür hususları ortaya çıkardığı belirlenmiştir.

Tanımlardan ortaya çıkardığımız temel sorunları, birinci bölümde tartıştık. Bunlardan biri, Tefsir için 'ilim' tabirinin hakiki anlamda kullanıp kullanılmayacağıdır. İkincisi, Tefsir'in yaptığı araştırmanın kesinlik açısından durumunun ne olduğudur. Üçüncüsü ise, müfessirlere göre murad olgusunun genişliği ve muradın ancak beşerî bir çabayla sınırlı oluşudur.

İkinci bölümün temelde iki başlığı bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Tefsir'in Kur'an'ı hangi yönlerden araştırdığı hakkındadır. Bazı tanımlara göre Tefsir ve Kur'an arasındaki ilişki sadece anlam/murad açısından kurulmaktadır. Bazı tanımlara göre ise iki tür ilişkiden bahsedilmektedir. Bu başlık altında, Tefsir'in Kur'an'ı araştırdığı her iki yön hakkında tespit ve değerlendirmeler yapılmıştır. Tanımların çoğunda, Tefsir'in, Kur'an'ı Allah'ın muradı açısından araştırdığı ifade edilmektedir. Murad araştırmasının iki tür boyutuna dikkat çekilmiş ve özellikle çağdaş dönemdeki tartışmalar incelenmiştir. Bazı yaklaşımlarda Tefsir'in, sadece nüzûl dönemindeki anlamı tespit ettiği ve bu anlamın yorumlanmasının diğer şerî ilimler tarafından yapıldığı iddia edilmektedir. Klasik dönemdeki bazı müfessirlerin, bu yaklaşımı destekleyen değerlendirmeleri bulunmaktadır. Murad araştırmasının ikinci boyutu ise tespit edilen nüzûl dönemindeki anlamın, her yeni dönemde yorumlanmasıdır. Tefsir'e yorumlama işlevi verildiğinde, onun bazı şerî ilimlerle karışma ihtimali ortaya çıkmaktadır. Ancak çağdaş dönemdeki bazı araştırmacılar Tefsir'in bu işlevi bulunduğunu da ileri sürmektedir. Bununla birlikte, bazı klasik tefsirlerde âyetlerin sonraki dönemin sorunları ve yeni bilgiler ışığında yorumlandıklarını tespit ettik. Bu durum, Tefsir'de yorumlama faaliyetinin bulunduğunu göstermektedir. Diğer ilimlerden yararlanılarak sürdürülen yorumlama süreci, bu ilimlerin verilerinin tefsirlerde sadece derlenmesi veya nakledilmesine karşılık gelmemektedir. Müfessirlerin, diğer ilimlerin verilerini kullanarak etkin bir şekilde yorumlarda buldukları örneklerle gösterilmiştir.

Tefsir'in murad araştırması, onun ister istemez diğer ilimlerden yardım almasını gerektirmiştir. Klasik ve modern dönemde müfessir ve araştırmacılar bu ilimleri tespit etmişler ve bazı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Tefsir'in ilişkili olduğu ilimler meselesi, klasik dönemde 'istimdât' sözcüğüyle ifade edilmiştir. Tefsir sürecinde dil ve rivayet ilimleri ortak bir şekilde benimsenirken; Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf, Mantık, Mevhibe ilimleri ile doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin istimdât kapsamında görülmesi müfessirler arasında değişmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mahiyet, Tanım, İşlev, İlimler

Recep Tayyip Erdogan University Graduate School of Social Sciences

Department : Basic Islamic Sciences

Thesis Type : Doctoral Thesis

Supervisor : Assoc. Prof. Dr. Mustafa HOCAOĞLU

Author : Enes BÜYÜK

Year : 2018

Page : 253

ABSTRACT

THE PROBLEM OF TAFSEER'S NATURE

(ITS DEFINITION, FUNCTION AND SCIENCES WHICH IT'S RELATED TO)

It was given importance to describe each sciences in the classical period. Definition of a science demonstrates that what the subject of it is and from which aspects it investigates the subject. In this way a definition presents especially an idea about what someone can learn from it and what kind of research that he can make. From another point of view, definition, because of reflecting the boundaries of the science too, it also reveals how the science is separated from the other sciences. Thus it is seen that some definitions and therefore debates of Tafseer arised in the classical period. At the same time the debates raise some issues about the nature of Tafseer. In other words, approaches about the nature of Tafseer shapes its definition. Therefore, in the first chapter of the thesis, it is shown that what kind of definitions for Tafseer and debates had been made in the classical and contemporary period. It is determined that what kind of issues these discussions reveal about the nature of Tafseer.

In the first section, we argued basic problems that we had found out from the definitions. The first problem is whether the term 'ilm/science' can be used for Tafseer in its real meaning or not. The second is that what is the significance of research in terms of accuracy which Tafseer makes. The third of these problems is

the extensity of ‘intention’ according to exegetes and that ‘intention’ is limited to a human effort.

There are basically two titles in the second chapter. The first one is about the fact that in which aspects Tafseer investigates the Qur’an. According to some definitions, relationship between Tafseer and Qur’an is established in terms of only ‘intention/meaning’. Yet, it had been mentioned that there are to two kinds of relationships in some other definitions. In this chapter, evaluations about both aspects that Tafseer investigates the Qur’an are made. According to the majority of definitions, Tafseer researches the Qur’an in terms of the intention of Allah. In this part, we draw attention to two dimensions of investigating ‘intention’ and especially deal with debates in the contemporary period. In some approaches, it is asserted that Tafseer discovers only the meaning in the revelation (nüzûl) period and this meaning is interpreted by other shar‘î sciences. There are evaluations of some exegetes in the classical period, which support this approach. Second dimension of investigating ‘intention’ is re-interpretating of this meaning in every new period. When the function of interpreting is given to Tafseer, a confusion between Tafseer and shar‘î sciences is occurs. But some scholars in the contemporary period claims that Tafseer has this function. To support this case, we find out that verses are interpreted in the light of matters and new informations arised in the following periods. This case demonstrates that Tafseer has a function of interpretation. Interpretation process carried out by Tafseer by benefiting from the data of other sciences, does not correspond to compilation and transfer of the data of other sciences to the tafseer literature. It is shown with examples that exegetes effectively interprets the verses.

The research of intetion requirs that Tafseer benefits from other sciences. Scholars in the classical and modern period mentioned these sciences and made some evaluations about them. In the classical period, relationship of Tafseer with sciences is expressed with the word of ‘istimdât’. In this process, while the studies of language and narration are adopted in common; that Law (Fıqih), Theology (Kalam), Sufism (Tasavvuf), Logic, Innate Science (Mavhiba), natural and social sciences regarded in the scope of istimdât varies from exegetes to exegetes.

Key Words: Tafseer, Nature, Definition, Function, Sciences

KISALTMALAR

age.	Adı Geçen Eser
a.mlf.	Aynı Müellif
çev.	Çeviren
ed.	Editör
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
haz.	Hazırlayan
HÜİFD	Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İSAM	İslâm Araştırmaları Merkezi
Ktp.	Kütüphane
KURAMER	Kur'an Araştırmaları Merkezi
krş.	Karşılaştı
MÜİFV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
nşr.	Neşreden
No	Numara
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
tsh.	Tashih Eden
thk.	Tahkik eden
t.y.	Basım Tarihi Yok
vd.	Ve diğerleri, ve devamı
y.y.	Basım Yeri Yok

GİRİŞ

İslâmî ilimler bağlamında Tefsir ilmi dendiğinde, temelde Kur'an'ın açıklanması akla gelmektedir. Ancak açıklama sürecinin, dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılmasının, nüzûl dönemiyle nüzûl sonrası dönemdeki durumlarını, mahiyetleri açısından farklı düşünmek gerekmektedir. Nitekim ilâhî bir söz olarak Kur'an'ın, ilk Müslümanların tabii bir yolla bildikleri Arapça gibi bir dilde, yaşadıkları olaylar, tecrübeler ve sorunlar bağlamında vahyedilmiş olması, onlar için temel düzeyde Kur'an'ı anlamının imkânını hazır olarak sunmaktaydı. Dahası Kur'an'ın, nüzûl süreci içerisinde Hz. Peygamber'in bazen sözlü açıklamalarıyla, çoğu zaman da fiilî uygulamalarıyla beyân edildiği bilinmektedir. Vahyin ilk muhatapları olan sahâbîler, böylesi bir imkânla âyetlerdeki emirler, yasaklar ve yönlendirmeler doğrultusunda gerek inanç gerekse de fiilî dünyalarını şekillendirmişlerdir.

Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte ilk Müslümanlar siyasal, sosyal ve kültürel açılardan yeni ve bir o kadar da kompleks tecrübeler yaşamışlardır. Nüzûl sonrasında ilk muhatapların bağlamlarının değişmesi, farklı soru ve sorunlarla karşılaşmaları, doğal olarak düşünce dünyalarını ve olaylara bakışlarını da etkilemiştir. Fetihlerle birlikte Müslümanların sayısının artması, yeni kültürlerle karşılaşılması, haliyle yeni sorunları ve olayları doğurmuştur. Tecrübe edilen olaylar, inanç meselelerinden amelî konulardaki emir ve yasaklara varıncaya değin yeni problemlerin, yaklaşım ve iddiaların da ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bunun yanı sıra insanın içinde yaşadığı bağlamların, kendi aktivitesine dayalı olarak daima değişmesi; dilin gelişmesine, kelimelerin yeni anlamlar kazanmasına veya kullanımının azalmasına da etki etmiştir.

Kur'an nüzûl sürecinde belli bir dili konuşan ve aynı bağlamsal şartları tecrübe eden muhataplara hitap ederken, nüzûl sonrası süreçte artık daima değişen ve gelişen farklı bağlamlardaki muhataplara hitap eder olmuştur. Nüzûlün sona erişini takip eden daha ilk yıllarda yeni sorunların ortaya çıkması, dilin gelişip değişmesi, farklı inanç ve kültürlere mensup insanların müslüman olmasıyla Kur'an'ın muhataplarının sayısının artması, tefsir edilmesi cihetinden Müslümanların Kur'an'la ilişkisini daha da canlı hale getirmiştir.

Buna göre Kur'an'ın doğru bir şekilde tefsir edilmesi faaliyetinin ilk dönemlerden itibaren vücut bulduğu söylenebilir. Nitekim bu durumu, erken döneme ait tefsir çalışmalarının varlığı ile tefsirlerde selef âlimlerinin âyetlerle ilgili açıklamalarının nakledilmesi teyit etmektedir. Çok genel çerçevede Kur'an'ın manalarının açıklanması şeklinde ifade edebileceğimiz tefsir sürecinin erken dönemlere kadar uzanması, meselelerinin, ekollerinin, ricâlinin bulunması ve bu alanda geniş bir literatürün oluşması bir ilim olarak Tefsir'in varlığını ifade etmektedir. Ancak İslâm düşüncesinde ortaya çıkan kelâmî, fikhî veya tasavvufî araştırma, tartışma ve kabuller de Kur'an'ın yorumlanmasına önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Bu tartışmaların yapıldığı alanların, âyetlerin yorumlanmasıyla ilgili katkıları ve tefsirlerde bunlara yer verildiği dikkate alındığında, Tefsir ilminin o ilimlerle ne tür bir ilişkisi olduğu, kendine özgü nasıl bir işlevi bulunduğu ve bir ilim olarak mahiyetinin ne olduğu gibi sorular önem arz etmektedir.

İslâm düşünce geleneğinin özellikle müteahhirîn döneminde, düşünce alanında olduğu gibi ilimlerin mahiyetlerini, tanımlarını ve birbirleriyle ilişkilerini belirleme konusunda önemli teşebbüsler söz konusu olmuştur. Bu gelişme, Tefsir'in mahiyetiyle ilgili sorunları da belirgin hale getirmiştir. Farklı yaklaşım ve sorunları tetikleyen mezkûr gelişmenin temel dinamiklerinden birinin, Mantık ilminin İslâmî ilimler için de bir alet ilmi olarak görülmesi olduğu söylenebilir. Nitekim Mantık ilminin meselelerinin özellikle Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) etkisiyle Müslüman entelektüellerin önemli uğraşlarından biri haline geldiği bilinmektedir.¹

Varlıklara dair küllî kavramlara ulaşma, şeylerin mahiyetinin tasavvuru, mahiyetlerin tariflerle en iyi şekilde düşünülebileceği, tariflerin de belli başlı şartlar taşıdığı gibi hususlar, Mantık ilminin meselelerini oluşturmaktadır. Mantık ilminin geniş ölçekte Müslümanların gündemine girmesi, özellikle de tarif, müdevven ilimlerin tarifleri ve bu ilimlerdeki ıstılahların tanımlanması gibi hususlarda farklı tartışmaların ve yaklaşımların ortaya çıkışına sebep olmuştur.

¹ Gazzâlî öncesinde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Hazm gibi bilginlerin İslâm düşüncesinde Mantık'ın yaygınlaşmasına önemli etkileri bulunmakla birlikte, bu hususta Gazzâlî'nin daha etkili olduğu ifade edilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Hülya Alper, "Mantık ve Dinî İlimler İlişkisinin Tarihsel Gelişimi Üzerine Kısa Bir Tahlil", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013): 58-59, 62-63, vd.

Müteahhir âlimlerin ilim anlayışındaki bu gelişmeyle, ilimlerin tanımlanması sürecinde önceki tanımların revize edildiği, bunlara Mantık'taki tanım şartlarına göre bazı eleştiriler yöneltildiği, şartlara uygun yeni tanımlamalarda bulunduğu görülmektedir.² Özellikle ilimlerin tanımlarının yeniden ele alınması, mahiyetlerini yansıtacak tarzda tanımların revize edilmesi, Tefsir ilmi için de söz konusu olmuştur. Nitekim bazı tefsir mukaddimelerinde Tefsir'in tanımına ve tanımla ilgili mülahazalara yer verilmekte ve bunun üzerinden bir Tefsir tasavvuru sunulmaya çalışılmaktadır.

Temelde *mevzû-mesâil-mebâdî* kavramlarıyla ifade edilen ve bir ilmin konusuna, meselelerine, ilkelerine ve birbirleriyle ilişkilerine dair kabuller³ de ilimlerin mahiyetleriyle ilgili hususları belirlemede önemli bir işleve sahiptir. Bunun neticesi olarak özellikle muteahhirîn döneminde, ilmî eserlerin mukaddimelerinin bu konuları içerecek tarzda kaleme alınması yönünde bir yazım tarzı meydana gelmiştir. Bu dönemin ilim anlayışında âlimler her ilmî çalışmanın giriş kısmında, o ilme yönelen kişilerin, onun mahiyetine dair bir bilinç sahibi olması için mezkûr hususların zikredilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir.⁴ Bu çerçevede eserlerin giriş kısımlarında, kendisiyle meşgul olunacak ilmin efradını cami ağyarını mani tanımına, konusuna, meselelerine, ilkelerine, gayesine, diğer ilimlerle ilişkisine (istimdât), kendine mahsus özelliklerine ve benzeri hususlara yer verilmektedir.⁵ Bu tarz bir telif anlayışını bazı müfessirler de gözetmekte ve tefsir çalışmalarının mukaddimelerinde ilgili hususları, Tefsir ilmiyle ilişkisini kurarak ele almaktadırlar. Buna göre özellikle sonraki süreçte kabul gören ilim

² Detaylı bilgi için bk. A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 19-24, 63-64.

³ Bu konular ve bunlara dayalı ilim anlayışı Yunan felsefesinden tevarüs edilerek öncelikle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürlerce geliştirilmiş ve daha sonra İslâm ilim düşüncesinde yaygınlaşmıştır. Bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 100, vd; İbn Sînâ, *II. Analitikler*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), 19-21, 79-82, 101-115, vd; Ali Tekin, *Varlık ve Akıl, Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 114-133.

⁴ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsû'âtü keşşâfi istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, nşr. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), I, 14-16; II, 1630.

⁵ Bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), I, 130; a.mlf., *el-Hâşiye 'ale'l-mutavvel*, thk. Reşit Arazî (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 39-42; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 14-16; II, 1630-1631.

anlayışının, ilgili kavram ve yaklaşımların Tefsir ilmiyle ilgili bazı tartışmaları meydana getirdiği anlaşılmaktadır.

1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Yukarıda kısaca ifade edildiği üzere müteahhirin dönemi ilim anlayışında ilimlerin mahiyetiyle ilgili yaygınlaşan bazı kabuller dikkate alınarak, Tefsir ilminin mahiyetine dair bazı tartışmalar yapılmıştır. Bir ilmin mahiyetini ve ne olup ne yaptığını kavrama sürecinde ön plana çıkan ilk hususlardan birisi, o ilmin gerekli şartları haiz bir şekilde tanımlanmasıdır. Buna göre bazı müfessirler Tefsir'e bir tanım yapmakta, bazıları önceki tanımlara eleştiriler yöneltmekte, tanımlarda yer alan kayıtlarla neler kastedildiğine dikkat çekmekte ve özellikle Tefsir'in mahiyetini yansıtacak tarzda yeni tanım denemelerinde bulunmaktadır. Bu süreçte bazı müfessirlerin müşterek bir tartışma süreci başlattığı da görülmektedir. Buna göre Tefsir için hangi tanımların yapıldığı ve tanımlarda ne tür kayıtlara yer verildiği gibi sorular önemli olup çalışmada bunların cevabı aranacaktır.

Bazı müfessirlerin, tanımlara yönelttikleri eleştirilerde ön plana çıkan hususlardan biri, Tefsir için *ilim* kavramının kullanılıp kullanılmayacağı meselesidir. Bu sorun doğrudan Tefsir'in ilim olup olmadığı, ilimse nasıl bir ilme karşılık geldiği problemini gündeme getirmektedir. Klasik dönemde bazı müfessirler bu sorunlarla ilgili çeşitli sebeplere binaen farklı yaklaşımlar sergilemektedir. Gelenekte ortaya çıkan bu problem son dönemde dinî ilimlerin mahiyetine dair tartışmalarda da devam etmektedir. Bu bağlamda, Tefsir'in tanımında kullanılan 'ilim' kavramına yönelik eleştiri veya yaklaşımların yanı sıra ileri sürülen gerekçelerin soruşturulması gerekmektedir.

Tefsir'in tanımı ve mahiyeti bağlamında ortaya çıkan temel sorunlardan bir diğeri, Tefsir'in Kur'an'da/âyetlerde kastedilen murad-ı ilâhîyi ne tür bir kesinlik derecesinde tespit edebildiğidir. Bununla irtibatlı olarak murad olgusu ile müfessirin idrak kabiliyeti arasındaki ilişki de sorgulanmaktadır. Bu durum, Tefsir Allah'ın muradını kesin olarak tespit edebilir mi ya da müfessir Allah'ın muradını bütünüyle ortaya çıkarabilir mi, sorularıyla ifade edilebilir. Bu sorulara verilen cevaplar Tefsir'in tanımını şekillendirmektedir. Anlaşılacağı üzere müfessirlerin

Kur'an'a bakışları, buna dayalı olarak tefsir tasavvurları, tanımlarını belirginleştirmektedir. Dolayısıyla bir yandan Tefsir'in mahiyeti gözetilerek tanımlar yapılmakta, diğer yandan da yapılan tanımlar bir Tefsir mahiyeti ortaya koymaktadır. Bu bağlamda müfessirlerin sergiledikleri yaklaşımların tespit edilmesi ve Tefsir'in mahiyetinin incelenmesi çalışmamızın amaçlarından birini oluşturmaktadır.

Klasik ilim anlayışına istinaden Tefsir'in konusu, konusuyla ilişki yönü ve Tefsir'in diğer ilimler karşısındaki konumu da onun mahiyetiyle ilgili önemli meselelerdendir. Tefsir'in, konusuna yaklaşım yönü, onun işlevi meselesiyle ilgilidir. Tefsir'in işlevi, çeşitli açılardan âyetleri soruşturan ilimler karşısında onun kendine özgü faaliyeti ve diğer ilimler karşısındaki konumu gibi hususları içermektedir. Bu konuda özellikle son dönemde daha yoğun tartışmaların olduğu görülmektedir. Tefsir için belirlenecek işleve göre onun, diğer şerî ilimlerden ayrışıp ayrışmadığı da açıklık kazanacaktır. Ayrıca Tefsir'e yüklenen işlev, onun bu süreçte hangi ilimlerle ilişki içerisinde olabileceğini (istimdât) de gündeme getirmektedir. Bu mesele etrafında ortaya çıkan yaklaşımlar, Tefsir'in mahiyetini ortaya koymaya dönük tartışmaları ifade etmektedir.

Kısaca ifade edilecek olursa; çalışmamızda üst başlıkla Tefsir'in mahiyetini, alt başlıklarda onun için ne tür tanımlar teklif edilip tartışmalar yapıldığını, konusuna yaklaşım yönünü, işlevini ve diğer ilimlerle ilişkisini konu edineceğiz. Dikkat çekildiği üzere bu tartışmalar klasik dönemde ortaya çıkmış ve çağdaş dönemde de bazı araştırmacıların katkılarıyla devam ettirilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuyu, alt meseleleriyle birlikte müstakil olarak tez düzeyinde ele alan bir çalışma bulunmamaktadır. Tefsir'in mahiyetiyle ilişkili meseleler ya bazı müfessirlerin görüşleri çerçevesinde incelenmekte ya da farklı konuların araştırıldığı çalışmalarda sınırlı bir çerçevede ele alınmaktadır.

2. Araştırmanın Yöntem ve Kaynakları

Çalışmamızda araştırmayı hedeflediğimiz konu bağlamında gerek klasik gerekse çağdaş dönemde yapılan tartışmaları, *tasvirî* bir yaklaşımla ortaya koyup ardından *tahlil* ve *değerlendirmeye* çalışacağız.

Öncelikle konu hakkında değerlendirme yapan müfessir ve araştırmacıların görüşlerini, *tasvirî* bir şekilde ortaya koymak, bu görüşlerin daha iyi anlaşılmasının zeminini oluşturacaktır. İkinci aşama olarak ifade ettiğimiz *tahlil* sürecinde, müfessir ve araştırmacıların, hangi gerekçelere göre veya hangi kavram ve düşünce geleneğine dayalı olarak yaklaşımlarını ileri sürdüklerini belirlemeye çalışacağız. *Tahlil* aşaması, yaklaşımların hem dayandığı düşünsel arka planı anlama imkânı verecek hem de değerlendirme sürecinin bir ön aşamasını oluşturacaktır. Son olarak *değerlendirme* aşamasında ise imkân ölçüsünde, yaklaşımların hem kendi iç tutarlılıkları hem de diğer yaklaşımlarla benzerliliklerini veya farklılıklarını tespit etmeye gayret edeceğiz.

Özellikle ikinci aşama, yani *tahlil* aşamasının, konuyla ilgili yaklaşımları daha iyi anlamayı mümkün kılacağını ifade ettik. Çalışmamızda inceleneceği üzere Tefsir tanımlarıyla ilgili olarak söz konusu olan yaklaşımlarda klasik *tanım* teorisinin önemi ortaya çıkmaktadır. Özelde kavramlarla genelde de *müdevven ilimlerin* tanımlarıyla ilgili Mantık ilmindeki şartların bilinmesi, tartışmaları ve iyi bir Tefsir tanımının nasıl olması gerektiğini belirginleştirecektir. Diğer bir önemli husus, Tefsir için *ilim* veya *mârifet* kavramının kullanılıp kullanılmayacağı meselesiyle ilgilidir. Klasik dönemde *ilim* ve *mârifet* kavramından ne anlaşıldığının ortaya konulması, Tefsir için özellikle *ilim* kavramının hakiki anlamda kullanılıp kullanılmayacağı yönündeki yaklaşımlara açıklık getirecektir. Ayrıca gelenekte benimsenen ilimlerin mahiyetlerine ilişkin *mevzû-mesâil-mebâdî-meleke* kavramları da ilgili tartışmaların arka planını oluşturmaktadır. Bu konulardaki kabullere göre Tefsir'e *ilim* denmekte veya Tefsir için *ilim* kavramı hakiki anlamda kullanılmamaktadır. Bu sebeple klasik ilim anlayışını, *ilim-mârifet-mevzû-mesâil-mebâdî-meleke-tanım* gibi kavramları, çalışmanın giriş kısmında öncelikle ele almaya çalışacağız. Bu kavramlara dayalı olarak nasıl bir ilim anlayışının benimsendiğini ve bu konularda ne tür farklı yaklaşımlar olduğunu tespit etmek, Tefsir'in hem tanımına hem ilmiliği meselesine hem de konu ve işlevinin belirlenmesine önemli ölçüde katkı sağlayacaktır. Bu meyanda ilgili kavramlara, sadece konumuzla irtibatlı olduğu kadarıyla temas edeceğiz.

Sergilenen yaklaşımların tahlili için, arka plandaki kavramsal veya düşünsel malumatın dikkate alınması, aynı zamanda *değerlendirme* aşaması için

de önemli ölçüde katkı sağlayacaktır. Nitekim klasik ilim anlayışında farklı yaklaşımların bulunduğu tespit edilmesi, bu yaklaşımlardan sadece birini dikkate alarak ileri sürülen bir iddianın tartışılabilir olacağını veya mutlak doğruluk iddiasının geçerli olmayacağını gösterecektir. Dahası konu hakkında farklı bir bakış açısının sunulma imkânını doğuracaktır. Bu durumun önemi, çalışmada özellikle Tefsir'in ilmiliği sorununun ele alındığı kısımda daha bariz bir şekilde kendini hissettirmektedir.

Bu sebeple giriş bölümünde çalışmamıza bir ön bilgi olması açısından, ilgili kavramlara ve ilim anlayışına yer vereceğiz. Burada anlamları tespit edilen kavramlar ve bu bağlamdaki yaklaşımlar, çalışmanın ilgili bölümlerindeki tahlil ve değerlendirme süreçlerinde kullanılacaktır.

Çalışmada bazı problemleri ele alırken klasik ve çağdaş dönem ayrımının yapıldığı görülecektir. Mezkûr ayırım, daha çok zamansal bir ayrıma karşılık gelmekte ve temelde XIX. yüzyıl öncesi ve sonrasını ifade etmektedir. Hiç şüphesiz her iki dönemin kendi hususiyetleri ve iç dinamikleri farklılaşmaktadır. Ancak çalışmada bu ayrımla her iki dönem, bütünüyle birbirlerinin karşısına konuşturılmamakta, her yönleriyle farklı gerekçe ve dinamiklere sahip oldukları iddia edilmemektedir. Nitekim çalışmada hem klasik hem de çağdaş dönemde aynı konu hakkında bazen benzer kabullerin var olduğu bazen de farklı tasavvurların bulunduğu görülecektir. Bununla birlikte her iki ayrımı yaparken, bir dönemde söz konusu olan gerekçe ve kabullerin, o dönemin tamamı ve tüm müfessirleri/araştırmacıları için kesin bir biçimde geçerli olduğu da varsayılmamaktadır. Zira klasik dönemin de kendi içinde, çeşitli gerekçelere göre tasnifleri yapılabilmektedir. Bu sebeple çalışmada ayrıca, klasik dönem için yapılan erken (mütekaddimîn/öncekiler) ve geç (müteahhirîn/sonrakiler) klasik dönem şeklindeki ayrımlar da dikkate alınacaktır. Geç klasik dönemi genel olarak hicri V. asır sonrası için kullanacağız.

Araştıracığımız konuyu ve ilgili meseleleri temelde iki ayrı bölümde ele almayı uygun bulmaktayız. Birinci bölümün konusu Tefsir'in tanımı ve tanımlardan ortaya çıkan bazı sorunlardır. Kaynaklara bakıldığında müfessirler Tefsir'in mahiyetini, öncelikle tanım problemi bağlamında gündeme

getirmişlerdir. Mahiyetin tanımla bilinebilir olduğu kabul edildiğinden, tanım tartışmalarında Tefsir'in çeşitli problemleri gündeme getirilmiştir. Bu sebeple öncelikle tanımlar ve bu bağlamdaki tartışmalar tespit edilmeye çalışılacaktır. Klasik dönemde görebildiğimiz kadarıyla, ortak özellikler taşımakla birlikte Tefsir için birçok tanım yapılmıştır. Sahip oldukları ortak özellikler tanımların kategorize edilmesine imkân vermektedir. Bu sebeple her bir tanıma ayrı ayrı yer vermek yerine bazı temel özelliklerini dikkate alarak tanımları gruplandırmak uygun olacaktır. Benzerlikleri veya farklılıkları göz önünde bulundurduğumuzda tanımların dört grupta toplanması mümkündür. a) İlk gruptakiler genel tanımlar olarak görülebilir. Bunlar, klasik Mantıktaki tanım şartlarının pek gözetilmediği tanımlardır. b) İkinci gruptakiler daha çok rivayetle yapılan araştırmaları ön plana çıkaran rivayet temelli tanımlardır. c) Üçüncü grupta bulunanlar ise ikincinin aksine salt dirayet vurgusunu içeren tanımlardır. d) Son gruba dâhil edilecek tanımların daha kuşatıcı olduğu, tanım şartlarına mümkün mertebe riayet edilerek yapıldığı ve hem rivayet hem de dirayet bütünlüğünü taşıdığı söylenebilir.

Her grupta öne çıkan bazı tanımlara yer vereceğiz. Yer verilen tanımlar bağlamında yapılan değerlendirmeler, gruba dâhil olan diğer tanımlar için de geçerli olacağından, diğer tanımlara dipnotlarda işaret edeceğiz. Tümüünün görülebilmesi için de çalışmanın sonuna tespit edebildiğimiz her bir tanımları kronolojik olarak ekleyeceğiz. Tanımlar bağlamında ortaya çıkan ve detaylı bir şekilde ele alınmayı gerektiren üç temel sorun da birinci bölümün konularını oluşturmaktadır. Bu meselelerin birincisi, Tefsir'in hakiki anlamda ilim olup olmadığı; ikincisi, Tefsir'in verilerinin ne derece kesinlik içerdiği; üçüncüsü de tefsir faaliyetinin neden beşeri çabaya bağlı olduğu hakkındadır.

İkinci bölümde, Tefsir'in konusu ve konusuyla ilişki yönünü ele alacağız. Bu meseleyi Tefsir'in işlevi başlığı altında inceleyeceğiz. Burada öne çıkan hususlardan biri de Tefsir'in, Kur'an'ı anlamı dışında, muhtelif yönleriyle de ele alıp almayacağı yönündedir. Bu meseledeki tartışma her ne kadar tanımlardan ortaya çıksa da Tefsir'in işleviyle irtibatlı olduğundan, onun ikinci bölümde incelenmesi uygundur. İşlev kapsamında ikinci konu, Tefsir'in Kur'an'a anlam/murad yönüyle yaklaşmasıdır. Mesele hem klasik tefsirlerdeki örnekler üzerinden hem de çağdaş dönemdeki ilgili tartışmalardan hareketle işlenecektir.

İkinci bölümün bir diğer üst başlığı da Tefsir'in ilişkili olduğu ilimler (istimdât) meselesidir. Bu da doğrudan Tefsir'in işleviyle ilgili olduğundan, araştırmamıza dâhil olmaktadır. Nitekim Tefsir'in işlevinin ne olduğuna ilişkin kabul, onun hangi ilimlerle ilişkisi bulunduğunu da belirlemektedir. Bu bağlamda öncelikle klasik dönemdeki müfessirlerin tespit edebildiğimiz örnek ve görüşlerine, daha sonra çağdaş dönemdeki tartışmalara temas edeceğiz.

Buna göre inceleyeceğimiz konunun kaynaklarını üç farklı kategoriye ayırabiliriz. 1) İlk kategoride tasvirî bir şekilde ortaya koyacağımız görüşlerin bulunduğu çalışmalar yer almaktadır. Bunlar; a) Tefsir mukaddimleri, b) Tefsir usûlü ve ansiklopedik ulûmü'l-Kur'ân eserleri, c) Bazı tefsirler ve tefsir şerhleri, d) İlimler tasnifi literatürü ve e) Çağdaş çalışmalarıdır.

Müfessirlerin, Tefsir'in gerek tanımıyla gerek mahiyetiyle ilgili görüşlerine bazı tefsir mukaddimelerinde yer verdikleri görülmektedir. Erken dönemden itibaren görebildiğimiz tüm tefsir mukaddimelerini inceledik. Tefsirlerinin mukaddimelerinde konuya doğrudan ve daha çok temas edenler, Ebû Hayyân (ö. 745/1344), Molla Fenârî (ö. 834/1431), Musannifek (ö. 875/1470) ve İbn Âşûr'dur (ö. 1973). Ayrıca konuya dair Tûfi (ö. 716/1316) ve Kâfiyecî'nin (ö. 879/1474) Tefsir usûlüne, Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) de Kur'an ilimlerine dair eserleri önemli çalışmalarıdır. Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) kaleme aldığı *el-Keşşâf* tefsirine yazılan bazı şerhler, Tefsir'in tanımı ve mahiyeti hakkında dikkat çekici tartışmalar içermektedir. Yine Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-tenzîl*'ine yapılan bazı şerhlerde de Tefsir'in ilişkili olduğu (istimdât) ilimler, konumu ve tanımı hakkında bilgiler bulunmaktadır. Özellikle Tefsir tanımlarının bulunabildiği önemli eserler, ilimler tasnifi literatürüne aittir. Başta Molla Lutfi'nin (ö. 900/1495), Taşköprülüzâde'nin (ö. 968/1561), Beyzâvî'nin ve diğer bazı müelliflerin bu kapsamdaki eserlerinde Tefsir tanımları bulunmaktadır.

Tefsir'in özellikle işleviyle ilgili kısımlarda tefsir örneklerine yer verirken rivayet ve dirayet ağırlıklı tefsirleri dikkate aldık. Her iki literatürde daha çok ön plana çıktıkları için Ferrâ (ö. 207/822), Zeccâc (ö. 311/923), Taberî (ö. 310/923), Tûsî (ö. 460-1067), İbn Atıyye (ö. 541/1147), İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Kurtubî (ö. 671/1273), Râzî (ö. 606/1210), İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Şevkânî'nin (ö.

1250/1834) tefsirlerine öncelik verdik. Çalışmamıza kaynaklık eden çağdaş dönemdeki araştırmacıların çalışmalarında ise daha ziyade Tefsir ilminin işlevi, sınırları ve diğer ilimler karşısındaki konumu hakkında tartışmalar yapılmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla Mehmet Paçacı'nın ilgili çalışmaları çağdaş dönemdeki yaklaşımların hem öncüsü hem de en geniş kapsamlısıdır. Nitekim o, tebliğ veya makale düzeyinde birçok çalışmada bu konulara temas etmiştir. Konuya dair onun yaklaşımlarının diğer ilgili çalışmalara etki ettiği de görülmektedir.

2) Çalışmamızda dikkate aldığımız ikinci tür kaynaklar, tezin giriş kısmında ön bilgi olarak sunacağımız kavramlarla ilgilidir. Burada daha çok ıstılah/terim sözlükleri dikkate alınacaktır. Bunlar arasında özellikle Cürçânî (ö. 816/1413) ve Tehânevî (ö. 1158/1745'ten sonra) gibi âlimlerin sözlükleri bulunmaktadır. Yine Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-zunûn*'u ile Kannevcî'nin (ö. 1307/1890) *Ebcedü'l-'ulûm*'unun giriş kısımları klasik ilim anlayışı ve ilgili kavramlar hakkında önemli bilgiler içermektedir. Bu kavramların öncelikle işlenmesi ve anlaşılması konusunda Türkçe'de yapılan iki çalışmanın da tezimize önemli ölçüde katkı sağladığı ifade edilmelidir. Bunlar, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gâyesi* adlı çalışma ile *Molla Fenari'nin Aynu'l-Ayan Adlı Tefsirinin Mukaddimesi -Tahlil ve Değerlendirme-* başlıklı tezin giriş kısımlarıdır.

3) Daha ziyade tahlil ve değerlendirme aşamalarında dikkate alacağımız üçüncü tür kaynaklar, Usul ve Kelâm ilimlerine ait literatürde bulunmaktadır. Tefsir'in, muradı soruştururken ortaya koyduğu bilginin katîlik-zannîlik açısından değerine ilişkin tartışmalar, tefsir eserlerinden ziyade Usul'e ve Kelâm'a dair çalışmalarda bulunmaktadır. Burada özellikle Usul'de Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü ile Fenârî'nin *Fusûlü'l-bedâyi*'sini; Kelâm'da da Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd*'ini, Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) bazı eserlerini, Râzî'nin *el-Erba'in*'ini, Cürçânî'nin *Şerhu'l-evâkıf*'ını daha çok dikkate alacağız. Nitekim isimleri zikredilen müellifler Usul'de veya Kelâm'da bağlı buldukları düşünce geleneğinin ya kurucusu veya sistemleştiricisi ya da ilgili düşünce geleneğinin sonraki dönem önemli temsilcileridir. Bahsi geçen eserler her yönüyle değil, daha ziyade konumuzla ilgili meselelerde çalışmamıza kaynaklık edecektir.

3. Kavramsal Çerçeve

Bu başlık altında çalışmamız için önemli olan bazı kavramlara yer verilecektir. Bunlar içerisinde öncelikle ilim ve mârifet sözcüklerini inceleyeceğiz. Her ikisinin sözlük ve terim anlamlarını dikkate alarak aralarındaki farkları gösterecek ve özellikle, Tefsir tanımları bağlamında müfessirler tarafından kullanılan ‘ilim’ ve ‘mârifet’ kelimeleriyle nelerin kastedildiğini açıklayacağız.⁶ Her ne kadar Arapça’da ‘ilim’ ve ‘mârifet/irfan’ kelimelerinin eşanlamlı kullanımları⁷ olsa da aralarında farklılıklar bulunmaktadır.⁸

3.1. İlim

İslâm düşünce tarihinde önemli sözcüklerden biri olması hasebiyle, özellikle kavram sözlüklerinde ‘ilim’ kelimesinin dilsel ve ıstılahî anlamları üzerinde detaylı olarak durulmaktadır. Bu tanımlardan bazıları doğrudan konumuzla ilgilidir. Buna göre ‘ilim’;

- a) Tasavvur veya tasdik⁹ olsun ya da kesinlik içersin veya içermesin, mutlak idraktır.¹⁰
- b) Kesin olsun veya olmasın mutlak tasdiktir.

⁶ Terimleri ele alışıımız ancak bu çerçeveye sınırlı olacağından, Kelâm ve Felsefe’de farklı gerekçelerle ve epistemolojik açıdan uzun uzadıya ele alınan ‘ilim’ kelimesinin mahiyetine yönelik tartışmalar ve ‘mârifet’ kelimesine yönelik dilbilim ve tasavvuf literatüründeki değerlendirmeler, konumuzun dışında kalacaktır. Ayrıca, bu terimlerin ve türevlerinin Kur’an ve hadislerdeki kullanımları ile bunların İslâm düşünce tarihindeki gelişimlerine de değinilmeyecektir. Bu hususlara dair ayrıntılı bilgi için bk. Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1220-1229; 1583-1591; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn ‘an esmâi’l-kütüb ve’l-fünûn* (Beirut: Daru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, t.y.), I, 3-5; Mecdüddîn Muhammed b. Yakub el-Firûzâbâdî, *Besâiru zevi’t-temyiz*, thk. Muhammed Ali en-Neccar (Kahire, 1992), IV, 51; İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında* (İstanbul: İz Yayınları, 2012), 69-89.

⁷ Seyyid Muhammed Mürtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, thk. İbrahim et-Terzî (Kuveyt, 2000), XXXIII, 126.

⁸ Bu farklılık Türkçe’de de söz konusudur. Dilimizde hem ‘ilim’ hem de ‘mârifet’ kelimesini ‘bilmek’ sözcüğüyle karşılıyorsak da ‘tanımak’ kelimesini yalnızca ‘mârifet’ ile ifade etmekteyiz. Bk. İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001), 210

⁹ Tasavvur; Hakkında olumlu veya olumsuz herhangi bir hüküm vermeksizin bir şeyin zihinde ortaya çıkmasıdır. Tasdik ise o şeyin olumlu veya olumsuz bir hükümle zihinde hâsıl olmasıdır. Bk. Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî, *et-Ta’rifât* (Müessesetü’l-Hüsnâ, 2006), 15, 39.

¹⁰ İdrak: Bir şeyi olduğu gibi kuşatmak olup, nefis-i nâtika nezdinde o şeyin suretinin hâsıl olmasıdır. Aynı şekilde idrâk, herhangi bir olumlu veya olumsuz hüküm içermeksizin bir şeyin hakikatinin zihindeki temsilidir. Bk. Cürçânî, *et-Ta’rifât*, 15.

c) Tasavvuru ve kesinliği mutlak olarak içeren şeydir. Bu durumda ilim, bazen mutlak olarak bir şeyin zihinde hasıl olan suretini (tasavvur), bazen mutlak olarak onun kesinliğini ifade etmekte, bazen de mutlak olarak hem tasavvuru hem de kesinliği içermektedir.

d) İçerik (mefhûm) ya da hüküm açısından tümeli (külli)¹¹ ve bileşik olanı (mürekkeb)¹² idrak etmektir.

e) Delilleriyle meseleleri idrak etmektir.

f) İspatlanmış (müdellel) meselelerin bizzat kendisidir.

g) Meseleleri idrak etmekten hasıl olan melekedir.¹³

Bu tanımlarda genel olarak ‘ilim’ terimi daha umumi ve yargı içerikli özellikleriyle ön plana çıkmaktadır. Şöyle ki hüküm içermek (tasdik), cüzlerin kendilerini değil de onların bir araya gelerek oluşturdukları bileşimin (mürekkeb) manasını idrak etmek ya da ortak mahiyetlere sahip tek tek fertleri bilmek yerine bunların tamamını karşılayan üst kavramlara (külli) sahip olmak, ilmin karşılıkları olmaktadır. Yine ‘ilim’ teriminden; meselelerin bizzat kendisi (malumat), bir bilgiyi dayandığı delilleriyle bilmek ve meleke kesbetmek gibi hususlar da anlaşılmaktadır.

3.2. Mârifet

‘İlim’le irtibatlı olması hasebiyle hakkında önemli değerlendirmeler bulunan sözcüklerden biri de ‘mârifet’dir. Kaynaklara bakıldığında, ‘mârifet’in ‘ilim’ kavramıyla mukayese edilerek değerlendirildiği görülmektedir. Bu mukayeselerde mârifete yüklenen anlamları şöyle belirginleştirebiliriz. ‘Mârifet’:

a) Bir şeyin zihinde veya nefiste suretini tasavvur etmektir.

¹¹ Külli: Bir şeyin salt manasını düşünmeyi ve onun, ilgili diğer fertler arasında ortak olmasını engellemeyen lafızdır. Örneğin, ‘insan’ lafzı düşünüldüğünde bu, onun kapsamına giren tüm fertler için kullanılır. Kadın olsun erke olsun, ya da çeşitli özelliklere veya isimlere sahip olsun tüm insanlar bu külli lafzın kapsamına girmektedir. Detaylı bilgi için bk. Ebü’l-Bekâ el-Kefevî, *el-Küllîyyât* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1998), 745.

¹² Mürekkeb: Bitişik lafızdan meydana gelip onun bir cüzü, kendisiyle kastedilen mananın bir cüzüne tekabül eden şeydir. Mesela “Zeyd ayaktadır.” cümlesi iki kelimededen oluşmuş bir mürekkeb lafız olup ‘Zeyd’ ve ‘ayakta’ kelimeleri bu mürekkebin bir cüzünü oluşturmakta ve onunla kastedilen mananın birer kısmına karşılık gelmektedir. Detaylı bilgi için bk. Cürçânî, *et-Ta’rifât*, 115-116.

¹³ Diğer tarifler ve detaylı bilgi için bk. Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1219, Ebü’l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, 616.

b) Bilfiil veya bilkuvve halinde parçası bulunmayan -nokta gibi- basit bir şeyi idrak etmektir.

c) Mefhûm veya hüküm şeklinde olsun, cüz'î bir şeyi kavramaktır.¹⁴

Bu tanımlarda bir şeyin tasavvuru, basitin ve cüz'înin idrak edilmesi, 'mârifet'in kavramsal alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Buna göre 'mârifet'; herhangi bir yargı taşımaksızın bir şeyin sadece zihinde hasıl olmasını (tasavvur), bileşik olmanın zıttı olan basitin ve tek tek fertlerin (cüz'î) idrakini ifade etmektedir. Buna karşın 'ilim' ise bir şeyin sıfatlarını ve onun bu sıfatlarla olan ilişkisini tasdikî olarak ortaya koymayı içermektedir.¹⁵ Bir diğer açıdan 'mârifet', cüz'îyi idrak iken; 'ilim' küllîyi ve mürekkebi idrak etmeyi karşılamaktadır. Dolayısıyla 'mârifet' tasavvur etme, cüz'înin ve basitin idraki; 'ilim' ise tasdik etme, küllînin ve mürekkebin idraki olmaktadır.

Böylece yukarıdaki tespitlerden hareketle müfessirlerin, "Tefsir ilimdir" ya da "Tefsir ilim değildir; mârifettir" ifadeleriyle neleri kastettikleri daha iyi anlaşılabilir hale gelmektedir. Aynı şekilde, Tefsir'in tanımlarında geçen 'ilmun yu'rafu bihi' ifadesindeki 'ilim' ve 'yu'rafu' kelimeleriyle neye işaret edildiği de belirginleşmektedir. Buna göre 'ilim' kelimesi, tasdikî içerecek şekilde cüz'î meselelerin küllî olarak idrâk edilmesini; 'yu'rafu' fiili ise, ilgili ilmin cüz'î meselelerini ve bunların bilinmesini ifade etmektedir. Bu hususa tanımlar kısmında tekrar döneceğiz.

3.3. Müdevven İlim

Konumuzla ilgili önemli ıstıhlardan biri de 'müdevven ilim' tabiridir. İslâm düşünce ve ilim tarihinde farklı konuları ve bunlarla ilgili meseleleri araştırma konusu edinen çeşitli ilimler geliştirilmiştir. Bu çerçevede Sarf, Nahiv, Usul, Kelâm gibi ilimlere müdevven ilim denmektedir.¹⁶ Bu tabir özellikle Tefsir'in bir müdevven ilim olarak görülüp görülmemesi, müdevven ilim olduğu düşünüldüğünde bunun keyfiyeti hususunda önem arz etmektedir.

¹⁴ Diğer tanımlar ve detaylı bilgi için bk. Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1583-1586, Fîrûzâbâdî, *Besâir*, IV, 49-50.

¹⁵ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, IV, 49-50.

¹⁶ Bk. Tehânevî, *Keşşâf*, I, 3.

‘Müdevven ilim’ tabiri hangi ilimler için kullanılmaktadır ve bir disiplinin müdevven ilim olarak görülmesinin şartları nelerdir? İlim kavramının yukarıda aktardığımız bazı tanımlarının müdevven ilimle eşanlamlı olduğu ifade edilmektedir.¹⁷ Tekrar hatırlanacak olursa bu tanımlar arasında ‘ilim’in:

- a) Meseleleri delilleriyle idrak etmek,
- b) İspatlanmış meselelerin bizzat kendisi,
- c) Kişide hasıl olan meleke olduğu zikredilmişti.

Buna göre ‘müdevven ilim’ kavramı bazen meselelerin kendisini, bazen meselelerin deliller ve kaidelerle tasdikini, bazen de tasdik sürecinde elde edilen melekeyi ifade etmektedir. Bu şartları sağlayan disiplinlerin müdevven ilim olarak görüldüğü söylenebilir.

Ancak ‘müdevven ilim’ tabirine yer veren çalışmalara bakıldığında müdevven ilimlerin (Fıkıh ilmi, Kelâm ilmi gibi) isimlerindeki ‘ilim’ kavramının kapsamı hususunda âlimler arasında farklı kanaatlerin bulunduğu görülmektedir. Örneğin, bazı âlimler, bir kişinin âlim sayılabilmesi için onun ilgili meseleleri delilleriyle bilmesinin şart olmadığını düşünmektedir. Onlar, ‘ilm’i, meselelerden ibaret olarak gördükleri için, bu meselelerin bizzat kendisini ilim saymaktadırlar. Buna karşın bazı âlimlere göre ise meseleleri delilleriyle bilmek şart olup, şayet delilsiz olarak bilirse, o kişi âlim değil hâkî (hikâye eden) olmaktadır. Buna göre ilmi, meseleleri delilleriyle bilmekten ibaret sayanlar, sadece meseleleri bilmeyi bir tür hikâye etme olarak görmektedirler.¹⁸

Her iki yaklaşıma bir örnek üzerinden bakılacak olursa birisi, “Falan ilmi yazdım veya dinledim ya da o ilim sekiz bölüme hasredilmiştir” dediğinde, bu sözde kullanılan ‘ilim’ terimi iki şekilde anlaşılabilir. Birincisine göre kişi, meselelerin bizzat kendisini ilim olarak düşünmekte ve esasında yazıya döktüğü meseleleri ilim olarak ifade etmektedir. Buna karşın ikinci bir ihtimal olarak, kişinin, delillerle tasdik edilen meselelerin idrak edilmesini kastetmesi de mümkündür. Çünkü bilginin (malum) tedvini, meselelerin delillerle tasdik

¹⁷ Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1219.

¹⁸ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 3.

edilmesinden, yani ilimden sonra gerçekleşmektedir.¹⁹ Söz konusu o ilim de daha sonra yazıya geçirilmişse, bu durumun tasdik sürecinden sonraki aşamayı ifade ettiği söylenebilir.

Kısaca ifade edilecek olursa, bazı âlimlere göre, meseleleri olan bir disiplin, sahip olduğu bizzat o meselelere nazaran müdevven ilim olabilmekte ve bunların müdellel olarak bilinmesi her zaman şart koşulmamaktadır. Diğer bazı âlimlere göre ise müdevven ilimlerdeki ‘ilim’ kavramı, meselelerden ziyade meselelerin dayandığı kaideleri bilmeyi, daha doğrusu delilleriyle kaidelerin kendisini idrak etmeyi ve bu kaidelerle sürekli meşguliyet neticesinde kişide hâsıl olan melekeyi ifade etmektedir. Bir kişi meselelerin müdellel kaidelerini taklit yoluyla dahi bilse, âlim değil hâkî (hikâye eden) olmaktadır. Meselelerin, kaide ve asılların altına dizilerek tahkik ve tasdik edildikleri düşünüldüğünden, bir ilmi bilmek; meselelerin dayalı olduğu müdellel kaideleri bilmek demektir. Onlara göre müdevven ilimlerin isimlerindeki ‘ilim’ kavramı, bazen delilleriyle usul veya kaideleri bilmek, bazen de bu kaidelerle uzun alıştırmalar neticesinde elde edilen meleke anlamındadır.²⁰ Mesela, Meânî ilminin tanımında geçen ilim kavramıyla Teftâzânî (ö. 792/1390), hem melekenin hem de usul ve kaidelerin kastedilmiş olabileceğini ifade etmektedir.²¹

İkinci tavrı sergileyen âlimler nazarında eğer bir ilmin kaide ve asılları varsa ve meseleler de bu kaidelerce soruşturuluyorsa, müdevven ilmin tanımında yer alan ilim kavramı hakiki anlamda²² kullanılmış olmaktadır. Böyle bir ilmi bilen kişi de hâkî (hikâye eden) değil, âlim sayılacaktır. İlerleyen kısımlarda

¹⁹ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 3.

²⁰ Bk. Tehânevî, *Keşşâf*, I, 4.

²¹ Cürçânî kavramın ayrıca idrak anlamında olmasının cevazını dile getirmektedir. Bk. Sa’düddin Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, *el-Mutavvel şerhu telhîsi miiftâhi’l-’ulûm ve ma’ahü hâşiyetü’s-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî*, thk. Ahmed İzzu İnaye (Beyrut: Daru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 2004), 137.

²² ‘Hakiki anlamda’ vurgusu ilim teriminin, yukarıda ifade edilen ikinci yaklaşıma uygun kullanıldığında, mecazî anlamda olmadığını ifade etmektedir. Yani müdevven ilimlerin tanımlarında yer alan ‘ilim’ terimiyle, o ilmin meselelerinin tasdik edildiği kaidelerin bilinmesi ve kişinin bir meleke kazanması kastediliyorsa, ‘ilim’ terimi burada hakiki anlamda kullanılmış olmaktadır. Eğer o ilimde meselelerin kaidelere dayalı olarak soruşturulması söz konusu değilse ya da o ilim sadece bir malumattan ibaretse, onun tanımında kullanılan ilim tabiri, mecazî anlamda kullanılmış olmaktadır. Nitekim klasik dönemde ‘tesamuh’ teriminin, mecazî bir anlam ifade ettiği belirtilmektedir. Bk. Tehânevî, *Keşşâf*, I, 427.

Tefsir'in ilim olup olmadığı hususundaki tartışmalarda atıf yapacağımız bu mülâhazalar, konuya ışık tutması açısından önemlidir.

Müdevven ilimlerin tanımlarındaki ilim kavramının hangi anlama geldiğine ilişkin bu değerlendirmelerden sonra, bir de müdevven ilimleri oluşturan unsurlardan bahsetmek yerinde olacaktır. Bu ilimlerin her birinde mutlaka şu üç hususun bulunması gerektiği söylenmiştir: Mevzû, mesâil ve mebâdî. Müdevven ilimlerin kısımları her ne kadar bu şekilde tasnif edilse de bu ayrımın itibarî olduğu, esasında her ilmin hakikatının sadece meselelerinden ibaret olduğu ifade edilmektedir. Mebâdî ve mevzunun onun cüzlerinden sayılmasının sebebi, onların ilimde asıl hedeflenen meselelerle sıkı bağlantılarının olmasından dolayıdır.²³ Şimdi bu başlıkta geçen mevzû, mesâil, mebâdî ve meleke kavramlarına daha detaylı bakalım.

3.3.1. Mevzû

İlimlerin kendilerine mahsus soruşturdukları konuları ve bu konular etrafında oluşan meseleleri bulunmaktadır. Her ilmin kendine has bir konusu olması, müdevven ilmin gerektirdiği bir husus olup, klasik literatürde bu konular 'mevzû' terimiyle ifade edilmektedir. Tehânevî'nin aktardığına göre 'mevzû' şöyle tarif edilmektedir: "Bir ilmin mevzûsu; zâtî arazlarının araştırıldığı (bahs) şeydir."²⁴ Tanımda geçen 'bahs' kelimesinin anlamı, zâtî arazlarını ilmin konusu (mevzû) için ispat etmektir.²⁵ Zâtî araz terkipteki 'zâtî' kelimesi; bir şeyin kendisi, mahiyeti veya mahiyetinin bir cüzü olan şey demektir.²⁶ Araz ise cevherin zıddı olup bir şeye sonradan dâhil olan anlamına gelmektedir. Buna göre zâtî arazlar bir şeye; o şeyin zâtıyla ilgili olmaları açısından eklenen şeylerdir.²⁷ İlimlerde söz konusu olan şey, onların konusu (mevzû) için, ilgili olan zâtî arazların ispat edilmesidir. Örneğin, Tefsir ilminin konusunun Kur'an olduğu düşünüldüğünde, onun i'câz özelliği, yedi harf üzere inmesi gibi durumlar, zâtî arazlar olarak bu ilim içerisinde araştırılır.

²³ Bk. Tehânevî, *Keşşâf*, I, 7; Kâtib Çelebi, *Keşfü 'z-zunûn*, I, 6.

²⁴ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 7.

²⁵ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 309.

²⁶ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 818-819.

²⁷ Bk. Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1175-1176; Kâtib Çelebi, *Keşfü 'z-zunûn*, I, 7.

Âlimler ilimlerin, bazen amaçları bazen de konuları itibariyle tanımlandığını belirtmektedir. Özellikle dikkate aldıkları konular açısından bakıldığında, her ilmin kendine mahsus bir konusu bulunmaktadır. İlimler konuları itibariyle birbirlerinden ayrıştırıldıkları gibi, bazen bir konu diğer ilimlerle ortaklık oluşturduğunda, ilgili ilimlerin o konuyu hangi yönden (haysiyet) ele aldığı da tanıma ayrıca kayıt getirilerek belirtilmektedir.²⁸

Nitekim aynı konuyu araştıran her ilim, onu belli bir yönden ele almakta ve bu süreçte meseleler arasında kurulan ortak bir bağ gözetmektedir. İnsanların anlamaya çalıştığı varlıkların ve ilgili meselelerin kendilerine has özellikleri bulunmakta ve bu varlıklar dış dünyada bağımsız bir şekilde durmaktadır. Farklı mahiyetlere ve hallere sahip olan bu varlıklardan biri, belli bir ilmin araştırma konusu haline getirildiğinde, onunla ilgili tüm meseleler, aralarında bir birlik yönü gözetilerek araştırılmaktadır. Bu meseleleri birbiriyle irtibatlı hale getiren, bu vesileyle ortak yönlerini ifade eden olguya meselelerin ‘birlik yönü’ (cihet-i vahde) denmektedir. İtibarî olarak tesis edilen birlik yönüyle, sınırsız sayıda olan ve birbirlerinden bağımsız olarak duran dağınık meseleler, zincirin halkaları gibi birbirlerine bağlanmış olmakta ve tek bir ilim altında kayda geçirilebilmektedir. Dağınıklık ve çokluk oluşturan meseleleri bir araya getiren bu ‘birlik yönü’ (ciheti vahde) bir ilmin konusu olmaktadır.²⁹ Bir konunun çeşitli ilimler tarafından araştırılabildiği dikkate alındığında ise³⁰ ilmin o konuya yaklaşım yönünün (haysiyet), daha hususî olarak, meseleler arasında ortaklığın gözetilmesine imkân veren birlik yönü olduğu da söylenebilir. Buna göre bir ilimde çeşitli meseleleri bir araya getiren şeyin, nihayetinde o ilmin konusuna yaklaşım yönü olduğu ifade edilebilir.

Herhangi bir ilme talip olan kişinin, o ilmin meselelerini araştırırken onların arasındaki bu birliğe dikkat etmesi, ona uygun araştırmasını sürdürmesi ve

²⁸ Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 6-7. Birden çok ilmin niçin ortaya çıktığı ve her birinin neden ayrı ayrı konuları ele aldığı sorularının detaylı cevabı için bk. Cürcânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, I, 134, 136; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 7.

²⁹ Bk. Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 52-53.

³⁰ Bir ilmin konusunun hem birden çok olması hem de bir konunun birden çok ilmin konusu olup olmaması meselesi ve buna ilişkin ortaya çıkan veya çıkması muhtemel problemler ulema arasında tartışılmıştır. Detaylı bilgi için bk. Tehânevî, *Keşşâf*, I, 10-11; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 8-9; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 54-58.

bu konuda bir bilinç kazanması gerekir. Böylelikle o, ilimde konusuna ve onun ele alınış yönüne (haysiyet) uygun araştırma yapmış olur. İlimin konusuna, haysiyeti gereğince bu konunun araştırılmasına ve birlik yönüne (cihet-i vahde) dikkat edilmediğinde, ilmin hem konusundan uzaklaşılması hem de meselelerinin belirsiz bir temelde soruşturulması, böylelikle de o ilimle hedeflenen istifade ve gayeye erişilememesi gibi sonuçların doğması kaçınılmaz olacaktır. Nitekim ilmin meseleleri arasında gözetilen birlik yönü, o ilim altında ne tür meselelere yer verileceğini, ne tür meselelerle ilgilenilirse onun sınırlarından çıkılacağını belirleyen en önemli olgudur.³¹

‘Konu’ ile ilgili önemli hususlardan biri de herhangi bir ilmin konusunun, var olması açısından o ilimde değil de bir üst ilimde ispatlanması gerektiğidir. Çünkü ilimde açıklanması istenen şey, o ilmin konusuyla ilgili hususların/durumların (arazlar) ilmin konusu için ispatlanmasıdır. Fakat herhangi bir ilim tarafından soruşturulması hedeflenen konuyla ilgili durumların konu için ispatlanması da öncelikle konunun varlığına dayanmaktadır. Kısaca konunun özelliklerinin araştırılması, konunun varlığının önceden ispatlanmasına bağlıdır. Önce konunun varlığı ortaya konulur, sonra onunla ilgili durumlar araştırılır. Çünkü konunun varlık bilgisini o ilimde ispatlanan zâtî arazlar ortaya koyamamaktadır. Aynı ilimde hem konunun arazlarının ispatlanması hem de bizzat konunun ispatlanması yapılırsa, o ilim kendisi üzerine temellenmiş olur.

Nitekim bu süreçte o ilmin, bir taraftan kendi konusunun varlığını ispat etmesi, diğer taraftan da konunun varlığının o ilmin ortaya çıkış sebebini oluşturması söz konusudur. Bu sebeple bir ilmin konusunun kesin olarak var olduğu o ilimde tartışmasız kabul edilmekte, ikinci bir aşama olarak onun zâtî arazlarının ispatıyla meşgul olunmaktadır. Daha açıkçası bir ilmin konusunun ispatı bir üst ilimde yapılmakta,³² ilimde konunun ispatıyla uğraşılmayıp onun varlığı müsellem bir ilke olarak kabul edilmekte ve bu ilkeye dayalı olarak doğrudan konunun türleri veya zâtî arazlarının soruşturulmasına geçilmektedir.

³¹ Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 7-8; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 52; M. Taha Boyalık, “Molla Fenari'nin Aynu'l-Ayan Adlı Tefsirinin Mukaddimesi” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), 65, 74.

³² Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, I, 140.

Bu durum Tefsir için de mümkündür. Örneğin, Tefsir, soruşturmaya konu edildiği Kur'an'ın ilahiliği problemini -Allah kelâmı oluşunu- tartışmamakta,³³ onun ilahi olduğunu müsellemler bir ilke olarak kabul etmekte ve kendi meseleleriyle ilgili araştırmalar yapmaktadır.

3.3.2. Mesâil

'Mesâil' kelimesinin tekili 'mesele' olup kelime, sözlük anlamı itibariyle soru ya da sorulan şey (sual) anlamına gelmektedir. Bununla birlikte mesâil kelimesi hakkındaki açıklamalara bakıldığında onun çeşitli anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Buna göre 'mesele':

a) Bir ilim içerisinde açıklanması istenilen önermedir (kaziyye).

b) Kendisine ya da deliline yönelik bir soru yöneltilmesi veya ispat edilmesinin istenmesi (bahs) açısından bir iddiadır.³⁴

'İddia' kavramı ise bir delille ispatı veya bir tembih ile açıkça gösterilmesi amaçlanan hüküm içerikli bir önerme olarak tanımlanmaktadır. Bu önermeye veya onun dayandığı delille bir soru (sual) yöneltilirse ya da ispat edilmesi istenirse (bahs) önerme, 'mesele/mesâil' ve 'mebhas/mebâhis' ismini almaktadır.³⁵ Buna göre müdevven ilmin üç kısmından biri olan 'mesâil', kısaca bir ilimde asıl olarak hedeflenen maksatlar, bilinmesi ve ispatlanması istenen problemler (matlab/önerme) olup o ilmin hakikatleri³⁶ olarak tarif edilmektedir.

Hüküm içeren önermeler olarak düşünüldüğünde meseleler, özne (mevzû)³⁷ ve yüklem (mahmul) olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Meselelerin öznesi (mevzû) bazen ilmin konusu, konusuyla birlikte zâtî arazları ve türleri; bazen de zâtî arazları ve türleri olmaktadır. Meselelerin yüklemeleri

³³ Şerî ilimlerin konularının varlık bilgisini veren üst ilmin, tümel ilim olarak Kelâm olduğu kabul edilmektedir. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, I, 146.

³⁴ Diğer anlamlar için bk. Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1525.

³⁵ Diğer anlamlar için bk. Tehânevî, *Keşşâf*, I, 785-786.

³⁶ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, I, 150; a.mlf., *et-Ta'rifât*, 117; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1525.

³⁷ Bir ilmin konusuna atıfla kullanılan 'mevzû' ile bir önermeyi oluşturan iki kısımdan (mevzû/özne ve mahmul/yüklem) birisi olan 'mevzû' kavramını burada farklı düşünmek gerekmektedir.

(mahmul) ise ilmin konusunun zâtî arazları veya zâtî arazlarının türlerinden oluşmaktadır.³⁸

Bu duruma Tefsir'den örnek vermek mümkündür. Sözelimi; “Bazı âyetler muhkemdir, bazıları müteşâbihtir”, “Bazı âyetler nâsihtir, bazıları mensuhtur”, “Bazı âyetler ya da sûreler mekkîdir veya medenîdir” şeklinde bazı meselelere dikkat çekilebilir. Bu meselelerde ‘âyetler’ ve ‘sûreler’ bu ilmin konusu olan Kur’an’ın türleri; ‘muhkemlik-müteşâbihlik’, ‘nâsihlik-mensûhlik’ ve ‘mekkîlik-medenîlik’ onun zâtî arazlarıdır. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Buna göre Tefsir ilminde Kur’an’ın, çeşitli türlerinin ve arazlarının önermeler/meseleler halinde soruşturulduğu söylenebilir. Bu problemler tefsir mukaddimelerinde³⁹ ve literatüründe ele alınmaktadır.

3.3.3. Mebâdî

Müdevven ilmin kısımlarından biri kabul edilen ‘mebâdî’ (tekili ‘mebde’) terimi, daha çok epistemoloji ve metodoloji tartışmalarında ortaya çıkmaktadır. Bu terim, Türkçe’de ‘ilke’ kelimesiyle karşılanmaktadır. Son dönem Osmanlıca felsefe sözlüklerinde ise Fransızca ‘principe’ kelimesinin karşılığı olarak önerilmiştir.⁴⁰ ‘Mebâdî’ terimi; aklın *a priori* ilkeleri, mantık yasaları, ahlâk kuralları ve bilimlerin temel ilkeleri gibi çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır.⁴¹ Özellikle ilimlerle ilişkili olduğunda, bir ilme veya onun maksatlarına giriş yapılmadan önce zikredilen şeyler anlamına gelmektedir.⁴²

‘Mebâdî’nin burada bizi doğrudan ilgilendiren anlamı, bir ilim içerisinde meselelerin dayandığı genel ilkeler olmasıdır. Bu ilkeler tasdikî ve tasavvurî olmak üzere iki kısımdan meydana gelmektedir.

³⁸ Detaylı bilgi ve örnekler için bk. Tehânevî, *Keşşâf*, I, 8, 12; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 9-10; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 48.

³⁹ Örneğin, Fenârî’nin konuyla ilgili soruşturmaları için bk. Şemseddîn Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Aynü’l-â’yân: Kitabü tefsiri’l-fâtiha* (İstanbul: Rıfat Bey Matbaası, 1325), 43-67. Ayrıca bk. Boyalık, “Molla Fenari’nin Aynu’l-Ayan Adlı Tefsirinin Mukaddimesi”, 87.

⁴⁰ Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, 243.

⁴¹ İlhan Kutluer, “Mebde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 210-211.

⁴² Bu durum, mukaddime kavramı için de söz konusu olmakla birlikte ondan ayrışan yönleri bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Tehânevî, *Keşşâf*, I, 13-14.

a) Tasdikî ilkeler bir ilimde söz konusu olan kıyasların, çıkarımların, temsillerin vb. süreçlerin kendisine dayandığı önermelerdir.⁴³ Tasdikî ilkeler de ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan ilki, bizzât açık olanlardır. Aksiyom denilen bu ilkeler herhangi bir delillendirmeye ve ispata ihtiyaç duymayacak kadar açıktır. Örneğin, “İspat ve nefy bir arada bulunmaz” gibi ilkeler tüm ilimler için geçerlidir. Tasdikî ilkelerin ikincisi de ilkinin aksine bizâtihi açık olmayanlardır. Bunların bir üst ilimde müdellel kılınması ve ispatlanarak açık hale getirilmesi gerekmektedir. Bu durumda alt ilim için ilke olan bu tasdikî ilkeler kendisini müselleme hale getiren üst ilimler için bir mesele haline gelmiş olur.⁴⁴ Tefsir’in örneğin dilbilim, edebiyat veya usul araştırmalarından aldığı birçok ilke de bu türdendir. Tefsir’de, dilsel ve edebî ilkeler kullanılarak, âyette geçen bir kelimeye veya ibareye dair hükümler verilmektedir. Bu hükümlerde kullanılan ilkeler Tefsir’de müselleme olarak kabul edilmektedir. Onların mesele edinilmesi ve temellendirilmesi de ilgili ilimlerde yapılmaktadır.

b) Tasavvurî ilkelerse, ilimlere ait konuların, türlerinin ve zâtî arazlarının tanımlarıdır.⁴⁵ Daha önceden de ifade edildiği üzere, ilmin konusu ve türleri için konunun zâtî arazları ispat edilir. Örneğin, “Kur’an’ın bir kısmı muhkemdir (veya) müteşâbihdir.” gibi bir meselede ‘muhkemlik/müteşâbihlik’, Tefsir’in konusu olan ‘Kur’an’ için ispatlanır. Ancak böyle bir meselenin soruşturulabilmesi için öncelikle hem ‘Kur’an’ın hem de ‘muhkem/müteşâbih’in ne olduğunun tanımlanması gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında bir ilmin konusunun, türlerinin ve zâtî arazlarının tanımları, onlara dayalı soruşturmaları incelemektedir. Onlar, ilkin tanımlarla tasavvur edilir, daha sonra onlardan hareketle oluşturulan meseleler soruşturulur.

3.3.4. Meleke

Bir müdevven ilmin tanımında yer alan ‘ilim’ teriminin içerdiği anlamlardan birinin meleke kazandırmak olduğu ifade edilmişti. Meleke

⁴³ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 13; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 9.

⁴⁴ Detaylı bilgi için bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 9.

⁴⁵ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 12-13; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 9

kazandırmak, bir şeye müdevven ilim dendiğinde o ilimde ne tür hususların bulunması gerektiği sorusuna verilen cevaplardan birisidir. Sözlüklerin verdiği bilgiye göre ‘meleke’ insan nefsinde ortaya çıkan bir niteliktir. Şöyle ki insan zihninde, meşgul olduğu bir iş sebebiyle bir durum meydana gelmektedir. Bu durumun onda yok oluşu hızlı olursa hâle (حالة) ismini almaktadır. Aksine insan o işi sürekli tekrarlar ve temrin ederse bu keyfiyet onda kökleşir, onun yok oluşu yavaşlar, hatta imkânsızlaşırsa bu aşamada ‘hâle’, melekeye dönüşmektedir.⁴⁶ Anlaşıldığına göre ‘meleke’ insan zihninde ortaya çıkan soyut bir niteliktir.

Soyut bir nitelik olan meleke, ilimlerin meselelerinin bilgisine kendisiyle ulaşılan bir vasıttır. İlimlerin iki tür meselesi bulunmaktadır. Bunlar ilimde halihazırda mevcut olanlar ile henüz elde edilmemiş veya zamanın ilerlemesiyle yeni yeni ortaya çıkanlardır. Bir ilim içerisinde mevcut bulunan ve zihinde ezberlenmiş olan bilgileri, gerektiği durumlarda ortaya çıkartma ve hatırlama istihzar (استحضار) melekesiyle; yeni bilgileri elde etme de istihsal (استحصال) melekesiyle ifade edilmektedir. Müdevven ilimde söz konusu olan melekenin bu ikisinden hangisine tekabül ettiği tartışılmıştır. Neticede buradaki meleke kavramının, istihsal ve istihzar melekelerinden daha umumi olduğu ifade edilmektedir.⁴⁷

Daha umumi olduğu düşünülen bu meleke, esasında ‘ilim’ kavramıyla kaide ve usulün kastedildiğini kabul eden âlimlere göre kaide ve asıllarla sürekli meşguliyetten elde edilmektedir. Bir başka açıdan, müdevven ilmin, kendisiyle meşgul olan kişiye meleke kazandırması, esasında kişinin o ilmin kaideleriyle sürekli meşgul olmasına dayanmaktadır. Bu durum bir ilmin, kendisiyle meşgul olana böyle bir umumi meleke kazandırması için evveleminde meselelerinin dayandığı usul ve kaidelerinin bulunmasını gerektirmektedir. Usul ve kaideler bir ilmi, ilim yapan en temel unsurlardan biri kabul edilmektedir. Çünkü bir ilmin çok geniş meseleleri bulunabildiği gibi, yeni şartlar ve problemlerle bu meseleler giderek artmaktadır. Bir kişinin tüm meseleleri bilmesindenense, o meselelerin dayandığı temel usul ve kaideleri bilmesi daha pratik olacaktır. Dahası bu

⁴⁶ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 127; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 4; Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, 254-255.

⁴⁷ Bk. Tehânevî, *Keşşâf*, I, 4.

kaideleri sürekli kullanmakla kişide hasıl olan umumi yetenek (meleke), kişiye ne türden olursa olsun ya da hangi şartta ortaya çıkarsa çıksın ilgili problemleri hızlıca çözümlenebilme imkanını verecektir.

3.4. Tanımın Önemi ve Tanım

Bir ilmin tanımlanması, onun mahiyetini yansıtması açısından son derece önemlidir. Nitekim tanım evveleminde o ilme yönelen kişiye onun mahiyetine ilişkin bir bilinç kazandıracak, o ilmin ne yaptığı, ondan ne umulması gerektiği ve araştırma sınırlarının ne olduğu hususunda bir tasavvur verecektir. Tanımda belirtilen amaç veya ilmin mahiyetine yönelik sunulan tasavvur, bir tanımın gerektirdiği şartlarda kurulmadığı sürece, ilim içerisinde onun sınırları aşılabılır, kendisinden beklenmeyen fonksiyonlar ona yüklenebilir, böylelikle onun içinde bulunduğu ve ilişkide olduğu diğer ilimlerle bir uyumsuzluk durumu yaratılabilir. Diğer ilimlerde de olduğu üzere bu gibi gerekçelerle özellikle müteahhirîn döneminde bazı müfessirlerin tefsir çalışmalarının girişinde ve Tefsir’le ilgili bazı eserlerde Tefsir’in tanımını yapmaya ve onun mahiyetiyle ilgili bir tasavvur sunmaya gayret ettikleri görülmektedir.⁴⁸

Tefsir tanımlarını inceleyeceğimiz için, bu tanımların hangi şartlar çerçevesinde oluşturulmaya çalışıldığı, müfessirlerin bazen tanımlara eleştiri yöneltirken hangi hususları gözettileri gibi durumlar, öncelikle klasik tanım olgusuna bakmayı gerektirmektedir.

İlgili kaynaklara bakıldığında açıklayıcı söze (kavl-i şarih) tarif, açıklanan şeye de ‘muarref’ denmektedir. Tarif, açıklanan şeyi özü/hakikati itibariyle tanıtır, bu tariflere ‘had’; arazları/ilintileri itibariyle tanıtır, bu tariflere de ‘resm’ denmektedir. Had özsel (mahiyetle ilgili) olduğu için cins ve fasıldan

⁴⁸ Bazı örnekler için bk. Molla Fenârî, *‘Aynü’l-â’yân*, 3-4; Ahmed b. Muhammed el-Kâzerûnî, *es-Sırâtu’l-müstakîm fî tibyânî’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Süleymaniye Ktp., Nuruosmaniye, no. 383), 2b; Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Hâşiye ‘alâ tefsiri’l-Celâleyn* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1318), I, 3; Sıddîk Hasan Han Kannevcî, *Fethu’l-beyân fî makâsiti’l-Kur’ân* (Beirut: el-Mektebetü’l-Asrî, 1992), I, 11-12; Abdülkâdir Molla Huveyş Âl-i Gâzî, *Beyânu’l-ma’âni* (Dimaşk: Matbaatu’t-Terakkî, 1382), I, 6; Muhammed el-Emin b. Abdullah el-Üreymî el-Hererî, *Tefsirü hadâiki’r-ravh ve’r-rayhân fî ravâbi ulûmi’l-Kur’ân* (Beirut: Daru Tavki’n-Necat, 2001), I, 11; es-Seyyid Mustafa el-Humeynî, *Tefsirü’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Matbaatü Müesseseti’l-Uruc, y.y., 1376), I, 3-4.

meydana gelmektedir.⁴⁹ Resmde dikkate alınan araz ise; birden fazla mahiyette bulunan (araz-ı âmm) veya sadece bir mahiyette bulunan (hâssa) şeklinde iki türden oluşmaktadır.⁵⁰

Bir şeyin yakın cinsi ile yakın faslından meydana gelen tarife, tam tanım (hadd-i tam) denir. Örneğin, “insan düşünen canlıdır” dediğimizde, ‘canlı’ insanın yakın cinsi, ‘düşünen’ de yakın faslı olmaktadır. Bir şeyin yakın cinsi ve hassâsından oluşan tarife ise tam resm (resm-i tam) denir. Örneğin, “insan gülen canlıdır” önermesinde ‘canlı’ insanın yakın cinsi, ‘gülen’ de sadece ona mahsus olan hassâsıdır.⁵¹

En iyi ve yetkin tanımın özsel tanım olduğu bilindiğinde, bir şeyin özsel tanımını onun mahiyetini bize bildirecektir. İlimlerin mahiyetlerini tespit söz konusu olduğunda bu mahiyetler, ilimleri vaz’ edenlerin o ilim için koymuş olduğu sınırların, yani tanımların içerisinde aranmaktadır. İlimlerde bir ilmi vaz’ eden kimse ilmin konusunu, ilmin mahiyetinin cinsi olarak düşünmekte, ilimleri birbirinden ayıran ve o ilmin kendine mahsus hususilik yönünü ortaya koyan haysiyet kaydını da ilmin faslı olarak değerlendirmektedir.⁵² Buna göre bir ilmin efradını cami ağyarını mani bir tanımını, onun konusu (cins) ve konuya yaklaşım yönü (fasıl) dikkate alınarak yapılmalıdır. İlimin arazlarına göre yapılan tanımlarsa eksik tanımlar olarak kalacaktır.

Âlimler tariflerde dikkat edilmesi gereken, ihmal edildiğinde tanımlanan şeyin mahiyetinin tam olarak yansıtılmasına engel olacak birtakım hususlara da dikkat çekmekmişlerdir. Bunları kısaca şöyle ifade edebiliriz: Bir şey açıklık ve kapalılık bakımından kendisine denk olanla yahut da bizzat kendisi ile veya

⁴⁹ Cins; şeyler arasında ortaklık bildiren yüklemidir. Örneğin, insan ve at arasındaki ortak yön olan canlılık onların cinsidir. Fasıl ise bir şeyi, mahiyetinde mevcut olup da onu cinsindeki diğer şeylerden ayıran tümel yüklemidir. Mesela, insana nispetle ‘natık’, ata nispetle de ‘kişneme’, onları canlı cinsindeki diğer varlıklardan ayıran tümelerdir. Detaylı bilgi için bk. Esîruddîn el-Ebherî, *Mantık İsağoci Tercümesi*, çeviren ve notlandıran Talha Alp (İstanbul: Yasin Yayinevi, 2012), 11, 14, 20.

⁵⁰ Diğer çeşitler için bk. Ebherî, *Mantık İsağoci Tercümesi*, 15-16, 20.

⁵¹ Had ve resmin diğer türleri ve tanım meselesi hakkında detaylı bilgi için bk. Ebherî, *Mantık İsağoci Tercümesi*, 20-21; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 82-87.

⁵² Bk. Şemseddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâyi'*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), I, 9-10; Boyalık, “Molla Fenari'nin Aynu'l-Ayan Adlı Tefsirinin Mukaddimesi”, 75.

kendisinden daha kapalı bir şeyle tarif edilmez. Tarifte şöhret ve açıklığından dolayı daha genel olanın öne alınması; garib, mecaz ve tekrarlardan kaçınılması gerekmektedir.⁵³

Yukarıdaki bilgi ve değerlendirmelerden hareketle kısaca şu sonuçları öne çıkarabiliriz:

a) Özsel tanımlar mahiyet sunmakta, böylece ilgili ilme yönelen kişiye onun ne yaptığı, kendisiyle neyin amaçlandığı ve sınırlarının nereye kadar uzanabileceği konusunda bir bilinç kazandırmaktadır.

b) Tam bir mahiyet tasavvuru için ilimlerin tanımı; konusu (cins) ve konuyu ele alış yönü (fasıl) dikkate alınarak yapılmalıdır.

c) Tanımda kapalı bir ifade kullanılmaması gerektiği gibi, aksine daha anlaşılır kelimeler seçilmelidir.

d) Tanım tekrarlar ya da fazlalıklarla uzatılmamalıdır.

Bu sonuçlar, çalışmamızın bir sonraki başlığında Tefsir tanımları değerlendirilirken, onların hangi yönlerden eksik kalacağı, hangi şartları sağlarsa tam tanım olacağı, kendilerinde ne gibi kayıtların bulunup bulunmaması gerektiği gibi hususlarda konuyu daha anlaşılır hale getirecektir.

⁵³ Detaylı bilgi için bk. Kadî Beyzâvî, *Tavâli'ü'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 28; Ebherî, *Mantık İsağoci Tercümesi*, 19-20; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 87-88.

BİRİNCİ BÖLÜM

TEFSİR'İN TANIMI SORUNU

1.1. KLASİK DÖNEMDE TEFSİR TANIMLARI

Tespit edebildiğimiz çalışmalara bakıldığında, buralarda yer alan Tefsir tanımlarının çeşitli özelliklere sahip olduğu görülmektedir. Bu başlık altında bu tanımları tespit etmeye, onlarla ilgili bazı müfessirlerin eleştiri ve değerlendirmelerini ortaya koymaya çalışacağız. Genel olarak çalışmanın giriş kısmında kavramsal çerçevede sunduğumuz bilgileri, özel olarak da tanım kısmında yer verilen iyi tanımın şartlarını ve bazı müfessirlerin tanımlar hakkındaki izahlarını dikkate alarak bazı değerlendirmelerde bulunacağız.

1.1.1. Genel Tanımlar

Genel tanımlar, tespit edebildiklerimiz içerisinde ilk kategoriye oluşturmaktadır. Bu kapsamdaki tanımlar daha çok resm seviyesinde kalıp genel bir tasavvur sunmaktadır. Haliyle birtakım eksiklikler ve belirsizlikler içermektedir. Bu tür tanımlara şu örnekleri vermek mümkündür.

Erken dönem müelliflerinden Düreydî (ö. 321/933), doğrudan bir Tefsir tanımını zikretme de onun 'müfessir' kelimesiyle ilgili dile getirdiği izah, Tefsir ilminin mahiyetine ve tanımına yönelik bir tasavvur sunmaktadır. Ona göre müfessir, birtakım delilleri inceleyerek âyetteki muradı ortaya çıkarır (keşf).⁵⁴ Bu açıklamada Tefsir ve Kur'an/âyet arasındaki ilişkinin, murad araştırması üzerine kurulduğu anlaşılmaktadır.

İbn Hazm (ö. 456/1064) şerî ilimler kapsamında Kur'an ilmini ikiye ayırmakta, birinin kıraatlerle, diğerinin de manayla ilgili olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵ O, mana araştırması yapan ilimle Tefsir'i kastediyor görünmektedir. Nitekim Gazzâlî (ö. 505/1111) aynı taksimi zikrederken, Kur'an'ın manasıyla

⁵⁴ Bu bilgiyi Neseî tefsir mukaddimesinde nakletmektedir. Bk. Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, thk. Ayşe Hümeýra Aslantürk (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995), 2.

⁵⁵ İbn Hazm el-Endelûsî, "Risâle merâtibi'l-'ulûm", thk. İhsan Abbas, *Resâilü İbn Hazm* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabî, 1983), 78-79.

ilgilenen ilmin Tefsir olduğunu açıkça söylemektedir.⁵⁶ Bu izahta da Tefsir ve Kur'an arasındaki ilişki mana vurgusu taşımaktadır.

Şii müfessir Ebü'l-Fütuh Râzî (ö. 554/1159) ise Tefsir için, “*Tefsir’le Hudâ Teâlâ’nın muradı bilinir*” açıklamasını yapmaktadır.⁵⁷ Burada, Kur'an ifadesinin yer almamış olması, murad araştırmasının nerede yapılacağını belirsiz bırakmaktadır.

İbn Cüzey (ö. 741/1340) tefsir mukaddimesinde şerî bir ilim olarak Tefsir’i şöyle tanımlamaktadır: “*Tefsir; Kur’an’ın şerhi, manasının beyânı, nassının, işaretinin ve [açık olmayan] içeriğinin gerektirdiği hususları açıklamaktır.*”⁵⁸ Tanımda ‘mananın beyânı, nassın, işaretin ve içeriğin gerektirdikleri’ şeklinde zikredilen durumların, ‘Kur’an’ın şerhi’ kısmına dâhil olduğu düşünülecek olursa, bu kayıtların ziyade olduğu söylenebilir. Yukarıdaki tanımlarda olduğu gibi burada da Tefsir’in Kur’an’da anlam araştırması yaptığı belirtilmektedir.

Şemseddîn İsfahânî (ö. 749/1349) ise tanım konusunda şöyle bir bilgiye yer vermektedir. Onun ifadesine göre Tefsir, âlimlerin örfünde genel hatlarıyla “*Kur’an’ın manalarını ortaya çıkarmak (keşf) ve muradı beyân etmektir.*” O, böylesi bir tanımın, sadece müşkil bir lafızdaki muradın açıklanmasını veya âyetin zâhiren tefsir edilmesini aşan bir boyutta olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹ Ancak tanımda mana ve murad kelimelerinin aynı anlamda kullanılıp kullanılmadığı açık değildir. Kâfiyecî (ö. 879/1474) bu tanım hakkında bazı açıklamalar yapmaktadır.

⁵⁶ Ebü Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2005), 24-25, 136; a.mlf., *Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), I, 4; a.mlf., “er-Risâletü'l-ledünniyye”, thk. İbrahim Emin Muhammed, *Mecmû'atü resâili'l-İmam el-Gazzâlî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikî, t.y.), 244-245.

⁵⁷ Ebü'l-Fütuh Râzî, *Ravzu'l-cinân ve rûhu'l-cenân fî tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Cafer Yâhakki-Muhammed Mehdi Nâsîh (Meşhed: Asitane Kuds Rizavî, t.y.), I, 134.

⁵⁸ Ebü'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, thk. Muhammed Sâlim Haşim (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), I, 9.

⁵⁹ Mahmud b. Abdurrahman el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâiki'r-rabbâniyye fî tefsiri'l-letâifi'l-Kur'âniyye* (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, no. 57), 5b. Şemseddîn İsfahânî'nin bu tanımının, bazı yeni kayıtlar eklenerek geliştirildiği görülmektedir. Süyûtî'nin isim belirtmeksizin bazı âlimlere nispet ettiği bir tanıma göre, “*Tefsir; vaz' açısından ya da makamın yardımı ve hal karinesiyile ister lugavî isterse de şerî olsun, Kur'an'ın manalarının keşfi ve oradaki muradın beyânıdır.*” Bk. Celaleddîn Abdurrahman es-Süyûtî, *et-Tahbîr fî 'ilmi't-tefsir*, thk. Fethi Abdülkadir Ferid (Riyad: Daru'l-Ulûm, 1982), 38.

Ona göre, tanımda yer alan ‘maânî’ kelimesinden kasıt; anlamlar ister lugavî, ister şerî isterse de vaz’î açıdan olsun ya da hâl, makâm ve siyâk yardımıyla ortaya konulsun, onun tüm bunları kuşatacak şekilde kapsamlı olmasıdır.⁶⁰ Anlaşıldığına göre İsfahânî her iki kelimeyi de farklı anlamlarda kullanmaktadır. Çünkü ‘maânî’ kelimesi lafızların çeşitli açılardan açıklanmasını içeriyorsa, ‘murad’ kelimesi de o lafızlara dair ortaya konulan manalardan Allah’ın hangisini kastettiğini belirlemeyi ifade ediyor olmalıdır.

Son bir örnek olarak İbn Arafe’nin (ö. 803/1401) tanımını zikredebiliriz. Ona göre, “Tefsir’in hakikati (mahiyeti); *Kur’an’ın medlûlünü bilmektir*. Tefsir’in hâssası ise Kur’an’ın delâlet keyfiyeti, müteşâbihleri, nâsîh ve mensûhtur.” Daha sonra İbn Arafe, burada zikrettiği ‘delâlet keyfiyeti’ ifadesinin, Kur’an’ın i’câzı, sabit manaları, âyetlerdeki Bedî’ ilmine dair olan hususları kapsadığını ifade etmektedir.⁶¹

Bu tanımda Tefsir için delâlet keyfiyeti bağlamında zikredilen ‘sabit manalar’ ile müteşâbih olgusu ayrıştırılmış gözükmektedir. Ayrıca Tefsir’in ayırıcı özellikleri (hâssa) arasında müteşâbih ve nesh meselesi zikredilmektedir. Tefsir’de gerek muhkem gerekse de müteşâbih âyetler araştırılırken esbâb-ı nüzûl, mekkî-medenî, vücûh ve nezâir, münasebât gibi meseleler de araştırılmaktadır. Bu meseleler tanımda kuşatılmadığından tanımın eksik kaldığı düşünülebilir. Bunların hepsi de mana beyanına katkı sağlıyorsa veya muradın keşfedilmesinde etkiliyse, Tefsir’in hâssasını bunlardan sadece birkaçına hasretmek tanımı sorunlu hale getirmektedir.

Tefsir’de âyetler araştırılırken gözetilen esbâb-ı nüzûl, mekkî-medenî, münâsebât, muhkem-müteşâbih vb. hususların ihmal edilmesi yukarıda dikkat çekilen diğer tanımlar için de geçerlidir. Buna göre ilgili hususlar tefsirde

⁶⁰ Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyecî, *Kitabü’t-tefsîr fi kavâ’idi ‘ilmi’t-tefsîr*, nşr. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), 4.

⁶¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Arafe, *Tefsirü ibn Arafe*, thk. Celal el-Esyûtî (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2008), I, 19. Bu kapsama dâhil edilebilecek diğer tanımlar için bk. Şehabeddîn Hafâcî, *Hâşiyetü’s-Şehâb ‘alâ tefsiri’l-Beyzâvî* (Beyrut: Daru Sadır, t.y.), I, 16; Hâmid b. Ali el-İmâdî, *et-Tafsîl fi’l-fark beyne’t-tefsîr ve’t-te’vil*, thk. Hazim Said Yunus el-Beyâtî, *Mecelletü’l-Ahmediyye*, sy. 15 (1424): 34; İsmâüddîn İsmail b. Muhammed el-Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî ‘alâ tefsiri’l-İmami’l-Beyzâvî ve ma’ahû hâşiyetü İbnü’t-Temcîd*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002), I, 41; Sâvî, *Hâşiyeye*, I, 3.

araştırılmasına rağmen onlara tanımlarda atıf yapılmaması ya da onlarla ilgili kuşatıcı kayıtlara yer verilmemesi tanımları efradını cami bir niteliğe kavuşturmamaktadır.

Bununla birlikte tanımlarda Kur'an'la ilgili 'medlûl', 'murad', 'mana' kelimeleri kullanılmakta ve bunların genel olarak 'bilinmesi, keşf ve beyân edilmesi' ifade edilmektedir. Buradaki temel sorun, mezkûr ifadelerin genel olması ve Tefsir'in diğer bazı ilimlerden ayrışıp ayrışmadığının belirginleşmemesidir. Örneğin, Ebü'l-Fütuh Râzî'nin tanımı istisna edilirse -ki onun tanımında da 'Kur'an' zikredilmemektedir- tanımlarda 'mana/maânî' kelimesine yer verilmesiyle, Kur'an'daki âyet veya lafızların salt dilsel anlamlarının da Tefsir'de araştırıldığı akla gelmektedir. Eğer böyleyse, Tefsir ile dil ilimlerinin işlevlerinin karışma durumu söz konusu olmaktadır. Arapça kelime ve terkipler, doğal olarak dil ilimlerinin konusu olduğundan, o ilimlerde araştırılır. Nitekim Tefsir ilminin Lugat, Sarf ve Nahiv gibi dil ilimlerinden yararlanması⁶² gerekçesini de bu çerçevede düşünmek gerekmektedir. Kur'an'a, belli bir bağlamda vahyedilmiş bir söz olarak bakıldığında, Tefsir'in oradaki ifadelerin dilsel anlamlarından öte, muradı araştırma işiyle meşgul olduğu söylenebilir. Tefsirde öncelikle lafızların dilsel izahları yapılırsa da bu çabanın, esasında murad-ı ilâhîyi tespit etme amacına matuf olduğuna dikkat çekilebilir.⁶³ Dolayısıyla 'Kur'an'ın manaları' ifadesi kullanılırken bu ayırım yapılmamıştır.

Buna karşın 'mana/maânî' kelimesinin her ne kadar kısmen farklılıkları bulunsa da 'kasıt' anlamında olduğu da ifade edilmektedir.⁶⁴ Yukarıdaki

⁶² Bk. Ebü'l-Kasım er-Râgıp el-İsfahânî, *Mukaddimetü câmi'i't-tefâsir ma'a tefsiri'l-fâtiha ve metali'i'l-Bakara*, thk. Ahmed Hasan Ferhat (Kuveyt: Daru'd-Da've, 1984), 94; Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim et-Tûfî, *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsir*, thk. Abdülkadir Hüseyin (Kahire: Mektebetü'l-Âdab, 2002), 48-54; Kâfiyecî, *Kitabü't-teysîr*, 10-12; Celâleddîn Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvez Ahmed Zemerli (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 2011), 844-866.

⁶³ Bu yaklaşıma dilbilimsel tefsirlerin varlığı dikkate alınarak itiraz edilebilir. Fakat dilbilimsel tefsirler, dilbilim kitapları değil, dil tahlillerine ağırlık veren 'tefsir' çalışmalarıdır. Konuyla ilgili yapılan bir araştırmaya göre bu tefsirlerde Kur'an'ın anlaşılması amaçlanmaktadır. Dahası dilbilimsel tefsirlerin ortaya çıkış sebepleri arasında Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasına dayalı faktör gösterilmektedir. Bk. Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara Okulu, 2010), 323-324.

⁶⁴ Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebü'l-Fazl ed-Dimyâtî (Kahire: Daru'l-Hadis, 2006), 415.

tanımlarda böyle bir anlam kastedilmişse, farklı ihtimallere mahal vermemek adına bunun açıkça ifade edilmesi uygun olacaktır. Bu ayırım açıkça yapılmadığı takdirde Kur'an'daki bir lafzın/ifadenin mutlak manasının soruşturulmasıyla, aynı lafza/ifadeye belli bir ortamda Allah tarafından yüklenen anlamın soruşturulmasının Tefsir ilminde birlikte yürütüldüğü vehmi doğmaktadır. Bu durumda lafzın Arapça olması hasebiyle mutlak bir dil olgusu olarak görülüp araştırılmasını üstlenen dilbilim ile Tefsir ayrıştırılmamış olmaktadır.

1.1.2. Rivayet Vurgusu İçeren Tanımlar

Burada aktaracağımız tanımların daha ziyade Tefsir ilminde rivayet olgusunun öne çıkarıldığı, tanımlarda yer verilen hususların rivayetlerle ilişkisinin kurulduğu söylenebilir.

Dikkatlere sunabileceğimiz en erken tanım Nadr b. Şümeyl'e (ö. 204/820) aittir. O kısaca "*Tefsir; nüzûlün bilinmesidir*" demektedir.⁶⁵ Burada yer alan 'nüzûl' ifadesinin geniş kapsamlı olduğu, esasında vahiy/âyetle ilgili bilinmesi gereken hallerin/durumların tamamını kapsadığı düşünülebilir. Nitekim daha sonra Sa'lebî (ö. 427/1035) ve Begavî'nin (ö. 516/1122) tefsir mukaddimelerinde bu tanımın biraz daha gelişmiş hali görülmektedir. Sa'lebî, isim zikretmeden kendisinden önceki alimlere nispet ettiği şöyle bir tanım bilgisine yer vermektedir: "*Tefsir; âyetin nüzûlünü, durumunu, kıssasını ve hakkında indiği sebepleri bilmektir.*"⁶⁶ Sa'lebî'nin yine önceki alimlere nispet ederek aktardığı müfessir kelimesiyle ilgili izahı da bu tanımın hemen hemen aynısıdır. Şöyle ki müfessir; âyetin zamanını, durumunu, kıssasını, manasını ve indiği sebebi açıklar.⁶⁷ Yukarıdaki açıklamadan farklı olarak burada, 'âyetin manası' ifadesi de

⁶⁵ Bk. Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsir*, 3.

⁶⁶ Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beirut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), I, 88.

⁶⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, I, 87. Cürcânî *et-Ta'rifât*'da bu açıklamayı Tefsir'in tanımı olarak vermektedir. Bk. Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 41. Ancak onun bu açıklamayı, Tefsir ilminin bir tanımı olarak benimsediğini söylemek mümkün değildir. Bunun yerine o, *el-Keşşâf Hâşiyesi*'nde Teftazânî'den esinlendiği başka bir tanıma yer vermektedir. Bk. Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürcânî, *Hâşiyeye 'ale'l-keşşâf* (Mısır: Mektebe Mustafa el-Babî el-Halebî, 1966), 15. Krş. Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-keşşâf* (Süleymaniye Ktp., Hafız Ahmed Paşa, no. 3), 5a.

zikredilmektedir. Begavî ise benzer şekilde kısaca şöyle demektedir: “*Tefsir; âyetin sebab-i nüzûlî, durumu ve kıssası hakkında konuşmaktır.*”⁶⁸

Yeni eklemeler yapılarak, tanım zamanla genişlemeye devam etmiştir. Necmeddin en-Nesefî (ö. 537/1142), tanıma, zikredilenlere ilave olarak ‘âyetlerde kendilerinden bahsedilen kavimler’ ifadesini eklemiştir. Buna göre, “*Tefsir; âyetin nüzûlünün, durumunun, kıssasının, hakkında indiği sebeplerin ve orada bahsedilen kavimlerin bilinmesidir.*”⁶⁹ Birgîvî (ö. 981/1573) tanıma ‘güvenilirlik’ kaydını getirerek onu yeniden tanımlamakta ve şöyle demektedir: “*Tefsir; güvenilir râvilerden gelmek üzere rivayetlerle Kur’an’ın manasını, durumunu, kıssasını ve sebebi nüzûlünü açıklamaktır.*”⁷⁰ Mezkûr tanımların daha kısa versiyonu şöyledir: “*Tefsir; Allah kelâmının manasını rivayetle beyân etme anlamındadır.*”⁷¹ Bu tanımdaki ‘rivayet’ ifadesinin konu açısından geniş kapsamlı olduğu, âyetin her türlü haliyle ilgili bilgileri kapsadığı söylenebilir.

Yukarıdaki tanımlarda bahsedilen hususlara (âyetin nüzûlü, durumu vd.) dair bilgilerin elde edildiği kaynak rivayetlerdir. Nitekim bu tanımlara göre âyetlerin çeşitli halleriyle ilgili bilgiler, mekkî-medenî, nâsih-mensuh, iniş sebepleri, sûrelerin tertibi gibi hususlar, özellikle Tefsir’de rivayeti ön plana çıkaran müfessirlerce sadece rivayete dayalı olarak bilinebilir. Dolayısıyla tanımlar, âyetin hallerinin bilgisini rivayete dayandırırken, âyetteki mananın elde edilmesinin de rivayete bağlı olduğunu ifade etmektedir. Bu hususlarda salt akla başvurulduğunda, yasaklanan rey’le tefsirin kapsamına girilmesi söz konusudur. Nitekim tanımların yer aldığı bazı mukaddimelerde, tefsir özellikle rivayetle ilişkilendirilirken bu tür açıklamalarda bulunmaktadır.

Bu bağlamda Nadr b. Şümeyl, Sa’lebî ve Begavî’nin tanımların akabinde yaptıkları bazı açıklamalara dikkat çekilebilir. Nadr b. Şümeyl nüzûle dair bilginin

⁶⁸ Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes’ud el-Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Daru Tayyine, 1409), I, 46. Ayrıca bk. Râzî, *Ravzu’l-cinân*, I, 134.

⁶⁹ Bk. Nesefî, *et-Teyisîr fi’t-tefsir*, 2.

⁷⁰ Muhyiddîn Muhammed b. Pir Ali el-Hanefî el-Birgîvî, *Tefsirü’l-Birgîvî* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no. 69), 1b.

⁷¹ Nasru’l-Huveyhî, *el-Mebâdî’u’n-nasriyye li meşâhîri’l-’ulûmi’l-ezheriyye* (Kahire: el-Matbaatü’l-Hayriyye, 1305), 29.

ancak işitme (semâ') yoluyla gerçekleşeceğini ifade etmektedir.⁷² Sa'lebî "İnsanlar burada (tefsir) ancak rivayete dayalı olarak konuşabilirler" demektedir.⁷³ Begavî ise tanımının akabinde, "Bu ancak isnadı sağlam olan rivayetle bilinir, bu bilginin dışında tefsir yapmak, kendi aklıyla bilgisizce konuşmaktır" şeklinde değerlendirmede bulunarak⁷⁴ ilk iki müellifle aynı kanaati paylaşmaktadır. Bu kabule, bazı geç klasik dönem müfessirleri tarafından da açıkça yer verilmektedir. Örneğin, Hüsameddîn Ali el-Bitlîsî (ö. 909/1504) bu başlıkta zikrettiğimiz tanımın ıstılâhî olduğunu belirttikten sonra şöyle söylemektedir: "Dört cüz'üyle (âyetin durumu, kıssası, manası ve sebep-i nüzûlü) birlikte tefsir, rivayete (sem') dayalıdır. Burada re'ye yer yoktur."⁷⁵

İkinci kategoriye dâhil edilen tanımların esas itibariyle Sa'lebî ve Begavî'nin tefsir mukaddimelerinde bulunan tanımlara dayalı olduğu anlaşılmaktadır. Bu tanımların ise Tefsir'i her yönüyle bir ilim olarak ortaya koymaktan ziyade, bu ilim içerisinde, murad tespit edilirken kullanılan rivayet olgusuna tekabül ettiği söylenebilir. Rivayete dayalı bilgiler de daha sonraları açıkça Tefsir ilmi içerisinde kavramsallaşan tefsir kelimesiyle ifade edilmiştir. Bu durum, bir ilim olarak Tefsir'in tanımı ile bu ilim içerisindeki bir sürece tekabül eden tefsir terimini birbirinden ayrı düşünmeyi gerektirmektedir. Gerçekten de tefsir terimi ile Tefsir ilminin birbirinden farklı düşünülmesi mi gerekmektedir?

Mezkûr tanımlardan hareketle, tefsir için söz konusu olan açıklamaların esasında Tefsir ilminin de tanımı olduğu, onunla aynı şeyi ifade ettiği düşünülebilir. Fakat tefsir literatürüne bakıldığında genelde tefsir teriminin, bir disiplin olması açısından Tefsir'den farklı düşünüldüğünü söylemek mümkündür. Nitekim bazı müfessirlerin, bir ilim olarak Tefsir disiplini içerisinde, tefsirin ayrı bir kategori oluşturduğunu düşündükleri anlaşılmaktadır.

⁷² Bk. Neseî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 3.

⁷³ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, I, 87.

⁷⁴ Begavî, *Me'âlimu't-Tenzîl*, I, 46.

⁷⁵ Hüsameddîn Ali el-Bitlîsî, "Mukaddimetü tefsiri'l-câmi'i't-tefsîr ve't-te'vîl", thk. Esmâ Çetin, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 43 (2017): 85.

Çoğu mukaddimeye bakıldığında, tefsir-tevil ayrımının belirgin şekilde yapıldığı görülmektedir. Bu ayrımı açıkça dikkate alan ilk müfessir olarak⁷⁶ Mâtürîdî'den bahsedilebilir.⁷⁷ Bir başka müfessir Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) tefsir mukaddimesinde ise Tefsir için ilim kavramı kullanılmakla birlikte, bu ilim içerisinde tefsir ve tevil kavramları ve bunların ifade ettiği iki farklı durum açıkça dile getirilmektedir.⁷⁸ İlmî bir disiplin olarak Tefsir ile kavram olarak tefsirin farklılığına dair benzer yaklaşımı, Sa'lebî ve Begavî'nin yukarıda aktarılan mülâhazalarında da görmek mümkündür. Onlara göre re'yle tefsiri yasaklayan hadislerdeki tehdit, bu ilim içerisinde söz konusu olan tefsir kısmına tekabül etmektedir.⁷⁹ Burada İsfahânî'nin mukaddimesindeki tutumuna da ayrıca dikkat çekilebilir. O, tefsir ve tevil terimlerine dair izahlarda bulunduktan sonra, şerî bir ilim olarak Tefsir'in şerefi ve diğer şerî ilimlerle ilişkisi hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır.⁸⁰ Böylece mezkûr müfessirlerin, tefsir ve tevil kavramlarına müstakil olarak yer vererek, her ikisinin bu ilim içerisinde farklı durumlara karşılık geldiğini düşündükleri anlaşılmaktadır. Mukaddimelerinde her iki kavrama ayrıca yer veren diğer müfessirlerin de aynı kanaate sahip olduklarını söyleyebiliriz.⁸¹

Tefsir-tevil ayrımı ve bir ilim olarak Tefsir'in her ikisini de kuşattığı tespiti, müteahhirîn dönemi müfessir ve şarihlerinde daha açık olarak ifade

⁷⁶ Tefsir'de bu ayrım ilk olarak Mâtürîdî'de görünmektedir. Bu ayrım, sonraki kaynaklarda daha çok ona nispetle anılsa da ayrımı ilk olarak onun yaptığını söylemek mümkün değildir. Nitekim bu farkı o, “...الفرق بين التأويل والتفسير هو ما قيل.../Dendiğine göre tevil ve tefsir arasındaki fark...” ifadesiyle aktarmaktadır. [Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), I, 1.] Bu durum ayrımın önceden yapıldığını, Mâtürîdî'nin ise sadece onu aktaran kişi olduğunu göstermektedir.

⁷⁷ Detaylı bilgi için bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 1.

⁷⁸ Detaylı bilgi için bk. Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *et-Teysîr fî 'ilmi't-tefsir*, thk. Abdullah b. Ali el-Meymûnî (Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1427), 170-171.

⁷⁹ Detaylı bilgi için bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, I, 87; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, I, 46.

⁸⁰ Bk. İsfahânî, *Mukaddime*, 47-51, 91-92.

⁸¹ Bazı örnekler için bk. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ibrâr*, thk. Muhammed Ali Azerşeb (Tahran: Miras-ı Mektub, 2008), I, 46-49; Muvaffakuddîn Ahmed b. Yûsuf el-Hasen el-Kevâşî, *Tefsirü'l-Kevâşî* (Beyazıt Ktp., Veliyüddin Efendi, no. 247), 1b; Ebû'l-Ferec Cemaleddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsir* (Kahire: Mektebetü'l-İslâmî, t.y.), I, 4; Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fî ma'ânî't-tenzîl*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), I, 12; Kannevcî, *Fethu'l-beyân*, I, 11-12; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015), I, 22-26; Molla Huveyş, *Beyânu'l-ma'ânî*, I, 6, 14-15.

edilmektedir. Örneğin, Kutbüddîn er-Râzî (ö. 766/1365), Teftâzânî, Cürçânî, Molla Fenârî, Kâfiyeci, Musannifek (ö. 875/1470), Kâzerûnî (ö. 923/1512'den sonra), Hafâcî (ö. 1069/1659), Konevî (ö. 1195/1781) ve Süleyman b. Ömer el-Cemel (ö. 1204/1790) gibi müelliflerin izahlarına dikkat çekilebilir. Onlar, Tefsir ilmini tanımladıktan sonra, bu ilmin tefsir ve tevil boyutları olmak üzere iki kısımda teşekkül ettiğini ifade etmektedirler. Onların, Tefsir ilmini tanımlarken, bu ikili durumu (tefsir-tevil) dikkate aldıkları, Tefsir ilminin bu iki vecheyle tahakkuk ettiğini varsaydıkları anlaşılmaktadır. Onlara göre Kur'an'ın manalarının beyânı, iki farklı durumla gerçekleşmektedir. İlk durum tefsir kavramına tekabül etmekle birlikte, gerek Hz. Peygamber'den gerekse de sahâbeden gelen bir nakille sözkonusu olmaktadır. İkinci durum ise özellikle Arap dili kaideleriyle gerçekleşmekte ve tevil aşamasını ifade etmektedir.⁸²

Bir ilim olarak Tefsir'in, kavramsal açıdan tefsir ve tevil aşamalarını kuşattığı kabulü, ansiklopedik Kur'an ilimleri ve ilimler tasnifi eserlerinde de görülmektedir. Bu çalışmalarda tefsir ve tevil kavramlarına yönelik yaklaşımlar zikredilmekte, daha sonra bir disiplin olarak Tefsir'in tanımına, şerefine, ona olan ihtiyaca vb. hususlara ayrıca yer verilmektedir.⁸³

Yukarıdaki tespitlere göre Tefsir ilminin tanımı ile bu ilim içerisinde belli bir noktayı temsil ettiği düşünülen tefsir kavramının ayrıca düşünülmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Buna karşın Tefsir'le ilgili bu kategorideki tanım denemelerinin, onları benimseyen âlimlerin tefsir tasavvurunu yansıttığı da söylenebilir. Her ne kadar tanımları, gerekli şartları taşıyorsa da o müfessirlerin, Tefsir ilminin asıl itibarıyla sadece rivayetle yapılan bir şey olduğuna dair vurgularını ve böylelikle de Tefsir'in mahiyetine ilişkin düşüncelerini yansıttığı ifade edilebilir. Fakat

⁸² Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-keşşâf*, 5a; Cürçânî, *Hâşiye*, 15; Molla Fenârî, *'Aynü'l-â'yân*, 5-7; Kâfiyeci, *Kitabü't-teysir*, 2-8, 13; Alâüddîn Ali b. Muhammed eş-Şahrûdî el-Bistâmî (Musannifek), *Hâşiye 'ale'l-keşşâf* (Süleymaniye Ktp., Laleli, no. 326), 21b-22b; Kâzerûnî, *es-Sirâtu'l-müstakîm*, 2b; Hafâcî, *Hâşiye*, I, 15; Konevî, *Hâşiye*, I, 39; Süleyman b. Ömer el-Cemel, *Hâşiye 'ale'l-Celâleyn* (Delhi: Matbaa-i Mürteza, 1284), I, 2; Muhammed b. Halife eş-Şeyh Sa'düddîn el-Merhûmî eş-Şevberî, "Risâle müfide fi mevzû'i ilmi't-tefsir ve ta'rîfih, istimdâdih ve gâyetih", thk. Türkî b. Sa'd el-Hüveymil, *Mecelletü Tibyân li'd-Dirâsâti'l-Kur'ânî*, sy. 15 (1435): 172; İmâdî, *et-Tafsîl*, 49.

⁸³ Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 22, 415-419; Süyûtî, *el-İtkan*, 847-849; a.mlf., *et-Tahbîr*, 37; a.mlf., *Kitabü itmâmi'd-dirâye li kurrâi'n-nikâye*, thk. İbrahim Acuz (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 20, 22-23; Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzû'âtü'l-ulûm*, sad. Mümin Çevik (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2011), I, 431; II, 1011-1016.

Tefsir ilminin hem tefsir hem de tevil aşamalarını kapsadığına yönelik yukarıdaki tespitler, tefsir ameliyesinin sadece birisine (tefsir) dayalı olarak yürütülemeyeceğini, diğer bir ifadeyle sadece rivayetlere dayalı bir anlama çabasının (tefsir) eksik kalacağını ima etmektedir. Eğer tefsir faaliyeti rivayet ve dirayet süreçlerinden meydana gelmekteyse, bu faaliyeti sadece rivayetle sınırlamak sorunlu olacaktır. Ayrıca Tefsir’de rivayet olgusunu öne çıkaran bazı müfessirlerde de özellikle dilbilim veya Arapça’ya dayalı izahlar (tevil) önemli görülmektedir.⁸⁴

Tefsir’de salt rivayete dayalı araştırma yapılması gerektiği iddiasının taşıdığı başka problemlere de dikkat çekilebilir. Şöyle ki âyetlerin tefsirine veya bağlam bilgisine yönelik mevcut rivayetlerin varlığı sınırlıdır. Açıkçası, her âyetle ilgili yeteri düzeyde rivayet bulunmamaktadır. Bu sebeple müfessirler, hakkında rivayet bulunmayan âyetlerin tefsirlerinin, bazı tevil süreçleri işletilerek yerine yetirildiğini ifade etmişlerdir.⁸⁵ Bununla birlikte mevcut olan rivayetler ise delâletleri açısından bazen karmaşa ve belirsizliğe neden olmakta, bu rivayetlerin ifade ettiklerini anlama ve değerlendirmede ister istemez re’ye dayalı tercihler ve kabuller etkin olmaktadır. Bu sebeple, tefsir sürecinde dilbilgisinin yanı sıra diğer şerî ilimlerin sağladığı verilerden (tevil) de yararlanma söz konusu olmaktadır.⁸⁶ Rivayetler, sened açısından da her zaman kesinlik içermemekte, onların aktarımı veya sahih-gayr-ı sahih ayrımları bizatihi bir aklî muhakeme sürecini

⁸⁴ Örneğin, Taberî, Vâhidî, İbn Teymiyye ve İbn Kesîr gibi müfessirlerin kanaatlerinin de bu yönde olduğu anlaşılmaktadır. [Bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vili âyi’l-Kur’ân*, thk. İslâm Mansur Abdülhumeyd vd. (Kahire: Daru’l-hadis, 2010), I, 101-102; Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsirü’l-basît*, thk. Muhammed b. Salih b. Abdullah el-Fevzân (İskenderiyye: Daru’l-Musavveri’l-Arabî, t.y.), I, 395, 397-398; Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli’t-tefsir*, thk. Adnan Zerzur (y.y., 1972), 105; Ebü’l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsirü’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. (Giza: Müessesetü Kurtuba, 2000), I, 12] Gazzâlî’nin âyetlerle ilgili ilk nesilden aktarılan rivayetlerin, Kur’an’ın anlaşılmasında yetersiz olduğuna, sahâbenin de bizzat icthadî yorumlarının bulunduğu dair görüşleri ve salt rivayete dayalı tefsir iddiasının eleştirisi için bk. Gazzâlî, *İhyâü ‘ulûmi’d-dîn*, 343.

⁸⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 430-431.

⁸⁶ Tefsir ilminde söz konusu olan tevil kavramı, sadece dilbilgisine dayalı tahlilleri değil, diğer ilimlerin sağladığı verileri, tercih ve yorum kaidelerini de kapsayan kuşatıcı bir kavramdır. Buna göre çoğu zaman tevil kavramının dil kaideleriyle ilişkilendirilmesi sadece bir temsil olup tevilin bundan ibaret veya sadece buna dayalı olduğu anlamına gelmemektedir. Bk. Musannifek, *Hâşiye*, 21b.

içermektedir.⁸⁷ Bu durum, re'yle tefsirden sakındırmak adına, tefsirin sadece rivayete dayalı yapılması gerektiği kabulünü tartışmalı hale getirmektedir. Nitekim esas alınması gerektiği düşünülen rivayetler de nakledilirken icthadî tercihlere dayanmaktadır.

1.1.3. Dirayet Vurgusu İçeren Tanımlar

Üçüncü kategoride tasnif etmeyi uygun bulduğumuz tanım/lar ise, bir önceki başlıktaki tanımların aksine tevil vurgusu taşımaktadır. Bu bağlamda dikkate sunacağımız tanım Molla Lutfi'ye aittir. Ona göre “*Tefsir; insan takati miktarınca ve Arapça'nın kuralları gereğince Kur'an'ın nazmının manasını araştıran ilimdir.*”⁸⁸ Onun bu tanımı kendisinden sonra birçok âlim tarafından kısmi farklılıklarla paylaşılmış ve benimsenmiş gözükmektedir.⁸⁹

Tanımda öncelikle neden sadece ‘Arapça kurallar’ kaydının getirildiği belli değildir. Bilindiği gibi Tefsir ilminde âyetlerdeki murad soruşturması yapılırken sadece Arapça bilgisi kullanılmamakta, lafız veya ifadelerin salt dilsel bilgisinin ötesinde, bağlam bilgisi veya Hz. Peygamber'in sözlü-fiili izahları gerekmektedir. Bu konudaki bilgiyi büyük oranda rivayet ilimleri sağladığı için Tefsir zorunlu olarak bu bilgileri de kullanmaktadır. Dolayısıyla eğer Tefsir ilminin, tefsir esnasında kullandığı malzemeler veya ilimler tanıma yansıtılacaksa

⁸⁷ Bk. İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, ‘*Ulûmü'l-hadis* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2016), 15; M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 126-127.

⁸⁸ Molla Lutfi, *Risâle fî mezû'âti'l-ulûm* (Süleymaniye Ktp., Beşirağa (Eyüp Bölümü), no. 152), 46b (*el-Ferâid ve'l-fevâid* içinde). Bu eserin farklı bir nüshasına dayalı olarak yapılan tahkik çalışmasında, tanımda ‘beşer gücü nispetinde’ kaydı bulunmamaktadır. Bk. Molla Lutfi, *er-Risâle fî'l-'ulûmi's-şer'î ve'l-'arabî*, thk. Sami Arslan (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012), 66-67.

⁸⁹ Bk. Taşköprülüzâde, *Mevzû'âtü'l-ulûm*, I, 431; Nev'î Efendi, *İlimlerin Özü*, haz. Ömer Tolgay (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 183; *XVIII. Asrın Ortalarına Kadar Türkiye'de İlim ve İlmîyeye Dair bir Eser: Kevâkib-i Seb'a Risâlesi*, çev. Nasuhi Ünal Karaarslan (Ankara: Türk Tarih Kurumu 2015), 50; Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 427; Kannevcî, *Fethu'l-beyân*, I, 11; amlf., *Ebcedü'l-'ulûm*, II, 172; Serkiz Orpilyan-Seyyid Abdülzâde Muhammed Tâhir, *Mahzenü'l-ulûm* (İstanbul, y.y., 1308), 90; Bursalı Mehmet Tahir b. Rifat, *Delîlü't-tefâsîr: 'İlm-i tefsir ve müfredât-ı Kur'an'a dair ma'lûmât-ı icmâliyye* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, t.y.), 4; Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, haz. Mustafa Özel (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002), 37; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), I, 97; Muhammed b. Lutfi es-Sabbag, *Lemhât fî 'ulûmi'l-Kur'ân ve itticâhâti't-tefsir* (Beirut: Mektebetü'l-İslâmî, 1990), 187; Cüneyt Eren, *Tefsir Okumalarına Giriş: Küllî Kaideler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 27.

bahsettiğimiz diğler yönün de zikredilmesi gerektiğı düşünölebilir. Buna karşın Tefsir'in birçok ilimden istifade etmesi sebebiyle hepsinin de tanıma yansıtılması tanımın gereksiz uzamasına neden olacaktır. Tanımda bir ilmin konusunu veya onunla ilişkili zâfî arazlarını neyle soruşturduğundan ziyade, ilgili bilgileri veya ilimleri kullanarak ne yaptığının açığa çıkartılması daha uygun gözökmektedir.

Buradaki 'Arapça kurallar' ifadesi tevil olarak ifade edilen sürecin kapsamındaki hususlardan birine karşılık gelmektedir. Bir üst başlıktaki değlendirmeler hatırlanırsa, özellikle müteahhirîn dönemi müfessirlere göre Tefsir ilmi, rivayetle ilişkili olmak üzere tefsirle, özellikle dil kaideleri ve diğler ilimlerin verileri olmak üzere de teville gerçekleşmektedir. Yukarıdaki tanımda tevil kelimesi, tefsirden farklı olmakta ve diğler yorumsal veriler bir yana, özellikle dil bilgisine dayalı tahlillerle ilişkilendirilmektedir. Bu açıdan bakıldığında Tefsir ilmi sadece dile dayalı teville tahakkuk etmemektedir.

Tanımda dikkatimizi çeken en önemli hususun 'insan takatî miktarınca' olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim bu kaydın klasik dönemde en erken göröldüğü tanımlardan biri bu olmakta ve neredeyse sonraki tüm tanımlarda bulunmaktadır. Tespitlerimize göre bu kayıt Tefsir tanımına ilk olarak Molla Fenârî tarafından konulmuştur. Molla Lutfî'nin, bu kaydı Fenârî'nin yaptığı tanımdan mı aldığı, yoksa bir gerekçeye göre kendisinin mi koyduğı açık değildir. Her hâlükârda kayıt özgün bir katkı sayılmalıdır ve Tefsir ilminin mahiyetiyle ilgili önemli bir hususu karşılamasından dolayı ilerleyen başlıklarda müstakil olarak değlendirilmeye çalışılacaktır.

1.1.4. Rivayet-Dirayet Bütönlüğünü Kuşatan Tanımlar

Yukarıda takdim edilen tanımlardan ayrı olarak, literatürde bazı müfessirlerin, Tefsir'in mahiyetini mümkün merteye yansıtacak, rivayet ve dirayet vurgusunu içerecek tarzda Tefsir'i tanımlamaya gayret ettikleri görölmektedir. Öncelikle Beyzâvî'nin tanımını ele alabiliriz.

1.1.4.1. Beyzâvî'nin Tanımı

Her ne kadar Ebû Hayyân, kendisinden önce Tefsir için bir tanım (resm) yapan müfessirin bulunduğu vakıf olmadığını ifade etmekteyse de⁹⁰ ondan önce, tespit edebildiğimiz kadarıyla, Beyzâvî'nin bir tanımı bulunmaktadır. Bunun, Tefsir'in mahiyetini ve gerekli şartları mümkün merteye gözeterek tefsir tarihinde yapılmış en erken tanımlardan biri olduğunu söyleyebiliriz. Beyzâvî'ye göre, “*Tefsir; Allah'ın, nebisine indirilen kitabının manalarını bilmeyi (mârifet), manalarının beyânını ve hükümlerini çıkarmayı içeren bir ilimdir(ilm).*”⁹¹ Onun yaptığı bu tanımı aynıyla İbnü'l-Ekfânî (ö. 749/1348)⁹² ve Zerkeşî de aktarmaktadır.⁹³ Zerkeşî, *el-Burhân*'ın giriş kısmında verdiği bu tanımı, her ne kadar Beyzâvî'ye nispet etmese de aynıyla Beyzâvî'den almıştır. Zerkeşî'nin aktardığı bu tanım, onun ulûmü'l-Kur'ân'a dair yazdığı meşhur eseri vasıtasıyla sonraki birçok kaynakta ‘Zerkeşî'nin tanımı’ şeklinde nakledilmektedir.⁹⁴

Tanımda dikkat edileceği üzere Tefsir ilmi içinde ortaya çıkarılan Kur'an'ın manaları, cüz'î bilgiler olduğu için ‘mârifet’ (yu'rafu) ifadesiyle karşılanmaktadır. Tanımda kullanılan ‘ilim’ teriminin ise hangi anlamda kullanıldığı açık değildir. Ancak Beyzâvî *Envâru't-tenzîl*'in mukaddimesinde Tefsir için ‘ilimlerin reisi’ nitelemesinde bulunmakta ve bu terkipte kullanılan ‘ilimler’ ifadesiyle de başta Fıkıh, Kelam vb. şerî ilimleri kastetmektedir.⁹⁵ Buna göre, Beyzâvî şerî ilimler için kullandığı ‘ilim’ terimini, Tefsir için de kullanmış

⁹⁰ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahrü'l-muhît*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), I, 121.

⁹¹ Nâsirüddîn el-Beyzâvî, “Risâle fî mevzû'âtü'l-'ulûm ve taâ'rifihâ”, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, *Tasnîfü'l-'ulûm beyne Nâsirüddîn et-Tûsî ve Nâsirüddîn el-Beyzâvî* (Beyrut: Daru'n-Nahdati'l-Arabî, 1996), 96.

⁹² İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsîd ilâ esne'l-makâsîd fî envâ'i'l-'ulûm*, thk. Abdülmünim Muhammed b. Ömer-Ahmed Hilmi Abdurrahman (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, t.y.), 157.

⁹³ Zerkeşî, *el-Burhân*, 22.

⁹⁴ Bk. Süyûtî, *İtkân*, 849; Taşköprülüzâde, *Mevzû'âtü'l-'ulûm*, II, 1014; Şevberî, “Risâle müfîde fî mevzû'i 'ilmi't-tefsir”, 176-177; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 32; Sıddîk Hasan Han el-Kannevcî, *Ebcedü'l-'ulûm*, haz. Abdülcebbâr Zekkâr, Dımaşk 1678, II, 172; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirîn* (Kahire: Daru'l-Hadis, 2005), II, 18; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü Vehb, t.y.), 317; Sabir Hasan Muhammed b. Süleyman, *Mevridü'z-zem'ân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Bombay: Daru's-Selefiyye, 1984), 184; Cafer es-Sübhanî, *el-Menâhicü't-tefsirî* (Kum: Müessesetü'l-İmami's-Sadık, 1426), 12; Abdullah b. Yusuf el-Cüdey', *el-Mukaddimetâni'l-esâsiyye fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyan, 2001), 279; Sabbağ, *Lemehât*, 187.

⁹⁵ Bk. Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 23.

olmaktadır. Durum bu ise, yukarıdaki tanımda geçen ‘ilim’ terimini, Beyzâvî’nin mecâzî (tesamuh) olarak değil de hakiki anlamda kullandığı ve Tefsir’i bir müdevven ilim olarak gördüğü söylenebilir.

Şevberî (ö. 1082/1672’den sonra), Beyzâvî’den aktarılan bu tanımı bazı yönlerden açıklamaktadır. Ona göre, tanımda geçen ‘Kitabın manalarının bilindiği ilim’ kaydı ile Kitab’ın anlaşılmasını konu edinmeyen ilimler dışarı çıkartılmış olmaktadır. Dolayısıyla Nahiv, Meânî, Usul gibi ilimler, Kitab’ın anlaşılmasına farklı cihetlerden katkı sağlasalar bile, bu tanımın dışına çıkmış olmaktadır. Bu ilimler Tefsir değil, Tefsir ilminin kaynaklarıdır.⁹⁶ İlgili ilimler bütünüyle Kur’an tefsiri olarak görülmeseler de önemli olan husus, onların Kitab’ın anlaşılmasına katkı sağlayıp sağlamadıklarıdır. Tanımın dışında kaldığı ifade edilen ilimler, klasik dönemde genelde alet ilimleri olarak görülmektedir. Fakat Kelâm, Fıkıh veya Tasavvuf gibi ilimlerin de kendi konuları ile ilişkili olan âyetleri inceledikleri, bu vesileyle Kitab’ın anlaşılmasına katkı sağladıkları düşünüldüğünde, tanımın dışında kaldıkları söylenebilir mi? Yukarıdaki tanımda yer alan ‘Kitab’ın manalarının bilindiği ilim’ kaydı ile doğrudan Kur’an’ı araştırma konusu edinmeyen diğer ilimlerin, tanımın dışında olduğu kabul edilebilir. Buna karşın Kur’an’ın anlaşılmasına, kendi meseleleriyle ilgili olarak doğrudan katkı sağlayan Kelâm, Fıkıh ve Tasavvuf gibi şerî ilimlerin bu kayıt ile tanımın kapsamına girdiği düşünülebilir.

Şevberî, Kitab’ın manalarının bilindiği ilim olan Tefsir’in bu tanımının bir aklî, bir de naklî olmak üzere iki boyutu içerdiğini ifade etmektedir. Naklî olan ilk durum; esbâb-ı nüzûl, kıraat, lugat, mekkî-medenî, âyetin kıssası⁹⁷ vb. hususları kapsamaktadır. Aklî olan ikinci durum ise; mücmel-mübeyyen, mutlak-mukayyed, âmm-hâss, haram-helâl vb. meselelerle ilgili olarak hüküm çıkarma (istinbat) yollarından oluşmaktadır. Şevberî, tanımın bu iki durumu kapsayıcı

⁹⁶ Bk. Şevberî, “Risâle müfîde fî mevzû’i ‘ilmi’t-tefsir”, 176-177.

⁹⁷ Bir âyetin sebep-i nüzûlü ile kıssası arasında bazı ayrımlar yapılmaktadır. Bazen âyetin manasını anlamak için, onunla ilgili olan hikâyenin bilinmesi gerektiği ifade edilmektedir. Örneğin, nesi’ uygulamasından bahseden âyette (et-Tevbe 9/37) geçen nesi’ kelimesinin lafzî manası, nesi’ uygulamasının ne olduğunu açıkça ifade etmemektedir. Âyeti anlamak için ayrıca câhilî Arap kültüründeki nesi’ uygulamasının/hikâyesinin bilinmesi gerekmektedir ki buna âyetin kıssası denir. Bk. İsfahânî, *Mukaddime*, 48; Şevberî, “Risâle müfîde fî mevzû’i ‘ilmi’t-tefsir”, 178.

nitelikte olduğunu göstermek için daha sonra, Tefsir'in bu sorumluluğu yerine getirmesine imkân sağlayan ilimlerin zikredilmesine dikkat çekmektedir.⁹⁸ Şevberî'nin yaptığı bu açıklama esasında Tefsir'in mahiyetinin, kendi soruşturmasını yürütürken iki tür boyut içerdiğini göstermektedir. Tefsir'in içerdiği bu naklî ve akli yönler, önceki başlıklarda da belirtildiği üzere temelde bu ilim içerisinde (rivayetle ilişkili olan) tefsir ve (dirayetle ilişkili olan) tevil terimleriyle özdeşleşmektedir. Buna göre Beyzâvî'nin, tanımını Tefsir'in bu ikili karakterini ihtiva edecek şekilde kurduğu söylenebilir.

Şevberî, açıklamalarının devamında tanımında üç unsurun bir araya getirildiğini belirtmektedir. Birincisi; Tefsir'in, Kitab'ın manalarının bilindiği şey olmasıdır. Bu da rivayete ve dirayete dayalı meseleleri kuşatmaktadır. İkincisi; Tefsir'in, Kur'an'ın manalarının bizzat beyânı ve izahı olmasıdır. Buradaki beyân meselelerin yüklemelerinin özneleri için ispatlanmasını, âyetlerdeki terkiplerin ve i'râb yönlerinin çözümlenmesini, lügat, sarf, ıstikak vd. ilimlerin kapsadığı hususları içermektedir. Üçüncüsü ise Tefsir'in Kitab'dan hüküm çıkarımı yapması, Beyân ve Bedî' gibi ilimlerin kapsadığı incelikleri ve nükteleri tespit etmesidir. Şimdi bu değerlendirmelere göre tanımında zikredilen üç hususun tamamı tanımında yer alan 'ilim' terimi üzerine atfolmaktadır. Yani Tefsir, hem ı) Kitab'ın manasının kendisiyle bilindiği ilim, hem ıı) onun manalarının beyânının yapıldığı ilim, hem de ııı) hüküm ve hikmetlerin çıkarıldığı ilim olmaktadır.⁹⁹ Dikkat çekici bu tespitleri şöyle de okumak mümkündür: İlk aşama, manaların ortaya çıkarılıp bilinmesine; ikinci aşama, tespit edilen manaların tasdik ve tahkik edilmesine (beyân); üçüncü aşama ise yeni hükümler çıkarılmasına karşılık gelmektedir. Kısaca Tefsir; manayla ilgili 'keşf', 'tasdik' ve 'istinbat' süreçlerini içermektedir. Böylelikle tanımında yer verilen her üç husus da Tefsir'in ne olduğunu (müsemma) ortaya koymuş olmaktadır.

Son olarak Şevberî'nin, tanımında yer alan mezkûr üç durumla ilgili yaptığı önemli bir tespiti daha bulunmaktadır. Bu üç husus, ilmî ve amelî olmak üzere Tefsir'in mahiyetinin içerdiği ikili durumunu yansıtmaktadır. Tanımdaki 'Kitab'ın

⁹⁸ Bk. Şevberî, "Risâle müfîde fî mevzû'î 'ilmi't-tefsir", 177-178.

⁹⁹ Bk. Şevberî, "Risâle müfîde fî mevzû'î 'ilmi't-tefsir", 178-179.

anlaşılması' ifadesi Tefsir'in ilmî, 'manaların beyânı ve hüküm-hikmet çıkarımı' kısmı da amelî boyutunu vurgulamaktadır. Amelî olan bu ikinci boyut da görüldüğü üzere kendi içinde 'beyân ve çıkarım' olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Her iki kısmıyla bu ikinci boyut da ilk boyuta dayanmaktadır. Şevberî'nin bildirdiğine göre, bazı âlimler bu ikinci boyutun ilk kısmını, yani 'manaların beyânını' tefsir; ikinci kısmı olan 'hüküm ve hikmet çıkarımını' ise tevil olarak görmüşlerdir.¹⁰⁰ Böylelikle Beyzâvî, tanımında Tefsir ilminin hem ilmî hem de amelî yönlerine dikkat çekmiş olmaktadır. Tefsir'in amelî yönünün vurgulanması önemlidir. Nitekim bu, onun sınaat/sanat olduğunu göstermektedir. Bilindiği üzere Tefsir için, 'ilim' tabiri kullanıldığı kadar, 'sınaat/sanat' tabiri de kullanılmaktadır. Sınaat/sanat yönü Tefsir'in bazı verilerinin amele dönük olmasını ifade etmektedir. Zira Tefsir, hem ilâhî marifetleri hem de amelî hükümleri içeren bir ilim olduğundan, onun için sınaat/sanat denmesinin uygun olduğu ifade edilmektedir.¹⁰¹

1.1.4.2. Ebû Hayyân ve Süyûtî'nin Tanımı

Tefsir'in mahiyetini mümkün mertebe yansıtan tanımlara, ikinci olarak Ebû Hayyân tarafından yapılan tanım örnek verebiliriz. Bu tanım diğerlerine nazaran daha meşhur olmuş ve tanıma sonraki birçok kaynakta yer verilmiştir.¹⁰² Dahası bazı âlim ve araştırmacılar tarafından da en yetkin tanım olarak nitelendirilmektedir.¹⁰³

Ebû Hayyân'a göre, *“Tefsir; Kur'an lafızlarının telaffuz keyfiyetinin, bu lafızların delâletlerinin, kelime ve terkip durumundaki hükümlerinin, bu terkip halinin onlara yüklediği manaların ve bunları tamamlayıcı hususların*

¹⁰⁰ Bk. Şevberî, “Risâle müfîde fî mevzû'î 'ilmi't-tefsir”, 179.

¹⁰¹ Bk. Cürçânî, *Hâşiye*, 12-13.

¹⁰² Ebû Hayyân'ın tanımına yapılan atıfların bazıları için bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 849; Taşköprülüzâde, *Mevzû'âtü'l-ulûm*, II, 1013; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 30-31; Ebü'l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, 260; Nasru'l-Huveyhî, *el-Mebâdîü'n-nasriyye*, 29-30; Humeynî, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I, 3; Sırrı Girîdî, *Tabakât ve Âdâb-ı Müfessirîn* (Dersâadet, 1312), 4; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, I, 24-25; Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Fevvez Ahmed Zemerli (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1995), II, 7; Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirîn*, II, 18; Mennau'l-Kattân, *el-Mebâhis*, 317; Muhammed Ali et-Teshîrî, *Muhâdarât fî 'ulûmi'l-Kur'an* (Kum: el-Münazzamatü'l-Âlemî, 2003), 121; Mehmed Sofuoğlu, *Tefsire Giriş* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 245-249.

¹⁰³ Bk. Süyûtî, *et-Tahbîr*, 36-37; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, II, 7.

araştırıldığı ilimdir(ilm).” Ebû Hayyân, tanımını verdikten sonra tanımda geçen unsurlardan neler kastettiğini, bu unsurların hangi hususları içerip neleri dışarıda bıraktığını daha belirginleştirmek için bazı açıklamalarda bulunmaktadır.

Ona göre burada kullanılan ‘ilim’, diğer ilimleri de kapsayan cins bir kelimedir. ‘Lafızların telaffuz keyfiyeti’ ifadesi kıraat ilmini, ‘delâletleri’ ise Tefsir’de ihtiyaç duyulan Lugat ilmini (sözlükbilim), yine lafızların ‘müfred ve terkip durumundaki hükümleri’ Sarf, İ’râb, Beyân ve Bedî’ ilimlerini içermektedir. ‘Bu terkip halinin onlara yüklediği manalar’ ifadesi hakikata veya mecaza delâlet eden şeyleri kapsamaktadır. ‘Bunları tamamlayıcı hususlar’ da neshi, sebab-i nüzûlü, Kur’an’daki müphem olan hususları aydınlatan durum bilgisini ve benzeri şeyleri ihtiva etmektedir.¹⁰⁴

Bu tanım ve açıklamalarda bize göre, dikkat çeken önemli iki husus bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, tanımda geçen Kıraat, Lugat, Sarf, Nahiv, Beyân, Bedî’ ve hakikat-mecaz ifadeleriyle dil ve lafız araştırmalarına vurgu yapılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Tefsir’de lafızlar ve lafızların Arap dili açısından içerdiği durumlar incelenir ki bu, Tefsir’in dil araştırmasına karşılık gelmektedir. Bu süreci, tevil/dirayet terimiyle karşılamak da mümkündür. Nitekim önceki başlıklarda da ifade edildiği üzere, Arap dilinin kaidelerine göre açıklamalar yapmak, tevil veya dirayet ameliyesinin kapsamında görülmektedir. Yukarıdaki açıklamalarda öne çıkan ikinci husus ise, nâsîh-mensûh veya sebab-i nüzûl ifadeleriyle dikkat çekilen rivayet bilgisidir. Buna göre Tefsir’de âyet ve lafızlarla ilgili rivayet bilgileri de dikkate alınır ki bu da tefsir araştırmalarının rivayet yönünü oluşturmaktadır. Kısaca, tanımda vurgulanan hususlara göre, Tefsir’de Kur’an lafızları, dil ve rivayet bilgileri/ilimleri dikkate alınarak incelenir.

Süyûtî, Ebû Hayyân’ın tanımındaki mezkûr hususları dikkate alarak daha kuşatıcı kayıtlar taşıyan bir tanımlama yapmaktadır. Ona göre, “*Tefsir; nüzûlü,*

¹⁰⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, I, 121.

senedi, adabı, lafızları, lafızlarla ve hükümlerle ilgili manaları vb. şeyler yönüyle Kitab'ın ahvâlinin araştırıldığı ilimdir(ilm)."¹⁰⁵

O da tanımda kullandığı ifadelerin ne anlama geldiğini belirginleştirmek için açıklamalarda bulunmaktadır. Buna göre 'nüzü'l' ifadesiyle âyetlerin ne zaman ve nerede indiği konularına, mekkî ve medenî meselelerine, sebab-i nüzü'llere, ilk ve son inen âyetlere işaret edilmektedir.¹⁰⁶ 'Sened' ifadesiyle; mütevatir, şâz, âhad kıraatler ve bunlarla ilgili meseleler dikkate alınmaktadır.¹⁰⁷ 'Edâ' kaydıyla da doğrudan anlamla ilgili olmayan vakıf, ibtida, imâle, med ve idgâm gibi okumayla ilgili hususlara atıf yapılmaktadır.¹⁰⁸ Yine 'lafızlar' ifadesiyle garip, mecaz, müşterek vb. lafızlar; 'lafızlarla ilgili manalar' kaydıyla îcaz, itnab, müphemât vb. meseleler; 'hükümlerle ilgili manalar' ifadesiyle ise mücmel, müevvel, âmm-hâss, nâsîh-mensûh gibi hususlar kastedilmektedir.¹⁰⁹ Bu açıklamalarda da dilbilgisi ve rivayet vurgusu bulunduğu anlaşılmaktadır.

Tanımda yer alan 'Kitab'ın ahvâli' kaydının önemli ve kapsamlı bir kayıt olduğu söylenebilir. Bu kayıtla esasında hem Ebû Hayyân'ın hem de Süyûtî'nin âyetlerle ilgili zikrettikleri hususlar zaten kastedilmiş olmaktadır. Daha açıkça belirtilecek olursa 'Kelâm'ın ahvâli' kaydı, âyetler ve lafızlarla ilgili olan her türlü özelliği dikkate almayı, onları bu özellikleri çerçevesinde incelemeyi ifade etmektedir. Sözelimi Sarf, Nahiv, İştikak, Meânî, Usul gibi alet ilimlerinden yardım alarak Kur'an lafızlarının fiil, fail, meful, hal, mübteda, âmm-hâss, mücmel-mübeyyen vb. oluşları; aynı şekilde rivayetlerden yardım alarak iniş sebepleri, mekkî-medenî, nâsîh-mensûh gibi özellikleri 'Kelâm'ın halleri' kapsamına girmektedir. Bunların her biri kelâmın halleriyle ilgili hususlardır. Bu açıdan tanımlarda yer verilen 'lafızlar, lafızlarla ve hükümleriyle ilgili manalar, tamamlayıcı hususlar' gibi kayıtların birer ziyade olduğu söylenebilir. Nitekim bunların tamamını 'Kelâm'ın ahvâli' ifadesiyle karşılamak mümkündür.

¹⁰⁵ Süyûtî, *Kitabü itmâm*, 20. Bu tanım için ayrıca bk. es-Seyyid Ulvî b. es-Seyyid Abbas el-Mâlikî, *Feyzu'l-habîr ve hulâsâtü't-takrîr 'alâ nehci't-teysir: Şerhu menzûmeti't-tefsir*, thk. Seyyid Ahmed Yusuf (Kahire: Matbaatu Feccâleti'l-Cedid, 1960), 8, 10; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, II, 6.

¹⁰⁶ Süyûtî, *Kitabü itmâm*, 23-30.

¹⁰⁷ Süyûtî, *Kitabü itmâm*, 31-34.

¹⁰⁸ Süyûtî, *Kitabü itmâm*, 34-36.

¹⁰⁹ Süyûtî, *Kitabü itmâm*, 36-46.

Her iki müfessirin tanımlarında zikredilenler, Tefsir’de araştırma yapılırken dikkate alınması gereken hususlardır. Bir başka deyişle; bunlar âyetlerin ve lafızların sahip olduğu halleri (araz) göstermekte ve Tefsir’de ne tür hallerin soruşturulacağı bilgisini vermektedir. Fakat mezkûr tanımlarda, bu hallerin tefsir esnasında niçin gözetildiği, onların hangi amaçla soruşturulduğu, anlayabildiğimiz kadarıyla eksik görünmektedir. Zira burada sadece lafızların hallerinin incelendiği ifade edilmektedir. Hâlbuki Tefsir’de Kur’an araştırılırken onun ne tür hallerinin incelendiği kadar, bunların hangi amaçla incelendiği de önem arz etmektedir. Bu durum, bir ilmin tanımında cihet/haysiyet kaydıyla belirginleştirilmektedir. Fakat yukarıdaki tanımlara bakılacak olursa, Tefsir’in, sadece kelâmın hallerini soruşturduğu, bunu gerekli ilimlerden yardım alarak yaptığı, uzun kayıtlar yerleştirilerek ifade edilmektedir. Bunların ne cihetle, hangi amaca yönelik inceleneceği ise eksik bırakılmaktadır. Nitekim bu tanımlar, “Kur’an’ın (lafızları ve lafızlarıyla ilgili) hallerinin araştırıldığı ilim” şeklinde kısaltılabilir. Buradaki ‘haller’ ifadesi mezkûr tanımlarda zikredilen hususları kapsamaktadır.

Her iki tanımda dikkati çeken önemli bir diğer husus, ‘ilim’ kavramının hangi anlamda kullanıldığıdır. Ebû Hayyân, tanımda geçen ‘ilim’ ifadesinin, diğer ilimler için ıtlak olunan bir kavram olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Tefsir ilminin, ilimler içerisinde şerî bir ilme tekabül ettiği ve ‘ilim’ kavramının burada hakiki anlamda kullanıldığı ima edilmektedir.¹¹⁰ Buradaki ‘ilim’, müdevven ilimlerin tanımında kullanılan ve gerekli şartları haiz olan bir kavramdır. Nitekim Süyûtî’nin tanımında da ‘bahs’ terimini kullanması bunu açıkça göstermektedir. Çalışmanın giriş kısmında aktarılan bilgiler hatırlanırsa, ‘bahs’ bir şeyi bir şeye hamletmek, diğer bir ifadeyle meselenin yüklemine öznesi için ispat etmek anlamına gelmektedir. İspat da birtakım kaide ve asıllara göre gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bu tanımlarda Tefsir ilminin bir müdevven ilim olarak görüldüğü ve onun gerektirdiği şartlara göre ‘ilim’ teriminin hakiki anlamda kullanıldığı iddiası söz konusudur.

¹¹⁰ ‘İlim’ sözcüğünün burada, bir başka açıdan, diğer ilimler gibi Tefsir’in itibarî varlığına (ilm-i cins) gönderme yaptığı söylenebilir. Bk. Konevî, *Hâşiye*, I, 39.

Son olarak her iki tanımda da Tefsir ilminin mahiyetiyle ilgili önemli bir husus vurgulanmaktadır. Şöyle ki bu tanımlarda ‘Kur’an lafızlarının telaffuz keyfiyeti’ ve ‘senedi, âdâbı(edâsı)’ gibi kayıtlara yer verilmektedir. Ebû Hayyân, telaffuz keyfiyetiyle ilgili durumun Tefsir ilminde dikkate alındığını vurgulamakta ve anlama tesir eden veya etmeyen kıraat ayrımını yapmamaktadır. Onun, genel olarak kıraatlere vurgu yapmasıyla, Tefsir’in, lafızları her türlü kıraat açısından incelediğini kastettiği anlaşılmaktadır. Diğer tanımda özellikle ‘âdâb/edâ’ ifadesiyle kelâmın anlama tesir etmeyen okunuş keyfiyetleri kastedilmektedir. Buradan, Tefsir’de anlama tesir etmeyen kıraat meselelerinin de dikkate alındığı ortaya çıkmaktadır. Böylelikle tanımlar, Tefsir’de, manası dışında Kur’an’ın salt lafızlarıyla ilgili soruşturma yapıldığı iddiasına da yer vermiş olmaktadır. Bir başka deyişle Tefsir, Kur’an’la sadece manası yönünden değil, telaffuzları yönünden de ilgilenmektedir.

1.1.4.3. Kutbüddîn er-Râzî ve Teftâzânî’nin Tanımı

Bazı tefsir mukaddime ve şerhlerinde Tefsir ilminin tanımıyla ilgili önemli tartışmalar yapılmakta ve buna göre tanım denemelerinde bulunmaktadır. Müteahhirîn döneminde Tefsir’in tanımını belirginleştirmeye yönelik değerlendirmelerde Kutbüddîn er-Râzî ve Teftâzânî’nin tanımlarının merkeze alındığı görülmektedir. Söz konusu tanımlara bakılacak olursa, Râzî’nin tanımı şöyledir: “*Tefsir; Allah’ın Kur’an’da muradının araştırıldığı şeydir.*”¹¹¹ Molla Fenârî, bu tanımın sığılığına işaretle Tefsir’de yapılan araştırmanın, lafızların bazen mâlik ve melik gibi okunuş farklılığını, nâsîh ve mensûh oluşunu, sebab-i nüzûllerini, mekkî ve medenî gibi tertip meselelerini ve buna benzer hususları içerdiğini, ancak tanımın bu hususları dışarıda bıraktığını ifade etmektedir. Buna karşın genişliğine işaret etmekte, Kur’an’da mevcut olan konulara dair Kelâm (fikh-ı ekber) ve Fıkıh’ın (fikh-ı asgar) soruşturmalarını -ki bunlar da Kur’an’da

¹¹¹ Kutbüddîn Muhammed b. Muhammed er-Râzî, *Şerhu müşkilâti’l-keşşâf* (Süleymaniye Ktp., Fatih, no. 621), 5b. Alâüddîn Ali Pehlivân, Râzî’nin bu tanımını aynen vermekte ve “murad olması muhtemel olanlar” ifadesini eklemektedir. Buna göre tanım şöyle olmaktadır. “Tefsir ilmi: Allah’ın Kur’an’daki muradını veya murad olması muhtemel olanları araştıran şeydir.” [Bk. Alaüddîn Ali Pehlivân, *Hâşiye ‘ale’l-keşşâf* (Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, no. 145), 4b.] Râzî’nin tanımını aynıyla Âlûsî de nakletmektedir. Bk. Şihabüddîn Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu’l-ma’ânî fî tefsiri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-sebi’l-mesânî* (Beyrut: Daru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, t.y.), I, 3.

Allah'ın muradını araştırmaktadır- içerdiğini belirterek tanımın bunları kapsadığına dikkat çekmektedir.¹¹²

Fenârî'den farklı olarak Bâbertî (ö. 786/1384) de Râzî'nin tanımda kullandığı 'murad' ifadesine eleştiri getirmektedir.¹¹³ Ona göre müfessir dirayet ve rivayet yoluyla Kur'an'da Allah'ın 'murad'ını değil, oradaki 'manaları' araştırmaktadır. Kur'an'ı Allah'ın muradı açısından araştırmak müfessir için mümkün değildir, çünkü Allah'ın muradı bilinmemektedir.¹¹⁴ Bâbertî'nin burada ileri sürdüğu 'muradın malum olmadığı' iddiasının gerekçesi tam olarak açık olmamakla birlikte o, Tefsir ilmini çok genel ereve de kalacak şekilde, "Kur'an'la ilgili şeyleri bilmek (mârifet)" olarak tarif etmektedir. Dikkat edilirse o, tanımında 'ilim' kavramını değil, 'mârifet' kavramını kullanmaktadır. Bu durumda Tefsir'in ortaya koyduğu veriler, tasdike dayalı bir süreci içermemekte, bilakis cüzî/tasavvurî bilgiyi ifade etmektedir.

Bâbertî'nin bu yaklaşımının muhtemel bir sebebi olarak, bazı âlimlerin Kur'an'da Allah'ın muradının tamamıyla bilinemeyeceğini iddia ettiklerinden bahsedilmektedir. Eğer Kur'an'daki murada müfessir bütünüyle vakıf olamıyorsa, bu sebeple Bâbertî, tanımda murad kelimesinin kullanımını uygun bulmamış olabilir. Ancak müfessir muradın tamamını kavrayamasa bile tanımda muradın tamamının bilinmesinden değil, araştırılmasından bahsedilmektedir. Bunların ikisi birbirinden farklı durumlardır. Bununla birlikte araştırılacak olan murad ise daha ziyade dış dünyada bir bağlamda kelime ve lafızlara dökülerek vücuda gelen bir sözde/kelâmda bulunmaktadır.¹¹⁵ Dolayısıyla hem muradın ifade edildiği sözün

¹¹² Molla Fenârî, 'Aynü'l-â'yân, 4.

¹¹³ Konuyla ilgili bazı şerhlerin bulunduğu bilgisini bizimle paylaşan Dr. Öğr. Üyesi M. Taha Boyalık'a teşekkür ederim. Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. M. Taha Boyalık, "el-Keşşâf şerh-Haşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması", *Nazariyat İşlâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4, sy. 1 (Ekim 2017): 98-115.

¹¹⁴ Ekmeleddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Hanefî el-Bâbertî, *Hâşiye 'ale'l-keşşâf* (Beyazıt Devlet Ktp., no. 722), 7b.

¹¹⁵ Muradın tamamının bilinip bilinemeyeceği hususunda âlimlerin ikiye ayrıldığı, bazılarının bunu mümkün, bazılarının ise mümkün görmediğini ifade edilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Abdülkerim b. Abdülcebbar, *Hâşiye 'ale'l-keşşâf* (Murat Molla Ktp., no. 296), 10b; es-Seyyid Hüseyin el-Burûcirdî, *Tefsirü's-sırâti'l-müstakîm* (Kum: Matbatu's-Sadr, 1995), I, 203; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Daru't-Tunusî, 1984), 19-20, 39.

dış dünyada vâki olduğu, hem de tanımında muradın araştırılması vurgulandığı için, ‘murad’ ifadesinin kullanımında bir mahzur görülmemesi gerekmektedir.

Fenârî, Teftâzânî’nin daha iyi bir tanım yaptığını düşünmektedir. Onun aktarımına göre Teftâzânî şöyle bir tanım yapmaktadır. “*Tefsir ilmi; murada delâlet etmesi haysiyetiyle Allah’ın kelâmının lafızlarının ahvâlini araştıran ilimdir(ilm).*”¹¹⁶ Fenârî, Teftâzânî’nin, bir önceki tanımında ilk olarak ortaya çıkan sığılığı aşmak için ‘Kelâm’ın lafızlarının ahvâli’ ifadesini tanıma eklediğini;¹¹⁷ ikinci olarak ortaya çıkan genişliği de ‘murada delâlet etmesi’ şeklindeki yön kaydıyla (haysiyet) ortadan kaldırdığını belirtmektedir. Nitekim bu haysiyet kaydıyla Fıkıh ve Kelâm gibi diğer ilimler tanımın dışında bırakılmaktadır.

el-Keşşâf şerhinde Musannifek, Fenârî ve Bâbertî’nin, Râzî ve Teftâzânî’nin tanımları bağlamında yaptıkları değerlendirmelerin tamamının geçersiz (fasid) olduğunu ileri sürmektedir. Musannifek’e göre murad araştırmasında iki durum bulunmaktadır. Birincisi; birtakım manalar üzerinde ihtilafın gerçekleştiği, ikincisi de belirli bir manada ittifakın söz konusu olduğu durumdur. Mana ihtilafının olduğu birinci durumda murad, çeşitli manalar arasından elde edilmektedir. Belirli bir mana üzere ittifakın olduğu ikinci durumda ise kastedilen belli bir anlam bulunduğu için doğrudan onun tespiti yapılmaktadır. Musannifek her iki aşamada da söz konusu olan çabanın, birer beyân faaliyeti olduğunu ve bir bütün olarak kastedilen anlamın (murad) belirlenmesine karşılık geldiğini düşünmektedir. Ona göre esasında her iki çaba

¹¹⁶ Molla Fenârî, *Aynü’l-â’yân*, 4. Biraz farklılıkla bu tanım Cürcânî ve Kâfiyecî tarafından da benimsenmektedir. [Bk. Cürcânî, *Hâşiye*, 15; Kâfiyecî, *Kitabü’t-teysîr*, 13.] Kâfiyecî’nin tanımı kendisinden sonraki çalışmalarda da zikredilmektedir. Bk. Süyûtî, *et-Tahbîr*, 37; Cemel, *Hâşiye*, I, 2; Zürcânî, *Menâhilü’l-’irfân*, II, 6; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, II, 18; Musa Şahin Laşin, *el-Leâliü’l-hisan fî ’ulûmi’l-Kur’ân* (Kahire: Daru’ş-Şuruk, 2002), 295; Mustafa Çetin, *Kur’ân-ı Kerim’i Anlama Usûlü* (İzmir: Akyol Matbaası, 1980), 20; Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, I, 97; Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, 249.

¹¹⁷ Teftâzânî’nin şerhinin iki ayrı yazmasına baktığımızda, bu şerhlerin hiçbirinde tanımında ‘Kelâm’ın lafızlarının ahvâli’ kaydı yer almamaktadır. Sadece ‘Kelâm’ın ahvâli’ ifadesi bulunmaktadır. [Bk. Teftâzânî, *Şerhu’l-keşşâf*, 5a; a.mlf., *Hâşiye ’alâ tefsîri’l-keşşâf* (Süleymaniye Ktp., Fatih, no. 589), 5b.] ‘Kelâm’ın ahvâli’ ifadesi, ‘Kelâm’ın lafızlarının ahvâli’ ifadesinden; lafızları, âyetleri ve sûreleri içermesinden dolayı daha kuşatıcıdır. Kâfiyecî, ‘Kelâm’ kelimesinin hususî olarak ‘lafızlar’ ifadesiyle kayıylanmasının ayrı bir sebebinden bahsetmektedir. Şöyle ki bu kaydın nedeni, Kelâm ilminde tartışılan kelâm-ı lafzî-kelâm-ı nefsi ayrımıdır. Tefsîr’in araştırma sorumluluğu kelâm-ı nefsi değil, kelâm-ı lafzidir. Bk. Kâfiyecî, *Kitabü’t-teysîr*, 14-15.

da Allah'ın muradını araştırmaktır.¹¹⁸ Durumun böyle olduğu düşünöldüğünde Râzî ve Teftâzânî'nin tanımları bağlamında dile getirilen sıklık (nesh, sebep vb. konuların tanım dışında kalması) ve genişlik (Fıkıh ve Kelâm'ın tanıma girmesi) gibi itirazlar da ortadan kalkmaktadır.

Nitekim yukarıdaki izaha göre Tefsir'de söz konusu olan şey, bir bütün olarak murad araştırmasıdır. Bu araştırmaya katkı sağlayan ve bazı durumlarda muradın kendisiyle belirlendiği nesh, sebep bilgisi gibi hususlar doğrudan araştırmanın kapsamına girmektedir.¹¹⁹ Böylelikle Râzî'nin tanımında, murad araştırmasında işlevsel olan bazı hallerin dışarıda bırakıldığı, daha sonra bu durumun Teftâzânî'nin tanımında bazı kayıtlar getirilerek giderildiği şekildeki değerdendirmenin geçersiz olduğu ileri sürölmektedir.

Bu mülahazalar 'murad' yerine 'manalar' kelimesini tercih eden Bâbertî'ye de bir eleştiri olarak gözökmektedir. Musannifek'in yaklaşımına göre araştırma sürecinin her iki durumunda da ortaya konulanlar, Tefsir'de bir beyân faaliyeti olarak murad soruşturmasına karşılık gelmektedir. Her iki durumdaki araştırma sadece bir mana araştırması düzeyinde kalmamakta, daha üst konumdan murad araştırmasının birer yönü olarak görölmektedir. Dolayısıyla mezkûr aşamalardaki soruşturmalar, Allah'ın muradının ne olduğunu tespit etmeye yönelik bir çabadır. Allah'ın sözü olması hasebiyle, Kur'an'ı anlamaya çalışmanın, esasında Allah'ın neyi kastettiğini anlama çabası olduğu söylenebilir. Bu durumda tanımda, 'mana' kelimesinin değil, 'murad' kelimesinin kullanımı daha doğrudur.

Musannifek, Kelâm ve Fıkıh gibi ilimlerde Kur'an'a dair ileri düzey yapılan araştırmaların Kur'an'da Allah'ın muradını araştırmak olduğunu, öncelikle Tefsir iliminin meselelerine dayalı olarak gerçekteğiğini düşünmektedir. Onun ifadelerine göre, Tefsir'in meseleleri onların ilkeleri olmaktadır.¹²⁰ Böylece Kelâm ve Fıkıh gibi ilimlerde Kur'an'daki murad araştırılıyorsa, Kur'an'la ilişkili

¹¹⁸ Bk. Musannifek, *Hâşiyeye*, 21a.

¹¹⁹ Bk. Musannifek, *Hâşiyeye*, 21a. Musannifek'in tefsirde bulunan iki tür anlam araştırmasıyla ilgili söyledikleri İbn Cüzey'in bazı izahlarıyla benzeşmektedir. Krş. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I, 10.

¹²⁰ Bk. Musannifek, *Hâşiyeye*, 21a.

oldukları sürece bunların, Râzî'nin tanımının dışına zaten çıkmamaları gerekmektedir. Her iki ilmin de esasında Kur'an'da murad araştırması yaptığını ifade ederek Musannifek, bunları dışarda bırakmak için Tefâtânî'nin tanımında getirilen haysiyet kaydının da işlevselliğini tartışmalı hale getirmiş olmaktadır. Daha açıkçası, her iki ilmin âyetler çerçevesindeki soruşturmaları tefsir olarak görülecekse, tanıma getirilen haysiyet kaydıyla Tefsir ve diğer ilimlerin ayrıştırıldığı iddiasını kabul etmek mümkün değildir.

Musannifek'in bu bağlamda dile getirdiği itiraz önemli bir problem ortaya çıkarmakta, ancak onun bu problemi gidermeye yönelik bir açıklaması bulunmamaktadır. Bu probleme göre Tefsir ve diğer bazı şerî ilimleri tanımda birbirlerinden ayırtmak mümkün değilse, tam bir Tefsir tanımının yapılması da mümkün olmayacaktır. Tefsir ve diğer ilimlerin ne yaptığı belirli bir yön kaydıyla ayırtılamadığında, Tefsir'in bir Fıkıh veya Kelâm gibi görülmesi durumu ortaya çıkabilecektir. Tanımlar kısmında ifade edildiği üzere, bir ilmin tam tanımını sağlayan hususlardan biri, tanımda onunla aynı konuyu araştıran diğer ilimlerden farklı olarak kendine has yönünün (fasl) ortaya konulmasıdır. Aksi durumda tam bir ayırışma olmadığından tanım, ilgili ilimleri de kuşatacak ve ağıyarını mani olmayacaktır. Musannifek'in yukarıdaki itirazları Tefsir ve diğer ilimlerin Kur'an'la ilişki boyutunu ve bunun keyfiyeti meselesini bir problem olarak ortaya çıkarmaktadır. Tefsir tam olarak ne yapmaktadır ki diğer ilimlerden ayrışabilsin? Ya da aralarında tam bir ayırışması söz konusu olabilir mi? Bu soruları, ilgili tartışmaları da dikkate alarak çalışmanın ikinci kısmında ele almaya çalışacağız.

Tanım tartışmasına dâhil olan bir diğer müfessir Burûcirdî (ö. 1268/1852),¹²¹ Kelâm ve Fıkıh'ın, Tefsir'in tanımına dâhil olup olmaması konusunda yukarıdaki yaklaşımlardan farklı bir tavır sergilemektedir. Ona göre Tefsir, Kelâm ve Fıkıh'ta her ne kadar Kur'an araştırılıyor olsa da bu araştırmalar farklı cihetlerdedir. Sözgelimi Fıkıh'ın, "tafsilî delilden istinbat edilen şerî hüküm olması" yönüyle Kitab'tan elde ettiği hüküm ile Tefsir'in "Allah'ın Kur'an'daki

¹²¹ Müfessirin vefat tarihi hakkında iki farklı bilgi bulunmaktadır. Adil Nuveyhiz ölüm tarihini 1268/1852 olarak verirken, Ömer Rızâ Kehhâle 1276/1860 olarak vermektedir. Bk. Adil Nuveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn* (Beyrut: Müessesetü Nuveyhizi's-Sekâfiyye, 1409/1988), 152; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1414/1993), 1:210.

muradının araştırılması” açısından elde ettiği hüküm farklıdır. Her iki cihet farklılığına göre ilki fıkıh iken, ikincisi tefsir olmaktadır.¹²² Burûcirdî temelde Tefsir’in anlam keşfi, Fıkh’ın da istinbat yaptığı şeklinde bir ayırım yaptığı görülmektedir. Meseleye böyle bakıldığında ise Beyzâvî’nin tanımında hüküm çıkarımına yer verilmesinin aksine, Burûcirdî’nin bu ayrımla Tefsir’de istinbat faaliyetinin varlığını gözardı ettiğini söyleyebiliriz.

Bâbertî, Musannifek ve Burûcirdî’den farklı düşündüğü anlaşılan Fenârî ise, Teftâzânî’nin tanımını her ne kadar daha geliştirilmiş bir tanım olarak görse de bu tanıma da bazı eleştiriler yönelmektedir.

a) Fenârî’nin ilk eleştirisi; ‘Kelâm’ın lafızlarının ahvâli’ kaydının, lafızların bazı hallerini ihmal ettiğine yöneliktir. Nitekim Teftâzânî, ‘Kelâm’ın lafızlarının ahvâli’ ifadesini ‘murada delâlet etmesi’ haysiyetiyle kayıtlı hale getirmektedir. Hâlbuki Kelâm’ın lafızlarının ahvâliyle ilgili araştırma bazen anlamın belirlenmesine etki ederken, bazen de kastedilen mananın belirlenmesine hiçbir şekilde katkı sağlamamaktadır. Fenârî burada, kıraat ilminde anlama tesir etmeyen ve sadece doğru telaffuz meselesiyle ilgili olan tefhim, imâle, med, kasır, itâle vb. hususları örnek olarak zikretmektedir. Ona göre Tefsir bu tür kıraat araştırmalarını da yapmaktadır; ancak Kelâm’ın lafızlarının ahvâli, tanımda murad ile kayıtlı hale getirildiği içindir ki bu tür kıraatler tanımın dışında kalmaktadır.¹²³

Bu eleştiriye Musannifek ve Burûcirdî geçersiz görmektedir. Zira Tefsir’de anlama tesir etmeyen telaffuz keyfiyetiyle ilgili bazı açıklamalar, tefsirden sayılmaz. Nitekim müfessirin başka ilimlerin meselelerini, o an düşündüğü bir gaye sebebiyle tefsirinde zikretmesi, herhangi bir problem doğurmamaktadır. Bu durumu birçok tefsirde görmek mümkündür. Müfessirler başka ilimlere ait meselelere tefsir çalışmalarında yer vermektedir. Ayrıca tefsirlerde anlama tesiri

¹²² Burûcirdî, *Tefsirü’s-sırâti’l-müstakîm*, I, 201.

¹²³ Molla Fenârî, kendisinin yönelttiği bu eleştiriye muhtemel olarak şöyle cevap verilebileceğini söylemektedir: “Teftâzânî, tanımını Kıraat’in Tefsir’den ayrıldığını dikkate alarak yapmıştır.” Fenârî’ye göre, durum böyle de olsa, Teftâzânî’nin *el-Keşşâf*’a yazdığı şerhte, ‘الحمد لله’ ifadesinin iki ötreli, iki esreli okunması veya ‘أأندرتهم’ ifadesinin şeddeli, muhaffef veya elifle okunması gibi, murad edilen anlamın tespit edilmesine herhangi bir şekilde etkisi bulunmayan açıklamalara yer verdiği görülmektedir. [Bk. Molla Fenârî, *‘Aynü’l-a’yân*, 4.] Teftâzânî’nin, tanımdan telaffuz keyfiyetiyle ilgili kıraat biçimlerini bilinçli olarak çıkardığı iddiası için bk. Şevberî, “Risâle müfîde fî mevzû’i ‘ilmi’t-tefsir”, 172.

olmayan sebab-i nüzûl, mekkî-medenî türünden bilgilere de yer verildiği görülmektedir. Müfessirlerin anlamla ilişkili olmayan hususlara yer vermesi ancak icmal/ihtisar/istitrat kabilindedir. Dolayısıyla tefsir çalışmalarında yer verilen her tür bilgi -hususî olarak anlama tesir etmeyen kıraatlerle ilgili açıklamalar-bütünüyle tefsir olarak görülmemektedir. Meseleye bir başka açıdan bakıldığında tefsirlerde muradın beyânına ve tamamlanmasına (تتميمه) bir etkisi bulunan her şeyin tefsir olarak görülebileceği de ifade edilmektedir.¹²⁴ Sonuçta muradın tamamlanmasına katkı sağlayan telaffuzlarla ilgili izahlar da tefsirden görülebileceği için bunların, tanımda yer alan ‘Kelâm’ın halleri’ kaydının dışında kaldığıyla ilgili Teftâzânî’ye yöneltilen eleştiri geçersiz olacaktır. Bununla birlikte, tefsirde yer verilen her şeyin tefsir olarak görülemeyeceği kanaatine göre de ilgili izahların zaten tanımın dışında kalması gerektiği için Fenârî’nin itirazı esaslı bir eleştiri olmamaktadır.

b) Fenârî’nin, Teftâzânî’ye ait tanımda belirsiz olduğunu düşünüp eleştiri yönelttiği ikinci husus, tanımdaki ‘murada delâlet etmesi’ kaydındaki ‘murad’ ifadesiyle ilgilidir. Fenârî, bu problemi kendi içerisinde üç kategoride incelemektedir.

1) ‘Murad’ kelimesinin ilk problemi, Tefsir ve dil ilimlerinin ayrıştırılamamasıyla ilgilidir. Fenârî’nin ifadelerine göre Tefsir, Kur’an lafızlarını mutlak birer lafız olarak mı incelemekte, yoksa Allah’ın muradına delâlet etmeleri yönüyle mi incelemektedir? Teftâzânî’nin tanımındaki ‘murada delâlet etmesi’ kaydında, böylesi bir ayırım açık olmadığından Tefsir, Arap kelâmının yanı sıra Kur’an’daki lafızları anlama delâletleri açısından mutlak birer lafız olarak inceleyen dil ve edebiyat ilimlerinden ayrışmamaktadır. Dolayısıyla ilgili kayıt ‘murada delâlet etmesi’ şeklinde değil de ‘Allah’ın muradına delâlet etmesi’ şeklinde değiştirilmelidir.¹²⁵

¹²⁴ Bk. Musannifek, *Hâşiye*, 21a-22b; Burûcirdî, *Tefsirü’s-sırâti’l-müstakîm*, I, 200-201.

¹²⁵ Molla Fenârî, *Aynü’l-â’yân*, 5. Burûcirdî esasen dil ve edebiyat ilimlerinin konuları gereği zaten Tefsir’le ayrıştığını belirtmektedir. Bu ilimler lafızları mutlak ve umumi olarak araştırırken, hususî olarak Kur’an lafızlarını ele almaz. Burûcirdî farklı bir probleme de temas etmektedir. Dil ve edebiyat ilimlerinin perspektiflerinden hareketle Kur’an hakkında yazılan -Garîbü’l-Kur’ân, İ’râbü’l-Kur’ân gibi- çalışmaların Tefsir veya dil çalışmaları olarak görülüp görülmeyeceğine değinmektedir. O, çoğunluğa göre

2) Murad meselesiyle ilgili ikinci problem, ‘murad’ın katî veya zannî olarak bilinip bilinmemesini içermektedir. Şayet ilgili kayıt ‘Allah’ın muradına delâlet etmesi’ şeklinde düzeltilse bile, bu sefer ‘Allah’ın muradı’ ile tam olarak neyin kastedildiği belirsiz kalmaktadır. Şöyle ki ‘Allah’ın muradı’ ile nefs-i emirdeki (hakikatteki)¹²⁶ muradı kastedilecekse, bunu tespit etme Tefsir ilminin sorumluluğunda olmayan bir durumdur. Nitekim bilindiği üzere Tefsir ilmi içerisindeki murad tespitleri, çoğu zaman haber-i vahidlere ve dilbilgisinin kullanımına dayalı olarak yapılmaktadır. Bunların her ikisi de zannî bilgiler sunmaktadır. Bununla birlikte müfessirlerin muradın tespitine dair ortaya koyduğu şeyler onların anlama ve idrak etme kabiliyetleriyle sınırlı ve değişkendir.¹²⁷

3) ‘Murad’ meselesinin içerdiği diğer bir sorunu da Fenârî şöyle ele almaktadır: Eğer tanımdaki ‘Allah’ın muradı’ ile müfessirlerin ileri sürdükleri anlamlar kastediliyorsa, bu da problemlili gözükmektedir. Fenârî, tefsirlerin müfessirlere özgü olduğunu, onların her biri için farklı anlamların ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bu açıklamasına karşın Fenârî kendisine, “bu tür bir yaklaşım, birden çok doğru olduğu düşüncesine götürmektedir” şeklinde yöneltilebilecek muhtemel eleştiriye de cevap vermektedir. Ona göre aslında ihtilafların çokluğu nevî (türsel) hakikatte (hakikat-ı nev’iyye) değildir. Nevî hakikat birden çok ve değişken olmayıp aksine tektir. Çokluktan bahsedilecekse bu, tek hakikatin kapsadığı cüzlerde ve fertlerdedir. Dolayısıyla müfessirler, tek hakikatin farklı

bunların dil çalışmaları olduğunu, ancak tefsir oldukları söylendiğinde de bir mahzur olmayacağını belirtmektedir. Bk. Burûcirdî, *Tefsirü’s-sırâti’l-müstakîm*, I, 202.

¹²⁶ Fenârî’nin, bu aşamada dile getirdiği hususu anlayabilmek için kullandığı nefs-i emir kavramına odaklanmak gerekmektedir. Ona göre herhangi bir şeyin hakikatinin, yani gerçek mahiyetinin karşılığı Allah’ın ilminde bulunmaktadır (taayyun). Bir şeyin Allah’ın ilmindeki kesin ve gerçek mahiyeti ‘nefs-i emir’ kelimesiyle ifade edilmektedir. İlimler açısından bakıldığında her ilmin soruşturduğu konunun, konuya ait hallerin, türlerin vb. şeylerin Allah’ın ilminde bulunan gerçek bir karşılığı vardır. İlimlerin kendi konularını araştırmaları neticesinde ortaya koyduğu sonuçların gerçekliği, Allah’ın ilmindeki, yani nefs-i emirdeki karşılığı ile her zaman kesin olarak örtüşebiliyorsa, o ilim, incelediği konusu ve ona dair hususları kesin olarak ortaya koyabiliyor demektir. Eğer tespit ettikleri, nefs-i emirdekilere kesin olarak tekabül etmiyorsa, bu araştırmalar da zannî seviyede kalacaktır. Kısaca Tefsir ilmi araştırmalarını yaparken zannî vasıtalar kullandığından, zannî vasıtalarla nefs-i emirdeki muradı kesin olarak belirleyemez. Fenârî, Allah’ın Kur’an’daki, Rasûlullah’ın da hadislerdeki muradının hakikatlarını elde etme yetkinliğini Tasavvuf Metafizikine vermektedir. Bk. Sadreddin Muhammed b. İshak el-Konevî, *Miftâhu’l-ğayb ve şerhuhû misbâhu’l-üns*, tsh. Muhammed Hacevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374), 27-28, 39-40.

¹²⁷ Molla Fenârî, *Aynü’l-â’yân*, 5.

cüzlerini kabiliyet ve yeteneklerine göre ortaya çıkaracak, sınırlı olan bu sonucun mahza murad olduğunu iddia etmek mümkün olmayacaktır.¹²⁸

Fenârî ayrıca, insan zihninin, nefs-i emirde kastedilen muradı, lafızların anlamlarıyla kavramaya yöneldiğine dikkat çekmektedir.¹²⁹ Bu durum Allah'ın muradını anlamaya çalışırken kullanılan dilsel araçların zannî veya sınırlı delâletler içereceğine imada bulunmaktadır. Böylelikle Fenârî, Tefsir'deki murad soruşturmalarının çoğunun zannî içerikli olduğu ve muradın müfessirlerin ancak farklı kabiliyetleri nispetinde sınırlı düzeyde ortaya çıkarılacağı yaklaşımından hareketle, Tefsir'in tanımına 'Allah'ın muradı olduğu zannedilene delâleti' ile 'beşer gücü nispetinde' kayıtlarının getirilmesi gerektiğini düşünmektedir.

Fenârî'ye göre her ne kadar Tefsir'de bir kısım soruşturma, zannî bir niteliğe sahip olsa da bu tür soruşturmalar, Tefsir'in tamamı için değil çoğu için geçerlidir.¹³⁰ Çok sınırlı bir kısım ise kesinlik içermektedir. Fakat yine de Tefsir'in mahiyetinin bir yönünü oluşturduğundan, tanıma yansıtılması gerekmektedir. Bu durumu karşılaması için Fenârî, tanımına '(kesin) bilinene delâleti' kaydını koymaktadır. Anlaşıldığı üzere Fenârî, Tefsir ilminin verilerini bilgi değeri açısından, bir kısmı katî, bir kısmı da zannî olmak üzere iki kategoriye ayırmaktadır.

Musannifek bu bağlamda Fenârî'nin hem katî-zannî ayrımını gerekli görmemekte, hem de Tefsir'de murada, nefs-i emirdeki murad ve müfessirlerin tespit ettikleri murad şeklinde bakılmasını uygun bulmamaktadır. Şöyle ki o, Teftâzânî'nin, tanımda kullandığı 'murad' kelimesini geniş kapsamlı olarak kabul etmekte ve muradın, kendisiyle ilgili olan tüm vasıfları kuşattığını düşünmektedir.

¹²⁸ Fenârî, bu bağlamda Konevî'nin el-Fâtiha 2/4. âyet bağlamında şu sözünü aktarmaktadır. "Kur'an lafızlarının sahih rivayet ve dirayetle açıklandığı manalarının tamamı Allah'ın muradıdır." [Molla Fenârî, *'Aynü'l-â'yân*, 5.] Burûcirdî, Fenârî'nin yukarıdaki yaklaşımına itiraz etmekte ve kesinlikle yanlış olduğunu ifade etmektedir. Ona göre sahih haberlerde varid olmuştur ki Kur'an'ın ilmi, Hz. Peygamber ve onun masum imamlarında mevcuttur. Dolayısıyla insanların onun bilgisi konusunda onlara müracaat etmeleri gerekmektedir. [Bk. Burûcirdî, *Tefsirü's-sırâti'l-müstakîm*, I, 203-204] Buna karşın bir başka Şîî müfessir Kur'an'ın manalarını sadece diğer insanların değil Hz. Peygamber'in bile bütünüyle ihata edemeyeceğini ileri sürmektedir. Bk. Humeynî, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I, 4.

¹²⁹ Molla Fenârî, *'Aynü'l-â'yân*, 5.

¹³⁰ Bk. Molla Fenârî, *'Aynü'l-â'yân*, 5, 7.

Buna göre Allah'ın muradıyla kastedilen şey, rivayet veya dirayet yollu gerekli delillerin kullanılmasıyla ve onların sıhhatli oldukları belirlendikten sonra zannî veya katî olarak bilinen, Allah'ın muradıdır. Bu murad, zannî veya katî olarak bilinenlerin hepsini zaten kapsamakta ve her ikisinden de daha kuşatıcı olmaktadır. Ona göre böylelikle tespit edilen muradın, nefs-i emirdeki murad olduğu hakkında da herhangi bir tartışma bulunmamaktadır. Esasında tefsiri, ikili bir murad ayrımıyla çoğaltmanın da anlamı olmamaktadır. Çünkü önemli olan nevî hakikattir, bu aşamada hakikat tek ve değişmez ise şahısların ve insanların tespit ettiklerinin farklı farklı olması çok önemli değildir.¹³¹

Musannifek yukarıdaki değerlendirmesiyle, Fenârî'nin tanıma getirdiği bu gibi kayıtların sağladığı bazı önemli hususları göz ardı ediyor gözükmektedir. Şöyle ki bu ayrım evveleminde murad olarak ifade edilen malumatın bilgi değerini ifade etmektedir. Dolayısıyla Tefsir'in ortaya koyduğu sonuçların tamamı aynı nitelikte, yani kesin değildir. Kesin bir bilginin ifade ettiği ile zannî bilginin ifade ettiği farklıdır. Bu ayrım özellikle tefsirle meşgul olan bir kişiye, elde edilen bir kısım bilginin mutlak doğru olmadığı, farklı anlam ihtimallerinin de düşünülebileceği ve bazılarıyla kesin yargılarda bulunulamayacağı gibi bir bilinç kazandıracaktır. Hangi tefsirlerin kesin, hangilerinin de zannî olduğu bilindiğinde, bu tefsirlere dayalı yargıların, değerlendirme ve yorumların da güvenilirliği değişecektir. Tanım, ilgili ilmin mahiyetini tam olarak yansıtacağından, o ilimde yapılan soruşturmanın bilgi değeri farklılaşıyorsa bunun tanımda gösterilmesinin gerektiği söylenebilir.

Diğer bir açıdan, özellikle müfessirlerin tek hakikatin farklı yönlerini ortaya çıkardıklarını ifade ederken, Fenârî'nin, muradı içerik yönünden geniş kapsamlı düşündüğüne dikkat çekmek gerekir. Ona göre hakikat esasında tek olsa da onun kapsamına giren fertler/cüzler birden çok olduğu gibi farklı niteliklere sahiptir. Her bir müfessirin tespit ettiği, bu hakikatin farklı cüzlerine tekabül ettiğinde, onların ortaya koydukları herhangi bir anlamı mutlak murad olarak görmek ve muradın bütünüyle ondan ibaret olduğunu iddia etmek problemlidir. Bu açıdan murad, bir müfessirin salt tespit ettiği anlamla

¹³¹ Bk. Musannifek, *Hâşiye*, 21b. Benzer bir yaklaşım için bk. Burûcirdî, *Tefsirü's-sırâti'l-müstakîm*, I, 203.

sınırlandırılmayacak genişliktedir. Bunun için tanıma ‘beşer gücü nispetinde’ kaydının getirilmesi önemlidir. Bu durum murad/anlam meselesinin içeriğiyle ilgilidir. Tefsir’de söz konusu olan bu durumun tanıma yansıtıldığını düşündüğümüzde, ilgili tanımın Tefsir’in mahiyetini daha iyi yansıttığı ileri sürülebilir.

c) Fenârî’nin, Teftâzânî’nin tanımına yönelik son eleştirisi ise tanımda ‘ilim’ kavramının kullanılması bağlamındadır. Onun ifadelerine göre, ‘العلم الباحث/araştıran ilim’ ifadesi ilim geleneğimizdeki kullanımda usul, kaideler ve bunlarla sürekli meşguliyetten kazanılan meleke anlamındadır. Hâlbuki Tefsir ilminin, cüz’î meselelerini kendilerine dayanarak incelediği, birkaçı hariç kaidesi yoktur. Bu kaidelerin tekabül ettiği sınırlı yerlerin dışında Tefsir, meselelerini diğer ilimlerin kaidelerinden yardım alarak incelemektedir.¹³²

Fenârî buradaki ‘ilim’ kavramını, Teftâzânî’nin usul ve kaideleri bilme anlamında kullandığını düşünerek eleştiri yöneltmektedir. Ancak Teftâzânî’nin ‘ilim’ terimini bu anlamda kullandığını kesin olarak ileri sürmek zordur. Nitekim müdevven ilim kavramı ve anlayışı çerçevesinde Teftâzânî’nin yaptığı izahlarda, şerî ilimler için, mukaddime şeklinde tertip edilen delillerle o ilmin konusunun zâtî arazlarının ispatlanması şart olarak görülmemektedir. Ona göre, aklî ilimlerdeki gibi meseleleri kaidelere dayalı soruşturma etkinliğinin bazı şerî ilimler için şart olması zorunlu değildir.¹³³ Bu şerî ilimlerden birisinin Tefsir olduğu düşünülürse Teftâzânî’nin, tanımda yer verdiği ‘ilim’ kavramını farklı bir cihetten bakarak, hakiki anlamda kullanmış olması da mümkün gözükmemektedir.

Nitekim Burûcirdî de tanımda kullanılan ‘ilim’ kavramı hakkında Fenârî’nin, “‘ilim’ ile külli kaideler kastedilir” iddiasının mutlaklık içerdiğini düşünmemektedir. Eğer bu iddia mutlaklaştırılırsa, ‘ilim’ tabirinin Dilbilim, Tarih, Rical vb. araştırma alanları için de kullanılamaması gibi problemler doğacağını

¹³² Molla Fenârî, ‘Aynü’l-â’yân, 6.

¹³³ Bk. Sa’duddîn et-Teftâzânî, *Şerhu’l-makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyr (Beirut: Alemü’l-Kütüb, 1998), I, 171-172; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 57.

ifade ederek, ‘ilim’ kavramının mezkûr anlamla sınırlı olmadığına işaret etmektedir.¹³⁴

Yukarıda serdedilen tartışmadan da anlaşıldığı üzere müteahhirîn döneminde bazı şarih ve muhakkik müfessirler Kudbüddîn er-Râzî ile Teftâzânî’nin tanımı üzerinden Tefsir’in ne olduğu (mahiyet) hakkında değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu mülahazalar da ister istemez Tefsir tanımını şekillendirmektedir. Tartışmayı başlatan Molla Fenârî, tanımlara önemli eleştiriler getirerek çözümler yapmıştır. Bu bağlamda ileri sürdüğü kimi görüşlerin ise sonraki bazı müfessirler tarafından mutlaklık içermediği gerekçesiyle kabul görmediği anlaşılmaktadır.

1.1.4.4. Molla Fenârî’nin Tanımı

Fenârî, kendisinden önce yapılmış mezkûr iki tanım bağlamında ortaya koyduğu değerlendirme ve eleştiriler neticesinde yeni bir tanım yapmaktadır. Ona göre önceki tanımların sorunlarını taşımayan en iyi tanım şöyle olmalıdır: “*Tefsir ilmi; beşer gücü nispetinde, Kur’an olması ve Allah’ın muradı olduğu bilinene ya da zannedilene delâleti haysiyetiyle Allah kelâmının hallerinin bilgisidir(mârifet).*”¹³⁵

Tanımda geçen ifadeleri kısaca açıklamak gerekirse, buradaki öncelikle ‘beşer gücü nispeti’ ile ‘zannedilen’ kayıtları, temelde Tefsir araştırmalarının büyük çoğunluğunun kesinlik içermediği ve murad edilen manaların ancak müfessirlerin kabiliyetleri ölçüsünde tespit edilebildiği gerekçelerine dayalıdır. ‘Bilinen’ ifadesi ise, bu ilim içerisinde muradın bilinmesiyle ilgili çok cüzî bir kısma tekabül etse de kesin bilgiyi karşılamaktadır. ‘Kur’ân olması’ kaydı, başta Kur’ân lafızlarının anlama tesir etmeyen telaffuz keyfiyetlerinin araştırılmasını kapsamakla birlikte Kur’an’ın zâtî/yapısal özelliklerinin incelenmesini de ifade etmektedir. ‘Allah’ın muradına delaleti’ ifadesiyle de Kur’ân’da farklı açılardan

¹³⁴ Burûcirdî, *Tefsirü’s-sırâti’l-müstakîm*, I, 205.

¹³⁵ Molla Fenârî, *Aynü’l-â’yân*, 6. Bu tanıma yer veren çalışmalar için bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 427-427; Mehmet Çiçek, “Tarsûsî’nin Enmüze’l-Ulûm’unda Tefsir”, *Turkish Studies* 9, sy. 2 (2014): 501; Kannevcî, *Ebcedü’l-’ulûm*, II, 176-177; Muhammed el-İtr ed-Dimyâtî, *Risâle fî mebdâii’t-tefsir ve manzûme fî müteşâbihi’l-Kur’ân* (Mısır: Matbaatü’n-Nil, 1903), 3; eş-Şeyh Osman, *Kavâ’idü ‘ilmi’t-tefsir*, thk. Mustafa Özel (İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2005), 2; Burûcirdî, *Tefsirü’s-sırâti’l-müstakîm*, I, 200-204.

araştırma yapan Fıkıh, Kelam ve dil ilimleri dışarıda bırakılmakta ve Tefsir diğer ilimlerden ayrıştırılmaktadır. Allah'ın muradı açısından 'Allah Kelâmı'nın hâlleri'nin araştırılması; anlama tesir eden kıraatler, esbab-ı nüzûl, muhkem-müteşâbih, nâsîh-mehsûh gibi hususlara ilişkin ilimleri tanıma dahil etmektedir. Ayrıca tanımda kullanılan 'ilm' ifadesi hakiki (tesamuh) anlamda kullanılmamakta ve 'mârifet' terimine yer verilmektedir. Bunun temel gerekçesinin de Tefsir'in kaidelerinin ve bunlara bağlı meleke kazandırmasının söz konusu olmamasıdır. Fenârî, mârifet terimini kullanarak, Tefsir'in cüzîyyatın idrakine veya tasavvurî bilgiye tekabül ettiğini vurgulamaktadır.¹³⁶

Klasik dönemdeki tanımlarla ilgili sonuç olarak ifade edebiliriz ki müdevven ilimlerin tariflerinde gözetilmesi gereken şartlara göre Tefsir'e yönelik tanımlama çabalarının, özellikle müfessirlerin vefat tarihleri dikkate alındığında, ağırlıklı olarak hicri VII. ve X. asırlar gibi geç dönemlere tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Bazıları hariç çoğu müfessir, Tefsir'i gerekli şartlara göre tanımlamaya önem vermediği gibi, çoğu tefsir mukaddimesinde Tefsir tanımına da rastlanmamaktadır. Bununla birlikte Tefsir'i tanımlayan müfessirler de yaptığı tanımın unsurlarını izah etmemekte ve çoğu tanımın resm seviyesinde kaldığı görülmektedir. Buna göre klasik dönemde Tefsir'i tanımlamak için yeterli bir çabanın olmadığı sonucuna varılabilir. Bu durum, çoğu müfessir tarafından kabul gören ortak bir Tefsir tanımının ortaya çıkmamasına da sebebiyet vermiştir.

1.2. ÇAĞDAŞ DÖNEMDE TEFSİR TANIMLARI

Çağdaş tefsir çalışmalarında birkaç istisnaıyla birlikte klasik dönemdeki tanımlar üzerinde hemen hemen hiç durulmamakta, kaynaklarda yer alan Tefsir tanımlarından gelişigüzel derlemeler yapılmakta ya da bu tanımlar sadece aktarılmakla yetinilmektedir. Beyzâvî ve Ebû Hayyân'ın tanımları ile Zerkeşî ve

¹³⁶ Hem rivayet hem de dirayet vurgusu içeren, lafızların halleriyle ilgili detaylara yer veren diğer bazı tanımlar için bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 416; Ahmed b. Yahya b. el-Hafîd el-Herevî, *ed-Dürrü'n-nazîd min mecmu'ati'l-hafîd* (Kahire: Matbaatü't-Tekaddüm, 1322), 3; Ebû Yahyâ Zekeriya el-Ensârî, *Kitâbü lü'lüü'n-nazîm fi revmi't-ta'allüm ve't-ta'lîm*, nşr. Muhammed Ömer el-Muhmasânî (Mısır: Matbaatu Mevsûât, 1319), 8; Abdülhakîm b. Şemseddîn Muhammed es-Siyâlkûtî, *Şerhu'l-Beyzâvî* (Suud: Mektebetü'l-Melik Abdülaziz el-Amme, no. 1470), 7a-7b; Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa b. Osman el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmeleti'l-Hâdimî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1889), 68; Nasru'l-Huveyhî, *el-Mebâdiü'n-nasriyye*, 29.

Süyûtî'nin bazı âlimlerden naklettikleri tanımlar, son dönem çalışmalarda dikkate alınan ve büyük oranda kabul gören tanımlardır. Bununla birlikte bazı çağdaş müfessir ve tefsir araştırmacıları tarafından yapılan farklı birkaç tanım bulunmaktadır. Bunlardan bazıları daha dakik iken¹³⁷ bazıları daha yüzeyseldir.¹³⁸ Bu tanımların, klasik dönemdekilerle bazı yönlerden benzeştiği ve kısmen de farklı vurgular içerdikleri söylenebilir. Ancak klasik tanımların, yukarıda dile getirilen eksiklikleri ve önemleri bağlamında yapılan tespit ve değerlendirmelerin hemen hemen bu tanımlar için de geçerli olduğu söylenebilir.

Klasik tanımların, günümüz çalışmalarında aktararak benimsenmesinde özellikle tefsir mukaddimleri, ilimler tasnifi ile ulûmü'l-Kur'ân literatürüne ait çalışmaların önemli fonksiyonlar icra ettiği anlaşılmaktadır. Fakat bu süreçte, tanımı ve tanımındaki unsurlar hakkında önemli izahlarda bulunan Molla Fenârî gibi bazı âlimlerin tanımlarının özellikle de günümüz Arap dünyasında hemen hemen hiç dikkate alınmamış olduğu gözükmemektedir.

Çağdaş dönemde yetkin bir Tefsir tanımı belirlemeye yönelik ciddi çalışmalar tespit edilemediği gibi, bazı çağdaş yazarlar böylesi bir çabanın gereksizliğini ileri sürmektedir. Zehebî (ö. 1977), bazı âlimlere göre aklî ilimlerde şart koşulan tanımların Tefsir için gerekli olmadığını belirtmektedir. Çünkü aklî ilimlere benzeme imkânı veren, diğer ilimler gibi Tefsir'in kaideleri ve bu kaidelerle sürekli meşguliyetten hasıl olan bir meleke kesb ettirmesi söz konusu

¹³⁷ Bk. İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, I, 11; es-Seyyid Muhammed Bâkır el-Hâkim, *'Ulûmü'l-Kur'ân* (Kum: Müessesetü'l-Hadî, 1417), 224; Zeki Duman, *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi (Başlangıcından Tedvin dönemine Kadar)* (Kayseri Erciyes Üniversitesi, 1992), 47-48; Hasan Hanefî, *İslamî İlimlere Giriş*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 24; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2008), 22; Veli Kayhan, *Kur'an'ı Tefsirde Usûl ve Gerekli İlimler* (Bursa: KURAV Yayınları, 2007), 131; Ali Ekber Babaî, Gulam Azizi Kia ve Mücteba Ruhani Rad, *Kur'an Tefsiri Metodolojisi*, çev. Mikail Gürel (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2013), 39; Ömer Haydûsî, "Kırâetün tatavvuriyye fi mefhûmi't-tefsir", *Mecelletü'l-İhyâ*, 14/1 (2010): 397-402.

¹³⁸ Bazıları için bk. Humeynî, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I, 4; M. Tayyib Okiç, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri* (İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1995), 25; Muhammed Cevad Muğniyye, *et-Tefsirü'l-kâşif* (Beyrut: Daru'l-Envar, 2009), I, 9; Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî, *el-Mîzan fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-Alemî, 1997), I, 7; es-Seyyid Ebü'l-Kasım el-Müsevî el-Hôî, *el-Beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, nşr., Envâru'l-Hüdâ, 1981; 397; Hererî, *Tefsirü hadâiki'r-ravh*, I, 11; Müsait b. Süleyman et-Tayyâr, *Fusûl fi usûli't-tefsir* (Riyad: Daru İbnü'l-Cevzî, 1999), 11; Muhammed Fakir el-Meybedî, *Kavâ'idü't-tefsir lede'shâ ve's-sünne* (Tahran: el-Mecmau'l-Âlemî li't-Takrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmî, 2008), 20.

değildir. Bu sebeple de Tefsir'in tanımında “Allah'ın kelâmının beyânı” veya “Kur'an lafızlarının ve bunların mefhûmlarının açıklanması” gibi genel bir tanımla yetinilmektedir.¹³⁹ Emin el-Hûlî de aynı yaklaşımı dile getirmekte, bazı âlimlerin Tefsir'le ilgili zorlama tanımlar yaptıklarını ifade etmektedir. O, Tefsir için genel bir tanımla yetinilmesinin daha doğru olduğunu, efradını cami ağyarını mani tanım tartışmalarının ardında büyük bir fayda bulunmadığını ve bu tür çabaların gereksiz yere sözü uzatma olduğunu düşünmektedir. Sonuçta Tefsir'in âlimler nazarında tedvin edilmiş bir şerî ilim olduğunu söylemektedir.¹⁴⁰

Zehebî ve Emin el-Hûlî'nin ifade ettikleri bu husus Nasru'l-Huveyhî'nin (ö. 1305/1888'den sonra), ilimler ansiklopedisi literatürüne ait bir çalışmasında Tefsir ilmi bahsinde dile getirdiği açıklamalarıdır. O burada, özellikle Siyâlkûtî'nin (ö. 1067/1657) değerlendirmelerine dayanarak Tefsir'in klasik ilim anlayışına uymadığını ileri sürmektedir.¹⁴¹ Tanımlarla ilgili mülâhazlardan da anlaşılacağı üzere, esasen bu durum, Siyâlkûtî'den de önceye, Molla Fenârî'ye kadar uzanmaktadır. Bu tartışmanın temelinde 'ilim' kavramının Tefsir için hakiki anlamda kullanılıp kullanılmayacağı sorunu bulunmaktadır. Dolayısıyla doğrudan Tefsir'in tanımının yapılabirlik imkânıyla ilgili değildir. Nitekim Fenârî'ye göre 'ilim' kavramını Tefsir için hakiki anlamda kullanmak mümkün olmasa da o, tanım şartlarını gözeterek Tefsir'i tanımlamaya çalışmıştır. Yine, önceki başlıkta yer verildiği üzere diğer bazı müfessirlerin de önemli tanımları bulunmaktadır. Bir ilmin tam tanımı, onun mahiyetini ve sınırlarını vereceğinden, özellikle o ilme yönelen kişiye hangi konuda, hangi açılardan veya hangi sınırlar içerisinde araştırma yapabileceği ile ilgili yönlendirmelerde bulunacaktır. Bu husus gözetilmediği takdirde ilmin, konusuna yaklaşım tarzı, amacı ve sınırları belirsiz kalacaktır. Dolayısıyla bu durum, imkân dâhilinde Tefsir'in tanımının yapılmasını gerekli hale getirmektedir.

Gerek klasik gerekse de son dönemde Tefsir için yapılan tanımlar içerisinde, mümkün merteye gerekli şartları gözeterek yapılan en yetkin

¹³⁹ Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirîn*, I, 17.

¹⁴⁰ Emin el-Hûlî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör (İstanbul: Bayrak Matbaası, 1995), 13-14; a.mlf., *Arap İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev. Emrullah İşler-Mehmet Hakkı Suçin (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2006), 14-15.

¹⁴¹ Nasru'l-Huveyhî, *el-Mebâdüü'n-nasriyye*, 30.

tanımların Beyzâvî, Ebû Hayyân, Tefâtânî ve Molla Fenârî'ye ait olduğu söylenebilir. Daha iyi bir Tefsir tanımına varılabilmesi, mezkûr tanımlarda ortaya çıkan bazı hususların daha yakından incelenmesi ve onlarla ilgili yaklaşımların etraflıca ele alınması neticesinde ancak mümkün gözükmetedir. Daha spesifik olarak incelenmesi gereken bu sorunlara kısaca şöyle dikkat çekilebilir. 1) Tanımların bazılarında, Tefsir'in Kur'an'ı sadece murad bakımından incelediği vurgulanırken, bazılarında ise murad dışında, diğere özellikleri açısından da incelediğine yer verilmektedir. 11) Bazılarında zikredilen haysiyet kaydının Tefsir ile diğere şerî ilimleri birbirinden ayırtırdığı kabul edilirken, bu ayırışma herkes tarafından mümkün görülmemektedir. 111) Bazılarında 'ilim' tabiri mecâzî anlamda kullanılmakta ve tartışmalarda Tefsir'in bu tabir için uygun bir mahiyet arzemediği ileri sürülmektedir. 112) Bazılarında 'ilim' tabiri mecâzî anlamda kullanılmakta ve tartışmalarda Tefsir'in bu tabir için uygun bir mahiyet arzemediği ileri sürülmektedir. 113) Tefsir'deki murad araştırmasının bir kısmının zannî bir kısmının katî olduğu ve müfessirin, muradı ancak kendi kabiliyeti ölçüsünde kısmî olarak tespit edebileceği ifade edilmektedir. Bazı müfessirler bu hususlara itiraz ederek, farklı yaklaşımlar sergilemektedir.

1.3. TANIMLARDAN ORTAYA ÇIKAN BAZI TEMEL SORUNLAR

Bu başlık altında, öncelikle Tefsir için ilim tabirinin hakiki anlamda kullanılıp kullanılmayacağı meselesi ele alınacaktır. Daha sonra Tefsir'deki sonuçların nasıl katî veya zannî niteliklere sahip olduğu, murad-ı ilâhî ve onun ancak beşer gücü nispetinde tespit edilebilmesi arasındaki ilişki incelenecektir.

1.3.1. Tefsir'in İlim Oluşu Sorunu

Klasik dönemde bazı âlimlere göre müdevven ilimlerin tanımlarında yer verilen 'el-ilmu'l-bahis/ العلم الباحث veya ilmun yebhasü/ علم يبحث' kavramı, ilgili ilmin kaidelere sahip olması ve kişiye meleke kazandırması gibi bir anlam içermektedir. Buna istinaden bazı müfessirler, Tefsir'in yeterli miktarda kendisine mahsus kaide ve asılları bulunmadığı gerekçesiyle Tefsir tanımında yer verilen 'ilim' terimini hakiki anlamda kullanmayı uygun bulmamaktadırlar. Bu bağlamda Tefâtânî'nin tanımına eleştiri yönelten kişinin Molla Fenârî olduğu söylenmişti. Benzer gerekçelere dayanarak sonraki dönemde bazı müfessirler de Tefsir'in tanımında

yer verilen ‘ilim’ kavramının bir mecaz (tesamuh)¹⁴² gereği kullanıldığını ifade etmektedir.¹⁴³ Bu yaklaşım temelde kaide meselesine dayalı olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim bir ilmin, kaideleri varsa ve bu kaidelere dayalı meselelerini tasdik ediyorsa, ancak ‘ilim’ nitelemesinin hakiki anlamda kullanıldığı düşünülmektedir. Konuya temas eden müfessirlerin tamamının aynı kanaatte olmadığı görülmekte, ayrıca farklı yaklaşımlarla Tefsir’in ilmiliği meselesinin ele alınması söz konusu olabilmektedir.

1.3.1.1. Tefsir’in Kavaidinin Bulunmaması ve Tasavvur Oluşu

Çalışmanın girişinde ‘müdevven ilim’ kavramı bağlamında, müdevven ilimlerde zikredilen ‘ilim’ terimiyle ilgili iki farklı yaklaşım olduğu ifade edilmişti. Bunlardan birine göre, bir şeyin ilim olabilmesi ve bu ilme sahip olan kişinin de âlim sayılabilmesi için o ilmin meselelerinin kaideler ve asıllarla tasdik edilmesi ve bunlarla uzun süreli meşguliyet neticesinde kişide bir melekenin hasıl olması gerekmektedir. Esasen Bâbertî ve Fenârî’nin bu yaklaşımdan yana tavır takındığını ifade edebiliriz. Özellikle Fenârî’ye göre, bir ilmin salt meselelerinin bulunuşu onun müdevven ilimlerdeki ‘ilim’ kavramıyla kayıtlanması için yeterli olmamakta, meselelerin tasdik edilmesi için yeteri kadar kaidesinin bulunması icap etmektedir.

Bu duruma Tefsir tanımlarını değerlendirirken dikkat çeken Molla Fenârî, Tefsir’in tasdikî sonuçlar üretebilmesi için yeterli düzeyde kaideleri bulunmadığını düşünmektedir. O, Fîrûzâbâdî’nin (ö. 817/1415) *Besâir*’inden istifadeyle, Tefsir’in yeterli derecede kaidesinin olmadığını, ancak kendine mahsus birkaç kaidesinin bulunduğunu söyleyerek şunları örnek vermektedir: a) “İçinde darb-ı mesel ve geçmiş kavimlerin kıssalarının bulunduğu her sûre

¹⁴² Tehânevî’nin bildirdiğine göre âlimlerin örfünde ‘tesamuh’ kelimesi şu anlama gelmektedir. Bir lafzın, kullanıldığı bağlamda anlamının açık olduğuna itimatla makbul bir alaka kastetmeksizin ve buna delâlet eden bir karine de tayin etmeksizin hakiki anlamının dışında kullanılmasıdır. [Tehânevî, *Keşşâf*, I, 427] Dolayısıyla Tefsir için ‘ilim’ kelimesinin kullanımı onun hakiki anlamına uygun düşmemekte, buna rağmen kullanılması da böylesi bir mecazî anlama dayalı olarak tesamuhu ifade etmektedir.

¹⁴³ Sırasıyla bk. Abdülhakim b. Şemseddîn es-Siyâlkûtî, *Hâşiyetü’s-Siyâlkûtî ‘alâ kitabi’l-mutavvel li’t-Teftâzânî*, thk. Muhammed es-Seyyid Osman (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2012), II, 434; Çiçek, “Tarsûsî’nin Enmûzecu’l-Ulûm’unda Tefsir”, 501; Hâdimî, *Risâletü’l-besmeleti’l-Hâdimî*, 68; Burûcirdî, *Tefsirü’s-surâti’l-müstakîm*, 205; İbn Âşûr, *Tefsirü’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 11.

medenîdir.” b) “İçinde farzların, hadlerin ve şerî hükümlerin bulunduğu her sûre medenîdir.” c) “Kur’an’da zikredilen her ibadet/kulluk, tevhid manasındadır.” d) “‘Ey insanlar!’ şeklindeki her hitap mekkîdir.” e) “‘Ey iman edenler!’ şeklindeki her hitap medenîdir.” f) “Her ‘Ey Ehl-i kitab!’ ifadesi de Yahudi ve Hristiyanlara hitaptır.”¹⁴⁴ Daha sonra bunların istisnalarına yer vermektedir. Fenârî’ye göre sınırlı sayıdaki bu kaideler Tefsir’i ne ilim olarak nitelermeye yetmekte ne de bu ilimle meşgul olana bir meleke kazandırmaktadır. Dolayısıyla da Tefsir’i salt tasavvur sunan bir mârifet çabası olarak görmek gerekmektedir.

Tefsir’in ‘ilim’ kavramıyla nitelenememesi hususunda Fenârî’nin mülahazaları, daha sonraları Osmanlı bilgini Tarsûsî (ö. 1145/1732) ve Ebû Saîd el-Hadimî (ö. 1176/1762) tarafından da dile getirilmekte ve onlar kendi tanımları bağlamında ‘ilim’ teriminin tesamuh/mecaz içerdiğini düşünmektedirler.¹⁴⁵ Hâdîmî, konuyla ilgili bir izahta bulunmazken, Tarsûsî Mehmet Efendi, Fenârî’nin, birkaçı hariç Tefsir’in küllî kaidelerinin bulunmadığı yönündeki değerlendirmelerini zikretmekte ve istisna edilen birkaç kaidenin neler olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Kendince tespit ettiği Tefsir’in yedi kaidelerini şöyle sıralamaktadır:

a) Muzafun ileyh konumunda olması hariç, zamirde asıl olanın en yakın isme gitmesidir. b) Marife isim tekrar edilince ilkinde; nekra isim tekrar edilince başkasına döner. c) Mukayyedin nefyi, kayıtlı olduğu şeye döner. d) ‘ثم، ف، و’ gibi atıf harfleriyle birlikte istifham hemzesi bulunduğu ya soru hemzesi atıf konumundadır ya da atıf, istifham konumundadır. e) Muhtemel, muhkeme hamledilir. f) İ’râbın uygun düşmemesine rağmen mana neyi gerektiriyorsa mananın sıhhati muhafaza edilir. g) Cem’in cemle bir araya gelmesi, müfredin müfredlerden ayrılması gerekir.¹⁴⁶

Tarsûsî, bu kaideleri zikretse de özellikle Fenârî’nin tanımını benimsemektedir. Bu durum ona göre, Tefsir için zikrettiği kaidelerin yetersiz

¹⁴⁴ Molla Fenârî, *‘Aynü’l-â’yân*, 789-80.

¹⁴⁵ Detaylı bilgi için bk. Hâdîmî, *Risâletü’l-besmeleti’l-Hâdimî*, 68; Çiçek, “Tarsûsî’nin ‘Enmûzecu’l-Ulûm’unda Tefsir”, 501

¹⁴⁶ Bk. Çiçek, “Tarsûsî’nin ‘Enmûzecu’l-Ulûm’unda Tefsir”, 501-503.

olduğunu, dolayısıyla Tefsir'in tasdikî değil, tasavvurî (marifet) bilgi sunduğunu düşündürmektedir.

Dikkatimizi çeken bir başka husus; Fenârî'nin, Tefsir'in kendine mahsus birkaç istisna kaidesinin varlığını dile getirirken bunların neler olduğuna dair tefsir mukaddimesinin ilerleyen bölümlerinde, yukarıda sunduğumuz üzere, bilgi vermesidir. Fakat Tarsûsî Tefsir için, onun zikrettiği kaidelerden başka kaideler sıralamaktadır. Böylelikle Fenârî'nin zikrettiği kaidelerle birlikte Tarsûsî'nin yer verdiği kaideler, hem sayısal olarak hem de konusal olarak Tefsir'in kaidelerini artırmış olmaktadır. Ancak, Tarsûsî'nin zikrettiği bu kaidelerin gerçekten Tefsir'in kendine mahsus kaideleri olup olmadığı sorgulanmaya açıktır. Nitekim bu kaidelerin daha ziyade dil ağırlıklı olmakla birlikte temelde Arap dili, şiir, hitabet ve diğer dilsel malzemelerin araştırılmasıyla ortaya konulan kaideler oldukları söylenebilir. Arap dilini, ifade ve üslûp özelliklerini araştırmayı konu edinen ilimler, evveleminde Dil ve Belâgat ilimleri olduğundan, ilgili kaideler bu ilimlerde tespit edilmekte, Tefsir de bunları oradan alarak (istimdât) âyetlere uygulamaktadır. Buna göre Tefsir'in kendine özgü kılındığı yukarıdaki kaidelerin esasen diğer ilimlerden alınanlar olduğu söylenebilir. Fakat Tarsûsî'nin bu çabası Tefsir'in kaidelerini belirleme teşebbüsü olarak okunabileceği gibi, Tefsir'in kaidelerinin tespit edilip geliştirilebileceğine öncülük eden bir örnek olarak da görülebilir.

Fenârî'nin bu iddialarının sonraki süreçte Siyâlkûtî, Nasru'l-Huveyhî ve İbn Âşûr (ö. 1973) gibi müelliflerce de ileri sürüldüğü görülmektedir. Onlara göre de Tefsir ilminin tanımında kullanılan 'ilim' kavramı meleke kesbettirme ve tasdik-i mesâile sahip olma anlamında değildir. Nitekim bu ilmin, kendi cüz'î meselelerini altına dizerek tasdik edebileceği kazıyyeleri yoktur. Cüz'î meselelerini tasdik edeceği kaideleri bulunmadığı için Tefsir tasdikî idrak değil, tasavvurî/cüz'î idrak sunar. Çünkü Tefsir, lafızların açıklaması ve manaların istinbatıdır. Lafızların tefsiri, lafzî tarif; ¹⁴⁷ mana istinbatı ise delâlet-i

¹⁴⁷ Lafzî tarif; bir manaya delâlet eden lafzın, aynı manaya delâlet eden daha açık bir lafızla tafsil edilmesidir. Bk. Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 41.

iltizâmiyye ¹⁴⁸ kabilindedir. Bunlar, meseleler soruşturulurken kendilerine dayanılan kaziiyeler değildir. Tefsir’de var olan cüz’î meseleler, ancak birer tasavvur konumunda olup o cüz’î meselelerden de cüz’î mefhûmlar elde edilmektedir. Böylelikle Tefsir tasavvurlara tekabül etmektedir. Çünkü kaidelere dayalı soruşturmada (tasdikât) mutlaka hüküm ve ispat bulunmaktadır. Durum bu olduğunda Tefsir’in tanımında kullanılan ‘bahs’ teriminin kullanımı da doğru değildir. Nitekim ‘bahs’ (araştırma), bir şeyi bir şeye hamletme veya bir şeyle ispat etme anlamındadır ki bu süreç kaidelere dayalı yürütülür. Diğer bir deyişle ‘bahs’, tikel meselelerin kaidelere hamledilerek ispatlanması demektir. Tefsir’de kaidelere dayalı bir soruşturma bulunmaması sebebiyle Tefsir için ne ‘ilim’ ne de ‘bahs’ teriminin kullanımı uygundur. Zira Tefsir tasdikî değil de tasavvurî sonuçlar üretmektedir.¹⁴⁹

Tefsir’de olup biteni tasvir etmek için yukarıdaki yaklaşımda zikredilen lafzî tarifi ve delâlet-i iltizâmiyyenin ne olduğuna İbn Âşûr iki tür örnek vermekte ve böylece durumu biraz daha açık hale getirmektedir. Örneğin “مَالِكِ يَوْمَ” ayetindeki ¹⁵⁰ “يَوْمَ الدِّينِ” ifadesi, ‘ceza günü’ olarak tefsir edilmektedir. Bir başka örnek olarak “وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ” ayetini ¹⁵¹ ile “وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا” ayeti ¹⁵² birlikte düşündüğümüzde buradan, hamileliğin en erken doğum süresinin altı ay olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre birinci âyetin tefsiri lafzî tarif kabilinden olurken, ikinci tür örnek de iltizâmî delâlet kabilinden olmaktadır. Görüldüğü üzere her iki tefsir örneğinde de herhangi bir önerme/kaziyye bulunmamaktadır.¹⁵³

Tefsir’in Kur’an lafızlarının manasıyla ilgili soruşturmalarının sadece bu sınırlılıkla yapılmadığı söylenebilir. Tefsir, Kur’an lafızlarıyla ilgilenirken, mevzûsunun türü, zâtî arazları gibi hususlarda da araştırmalar yapmak suretiyle

¹⁴⁸ Delâlet-i iltizâmiyye; lafzın, zihnen kurulan bir alakadan dolayı gerektirdiği anlama delâletidir. Örneğin, ‘insan’ kelimesiyle kişinin ilim tahsiline kabiliyeti olduğunun kastedilmesi iltizâmî delâlettir. Bk. Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 63.

¹⁴⁹ Bk. Siyâlkûtî, *Hâşiye*, II, 434; Nasru’l-Huveyhî, *el-Mebâdîü’n-nasriyye*, 29, 30; İbn Âşûr, *Tefsirü’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 12.

¹⁵⁰ el-Fâtiha 1/4. “O, ahiret gününün sahibidir.”

¹⁵¹ el-Ahkâf 46/15. “Kadının çocuğu doğurması ve çocuğun ondan ayrılması otuz aydır.”

¹⁵² Lokmân 31/14. “Çocuğun ondan ayrılması iki yıldır.”

¹⁵³ İbn Âşûr, *Tefsirü’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 12.

vardığı sonuçları, âyetlerde bulunan muradın keşf ve tespitinde kullanmaktadır. Örneğin, bir âyetin mekkî olduğu söylenirken mekkî-medenî araştırmalarında tespit edilen kaideler kullanılmaktadır. Bir âyetin birden çok sebab-i nüzûl rivayetiyle karşılaşıldığında bunların nasıl değerlendirileceği, hangisinin gerçek sebab-i nüzûl olup olmadığı gibi hususlarda dikkate alınan kaideler bulunmakta ve buna göre âyetteki murad üzerine konuşulmaktadır. Mesela, İbn Âşûr'un bizzat kendisi her sebab-i nüzûl rivayetinin âyetin iniş sebebi olmadığını, bunların zaman zaman nüzûl sebebi adı altında nakledilen, râvilerin kendi yorumları olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁴ Tefsirinde bu durumu dikkate aldığına dair örnekler bulunmaktadır.¹⁵⁵ Buna göre her sebab-i nüzûl, âyetin gerçek iniş sebebi olmamakta veya sadece bazı sebab-i nüzûl rivayeti gerçek iniş sebebi olmaktadır. Hakkında birden çok sebab-i nüzûl rivayeti aktarılan âyetlerin tefsirinde bu kaidenin dikkate alındığı, buna göre bazı rivayetlerin gerçek sebebi ifade ettiği, bazılarının ise yorum olduğu kabul edilerek âyetteki murad araştırması sürdürülmektedir.

İbn Âşûr'un, 'din günü' ifadesinin 'ceza günü' olarak tefsir edildiğinden bahsederken göz ardı ettiğini düşündüğümüz husus, bu terkinin hangi sebeple 'ceza günü' olarak açıklandığıdır. İlgili ibarede geçen hem 'din' hem de 'din günü' ifadesinin, (metin içi ve metin dışı olmak üzere) çeşitli deliller dikkate alınarak âyetlerdeki kullanımları araştırılmakta ve bu kullanımın daimi olarak ifade ettiği manası belirlenmektedir. Buna göre "Kur'an'da her 'din günü' ifadesi şu anlama gelmektedir" gibi bir sonuca ulaşılmaktadır. Elde edilen bu sonuç, ilgili lafzın geçtiği başka yerlerde de kullanılarak anlam belirlemesi yapılabilir. Bu kelimenin geçtiği her yerde aynı araştırmaları tekrar yapmak yerine, onunla ilgili tespit edilen mezkûr sonuç bir 'kaziyye' olarak kullanılabilir ve buna göre diğer âyetlerde anlam tespit edilebilir. "Kur'da'daki şu kelime her yerde şunu ifade etmektedir" gibi bir kaidenin yanı sıra ayrıca "Kur'an'daki bir kelime her yerde aynı anlamı ifade etmez" gibi bir başka kaidenin varlığına da dikkat çekilebilir.

¹⁵⁴ İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, I, 48. Bu kaideye esasen İbn Teymiyye tarafından dikkat çekilmektedir. Bk. İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 48.

¹⁵⁵ Bir örnek için bk. İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, III, 290. Âl-i İmran 3/77.

Bu bağlamda Tefsir ilminin vücûh ve nezâir meselesini ve bu mesele etrafında tarih boyunca üretilen literatürü hatırlamak gerekir.

Çağdaş ilâhiyat araştırmalarında Tefsir'in ilim olmadığı söylemine öncülük eden¹⁵⁶ Atay'ın konuyla ilgili değerlendirmeleri de dikkat çekicidir. Ona göre diğer ilimlerden ayrı olarak müstakil bir Tefsir ilmi bulunmamaktadır. Çünkü Tefsir'in kendine mahsus kaide ve kanunları bulunmadığı gibi, âyet tefsirlerinde kullanılan kaideler diğer ilimlerin kaideleridir. Buna göre, kendine mahsus kanunları bulunmadığı ve diğer ilimlerin tamamını kuşattığı gerekçesiyle Tefsir, bilindik anlamda bir ilim değildir.¹⁵⁷ Anlaşıldığı kadarıyla Atay, diğer ilimlerin usul ve kaidelerini kullanmasının bile, Tefsir'i ilim yapmaya yetmediğini düşünmekte ve Tefsir için 'ilim' nitelemesini mecazî olarak kabul etmektedir.

Tefsir'in bilindik anlamda ilim olmadığı meselesi üzerinde değerlendirmelerde bulunan araştırmacılardan biri de Ömer Türker'dir. O, meseleye ilim ve usul arasındaki ilişki perspektifinden bakarak, Kur'an'ın çok yönlü olmasının aslında Tefsir'in tümel kaideler belirlemesini imkânsızlaştırdığını düşünmektedir. Ona göre Kur'an'ın mahiyeti gereği çok farklı konulara temas etmesi, Tefsir'in dilbilimden Metafizik ilmine kadar çeşitli alanlara bağımlı olmasını gerektirmekte ve bu genişlik Tefsir ilminin tümel kurallar koyabilmesini zorlaştırmaktadır. Tefsir ilmi erken dönemlerden beri kendine mahsus bir telif tarzıyla diğer ilimlerden ayrılmış olsa da mezkûr zorluk sebebiyle onun bu ayrışması ancak edebiyatıyla söz konusu olabilmıştır. Türker'in tespitlerine göre Kur'an'ın mahiyeti gereği çok çeşitli konulara atıf yapması ve Tefsir'in diğer bilimlere bağımlı oluşu, onun müstakil bir ilim olup olmamasını daima tartışma konusu yapmıştır. Bu sebeple Tefsir ilminin tedvininin geç döneme tekabül ettiğine değinen Türker, Tefsir'in kaidelerini tespit etmek için bir risâle yazan

¹⁵⁶ Bu tespit için bk. Zeki Duman, "Tefsir İlim midir?", *Tefsir Nasıl Bir İlimdir?*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 48.

¹⁵⁷ Hüseyin Atay, *Osmanlılar'da Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 193-194.

Kâfiyecî'nin de muhkem ve müteşâbih olarak ancak iki tümel kaide belirleyebildiğini dile getirmektedir.¹⁵⁸

Konusunun mahiyeti gereği Tefsir'in tümel kurallar koyamayacağı iddiası tartışılabilir niteliktedir. Her âyetin kesin olarak sadece şu veya bu alanla tahdid edilmesinin sorunlu olduğunu mahfuz tutarak, eğer âyet grupları ahlâkî, hukukî, tarihî, itikadî vb. farklı konular içeriyorsa, her âyet grubunda onların ilişkili olduğu özel küllî kaidelerden bahsedilebileceği söylenebilir. Aksi halde Kur'an'a çeşitli vecihlerle yaklaşan diğer şerî ilimlerin, kendi alanlarına giren naslar hakkında genel kaideler belirlemelerini anlamak mümkün olmazdı. Bununla birlikte Kur'an'ın anlaşılmasına dair, diğer ilimlere ait literatürde geliştirilen temel kaide ve usulü, sadece o ilimlere mahsus addetmeyip, ilgili ve mümkün olanlarını birer Tefsir usûlü olarak görmek de mümkündür.

Tefsir'in konusu Kur'an, her ne kadar çeşitli konuları içeriyor olsa da bazı yönlerden bakıldığında onun tümü için geçerli küllî kaideler tespit etmek mümkündür. Kısaca ifade edilecek olursa; bir söz veya cümle, bir bağlamda konuşanın kastı açısından belli düzeyde bir anlam içermektedir. Sözle ne kastedildiğinin, onun ortaya çıktığı doğal bağlam dikkate alındığında tespit edilebileceği şeklinde, metnin tümünü kapsayacak genel bir kaide oluşturulabilir. Sözü, söylendiği bağlamdaki anlamı tespit edildikten sonra, onun farklı bağlamlarda, diğer ilimlerin verileriyle yorumlanmasını, ondan kıyas ve istinbatların yapılmasını, başka bir deyişle onun daha geniş soruşturmalara konu edinilmesini ayrı düşünmek gerekmektedir. Dolayısıyla her şeyden evvel Kur'an, belli bir bağlamda vahyedilen bir söz olduğundan, oradaki emirleri, yasakları, anlatıları ve direktifleri; fikhî, kelâmî, tabii, tarihî, felsefî vb. problemlerle (daha komplike bir düzeyde) yorumlamadan önce aslî bağlamında (daha basit düzeyde) anlamak mümkündür. Bu durum; he ne tür konuları içeriyor olursa olsun

¹⁵⁸ Ömer Türker, "Müzakere", *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri -İlmi Toplantı-* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2007), 311-313; Ömer Türker, "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *Sosyoloji Dergisi*, sy. 22, dizi 3 (2011): 537-538. Bu yaklaşımları krş. Ömer Türker, "Seyyid Şerif Cürçani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 231-232, 234-237, 240. Öztürk de Kur'an'ın çok anlamlılığı kabulünün ve çeşitli ilimlerle irtibatı gerektiren konusal çeşitliliğinin Tefsir usûlüne imkân vermediğini düşünmektedir. Bk. Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, 9-10, 17, 20-21; a.mlf., "Genel Değerlendirmeler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 5* (İstanbul: Ensay Yayınları, 2014), 598-599.

Kur'an'ın tüm âyetlerinin tefsiri için geçerli olan genel bir kaide olarak görülebilir.

Buna rağmen kısaca yukarıdaki yaklaşımlara göre, Tefsirde, 'ilim' kavramının gerektirdiği şartlardan biri olarak kaidelere dayalı soruşturmalar olmadığı için o, böylesi bir ilim anlayışına uymamaktadır. Bazı âlimlere göre Tefsir'in bazı kaideleri bulunsa da bunların yeterli düzeyde olmadığı, nihayetinde Tefsir'in tasdikten hali olduğu kabul edilmektedir. Esasen bu yaklaşımların bazılarında Tefsir'de bir tür lafzî açıklama (tefsir) ve mana çıkarımı yapıldığı, dolayısıyla bir tasdik sürecinin bulunmadığı ifade edilmektedir. Diğer bazı yaklaşımlarda da Tefsir diğer ilimlerden kaide eksikliğini ikmal etse bile, 'ilim' nitelmesi için bunun yeterli olmayacağı, dahası Kur'an'ın mahiyetinin çok yönlü oluşunun Tefsir'in tümel kaide tespit etmesini imkânsızlaştırdığı ileri sürülmektedir.¹⁵⁹

1.3.1.2. Tefsir'in Kavaidinin Bulunması ve Tasdik Oluşu

Bazı âlimler, yukarıdaki yaklaşımlardan farklı olarak Tefsir'de bir tür tasdik sürecinin bulunduğunu, tefsirin kendine mahsus birtakım kaidelere dayalı olarak yürütüldüğünü düşünmektedir.

Öncelikle meseleye, tefsir sürecinde söz konusu olan durumlardan biri olarak lafzî tariflerin tasavvurî olduğu kabulü üzerinden bakabiliriz. Hatırlanırsa bir önceki başlıkta bazı müfessirler, Tefsir'de lafızların açıklandığını ve bu süreçte de herhangi bir kaide bulunmadığından dolayı lafzî tariflerin tasavvurî bir idrak sunduğunu ifade etmekteydi. Lafzî tariflerin sunduğu idrakin tasavvurî mi, tasdikî mi olduğu meselesi esasında tartışmalıdır. Bazı mantıkçılar lafzî tariflerin tasdikât olarak da görülebileceğini düşünmektedir. Biraz daha yakından bakıldığında, tespit edebildiğimiz kadarıyla, bu mesele, ismî ve lafzî tariflerin

¹⁵⁹ Tefsir'in ilmiliği konusunda yeterince gerekçelendirilmemiş diğer iddialar için bk. Yunus Apaydın, "Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi", *Güncel Dini Meseleler I. İhtisas Toplantısı* (Ankara: DİB Yayınları, 2002) 285; a.mlf., "Soruşturma", *İslâmiyat* 6, sy. 4 (2003), 198; M. Hayri Kırbaoğlu, "Soruşturma", *İslâmiyat* 6, sy. 4 (2003), 179; Cafer Karadaş, "Müzakere", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi* 5, 429; Ali Bardakoğlu, *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017), 67.

tasdikâttan olup olmayacağına dair Teftâzânî ile Cürcânî arasındaki bir tartışmada ortaya çıkmaktadır.

Ahmed Rüşdî Efendi'nin (ö. 1253/1838) aktarımına göre Teftâzânî lafzî tarifleri tasavvurattan, Cürcânî ise tasdikâttan kabul etmektedir. Cürcânî lafzî tarifi, bir mana için vaz' edilen lafzın bir başka lafızla açıklanmasına özgü kılmaktadır. Dikkati çeken husus, lafzın açıklanması olduğu için lafzî tarifte yapılan iş lafza racidir. İtibarî varlıkların mahiyetleri hakkında bilgi veren ismî tarifler -ki Teftâzânî lafzî ve ismî tarifleri bir kabul etmektedir- bir şeyin neliği ile ilgiliyken, bu tariflerde yapılan iş manaya, mahiyete raci olmakta ve böylece bu tür tanımlar tasavvurî kabul edilmektedir. Lafzî tarifte ise yapılan iş, o şeyin manasının ayrıntısıyla ilgili olmayıp onun lafzına bağlı olmaktadır. Cürcânî'den yana tavır koyduğu anlaşılan Rüşdî Efendi özetle, "Lafzî tarifin amacı mana olmaksızın lafza racidir ve dolayısıyla tasdikâttan olmaktadır. İsmî tarifte amaç mananın ayrıntısına/tasvirine racidir ve dolayısıyla da tasavvurattandır"¹⁶⁰ demektedir.

Tefsirlerde lafzî tariflerin yapılması sebebiyle Cürcânî, Tefsir'in tasdikâttan olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre tefsirlerde, "bu lafızlar şu manaları ifade eder" şeklinde lafızlara dair hükümler bulunmaktadır. Bu çerçevede o, örneğin, Tefsir'de "a) 'Şu isim, şu müsemmaya delâlet eder', b) 'Allah, en mukaddes zât demektir', c) 'Rahman, muhsin demektir.'" gibi hükümlerin var olduğunu söylemektedir. Cürcânî, bunların haricinde, önceki başlıkta dikkat çekildiği üzere Fenârî'nin istisnâî olarak aktardığı bazı kaidelere de yer vermektedir.¹⁶¹ Buna göre Cürcânî'nin Tefsir'deki lafzî tarifleri bizzat hüküm içeren ve haliyle de tasdikâta tekabül eden kazıyyeler olarak gördüğü söylenebilir. Bununla birlikte Tefsir'in başka kaidelere sahip olduğunu ve meselelerini de bu kaidelere göre araştırdığını düşündüğü ifade edilebilir.

¹⁶⁰ Ahmed Rüşdî Efendi, *Tuhfetü'r-Rüşdî el-Karaağâcî alâ metni isagucî* (İstanbul: Daru't-Tıbâati'l-Âmire, 1252), 154-156. Ayrıca bk. Necmettin Pehlivan, "Ahmed Rüşdî ve Tuhfetü'r-Rüşdî el-Kara'ağâcî fî Şerhi Risâleti Îsâgôcî Adlı Eseri", *Tarih ve Kültürümüzde Karaağaç*, haz. A. Yağmur Topraklı (Ankara: BAKA Yayınları, 2012), 38-40.

¹⁶¹ Cürcânî'nin bu konudaki görüşünü Zehebî nakletmektedir. Bk. Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, 31.

Böylelikle Cürcânî'nin, benimsediği Tefsir tanımında yer verdiği 'ilim' terimini de¹⁶² hakiki anlamda kullandığı anlaşılmaktadır.

Cürcânî'nin bu yaklaşımından hareketle bazı müfessirler, Tefsir'de yapılan lafzî tariflerin tasdikâta tekabül ettiğini ifade etmekle birlikte, bunların kendilerine dayanılan birer kazıyye olarak da görülebileceğini düşünmektedir. Şöyle ki lafzî tariflere dayalı olarak üretilen sonuçlar, lafzî tariflerin kendisini küllîler konumuna yerleştirmektedir. Bunlara Arap şiirinden veya başka yerlerden deliller getirmek de aklî ilimlerdeki gibi meseleye kesin bir delil (burhan) getirmek gibidir. Bu gerekçe Tefsir'deki araştırmaların, tasdikî sonuçlar olarak görülmesini sağlamaktadır.¹⁶³

Lafzî tariflerin Tefsir'de tasdikî sonuçlara imkân vermesi bir yana, Kur'an tefsirine mahsus bazı kazıyyeler, hem selef hem de sonraki dönem âlimler tarafından aktarılmaktadır. Bunların çok sayıda olduğu görülmektedir.¹⁶⁴ İlgili küllîlerin istisnaları olabileceğini akılda tutarak burada sadece bazılarına yer vermek mümkündür.

a) "Kur'an'daki her 'أليم' kelimesi acı verici anlamındadır." b) "Kur'an'daki her 'قتل' ifadesi kâfirlere lanet anlamındadır." c) "Kur'an'daki her 'رجز' kelimesi azap anlamındadır." d) "Kur'an'daki her 'تسبيح' kelimesi namaz/dua/hayırla yâd etme anlamlarındadır." e) "Kur'an'daki her 'أسف' kelimesinin manası hüzn demektir."¹⁶⁵

Bu küllîlerin, bazen mekkî-medenî bazen de sebab-i nüzûl gibi konularla ilgili olduğu da görülmekte, ancak çoğunluğunun, Kur'an lafızları hakkında olduğu anlaşılmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla bu kaideler dirayet ağırlıklı tefsirlerde daha az oranda bulunmakta, rivayet ağırlıklı tefsirlerde ise daha yoğun

¹⁶² Tanımı için bk. Cürcânî, *Hâşiye*, 15.

¹⁶³ Bk. İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, I, 13.

¹⁶⁴ Süyûtî hem tefsirlerden hem de İbnü'l-Enbârî, İbn Hâleveyh, İbn Fâris, ed-Dânî, Ebû Musa el-Medîni, Moğultay gibi âlimlerin eserlerinden bunların bir kısmını toplayıp *İtkân*'da nakletmektedir. Daha sonra burada zikredilenler de dâhil olmak üzere daha fazlasını Ebü'l-Bekâ *Küllîyyât*'ında toplamıştır. O, aldığı her kelimeye dair bilgi verirken ilgili kelime Kur'an'da kullanılıyor ise, onunla ilgili küllî ve istisnâî kullanımı vermektedir. Örnekler için bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 354-357; Ebü'l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, 69, 82, 122, 153, 164, 176, 187, 189, 203, 225-226, 359, 330 vd.

¹⁶⁵ Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 354-355; Ebü'l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, 82, 164, 464; İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, III, 81.

bir şekilde yer almaktadır.¹⁶⁶ Buna karşın, zikredilen kaidelerin Tefsir ilmi içerisinde genel-geçerliği ne kadar sağlanmış, yeterince tartışılıp müselleme hale getirilmiş midir? Bu sorulara olumlu cevap vermek mümkün gözükmemektedir.

Cürcânî gibi Kâfiyecî de Tefsir'in ilim olarak nitelenebileceğini savunmakta, Cürcânî ile aynı Tefsir tanımını benimsemektedir. Bu durumda Tefsir ilminin kendine mahsus tümel kaidelere sahip olduğunu ve bu kaidelerle de meselelerini tasdik edebildiğini kabul etmektedir. Öyleyse Kâfiyecî'ye göre "Falanca kişi Tefsir'i biliyor" dendiğinde bununla, "O kişi Tefsir'in kaidelerini biliyor" anlamı kastedilmektedir.¹⁶⁷ Tefsir için 'ilim' terimi hakiki anlamda kullanılacaksa, bunun gerektirdiği kaidelerin belirtilmesi gerekmektedir. Kâfiyecî, Tefsir için hangi kaideleri tespit etmekte ve bunları nasıl temellendirmektedir?

Kâfiyecî kaleme aldığı *et-Teysîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsir* adlı çalışmasında temel hatlarıyla Tefsir ilminin tanımına, mevzûsuna, kaide ve meselelerine yer vermektedir. Onun Tefsir için belirlediği iki kaide muhkem ve müteşâbih meseleleriyle ilgilidir. Diğer bir deyişle o, Tefsir'in kaidelerini muhkem ve müteşâbih meselesi üzerinden tespit etmektedir. Şöyle ki muradın soruşturulduğu âyetler murad edilene açıklığı veya kapalılığı yönüyle iki kısma ayrılmaktadır. İlki, muhkem; ikincisi de müteşâbih niteliğine sahip olanlardır.

Onun, Tefsir ilminin iki kaidesinden biri kabul ettiği muhkem âyetler, ihtimal ve benzeşmeden (teşâbüh) korunmuş ve ibareleri sağlam/muhkem

¹⁶⁶ Örneğin, Taberî, Bakara sûresi 10. âyette geçen 'أليم' kelimesini 'acı verici' olarak açıklamaktadır. Bu minvaldeki şiir ve rivayetleri naklettikten sonra, bu açıklamasını Dahhâh'tan naklen "Kur'an'da bulunan her 'أليم' kelimesi 'acı verici' anlamındadır" kaidesiyle teyit etmektedir. [Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 219-220.] Bir başka örnek Mâtürîdî'nin tefsirinden verilebilir. O, Fatiha 5, Hicr 99, Tahrîm 5 ve Nûh 3 gibi âyetlerde yer alan 'عبد' kökünün türevlerini "Kur'an'daki her 'عبادة' kelimesi tevhid anlamındadır" kaidesiyle açıklamaktadır. [Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 6; III, 66; V, 179, 260.] Rivayet ve dirayet ağırlıklı tefsirlerdeki bazı kaide örnekleri için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 323, 465, 535; II, 146, 237-238; III, 460-461; IV, 66-67, 566, 684, 691-693; V, 862; VI, 139-140; VII, 346, 384; VIII, 379, 667, 727; X, 562; XI, 496; Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 389; IV, 12, 191; V, 237, 461, 537; Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981), II, 96; VI, 164; VII, 20; XVI, 209; XXVI, 137; Hâzin, *Lübâbü't-te'vil*, I, 45, 290; V, 68; VI, 189; Celaleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsir bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Daru Hicr, 2003), I, 161-162, 176-177, 191, 240, 537; II, 111-112, 358, 505; III, 724, IV, 87, 324; IV, 13; VII, 323, 454; IX, 266, 329, 574; X, 262, 497, 521, 696; XI, 135; XII, 251, 255; XIII, 96.

¹⁶⁷ Bk. Kâfiyecî, *Kitabü't-teysîr*, 13.

olanlardır. Kendi içlerinde *zâhir-nas-müfesser-muhkem* olmak üzere manaya delâletleri yönüyle katmanlara ayrılmaktadır.¹⁶⁸ Kâfiyecî'ye göre Kur'an'da müfred ve mürekkeb düzeyde bulunan her muhkem, kendisinden murad edilen manaya katî olarak delâlet etmektedir.¹⁶⁹ Bu kaidenin Tefsir'in cüz'îyyâtına uygulanışı ise şöyledir. Mürekkeb düzeydeki muhkeme örnek:

- a) Her muhkem, murad edilen manaya katî olarak delâlet eder,
- b) “*Allah her şeye kâdirdir*” âyeti¹⁷⁰ muhkemdir,
- c) O halde bu âyetin de manaya delâleti katîdir.

Müfred muhkeme örnek:

- a) Her muhkem, murad edilen manaya katî olarak delâlet eder,
- b) Kur'an'daki *sema, arz* gibi kelimeler muhkemdir,
- c) O halde bu gibi kelimeler, kendilerinden kastedilene katî olarak delâlet eder.

Kâfiyecî daha sonra bu kaideyle ilgili muhtemel bazı belirsizlikleri gidermeye yönelik mülâhazalarda bulunmaktadır.¹⁷¹

Kâfiyecî'nin tespit ettiği ikinci kaide, müteşâbihlerle ilgilidir. Onun izahlarına göre müteşâbih olanlar, ibaresinde anlam yönüyle ihtimal bulunan âyetlerdir. Usulcülere göre müteşâbih ifadeler kendi içinde *hafî, müşkil, mücmel* ve *müteşâbih* gibi kısımlara ayrılmaktadır. Anlaşılabilme cihetinden ise müteşâbih âyetler, karışıklığı (iştibah) aşırı/yoğun olanlar ile bu kadar yoğun olmayanlar şeklinde iki kısımda incelenmektedir. Mütেকaddim ulemaya göre, aşırı iştibah içerdiğinden birincisinin anlaşılma imkânı bulunmamaktadır. Ancak orada kastedilen manaya inanmak vâcipdir. Mütaahhir ulema ise bu tür müteşâbihlerin

¹⁶⁸ Bk. Kâfiyecî, *Kitabü't-teysîr*, 18.

¹⁶⁹ Kâfiyecî'nin bildirdiğine göre muhkemler müteşâbihlerden derece bakımından üstündür. Bu, muhkemin ı) Kitab'ın aslı olması, ıı) gerektirdiği şeyle amelin katî olarak vâcip olması, ııı) engelleyici bir delil bulunmadığında muktezasının kesin olması, ıv) neredeyse (bütün, parçadan büyüktür; mümkün, var olmak için müessire ihtiyaç duyar gibi) evveliyât türünden kazıyye olduğuna dair hakkında icmânın bulunması açısından. Bk. Kâfiyecî, *Kitabü't-teysîr*, 26-27.

¹⁷⁰ Mesela bk. el-Bakara 2/20.

¹⁷¹ Bk. Kâfiyecî, *Kitabü't-teysîr*, 26-27, 30-34.

dinde derinleşmiş olanlar (rüsûh) tarafından bilinebileceğini kabul etmiştir. Karışıklığı (iştibah) daha az olan ikinci tür müteşâbih âyetlerin, çoğunluğa göre usul kaidelerince tefsir ve tevilleri caizdir.¹⁷² Tefsir'in ikinci tümel kaidesi olarak dile getirilen bu müteşâbihler, muhatabın anlayış kapasitesine göre kastedilen manaya katî olarak delâlet etmektedir. İcmayla muhkemin seviyesine ulaşamaz, fakat orada irad edilen mananın hakikatine inanmak da vâcibdir. Bu kaidenin cüzî meselelere tatbiki şöyledir:

a) Kur'an'ın tüm müteşâbihlerinin, anlaşıldığı kadarıyla kastedilene delâleti katîdir.

b) Hurûf-ı Mukatta'a'lar müteşâbihtir.

c) O halde bu harflerin kişinin anlama kapasitesine göre kastedilenlere delâleti katîdir.

Böylelikle Kâfiyecî, Kur'an'ın tümünün delâletinin, ister muhkem ister müteşâbih âyetler olsun, katî olduğunu ileri sürmektedir.¹⁷³

Tefsir'in, birtakım kaidelere sahip olarak müdevven ilim olduğunu düşünen bir başka müfessir de Musannifek'tir. O, Teftâzânî'nin tanımında kullanılan 'ilim' terimine yöneltilen eleştiriye itiraz etmekte ve bunun geçersiz (fasid) olduğunu ifade etmektedir.¹⁷⁴ Tanımında kullanılan 'ilim' terimi hakiki anlamda olduğu için Musannifek, Tefsir ilminin, meselelerini birtakım kaidelere dayalı olarak soruşturduğunu düşünmüş olmaktadır. Peki, Musannifek'e göre bu kaideler nelerdir?

O, *el-Keşşâf* a yazdığı hâşiyede bunlara değinmemesine rağmen müstakil olarak yazdığı tefsirinde, bazı kaidelerinden bahsetmektedir. O, tefsirinin mukaddimesini iki bölüme (fasl) ayırmakta ve ilk bölüme 'fevâid',¹⁷⁵ ikinci

¹⁷² Bk. Kâfiyecî, *Kitabü't-teysîr*, 19-21.

¹⁷³ Bk. Kâfiyecî, *Kitabü't-teysîr*, 34-35. Daha sonra Kâfiyecî taaruz ve bununla ilgili olarak da nesh meselelerine değinmektedir. Özellikle neshe dair verdiği bilgilerin usul kitaplarında detayları tartışılan hususlar olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁷⁴ Bk. Musannifek, *Hâşiye*, 21a.

¹⁷⁵ Musannifek, 'fevâid' kısmında Kur'an'ın cemi, 'inzal' ve 'tenzil', 'Kur'an' ve 'Kitab' kavramları, Kelâm-ı nefsi ve Kelâm-ı lafzî ayrımı, Tefsir'in tanımı ve konusu gibi meseleleri işlemektedir. Bk. Alâüddîn Ali b. Muhammed b. Mesûd el-Bistâmî eş-Şahrûdî

bölüme ise ‘kavaid’ başlığını vermektedir.¹⁷⁶ Kavâid kısmında da Tefsir için üç küllî ve katî kaideden bahsetmektedir.

Onun tespit ettiği ilk kaide bazı âyetleri, zâhirî anlamından ayırarak uygun bir anlama tevil etmenin ‘vâcip’liğiyle ilgilidir. Ona göre her âyet zâhirî anlamıyla anlaşılabilir, âyetin uygun bir şekilde tevil edilmesi gerekir (vâcip). Bu kaidenin kapsamına, insana ait birtakım özelliklerin (araz) Allah’a isnad edildiği âyetler girmektedir. Örneğin, kızmak (غضب), tuzak kurmak (مكر), utanmak (استحى), gülmek (ضحك), aldatmak (خادع), alay etmek (استهزى) vb. kelimeler ne zaman Allah’a isnad edilirse,¹⁷⁷ bunların tevil edilmesi gerekmektedir. Çünkü bu kelimelerden murad, onların ifade ettikleri ilk anlamlar değildir, onlar üzerinden ifade edilen gayeler, yani ikincil anlamlardır. Musannifek, daha sonra bu kaidenin katî ve küllî olduğunu, bunda herhangi bir değişimin mümkün olmadığını ifade etmektedir.¹⁷⁸

İkinci kaide ise âyetleri, zâhirî anlamlarından ayırarak tevil etmenin ‘caiz’ olup olmadığı meselesiyle ilgilidir. Ona göre bazı âyetler tevil edilebilirken, bazılarını tevil etmek caiz değildir. Hususî birtakım durumlarla ilgili Kitap ve Sünnet’teki nasların şerî anlamlarıyla anlaşılması gerekir. Bunları tevil etmek doğru değildir. Âyeti zâhirî anlamı üzerine bırakmanın iki şartı bulunmaktadır. a) İlk şart; Hz. Peygamber, sahâbe ve selef-i salihînden ilgili âyetin tevilinin nakledilmemiş olmasıdır. b) İkinci şart ise ilgili âyeti zâhiri üzere anlamının mümkün olması ve bunun da imkânsız (muhal) olmamasıdır. Bu duruma *sırat ve mizan* hakkındaki naslar örneklik oluşturmaktadır. Bu tür âyetleri tevil etmek doğru değildir. Çünkü bunların mümkün olduğunu Hz. Peygamber (muhibir-i sadık) bildirmiştir. Ayrıca bu gibi nasların tevilini, şâri’den nakledilmiş de değildir. Bu gibi nasları zâhirî anlamına hasretmeyi engelleyecek herhangi bir aklî ve naklî delil de bulunmamaktadır.¹⁷⁹

Musannifek bu tür nasları zâhirî anlamından ayırarak tevil edebilmemiz için ancak aklî ve naklî bir delilin bulunması gerektiğini ifade etmekte, bazı

(Musannifek), *el-Muhammediyye fi’ t-tefsir fi’ t-tefsiri’ l-Fâtiha* (Beyazıt Ktp., Veliyüddin Efendi, no. 260), 7a-21a.

¹⁷⁶ Bk. Musannifek, *el-Muhammediyye*, 7a.

¹⁷⁷ Bu fiilerin Allah’a isnad edilmesiyle ilgili örnekler için bk. el-Bakara 2/9, 15, 26; Âl-i İmrân 3/54; en-Nisâ 4/93; en-Necm 53/43.

¹⁷⁸ Bk. Musannifek, *el-Muhammediyye*, 24a-24b.

¹⁷⁹ Bk. Musannifek, *el-Muhammediyye*, 24b.

âlimlerin görüşlerine atıfla bu hususu biraz daha açmaktadır. O, aklî delil olarak âyetten bir örnek vermektedir. Buna göre “إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ” âyetinde¹⁸⁰ geçen ‘كُنْ’ kelimesini, olmayan bir şeye (madum) hitap olarak düşünmek imkânsızdır (muhal). Çünkü olmayan bir şeye hitap etmenin bir anlamı yoktur. Eğer hitap, olan bir şeye (mevcut) ise o zaman da hasılın tahsili söz konusudur. O halde buradaki muradı zâhirî anlama değil, uygun olan kemal-i iktidar üzere hamletmek gerekir. Daha açıkçası; bu ifadede murad, Allah’ın tam bir kudret sahibi olduğudur.¹⁸¹ Naklî delile de âyetten örnek getiren Musannifek’e göre, ilgili nasın tevil edildiğine dair seleften bir nakil gelirse, bu rivayetin varlığı, âyetin tevil edilebileceğini göstermektedir. Mesela, “أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ” ...بِقَدَرِهَا...” âyetinde¹⁸² geçen ‘مَاءٌ’ kelimesini selef, ‘Kur’an’ olarak tevil etmiş, ‘أَوْدِيَةٌ’ kelimesini de ‘insanın kalbi’ olarak anlamıştır.¹⁸³ Daha sonra Musannifek, bu ikinci kaidenin de önemli (hasene) ve müsellemler olduğunu söylemektedir.¹⁸⁴

Musannifek’in tespit ettiği üçüncü kaide de aklî ve naklî kesin bir delil olmaksızın nasları, zâhirî anlamlarından kopararak tevil etmenin ‘küfür, ilhad ve zındıklık’ olduğu yönündedir. Ona göre lafızları kesin bir delil olmadan sapkın (mülhid) sûfîlerin bâtinî yaklaşımlarıyla yorumlamak haramdır ve doğru değildir. Musannifek, bu tür yorumları Bâtînîlerin yaptığına dikkat çekmektedir. Örnek olarak; “إِذْ هَبَّ إِلَىٰ فَزَعُونَ أَنَّهُ طَغَىٰ” âyetinde¹⁸⁵ ‘فَزَعُونَ’ ifadesinden kastın, azgın olduğu için ‘nefis’; emrin yöneltildiği ‘Musa’dan kastın da ‘ruh’ olduğu şeklindeki açıklamayı zikretmektedir.¹⁸⁶

¹⁸⁰ en-Nahl 16/40. “Bir şeyi(n olmasını) irad ettiğimiz zaman, ona ‘ol!’ deriz, o da olma sürecine girer.”

¹⁸¹ Musannifek, aklî delile bir de hadisten örnek vermektedir. Şöyle ki Hz. Peygamber, “Müminin kalbi Allah’ın iki parmağı arasındadır” buyurmaktadır. Aklen anlaşıldığına göre kalbin Allah’ın parmakları arasında olması mümkün değildir. Dolayısıyla burada, Allah’ın kudretinden kinaye bulunmaktadır. Bk. Musannifek, *el-Muhammediyye*, 24b.

¹⁸² er-Râ’d 13/17. “Allah gökten yağmur indirdi, nehirler hacimleri nispetinde aktı.”

¹⁸³ Musannifek naklî delile bir de hadisten örnek vermektedir. Hz. Peygamber’in buyurduğuna göre kıyamet günü ölüm, bir koç suretinde getirilecek ve orada kesilecektir. Musannifek Gazzâlî ve Râzî’den naklen bu tür hadislerin tevilinin vâcib olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ölüm, bir araz olup koç suretinde olması imkânsızdır (muhal). Buradaki kasıt kıyamette artık ölüm diye bir şeyin olmayacağı, ölümün kesildiği, yani ölümsüzlüğün olduğudur. Ancak Musannifek burada tevilin vâcib olmasına karşı çıkmakta, bunun için kesin aklî ve naklî delil olmadığını düşünerek ‘vâciplik’ iddiasına katılmamaktadır. Bunun yerine bu gibi durumlarda tevilin ‘caiz’ olduğunu söylemektedir. Bk. Musannifek, *el-Muhammediyye*, 24b-25b.

¹⁸⁴ Bk. Musannifek, *el-Muhammediyye*, 25b.

¹⁸⁵ Tâhâ 20/24. “Firavun’a git! Çünkü o azmıştır.”

¹⁸⁶ Musannifek, *el-Muhammediyye*, 25b. Musannifek daha sonra âyetlerin bâtinî anlamlarıyla ilişkili olarak Kur’an’ın yedi harf üzere indiğini, zâhiri-bâtını-haddi-matla’ı olduğunu

Kaideler açısından Tefsir için ‘ilim’ kavramının kullanılıp kullanılmayacağı tartışmasına son dönemde İbn Âşûr da katılmıştır. O, yukarıda bahsedilen lafzî kaidelerin haricinde, Tefsir’in başka tür kaidelerinin de olduğunu söylemektedir. Örneğin, ona göre Tefsir ilminin ‘tevil’, ‘muhkem’ ve ‘nesh’e dair küllî kaideleri bulunmaktadır. Öyle ki nesh kaideleri “مَا نُنَسِّحُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنَسِّيهَا” âyetinin¹⁸⁷ tefsirine, tevil kaideleri “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ” âyetinin¹⁸⁸ tefsirine, muhkemin kaideleri de “مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ” âyetinin¹⁸⁹ tefsirine göre belirlenmektedir. O, bunların tamamının ve bunlarla birlikte olanların tağlib kabilinden ilim olarak isimlendirildiğini ifade etmektedir.¹⁹⁰ Fakat İbn Âşûr, bunların ne tür bir kaide olduğundan ve içeriklerinden bahsetmediği gibi, bir ilim olarak Tefsir’e ait olup olmadığını da izah etmemektedir. Tefsirinde nesh meselesinden bahsettikten ve ilgili âyeti bağlamıyla birlikte değerlendirdikten sonra, neshle ilgili kısaca şöyle demektedir. “Bu âyet neshin var olduğunun delilidir. İslâm âlimleri de neshin varlığı ve vukuu hususunda müttefiktir. Ancak Ebû Müslim muhalefet etmişse de onun ihtilafının lafzî olduğu söylenmiştir. Bu delilin tafsili ise Fıkıh usûlü kitaplarındadır.”¹⁹¹ Neshin detaylarının usul kitaplarında bulunması bağlamında dile getirdiği bu izahı, onun bahsettiği hem nesh hem de diğer kaideler için genellemek mümkündür. Buna göre bahsi geçen kaideler Tefsir’de kullanılmakta, ancak bunların içeriği ve alt kaideleri özellikle Usul ilminde belirlenmektedir. Tefsir de bunları o ilimden elde etmektedir (istimdât).

Bir başka açıdan bakarsak İbn Âşûr’un “Tefsir’in nesh, muhkem ve tevil kaideleri vardır” derken, onun burada Tefsir ilminin diğer ilimler içerisindeki konumuyla ilgili düşüncesinin etkisi bulunmaktadır. Şöyle ki ona göre, Tefsir, İslâmî ilimlerin temel ve asıl dayanak noktasını oluşturmaktadır. Zira diğer ilimler, âyetlere dair onun yaptığı izahları dikkate almakta, bir başka açıdan diğer ilimlerin bazı kabullerini Tefsir ilmi temellendirmektedir. Şimdi buna göre tevil, muhkem-müteşâbih ve nesh gibi temel kabullerin varlığı ve bunlara ilişkin alt

ifade eden rivayetleri değerlendirmeye devam etmektedir. Bk. Musannifek, *el-Muhammediyye*, 26a-27b.

¹⁸⁷ el-Bakara 2/103. “Tehir ettiğimiz veya nesh ettiğimiz hiçbir âyet yoktur ki...”

¹⁸⁸ Âl-i İmrân 3/7. “Onun tevilini ancak Allah bilir.”

¹⁸⁹ Al-i İmrân 3/7. “Kur’an’ın bir kısmı muhkem âyetlerden oluşur.”

¹⁹⁰ Bk. İbn Âşûr, *Tefsirü’l-tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 13.

¹⁹¹ Bk. İbn Âşûr, *Tefsirü’l-tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 662-663.

kaidelerin meşruiyeti öncelikle bu kaidelerin dayanakları olan âyetlerin izah edilmesine bağlı olmaktadır. Bu temel işlevi gören de Tefsir ilmidir. Burada durum, döngüsel bir hal arz etmektedir. İlk aşamada ilgili âyetlerden neyin kastedildiği Tefsir’de ortaya konulmakta, adeta ispatlanmakta, daha sonra diğer ilimler bu izahlara ve temel kabullere dayanarak ilgili asılların alt kaidelerini oluşturmaktadır. İkinci aşamada ise Tefsir ilmi hem bu küllî kaideleri hem de bunlarla ilgili diğer ilimlerde ortaya konulan alt kaideleri benimsemekte, onları diğer âyetlerdeki muradın keşfi ve beyânı sürecinde kullanmaktadır. İbn Âşûr’un nesh, muhkem ve tevil kaideleri bağlamındaki yaklaşımını böyle anlamak da mümkündür. Nitekim özellikle onun, “Tefsir’in araştırma konularından ‘ilimler’ ve ‘küllî kaideler’ çıkmaktadır” şeklindeki gerekçesi¹⁹² bu değerlendirmeleri destekler niteliktedir.

Yukarıda görüşlerine yer verilen müfessirler, temelde kaidelerin varlığından hareketle Tefsir’in ‘ilim’ kavramıyla nitelenebileceğinden bahsetmektedirler. Ancak onların, dikkat çektikleri kaidelerin farklı olduğu görülmektedir. Bu durum müfessirlerin, Tefsir kaidelerini tespit etmeye giriştiklerini ve bazı kaideler ortaya koyabildiklerini göstermektedir.

Müfessirlerin zikrettikleri kaideler bazı yönlerden kuşatıcı olsa da özellikle yorum sürecindeki sebep-i nüzûl, âyet ve sûre tertipleri, nesh, münâsebet, siyak-sibak gibi meselelerde karşılaşılan sorunların tümünü kapsayacak özellikte değildir. Bununla birlikte ortaya konulan kaidelerin, bütünüyle Tefsir ilminde tespit edildiğini, haliyle de Tefsir’e mahsus olduğunu ileri sürmek de zordur.

Örneğin, Kâfiyecî, muhkem-müteşâbih temelinde tespit ettiği iki kaidenin kapsamındaki *zâhir-nass-müfesser-muhkem* ve *hafî-müşkil-mücmel-müteşâbih* gibi alt/detaylı hususların mahiyeti için Usul ilmine atıf yapmaktadır. Musannifek’in zikrettiği özellikle ilk kaidenin, temelde Kelâm ilmi tarafından

¹⁹² Bk. İbn Âşûr, *Tefsirü’-t-tahrîr ve’-t-tenvîr*, I, 12. Tefsir’in ilmiliği konusunda yeterince gerekçelendirilmemiş diğer iddialar için bk. Zeki Duman, “Müzakere”, *I. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu* (Ankara: İslâmî Araştırmalar Yayınları, 2006), 101; a.mlf., “Tefsir İlim midir?”, 55; Muhsin Demirci, “Tefsir İlim Midir Değil Midir?”, *Tefsir Nasıl Bir İlimdir?* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 117; Ömer Kara, “Müzakere”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 5*, 151-152, 154; Süleyman Karacelil, *Tefsir Usûlünün Yapısı ve İşlevi* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2014), 59.

vaz' edildiği, gerekli tartişmaların orada yapıldığı söylenebilir. Musannifek burada kaideyi sadece zikretmekte, ancak insana ait zelliklerin Allah'a isnad edildiğinde tevil edilmesinin gerekçesini belirtmemektedir. Allah için birtakım haber sıfatları neden hakiki anlamda dşunemeyiz? Bu sorunun gerekli delillerle birlikte cevaplanması Kelâm ilminde yapılmaktadır.¹⁹³ Bu açıdan Tefsir'in ilgili kaideyi Kelâm'dan ikmal ettiği anlaşılmaktadır. Yine İbn Âşûr nesh meselesinin detayları hakkında Usul'e yönlendirmede bulunmaktadır. Buna göre Tefsir için ileri sürülen kaidelerin, bir taraftan yorum sürecinde karşılaşılan tüm problemleri kapsayıcı nitelikte olmadığı, diğer taraftan da bu sorunlara dair gerekli kaideler için Tefsir'in diğer ilimlere yönlendirildiği anlaşılmaktadır.

Tefsir için 'ilim' kavramının hakiki anlamda kullanılamayacağını düşünen bazı müfessirler ise, onun yeterli kaidelerinin olmadığını, eksik olan gerekli kaideleri diğer ilimlerden tamamladığını ifade etmekteydi.¹⁹⁴ Eğer Tefsir'in yukarıda sunulan kaideleri yeterli değilse ve gerekli durumlarda da diğer ilimlere başvuruluyorsa, Tefsir için zikredilen kaidelerin onu hakiki anlamda 'ilim' kavramıyla nitelermeye yetmeyeceği, böylelikle de ileri sürülen karşıt iddianın geçerliliğini devam ettireceği söylenebilir.

Buna karşın belirtilmelidir ki bizim bu bağlamda görüşlerine yer verdiğimiz müfessirler doğrudan kavaid açısından Tefsir'in ilmiliği hakkındaki tartişmaya dâhil olanlardır. Onların haricinde bu tartişmadan bağımsız olarak Tefsir'in kaideleri hakkında tespit ve değerlendirmeler yapan başka müfessirler de bulunmaktadır. Örneğin, Tefsir'in kaidelerini, asıllarını ve yöntemini belirleme kastıyla İbn Teymiyye'nin (. 728/1328) kaleme aldığı *Mukaddime*'sinden bahzedebiliriz. *Mukaddime*'nin girişindeki ifadelerden anlaşılmaktadır ki İbn Teymiyye kendisine yöneltilen, tefsir işinin hangi küllî kaidelere göre yapılması gerektiği sorusu üzerine bu çalışmasını kaleme almıştır. Dolayısıyla onun bu eserinde tespit etmeye çalıştığı hususların Tefsir'in küllî kaideleri veya

¹⁹³ Bu mesele için bk. Fahreddîn Râzî, *Allah'ın Aşknlığı (Esâsu't-takdîs fi 'ilmi'l-kelâm)*, ev. İbrahim Coşkun (İstanbul: İz Yayınları, 2011), 37-98, vd.; Taftazn, *Kelam İlmi ve İslâm Akâidi (şerhu'l-Akâid)*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 121-129, vd.; Cürcânî, *şerhu'l-mevkf*, III, 28-70, vd.

¹⁹⁴ Bk. Molla Fenârî, *'Ayn'l-a'yn*, 5; Boyalık, "Molla Fenari'nin Aynu'l-Ayan Adlı Tefsirinin Mukaddimesi", 80.

usulü/yöntemi olduğu açıkça anlaşılmaktadır.¹⁹⁵ Aynı maksadı gözeterek Tûfî'nin (ö. 716/1316) telif ettiği *el-İksîr*'ni de burada zikredebiliriz. Tûfî'nin kaleme aldığı bu çalışma esasen bir edebiyat eserinin özeti ve şerhi niteliğinde olsa da onun giriş bölümleri Tefsir tarihi ve usûlü hakkında önemli ve dikkate değer bilgiler içermektedir. O burada tefsir faaliyeti için bazı asıllar tesis etmekte ve bunları da 'kanun' ve 'kavâid' kelimeleriyle tabir etmektedir.¹⁹⁶ İlgili konudaki tartışma ve çalışmaların ilk adımları olmaları açısından önemli konumda olmakla birlikte, bunların Tefsir için belli düzeyde kavâid ve usul meselelerini ele aldıkları görülmektedir. Ancak bu çalışmalardaki kavâid/usul tartışmalarının devam ettirilerek geliştirilmesi gerektiği de belirtilmelidir.

Tefsir için kavâid ve yöntem tartışmaları günümüzde de devam etmektedir. Örneğin, mekkî-medenî konusu içerisinde görebileceğimiz âyet ve sûre kronolojilerinin tespitine, esbab-ı nüzûl ve muhkem-müteşâbihe yönelik metodolojik tartışmalar yapılmakta, yöntem belirlemeleri ve teklifleri sunulmaktadır. Kronolojiyle ilgili çalışmalarda, mekkî-medenî sûrelerle ilgili gelenekte tespit edilen konu ve üslup özelliklerinin yanı sıra, sûrelerde yer alan ifade kalıpları kullanılarak saptamalarda bulunulmakta, genel çerçevede kalan mekkî-medenî şeklindeki tasniflerin ötesine geçilerek âyetin veya sûrenin erken, orta veya geç dönem Mekke'ye aidiyeti gibi spesifik sonuçlara varılmaktadır.¹⁹⁷ Sebeb-i nüzûl meselesinde de Usul'deki tartışmaların¹⁹⁸ yanı sıra, Kur'an'ın anlaşılmasında bu rivayetlere mutlak olarak bağlı kalınıp kalınmayacağı, var olan

¹⁹⁵ Bk. İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 33, vd.

¹⁹⁶ Bk. Tûfî, *el-İksîr*, 27, 40-44, vd. Kanun, kavâid ve usul kavramları, aralarında nüans taşısa da aynı anlamda kullanılmaktadır. Bk. Ebü'l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, 122; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1295-1297.

¹⁹⁷ Bk. Selim Türçan, "Kur'an'ın İfade Kalıpları Kur'an Kronolojisini Aydınlatılabilir mi? Müzzemmil Suresi Örneğinde Bir Yöntem Denemesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy. 17 (2010): 67-100; Selim Türçan-Ömer Dinç, "Kur'an'ın İfade Kalıpları Kur'an Kronolojisini Aydınlatılabilir mi? Fatiha Suresinin Nüzûl Zamanına İlişkin Bir Değerlendirme", *HÜİFD* 14, sy. 28 (2015): 5-34. Diğer bazı önemli çalışmalar için bk. Mehdi Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, çev. Yasin Demirkıran-Molla Muhammed Feyzullah, Ankara: Fecr Yayınevi, 1998; Nasr Hamid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 117-144; Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2016); Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili* (Ankara: Ankara Okulu, 2015).

¹⁹⁸ Usulcülerin sebep konusuna ve anlama ilişkisine dair yaklaşımları hakkında detaylı bilgi için bk. Ömer Kara, *Metodolojik Bir Yaklaşım: Vahiy-Vâkıa İlişkisi* (Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2009), 255-352, vd.

rivayetlerin farklılık ve çelişiklik arz etmesi durumlarının ne ifade ettiği, bir âyetin birden çok sebab-i nüzûlü olduğunu gösteren rivayetlere nasıl bakılması gerektiği gibi sorular etrafında tartışmalar yapıp kaideleştirmelere gidilmektedir.¹⁹⁹ Aynı şekilde muhkem-müteşâbih konusunda farklı yaklaşımlar geliştirilmekle birlikte²⁰⁰ bu konuda da son döneme özgü önemli çalışmalar yapıldığı söylenebilir. Öyle ki bu hususta yapılan çalışmalarda, Kur'an'ın niçin muhkem ve müteşâbih şeklinde iki kısma ayrıldığı, her iki kavramla neye atıf yapıldığı, bunların anlamın açıklığı ve kapalılığıyla ilişkili olup olmadığı gibi sorulara cevaplar aranarak konu işlenmektedir.²⁰¹ Mezkûr meselelere dair yapılan araştırma ve tartışmalarda varılan sonuçların ve tekliflerin, Tefsir'e metodik veriler sunduğu, müfessirin tefsir faaliyetinde dikkate alacağı ve tefsir sürecini yöneten-yönlendiren yöntem ve kaideler vaz' ettiği söylenebilir. Bu tür çalışmaların varlığı Tefsir'e bir metodoloji belirlenebileceği imkanını göstermekte ve buna göre Tefsir için klasik anlayışa uygun olarak 'ilim' nitelemesi mümkün hale gelmektedir.

1.3.1.3. Tefsir'in İlim Oluşuna Dair Farklı Yaklaşımlar

Yukarıdaki her iki başlıkta, Tefsir'in ilmiliği meselesine, temelde 'ilim' teriminin içerdiği kavaid/usul ve bununla ilişkili olarak da tasavvur-tasdik açısından bakılmıştır. Buna göre bazı alimler ve araştırmacılar Tefsir için 'ilim'

¹⁹⁹ Örnek olarak bk. Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 144-170; İzzet Derveze, *Kur'an-ı Anlamada Usûl*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Ekin Yayınları, 2012), 177-182; Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yayınları, 2012), 185-234; Selim Türcan, "Tefsir Tarihciliği Bağlamında Klasik Esbab-ı Nüzûl Yaklaşımının Değerlendirilmesi", *İslâmi İlimler Dergisi*, sy. 2 (2007): 119-138.

²⁰⁰ Örnek olarak bk. İzzet Derveze, *Kur'an Cevap Veriyor*, çev. Abdullah Baykal (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988), 181-206; Derveze, *Kur'an-ı Anlamada Usûl*, 153-154, vd.; Katharina Völker, "Quran and Reform: Rahman, Arkoun, Abu Zayd" (PhD Thesis, New Zealand, 2011), 160; Fatih Orum, *Kur'an'ı Anlama Usûlü* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015), 177-191.

²⁰¹ Örnek olarak bk. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı (Meal-Tefsir)*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2000), 1329-1332; M. Hayri Kırbaoğlu, "Müteşâbihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", *I. Kur'an Sempozyumu* (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994), 363-375; Hikmet Zeyveli, "Kur'an Dilinin Özellikleri ve Özel Olarak Kıssa ve Mucizeler", *II. Kur'an Sempozyumu* (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996), 93-97; Mehmet Paçacı, "Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları", *II. Kur'an Sempozyumu* (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996), 121-132; Mustafa Öztürk, "Müteşâbih Kavramı Bağlamında Tefsir Usûlü'nün (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Bilimname: Düşünce Platformu* 6, sy. 15 (2008): 29-46.

teriminin hakiki anlamda kullanılamayacağını, bazıları da kullanılabileceğini iddia etmişlerdir. Bu başlık altında ise Tefsir'in ilim oluşuna farklı açılardan bakmaya imkân veren durumlar söz konusu edilecektir. İlk olarak, bu konuda Tefsir'in ne yaptığını veya yapması gereken işlevini merkeze alan yaklaşımlara temas edilecektir. İkinci olarak, müdevven ilim kavramı hakkındaki bazı tespitler açısından meseleye bakılacaktır. Üçüncü olarak ise Tefsir'in müstakil bir ilim olduğuna yönelik İbn Âşûr'un farklı açılardan değerlendirmelerine yer verilecektir. Söz konusu yaklaşımları, maddeler halinde şöyle ele almak mümkündür.

1) Fenârî'nin Tefsir mukaddimesi bağlamında yapılan bazı çalışmalarda, onun, Tefsir'i ilimle nitelememesine rağmen, işlevini dikkate alarak Tefsir'i 'gerçek ilim' olarak gördüğü ileri sürülmektedir. Çalışmaya göre Fenârî, Tefsir'in iki aşamada gerçekleştiğini düşünmektedir. İlk aşama; başta dilbilgisi olmak üzere gerek iç gerekse de dış bağlam bilgisine dair malzemeler kullanılarak lafızların ilk söylendiği bağlamdaki delâletlerini araştırmayı ifade etmektedir. Lafızların ilk delâletlerine yönelik araştırma neticesinde ortaya çıkan veriler, klasik anlayıştaki ilimden ziyade mârifet kavramına denk düşmektedir.²⁰²

Tefsir sürecinde söz konusu olan ikinci aşama ise lafızların ifade ettiği anlamı açıklamaktır. Geniş düzeydeki bu soruşturmada artık söz konusu olan, lafızların bağlamsal ilk delâletleri değil, Kur'an'daki muradın anlaşılmasıdır. Anlam araştırmasının ikincil düzeyi, zaman ve mekânın değişimine göre süreklilik gösterdiğinden, müfessiri ister istemez diğer ilimlerin usul ve nazariyelerini dikkate almaya sevk etmektedir. Bu süreçte diğer ilimlerde üretilen usul ve teoriler Tefsir'de kullanılacaktır. Haliyle lafızların birincil düzeydeki anlamı, ilgili usul ve teoriler de kullanılarak daha geniş bir soruşturmaya konu edinilmektedir. Kurguladığı böylesi bir mahiyete göre Fenârî'nin, Tefsir'i gerçek anlamda bir ilim olarak gördüğü ifade edilmektedir.²⁰³ Bu yaklaşımda, özellikle ikinci aşamada

²⁰² Bk. Boyalık, "Molla Fenari'nin Aynu'l-Ayan Adlı Tefsirinin Mukaddimesi", 89-90.

²⁰³ Boyalık, "Molla Fenari'nin Aynu'l-Ayan Adlı Tefsirinin Mukaddimesi", 90, 131. Yukarıdaki tespitle ilgili bazı belirsizlikler bulunmaktadır. Eğer Fenârî Tefsir'in iki aşamada teşekkül ettiğini ve özellikle ikincil düzeydeki araştırmaların külli bilgilere karşılık geldiğini, haliyle de Tefsir'in böyle bir mahiyette gerçek ilim haline dönüştüğünü düşünüyorsa, neden Tefsir'i 'ilim' kavramıyla yeniden tanımlamamıştır? Ya da tanımda

Tefsir'in geniş bir yorumlama faaliyetiyle ortaya koyduğu bilgilerin, tümel bilgiler olduğu, bu nitelikteki bilgilerin Tefsir'e hakiki anlamda 'ilim' niteliği kazandıracağı düşünülmektedir.

Tefsir'in faaliyet alanı konusunda farklı bir yaklaşım benimseyen Mustafa Öztürk'e göre, yukarıda takdim edilen sürecin ikinci aşaması bir tefsir faaliyeti olarak görüldüğünde, ortaya sınırsızlık ve genişlik problemi çıkmaktadır. Bu da Tefsir'in müstakil bir disiplin oluşunu engellemektedir. Bunun yerine Tefsir, nüzûl dönemindeki bağlamsal anlamın tespit edilmesiyle sınırlandırılırsa, bu sınırlılığın ona müstakil bir ilim olma hüviyeti kazandıracağı ileri sürülmektedir.²⁰⁴ Dikkat edilirse bu yaklaşımda Tefsir'in daha ziyade bağlamsal anlamın tespitiyle sınırlandırılmasının, ona kesin olarak disiplin olma imkânını vereceği düşünülmektedir. İlk yaklaşımda, sonuçlarının külli nitelikte olmasıyla Tefsir'in ilim hüviyeti kazandığı ifade edilirken; buradaki yaklaşımda ise araştırma alanının daha da daraltılmasına göre Tefsir'in bir ilim olabileceği kabul edilmektedir.

Esasında bir ilmin konusunun farklı sorunlarla ilişkilendirilerek araştırma alanının genişlemesi doğal bir durumdur. Özellikle Kur'an'ın anlamlarının soruşturulmasının, onların zamansal ve mekânsal olarak yeniden ele alınmasını gerektirdiği dikkate alındığında, Tefsir ilmi için de böylesi bir genişlik ve sınırsızlık olası bir husustur. Kur'an'ın içerdiği konular ve anlamlar, farklı tarihselliklerde yaşayan muhatapların, konumları icabı değişen ve farklılaşan bakışlarıyla ilişkiye girmektedir. Bu ilişki tarihi süreçte canlılığını sürdürmesiyle birlikte muhatapların ilgilerini, sorunlarını ve tasavvurlarını besleyen bilgiler ve bunların konu edinildiği çeşitli ilimler, metnin anlaşılması ve muhatapların tasavvurlarına göre beyân edilmesi sürecinde Tefsir için ister istemez önemli olmaktadır. Bu durum doğal olarak Tefsir'in hareket alanını genişletse de bu

ilim tabirinin kullanımına neden itiraz etmiştir? Fenârî'nin de açıkça ifade ettiği gibi, ilim niteliği, temelde kavaide dayalı araştırma yapılmasıyla ilgilidir. Fenârî, Tefsir'in kaide boşluğunu diğer ilimlerden istimdâtla giderdiğini ifade etmesine rağmen Tefsir için ilim tabirini kullanmaya itiraz etmektedir. Bk. Molla Fenârî, '*Aynu'l-a'yân*, 5.

²⁰⁴ Bk. Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 9-10, 13-14; Mustafa Öztürk, *Tefsirin Hâlleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2013), 39-41, 43. Benzer bir iddia için bk. Mehmet Paçacı, "Tefsir'in Yöntemi Açısından Tefsir Ürünlerinin Sınıflandırılması Tartışması", *I. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu* (Ankara: İslâmî Araştırmalar Yayınları, 2006), 81, 96.

çerçevede bir genişleme diğer ilimler için de söz konusudur. Sözelimi Kelâm veya Fıkıh'ın kendi meselelerini zamansal ve mekânsal değişmeye göre yeniden ele alırken ortaya çıkan neredeyse sınırsız bilgi, birikim, yaklaşım ve iddiaları dikkate alması gerekmektedir. Bu süreçte meselelerinin daha karmaşık ve sınırsız hale gelmesi, onların müstakil ilim olmalarını engelleyen bir durum olarak görülmemektedir.

Meseleye dair dikkat çekici değerlendirmeleri bulunan müfessir İbn Âşûr, tefsir sürecinde şeriatın asılları ve küllîlerinin²⁰⁵ açıklanmasını Tefsir'in gözetmesi gereken hususlardan biri olarak görmekte ve sırf bundan dolayı Tefsir'in ilim olarak isimlendirilmeye layık olduğunu düşünmektedir. Ona göre müfessirler Kur'an'ın manalarını araştırmaya başladıklarında onun birçok manasına vakıf olmuşlar, manalarının çokluğu ve bunların tamamını elde etme noktasında aciz kalmışlardır. Bu sebeple birkaç yer hariç şeriatın küllîlerini çıkarmayla meşgul olmaktan vazgeçmişlerdir.²⁰⁶ İbn Âşûr'un, ilim meselesine yönelik bu bakışı, daha ziyade yapılan işin önemiyle ilgili görünmektedir. Kur'an'daki maksatların veya genel ilkelerin tespiti, genelde Müslümanlar özelde de şerî ilimler için önemli derecede bir işlev göreceğinden, Tefsir'in yaptığı bu iş, onu önemli bir konuma yerleştirecektir.

2) Tefsir tanımlarına bakıldığında bunların çoğunluğunda 'el-ilmu'l-bahis/ العلم الباحث veya ilmun yebhasü/ علم يبحث' gibi ifade biçimleri kullanılmaktadır. Tefsir'in itibarî bir varlığı olduğuna işaret etmekle birlikte²⁰⁷ bu ifadelerin, onu bir müdevven ilim olarak takdim ettiği ve müfessirlerin böyle düşündüklerini gösterdiği söylenebilir. Her ne kadar müfessirlerin çoğu, kullandıkları bu ifade biçimlerine dair birer izahta bulunmamış olsalar da çalışmamızın giriş kısmında incelediğimiz 'müdevven ilim' kavramı çerçevesinde ortaya çıkan farklı yaklaşımlar bu duruma imkân vermektedir. Şöyle ki mezkûr farklı yaklaşımlardan

²⁰⁵ İbn Âşûr'un buradaki 'usul' ve 'küllîyat' kelimelerini hemen hemen aynı anlamda kullandığı anlaşılmaktadır. Her iki kelime de dinin inanç, ibadet, ahlâk ve hukuk alanındaki temel ve tümel ilkelerini ifade etmektedir. Kelimelerin bu anlamda kullanılışlarıyla ilgili bk. İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, II, 339; V, 26; IX, 97; X, 166; XX, 15; XXIII, 165.

²⁰⁶ İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, I, 13.

²⁰⁷ Tefsir için ilmü'l-cins veya ilmü's-şahs ifadeleri de kullanılmıştır. İlki, bir şeyin varlığının zihni olduğu anlamına gelirken [Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 88.], diğeri de bir şeyin varlığının dıșsal, yani harici varlığı olduğu anlamındadır. Tanımda kullanılan 'ilim' terimi sebebiyle her iki hususun Tefsir için mümkün olduğu söylenmektedir. Bk. Konevî, *Hâşîye*, I, 39.

birine göre müdevven ilimlerin isimlerinde kullanılan ‘ilim’ kavramı, genel olarak ‘idrak’ anlamında kullanılmakla birlikte, bazen sadece meselelerin (mesâil) kendisi, bazen tasdik-i mesâilin bilinmesi, bazen de meleke kesbettirmesi anlamına gelmekteydi. Buna göre Tefsir’in sahip olduğu sadece meselelerinin varlığı, müdevven ilim olarak görülebileceğini ifade etmektedir. Böylelikle meselelerin bizzat kendisini veya onların bilinmesini yeterli gören bilginlere göre Tefsir, kendine has meselelere sahip olması hasebiyle ‘ilim’ kavramıyla tanımlanmış olmaktadır. “Falanca kişi Tefsir’i biliyor” dendiğinde de Tefsir’in meselelerini bildiği ve bunlara dair kişide bir idrak gerçekleştiği kastedilecektir. Mesela, Beyzâvî hâşiyesinde Beyzâvî’nin Tefsir için kullandığı ‘ilimlerin en yücüsü’ ifadesini açıklarken Konevî (ö. 1195/1781) buradaki ‘ilim’in müdevven ilim anlamına geldiğini, bunun da muhtemelen ya meselelerin kendisi ya meselelerin tasdiki ya da bunlardan hasıl olan meleke anlamında olduğunu belirtmektedir. Akabinde tanımdaki ‘ilim’ kavramıyla, daha meşhur olması sebebiyle bu üç şıktan ilkinin kastedilmiş olmasını daha açık (zâhir) olarak görmektedir.²⁰⁸

Buna karşın muteahhir ulemanın kabulüne göre ‘ilim’ kavramının, bir müdevven ilmin tanımında hakiki anlamda kullanılabilmesi için esasında ilmin, meselelerini birtakım kaidelere/usule dayanarak soruşturması ve kaidelerle meşguliyetten dolayı kişiye meleke kazandırması gerekmektedir. Teftâzânî, Siyâlkûtî ve İbn Âşûr bu kabulün her şerî ilimde gözetilmesinin zorunlu olmadığını ifade etmektedir. Onların ifadelerine göre her ilmin kaidelerinin olması, meselelerini de o kaidelere göre tasdik etmeleri şartı daha ziyade felsefî/hikemî/aklî ilimlere mahsus kılınmaktadır. Bu zaviyeden bakıldığında bahsedilen kabulün şerî ilimlerin tamamında aranmayacağı düşünülebilir. Nitekim Siyâlkûtî ve İbn Âşûr, lafızların ve manaların izahından ibaret olması hasebiyle Tefsir araştırmalarında mutlaka kaidelere sahip olmanın şart olarak aranmayacağını açıkça ifade etmektedir. Tefsir’in araştırma konularının (mesâil/mebâhis) onunla meşgul olan kişiye tam bir ilim ifade etmesi yeterli görülmektedir. İbn Âşûr, Tefsir’i şerî ilimlerin en üstünü görmekte ve Allah’ın kitabındaki muradını açıklama gibi bir amaca hizmet ederken onun ilim olarak

²⁰⁸ Konevî, *Hâşiyeye*, I, 38.

kabul edilemeyeceğini mümkün görmemektedir. Âlimler, esasında ıstilahî lakapların tarifleri oldukları halde Bedî' ve Aruz araştırmalarını ilim sayıyorlarsa,²⁰⁹ Tefsir'in haydi haydi ilim kabul edilmesi gerektiğine işaret etmektedir.²¹⁰

Tefsir'in müdevven ilim olmasının, meselelerini ancak birtakım kaidelerle araştırmasına bağlı olduğu şart koşulursa, Tefsir için bunun da mümkün olduğu ileri sürülebilir. Tefsir'in kullanabileceği kendine özgü kaidelerinin tespit edilmesi, bunların mevcut tefsirlerden hareketle ortaya çıkarılması ve meselelerin tamamını kuşatabilecek tarzda geliştirilmesi imkân dâhilindedir. Önceki başlıklarda dikkat çekildiği üzere, bazı müfessirlerin Tefsir'de söz konusu olan birtakım kaidelerden bahsetmeleri ve şerî ilimlerin âyetlerin anlaşılması sürecinde kaideler vaz' edip kullanmaları, Tefsir'in de kendine mahsus kaidelerinin potansiyel olarak varlığını, bunların tespit edilebilir ve geliştirilebilir olduğunu göstermektedir.²¹¹ Bahsettiğimiz bu hususu kısaca keşfedilmesi gerekenler ve geliştirilebilir olanlar şeklinde iki kısma ayırmak mümkündür. Her iki türden kaidelerin vaz' edilebilmesi, uzun bir süreç içerisinde farklı araştırmacıların çalışmaları ve katkılarıyla gerçekleştirilecek bir durumdur.

3) İbn Âşûr, her ilmin küllî kaidelerinin bulunması gerektiği anlayışına istinaden, Tefsir'in de ilim oluşunu bazı kıyaslarla temellendirmektedir. Ona göre Tefsir ilminin sahip olduğu araştırma konuları (mebâhis), esasında daha sonra birçok ilmin ortaya çıktığı ve başka ilimlere ve konulara mahsus küllî kaidelerin kendisinden istinbat edildiği bir temel konumundadır. Bu ilimlerin ve küllî kaidelerin dayanak ve ilk başlangıç noktaları olması sebebiyle bu durum Tefsir'in araştırma konularını bir tür küllî kaideler konumuna yerleştirmektedir. İbn Âşûr bu kıyasını temellendirirken, "Bir şeye yakın olan onun hükmünü alır" kaidesine dikkat çekmektedir. Devamla o, ilimlerin ve küllî kaidelerin kendisinden çıkarıldığı şeyin, kendisinden çıkanlara (furû') nazaran ilim sayılmaya daha layık

²⁰⁹ Bu ilimlerin müdevven ilim olarak görüldüğüne dair detaylı bilgi için bk. Nasru'l-Huveyhî, *el-Mebâdîü'n-nasriyye*, 22; Kannevcî, *Ebcedü'l-'ulûm*, II, 125, 381-382.

²¹⁰ Bu görüşler için bk. Tefâtânî, *Şerhu'l-makâsîd*, I, 171-172; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 57; Siyâlkûtî, *Hâşiye*, II, 434; İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, I, 12.

²¹¹ Benzer bir yaklaşım için bk. Düccane Cündioğlu, "Önsöz", *Anlamın Buharlaştırılması ve Kur'an* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2013), xvi.

olduğunu düşünmektedir. Mesela, bu sebeple âlimlerin şiirin tedvinini, onun ezberlenmesiyle dilsel kaidelerin ve edebî inceliklerin belirlenebildiğinden dolayı ilim saydıklarını ifade etmektedir.²¹²

İbn Âşûr'a göre Tefsir'i ilim kılan hususlardan bir diğeri, âlimlerin çeşitli şerî ilimlerden önce onun tedviniyle meşgul olmalarıdır.²¹³ O burada, Tefsir'in tedvin bakımından önceliğinin bulunmasına ve İslâmî ilimler tarihinde hakkındaki tartışma ve araştırmaların çok erken dönemde başladığına dikkat çekmektedir. Hatta sahâbenin âyetlere dair bilgi ve görüşleriyle ilgili tefsirleri ilk tasnif eden kişinin hicri 80 yılında vefat eden Abdülmelik b. Cüreyc el-Mekkî olduğu bilgisine yer vermektedir.²¹⁴ Bu durum ona göre Tefsir'i ilim olarak görmenin bir gerekçesini oluşturmaktadır.²¹⁵

İbn Âşûr, Tefsir'le sürekli meşgul olma neticesinde kişinin, kendisiyle Kur'an'ın üslûp ve nazmının inceliklerini idrak edebileceği bir meleke kazanacağını da düşünmektedir.²¹⁶ Hatırlanırsa, müdevven ilimlerin tariflerinde geçen 'ilim' terimiyle, o ilmin kişiye umumi bir meleke kespetteceği de kastedilmekteydi. Ancak bu melekenin daha ziyade, kişinin o ilimde söz konusu olan kaideleri sürekli kullanmasıyla ortaya çıkacağı ifade edilmişti. Dolayısıyla kişiye meleke kazandıran şey, kaidelerin varlığı ve bunlara dayanarak sürekli problem çözme eylemidir. İbn Âşûr'un bahsettiği meleke de bu anlayışa uygun gözükmektedir. Şöyle ki kişinin Kur'an'ın üslûbuyla ilgili kazandığı incelikler, âyetlerin yorumunda kişi için yönlendirici olacak ve onları doğru bir şekilde anlama imkânı sunacaktır. Diğer bir ifadeyle, kişide meleke ortaya çıkararak, nazma yönelik incelikler, tefsir sürecinde birer kaide işlevi görecektir. Bunun için İbn

²¹² Bk. İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, I, 12.

²¹³ Bk. İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, I, 13.

²¹⁴ Bk. İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, I, 14; Muhammed et-Tahir İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb* (Kahire: Daru's-Selam, 2006), 160.

²¹⁵ Bir başka çalışmasında İbn Âşûr Tefsir'in ilim olarak görülmesi gerektiğinin ve kendisinin de bunlardan dolayı onu ilim olarak gördüğünün iki sebebinden bahsetmektedir. İfadeleri şöyledir, "Şayet şiir şerhi ilim sayılırsa Tefsir'in de ilim sayılabileceğini düşünüyordum. Ancak ben, şerî ilimlerin kaynağı olmasından dolayı Tefsir'in ilimlerin başında sayıldığını ve onun geri kalma sebeplerinin hususen fıkıh, nahiv ve dil olmak üzere İslâmî ilimlerin çoğunun geri kalmasında güçlü bir etkisinin olduğunu gördüğümde Tefsir'in ilim sayılmasında âlimlerin peşinden gitmeyi istedim." Bk. İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, 160.

²¹⁶ Bk. İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, I, 13.

Âşûr gerek kendi gerekse de diğer müfessirlerin tespitlerinden istifadeyle, Kur'an'a mahsus bazı özelliklerden bahsetmekte ve yeri geldikçe bu genel özellikleri yorum sürecinde kullanmaktadır.²¹⁷ Bu meyanda onun zikrettiği bazı inceliklere örnekler verilebilir. Ona göre;

a) Kur'an'ın, ağır ifadelerle kâfirlerin ahvâlinde bahsetmesi adetlerindedir.

b) Karşılıklı konuşmalarda, ifadeler atıf harfi olmaksızın 'قال' lafzıyla hikâye edilmektedir. Ancak bir diyalogdan başkasına geçildiğinde bu durum değişmektedir.

c) 'هؤلاء' zamiri, eğer kendisinden sonra, kimlerin kastedildiğini açıklayan bir beyân atfı gelmeden kullanılırsa, Mekke müşriklerini ifade etmektedir.²¹⁸ Bahsettiği bu gibi incelikler konusunda İbn Âşûr, Tefsir'in, kendisiyle sürekli meşgul olan kişiye bir meleke kazandıracağını düşünmektedir.

Gelinen bu süreçte, Tefsir'in ilmiliği sorunu başlığında yer verilen görüş ve tespitlerden hareketle şu sonuçlara dikkat çekilebilir. Sadece meselelerin varlığının, bu meseleleri ilim olarak görmeye imkân verdiğini düşünen âlimler bulunmaktadır. Buna karşın bazı alimlere göre ilmilik, kavâid/usul ve melekeye sahip olmayı gerektirmektedir. Ancak meseleleri, birtakım küllî kaidelere göre ispatlama şartının daha ziyade felsefi/aklî ilimlere mahsus olduğu da dile getirilmektedir. Haliyle bu üç hususa göre Tefsir'in ilmiliği meselesinin değişebileceği anlaşılmaktadır.

Kavâide/usule sahip olma ve meleke kazandırma şartı çerçevesinde meseleye bakıldığında da üç sonuç ortaya çıkmaktadır: Birincisi; özellikle Fenârî'nin tavrı olan, yeteri kadar kavâidi/usulü yoksa ve meleke kazandırmıyorsa, Tefsir'in ilim kriterine uymamasıdır. İkinci sonuca göre ise gerek lafzî tariflerin tasdikât olması gerekse de Tefsir ilminde bazı kazıyyelerin/kaidelerin varlığı, onun ikinci anlamda klasik ilim anlayışına uymasına imkân tanımaktadır. Fakat bu kazıyyelerin/kaidelerin bir kısmının

²¹⁷ Bazı örnekler için bk. İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, I, 248; VI, 191; VII, 310; XXV, 237.

²¹⁸ Bunlar ve diğer örnekler için bk. İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, I, 124-125; III, 81.

ıstılahi olması, diğere bir kısmının da Tefsir'in tüm meselelerini kuşatacak yeterliliğı taşınaması, ikinci yaklaşımı zayıflatmakta ve Fenârî'nin iddiasını da güçlendirmektedir. Üçüncü bir sonuç olarak Tefsir ilmine mahsus kavâid ve usulün potansiyel olarak var olup geliştirilebilmesi, onun müdevven ilim olarak gerekli şartlara sahip olmasına imkân vermektedir.

Bu değerlendirmelerden sonra, tanımlarda ortaya çıkan diğere bir hususa, Tefsir'deki araştırmaların bir kısmının katıyet, çoğunluğunun da zannîyet ifade etmesine, dolayısıyla da bu durumun tanıma yansıtılıp yansıtılmaması meselesine geçebiliriz.

1.3.2. Tefsir'in Zannîliğı ve Katîliğı Sorunu

Tefsir'in ortaya koyduğı verilerin kesinlik veya zan açısından taşıdığı bilgi değeri, Tefsir tanımında bazı kayıtların yer almasına sebep teşkil etmektedir. Nitekim bu durum, bir şeyin mahiyetini idrak etmek ancak tanımla mümkün olduğundan dolayı gerekli olmaktadır. Tanım bağlamındaki tartışmalarda Tefsir'in, nefsi emirdeki muradı kesin olarak tespit edemediğı, çünkü onun, murad araştırmalarının çoğunu ahad haberlere ve dilbilgisine dayalı olarak gerçekleştirdiğı ifade edilmişti. Her iki malzeme de zannî bilgi sunduğundan zannî öncüllere dayalı sonuçlar da zan içerecektir. O halde Tefsir'in bir kısım verileri zan içeriyorsa bu durumun, tanıma yansıtılması gerekmektedir. Bu sebeple bazı müfessirler tanıma 'zannedilene delâleti' kaydını eklemektedir.

Dikkat edilirse zannî sonuçlar Tefsir'in çoğunda söz konusudur. Zira Tefsir'in cüz'î bir kısmında murad kesin olarak ortaya konulmaktadır. Bu sebeple kesinliğe işaretlerle tanıma '(kesin) bilinene delâleti' kaydı yerleştirilmektedir. O halde Tefsir'de kesin sonuçlar nasıl elde edilmektedir? Fenârî'nin tefsir mukaddimesine bakılacak olursa, bir görüşe göre rivayetle ilişkilendirilen tefsir, ahad haberlerle; dirayetle ilişkilendirilen tevil de birtakım katî karinelerle gerçekleştiğinde, tefsir tevilden daha düşük seviyede olmaktadır. Bu durum, icmâya aykırı düşeceğinden problem Mâtürîdî'nin yaklaşımıyla izah edilerek çözümlenmektedir. Mâtürîdî'nin izahı ise "Tefsir, rivayet edilen şeye şahit olanın

beyânıdır. O kesin bilgiyle konuşur, diğerleri ise re'yle...” şeklindedir.²¹⁹ Fenârî, burada ifade edilen kesinliğe biraz daha açıklık kazandırmaktadır. Bilindiği üzere sahâbenin tefsirle ilgili izahları rivayetlerle aktarılmaktadır. Fenârî'ye göre kesinlik rivayette değil, rivayetle aktarılan ve kesinlik içeren bilginin (malum) kendisindedir. Rivayet, âyetle ilgili kesin bilginin aktarıldığı veya taşındığı bir yol/vasıta olması açısından tefsir olarak isimlendirilmiştir. Bu durumda her ne kadar kesinlik, onu aktaran râviye hasıl olmasa bile, rivayetin kendisinde değil, onun ilişkili olduğu, aktarmayı hedeflediği veya taşıdığı bilgidedir.²²⁰ Dolayısıyla sahâbenin tefsiri belli ölçüde kesinlik içermesine rağmen, bu tür bilgiler nakil/rivayet yoluyla aktarılmakta, rivayetler de âhâd olduğu için zannî bir nitelik taşımaktadır. Kısaca bu tür bilgiler, kendinde bir kesinlik taşımakla birlikte, aktarıldığı vasıta olan rivayetler onları zannîleştirmektedir.

İlk muhatapların âyetlere ilişkin sahip oldukları bazı bilgilerin kesinliğinin yanı sıra, Tefsir'de kesinliği sağlayan başka hususlar da bulunmaktadır. Yukarıda ifade edildiğinin aksine, dil verilerinin bütünüyle zannî sonuçlar doğurması mutlak değildir. İlgili çalışmalara bakıldığında, bazı lafızların anlamları ve birtakım gramer bilgileri katîyet ifade etmektedir. Bununla birlikte, bazı katî karineler birleştirilerek âyetler anlaşıldığında, onlara dair yapılan tefsirler de kesinlik/katîlik niteliği kazanmaktadır.²²¹

²¹⁹ Bk. Molla Fenârî, *'Aynü'l-â'yân*, 5-6. Krş. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 1.

²²⁰ Bk. Fenârî, *'Aynü'l-â'yân*, 6. Ayrıca bk. Boyalık, “Molla Fenârî'nin Aynu'l-Ayan Adlı Tefsirinin Mukaddimesi”, 104. Fenârî, bu bağlamda Pezdevî'nin “Tefsir, kesin bir şekilde keşiftir” sözünün, Mâtürîdî'nin yaklaşımına hamledilerek anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Fenârî, Pezdevî'nin bu sözünün Mâtürîdî'nin görüşünden başka ikinci bir kısmını ihtimal olarak usulcülerin ifade ettikleri gibi Kur'an'ın bir kısmının diğer bir kısmını tefsir etmesi kabulüne atfedilerek anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. [Fenârî, *'Aynü'l-â'yân*, 7.] Âyetlerin birbirleriyle tefsir edilmesi sahih tefsirin bir kriteri olarak görülse de bu durum, yapılan tefsirin katî/kesin olduğu anlamına gelmemektedir. Hangi âyetin tefsire muhtaç olduğunu, hangisinin de onu tefsir ettiğini belirlemek yorumcuların ictihadına bağlıdır. Bk. M. Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri* (Ankara: Kitâbiyât Yay., 2003), 103; Mustafa Öztürk, “Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy. 2 (2008): 6, vd; Tayyar, *Fusûl*, 22; Ahmet Sait Sıcak, “Yorum Farklılıkları Açısından Bir Tefsir Kaynağı Olarak Kur'an-ı Kerim”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3, sy. 3 (2014): 605, vd.

²²¹ Bk. Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2016), I, 59-64, 141-147; Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, I, 436-447; Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 30-31.

Bu verilerden hareketle Tefsir’de kesinlikle ilgili iki çıkarımda bulunulabilir. a) Mâtürîdî’nin görüşüne atıfla kesinlik, sahâbenin âyetlere ve ortam bilgisine dair beyânlarını ve âyetlerle ilgili sahip olduğu bilgileri içermektedir. Ancak kesinlik içeren bu bilgiler, rivayet yoluyla nakledildiğinden, sonrakilere zannî olarak taşınmaktadır. b) Tefsirde, katiyet ifade eden bazı dil verileri dikkate alınarak ve âyetlere bazı katî karineler bitiştirilerek yapılan tefsirler de kesinlik içermektedir. Bu bağlamda bizler âyetlerin delâletlerinin hangi durumlarda zannî olduğunu, tefsirde dikkate alınan katî karinelerin nelerden oluştuğunu, bir metnin içerdiği anlam bütünlüğü ile anlamın tafsilatı/genişliği açısından bakıldığında katî karinelerin sağladığı kesinliğin nasıl anlaşılacağıni araştıracağız. Bu araştırma, özeldde tanıma yansıtılan ‘zannedilene ya da bilinene’ şeklindeki kaydı, genelde de mahiyetiyle ilişkili olması açısından Tefsir ilminin verilerinin bilgi değerini açık hale getirecektir.

Bu meselelere geçmeden önce, katîlik-zannîlik vasfının tanıma yansıtılması durumunun müfessirler arasında farklılaştığına işaret etmek gerekir. Şöyle ki Molla Fenârî, mahiyeti tam olarak yansıtacağını düşündüğünden tanıma bu kaydı yerleştirirken, diğer bazı müfessirler koymamaktadır. Örneğin, Musannifek, Teftâzânî’nin tanımında geçen ‘murad’ kelimesinin her iki nitelikteki muradı kapsadığını ve her birinden daha kuşatıcı olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple her iki niteliğin tanıma yansıtılmasını gerekli görmediği söylenebilir. Tefsir’de hem zannî hem de katî sonuçlar ortaya konulduğunu bilmelerine rağmen ilgili kayda tanımlarında yer vermeyen bazı müfessirlerin, bu kaydı tanıma yansıtmayı zorunlu görmedikleri akla gelmektedir. Örneğin, Beyzâvî, Ebû Hayyân, Teftâzânî, Cürçânî, Kafiyecî, Süyûtî ve İbn Âşûr gibi müfessirler tanımlarında bu durumu gösteren kayıtlara yer vermemektedirler. Özellikle Kâfiyecî’nin, Fenârî’nin tanımla ilgili mülâhazalarından haberdar olmasına, onun tanıma katîlik-zannîlik durumunu yansıttığını bilmesine rağmen, kendi tanımında buna riayet etmemiş olması dikkat çekicidir.²²² Ayrıca Kâfiyecî’ye göre ister muhkem ister müteşâbih olsun tüm âyetlerin tefsirleri katiyet ifade etmektedir. Buna rağmen o, yine tanımına ‘murada katî olarak delâlet eden’ gibi bir kayıt

²²² Bk. Kâfiyecî, *Kitabü’t-teysîr*, 13.

koymamaktadır. Benzer durum İbn Âşûr için de geçerlidir. Onun tanımında kullandığı ‘özet veya detaylı olarak’ (باختصار أو توسع) ifadeleri Tefsir’de bir kısım zannî bilgilerin varlığını içermesine rağmen, tanımda bu durum kayıtlı hale getirilmemiştir.²²³ Dolayısıyla mezkûr müfessirler açısından bakıldığında katîlik-zannîlik niteliğinin tanıma yansıtılması zorunlu bir durum gibi durmamaktadır.²²⁴ Bu durumu müfessirlerin, Tefsir’i, Mantık’taki tanım şartlarını bütünüyle gözeterek tanımlamamasıyla açıklamak mümkündür. Ancak tanımda bir ilmin mahiyeti tam olarak yansıtılacaksa, o ilmin ortaya koyduğu verilerin bilgi değerinin de tanıma yansıtılması önemli bir işlev görecektir.

Kur’an ve hadislerden elde edilen bilginin kesinliği veya zannîliği sorununa dair tartışma, tefsir mukaddimelerinde yer almadığı gibi, görebildiğimiz kadarıyla, bunun klasik dönem Tefsir ilmi içindeki araştırmalarda da bulunduğu bahsetmek mümkün değildir. Bu anlamda Fenârî’nin mukaddimesinde bu hususa yönelik mülâhazaların önemli olduğu, ilgili konunun Tefsir’de tartışılması için zemin oluşturduğu söylenebilir. Bu konunun daha ziyade usulcû ve kelâmcılar arasında tartışıldığı ve belli kabullerin oluştuğu görülmektedir.

Klasik dönemden farklı olarak bu konunun modern dönemde, Türkiye özelinde bakılacak olursa Tefsir ilminin tartışılan güncel konularından biri olduğu görülmektedir. Genel olarak bu tartışmalarda özellikle Batıdaki dil felsefesi, bilim felsefesi ve felsefî hermenötik bağlamındaki tartışmalar ile Mâtürîdî’nin tefsir

²²³ Bk. İbn Âşûr, *Tefsirü’l-tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 11-12.

²²⁴ Tanımdaki bu kayıtların diğer ilimler için de zorunlu görülmediği anlaşılmaktadır. Örneğin, Fıkh’ın çoğunluğunun zannî olduğu kabul edilmesine rağmen tanımına ‘zannedilen’ kaydı düşülmemekte, bunun zaten bilindiği kabul edilmektedir. Usulcülere göre, Fıkh’ın tanımında yer alan şerî ahkâmı ‘kesin olarak bilmek’ kaydı, Fıkh’ın kesinliği anlamında değildir. Buradaki kesinlik, hükümlerin nefs-i emirdeki kesinliği değil, müctehidin zannındaki kesinliği ifade etmektedir. Bir başka açıdan buradaki ahkâmı kesin bilmekten murad, elde edilen ahkâmı fetva vermenin ve amel etmenin vâcip olduğunu bilmenin kesinliğidir. Bk. İmamü’l-Harameyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fıkh*, nşr. Salah b. Muhammed b. Uveyza (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), I, 8; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 7; Seyfüddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, tdk. Abdürrezzak Afifî (Riyad: Daru’s-Sami’i, 2003), I, 20; Karâfî, *Nefâisü’l-usûl fî şerhi’l-mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcut-Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebe Nizar Mustafa el-Baz, 1995), I, 139-159; Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi*, I, 15.

kavramına yönelik yaklaşımının etkili olduğu anlaşılmaktadır.²²⁵ Görebildiğimiz kadarıyla, bazı Müslüman entelektüeller de çalışmalarının satır aralarında bu konuya değinmektedir.

Konuya temas eden araştırmacıların özellikle Batıdaki metin yorum teorilerine atıfla yorumun katîliği-zannîliği meselesinde, daha ziyade ‘mümkün nesnellik’, diğer bir ifadeyle gerekli dil ve bağlam bilgisi kullanılarak anlamın tespit edilebileceği yaklaşımına sahip oldukları söylenebilir. Onların dile getirdikleri mümkün nesnellik anlayışlarında, anlama-yorumlama sürecinin bir kısmını katî, bir kısmını da zannî olarak gördükleri şeklinde bir ayırım yapmak güç gözükmemektedir. Nitekim onlar, anlama ve yorumlamanın mümkün bir nesnellik üzerinde konuşurken, anlamı bütünüyle yorumcunun öznelliğine indiren veya anlamın yorumcunun kaçınılmaz bir tarihsel şartlanmışlığına bağlı olduğunu ileri süren Batıdaki yaklaşımları ve katı nesnellik-öznel tartışmalarını dikkate almaktadırlar.²²⁶ Her hâlükârda onlara göre, kesin anlam soruşturmalarından ziyade Kur’an’ın anlamının, gerekli kaynaklar kullanılarak mümkün bir nesnellikle anlaşılabilmesi söylenebilir. Bir sonraki başlıkta incelenecek olan ve tefsiri katî veya zannî konuma yerleştiren gerekçelerin, tefsirle ilgili mezkûr nesnellik-öznel yaklaşımları için de geçerli olduğu söylenebilir.

²²⁵ Bazı çalışmalar için bk. Sadık Kılıç, “Nesnellikle Öznelik Arasında Yorum”, *İslâmi Araştırmalar* 9, sy. 1-2-3-4 (1996): 103-114; Yasin Aktay, “Anlamın Termodinamiğine Doğru? Düccane Cündioğlunun Çabası”, *Journal of Islamic Research* 9 (1996): 225-230; a.mlf, “Objektivist ve Relativist İradeler Arasında Kur’an’ı Anlama Sorunu”, *II. Kur’an Sempozyumu* (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996), 51-62; Sadık Kılıç, “Yorum Sadece Kendisidir, Daha Fazlası: ‘Nas’ Değildir”, *EKEV Akademi Dergisi*, sy. 10 (2002): 1-8; a.mlf, “‘Varoluşsal Değişim’in Yadsınmazlığı Karşısında Varolan’ı da Gözeten ‘Diri Yorum’”, *EKEV Akademi Dergisi*, sy. 23 (2005), 1-24; Mehmet Paçacı, *Kur’an’a Giriş* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 132; a.mlf., *Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsir’e Ne Oldu?* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 121-122, vd.; Mevlüt Erten, *İslâm Tefsir Geleneğinde Öznelik* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011); Fethi Ahmet Polat, “Müzakere”, *Tefsir Nasıl Bir İlimdir?* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 148-151; Ahmet Sait Sıcak, “Kur’an Tefsirinde Öznelik” (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2013); Halis Albayrak, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Şule Yayınları, 2011), 149-154; Öztürk, *Tefsirin Halleri*, 31.

²²⁶ Detaylı bilgi için bk. Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. Alpaslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu (Ankara: Ankara Okulu, 2002), 59-63, 73-74; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Yorum Meselesi*, çev. Muhammed Coşkun-Numan Konaklı (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 22; a.mlf., *Söylem ve Yorum*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 247; a.mlf., *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 30, 336-337; a.mlf., *Nakdî'l-hitabi'd-dinî* (Kahire: Sina Neşr, 1994), 126; Muhammed Arkoun, *Kur’an Okumaları*, çev. Ahmet Zeki Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 86.

1.2.2.1. Tefsir’i Zannîleştiren Durumlar

İslâm’ın temel kaynağı olan nasların manaya delâletinin ne derece kesinlik içerdiği meselesinin, özellikle Usul ve Kelâm eserlerine bakıldığında erken dönemlerden itibaren tartışıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim genel olarak âyetlerin anlamlarının katîliği ve zannîliği çeşitli açılardan tartışmaya konu edilmektedir. Bu tartışmalarda ön plana çıkan iki husus, âyetlerin/lafızların lugavî ve sözdizimsel özellikleri ile delâletleri tespit edilirken kullanılan malzemelerin bilgi değeridir. Dolayısıyla burada konuya, tefsir sürecinde kullanılan bilgiler ve âyetlerde muhtemel olan dilin lugavî, edebî ve gramatik yapısı açısından yaklaşacağız.

Tefsir’de kullanılan en önemli bilgi kaynaklarından biri rivayetlerdir. Rivayetlerin önemli bir kısmını oluşturan âhad haberler, kelamcı ve usulcülerin kahir ekseriyetine göre, önceki başlıkta da ifade edildiği üzere zan ifade etmektedir.²²⁷ Haliyle tefsirlerde kullanılan bu nitelikteki bilgilere dayalı sonuçlar da zannî olmaktadır.

İlgili kaynaklara bakıldığında konuya temas eden âlimlerin, tefsir için önemli olan lügat ve gramer bilgisini de zannî kabul ettikleri görülmektedir. Onlara göre nasların tefsirinde kullanılan dilbilgisinin tespit edildiği şiir, mesel, hitabet vb. dilsel malzemelerin yetersizliği, bunların anlaşılması, bunlardan dilsel kuralların üretilmesi, bu süreçte önde gelen dilbilimcilerin birbirlerine eleştiriler yöneltmesi, nakledilmesi ve tespiti açısından dilbilgisinin zannî bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir.²²⁸ Buna göre eğer tefsir sürecinde kullanılacak dilsel malzemeler zannî bir niteliğe sahipse bu malzemelere dayalı soruşturmanın da zannî sonuçlar doğuracağı ifade edilmektedir. Bu sebeple, nakli ve tespiti açısından bakıldığında dilbilgisinin zannî oluşu, âyetlerden muradın kesin olarak elde edilmesini engellemektedir.

²²⁷ Detaylı bilgi için bk. Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Basrî, *Kitâbü’l-mu’temed fî usûli’l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dimaşk, y.y., 1964), II, 566-570; Fahrüddîn er-Râzî, *el-Metâlibu’l-âliye mine’l-’ilmi’l-ilâhiy*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-Arabî, 1987), IX, 201-203; Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi*, II, 243, vd.

²²⁸ Dilbilgisinin hem malzemelerinin, hem de nakledilişinin çeşitli açılardan sorunlu oluşu, bu sorunların dilbilgisini zannî konuma düşürmesi hakkında farklı açılardan tartışmalar söz konusudur. Detaylı bilgi için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 59-64, 141-148.

Tespit edilen bu yaklaşımda, bir hitap/söz olarak âyetlerdeki delâletleri zannî konuma düşüren başka ihtimaller ve durumlardan da bahsedilmekte ve bunlar çeşitli açılardan ele alınarak izah edilmektedir. Murada kesin olarak ulaşmayı engelleyen hususları kısaca şöyle ifade etmek mümkündür:

a) Âyetlerde yer alan lafızların lugat bilgisi âhad yolla bilinmektedir. Lugat bilgisi Halîl b. Ahmed, Asmaî gibi meşhur dilci ve edebiyatçılardan elde edilmektedir. Bunların hatadan korunmuş olmadıkları bilinmektedir.

b) Âyetlerde gramer bilgisi kullanılmakta ve i'râb takdirlerine göre manaların değiştiği de bilinmektedir. Manaya tesir eden gramer bilgisi ise ya rivayetle ya da kıyasla tespit edilmektedir. Dayanılan rivayetler ise âhad rivayetler olup, zan ifade etmektedir.

c) Âyetlerdeki lafızların müşterek olması da mümkündür. Lafzın müşterek olduğu tespit edilirse, o lafızdaki muradın tespit edilenden başka bir anlama gelmesi muhtemeldir. Bu ihtimalin ortadan kalkması için müşterekliğin bulunmaması gerekmektedir. Örneğin, Kur'an'da yer alan 'قروء', 'لامس', 'سجد' gibi kelimeler hakkında farklı tefsirler ve kabuller bulunmaktadır.²²⁹

d) Lafızların dilde mecâzî kullanımlarının çok olduğu bilindiğinden, âyetteki lafız mecâzî anlam taşıyabilir. Bu durumda lafzı hakiki veya mecazî anlamdan birine hamletmek daha uygun değildir. Lafzı hakiki anlamına hamletmek asıl olsa da mecaz ihtimali, delâleti zannîleştirmektedir. Örneğin, "قَالَ" "لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ" âyetinde²³⁰ yer alan 'أتى/gelme' fiilinin hakiki veya mecazî anlamda kullanıldığına dair ihtilaf vardır. Bazı müfessirler bunun mecazî bir kullanım olduğunu ifade ederken, bazıları da Allah'ın kudretini dikkate alarak hakiki anlamda olduğunu ileri sürmektedirler.²³¹

e) Âyetlerdeki kimi lafızlara, yeni manalar kazandırılabilir (nakl). Öyle ki şeriatın, bir lafza lugavî anlamından farklı bir mana yüklediği

²²⁹ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VI, 94-98; X, 115-116; XXIII, 20. el-Bakara 2/228; en-Nisâ 4/48; el-Hacc 22/18.

²³⁰ el-Fussilet 41/11. "Göğe ve yere dedi ki 'isteyerek veya istemeyerek gelin!' Onlar da 'isteyerek geldik' dedi."

²³¹ Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâik ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vil*, thk. Heyet (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), IV, 184; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXVII, 109-110.

bilinmektedir. Bu gibi durumlarda ilgili lafızla kastedilen, lugavî anlam değil, şerî anlam olmaktadır. Lafızda şerî anlam ihtimali, onun hakiki anlama delâletini zannî kılmaktadır. Örneğin, “وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى” ve “فَقَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى” âyetlerinde²³² geçen ‘زكاة’ ve ‘صلاة’ kelimeleri hakkında farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bu yaklaşımlarda zekât ve salâta hakiki anlamlarının veya şerî anlamlarının verildiği görülmektedir.²³³

f) Hitapta bazen kelimelerin ve harflerin düşürülmesi (hazif-izmâr) gibi söz sanatları da bulunabilmektedir. Bunların, hitap edilen sözde yer alması, olumlu ifadeyi olumsuzza, olumsuz ifadeyi de olumluya çevirebilir. Örneğin, “قَالَ مَا مَنَّكَ اللَّهُ أَنْ تَصَلُّوا” ve “مَنْعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ” âyetlerinin²³⁴ ilkinde olumluluk (secde etmek), diğerinde de olumsuzluk (sapmamak) anlamı vardır. Buralarda hazfî ve izmarî olmayışı zannî kabullerdir.²³⁵

g) Kelamda yapılan takdim ve tehirlerin manaya önemli etkisi bulunmaktadır. Kur’an’da da bu tür durumlar çokça yer almaktadır. Bu durumun âyette bulunma ihtimali, manayı zannîye dönüştürmektedir. Örneğin, “وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ” âyetinde²³⁶ takdim-tehir bulunduğu ve âyetin aslında şöyle olduğu ifade edilmektedir: “وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّالِحِينَ”.²³⁷ Aynı şekilde “وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ” âyetinde²³⁸ de takdim-tehir bulunduğu ileri sürülmekte ve buna göre âyet aslen şöyle olmaktadır: “وَمَنْ أَظْلَمُ عِنْدَ اللَّهِ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً” Bu takdim ve tehirler göre anlam farklılaşmaktadır. Ortaya çıkan sonuçlara göre bazı müfessirler mezkûr âyetlerde takdim-tehiri kabul ederken bazıları da reddetmektedirler.²³⁹

²³² el-Â'lâ 87/14-15. “Kendini tezkiye eden (veya zekat veren) kurtulmuştur.” “Rabbinin ismini andı ve dua etti (veya namaz kıldı).”

²³³ Bk. Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, XI, 513-515.

²³⁴ el-A'râf 7/12; en-Nisâ 4/176. “Allah dedi ki ‘emrettiğimde seni secde etmekten alı koyan nedir?’” “Allah size sapmamanız için açıklıyor.”

²³⁵ Bk. Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Razî, *el-Erba'in fi usûli'd-din*, thk. Ahmed Hicazî (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezherî, 1986), II, 253; *Mefâtihu'l-ğayb*, XI, 123; XIV, 34-35.

²³⁶ el-Bakara 2/130. “İbrahim’i dünyada seçkin kıldık ve ahirette de Salihler arasındadır.”

²³⁷ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, IV, 78.

²³⁸ el-Bakara 2/140. “Allah katında, kendisinden gelen bir şehadeti/gerçeği gizleyenden daha zalim kim olabilir?”

²³⁹ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, IV, 98-99.

h) Tahsis edici bir delil bulunmadığında, âyette/lafızda delâletin umumî olduğu kabul edilir. Ancak onu tahsis eden delilin bulunamaması, olmadığı anlamına gelmediğinden, umuma delâleti kabul etmek zannîdir. Örneğin, “كَانَ النَّاسُ” ile hangi insanların kastedildiği tartışmalıdır.²⁴¹ Farklı bir örnek olarak “وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ” âyetindeki²⁴² “الْمُحْصَنَاتُ” ifadesinin kapsamına ne tür nitelikte kadınların girdiğine dair de farklı yaklaşımlar mevcuttur.²⁴³

1) Âyetlerde nesih de olabilir. Neshin bulunma ihtimali düşünüldüğünde, hüküm düşebilir ve böylece delâlet zannî hale gelebilir. Bazı müfessirler, “وَالَّذِينَ” âyetinin²⁴⁴, aynı sûrede yer alan “وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ” âyetini²⁴⁵ nesh ettiğini düşünürken, bazıları ise bunu kabul etmemektedir.²⁴⁶ Benzer şekilde bazı müfessirlere göre, “فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ” şeklindeki seyf âyetiyle²⁴⁷ farklı 124 âyetin hükmü neshedilmiştir.²⁴⁸

i) Hitaba muarız bir delilin getirilmemesi gerekir. Muarız delil; biri sem'î, diğeri de aklî olmak üzere iki tür olabilir. Sem'î muarız açısından bakıldığında, âyete başka bir nas muarız gibi gelebilir, böyle durumlarda da ancak tercihler devreye girmektedir ki bunlar da zan ifade etmektedir. Nihayetinde sem'î muarız bir delilin bulunmadığını bilmek de zannîdir.

Bununla birlikte hitaba aklî muarız da getirilebilir. Bu muarızın var olduğu düşünüldüğü takdirde, lafzı zâhirî manasından kaydırarak tevile gidilmektedir. Esasen aklî bir muarızın bulunmaması da zan ifade etmektedir. Nitekim bizim hakkında bilgisine sahip olamadığımız şey, yok anlamına gelmemektedir.

²⁴⁰ el-Bakara 2/213. “İnsanlar tek bir ümmetti.”

²⁴¹ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VI, 11-15.

²⁴² el-Mâide 5/5. “Ehl-i kitabdan ve müminlerden muhsan olan kadınlara ücretlerini verdiğinizde...”

²⁴³ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XI, 144-151.

²⁴⁴ el-Bakara 2/234. “Sizden ölenlerin arkada bıraktığı eşler, dört ay, on gün iddet bekler.”

²⁴⁵ el-Bakara 2/240. “Sizden ölenler, geride bıraktıkları eşlerinin bir yıllık geçimlerini vasiyet etsinler.”

²⁴⁶ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VI, 138, 170-171.

²⁴⁷ et-Tevbe 9/5. “Haram aylar bitince, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün!”

²⁴⁸ Bk. Süyûtî, *el-İtkan*, 527.

Zâhiren birbiriyle çeliştiği zannedilen âyetlere yönelik de örnekler bulunmaktadır. Mesela, “فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ” âyetinin²⁴⁹ zâhiren “فَوَرَبِّكَ” “وَقَفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ” ve “لِنَسْأَلَنَّ هُمْ أَجْمَعِينَ” âyetleriyle²⁵⁰ tearuz oluşturduğu ileri sürülmektedir. Görünüşteki bu tearuzu gidermek için müfessirlerin çeşitli yorumları bulunmaktadır.²⁵¹ Âyetin ifade ettiği zâhirî anlama, aklî bir muarızın bulunması hususunda da “إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ” âyetini²⁵² örnek vermek mümkündür. Bu âyette ifade edildiği üzere Allah’ın her şeye gücünün yetmesi, kendisine de gücünün yetip yetmeyeceği ihtimalini içermektedir. Allah’ın kudretinin, kendisi dışında her şeyi kapsadığı konusunda aklî delilin varlığı ileri sürülerek âyet tefsir edilmektedir.²⁵³

Yukarıda kısaca ifade edilen bu durumların tamamının Kur’an’daki her bir âyetle istidlâlde bulunmayı zannî konuma düşürdüğü kabul edilmektedir.²⁵⁴ Buna göre âyetlerin delâletlerini, katî veya zannî bir şekilde tespit etmeyle ilgili olarak şöyle bir kıyas kurulabilir:

Âyetlerin delâlet bilgisi zannî mukaddimelere dayalıdır.

Zannî mukaddimelere dayalı olanlar da zannîdir.

O halde âyetlerin delâlet bilgisi de kesinlikle zannîdir.²⁵⁵

²⁴⁹ Rahmân 55/39. “O gün hiçbir insana ve cine günahları sorulmayacaktır.”

²⁵⁰ el-Hicr 15/92. “Allah’a yemin olsun ki hepsine hesap soracağız.” es-Saffât 37/24. “Onları tutun! Onlar hesaba çekilecekler.”

²⁵¹ Bk. Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XIX, 120.

²⁵² el-Bakara 2/20. “Allah her şeye kâdirdir.”

²⁵³ Bk. Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, II, 89.

²⁵⁴ Âyetlerin delâletini zannî konuma düşüren ihtimallere dair zikredilenlerin tamamı için bk. Râzî, *el-Erba’in*, II, 252-253; *el-Mahsûl*, I, 147; *Mefâtihu’l-ğayb*, I, 36; II, 63; *Allah’ın Aşkınılığı*, 212; Seyfüddîn el-Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr fî usûli’d-din*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Daru’l-Kütüb ve’l-Vesâiki’l-Kavmî, 2004), IV, 324-326; Cürçânî, *Şerhu’l-mevâkif*, I, 440-446; Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi’*, I, 30.

²⁵⁵ Râzî, *el-Erba’in*, II, 252-253; *el-Mahsûl*, I, 147; *Mefâtihu’l-ğayb*, I, 36; *Allah’ın Aşkınılığı*, 212. Haşevilerin tüm naklî delillerin katiyet ifade ettiğini iddia ettikleri nakledilmektedir. Râzî ve Âmidî böyle bir iddianın makul olmadığını düşünmekte ve bazı aklî deliller ileri sürerek bu iddiayı yanlışlamaktadır. [Bk. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 141; Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr*, IV, 324] Hanbeli usulcüler, selefi, böyle bir iddiada bulunmaya sevk eden bazı gerekçelerden bahsetmektedirler. Onlar naslarla çatışan bazı aklî çıkarımlarla karşılaştıklarından nasların katiyet ifade ettiğini, onların hiçbir şeye arz edilemeyeceğini iddia etmişlerdir. Bk. Muhammed b. Müflih, *Usûlu’l-fıkıh*, thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhan (Riyad: Mektebetü Abikan, t.y.), 147-148; Alaaddîn Ebü’l-Hasan Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu’t-tahrîr fî usûli’l-fıkıh*, thk. Abdurrahman b. Abdullah (Riyad: Mektebetü Rüşd, t.y.), II, 711.

Bu çıkarımla, âyetlerin delâletlerine dair tespitlerin zannî olduğu anlaşılmaktadır. Buna karşın, âyetlerdeki delâletlerin tespitinin daima zannî olduğunu ve bu kabulün her koşulda mutlaklık içerdiğini iddia etmenin de mümkün olmadığı ifade edilmektedir. Şu sebeple ki katî veya tevâtürî bilgilerin tefsirde dikkate alınması durumunda, yukarıda bahsedilen ihtimaller ortadan kalkacak, böylece âyetlerin delâletlerine dair yapılan tespitler kesinleşecektir. Bu sebeple tefsir sürecinde kullanılacak katî karinelerin, anlam araştırmasındaki ihtimalleri gidereceği ve anlamı kesinleştireceği düşünülmektedir.²⁵⁶ Böylesi kesin bilgi içeren karineler nelerden oluşmaktadır?

1.2.2.2. Tefsir’i Kesinleştiren Karineler

Konunun tartışıldığı kaynaklarda, delâlet araştırmasını kesin hale getiren bazı karinelere dikkat çekilmektedir. Bu başlık altında ele alacağımız ve katî olduğu düşünülen karineler, bazı aklî karineler, lügat ve gramer bilgisi ile tevâtürî, istikrâh delilleridir.

1.2.2.2.1. Bazı Aklî Karineler

Âyetlerin önemli bir kısmının özellikle metafizik konular içerdiği düşünüldüğünde, ilgili âyetlerin tefsirinde bazı aklî karineler esas alınmaktadır. Bu konulardaki aklî delillerin kesin olduğu kabul edilmektedir.

Sünnî ve Mu’tezilî kelâmcılar itikâdî konularda ve özellikle müteşâbih âyetlerin anlaşılmasında akla önemli bir değer atfetmiş, İslâm inanç kabullerini tespit ederken ve düşünce sistemlerini geliştirirken aklî bilgiye dayalı istidlâllerde bulunmuşlardır. Epistemolojik çerçevede aklın verilerinin önemli konumda olduğu kabul edilmekle birlikte, bilgiye ulaşırken aklın ne tür konularda mutlak bir etkinlikte bulunabileceğine veya etkinlik sınırlarının nereye kadar uzanabileceğine değinilmiştir.

Kelâmcılar ilâhiyat ve şeriat konularındaki delilleri üç kısma ayırmaktadırlar. Bunlar 1) sadece akılla bilinenler, 11) sadece nakille bilinenler ve 111) hem akıl hem de nakille bilinenlerdir. Üçüncü kısma *ru’yetullah* gibi meseleleri örnek verirlerken; ikinci kısmın kapsamına, şerî konular, had cezaları,

²⁵⁶ Bk. Râzî, *el-Erbâîn*, II, 254; *el-Mahsûl*, I, 148; *Cürcânî*, *Şerhu’l-mevâkıf*, I, 446; Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi*, I, 31.

miras taksimleri, âhiret ahvâli gibi konulardaki bilgiler girmektedir. İlk kısım, yani sadece akılla bilinebilecek olanlar içerisinde ise Allah'ın zâtı, birliği, hakîm, alîm, kâdir vb. oluşu, kullarına teklifte bulunmasının cevazı, çirkin bir fiil işlemeyeceği, doğru söyleyeceği, peygamber gönderebileceği, nübüvvetin doğruluğu, mucizeyle tasdikinin keyfiyeti gibi hususlar yer almaktadır. Bu konuların herhangi bir nas olmasa dahi, akılla ortaya konulabileceği kabul edilmektedir. Bu gibi konuların öncelikle akılla tespit edilip ispatlanması, şeriatın ve Kur'an'ın doğruluğunu, dahası bazı âyetlerin kesin olarak delâletini ortaya koyacaktır. Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve nübüvvet gibi konularda akıl değil de nakil esas alınır, bu durum aslın fer'e tabi kılınması anlamına gelecektir. Diğer bir açıdan şerî bilgilerin ve Kur'an'ın doğruluğu söz konusu olduğunda, nasların kendilerine dayanmak hem bir kısır döngüyü doğuracağından hem de nasların delâleti zannî olduğundan makbul görülmemektedir. Bu durumda ilgili konulara dair bilgi edinirken bir başka delile ihtiyaç duyulmaktadır ki bu da aklî delildir. Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve nübüvvet konuları birer inanç konusu olduğundan bu süreçte dikkate alınan aklî istidlâller kesin kabul edilmektedir. Nitekim inanç konularında zannî bilgilere ve öncüllere değil, öncüllerini duyulur âlemden alan kesin aklî çıkarımlara dayalı soruşturmanın esas olduğu kabul edilmektedir.²⁵⁷

Bazı konularda aklın öncelenmesi gerektiği, aklın kesin sonuçlara ulaştığı, aklî delillerin özellikle müteşâbih âyetlerde delâletleri kesinleştirdiği şeklindeki görüşleri, Râzî'nin bazı açıklayıcı değerlendirmeleri daha da anlaşılır kılmaktadır. Onun ifadelerine göre âyetin/lafzın iki manası bulunduğu, bunlardan birisi

²⁵⁷ Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Risâle istihsânü'l-havd fî' ilmi'l-keîm*, nşr. Muhammed Velî (Beyrut: Daru'l-Meşârî, 1995), 47-48; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: TDV, 2002), 4, 58-59, 298; Kadî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, thk. Adnan Zarzûr (Kahire: Daru't-Türas, t.y.), I, 1-2, 34-35; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), I, 144, 146; a.mlf., *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Hıdır Muhammed Nebhâ (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), XVI, 311; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbü usûli'd-dîn* (İstanbul: Matbaatu't-Devle, 1928), 14-15, 17; Basrî, *Kitâbü'l-mu'temed*, II, 886-88, vd.; İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâdi'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti't-Dînî, 2009), 280-281; Râzî, *el-Erba'in*, II, 251; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 147; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXII, 7; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, I, 148, 436, 438, 442.

râcih olup mana ona hamledilirse âyet/lafız muhkeme dönüşür. Diğeri ise mercûh olup, mana ona hamledilirse âyet/lafız müteşâbih olur. Ancak âyetin/lafzın manasının râcihe veya mercûha hamledilebilmesi için belirleyici bir delil olması gerekmektedir. Bu delil ya sem'î, ya da aklî olur. Sem'î delillerin tamamı -önceki başlıkta belirtildiği üzere- zan ifade etmektedir. Geriye ise aklî deliller kalmakta ve bunların da kesin aklî deliller olması gerekmektedir. Nitekim itikâdî konularda zannî delillerle, âyet/lafız râcih olandan mercûh manaya hamledilemez. Râzî bu bağlamda sonuç olarak şöyle söylemektedir: “Lafzın mercûh manaya hamledilmesi, râcih manasına hamletmenin imkânsız olduğu durumda caizdir. Bu süreçte de tevil devreye girer. Açıkça ortaya çıkmıştır ki lafzı râcih manadan mercûh manaya hamletmenin yolu, ancak râcih mananın aklen imkânsız olduğunu gösteren kesin aklî delâletin bulunmasıylaadır.”²⁵⁸

Aklî delillerin âyetlerin tefsirinde nasıl dikkate alındığı, anlamın ona göre nasıl tayin edildiğine dair bazı tefsir örnekleri konuyu daha da belirginleştirecektir. Meâlen “يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ” âyetinde²⁵⁹ ifade edildiği üzere Allah’ın cehenneme “Doldun mu?” şeklinde yönelttiği soruya karşılık, onun da “Daha var mı?” cevabı hakkında Mâtürîdî, merfû hadise dayalı bir görüşe yer vermektedir. Bu görüşe göre cehennemin “Daha var mı?” şeklindeki cevabî sorusu, Allah’ın cehenneme ayağını koyup, orayı sıkıştırarak tek bir kişilik yer kalmayınca kadar devam eder. Mâtürîdî, teşbih içerikli bu rivayetin batıl olduğunu, bu konuda teşbihi iptal eden aklî delillerin bulunduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Mâtürîdî, devamla aklî delillere muhalif olan her rivayetin reddedilmesi gerektiğini belirtmektedir.²⁶⁰

Râzî de zâhiren “الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى” âyeti²⁶¹ bağlamında teşbih meselesine temas ederek onun batıl olduğunu belirtmekte ve bu gibi âyetlerde

²⁵⁸ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 182-183.

²⁵⁹ Kâf 50/30. “O gün cehenneme, ‘doldun mu?’ deriz, o da ‘daha var mı?’ der.”

²⁶⁰ Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, 566. Mâtürîdî teşbihin ayrıca eş-Şûrâ 42/11. âyete de muhalif olduğunu söylemektedir. Esasen ona göre Allah’ın sıfatları konusunda naslar da esas alınsa bile, öncelikle belirleyici olan akıldır. Akılla kesin olarak Allah’ın nitelenebileceği bazı sıfatlar tespit edilip kanıtlanır. Bu süreçte nas tek başına yeterli görülmeyp aklın verileriyle uyum sağlayarak onu destekler. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 58-59, 285.

²⁶¹ Tâhâ 20/5. “Rahman arşa istivâ etti.”

dikkate alınacak delillerin ancak kesinlik ifade eden aklî karineler olduğunu söylemektedir. Râzî, konuya dair sonuçta şöyle bir ilkeye dikkat çekmektedir: “Lafzı hakiki manasına hamletmeyi engelleyen kesin aklî deliller bulunması durumu hariç, Kur’an’da varid olan her lafzı hakiki manasına hamletmek gerektiği bir kuraldır.”²⁶²

Bir başka örnek olarak, “لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ” âyeti²⁶³ verilebilir. Âyetin tefsirinde Râzî, *teklif-i mâ lâ yutâk* konusunda Mu‘tezile’nin bu âyeti Allah’ın, kullarına güç yetiremeyecekleri şeyleri yüklemeyeceğinin açık delili olarak aldıklarını ifade etmektedir. Bu mesele bağlamında *efâl-i ibâd* meselesi de tartışmaya dâhil olmaktadır. Râzî, kulların, kendi fillerinin yaratıcısı olamayacaklarına dair aklî izahlarda bulunmakta ve bu aklî öncülleri katî olarak nitelemektedir. Serdettiği kesin aklî delillere göre *teklif-i mâ lâ yutâk*ın da kaçınılmaz hale geldiğini belirtmektedir.²⁶⁴

Allah’ın varlığı, sıfatları vb. konularda aklın önemli bir işleve sahip olduğu kabul edilse bile, bu süreçte ortaya koyduğu verilerin kesin olduğu tartışılabilir. Bir taraftan, özellikle ilâhiyat konularında aklın etkinliği ve belirleyici işlevi kabul edilirken, diğer taraftan İslâm düşünce geleneğinde bazı bilginlerin, özellikle sûfilerin aklın etkinlik alanını sınırladıkları ve mutlak hakikate bütünüyle ulaşamayacağını kabul ettikleri görülmektedir. Sûfiler epistemolojik çerçevede akla atfedilen mutlaklığı reddederek onun daha ziyade varlık bilgisi tespitinde bulunabileceğini düşünmüşlerdir. Aklın metafizik konularda ancak sınırlı bir çerçevede faaliyet gösterebileceğine dikkat çekmişlerdir. Bu süreçte nazar/burhan yöntemini benimseyenlerin çelişkileri, birbirlerine yönelttikleri eleştirileri, takip ettikleri yöntemlerin problemleri yönleri, nazarla ortaya konulan sonuçların düşünce düzeyinde şüphelerden, cedel düzeyinde de itirazlardan bütünüyle kurtulamadığı ön plana çıkarılmaktadır.²⁶⁵

²⁶² Bk. Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, VII, 187-188; XXII, 7.

²⁶³ el-Bakara 2/286. “Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle sorumlu tutar.”

²⁶⁴ Bk. Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, VII, 151-152.

²⁶⁵ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Sadreddin Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yay., 2014), 46-53; Yüksel Göztepe, “Gazâlî ve Öncesi Bâzı Sûfilerin Akla Eleştirel Bakışı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007): 302-324; Mustafa Yıldız, “Gazâlî’nin Akıl Eleştirisi”, *TYB Akademi* 1 (2011): 73-82;

Kelâmcılar Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve nübüvvet konusunda akli esas olarak Allah'ın var olduğunu, hiçbir şeye benzemediğini, tekliğini, alîm-kadîr vb. sıfatlara sahip olduğunu ortak bir şekilde tespit etseler dahi, onların bu konuların detayları, ilişkili oldukları diğer meseleler hakkında daima aynı kanaate sahip oldukları söylenemez. Allah'ın sıfatları tespit edilmekle birlikte zât-sıfat ilişkisine, sıfatlarla tabiat-insan ilişkisine dair alt meselelerde, sözgelimi Eş'arî aklıyla Mu'tezile akli farklılaşmaktadır. Temel inanç konularında akıl kesin belirleyici olarak görülmekle birlikte, kelâm mezhepleri arasındaki farklılıklar, ilgili meselelerde aklın farklı sonuçlara vardığını göstermektedir.²⁶⁶ Bu durum bize Konevî'nin şu tespitini hatırlatmaktadır: “Nazari hükümler sahiplerinin idrak araçlarına göre değişir. İdrak araçları ise sahiplerinin yönelimlerine, yönelimler akide, eğilim, mizaç ve münasebetlerin farklılığına bağlı maksatlara tabidir.”²⁶⁷

İslâm düşüncesinde bazı metafizik konularda aklın etkinliğine yönelik kesinlik ve mutlaklık söyleminin çeşitli açılardan eleştiriye maruz kaldığı anlaşılmaktadır. Günümüzde ise aklın, metafizik âlem bir tarafa, bu dünyada olup bitenler hakkında da mutlak bilgi vaz' edemeyeceği, tarihsel unsurlarla şartlanmış olduğu, ancak bu çerçevede düşünce faaliyetini devam ettirebildiği ifade edilerek tarih-üstü bir akıl kabulü eleştirilmektedir. Dahası Mantığın mutlak kabul edilen üç temel ilkesine dahi eleştiriler yöneltilerek mezkûr ilkelere atfedilen mutlaklık reddedilmektedir.²⁶⁸ Dikkat çekilen eleştirel tavırlar metafizik konularda akli

Kadir Özköse, “Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Akıl Eleştirisi ve Aklın İşlevselliğine Yönelik Yaklaşımlar”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 11 (2017): 20-30; Süleyman Akkuş, “İbn Haldûn'un Kelâm İlmine Yaklaşımı ve Yönelttiği Eleştiriler”, *Usûl* 8, sy. 2 (2007): 119-138; Hasan Ocak, “İbn Haldun'un İslâm Filozoflarına Yönelttiği Eleştiriler: Metafizik Örneği”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13, sy. 1 (2013): 109-127.

²⁶⁶ Eş'ariyye, Mu'tezile ve Mâtürîdî kelâmının temel görüşlerine dair mukayese için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Eş'ariyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 11 (İstanbul, TDV Yayınları, 1995), 449-454; İlyas Çelebi, “Mu'tezile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 394-398; Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2013), 311-338.

²⁶⁷ Bk. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 46.

²⁶⁸ Bk. Doğan Özlem, *Metinlerle Hermeneutik Dersleri I* (İstanbul: Notos Kitap, 2010), 35-45; Arslan Topakkaya, *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 128-133, 153-162. Çağdaş felsefede metafiziksel düşünceye yöneltilen eleştiriler, önemli ölçüde klasik kelâmcıların ilâhiyat konularındaki yaklaşımlarına da birer eleştiri olarak okunabilir. Bir düşünce alanı olarak metafiziğe yöneltilen temel eleştiriler ve bunların değerlendirmesi için bk. [Taylan Altuğ, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*

bilginin kesinliği düşüncesini tartışılır bir konuma itmekle birlikte, bu hususu etraflıca ele almak çalışmanın sınırlarını aşmaktadır.

1.2.2.2.2. Dilbilgisi, Tevâtürî ve İstikrâî Karineler

Aklî karinelerin haricinde tefsirlerde kullanılan başka kesin deliller de söz konusudur. Öcelikle dile ilişkin bazı bilgilerin kesinliğinden bahsedilebilir. Ancak tefsiri zannileştiren olgulardan bahsederken bunlardan birinin lugat ve gramer bilgisi olduğu ifade edilmişti.

Buna karşın âlimler, dilbilgisinin bütünüyle zannî olduğunu kabul etmemektedirler. Onlara göre, genel olarak lugat ve gramer bilgisi, içerdikleri kesinlik açısından ikiye ayrılmaktadır. Birincisi; yaygın ve meşhur olanlardır. Bazı lafızlar hangi manaya vaz' edilmişse, sonraki zamanlarda da aynen o manalarıyla zaruri olarak bilinmektedir. Bu kelimeler Rasûlullah zamanında hangi manada kullanılmışsa, ne tür bir müsemmaya delâlet etmişse, şimdi de kesin olarak aynı manada ve müsemmada kullanılmaktadır. Bunlara gökyüzü, yeryüzü, sıcaklık, soğukluk, ateş, dağ vb. kelimeler ve onların sözlük bilgisi örnek olarak verilmektedir.²⁶⁹

Vaz' edildiği aslî mananın tevâtürî yolla kesin olarak bilindiği ifade edilen kelimeler arasında Allah, iman, küfür vb. kelimeler de örnek olarak verilmektedir. Fakat bu lafızlar hakkında, farklı açılardan bakıldığında, alabildiğine tartışmaların yaşandığı da bilinmektedir. Örneğin, Allah lafzının hangi kökten türediği, Allah'ın kâdir, mabud, yaratıcı vb. özelliklere sahip olup olmadığı, Allah ve

(İstanbul: Belge Yayınları, 2016), 33-161.] Yine Kierkegaard ve benzer düşüncesi savunan bazı düşünür ve araştırmacılar, ilâhiyat konusunda, imanın aklî temele dayalı oluşunu reddetmekte, kesinlik ve mutlaklık iddiasına yönelik şüpheli tavrın eleştirilerini de öne çıkararak fideizmi savunmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Osman M. Deniz, "Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009), 199-213, vd.

²⁶⁹ Bk. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 64; a.mlf., *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 36; İbnü'l-Hâcib, *Münthehe'l-vusûl ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 29; Sa'düddîn Mes'ud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh 'ale't-tavzîh li metni't-tenkîh fî usûli'l-fikh*, thk. Eş-Şeyh Zekeriyâ Umeyrat (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), I, 241; Siraceddîn Muhammed b. Ebû Bekir el-Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, thk. Abdülhamid Ali Ebû Züneyd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), I, 199; İbn Müflih, *Usûlu'l-fikh*, 147-148; Cemaleddîn Abdurrahim b. el-Hasan el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi minhâci'l-usûl ve maahû havâşîhi süllemü'l-vusûl* (Beyrut: Daru Alemlî'l-Kütüb, t.y.), II, 28-30; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 31; Merdâvî, *et-Tahbîr*, 709.

sıfatları arasındaki ilişkinin keyfiyeti hakkındaki çeşitli tartışmalar ve kabuller bulunmaktadır. Durum böyle olsa da ilgili tartışmaların, o kelimelerin vaz' edildiği aslî anlamlarının bilinmesine engel olmadığı düşünülmektedir. Burada lafızların ortaya çıktığı anda vaz' edildiği anlam bilgisiyse onların atıfta bulunduğu müsemmalara dair bilgiler/durumlar birbirinden ayrıştırılmaktadır. Başka bir deyişle lafzın ifade ettiği anlam ile müsemmanın mahiyeti farklı düşünülmektedir. Allah lafzının müsemmasına dair mahiyet tartışmaları, onun Araplarca ilkin 'kutsal bir ilah' anlamında vaz' edildiği bilgisinin kesinliğine zarar vermemektedir.²⁷⁰ Böylesi bir ayrımı diğer birçok kelime için de düşünmek mümkündür.

Hem bazı lugat bilgisinin hem de Kur'an'ın vahyedildiği dilin ve gramer bilgisinin önemli ölçüde kesin olarak bilindiğine dikkat çekilmektedir. Örneğin, “‘ضرب’، fiil-i mâzidir”, “Fâil, merfûdur”, “Mefûl, mansubdur” gibi gramer bilgileri kesin olarak bilinmektedir. Yukarıda ifade edildiği üzere, tevâtüren ve meşhur olarak bilinen lugat bilgisi ile gramer bilgisi, “إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ”²⁷¹ gibi bir âyetin lugavî ve gramatik özelliklerini kesin olarak tespit etmeye yetmektedir.²⁷² Böylelikle Kur'an'daki lafızların lugat ve gramer bilgisinin çoğunun bu kategoriye dâhil olduğu, yani tevâtürî yolla nakledilerek zaruri olarak bilindiği ifade edilmektedir.²⁷³ Bütün lugat ve gramer bilgisi bu derece kesin olarak bilinemesi bile, kesin olarak bilinenlerin, âyetlerin anlaşılması ve maksadın elde edilebilmesi için yeterli olduğu belirtilmektedir. Buna göre âyetlerde, eldeki dil verilerine göre belli ölçüde dilsel analizi yapılamayacak hiçbir ifade bulunmadığı düşünülmektedir.²⁷⁴

Lugat ve gramer bilgisinin, elde edildiği ikinci bir yol da âhad haberlerdir. Bu yolla elde edilen kelime ve gramer bilgisinin Kur'an'ın tefsirinde çok az etkisinin bulunduğu belirtilmektedir. Zira Kur'an, böylesi zan içeren dilbilgisiyle

²⁷⁰ Bk. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 60; a.mlf., *Mefâtîhu'l-ğayb*, I, 35.

²⁷¹ el-Enfâl 8/75. “Allah her şeyi bilendir.”

²⁷² Bk. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 64; Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh ale't-tavzîh*, I, 242; Urmevî, *et-Tahsîl*, I, 199; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 31.

²⁷³ Bk. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 64; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, II, 29; Merdâvî, *et-Tahbîr*, II, 709.

²⁷⁴ Bk. Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, II, 530-531.

bilinseydi, onunla -inanç gibi- katî olması gereken meselelerde istidlâl edilemeyeceğine dikkat çekilmektedir.²⁷⁵

Anlaşılabacağı üzere âlimler bir kısım lugat ve gramer bilgisinin kesin olarak bilindiğini, Kur'an söz konusu olduğunda ise kesin olarak bilinen ilgili malzemenin Kur'an'ın çoğu için kesin sonuçlar ortaya çıkardığını kabul etmektedirler. Buna karşın kesin olduğu kabul edilen dil verilerinin, âyetlerin dilsel analizlerinde ne dereceye kadar kesinlik sağladığı çok açık değildir. Nitekim tefsirlerdeki birçok farklı i'râb tahlilleri ve dil tartışmaları, dilsel analizlerin önemli ölçüde zannî olduğunu göstermektedir. Diğer bir ifadeyle dil verilerinin kesin olması ile bu delillerin âyetlere tatbiki, müfessirin içtihadının ortaya çıktığı bir süreci ifade eder. Buna göre, dil bilgisi içerisinde, fiil, fail, mübteda, haber, hal, emir vb. hususlar kesin olarak bilinse de bunların âyetlerde nasıl ortaya çıktığı her zaman aynı kesinlikle tespit edilememektedir.

Âyetlerdeki anlamların tespitini kesin hale getiren diğer deliller, dine ilişkin konulardaki tevâtürî haberlerdir. Âlimler daha çok sahâbenin üzerinde topyekûn icmâ ederek ve pratik yaşamlarında uygulama örnekliliğini göstererek sonrakilere aktardıkları dinî bilgilerin mutlak mütevatir olduğunu düşünmektedirler. Örneğin, İslâm'ın temel taşlarından sayılan, namazın varlığı, rekâtları, vakitleri, ezan, kâmet, haccın yapılış günleri, bayram günleri, Rasûlullah'ın Bedir, Uhud ve Hendek gazvelerine katılması, Kur'an'ın nakli, Kur'an'ı başkasının değil Rasûlullah'ın tebliğ ettiği, onunla muhalif muhataplara tehdîde bulunup onları aciz bıraktığı, Ramazan'da oruç tuttuğu, kible için Kâbe'ye yöneldiği vb. hususların hepsi bu türdendir.²⁷⁶ Tevâtüren nakledilen dine ilişkin şerî ve tarihî bilgiler, ilgili âyetlerin, dilsel olarak taşıdıkları farklı anlam ihtimallerini ortadan kaldıracak, onların tefsirini belli bir anlam üzere kesinleştirecektir. Dikkate alınacak karineler, kesinlikten yoksun olduğunda hem

²⁷⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 64.

²⁷⁶ Detaylı bilgi için bk. Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber* (Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008), 115. Hadislerdeki mütevâtir olgusu ise daha ziyade, hadisin senedinin kesin olarak Râsûlullah'a ittisali anlamına gelmektedir. Bu durum, onun delâletinin her zaman katiyet ifade ettiğini göstermemektedir. Bk. H. Yunus Apaydın, "Mütevâtir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 208.

farklı ihtimaller önemini koruyacak hem de tespit edilen anlamlar da zannî olarak kalacaktır.

Örneğin, âyetlerde geçen ‘salât’ın belirli şekillerde icra edilen bir ibadete karşılık gelip gelmediği, ibadet ise câhiliye Araplarının namazına benzeyip benzemediği veya Müslümanlara özgü olup olmadığı ya da ‘dua etme’ gibi hakiki anlamda kullanılıp kullanılmadığı belirsizdir. Dahası Müslümanlara özgü belli bir ibadeti ifade ettiği kabul edildiğinde, bunun yapılış şekli, vakitleri, bir kere veya daima yapılıp yapılmayacağı muğlaktır. Ancak ‘salât’ın belli hareketleri içeren bir ibadet olduğu, günde belli vakitlerde kılındığı, belli rekât sayısına sahip olduğu ve Hz. Peygamber tarafından daima yerine getirildiği gibi haberler, başta sahâbenin ve silsile halinde sonrakilerin, uygulamalı olarak tevatür derecesinde aktardığı bilgilerdir. Böylesi tevâtürî bilgiler, ilgili âyetlere karine olarak iliştiirildiğinde mevcut ihtimaller ortadan kalkacaktır. Bu durumda artık zannî delâlet, katî karinelerle kesinlik içerecektir.

Tevâtürî bilgiler arasında bazı âyetlerin bağlamı hakkında aktarılan rivayetler de zikredilebilir. Nitekim bu bilgiler de ilgili âyetlerin tefsirinde önemli katkılar sağlamaktadır. Tefsirlerde bazı âyetlerin iniş sebepleri hakkında müfessirlerin icmâ ettikleri bilgisine yer verilmektedir. Örneğin, Zeccâc, “ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ ” âyetinin²⁷⁷ Ebû Tâlib hakkında indiği konusunda icmâ olduğunu bildirmektedir.²⁷⁸ Benzer şekilde İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), “ إِنَّ الدِّينَ جَاؤُ بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ ”, ²⁷⁹ ile başlayan pasajın Hz. Aişe’ye atılan iftirayla ilgili indiğini, burada ehl-i tefsirin icmâ ettiğini söylemektedir.²⁸⁰

Hangi delillerin kesin olduğu konusunda makasitçılar ise, kesinliği daha çok istikrâ yoluyla elde edilen bilgilere atfetmektedirler. Onlara göre tek tek zan ifade eden sem’î deliller incelendiğinde, bunların tamamından istikrâ (tümevarım) yoluyla namaz, oruç, zekât, hac vb. uygulamaların varlığı; dinin, neslin, nefsin ve

²⁷⁷ el-Kasas 28/56. “Şüphesiz ki sen sevdiğim kimseyi doğru yola ulaştıramazsın.”

²⁷⁸ Bk. Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî ez-Zeccâc, *Ma’âni’l-Kur’ân ve ‘irâbuh*, thk. Abdülcelil eş-Şelebî (Beyrut: Alemü'l-Kutub, 1988), IV, 149. Diğer rivayet ağırlıklı tefsirlerde bu nüzûl bilgisi el-Müseyyib b. Hazn el-Mahzûmî, İbn Ömer ve İbn Abbas’tan nakledilmekte, herhangi bir ihtilaftan bahsedilmemektedir. Bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, VIII, 814-816; İbn Kesîr, *Tefsirü’l-Kur’âni’l-Azîm*, X, 473-474.

²⁷⁹ en-Nûr 24/11. “O ağır iftirayı uyduranlar içinizden bir gruptur.”

²⁸⁰ Bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, VI, 17. Rivayetler değişik tariklerle Hz. Aişe’den ve tâbiîn bilginlerinden nakledilmekte, farklı herhangi bir bilgiye yer verilmemektedir. Bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, VIII, 366-377; İbn Kesîr, *Tefsirü’l-Kur’âni’l-Azîm*, X, 179-189.

malın korunması gibi maksatlar kesin olarak ortaya konulur. Elde edilen kesin bilgiler, ilgili âyetlerin tefsirinde kullanıldığında anlamlar da kesinleşir.²⁸¹

Anlaşıldığına göre tefsir faaliyetinde bazı dilsel veriler, tevâtürî ve istikrâî deliller, farklı ihtimalleri ortadan kaldırarak âyetlerin anlamlarını kesinleştirmektedir. Buna göre mezkûr delillere dayalı olarak yapılan tefsirlerin kesinlik içerdiği ve ilgili âyetlerin anlamlarının kesin olarak anlaşıldığı söylenebilir.

Bununla birlikte kesin verilerin tefsirde büyük bir yekûn tuttuğu söylenemez. Bir başka açıdan bakıldığında, bahsedilen katî karinelerin/delillerin tefsirde kullanılırken âyetlerin anlamlarını ancak belli derecelere kadar kesinleştirdiğine dikkat çekebiliriz. Öyle ki bize göre namazın ne olduğu, vakitleri, rekât sayıları, vücubiyeti âyetlerden kesin karinelerle tespit edilebilse de namaz hakkında detaylara inildikçe kesinlik kaybolmaktadır. Namazla ilgili her teferruat, ilgili âyetin anlam kapsamına gireceğinden, anlam soruşturması genişletilince belli açılardan kesinleşen anlam, detaylarda zannîleşecektir. Yani ‘bütün anlam’ veya ‘geniş anlam’ açısından bakıldığında, namazın kılınış şekli, hareketleri, içinde okunacakların sünnet, vâcip veya farz olması vb. durumlar, mezhepler arasında da farklılık gösterdiği üzere, zannî bir niteliğe sahiptir. Namazın emredildiği âyetin tüm bu hususları kapsadığı, onunla ilgili detayların tamamının, onun anlamının iç unsurları olduğu göz ardı edilmemelidir. Namazla ilgili âyet sadece onun vücubiyetini, rekât sayısını ve vaktini değil, onunla ilgili niteliğinden niceliğine her hususu kapsamaktadır.

Benzer şekilde zekâtın farz oluşu ve faizin haramlığı kesin olsa da özellikle bunların tarihsel süreklilik içindeki yansımaları ve tezahürleri, onların anlam bütünlüğünü tamamlayan hususlardır. Buna göre zekât veya faizin kapsamı, artık zamansal ve mekânsal değişikliğe göre ortaya çıkan yeni olgularla

²⁸¹ Bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayınları, 2010), I, 28-35. Benzer durumlara İbn Âşûr da işaret etmektedir. Fakat ayrıca o bu gayeleri kesinlik açısından iki kısma ayırmakta, ilkinin bütünüyle kesinlik içerdiğini diğerinin ise kesinliğe yakın olanlardan müteşekkil olduğunu belirtmektedir. Özellikle kesinliğe yakın olanlar hakkında, şeriyyatın gayelerini elde ederken söz konusu olan anlayışların zannî yönlerine ve bunun da mertebelerinin bulunduğu dikkat çekmektedir. Bk. Muhammed et-Tahir b. Âşûr, *Makâsîdü’ş-şerî’ati’l-İslâmî*, thk. Muhammed et-Tahir el-Misavî (Ürdün: Daru’n-Nefâis, 2001), 231-238.

genişleyecek, onların hükmü farklı formlar üzerinde yeniden ve daima nesneleşecek; haliyle faizin veya zekâtın kapsamına nelerin girip girmeyeceğini, ölçülerinin ne olacağını tespit etmek de zannî niteliklerle malul olacaktır. Şimdi bu açıdan bakıldığında, zekâtın farz ve ribânın haram oluşunun kesinliği tek başına yeterli olmamakta; bunların, üzerinde tezahür edeceği olgular, kapsamına giren veya girmeyen durumlar da sahip oldukları anlam bütünlüğünün birer parçasını ifade etmektedir. Anlam olgusunun geniş ve detaylı oluşunu dikkate alarak baktığımızda, kesinlik bildiren karineler, bütün anlam içerisinde ancak belli aşamalara kesinlik kazandıracaktır. Bütünlük, tarihsel süreklilik ve detaylar, anlamın bizatihi zannî konumda kalacağını göstermektedir.

Anlamın bütünlüğü sadece ilgili meselenin detaylarını ve tarihsel ortamlardaki yansımalarını değil, metin içindeki diğer konusal ve lafızsal ilişkileri de kapsamaktadır. Tikel bir konu ve kavram Kur'an bütünlüğü içinde hangi hususlarla ilişkili ve hangi bağlamlarda durmaktadır? Bu sorular etrafında yapılan araştırmaların tamamı, bizce 'bütün anlam'ın iç unsurları ve diğer yönlerini oluşturur. Yaklaşımımıza göre anlam, tek tek kelimeleri ve kelimelerin meydana getirdiği cümleleri aşan bir boyuta sahiptir. Her bir kelimenin anlam dairesinin, içinde bulunduğu cümledeki veya pasajdaki diğer kelimelerle ve anlam ağlarıyla ilişki içerisinde olduğu, birlikte oluşturdukları anlam bütünlüğünde bir yeri teşkil ettiği söylenebilir.

Özellikle temel lafızlar açısından bakıldığında bunların metnin temel yapı taşları olduğu, hemen hemen her konunun bir şekilde bunlarla ilişkilendirildiği görülecektir. Lafızların metin içindeki sistemli bütünle irtibatı kurularak anlaşılmasının ortaya çıkaracağı zorluk, bunların önemli bir kısmının soyut müsemmalara atıf yapmasıyla bir kat daha artacak, hatta onların anlaşılması gitgide belirsizleşecektir. Burada dikkatimizi daha özeldede Kur'an'ın gaybî unsurları tasvir ve tarif ederken kullandığı temel lafızlara yöneltebiliriz. Örneğin, Kur'an'ın en önemli ve merkezi lafızlarının başında gelen 'Allah' lafzını²⁸² ele

²⁸² Bu kavramın Kur'an'daki merkeziliği ve kavramların birbirleriyle oluşturdukları semantik ağ hakkında detaylı bilgi için bk. Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 62-64; a.mlf., *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2014), 75-77. Ayrıca 35-42, 44-50, 58-64, 78-81.

alabiliriz. Bu lafız bir taraftan Kur'an'daki sözcük ağının hemen hemen tamamıyla ilişkiliyken ve diğer kavramlar bir şekilde onun anlaşılmasına bağlıyken, öbür taraftan da metafizik bir müsemmaya atıf yapmaktadır.

Merkezi bir kavram olması açısından bakıldığında 'Allah' lafzı, Kur'an'da çeşitli bağlamlarda ortaya çıkmaktadır. Onun alîm, kadîr, cebbâr, rezzâk vb. fiilleri/sıfatları; âyetlerde yer verilen hadiselerin, kıssaların, soruların, bunlara verilen cevapların ve itirazların ele alındığı tüm pasajlarda zikredilmektedir. İnanç, ibadet, ahlâk, hukuk vb. konular bir şekilde Allah'a veya onunla ilgili sıfatlara/fiillere bağlanmaktadır. Örneğin, evrenle ilgili durumlarda ya da tarihte insanların, toplum ve medeniyetlerin yok olmasında veya azaptan kurtulmasında yegâne düzenleyici-işletici ve ikame edici O'dur. İnsanı hayatın ahlâkî ve amelî boyutundaki tezahürlerde de O vardır. Emreden, yasaklayan, haramlar, helâller koyan, tehdit eden, müjdeleyen, korkutan hep O olmaktadır. Tüm bu durumlar bize, Allah lafzının, merkezde bulunduğunu, her konunun bir ucundan bu lafzın müsemmasının anlaşılmasına bağlı olduğunu göstermektedir. O nedir? Ne, niçin ve nasıl yapar? Nasıl hareket eder? Onunla ilişkimiz nasıldır? Bu sorulara dair bir şekilde var olan kabulümüz, metinde onun ilişkili olduğu şeyleri daha iyi anlamamıza imkân verecektir. Fakat bu lafzın gaybî bir varlığa göndermede bulunduğu düşünüldüğünde, O'nun 'tam' ve 'kesin' olarak bilinebileceğini söylemek mümkün değildir. O halde Kur'anî sistemin bütününe, bir açıdan gaybî bir unsura bağlı olduğu, daha açıkçası Kur'an'daki anlam(lar)ın bir açıdan insanın tam olarak idrak ve tecrübe edemediği bir varlık düzlemiyle ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.

'Allah' lafzının haricinde melekler, cennet-cehennem, ahiret ahvâli ve onlarla ilgili diğer kavramların da sistemin parçaları olduğu dikkate alınırsa, oluşan sistemli bütününe anlaşılmasının ve mezkûr şeylerin tasavvurunun hayli güç olduğu ortaya çıkacaktır. Kur'an'daki kavram ağının böyle bir mahiyet yansıtması, bu sistemin bir parçası anlaşılırken, onun diğer parçalarla ilişkisini gündeme getirecek ve böylece parçanın anlaşılması bütüne doğru daha derinlikli ve genişlemesine bir anlamayı doğuracaktır. Böylelikle Kur'an'daki hakikatleri anlama olayının çeşitli faktörlere bağlı olarak kompleks bir mahiyet arzettiği

anlaşılmaktadır.²⁸³ Bir taraftan metnin kendi içinde kavramsal ve konusal ilişkilere sahip olması, diğer yönüyle de temel kavramların müsemmasının tüm açılardan bilinmemesi, bütün anlamın kavranabilmesini zorluklarla malul hale getirmektedir. Bazı katî karineler açısından bakılarak ileri sürülen kesinlik, artık ‘bütün anlam’ içinde bir cüze tekabül edecektir. Bütün anlamın da hem detayları hem de tarihsel gelişmenin kendisine kazandırdığı süreklilik sebebiyle daima zannî nitelikte kalacağı ileri sürülebilir.

Tefsir’in katîliği-zannîliği üst başlığı altında tespit edilip serdedilen mülâhazalar iki tür sonucu ortaya koymaktadır. Birincisine göre; tefsirde dikkate alınan dil verilerinin ve -âhad haberler gibi- rivayetlerin çoğunun zannî olması, tefsirin ortaya koyduğu birçok veriyi zannîleştirmektedir. Zira zannî mukaddimelere dayalı sonuçlar da zannîdir. Bir hitap olarak bakıldığında, âyetlerin bazı sözdizimsel özelliklere ve farklı anlam ihtimalleri taşıyan lafızlara sahip olması da âyetlerin delâletlerini zannî hale getirmektedir. Ancak tefsirde bazı dil verilerinin, tevâtürî ve istikrâî delillerin kullanımını âyetlerin tefsirini kesinleştirecek derecede belirleyici rol oynamaktadır. Bu durum, Tefsir’de murad tespitinin bir kısmının zannî, diğer bir kısmının da katî olduğunu göstermektedir. Buna göre tanım, mahiyeti tam olarak ortaya koyacaksa, Tefsir tanımında yer alan ‘murad’ araştırmasının hem zannî hem de katî olarak nitelenmesi gerekmektedir.

İkinci sonuca göre ise ‘bütün anlam’ın zannî olduğu dikkate alınır, Allah’ın muradının sadece zannî olarak bilinebileceği anlaşılmaktadır. Nitekim katî karineler, anlamın ancak belli cüzlerini/kısımlarını kesinleştirmektedir. Tarihsel sürekliliğin anlamı genişletmesi, metin içi konu ve kavram ilişkileri ile bazı temel kavramların metafizik varlıklara atıf yapması, anlamın hem çok geniş hem de kompleks bir mahiyete sahip olduğunu göstermektedir. Böylesi bir mahiyete sahip anlamın tespit ve tefsiri adına ortaya konulanlar da daima zannî kalacaktır. Bu sebeple Tefsir tanımında sadece ‘Allah’ın muradı olduğu zannedilen’ ifadesine yer verilmesi gerektiği ileri sürülebilir.

²⁸³ Ayrıca bk. Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), 76-77, 215.

1.3.3. Kur'an'da Anlam Sınırsızlığı ve Tefsir'in Beşerî Çabaya Bağlı Oluşu

Bazı tanımlarda 'beşer gücü nispetinde' kaydına yer verilmekteydi. Bu kayıt, temelde Kur'an'daki murad olgusunun genişliğine ve onun keşf ve beyân edilmesi sürecinde müfessirin/beşerin kabiliyet ve idrak sınırlılığına atıf yapmaktadır. Kur'an'daki hakikat her ne kadar değişmez ve tek olsa da bu hakikatin farklı cüzleri olduğu, her bir cüzün farklı bir müfessir tarafından keşfedilebileceği ve keşfedilenin tek başına hakikatin tamamını temsil etmeyeceği düşünülmektedir. Böylesi bir hakikat/murad olgusunun, farklı yönleriyle birlikte keşfedilmesi ise ancak beşerin idrak ve kabiliyeti nispetinde söz konusudur. Dolayısıyla mezkûr Kur'an tasavvuru, 'beşer gücü nispetinde' kaydını tanıma yerleştirmeyi gerekli kılmaktadır.

Peki, müfessirlerin muradın genişliği açısından Kur'an tasavvurları bu kayda -tanımda yer versin veya vermesin- ne derecede imkân vermektedir? Bu soru çerçevesinde ilgili kaydın müfessirlerin Kur'an tasavvurlarına hangi bağlamlarda denk düşüp düşmediğine veya bu tasavvuru hangi zeminlere yerleştirdiklerine bakmak gerekmektedir.

Süyûtî *el-İtkân*'da, Kur'an'ın anlam genişliğine veya anlamlarının sınırsız olduğuna işaret eden rivayetlere yer vermektedir. Böylesi bir tasavvuru desteklediği düşünülen rivayetler, selef âlimlerinden nakledilmektedir. Rivayetlerin ilk râvileri arasında İbn Mes'ud, İbn Abbas, Ebû'd-Derdâ, Hz. Ali, Hasan-ı Basrî ve Said b. Cübeyr gibi önde gelen sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin bulunduğu görülmektedir. Rivayetlerde Kur'an'ın çok anlamlı kelimelere sahip olduğu, öncekilerin ve sonrakilerin haberlerini içerdiği, diğer üç kitapta -Tevrat, Zebûr, İncil- bulunan ilimlere sahip olduğu ifade edilmektedir.²⁸⁴ Dolayısıyla, sonrakiler nazarında onlardan gelen bu rivayetlerin, Kur'an'ın anlamlarının sınırsızlığına işaret ettiği şeklinde anlaşıldığı söylenebilir.

Müfessirler, Kur'an'ın anlam genişliğine sahip olduğu bağlamında başka rivayetlere de yer vermektedirler. Şîî olsun Sünnî olsun müfessirlerin aktardıkları

²⁸⁴ Bu rivayetler için bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 346-347, 725-726, 863, 873-874.

bir rivayette; âlimlerin okudukça Kur'an'a doyamayacakları, onu sürekli incelemekten bıkmayacakları, onun ilginç ve şaşırtıcı (acâib ve garâib) durumlarının bitmeyeceği ifade edilmektedir.²⁸⁵ Bazı müfessirler, rivayette geçen 'acâib' ve 'garâib' kelimelerini, ilmî maslahatlar ve hikmetler ya da Kur'an'ın manalarının sınırsızlığı, hiç kimsenin bu manaları tüketemeyeceği şeklinde tefsir etmektedir.²⁸⁶

Tefsirlerde, Kur'an'ın zâhir ve bâtın yönünün bulunduğu dair rivayetlerin de nakledildiği görülmektedir. Rivayete göre Kur'an'daki her âyetin zâhiri, bâtını, haddi ve matla'ı vardır. Haberde yer alan özellikle 'bâtın', 'hadd' ve 'matla' kavramlarının Kur'an'ın içerdiği çeşitli anlam derinliklerine delâlet ettiği düşünülmektedir. Müfessirlerin, kavrayış yeteneklerine ve ilmî donanımlarına göre farklı anlamlara ulaşabilecekleri ifade edilmektedir. Bununla birlikte varsayılan anlam derinliğinin bir sınırının olmadığına da dikkat çekilmektedir. Bu tasavvurun dayandığı mezkûr rivayete, sadece işârî tefsirlerde değil, aynı zamanda diğer tefsir türlerinde de yer verildiği görülmektedir.²⁸⁷

Bazı müfessirler ise Kur'an'ın anlamlarının sınırsızlığını Allah'ın ezeli ilmi, sıfatları ve özellikle kelâm sıfatının kadim oluşuyla ilişkilendirerek açıklamaktadırlar. Örneğin, sûfî müfessirlerin önemli kaynaklarından biri olan

²⁸⁵ Rivayetin aktarıldığı bazı tefsirler için bk. Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim, *Tefsirü'l-Kummî*, thk. es-Seyyid Tayyip el-Musevî (Kum: Mektebetü'l-Kitap, 1909), I, 2; Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mesûd İbn Ayyâşî, *Tefsirü'l-Ayyâşî*, thk. es-Seyyid Haşim er-Rasûlî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1991), I, 18, 27-28; Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 296; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 386; Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 6; Kurtubî, *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'an*, I, 10-12; İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 34; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 117; III, 20-21; Hâzin, *Lübâbü't-te'vil*, I, 5; IV, 496; İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 26-27; VIII, 151.

²⁸⁶ Molla Fenârî, *'Aynü'l-a'yân*, 31, 88; İsmail Hakkı el-Bursevî, *Ruhu'l-beyân* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1330), VII, 95; VIII, 271; İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, I, 45.

²⁸⁷ Bk. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsir*, thk. Muhammed Basil Uyûni's-Sûd (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 16; Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsir*, thk. Seyyid İmran (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), I, 21-22; İsfahânî, *Mukaddime*, 75-76; Begavî, *Ma'âlimu't-tenzîl*, I, 47; Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 66; Nâsirüddîn Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman Mer'aşlî (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), I, 56; Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 293-294; Âlûsî, *Rûhu'l-ma'ânî*, I, 7; Tabatabâî, *el-Mizân fî tefsiri'l-Kur'an*, I, 15. Bu rivayetin eleştirisi için bk. Takiyüddîn İbn Teymiyye, "Zahir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle", çev. Mustafa Öztürk-Ali Bolat, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırmalar Dergisi* 2, sy. 6 (2001): 267-303; Şâtıbî, *İslâmî İlimler Metodolojisi*, III, 368-384; M. Ebû Zehre, *En Büyük Mu'cize Kur'an*, çev. Muhammed Yılmaz (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 820-825.

Tüsterî (ö. 283/896) “قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ”²⁸⁸ âyetinde geçen ‘kelimât’ ifadesini Allah’ın ilmi ve bu ilmin şaşırtıcılığı olarak tefsir etmekte, ardından Kur’an’ın da Allah’ın bu ilminin neticesi olduğunu söylemektedir. Tüsterî’ye göre, birine Kur’an’daki bir harf için bin anlam bahşedilse, o kişi yine de içinde Allah’ın ilminin bulunduğu bir harfin manalarının sınırına erişemez. Çünkü Allah’ın kelâmı kadîm olup bu kelâm onun sıfatıdır. Kendi sonu olmadığı gibi sıfatlarının da sonu yoktur. Dolayısıyla kişi, Allah’ın, dostlarına Kur’an’ın manasından ne kadar açarsa ancak o kadarını anlayabilir.²⁸⁹

Bir diğer müfessir Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri*’nde Allah’ın özellikle kelâm sıfatını gündeme getirmektedir. Ona göre bu sıfatın, Allah’ın sınırsız ilmiyle ilişkisi bulunmaktadır. Kur’an ise Allah’ın kelâm sıfatının bir suretini ifade etmekte ve dolayısıyla onun sınırsız ilmiyle ilişkisi bulunmaktadır. Bu durumda Kur’an her şeyi kuşatıcı olmaktadır. Allah’ın ilmi her şeyi kuşatıcı olduğundan, her yorum ve anlayış sahibinin ortaya koydukları da dâhil olmak üzere hiçbir şey onun ilminin dışında kalmamaktadır. Bu mukaddimeye dayalı olarak Konevî şu açıklamayı yapmaktadır: “Kur’an’da bulunan herhangi bir kelimenin dilde çeşitli manaları var ise o anlamların hepsi Hakk tarafından kastedilmiştir. Herhangi bir kişi, Hakk’ın kelâmına dair Kur’an’ın nazil olduğu dilin gerektirdiği bir söz söyler, bu sözle de şeriâtın kesin kuralları çelişmezse, böyle bir yorum hakikattir ve Allah’ın irade ettiği şeydir.”²⁹⁰

Konevî, bu duruma Kur’an’da geçen ‘دين’ kelimesini örnek vermektedir. Dilde bu kelimenin çeşitli anlamları bulunmakta ve bunların bazıları ceza, adet, itaat ve durum gibi anlamları ifade etmektedir. Mesela, ‘دانه’ ifadesi “onu zelil kıldı, köleleştirdi, yönetti ve sahibi oldu” demektir. Yine ‘دين’ malik ve sahip anlamına gelmektedir. ‘دين’ de müslüman olmak yani teslimiyet anlamındadır. Yukarıdaki kabullere göre bu kelime, mezkûr anlamların tamamını içermekte ve Allah tarafından da kastedilmiş olmaktadır. Çünkü Konevî’ye göre, Hakk’ın kelâmı kâmil, mutlak ve ihata edicidir. Belirli bir anlam veya mefhûmla

²⁸⁸ “De ki ‘Rabbimin kelimelerini yazmak için denizler mürekkep olsa ve buna bir deniz daha ilave etsek, rabbimin kelimelerinin yazımı bitmeden önce denizler tükenir.” el-Kehf 18/109.

²⁸⁹ Bk. Tüsterî, *Tefsir*, 98.

²⁹⁰ Bk. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 292.

sınırlanmaktan da münezzehtir.²⁹¹ Kur'an'ın anlamlarının sınırsızlığı kabulünün Allah'ın ilmi ve özellikle de kelâm sıfatıyla ilişkilendirilmesi hususu, Serrâc (ö. 378/988), Gazzâlî ve Bursevî (ö. 1137/1725) gibi âlimlerce de dile getirilmektedir.²⁹²

Bu bağlamda tespit ettiğimiz Kur'an tasavvurunun doğal bir sonucu olarak Kur'an'ın birçok ilim içerdiği ifade edilmektedir. Bazı müfessirler, Kur'an'ın içerdiği ilimlere sadece dinî ilimleri örnek verirken, bazıları ise dinî olsun olmasın birçok ilmin Kur'an'da mevcut olduğunu düşünmektedir. Bu durumda onun anlamları sınırsızdır ve o, her ilmin aslı ve kaynağıdır. Böylece Kur'an'da var olduğu düşünülen ilimlerin, bazen yüzlere bazen de binlere ulaşan sayılarla ifade edildiği görülmektedir.²⁹³ Kur'an'ın sahip olduğu bu özellik ile Allah'ın zatı ve sıfatları arasındaki ilişkiye dair Gazzâlî'nin açıklamaları dikkat çekicidir. Onun yaklaşımına göre tüm ilimler Allah'ın fiillerine ve sıfatlarına dâhildir. Allah'ın zâtının, fiillerinin ve sıfatlarının açıklaması ise Kur'an'da bulunmaktadır. Nihayeti olmayan bu ilimlerin buldukları yerlere Kur'an'da işaretler vardır. Makulât ve nazariyât meselelerine, âlimlere kapalı gelen ve insanların ihtilaf ettiği her konuya Kur'an'da işaretler ve delâletler söz konusudur...²⁹⁴ Bu gerekçelendirmenin haricinde, birçok ilmin Kur'an'da mevcut oluşunu bazı müfessirler, onun i'câzının bir gereği olarak izah etmektedirler.²⁹⁵

Son olarak bazı âlimlere göre, ümmetin ihtiyaç duyduğu her şerî meselenin hükmünün Kur'an'da bulunduğu kabulüne dikkat çekmek gerekir.

²⁹¹ Bk. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 294.

²⁹² Bk. Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lum'a: İslâm Tasavvufu*, çev. H. Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 73-75; Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, 342; Bursevî, *Ruhu'l-beyân*, VIII, 97.

²⁹³ Bk. Ebû Hamid el-Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Reşid Rıza el-Kabbânî (Beyrut: Daru İhyâi'l-Ulûm, 1990), 35-47; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 127; XII, 226; XX, 101-102; Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Ulûm, 2005), I, 6; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I, 9; Zerkeşî, *el-Burhân*, 17-18; 24, 306, 419-420; Molla Fenârî, *'Aynü'l-a'yân*, 25; Süyûtî, *el-İtkân*, 727-730; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, "Ulûm-ı İslâmiyenin Rûhu ve Mizâc-ı Tasnîfi", *Meşrûtiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz. A. Cüneyd Köksal-Murat Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 191.

²⁹⁴ Bk. Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, 342.

²⁹⁵ Bk. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdurrahman (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), I, 32; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 127; İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, I, 39, 104.

Örneğin, İmam Şâfiî (ö. 204/820), Müslümanlardan birinin karşılaşacağı herhangi bir problemin çözümüne dair Kur'an'da mutlaka bir hükmün bulunduğunu söylemektedir.²⁹⁶ Şerî hükümler konusunda benzer kabulün, çeşitli âyetler bağlamında bazı müfessirler tarafından da dile getirildiği görülmektedir. Mâtürîdî, Zemahşerî, Râzî ve İbn Âşûr'a göre ise Müslümanların, çözümüne ihtiyaç duyduğu ve kıyamete değin ihtiyaç duyacağı her şerî/amelî meselenin hükmü Kur'an'da bulunmaktadır. Râzî ister aslî ister fer'î olsun bu meselelerin tümüne dair hükmün Kur'an'da yer aldığını söylemektedir.²⁹⁷ Mâtürîdî ise “فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ” âyetinin²⁹⁸ tefsirinde, hükümlerin Kur'an ve Sünnet olmak üzere iki kaynağı bulunduğunu ifade etmektedir. O, bu âyetten, ihtiyaç duyulan hükümlerin her iki kaynakta mutlaka bulunması gerektiği çıkarımını yapmaktadır. Çünkü gerekli hükümler orada bulunmasaydı, her iki kaynağa başvurma konusundaki emrin anlamsızlaşacağını düşünmektedir.²⁹⁹ Mezkûr müfessirler, Kur'an'da hükümlerin mevcudiyetini kabul ederken, bunların bazısının açıkça bazısının da çeşitli delâlet yollarıyla bulunduğunu ifade etmektedir. Buna göre hükümler Kur'an'dan ya doğrudan ya da icmâ, kıyas ve icthad/istinbat süreçleri işletilerek elde edilir.³⁰⁰

Anlaşılacağı üzere Kur'an'ın anlamlarının sınırsızlığı meselesi önde gelen müfessirler tarafından, çeşitli rivayet ve gerekçelere dayalı olarak dile getirilmektedir. Bazı müfessirlerin, yukarıda kısaca dikkat çekilen hususların yanı sıra çeşitli bağlamlarda da Kur'an'ın anlamlarının sınırsızlığından bahsettikleri görülmektedir.³⁰¹ Bununla birlikte müfessirler, anlamların çokluğunu düşünseler

²⁹⁶ Bk. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, çev. Abdülkadir Şener-İbrahim Çalışkan (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 9, no. 48. Yine onun, “Ümmetin söylediklerinin tamamı Sünnet'in, Sünnet'in tamamı ise Kur'an'ın şerhidir” dediği nakledilmektedir. Süyûtî, *el-İtkân*, 725. Mâtürîdî'nin benzer bir ifadesi için bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 112.

²⁹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XII, 226, XX, 101-102.

²⁹⁸ en-Nisa 4/59. “Bir konuda tartıştığımızda, onu Allah'a ve Rasûlü'ne arz edin!”

²⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 443.

³⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 603-604; İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, III, 158-159.

³⁰¹ Örneğin bk. Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*; 21-22; Gazzâlî, “er-Risâletü'l-ledünniyye”, 239, 244-245; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 11; XXIX, 192-193; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 12; İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, I, 5, 8, 28-29, 45. Özellikle de Râzî'nin tefsiri için, “onda tefsirden başka her şey var!” şeklinde eleştiri yönelttiği ifade edilen [Bk. Salahuddîn Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vefâ bi'l-vefayât*, thk. Ahmed el-Arnaûd-Türkî Mustafa (Beirut: Daru İhyâi't-Türâsî, 1420), IV, 179.] İbn Teymiyye'nin konuyla ilgili dikkat çeken şu ifadeleri bulunmaktadır: “İnsan bu sûreyi (Kâf sûresi) hatta Fâtiha'yı

bile bu durum, onlara göre ileri sürülen her türlü tefsirin/tevilin doğru ve makbul olacağı anlamına gelmemektedir. Nitekim müfessirlerin, tefsir sürecinde başta dilsel ve edebî kurallardan siyak-sibak bütünlüğüne, rivayet bilgisine ve birtakım kaidelere kadar çeşitli hususları dikkate aldıkları, anlamların keşf ve beyân edilmesini metodik süreçlere tabi tuttukları bilinmektedir. Durum her ne kadar böyle olsa da Tefsir ilmi içerisinde çok anlamlı Kur'an tasavvurunun nasıl anlaşılması gerektiği, bir söz olarak âyetlerle birçok anlamın nasıl kastedilebileceği ya da muradın kapsamının nasıl genişleyebileceği ileri düzeyde metodolojik tartışmalarla ortaya konulmuş değildir. Bununla birlikte, diğer şerî ilimlerin âyetlerle ilgili işlevleri dikkate alındığında, Tefsir ilminin bu anlam katmanlarının tamamını araştırmaktan sorumlu olup olmadığına ya da hangi aşamalara kadar anlam araştırması yapacağına da yeterince belirgin olduğunu söylemek mümkün değildir.

Her hâlükârda müfessirler tarafından benimsenen çok anlamlı Kur'an tasavvurunun ve bu tasavvurun gerektirdiği tefsir telakkisinin, Tefsir tanımına eklenen 'beşer gücü nispeti' kaydıyla uyum sağladığı anlaşılmaktadır. Eğer Kur'an, anlamları yönüyle sınırlandırılmaz veya belli anlamlara indirgenemezse, müfessir ancak kendi kabiliyet ve idraki ölçüsünde bu anlamlardan bazılarını ortaya çıkarabilecektir. Böylece Tefsir tanımına bu durumu ifade eden bir kayıt getirilmesi gerekli olmaktadır. İlgili kaydın gerekliliği, Tefsir'in soruşturduğu konudan, yani Kur'an'ın anlamsal durumundan kaynaklanmaktadır. Buna göre mezkûr kayıt, Kur'an açısından onun anlam katmanlarına/çokluğuna, müfessir açısından ise anlam keşfi ve izahının kendi idraki/kabiliyeti ölçüsünde olacağına tekabül etmektedir. Bu kabul, aynı zamanda Tefsir ilminin kendi konusuna dair yaptığı soruşturmanın keyfiyetini de biraz daha belirginleştirmektedir. Öyle ki Tefsir ilmi, müfessirin idrak kabiliyetine bağlı olarak Kur'an'ın anlamlarını ancak belli düzeylerde ortaya koyabilmektedir. Böylece tikel tefsir örnekleri, sınırlı ve kısmî bir murad saptaması yapmaktadır.

defaatle okusa, bu okuma esnasında daha önce aklına gelmeyen nice manalar ona zâhir olur. Öyle ki o manalar sanki o an inmiştir. İşte bu durum tedebbürle Kur'an okuyan herkes için geçerlidir." Bk. Takıyüddin Ahmed b. Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ* (Kahire: Daru'l-Vefâ, 2005), VII, 150. Ayrıca bk. a.mlf., *Mukaddime*, 34.



İKİNCİ BÖLÜM

TEFSİR'İN İŞLEVİ ve İLİŞKİLİ OLDUĞU İLİMLER SORUNU

1.1. TEFİR'İN İŞLEVİ SORUNU

Bir ilmin işlevi, temelde konusunu ele alış yönüyle ilgilidir. Giriş kısmında kavramlarla ilgili verilen bilgiler hatırlanacak olursa konu, her müdevven ilmin sahip olduğu cüzlerden birini oluşturmaktadır. Böylelikle her ilim, sahip olduğu konusuyla diğer ilimlerden farklılaşmaktadır. Dahası aynı konuyu soruşturmayı hedefleyen ilimler de o konuya yaklaşım yönleriyle birbirlerinden ayrılmaktadır. İlimlerin konusal ayrışması ve ne ile meşgul olup sınırlarının nereye kadar uzanabileceği de böylece belirginleşmiş olmaktadır.

Tefsir ilmi, yalnızca tefsir sözcüğünün içerdiği keşf ve açıklama işlevinden hareketle edebî, hukukî, dinî vb. eserler olmak üzere çeşitli içeriklere sahip tüm metinlerin açıklamasını konu edinen bir disiplin olarak görülebilir. Fakat diğer metinlerin haricinde belli bir metnin incelenmesi kastedildiğinde, Tefsir hususi bir metinle kayıtlanmış olmaktadır. Bu sebeple çeşitli kaynaklar, Tefsir'in konusunu açıkça Kur'ân-ı Kerîm olarak zikretmektedir.³⁰²

Tefsir'in konusu olarak Kur'ân-ı Kerîm yerine, bazen 'Allah kelâmı' ifadesi kullanılmaktadır. Ancak Kur'an ifadesi, diğerine nazaran daha açık bir ifadedir. Nitekim 'Allah kelâmı' ifadesi, Allah'ın birer sözü olması hasebiyle diğer semavî kitapları da kapsamına alabilmektedir. Bu sebepten, bazı müfessirler diğer semavî kitapları dışarıda bırakmak için Tefsir'in konusunun Kur'ân-ı Kerîm olduğuna vurgu yapmaktadırlar.³⁰³ Tefsir'in konusu, Hz. Muhammed'e vahyedilen 'Allah kelâmı' olarak açıklandığında, bu ifadeyle edebî, hukukî vb. metinlerin tefsiri istisna edilmekte; sadece Kur'ân-ı Kerîm olarak ifade

³⁰² Bazıları için bk. Kâfiyecî, *Kitabü't-teysîr*, 14; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 427; Şevberî, "Risâle müfîde fî mevzû'î ilmi't-tefsîr", 195; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 32; Sâvî, *Hâşiye*, I, 3; Burûcirdî, *Tefsirü's-sırâti'l-müstakîm*, 206; Nasru'l-Huveyhî, *el-Mebâdîü'n-nasriyye*, 30; Kannevcî, *Fethu'l-beyân*, 11-12; Hererî, *Tefsirü hadâiki'r-ravh*, 11-12; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*; I, 104; Humeynî, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 4; Muhammed Bâkır, *'Ulümü'l-Kur'ân*, 225; Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 37; İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, I, 12.

³⁰³ Humeynî, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I, 4.

edildiğinde ise hem diğer ilâhî kitaplar dışarıda bırakılmakta hem de Hz. Muhammed ifadesine gerek kalmamaktadır.

Bazen aynı konu birkaç farklı ilim dalı tarafından da araştırılabilmektedir. Mesela, Kur'an'ın, Tefsir'den başka diğer bazı şerî ilimler tarafından da incelendiği bilinmektedir. Bu nedenle, Tefsir'in bu ilimlerden ayrışması için, Kur'an'ı hangi yön(ler)den (haysiyet) ele aldığına ayrıca belirtilmesi gerekmektedir. Bunun için tanımlarda, Tefsir'in Kur'an'ı ve lafızlarını iki yönden ele aldığına, diğer bir ifadeyle iki farklı araştırmaya tabi tuttuğuna dair yaklaşımlar ortaya çıkmaktadır. Yaklaşımlardan ilkinine göre Tefsir'de Kur'an ve lafızları, anlamları dışında da incelenmektedir. Eğer durum böyleyse bunun tanıma yansıtılması gerektiği düşünülmektedir. Nitekim bu bağlamda tanımların eksikliğine dikkat çeken ilk kişinin Molla Fenârî olduğunu ifade etmiştik.

Fenârî, delâlet dışı hususlarla ilgili olarak Kur'an'ın ve lafızlarının araştırılmasına kıraatleri örnek vermektedir.³⁰⁴ Ancak anlaşıldığı kadarıyla Fenârî'nin bahsettiği, Kur'an'ın delâlet dışında da araştırıldığı iddiası, anlama tesir etmeyen kıraatleri aşacak şekilde kapsamlıdır. Nitekim Fenârî'nin Tefsir'deki anlam dışı araştırmalarla ilgili dile getirdiği kıraatler, sadece birer örnek kabilinden sunulmuş gözükmektedir. Zira o, tefsir çalışmasının mukaddimesinde anlama çok da ilişkili görülemeyecek olan Kur'an'ın bazı özelliklerinden de bahsetmektedir. Bu çerçevede o, Kur'an'daki kelimelerin, kelimelerdeki harflerin ve harflerdeki noktaların sayısına dair tafsilatlı bilgiler vermektedir.³⁰⁵ Anlaşılacağı üzere böylesi bilgiler, Kur'an'ın ve lafızlarının anlamlarıyla ilgili değildir. O halde Fenârî, bunlara tefsirinde yer vermişse bu durum, ona göre Tefsir'deki anlam dışı araştırmaların, telaffuz keyfiyetiyle ilgili kıraatleri de kuşatacak düzeyde geniş kapsamlı olduğunu göstermektedir.

Böylelikle bazı müfessirlere göre Tefsir'in Kur'an'a yaklaşımı, sadece anlamıyla sınırlı olmayıp onu, telaffuz ve yapısal özellikleri itibariyle incelemeyi de kapsamaktadır. Tefsir'in Kur'an'ı anlamı dışında da incelemesi, Tefsir'in işlevlerinden birisini ifade etmiş olmaktadır. Ancak tanımlardaki tartışmalar

³⁰⁴ Molla Fenârî, *'Aynü'l-â'yân*, 4-5.

³⁰⁵ Bk. Molla Fenârî, *'Aynü'l-â'yân*, 84-85.

hatırlanacak olursa, Tefsir'in Kur'an'ı ve lafızlarını anlamı dışında da ele aldığı iddiasına diğer bazı müfessirler itiraz etmektedirler. Bu çerçevede anlam dışı araştırmaya telaffuzla ilgili kıraatler örnek verildiğinden, öncelikle Tefsir ve anlama tesir etmeyen kıraatlerin ilişkisine ve tefsirlerde bu tür araştırmaya yer verilip verilmediğine bakacağız. İkinci olarak anlama tesir etmeyen kıraatler, Tefsir'deki anlam dışı araştırmalara sadece bir örnek ise bu kapsama girebilecek diğer durumların neler olabileceğini tespit etmeye çalışacağız.

1.1.1. Tefsir'in Kur'an'ı Zâtı Bakımından Araştırma İşlevi

Tefsir'in, Kur'an'ı zâtı yönüyle incelemesi, öncelikle Kur'an'ın ve lafızlarının, anlamları dışında çeşitli açılardan ele alınmasını ifade etmektedir. Bu tür araştırmalar, Kur'an'ın çeşitli özelliklerini (haller) kapsamaktadır. Şimdi ise bu kapsamdaki telaffuz keyfiyetine dair kıraatler ile Tefsir ilişkisini irdeleyeceğiz.

1.1.1.1. Telaffuz Keyfiyetiyle İlgili Kıraatler ve Tefsir

Tefsirlerde telaffuz keyfiyetiyle ilgili değerlendirmelere yer verildiğini her ne kadar ilk olarak Molla Fenârî dile getirmiş olsa da onun tanımının haricinde diğer bazı tanımlarda da bu duruma dikkat çekilmektedir. Fenârî haricinde bazı müfessirler de tefsirlerde lafızların delâlet dışı araştırmalarının yapıldığını düşünmekte ve tanımlarına bu durumu yansıtmaktadır.³⁰⁶ Ancak bu hususa dikkat çeken tanımlar çok azdır ve tanımların çoğu buna değinmemektedir.

Tefsir'de telaffuzla ilgili kıraatlerin incelenip incelenmediğine dair bu meseleye Tefsir'in ilişkili olduğu ilimler (istimdât) zaviyesinden de bakılabilir. Şöyle ki Tefsir için bilinmesi gereken ilimler arasında Kıraat ilmi de zikredilmektedir. Ancak Tefsir'in diğer ilimlerle ilişkisine yer veren müelliflerin çoğu, Kıraat ilmini genel olarak zikretmekte ve onu kendi içinde herhangi bir ayırımı tabi tutmamaktadır.³⁰⁷ Görebildiğimiz kadarıyla sadece İbn Cüzey (ö.

³⁰⁶ Bu tanımlara bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhit*, I, 121; Süyûtî, *Kitabü itmâm*, 20, 31-36; es-Seyyid Abbas el-Mâlikî, *Feyzü'l-habîr*, 8, 10; Şevberî, "Risâle müfide fî mevzû'i 'ilmi't-tefsir", 176; Hâdimî, *Risâletü'l-besmeleti'l-Hâdimî*, 68; Çiçek, "Tarsûsî'nin Enmûzecu'l-Ulûm'unda Tefsir", 501; eş-Şeyh Osman, *Kavâ'idü 'ilmi't-tefsir*, 2.

³⁰⁷ Bk. İsfahânî, *Mukaddime*, 94; Beyzâvî, "Risâle fî mevzû'âti'l-'ulûm ve ta'ârifihâ", 96; Tûfî, *el-İksîr*, 49; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, I, 108-106; Zerkeşî, *el-Burhân*, 22; Molla Fenârî, *'Aynü'l-â'yân*, 87; Kâfiyecî, *Kitabü't-teysîr*, 11; Süyûtî, *el-İtkân* 866; Kâtib

741/1340) açık bir şekilde, Tefsir'in yararlandığı bilgiler olarak kıraatlerin gerekli olduğunu belirttikten sonra, onu anlama tesir eden (ferşî) ve etmeyen (usulî/edâ) okumaları olmak üzere ikiye ayırmaktadır.³⁰⁸ Buna göre tefsir yapabilmek için Kıraat ilminin bilinmesi gerektiğinden genel olarak bahsedilmesi ve bazı müfessirlerin açıkça anlama tesir etmeyen okunuşlara da dikkat çekmesi, müfessirlerin Tefsir'de anlamla ilgili olmayan kıraat meselelerini önemsediklerine işaret etmektedir.

Peki, Tefsir literatürüne bakıldığında müfessirler anlama tesir etmeyen kıraatlere değinmişler midir?

Erken dönem müfessirlerden Ahfeş (ö. 215/830[?]), “وَأَذَكَّرَ بَعْدَ أُمَّةٍ” âyetinde³⁰⁹ ‘أَذَكَّرَ’ fiilinin aslında ‘ت’ ve ‘ذ’ harfleri bulunduğunu (إذتكر), cerh ve hems sıfatları taşıdıklarını, mahreçleri birbirine yakın olduğundan dolayı harflerin birbirine idgam edildiğini ifade etmektedir. İdgâm esnasında cerh sıfatına sahip ‘ذ’ nin kaybolması hoş olmadığından, onun yerine hems sıfatına sahip ‘د’ harfi getirilmiştir. Bu açıklamalarının devamında Ahfeş, “أَنْ يُصَلِّحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا” âyetinin,³¹⁰ “أَنْ يُصَلِّحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا” kıraatindeki ‘صَلِّحَ’ fiiliyle ilgili de harf ibdâli ve idgamından bahsetmektedir.³¹¹ Bunların haricinde Ahfeş, tefsirinde zaman zaman imâle, tefhim, idgam, izhar vb. okunuşlara değinmektedir.³¹²

Zeccâc (ö. 311/923) ise tefsirinde telaffuz keyfiyetiyle ilgili çeşitli durumlar hakkında bilgiler aktarmaktadır. Örneğin, “إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ” âyetinde³¹³ yer alan “ءَأَنذَرْتَهُمْ” ifadesi bağlamında, genel olarak hemzenin okunuşundan, özel olarak da bu kelimedeki hemzenin tahfîf ve tahkîk şeklindeki okunuş tarzlarından bahsetmektedir. O, Kur'an'daki diğer lafızların idgam, hareke

Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 433; Taşköprülüzâde, *Mevzû'âtü'l-'ulûm*, I, 462; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 33.

³⁰⁸ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I, 16. İbn Cüzey'in buradaki ifadelerine göre kıraat ilmi, ikiye ayrılmaktadır. Bunlar usul ve ferşü'l-hurûf diye isimlendirilmektedir. İlki, anlama tesir etmeyen, ikincisi de tesir eden okumaları ifade etmektedir.

³⁰⁹ Yûsuf 12/45. “O kişi, uzun bir zaman sonra Yûsuf'u hatırladı.”

³¹⁰ en-Nisâ 4/128. “Karı-kocanın, aralarını düzeltmek için anlaşmalarında bir sakınca yoktur.”

³¹¹ Bk. Ebü'l-Hasan Sa'îd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat, *Kitabü ma'âni'l-Kur'ân*, thk. Hüdâ Mahmud Karâ'a (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990), I, 398. Ahfeş'in kıraat anlayışıyla ilgili detaylı bilgi için bk. S. Mahmut Kayagil, “el-Ahfeş el-Evsat ve Ma'âni'l-Kur'ân'ı” (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013), 260-321.

³¹² Bk. Ahfeş, *Kitabü ma'âni'l-Kur'ân*, I, 41-42, 56, 160, 254, 247, 350; II, 570.

³¹³ el-Bakara 2/6. “İnkâr edenleri uyarsan da uyarmasan da aynıdır.”

farklılığı, imâle, işmâm vb. cihetlerden telaffuzları hakkında da bilgiler nakletmekte ve değerlendirmeler yapmaktadır.³¹⁴

Bu okunuş biçimleri Taberî'nin tefsirinde de görülmektedir. Mesela, o, “وَلِلَّهِ”
“عَلَى النَّاسِ حِجُّ النَّبِيِّ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا” âyetindeki³¹⁵ ‘حجّ’ kelimesinin okunuşu hakkında
iki tür lehçe bulunduğunu, birinin kesreyle (حَجَّ), diğerinin de fethayla (حَجَّ) telaffuz
edildiğini belirtmektedir. O, her iki okunuşun da Araplarca meşhur olarak
bilindiğini ve aralarında herhangi bir anlam farkının olmadığını ifade
etmektedir.³¹⁶ Benzer şekilde o, “وَلِلَّسْتَيْبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ” âyetinde³¹⁷ geçen ‘وَلِلَّسْتَيْبِينَ’
kelimesinin ‘ت’ (لِسْتَيْبِينَ) veya ‘ي’ (لَيْسْتَيْبِينَ) ile okunuşunun meşhur olduğunu, her
ikisinden biriyle okunmasının mümkün olduğunu, nitekim birini diğerine tercih
ettirecek bir gerekçenin bulunmadığını söylemektedir.³¹⁸ Taberî'nin, anlama tesir
etmeyen lehçe farklılıklarının yanı sıra idgam, teshîl, izhar gibi telaffuzlarla ilgili
durumlardan da tefsirinde bahsettiği görülmektedir.³¹⁹

Müfessir Taberî, anlama etki etmeyen telaffuz farklılıklarına yer verse de
tefsirin genelinde bunların az bulunduğu anlaşılmaktadır. Çünkü onun tefsirdeki
amacı daha ziyade, âyetleri anlam yönleriyle ele almak olduğu için anlama etki
eden kıraat farklılıkları tefsirinde daha fazla göze çarpmaktadır.³²⁰ Nitekim
Taberî'nin, tefsirindeki bazı açıklamaları, onun hem Kıraat-Tefsir ayrımını esas
aldığını hem de amacının anlama yönelik izahlar olduğunu göstermektedir. O,
mezkûr âyet bağlamında naklettiği kıraat rivayetlerinin senedlerini, *Kitabü'l-
kıraat* adlı eserinde tetkik ettiğini, ilgili delilleri orada zikrettiğini, aynı şeylere

³¹⁴ Bk. Zeccâc, *Ma'âni'l-Kur'ân*, I, 77-80; 384-385; II, 82, 454; III, 55. Zeccâc'ın yer verdiği
anlama tesir etmeyen okunuş biçimleriyle ilgili detaylı bilgi için bk. Necattin Hanay,
“Kur'an Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü: Zeccâc ve Taberî Örneği” (Doktora Tezi,
Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2015), 160-197.

³¹⁵ Âl-i İmrân 3/97. “Güç yetirenlerin Beyt'i haccetmeleri, Allah'ın insanlar üzerindeki
hakkıdır.”

³¹⁶ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, III, 340.

³¹⁷ el-En'âm 5/55. “Âyetleri, günahkarların yolu belli olsun diye tafsil ederiz.”

³¹⁸ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, IV, 883.

³¹⁹ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 210, 440; XI, 21. Taberî'nin bahsettiği anlama tesir
etmeyen kıraatlar hakkında detaylı bilgi için bk. Abdülmecit Okçu, “Kıraat Açısından
Taberî ve Tefsiri”, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2000), 190-205, 305-308; Hanay,
“Kur'an Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü”, 160-197.

³²⁰ Bk. Okçu, “Kıraat Açısından Taberî ve Tefsiri”, 198; Hanay, “Kur'an Tefsirinde Kıraat
Farklılıklarının Rolü”, 163, 165, 169-170, 173-174, 176-178; Mehmet Dağ, *Geleneksel
Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 271-272.

tefsirinde yer vermeyeceğini belirttiikten sonra şöyle demektedir: “Çünkü bu kitabımızda [tefsirde] amaçladığımız şey, kıraat vecihlerini değil de Kur’an âyetlerinin anlam (tevil) yönlerini açıklamaktır.”³²¹

Şîi müfessir Tûsî ise “فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا” âyetinde³²² zikredilen ‘رَأَى’ fiilinin okunuşuyla ilgili kıraatlere yer vermektedir. Naklettiği okuyuşlara göre bir grup kıraat imamı ‘ر’yi esreli ve ‘أ’yi imâle yaparak okurken (رَأَى), diğer bir grup ‘ر’yi fetha, ‘أ’yi de olduğu gibi veya imâle yaparak (رَأَى) okumaktadır. Tûsî, bu okunuşların diğer âyetlerdeki geçerli olduğu yerleri de zikretmektedir.³²³ Bir başka örnek olarak o, “قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ” âyetindeki³²⁴ ‘رُؤْيَاكَ’ kelimesi bağlamında imâle, tefhîm ve tahfîf şeklindeki telaffuz farklılıklarına yer vermektedir.³²⁵ Bununla birlikte Tûsî, tefsirinde takip ettiği yöntemin daha ziyade, Kur’an’ın manalarını ve orada bulunan çeşitli gayeleri bilmek olduğunu ifade etmektedir.³²⁶

Yukarıdaki örneklerden anlaşılacağı üzere, kimi müfessirler anlama tesir etmeyen okunuş biçimlerine tefsirlerinde yer vermektedirler. Onlarla birlikte tefsir tarihinde önemli konumları bulunan Sa’lebî,³²⁷ Vâhidî (ö. 468/1076),³²⁸ İbn Atıyye (ö. 541/1147),³²⁹ Râzî,³³⁰ Zemahşerî,³³¹ Beyzâvî,³³² Ebû Hayyân³³³ ve İbn

³²¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, I, 138.

³²² el-En’âm 6/76. “İbrahim, gece çöktüğünde bir yıldız gördü.”

³²³ Bk. Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsiri’l-Kur’ân*, thk. Aga Büzurg et-Tahrânî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, t.y.), IV, 178-180.

³²⁴ Yûsuf 12/5. “Yâkub dedi ki ‘Ey oğulcuğum! Rüyanı kardeşlerine anlatma!’”

³²⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, VI, 96. Diğer örnekler için bk. III, 268-269, 385; VII, 101, VIII, 441; IX, 53.

³²⁶ Bk. Tûsî, *et-Tibyân*, I, 2-3.

³²⁷ Örneğin, Sa’lebî, Fatiha sûresi 6. âyetteki ‘الصِّرَاطُ’ kelimesinin ilk harfi olan ‘ص’ın doğrudan ‘س’ veya ‘ز’ ile ya da ‘ز’ ve ‘س’in işmâmyla okunduğuna dair kıraat farklılıklarından bahsetmektedir. Bu ve benzer örnekler için bk. Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, I, 119, 140, 154; II, 45, 67, 155-156, 247, 277; III, 62, 160; IV, 182, 62; V, 116, 200; VI, 117, 161, 199.

³²⁸ Örneğin, Vâhidî, tefsirin girişinde besmelede yer alan ‘الله’ lafzında imâle yapılıp yapılmayacağını, yapılırsa hangi kurallara göre olacağını açıklamaktadır. Bu ve benzer örnekler için bk. Vâhidî, *et-Tefsirü’l-basît*, I, 454, 477, 524; II, 50-51, 149-150, 175; III, 62-63, 79; IV, 83, 385, 401, 403, 423; V, 24-25, 275, 283; VI, 347; VIII, 72, 201, 241.

³²⁹ Örneğin, İbn Atıyye, Âl-i İmrân sûresi 3. âyette geçen ‘التَّوْرِيَةَ’ kelimesinin ilk harfini bazı kârilere imâleyle okuduğundan bahsetmektedir. Bu ve benzer örnekler için bk. Ebû Muhammed Abdülhak b. Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsiri’l-kitâbi’l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001), I, 97, 103, 143, 354, 388, 398; II, 6, 55, 83-84, 246, 433; III, 29, 85, 102, 223; IV, 4, 14, 25, 68, 542; V, 14, 161, 181, 451-452.

Kesîr³³⁴ gibi diğer müfessirlerin de benzer bir tavrı sergiledikleri görülmektedir. Onların da tefsirlerinde idgam, izhar, tahkîk, teshîl, tahfîf, imâle, işmâm vd. kıraat durumlarına yer verilmektedir.

Ancak görebildiğimiz kadarıyla müfessirlerin bu tür okunuş biçimlerine çok fazla önem vermedikleri anlaşılmaktadır. Bazı tefsirlerdeki kıraat anlayışını inceleyen çalışmalardan ortaya çıkan sonuçlar da bu durumu doğrular niteliktedir.³³⁵ Nitekim tefsirlere bakıldığında, âyetlerin veya lafızların anlamları ve bu süreçte söz konusu olan tartışmalar hakkında müfessirlerin daha fazla gayret sarf ettikleri görülmektedir. Bu durum müfessirlerin nazarında, tefsirde anlam/murad olgusunun daha baskın olduğunu göstermektedir. Böyle olmakla birlikte, lafızların anlam dışındaki telaffuzla ilgili farklılıklarının tefsirlerde zikredilme gerekçesini, tanımlarla ilgili kısımda dikkat çekildiği üzere, Musannifek ve Burûcirdî'in izahlarıyla değerlendirmek mümkündür.

³³⁰ Örneğin, Râzî, Bakara 156. âyette geçen 'إِنَّا' ifadesindeki 'إِنَّا' ile 'ل' arasında bazı kıraat imamlarının imâle ve tefhîm yaptığına, bazılarının ise buna karşı çıktığına yer vermektedir. Bu ve benzer örnekler için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, II, 2; III, 96; IV, 171; VII, 45, 92; VIII, 13; XI, 52; XII, 201, 239. Râzî'nin anlamla ilgili olmayan telaffuz farklılıklarıyla ilgili değerlendirmeleri hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Adıgüzel, "Kıraatler Açısından Fahrudin Razi ve Tefsir-i Kebir'i" (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1998), 328-345.

³³¹ Örneğin, Zemahşerî, Fatiha sûresinin son âyetindeki 'الصَّالِينَ' ifadesinin hemzeyle 'الصَّالِينَ' şeklinde okunduğu bilgisine yer vermektedir. Bu ve benzer örnekler için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 27, 133; II, 374, 554, 670; III, 339; IV, 441. Zemahşerî'nin yer verdiği anlama tesir etmeyen okunuşlar hakkında detaylı bilgi için bk. Mustafa Kılıç, "Zemahşerî'nin Keşşâf'ında Kıraat Olgusu" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 92-129.

³³² Örneğin, Beyzâvî, Bakara sûresi 11. âyetteki 'قَبْلَ' ifadesinin işmâm yapılarak 'قَبْلَ' şeklinde okunduğundan bahsetmektedir. Bu ve benzer örnekler için bk. Beyzâvî, *Envârut-tenzîl*, I, 30, 46; II, 5, 15; III, 37, 104, 157, 263, 272-273; IV, 9, 22, 42, 252; V, 51, 308.

³³³ Örneğin, Ebû Hayyân, Fatiha sûresi 4. âyetteki 'مَالِك' ifadesinde imâle yapıldığına temas etmektedir. Bu ve benzer örnekler için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 135, 141, 176, 189, 231, 216; II, 128, 273, 297, 311, 372, 387; III, 170, 285, 326, 436; IV, 37; V, 285, 281; VI, 22, 61, 165, 404, 454; VII, 19, 433.

³³⁴ İbn Kesîr, Bakara sûresi 97. âyet bağlamında ilgili lafızların dil ve okunuş bakımından farklı vecihlerinin bulunduğunu, tefsirini uzatmamak için bunlara yer vermeyeceğini belirtmekte; ancak âyetteki manayı veya hükmü etkileyen okumaların bunun dışında olduğunu belirtmektedir. Bk. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 510.

³³⁵ Bk. Kılıç, "Zemahşerî'nin Keşşâf'ında Kıraat Olgusu" 92; Adıgüzel, "Kıraatler Açısından Fahrudin Razi ve Tefsir-i Kebir'i", 198; Okçu, "Kıraat Açısından Taberî ve Tefsiri", 198; Hanay, "Kur'an Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü", 163, 165, 169-170, 173-174, 176-178; Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 271-272.

Şehâbeddîn Hâfacî (ö. 1069/1659) ve Konevî (ö. 1195/1780) gibi müfessirler tarafından Beyzâvî'nin tefsirine yapılan şerhlerde, 'kîle/denildi' lafzıyla Kıraat ilminin Tefsir'den sayılmadığı yönünde bazı görüşlere yer verilmektedir. Buna göre Tefsir ve Kıraat ilminin konusu Kur'an olsa da Tefsir'in Kur'an'ın manasını/muradını anlamakla kayıt altına alındığı; Kıraat ilminin Kur'an'ın nazmıyla ilgilendiği ve meselelerinin çoğunun anlama tesir etmeyen edâ okumalarıyla ilgili olduğu belirtilmektedir. Tefsir, Kur'an'ı sadece murad açısından değil, mutlak olarak araştırma konusu edinecek olursa, bu durumda Tefsir'in, Kıraat'i de içermesi gerekeceği dile getirilmektedir. Durum böyle olmadığı için Hafâcî, meselelerinin çoğunun edâ ile ilgili olması hasebiyle hiç kimsenin Kıraat'i Tefsir'den saymadığını ifade etmektedir.³³⁶

Son dönemdeki bazı müfessir ve araştırmacıların, bu konuda daha açık tavır sergiledikleri dikkat çekmektedir. Mesela, bir Şîî müellif olan Muhammed Bâkır Tefsir ve Kıraat'in konusu ortak olsa da onların Kur'an'a farklı haysiyetlerle yaklaştıklarını ifade etmektedir. Ona göre, Kur'an'ın telaffuzu ve bununla ilgili her türlü mesele Kıraat ilminde, Kur'an'daki lafız veya cümlelerin anlamları ve onlarla ilgili her türlü mesele de Tefsir ilminde araştırılmaktadır.³³⁷

Sünnî müfessirlerden İbn Âşûr ise Kıraat ve Tefsir'i birbirinden ayırt etmekte ve anlama tesir etmeyen kıraatlerin tefsir için bir kaynak olmadığını ifade etmektedir. O; med, imâle, tahfîf, teshîl, tahkîk vb. okunuş biçimlerinin Tefsir'le ilişkisi olmadığını, bunların dil ilimleri için önemli bir kaynak teşkil ettiğini belirtmektedir.³³⁸ Nitekim İbn Âşûr'un Tefsir tanımına bakılacak olursa, mana vurgusu üzerine tanımını kurduğu görülecektir. Onun nazarında Tefsir, Kur'an lafızlarının manalarının beyânıyla ve bu lafızlardan elde edilen anlamlarla ilgilenmektedir. Bu tanımda, Kur'an lafızlarının salt lafız olmaları yönünden incelenmesi söz konusu değildir. Nitekim o, Tefsir'in mevzûsuna getirdiği yön (haysiyet) kaydıyla, mana soruşturması yapan Tefsir ve salt telaffuz soruşturması

³³⁶ Bk. Hafâcî, *Hâşiye*, I, 16; Konevî, *Hâşiye*, I, 41.

³³⁷ Muhammed Bâkır, *'Ulûmü'l-Kur'ân*, 224-225.

³³⁸ İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, I, 51.

yapan Kıraat'ın birbirinden ayrıldığını söylemektedir.³³⁹ Benzer yaklaşım bazı çağdaş araştırmalarda da dile getirilmektedir.³⁴⁰

Meseleye ilimlerin araştırma konularıyla birbirlerinden ayrılmaları perspektifinden bakılacak olursa, anlama tesir etsin veya etmesin Kur'an lafızlarının telaffuz keyfiyetinin, müstakil bir ilim ve sanat haline dönüşen Kıraat ilmi tarafından üstlenildiğini söyleyebiliriz. Nitekim Kıraat ilminin Kur'an'ı bu yönüyle konu edindiği erken dönemlerden beri özellikle ilimler tasnifi bağlamında vurgulanmıştır.³⁴¹ Bu durum, İbnü'l-Cezerî'nin Kıraat ilmine getirdiği tanımda daha da belirgindir. Ona göre Kıraat, "*Kur'an kelimelerinin edâ keyfiyetiyle ve râvilerine nispet ederek bunların farklılıklarıyla ilgilenen bir ilimdir. Nahiv, Lugat, Tefsir vb. ilimler bu tanımın dışında kalmıştır.*"³⁴² Böylece Kıraat ilmi ve Tefsir açık bir biçimde ayrıştırılmaktadır. Öte yandan anlama tesir etmeyen edâ keyfiyetiyle ilgili med, kasr, hemze ve hemzeyle ilgili durumlar, imâle, tahfif, teshîl, tağlîz, terkîk, idgam, tahkîk, hadr, tedvîr ve tertîl, tefhîm gibi hususlar, çok detaylı bir şekilde kıraat kitaplarında incelenmekte, bunlara dair tartışmalar ve görüşler Kıraat ilminde ve bu ilmin müdevvenatında yer almaktadır.³⁴³

³³⁹ İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, I, 11.

³⁴⁰ Bk. Ahmed Halit Şükrî, "Ehemmiyyetü zikri'l-kirâât fi kütübî't-tefsir ve fevâidihâ", *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 240; Abdülhamit Birışık, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 25 (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 431; Okçu, "Kıraat Açısından Taberî ve Tefsiri", 198; Muhammed Bâkir, *'Ulümü'l-Kur'an*, 224-225; Halit Abdurrahman el-Akk, *Usûlü't-Tefsir ve Kavâ'iduh* (Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2007), 428-429; Muhammed Ömer Bazmûl, "el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsir ve'l-ahkâm" (Doktora Tezi, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, 1413), 307; Müsait b. Süleyman b. Nasir et-Tayyâr, *Mefhûmu't-tefsir ve't-tevil ve'l-istinbât ve't-tebbur ve'l-müfessir* (Riyad: Daru İbnu'l-Cevzî, 1427), 79.

³⁴¹ Bazıları için bk. İbn Hazm, "Risâle merâtibi'l-'ulûm", 78-79; Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 24-25; İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsîd*, 154, 157.

³⁴² Ebü'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve müriidü't-tâlibîn*, nşr. Ali b. Muhammed Umran (Mekke: Dâru Alemlî'l-Fevâid, 1419), 49. Benzer tanım için bk. Taşköprülüzâde, *Mevzû'âtü'l-'ulûm*, I, 462; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfü fudalâi'l-beşer bi'l-kirââti'l-erbeate aşer*, thk. Su'ban Muhammed b. İsmail (y.y., 1987), 67. Kıraat ilminin tanımı, konusu, gayesi, faydası, üstünlüğü, hükmü ve kaideleri hakkında ayrıca bk. İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraatı* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2012), 235-237.

³⁴³ Örnekler için Bk. Ebü Ömer ve Osman b. Said ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-kirââti's-seb'* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1984), 30-41, 45-53 vd.; Ebü'l-Kasım Yusuf b. Ali b. Cübare İbn Muhammed b. Akil el-Hüzelî, *el-Kâmil fi'l-kirââti'l-'aşr ve'l-erba'ine'z-zâideti 'aleyha*, thk. Cemal b. es-Seyyid b. Rufai eş-Şayib, nşr. Müessesetü Sema, 2007, 308-312, 370-399 vd.; Ebü'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââti'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbağ (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-

Özellikle günümüzde her iki disiplinin ayrıştığı daha açık görülmekte; farklı ve düzgün okuma biçimlerinin yanı sıra kıraat tarihi, çeşitleri, ekolleri vb. ile ilgili teorik çalışmalar Kıraat'ın araştırma konuları arasına dahil olmakta,³⁴⁴ bunların eğitimi ise din eğitimi verilen kurumlarda kıraat ve tecvid dersleri ile aşere, takrib ve tayyibe kursları tarafından gerçekleştirilmektedir.

Tefsir'de, Kur'an'ın anlama ilişkisi olmayan hususlarının da araştırıldığı düşünülecek olursa, bize göre yukarıdaki mülahazalar dolayısıyla usulî kıraatlerin örnek olarak ileri sürülmesi ve buna göre, Tefsir'den bunları kuşatmasının beklenmesi uygun değildir. Nitekim tarihsel tecrübenin de gösterdiği gibi konuyla ilgili meseleler müstakil ilim veya sanat haline dönüşen Kıraat ilmi gibi bir disiplin tarafından araştırılmaktadır. Buna rağmen tefsirlerde görülen ilgili kıraat örneklerini, ara cümle (istitrat) kabilinden görmek mümkündür.

1.1.1.2. Resm-i Osmânî ve Tefsir

Tefsir'in Kur'an'ı, anlamlarının dışında da incelediği iddiasına her ne kadar sırf telaffuzla ilgili kıraatler örnek verilse de bu durumun, kıraatleri de aşacak derecede kuşatıcı olduğunu ifade etmiştik. Buna göre Tefsir'in Kur'an'ı yapısal özellikleri bakımından araştırmasının kapsamına başka hususlar da girmektedir. Bunlardan biri, Kur'an lafızlarının yazılış meselesidir.

Klasik dönemde, Beyzâvî tefsirinin bazı şerhlerinde, müfessirin tefsir esnasında resmî hatta uygun olanlarla olmayanları birbirinden ayırt edebilmesi için Resm-i Osmanî ilmini de bilmesi gerektiği ifade edilmektedir.³⁴⁵ Bu ilmin Tefsir için gerekli olup olmadığının veya onun kapsamına girip girmediğinin son dönem bazı tartışmalarda da gündeme geldiği görülmektedir.

Örneğin, Zürcânî (ö. 1948) tanımlar bağlamında değerlendirmeler yaparken 'Allah'ın muradına delâlet etmesi haysiyeti' şeklinde tanımlarda yer alan kayda göre, Resm-i Osmanî ilminin, delâletle ilgili olmadığı gerekçesiyle Tefsir'in dışında kaldığını söylemektedir. Buna karşın Zehebî (ö. 1977), özellikle

İlmiyye, t.y.) I, 205-208, 215-369, vd.; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfî fudalâi'l-beşer*, 157-296, 307-313, vd.

³⁴⁴ Mehmet Ünal, "Kur'an'ın Fonetik Naklinin Tarihi", *Tefsir El Kitabı*, ed. M. Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 64.

³⁴⁵ Siyâlkûtî, *Şerh*, 7a; Hafâcî, *Hâşiye*, I, 16; Konevî, *Hâşiye*, I, 40.

bazı yazılış biçimlerinin anlama tesir ettiğini gerekçe göstererek, bu ilmin Tefsir'in kapsamına girdiğini ifade etmektedir.³⁴⁶

Yukarıdaki yaklaşımlarda, mushafın yazı biçiminin anlama tesir edip etmemesi, lafızların görünüşleriyle alakası bakımından Tefsir'in kapsamına girip girmemesi ön plana çıkmaktadır. Bununla birlikte mushaf metnine dair aktarılan yazı biçimlerinin anlama etki edip etmediği burada belirsiz kalmaktadır. Bu belirsizliğin giderilmesine göre de Resm-i Osmanî ilmi, Tefsir'in dışında kalacak veya Tefsir tarafından kuşatılacaktır. Tabi ki bu, Tefsir'i sadece anlam soruşturmasıyla kayıtlayanlara göre olacaktır.

Tefsirlerde, lafızların anlamları dışında da incelendiğini dikkate alan müfessirlere göre yazılışla ilgili durumun Tefsir'in kapsamında görülmesi gerekmektedir. Buna göre öncelikle lafızların yazılış biçimlerinin anlama etki edip etmediğine, daha sonra da lafızların kitabeti meselesinin hangi ilimde incelendiğine bakmaya çalışacağız.

Meseleye öncelikle Zürkânî'nin verdiği örnekler üzerinden bakılabilir. O, *el-Menâhil*'de, Kur'an'ın yazılmasıyla ve mushaflarla ilgili değerlendirmeler yaparken anlama tesir eden bazı yazı örneklerine yer vermektedir. Hz. Osman mushafındaki bazı ifadelerin çeşitli manaları taşıyacak şekilde yazıldıklarını belirtmekte ve bu duruma şu örneği vermektedir. "أَمْ مَنْ يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكَيْلًا"³⁴⁷ âyetinde 'أَمْ' edatı ayrı yazılmışken, "أَمْنَ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ"³⁴⁸ âyetinde bitişik yazılmıştır. Bunun gerekçesi, ilk sıradaki âyette yer alan 'أَمْ'in, 'بَلْ' manasına gelen munkatı 'أَمْ'i olduğunu belirtmek; ikincisinde ise 'أَمْن'in bitişik yazılmasının nedeni, burada böyle bir anlam taşımadığını ifade etmektir.³⁴⁹ Daha erken kaynaklara bakılacak olursa, bazı yazılış biçimlerinin anlama tesir ettiğini gösteren örneklerle karşılaşılmaktadır. Burada Dâni (ö. 444/1053) ve Merâkeşî'nin (ö. 721/1326) verdiği bazı örnekleri aktarabiliriz.

³⁴⁶ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, II, 6; Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, I, 18.

³⁴⁷ en-Nisâ 4/109. "Kıyamet günü onların vekili kim olacaktır."

³⁴⁸ el-Mülk 67/22. "Yüzüstü yürüyen mi, yoksa doğru bir yolda dimdik yürüyen mi hedefe varır!"

³⁴⁹ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, I, 307; Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, 19. Bu ve diğer örnekler için bk. Ebü'l-Abbas Ahmed b. el-Bennâ el-Merâkeşî, *'Unvânü'd-delîl min mersûmi hattî't-tenzîl*, thk. Hind Şelbî (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990), 129-130.

Merâkeşî, Kur'an'da yazılış farklılığı bulunan bazı fiillerden bahsetmektedir. Bu fiillerin son harfi olan 'و'ın yazıda gösterilmesi gerektiğine rağmen, yer verilmemesinin nedeninin bazı anlamlara vurgu yapmak olduğunu ifade etmektedir. Ona göre "سَنذُغُ الرَّبَّانِيَّةُ" âyetinde³⁵⁰ yer alan 'سَنذُغُ' fiilinin yazılışında, eylemin hızlıca gerçekleşeceği, Zebânîlerin çağrıya hemen cevap verecekleri ve onları şiddetli bir şekilde yakalayacakları anlamı vardır. Aynı şekilde, "وَيَمُحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ" âyetindeki³⁵¹ 'وَيَمُحُ' fiilinin gerektiği gibi yazılmamasının gerekçesi de bâtılın yok edilmesinin hızlıca olacağına işarettir.³⁵²

Farklı yazılışlardan bu tür anlam çıkarımlarına karşın Kur'an'da yer alan bu fiillerin veya diğer bazı ifadelerin yazılışındaki farklılığın gerekçesi, İslâm'ın ilk dönemlerinde sistemli bir yazı stiline bulunmamasıyla ilişkilendirilebilir.³⁵³ Bununla birlikte Merâkeşî'nin böyle anlam ihtimallerinden bahsetmesinin, ifade edildiğine göre³⁵⁴ mushaftaki yazılış biçiminin tamamının tevkîfi olduğunu düşünmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Yazı biçimlerinin anlama tesir etmesine örnek olabilecek daha farklı değerlendirmeler de kaynaklarda yer almaktadır.

Dânî "هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ" âyetindeki³⁵⁵ 'يُسَيِّرُكُمْ' fiilinin Şam mushaflarında 'يُنْشِرُكُمْ', diğer mushalarda da 'يُسَيِّرُكُمْ' şeklinde yazıldığını belirtmektedir. Yine onun aktardığına göre, "قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا" âyetindeki³⁵⁶ 'قُلْ', Mekke ve Şam mushaflarında 'قَالَ' şeklinde yazılıdır. "لَا جِدْنَ خَيْرًا" "مِنْهُمَا" âyetindeki³⁵⁷ 'مِنْهَا' ise Mekke, Medine ve Şam mushaflarında 'مِنْهُمَا'

³⁵⁰ el-Alak 96/18. "Zebânîleri çağıracağız."

³⁵¹ eş-Şûra 42/24. "Allah bâtılı yok eder."

³⁵² Merâkeşî, 'Unvânu'd-delîl, 88-89; vd. 91-96. Krş. Süyûtî, *el-İtkân*, 833. Dâni aynı fiillerin 'ي' sız yazılışını zikretmekte, ancak bunun böylesi anlamlardan ötürü olduğundan bahsetmemektedir. Ebû Amr Osman b. Said ed-Dâni, *el-Muknî' fî resmi mesâhifi'l-emsâr*, tahk.: Muhammed es-Sadık Kamhâvî (Kahire: Mektebetü'l-Küllîyyati'l-Ezheriyye, 1978), 42.

³⁵³ İbn Haldûn yazının gelişmemişliğinden kaynaklanan bu yazılış biçimlerinin ardında anlamla ilgili farklılıklar aramaya eleştirel yaklaşmaktadır. Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), II, 746.

³⁵⁴ M. Emin Maşalı, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 243.

³⁵⁵ Yûnus 10/22. "Sizi karada ve denizde gezdiren O'dur."

³⁵⁶ el-İsrâ 17/93. "De ki 'Rabbimi tenzih ederim, ben ancak beşer bir elçiyim.'"

³⁵⁷ el-Kehf 18/36. "Şayet rabbime varacak olsam bile orada daha hayırlısını bulacağım."

şeklinde yazılıdır.³⁵⁸ Bu tür farklılıkların anlamda değişikliklere neden olacağı aşikârdır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla tefsirlerde lafızların veya harflerin yazılışıyla ilgili bazı değerlendirmeler bulunmaktadır. Mesela, Ferrâ, “لَسْتُ عَلَيْهِمْ” âyetindeki ³⁵⁹ ‘بِمُصَيِّرٍ’ kelimesinin, ‘بِمُسَيِّرٍ’ şeklindeki okunuşunu aktarmakta, ancak kelimenin yazılışının ‘ص’ ile olduğunu ifade ederek böyle okunmasının daha doğru olacağını belirtmektedir.³⁶⁰

Zeccâc ise “وَلَا أَوْضَعُوا خِلَافَكُمْ يَبْغُونَكُمْ الْفِتْنَةَ” âyetindeki³⁶¹ ‘وَلَا أَوْضَعُوا’ kelimesi ile “وَلَا أَدْبَحْتَهُ” âyetindeki³⁶² ‘وَلَا أَدْبَحْتَهُ’ kelimesinin, asıl yazılışının ‘أ’ dan sonra ‘ا’ ile yazıldığını belirtmektedir. Böyle yazılmasının gerekçesi olarak da Arapça yazının gelişmesinden evvel fetha yerine ‘ا’ kullanıldığını, böyle bir yazı tarzının Kur’an’ın nüzûl dönemine yakın bir zamanda kullanıldığını, daha sonra bazı durumlarda kelimelere harf ekleme veya çıkarma durumları söz konusu olduğunu ifade etmektedir.³⁶³ Bu örnek hakkındaki benzer açıklama Zemahşerî’de de görülmektedir.³⁶⁴

³⁵⁸ Dâni, *el-Muknî’ fî resmi mesâhihi’l-emsâr*, 108. Mushaflar arasındaki diğer farklılıklar için de [bk. age., 106-125.] Dâni mushaflar arasındaki bu farklılıklar için tartışmaya açık görünen bir gerekçe ileri sürmektedir. Ona göre, Hz. Osman Kur’an’ı mushafta toplatmış, tek bir surette yazdırmış ve bu hususta Kureyş lehçesini tercih etmiştir. Fakat o, Allah’tan gelen ve Rasûlullah’tan işitilen tüm harflerin (okuyuş biçimlerinin) bu hal üzere tek bir mushafta, kelimeleri ayrı ayrı yazmadıkça mümkün olmadığını görmüştür. Nitekim bu durum da mushafta karışıklığa ve karmaşaya neden olacağı için, Hz. Osman farklı okunuşları diğer mushaflara dağıttırıştır. Böylelikle farklı okunuşlar bazı mushaflarda bulunurken, diğer mushaflarda bulunmamaktadır. [Dâni, *el-Muknî’ fî resmi mesâhihi’l-emsâr*, 118-119.] İbn Haldûn bu durumu yazının gelişmemişliği ile ilişkilendirmektedir. Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 746. Mushaflarda yazılış farklı olan kelimelerin bir listesi için bk. M. Emin Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2004), 266-267.

³⁵⁹ el-Ğâşiye 88/22. “Sen onlar üzerinde bir zorba/baskııcı değilsin.”

³⁶⁰ Bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Ma’âni’l-Kur’ân*, (Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1983), III, 258.

³⁶¹ et-Tevbe 9/47. “Onlar da sizinle (sefere) çıksalardı, aranızda fitne ve fesat çıkarmaktan başka bir şey yapmayacaklardı.”

³⁶² en-Neml 27/21. “...onu şiddetli bir şekilde ya cezalandıracağım ya da kafasını koparacağım.”

³⁶³ Bk. Zeccâc, *Ma’âni’l-Kur’ân*, II, 451.

³⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 268.

Zemahşerî tefsirinde başka örnekler de bulunmaktadır. Örneğin, o, “قَالُوا أَيَّنَ”³⁶⁵ âyetindeki “مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ” ifadesinin mushaf yazısında bitişik yazıldığını, ancak doğrusunun ayrı yazılış olduğunu ifade etmektedir. Onun gerekçesine göre burada ‘ما’, “Yalvardığınız ilahlarınız nerede?” anlamında mevsûle işlevi görmektedir.³⁶⁶

Bir başka örnek olarak şunu zikredebiliriz: Zemahşerî, “وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ مِّنْ شُرَكَائِهِمْ”³⁶⁷ âyetindeki “شَفَعَاءَ” kelimesinin mushafta ‘شفعواء’ şeklinde, ‘ا’den önce ‘و’ ile yazıldığını belirtmektedir. Benzer bir durumun “أَوْلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ”³⁶⁸ âyetindeki ‘عُلَمَاءُ’ kelimesinde görüldüğünü, onun da esasında ‘علماء’ şeklinde yazıldığını ifade etmektedir. O, bunun gerekçesini hemzeyi, taşıdığı harekeye uygun bir harfle ortaya koymak şeklinde açıklamaktadır.³⁶⁹

Yukarıdaki örneklerin haricinde tefsirlerde, Kur’an lafızlarının (Mekke, Medine, Şam mushafı gibi) farklı mushaflardaki yazılış şekillerinin de dikkate alındığı görülmektedir.³⁷⁰ Fakat bu tür bilgilerin tefsirlerde yoğunluk içerdiğini söylemek pek mümkün değildir. Tespit edebildiğimiz mevcut örnekler de hemen hemen aynı hususlarla ilgilidir. Bunun sebebini, mushaflardaki farklılıkların ya da bu farklılıkları aktaran rivayetlerin az olması³⁷¹ ile mushafın Resm-i Osmanî yazı stili üzerinde Müslümanların icmâ etmesi³⁷² şeklinde açıklamak mümkündür.

Yukarıda, yazılış farklılıklarıyla ilgili yer verilen örneklerin haricinde, tefsirlerde, Kur’an’ın bazı lafızlarının Arapça gramer kurallarına aykırı (lahn)

³⁶⁵ el-A’râf 7/37. “Derler ki ‘Allah’tan başkasına yalvardığınız şeyler nerede?’”

³⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 98.

³⁶⁷ er-Rûm 30/17. “Şirk koştukları onlara şefaati olmayacaktır.”

³⁶⁸ Şu’arâ 26/197. “İsrâiloğullarının alimlerinin bunu bilmesi, onlara delil olmaz mı?”

³⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 455. Fahreddîn er-Râzî de Fâtiha sûresinin tefsirine başlamadan evvel, besmeledeki bazı kelimelerin yazılışıyla ilgili meseleleri konu edinmektedir. O, bu bağlamda öncelikle, besmeledeki ‘ب’ harfinin ‘س’ harfine elifsiz bir şekilde doğrudan neden bitiştirildiğini ve Alak sûresinin ilk âyetinde neden böyle bir bitiştirilme olmadığını, yani elif ile uzatılarak yazıldığını izah etmektedir. Daha sonra besmeledeki ‘الله’ ve ‘رحمن’ lafızlarının farklı yazılışlarıyla ilgili açıklamalara yer vermektedir. Bk. Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, I, 112-114.

³⁷⁰ Bazı örnekler için bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, IV, 585-586, 591-592; VIII, 101, 314-615, 332; X, 684; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, I, 267, 280; IV, 76, 153; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fi’l-ilmî’t-tefsîr*, V, 495; VII, 16, 288; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, IV, 79; IX, 4; XII, 19-20; XIII, 9; XIV, 86; XVI, 198.

³⁷¹ Bu hususla ilgili kaynakların çok az olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Maşalı, “Mushaf”, XXXI, 247.

³⁷² Bu konudaki ortak kabule dair bk. Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 288-300.

yazıldığı iddiasının da dikkate alındığı görülmektedir. Örneğin, tefsirlerde “يُؤْمِنُونَ” “إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا”³⁷³ âyetindeki ‘المُؤْمِنِينَ’ lafzının; “وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى”³⁷⁴ âyetindeki ‘الصَّابِئُونَ’ lafzının; aynı şekilde “قَالُوا إِنَّ” “هَذَا نَسَاجِرَانِ”³⁷⁵ âyetindeki ‘هَذَا’ ism-i şaretinin hatalı yazıldığı yönündeki rivayet ve iddialar dikkate alınarak açıklamalar yapılmaktadır.³⁷⁶ Bu açıdan bakıldığında, müfessirlerin, ilgili âyetler bağlamında Kur’an’da lahn iddialarıyla meşgul oldukları, haliyle de âyetlerle ilişkisi bulunduğu kadarıyla konunun bir tefsir problemi olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.³⁷⁷

Yukarıdaki örneklerden anlaşılacağı üzere bazı yazı biçimleri anlamla ilişkili görülürken, bazıları görülmemektedir. Bununla birlikte anlama etki etsin veya etmesin lafızların yazılış tarzlarıyla ilgili rivayetler ve değerlendirmeler tefsirlerde yer almaktadır. Bu durum Tefsir’de lafızlarla, yapısal özellikleri itibarıyla de ilgilenildiğini göstermektedir. Böylece Tefsir’in, Kur’an ve lafızlarını zâtları bakımında da incelemesi kapsamına, sırf telaffuzla ilgili kıraatlerin haricinde kitabet/yazılış meseleleri de girmektedir. Ancak bize göre, yazı meselesinin Kıraat ilminin üstlendiği bir işlev olması ve yazılışla ilgili meselelerin tefsirlerde yoğun bulunmayışı, adeta ara cümle (istitrat) kabilinden zikredilmesi gibi nedenler, lafızların kitabeti meselesini Tefsir’in asıl işlevlerinden biri olarak görmeye imkân vermemektedir. Nitekim kaynaklarda mushaf imlâsı gibi meselelerin, Kıraat ilmi tarafından konu edinildiği bildirilmekte³⁷⁸ ve Tefsir’in böyle bir konudan ayrıştığı ifade edilmektedir.³⁷⁹

³⁷³ En-Nisâ 4/162. “Müminler sana ve senden önce inenlere iman ederler, namazı da dosdoğru kırlarlar.”

³⁷⁴ el-Mâide 5/69. “Müminlerden, Yahudilerden, Sâbiilerden ve Hristiyanlardan Allah’a ve ahiret gününe iman edip salih amel işleyenlere ne korku ne de üzüntü vardır.”

³⁷⁵ Tâhâ 20/63. “Bu ikisi gerçekten sihribazdır’ dediler.”

³⁷⁶ Bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, IV, 262-263; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 577; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XI, 107-108; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006), VI, 219-220; XIV, 89-90; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, III, 411-412; VI, 238.

³⁷⁷ Kur’an’da lahn bulunduğu gibi iddialar, görebildiğimiz kadarıyla, ilgili âyetler bağlamında tefsirlerde önemli bir yer tutmamaktadır. Ancak günümüzde tefsirle ilgili akademik çalışmalarda konu hakkında araştırmalar yapılmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Mustafa Öztürk, *Kur’an Dili ve Retoriği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 51-80.

³⁷⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 785; Herevî, *ed-Dürrü’n-nazîd*, 3.

³⁷⁹ Muhammed Bâkır, *’Ulûmü’l-Kur’ân*, 224-225. Mushaftaki yazılış farklılıkları ve bu konudaki meseleler hakkında detaylı bilgi için bk. Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 145-267.

1.1.1.3. Bazı Ulûmü'l-Kur'ân Meseleleri ve Tefsir

Tefsir'de, Kur'an'ın anlamları dışında zâtı bakımından araştırılmasına yönelik, salt telaffuzla ve yazılışla ilgili durumların haricinde başka meseleler de bulunmaktadır. Bazı ulûmü'l-Kur'ân eserlerine bakıldığında, delâletleri haricinde Kur'an lafızlarıyla veya Kur'an'ın ahvâliyle ilgili olduğu söylenebilecek bazı bilgilerin sunulduğu ve tartışmaların yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda; 'efdalü'l-Kur'ân', 'müfredâtü'l-Kur'ân', kelimelerin, harflerin sayısı ilmi ve 'havâssü'l-Kur'ân' gibi hususlar ön plana çıkarılabilir.

Efdalü'l-Kur'ân ifadesiyle, özel olarak bazı sûre veya âyetlerin faziletli ya da daha faziletli oluşu kastedilmektedir.³⁸⁰ Müfredâtü'l-Kur'ân ile Kur'an'da kendine has özelliği veya ayrıcalığı bulunan münferit âyetler kastedilmektedir. Mesela, Kur'an'ın en değerli âyeti, en muhkem âyeti, en geniş manalı âyeti, en ümit veren âyeti, tevekkülü veya adaleti en iyi ifade eden âyeti ya da en şiddetli âyeti ile ilgili bilgiler, bu minvalde söz konusu olmaktadır.³⁸¹

Nitekim tefsirlerde âyetlere bu açılardan da bakılarak tespit ve değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir. Örneğin, bazı rivayetlere dayanarak müfessirler, Âyete'l-Kürsî'nin en yüce âyet olduğunu, bazı müfessirler ise insanları aciz bıraktığı için tehdî âyetlerinin en yüce âyet olduğunu ifade etmektedirler.³⁸² Mekkî b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045) ise âyetlerin tamamının yüce olduğunu, birbirleri arasında herhangi bir üstünlük iddiasında bulunulamayacağını, aralarında ancak sevap kazandırma ve mana bakımından derece farkının olabileceğini belirtmektedir.³⁸³

³⁸⁰ Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 784-815. Bu konuyla ilgili yapılan çalışmalarda bazı âyet veya sûrelerin en üstün (efdal) olup olmadığı tartışmasının Kelâm ilmindeki *halku'l-Kur'ân* meselesiyle irtibatlı olduğu, bu tartışmanın bir devamı olarak ortaya çıktığı tespit edilmektedir. Bu konuyla ilgili tartışmalar bazı hadislere dayalı olduğu gibi meseleye sonraki ulemanın değerlendirmeleri de etki etmektedir. Bazı bilginler bu durumu reddederken, bazıları farklı gerekçeler ileri sürerek kabul etmektedir. Bk. İsmail Aydın, "Kur'an'da Efdaliyet Meselesi", *Marife* 11, sy. 3 (2011): 46-52.

³⁸¹ Detaylı bilgi için bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 815-821.

³⁸² Bazıları için bk. Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 271; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, II, 227; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsir*, I, 302.

³⁸³ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebû Talib, *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye*, thk. Heyet Birleşik Arap Emirlikleri: Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, 2008), I, 118.

Yine tefsirlerde; Allah'ın mağfîret sahibi olduğunu, insanları bağışladığını, müminlere büyük ihsanlar hazırladığını, Hz. Peygamber'e yardım edeceğini bildiren Ra'd sûresi 6, Şûrâ sûresi 34, Âhzab sûresi 47, Duhâ sûresi 5 gibi âyetler 'en ümit verici' olarak nitelendirilmektedir. Buna karşın bazı kevnî olaylardan, Ehl-i kitab din adamlarının yaptığı hatalardan ya da cehennemde kâfirlerin karşılaşacağı azaplardan bahseden Âl-i İmrân sûresi 190, Mâide sûresi 63, Nebe' sûresi 30 gibi âyetler de 'en şiddetli' âyetler olarak görülmektedir. Müfessirler diğer birçok âyet bağlamında da bu tür değerlendirmelerde bulunurken, bu nitelemelerin müfessirlerin yaklaşımlarına göre değişebildiği anlaşılmaktadır.³⁸⁴

Kelimelerin ve harflerin sayısı ilmi çerçevesinde ise Kur'an'ın, sûrelerin veya bazı âyetlerin sayısal olarak kaç kelime ya da harften oluştuğuna, hangi kelimelerin hangi sûrede farklı veya yoğun olarak bulunduğu dair bilgilere yer verilmektedir.³⁸⁵ Örneğin, Kurtubî, Fenârî ve Uleymî (ö. 928/1522) tefsir mukaddimelerinde bu bilgileri zikretmektedir.³⁸⁶ İbn Âdil ed-Dımaşkî (ö. 880/1475) ve Hatib Şîrbînî (ö. 977/1570) de her sûrenin başında o sûrenin harf ve kelime sayısına değinmektedir.³⁸⁷

Havâssü'l-Kur'ân kavramına bakacak olursak, onun zaman içerisinde değişik anlamlar kazandığı görülmektedir. Fakat dar anlamda bu kavramla bazı âyetlerin veya sûrelerin ne tür hastalıklara şifa olarak okunacağıyla ilgili bilgilerin

³⁸⁴ Bazı örnekler için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VI, 179, 605; XI, 333; Mâturîdî, *Te'vîlât*, I, 500; IV, 316, 331, 507; V, 476; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, III, 321; VI, 86, 246; X, 117, 224; Mekkî b. Ebû Talib, *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye*, X, 1797, 6357, 6597; XII, 8461; Vâhidî, *et-Tefsîrû'l-basît*, XIV, 413; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, IV, 173, 389, 537; V, 108; IX, 417; XXIII, 136; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, VII, 339; IX, 211, 239.

³⁸⁵ Detaylı bilgi için bk. Molla Fenârî, *'Aynü'l-â'yân*, 84-85; Taşköprülüzâde, *Mavzû'âtü'l-ulûm*, II, 830-831.

³⁸⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 104; Molla Fenârî, *'Aynü'l-â'yân*, 84-85; Mücîruddîn b. Muhammed el-Uleymî, *Fethu'r-rahmân fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Nureddin Talib, (Katar: Daru'n-Nevâdir, 2009), I, 22.

³⁸⁷ Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn Âdil ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), I, 250; III, 3; VI, 137; VII, 160; VIII, 3; IX, 3, 443, vd.; el-Hatib eş-Şîrbînî, *Tefsîrû's-sirâci'l-münîr* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), I, 160, 225, 326, 367, 409, 436, 463; II, 3, 71, 87, 143, 167, 447, vd. Ayrıca bk. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 25-26. Ebû Hayyân tefsirlerde bu tür bilgilerin zikredilmesini gereksiz görmektedir. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 153. Sehâvî'nin ise Kur'an kelime ve harflerinin sayımıyla meşgul olunmasını faydasız bulduğu nakledilmektedir. Taşköprülüzâde, *Mevzû'âtü'l-'ulûm*, II, 831.

kastedildiğini³⁸⁸ söyleyebiliriz. Bu bilgilerin bir kısmı merfû ve mevkuf haber olarak çeşitli sûreler ve âyetler bağlamında tefsirlerde nakledilmektedir.³⁸⁹

Yukarıda kısaca belirtildiği üzere âyetlerin veya sûrelerin birbirlerinden üstün olması, şu veya bu hastalığa şifa olması; Kur'an'daki kelimelerin, harflerin veya harflerdeki noktaların sayısı, bazı kelimelerin sûrelere dağılım oranı gibi hususlar Kur'an'ın ahvâli kapsamına giren meselelerdir. Nasıl ki âyetlerin nâsîh veya mensuh olması, muhkem veya müteşâbih olması ya da mekkî veya medenî olması gibi birtakım özellikleri bulunuyorsa, bahsedilen diğer hususları da Kelâm'ın halleri olarak görmek gerekmektedir. Tefsirlerde bu tür meselelere dair tespit, nakil ve değerlendirmeler söz konusudur ve bunlar da âyetlerin veya lafızların birtakım özelliklerini ifade etmektedir.

Bu özelliklerin anlamın tespit edilmesine veya değişmesine etki etmesi söz konusu değildir. Bilakis en yüce âyet, en ümit verici âyet veya en şiddetli âyet gibi durum tespitleri, anlamın bilinmesine bağlı hususlardır. Bunlar anlama etki etmeseler de her hâlükârda tefsirlerde bulunabilmektedir. Şâyet Tefsir ilmi, Kur'an'ı, zâtıyla ilişkili olarak, diğer bir ifadeyle 'Kur'an olması bakımından' araştırırsa, yukarıda zikredilen hususlar da Tefsir'in araştırma kapsamına girecektir. Âyet veya sûreler hakkında bu türden bilgilerin tefsirlerde bulunması, Kur'an'ın zatî açıdan da araştırılmasını Tefsir'in bir işlevi olarak görmeyi gerektirmektedir. Ancak bu tür rivayet, tespit veya değerlendirmeler, Kur'an'ın anlamını araştırmanın ve bunu insanlara tefsir etmenin önemi karşısında asli bir konumda bulunmadığından, bize göre onları Tefsir'in temel bir işlevi olarak görmek mümkün değildir.

Şimdi de Tefsir ve Kur'an arasında kurulan ikinci ve temel ilişkiden bahsedebiliriz. Bu durum Tefsir'in aslî işlevini ifade etmektedir.

³⁸⁸ Detaylı bilgi için bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 821-829; Muhammed Eroğlu, "Havâssü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 16 (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 522-523.

³⁸⁹ Bazı örnekler için bk. İbn Ebû Hâtîm er-Râzî, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Riyâd: Mektebetü Mustafa, 1997), VI, 1974; VIII, 2513; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, I, 90, 128-129; III, 107; IV, 157; VII, 61; Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, I, 16-17, 152, 365; III, 652-653; VII, 691; VIII, 67-68.

1.1.2. Tefsir'in Kur'an'ı Murad Bakımından Araştırma İşlevi

Tefsir tanımları bağlamında Tefsir'in Kur'an'ı iki açıdan inceleme konusu yaptığı ifade edilmişti. Birincisi; Tefsir'in Kur'an'ı anlamı dışında bazı yapısal özellikleri açısından incelemesi, ikincisi ise murad yönüyle ele almasıdır. Tespit edebildiğimiz tanımların hemen hemen tamamında Tefsir Kur'an ilişkisi, anlam üzerinden kurulmaktadır. Diğer bir deyişle tanımların taşıdığı ortak bir özellik olarak Tefsir, Kur'an'ı Allah'ın muradına delâlet etmesi yönüyle (haysiyet) incelemektedir.

Bir ilmin konusunu ele alış yönü, aynı konuyu inceleyen diğer ilimlerden kendisini ayıran en önemli özelliğdir. Buna göre Tefsir'in, Kur'an'ı Allah'ın muradına delâlet etmesi yönüyle araştırmasının, Tefsir ve diğer şerî ilimleri birbirinden ayırdığı düşünülmektedir. Tefsir'in bu açıdan şerî ilimlerden farklılaştığı kabul edilmesine rağmen, tanımlarla ilgili tartışmalar hatırlanırsa, Musannifek'in bazı itirazları bu ayrışmayı tartışmalı hale getirmektedir.

Nitekim ona göre bu kabul, tartışmaya açık bir durum ifade etmektedir. Zira Tefsir'in ortaya koyduğu ya da araştırdığı hususlar, Kelâm veya Fıkıh gibi ilimlerin ilkelerini oluşturmaktadır. Bu ilkelere göre onların âyetlerden ürettiği sonuçlar da bir tür tefsir olmaktadır. Halbuki murad-ı ilâhîyi araştırma noktasında Tefsir ve diğer ilimlerin birbirinden ayırdığı düşünülmekte; sözgelimi Fıkıh'ın mükellefin fiilleriyle, Kelâm'ın da inanç meseleleriyle ilgili olarak âyetten çıkardığı hüküm ve Tefsir'in tespit ettiği murad arasında keskin bir fark gözetilmektedir. Öyle ki Tefsir ilminin amelî âyetlerin tefsirinde ortaya koyduğu murad saptaması, Fıkıh'ın ahkâm dediği şeyden farklı kabul edilmektedir. Ancak bu yaklaşımda hüküm ve murad ayrımı açık olmadığından dolayı, âyetlerdeki muradı tespit etme işlevi bakımından Tefsir ve şerî ilimlerin ayrıştığı kabulü de belirsiz durmaktadır.

Anlaşıldığı üzere, klasik dönemde bazı müfessirler, Tefsir'in Kur'an'a murad-ı ilâhî noktasından yaklaşarak diğer ilimlerden ayrıştığını kabul ederken, diğer bazıları da bu ayrışmayı tam olarak mümkün görmemektedir. Fakat şurası açıktır ki müfessirler Tefsir'de Allah'ın muradının veya Kur'an'ın anlamlarının araştırıldığı hususunu ortak bir şekilde kabul etmektedirler. O halde şu sorunun

cevabını araştırabiliriz: Temel bir işlev olarak Tefsir'in murad-ı ilâhîyi araştırmasının boyutları ya da mahiyeti nedir? Bu soru etrafında meseleyi önce klasik, daha sonra da çağdaş dönemdeki yaklaşımları inceleyerek ele alacağız.

1.1.2.1. Klasik Dönemde Tefsir'in İşlevi

Bu başlık altında öncelikle klasik dönemde, müfessirlerin tefsir sürecinde ne yaptıklarını, âyetleri nasıl ele aldıklarını ve ne tür konulara girdiklerini inceleyeceğiz. Bu bağlamda yer vereceğimiz örnekler, Tefsir'in ne yapması gerektiği, diğer bir deyişle işlevinin ne olduğu konusunda müfessirlerin tefsir telakkilerini de yansıtmış olacaktır. Tespit edilecek olan telakki, müfessirlerin konu hakkındaki düşüncelerini göstereceği gibi, çağdaş dönemde işlev konusuna yönelik yaklaşımları hem daha iyi anlayabilmek hem de değerlendirebilmek için bir zemin oluşturacaktır.

1.1.2.1.1. Tefsir'in Murad Araştırması

Müteahhirîn döneminde ortaya çıkan tanımlarda, Tefsir'in araştırma işlevi için 'muradına delâlet etmesi açısından Allah kelâmı' ifadesi kullanılmaktadır. Bu ifadede yer verilen 'murad' ve 'kelâm' ifadeleri son derece önemli kavramlar olup Tefsir'in anlam tespitiyle ilgili işlevini de büyük oranda yansıtmaktadır.

'Kelâm/söz' ifadesi, bir konuşan tarafından belli bir dilde ve belli bir bağlamda sarf edilen anlamlı bir cümleyi ifade etmektedir. Buradaki anlamlılık, kelâm söz konusu olduğunda, o kelâmın sahibinin kastına karşılık gelmektedir. Buna göre sözdeki kastın elde edilmesi, evveleminde o sözün dile getirildiği dil ve bağlam içerisinde anlaşılmasını gerektirmektedir. Allah'ın bir kelâmı/sözü olan Kur'an da bilindiği üzere, belli bir dönemin dil özellikleriyle ve belli bir tarihsel bağlamda vahyedilmiştir. Tefsir'in işlevi olarak Kur'an'da ve âyette Allah'ın kastettiği muradın tespit edilmesi ise öncelikle Kur'an'ın, vahyedildiği dilde ve bağlamda anlaşılmaya çalışılmasını gerektirmektedir.³⁹⁰ Böylesi bir murad soruşturması, aynı zamanda âyetin ve âyetteki lafızların daha dar bir düzeydeki delâletlerinin belirlenmesine tekabül etmektedir. Nitekim söz, öncelikle belli bir bağlamda daha sınırlı bir delâlete sahiptir. Bu durumda Tefsir'in murad

³⁹⁰ Ayrıca bk. Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, 63.

soruşturmasının, Kur'an ve lafızlarının öncelikle nüzûl bağlamındaki delâletleriyle sınırlı olduğu söylenebilir. Böylece vahyedildiği dil ve bağlam çerçevesinde âyet ve lafızlar, müfessirin, murada ulaşmaya ve onu tespit etmeye çalıştığı yegâne zemin olup Tefsir ilminin konusunu ifade etmektedir.

Birçok tefsire bakıldığında, âyetlerin Arapça'nın gramatik yapısı ve edebî özellikleri bağlamında incelendiği, lafız ve terkiplerin nüzûl dönemindeki anlamlarının tespit edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bunun yanında vahyin indiği ortamdaki dinî, siyasî, kültürel, sosyal olgu ve olaylara dair bilgiler ile nebevî uygulamaların da âyetlerin anlaşılmasında öncelikle dikkate alındığı anlaşılmaktadır. Ayrıca müfessirler, âyet ve lafızlarda muradı tespit ederken, iç bağlam olarak ifade edebileceğimiz diğer âyetlerden de yararlanmaktadır. Nitekim bir kelimenin kullanım ve anlamı, -dil ve rivayetler gibi- harici malzemelerden elde edilebileceği gibi, bu hususta Kur'an da önemli bir kaynaktır. Bu durum Kur'an'ın ele aldığı konular için de geçerlidir. Zira bir âyet açıklanırken, konusal olarak ilişki kurulan diğer âyetler de önemli işlev görmektedir.

Nitekim bazı dil ağırlıklı tefsirlere bakıldığında, yukarıda dikkat çekilen hususları görmemiz mümkündür. Örneğin, Ferrâ, "وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً" âyetinde³⁹¹ geçen 'حِطَّةً' ifadesinin hem i'râbı hem de onunla ne kastedildiği hakkında açıklamalarda bulunmaktadır. Ona göre, 'حِطَّةً' kelimesi, 'size emredilen şey' anlamındadır. Bu durumda âyette söz konusu ifade, "size emredileni söyleyin" anlamına gelmektedir. Ancak Yahudiler bu emre, başka bir sözle karşılık vermişlerdir. Nitekim onların bu tavrı, "*Zalimler, sözü kendilerine emredilenden başka bir sözle değiştirdiler*" âyetiyle³⁹² de ifade edilmiştir. Daha sonra Ferrâ, İbn Abbas'tan nakille, onlara 'estağfirullah' demelerinin emredildiğini belirtmektedir. O, bu bilgiye göre ilgili kelimenin merfu değil de mansup olması (حِطَّةً) gerektiğini ifade etmektedir. Ferrâ açıklamalarının devamında, -hazif gibi- sözdizimsel bazı ihtimalleri de dikkate alarak farklı i'râb değerlendirmelerinde bulunmaktadır.³⁹³

³⁹¹ el-Bakara 258. "Kapıdan eğilerek girin ve 'Ya rabbi bizi affet!' deyin!"

³⁹² el-Bakara 2/59.

³⁹³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 38.

Ferrâ, “وَلَا الْفُلَّانِيْنَ” âyetini³⁹⁴ izah ederken de Arapların câhiliyedeki adetlerinden bahsetmektedir. Şöyle ki bazı Araplar, haram aylar dışında sefere çıkarlarken, Kâbe'nin etrafındaki ağaçların kabuklarından, bazı Araplar da yün ve kıllardan develerine kolyeler yaparlar, böylelikle emniyet içinde olduklarını düşünürlerdi. Buna göre âyette, kolye takanların korkutulmaması gerektiğine işaret edilmiş olmaktadır.³⁹⁵

Gerek dilbilgisi gerekse de nüzûl bağlamına dair ilk muhataplardan aktarılan haberler, Taberî tefsirinde, rivayet ağırlıklı olması hasebiyle daha yoğun bir şekilde gözlenmektedir. Örneğin, Taberî, “الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ” âyeti³⁹⁶ bağlamında şöyle demektedir: Câhiliye döneminde ve bu âyet inmeden önce, Müslümanlar arasında herhangi bir boşama sayısı bulunmuyordu. İnsanlar, üç, on veya daha fazla talakla eşlerini boşayabiliyorlardı. Böylece erkekler eşlerini tam boşamayıp muallakta bırakarak onlara zulmedebilmekteydiler. Taberî bu minvalde bilgiler içeren rivayetleri dikkate alarak âyeti tefsir etmektedir.³⁹⁷ Aynı şekilde o, “يَا بَنِي آدَمَ” âyetinin³⁹⁸ tefsirinde ise dikkat çekici açıklamalarda bulunmaktadır. Onun ifadelerine göre âyette Allah, aslında Kâbe'yi çıplak tavaf edenlere hitapta bulunmaktadır. Çünkü Araplar câhiliyeden beri Beyt'i çıplak tavaf etmeyi adet edinmişlerdi.³⁹⁹

Taberî, tefsirinde âyet ve lafızların Arapça'daki kullanımlarına da dikkat çekmektedir. Örneğin, “وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيِّدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا” âyetinde⁴⁰⁰ geçen “وَلَمَّا سَقَطَ” ifadesinin, Araplarca bilinen bir kullanım olduğunu belirtmektedir. Ona göre, Araplar, ellerindeki bir işi veya fırsatı kaçırdıklarında ya da bir şeye karşı

³⁹⁴ el-Mâide 5/2. “Kurbanlıklara ve boyunlarına gerdaklık takılan hayvanlara dokunmayın!”

³⁹⁵ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 299. Diğer bazı örnekler için bk. I, 25, 69, 78, 95, 115, 144, 205, 227, 256, 324, 435, 487. Zeccâc'daki benzer örnekler için bk. Zeccâc, *Ma'âni'l-Kur'ân*, I, 124, 128, 130, 137-137, 140, 143, 147.

³⁹⁶ el-Bakara 2/229. “Boşama iki defa yapılır.”

³⁹⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, II, 530-532.

³⁹⁸ el-A'râf 7/26. “Ey Âdemoğlu, size mahrem yerlerinizi örtmeniz ve giyinmeniz için elbise indirdik.”

³⁹⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, V, 296-298, 314-318. Taberî, zâhiren mescide elbiseyle gidilmesi gerektiğinden bahseden A'râf 26. âyeti de aynı bağlamda tefsir ederek, Beyt'i çıplak tavaf eden Araplardan, bu âyetle elbise giymelerinin istendiğini belirtmektedir. a.g.e., V, 314-318.

⁴⁰⁰ el-A'râf 7/149. “İsrâiloğulları, yaptıklarına pişman olup saptıklarını anlayınca, ‘Rabbimiz bizi bağışlamazsan, hüsrana uğrarız’ dediler.”

aciz kaldıklarında “قد سقط في يده و أسقط” ifadesini kullanırlardı.⁴⁰¹ Benzer şekilde Taberî, “خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ” âyetindeki⁴⁰² ‘العُرف’ kelimesinin ‘ma’rûf’ anlamında olduğuna dikkat çekmektedir. O, ma’rûf anlamında mastar olan bu kelimenin, Arap kelâmında böyle bilindiğini belirtmektedir. Buna göre, akrabalık ilişkisini kesenlerle akrabalığı devam ettirmek, ihtiyaç sahibine vermek, zulmedenı affetmek, Allah’ın yapılmasını emrettiği şeyler, bu kelimenin kapsamına girmektedir.⁴⁰³

Bir başka örnek, Cessâs’ın (ö. 270/981) tefsirinden verilebilir. O, “فَلَا رَفَثٌ” âyetinde⁴⁰⁴ geçen ‘رَفَثٌ’ kelimesinin manasında selevin ihtilaf edip, kısmen farklı kanaatler belirttiklerini söylemektedir. Aktardığı bazı rivayetlere göre, bu kelimeyle cinsel ilişki kastedilmektedir. Böylece hac esnasında cimâ yasak kılınmıştır. Diğer görüşlere göre ise kelimeyle, bilfiil cinsel ilişkide bulunmanın yanı sıra, kadınlara cinsel ilişki talebiyle yaklaşmak, kadınlarla ilgili müstehcen konuşmalar yapmak ya da kötü sözler söylemek kastedilmektedir. Cessâs, bu görüşleri aktardıktan sonra, dilbilgisi ve bazı rivayetleri dikkate alarak konuya açıklık getirmektedir. Onun açıklamalarına göre, dilde, ‘رَفَثٌ’ kelimesi müstehcen söz söylemek veya konuşmak, cimâ yapmak, elle müstehcen hareketler yapmak gibi anlamlara gelmektedir. Dil açısından durum bu olunca ilgili kelime, aktarılan görüşlerin her birini kapsamaktadır. Ayrıca Rasûlullah’ın dilinde de bu kelime ‘kötü söz’ anlamında kullanılmıştır. Örneğin, o, “Sizden biri oruçluyken kötü söz söylemesin (رفث) ve biri kendine sataşırsa, oruçlu olduğunu söylesin” buyurmuştur. Eğer bu kelimeyle kadınlara müstehcen işaretlerde bulunmak kastediliyorsa, onlara dokunmak ve onlarla cimâ etmek hayli hayli yasaktır. Bununla birlikte yukarıda görüşleri aktarılanlar, ittifakla âyetteki muradın kapsamında cimâ yasağı bulunduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁰⁵

⁴⁰¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, V, 491.

⁴⁰² el-A’râf 7/199. “Affetmeyi seç, ma’rûfu emret ve cahillerden yüz çevir.”

⁴⁰³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, V, 606. Taberî’nin tefsir metoduyla ilgili detaylı bilgi için bk. Fatih Bayar, “Taberî’nin Tefsir Metodolojisi” (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008), 39-57, 253-265, 287-295 vd.

⁴⁰⁴ el-Bakara 2/197. “Hacda ne cimâ etme ne günah işleme ne de tartışma vardır.”

⁴⁰⁵ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Razî el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed es-Sadık Kamhavî (Beyrut: Daru İhyâi’t-Türâsî, 1992), I, 383. Benzer örnekler için bk. I, 29-31,

Son olarak İbn Atıyye'nin bazı tefsir örneklerine dikkat çekilebilir. Örneğin o, “وَلَا تَنْكُحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ”⁴⁰⁶ âyetindeki “الْمُشْرِكَاتِ” lafızyla hangi kadınların kastedildiğini izah ederken, önce kıraat farklılıkları ile nüzûl sebebinden bahsetmekte ve lügat açıklamaları yapmaktadır. Daha sonra mezkûr lafız hakkında ilk muhatapların açıklamalarına yer vermektedir. Onun âyeti tefsir sürecini kısaca şöyle aktarabiliriz:

Başta İbn Abbas olmak üzere bazı tâbiîn müfessirlerine göre âyetteki lafız umumi olup tüm kafir kadınları kapsamaktadır. Ancak, “*Mümin ve Ehli kitap kadınlardan iffetli olanlarla, mehirlerini vermeniz, zina etmemeniz ve dost tutmamanız şartıyla evlenmiş helaldir*” (el-Mâide 4/5) âyetiyle lafzın umumundan Ehli kitap kadınları hariç tutulmuştur. Bu görüşün akabinde İbn Atıyye, Hz. Ömer başta olmak üzere, bazı sahâbî ve tâbiîn alimlerinin Ehl-i kitab kadınlarıyla evlenmeyi mübah gördüklerini ifade etmektedir. O, bundan farklı bir görüş ifade eden başka rivayetlere de yer vermektedir. Şöyle ki İbn Abbas'tan aktarılan bir rivayete göre, âyetteki lafız, Müşrik, Mecûsî ve Ehl-i kitab kadınlarının tamamını kapsamaktadır. Ayrıca İbn Atıyye, İbn Ömer'in Hristiyanları, “Rabbim İsa'dır” dedikleri için müşrik gördüğünü bildiren bir bilgiyi aktarmaktadır. Bu görüşü destekleyici olarak, Hz. Ömer'in Talha ve Huzeyfe'ye Ehl-i kitab kadınlarıyla evli oldukları için kızdığı yönündeki haberleri nakletmektedir. İbn Atıyye lafzın umumi olduğunu gösteren rivayetlere dayanarak, bu âyetin nâsih, Mâide sûresi 5. âyetin ise Ehl-i kitab kadınlarıyla ilgili kısmının mensuh olduğunu söylemektedir. Buna karşın, ikinci görüş kapsamında yer verdiği bazı rivayetlerin zayıf olduğunu, Hz. Ömer'in Ehl-i kitab kadınlarıyla evlenmeye mücade ettiği yönündeki haberlerin ise daha güvenilir bulunduğunu ilave etmektedir.⁴⁰⁷

Yukarıdaki örneklerden de anlaşıldığı üzere, âyetleri dil ve aslî bağlam içerisinde anlamaya çalışmak tefsirlerde görülen önemli bir işlevdir. Ancak Tefsir,

36-37, 39-40, 48-49, 72-73, 76-77, 85, 92-93, 99, 114; 318-139, 326-328, II, 128-12, 155-156, 285-286, 329; III, 268.

⁴⁰⁶ el-Bakara 2/221. “İman edinceye kadar, müşrik kadınlarla evlenmeyin.”

⁴⁰⁷ Bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, I, 296. Benzer örnekler için bk. a.g.e., I, 133, 165, 169, 173-174, 182, 213, 215, 223, 226, 296; II, 27, 63, 70, 77, 86, 105, vd. Konuyla ilgili benzer tefsir tarzı için bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, I, 54-55, 58-61, 72, 74-76, 79-83, 148-150; II, 5-9, 12, 14, 16, 19-20, 24-25, vd.; Vâhidî, *et-Tefsirü'l-basît*, I, 522-531, 543-544, 556-561; II, 13-20, 31-36, 54-55, 68-72, 76-87, 107-114, vd.

bir işlev olarak daha dar bir düzeyde ve bağlamda âyetlerin anlamlarını araştırırken, bu durum, Tefsir'in sınırlarını mı göstermektedir? Bu soruyu şöyle de sorabiliriz: Tefsir'i sadece bu işlevle sınırlamak mümkün müdür?

1.1.2.1.1.1. Tefsir'in Sınırları

Klasik dönemde bazı tefsirlere bakıldığında, tefsir faaliyetinin esasında, âyetlerin dildeki ve aslı bağlamdaki delâletlerinin tespit edilmesiyle sınırlı olduğuna işaret eden birtakım değerlendirmeler görülmektedir. Bu duruma işaret eden değerlendirmeler, kimi tefsirlerde daha az, kimi tefsirlerde de daha yoğun bir şekilde bulunmaktadır. Bu izahlar da Tefsir'in işlevi ve sınırlarının nereye kadar uzanabileceğini göstermesi bakımından önemlidir.

Şöyle ki klasik dönemde kimi müfessirler, âyetleri belli açılardan tefsir ettikten sonra; “falanca konu da burada tartışılmıştır, ancak bunun yeri tefsir değildir”, “bu meselenin yeri Fıkıh, Kelam veya Usul'dür”, “bu meseleyi ele almak tefsiri uzatır” gibi açıklamalarda bulunmuşlar ve tefsirlerini sınırlandırmayı gözetmişlerdir. Mezkûr değerlendirmeler Tûsî, Ebû Hayyân, İbn Kesîr ve Şevkânî gibi müfessirlerin tefsirlerinde çok sık yer almaktadır.

Şîf müfessirlerden Tûsî, fikhî konuları içeren âyetlerde, tefsirini daha sınırlı tutmakta ve konunun ele alınış yerinin Fıkıh olduğunu belirtmektedir. Sözelimi o, “الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ” âyetinin⁴⁰⁸ tefsirinde talakla ilgili hususlardan bahsettikten sonra, konuyla ilgili olan muhâle'a (kadının, anlaşmalı olarak boşanması) meselesinin Fıkıh'ta detaylıca işlendiğine, konunun yerinin burası olmadığına, mukaddimede söylediği gibi tefsirdeki amacının Kur'an'ın manaları olduğuna dikkat çekmektedir.⁴⁰⁹ Tûsî'nin Fıkıh'a sıkça atıf yapmasından hareketle, tefsirini başka alanların meselelerinden arındırmayı metot olarak

⁴⁰⁸ el-Bakara 2/229. “Boşama iki defa yapılır.”

⁴⁰⁹ Bk. Tûsî, *et-Tibyân*, I, 3; II, 248. Tûsî, yine Bakara 187'de zikredilen itikâf meselesiyle ilgili olarak, itikâfın hangi meşitlerde yapılabileceği, en az kaç gün olabileceği gibi hususlarda selefî ve Şîanî görüşlerini aktarmakta ve değerlendirme yapmaktadır. Daha sonra itikâf meselesinin Fıkıh'ta detaylı bir şekilde incelendiğini, bunları tefsirde zikretmenin konuyu uzatacağını söylemektedir. [II, 135, 137] Kısas ve yemin konularını içeren Mâide 45 ve 89. âyetlerin tefsirlerinde, cinâyet ve diyet meselelerinin, yemin çeşitleri ile şartlarının Fıkıh'ta etraflıca incelendiğini, burada onları zikretmenin yine konuyu uzatacağını belirtmektedir. [III, 538; IV, 15.] Tûsî'nin bunlara benzer ifadeleri için ayrıca bk. a.g.e., I, 75, 196; II, 73; III, 157, 329; IV, 143; V, 72, 123, 170; IX, 543, 545, vd.

benimsediği söylenebilir. Buna rağmen Tûsî, tefsir süresince Şîi düşünceinin usul ve furu' meselelerini delillendireceğini, Müşebbihe ve Mücessime'nin iddialarına, Hz. Peygamber'in risâletine ve Kur'an'ın ilâhîliğine eleştiri yöneltenlere cevaplar vereceğini mukaddimedede ifade etmektedir.⁴¹⁰ Nitekim müfessir, bu meselelere yeri geldiğinde âyetler bağlamında yer vermekte ve söz konusu iddiaları çeşitli açılardan nefy etmektedir.⁴¹¹

Ebû Hayyân'ın da tefsirinde her konuya girmedeği görülmektedir. Onun, tefsir mukaddimesinde sunduğu Tefsir tanımı büyük ölçüde tefsir ameliyesinden ne anladığını ortaya koymaktadır. Tanımda, âyetlerin ve lafızların delâletlerinin büyük oranda dil ve rivayet ilimleri kullanılarak çözümleneceğini ifade etmektedir. Tefsirde âyetlere sebep-i nüzûl, nesh, münâsebet, kıraat, dil, i'râb, beyân, meânî gibi açılardan yaklaşacağını, onların manalarıyla ilgili selefin görüşlerine ve fikhî izahlara yer vereceğini belirtmektedir.⁴¹²

Bu sebeple Ebû Hayyân'ın tefsirine bakıldığında, onun hem Kelam hem de Fıkıh ilminin konularına girmekten sakındığı, ilgili konuların mezkûr ilimlerde ele alındığına ısrarla dikkat çektiği görülmektedir.⁴¹³ Onun tefsirinde, âyetlere ve lafızlara içermedikleri anlamlar yükledikleri ya da âyetlerden, delâlet kapsamında olmayan istinbatlar yaptıkları için zaman zaman sûffiler, fakihler ve bâtinîler de eleştirilmektedir.⁴¹⁴ Bununla birlikte o, müfessirleri bazı konularda detaya girmeleri, gereksiz fayda ve hikmetlerden bahsetmeleri, konunun dışına çıkmaları, âyetlerin delâleti kapsamında olmayan meseleleri, tefsirin meselesiymiş gibi ele

⁴¹⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, I, 3.

⁴¹¹ Bazı örnekler için bk. Tûsî, *et-Tibyân*, II, 310, 397; IV, 113, 127, 351; VI, 9; IX, 78; X, 430, vd.

⁴¹² Ebû Hâyyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 103-104.

⁴¹³ Örneğin birçok yerde, kıble, namaz, oruç, zekât, miras, eti yenmesi haram olanlar, dinden dönme, haksız yere adam öldürme, nezir, faiz, şahitlik, emzirme, içki içme ve onunla ilgili hadd cezası vb. konularda hem bu meseleleri ele almamakta hem de bunların yerinin Fıkıh olduğunu zikretmektedir. Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 352, 356, 530, 574, 664; II, 40, 81, 83, 85, 167, 172, 174, 178, 181, 203, 209, 221, 330, 335, 348, 362-363; III, 24, 145-146, 171, 174, 179, 189, 193, 219, 221, 323, 436; IV, 12, 16, 453; VI, 27, 336, 394; VIII, 214. Onun Kelam konularındaki benzer tavrı için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 176, 235, 250, 269, 271, 292, 368, 371-372, 550, 576; II, 287, 381; III, 280, 313, 534-535, 414; IV, 102, 198, 310, 380; V, 149; VIII, 380.

⁴¹⁴ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 104, 147-148, 529; IV, 150, 173; VII, 323; VIII, 189.

almaları gibi sebeplerden tenkit etmektedir.⁴¹⁵ Ancak buna karşın Süyûtî ve bazı araştırmacıların da ifade ettiği üzere⁴¹⁶ tefsirde i'râba fazla önem vermesi, Nahvin kaidelerini, meselelerini, detaylarını ve tartışmalı hususlarını zikretmesi sebebiyle Ebû Hayyân'ın da eleştiriye açık olduğu söylenebilir.

Anladığımız kadarıyla Ebû Hayyân çeşitli konulardaki tartışmalara hem kendisi girmemekte hem de giren müfessirleri eleştirmekte, böylece okuyucuyu doğrudan ilgili ilimlere yönlendirerek tefsir çalışmasını farklı alan ve problemlerden arındırmaktadır. Eleştirilerinde dikkatimizi çeken en önemli husus; onun, bir görüş ya da meselenin Tefsir'le olan ilgisini âyetin/lafzın delâlet kapsamına girip girmemesine göre değerlendiriyor olmasıdır. Fakat o, bir hitap olarak âyetin içerdiği anlam(lar)ın kapsamının ve ilişkili olabileceği şeylerin sınırının, yorumcular arasında değişebileceği hususunu göz ardı ediyor görünmektedir. Nitekim, Ebû Hayyân, tefsirinde fikhî konulara ancak Kur'an lafzının delâlet ettiği ölçüde veya açıkça âyet ona delâlet etmese de ilgili fikhî hükmün istinbat yoluyla âyetten çıkarılmasının mümkün olduğu durumlarda değineceğini ifade etmektedir.⁴¹⁷ Meseleye eğer istinbat açısından bakılıyorsa devreye müfessirin icihad yeteneği ve çeşitli ilimlerdeki mârifeti girecek, buna göre bir âyetten kiminin çıkaramadığı hükmü diğer bir yorumcu çıkarabilecektir. Bu değerlendirmeye karşın her hâlükârda Ebû Hayyân tefsirinde vurgulanan nokta, tefsir ameliyesinin âyet ve lafzın daha dar bir delâlet kapsamında kalması gerektiğidir.

Benzer bir tutum İbn Kesîr ve Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) tefsirinde de sergilenmektedir. Her iki müfessir de Usul, Kelam, Fıkıh, Hadis ve dil ilimlerinin konularına girmekten sakınmakta ve tefsirlerinde ilgili meselelerinin detayları için bu ilimlere yönlendirme yapmaktadırlar.⁴¹⁸ İbn Kesîr, tefsirinde özellikle fikhî

⁴¹⁵ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 133, 153, 158, 359, 405, 423, 497, 511, 561, 620; 2/193; III, 78, 268, 308; VIII, 284, 419.

⁴¹⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 884; Abdalbaki Turan, "Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin Hayatı ve el-Bahrü'l-Muhît İsimli Tefsirindeki Metodu" (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1994), 170-171.

⁴¹⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 129.

⁴¹⁸ Örneğin, İbn Kesîr, nesh konusunu içeren Bakara 106'nın tefsirinde neshin hükümlerine, çeşitlerine ve şartlarına dair detayların Usul ilminde yer aldığını belirterek, bu konulara girmemektedir. [Bu ve benzer örnekler için bk. İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, I,

konulardaki tartışma ve delillerin detaylıca ele alınmasını, ahkâm meselelerini işlediği kitabına sıklıkla havale etmektedir.⁴¹⁹ Şevkânî'nin ise Tefsir'in sınırlarına ve ne yaptığına dair görüşünü belirginleştirmeye imkân veren en açık ifadeleri İsrâ sûresinin ilk âyetlerinin tefsirinde yer almaktadır. O, bu âyetlerin tefsirini kısaca yaptıktan ve bu bağlamda ortaya çıkan ihtilaflara -detaylarına girmeksizin- değindikten sonra şöyle demektedir: “Tefsir kitaplarında [gözetilmesi gereken] amaç; Aziz Kitab'ın lafızlarının tefsiriyle ilgili olan hususların, nüzûl sebeplerinin zikredilmesi, şerî meselelere dair Kur'an'dan elde edilen şeylerin beyân edilmesidir. Bunların haricindekiler ise [tefsirde] kendisine ihtiyaç duyulmayan fazlalıklardır.”⁴²⁰

Bu noktada belirtmeliyiz ki her iki müfessir mezkûr konularda, yeri geldikçe diğer ilimlere yönlendirme yapsalar da bu tavırlarına her zaman bağlı kalmadıklarını gösteren örnekler de mevcuttur. Örneğin, İbn Kesîr Fâtiha sûresinin tefsirinde, Fâtiha'nın namazdaki hükmü ve 'amîn' meselesi hakkında oldukça detaya girmektedir.⁴²¹ Yine o, “وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ”⁴²² âyetinin tefsirinde, kelâmcılar ve fıkıhçılar arasında tartışmalı bir konu olan sihir ve sihrin hükmü meselesine girmekte, ileri sürülen görüşleri uzunca tartışmaktadır.⁴²³ Aynı şekilde “سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا”⁴²⁴ âyetinin tefsirinde 'isrâ' meselesiyle ilgili, her bir sahâbîden nakledilen

253; II, 9; VI, 319; X, 311.] Şevkânî'den de bir örnek vermek gerekirse o, içki, kumar vb. şeylerin yasaklandığı Mâide 90. âyet bağlamında içkinin ve içki içenin zemmedilmesi, hakkında ağır yaptırımların bulunması ve her sarhoşluk verenin haram olması gibi hususlara dair birçok rivayetin bulunduğunu bildirmektedir. O, bunları zikrederek konuyu uzatmak istemediğini, çünkü tefsirde amacının bunlar değil, doğrudan tefsirle ilgili şeyler olduğunu ifade etmektedir. Bu ve benzer örnekler için bk. Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dimâşk: Daru İbn Kesîr, 1414), I, 42, 74, 103, 120, 138; II, 46, 54, 87, 275, 322, 550; III, 130, 533, 537; IV, 36, 44, 345; V, 577.

⁴¹⁹ Bk. İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 68, 346, 381, 542; II, 68, 224, 258, 371, 382, 486, 512; III, 122, 125, 367, 401, 414, 428; IV, 199, 211, 257; V, 56, 120, 123, 218, 297, 358; VI, 459; VII, 123, 160; IX, 348, 422; X, 439, 453; XIV, 69, 129.

⁴²⁰ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, III, 248.

⁴²¹ İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 164-168, 229-234.

⁴²² el-Bakara 2/102. “Ancak şeytanlar Hârût ve Mârût'a indirilenleri ve sihri insanlara öğreterek küfre girdiler.”

⁴²³ İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 539-548.

⁴²⁴ el-İsrâ 17/1. “Kulu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya yürüten (Allah) ne yücedir.”

hadisleri tek tek nakledip incelemekte ve cerh-ta'dîl değerlendirmelerine tabi tutmaktadır.⁴²⁵

İbn Kesîr tefsirinde öne çıkan en önemli hususun rivayet olgusu olduğu dikkate alındığında, tefsirde çoğu kez rivayetler hakkında gerek kendisine gerekse de ilk münekkitlere ait cerh-ta'dîl değerlendirmelerine yer verildiği görülmektedir. Nitekim bu tefsiri rivayet olgusu açısından inceleyen bir çalışmada şu sonuca varılmaktadır: “Rivayetlerle ilgili sıhhat, cerh-ta'dil, farklı varyantlara işaret, şahidleri zikretme vs. şeklindeki değerlendirmeleri oldukça yoğundur. Hatta kimi zaman okuyucuya bir tefsir kitabı değil de hadis usulü eseri okuduğu intibayı vermektedir.”⁴²⁶ Hâlbuki bu tür değerlendirmelerin yerinin Tefsir değil de rical kitapları veya Hadis ilmi olduğu düşünüldüğünde, onun bu tavrının mesela Fıkıh konusundaki alt meselelere veya delillere girmekten kaçınma konusundaki genel tavrıyla uyum sağlamadığı söylenebilir.

Şevkânî ise bazen müfessirleri, konuyu uzatmakla ve tefsirle ilgisiz şeyleri eserlerinde zikretmekle eleştirse de faydalı bulduğu konuların detaylarına girdikleri için de zaman zaman övmekte ve okuyucuyu ilgili tefsirlere yönlendirmektedir. Mesela, “يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا” âyetinin⁴²⁷ tefsirinde, kelâmcıların ‘saptırma’ ve bunun Allah’a izafe edilmesi hususunda uzunca tartıştıklarını, Râzî’nin ise tefsirinde bu konuyu uzunca ele alıp, usulünü ve furû’unu açıklayarak nefis bir şekilde işlediğini, detay için oraya bakılabileceğini söylemektedir.⁴²⁸

Tefsirlerde, diğer ilimlere yapılan yönlendirmeler ve meselenin incelendiği alanın farklı olduğunun ifade edilmesi, tespit edebildiğimiz kadarıyla diğer bazı tefsirlerde de bulunmaktadır.⁴²⁹ Ancak diğer tefsirlerde bu atıflar nadir görülmekle

⁴²⁵ İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 374-430. İsrâ sûresi 79. âyette zikri geçen ‘makam-ı mahmûd’ ifadesinin tefsirinde de benzer tavır görülmektedir. Bk. a.g.e., IX, 54-66.

⁴²⁶ Saliha Türçan, “Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü İbn Kesir Tefsiri Örneği Üzerinden” (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011), 111, vd.

⁴²⁷ el-Bakara 2/26. “Allah bu mesel ile çoklarını saptırır, çoklarını da hidayete erdirir.”

⁴²⁸ Bu ve benzeri örnekler için bk. Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I, 68, 80, 166.

⁴²⁹ Bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, II, 36; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, V, 326; Tabersî, *Mecmâ'u'l-beyân*, III, 212, 239, 283; IX, 316; X, 11; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIII, 135; İbn Arafe, *Tefsirü İbn Arafe*, I, 174; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, II, 459; Hâzin,

birlikte, Tûsî, Ebû Hayyân, İbn Kesîr ve Şevkânî'nin tefsirlerinde daha yoğun bir şekilde bulunmaktadır. Bu durum onların tefsirlerinde, söz konusu tavrın metot olarak benimsendiği izlenimini vermektedir. Ancak örneklerden de anlaşıldığı üzere müfessirler, âyetteki konudan uzaklaştığında yahut da âyet konuyla ilgili tefarruatlı meseleleri doğrudan içermediğinde, diğer ilimlere yönlendirme yapmaktadır. Daha da önemlisi, tefsirlerdeki mezkûr değerlendirmeler, müfessirlerin her konuda aynı tavrı sergilemediklerini göstermektedir. Örneğin, bazıları, fikhî konularda Fıkıh ilmine atıf yaparken, kelâm meselelerine değinmektedir. Bazıları da fikhî veya kelâmî konulara girmemekle birlikte, dil tartışmalarına veya sened/isnad değerlendirmelerine yer verebilmektedir. Ancak kimi değerlendirmelerden hareketle, müfessirlerin bu konulara girmekten kasıtlı olarak çekindiklerini söylemek mümkündür. Dolayısıyla genel bir durum olmasa da tefsirlerdeki diğer ilimlere yapılan söz konusu yönlendirmeler, müfessirlerin Tefsir'i, âyetin daha dar bir delâletini tespitle sınırladıklarını düşündürmektedir. Âyetlerin dar düzeydeki delâletleri de yukarıda ifade edildiği üzere, dilin ve aslî bağlamın imkânlarıyla sınırlıdır. Nitekim klasik dönemde âyetlerin, öncelikle dil ve bağlam bilgileri dikkate alınarak anlaşılmaya çalışılması, Tefsir'in temel bir işlevi iken, bazı müfessirlerin Tefsir'i sadece böyle bir işlevle sınırlı gördükleri, ileri düzey tartışmaların yerinin ise Tefsir olmadığını düşündükleri söylenebilir.

Ancak klasik dönemdeki diğer müfessirlerin de tefsir telakkisi bu yönde midir? En azından tefsir tarihinde ön plana çıkan diğer tefsirlere bakıldığında kelâmî, fikhî vb. meselelerin tartışıldığı müşahede edilmekte midir? Âyetlerin daha sınırlı olan aslî bağlamdaki anlamlarının haricinde onlardan çıkarımlar yapılmakta mıdır, onlar yeni bilgi ve bakış açılarıyla yorumlamaya konu olmaktadır? Bu sorular çerçevesinde, bazı tefsir örneklerine dikkat çekebiliriz.

Öncelikle, temel ilgi odağı fikhî konular olan ahkâm tefsirlerine bakabiliriz. Örneğin, İbnü'l-Arabî'nin, etkin bir şekilde fikhî meselelerin teferruatına girdiği, bunları tartışıp kendi görüşlerini ileri sürdüğü görülmektedir.

Lübabü't-te'vil, I, 69, 411, 422; VI, 293, 541; Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf Ebî Zeyd es-Seâlibî, *Cevâhirü'l-hisân fî tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Abdülfettâh Ebû Süne (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), II, 138, 421; IV, 185; V, 399, 446-447; III, 443.

Örneğin o, “إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَآلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهَلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ” âyetinin⁴³⁰ tefsirinde iki hususu gündeme getirmektedir. Birincisi, mecbur kalındığında insan etinin; ikincisi de ihramlı durumda ölü veya av etinin yenilip yenilemeyeceğidir. O, Şâfiî'nin insan etinin yenebileceği görüşünü zikretmektedir. Daha sonra Mâlikîlerin de ihramlı kimsenin ölü eti yiyebileceğine, ancak av eti yiyemeyeceğine dair fetvalarını aktarmaktadır. Kendisi ise kişinin ancak hayatını kurtaracak düzeyde insan eti yiyebileceğini, ihramlı kimsenin ise hem ölü hem de av eti yiyebileceğini düşünmektedir.⁴³¹ Benzer şekilde “وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُفَاتِلُونَكُمْ” ve “وَلَا تَعْتَدُوا” âyeti⁴³² bağlamında ise kadınların ve çocukların öldürülme meselesine girmektedir. Hadislere dayanarak Mâlikîlerin, doğrudan savaşmadıkça kadınların öldürülmeyeceği görüşlerini aktarmaktadır. Ona göre, hem âyetin hükmü umum ifade ettiğinden hem de kadınların, doğrudan savaşmalar bile erkeklere yardım etme ve teşvik etme gibi etkileri bulunduğundan öldürülmeleri gerekmektedir. Bazı hadislere dayanarak çocukların da doğrudan savaşmadıkça öldürülmeyecekleri görüşüne yer vermektedir. O, buna da katılmamakta, savaşa katılsalar bile çocukların sorumluluklarının (mükellef) olmadığını gerekçe göstererek öldürülmemeleri gerektiğini düşünmektedir.⁴³³

Diğer örneklerden de anlaşılacağı üzere İbnü'l-Arabî'nin, bazı delilleri ve gerekçeleri dikkate alarak tefsir yaptıktan sonra, âyetlerin ilişkili olduğu fikhî detaylara girdiği görülmektedir. Bu süreçte o, tefsirinde gerek kendi mezhep âlimlerini gerek Ebû Hanife (ö. 150/767), Şâfiî, İbn Hanbel (ö. 241/855) olmak üzere diğer mezhep imamları ve fakihlerini gerekse de müfessirleri, başta âyetleri ve hadisleri dikkate alarak eleştirebilmekte, görüşler arasından tercih yapabilmekte veya açıkça kendince doğru olduğunu düşündüğü görüşleri ileri sürebilmektedir.⁴³⁴

⁴³⁰ el-Bakara 2/173. “Allah size, ölü, kan, domuz ve Allah'tan başkası adına kesinlenlerin etini haram kıldı.”

⁴³¹ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), I, 86.

⁴³² el-Bakara 2/190. “Sizinle savaşanlarla Allah yolunda savaşın, aşırıya gitmeyin”

⁴³³ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 148-149.

⁴³⁴ Örnekler için bk. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 13, 48, 74, 87-89, 159, 166, 171, 222, 307, 377, 388-389, 427, 643; II, 53, 172, 251, 323, 332; III, 80, 139, 295, 384-385, 389; IV, 243, 275. Cessâs'ın tefsirinden de benzer örnekler verilebilir. Bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-*

Âyetleri kendi zamanındaki bazı sosyal ve siyasal durumlarla ilişkilendirdiği görülen Kurtubî'nin tefsir örneklerine de dikkat çekmek gerekir. Kurtubî, “كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ” âyetinin⁴³⁵ tefsirinde; Müslümanların, günahları, kötü niyetleri, sabırsızlıkları, takvasızlıkları gibi sebeplerden zaferler kazanamayıp mağlup olduklarını, zorluk ve sıkıntılara maruz bırakıldıklarını ve düşmanlar tarafından işgal edildiklerini söylemektedir. Bu durumu, diğer âyet ve hadislere de başvurarak açıklamaktadır.⁴³⁶ O, “وَلَا تَقْعُوبُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصْنَعُونَ عَنْ” âyetinde⁴³⁷ ise kendi zamanındaki insanlardan kanunsuz bir şekilde ve baskıyla vergi toplayan memurlardan bahsetmekte ve onları âyette bahsedilen kimselere benzetmektedir. Bunu en büyük ve en ağır günahlardan görmekte ve gasp olarak nitelemektedir. Bu uygulamaların olduğu yerde İslâm'ın ancak şeklen var olduğuna dikkat çekmektedir.⁴³⁸ Aynı şekilde Kurtubî, “قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ” قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ” âyetinin⁴³⁹ tefsirinde kendi dönemindeki gerek erkeklerin gerekse kadınların hamamlarda avret yerlerinin görünmesine aldırış etmediklerini, şerî şartlara uymadıklarını belirterek bunun yanlışlığından bahsetmektedir.⁴⁴⁰

Kurtubî'nin, tefsirinde yer verdiği görüş ve tartışmaları değerlendirirken, âyetleri, dil ve rivayet bilgisini dikkate alarak ya tenkit ettiği ya nefyettiği ya doğruladığı ya aralarından tercihte bulunduğu ya da bunlardan ayrı görüş ileri sürdüğü görülmektedir. Özellikle de fikhî konularda Ebû Hanife, Mâlik (ö. 179/795), Şâfiî, İbn Hanbel, Sevrî (ö. 161/778) ve Evzâî (ö. 157/774) gibi imamlar başta olmak üzere diğer fukahanın görüşlerini, bazen delilleri dikkate

Kur'ân, I, 124, 290-291; II, 367; IV, 53, 171, 205.] Cessâs, hüküm çıkarımıyla ilgili olan iktizâ, delâlet, fahvâ, mefhûmu'l-hitâp ve fahva'l-hitap gibi ifadeleri de çok sık kullanmaktadır. Bk. a.g.e., I, 28, 50, 214, 351; II, 84, 104, 208, 222, 283; III, 9, 66, 93, 170, 307, 341; IV, 356; V, 76, 128, 177.

⁴³⁵ el-Bakara 249 “Allah'ın izniyle büyük topluluklara galip gelen nice küçük topluluklar vardır.”

⁴³⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, IV, 245.

⁴³⁷ el-A'râf 7/86. “Yolları kesip tehdit ederek Allah'a iman edenleri saptırmayın!”

⁴³⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, IX, 283.

⁴³⁹ en-Nûr 24/30. “Müminlere, gözlerini haramdan sakınmalarını ve namuslarını korumalarını söyle!”

⁴⁴⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XV, 206. Benzer örnekler için bk. III, 227; V, 274, 324-325; XI, 468; XIII, 121. Kurtubî'nin tefsir yöntemi hakkında detaylı bilgi için bk. Abdullah Bayram, “Kurtubî ve Fikhî Tefsiri” (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008), 350-359; M. Beşir Eryarsoy, “İmam Kurtubî, Hayatı, Eserleri, Tefsiri ve Tesiri”, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân Tercümesi* (İstanbul: Buruc Yayınları, 2005), I, 29-63.

olarak doğrulamakta, bazen bunlar arasında tercihler yapmakta veya bunların zayıflığını ileri sürebilmektedir. Mâlikî olmasına rağmen Kurtubî, İmam Mâlik'ten farklı görüşler benimseyebilmektedir. Bu görüşleri kimi zaman kendisinin geliştirdiği kimi zaman da diğer mezheplerden aldığı anlaşılmaktadır.⁴⁴¹ Bu durum onun, tefsirinde âyetlerden özellikle istinbat yolu çıkarılan fikhî meselelere yer verdiğini, bu bağlamdaki tartışma ve görüşler karşısında etkin bir tavır sergilediğini göstermektedir.

Fahreddîn er-Râzî'nin tefsirinde de âyetlerin çeşitli açılardan tefsir edilip yorumlandığı görülmektedir. Bu bağlamda onun imamet meselesi hakkındaki yaklaşımlarını örnek olarak verebiliriz. Râzî, imamet konusunu, kelâm meselelerini ele aldığı *el-Erba'în* ve *Nihâyetü'l-ukûl* adlı kitaplarında uzun uzadıya tartışmakta, bu süreçte hem Sünnîlerin hem de Şîîlerin ileri sürdüğü aklî ve naklî delilleri incelemektedir. Onun, bu konuyu ilgili âyetler bağlamında tefsirinde de tartıştığı görülmektedir. O, hem *el-Erba'în*'de hem de tefsirinde imamet meselesini, Hz. Ali'nin ve Hz. Ebû Bekir'in hilafeti gibi konuları âyetlerle ilişkilendirerek tartışmaktadır. Örnek olarak bizler sadece Nisâ sûresi 59. ve Mâide sûresi 67. âyetin tefsirlerinde Râzî'nin her iki eserindeki yaklaşımlarını mukayese edip kelâm kitabından farklı olarak bu âyetlere tefsirinde nasıl yaklaştığını sergilemeye çalışacağız.

el-Erba'în adlı eserinde Râzî'nin naklettiğine göre, Şîa, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا” “الله وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ” âyetinde⁴⁴² zikri geçen ‘emir sahipleri’ ifadesiyle genelde masum imamların, özelde de Hz. Ali'nin kastedildiğini ileri sürmektedir. Şöyle ki Şîa'ya göre Allah bu âyette emir sahiplerine itaat etmeyi kesin olarak emretmektedir. Bu durum emir sahiplerinin, isyanı değil de daima Allah'a itaati emreden kimseler olmalarını gerekli kılmaktadır. Çünkü emir sahipleri isyanı da emredecek olurlarsa, bu durumda Allah isyanı emreden kimseye itaat etmeyi emretmiş olur ki bu imkânsızdır. Emir sahipleri daima Allah'a itaati emredeceklerse bu durum, ‘emir sahipleri’ ifadesiyle

⁴⁴¹ Örnekler için bk. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, III, 46, 171, 249, 471; IV, 383; V, 185; VI, 68; VII, 38; 193; 353; VIII, 404; X, 427; XII, 281-283, 353-354. Diğer örnekler ve detaylı bilgi için bk. Bayram, “Kurtubî ve Fikhî Tefsiri”, 372-396, 495-498 vd.

⁴⁴² en-Nisâ 4/59. “Ey iman edenler! Allah'a, Rasûlüne ve sizden emir sahiplerine itaat edin. Bir konuda tartıştığınızda, onu Allah'a ve Rasûlü'ne arz edin!”

günahtan korunmuş (masum) muayyen bir şahsın kastedildiğini göstermektedir. Bu da Hz. Ali'dir.⁴⁴³ Râzî bu açıklamaya şöyle itiraz etmektedir: 'Emir sahipleri'yle masum bir imama itaat emrediliyorsa, bu emrin yerine getirilebilmesi için masum imamın, insanların gözü önünde olması veya ortaya çıkması lazımdır. Hâlbuki iddia edilen imamın ortada olmadığı bilinmektedir.⁴⁴⁴

Râzî, tefsirinde bu cevabını biraz daha açmakta ve başka açılardan karşıt iddiaya cevap vermektedir. Ona göre, 'emir sahipleri'yle masum imamın kastedilebilmesi için insanların ona ulaşabilmesi, onu tanıyabilmesi ve onunla görüşebilmesi şarttır. Eğer Allah, henüz imamı tanımadan ona itaat etmemizi emrediyorsa bu, bize gücümüzün yetmediğini yüklemek anlamına gelir. Onu tanıdıktan sonra itaati emrediyorsa, bu durum da âyete bir şart olarak ilave edilmiş olmaktadır. Hâlbuki âyet, mutlak bir emri ifade etmekte ve zâhiren herhangi bir şartı da içermemektedir. Ayrıca âyetteki mutlak emir aynı zamanda Allah'a ve Rasûlüne itaati de kapsamaktadır. Ancak yukarıdaki iddiaya göre âyetteki emir Allah ve Rasûlü için mutlaklık ifade ederken, 'emir sahipleri' ifadesi masum imamın ortaya çıkması gibi bir şarta bağlanmış olmaktadır. Bu durumdan hareketle Râzî, bir âyette aynı anda hem mutlaklığın hem de şarta bağlanmışlığın bulunamayacağını ifade etmektedir.

İkinci bir açıdan Râzî, 'emir sahipleri' terkininin çoğul bir ifade olduğunu, hâlbuki Şîa'ya göre tek bir zamanda sadece bir imamın bulunabileceğini söylemektedir. Buna göre onlar, âyetin çoğul ifadesini müfred bir manaya hamletmiş olmaktadır. Râzî, lafzı çoğul anlamdan tekil anlama taşımanın, onu zâhiri anlamından uzaklaştırmak olduğuna dikkat çekmektedir.

Üçüncü açıdan Râzî'ye göre, âyetin girişinde Allah, Rasûlü ve emir sahipleri olmak üzere üç başvuru merci sayılmıştır. Âyetin devamında ise bir konuda tartıştıklarında Müslümanların başvuracağı sadece Allah ve Rasûlü olmak üzere iki merci zikredilmiştir. Eğer 'emir sahipleri' ifadesiyle masum bir imam kastedilmiş olsaydı, âyetin devamında masum olduğu için üçüncü bir merci olarak

⁴⁴³ Râzî, *el-Erba'in*, II, 278.

⁴⁴⁴ Râzî, *el-Erba'in*, II, 296.

onun da zikredilmesi beklenirdi.⁴⁴⁵ Râzî'nin bu âyet bağlamında imamet meselesine dair izahları, görebildiğimiz kadarıyla konuyu işlediği kelâm kitaplarında bulunmamaktadır.

Râzî'nin, imamet meselesine “يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ” âyetinin⁴⁴⁶ tefsirinde de temas ettiği görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla o, konuyu incelediği kelâm kitaplarında, ilgili âyetleri tartışmasına rağmen bu âyete de yer vermemektedir.⁴⁴⁷ Hz. Peygamber'e vahyi tebliğ etmeyi emreden bu âyetle ilgili olarak Râzî, öncelikle kıraat ihtilaflarına, sebep-i nüzûllere ve bazı problemlere temas etmektedir. O, âyetin iniş sebebiyle ilgili on farklı rivayete yer vermektedir. Onuncu rivayete göre ise âyet, Hz. Ali hakkında inmiştir. Âyet indiğinde Rasûlullah onun elini tutarak, “Ben kimin efendisi (mevla) isem Ali de onun efendisidir.” buyurmuştur. Râzî bu görüşün İbn Abbas, Berâ b. Âzib ve Muhammed b. Ali'ye ait olduğunu belirtmektedir. Devamla o, âyetin sebep-i nüzûlüne dair rivayetlerin çok olduğuna dikkat çekmektedir. O, âyetin manasını, “Allah'ın, Rasûlullah'ı Yahudi ve Hristiyanların hilelerinden emin kılacağı, onların tuzaklarına aldırış etmeksizin tebliğine devam etmesini emrettiği” şeklinde anlamının daha doğru olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre bu âyetin hem öncesinde hem de sonrasındaki (siyak-sibak) birçok âyet Yahudi ve Hristiyanlardan bahsetmektedir. Bir âyete, öncesindeki ve sonrasındaki anlama uygun olmayan bir mana vermek mümkün değildir.⁴⁴⁸

⁴⁴⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, X, 150. Râzî, bir başka eserinde en-Nisa 4/59'u imamet meselesi bağlamında ele almakta, ancak yukarıda aktardığımız hususlara temas etmemektedir. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Said Abdüllatif Fûde (Beyrut: Darü'z-Zehâir, t.y.), II, 372, 541-543.

⁴⁴⁶ el-Mâide 5/67. “Ey peygamber! Sana rabbinden indirileni tebliğ et!”

⁴⁴⁷ Bk. Râzî, *el-Erba'in*, II, 266-327; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, II, 450-576. Râzî bu âyete, sadece “Ben kimin mevlası ise Ali de onun mevlasıdır” hadisi bağlamında atıf yapmaktadır. Bk. Râzî, *el-Erba'in*, II, 299.

⁴⁴⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XII, 53. Tabersî, Râzî'den farklı olarak mezkûr rivayetin çok meşhur olduğu bilgisine yer vermektedir. Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, III, 314. Râzî'nin imamet meselesinde olduğu gibi bir diğer örnek olarak içtihat ve taklit meselesi hakkındaki açıklamalarına da dikkat çekilebilir. O, otuzdan fazla âyette taklidin batıl olduğuna, delil, nazar ve ictihadın gerekliliğine istidlâlde bulunmaktadır. Bazı örnekler için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, III, 565; IV, 29; X, 152; IX, 385, 461; XII, 483; XIV, 225, 233, 295; XV, 530; XVII, 282, 323, 341; XXI, 475. Meseleyi Bakara 170. ve Zuhruf 26. âyetlerin tefsirinde daha detaylı tartışmaktadır. Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, V, 188-189; XVII, 628-629.

Râzî'nin âyetleri, kendi dönemindeki doğa bilimlerinin malumatını dikkate alarak yorumladığından da bahsedebiliriz. O, tefsirde niçin doğa bilimlerini dikkate aldığıнын gerekçesini de izah etmektedir. Ona göre birçok âyette Allah güneş, ay, yıldızlar, hayvanlar, bitkiler gibi tabiat ve evrenle ilgili varlıklara dikkat çekmiştir. Buradaki temel amaç, Allah'ın ilmi ve kudretini düşünmeye sevk etmektir. Dolayısıyla ona göre, tabii ilimlerin verileri ilgili âyetlerin yorumlanmasında kullanılarak, kişinin Allah'ın ilim ve kudretini daha iyi idrak etmesine vesile olmaktadır.⁴⁴⁹ Bu sebepten Râzî bazı kevnî âyetlerin tefsirinde, kendi zamanındaki astronomi bilgilerini kullanarak, Allah'ın yaratıcı olması ve ilgili meseleleri, dünyanın küre şeklinde olması ile Allah'a bir mekân isnad edilmesi sorununu, güneş, ay ve yıldızların Allah'ın emrinde olmasının anlamını tartışmakta, güneşin senelik ve günlük hareketleri hakkında bilgiler vermektedir.⁴⁵⁰

Râzî'nin, âyetlerin yorumunda, tabii bilimlerin verilerini her zaman olduğu gibi kabul etmediği de görülmektedir. Örneğin, “ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ” âyetinde⁴⁵¹ zikredilen ‘yedi sema’ ifadesini, zamanın astronomi bilgileriyle izah etmektedir. Daha sonra, astronomi uzmanlarına göre, dokuz felek bulunduğunu belirtmekte, bu bilgiyle ‘yedi sema’ ifadesinin nasıl anlaşılabileceğini uzun uzadıya tartışmaktadır. Sonuçta, âyette yedi sayısı zikredilmiş olsa da feleklerin yediden fazla olabileceği ihtimalini de mümkün görmektedir.⁴⁵² Benzer şekilde “وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً” âyetini,⁴⁵³ dönemin uzmanlarının bazı görüşlerini dikkate alarak tefsir etmektedir. Onlara göre, yağmuru oluşturan unsurlar esasında yeryüzünden yükselen buharlar olup, bunlar bulutları meydana getirmekte, sonra da bulutlardan yağmur olarak yeryüzüne düşmektedir. Kendisi ise âyetin zâhirini esas alarak yağmurun Allah tarafından önce semadan bulutlara, sonra bulutlarda da yeryüzüne indiğini iddia etmektedir.⁴⁵⁴ Örneklerden de anlaşılacağı üzere esasında

⁴⁴⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIV, 126-127.

⁴⁵⁰ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIV, 102-103, 115, 124-126. el-A'râf 7/54.

⁴⁵¹ el-Bakara 2/29. “O, sonra semâya istiva etti ve onu yedi kat olarak düzenledi.”

⁴⁵² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, II, 170-173.

⁴⁵³ el-Bakara 2/22. “O, semâdan yağmuru indirendir.”

⁴⁵⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, II, 121-122. Râzî'nin tefsir yöntemiyle ilgili detaylı bilgi için bk. Mustafa Öztürk, “Tefsir’de Fahreddin er-Râzî”, *Fahreddin er-Râzî içinde*, ed. Ömer Türker-Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 279-342.

Râzî, bu bilgileri sadece ilgili âyetlerde Allah'ın ilim ve kudretinin tefekkür edilmesine hizmet amaçlı kullanmamakta, âyetlerin bizzat tefsiri için de dikkate almaktadır. Râzî'nin kullandığı bilgilerin bazılarının, modern bilim tarafından yanlışlanmış olduğunu hatırd tutarak, burada önemli olan noktanın, onun kendi dönemindeki bilgileri kullanarak âyetleri yorumlamış olduğunun bilinmesidir.⁴⁵⁵

Klasik dönemde Tefsir'in işlevi hususunda yukarıdaki örnekler şu sonuçları göstermektedir. Müfessirler âyetleri bir söz olarak gördüklerinden, onun anlamını araştırmada aslî dil ve bağlam bilgisini esas almışlardır. Ancak bazı müfessirlerin, tefsir faaliyetini bu düzeyle, yani daha dar bir delâlet kapsamıyla sınırlı tuttuklarına işaret eden değerlendirmeleri bulunmaktadır. Diğer bazı müfessirlerin ise sonraki bilgi ve gelişmelerin ışığında âyetlerden çeşitli konularda istinbatlar yaptıkları ve geniş bir beyân/yorum sürecini işlettikleri görülmektedir. Özellikle geniş düzeyde tefsir yapan müfessirler, aslî bağlamdaki delâletlerinin haricinde âyetlerden çıkarımlar yapmakla, âyetler bağlamında felsefî, tabii, kelâmî, fikhî vb. konulara temas etmektedirler. Bu durum onlara göre, Tefsir'in geniş düzeyde yorumlama faaliyetine sahip olduğunu düşündürmektedir.

Bazı müfessirlerin, tefsir sürecinde yapılması gerekenler bağlamında dile getirdikleri hususlar da bunu teyit etmektedir. Örneğin tefsirde ahkâma, helâllere ve haramlara, müşkil ve kapalı durumlara, filozofların ve sûfilerin görüşlerine değinilmesi; bunların yanında Müşebbihe'nin, Mücessime'nin, şüpheci ve sapkınların iddialarına cevaplar verilmesi gerektiğinden bahsedilmektedir. Bu konularla ilgili olarak, “teviller, müşkiller, kapalılıklar, işaretler, faziletler, hikmetler, ibretler, müteşâbihler ve istinbatlar” gibi ifadeler kullanılmaktadır.⁴⁵⁶ Tefsir sürecinde, bu ifadelerle incelenmesi gerektiği belirtilen konular bir hayli geniş kapsamlı olup Tefsir'de çok yönlü bir beyân faaliyetine işaret etmektedir. Nitekim Gazzâlî, bir müfessirin, bunlardan herhangi biriyle yetinerek tefsir

⁴⁵⁵ Râzî'nin yukarıda bahsedilen tefsir tarzı, son dönemde Elmalılı'nın tefsirinde de görülmektedir. Detaylı bilgi için bk. Mustafa Özel, “Elmalılı'nın Tefsir Metodolojisi”, *Diyânet İlmî Dergi* 51, sy. 3 (2015): 30-55.

⁴⁵⁶ Bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, I, 74-75; Mekkî b. Ebû Talib, *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye*, I, 72-73; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*; I, 8; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I, 8-9; Süyûtî, *el-İtkân*, 884-885.

faaliyetini sınırlandırırrsa beyânının eksik kalacağını söylemektedir.⁴⁵⁷ Bu gibi açıklamalar, tefsirlerde âyetlere çeşitli açılardan yaklaşıldığını, onun işlevinin, dar bir bağlamda delâlet tespitini aşacak düzeyde çok yönlü bir yorumlama faaliyetine karşılık geldiğini göstermektedir.⁴⁵⁸ Böylece müfessirler, âyetleri çeşitli açılardan yorumlarken ya da âyetlerden fikhî, kelâmî, ahlâki vb. konularda çıkarımlar yaparken diğer şerî ilimlerin alanlarına da girmiş olmaktadır.

1.1.2.2. Çağdaş Dönemde Tefsir'in İşlevi

Çağdaş döneme bakıldığında Tefsir'in işlevi meselesinin canlı bir tartışma zemininde ele alındığı görülmektedir. Bu tartışmalarda Tefsir'in işlevi hakkında değerlendirmeler yapılırken, işlev konusu, ister istemez Tefsir'in diğer şerî ilimler karşısındaki konumu ve sınırları meselesine de temas edilmesini gerektirmiştir. Nitekim bir ilmin işlevi meselesi, onun ilişkili olduğu ilimler karşısındaki konumunun ve onlardan ayrı olarak kendine özgü faaliyetinin ne olduğunu da kapsamaktadır. Konuya ilişkin değerlendirme yapan araştırmacıların bazılarının, Tefsir'in işlevi meselesini müstakil bir problem olarak ele alıp tartıştığı görülmektedir. Bu durumda onlar, işlev meselesini, klasik tefsirlerde nasıl ortaya çıktığı, Tefsir'in kendine özgü faaliyetinin ne olduğu, diğer ilimlerden nasıl ayrıştığı, şerî ilimler karşısında nasıl bir konumda bulunduğu gibi sorunlar açısından dikkate alarak tartışmaya çalışmışlardır. Onların haricinde çoğu

⁴⁵⁷ Bk. Gâzzâlî, “er-Risâletü'l-ledünniyye”, 244-245. İsfahânî de ilgili ilimlerin tamamı gözetilmediğinde, tefsirin hakkının verilmemiş olacağını ifade eder. [Bk. İsfahânî, *Mukaddime*, 94.] Bu bağlamda bazı müfessirlerin, tefsir faaliyetiyle irtibatlı olarak kullandıkları ‘ahkâm’ ve ‘istinbat’ kelimelerine ayrıca dikkat çekilebilir. Onlara göre Tefsir’de, Kur’an’ın mana ve hükümleri istinbat edilmektedir. [Bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, I, 5; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, I, 35-38; İbnü'l-Feres, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, thk. Taha b. Ali (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2006), I, 33-34; Beyzâvî, “Risâle fî mevzû’âtü'l-‘ulûm ve ta’ârifihâ”, 96; Kurtubî, *el-Cami’ li ahkâmi'l-Kur’ân*, I, 6-7; Zerkeşî, *el-Burhân*, 22.] Ahkâm ve hüküm meselesi, Tefsir geleneğinde onun gaye ve faydası bağlamında da zikredilmektedir. Tefsir’in gaye ve faydasının; şerî-amelî hükümler, maksatlar, ilmî hakikatler, hikmetler istinbat etmek ve buna güç yetirmek olduğu ifade edilmektedir. Bk. İbn Arafe, *Tefsirü ibn Arafe*, I, 19; Molla Lütî, *er-Risâle fi'l-‘ulûmi’s-şer’î ve'l-‘arabî*, 67; Taşköprülüzâde, *Mevzû’âtü'l-‘ulûm*, I, 431; Nev’î Efendi, *İlimlerin Özü*, 183; Katib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 427; *Kevâkib-i Seb’a Risâlesi*, 50; Cemel, *Hâşiye*, I, 2; Burûcirdî, *Tefsirü’s-sırâti’l-müstakîm*, I, 206; Kannevcî, *Ebcedü'l-‘ulum*, II, 173, a.mlf., *Fethu'l-beyân*, I, 11; Serkiz Orpilyan ve Muhammed Tâhir, *Mahzenü'l-‘ulûm*, 85; Bursalı Mehmet Tahir, *Delilü’t-tefâsîr*, 4; Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 37; .” Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 104.

⁴⁵⁸ İbn Âşûr’un bu durumu teyit edici olarak klasik tefsirler hakkında yaptığı tespitleri için ayrıca bk. İbn Âşûr, *Tefsirü’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 42.

araştırmacı ise mezkûr problemlere temas etmeden Kur'an ve Tefsir ilişkisi hakkında görüş ileri sürmektedirler. Bu sebeple biz, meseleyi mütakil olarak ele alıp ilgili problemlere değinen araştırmacıların yaklaşımlarını esas alacağız. İleri sürülen görüş ve yaklaşımları, daha anlaşılır kılmak için üç ayrı kategoride incelemek mümkündür.

1.1.2.2.1. Tefsir'in Sadece Aslî Anlamı Tespiti ve Konumu

Birinci yaklaşım; Tefsir'in bir söz olarak Kur'an'ın anlamını aslî dil ve bağlam içerisinde araştırması gerektiği yönündedir. Konu hakkında değerlendirme yapan Mehmet Paçacı, Mustafa Öztürk, Halis Albayrak, Yakup Çiçek ve Muhsin Demirci'ye göre Kur'an'ın anlaşılması meselesi, şerî ilimlerin ortaklaşa yürüttüğü bir faaliyettir. Şerî ilimler içerisinde ise Tefsir, diğer ilimlerden ayrı olarak Kur'an'ı, vahyedildiği dil ve bağlam içerisinde açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre Tefsir'in, Arapça dilbilgisi ve nüzule dair rivayetleri dikkate alarak tespit ettiği bilgiler, aslî anlam olup bir veri olarak diğer ilimlere sunulmaktadır. Bu durumda Tefsir'in öncelikli ve yegâne işlevi, Kur'an'ın nüzûl dönemindeki aslî anlamını tespit etmek olup bu anlamın tevil edilmesi ve sonraki muhatapların bağlamlarına taşınarak yorumlanması, bu işlevin sınırları içerisinde değildir. Sonraki bağlamlara taşınarak, âyet ve lafızlardan itikadî, fikhî ve ahlakî hükümler çıkarmak da diğer şerî ilimlerin işlevi olarak görülmektedir.⁴⁵⁹

Öztürk ve Albayrak, yukarıdaki kabullerin yanı sıra bazı farklı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Öztürk son zamanlarda kendi tefsir çalışması hakkında kaleme aldığı bir yazısında, Kur'an'ın yeniden yorumlanması gerektiğine yönelik bazı gerekçelere işaret ettikten sonra, Kur'an'ın anlaşılması süreciyle ilgili olarak aslî anlamın tespit ve öneminden bahsetmektedir. Bu bağlamda şöyle demektedir: “Bize göre tefsir çalışmasındaki temel amaç, ilk

⁴⁵⁹ Bk. Paçacı, *Kur'an'a Giriş*, 109-110-112, 131; a.mlf., *Çağdaş Dönemde Kur'an ve Tefsire Ne Oldu?*, 9, 19, 16, 60, 124-127, 135, 139; a.mlf., “Müzakere”, *Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 304-304, 308; Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, 31-32, 45; a.mlf., “Tefsir Nedir Ne Değildir?”, *İslam ve Yorum II*, haz. Fikret Karaman (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 41, 46, 49; Albayrak, “Tefsir İlmi'nden Tefsir Bilimine Geçiş Sürecinin Sorunları”, 301; Albayrak, “Tefsir İlminin Sınırlarına Dair”, 81-85; Yakup Çiçek, “Tefsir Önemli Bir İlimdir”, *Tefsir Nasıl Bir İlimdir?*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 93-95; Demirci, *Tefsir'e Giriş*, 44-46.

olarak Kur'an'ın kendi nüzûl ortamında ne söylediğini ortaya koymak, ardından da bugüne dair ne söylemek istediğine dair çıkarımlarda bulunmaktır.”⁴⁶⁰ Bu ifade, Tefsir'in aslî mananın tespitiyle sınırlı olmadığını, bu mananın sonrakilerce neye karşılık geldiğini tespit faaliyetinin de Tefsir'e yüklendiğini dile getirmiş olmaktadır.

Albayrak ise klasik tefsirler hakkında son derece önemli görülebilecek bir saptamada bulunmaktadır. Öncelikle o, kavramsal çerçevesini belirlediği tefsir ve tevil kavramları açısından bakarak, tefsirlerde yer alan malumatın mahiyetini sorgulamaktadır. Özellikle dirayet ağırlıklı tefsirlerde görülen değerlendirmeler tefsir mi yoksa tevil olarak mı görülecektir? Ona göre tefsir eserleri sadece Tefsir ilmi çerçevesinde yürütülen soruşturmaları, yani birincil bağlamdaki anlamın tespitini içermemektedir. Bu eserler, “Dilbilim, Fıkıh, Kelâm, Felsefe, Sağlık, Fen ve Beşerî ilimler vd. disiplinlerin verileri kullanılarak üretilen çalışmalardır.” Bu olgudan hareketle tefsir eserlerinin sadece Tefsir ilmi çerçevesinde yürütülen çalışmalar olarak görülmemesi gerekmektedir. Çünkü müfessirler bir yönüyle Kur'an'ın vahyedildiği bağlamdaki anlamını, diğer yönüyle de bu anlamın sonraki muhataplarla buluşturulmasını göz ardı etmemişlerdir. Özellikle bu ikinci vechesiyle tefsirler tevil amaliyesini de içeren eserler olmuşlardır.⁴⁶¹

Burada, Tefsir ilminin işlevi ve tefsir eserlerinin içeriği ayrıştırılarak dikkat çekici bir ayırım yapılmaktadır. Eğer tefsir eserleri yukarıda ifade edildiği yönüyle hem tefsir hem de tevil amaliyesini içeriyorsa, bu, klasik müfessirlerin algıladığı şekliyle Tefsir ilminin işlevini yansıtmaktadır. Tefsir eserlerinde hem tefsir hem de tevil amaliyesi birlikte yürütülmüş ise Tefsir ilmini yukarıda ileri sürülen sadece ilk işlevle, yani nüzûl bağlamındaki anlamı tespit etmekle sınırlandırmak tartışmalı hale gelmektedir. Ancak Albayrak'ın klasik tefsirler hakkında tespit ettiği mezkûr durumun, Paçacı ve Öztürk tarafından da bilindiği dikkate alındığında, onların Tefsir'i aslî anlamı tespit etme işleviyle

⁴⁶⁰ Mustafa Öztürk, “Tefsir Çalışması Ne Durumda”, Karar Gazetesi, 25 Şubat 2017. Erişim: <http://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/tefsir-calismasi-ne-durumda-3399#> Bu tespiti Fazlur Rahman'ın Tefsir usûlü olarak önerdiği ikili hareket ile krş. Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, 51-63, 71, 73-74, 76-77.

⁴⁶¹ Albayrak, “Tefsir İlminin Sınırlarına Dair”, 83.

sınırlandırmaları, tefsirlerde bütünüyle olup biteni değil, olması gerekeni ifade ediyor şeklinde de anlaşılabilir.

Paçacı, Kur'an'ın ilk bağlamdaki anlamını tespit etmeye yönelik Tefsir'de yürütülen çabaya, 'açıklama' aşaması demektedir. Ancak bu aşama, Kur'an'ın anlaşılması sürecinin tamamlanması için yeterli olmayıp, 'betimleyici' olarak kalmakta ve tespit edilen anlamın 'normatif' zeminde sonraki muhataplarca da irtibatının kurulması gerekmektedir. Bu sebeple yorumcunun nasın anlamını, kendi tarihsel bağlamına taşıyarak yorumlama yükümlülüğü bulunmaktadır. Anlamın sonraki tarihlere taşınmasını diğer ilimlere havale eden Paçacı'ya göre, şerî ilimler, böylesi bir işlevle Kur'an'ın anlaşılması sürecini tamamlamaktadır. Bu durumda, nasın aslî anlamını, sonraki muhatapların bağlamına yorumlayarak aktaran kişi müfessir değil, kelâmcı ve fakih olmaktadır.⁴⁶²

Kur'an'ın anlaşılması sürecinde, anlamın ilk bağlamdaki tespitinin Tefsir'e, sonraki bağlamlarda yorumlanmasının da diğer ilimlere tahsis edilmesi, Tefsir'in diğer ilimler karşısındaki konumunu da belirlemektedir. Öyle ki Tefsir'in ilk bağlamda tespit ettiği anlam, sonraki bağlamlarda yorumlanması için diğer ilimlere bir veri olarak sunulur. Burada Paçacı, Tefsir'den diğer ilimlere doğru bir veri akışından bahsetmiş olmaktadır. Ona göre âyetlerin anlaşılma sürecinin başlangıç noktasını, daha doğrusu zeminini Tefsir ilmi belirlemekte, diğer ilimler ise onun belirlediği bu zeminden hareket etmekte ve anlama sürecini onun bıraktığı aşamadan devralarak sürdürmektedir.⁴⁶³ Bu yaklaşıma katılan Öztürk ise Kur'an'ın anlaşılmasında Tefsir ve diğer ilimler arasında böylesi işlevsel bir ayırım yapılmadığında hem Tefsir'in hem de Kur'an'ı kaynak olarak kullanan diğer ilimlerin ne yaptıklarının belirsizleşeceğini ifade etmektedir.⁴⁶⁴ Bu işlevsel ayırımında Tefsir, ilgili ilimlere aslî anlamı sağlayarak bir tür tedarikçilik

⁴⁶² Paçacı, *Kur'an'a Giriş*, 114; a.mlf., *Çağdaş Dönemde Kur'an ve Tefsire Ne Oldu?*, 19, 60, 63-64, 124-125. Buraya kadar özetlenen görüşleri başka araştırmacılar da benimsemektedir. Bk. Çiçek, "Tefsir Önemli Bir İlimdir", 93-95; Demirci, *Tefsir'e Giriş*, 44-46.

⁴⁶³ Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsir'e Ne Oldu?*, 19, 62-65; a.mlf., *Kur'an'a Giriş*, 134; Öztürk, *Tefsir'in Hâlleri*, 40-41; Albayrak, "Tefsir İlminin Sınırlarına Dair", 82-83; Demirci, *Tefsir'e Giriş*, 45.

⁴⁶⁴ Öztürk, *Tefsir'in Hâlleri*, 41.

yapmış olmaktadır.⁴⁶⁵ Burada Tefsir'in diğer ilimlere sağladığı katkı, dilsel ve bağlamsal bilgilerin sunulması değil, bunlar kullanılarak tespit edilen bağlamsal ve aslî anlamdır.

Tefsir'in işlevini, 'aslî anlamın tespiti' olarak belirleyen araştırmacılar, diğer ilimlerin bu aslî anlama bağlı kalıp kalmadıkları hakkında dikkat çekici durum tespitleri yapmaktadırlar. Örneğin, Öztürk, Fıkıh veya Kelâm ilminde soruşturmalar yürütülürken Tefsir ilminin verilerine her zaman bağlı kalındığını söylemenin zor olduğunu ifade etmektedir. Özellikle de kelâmî meselelerde tartışmalar yapılırken sahâbe ve tâbiîn bilginlerinden âyet tefsiri kabilinden gelen bilgilerin göz ardı edildiğini ileri sürmektedir. Bu ihmal edişe, rivayetin Sünnî kabulle uyuşmadığını gerekçe gösterirken, örnek olarak "إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" âyetinde⁴⁶⁶ geçen 'ناظرة' kelimesiyle ilgili açıklamaları vermektedir. İbn Ömer, Mücahit ve İkrime gibi erken dönem âlimlerin kelimeyi 'ummak, beklemek' şeklinde açıkladığını, bu bilginin Sünnî düşüncede *ru'yetullah* konusundaki kabulle uyuşmadığı için esas alınmadığını dile getirmektedir.⁴⁶⁷

Bununla birlikte Paçacı, Tefsir'in nüzûl bağlamındaki anlamı tespit ederken, dilbilgisi ve rivayetlere bağlı bir karaktere sahip oluşunun, müfessiri, mezhebi kabullerini metne yükleme konusunda sınırlandırdığını düşünmektedir. O, örneğin Zemahşerî'nin mu'tezilî olmasına rağmen, Tefsir'in bahsedilen karakterinin, tefsirde onu i'tizalî görüşlerinden uzaklaştırarak metne bağlı kıldığını söylemektedir.⁴⁶⁸ Hâlbuki yeni çalışmalar Zemahşerî'nin itizali düşünceye uygun dilsel izahlar yaptığını, bir başka deyişle kelâmî kabulü doğrultusunda dilbilgisini araçsallaştırdığını göstermektedir.⁴⁶⁹ Tefsir'de dil ve rivayet bilgisine dayalı aslî anlam tespitinde, mezhebî kabulün etkisinin tümüyle önlenememesi Öztürk'ün tespitini doğrulamakla birlikte, Tefsir'in verilerinin her zaman diğer ilimlere bir zemin hazırlayıp hazırlamadığını da problematik hale getirmektedir.

⁴⁶⁵ Murat Sülün, "Tefsir İlim Midir? Nasıl Bir İlimdir?", *Tefsir Nasıl Bir İlimdir?*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 31-32; Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, 41.

⁴⁶⁶ el-Kıyâmet 75/23. "Rablerine bakarlar."

⁴⁶⁷ Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, 41.

⁴⁶⁸ Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsir'e Ne Oldu?*, 61-62.

⁴⁶⁹ Bazı örnekler için bk. Türker, "Seyyid Şerif Cürcani'nin Tevil Anlayışı", 216-228.

Kur'an'ın anlaşılması noktasında Tefsir'in, aslî anlamı tespit edip bunu diğer ilimlere bir veri olarak sunduğu fikrine bazı araştırmacılar karşı çıkmaktadır. Örneğin, Mehmet E. Maşalı yukarıdaki ayrımı dikkate alarak şu soruyu sormaktadır: “Gerçekten Tefsir nassların anlamını tespit etmiş, Fıkıh ve Kelâm onun tespit ettiği bu anlamları yorumlayarak normatif sonuçlar mı istintac etmiştir; yoksa Fıkıh ve Kelâm normatif sonuçlar çıkarmaya ‘anlama’ sürecinin başından mı başlamıştır?”⁴⁷⁰ Maşalı bu soruya cevap sadedinde, İslâm geleneğinde, örneğin fukahânın, önce dil ve nüzûl bilgisini esas alarak nasları anlamlandırdıklarını, daha sonra ise belirledikleri bu anlama normatif bir karakter kazandırdıklarını düşünmektedir. Ona göre Tefsir, Kur'an'ı Kelâm ve Fıkıh'ın belirlediği normsal yorumlar ışığında ele almakta olup sürekli olarak belli bir ekole veya mezhebe ait epistemolojik kabulün âyetler üzerinden sunumlarını ifade etmektedir. Buna göre Tefsir normatif karakterdeki ilimlerin sonuçlarını sadece kaydetmekte ve bunun dışında dikkate değer hiçbir şey yapmamaktadır.⁴⁷¹

Maşalı'nın mezkûr yaklaşımında, tartışmaya açık olan husus; diğer ilimlerin, âyetler hakkındaki anlam/murad araştırmasının, bir tefsir faaliyeti olduğunun yadsınmasıdır. Halbuki diğer ilimler âyetlerde Allah'ın muradını araştırıyorsa, elde edilen sonuçlar, ister Kelâm ister Fıkıh literatüründe bulunsun, bunlar da birer tefsirdir. Çünkü Tefsir'in konusu, Kur'an ve lafızları olduğundan dolayı, bunlar üzerinde yapılan bütün murad araştırmaları da tefsir sayılmalıdır. Nitekim doğrudan âyetlerde ne kastedildiğine ilişkin diğer ilimlerde ortaya konulan görüş ve iddiaların, örneğin ilk fakihlerin değerlendirmelerinin tefsirlerde dikkate alınmasının en önemli sebeplerinden birinin bu olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü âyette ne veya nelerin kastedildiğine yönelik açıklamalara, hangi literatürde bulunursa bulunsun tefsir değeri atfedilmektedir.

Bu başlık altında belirginleşen meselelerden biri, Tefsir'in araştırma alanının aslî dil ve bağlam düzeyiyle sınırlı olduğunun vurgulanmasıdır. Belirtmeliyiz ki Kur'an'ın söz olması, onu, vahyedildiği dil ve bağlam içerisinde

⁴⁷⁰ Mehmet Emin Maşalı, “Müzakere”, *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2007), 286-289.

⁴⁷¹ Detaylı bilgi için bk. Maşalı, “Müzakere”, 286-289. Ayrıca bk. Muhammed Abay, “Tefsir Nasıl Bir İlimdir?”, *Tefsir Nasıl Bir İlimdir?*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 200-201, vd.

tefsir etmeyi gerekli kılmaktadır. Konu hakkında görüş bildiren çağdaş dönemdeki bazı araştırmacılar da bu hususu teyit etmektedir. Bu nokta bize göre de önemli olup, Tefsir'in anlam araştırmasının birincil işlevini ifade etmektedir. Fakat klasik dönemde Tefsir'i, bu işlevle sınırlayan değerlendirmeler bulunduğu gibi, yukarıda görüşlerine yer verilen bazı araştırmacılar da Tefsir'in yegâne işlevinin bu olduğunu açıkça ifade etmektedir. Bize göre Tefsir'i sadece aslî anlamın tespitiyle veya dar bir delâlet araştırmasıyla sınırlandırmak tefsir faaliyetinin aktüelliğini yitirmesine sebep olacaktır. Bu probleme kısaca şöyle dikkat çekebiliriz:

Kur'an'ın tarihsel bir dil ve bağlam içerisinde vahyedilmiş olması, ilk muhatapların kendi bağlamlarında âyetleri anlayabilmelerini gerektirmektedir. Onların kavradıkları bu anlam, nüzûl sürecinde aynı zamanda işitilen, yaşanan veya tatbik edilen bir anlamdır. Belli düzeyde anlaşılabilir bu anlamın kavranılması veya tatbiki sadece ilk muhataplar için değil, dolaylı muhataplar için de söz konusudur. Bu sorumluluk, nüzûl sonrası süreçte selef âlimlerini söz konusu anlamın ne olduğunu tespit etmeye sevk etmiştir. Anlaşılabilir ve yaşanmış olan belli düzeydeki bu anlamın, erken dönemden itibaren uzun Tefsir tarihi içerisinde büyük oranda tespit edildiğinin kabul edilmesi gerekmektedir. Nitekim âyetlerdeki tarihsel anlam yaşanmış ve belli düzeyde ise bu, onun sabit olduğunu, bu nitelikleriyle tespitinin sınırlılığını gösterir. Tefsir tarihinin uzun bir süreci kapsadığını, naslarda belirtilenler doğrultusunda Müslümanların hayatlarını anlamlandırma veya şekillendirme gerekliliklerini dikkate aldığımızda, belli düzeydeki bu aslî anlamın büyük oranda tespit edilmiş olduğu söylenebilir. Aksi durumda Kur'an'ın tamamı için belli düzeydeki anlamın tespit edilemediği, tespit sürecinin hala devam ettiği ileri sürülecek olursa, nüzûl sonrası uzun bir süreçten beri anlaşılamayan bir sözün bundan sonra nasıl anlaşılacağı sorusu gündeme gelecektir. Klasik dönemde Müslümanların bu anlamı tespit edemedikleri ve bu sebeple uygulamalarının da sorunlu olduğu gibi, topyekûn bir kimlik krizine neden olabilecek problemler doğacaktır.⁴⁷²

⁴⁷² Bk. Yunus Apaydın, "İslâm Hukuk Usulünde Yorum Metotları", *İlahiyat Fakülteleri I. İslâm Hukuku Ana Bilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı ve "İslâm Hukuk Usulünün Problemleri" Sempozyumu Çorum 14-15 Mayıs 2004*, 2005, 39-40; a.mlf., "Elmalılı Hamdi Yazır'da Tevil ve Tefsir Terimleri", 192.

Buna göre Tefsir, âyetlerin aslî bağlamdaki delâletlerinin tespit edilmesiyle sınırlandırıldığında, bu delâletlerin uzun tefsir tarihi sürecinde büyük oranda tespit edilmiş olması, Tefsir'in aktüel bir işleve sahip olmamasını gerektirecektir. Aslî anlam büyük oranda tespit edilmişse, Tefsir'in her dönemde aktüel olarak ayrıca tespit edeceği aslî anlam bulunmayacaktır.

Bu yaklaşımımıza şu açıdan itiraz edilebilir. Siyer, erken dönem İslâm tarihi ve İslâm öncesi siyasî, dinî, iktisadî ve sosyo-kültürel Arap tarihi alanlarında yeni araştırmaların sağladığı verilerin, ilgili âyetlerdeki aslî anlamın ne olduğu, nasıl anlaşıldığı ve anlaşılması gerektiği hususunda yeni sorgulamaları gerektirdiği söylenebilir. Bu açıdan yeni veriler Tefsir için, onun işlevi olarak belirlenen aslî anlamın keyfiyetinin tespitine yönelik kısmen canlı bir araştırma alanı oluşturmaktadır. Fakat bu durumun da Tefsir'e ilelebet güncellik kazandırabileceğini ileri sürmek mümkün değildir. Aslî anlam belli ve sabit bir anlamsa onunla ilgili araştırmaların belli bir noktadan sonra durağanlık kazanacağını düşünebiliriz. Çünkü böyle bir anlam tespiti tamamlanabilecek, onunla ilgili araştırma nihayete erebilecek bir mahiyete sahiptir. Buna karşın aslî anlamın, yeni verilere göre her dönemde yeniden tespit edilebileceği iddiası, kendi içinde, her dönemde farklı bir aslî anlam tespit edilebilme potansiyelini de taşımaktadır. Her dönemde farklı aslî anlam iddialarının ortaya çıkmasının da aslî anlamın belirsizleşmesi ve buharlaşması neticesini doğurması mümkündür. O halde, Tefsir ilmine aktüellik kazandıracak noktanın burada değil de Kur'an'ın içerdiği aslî anlamın zamansal ve mekânsal değişimle açılmasında, yorumlanmasında ve sonraki muhataplar için güncellenmesinde aranması gerektiği üzerine yoğunlaşılabilir.

Nitekim bize göre anlam; zaman, mekân ve şartlara göre zenginleşip genişleyeceğinden, kendini her farklı bağlamda ve sonraki muhatapların kendi tarihselliklerinde değişik gönderimlerle yeniden açığa çıkaracağından, onun daima yorumlanması gerekmektedir. Böylesi bir yorum faaliyetiyle aslî anlam, kendini sınırsız bir zenginlik içinde yineleyecektir. Yorum edimi de zaman-mekân-şart üçlüsüne, yorumcuların birikim ve kültürlerine bağlı olacaktır. Yorum faaliyeti Tefsir'e bir işlev olarak yüklendiğinde, bu durum onun aktif olmasını ve bu ilimde aslî anlamların her yeni dönemde yeni veriler ve sorunlar ışığında tekrar ele

alınmasını gerektirecektir. Bununla birlikte, müfessirlerin Kur'an'ın anlamları hakkındaki sınırsızlık kabulünün, Tefsir için geniş düzeyde bir 'yorum işlevi'ni meydana getirdiği de ileri sürülebilir. Çalışmanın bir önceki bölümünde gösterildiği üzere birçok müfessir, Kur'an'ın anlamlarının bitmez tükenmez olduğunu ve birçok ilim içerdiğini düşünmektedir. Öyle ki onlara göre anlam, sadece aslî bağlamda tespit edilip bununla sınırlı kalan bir husus değildir. Anlam yönüyle Kur'an böyle bir boyuta sahipse, bu anlamları müfessirler kendi kabiliyetleri ölçüsünde her dönemde yeni bilgi ve verilerle ortaya çıkarmaya (istinbat/kıyas) çalışacaktır. Bu kabule göre Tefsir ilminde sadece aslî anlam tespit edilip bırakılmamakta, sürekli yorumlamalar yapılarak Tefsir'e aktüellik kazandırılmaktadır.

Bir başka açıdan bakılarak şu hususa da dikkat çekilebilir. Tefsir ilminin, âyetlerin anlamlarını muhataplara açıklama şeklindeki ortaya çıkış amacını dikkate aldığımızda, Kur'an'ın sonraki muhatapları, Tefsir ilminin daimi hedef kitlesini oluşturmaktadır. Kur'an'ın dolaylı muhatapları olan insanların, zamansal ve mekânsal farklılığa göre kültür, bilgi ve anlayış seviyeleri de farklılaşmaktadır. Bu durum Tefsir için şöyle bir sonuca işaret etmektedir. Eğer Tefsir, âyetteki hakikati sonraki muhataplara, onların anlayacağı tarzda ulaştırma etkinliğine sahipse ve sonraki insanların varlığa ilişkin bilgi ve kavrayışları da sürekli değişiyorsa, yeni bilgiler ışığında âyetlerin ne ifade ettiğinin tekrar tekrar ele alınması gerekmektedir. Zira âyetlerde ifade edilen hakikatler, yeni bilgilerle âyetlerin yorumlanması durumunda ancak muhataplar için anlamlı hale gelebilir.

Bununla birlikte zamansal ve mekânsal farklılığın, insanların ve müfessirlerin bilgi ve kültür dünyalarında meydana getirdiği değişimler, âyetlere farklı açılardan bakılmasına, önceden görülemeyen hakikatlerin keşfedilmesine de imkân sağlayacaktır. Tefsirlerde bir âyetin, aynı anda dilsel, fikhî, kelâmî, felsefî, tabii, tarihî, tasavvufî vb. açılardan yorumlanması, ancak bu açıdan bakıldığında anlaşılır olmaktadır.

Bu değerlendirmelerden hareketle Tefsir'de yorumlama işlevinin bulunması gerektiğini söyleyebiliriz. Yorum faaliyeti de Tefsir'in anlam araştırmasının ikincil işlevini oluşturmaktadır. Ancak bu işlev Tefsir'e

yüklendiğinde, yukarıda görüşlerine yer verilen bazı araştırmacıların ifade ettiği gibi şöyle bir problem ortaya çıkmaktadır: Tefsir'e yorum işlevi verildiğinde, kendi konularıyla ilgili âyetleri yorumlayan şerî ilimler ile Tefsir'in işlevi birbirine karışmaktadır.

Bu sorun hakkında şunları söylemek mümkündür: Bazı müfessirler, aslî bağlamdaki delâletlerinin haricinde âyetlerden çıkarımlar yapmakta, âyetler bağlamında felsefî, tabii, kelâmî, fikhî vb. konulara girmektedirler. Böylelikle müfessirler tefsirlerde, diğer ilimlerin konularına da girmiş olmaktadır. Ancak Tefsir ve diğer ilimleri ayıran temel nokta, Tefsir tarafından bakıldığında Kur'an veya âyetler, diğer ilimler tarafından bakıldığında da (malum, inanç, amel, ahlâk gibi) başka konulardır. Tefsir'de âyetlerin murad açısından delâletleri araştırılırken, diğer şerî ilimlerde bizzat itikada, ahlâka, amele, varlığa, bilgiye (malum) ilişkin konular incelenir. Tefsir ve diğer ilimler başta konuları açısından ayırmakla birlikte, diğer ilimlerin meseleleriyle ilgili âyetlerde müfessirler de tefsirlerde çıkarımlar, değerlendirmeler ve tespitler yapmaktadırlar. Öyleyse, aslî anlamı tespitte olduğu gibi âyetlerin yorumu konusunda da Tefsir ve bazı şerî ilimler arasında kesin bir ayırım yapmak bize göre mümkün gözükmemektedir. Buna göre âyetlerle ilişkili olarak diğer ilimlerde yapılan çıkarımlar/yorumlar salt fıkıh, kelâm vb. nitelemelerle Tefsir'den ayrıştırılamayacağı gibi, tefsirlerde yapılan kelâmî, fikhî vb. değerlendirmelerin de Tefsir'in dışında olduğunu ileri sürmek mümkün gözükmemektedir.

Bir başka açıdan bakıldığında bu yorumlama işlevini sadece Tefsir'e veya diğer ilimlere hasretmek âyetlerin yorumlarının genişlemesini engelleyecektir. Âyetleri yorumlayan kişi ister müfessir ister diğer alanların uzmanı olsun, aslî anlamı ihlal etmeksizin onların yaptığı farklı yorumlamalar bir zenginlik oluşturacaktır. Farklı alanlardaki uzmanların yaptığı yorumlamalar eğer özgünlük ve zenginlik oluşturuyorsa, bu durum Tefsir ve şerî ilimlerin işlevleri arasında varsayılan belirsizliğin de teoride kalacağını göstermektedir. Nitekim müfessirlerin ve diğer alanlardaki uzmanların ictihad ve idrak kabiliyetleriyle ortaya çıkardıkları özgün yorumlar sonuçta/pratikte farklılaşmaktadır. Bu farklılıklar da yorum işlevini sadece diğer ilimlere hasretmenin gereksiz olduğunu düşündürmektedir. Âyetler üzerinde murad araştırması söz konusu olduğunda

Tefsir'in işlevinin diğer ilimlerle 'karışacağı' iddiası, böylelikle yerini 'paylaşma' konumuna bırakacaktır.

Tüm bu süreçte müfessirlerin ortaya koydukları, diğer bir ifadeyle Tefsir'in araştırma konusu âyetler ve oradaki murad olduğundan ister aslî anlam ister bunun yorumu düzeyinde olsun yapılan açıklamalar, Tefsir'i şerî ilimler karşısında önemli bir konuma yerleştirecektir. Tefsir'de ortaya çıkarılan aslî anlam veya bunun yorumunu, şerî ilimler kendi meseleleri için birer mukaddime yaptığında, Tefsir onlara veri sunmuş olacaktır. Ancak şerî ilimlerin dönüp dolaştığı ya da dayandığı yerin, Kur'an'ın anlamları olması ve bu anlamları da Tefsir'in araştırması, onu şerî ilimler tarafından bizzat talep edilen ilim konumuna yerleştirmektedir. Tefsir diğer ilimlere veri sunarken, klasik tabirle ifade edilecek olursa, alet ilmi işlevi görmekte, diğer ilimlerin dayanağı (medâr) olması açısından da bizzat talep edilen yüce bir ('âlî) ilme dönüşmektedir.⁴⁷³

1.1.2.2.2. Tefsir'de Yorumlama Yapılması

Çağdaş dönemde işlev meselesine yönelik ikinci yaklaşım ise Tefsir'de aslî anlamın tespitinin yanı sıra yorumlama faaliyetinin de bulunduğu kabulüdür. Konu hakkında değerlendirmeleri bulunan İsmail Çalışkan'a göre, Tefsir'de söz konusu olan aşamalardan biri, yorumlamadır. Öncelikle aslî anlam tespit edildikten sonra, yorumlama sürecinde yeni istidlâllerde ve anlamalarda bulunulmalıdır. Onun ifadelerine göre tevil, istinbat ve istidlâl faaliyeti olarak yorumlama, "Kelâm'ın anlamını tespit ettikten, yani birinci anlama ulaştıktan sonra ondan elde edilebilecek yeni anlam veya anlamları (mefhûm) tespit etmek, yeni çıkarımlara ve mesajlara ulaşmaktır."⁴⁷⁴

Tefsir'de yorumlama işlevinin bulunduğunu düşünen bir başka araştırmacı Murat Sülün ise, Kur'an yorumcusunu, vahyin aslî bağlamdaki anlamını öncelikle tespit eden, daha sonra bunu ihlal etmeden "günümüz sorunlarına ışık

⁴⁷³ Bk. Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 23; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I, 9; İsfahânî, *Envârü'l-hakâiki'r-rabbâniyye*, 12b-13a; Molla Fenârî, *'Aynü'l-â'yân*, 17; Musannifek, *Hâşiye*, 21a; Kâfiyecî, *Kitabü't-teysîr*, 2, 15; Muhammed b. Muslihiddîn Mustafa el-Köcevî Şeyhzâde, *Hâşiyetü Şeyhzâde 'alâ tefsiri'l-Kâdi el-Beyzâvî*, thk. Muhammed Abdülkadir Şahin (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), I, 19-20; Siyâlkûtî, *Şerh*, 6b-7a; Hafâcî, *Hâşiye*, I, 15; Konevî, *Hâşiye*, I, 39; İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, I, 12-14, 27.

⁴⁷⁴ İsmail Çalışkan, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 180-182, 207-208, 211, vd.

tutacak/çözüm üretecek sonuçlar çıkararak kişi” olarak tarif etmektedir.⁴⁷⁵ Çağdaş dönemde, Tefsir’in ne yapması gerektiği problemini şerî ilimlerin işleviyle birlikte ele almaksızın, diğer birçok araştırmacı; Kur’an’ın anlamlarının günümüzle irtibatının kurulması, yeni bilgilerle sürekli yorumlanması, güncel soru ve sorunlarla beraber anlaşılması, güncel muhataplara rehberlik etmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁷⁶

Her iki araştırmacının Tefsir’de yorumlama faaliyetinin bulunduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır. Ancak bir önceki başlıkta da ifade edildiği üzere, bazı araştırmacılara göre, Tefsir’e yorumlama işlevi verildiğinde, âyetlerin şu veya bu yönden yorumlanması konusunda örneğin Tefsir ile Kelâm, Fıkıh, Tasavvuf gibi şerî ilimlerin işlevleri birbirine karışmaktadır. Sözelimi, âyetin içerdiği amelî/fikhî delâletler hem Fıkıh hem de Tefsir’de incelendiğinde, âyetleri ele alırken her iki ilmin ortak bir amacı hedefledikleri anlaşılmaktadır. Böylece her iki ilim aynı araştırmayı yaptığından, onların işlevlerinin belirsizleşmesi sorunu gündeme gelmektedir. Hatırlanırsa Tefsir’e sadece aslî anlamı tespit etme işlevi yükleyen araştırmacılar, âyetlerden sonraki bağlamlarda çıkarımlar yapmayı ve âyetleri yorumlama faaliyetini diğer ilimlere hasrettiklerinden dolayı, onların ayrıştığını varsaymaktaydılar. Buna karşın Tefsir’de, hem aslî anlamı tespiti hem de yorumlama işlevinin bulunduğunu düşünen araştırmacıların karşısına, âyetler sözkonusu olduğunda Tefsir ve diğer ilimlerin işlevlerinin nasıl ayrışacağı sorunu çıkmaktadır. Araştırmacıların bu soruna yönelik bazı açıklamalarda buldukları görülmektedir.

⁴⁷⁵ Sülün, “Tefsir İlim Midir? Nasıl Bir İlimdir?”, 36-37.

⁴⁷⁶ Özeldir Tefsir’in yorumlama işlevi genelde Kur’an’ın güncel olarak yorumlanması hakkındaki yaklaşımlar için bk. Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân*, II, 9, 11; Bilmen, *Tefsir Tarihi*, I, 104-107; Kayhan, *Kur’an’ı Tefsirde Usul*, 120-122; Karşlı, *Kur’an’ı Anlamaya Giriş*, 81; Sadık Kılıç, *İslâm’da Sembolik Dil* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 27-47; Sadrettin Gümüş, “Tefsircilerin Toplumsal Sorumluluk ve Yükümlülükleri”, *Tefsir ve Toplum* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 130-140; Hadi Marifet, *et-Temhîd fî ulûmi'l-Kur’ân* (Kum: Müessesetü't-Temhid, 2007), IX, 18-21; Babâî, vd., *Kur’an Tefsiri Metodolojisi*, 60, 438-439; Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an* (London: Routledge, 2005), 3, 5-6, 23-25; Völker, “Quran and Reform: Rahman, Arkoun, Abu Zayd”, 131-181; Abdülhamit Birişik, *Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 123, 344-347, 445-450, vd.; İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur’an’a Yaklaşımlar* (İstanbul: Ensar Yay, 2014), 36-38, 93, 131, 151-152, 201 vd.; *Modern Muslim Intellectuals and the Qur’an*, ed. Suha Taji-Farouki (Oxford: Oxford University Press, 2006), 78-93, 229-237, 243-260, 263-286, 297-298, vd.

Çalışkan, Tefsir’de yorumlama faaliyeti bulursa da âyetlerde bahsedilen konuların daha detaylı incelenmesinin diğer ilimlere ait olduğunu belirtmekte, örneğin ahkâm ve yaratılışla ilgili âyetlerin Fıkıh, Astronomi vd. ilimlerce detaylı şekilde ele alındığını ifade etmektedir.⁴⁷⁷ Bir başka açıklamasına göre de bir müfessir, mesela “وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْتَبَاهُمْ تَمَانِينَ جَذَّةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ”⁴⁷⁸ âyetinde bahsedilen zina suçu ve onunla ilgili âyet kapsamında birtakım genel açıklamalar yapar. Ancak, “zina isnadının özellikleri, şahitlerin nitelikleri, tam olarak neye şahadet edecekleri, sopa vurmaya kimin karar vereceği ve kimin vuracağı, nasıl bir sopa ile nasıl vuracağı, böyle kimseler tevbe etseler de şahitliklerinin kabul edilip edilmeyeceği” gibi âyetle irtibatlı birçok mesele geniş tefsirlerde ya da Fıkıh’ta etraflıca açıklanmaktadır.⁴⁷⁹ Çalışkan’ın bu yaklaşımına göre âyetten istinbat edilen meseleler hem Fıkıh hem de geniş tefsirlerde etraflıca ele alınacaksa, Tefsir’in, yorum düzeyinde diğer şerî ilimlerden belirgin şekilde ayrıştırılmadığı ileri sürülebilir. Çünkü geniş kapsamlı tefsirler de Tefsir ilminin literatürünü oluşturmaktadır.

Sülün ise bu ayrışmaya farklı zaviyeden bakmaktadır. Ona göre, Tefsir’le diğer ilimler arasında umum-husus ayırımı bulunmaktadır. Tefsir Kur’an’ın ve âyetlerin tamamını araştırma konusu edinirken, diğer ilimler kendi araştırma konusuyla ilgili âyetleri dikkate almaktadır. Örneğin, Kelâm ve Fıkıh’ın hitap ettiği alan reel/gerçek hayat olduğundan, onlar Kur’an’la birlikte birçok farklı kaynağı kullanmaktadır. Buna göre Kur’an, Tefsir için bir araştırma konusuyken, diğer ilimler için kaynak mesabesinde. Ancak Sülün, Kelâm ve Fıkıh’ın bazı konuları âyetlerle ilişkili olduğunda, bu âyetler hakkında onların yaptığı tespitlerin de birer tefsir olduğunu ifade etmektedir.⁴⁸⁰

Burada bazı belirsizlikler bulunmaktadır. Şöyle ki söz konusu ayırımla, âyetlerin konusal olarak kesin bir biçimde ayrıştığı, yani bazı âyetlerin sadece

⁴⁷⁷ Çalışkan, *Tefsir Usûlü*, 209.

⁴⁷⁸ en-Nûr 24/4. “İffetli kadınlara iftira atanlara, dört şahit getiremezlerse seksen celde uygulayın ve şahitlikleirni de ebediyyen kabul etmeyin.”

⁴⁷⁹ Çalışkan, *Tefsir Usûlü*, 204-205.

⁴⁸⁰ Bk. Sülün, “Tefsir İlim Midir? Nasıl Bir İlimdir?”, 29-31. Benzer ayırım için bk. Albayrak, “Tefsir İlminin Sınırlarına Dair”, 81; Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, 40. Benzer bir ayırım için bk. İbrahim Görener, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler* (Kayseri: Laçın Kitapevi, 2004), 122-123

fikhî, bazılarının kelâmî vb. içeriklere sahip olduğu, haliyle de ilgili ilimlerin sadece bu âyetlerle ilgilendiği (husus), Tefsir'in ise tüm âyetleri incelediği (umum) varsayılmaktadır. Fakihlerin veya kelimcilerin kendi meseleleri hakkında birçok âyetle irtibat kurabildikleri dikkate alındığında, âyetlerin sadece şu veya bu konuyla ilgili olduğunu kesinleştirmek mümkün değildir. Haliyle âyetlerin konusal veya sayısal olarak tasnif ve tespit edilmesi de imkânsızlaşmaktadır. Diğer ilimler tarafından bakıldığında onların hangi âyetlerle ilgileneceğinin kesin olarak tahdid edilememesine benzer bir durum, Tefsir tarafından bakıldığında onun için de söz konusudur. Zira burada tüm tefsirlerin tek tek her âyeti inceleme konusu yapmadığı hatırlanmalıdır. Bu durum umum-husus ayrımını belirsizleştirmektedir. Bununla birlikte, itikâdî, fikhî, ahlâkî vb. âyetler Kelam, Fıkıh, Tasavvuf vb. ilimler tarafından incelendiğinde, Tefsir'in bu âyetlere yönelik incelemesinin onlardan ne yönde farklılaştığı da belirsiz kalmaktadır. Nitekim Sülün'e göre diğer ilimlerin âyetlerle ilgili, aslî anlam düzeyinde yaptığı açıklamaları da tefsir ise âyetlerin açıklanması bağlamında Tefsir ve diğer ilimlerin ayrıştığı kabulü tartışma götürür. Ayrıca yukarıdaki açıklamalarda, Tefsir'e yorum işlevi verildiğinde de Tefsir ve diğer ilimlerin nasıl ayrışacağı hakkında değerlendirmeler bulunmamaktadır.

Tefsir ve diğer ilimlerin ayrışıp ayrışmaması problemine dair Muhammed Abay da bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ona göre Tefsir'e yorum işlevi verildiğinde Tefsir'le diğer ilimlerin tam olarak ayrıştığını söylemek mümkün değildir. Çünkü müfessirler âyeti sadece tefsir etmekle yetinmemiş, aynı zamanda bunun hayata nasıl yansıtacağına da değinmişler, Kelâm'ın ve Fıkıh'ın konularına da girmişlerdir. Dahası Abay, Tefsir'de tespit edilen anlamın bir veri olarak Fıkıh ve Kelâm gibi ilimlere sunulduğunda, bu bilginin onlar tarafından yorumlandığının iddia edilemeyeceğini, çünkü her ilmin, ilgili âyetleri kendi açılarından tefsir ettiğini, bunu Tefsir'in verilerine göre yapmadığını da ifade etmektedir.⁴⁸¹ Bu açıklamalarına karşın bir başka yazısında Abay, diğer ilimlerin incelediği âyetlerin çok sınırlı olduğunu, Tefsir'in ise bir bütün olarak tüm âyetleri ele aldığını, bundan dolayı Kur'an'dan yararlanmak isteyen bütün ilimlere yol

⁴⁸¹ Bk. Abay, "Tefsir Nasıl Bir İlimdir?", 200-201, vd.

gösterdiğini söylemektedir.⁴⁸² Bu yaklaşımda ise yukarıdaki gibi, âyetlerin konusal açıdan kesin olarak ayırt edilebilir ve tasnif edilebilir olduğu varsayılmaktadır. Bu açıdan, Abay'ın ikinci yaklaşımı problemlili olup, ilk izahı daha tutarlı gözükmektedir: Tefsir; Kelâm, Fıkıh gibi ilimlerin de âyetle ilişkili olan konularını tartışmıştır.

Çağdaş dönemde değerlendirmelerine atıf yapılan araştırmacıların, Tefsir'in yorum işlevini kabul etmekle birlikte, bu aşamada Tefsir ve diğer ilimlerin ayrışmasına belirgin izahlar getiremedikleri anlaşılmaktadır. Bu yaklaşımdan farklı olarak bazı araştırmacılar, tefsirlerde 'yorum' olarak ortaya konulanların, esasen özgün değerlendirmeler olmadığını hissettiren bazı iddialarda bulunmaktadır. Örneğin, Yunus Apaydın'a göre, "Eldeki bütün tefsir kitapları, büyük ölçüde, ilk dönemlerde âyetlerin anlamlarına ilişkin olarak söylenenlerin derlenmesinden veya özellikle kelâm, fıkıh, tasavvuf, dilbilim gibi disiplinlerce üretilen bilgilerin serdedilmesinden ibarettir."⁴⁸³ Bir başka araştırmacı Maşalı ise şöyle demektedir: "Tefsir yöntemsel düşünceyi temsil eden fıkıh ve tasavvuf ile teorik düşünceyi temsil eden kelâm ve felsefenin ürünlerini kaydetmekte, bunun dışında kayda değer bir şey yapmamaktadır."⁴⁸⁴ Her iki iddiada kullanılan 'serdetme' ve 'kaydetme' ifadeleri müfessirlerin ilgili tartışmalarda pasif konumda bulunduğunu ima etmektedir.

Tefsir'de yorumlama işlevi bulunduğu kabul edildiğinde, esasında tefsirlerdeki yorumların diğer ilimlerden nakledilip kaydedildiği iddiası bize göre tartışma götürür. Müfessirlerin yorumlama sürecinde yaptıkları iş, diğer ilimlerdeki bilgileri sadece tefsire taşımak, onları tefsirde 'serdetmek' veya 'kaydetmek' şeklinde değildir. Bilakis müfessirler, tefsirlerde diğer ilimlerdeki

⁴⁸² Bk. Muhammed Abay, "Tefsir İliminin Doğuşu ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisine Tefsir- Tevil Farkı Açısından Yaklaşım", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 5* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 200-201.

⁴⁸³ Apaydın, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", 285. Apaydın, bir başka çalışmasında şöyle demektedir: "...tefsirler, özellikle bu üç disiplinin ürettiklerini derli-toplu bir şekilde sunmaktan ibarettir. Mesela Fahrettin Razî böyledir, Keşşâf böyledir, Kurtubî böyledir, aklınıza gelen diğer tefsirler böyledir. Bu tefsirlerin her birinde öncelikler ve vurgular farklıdır, fakat yaptıkları iş, öteki disiplinlerin ürettiği, ortaya koyduğu sonuçları Kur'an bütünlüğü içerisinde adeta bir 'show room' gibi insanların önüne sunmaktan ibarettir." Apaydın, "Elmalılı Hamdi Yazır'da Tevil ve Tefsir Terimleri", 195.

⁴⁸⁴ Maşalı, "Müzakere", 288. Benzer bir iddia için bk. Öztürk, "Tefsir Nedir Ne Değildir?", 39.

donanım ve kabiliyetlerini kullanarak ilgili meseleleri veya görüşleri bazen nefyetmişler, bazen tasdik etmişler, bazen de farklı görüşler ileri sürebilmişlerdir. Zira tefsir yapabilmenin kriterlerinden biri, gerekli olan bazı ilimleri bilmektir. Müfessir en azından kelâmî, fikhî, felsefî vb. izahlarında, ilgili ilimlerin verilerini ve onların dayandığı asılları da bilen kişi olmaktadır. Bu durumda o, bu bilgilerin salt nakledicisi değil onların tatbikini, tahkik ve tasdikini yapan kişidir. Diğer bir deyişle müfessir diğer ilimlerdeki bilgiyi âyetin tefsirinde dikkate alırken ilgili deliller, nazariyeler, kaide ve asıllar ışığında bu bilgileri âyetlerle buluşturmakta, onların âyetlerle ilişkisini kurmakta ve böylece bir tahkik, tasdik faaliyetinde bulunmakta, ilgili görüş veya nazariyenin âyetle ilişkisini olumsuzlamaktadır. Bu durumda müfessir, klasik ilim anlayışının tabirleriyle ifade edecek olursak; hâkî (hikâye eden) veya nâkil (nakleden/taşıyan) değil, muhakkiktir. Nitekim yukarıda bu hususları teyit edici olarak klasik tefsirlerden bazı örnekler sunulmuştur.

Müfessirlerin nakilci olmamaları, aksine, diğer ilimlerin verilerini tefsirde etkin bir şekilde kullanabilmeleri bağlamında hususi olarak tatbik faaliyetine dikkat çekilebilir. Tefsirde kullanılan bilgilerin, Tefsir'in beyân sürecinde kullanıldığı ve uygulandığı söylenebilir. Müfessirler bu kurallara ve bilgilere göre âyetleri açıklıyorlarsa bu süreç, diğer ilimlerdeki bilgilerin salt kaydedilmesini değil, kullanılmasını ifade etmektedir. Bu bilgiler, ilgili âyetlere uygulandığında müfessirin ictihad ve kabiliyet yetkinliğine göre farklı ve zengin sonuçlar üretilmesine imkân vereceğinden, tefsirlerdeki yorumsal faaliyetler aktif bir sürece karşılık gelecektir. Örneğin, Zemahşerî'nin tefsirini özelde Tefsir ilmi içerisinde temel kaynak konumuna yerleştiren şey, onun özellikle dil ilimleri ve edebî ilimlerdeki birikimini tefsirinde olduğu gibi aktarması değil, bu birikimi etkin bir şekilde kullanarak tefsir sürecini işletmesidir.

Bu bağlamda özel olarak Kur'an'ın i'câzının ortaya çıkardığı aktif işlevsellikten bahsedilebilir. Diğer yaklaşımlar bir yana tefsir tarihinde etkin görüş olarak tezahür eden sözdizim teorisi, tefsirde uygulanarak âyetin içerdiği anlamın çeşitli yönlerini, vurgularını veya imalarını tespit etmede süreklilik içeren bir mahiyete sahiptir. Âyette ne söylendiği kadar bunun nasıl ve ne şekilde söylendiği de önemlidir. Nitekim söylenileni tespit etmek ve anlamak, onun söylendiği sözdizimsel yönleri bilmeye ve onları ortaya çıkarmaya bağlıdır. Tefsirde

sözdizim geleneğine bağlı müfessirlerin, her dönemde yeni çıkarımlarda ve tespitlerde bulunarak âyetlerin özellikle edebî tahlillerinden başlayan araştırmalarla, anlamın tespitine yönelik canlı bir tefsir faaliyeti sergiledikleri söylenebilir. Nitekim konuyla ilgili yapılan bir araştırmaya göre sözdizimci tefsir geleneğine bağlı Zemahşerî, Ebû Hayyân, Molla Gürânî (ö. 893/1488), Ebüssuûd (ö. 982/1574), Hatip Şirbînî gibi birçok müfessirin, âyetlerin edebî tahlillerinde özgün yorumlar geliştirdikleri tespit edilmektedir.⁴⁸⁵ Bu durum, müfessirlerin âyete yaklaşırken esas aldıkları teorik sistem aynı olsa da uygulamada bu sistemin farklı sonuçlar doğurduğunu göstermektedir.

Aynı durumun, âyetlerden amelî, ahlâkî, felsefî vb. çıkarımlar için de geçerli olduğu düşünülebilir. Daha açıkçası bir müfessir âyete yaklaşırken Usul'deki veya diğer ilimlerdeki yorum kaidelerini dikkate aldığına, bu kuralların uygulanmasıyla farklı ve yeni sonuçların elde edilebileceği söylenebilir. Nitekim kuralların varlığı onların nasıl ve nereye uygulanacağını her zaman belirlemediği gibi, onların uygulanmasından her zaman aynı sonuçların çıkacağını da garantilemez. Tatbik faaliyeti, onu uygulayanın icthadi etkinliğinin ortaya çıktığı alandır. Dolayısıyla aynı kuralları, bilgi ve nazariyeleri dikkate almak her zaman aynı sonuçları vermeyeceğinden, müfessirlerin dilbilimsel, itikadî veya amelî konularda ilgili ilimlerden yararlanarak yeni ve özgün çıkarımlarda, daha doğrusu yorumlamalarda bulunabilecekleri söylenebilir.⁴⁸⁶ Şimdi burada dikkat çeken nokta; bir nazarî sistemin veya kaideler bütününe özgün sonuçlar çıkarabilmesi ve bu bilginin müfessirin icthad ve kabiliyet yetkinliğine göre zamansal ve mekânsal farklılıklarda tatbik edilerek tefsir eyleminin aktif bir sürece karşılık gelmesidir. Müfessirlerin, diğer ilimlerin verilerini âyetlerle buluşturarak onların ifade ettiği hususları, zamanın muhatapları için daha anlamlı ve anlaşılır kılmasıdır.

⁴⁸⁵ Bk. M. Taha Boyalık, "Abdülkâhîr Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 257, 284, 290-291, 293, 299, 308, 310, vd.

⁴⁸⁶ Bu konuda tefsir şerhlerinin de önemli derecede özgün tespit, değerlendirme, eleştiri ve katkılar sunduğu hatırlanmalıdır.

1.1.2.2.3. Tefsir'in Sadece Lafızları Açıklaması ve Bağlam Bilgisi Sunması

İşlev meselesindeki üçüncü yaklaşım ise; Tefsir'in normatif bilimlere, sahih anlamı tespit edebilemeleri için sadece malzeme sunduğunu ileri sürmektedir. Bu yaklaşımı benimseyen Apaydın, Tefsir'in esasen âyetlerdeki sadece lafızları açıkladığını, dolayısıyla onun işlevinin, lafızları tefsir etmek olduğunu düşünmektedir. O, tek tek lafızların açıklanmasıyla, cümlelerin sistemli bir bütünlüğe göre açıklanmasını ayrı bir iş olarak görmektedir.⁴⁸⁷

Apaydın, anlaşıldığı kadarıyla cümlelerin sistematik izahını Tefsir'in bir işlevi olarak görmemektedir. Çünkü o, kelime izahlarının ehl-i tefsir tarafından yapıldığını, ehl-i tefsirin de Hz. Peygamber ve sahâbeyle sınırlı olduğunu ifade etmektedir. Ehl-i tefsir ayrıca âyetlerin nüzûl bilgisi, durumu ve kıssası hakkında da bilgiler vermektedir. İşin bu yönü ise bütünüyle rivayet olarak ortaya çıkmaktadır. Apaydın, bu bilgilerin sistemleştirme döneminde kullanılan temel veriler olduğunu, 'sahih anlam' tespit edilirken bu verilerin esaslı işlev gördüğünü ifade etmektedir. Fıkıh, Kelâm ve Tasavvuf gibi ilimler bu verilerden hareketle 'tamamlanmış anlam'ı sistemleştirerek bütünlüklü hale getirmekte ve aynı zamanda başka meselelerle ilgili üretimlerini de bu sistemli-bütünlüklü anlam üzerinden yürütmektedir. Diğer ilimlerin sistemleştirdiği ve buna dayalı olarak ürettiği yorumlar ise sonraki süreçte tefsir eserlerinde derli-toplu bir şekilde sunulmuştur. Apaydın'ın dönemlendirmesiyle bu sonraki süreç de müfessirler dönemini ifade etmektedir. Böylece o, Tefsir ve bu alanla ilişkili araştırma yapan kişilerin işlev ve sorumluluğunun bunlardan ibaret olduğunu, bunun dışına taşılırsa Tefsir'in sınırlarını ihlal edeceklerini ileri sürmektedir.⁴⁸⁸

Bu tespit ve yargılardan anlaşıldığı kadarıyla Tefsir'de, iki tür işlev bulunmaktadır. Ehl-i tefsirin yaptığı ilk işlev, kelime izahları yapmaktan ve âyet veya lafızla ilgili bağlam bilgisi sunmaktan ibarettir. Bu çerçevede sunulan

⁴⁸⁷ Yunus Apaydın, "Elmalılı Hamdi Yazır'da Tevil ve Tefsir Terimleri", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu Antalya 2012*, ed. Ahmet Ögke-Rıfat Atay (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 193-194.

⁴⁸⁸ Apaydın, "Elmalılı Hamdi Yazır'da Tevil ve Tefsir Terimleri", 194-196; Yunus Apaydın, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 1 (2003), 9-10.

bilgiler, kurucu ve sistemleştirici (Fıkıh, Kelâm gibi) ilimler tarafından kullanılarak sahih anlam tespit ve muhafaza edilmektedir. Buna göre ilk aşamada Tefsir, sahih anlamın tespiti için diğer ilimlere sadece bilgi tedarik etmektedir. Bunların işlenmesiyle sahih anlamın tespiti ve buna dayalı olarak yapılan yorumlama işlevi diğer ilimlere tahsis edilmektedir. Zira Apaydın bir başka yazısında daha açıkça Kelâm, Fıkıh ve Tasavvuf gibi ilimleri ‘anlamacı-yorumlamacı ve sistem kurucu’ disiplinler olarak görmektedir.⁴⁸⁹ İkinci işlev olarak ise, “anlamacı-yorumlamacı” ilimlerin tespit ettiği sahih anlam ve bununla ilgili görüş ve tartışmalar tefsirlerde serdedilir.

Aslında bu iddia, tefsir ameliyesinin bir taraftan olup-bitmiş bir iş olduğunu, diğer taraftan da müfessirin anlam tespitinde etkin konumda bulunmadığını ima etmektedir. Önceki mülahazalardan farklı olarak bu yaklaşımda Tefsir’e ne sahih anlamın tespiti ne de bunun yorumu görevi verilmektedir. Onun her iki tür ameliye için sadece tedarikçilik yaptığı ve diğer ilimlerde üretilen anlamları/görüşleri serdettiği düşünülmektedir. Önceki yaklaşımlardaysa Tefsir’in yalnızca sahih anlamı tespit ettiği veya bununla birlikte yorum da yaptığı ileri sürülmekteydi. Apaydın’ın bu iddiaları yeterince temellendirilmemiş olup önceki başlıklarda tefsirlerden aktardığımız örnekler, bu yaklaşımı zayıflatmaktadır. Öyle ki ehl-i tefsir de dahil olmak üzere müfessirler, sadece kelime izahları yapmamış, aynı zamanda dilbilgisi ve rivayetleri de dikkate alarak anlam tespitinde bulunmuştur. Ayrıca birinci bölümde tanımlar bağlamında ortaya konulduğu üzere, Tefsir’de murad araştırması yapılmaktadır. Bu durum hem lafızların hem de cümlelerin tefsirini kapsamaktadır. Mesela, rivayetlerin yoğunlukta olduğu Taberî tefsirine bakıldığında, Taberî’nin murad tespitinde bulunduğu görülmektedir. Nitekim âyetlerle ilgili görüşleri naklettikten sonra o, dil ve rivayet bilgisini, siyak-sibak ve Kur’an bütünlüğünü dikkate alarak görüşleri değerlendirmekte ve âyetteki muradı tespit etmektedir.⁴⁹⁰ Bu durum, Tefsir’de bilfiil anlam tespitinin varlığını göstermektedir.

⁴⁸⁹ Apaydın, “Soruşturma”, 196.

⁴⁹⁰ Bazı örnekler için bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, I, 138, 140, 163, 166, 189, 193, 198, 223, 230, 232, 234, 260, 262, 265, 270 vd.

Klasik ve Çağdaş dönemde Tefsir'in, Kur'an'ı murad bakımından araştırma işlevi hakkında yer verilen görüşlerden ve yapılan değerlendirmelerden hareketle kısaca şunu söylebiliriz: Klasik dönem müfessirler arasında, tefsir faaliyetini âyetin dar bir delaletinin tespitiyle sınırlayanlar bulunduğu gibi, âyetleri sonraki bağlamların bilgi ve sorunlarıyla birlikte daha geniş düzeyde yorumlayan tefsirler de söz konusudur. Bununla birlikte çağdaş dönemde ise bazı araştırmacılar, tefsirin sadece aslî anlamın tespitiyle meşgul olması gerektiğini ileri sürerken, bazı araştırmacılar âyetlerin güncel sorunlarla birlikte yorumlanması gerektiğini düşünmektedir. Tefsirlerde yorum kabilinden bulunan bilgilerin şerî ilimlerden birer nakil olduğu da ileri sürülmektedir. Bu yaklaşımların sorunlarına kendi açımızdan yukarıda işaret ettik. Bize göre Tefsir'in araştırma konusu âyetlerin anlamları olup -ki onu diğer ilimlerden ayıran temel nokta burasıdır-, âyetlerdeki murad önce aslî bağlamda tespit edilir, daha sonra bu anlam esas alınarak yeni bilgi, soru ve sorunlar çerçevesinde âyetler yorumlanır.

Bu bağlamda dikkate alınıp incelenmesi gereken bir diğer mesele ise ifade edildiği üzere hem birincil hem de ikincil işlevini yerine getirebilmek için Tefsir'in, kendi kaynaklarının haricinde ihtiyaç duyduğu araştırma malzemelerini hangi ilimlerden elde edebileceğidir.

1.2. TEFSİR'İN İLİŞKİLİ OLDUĞU İLİMLER (İSTİMDÂT) SORUNU

Tefsir'in hem birincil hem de ikincil bağlamda tespit ettiği sonuçlar, diğer ilimlerin kendi meseleleri için bir zemin oluşturmaktadır. Bu durum, Tefsir'den diğer ilimlere doğru bir veri akışını ifade etmektedir. Ancak Tefsir, hem birincil hem de ikincil işlevi yerine getirirken bazı ilimlerin verilerini kullanmaktadır. Yani diğer ilimlerden Tefsir'e doğru bir veri akışı söz konusudur. Bu sebeple burada Tefsir'in ilişkili olduğu ilimler meselesini ele alacağız.

Tefsirlerde kullanılan bazı kavramların ya da onlarla ilgili önermelerin (kaziyye), onları bizzat mesele edinerek ispatını veya soruşturmasını yapan diğer ilimlerden müsellemler olarak alındığı söylenebilir. Tefsir sürecinde kullanılan

ilkeler, çalışmanın giriş kısmında da ifade edildiği üzere, hem önerme (tasdik) hem de kavram (tasavvur) düzeyinde ilkeler olarak ortaya çıkmaktadır.

Örneğin, tefsirlerde fail, meful, mübteda, haber, hal (Nahiv); hakikat, mecaz, istiare (Belagat); haram, helâl, vâcip, mübah, emir, nehiy, âmm, hâss (Usul); ilim, delil, istidlâl, zann (Kelam); sahih, hasen, garip, merfu (Hadis) gibi kavramlar ve bunlarla ilgili oluşturulan kazıyyeler yer almaktadır. Dahası tefsirlerde varlığa, Allah'a, sıfatlarına, insana, evrene, toplumlara, tarihe vb. hususlara ilişkin nazariyeler ve veriler de kullanılmakta, özellikle yorum sürecinde tefsir ameliyesi sürdürülmektedir. Bunların her biri, ait olduğu ilim dalında ayrı bir mesele edinilerek incelenmekte, tanımları, şartları ve delillendirilmeleri, gerçekleştirilen soruşturmalar neticesinde belirlenmekte ve ispatları yapılmaktadır. Daha sonra Tefsir'de bunlar, ilgili ilimlerde içeriklerinin belirlendiği şekliyle dikkate alınmakta, onun soruşturduğu kendi meselelerinde kullanılmaktadır. Bu durum Tefsir'in diğer ilimlerle ilişkisini ifade etmekte ve 'istimdât' sözcüğüyle karşılanmaktadır.

'İstimdât' sözcüğü aslen 'me-de-de' (مَدَد) kökünden türetilmekte ve 'yardım isteme' anlamına gelmektedir.⁴⁹¹ Kelime, böyle bir anlam içermekle birlikte, bir ilme izafe edildiğinde o ilmin diğer ilimlerden yardım almasını ifade etmektedir. İbn Âşûr'un yaptığı tanıma göre bir ilmin istimdâdıyla, o ilmin kendisinden önce var olan birtakım bilgilere dayalı olması kastedilir. Bu durum, kendilerine dayanılan bilgilerin ilgili ilimden daha önce var olmasını gerektirmektedir. O ilmi tedvin edecek olan müellifler de, ondan önce var olan bilgileri dikkate alarak istenilen düzeyde o ilmin tedvinini gerçekleştirmektedirler.⁴⁹²

Bu değerlendirmelerde, istimdâdın ve bir ilmin tedvininin gerçekleşebilmesi için merkeze 'öncelik' olgusu yerleştirilmektedir. Örneğin, Tefsir ilmi açısından bakıldığında, âyetlerin gramatik ve edebî tahlillere tabi tutulabilmesi için öncelikle âyetlerin vahyedildiği dilin edebî ve dilsel özelliklerinin tespit edilmesi, bunlarla ilgili tasavvurî ve tasdikî ilkelerin

⁴⁹¹ Bk. Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, IX, 162.

⁴⁹² Bk. İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrir ve't-tenvir*, I, 18.

belirlenmesi gerekmektedir. Bu konuyla ilgili tespit ve ispatlar dil ve edebiyat ilimlerinde gerçekleştirilmekte ve gerekli veriler ortaya konulmaktadır. Tespit edilen ilkeler müsellemler kabul edilmekte ve âyetlerin dilsel durumları bu ilkelere göre incelenip soruşturulmaktadır. Buna göre Tefsir, âyetlerdeki dil ve edebî tahlillerde aslen dil ve edebiyat ilimlerinden istimdât etmektedir.

Bu bağlamda dikkatimizi çeken diğer bir husus, yukarıdaki ıstılahi açıklamaya göre istimdât olgusunun, esasen ilgili ilmin kendi aslı soruşturmasını yürütebilmesiyle sınırlı olduğudur. Daha açık belirtilecek olursa, bir ilmin, araştırdığı konuyla ilgisi hangi düzeyde ise o ilmin, diğer ilimlerden istimdâdı da ancak bu düzey tarafından belirlenmektedir. Tefsir ve lugavî/edebî ilimler üzerinden bakılacak olursa, Tefsir ancak kendisinin âyetlerdeki anlamı/muradı tespit etmesine imkân sağlayacağı düzeyde dil ve edebiyat çalışmalarından yararlanır. Durum buysa, istimdât olgusunun, ilgili ilmin soruşturmasına doğrudan etki eden bilgi ve meselelerle sınırlı olduğu söylenebilir. Fakat Tefsir söz konusu olduğunda, onun araştırmaya konu edindiği Kur'ân'ın açıklanması, oradaki muradın anlaşılması -ki anlaşılma yorumu da içerecek düzeyde geniş kapsamlıdır- Tefsir'in istimdât olgusunu nasıl belirlemektedir? 'Muradın beyânı' durumu onu hangi ilimlerle ilişki içerisine sokmaktadır? Müfessirlerin konuyla ilgili görüşleri nelerdir ve onlar bu kapsamda hangi ilimleri zikretmişlerdir? Şimdi meseleye bu sorular çerçevesinde bakabiliriz.

1.2.1. Klasik Dönemde Tefsir'in İstimdâdı

Tefsir'in istimdâdı meselesini öncelikle selef âlimlerinden nakledilen rivayet ve görüşleri dikkate alarak incelemeye çalışacağız. Daha sonra gerek tefsir mukaddimelerinde gerekse de âlimlerin diğer eserlerindeki konuyla ilgili müstakil başlıkları dikkate alacağız. Bu başlıklarda müfessirlerin, istimdât edilen ilimleri sistemleştirirken farklı kanaatler sergilediği görüldüğünden, tarihi süreçte istimdât kapsamına hangi ilimlerin eklendiğini hangilerinin de dahil edilmediğini tespit edebilmek için konuyu kronolojik olarak takip etmeye çalışacağız.

1.2.1.1. Erken Klasik Dönemde Zikredilen İlimler

Kaynaklarda nakledilen bazı rivayetler, Kur'an tefsiriyle meşgul olabilmek veya âyetlerde neyin kastedildiğine dair konuşabilmek için bazı ilimlerin önceden biliniyor olması gerektiğini göstermektedir. Bu rivayetler arasında öncelikle Hz. Peygamber'e nispet edilen ve kişinin salt kendi görüşüyle Kur'an hakkında konuşmasını yasaklayan hadis zikredilebilir. Bu rivayetin erken dönemlerden itibaren tefsir mukaddimelerinde zikredildiği görülmektedir.⁴⁹³ Rivayetin mukaddimelerde zikredilmesiyle, hem insanların salt re'yle tefsir yapmaktan sakındırılması hem de müfessirin birtakım bilgileri dikkate alarak tefsir yapacağı vurgulanmaktadır.

Hiz. Peygamber'e isnad edilen bu rivayetin yanında, tefsir için bazı bilgilerin dikkate alınması gerektiğine yönelik sahâbîlerin de açıklamaları bulunmaktadır. Örneğin, İbn Abbas'tan aktarılan bir rivayete göre o, Kur'an'da manası pek bilinmeyen kelimeler için câhiliye şiirlerinden istişhâd etmeyi öğütlemektedir.⁴⁹⁴ Diğer bir rivayete göre de o, âyetlerin, anlaşılmasında onların ne zaman ve ne hakkında indiğini (mekkî-medenî, sebab-i nüzûl) bilmenin önemini dile getirmektedir.⁴⁹⁵ Yine İbn Abbas'ın Bakara 269. âyette geçen "الْحِكْمَةَ" kelimesini, "Kur'an'ın *nâsîhini-mensûhunu, muhkemini-müteşâbihini, mukaddemini-muahharını, haramını-helâlını ve garibini bilmek*" olarak açıkladığı nakledilmektedir.⁴⁹⁶

Tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn neslinin de konuyla ilgili dikkat çekici sözleri bulunmaktadır. Örneğin, İbn Abbas'ın talebelerinden Mücahid b. Cebr'in (ö.

⁴⁹³ Bazıları için bk. Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsirü's-San'ânî*, thk. Mahmud Muhammed Abduh (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 252; Hüd b. Muhakkem el-Huvvârî, *Tefsirü Kitabillahi'l-Aziz*, thk. Belhâc b. Said Şerifî (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), I, 70; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 92-94; Ayyâşî, *Tefsir'ül-Ayyâşî*, 29-30; Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 1; Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkandî, *Tefsirü's-Semerkandî*, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavviz vd. (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 72-73.

⁴⁹⁴ Bk. Ebû Ubeyde el-Kasım b. Sellâm, *Fezâilü'l-Kur'an*, thk. Ahmed b. Abdülvahit el-Hayyâtî (Mağrib: Matbaatu Fudâle, 1995), II, 173; Ebû Bekir Muhammed b. el-Kâsım b. Beşşâr el-Enbârî, *Kitabü İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ'*, thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan (Dimaşk, 1971), 62. Benzer bir rivayet Hz. Ömer'e de nispet edilmektedir. Bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, VI, 19.

⁴⁹⁵ Bk. Ebû Ubeyde, *Fezâilü'l-Kur'an*, I, 281.

⁴⁹⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, II, 271; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, IV, 356.

103/721), Allah'a ve ahirete inanan kimsenin Arapçayı bilmediği halde Kur'an hakkında konuşmasını helâl görmediği belirtilmekte, İmam Mâlik'in ise Arapça bilmeden tefsir yapan bir kişi yanına getirildiğinde, onu cezalandırdığı rivayet edilmektedir.⁴⁹⁷

Erken dönem müfessirlerden Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815) şöyle demektedir: “Şu on iki özelliği bilmeyen Kur'an tefsirinden anlamaz. Bunlar: *Mekkî-medenî, nâsih-mensûh, takdim-tehir, maktu'-mevsûl, âmm-hâss, izmar* (hazf) ve *Arapça* 'dır.”⁴⁹⁸ Mukatil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) tefsirinin ilk râvisi Ebû Salih el-Hüzeyl (ö. 190/806'dan sonra), Muhâsibî (ö. 243/857), Kummî (ö. 307/919'dan sonra) ve Üdfüvî (ö. 388/998) gibi müfessirler de bunlara *muhkem-müteşâbih, müfesser-mübhem, eşbâh-nezâir, tergîb-terhîb, kıraat, garîb kelimeler, zaid harfler, vakıflar, haberler ve kıssalar* gibi hususları bilmeyi ilave etmektedirler.⁴⁹⁹

Hâris el-Muhâsibî *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*'da *sıfatlar, tevhid, vad-vaîd, halku'l-Kur'ân* gibi meseleleri işleyerek Tefsir-Kelâm ilişkisinin önemine dikkat çekmiş olmaktadır.⁵⁰⁰ Câhiz (ö. 255/869) ise Beyân ve Meânî ilimlerini bilmeyenlerin âyetlerdeki incelikleri ve anlamları hakkında kavrayamayacaklarını ifade etmektedir.⁵⁰¹ Taberî, tefsirinde Arapça'nın önemi, bazı âyetlerin ancak Sünnet'le anlaşılacağı gibi hususları işlemekte ve daha önce yazdığı Usul

⁴⁹⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 204-205.

⁴⁹⁸ Yahyâ b. Sellâm'a bu bilgiyi İbn Ebî Zemenîn nispet etmekte ve aynı bilgiyi ona nispet etmeden Hüd b. Hakem el-Huvvârî de dile getirmektedir. Bk. Huvvârî, *Tefsirü Kitâbillahi'l-Azîz*, I, 71; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebî Zemenîn, *Tefsirü'l-Kur'ân'i'l-Azîz*, thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz (Kahire: el-Farûku'l-Hadis li'd-Dıbâa, 2002), I, 114.

⁴⁹⁹ Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsirü Mukatil*, thk. Ahmed Ferid (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), I, 22; Kummî, *Tefsirü'l-Kummî*, I, 5-27; Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin el-Kuvvetli (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1971), 325-331, 394-503; Muhammed b. Ali el-Üdfüvî, *el-İstiğnâ fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Yahya Sad el-Münşid (Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2015), 146.

⁵⁰⁰ Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, 302-324, 332-393.

⁵⁰¹ Bu bilgiyi Câhiz'dan Zemahşerî aktarmaktadır. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 7. Câhiz'a göre, Arapların atasözleri, kullandıkları dilin etimolojisi ve yapısal özellikleri bulunmaktadır. Bir sözün sahip olduğu özellikler kişinin niyetlerine ve kastettiği anlamlara delâlet etmekte ve sözün durumundaki farklılıklar değişik delâletler içermektedir. Tüm bunları bilmeyenler Kur'an'ı ve Sünnet'i tevil edemezler. Bk. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitabü'l-Hayavân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965), I, 153-154.

kitabına atıf yaparak bazı ön bilgilerin önemine dikkat çekmektedir.⁵⁰² Aynı şekilde Cessâs (ö. 370/981), tefsir mukaddimesinde tefsire başlamak için Tevhid ilmi ve Fıkıh usûlü gibi iki ilmin bilinmesi gerektiğinden bahsetmektedir.⁵⁰³

Görüleceği üzere erken dönemden itibaren müfessirler tefsir yapabilmek için gerekli bazı ilimlerden bahsetmektedirler. Ancak 5. asra kadar Tefsir ilminin ilişkili olduğu ilimleri ifade eden derli toplu bir bilgiye ulaşamadık. Ancak bu süreçte, özellikle Kur'an ilimleri kapsamında görülen bazı hususların bilinmesinin tefsir için gerekliliğine dikkat çekilmektedir. Bu bilgilerin bazıları nüzül sebepleri, nesh ve sünnet bilgisi gibi rivayetlerle ilişkilirken; *takdim-tehir*, *izmar*, *maktu'-mevsul* gibi bazıları da dilbilgisiyle ilişkilidir. Buna göre, çeşitleri zikredilen bilgi ve konuların dil ve rivayet olmak üzere iki temel kaynağa dayandığı söylenebilir. Bunların ilerleyen süreçte belirgin olarak Sarf, Nahiv, Belâgat, Hadis, Siyer, Tarih gibi sistemleşen ilimlerin birer konusu haline geldiği bilinmektedir. Bununla birlikte Beyân, Meânî, Usul ve Tevhid ilmi gibi sistemleşen ilimlere atıflar da yapılmaktadır. Kısacası erken dönemde alimlerin, Tefsir için gerekli ilimlere kısmi şekilde atıflarda bulunduğu, bu ilimleri sistemli ve bütüncül olarak zikretmedikleri söylenebilir. Sebep olarak da bazı ilimlerin sistemleşmesinin devam etmesi ya da ilimlerin konu ve meseleleriyle tam olarak belirginleşmemesinden bahsedilebilir.

1.2.1.2. Geç Klasik Dönemde İlimlerin Sistemleştirilmesi

Geç dönemde, öncekinden farklılık oluşturan husus, artık bazı ilimlerin Tefsir için gerekli olduğu meselesinin daha sistemli bir şekilde ele alınması ve bunlardan bahsedilmesidir. Öyle ki Tefsir'in istimdâd ettiği ilimlerin neler olduğu, diğer bir ifadeyle müfessirlerin hangi ilimlerde donanım sahibi olması gerektiği hususunun hem tefsir mukaddimlerinde hem de bu alana ilişkin eserlerde müstakil başlıklarla ele alındığı, tasnifler ve bazı değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Müfessirde Bulunması Gereken Özellikler* başlığı altında Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) bazı ilimleri bir arada

⁵⁰² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 58-59, 90-91, 527.

⁵⁰³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 5.

zikretmektedir. Bunlar Arapça, Nahiv, Rivayet, Fıkıh, Usûl-i Fıkıh ve Kelâm ilmidir.⁵⁰⁴

Tefsir'in ilişkili olduğu ilimleri sistemli bir şekilde ilk olarak İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ele aldığı söylenebilir. İsfahânî tefsir mukaddimesinde bu ilimleri *Müfessirin İhtiyaç Duyduğu Alet İlimleri* başlığı altında zikretmektedir. Öncelikle o, Kur'an'da ele alınan konuları itikadî ve amelî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Her iki konuya ait bilgileri Kur'an'dan istinbat edebilmek için gerekli olan ilimleri ise lafzî, aklî ve vehbî olmak üzere üç kategoride incelemektedir. Ona göre bu ilimler, sayısal olarak toplamda on olup Lugat, İştikak, Nahiv (Sarf ve İ'râb da dahil), Kıraat, Âsâr ve Ahbâr, Hadis, Usul, Ahkâm (Fıkıh ve Zühd), Kelâm ve Mevhibe ilimlerinden ibarettir.⁵⁰⁵

Tefsir'in istimdâdı meselesinden bahseden diğer bir müfessir de Beyzâvî'dir. O, tefsir faaliyetinin hakkıyla yerine getirilebilmesi için gerekli on bir ilimden bahsetmektedir. İsfahânî'den farklı olarak Beyzâvî, Meânî, Beyân, Sebeb-i Nüzûl, Nâsîh-Mensûh, Ehl-i kitab'a dair haberler ve Cedel⁵⁰⁶ ilminden bahsetmektedir.⁵⁰⁷ Esasında İsfahânî'nin zikrettiği Hadis ve Âsâr ilmi nesh, nüzûl ve Ehl-i kitab'la ilgili bilgileri kapsamaktadır. Yine bir ölçüde Cedel ilmini de Kelâm kapsamında görmek mümkündür. Ayrıca Beyzâvî, Fıkıh ve Mevhibe ilimlerinden de bahsetmemektedir.

Tûfî ise Tefsir usûlünün ilk örneklerinden sayılabilecek *el-İksîr* adlı eserinde *Müfessirin Dikkate Alması Gereken İlimler* başlığı altında on üç ilme yer vermektedir. O da İsfahânî'nin tasnifine benzer şekilde tefsir için gerekli ilimleri lafzî ve manevî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Yukarıdakilerden farklı

⁵⁰⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 488-489.

⁵⁰⁵ İsfahânî, *Mukaddime*, 94-96.

⁵⁰⁶ Burada Cedel ilmiyle daha hususi olarak dinî ilimlere dair delillerin nasıl kullanılacağı ile ilgilenen bir ilim kastedilmektedir. Tehânevî onu şöyle tanımlamaktadır: "Kendisiyle Mantık'ın kısımlarından biri olan cedel bahsinden hareketle şerî meselelere dair delillerin nasıl kullanılacağına öğrenildiği ilimdir. Tehânevî, *Keşşâf*, I, 553.

⁵⁰⁷ Beyzâvî, "Risâle fi mevzû'âti'l-ulûm ve ta'rifihâ", 96. Bu ilimler şunlardır: Lugat, Nahiv, Sarf, Meânî, Beyân, Kıraat, Sebeb-i Nüzûl, Nâsîh-Mensûh, Ehl-i kitab'a dair haberler, Usul, Cedel ilmi. Aynı ilimleri İbnü'l-Ekfânî de zikretmektedir. [Bk. İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsîd*, 157]. Zerkeşî, Beyzâvî'nin tanımını aynen benimseyip aktarmasına rağmen onun zikrettiği ilimlerin tamamını istimdât kapsamında zikretmemektedir. Tefsir'in Lugat, Nahiv, Sarf, Beyân, Usul, Kıraat, Sebeb-i Nüzûl ve Nâsîh-Mensûh ilimlerinden yardım aldığını ifade etmektedir. Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 22.

olarak lafzî ilimler kısmında Garîp (kelimeler) ve İ'râb ilmini zikredip Nahiv ilminden bahsetmemektedir. Manevî ilimler kapsamında dikkat çekici olarak Vücûd ve Mevcûdât ilmi ile Vaaz ilmine yer vermektedir. Ancak o da Beyzâvî gibi Mevhibe ilmini zikretmemektedir.⁵⁰⁸

Tûfî'nin bahsettiği Garîp kelimeler ve İ'râb ilmi önceki müelliflerin zikrettiği dil ilimleri içerisinde görülebilir. Vaaz ilmiyle ise bir müfessirin Kur'an'daki muradın insanlara ulaştırılmasına dair üslûp ve yöntem kazanmasının hedeflendiği söylenebilir. Burada önemli görülebilecek ilim, Vücûd ve Mevcûdât ilmidir.

Tûfî, Vücûd ve Mevcûdât ilmiyle ise felsefecilerin Hikmet dediği ilmi kastetmektedir.⁵⁰⁹ Bilindiği üzere Hikmet ilmi, İlm-i İlâhî'yi de kapsamaktadır.⁵¹⁰ Tûfî'nin, Kelâm ilmini istimdât çerçevesinde zikretmesi sebebiyle, Hikmet ilminin kapsamından İlm-i İlâhî'yi istisna ettiği söylenebilir. Nitekim Kelâm, İlm-i İlâhî'nin konusunu zaten içermektedir.⁵¹¹ Tûfî'nin buradaki yaklaşımı, müfessirin adeta multi-disipliner bir kimliğe sahip olması gerektiğini göstermektedir. Öyle ki o, istimdât kapsamında sadece dil ve rivayet ilimlerini zikretmemektedir. Müfessirin, âyetlerde atıf yapılan meseleleri her yönüyle ve

⁵⁰⁸ Tûfî, *el-İksîr*, 48-52, 54. Bu ilimler şunlardır: Lafzî ilimler: Garîb (kelimeler) ilmi, Sarf, İ'râb ve Kıraat ilmi. Manevî ilimler: Vücûd ve Mevcûdât ilmi, Kelâm, Tarih (geçmiş milletler), Vaaz ilmi, Nâsîh ve Mensûh, Usul, Fıkıh, Meânî ve Beyân ilimleri. Tûfî'nin zikrettiği bu ilimler, kaynak olarak kullandığımız çalışmada İlmü't-tenâsüh şeklinde yazılmıştır. Tûfî'nin burada Nesh ilmini mi yoksa reenkarnasyonu mu kastettiği açık değildir. Çünkü Tûfî, bu ilimlerden bahsettikten sonra tenâsühçülerin bazı âyetleri reenkarnasyona delil getirdiklerinden bahsetmekte ve onların bu istidlalini eleştirmektedir. Ancak bu eserin daha dakik bir başka tahkikli neşrinde ilgili ilim, Nâsîh-Mensûh olarak tespit edilmiştir. Burada o eseri esas aldık. Bk. Necmeddîn *et-Tûfî, el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Muhammed Osmân (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 62.

⁵⁰⁹ Bk. Tûfî, *el-İksîr*, 49-50. Hikmet ilmi temelde 'amelî hikmet' ve 'nazarî hikmet' olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İlki Ahlâk, Ev İdâresi ve Siyaset-i Medeniyye olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. İkincisi de İlâhî, Tabî'î ve Riyâzî ilim olmak üzere üç alt ilme karşılık gelmektedir. Bunların her birisi, çeşitli konuları araştıran alt ilimlere sahiptir. Bu ilimlerin büyük oranda bugün felsefî ilimlere ve doğa bilimlerine karşılık geldiği ifade edilmelidir. İlgili literatürde bu ilimler ve onların kapsamındaki alt ilimler detaylı bir şekilde verilmektedir. Bunlar arasında örneğin; Tıp, Zooloji, Veterinerlik, Botanik, Geometri, Aritmetik, Mühendislik, Musiki, Meteoroloji, Astronomi, Jeoloji, Fizik gibi birçok ilim yer almaktadır. Detaylı bilgi için bk. Tehânevî, *Keşşâf*, I, 50-53, vd; Serkiz Orpilyan ve Muhammed Tâhir, *Mahzenü'l-ulûm*, 42-44, vd.

⁵¹⁰ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 52.

⁵¹¹ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, I, 134-145; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 52-53.

daha yetkin bir biçimde idrak edebilmek için, onları müstakil olarak araştıran ilimlerden yararlanması gerektiğini düşünmektedir.

Tefsir için bilinmesi gereken ilimler bahsine yer veren bir diğer müfessir Nizâmeddîn en-Nîsâbü'rî'dir (ö. 730/1329[?]). O, bu ilimleri lafız ve manayla ilgili olanlar şeklinde taksim ettikten sonra diğer müelliflerden farklı olarak Bedî', İstidlâl ve Ahvâl ilmini zikretmekte; Hadis, Âsâr ve Ahbâr, Mevhibe, Tasavvuf veya Zühd ilimlerinden ise bahsetmemektedir. Bu kapsamda o, İstidlâl ilmiyle Mantık'ı, Ahvâl ilmiyle de çeşitli konulara dair müfessirlerin ortaya çıkardığı nükteleri kastetmektedir ki bu nüktelerin sınırsız olabileceğine dikkat çekmektedir.⁵¹² Böylelikle ilk defa Mantık açıkça Tefsir'in istimdâdı arasında zikredilmiş olmaktadır.

İbn Cüzey de tefsir mukaddimesinde Kur'an'la ilgili on iki ilimden bahsetmektedir. Ona göre Tefsir ilmi asıl olup diğerleri ona yardımcı ilimler olmaktadır. O, diğer müelliflerden farklı olarak Kıssalar ve Tasavvuf ilminden bahsetmektedir.⁵¹³ Ancak onun Kıssalar ilmiyle kastettiği bilgiyi, yukarıdaki müelliflerin dile getirdiği Tarih, Âsâr ve Ahbâr ilimlerinin içerdiği söylenebilir. İbn Cüzey açıkça Tasavvuf ifadesini kullanmakta, ancak bununla ilahî mârifetler, nefis terbiyesi, ahlâkı düzeltme ve kalbi aydınlatmayla ilgili hususları kastetmekte,⁵¹⁴ Mevhibe ilmine ise yer vermemektedir.

İstimdât meselesini ele alan diğer bir müfessir ise Ebû Hayyân'dır. O, tefsir için gerekli sadece yedi ilim zikretmektedir. Bunlar İştikak hariç yukarıda sayılan dil ilimleri, Kıraat, Hadis, Usul ve Kelâm'dır.⁵¹⁵ O, Kur'an'da yer alan kıssalarla ilgili haberlere dair malumat sağlayan Tarih, Âsâr ve Ahbâr ilimlerini, Tasavvuf, Mevhibe ve Fıkıh ilmine ise yer vermemektedir. Onun, ilimler arasında özellikle Fıkıh ve Tasavvufu zikretmemesinin nedeni, bunları lafızların

⁵¹² Nizameddîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin en-Nîsâbü'rî, *Tefsirü garâibi'l-Kur'an ve regâibi'l-Furkân*, thk. eş-Şeyh Zekeriye Umeyrât (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), I, 55, 57. Bu ilimler şunlardır: Lafzî olanlar: Kıraat, Lügat, İştikak, Sarf, Nahiv ve Bedî' ilmidir. Manevi olanlar: Beyân, Meânî, İstidlâl (Mantık), Kelâm, Usul, Fıkıh ve Ahvâl (nükteler) ilmidir.

⁵¹³ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I, 9, 12. Bu ilimler: Kıraat, Ahkâm (Fıkıh), Nesh, Hadis, Kıssalar, Tasavvuf, Kelâm, Usul, Lügat, Nahiv ve Beyân ilimleridir.

⁵¹⁴ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I, 11.

⁵¹⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 105-109, 111.

delâletlerini aşan ilimler olarak görmesi, haliyle de Tefsir'in dışında olduğunu düşünmesiyle açıklanabilir. Nitekim o, tefsirinin bazı yerlerinde lafzın delâlet kapsamı dışına çıktıklarını, ona içermediği anlamlar yüklediklerini dile getirerek mutasavvıfları eleştirmektedir. Aynı şekilde Fıkıh meselelerine de ancak âyetteki lafzın içerdiği konular çerçevesinde temas edeceğini ifade etmektedir.⁵¹⁶ Ebû Hayyân'ın, tarihle ilgili ilimleri istimdât kapsamında saymamasının da muhtemel bazı gerekçelerine dikkat çekilebilir. Bilindiği üzere müfessirler özellikle kıssaların tefsirlerinde, geçmiş milletlere dair siyasal, sosyal, kültürel, bölgesel vb. konularla ilgili bilgiler içeren rivayetlere yer vermişlerdir. Ancak Ebû Hayyân kıssaların tefsirlerinde bu gibi bilgilerin kullanılmasını gereksiz bulmakta, terk edilmesi gerektiğini düşünmekte ve yer veren müfessirleri de eleştirmektedir.⁵¹⁷ Bu durum Ebû Hayyân'ın, geçmiş milletlere ilişkin rivayetleri içeren çeşitli ilimleri istimdât kapsamında görmemesini açıklamaktadır.

Şemseddîn İsfahânî'nin istimdât kısmındaki taksimi de hemen hemen Ragıp İsfahânî ile aynıdır. Fakat onu diğerlerinden ayıran husus, taksimının sonraki süreçte bazı müfessirlerce benimsenmesidir. O, İsfahânî'nin taksimine belâgat ilimlerini eklemektedir. Farklı olarak Sebeb-i nüzûl ilminden bahsetse de⁵¹⁸ bu, İsfahânî'nin zikrettiği Hadis ve Usul ilmi kapsamında değerlendirilebilir. Onun bu taksimi daha sonra Kâfiyecî, Süyûtî, Taşköprülüzâde, Kâtib Çelebi, Ebû Saîd el-Hâdimî (ö. 1176/1762), Tehânevî ve Kannevcî'de görülmektedir.⁵¹⁹

İstimdât kapsamında zikredilen ilimlere Molla Fenârî'nin ise önemli bir katkı sağladığı söylenebilir. Genel olarak Şemseddîn İsfahânî'nin tasnifini esas almakla birlikte, o, sayılan ilimleri farklı açılardan yeniden sınırlandırmaktadır.

⁵¹⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 129, 147, 151.

⁵¹⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, VII, 181.

⁵¹⁸ Bu ilimler şunlardır: Lugat, İştikak, Sarf, Nahiv, Beyân, Meânî, Bedî', Kıraat, Sebeb-i Nüzûl, Kıssalar (Ahbâr ve Âsâr), Hadis, Usul (Nâsîh-Mensûh da dahil), Ahkâm (Fıkıh ve Ahlâk), Kelâm ve Mevhibe ilimleridir. Bk. İsfahânî, *Envârü'l-hakâiki'r-rabbâniyye*, 12b-13a.

⁵¹⁹ Bk. Kâfiyecî, *Kitabü't-teysîr*, 10-12; Süyûtî, *el-İtkân*, 864-866; Taşköprülüzâde, *Mevzû'âtü'l-'ulûm*, I, 461-463; II, 1024-1025; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 433; Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa el-Hâdimî, *el-Berîkatü'l-mahmûdiyye fî şerhi't-tarîkati'l-muhammediyye*, thk. Ahmed Fethi Abdurrahman Hicâzî (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), I, 166; IV, 334-335; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 33; Kannevcî, *Ebcedü'l-'ulûm*, II, 184-185.

Ona göre Tefsir, on altı ilimden istimdât etmektedir.⁵²⁰ Onun tasnifinde dikkatimizi çeken farklılık, Tefsir'in akaide ilişkin konularda yararlandığı iki ilimden bahsetmesidir. Bu iki ilim, Kelâm ve Hakikat ilmidir. Fenârî açıklamasında: “Eğer ilgili mesele akıl ve nazar yöntemiyle ele alınırsa Kelâm’dan; ilahî ilham ve rabbânî bilgiyle (vehb) söz konusu edinilirse Hakikat ilminden yararlanır ki ikincisi vehbî (ilim) olarak isimlendirilmiştir” demektedir.⁵²¹ Fenârî’nin burada farklı olarak kaydettiği ilim, Hakikat ilmidir. O, bu ilmin vehbî olarak isimlendirildiğini ifade etmekte ve ayrıca ahlâkî meseleler için de Ahlâk ilmini zikretmektedir. Onun kastettiği Hakikat ilmi, tümel bir ilim iddiasıyla Konevî tarafından sistemleştirilen Tasavvuf metafiziğidir. Buna göre, tümel konuları ele alan Tasavvuf metafiziği ile cüz’î konuları ele alan Ahlâk ilmi istimdât kısmında ayrıştırılmakta ve Tasavvuf metafiziği İsfahânî’nin zikrettiği Mevhibe ilmiyle ilişkilendirilmektedir.

Bu başlık altında değerlendirebileceğimiz son müfessir Âlûsî (ö. 1270/1854) de istimdât konusunda kısmen farklı bir tavır takınmaktadır. O, önceki müfessirler gibi dil ve edebiyat ilimlerini aynen zikretmekte,⁵²² Hadis, Usul, Kelâm ve Kıraat konusunda da onlara katılmaktadır. Ancak Tasavvuf, Mevhibe, Fıkıh ve Âsâr-Ahbâr ilimlerini istimdât kapsamında saymamaktadır. Âlûsî, kendisinden önce bazı kimselerin Fıkıhî istimdât kapsamında saymadıklarını belirterek buna yönelik herhangi bir gerekçe zikretmemektedir. O, Mevhibe ilmine de eleştirel bir gözle bakmaktadır. Bu konuda Süyûtî’nin, kişinin birtakım nefsî riyazetlerden geçtikten ve takvalı bir kimse olduktan sonra böyle bir ilmi elde edebileceğine dair söylediklerini aktardıktan sonra, bu ilmin esasında âyetlerdeki sırlara erişmek için gerekli olabileceğini, aksi takdirde âyetlerdeki manaların anlaşılmasında kendisine ihtiyaç duyulmayacağını ifade etmektedir.⁵²³ Bu ifadeler, onun Tasavvufu istimdât kapsamında zikretmemesinin gerekçesini de

⁵²⁰ Molla Fenârî, *'Aynü'l-â'yân*, 86-87. Bu ilimler şunlardır. Lafzî ilimler: Lugat, İştikak Sarf, Nahiv, Meânî, Beyân, Bedî' ilmi. Manevî ilimler: Sebeb-i Nüzûl, Âsâr ve Ahbar, Hadis, Kelâm, Hakâik (Hakikat ilmi), Usul, Muâmelât ve Ukûbât, İbadet ve Ahlâk, Tezkir (vaaz) ilmi.

⁵²¹ Molla Fenârî, *'Aynü'l-â'yân*, 87.

⁵²² O, hususî olarak İştikak ve Sarf'ı zikretmemekte, ancak saydığı diğer dil ilimlerini bilenlerin zaten onları da bileceğini ifade etmektedir. Bk. Âlûsî, *Rûhu'l-ma'ânî*, I, 6.

⁵²³ Âlûsî, *Rûhu'l-ma'ânî*, I, 5-6.

bildirmektedir. Ona göre istimdât kısmındaki ilimler, Tefsir için aslî anlamın ortaya çıkarılmasına yardımcı olan ilimlerdir. Denilebilir ki daha derin anlamlar, işaret ve sırlar çıkarmak için gerekli diğer ilimler istimdât kapsamında ayrıca sayılmamaktadır.⁵²⁴

1.2.1.3. Tefsir'in İlişkili Olduğu İlimler Hakkında Bazı Mülâhazalar

Klasik döneme ait yukarıdaki tasnifler ve bu bağlamda yer verilen ilimler hakkında bazı hususlara dikkat çekmek gerekmektedir. Tespit edilen tasniflerde, (Lugat, İştikak, Sarf, Nahiv gibi) dil ilimlerinin her zaman aynı düzende zikredilmediği görülmektedir. Bazen tüm dil ilimleri tek tek zikredilmekte bazen de İştikak ya da Sarf'tan bahsedilmemektedir. Esasında istimdât kapsamında, bazı dil ilimlerinin zikredilmemesi, onların tefsir faaliyeti için gereksiz olduğu anlamına gelmemekte, onların diğer dil ilimlerinin içerisinde zaten var olduğu kabul edilmektedir. Zira Nahv'in istimdât kapsamında zikredilmesi doğrudan İştikak, İ'râb veya Sarf bilmeyi de gerektirmektedir. Zamanla bu ilimler içerisine Beyân, Meânî ve Bedî' gibi edebiyat ilimlerinin de eklendiği ve her birinin müstakil ilim olarak zikredildiği görülmektedir.

İstimdât kısmında açıkça yer verilmesine de edebî ilimler içerisinde görülen Aruz, Kâfiye, Karz-ı Şiir, İnşa ve Muhadarât gibi ilimlerin⁵²⁵ Tefsir için gerekli olup olmadığı tartışmalıdır. Tefsir'in, bu ilimlerden istimdât etmediği ifade edilmektedir.⁵²⁶ Buna karşın Siyâlkûtî, Hafâcî ve Konevî gibi Beyzâvî şârihleri; müfessirin, bu ilimleri bilmezse, şiir ve şiire dair özelliklerle mu'ciz nazmın (Kur'an) arasını ayırt edemeyeceğini ifade etmektedir.⁵²⁷ Anlaşılan o ki müfessirin bu ilimleri bilmesi, âyetleri o ilimlerin sağladığı verilere göre tahlil etmek için değil, Kur'an'ın şiirden farklı olarak kendine has özelliklerini ayırt

⁵²⁴ Bu durum onun Tasavvufa karşı çıktığı ya da âyetlerde derinlikli anlamların veya işaretlerin bulunmadığını düşündüğü anlamına gelmez. Nitekim o âyetlerin sırlar ve işaretler içerdiğini kabul etmekte, bunu inkâr etmenin iftira olacağını ileri sürmektedir. Bk. Âlûsî, *Rûhu'l-ma'ânî*, I, 7.

⁵²⁵ Bu ilimlere dair detaylı bilgi için bk. Taşköprülüzâde, *Mevzû'âtü'l-'ulûm*, I, 206-222.

⁵²⁶ Hafâcî, *Hâşiye*, I, 16; Saçaklızâde, *Tertîbu'l-'ulûm*, nşr. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed (Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988), 164; İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, I, 45.

⁵²⁷ Siyâlkûtî, *Şerh*, 7a; Hafâcî, *Hâşiye*, I, 16; Konevî, *Hâşiye*, I, 40. Siyâlkûtî farklı olarak dil ilimleri kapsamındaki Tarih ilminin Tefsir'le bir ilişkisi bulunmadığını ileri sürmektedir. Bk. Siyâlkûtî, *Şerh*, 7a.

edebilmesi amacına dayanmaktadır. Mesela, Tarsûsî, Cuma sûresiyle ilgili yazdığı tefsirinde “Aruz ve Kafiye ilmi açısından” şeklinde bir başlık açarak burada daha ziyade, Kur’an hakkında iddialarda bulunan bazı mühlhitlere cevaplar vermekte ve eleştiriler yöneltmektedir.⁵²⁸

Dil ve edebî ilimlerin haricinde tefsir faaliyeti için Hadis ilminin, neredeyse tüm müfessirlerce gerekli görüldüğü anlaşılmaktadır. Tefsir için Hadis ilminin gerekliliği esasında âmm, hâss, mutlak, mücmel gibi niteliklere sahip âyet ve lafızların anlaşılmasında Sünnet’in önemi ve belirleyiciğinden dolayıdır. Bununla birlikte doğru okuma(lar), doğru anlamayı doğuracağından dolayı Tefsir için Kıraat ilminin önemi ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde Kur’an’da nüzül dönemi olaylarına, geçmiş milletlere ve onların ahvâline yönelik atıflar ise istimdât kapsamında (Siyer, Âsar ve Ahbar ilmi gibi) diğer rivayet ilimlerini gerekli görmeye sebep olmuştur.

Usul’ün her ne kadar Tefsir’in istimdâtından sayılmadığı ve çoğu müfessirin onunla meşgul olmadığı ileri sürülse de⁵²⁹ görebildiğimiz kadarıyla istimdât konusuna değinen müfessirler Usul’ü de gerekli ilimler arasında zikretmektedirler. Onlara göre Usul, Tefsir’de sadece lafız bahisleri için değil, diğer konular için de önemlidir. Bu konular arasında sünnet, icmâ, kıyas, nesh ve haber teorisi gibi kısımlar hususî olarak zikredilmekte ve istinbat kaidelerine dikkat çekilmektedir.⁵³⁰

Yukarıdaki tasniflerin bazılarında görüldüğü üzere Fıkh’ı bazı müfessirler istimdât kapsamında zikretmemekte, buna dair herhangi bir gerekçeye de yer vermemektedirler. Esasen Fıkh’ın konusunun, mükellefin fiilleriyle ilgili hükümler olması hasebiyle⁵³¹ bu konuların yer verildiği âyetlerin açıklanmasında Fıkh ve Tefsir aynı noktada buluşmaktadır. Zira Tefsir’in alanı âyet ve onun delâlet kapsamıyla sınırlı olduğundan bu sınır dâhilinde ilk fakihlerin fikhî

⁵²⁸ Bk. Çiçek, “Tarsûsî’nin Enmûzecu’l-Ulûm’unda Tefsir”, 510.

⁵²⁹ Bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I, 12; İbn Âşûr, *Tefsirü’l-tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 25.

⁵³⁰ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, II, 488; İsfahânî, *Mukaddime*, 95; Tûfî, *el-İksîr*, 51-52; Nîsâbü’rî, *Tefsirü garâibi’l-Kur’ân*, I, 58; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I, 12; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, I, 107-108; İsfahânî, *Envârü’l-hakâiki’r-rabbâniyye*, 12b-13a; Molla Fenârî, *’Aynü’l-ayân*, 87; Kâfiyecî, *Kitabü’l-teysîr*, 11; Süyûtî, *el-İtkân*, 866; Taşköprülüzâde, *Mevzû’âtü’l-’ulûm*, I, 463; Âlûsî, *Rûhu’l-ma’ânî*, I, 6.

⁵³¹ Bk. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 8; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 7; Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyî’*, I, 15.

izahlarının esasında birer tefsir faaliyeti olduğu açıkça söylenebilir. Dolayısıyla âyetlerin açıklanması noktasında Tefsir ve Fıkh'ı kesin hatlarla ayırmanın mümkün olmadığını belirtebiliriz.

Tefsir'in Kelâm'dan istimdâtı bir yönüyle delil çeşitleri, aklî veya zannî olan hususlar gibi epistemolojik hususlarla ilgilidir. Diğer bir yönüyle de Tefsir Kelam ilişkisi, âyetlerde işlenen bazı itikadî veya daha genel bir ifadeyle söylenecek olursa metafizik konular sebebiyledir. Örneğin, Allah'ın zatı, sıfatları, fiilleri, Allah için neyin vacip/caiz olup olmadığı, nübüvvet ve ahiret gibi meselelerin temellendirilmesi Tefsir Kelam ilişkisini belirleyen hususlardır.⁵³²

Bu ilişkiye dair Kâdî Abdülcebbar'ın açıklayıcı ifadeleri bulunmaktadır. O, müfessirin bilmesi gereken ilimleri zikrettikten sonra şöyle söylemektedir: “[Rivayet, Fıkh, Usul ve onların çeşitli] hallerini kişi, Allah'ın tek ve âdil olduğunu öğrendikten sonra ancak [doğru] olarak bilebilir. Dahası kişinin [öncelikle] Allah için vâcip olan ve imkânsız olan sıfatları, onun tarafından yapılması iyi olan veya olmayan, yahut da yapıldığında kendisi için çirkin olan şeyleri de bilmesi gerekir.”⁵³³ Kâdî'nin burada öncelikle bilinmesi gerektiğini ileri sürdüğü meseleler, Kelâm ilminde araştırıldığından, diğer ilimler arasında Tefsir'in öncelikle istimdât ettiği ilim Kelâm olmaktadır. Gazzâlî, Râzî ve Cürcânî gibi Sünnî bilginler de aynı kanaattedir.⁵³⁴ Râzî'nin bu husustaki değerlendirmeleri daha açıklayıcıdır. Şöyle ki dini ilimleri Kelâm ve diğerleri olmak üzere ikiye ayıran Râzî'ye göre, diğerlerinin doğruluğu Kelâm'a dayalıdır. Çünkü örneğin müfessirin Allah'ın kelâmının manalarını araştırması öncelikle Mütekellim, Muhtâr ve Sâni' olanın varlığının ispatlanmasına, Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri, varlık ve yokluk hakkındaki malumatın bilinmesine bağlıdır. Bu

⁵³² Bk. İsfahânî, *Mukaddime*, 95; Tûfî, *el-İksîr*, 50; Nisâbü'rî, *Tefsirü garâibi'l-Kur'ân*, I, 58; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, I, 108; İsfahânî, *Envârü'l-hakâiki'r-rabbâniyye*, 13a; Molla Fenârî, *'Aynü'l-ayân*, 87; Kâfiyecî, *Kitabü't-teysîr*, 12; Süyûtî, *el-İtkân*, 866; Taşköprülüzâde, *Mevzû'âtü'l-'ulûm*, I, 463; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 6.

⁵³³ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 488.

⁵³⁴ Gazzâlî ve Cürcânî'nin görüşleri için bk. Gazzâlî, *Deliller ve Yorum Metodolojisi*, I, 4-5; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, I, 146, 148.

meseleleri de Kelam incelediğinden, Tefsir Kelâm'a muhtaçtır, fakat Kelâm ona muhtaç değildir.⁵³⁵

Bu açıklamalar, Tefsir'in sadece belli konularda Kelâm'dan yardım almasını değil, aynı zamanda Tefsir'in zorunlu olarak Kelâm'a dayalı olmasını da ifade etmektedir. Kelâm zorunlu olarak Tefsir'e öncelenmiş olmaktadır, çünkü Tefsir'e meşruiyet zemini sağlayan Kelâm ilmidir. Bunun anlamı şudur: Tefsir, Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ın anlamıyla meşgul olmaya başlamadan önce, anlamı araştırılacak sözün Allah'ın sözü olduğunun, bundan önce de hem Allah'ın varlığının hem de söz söyleyebilme (kelâm) sıfatının bulunduğu ispatlanması gerekmektedir. Bunların ispatı yapıldıktan sonra ancak Tefsir bu müsellemler ilkelere dayalı olarak Allah'ın sözü olan Kur'an'ın anlamını soruşturabilir.⁵³⁶

Yukarıdaki yaklaşımda, Tefsir'den Kelâm'a değil, Kelâm'dan Tefsir'e doğru bir geliş süreci hâkimdir. Buna göre müfessirin Tefsir'e başlamadan evvel onun meşruiyet zeminini oluşturan, özellikle müteşâbih âyetlerin anlaşılması durumunda aklî ilke ve çıkarımlarla o âyetlerdeki problemleri aşan Kelâm ilmini öğrenmesi gerekli olmaktadır. Bu noktada Kelâm ilminin en önemli yöntemsel farklılığı ise soruşturmalarını aklî ilke ve çıkarımlarla yürütmesidir.⁵³⁷ Kısacası

⁵³⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, II, 95-96.

⁵³⁶ Kelâm'ın haricinde klasik Felsefe de, mezkur meselelerin bilgisini ortaya koyarak diğer ilimlere ilkelerini veren tümel bir ilim olma iddiasındadır. Felsefe, konusu mevcut olmak bakımından varlık olduğundan, bu onu en geniş konuya sahip kılmakta ve en üstün ilim olarak kabul edilmektedir. Böylelikle o, (şerî, aklî, tabii ilimler gibi) tikel ilimlere ilkelerini vermektedir. [Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 14-48] Fakat müfessirler, Tefsir'in ilgili konularda istimdât ettiği kaynağı Kelâm ilmi olarak zikretmektedirler. Çünkü Kelâm, zamanla Felsefe'nin işlevini gerçekleştirebilecek bir mahiyete dönüşmüştür. Zamanla kelâmcılar, Felsefe'nin (Metafizik) ve Kelâm'ın konularını mezcetmişlerdir. [Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 831-832; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 683.] Böylece bu durum, Kelâm'ın konusunun, Felsefe'nin konusunu içerecek tarzda genişlemesini sağlamıştır. [Kelâm ve Metafizik'in konu ve meselelerini krş. İbn Sînâ, *Metafizik*, 14-48; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, I, 134-145.] Buna mukabil İslâm filozofları felsefî verilerle âyetlerin tevil edilmesi gerektiğini düşünmüş ve bunun pratiğine dair örnekler vermişlerdir. Bk. İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayınları, 2013), 175-192; a.mlf., *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, 162.

⁵³⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXII, 7; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 147; Râzî, *Allah'ın Aşknlığı*, 198-199; İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 820, 827, 832. Yukarıda takdim edildiği vechesiyle Kelâm'ın Tefsir'e öncelenmesinin, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi selefî düşünceye mensup âlimlerce sorun oluşturacağı düşünülebilir. Ancak bazı çalışmalarda İbn Teymiyye'nin temelde kelâmî, felsefî, bâtinî ve irfânî tevillere karşı çıktığı, buna karşın âyetlerin yorumunda Kur'an ve Sünnet'e dayalı tevillere, nazar ve istidlâle karşı çıkmayarak bizzat tevil yaptığı ifade edilmektedir. Ona göre bu gibi âyetlerde merkezde

ilâhiyat, nübüvvet vb. konularda âyetlerin hem ifade ettiklerinin doğruluğu hem de bazı âyetlerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda Kelâm ilmi Tefsir'i incelemekte ve yönlendirici konumda bulunmaktadır.

Metafizik içerikli âyetlerde ifade edilen hususlar dinî ilimler tarihinde bir başka ilim tarafından da mesele edinilmiştir. Bu konuları temel soruşturma alanı içerisine alan Tasavvuf metafiziği bu yönüyle ilgili âyetlerin anlaşılmasında bir tümel ilim iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Bu sebepten Kelâm'la birlikte Tefsir'in istimdâtı kapsamında zikredilmiş ve bu ilmin verilerinin kullanıldığı tefsirler vücuda getirilmiştir.

Önceleri Tasavvuf, araştırma konusu olarak ahlâk konularını ele almakta, bunları da temelde Kur'an ve Sünnet'e dayalı olarak gerek keşf gerekse de istinbat yoluyla tespit etmekteydi.⁵³⁸ Ele aldığı bu konuyla Tasavvuf'a, istimdât kısmında müfessirler Zühd, Ahlâk⁵³⁹ veya açıkça Tasavvuf ismiyle atıf yaparak yer vermektedir. İbn Arabî ile başlayan süreçte Tasavvuf'un konusunun genişlediği, Konevî'nin çabalarıyla sistemli bir tümel ilim olarak inşa edildiği ifade edilmektedir. Bu süreçte, konusunun bizzat Hakk'ın kendisi olduğunu savunan Tasavvuf metafiziği, diğer şerî ilimlere ilkelerini verme iddiasıyla ortaya çıkmıştır.⁵⁴⁰ Bu sebeple Fenârî, yukarıda ifade edildiği üzere Tefsir'in, akâid

salt akıl ve mükâşefe değil; Kur'an ve Sünnet'e dayalı fikir yürüten ve onlara bağlı olan akıl bulunmaktadır. Böylesi epistemik kabulüyle İbn Teymiyye ve takipçilerinin oluşturduğu bu yöntem "selefi kelam" ifadesiyle tabir edilmektedir. Dolayısıyla selefi tavrın karşı çıkabileceği husus, âyetlerin tefsirinde Kelâm'ın etkisi değil, bilgi kaynağı olarak Kur'an ve Sünnet'in haricinde esas alınan akıl veya keşfe dayalı yorumlamalardır. Bu da metodik bir farklılığı ifade etmektedir. Geniş bilgi için bk. Mustafa Öztürk, "Tefsir Geleneğinde Selefilik Ekolü", *İlahiyat Akademi Dergisi* 1, sy. 1-2 (2015): 217-218, 229, 232-234, 238 vd.; Erkan Kurt, "İbn Teymiyye'nin Selefi Kelâmı: Tarihsel ve Yapısal Bir Analiz", *Hitit İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, sy. 31 (2017): 81-105; Muammer Erbaş, "İbn Teymiyye'nin Selefi Tefsir Anlayışında Rivayet-Dirayet İlişkisi Üzerine", *Marife*, sy. 3 (2009): 127-138.

⁵³⁸ Bk. Serrâc, *İslâm Tasavvufu*, 14-16, 22-23.

⁵³⁹ Klasik dönemde Ahlâk ilmiyle felsefî ilimlerden olan Ahlâk felsefesi kastedilmektedir. [Bk. Taşköprülüzâde, *Mevzû'âtü'l-'ulûm*, I, 368-369.] Fakat Tefsir'in istimdâtı kapsamında Ahlâk ilmiyle atıf yapılanın, ahlâkî meseleleri konu edinen Tasavvuf olduğu da söylenebilir.

⁵⁴⁰ Bk. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 16-20 vd.; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 31-67 vd.; Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleriyle Metafizik arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2, sy. 4 (2016): 17, 20-25.

konularının nazar yoluyla ele alınması hedeflenirse Kelâm'dan, keşf ve ilham yoluyla ele alınması, daha doğrusu ispatlanması istenirse Tasavvuf metafiziğinden yararlanacağını dile getirmektedir. Böylelikle Tefsir'in istimdâtında hem ilkelerini alacağı hem de ilgili âyetleri yorumlarken yararlanacağı iki tümel ilim (Kelam ve Tasavvuf metafiziği) zikredilmiş olmaktadır.

İstimdât kapsamında sadece Nisâbü'rî'nin yer verdiği Mantık ilmi hakkında da bazı hususlara dikkat çekebiliriz. Ona göre, Mantık hem tasavvur hem de tasdik kısımlarıyla birlikte Tefsir için önemlidir.⁵⁴¹ Nisâbü'rî'nin haricinde, konuya değinen diğer müfessirler tarafından da Mantık ilminin bir alet ilmi olarak istimdât kısmında açıkça zikredilmesi beklenirdi. Zikredilmeme nedenlerinden biri, bazı âlimlerin Mantık hakkındaki olumsuz kanaatleri olabilir. Nitekim Süyûtî, mantık kaidelerini Kur'an'a tatbik etmenin haram olduğunu belirttikten sonra, bazı âlimlerin Mantık ilmini mübah gördüğünü, bazılarının da buna cevaz vermediğini söylemektedir.⁵⁴² Ancak tefsir tarihinde önde gelen müfessirlerin, tefsirlerinde Mantık kurallarından yararlandığı tespit edilmektedir.⁵⁴³ Bununla birlikte istimdât kısmında Kelâm ve Usul zikredildiğinden Mantık ilminin hususî olarak zikredilmesine gerek görülmemiş de olabilir. Nitekim erken dönemden beri Kelâm ve Usul'ün Mantık ilmini zaten alet ilmi olarak kullandığı ve onun hem tasavvur hem de tasdik kısımlarının bu ilimlere etkisi olduğu bilinmektedir.⁵⁴⁴ Ayrıca Tûfî'nin Tefsir usûlü kabilinden yazdığı *el-İksîr*'in bazı kısımlarında Mantık kavramlarına yer verdiği görülmektedir.⁵⁴⁵

Tefsir'in istimdât ettiği ilimler arasında Mevhibe ilmine de sıklıkla yer verildiği görülmektedir. Bu sebeple çoğu müellif tarafından gerekli görülen

⁵⁴¹ Nisâbü'rî, *Tefsirü garâibi'l-Kur'an*, I, 57.

⁵⁴² Süyûtî, *et-Tahbîr*, 326.

⁵⁴³ Bu müfessirler arasında Gazzâlî, Râzî, Beyzâvî, Fenârî, Ebüssuûd, Ebû Said el-Hâdimî, Tarsûsî, Âlûsî ve İbn Âşûr gibi müfessirler görülmektedir. Bk. Abdülkerim Seber, "Mantık İlminin Kur'an'ı Anlamadaki Önemi ve Klasik Tefsirlerdeki Tezahürü", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 27 (2012): 118-123; Harun Bekiroğlu, "Mantığın Bir Tefsir Yöntemi Olarak Kullanılması: Muhammed Hâdimî'nin Enfâl Süresinin 23. Âyetini Tefsiri", *Hitit İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, sy. 27 (2015): 54, 61-77; Çiçek, "Tarsûsî'nin Enmûzecu'l-Ulûm'unda Tefsir", 510.

⁵⁴⁴ Bk. Ali Çetin, "Mantık, Kelam ve Usûl-ı Fıkıh İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13, sy. 2 (2015): 699-702, 711-712; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti*, 138-140.

⁵⁴⁵ Bk. Tûfî, *el-İksîr*, 84-85.

Mevhibe ilminin ne olduğu ve onunla neyin kastedildiğine de temas etmek gerekmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla bu ilme istimdât kapsamında ilk olarak Râgıp el-İsfahânî yer vermektedir. İsfahânî, bu ilmi, Allah'ın bildikleriyle amel eden kimseleri varis kıldığı bir ilim olarak tarif etmektedir. Bu bağlamda atıf yaptığı bazı âyet ve rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla onun vurguladığı husus, kişinin sahip olduğu doğru bilgiler uyarınca salih amellerde bulunması, ilim-amel birlikteliğini sağlaması ve böylece Allah'ın o kişiye âyetleri daha iyi anlayabilecek bir idrak yetisi vermesidir.⁵⁴⁶ Süyûtî bu yetinin ancak birtakım nefsî terbiye ve tezkiyelerden geçtikten sonra elde edilebileceğini ifade etmektedir. Onun Süfyân es-Sevrî'den naklettiği bir rivayete göre, aksi bir durumda Allah'ın kişiden âyetleri anlama yetisini çekip alacağı ifade edilmektedir.⁵⁴⁷

Mevhibe ilmiyle, ilerleyen süreçte farklı durumların kastedildiği anlaşılmaktadır. Yukarıda belirtildiği üzere Molla Fenârî bu ilmi, nefsî terbiye ve tezkiye eğitiminden geçen sûfilerin, daha doğrusu sûfi müfessirlerin ilâhi ve rabbânî ilhamla elde ettikleri ilim olarak görmektedir.⁵⁴⁸ Bu durumda vehbî ilim tüm müfessirlere değil, sadece gerekli eğitimden geçen sûfilere has bir ilim olmaktadır. Konuya ilişkin değerlendirmelerde bulunan Âlûsî ise Mevhibe ilmini Tefsir için aslî olarak gerekli ilimlerden görmemektedir. Zira o, bu ilmin esasında âyetlerdeki sırlara erişmek için gerekli olabileceğini, yoksa aslen âyetlerdeki manaların anlaşılmasında kendisine ihtiyaç duyulmayacağını düşünmektedir.⁵⁴⁹

Son olarak, istimdât kapsamında görülen Vücûd ve Mevcûdât ilmine değinebiliriz. Sadece Tûfî'nin istimdât kapsamında zikrettiği bu ilim, kendi ifadesiyle Hikmet ilmi ve kapsamındaki ilimleri içermektedir. Ona göre âyetler, bu ilimlerin müstakil olarak araştırma konusu edindiği varlıklara atıf yapmaktadır. İlgili âyetlerde dikkat çekilen hakikatin daha iyi idrak edilebilmesi için de o ilimlerin verilerinin yorum sürecinde kullanılmasının yararlı olacağı düşünülmektedir. Tûfî, Kur'an'da yerlere, göklere, gezegenlere, yıldızlara, canlılara, madenlere, dağlara, denizlere, ateş-hava-su-toprak gibi unsurlara dikkat

⁵⁴⁶ İsfahânî, *Mukaddime*, 95-96.

⁵⁴⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 866-867.

⁵⁴⁸ Molla Fenârî, *'Aynü'l-â'yân*, 87.

⁵⁴⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-ma'ânî*, I, 6.

çeken âyetlerin bulunduğunu söyleyerek Vucûd ve Mevcûdât ilminin Tefsir için önemine dikkat çekmektedir.⁵⁵⁰ Çünkü bu ilimlerin sağladığı veriler, mezkûr hususlara temas eden âyetlerin üst düzeyde idrak edilmesini mümkün kılmaktadır. Bu yaklaşım Tûfi'den önce Gazzâlî ve Râzî tarafından da dile getirilmektedir.⁵⁵¹ Anlaşılacağı üzere bu durum Tefsir'in birçok ilimden yararlanması gerektiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Fakat bu kabul de Tefsir'in istimdât edeceği ilimlerin sınırsızlaşması ve o ilimlerden yararlanmanın ölçüsünün ne olacağı sorununu peşinen gündeme getirmektedir. Bu yaklaşımdan dolayıdır ki Kâfiyecî, Tefsir'in istimdâdı konusunda ulemanın ihtilaf ettiklerini söylemektedir. Öyle ki bazıları bu ilimlerin sayısının on beş, bazıları yirmi dört, bazıları da sayısız olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁵²

1.2.2. Çağdaş Dönemde Tefsir'in İstimdâdı

Yukarıdaki başlıkta Tefsir'in istimdâdı meselesine yönelik kabulleri tasvir etmeye ve değerlendirmeye çalıştık. Bu mesele, çağdaş dönemde de müfessir ve araştırmacıların tartışmalarına ve yaklaşım sergilemelerine konu olmuştur. Klasik dönemde belli başlı ilimlerin Tefsir için gerekliliği noktasında ortak kabuller bulunurken, son döneme bakıldığında bazı müfessir ve araştırmacıların çok farklı yaklaşım sergiledikleri görülmektedir. Bu dönemde farklı yaklaşımların ortaya çıkışında, siyasal, sosyal ve kültürel açıdan dönemin sahip olduğu değişim ve dönüşümlerin etkisinden bahsedilebilir.

Dönemin müfessir ve araştırmacılarının istimdât meselesiyle ilgili görüşlerini üç grupta toplamak mümkündür. Birincisi, daha önce klasik dönemde kabul gören bazı ilimlere ilişkin tasnifi, herhangi bir değerlendirme yapmadan kabul ederek bunlara modern bilimleri de ilave edenlerdir. Bu gruba, Cevdet Bey

⁵⁵⁰ Tûfi, *el-İksîr*, 49-50.

⁵⁵¹ Bk. Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'an*, 35-47; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XIV, 126-127. Kur'an tefsirinde birçok ilmin dikkate alınması gerektiği meselesine Şâtıbî farklı açılardan eleştiriler yöneltmekte, buna karşılık İbn Aşur da Şâtıbî'yi eleştirmektedir. Bk. *İslâmi İlimler Metodolojisi*, III, 361, vd; İbn Aşur, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, I, 44-45.

⁵⁵² Kâfiyecî, *Kitabü't-teysîr*, 10.

(ö. 1926), Elmalılı (ö. 1942), Zürkânî, Ö. Nasuhi Bilmen (ö. 1971), Zehebî, Molla Huveys (ö. 1984) ve Hadi Marifet'i (ö. 2007) dahil etmek mümkündür.⁵⁵³

İstimdât konusunda fikir beyan eden ikinci grup müfessir ve araştırmacı ise klasik dönemde zikredilen ilimler hakkında değerlendirmeler yaparak bazı tekliflerde bulunmaktadır. İlk olarak Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşîd Rızâ'nın (ö. 1935) mülâhazalarına dikkat çekmek mümkündür.

Abduh, tefsir faaliyetinin en iyi şekilde gerçekleşebilmesi için bazı şartların yerine getirilmesi gerektiğini söylemektedir. Birincisi, lafızların hakiki manalarını tespit etmenin; ikincisi, Kur'an'daki üslûp çeşitlerine vakıf olmanın; üçüncüsü, beşerî ahvâli inceleyen ilimlerden yardım almanın; dördüncüsü, Kur'an'ın tüm insanlar için hidayet olduğunu kavramanın ve beşincisi ise Hz. Peygamber ile sahâbenin siretini bilmenin gerekliliğinden ibarettir.⁵⁵⁴ Belirtilmelidir ki Abduh'un, bu ifadeleriyle hangi ilimleri kastettiği açık değildir. Bu nedenle şu tespit ve değerlendirmeleri yapmamız mümkündür.

Dikkat çekilen hususların ilki, kelimelerin özellikle nüzûl dönemindeki anlamlarını tespit etmek üzere lugat araştırmasına tekabül etmektedir. Bu hususu klasik ulema Lugat ilmiyle karşılamaktadır. Üslûp özellikleri ise edebiyat araştırmaları ve kaynakları incelenip okunarak kazanılabilecek bir durumdur. Abduh'un ifadelerini şerh eden Reşîd Rızâ ise bu noktada İ'râb, Meânî ve Beyân ilimlerinden yardım alınması gerektiğini ifade etmektedir.⁵⁵⁵ Aynı şekilde Abduh, beşerî halleri araştıran ilimler ile çeşitli ilimlere gönderme yapmaktadır. Bunların

⁵⁵³ Bk. Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 41-43; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, I, 15-16; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, II, 43-46; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 138-140; Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirân*, I, 229-234; Molla Huveys, *Beyânu'l-meânî*, I, 7-8; Hadi Marifet, *et-Temhût*, IX, 49-53. İsmi zikredilen müelliflerin bazıları sadece klasik tasnifle yetinmektedir. Mezkûr müelliflerin haricinde benzer tasnifler için bk. Kayhan, *Kur'an'ı Tefsirde Usûl*, 101-119; Suat Yıldırım, "Kur'an'ı Anlama Yöntemi", *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 21-23, 27-37; 53-55, 72, 77; Babaî, vd., *Kur'an Tefsiri Metodolojisi*, 403-447; Çalışkan, *Tefsir Usûlü*, 180-182, 207-208, 211-212; Karslı, *Kur'an'ı Anlamaya Giriş*, 80-81, 116; Kılıç, *İslâm'da Sembolik Dil*, 33, 37-38.

⁵⁵⁴ Bk. Muhammed Abduh, *Fâtiha Sûresi ve Amme Cüzü Tefsiri*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2012), 73-77.

⁵⁵⁵ Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *Menâr Tefsiri*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: Ekin Yayınları, 2011), I, 36.

içerisinde ona göre en önemlisi Tarih ilmi olmakla birlikte⁵⁵⁶ Antropoloji, Arkeoloji, Tarih felsefesi, Sosyoloji gibi ilimlerin yer aldığı söylenebilir. Kur'an'ın tüm insanlar için hidayet olduğunun anlaşılması için ise Abduh, câhiliye döneminin siyasî, sosyal, kültürel ve dinî durumlarının, bunlara karşın Kur'an'ın o dönemde hidayeti nasıl gerçekleştirdiğinin iyi bilinmesi gerektiğini düşünmektedir.⁵⁵⁷ Bu durum, câhiliye öncesi hayata ilişkin malumatı aktaran rivayet ilimlerinin bilinmesini akla getirmektedir. Beşinci maddede dile getirilen, Hz. Peygamber ile sahâbenin siretini bilme meselesi de başta hadis ve siyer ilminin önemine işaret etmektedir. O halde müfessirin dar anlamıyla dilbilgisini (lugat ve belâgat), geniş anlamıyla rivayet ilimlerini (hadis, siyer, tarih) bilmesi ve Antropoloji, Arkeoloji, Sosyoloji, Tarih felsefesi gibi ilimlerden de yardım alması gerekli olmaktadır. Buna göre Abduh'un klasik dönemdeki kabule oldukça yaklaştığı söylenebilir. Ancak onun klasik dönemden farklılaştığı nokta, tefsirlerde, ilimlerin hangi gaye ve düzeyde dikkate alınması gerektiğiyle ilgili görünmektedir.

Peki, Abduh'a göre yukarıda zikredilen ilimler tefsirde ne ölçüde ve hangi amaçla kullanılmalıdır? Reşîd Rızâ, Abduh'un görüşlerini esas almak suretiyle tefsirinin mukaddimesinde, klasik dönemde tefsirlerin ne tür bir mahiyete sahip olduğuna değinmektedir. Ona göre, tefsirler dile, belâgata, i'râba, kıssalara, garip kelimelere, ahkâma, akâide veya tasavvufî yorumlara ağırlık verilerek yazılmıştır. Bu konulardan herhangi birine ağırlık vermek, müfessiri âyetlerdeki maksat ve mesajdan uzaklaştırmakta ve başka konulara girmesine sebep olmaktadır. Bu süreç haliyle de muradın ıskalanmasıyla sonuçlanmaktadır. Reşîd Rızâ ve Abduh, Kur'an'ın insanlar için Allah'tan gönderilen bir hidayet kaynağı olmasını tefsirleri için temel ilke edindiklerini, bu ilkeye göre de tefsir faaliyetinden, insanların dünya ve ahiret saadetine ulaştırılmasını anladıklarını söylemektedir.⁵⁵⁸ Dolayısıyla Abduh ve Reşîd Rızâ'nın tefsirlerinin merkezinde Kur'an'ın hidayeti olgusu yer almaktadır. Bu kabul tefsir ameliyesini ve bu süreçte etkili olacak ilimlerden ne ölçüde ve hangi amaçla yararlanılması gerektiğini ortaya

⁵⁵⁶ Abduh, *Fâtiha Sûresi*, 75.

⁵⁵⁷ Abduh, *Fâtiha Sûresi*, 76.

⁵⁵⁸ Bk. Abduh-Reşîd Rızâ, *Menâr Tefsiri*, 31-33.

koymaktadır. Nitekim Reşîd Rızâ, tefsirinde, ilgili ilimlerden âyetlerin gerektirdiği kadarıyla yararlanacağını söylemektedir.⁵⁵⁹ Anlaşıldığı kadarıyla Abduh ve Reşîd Rıza'nın klasik tefsirlere yönelttikleri eleştiriler, temelde çeşitli ilimlerin tefsir faaliyetinde kullanılmasına değil, bu ilimlerden herhangi birine veya ilimlerin çeşitli meselelerine ağırlık verilerek, tefsir faaliyetinin asıl mecrasından kaydırılmasına yöneliktir.

Konuyla ilgili önemli değerlendirmelerde bulunanlardan bir diğer müfessir ise İbn Âşûr'dur. O, istimdât meselesine Tefsir'in aslen ihtiyaç duyduğu ilimler açısından bakmakta ve gerekli ilimleri beş sınıf olarak değerlendirmektedir.⁵⁶⁰ Klasik tasniften farklı olarak o, Kelâm ve Fıkıh ilimlerini Tefsir'in aslen ihtiyaç duyduğu ilimlerden saymamaktadır. Bu bağlamda Kelâm'ı istimdâttan sayan bazı âlimlerin bazı gerekçelerine yer vermektedir. Bu gerekçeye göre Tefsir'in meşruiyet kazanabilmesi için önce Allah'ın kelâm sıfatının ispat edilmesi ile âyetlerde (el, yüz, gelme, oturma gibi) Allah'a isnad edilmesi caiz olan ve olmayan şeylerin bilinmesi gerekmekte, bu bilgileri ise Kelâm ilmi sağlamaktadır. İbn Âşûr'a göre bu gerekçeler problemlidir. Çünkü Kur'an'ın Allah Kelâm'ı oluşu, selevin zihninde Kelâm ilminden önce zaten mevcuttu. Allah için söylenmesi caiz olanları ve olmayanları bilmenin durumu da böyledir. Bundan dolayı da Kelâm'ın Tefsir'e bir etkisi bulunmamaktadır. İbn Âşûr, Tefsir'in Kelâm ilmi gibi Fıkıh'a da bağlı olmadığını düşünmektedir. Onun için aksine Fıkıh Tefsir'e dayalı olmaktadır. Diğer bir ifadeyle o, Fıkıh'ın, Tefsir'den sonra ikinci aşamada ortaya çıktığı, bilakis Tefsir'e muhtaç olduğu için onu Tefsir'in istimdâdından saymamaktadır.⁵⁶¹

⁵⁵⁹ Abduh-Reşîd Rıza, *Menâr Tefsiri*, 33. Benzer bir durum Emin el-Hûlî'de de görülmektedir. Bk. el-Hûlî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metot*, 76-94. Abduh ve Reşîd Rızâ'nın tefsirdeki amaçları ve klasik tefsir bağlamındaki dile getirdikleri eleştiri Fazlur Rahman'da da görülmektedir. Bk. Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, 54, 57, 91.

⁵⁶⁰ İlk gurup Arabî ilimlerden oluşmaktadır. Bunlar Sözlükbilim, Sarf, Nahiv, Beyân ve Meânî ilimleridir. Diğerleri de rivayet ilimleri, Arapların naklettikleri tarihi haberler, Kıraat ve Usul ilmidir. Bk. İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, I, 18-26.

⁵⁶¹ İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, I, 26. İbn Âşûr ayrıca Zecr, İyâfe ve Mitoloji gibi ilimlerin, batıl olmalarından dolayı Kur'an'la ilişkisi olmadığını ve âyetlerdeki anlamın beyânına katkı sağlamadığını düşünmektedir. [Bk. İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, I, 45. Zecr ve İyâfe ilmine dair bk. Taşköprülüzâde, *Mevzû'âtü'l-'ulûm*, I, 329-330; Kannevcî, *Ebcedü'l-'ulûm*, II, 385.] Son dönemde Halid Abdurrahman el-Akk, *Usûlü't-tefsir* adlı eserinin istimdât bahsini büyük oranda İbn Âşûr'dan aktarmaktadır. Nitekim o

İbn Âşûr istimdât meselesine, Tefsir'in aslen ihtiyaç duyduğu ve duymadığı ilimler açısından bakmaktadır. Bu anlamda müfessirin, tespit ettiği anlamı daha da genişletmek ve detaylandırmak için çeşitli ilimlerin meselelerini tefsirine taşıması, Tefsir'in onlara aslen ihtiyaç duyduğu anlamına gelmemektedir. Bu anlamda Râzî'nin, tefsirinde ortaya koyduğu her tür bilgi, Tefsir'in istimdâtı kapsamında olmamaktadır.⁵⁶² Ona göre, müfessirin, muradı tespit ettikten sonra diğer ilimlerden alıntılacağı bilgiler, Tefsir'in aslen ihtiyaç duymadığı, ancak muradı detaylandırmak veya takviye etmek maksadıyla kullandığı malumata karşılık gelmektedir.⁵⁶³ Öyleyse İbn Âşûr için Tefsir'in bir 'dayandığı', bir de 'yararlandığı' ilimlerden bahsetmek mümkündür.

İbn Âşûr'un yaklaşımıyla Müsâit b. Süleyman et-Tayyâr'ın konuya yaklaşımı arasında kısmen benzerlik bulunmaktadır. O, müfessirin bilmesi gereken ilimler kapsamında ilk olarak klasik dönemdeki tasnifi aktarmakta ve bunların tamamının Tefsir için gerekli ilimler olmadığını söylemektedir.⁵⁶⁴ Bu konuda İbn Âşûr'dan etkilendiği anlaşılan⁵⁶⁵ Tayyâr, tefsirlerde yer verilen kelâmî, fikhî, tasavvufî, ahlâkî detayları, ulûmü'l-Kur'ân'a dair bazı bilgileri ve çeşitli konularda zikredilen nükte ve incelikleri âyetlerin beyânına ziyade ve takviye olarak görmektedir.⁵⁶⁶ Aynı şekilde o, Usul ve Belâgat ilimlerini müfessir için gerekli görmemekle birlikte, Tefsir için gerekli olan Sarf, Nahiv ve Lugat gibi ilimlerin tamamının ya da her yönünün gerekli olmadığını düşünmektedir.⁵⁶⁷

Beyânü'l-hak isimli bir tefsir çalışması bulunan Zeki Duman (ö. 2013) ise Süyûtî'nin İsfahânî'den naklettiği klasik tasnifi eleştirmektedir. Ona göre bu tasnifte zikredilen Kıraat, Usul, Esbâb-ı Nüzûl ve Nâsîh-Mensûh gibi ilimler Kur'an'ı anlamada temel olan ilimler değildir. Buna karşın o, tefsir için gerekli altı temel maddeden bahsetmektedir. Bu ilkeleri ise 1) Arapça ve edebiyat bilgisi,

da Kelâm ve Fıkh'ı istimdât kapsamında görmemektedir. el-Akk, farklı olarak Tevhid ve Akâid ilmini istimdâda ilave etmektedir ve bu ilimlerin de kaynağının Kur'an ve Sünnet olduğunu belirtmektedir. Bk. Akk, *Usûlü't-Tefsir ve kavâ'iduh*, 43-45.

⁵⁶² İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, I, 18.

⁵⁶³ İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, I, 42-43, 45.

⁵⁶⁴ Tayyâr, *Mefhûmü't-tefsir*, 87-88.

⁵⁶⁵ Krş. İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, I, 42-45.

⁵⁶⁶ Tayyâr, *Mefhûmü't-tefsir*, 59-64.

⁵⁶⁷ Tayyâr, *Mefhûmü't-tefsir*, 87.

11) Kur'an ve hadislere dayalı inzal bilgisi, 111) Doğru bir Kur'an tarihi bilgisi, 1v) Kur'an ilimleri bilgisi, v) Tefsir'de temel ilkeler ve tefsir-tevil bilgisi, v1) Muradı, ilmî gerçekleri, ilahî hakikat ve hikmetleri tespit etme maksadıyla Kur'an'a yaklaşılması şeklinde ifade etmektedir. Bu maddeler arasında yer alan Kur'an ilimleri bilgisi ile Duman, daha ziyade Kur'an'ın iç ve tematik bütünlüğünü, sünnet ve tarihi arka planla bütünlüğünü; Kur'an, vahiy, âyet, sûre, tefsir, tevil, nesh, muhkem, müteşâbih, vücûh-nezâir gibi hususların bilinmesini kastetmektedir.⁵⁶⁸

Duman'ın bilinmesi ve esas alınması için ileri sürdüğü esasların ilki Sarf, Nahiv ve Belâgat ilimleri; diğer esaslarda zikredilen hususların bilgisi de Hadis, Siyer, Tarih gibi rivayet ilimleri vasıtasıyla sağlanmaktadır. Meseleye bu açıdan bakıldığında, mezkûr esaslar hakkında bilgi sahibi olabilmek için müfessirin yine, klasik dönemde istimdât kapsamında zikredilen ilimlerle karşı karşıya gelmesi söz konusu olmaktadır. Duman'ın dikkat çektiği temel maddeler arasında farklı olarak görülebilecek husus, beşinci maddedir. Onun diğer çalışmaları incelendiğinde, bu maddede bahsedilen ilke ve şartları kendisinin tespit ettiği anlaşılmaktadır.⁵⁶⁹

Klasik tasnife eleştirel yaklaşan bir diğer araştırmacı ve müfessir olan Sait Şimşek'e göre ise klasik dönemde tefsir için gerekli görülen bazı ilimler, mezhebi kaygıların ürünü olarak istimdât kapsamında yer almaktadır. Şimşek, her müfessirin, bağlı bulunduğu mezhebin Kelâm ve Usul sistemini bilmesi gerektiğinin düşünüldüğünü, bunun da hem Sünnî hem de Şîî mezhebi için geçerli olduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde, müfessirin kuşatıcı bir ifadeyle "Arapça

⁵⁶⁸ Bk. Duman, "Müzakere", 108-110.

⁵⁶⁹ Duman'ın bahsettiği ilkeler genel olarak üç ilke olup alt şartlar taşımaktadır. Üç ilke; 1) tam bir Kur'an tasavvuruna sahip olmak, 2) niyet ve yaklaşım, 3) muradın araştırılması yönündedir. Bu da kendi içinde alt şartlar içermektedir. Bunlar; a) sağlıklı bir Kur'an telakkisine sahip olma, b) öznel okuma, c) âyetin bağlamını göz ardı etmeme, d) kronolojik tefsir yapma, e) rivayetler/hadisler ne reddedilmeli ne de mutlak doğru kabul edilmeli, f) ulûmü'l-Kur'ân ve metod bilgisine sahip olma, g) çağdaşlık uğruna klasik tefsirlerin ihmal edilmemesi, h) anlamada öncelik dil ve Kur'an'ın bütünlüğü olmalı, 1) her tefsire eleştirel yaklaşılmalı, şeklindedir. Detaylı bilgi için bk. M. Zeki Duman, "Tefsir Te'vil ve Tefsirde Temel İlkeler Açısından 'Secavend'lerde Mânaya Tesir Eden Önemli Üç Hata", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökçir vd. (İstanbul: İlim yayma Vakfı, 2010, 470-476, 479-508; M. Zeki Duman, "Tefsir'in Temel İlkeleri Çerçevesinde Kur'ân-ı Kerîm'de 'Ehl-i Beyt'", *Marife* 4, sy. 3 (2004): 8-14; M. Zeki Duman, "Kur'an'ı Anlama Metod ve İlkeleri", *Tefsir ve Toplum*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Ensar, 2011), 403-424; M. Zeki Duman, "Kur'an'ı Anlamada Temel Prensipler", *VII. Kur'an Sempozyumu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 99-132.

bilmesi gerekir”, denmesi yerine, Sarf, Nahiv, Meânî vd. ilimlerin tek tek sayılarak abartıldığını ve dolayısıyla gereksiz uzatmalara yer verildiğini düşünmektedir. Böylece Şimşek, bu gibi abartılan ve çoğaltılan şartların, kimse Kur’an’ı tefsir edemez gibi bir sonuç doğurduğunu, Kur’an’ı anlamaya çalışan Müslümanları da Kur’an’dan uzaklaştırdığını ileri sürmektedir. O, klasik dönemde istimdât kapsamında görülen ilimlerin yerine, dikkate alınması gereken sadece beş şart zikretmektedir. Bu şartlar ise 1) Arapça dilbilgisi, 11) Sünnet bilgisi, 111) Müfessirin Allah’tan korkan, sorumluluk bilincinde ve hevâsına yenik düşmeyen bir karakterde olması, 1v) Kur’an’ın bütününe vakıf olması, v) Çağının insanını, problemlerini, o çağa hâkim düşünce ve sistemleri bilmesi şeklindedir.⁵⁷⁰

Şimşek’in bu değerlendirmesinde, Arap ve Ehl-i kitab kültürüne ilişkin veya âyetlerin iniş zamanı ve mekânı hakkındaki rivayetlerin, dolayısıyla da Hadis, Tarih ve Siyer gibi ilimlerin göz ardı edildiği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde onun zikrettiği şartlar içerisinde, Usul ilmine de yer verilmemektedir ki bu ilimde ele alınan özellikle lafız bahisleri hakkında, dil kitaplarında bulunmayan önemli bilgiler bulunmaktadır.

Şimşek’in, istimdât kapsamında yer verilen bazı ilimlerde, mezhebi kabullerin tesiri bulunduğu yönelik eleştirisine de farklı açılardan bakılabilir. Öyle ki sosyal ve dinî konularda belli aşamalara kadar insan düşüncesinin her zaman tek tiplendirilemeyeşi söz konusudur. Bu konularda, tartışmaları sonlandıracak yegâne/objektif merci bulunmadığından ve insanların bireysel ya da toplumsal düzeyde düşünüş tarzları da farklılaşabildiğinden bazı ilimlerde, mezhepleşme veya ekolleşmenin varlığı doğal bir durum olarak görülmelidir. Bunun haricinde kanaatimizce, Şimşek’in bahsettiği beşinci madde de çok açık değildir. Burada, müfessirin gerekli konularda donanımlı olması kastediliyorsa, bu şartın gerektirdiği sonuçlar, Şimşek’in “birçok ilmin şart koşulması tefsir yapmayı zorlaştırmaktadır”, şeklindeki klasik kabule yönelttiği eleştirisini gündeme getirmektedir. Şöyle ki müfessirin, kendi dönemindeki insanları, onların sorunlarını, o dönemin baskın düşünce sistemlerini bilebilmesi, kendi döneminde bu konuları ele alan çeşitli ilimlerle irtibat kurmasını gerektirmektedir. Örneğin,

⁵⁷⁰ Bk. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2004), 24-28.

modern dönemdeki bir müfessir, bu dönemin insanların problemlerini ve düşünce sistemlerini bilmek için çoğu sosyal bilim ve doğa bilimi alanında okumalar yapması gerekecektir. Dolayısıyla bu süreç, yukarıda kendisinin eleştirdiği sonucu doğuracaktır.

Son olarak ikinci grupta görebileceğimiz ve istimdât meselesi hakkında dikkat çekici bazı açıklamaları bulunan müfessir, Emin el-İslâhî'dir (ö. 1997). İslâhî, Kur'an'ın anlaşılmasının dahili kaynakları arasında Lugat, Nahiv ve edebiyat ilimlerini zikretmektedir. Harici dayanaklar kapsamında bilinmesi gereken ayrıca yedi hususa dikkat çekmektedir. Bunlar; mütevatir ve meşhur sünnet, hadisler ve sahâbe sözleri, sebab-i nüzûl rivayetleri, tefsir kitapları, semâvî kitaplar ve Arap toplumunun tarihi bilgileridir.⁵⁷¹ İslâhî, bu konulardaki bilgilerin elde edileceği ilimleri ve kaynakları hususî olarak zikretmese de bunların, Dinler Tarihi, İslâm ve Arap Tarihi, Hadis ve Siyer alanlarındaki araştırmalardan elde edileceği malumdur. Yukarıdaki açıklamalarına göre İslâhî'nin de genel olarak ifade edecek olursak, dil ve rivayet ilimlerini önemseydiği söylenebilir. Ancak dikkati çeken başka bir husus, semavî kitapların bilinmesi ve bunların mütalaa edilmesinin gerekli görülmesidir. Bu kitaplardan elde edilen ve tefsirlerde kullanılacak olan bilgiler, klasik literatürde Kıssalar, Âsâr ve Ahbar ya da Tarih ilmi kapsamında görülmekte ve daha çok senedleriyle birlikte seleften nakledilen isrâiliyat rivayetlerinden meydana gelmektedir. Fakat anlaşılmaktadır ki son dönemde, kıssalar ve geçmiş milletlerin durumlarına ilişkin konularda isrâiliyat rivayetlerinden ziyade, Kitab-ı Mukaddes gibi doğrudan kutsal kitapların kendilerinin incelenmesi gerektiğinden bahsedilmektedir. Nitekim bu durumun çağdaş müfessirlerin benimsediği farklı bir yaklaşım olduğu ifade edilmektedir.⁵⁷²

Çağdaş dönemde, Tefsir'in istimdâdıyla ilgili üçüncü bir yaklaşıma daha yer vermek gerekmektedir. Bu yaklaşım, klasik ilimleri ve bu ilimlere dayalı yazılan tefsirleri topyekûn eleştiren, Kur'an'ın gerçek ve doğru anlamına ulaşılmasına aslında bu ilimlerin engel olduğunu düşünen, dolayısıyla yukarıda

⁵⁷¹ Abdülhamit Birışık, "Kur'an'da İç Bütünlük: İslâhî'nin Tefsir Yöntemi", *Dîvan: İlmî Araştırmalar* 6, sy. 11 (2001): 68-70, 77-82.

⁵⁷² Mesut Kaya, "Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyata Yaklaşım ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı" (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013), 348-349, 373-380, 379-403 vd.

zikredilen birçok ilimle Tefsir'in ilişkisini koparan bir anlayıştır. Son dönemde çeşitli nedenlerle Kur'an'a olan yaklaşımların farklılaşması, tefsir telakkilerini ve Kur'an'ın anlaşılmasında dayanılacak kaynakların neler olacağı hususunu da değiştirmiştir. Bunun en bariz örneği ise Ehl-i Kur'an (Kur'âniyyûn) olarak tabir edilen düşünce harekettir. Sözgelimi bu harekete mensup bir araştırmacı olan İnanetullah Han el-Meşrikî (ö. 1963), insanların Kur'an'dan uzaklaşmasının sebebinin, âlimlerin sonradan geliştirdikleri birtakım ilimlere göre Kur'an'ı tefsir etmeleri ve o ilimleri tefsir için şart koşmaları olduğunu iddia etmektedir.⁵⁷³ Genel olarak bu hareketin, Kur'an'ın anlaşılmasında önemli bir konuma sahip olan özelde sünnet-hadis, genelde de rivayet bilgisini reddedip bu süreçte temel kaynak olarak yine Kur'an'ın kendisini, Arapça dil bilgisini, aklı ve modern bilimsel kabulleri esas aldıklarını söyleyebiliriz.⁵⁷⁴

Yukarıdaki tespitlerin neticesinde gerek klasik gerekse de modern dönemde istimdât meselesine ciddiyetle eğilen müfessirlerin hemen hemen tamamı tarafından, tefsir ameliyesi için dil ve rivayet ilimlerinin gerekli görüldüğü söylenebilir. Dil ve rivayet ilimlerinin yanı sıra, müfessirler arasında farklılıklar bulunsa da Kelâm, Fıkıh, Usul, Tasavvuf, Cedel, Mantık, Mevhibe, bazı sosyal bilimler ve doğa bilimleri de tefsir için önemli görülüp istimdât kapsamında zikredilmektedir.

Çağdaş dönemdeki bazı müfessir ve araştırmacıların istimdât meselesine yaklaşımı, ayrıca dikkate değerdir. Öyle ki Tefsir ilminin ilişkili olduğu ilimler meselesi, tefsir faaliyetinin işlevine göre değerlendirilmektedir. Buna göre, lafızlarda ve âyetlerde Allah'ın kastettiği murad, her ne ise bu, aslî anlam olarak görülmekte, dolayısıyla aslî anlamın tespiti için hangi ilimler gerekliyse, bunlar

⁵⁷³ Bk. Birişik, *Hint Altkütası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 415, 417-418. Hint altkütasında yetişmiş bir müfessir olarak Ebü'l-Kelâm Azad ise her ne kadar bu ekole mensup gözükmese de konuyla ilgili benzer eleştiriler yapmaktadır. O, tefsir mukaddimesinde Tefsir'de yararlanılacak ilimleri açıkça belirtmemekle birlikte bu konuda fikir verecek bazı dikkat çekici izahlarda bulunmaktadır. Bk. Mevlâna Ebü'l-Kelâm Azad, *Fatiha Tefsiri*, çev. Orhan Bekim (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984), 19-32.

⁵⁷⁴ Ehl-i Kur'an'ın, Kur'an yorumunda sünnet bilgisini reddetmesi, Kur'an'a, akla, dile ve modern bilimsel verilere dayalı yorumları hakkındaki tespit ve izahlar için bk. Birişik, *Hint Altkütası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 360-361, 370-371, 389-397, 399-401, 415, 420, 425, 427, 430-431, 436-437, 446, 448-449; Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, 59-70; Hadim Hüseyin İlahîbahş, *el-Kur'âniyyûn ve şübehâtühüm havle's-sünne* (Taif: Mektebetü's-Siddik, 2000), 265-277.

Tefsir'in istimdât ettiği ilimler olarak görülmektedir. Aslî anlamın tespitine yönelik değil de, şöyle ya da böyle onunla ilişki kurularak tefsirlerde yer verilen veya dikkate alınan diğer ilimler de Tefsir'in istimdâdı kapsamında sayılmamaktadır. Bu açıdan istimdât meselesini değerlendiren İbn Âşûr'a göre, istimdât kapsamında zorunlu olmayanlar, Kelâm ve Fıkıh ilmi ile bazı tabii ve sosyal bilimlerdir. Böylesi bir yaklaşımın önemli ve yeni bir tasnifi meydana getirdiği söylenebilir.

Tefsir'in istimdâdı kapsamına hangi ilimlerin girip girmeyeceğini, çalışmamızın işlev konusunun tartışıldığı kısımlarında vardığımız sonuçlar açısından değerlendirmemiz, meseleyi daha doğru bir zeminde ele almamıza imkân verecektir. Çünkü, istimdât edilen ilimlerin neler olduğunu, bir ilmin yaptığı araştırması belirlemektedir. Bize göre Tefsir ilminin, Kur'an'ı anlam/murad yönünden araştırırken, iki tür işlevi bulunmaktadır. Bu durumda Tefsir'e, birincil ve ikincil işlevini yerine getirirken hangi ilimler gerekiyorsa, bu ilimleri, onun istimdâdı kapsamında görmek gerekmektedir.

Kısaca, Tefsir'in ilk işlevinin açıklaması olarak denilebilir ki Kur'an, her şeyden önce belli bir dilde ve belli bir tarihsel bağlamda vahyedilmiş bir söz ise böylesi bir sözün anlaşılabilirliği evveleminde onun söylendiği dilin ve bağlamın bilinmesini gerektirmektedir. Bu açıdan çoğu müfessirin dil ve edebî ilimler ile rivayet ilimlerini tefsir faaliyeti için ittifakla şart koşmaları anlaşılır olmaktadır. Vahyedildiğinde anlamı anlaşılan ve pratize edilen bir söz olarak Kur'an'ın içerdiği temel anlam ve bu anlamın keşfedilmesi için ilgili ilimlerin öncelikli öneme sahip olduğu söylenebilir. Buna göre dil ve rivayet ilimleri istimdât edilen ilimler içerisinde önceliğe sahip olup, açımlayıcı-yorum öncesi aslî anlamın belirlenmesinde temel işlev görmektedir.

Bununla birlikte âyetlerdeki temel anlamı tespit ettikten sonra onun açımlanması ve yorumlanması sürecinde Tefsir'in diğer ilimlerin veri ve nazariyelerini dikkate alması gerekmektedir. Bu gerekliliği oluşturan en önemli sebeplerden biri, âyetin ifade ettiği anlam ve mesajın sonraki muhataplara daima yorumlanarak aktarılmasına duyulan ihtiyaçtır. Lafızların anlamlarının, hayata ve varlığa bakışın değiştiği bir zaman diliminde, farklı sosyal ve kültürel çevrelerde

yaşayan insanların, bir sözü ve ondan kastedilene aynı ölçüde idrak edebilmelerini düşünmek mümkün değildir. Onların ilgileri, birikimleri, korku ve beklentileri, olaylara ve varlığa bakışları dikkate alındığında, ilgili sözle kastedilen şey, insanlar için ancak anlamlı ve anlaşılır hale gelecektir. Nitekim insanların yaşadıkları zaman ve mekânın siyasal, sosyal, kültürel ve bilimsel farklılıkları, onların düşünce ve algılayışlarını şekillendirmektedir. Örneğin, bir müfessirin Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarıyla ilgili âyetlerin ne ifade ettiğini, nasıl anlaşılması gerektiğini çağdaş muhataplarına beyân edebilmesi için o çağın muhataplarının zihin dünyasını meşgul eden ilgileri, sorunları, nazariye ve iddiaları dikkate alması gerekmektedir. Aynı şekilde kıssaların, buralarda yer alan kimi şahıs veya olayların tarihsel gerçekliğine dair birtakım iddia ve yaklaşımlar söz konusuysa, okuyucunun bu yaklaşımlardan zihnini arındırarak âyetleri anlaması mümkün değildir. Bu durumu göz ardı eden müfessirin yaptığı izahlar yetersiz kalacağı gibi, muhataba âyetin tam bir beyânını sunacağı da söylenemez.

Buna göre dil ve rivayet ilimleriyle tespit edilen, diğer bir deyişle keşfedilen aslî anlamın zamanın ve mekânın getirdiği farklılık ve yeniliklere göre tekrar işlenerek yorumlanması gerekiyorsa, ikinci aşamada yapılan beyânın gerçekleşmesi için gerekli ilimler de ilk işlev için söz konusu olan ilimler kadar önem arz etmektedir. Yukarıda kısaca ifade edildiği üzere bazı müfessir ve araştırmacılar, temel anlamın keşfine imkân veren ilimleri aslî olarak gerekli ve yeterli görürken, diğerlerini aynı konumda görmemektedirler. Bu yaklaşımın temelinde dil ve rivayet ilimleriyle tespit edilen anlamın, her dönemin muhatabı tarafından kolayca anlaşılabilirliği varsayımının yattığı söylenebilir. Hâlbuki dil, düşünce ve dış dünya değişiyorsa, bu değişim yorumu gerekli kılmaktadır. Yorum da temelde ona imkân sağlayan ilimlerin verileriyle söz konusu olabilmektedir. O halde Tefsir'in keşfedici-yorumsal işlevinde (aslî anlamın tespiti) gerekli olan ilimler kadar, açıklayıcı-yorumsal işlevinde de birçok ilim önemli konumda bulunmaktadır.

SONUÇ

Bu çalışmamızda, özelde Tefsir'in tanımı, işlevi ve ilişkili olduğu (istimdât) ilimler meselesini, ileri sürülen iddia, yaklaşım ve tartışmalarla incelemeye çalıştık. Bir şeyin mahiyeti, tanımlarla anlaşılabilceği için Tefsir'in tanımı meselesi de önemli hale gelmektedir. Ancak klasik dönemde çoğu müfessirin Tefsir tanımı bulunmadığı gibi, gerekli şartlar gözetilerek yapılan tanımların sayısı da azdır. Klasik dönemde bunun gerekçeleri çok açık değildir. Tanım meselesine yönelik ilgisizlik çağdaş dönemde de devam etmiştir. Nitekim Tefsir alanındaki çalışmalarda, bazı istisnalar dışında, Tefsir'in yetkin bir şekilde tanımlanmasına yönelik herhangi bir teşebbüs de bulunmamaktadır. Genelde klasik dönemde söz konusu olan tanımların nakli veya bunlardan müteşekkil bir tanım meydana getirmekle yetinilmektedir. Çağdaş dönemdeki bu ilgisizliğin temel gerekçesi olarak bazı yazarlar, Tefsir'in aklî ilimlere benzemediğini ve bu sebeple efradını cami ağyarını mani bir tanımının gereksiz olduğunu ileri sürmektedirler. Biz bu iddianın geçersizliğine çalışmamızda temas ettik. Böylelikle, Tefsir'in tanımına yönelik yeterli çabanın bulunmayışı, ortak ve yetkin Tefsir tanım(lar)ının ortaya çıkışını da maalesef engellemiştir.

Müfessirler arasında Tefsir'in tanımına yönelik genel bir ilgisizlik olsa da bazı müfessirlerin, Tefsir'i tanımlamaya ayrı bir önem verdiğini söyleyebiliriz. Özellikle geç klasik (müteahhirîn) dönemde Tefsir'in daha belirgin tanımları yapılmıştır. Bu tanımların bazıları, tefsir alanına ait çalışmalarda nakledilmiş ve ve büyük oranda da kabul görmüştür. Kendilerinden sonraki birçok çalışmaya referans olan bu tanımlar, Beyzâvî ve Ebû Hayyân'a aittir. Bunlarla birlikte tespitlerimize göre, gerekli şartlara olabildiğince riayet ederek yapılan en iyi Tefsir tanımları, Teftâzânî ile Fenâri'ye aittir. Ancak onların tanımlarının, Tefsir'in mahiyetini yansıtmaması bakımından son derece yetkin olmasına rağmen maalesef hem klasik dönemde hem de günümüzde pek bilinmediği görülmüştür.

Tefsir'e dair yapılan tanım tartışmalarında özellikle Molla Fenârî ve Musannifek'in önemli etkisi bulunmaktadır. Bu tartışmalar sürecinde Tefsir'in mahiyetiyle ilgili önemli sorunlar ortaya çıkmıştır. Nitekim tanım, mahiyeti yansıtacağından, mahiyet hakkındaki tasavvur da tanımı şekillendirmektedir. Bu

sorunların en önemlisi, kanaatimizce Tefsir için ‘ilim’ tabirinin hakiki anlamda kullanılıp kullanılmayacağıdır. Ayrıca, tanım tartışmalarında Tefsir’in murad araştırmalarının kesinlik değeri ile bu araştırmanın ancak beşerî çabayla sınırlı olması gibi sorunlar da gündeme getirilmiştir.

Çalışmamızda vardığımız sonuca göre, ‘ilim’ terimi, müdevven ilimler için söz konusu olduğunda temelde iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisine göre, bir disiplin, kendi konusuyla ilgili meselelerinin varlığına itibarla ilim olarak nitelenmektedir. Tefsir’in, Kur’an ve lafızlarıyla ilgili birçok meselesinin mevcudiyeti, onun için ‘ilim’ terimini hakiki anlamda kullanmaya imkân vermektedir. İkincisine göre bir disiplin için ilim tabirini kullanmak, meselelerin varlığından ziyade onların dayandığı kaidelerin bulunmasını ve bu süreçte meleke kesbedilebilmesini gerektirmektedir. Tespitlerimize göre bu şart, özelde akî/felsefî ilimler için söz konusudur. O halde bir şerî ilim olan Tefsir’e bu açıdan bakılamayacağı söylenebilir. Ancak bu şart Tefsir için de gerekli görülecek olursa, kanaatimizce, Tefsir’i buna göre de ‘ilim’le nitelemek mümkündür. Nitekim Tefsir’in kendi kaidelerinin tespit edilip geliştirilebileceğine işaret ettik. Bu yöndeki teşebbüsler klasik dönemde söz konusu olsa da bir literatür oluşturacak tarzda devam ettirilememiştir. Bu sebeple hem klasik tefsirler hem İslâmî ilimlerin metodolojik verileri hem de çağdaş dönemdeki yorum tartışmaları dikkate alınarak Tefsir usûlü araştırmalarının geliştirilmesi gerekmektedir.

Bir diğer sorun olarak Tefsir’in ortaya koyduğu sonuçların kesinliği, kullandığı kaynak ve araştırdığı konusunun mahiyetine göre değişmektedir. Tefsirde kullanılan malzemeler kesin deliller ise onlara dayalı sonuçlar da kesinlik taşıyacak, değil ise zanni olacaktır. Biz, kesin olduğu kabul edilen bazı kanıtların kesinliğinin tartışılabilir olduğuna ayrıca dikkat çektik. Bununla birlikte kesin deliller bize göre anlamın ancak belli düzeylerini kesinleştirmektedir. Anlamın diğer yönleri veya detayları ise zanni kalmaktadır. Buna göre ‘bütün anlam’ dikkate alındığında murad tespitlerinin ve yorumlarının zannîlikle nitelenmesi gerektiğini ileri sürdük.

Tanımlar bağlamında gündeme gelen dikkat çekici diğer bir husus ise murad tespitinin ancak beşerî bir çabayla sınırlı olacaktır. Klasik dönemde öne

çıkan bazı müfessirler, Kur'an'ın anlamlarının sınırsız olduğunu düşünmüşlerdir. Bize göre böylesi bir Kur'an telakkisi, ancak âyetlerde atıf yapılan olguların dış dünyada sürekli değiştiği gerçekliği dikkate alındığında anlamlı olmaktadır. Varlık değiştiğinden ve ona ilişkin bilgilerimiz geliştiğinden dolayı âyetlerde kastedilenler sürekli yeni anlamalara konu olacaktır. Bu durum, tefsir faaliyetinin sürekliliğini ortaya koyduğu gibi, tanıma, bunun beşerî bir çabaya bağlı olduğuna işaret eden bir kaydın konulmasını da elzem hale getirmektedir.

Tefsir'in Kur'an'la olan ilişkisine dair iki husus ortaya çıkmıştır. Bu ilişkinin ilki, zâtî/yapısal konularla ilgiliye, ikincisi anlam/murad hakkındadır. Klasik tefsirlerde, Kur'an'ın, telaffuz keyfiyetleri, yazılış biçimleri, müfredâtı, havâssı, en üstün âyetleri vb. yapısal özellikleri incelenmiştir. Ancak çalışmamızda, murad araştırmalarına nazaran bu tür hususların önemsizliğine dikkat çekildi. Tefsir'in Kur'an'ı incelediği diğer bir yön anlam/murad araştırması, onun en temel işlevidir. Tanımların çoğunda, Tefsir ve Kur'an ilişkisi anlam vurgusu üzerinden kurulmaktadır. Kur'an belli bir dil ve bağlamda indiği için Tefsir'de, murad araştırması öncelikle bu sınırlar içerisinde yapılmaktadır. Bu süreçte ortaya konulan anlam, nüzûl döneminin bağlamına tabi olduğu için daha dar düzeyde bir delâlet araştırmasına karşılık gelmektedir. Klasik dönemde bazı müfessirlerin, Tefsir'in anlamla ilgili işlevinin ancak bu düzeyde olması gerektiğine işaret eden değerlendirmeleri tespit edilmiştir. Son dönemde ise bazı araştırmacılar Tefsir'i açıkça bu işlevle sınırlandırmışlardır. Bu durum Tefsir'i aktüel olamama sorunuyla karşı karşı bırakmaktadır. Bize göre Tefsir'in hem keşfedici-yorumsal işlevi (aslî anlamın tespiti) hem de açımlayıcı-yorumsal işlevi bulunmaktadır. Özellikle de açımlayıcı-yorumsal işlevi Tefsir'e aktüellik niteliği kazandırmaktadır.

Tefsir'e ikinci işlev olarak açımlayıcı-yorumsal işlev yüklendiğinde, bazı şerî ilimlerle Tefsir'in işlevinin birbirine karışma durumu ortaya çıkacaktır. Fakat Tefsir'in konusu Kur'an ve onun anlamı olduğundan, bu anlamın ister tarihi bağlamda tespiti isterse de sonraki bağlamlarda açımlanması olsun her iki faaliyet de Tefsir'i diğer şerî ilimlerden ayıran temel noktadır. Nitekim Kur'an ve onun anlaşılması doğrudan şerî ilimlerin konusunu oluşturmamaktadır. Onların konu ve meseleleri âyetlerde hiç temas edilmeyen hususlar da olabilir. Ancak bu ilimler,

bazı meseleleriyle ilgili âyetler hakkında yaptığı açıklamalarda Tefsir’le aynı zeminde buluşmaktadır. Âyetlerin açıklanması söz konusu olduğunda ise Tefsir ve şerî ilimleri kesin hatlarla birbirinden ayırmak bizce mümkün değildir.

Tefsirlerde bazı şerî ilimlerin verilerinin dikkate alınması salt bir nakil faaliyeti değildir. Müfessirlerin bu tartışmalara katkı sunduğu ve âyetlerin yorumlarını geliştirdiği bazı örnekler üzerinden tespit edilmiştir. Bu süreçte müfessirin, inanç veya fıkhıta benimsediği bir görüşü savunması, ona dair görüş ve delillere yer vermesi de bir tekrar veya özgün olmama şeklinde görülemez. Müfessirler bu süreçte ya tasdik ya da tahkik edici bir rol üstlenir. Çalışmada yer verdiğimiz bazı örnekler bunu doğrular niteliktedir. Ancak Tefsir’in âyetlerle ilişkili fikhî, kelâmî, felsefî vb. tartışmalara ne düzeyde özgün katkılar sunduğunu tespit edebilmek için daha fazla mukayeseli çalışmalara ihtiyaç vardır.

Araştırmamız süresince incelediğimiz konuyla ilgili birçok tezde, genelde müfessirlerin sadece fikhî, kelâmî vb. tartışmalara girdiği tespit edilip örnekler verilmektedir. Müfessirlerin, ilgili literatürde ortaya konulanlara ilave olarak ne söylediği, ne tür deliller ve gerekçeler ileri sürdüğü mukayeseli olarak araştırılmamaktadır. Bu durum, Tefsir’in âyetleri ilgili konular açısından ne derece özgünlükle yorumladığını tespit edebilme adına mukayeseli çalışmaların yapılmasını gerekli kılmaktadır.

Tefsir’in hem birincil hem de ikincil düzeyde murad araştırması, diğer ilimlere veri olarak sunulması yönüyle Tefsir’i kaynak konumuna yeleştirirken, şerî ilimlerin dayandığı kaynağın Kur’an olması yönüyle de Tefsir asıl konumuna yerleşmektedir. Tefsir mezkûr işlevleri yerine getirebilmesi için bazı ilimlerden yardım almaktadır. O, tespit ettiği murada ilişkin malumatı diğer ilimlere veri olarak sunarken, bu süreçte Tefsir’den diğer ilimlere doğru bir bilgi akışı bulunmaktadır. Ancak Tefsir’in anlam tespiti ve yorumlama yapabilmesi için de kendi kaidelerinin haricinde diğer ilimlerden yardım alması, diğer ilimlerden Tefsir’e doğru bir veri akışına yol açmaktadır. Klasik dönemde genel olarak dil ve rivayet ilimleri ile Kıraat, Usul ve Kelâm, konuya temas eden tüm müfessirlerce Tefsir için gerekli görülmüştür. Buna karşın Mevhibe, Mantık, Cedel, Fıkıh,

Tasavvuf, Kıssalar/Âsar ve Hikemî ilimler sadece bazı müfessirlerce istimdât kapsamında zikredilmiştir.

Çağdaş dönemde ise temelde iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Birinci yaklaşımı sergileyen araştırmacıların bir kısmı klasik tasnifi zikretmekle yetinirken bir kısmı da bunlara modern ilimleri ilave etmektedir. Bu kapsamdaki kimi müfessir ve araştırmacılar değerlendirmeler yaparak yeni tekliflerde bulunmaktadırlar. Çağdaş dönemdeki ikinci tavır ise, diğer ilimlerle Tefsir'in irtibatını koparmaktadır. Bizim yaklaşımımıza göre, Tefsir'in hem birincil hem de ikincil işlevi için başta dil ve rivayet ilimleri olmak üzere, varlığa ilişkin araştırma yapan birçok disiplinin önemli etkileri bulunmaktadır. Bunun temel gerekçesi dil, tarih ve dış dünya hakkındaki araştırmaların sürekliliği ve insanın düşünce dünyasının ve algısının sürekli değişmesidir. Âyetleri her dönemin muhatabı için anlamlı kılabilmenin imkânı, diğer ilimlerin verileri vasıtasıyla sağlanmaktadır.

Tefsir'in mahiyetine yönelik bu çalışmada bahsedilen tespit ve mülahazalardan sonra, bizce en olgun tanım, Teftâzânî ile Fenârî'ye aittir. Aralarında bazı noktalarda farklılıklar bulunmakla birlikte, her iki tanımda bulunması veya bulunmaması gereken hususlar söz konusudur. Bizim benimseyeceğimiz tanım her ikisinin tanımına oldukça yakındır. Buna göre; *Tefsir ilmi: Beşer gücü nispetinde Kur'an'ın hallerini, Allah'ın zannî olarak bilinen muradına delalet etmesi itibariyle araştıran bir ilimdir.* Tanımda 'Kur'an'ın zikredilmesi, hem diğer ilahî kitapları istisna etmekte hem de Tefsir'le diğer şerî ilimlerin arasını ayırmaktadır. 'Murad' ifadesi ise, Kur'an'ın anlamıyla ilgili hallerin dikkate alınacağını, buna katkı sunmayanların Tefsir'in kapsamına girmeyeceğini ifade etmektedir. Tanımda murad araştırmasının tamamını zannî olmakla nitelememiz, anlam meselesine yaklaşımımızla ilgilidir. 'Bütün anlam'ın belli kısımları bazen kesin olarak bilinse de onun her yönüyle anlaşılabilmesini sübjektif bir durum olarak görmekteyiz. Aynı şekilde tanımdaki 'beşer gücü nispetinde' kaydı ile 'araştıran ilim' ifadesi, murad olgusunun genişliğine, bunun müfessirinin donanım ve idrak kabiliyetine göre tespit edilmeye devam edeceğine atıf yapmaktadır. Ayrıca 'ilim' tabiri bir açıdan Tefsir'in meselelerinin varlığına, diğer bir açıdan meselelerini kaidelere dayalı olarak tasdik etme imkânına atıfla hakiki anlamda kullanılmış olmaktadır.

KAYNAKLAR

- Abay, Muhammed. “Tefsir İlminin Doğuşu ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisine Tefsir-Tevil Farkı Açısından Yaklaşım”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 5*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- Abay, Muhammed. “Tefsir Nasıl Bir İlimdir?”. *Tefsir Nasıl Bir İlimdir?*. Ed. Murat Sülün. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Abduh, Muhammed, Reşîd Rızâ. *Menâr Tefsiri*. Çev. Mehmet Erdoğan. 14 cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 2011.
- Abduh, Muhammed. *Fâtiha Sûresi ve Amme Cüzü Tefsiri*. Çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2012.
- Abdülkerim b. Abdülcebbâr. *Hâşiye 'ale'l-keşşâf*. Murat Molla Ktp., no. 296, 1b-298.
- Adıgüzel, Mehmet. “Kıraatler Açısından Fahrüddin Razi ve Tefsir-i Kebir’i”. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1998.
- Ahfeş el-Evsat, Ebü'l-Hasan Sa'îd b. Mes'ade. *Kitabü ma'âni'l-Kur'ân*. Thk. Hüdâ Mahmud Karâa. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990.
- Ahmed Rüşdî Efendi, *Tuhfetü'r-Rüşdî el-Karaağâcî alâ metni isagucî* (İstanbul: Daru't-Tıbbâti'l-Âmire, 1252.
- Akk, Halit Abdurrahman. *Usûlü't-Tefsir ve Kavâ'iduh*. Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2007.
- Akkuş, Süleyman. “İbn Haldûn’un Kelam İlmine Yaklaşımı ve yönelttiği Eleştiriler”. *Usûl* 8/2 (2007): 109-138.
- Aktay, Yasin. “Anlamın Termodinamiğine Doğru? Dücane Cündioğlunun Çabası”. *Journal of Islamic Research* 9 (1996): 225-230.
- Aktay, Yasin. “Objektivist ve Relativist İradeler Arasında Kur'an'ı Anlama Sorunu”. *II. Kur'an Sempozyumu*. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996.
- Alauddîn Ali Pehlivân. *Hâşiye 'ale'l-keşşâf*. Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, no. 145.
- Albayrak, Halis. *Tefsir Usûlu*. İstanbul: Şule Yayınları, 2011.
- Albayrak, İsmail. *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: Ensar

- Yay, 2014.
- Âl-i Gâzî, Abdülkâdir Molla Huveys. *Beyânu'l-ma'ânî*. 12 cilt. Dimişk: Matbaatu't-Terakkî, 1382.
- Alper, Hülya. "Mantık ve Dinî İlimler İlişkisinin Tarihsel Gelişimi Üzerine Kısa Bir Tahlil", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013): 57-72
- Altuğ, Taylan. *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*. İstanbul: Belge Yayınları, 2016.
- Âlûsî, Şihabüddîn Mahmud. *Rûhu'l-ma'ânî fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-sebi'l-mesânî*. 30 cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Âmidî, Seyfüddîn. *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-din*. Thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 cilt. Kahire: Daru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmî, 2004.
- Âmidî, Seyfüddîn. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Thk. Abdürrezzak Afifî. 4 cilt. Riyad: Daru's-Sami'i, 2003.
- Apaydın, H. Yunus. "Mütevâtir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32: 208-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Apaydın, Yunus. "Elmalılı Hamdi Yazır'da Tevil ve Tefsir Terimleri". *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu Antalya 2012*. Ed. Ahmed Ögke-Rıfat Atay. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Apaydın, Yunus. "Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi". *Güncel Dini Meseleler I. İhtisas Toplantısı*. Ankara: DİB Yayınları, 2002.
- Apaydın, Yunus. "İslâm Hukuk Usulünde Yorum Metotları", *İlahiyat Fakülteleri I. İslâm Hukuku Ana Bilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı ve "İslâm Hukuk Usulünün Problemleri" Sempozyumu Çorum 14-15 Mayıs 2004*, 2005.
- Apaydın, Yunus. "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003): 9-28.
- Apaydın, Yunus. "Soruşturma", *İslâmiyat* 6/4 (2003): 195-199.
- Arkoun, Muhammed. *Kur'an Okumaları*. Çev. Ahmet Zeki Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.

- Aydın, İsmail. “Kur’an’da Efdaliyet Meselesi”. *Marife* 11/3 (2011): 45-54.
- Ayyâşî, Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mesûd. *Tefsirü'l-Ayyâşî*. Thk. es-Seyyid Haşim er-Rasûlî. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1991.
- Azad, Mevlâna Ebü'l-Kelâm. *Fatiha Tefsiri*. Çev. Orhan Bekim. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984.
- Babaî, Ali Ekber, Gulam Azizi Kia ve Mücteba Ruhani Rad, *Kur'an Tefsiri Metodolojisi*. Çev. Mikail Gürel. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2013.
- Bâbertî, Ekmeleddîn Muhammed b. Mahmud b. Ahmed el-Hanefî. *Hâşiye 'ale'l-keşşâf*. Beyazıt Devlet Ktp., no. 722, 1b-199a.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Kitâbü usûli'd-dîn*. İstanbul: Matbaatu't-Devle, 1928.
- Bardakoğlu, Ali. *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. et-Tayyib. *Kitâbü'l-mu'temed fi usûli'l-fikh*. Thk. Muhammed Hamidullah. 2 cilt. Dimaşk, y.y., 1964.
- Bayar, Fatih. “Taberî'nin Tefsir Metodolojisi”. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.
- Bayram, Abdullah. “Kurtubî ve Fikhî Tefsiri”. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.
- Bâzergan, Mehdî. *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*. Çev. Yasin Demirkıran-Molla Muhammed Feyzullah, Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.
- Bazmûl, Muhammed Ömer. “el-Kırâât ve eseruhâ fi't-tefsir ve'l-ahkâm”. Doktora Tezi, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, 1413.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ud. *Me'âlimu't-tenzîl*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 cilt. Riyad: Daru Tayyine, 1409.
- Bekiroğlu, Harun. “Mantığın Bir Tefsir Yöntemi Olarak Kullanılması: Muhammed Hâdimî'nin Enfal Sûresinin 23. Âyetini Tefsiri”. *Hitit İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015): 51-81.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed. *İthâfü fudalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbeate aşer*. Thk. Su'ban Muhammed b. İsmail. y.y., 1987.
- Beyzâvî, Kadî. *Tavâli'u'l-envâr*. Çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Beyzâvî, Kadî. “Risâle fi mevzû'âti'l-'ulûm ve taâ'rifihâ”. Thk. Abbas

- Muhammed Hasan Süleyman, *Tasnîfü'l- 'ulûm beyne Nâsırüddîn et-Tûsî ve Nâsırüddîn el-Beyzâvî*. Beyrut: Daru'n-Nahdati'l-Arabî, 1996.
- Beyzâvî, Kadî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*. Thk. Muhammed Abdurrahman Mer'aşlî. 5 cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. 2 cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Birgivî, Muhyiddîn Muhammed b. Pir Ali el-Hanefî. *Tefsirü'l-Birgivî*. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no. 69, 1b-112b.
- Birişik, Abdülhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25: 426-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Birişik, Abdülhamit. "Kur'an'da İç Bütünlük: İslâhî'nin Tefsir Yöntemi". *Dîvan: İlmî Araştırmalar* 6/11 (2001): 59-90.
- Birişik, Abdülhamit. *Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Bitlîsî, Hüsameddîn Ali. "Mukaddimetü tefsiri'l-câmi'i't-tefsir ve't-te'vil". Thk. Esmâ Çetin. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 43 (2017): 61-85.
- Boyalık, M. Taha. "Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Boyalık, M. Taha. "el-Keşşâf Şerh-Haşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Ekim 2017): 91-118.
- Boyalık, M. Taha. "Molla Fenari'nin Aynu'l-Ayan Adlı Tefsirinin Mukaddimesi". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Ruhu'l-beyân*. 10 cilt. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1330.
- Burûcirdî, es-Seyyid Hüseyin. *Tefsirü's-sırâti'l-müstakîm*. 5 cilt. Kum: Matbatu's-Sadr, 1995.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitabü'l-Hayavân*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 8 cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965.
- Cemel, Süleyman b. Ömer. *Hâşiye 'ale'l-Celâleyn*. 4 cilt. Delhi: Matmaa-i Mürteza, 1284.

- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Razî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed es-Sadık Kamhavî. 5 cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsî, 1992.
- Cevdet Bey. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. Haz. Mustafa Özel. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002.
- Cüdey', Abdullah b. Yusuf. *el-Mukaddimetâni'l-esâsiyye fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyan, 2001.
- Cündioğlu, Düccane. "Önsöz". *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2013.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *et-Ta'rifât*. Müessesetü'l-Hüsnâ, 2006.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Şerhu'l-mevâkıf*. Çev. Ömer Türker. 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Hâşiye 'ale'l-keşşâf*. Mısır: Mektebe Mustafa el-Babî el-Halebî, 1966.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *el-Hâşiye 'ale'l-mutavvel*. Thk. Reşit Arazî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. Nşr. Salah b. Muhammed b. Uveyza. 2 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâdi 'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. Thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti't-Dînî, 2009.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Okulu, 2017.
- Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31: 391-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çetin, Ali. "Mantık, Kelam ve Usûl-u Fıkıh İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015): 693-716.
- Çetin, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerim'i Anlama Usûlü*. İzmir: Akyol Matbaası, 1980.
- Çiçek, Mehmet. "Tarsûsî'nin Enmûzecu'l-Ulûm'unda Tefsir", *Turkish Studies* 9/2 (2014): 495-521.
- Çiçek, Yakup. "Tefsir Önemli Bir İlimdir", *Tefsir Nasıl Bir İlimdir?*. Ed. Murat Sülün. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.

- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Said. *el-Muknî' fî resmi mesâhifi'l-emsâr*. Thk. Muhammed es-Sadık Kamhâvî. Kahire: Mektebetü'l-Küllîyyati'l-Ezheriyye, 1978.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Said. *et-Teysîr fî'l-kırâati's-seb'*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1984.
- Demirci, Muhsin. "Tefsir İlim Midir Değil Midir?". *Tefsir Nasıl Bir İlimdir?*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: MÜFV Yayınları, 2008.
- Demirli, Ekrem. "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleriyle Metafizik arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016): 1-29.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Deniz, Osman M. "Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.
- Derzeze, İzzet. *Kur'an Cevap Veriyor*. Çev. Abdullah Baykal. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988.
- Derzeze, İzzet. *Kur'an-ı Anlamada Usûl*. Çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yayınları, 2012.
- Dimaşkî, Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn Âdil. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcût-Ali Muhammed Muavviz. 20 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Dimyâtî, Muhammed el-Itr. *Risâle fî mebâdii't-tefsir ve manzûme fî müteşâbihi'l-Kur'ân*. Mısır: Matbaatü'n-Nil, 1903.
- Duman, M. Zeki. "Kur'an'ı Anlama Metod ve İlkeleri". *Tefsir ve Toplum*, ed. Murat Sülün. İstanbul: Ensar, 2011.
- Duman, M. Zeki. "Kur'an'ı Anlamada Temel Prensipler". *VII. Kur'an Sempozyumu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Duman, M. Zeki. "Müzakere", *1. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu*

- Sempozyumu*. Ed. Abdülhamit Birişik vd. Ankara: İslâmî Araştırmalar Yayınları, 2006.
- Duman, M. Zeki. “Tefsir Te’vil ve Tefsirde Temel İlkeler Açısından ‘Secavend’lerde Mânaya Tesir Eden Önemli Üç Hata”. *Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökkr vd. İstanbul: İlim yayma Vakfı, 2010.
- Duman, M. Zeki. “Tefsir’in Temel İlkeleri Çerçevesinde Kur’ân-ı Kerîm’de ‘Ehl-i Beyt’”. *Marife* 4/3 (2004): 7-36.
- Duman, M. Zeki. “Tefsir İlim midir?”, *Tefsir Nasıl Bir İlimdir?*. Ed. Murat Sülün. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Duman, M. Zeki. *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi (Başlangıcından Tedvin dönemine Kadar)*. Kayseri Erciyes Üniversitesi, 1992.
- Ebherî, Esîruddîn. *Mantık İsagoci Tercümesi*. Çeviren ve geliştiren Talha Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012.
- Ebû Zehre, Muhammed. *En Büyük Mu’cize Kur’an*. Çev. Muhammet Yılmaz. İstanbul: Okur Akademi, 2018.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. Çev. M. Emin Maşalı. Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. Çev. M. Emin Maşalı. Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Nakdü’l-hitabi’d-dinî*. Kahire: Sina Neşr, 1994.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Söylem ve Yorum*. Çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Yorum Meselesi*. Çev. Muhammed Coşkun-Numan Konaklı. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2007.
- Enbârî, Ebû Bekir Muhammed b. el-Kâsım b. Beşşâr. *Kitabü izâhi’l-vakf ve’l-ibtidâ’*. Thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan. Dimaşk, y.y. 1971.
- Endelûsî, Ebû Hayyân. *el-Bahrü’l-muhît*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavviz. 8 cilt. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993.
- Endelûsî, İbn Hazm. “Risâle merâtibi’l-‘ulûm”. Thk. İhsan Abbas, *Resâilü İbn Hazm*. Beyrut: el-Müessesetü’l-Arabî, 1983.

- Ensârî, Ebû Yahyâ Zekerîya. *Kitâbü lü'lüü'n-nazîm fî revmi't-ta'allüm ve't-ta'lîm*. Nşr. Muhammed Ömer el-Muhamasânî. Mısır: Matbaatu Mevsûât, 1319.
- Erbaş, Muammer. “İbn Teymiyye'nin Selefî Tefsir Anlayışında Rivayet-Dirayet İlişkisi Üzerine”. *Marife* 3 (2009): 125-139.
- Eren, Cüneyt. *Tefsir Okumalarına Giriş: Küllî Kaideler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Eroğlu, Muhammed. “Havâssü'l-Kur'ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16: 522-523. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Erten, Mevlüt. *İslâm Tefsir Geleneğinde Öznellik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Eryarsoy, M. Beşir. “İmam Kurtubî, Hayatı, Eserleri, Tefsiri ve Tesiri”. *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân Tercümesi*. 20 cilt. İstanbul: Buruc Yayınları, 2005.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı (Meal-Tefsir)*. Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2000.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Risâle istihsânü'l-havd fî' ilmi'l-keîâm*. Nşr. Muhammed Velî. Beyrut: Daru'l-Meşârî, 1995.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Burhân*. Çev. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper. İstanbul: Türkiye Yazma Erserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Fenârî, Şemseddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli's-şerâyi'*. Thk. Muhammed Hasan İsmail. 2 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Fenârî, Şemseddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *'Aynü'l-â'yân: Kitâbü tefsiri'l-fâtiha*. İstanbul: Rifat Bey Matbaası, 1325.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Ma'âni'l-Kur'ân*. 3 cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1983.
- Firûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakub. *Besâiru zevi't-temyiz*. Thk. Muhammed Ali en-Neccar. 6 cilt. Kahire, 1992.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2005
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. “er-Risâletü'l-ledünniyye”. Thk. İbrahim Emin Muhammed, *Mecmû'atü resâili'l-İmam el-Gazzâlî*. Kahire:

- el-Mektebetü't-Tevfikî, t.y.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Cevâhirü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Reşid Rıza el-Kabbânî. Beyrut: Daru İhyâi'l-Ulûm, 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Deliller ve Yorum Metodolojisi*. Çev. Yunus Apaydın. 2 cilt. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Girîdî, Sırrı. *Tabakât ve Âdâb-ı Müfessirîn*. Dersâdet, 1312.
- Görener, İbrahim. *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*. Kayseri: Laçın Kitapevi, 2004.
- Gözeler, Esra. *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2016.
- Göztepe, Yüksel. "Gazâlî ve Öncesi Bâzı Sûfîlerin Akla Eleştirel Bakışı". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007): 297-326.
- Gümüş, Sadrettin. "Tefsircilerin Toplumsal Sorumluluk ve Yükümlülükleri", *Tefsir ve Toplum*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa b. Osman. *Risâletü'l-besmeleti'l-Hâdimî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1889.
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa b. Osman. *el-Berîkatü'l-mahmûdiyye fî şerhi't-tarîkati'l-muhammediyye*. Thk. Ahmed Fethi Abdurrahman Hicâzî. 5 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Hafâcî, Şehabeddîn. *Haşiyetü's-Şehâb 'alâ tefsiri'l-Beyzâvî*. 8 cilt. Beyrut: Daru Sadır, 1283.
- Hâkim, es-Seyyid Muhammed Bâkır. *'Ulûmü'l-Kur'ân*. Kum: müessesetü'l-Hadî, 1417.
- Hanay, Necattin. "Kur'an Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü: Zeccâc ve Taberî Örneği". Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2015.
- Hanefî, Hasan. *İslamî İlimlere Giriş*. Çev. Muharrem Tan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Hansu, Hüseyin. *Mütevâtir Haber*. Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008.
- Haydûsî, Ömer. "Kırâetün tatavvuriyye fî mefhûmi't-tefsir". *Mecelletü'l-İhyâ* 14/1 (2010): 389-408.
- Hâzin. *Lübâbü't-te'vil fî ma'âni't-tenzîl*. Thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

- Hererî, Muhammed el-Emin b. Abdullah el-Üreymî. *Tefsirü hadâiki'r-ravh ve'r-rayhân fî ravâbi ulûmi'l-Kur'ân*. 32 cilt. Beyrut: Daru Tavki'n-Necat, 2001.
- Herevî, Ahmed b. Yahya b. el-Hafîd. *ed-Dürrü'n-nazîd min mecmu'ati'l-hafîd*. Kahire: Matbaatü't-Tekaddüm, 1322.
- Hôî, es-Seyyid Ebü'l-Kasım el-Müsevî. *el-Beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. Nşr. Envâru'l-Hüdâ, 1981.
- Hûlî, Emin. *Arap İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*. Çev. Emrullah İşler-Mehmet Hakkı Suçın. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2006.
- Hûlî, Emin. *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*. Çev. Mevlüt Güngör. İstanbul: Bayrak Matbaası, 1995.
- Humeynî, es-Seyyid Mustafa. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 5 cilt. Matbaatü Müesseseti'l-Uruc, y.y., 1376.
- Huvvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsirü Kitabillahi'l-Aziz*. Thk. Belhâc b. Said Şerifi. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- Hüzelî, Ebü'l-Kasım Yusuf b. Ali b. Cübare İbn Muhammed b. Akil. *el-Kâmil fî'l-kurâti'l-'aşr ve'l-erba'îne'z-zâideti'aleyha*. Thk. Cemal b. es-Seyyid b. Rufâi eş-Şayib. Nşr. Müessesetü Sema, 2007.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*. Çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. Çev. M. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.
- İbn Arafe, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed. *Tefsirü ibn Arafe*. Thk. Celal el-Esyûtî. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir. *Eleyse's-subhu bi karîb*. Kahire: Daru's-Selam, 2006.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir. *Makâsîdü's-ş-şerî'ati'l-İslâmî*. Thk. Muhammed et-Tahir el-Misavî. Ürdün: Daru'n-Nefâis, 2001.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir. *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*. 12 cilt. Tunus: Daru't-Tunusî, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*. Thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 6 cilt. Beyrut: Daru'l-

- Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kasım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*. Thk. Muhammed Sâlim Haşim. 2 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Tefsirü'l-Kur'ân'i'l-Azîz*. Thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz. 5 cilt. Kahire: el-Farûku'l-Hadis li'd-Dıbâa, 2002.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. Haz. Süleyman Uludağ. 2 cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- İbn Kesîr Ebü'l-Fidâ İsmail. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. 15 cilt. Giza: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbn Müflih, Muhammed. *Usûlu'l-fıkıh*. Thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhan. Riyad: Mektebetü Abikan, t.y.
- İbn Sînâ. *II. Analitikler*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2006.
- İbn Sînâ. *Metafizik*. Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbn Teymiyye, Takiyüddîn. "Zahir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle". Çev. Mustafa Öztürk-Ali Bolat, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/6 (2001): 267-303.
- İbn Teymiyye, Takiyüddîn. *Mukaddime fi usûli't-tefsir*. Thk. Adnan Zerzur. y.y. 1972.
- İbn Teymiyye, Takiyüddîn. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*. 37 cilt. Kahire: Daru'l-Vefâ, 2005.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsir*. 9 cilt. Kahire: Mektebetü'l-İslâmî, t.y.
- İbnü'l-Ekfânî. *İrşâdü'l-kâsıd ilâ esne'l-makâsıd fi envâ'i'l-'ulûm*. Thk. Abdülmünim Muhammed b. Ömer-Ahmed Hilmi Abdurrahman. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, t.y.
- İbnü'l-Feres. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Taha b. Ali. 3 cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm,
- İbnü'l-Hacib. *Münthehe'l-vusûl ve'l-emel fi 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*. Thk. Ali Muhammed ed-Dabbağ. 2 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Muhammed. *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-talibîn*. Nşr. Ali b. Muhammed Umran. Mekke: Dâru Alemi'l-Fevâid, 1419.
- İlâhîbahş, Hadim Hüseyin. *el-Kur'âniyyûn ve şübehâtühüm havle's-sünne*. Taif: Mektebetü's-Sıddîk, 2000.
- İmâdî, Hâmid b. Ali. *et-Tafsîl fi'l-fark beyne't-tefsir ve't-te'vil*. Thk. Hazim Said Yunus el-Beyâtî, *Mecelletü'l-Ahmediyye* 15 (1424): 15-60.
- İsfahânî, Ebü'l-Kasım er-Râgıp. *Mukaddimetü câmi'i't-tefâsir ma'a tefsiri'l-fâtiha ve metali'i'l-Bakara*. Thk. Ahmed Hasan Ferhat. Kuveyt: Daru'd-Da've, 1984.
- İsfahânî, Mahmud b. Abdurrahman. *Envârü'l-hakâiki'r-rabbâniyye fi tefsiri'l-letâifi'l-Kur'âniyye*. Süleymaniye Ktp. Hamidiye, no. 57.
- İsnevî, Cemaleddîn Abdurrahim b. el-Hasan. *Nihâyetü's-sûl fi şerhi minhâci'l-usûl ve maahû havâşihî süllemü'l-vusûl*. 4 cilt. Beyrut: Daru Alemi'l-Kütüb, t.y.
- Kadî Abdülcebbar. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. Thk. Hıdır Muhammed Nebhâ. 17 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Kadî Abdülcebbar. *Müteşâbihü'l-Kur'ân*. Thk. Adnan Zarzûr. 2 cilt. Kahire: Daru't-Türas, t.y.
- Kadî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Çev. İlyas Çelebi. 2 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kâfiyecî, Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman. *Kitabü't-teysîr fi kavâ'idi 'ilmi't-tefsir*. Nşr. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu, 2013.
- Kannevcî, Sıddîk Hasan Han. *Ebcedü'l-'ulûm*. Haz. Abdülcebbar Zekkâr. 3 cilt. Dımaşk 1678.
- Kannevcî, Sıddîk Hasan Han. *Fethu'l-beyân fi makâsiti'l-Kur'ân*. 16 cilt. Beyrut:

- el-Mektebetü'l-Asrî, 1992.
- Kara, İsmail. *Bir Felsefe Dili Kurmak*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.
- Kara, Ömer. “Müzakere”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 5*. İstanbul: Ensay Yayınları, 2014.
- Kara, Ömer *Metodolojik Bir Yaklaşım: Vahiy-Vâkıa İlişkisi*. Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2009.
- Karacelil, Süleyman. *Tefsir Usûlünün Yapısı ve İşlevi*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2014.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraatı*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2012.
- Karadaş, Cafer. “Müzakere”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 5*.
- Karâfi, Şihâbüddîn. *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-mahsûl*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcut-Ali Muhammed Muavvaz. 9 cilt. Riyad: Mektebe Nizar Mustafa el-Baz, 1995.
- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu, 2010.
- Kasım b. Sellâm, Ebû Ubeyde. *Fezâilü'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed b. Abdülvahit el-Hayyâtî. 2 cilt. Mağrib: Matbaatu Fudâle, 1995.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.
- Kaya, Mesut. “Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyata Yaklaşım ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı”. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013.
- Kayagil, S. Mahmut. “el-Ahfeş el-Evsat ve Ma'âni'l-Kur'ân'ı”. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013.
- Kayhan, Veli. *Kur'an'ı Tefsirde Usûl ve Gerekli İlimler*. Bursa: KURAV Yayınları, 2007.
- Kâzerûnî, Ahmed b. Muhammed. *es-Sırâtu'l-müstakîm fi tibyâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Süleymaniye Ktp., Nuruosmaniye, no. 383.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *el-Küllîyyât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.

- Kevâşî, Muvaffakuddîn Ahmed b. Yûsuf el-Hasen. *Tefsirü'l-Kevâşî*. Beyazıt Ktp., Veliyüddin Efendi, no. 247, 1b-327.
- Kılıç, Mustafa. “Zemahşerî'nin Keşşâf'ında Kıraat Olgusu”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Kılıç, Sadık. “Varoluşsal Değişim'in Yadsınamazlığı Karşısında Varolan'ı da Gözeten 'Diri Yorum'”. *EKEV Akademi Dergisi* 23 (2005), 1-24.
- Kılıç, Sadık. “Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum”. *İslâmi Araştırmalar* 9/1-2-3-4 (1996): 103-114.
- Kılıç, Sadık. “Yorum Sadece Kendisidir, Daha Fazlası: 'Nas' Değildir”. *EKEV Akademi Dergisi* 10 (2002): 1-8.
- Kılıç, Sadık. *İslâmda Sembolik Dil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. “Müteşâbihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi”. *I. Kur'an Sempozyumu*. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. “Soruşturma”, *İslâmiyat* 6/4 (2003): 174-184.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Koç, M. Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.
- Konevî, İsmâüddîn İsmail b. Muhammed. *Hâşiyetü'l-Konevî 'alâ tefsiri'l-İmami'l-Beyzâvî ve ma'ahû hâşiyetü İbnü't-Temcîd*. Thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 20 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak. *Miftâhu'l-ğayb ve şerhuhû misbâhu'l-üns*. Tsh. Muhammed Hacevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374.
- Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak. *Fatiha Suresi Tefsiri*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak. *Tasavvuf Metafiziği*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Köksal, A. Cüneyd. *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul, İSAM Yayınları, 2014.
- Kummî, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim. *Tefsirü'l-Kummî*. Thk. es-Seyyid Tayyip el-

- Musevî. 2 cilt. Kum: Mektebetü'l-Kitap, 1909.
- Kurt, Erkan. "İbn Teymiyye'nin Selefi Kelâmı: Tarihsel ve Yapısal Bir Analiz". *Hitit İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2017): 81-108;
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *et-Teysîr fî 'ilmi't-tefsir*. Thk. Abdullah b. Ali el-Meymûnî. Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1427.
- Kutluer, İlhan. *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*. İstanbul: İz Yayınları, 2012.
- Kutluer, İlhan. *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayınları, 2013.
- Kutluer, İlhan. "Mebde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 210-211. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Laşin, Musa Şahin. *el-Leâliü'l-hisan fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Daru's-Şuruk, 2002.
- Mâlikî, es-Seyyid Ulvî b. es-Seyyid Abbas. *Feyzu'l-habîr ve hulâsâtü't-takrîr 'alâ nehci't-teysir: Şerhu menzûmeti't-tefsir*. Thk. Seyyid Ahmed Yusuf. Kahire: Matbaatu Feccâleti'l-Cedid, 1960.
- Marifet, Hadi. *et-Temhîd fî ulûmi'l-Kur'ân*. 10 cilt. Kum: Müessesetü't-Temhid, 2007.
- Maşalı, M. Emin. "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31: 242-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Maşalı, M. Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2004.
- Maşalı, M. Emin. "Müzakere". *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. Thk. Fatma Yusuf el-Haymî. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV, 2002.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. Thk. es-Seyyid b. Abdülmaksut b. Abdurrahman. 6 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

- Mekkî b. Ebû Talib, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye*. Thk. Heyet Birleşik Arap Emirlikleri: Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, 2008.
- Mennau'l-Kattân. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü Vehb, t.y.
- Merâkeşî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. el-Bennâ. '*Unvânü'd-delîl min mersûmi hattî't-tenzîl*'. Thk. Hind Şelbî. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.
- Merdâvî, Alaaddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman. *et-Tahbîr şerhu't-tahrîr fî usûli'l-fikh*. Thk. Abdurrahman b. Abdullah. Riyad: Mektebetü Rüşd, t.y.
- Meybedî, Muhammed Fakir. *Kavâ'idü't-tefsir lede'sîa ve's-sünne*. Tahran: el-Mecmau'l-Âlemî li't-Takrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmî, 2008.
- Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. Ed. Suha Taji-Farouki. Oxford: Oxford Universty Press, 2006.
- Molla Lütüfî. *er-Risâle fî'l-'ulûmi's-şer'î ve'l-'arabî*. Thk. Sami Arslan. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniverstesi, 2012.
- Molla Lütüfî. *Risâle fî mezû'âti'l-ulûm*. Süleymaniye Ktp., Beşirağa (Eyüp Bölümü), no. 152, 35b-48a.
- Muğniyye, Muhammed Cevad. *et-Tefsirü'l-kâşif*. 7 cilt. Beyrut: Daru'l-Envar, 2009.
- Muhammed b. Süleyman, Sabir Hasan. *Mevridü'z-zem'ân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Bombay: Daru's-Selefiyye, 1984.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *el-Akl ve fehmi'l-Kur'ân*. Thk. Hüseyin el-Kuvvetlî. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1971.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsirü Mukatil*. Thk. Ahmed Ferid. 3 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Nasru'l-Huveyhî. *el-Mebâdü'n-nasriyye li meşâhîri'l-'ulûmi'l-ezheriyye*. Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1305.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *et-Teysîr fî'tefsir*. Thk. Ayşe Hümeysra Aslantürk. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995.
- Nev'î Efendî. *İlimlerin Özü*. Haz. Ömer Tolgay. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Nîsâbü'rî, Nizameddîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin. *Tefsirü garâibi'l-Kur'ân ve regâibi'l-Furkân*. Thk. eş-Şeyh Zekeriye Umeyrât. 6 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

- Nüveyhiz, Adil. *Mu'cemü'l-müfessirîn*. Beyrut: Müessesetü Nüveyhizi's-Sekâfiyye, 1988.
- Ocak, Hasan. "İbn Haldun'un İslâm Filozoflarına Yönelttiği Eleştiriler: Metafizik Örneği". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013): 101-130.
- Okçu, Abdülmecit. "Kıraat Açısından Taberî ve Tefsiri". Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2000.
- Okiç, M. Tayyib. *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*. İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1995.
- Orpilyan, Serkiz-Seyyid Abdülzâde Muhammed Tâhir. *Mahzenü'l-ulûm*. İstanbul, y.y., 1308.
- Orum, Fatih. *Kur'an'ı Anlama Usûlü*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015.
- Osman, eş-Şeyh. *Kavâ'idü 'ilmi't-tefsir*. Thk. Mustafa Özel. İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2005.
- Özcan, Zeki. *Teolojik Hermenötik*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.
- Özel, Mustafa. "Elmalılı'nın Tefsir Metodolojisi". *Diyânet İlmî Dergi* 51/3 (2015): 29-56.
- Özköse, Kadir. "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Akıl Eleştirisi ve Aklın İşlevselliğine Yönelik Yaklaşımlar". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (2017): 13-33.
- Özlem, Doğan. *Metinlerle Hermeneutik Dersleri I*. İstanbul: Notos Kitap, 2010.
- Öztürk, Mustafa. "Genel Değerlendirmeler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi* 5. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2008): 1-20.
- Öztürk, Mustafa. "Müteşâbih Kavramı Bağlamında Tefsir Usûlü'nün (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme". *Bilimname: Düşünce Platformu* 6/15 (2008): 29-46.
- Öztürk, Mustafa. "Tefsir Çalışması Ne Durumda", Karar Gazetesi, 25 Şubat 2017. Erişim: <http://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/tefsir-calismasi-ne-durumda-3399#>
- Öztürk, Mustafa. "Tefsir Geleneğinde Seleflik Ekolü". *İlahiyat Akademi Dergisi*

1/1-2 (2015): 195-252

- Öztürk, Mustafa. "Tefsir'de Fahreddin er-Râzî", *Fahreddin er-Râzî içinde*. Ed. Ömer Türker-Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsir Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirin Hâlleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2013.
- Öztürk, Mustafa. "Tefsir Nedir Ne Değildir?". *İslam ve Yorum II*. Haz. Fikret Karaman. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017.
- Paçacı, Mehmet. "Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları". *II. Kur'an Sempozyumu*. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996.
- Paçacı, Mehmet. "Müzakere". *Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Paçacı, Mehmet. "Tefsir'in Yöntemi Açısından Tefsir Ürünlerinin Sınıflandırılması Tartışması". *I. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*. Ankara: İslâmî Araştırmalar Yayınları, 2006.
- Paçacı, Mehmet. *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsir'e Ne Oldu?*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Paçacı, Mehmet. *Kur'an'a Giriş*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Pehlivan, Necmettin. "Ahmed Rüşdî ve Tuhfetu'r-Rüşdî el-Kara'ağâcî fi Şerhi Risâleti İsbâgî Adlı Eseri". *Tarih ve Kültürümüzde Karaağaç*. Haz. A. Yağmur Topraklı. Ankara: BAKA Yayınları, 2012.
- Polat, Fethi Ahmed. "Müzakere". *Tefsir Nasıl Bir İlimdir?*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Rahman, Fazlur. *İslâm ve Çağdaşlık*. Çev. Alpaslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu. Ankara: Ankara Okulu, 2002.
- Râzî, Ebü'l-Fütuh. *Ravzu'l-cinân ve rûhu'l-cenân fî tefsiri'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Cafer Yâhakkî-Muhammed Mehdi Nâsîh. 20 cilt. Meşhed: Asitane Kuds Rizavî, t.y.
- Razî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin. *el-Erba'in fî usûli'd-din*. Thk. Ahmed Hicazi. 2 cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezherî, 1986.
- Razî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin. *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhiy*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 cilt. Beyrut: Daru'l-

- Kütübi'l-Arabî, 1987.
- Razî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.
- Razî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn. *Allah'ın Aşkınlığı (Esâsu't-takdîs fî 'ilmi'l-keîâm)*. Çev. İbrahim Coşkun. İstanbul: İz Yayınları, 2011.
- Razî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn. *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. Thk. Said Abdüllatif Fûde. 4 cilt. Beyrut: Darü'z-Zehâir, t.y.
- Râzî, İbn Ebû Hâtim. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 cilt. Riyâd: Mektebetü Mustafa, 1997.
- Râzî, Kutbüddîn Muhammed b. Muhammed. *Şerhu müşkilâti'l-keşşâf*. Süleymaniye Ktp., Fatih, no. 621, 1b-345a.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn. *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*. Thk. Şuayb el-Arnaûd. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2016.
- Sabbağ, Muhammed b. Lütfî. *Lemhât fî 'ulûmi'l-Kur'ân ve ittîcâhâti't-tefsir*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1990.
- Saçaklızâde. *Tertîbu'l-ulûm*. Nşr. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed. Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an*. London: Routledge, 2005.
- Safedî, Salahuddîn Halil b. Aybek. el-Vâfi bi'l-vefayât. Thk. Ahmed el-Arnaûd-Türki Mustafa. 29 cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsî, 1420.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân*. Thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2002.
- San'ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm. *Tefsirü's-San'ânî*. Thk. Mahmud Muhammed Abduh. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed. *Hâşiye 'alâ tefsiri'l-Celâleyn*. 3 cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1318.
- Se'âlibî, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf Ebî Zeyd. *Cevâhirü'l-hisân fî tefsiri'l-Kur'ân*. Thk. Abdülfettâh Ebû Sünne. 5 cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1997.
- Seber, Abdülkerim. "Mantık İlminin Kur'an'ı Anlamadaki Önemi ve Klasik Tefsirlerdeki Tezahürü". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler*

- Dergisi* 27 (2012): 109-126.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim. *Tefsirü's-Semerkandî*. Thk. Şeyh Ali Muhammed Muavviz vd. 3 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları, 2012.
- Sıcak, Ahmet Sait. "Kur'an Tefsirinde Öznellik". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2013.
- Sıcak, Ahmet Sait, "Yorum Farklılıkları Açısından Bir Tefsir Kaynağı Olarak Kur'ân-ı Kerim". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2014): 591-610.
- Siyâlkûtî, Abdülhakîm b. Şemseddîn Muhammed. *Şerhu'l-Beyzâvî*. Suud: Mektebetü'l-Melik Abdülaziz el-Amme, no. 1470, 1b-376a.
- Siyâlkûtî, Abdülhakîm b. Şemseddîn Muhammed. *Hâşiyetü's-Siyâlkûtî 'alâ kitabi'l-mutavvel li't-Teftâzânî*. Thk. Muhammed es-Seyyid Osman. 2 cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'i-İlmî, 2012.
- Sofuoğlu, Mehmed. *Tefsire Giriş*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Sübhanî, Cafer. *el-Menâhicü't-tefsirî*. Kum: Müessesetü'l-İmami's-Sadık, 1426.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. *Hakâiku't-tefsir*. Thk. Seyyid İmran. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Sülün, Murat. "Tefsir İlim Midir? Nasıl Bir İlimdir?". *Tefsir Nasıl Bir İlimdir?*. Ed. Murat Sülün. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Süyûtî, Celaleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsir bi'l-me'sûr*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 16 cilt. Kahire: Daru Hicr, 2003.
- Süyûtî, Celaleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Fevvez Ahmed Zemerli. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 2011.
- Süyûtî, Celaleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir. *et-Tahbîr fi 'ilmi't-tefsir*. Thk. Fethi Abdülkadir Ferid. Riyad: Daru'l-Ulûm, 1982.
- Süyûtî, Celaleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Kitabü itmâmi'd-dirâye li kurrâi'n-nikâye*. Thk. İbrahim Acuz. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. Çev. Abdülkadir Şener-İbrahim Çalışkan.

- Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Şahrûdî (Musannifek), Alâüddîn Ali b. Muhammed b. Mesûd el-Bistâmî. *el-Muhammediyye fi't-tefsir fi tefsiri'l-Fâtîha*. Beyazıt Ktp., Veliyüddin Efendi, no. 260, 1b-307a.
- ahrûdî (Musannifek), Alâüddîn Ali b. Muhammed b. Mesûd el-Bistâmî. *Hâşiye 'ale'l-keşşâf*. Süleymaniye Ktp., Laleli, no. 326, 1b-177a.
- Şâtübî. *el-Muvâfakât: İslâmi İlimler Metodolojisi*. Çev. Mehmet Erdoğan. 4 cilt. İstanbul: İz Yayınları, 2010.
- Şehrezûrî, İbnü's-Salâh. *'Ulûmü'l-hadis*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2016.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ebrâr*. Thk. Muhammed Ali Azerşeb. 2 cilt. Tahran: Miras-ı Mektub, 2008.
- Şevberî, Muhammed b. Halife eş-Şeyh Sa'düddîn el-Merhûmî. "Risâle müfîde fi mevzû'î ilmi't-tefsir ve ta'rîfih, istimdâdih ve gâyetih". Thk. Türkî b. Sa'd el-Hüveymil, *Mecelletü Tibyân li'd-Dirâsâti'l-Kur'ânî*, 15 (1435): 149-215.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah. *Fethu'l-kadîr*. 5 cilt. Dimaşk: Daru İbn Kesîr, 1414.
- Şeyhzâde, Muhammed b. Muslihiddîn Mustafa el-Kôcevî. *Hâşiyetü Şeyhzâde 'alâ tefsiri'l-Kâdi el-Beyzâvî*. Thk. Muhammed Abdülkadir Şahin. 8 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Şimşek, Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2004.
- Şirbînî, el-Hatîb. *Tefsirü's-sirâci'l-münîr*. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Şükrî, Ahmed Halit. "Ehemmiyyetü zikri'l-kırâat fi kütübi't-tefsir ve fevâidihâ". *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzan fi tefsiri'l-Kur'ân*. 20 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Alemî, 1997.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. Thk. İslâm Mansur Abdülhumeyd vd. 12 cilt. Kahire: Daru'l-hadis, 2010.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan. *Mecma'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*. 10 cilt. Beyrut: Daru'l-Ulûm, 2005.

- Tahir b. Rıfat, Bursalı Mehmet. *Delilü't-tefâsîr: 'İlm-i tefsir ve müfredât-ı Kur'an'a dair ma'lûmât-ı icmâliyye*. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, t.y.
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *Mevzû'âtü'l-ulûm*. Sad. Mümin Çevik. 2 cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2011.
- Tayyâr, Müsait b. Süleyman b. Nasır. *Mefhûmu't-tefsir ve't-te'vil ve'l-istinbât ve't-tedebbur ve'l-müfessir*. Riyad: Daru İbnu'l-Cevzî, 1427.
- Tayyâr, Müsait b. Süleyman b. Nasır. *Fusûl fî usûli't-tefsir*. Riyad: Daru İbnu'l-Cevzî, 1999.
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *Şerhu'l-makâsîd*. Thk. Abdurrahman Umeyr. 5 cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1998.
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *Kelam İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Degâh Yayınları, 2010
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *el-Mutavvel şerhu telhîsi miftâhi'l-'ulûm ve ma'ahû hâşiyetü's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî*. Thk. Ahmed İzzu İnaye. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2004.
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *Hâşiyeye 'alâ tefsiri'l-keşşâf*. Süleymaniye Ktp., Fatih, no. 589, 1b-173a.
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *Şerhu'l-keşşâf*. Süleymaniye Ktp., Hafız Ahmed Paşa, no. 3, 1b-354a.
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *Şerhu't-telvîh 'ale't-tavzîh li metni't-tenkîh fî usûli'l-fikh*, thk. eş-Şeyh Zekeriya Umeyrat. 2 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsû'âtü keşşâfi istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. Nşr. Ali Dahruc. 2 cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.
- Tekin, Ali. *Varlık ve Akıl Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Teshîrî, Muhammed Ali. *Muhâdarât fî 'ulûmi'l-Kur'an*. Kum: el-Münazzamatü'l-Âlemî, 2003.
- Topakkaya, Arslan. *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Tûfî, Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim. *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsir*. Thk. Abdülkadir Hüseyin. Kahire: Mektebetü'l-Âdab, 2002.

- Tûfî, Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim. *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsir*. Thk. Muhammed Osmân. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasen. *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. Thk. Aga Büzurg et-Tahrânî. 10 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lum'a: İslâm Tasavvufu*. Çev. H. Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Turan, Abdalbaki. "Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin Hayatı ve el-Bahru'l-Muhît İsimli Tefsirindeki Metodu". Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1994.
- Türcan, Saliha. "Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü İbn Kesir Tefsiri Örneği Üzerinden". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011.
- Türcan, Selim, Ömer Dinç. "Kur'an'ın İfade Kalıpları Kur'an Kronolojisini Aydınlatılabilir mi? Fatiha Suresinin Nüzûl Zamanına İlişkin Bir Değerlendirme". *HÜİFD* 14/28 (2015): 5-34.
- Türcan, Selim. "Kur'an'ın İfade Kalıpları Kur'an Kronolojisini Aydınlatılabilir mi? Müzzemmil Suresi Örneğinde Bir Yöntem Denemesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010): 67-100.
- Türcan, Selim. "Tefsir Tarihçiliği Bağlamında Klasik Esbab-ı Nüzûl Yaklaşımının Değerlendirilmesi". *İslâmi İlimler Dergisi* 2 (2007): 119-138.
- Türker, Ömer. "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi". *Sosyoloji Dergisi* 22/3 (2011): 533-556.
- Türker, Ömer. "Müzakere". *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri - İlmî Toplantı-*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- Türker, Ömer. "Seyyid Şerif Cürcanî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Tüsterî, Sehl b. Abdullah. *Tefsir*. Thk. Muhammed Basil Uyûni's-Sûd. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Uleymî, Mücîruddîn b. Muhammed. *Fethu'r-rahmân fî tefsiri'l-Kur'ân*. Thk. Nureddîn Talib. 7 cilt. Katar: Daru'n-Nevâdir, 2009.
- Urmevî, Siraceddîn Muhammed b. Ebû Bekir. *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*. Thk. Abdülhamid Ali Ebû Züneyd. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Üdfüvî, Muhammed b. Ali. *el-İstiğnâ fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Yahya

- Sad el-Münşid. Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2015.
- Ünal, Mehmet. "Kur'an'ın Fonetik Naklinin Tarihi". *Tefsir El Kitabı*. Ed. M. akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Ünsal, Hadiye. *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili*. Ankara: Ankara Okulu, 2015.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsirü'l-basît*. Thk. Muhammed b. Salih b. Abdullah el-Fevzân. 25 cilt. İskenderiyye: Daru'l-Musavveri'l-Arabî, t.y.
- Völker, Katharina. "Quran and Reform: Rahman, Arkoun, Abu Zayd". PhD Thesis, New Zealand, 2011.
- XVIII. *Asrın Ortalarına Kadar Türkiye'de İlim ve İlimiyeye Dair bir Eser: Kevâkib-i Seb'a Risâlesi*. Çev. Nasuhi Ünal Karaarslan. Ankara: Türk Tarih Kurumu 2015.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Eş'ariyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11: 447-455. İstanbul, TDV Yayınları, 1995.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. "Ulûm-ı İslâmiyenin Rûhu ve Mizâc-ı Tasnîfi". *Meşrûtiyetten Cumhuriyete Makaleler*. Haz. A. Cüneyd Köksal-Murat Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. 9 cilt. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015.
- Yıldırım, Suat. "Kur'an'ı Anlama Yöntemi". *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Yıldız, Mustafa. "Gazâlî'nin Akıl Eleştirisi". *TYB Akademi* 1/1 (2011): 71-85.
- Zarzûr, Adnan. *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecühû fî tefsiri'l-Kur'ân*. Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1971.
- Zebîdî, Seyyid Muhammed Mürtezâ. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Thk. İbrahim et-Terzî. 40 cilt. Kuveyt, 2000.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî. *Ma'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. Thk. Abdülcelî Abduh Şelebî. 5 cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*. 3 cilt. Kahire: Daru'l-Hadis, 2005.
- Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâik*

- ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil.* Thk. Heyet. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân.* Thk. Ebü'l-Fazl ed-Dimyâfî. Kahire: Daru'l-Hadis, 2006.
- Zeyveli, Hikmet. "Kur'an Dilinin Özellikleri ve Özel Olarak Kıssa ve Mucizeler". *II. Kur'an Sempozyumu.* Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân.* Thk. Fevvaz Ahmed Zemerli. 2 cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1995.



EKLER

Kronolojik Olarak Tefsir Tanımları

- 1) Nadr b. Şümeyl (ö. 203/719): “فالتفسير وهو علم النزول”⁵⁷⁵
- 2) Sa‘lebî (ö. 427/1035): “التفسير: علم نزول الآية و شأنها و قصتها و الأسباب التي نزلت فيها.”⁵⁷⁶
- 3) el-Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101): “التفسير هو علم بمعاني القرآن و ناسخه و منسوخه و مجمله”⁵⁷⁷ و مبينه و متشابهه و محكمه.
- 4) Gazzâlî (ö. 505/1111): “علم القرآن ينقسم الي ما يتعلق باللفظ كالتعلم القراءات و مخارج الحروف و الي”⁵⁷⁸ ما يتعلق بالمعني كالتفسير.
- 5) Necmeddîn en-Nesefî (ö. 537/1142): “التفسير علم نزول الآية و شأنها و قصتها و الأسباب”⁵⁷⁹ التي نزلت فيها و الأقوام الذين أريدوا بها.
- 6) Ebü'l-Fütuh Râzî (ö. 554/1159): “تفسير علم سبب نزول آيت باشد و علم به مراد خدائي”⁵⁸⁰ تعالي.
- 7) Beyzâvî (ö. 685/1286): “علم التفسير و هو علم يشتمل علي معرفة معاني كتاب الله تعالي المنزل علي”⁵⁸¹ نبيه المرسل و بيان معانيه و استخراج احكامه.

⁵⁷⁵ Bu bilgiyi Nesefî aktarmaktadır. Bk. Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsir*, 3. Nesefî, ayrıca Tefsir'in ne olduğunu gösterir nitelikte Düreydinin müfessir kelimesiyle ilgili şöyle bir izahını da aktarmaktadır: “المفسر بالنظر في الدليل يشكف عن مراد الآية” Bk. Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsir*, 2.

⁵⁷⁶ Sa‘lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I, 87. Aynı tanım için ayrıca bk. Begavî, *Ma‘âlimu't-tenzîl*, I, 46.

⁵⁷⁷ Adnan Zarzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecühû fî tefsiri'l-Kur‘ân* (Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1971), 223.

⁵⁷⁸ Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, 24-25, 136; Gazzâlî, “er-Risâletü'l-ledünniyye”, 244-245. Gazzâlî'den önce İbn Hazm şerî ilimler kapsamında Kur‘ân ilmini ikiye ayırmakta, birinin kıraatlerle, diğerinin de manayla ilgili olduğunu ifade etmektedir. Mana ile ilgili olanla Tefsir'i kastediyor görünmektedir. Bk. İbn Hazm, “Risâle merâtibi'l-‘ulûm”, 78-79.

⁵⁷⁹ Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsir*, 2.

⁵⁸⁰ Ebü'l-Fütuh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, I, 34.

⁵⁸¹ Beyzâvî, “Risâle fî mevzû‘âti'l-‘ulûm ve ta‘ârifihâ”, 96. Aynı tanımı daha sonra İbnü'l-Ekfânî aktarmaktadır. Bk. İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsîd*, 157. Zerkeşî de bu tanımı ufak

- 8) İbn Cüzey (ö. 741/1340): “معنى التفسير شرح القرآن و بيان معناه و الإفصاح بما يقتضيه بنصه أو”⁵⁸² “إشارته أو نحوه.
- 9) Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344): “التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ”⁵⁸³ “القرآن و مدلولاتها و أحكامها الإفرادية و التركيبية و معانيها التي تحمل عليها حالة التركيب و تمتت لذلك.
- 10) Şemseddîn el-İsfahânî (ö. 749/1349): “التفسير في عرف العلماء كشف معاني القرآن و بيان”⁵⁸⁴ “المراد
- 11) Kutbüddîn er-Râzî (ö. 766/1364): “علم التفسير ما يبحث فيه عن مراد الله تعالى من قرآنه”⁵⁸⁵ “المجيد
- 12) Alâüddîn Ali Pehlivân (ö.[?])⁵⁸⁶: “علم التفسير ما يبحث فيه عن مراد الله تعالى من قرآنه المجيد”⁵⁸⁷ “أو عما احتمل ان يكون مراد
- 13) Bâbertî (ö. 786/384): “علم التفسير معرفة ما يتعلق بالقرآن المجيد”⁵⁸⁸
- 14) Teftâzânî (ö. 792/1390): “علم التفسير هو العلم الباحث عن أحوال كلام الله تعالى من حيث الدلالة”⁵⁸⁹ “على المراد

التفسير (علم) يعرف به فهم كتاب الله المنزل علي نبيه محمد (ص) و “değişiklikle şöyle nakletmektedir: “Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 22. “بيان معانيه و إستخراج احكامه و حكمه.

⁵⁸² İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I, 9.

⁵⁸³ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, I, 121.

⁵⁸⁴ İsfahânî, *Envârü'l-hakâiki'r-rabbâniyye*, 5b.

⁵⁸⁵ Kutbüddîn er-Râzî, *Şerhu müşkilâti'l-keşşâf*, 5b. Bu tanımını tefsirin ve tevilin farkına dair kaleme aldığı bir risalede İmâdî, Kutbüddîn eş-Şirâzî'nin *el-Keşşâf* haşiyesinden nakletmektedir. Bk. İmâdî, *et-Tafsîl*, 49.

⁵⁸⁶ Alaüddîn Ali Pehlivân'ın ölüm tarihi hakkında, ilgili eserlerde bilgi verilmemektedir. Bk. Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1482; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 470. Pehlivân'ın burada aktaracağımız tanımının yer aldığı haşiyesi, yapılan bir çalışmaya göre Kutbüddîn er-Râzî'nin haşiyesinden sonra, Teftâzânî ve Cürçânî'nin haşiyelerinden önce yazılmıştır. Bk. Boyalık, “el-Keşşâf Şerh-Haşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması”, 99.

⁵⁸⁷ Alaüddîn Ali Pehlivân, *Hâşiye 'ale'l-keşşâf*, 4b.

⁵⁸⁸ Bâbertî, *Hâşiye 'ale'l-keşşâf*, 7b.

⁵⁸⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-keşşâf*, 5a; Teftâzânî, *Hâşiye 'alâ tefsiri'l-keşşâf*, 5b. Molla Fenârî Teftâzânî'ye nispetle aktardığı tanımda, yukarıdaki tanımda bulunmayan ‘lafızlar’ ifadesi yer almaktadır. O, Teftâzânî'nin Tefsir'i şöyle tanımladığını nakletmektedir: “هو العلم” “الباحث عن احوال الفاظ كلام الله تعالى من حيث الدلالة علي المراد.” Bk. Molla Fenârî, *'Aynü'l-â'yân*, 4.

15) Zerkeşî (ö. 794/1392): “هو علم نزول الآية و سورتها و أقاصيصها و إشارات النازلة فيها ثم ترتيب “
مكيها و مدنيها و محكمها و متشابهها و ناسخها و منسوخها و خاصها و عامها و مطلقها و مقيدها و مجملها و مفسرها. و زاد
590 فيها قوم فقالوا علم حلالها و حرامها و وعداها و وعيدها و امرها و نهيها و عبرها و أمثالها.

16) İbn Arafe (ö. 803/1401): “علم التفسير حقيقته فهو العلم بمدلول القرآن وخاصيته كيفية دلالاته (و “
591 متشابهه) و الناسخ والمنسوخ.

17) Cürcânî (ö. 816/1413): “التفسير علم يبحث فيه عن أحوال كلام الله المجيد من حيث دلالاته علي “
592 مراده

593 التفسير في الشرع توضيح معني الآية و شائها و قصتها و السبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة“

18) Molla Fenârî (ö. 834/1431): “علم التفسير معرفة أحوال كلام الله تعالي من حيث القرآنية و من “
594 حيث دلالاته علي ما يعلم أو يظن أنه مراد الله تعالي بقدر الطاقة الإنسانية.

19) Muhyiddîn Kâfiyecî (ö. 879/1431): “علم التفسير هو علم يبحث فيه عن أحوال كلام الله “
595 المجيد من حيث إنه يدل علي المراد بحسب الطاقة البشرية.

التفسير كشف معاني القرآن و بيان المراد منه سواء كانت معاني لقوية أو شرعية بالوضع أو بقرائن الأحوال و معونة “
596 المقام.

20) Molla Lutfî (ö. 900/1495): “علم التفسير وهو علم باحث عن معني نظم القرآن بحسب طاقة البشرية “
597 وبحسب ما يقتضيه قواعد لسان العرب

21) Ahmed b. Yahya b. el-Hafîd el-Herevî (ö. 906/1501): “علم التفسير فمعرفة أسباب “
598 النزول و القصص و الحكايات و معرفة ما يحتمله اللفظ بحسب القواعد العربية و إن لم يكن المحتمل مرويا و ما يليق بذلك.

590 Zerkeşî bu tanıımı kimseye nispet etmemektedir. Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 416. Süyûtî ise tanıımı isim zikretmeyerek bazı kimselere nispet etmektedir. Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 849.

591 İbn Arafe, *Tefsiru ibn Arafe*, I, 19.

592 Cürcânî, *Hâşiye*, 15.

593 Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 41.

594 Molla Fenârî, *'Aynü'l-â'yân*, 5.

595 Kâfiyecî, *Kitabü't-teysîr*, 13.

596 Kâfiyecî, *Kitabü't-teysîr*, 4. Ayrıca bk. Süyûtî, *et-Tahbîr*, 38.

597 Molla Lutfî, “Risâle fî mevzû'âtî'l-'ulûm”, 46b.

- 22) Süyûtî (ö. 911/1505): “علم التفسير علم يبحث فيه عن أحوال الكلام العزيز من جهة نزوله و سنده و”⁵⁹⁹ آدابه و ألفاظه و معانيه المتعلقة بألفاظه و المتعلقة بالأحكام و غير ذلك.
- 23) Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520): “علم التفسير هو علم يعرف به معاني كلام الله تعالى من”⁶⁰⁰ الأوامر و النواهي و غيرهما.
- 24) Birgivî (ö. 981/1573): “التفسير في عرفهم توضيح معنى الآية و شأنها و قصتها و سبب نزولها مع رواية عن”⁶⁰¹ الثقات
- 25) Siyâlkûtî (ö. 1067/1657): “إنه علم يعرف به معاني كلام الله تعالى رواية و دراية و وجوه القراءة”⁶⁰² المتواترة و الشاذة بحسب الطاقة البشرية.
- 26) Şehâbeddîn Hafâcî (ö. 1069/1659): “التفسير بما يعرف به معاني كلام الله أو ألفاظه بحسب”⁶⁰³ الطاقة البشرية
- 27) Ebû Saîd el-Hadimî (ö. 1176/1762): “التفسير الذي هو علم يبحث فيه عن أحكام الله تعالى”⁶⁰⁴ من حيث القرآنية و النزول و نحوه.
- 28) İmâdî (ö. 1181/1767): “فهو علم يكشف عما يتعلق بمعرفة كلام الله تعالى الدال على أمهات العلوم”⁶⁰⁵ و المعارف على وجه الإعجاز لفظاً و معنا
- 29) Sâvî (ö. 1241/1825): “هذا الفن علم بأصول يعرف بها معاني كلام الله علي حسب الطاقة البشرية”⁶⁰⁶
- 30) Burûcirdî (ö. 1268/1852): “علم التفسير معرفة أحوال كلام الله من حيث إنه مراد الله تعالى بقدر”⁶⁰⁷ الطاقة الإنسانية

⁵⁹⁸ Herevî, *ed-Dürrü 'n-nazîd*, 3.

⁵⁹⁹ Süyûtî, *Kitabü itmâmi 'd-dirâye*, 20.

⁶⁰⁰ Zekeriyâ el-Ensârî, *Kitâbü lü 'lûü 'n-nazîm*, 8.

⁶⁰¹ Birgivî, *Tefsirü 'l-Birgivî*, 1b.

⁶⁰² Siyâlkûtî, *Şerhu 'l-Beyzâvî*, 34a-35b.

⁶⁰³ Hafâcî, *Hâşiyetü 'ş-Şehâb 'alâ tefsiri 'l-Beyzâvî*, 16.

⁶⁰⁴ Hâdimî, *Risâletü 'l-besmeleti 'l-Hâdimî*, 68.

⁶⁰⁵ İmâdî, *et-Tafsîl*, 34.

⁶⁰⁶ Sâvî, *Hâşiye 'alâ tefsiri 'l-Celâleyn*, I, 3.

31) Muhammed el-Hudarî ed-Dimyâtî (ö. 1870): “علم يبحث فيه عن عوارض القرآن المجيد“⁶⁰⁸”من حيث دلالاته علي مراد الله تعالى قطعاً أو ظناً بحسب الطاقة البشرية.

32) Nasru'l-Huveyhî (ö. 1305/1888'den sonra)⁶⁰⁹: “و يطلق التفسير في الإصطلاح علي“⁶¹⁰”بيان معني كلام الله رواية

”و يطلق التفسير أيضا علي بيان معني كلام الله رواية و دراية“

33) Sıddik Hasan Han el-Kannevcî (ö. 1307/1890): “وهو علم باحث عن نظم نصوص“⁶¹¹”القرآن و آيات سور الفرقان بحسب الطاقة البشرية و بوفق ما تقتضيه القواعد العربية.

34) Bursalı Mehmet Tahir (ö. 1925):

Tefsir: Malumât-ı beşeriye dairesinde kavâid-i lisan-ı Arap üzere mana-yı Kur'ân-ı Kerimden bâhis bir ilimdir.⁶¹²

35) Zürkânî (ö. 1948): “علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته علي مراد الله تعالى بقدر الطاقة“⁶¹³”البشرية

36) Emin el-Hûlî (ö. 1966):

Tefsir: Allah kelâmının açıklamasıdır. Yahut da Kur'ân lafızlarının ve mefhumlarının açıklayıcısıdır.⁶¹⁴

37) Âgâ Büzürg et-Tahrânî (ö. 1970): “التفسير هو بيان ظواهر آيات القرآن حسب قواعد اللغة“⁶¹⁵”العربية.

⁶⁰⁷ Burûcirdî, *Tefsirü's-sırati'l-müstakim*, I, 204-205. Burûcirdî burada, Fenârî'nin tanımını ihtisar etmektedir. Krş. Molla Fenârî, 'Aynü'l-â'yân, 5.

⁶⁰⁸ Dimyâtî, *Risâle fî mebâdii't-tefsir*, 3.

⁶⁰⁹ Müellifin vefat tarihiyle ilgili bk. Kehhâle, *Mu'cemül-müellifîn*, IV, 22.

⁶¹⁰ Nasru'l-Huveyhî, *el-Mebâdii'n-nasriyye*, 29.

⁶¹¹ Kannevcî, *Fethu'l-beyân*, I, 11.

⁶¹² Mehmet Tahir, *Delîlü't-tefâsir*, 4.

⁶¹³ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, II, 6.

⁶¹⁴ Emin el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, 13.

⁶¹⁵ Aga Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'atü ilâ tasânîfi's-şî'a*, IV, 232.

38) İbn Âşûr (ö. 1973): “ هو اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن و ما يستفاد منها باختصار أو ”⁶¹⁶توسع.

39) es-Seyyid Mustafa el-Humeynî (ö. 1977): “ فهو العلم بالمرادات و المقاصد الكامنة فيه ”⁶¹⁷بالإحاطة بما بقدر الطاقة البشرية.

40) M. Tayyib Okiç (ö. 1977):

Tefsir: Kur’ân’ı Kerim’in izahı anlamındadır. ⁶¹⁸

41) Cevad Muğniyye (ö. 1400/1979): “ التفسير علم يبحث فيه عن معاني ألفاظ القرآن و خصائصه ”⁶¹⁹

42) Tabatabâî (ö. 1981): “التفسير بيان معاني الآيات القرآنية و الكشف عن مقاصدها و مداليلها”⁶²⁰

43) Hôî (ö. 1992): “التفسير هو إيضاح مراد الله تعالى من كتابه العزيز”⁶²¹

44) Muhammed el-Emin b. Abdullah el-Hererî: “ علم يعرف به معاني كلام الله بحسب الطاقة ”⁶²²البشرية

45) Abdülhamit Birışık:

Tefsir: Sarf, nahiv ve belâgat gibi dil bilimlerinden; esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih gibi Kur’an ilimlerinden; hadis ve tarih gibi rivayet ilimlerinden, mantık ve fıkıh usûlü gibi yöntem bilimlerinden yararlanılarak Kur’ân’ın mânalarının açıklanmasını ve ondan hüküm çıkarılmasını öğreten ilimdir.

Tefsir: Allah’ın Kur’ân-ı Kerîm’deki muradını beşerin gücü oranında bulmaya yardımcı olan bir ilim dalıdır.⁶²³

⁶¹⁶ İbn Âşûr, *Tefsirü’l-tahrîr ve’l-tenvîr*, I, 11.

⁶¹⁷ Humeynî, *Tefsirü’l-Kur’âni’l-Kerim*, I, 4.

⁶¹⁸ Okiç, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, 25.

⁶¹⁹ Cevad Muğniyye, *et-Tefsirü’l-kâşif*, I, 9.

⁶²⁰ Tabatabâî, *el-Mizân fî tefsiri’l-Kur’ân* I, 7.

⁶²¹ Hôî, *el-Beyân fî tefsiri’l-Kur’ân*, 397.

⁶²² Hererî, *Tefsirü hadâiki’r-ravh* I, 11.

⁶²³ Birışık, “Tefsir”, XXXX, 281.

46) Muhammed Fakir el-Meybedî: “بيان مراد الله عز و جل من قوله في كتابه الحكيم و إيضاح”⁶²⁴ مدلولاته

47) Müsait b. Süleyman et-Tayyar: “التفسير بيان كلام الله المعجز علي محمد (ص)”⁶²⁵

“المراد بالتفسير بيان المعني الذي اراده الله بكلامه”⁶²⁶

48) Muhammed Bâkır: “فهو علم يبحث فيه عن القرآن الكريم بوصفه كلاما لله تعالى”⁶²⁷

49) Veli Kayhan:

Tefsir: Kur’ân âyetlerinin lafızlarını gerek müfret olarak yalın halde gerek terkip halinde, cümle vb. içinde ele alıp onları çevreleyen her çeşit olgudan istifade ederek âyetlerin manalarını ve maksatlarını, insan gücünün el verdiği ölçüde ortaya çıkarmaktır.⁶²⁸

50) Hasan Hanefi:

Tefsir ilmi: Allah’ın Muhammed b. Abdullah’a inzal buyurduğu kelâmından (sözü, kitabı) ne kastettiğini araştıran bir ilimdir.⁶²⁹

51) Zeki Duman:

Tefsir: Kur’an âyetlerindeki mevcut manayı, özellikle de bu âyetlerdeki maksad-ı ilahiye tespit etmek ve Kur’an’ın getirdiği ilke ve hükümlerinin hayata uygulanış biçimini açıklamaktır.⁶³⁰

52) Ali Ekber Babaî-Gulam Azizi Kia-Mücteba Ruhanî Rad

Tefsir: Kur’an âyetlerinin kullanılan mefhumunu beyân etmekten, Yüce Allah’ın muradını da Arap edebiyatı ve muhaveredeki akli temellere dayanarak aşikâr etmekten ibarettir.⁶³¹

53) Muhsin Demirci:

⁶²⁴ Meybedî, *Kavâ'idü't-tefsir lede's-şîa ve's-sünne*, 20.

⁶²⁵ Tayyar, *Fusûl fî usûli't-tefsir*, 11.

⁶²⁶ Tayyar, *Mefhûmü't-tefsir ve't-te'vil*, 54.

⁶²⁷ Muhammed Bâkır, ‘*Ulûmü'l-Kur'ân*, 224.

⁶²⁸ Kayhan, *Kur'ân'ı Tefsirde Usûl*, 131.

⁶²⁹ Hanefî, *İslamî İlmlere Giriş*, 24.

⁶³⁰ Duman, *Uygulamalı Tefsir Usulü*, 47-48.

⁶³¹ Babaî v.dğr., *Kur'ân Tefsiri Metodolojisi*, 39.

Tefsir: İnsan gücünün ve Arap dilinin verdiği imkân nispetinde Allah'ın muradına delâlet etmesi bakımından Kur'an metninin içerdiği manaları ortaya koymaktır.⁶³²

54) İffet Şarkâvî: “⁶³³ يقصد بتفسير القرآن شرح نصوصه و بيان ما فيها من معاني قدر الطاقة البشرية

55) Abdülhumejd Bûkâ' bâş: “⁶³⁴ التفسير هو ناتج استخدام المعرفة في فهم النص و تأويله

56) Suâd Küreym: “⁶³⁵ إن التفسير عمل بياني بشري يقرب معاني المفسر الي المتلقين بإعتماد متواليات منهجية

⁶³⁵ توصل الي كشف المراد و تكسبه قوة مسؤولية تمكنان من ترسيخ نتائجه و الاقناع بما

57) el-Es'ad b. Ali: “⁶³⁶ التفسير عملية استنطاق للآيات و محاولة للكشف عن دلالتها في مستوياتها و ابعادها

⁶³⁶ المتنوعة

58) Ömer Hudeysi: “⁶³⁷ التفسير عملية علمية اجتهادية تفاعلية مع النص القرآني لفهمه و تفهيمه و تنزيهه علي

الواقع الانساني عبر استحضار قابليات ذاتية و استيعاب و تجاوز قابليات معرفية و توظيف وسائط منهجية, أداء للواجب و تحكيما

⁶³⁷ للقرآن و تأطيرا للواقع و سعيا لمرضاة الله و جنته

⁶³² Demirci, *Tefsir Usûlü*, 22.

⁶³³ Bk. Haydûsî, “Kırâetün tatavvuriyye fî mefhûmi't-tefsir”, 398.

⁶³⁴ Bk. Haydûsî, “Kırâetün tatavvuriyye fî mefhûmi't-tefsir”, 399.

⁶³⁵ Bk. Haydûsî, “Kırâetün tatavvuriyye fî mefhûmi't-tefsir”, 400.

⁶³⁶ Bk. Haydûsî, “Kırâetün tatavvuriyye fî mefhûmi't-tefsir”, 400.

⁶³⁷ Haydûsî, “Kırâetün tatavvuriyye fî mefhûmi't-tefsir”, 401.

ÖZ GEÇMİŞ

ÖZ GEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Enes BÜYÜK		
Doğum Yeri ve Yılı	Samsun 1987		
Medeni Durumu	Evli		
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	Arapça, İngilizce Orta Düzey		
Öğrenim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lisans	2007	2011	DEÜ İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2011	2014	RTEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2014	2018	RTEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum (/lar)		Başlama - Ayrılma Yılı	
1. Diyanet İşleri Başkanlığı		2010	2011
2. KTÜ İlahiyat Fakültesi		2012	Devam
3. RTÜ İlahiyat Fakültesi			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar	Enes Büyük, “Tefsirde İsrâiliyyât’ın Arap Kültürüyle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”, <i>Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi</i> , 9/2, (2014): 91-107. Enes Büyük, “Mevdûdi’nin Enfal 67 ve 68. Ayetler Hakkındaki Yorumuna Eleştirel Bir Yaklaşım”, <i>KTÜİF</i> , 2/1, (2015): 89-121		
Aldığı Ödüller			
Diğer			
İletişim (eposta)	enesby_55@outlook.com		