

NEVŞEHİR
HACI BEKTAŞ VELİ
ÜNİVERSİTESİ

JOURNAL OF RELIGIOUS INQUIRIES



İLAHİYAT FAKÜLTESİ

UMDE
DİNİ
TETKİKLER
DERGİSİ

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

UMDE

Dini Tetkikler Dergisi
UMDE Journal of Religious Inquires
e-ISSN: 2667-4939

Cilt / Volume: 6, Sayı / Issue: 2 (Aralık/December 2023)

UMDE Dini Tetkikler Dergisi, uluslararası hakemli bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Makaleler, Türkçe öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram); İngilizce başlık, abstract, keywords (en az 5 kavram) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

UMDE Journal of Religious Inquires, an international journal it is, uses a double-blindreview carried out by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Articles contain Turkish abstract (minimum 150 words), keywords (minimum 5 concepts), as well as English title, abstract, keywords (minimum 5 concepts) and a bibliography prepared with the isnad citation style.

KAPSAM: Dinî Araştırmalar, İslam Araştırmaları / **SCOPE:** Religious Studies Islamic Studies
PERİYOT: Yılda 2 Sayı (31 Temmuz & 31 Aralık) / **PERIOD:** Biannually (31 July & 31 December)
YAYIN DİLİ: Türkçe & İngilizce & Arapça / **L. PUBLICATION:** Turkish & English & Arabic

UMDE'nin tüm giderleri Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir.

All expenses of UMDE are covered by the Nevşehir Hacı Bektaş Veli University. Our journal does not charge any fee from the authors for the article evaluation and publication process. No fee is paid to the authors whose articles are published in the journal.

Yazarlar, UMDE'de yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Fakat yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Authors publishing with UMDE retain the copyright to their work. But the legal responsibility of the articles belongs to the authors.

Umde Dini Tetkikler Dergisi DOAJ, EBSCO (Central & Eastern European Academic Source) ve Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest uluslararası indeksleri tarafından taranmaktadır.
Umde Journal of Religious Studies is indexed by international indexes by DOAJ, EBSCO (Central & Eastern European Academic Source) and Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest.



&



Umde Dini Tetkikler Dergisi aşağıdaki dijital platformlarda yer almaktadır.
Umde Journal of Religious Studies is available on the following digital platforms

ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources

Zenodo

INTERNET ARCHIVE

Eurasian Scientific Journal Index

İSAM

ASOS INDEKS

RESEARCH BIB: Academic Resource Index

BASE: Bielefeld Academic Search Engine

İdealonline

YAYINCI / PUBLISHER

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir, 50300, Türkiye
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Nevşehir, 50300, Türkiye

SAHİBİ / OWNER

Prof. Dr. Semih AKTEKİN (Rektör/Rector)
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Nevşehir, Türkiye
semih.aktekin@gmail.com

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Habip İDİZ (Fakülte Sekreteri/ Faculty Secretary)
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology
Nevşehir, Türkiye
hidiz@nevsehir.edu.tr

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Dr. Öğr. Üyesi Havva ÖZATA
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir, Türkiye
hozata@nevsehir.edu.tr

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Taha ORHAN
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of
Theology, Basic Islamic Sciences,
Nevşehir, Türkiye
abdullahorhan@nevsehir.edu.tr

Arş. Gör. Abdussamet ÖZKAN
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology,
Philosophy and Religious Sciences,
Nevşehir, Türkiye
abdussametoalkan@nevsehir.edu.tr

ARAPÇA DİL EDİTÖRLERİ / ARABIC LANGUAGE EDITORS

Doç. Dr. Ömer ACAR
Ankara University, Faculty of Theology, Basic
Islamic Sciences,
Ankara, Türkiye
oacar@ankara.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Cengiz Güneş
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology,
Basic Islamic Sciences,
Nevşehir, Türkiye
ccemilgunes@hotmail.com

YAZIM EDİTÖRLERİ / SPELLING EDITORS

Arş. Gör. Hilal Büşra Bilge ÖKSÜZ
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of
Theology, Islamic History and Arts,
Nevşehir, Türkiye
hilalbusraoksuz@nevsehir.edu.tr

Arş. Gör. Muhammed Sami BAYSAL
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of
Theology, Philosophy and Religious Sciences,
Nevşehir, Türkiye
msamibaysal@nevsehir.edu.tr

Arş. Gör. Salih İŞGÜZAR
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of
Theology, Basic Islamic Sciences,
Nevşehir, Türkiye
salih.isguzar@nevsehir.edu.tr

Arş. Gör. Kazım Emre AKIN
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of
Theology, Basic Islamic Sciences,
Nevşehir, Türkiye
kazimemreakn@gmail.com

Arş. Gör. Hasan AYDEMİR
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University,
Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences,
Nevşehir, Türkiye
hasanaydemir@gmail.com

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS
İslam Tarihi ve Sanatları (Islamic History and Arts)

Dr. Öğr. Üyesi İdris SÖYLEMEZ
Nevşehir Hacı Bektas Veli University, Faculty of
Theology, Islamic History and Arts,
Nevşehir, Türkiye
idrissoylez@nevsehir.edu.tr

Dr. Öğr. Gör. Kadir ERBİL
Nevşehir Hacı Bektas Veli University, Faculty of
Theology, Islamic History and Arts,
Nevşehir, Türkiye
kadirerbil@nevsehir.edu.tr

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS
Felsefe ve Din Bilimleri (Philosophy and Religious Sciences)

Doç. Dr. Salih AYDEMİR
Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of
Theology, Philosophy and Religious Sciences,
Ankara, Türkiye
saydemirs@gmail.com

Doç. Dr. Hasan ÇETİNEL
Nevşehir Hacı Bektas Veli University, Faculty of
Theology, Philosophy and Religious Sciences,
Nevşehir, Türkiye
hasancetinel@nevsehir.edu.tr

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS
Temel İslam Bilimleri (Basic Islamic Sciences)

Doç. Dr. Muhammed Bahaeddin YÜKSEL
Kayseri University, Develi Islamic Science Faculty
Basic Islamic Sciences
Kayseri, Türkiye
mbyuksel@kayseri.edu.tr

Doç. Dr. Hüseyin BAYSA
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Basic
Islamic Sciences
Kilis, Türkiye
huseyinbaysa@kilis.edu.tr

Doç. Dr. Ramazan Meşe
Inonu University, Faculty of Theology, Basic Islamic
Sciences,
Malatya, Türkiye
ramazan.mese@inonu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Taha ORHAN
Nevşehir Hacı Bektas Veli University, Faculty of
Theology, Basic Islamic Sciences,
Nevşehir, Türkiye
abdullahorhan@nevsehir.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut GURBET
Nigde Ömer Halisdemir University, Faculty of
Theology, Basic Islamic Sciences
Nigde, Türkiye
mhmtgrbt@hotmail.com

Öğr. Gör. Fatma Ünsal
Nevşehir Hacı Bektas Veli University, Faculty of
Theology, Basic Islamic Sciences,
Nevşehir, Türkiye
fatimaunsal@nevsehir.edu.tr

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK
Hitit University, Faculty of Theology, Basic Islamic
Sciences
Corum, Türkiye
abdullahcolak@hitit.edu.tr

Prof. Dr. Celal TÜZER
Ankara University, Faculty of Theology, Philosophy and
Religious Sciences,
Ankara, Türkiye
cturee@ankara.edu.tr

Prof. Dr. İbrahim GÖRENER
Erciyes University, Faculty of Theology, Basic Islamic
Sciences,
Kayseri, Türkiye
gorener@erciyes.edu.tr

Prof. Dr. Yusuf DOĞAN
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Basic Islamic
Sciences,
Sivas, Türkiye
doganyusuf58@hotmail.com

Prof. Dr. Mustafa IŞIK

Nevsehir Hacı Bektas Veli University, Faculty of
Theology, Basic Islamic Sciences,
Nevsehir, Türkiye
mustafaisik@nevsehir.edu.tr

Doç. Dr. Hadiye Ünsal

Ankara Social Sciences University, Faculty Of Islamic
Studies, Basic Islamic Sciences
Ankara, Türkiye
hadiye.unsal@asbu.edu.tr

Prof. Dr. Şefaettin SEVERCAN

Erciyes University, Faculty of Theology, Islamic History
and Arts,
Kayseri, Türkiye
severcan@erciyes.edu.tr

Doç. Dr. Ali Fuat BAYSAL

Necmettin Erbakan University, Faculty of Fine Arts and
Architecture, Traditional Turkish Arts
Hand-Drawing Art Major
Konya, Türkiye
afbaysal@erbakan.edu.tr

Asst. Prof. Dr. Mohammad Jaber THALGI

Yarmouk University,
Shari'a and Islamic Studies
Yermuk, Jordan
mohammed.t@yu.edu.jo

Asst. Prof. Dr. Mohamed Mohamed Abdel Samie

Pharos University, Spanish Department, Faculty of
Languages & Translation
Alexandria, Egypt
abdelsamie77@gmail.com

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdurrahman ATEŞ

Inonu University, Faculty of Theology, Basic Islamic
Sciences,
Malatya, Türkiye
abdurrahman.ates@inonu.edu.tr

Prof. Dr. Hüseyin AYDIN

Selcuk University, Faculty of Islamic Studies,
Department of Kalam
Konya, Turkey
huseyin.aydin@selcuk.edu.tr

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK

Hitit University, Faculty of Theology, Basic Islamic
Sciences
Corum, Türkiye
abdullahcolak@hitit.edu.tr

Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

Uludağ University, Faculty of Theology, Philosophy
and Religious Sciences
Bursa, Turkey
yasaraydinli@uludag.edu.tr

Prof. Dr. Merter Rahmi TELKENAROĞLU

Nevsehir Hacı Bektas Veli University, Faculty of
Theology, Basic Islamic Sciences,
Nevsehir, Türkiye
rahmitelkenaroglu@nevsehir.edu.tr

Doç. Dr. Eyüp ŞAHİN

Ankara University, Faculty Of Theology
Philosophy and Religious Sciences,
Ankara, Turkey
eyupsahin@ankara.edu.tr

Prof. Dr. Kenan HAS

Erciyes University, Faculty of Theology,
History of Religions
Kayseri, Türkiye
severcan@erciyes.edu.tr

Prof. Dr. Süleyman AKYÜREK

Erciyes University, Faculty of Theology, Philosophy
and Religious Sciences,
Kayseri, Türkiye
akyureks@erciyes.edu.tr

Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK

Erciyes University, Faculty of Theology, Philosophy
and Religious Sciences,
Kayseri, Türkiye
celikc@erciyes.edu.tr

Doç. Dr. Murat AK

Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu
Faculty of Theology, Department of Turkish Islamic
Literature
Konya/Turkey
muratak57@hotmail.com

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

- | | |
|---|---------|
| 1. Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Tefsir İlminin Sınırlarına Dair Görüşleri: el-Bahru'l-Muhît Adlı Tefsiri Çerçevesinde
<i>Abû Hayyân's Views on The Boundaries of The Science of Tafsîr: In The Framework of His Tafsîr al-Baħr al-Muħîť</i>
Beyzanur Bozkurt - Prof. Dr. Mustafa Karagöz | 208-240 |
| 2. Postmodern Dinsellikler
<i>Postmodern Religiosities</i>
Prof. Dr. Mustafa Tekin | 241-260 |
| 3. Metin Eksenli Hadis Tenkit Yöntemi Olarak Nesh
<i>Naskh: As The Method Of Text Based Hadith Criticism</i>
Dr. Abdulcelil Alpkıray | 261-286 |
| 4. Kur'ân Okumayla İlgili Sözcüklerin İlk Muhatap Açısından Tahlili
<i>Analysis of Words Related to Reading the Qur'ân in terms of the First Addressee</i>
Prof. Dr. Ali Karataş | 287-313 |

UMDE DİNİ TETKİKLER DERGİSİ

UMDE JOURNAL OF RELIGIOUS INQUIRIES

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2 (Aralık/December 2023): 208-240

Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Tefsir İlminin Sınırlarına Dair Görüşleri: el-Bahru'l-Muhît Adlı Tefsiri Çerçevesinde*

Abû Hayyân's Views on The Boundaries of The Science of Tafsîr: In The Framework of His Tafsîr al-Bahr al-Muhît

Beyzanur Bozkurt**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi,
Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri,
Tefsir Ana Bilim Dalı
Graduate Student, Erciyes University,
Institute for Social Sciences, Basic Islamic Sciences,
Department of Tafsîr
Kayseri, Türkiye
beeyza.9719@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6896-3821>

Mustafa Karagöz

Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri,
Tefsir Ana Bilim Dalı
Prof. Dr., Erciyes University,
Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences,
Department of Tafsîr
Kayseri, Türkiye
mkaragöz@erciyes.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0002-2215-0443>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 4 Eylül/September 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 6 Ekim/October 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2023

Atıf / Citation

Bozkurt, Beyzanur-Karagöz, Mustafa. "Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Tefsir İlminin Sınırlarına Dair Görüşleri: el-Bahru'l-Muhît Adlı Tefsiri Çerçevesinde". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 6/2 (Aralık/December 2023), 208-240.
<https://doi.org/10.54122/umde.1353908>

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Beyzanur Bozkurt-Mustafa Karagöz).

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi/ Nevşehir Hacı Bektaş Veli University

Lisans Bilgisi / Lisence Information

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

* Bu makale, halihazırda çalışmakta olduğumuz "Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Tefsir İlminin Sınırlarına Dair Görüşleri" başlıklı yüksek lisans tezimizin ilgili bölümlerinden hareketle hazırlanmıştır. Ayrıca makale yazarlarından Mustafa Karagöz tarafından *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* için 2018 yılında hazırlanan ancak henüz yayınlanmayan "el-Bahru'l-Muhît" maddesinin hazırlanma sürecinde oluşan birikimden istifade edilmiştir. This article is based on the relevant sections of our master's thesis titled "Abû Hayyân al-Andalusî's Views on Boundaries of the Science of Tafsîr", which we are currently working on. In addition, it was benefited from the knowledge gained during the preparation process of the unpublished encyclopedia article "el-Bahrul-Muhît", which was prepared by Mustafa Karagöz, one of the article authors, for the Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.

** Sorumlu Yazar/Corresponding author

Öz

Tefsir ilminin mahiyetine ve sınırlarına dair tartışmalar klasik dönemden günümüze kadar süregelmiştir. Bazı müfessirler ve tefsirle iştigal eden kimi âlimler tefsir ilminin sınırlarına dair görüş beyan etmiş ve değerlendirmede bulunmuşlardır. Tahkik dönemi âlimlerinden olan Ebû Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1344) de *el-Bahru'l-muhît* isimli eserinin hem mukaddimesinde hem de muhtevasında ortaya koyduğu görüş ve uygulamalarıyla tefsir ilmine belli bir sınır çizme çabası sergilemiştir. Ebû Hayyân ayrıca mukaddimenin sonlarına doğru tefsir ilmine yardımcı olan ilimler ve bunların hangi açılardan tefsire katkı sunacağı üzerinde durmuş; son kısmında ise tefsir ilminin tarifini yapmış ve tanımın unsurlarını açıklamıştır. Müellifin gerek tefsire yardımcı olan ilimleri sayarken gerekse yaptığı tanımın unsurlarını izah ederken söyledikleri de yine tefsir ilmine sınır çizme gayretinin bir işareti olarak düşünülebilir. Ebû Hayyân'ın bu çabalarının yanı sıra tefsir ilminin kapsamına girmeyen konuların detayına girmeleri nedeniyle zaman zaman müfessirleri eleştirmesi, tefsir ilminin sınırlarına riayet edilmesine önem verdiğini göstermektedir. Ebû Hayyân'ın dile getirdiği ilkelere genellikle riayet ettiği görülmekle birlikte, çizdiği çerçevenin dışına çıktığı durumlar da söz konusudur. Kısaca özetlediğimiz tespitlerden hareketle kaleme alınan bu makalede, Ebû Hayyân'ın *el-Bahru'l-muhît* adlı eseri bağlamında tefsir ilminin sınırlarına ilişkin yaklaşımı ele alınacaktır. Bu doğrultuda çalışmamız, Ebû Hayyân'ın eserinde konuya dair açıklamalarını inceleyerek tefsir ilminin mahiyeti ve sınırlarına ilişkin literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Araştırmada, tefsir ilminin sınırlarına dair ilkelerine eser boyunca büyük oranda riayet ettiği, bazı durumlarda ise belli bir amaca binaen veya herhangi bir amaç gözetmeksizin belirlediği sınırların dışına çıktığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ebû Hayyân, el-Bahru'l-muhît, İlim, Tefsir İlminin Sınırı.

Abstract

From the classical period to the present, there have been ongoing discussions on the nature and boundaries of the science of tafsîr. Some commentators and those who were involved in the field stated opinions on the boundaries of the science of tafsîr. One of the scholars of the tahqîq period, Abû Ḥayyân al-Andalusî (d. 745/1344), attempted to define the limits of the science of tafsîr through both in the introduction and body of his work, *al-Baḥr al-muḥîṭ*. Towards the end of the introduction, Abû Ḥayyân also focused on the sciences that support the science of tafsîr and how they would advance it. In the final section, he defined the science of tafsîr and discussed its components. One could interpret the author's assertions regarding the sciences that support tafsîr as well as his explanation of the definition's components as an indication of his efforts to define the field of tafsîr science. The fact that Abû Ḥayyân occasionally criticizes the commentators for delving into specifics about topics outside the purview of tafsîr science indicates how much he values adhering to its limitations. While it is evident that Abû Ḥayyân generally adhered to the ideas he articulated, there are instances in which he deviated from the outline he provided. This article will address Abû Ḥayyân's perspective on the limits of the science of tafsîr within the framework of his book *al-Baḥr al-muḥîṭ*. Our study hopes to contribute to the literature on the nature and boundaries of the science of tafsîr by analyzing at Abû Ḥayyân's explanations of the topic in his work. According to the study's findings, Abû Ḥayyân largely complies with the rules governing the boundaries of the science of tafsîr throughout his work, however occasionally he deviates from them for specific or no reasons at all.

Keywords: Tafsîr, Abû Ḥayyân, al-Baḥr al-muḥîṭ, Science, The Boundary of the Science of Tafsîr.

Giriş

Tefsir ilmi diğer İslâmî ilimler gibi tarihsel sürece bağlı olarak gelişmiş ve sistemleşmiştir. Bu süreçte onun müstakil bir ilim oluş keyfiyeti, klasik dönemden modern döneme

kadar tartışılan meselelerden biri olagelmıştır. Bu tartışmanın konusu; tefsirin tarifi, mahiyeti ve sınırları gibi alt başlıkları da içerisinde barındırır.¹ Bu tartışmaların temeli “ilim” kavramına dair farklı yaklaşımlara dayanır.² Nitekim Molla Fenârî’ye (öl. 834/1431) göre “ilim” denen şeyin; konusu, alanı ve sınırlarının belli olması ve sair ilimlerden ayrılan külli kaidelere sahip olması gerekir.³ Bu itibarla tefsir ilminin kendine has birkaç kaidesi bulunsa da Fenârî bu kaideleri tefsirin ilim olması açısından yeterli görmez.⁴ O, tefsir ilmini “Kur’ân olması itibariyle ve Allah’ın muradı olarak bilinene ya da zannedilene delaleti haysiyetiyle beşerin gücü nisbetinde Allah kelamının hallerinin bilgisi (marifet)” olarak tanımlamış ve tefsiri bir ilim değil marifet olarak nitelendirmiştir.⁵ Buna karşılık Kâfiyeci (öl. 879/1474), tefsirin müdevven bir ilim olduğu görüşünden hareketle ona kendine has bir alan ve sınır belirlemeye çalışmıştır.⁶ Tefsirin, kelimullahın murada delaleti yönünden araştırılmasıyla diğer ilimlerden ayrıştığını ve yeterince mesai harcandığı takdirde tefsir ilminin de kendine has kaidelerinin bulunabileceğine dikkat çeker. Bu minvalde tefsire has iki kaide olduğunu ve bunların yorum faaliyeti esnasında kullanılabileceğini göstermeye çalışır. Kaidelerden birisi her muhkemin kesinliğe delalet etmesi; ikincisi ise her müteşabihin muhatabın anlama yetisine göre kesinliğe delalet etmesidir. Molla Fenârî’nin aksine bu ilkeleri tefsirin ilim olması için yeterli gören Kâfiyeci’ye göre kaidelerin niceliğinden çok işlerliği önemlidir.⁷

Kesin ve kapsamlı bir genelleme yapmaktan kaçınmak kaydıyla özellikle teşekkül ve

¹ Tartışmanın detayları için bk. M. Taha Boyalık, “Molla Fenârî’nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 77-87; Mustafa Karagöz, “‘Tefsir İlim midir? Nasıl Bir İlimdir?’ Tartışmasına Tefsir Müktesebatı Çerçevesinde Bir Yaklaşım”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Ocak 2013), 41-56; Mehmet Çiçek, “Tefsir İlminin Tanımı: Molla Fenârî Örneği”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Nisan 2017), 3-18; Mustafa Karagöz, “İslam İlimleri Tarihi Açısından Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı”, *İslam ve Yorum III: Din, Bilim ve Medeniyet (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına)*, ed. Mehmet Öztürk - Serkan Demir, (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019), 3/85-86.

² Tefsir ilminin mahiyetinin tefsir-tevil ayrımı açısından incelenmesi de mümkündür. Bk. Celal Kırca, “Ebû Mansur el-Mâtürîdî’nin Tefsir ve Te’vil Anlayışı”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989), 293-294; Veysel Gengil, “Matürîdî’de Tefsir Te’vil Ayrımı Meselesi”, *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019), 806-813; Enes Büyük, “Matürîdî’nin Tefsir-Te’vil Ayrımı ve Bunun Te’vilât’taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme” *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 221.

³ Şemseddîn Molla Fenârî, *Aynu’l-â-yân* (İstanbul: Rıfat Bey Matbaası, 1325), 4-5; Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 42; M. Taha Boyalık, *Molla Fenârî’nin Aynu’l-Âyân Adlı Tefsirinin Mukaddimesi (Tahlil ve Değerlendirme)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 77.

⁴ Molla Fenârî, *Aynu’l-â-yân*, 5. Ayrıca bk. Enes Büyük, *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 68; Mehmet Kaya, “Ebû Hayyân’ın el-Bahrü’l-Muhîr’i Çerçevesinde Tefsir İlminin Mahiyeti”, *Tefsir İlminin Mahiyetine Yaklaşımlar -Klasikten Çağdaş Döneme-*, ed. Enes Büyük, (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2023), 21.

⁵ Molla Fenârî, *Aynu’l-â-yân*, 5. Tanımın tercümesini krş. Büyük, *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu*, 59.

⁶ Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed b. Süleyman Kâfiyeci, *et-Teysîr fî kavâidi ilmi’t-tefsîr*, thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (Kahire: Mekettebü’l-Kudsî, 1998), 30-34. Ayrıca bk. Öztürk, *Tefsirin Halleri*, 43.

⁷ Kâfiyeci, *et-Teysîr*, 51-60. Detaylı bir değerlendirme için bk. Halil İbrahim Kaygısız, “Kâfiyeci’nin et-Teysîr’de Tefsiri Müdevven Bir İlim Olarak Yeniden Tesis Etme Çabası”, *Osmanlı’da İlm-i Tefsir*, ed. M. Taha Boyalık - Harun Abacı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 617-620.

sistemleşme döneminde⁸ tefsir ilminin konusu, yöntemi ve diğer ilimlerle ilişkisi gibi meseleler üzerinde durulmayışı, tefsir ilminin sınırlarının belirsizleşmesine yol açmıştır.⁹ Tekâmül dönemiyle beraber bir ilim olarak tefsirin mahiyeti ve ilim oluş keyfiyetine dair bir takım teşebbüslerde bulunulmuştur. Meselenin teorik açıdan tartışılmasının Molla Fenârî ile başladığı söylenmiştir.¹⁰ Bununla birlikte, Fenârî'nin meseleyi açık bir şekilde gündeme getirmiş olması, öncesinde bu konulara hiç girilmediği şeklinde anlaşılmalıdır. Özellikle başta tefsirler olmak üzere farklı eserlerde tefsirin mahiyetine ve ilim oluş keyfiyetine ilişkin ipuçları yakalamak mümkündür.¹¹ Ancak bir müfessirin eserinde tefsir ilminin sınırlarına dair bir çerçeve çizmemesi, onun bu konu hakkında herhangi bir tutumunun bulunmadığını göstermez. Aynı şekilde eserinin mukaddimesinde yahut içeriğinde tefsirin kapsamına giren veya girmeyen hususlara dair değerlendirmeler yaptığı halde kendisinin de bu sınırlara riayet etmediği durumlarla da karşılaşılabilir.

Amaç ve yöntemlerine göre farklı hacimlerde birçok tefsirin yazıldığı bilinmektedir. Bir yandan nisbeten daha dar çerçeveli eserler yazılmış, diğer yandan oldukça hacimli tefsirler telif edilmiştir. Tefsir kitaplarının hacmi, müelliflerinin tefsir ilminin mahiyetine dair kanaat ve yaklaşımları hakkında belli bir fikir vermektedir. Bununla birlikte, bir tefsirin sadece hacminin büyüklüğüne ya da küçüklüğüne bakarak müellifinin tefsir ilminin sınırları konusundaki yaklaşımına ya da söz konusu eserde bu sınırlara ne ölçüde riayet edildiğine dair bir kanaate ulaşmak her zaman isabetli olmayabilir. Sözelimi Taberî'nin (öl. 310/923) *Câmiu'l-beyân*'ı hacimli tefsirler arasında kabul edilmesine ve gerçekten de öyle olmasına mukabil, eserin muhtevası ve müellifin izlediği yöntem incelendiği takdirde tefsir ilminin sınırlarına dair Taberî'nin zihninde bir fikir olduğu anlaşılır. Fahreddin Râzî'nin (öl. 606/1210), geniş hacimli olduğu için aynı zamanda *et-Tefsîru'l-kebîr* ismiyle şöhret bulan *Mefâtihu'l-gayb* adlı kapsamlı tefsirinde ise tefsir ilminin sınırlarına riayet edilmediği durumlarla karşılaşmak

⁸ Çalışmamızda Mesut Kaya'nın *Taberî Tefsirinin Kaynakları* isimli çalışmasında dile getirdiği ayrımı kullanmayı tercih ettik. Buna göre Tefsir tarihi teşekkül, sistemleşme, olgunlaşma, tahkik, tecdid ve çağdaş dönem olmak üzere altı dönemde incelenmiştir. Yapılan bu tasnifin detayları için bk. Mesut Kaya, *Taberî Tefsirinin Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 21-68. Bununla beraber tefsir tarihinin dönemlendirilmesiyle ilgili farklı tasnifler de yapılmıştır. Örneğin bk. İbrahim Abdullah Rufeyde, *en-Nahv ve kütübü't-tefsîr* (Bingazi: ed-Dâru'l-Cemâhîriyye, 1990), 563-569; Velid A. Salih, "Arapça Tefsir Tarihi Yazımında Başlangıç Mülahazaları: Kitabî Yaklaşım Tarihi", çev. İsmail Albayrak, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2015), 279; Muhammed Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları: Kur'an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 21-27.

⁹ Karagöz, "Tefsir İlim midir? Nasıl Bir İlimdir? Tartışmasına Tefsir Müktesebatı Çerçevesinde Bir Yaklaşım", 46.

¹⁰ Bk. Boyalık, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", 75.

¹¹ Ali b. Ahmed İbn Hazm el-Endelüsî, "Risâletü merâtibi'l-ulûm", *Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyyetü li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 1987), 4/78-79; Ebû Hafs Necmeddîn Ömer İbn Muhammed en-Nesefî, *et-Tefsîrü'l-İbnî*, thk. Mahir Habbûş ve diğerleri (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1440/2019), 1/8-18; Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, thk. Muhammed Salim Haşim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1915), 1/9-10; Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi* 3/22 (2011), 548-549.

mümkündür. Biraz abartılı bir değerlendirme olmakla birlikte, bu eser hakkında bazıları tarafından “İçerisinde tefsir dışında her şey var.”¹² şeklinde bir yargının dile getirilmesi bununla ilgili bir durumdur. Öte yandan herhangi bir kısa işârî tefsir incelendiği takdirde, o eserin müellifi açısından tefsir ilminin sınırlarının daha farklı bir mahiyet arz ettiği fark edilecektir. Kısaca belirtmek gerekirse tefsir kitabının hacmi, o eserde tefsir ilminin gerektirmediği konulara girilip girilmediği konusunda fikir sahibi olmak için tek başına kâfi değildir.

Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (öl. 745/1344) *el-Bahru'l-muhît* adlı eseri nisbeten kapsamlı bir tefsirdir. Bu yönüyle müellifin Râzî gibi tefsir ilminin sınırlarına dair daha esnek bir yaklaşım sergileyip sergilemediği, kendisini sınırlandırdığı hususların bulunup bulunmadığı, üzerinde durulması gereken bir konudur. Üstelik Ebû Hayyân, hem mukaddimede hem de eserinin muhtevasında yeri geldikçe tefsir ilmine bir sınır çizmeye, bu konuda ilkesel bir tutum sergilemeye gayret etmiştir. Bu durum tefsir ilminin sınırlarına dair Ebû Hayyân'ın yaklaşımının ve bunu tefsirinde ne şekilde uyguladığının tespit edilmesinin gerekli olduğunu göstermektedir. Bildiğimiz kadarıyla Ebû Hayyân'ın *el-Bahru'l-muhît* adlı eseri çerçevesinde böyle bir çalışmanın yapılmamış olması¹³ konuyu tefsir ilmi açısından önemli kılmaktadır. Bu bağlamda kaleme alınan çalışmanın amacı, Ebû Hayyân'ın tefsir ilminin sınırlarına dair görüşlerini tahlil etmek suretiyle bu ilmin mahiyeti ve konusuna yönelik literatüre katkı sağlamaktır. Makalede ilk olarak müellifin tefsir ilmiyle ilgili yaptığı tanım kısaca değerlendirilecek, tefsirin ihtiyaç duyduğu ilim dallarına ilişkin dile getirdikleri aktarılacaktır. Daha sonra da tefsirinin mukaddimesinde ve muhtevasında tefsir ilminin sınırlarına ilişkin yaklaşımı ve seçilen örnekler ışığında bu yaklaşımının eserindeki yansımaları ortaya konulacaktır. Son olarak da müellifin dile getirdiği ilkelere riayet etmediği yerler hakkında tespitlerimiz paylaşılacaktır. Makale hacmine uygun olarak bu çalışma kapsamında incelenen örnekler, çoğunlukla tefsirin el-Bakara sûresine ilişkin kısmından seçilmiş olup gerekli görüldüğü takdirde diğer kısımlardan da istifade edilmiştir.

¹² Bu söz Safedî (öl. 764/1363) tarafından İbn Teymiyye'ye (öl. 728/1328) isnad edilmiştir. Söz konusu ifadelerin bulunduğu kısımda Safedî “Râzî'nin eserinde tefsir dışında her şey var.” sözünü Ebu'l-Hasen Takıyyüddîn es-Sübkî'ye (öl. 756/1355) sorduğunu, Sübkî'nin yargının doğru olmadığını, doğrusunu “Onda tefsirle beraber her şey var.” şeklinde belirttiğini kaydetmiştir. Bk. Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 2000), 4/179. Ebû Hayyân bu ifadeye isim zikretmeksizin *el-Bahru'l-muhît*'te yer vermiştir. Krş. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Mahir Habbûş ve diğerleri (Dimeşk: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 2020), 2/408; Mustafa Karagöz, “Kur'an ve Pozitif Bilim Sempozyumu”, *Kur'an ve Pozitif Bilim*, ed. M. Turan Çalışkan (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020), 348, dip. 64. Bahsedilen yargı hakkında detaylı değerlendirme için bk. Öztürk, *Tefsirin Halleri*, 359-364.

¹³ Makalenin yazımı tamamlanıp hakem süreci başladığı esnada Mehmet Kaya tarafından “Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-Muhît'i Çerçevesinde Tefsir İlminin Mahiyeti” başlığı altında kitap bölümü niteliğinde bir çalışmanın yapıldığını fark ettik. Adı geçen çalışmada aynı ya da benzer tespitlerin bulunduğu yerleri ilgili dipnotlarda belirttik.

1. Ebû Hayyân ve Tefsir İlmi

Ebû Hayyân, Endülüs tefsir geleneğinin önde gelen isimlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Endülüslü bir âlim olmakla birlikte, Memlükler döneminde Mısır'da yazdığı¹⁴ *el-Bahru'l-muhît* isimli tefsiri kendisinden sonra birçok esere kaynaklık etmiş ve hakkında övgüyle bahsedilmiştir.¹⁵ Mukaddimesinde tefsir ilmine dair yaptığı tarif, tefsir ilminin sınırları ve diğer ilimlerden yararlanması gibi meselelere ilişkin açıklamalarıyla Ebû Hayyân'ın eseri, yazıldığı dönem ve sonrası için önemli bir konuma yerleşmiştir. Aynı zamanda kullandığı eleştirel bakış açısıyla Endülüs eleştiri kültürüne katkı sağlamıştır.¹⁶ Bu başlık altında ilk olarak Ebû Hayyân'ın tefsir tanımı aktarılarak kısaca tahlil edilecek, ardından mukaddimesi özelinde tefsirin yararlandığı ilimlere ilişkin yaptığı açıklamalar üzerinde durulacaktır.

1.1. Ebû Hayyân'ın Tefsir Tarifi

Mukaddimesinin son kısmında, daha önce hiçbir müfessirin tefsir ilminin tanımını (resmini)¹⁷ yapmadığına dikkat çeken Ebû Hayyân, ilk olarak bu kavramın sözlük anlamını açıklamıştır. Devamında ise tefsir ilmini şu şekilde tarif etmiştir: “Kur’ân lafızlarının okunuş keyfiyetini, manalarını, lafızların müfred ve terkeb hallerinde taşıdıkları hükümleri, terkeb halinde kendisine yüklenen anlamları ve bunları tamamlayıcı diğer hususları araştıran bir ilimdir.”¹⁸ Ebû Hayyân burada sadece tarif yapmakla yetinmemiş, tarifi oluşturan unsurlarla neyi kastettiğini, bu unsurların neleri tefsir ilminin dışında bırakıp neleri kapsamına dâhil ettiğini belirtmiştir.

Müellif yaptığı bu tanıma göre “ilim” lafzının cins isim olup bütün ilimleri kapsadığını ifade etmiştir. “Lafızların okunuş keyfiyeti ve manaları” ifadesinden kastın kiraât ve lügat ilmi, “lafızların müfred ve terkeb hallerinde taşıdıkları hükümler” kaydından kastın ise sarf, i‘rab, beyân ve bedi‘ ilimleri olduğunu belirtmiştir. Ardından “terkeb halinde kendisine yüklenen anlamları araştıran” ifadesinin gerekçesini cümlelerin hakîkî ve mecâzî anlamlara sahip olabilmesi ile izah etmiştir. Son olarak “tamamlayıcı diğer hususlar” kaydının nesih, sebeb-i nüzûl, Kur’ân’daki bazı mübhemleri açıklayan durum bilgisi ve benzeri şeylerle ilgili

¹⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/6.

¹⁵ Örnek olarak bk. Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf el-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, nşr. Gotthelf Bergstraesser (b.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351), 2/286; Mehmet Kaya, *Endülüs Tefsir Geleneğinde Eleştiri: Bahru'l-Muhît Örneği* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 248-250; Mahmut Kafes, *Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Hayatı ve el-Bahru'l-Muhît İsimli Tefsirindeki Metodu* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 39.

¹⁶ Detaylı bilgi için bk. Kaya, *Endülüs Tefsir Geleneğinde Eleştiri*, 247-294.

¹⁷ Ebû Hayyân tefsir ilminin tarifini yaparken mantıktaki tanım türlerinden olan “resm” terimini kullanmıştır.

¹⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/35.

olduğunu açıklamıştır.¹⁹ Dolayısıyla hem yaptığı tanımdan hem de bu tanımın unsurlarının ne işe yaradığını ayrı ayrı zikretmesinden hareketle onun tefsir ilmine yönelik bir sınır belirleme çabası içerisinde olduğunu söylemek mümkündür.²⁰

1.2. Tefsirin İhtiyaç Duyduğu ve Yararlandığı Diğer İlimler

Tefsir ilmi kendi kaynaklarının yanı sıra kavram ve önermelerini kullanmak suretiyle diğer bazı ilimlerin verilerinden de istifade eder. Haddizatında bu önermelerin tanımlanması, tartışılması ve ispat edilmesi gibi meseleler, ilgili ilimlerde incelenmiş olup daha sonra bu veriler tefsirin konu alanına giren meselelerde kullanılır. Bu durum tefsirde *istimdât* kavramıyla açıklanır.²¹

İstimdât sözcüğü *m-d-d* köküne dayanır ve “yardım istemek” manasına gelir.²² Bu kelime herhangi bir ilim dalıyla birlikte kullanıldığında ise o ilmin diğer ilimlerden istifade etmesine işaret eder. İbn Âşûr’un (öl. 1973) yaptığı tanıma göre bir ilmin istimdâdıyla, o ilimden önce var olan birtakım bilgilere dayandırılması kastedilir.²³ Buradan hareketle istimdâttan söz edilebilmesi için öncelik olgusu merkezde olmalıdır. Nitekim tefsir açısından bakıldığında bazı rivayetlere göre Kur’ân tefsiriyle ilgilenebilmek ve ayetlerdeki muradı anlamaya çalışmak için bazı ilimlerin bilgisine önceden vâkıf olmak gerekir. Ayrıca bir ilmin araştırdığı bilgiyle diğer ilmin ilişkisi ne düzeyde ise istimdâdının da o düzeyde kalması beklenmektedir.²⁴

Teşekkül döneminde âlimlerin tefsir için gerekli ilimlere yer yer atıflarda bulunduğu, ancak bu ilimlerin sistemli bir şekilde zikredilmediği söylenebilir. Bazı ilimlerin o dönemlerde sistemleşme aşamasını tamamlamamış olması veya ilimlerin meselelerinin sınırlarının tam anlamıyla netleşmemesi bu durumun nedenlerinden biri olarak gösterilebilir. Tekâmül döneminde, teşekkül döneminden farklı olarak bazı ilimlerin verilerinin tefsir için gerekliliği daha sistemli bir biçimde ele alınmıştır. Bu dönemde tefsirlerin mukaddimelerinde veya müstakil olarak bazı eserlerde müfessirlerin sahip olması gereken donanımlara değinilmiştir.²⁵

¹⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/36.

²⁰ Benzer bir tespit için bk. Kaya, “Ebû Hayyân’ın el-Bahru’l-Muhît’i Çerçevesinde Tefsir İlminin Mahiyeti”, 23. Ebû Hayyân’ın tefsir tanımıyla ilgili detaylı bilgi ve değerlendirme için ayrıca adı geçen çalışmanın 24-30. sayfalarına bakılabilir.

²¹ Tefsirde *istimdât* konusuyla ilgili detaylı bilgi ve *mevzu*, *mebâdî* ve *mesâil* kavramları çerçevesinde incelenmesi için bk. Büyük, *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu*, 171-196; Enes Büyük (ed.), *Tefsir İlminin Mahiyetine Yaklaşımlar -Klasikten Çağdaş Döneme-* (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2023), 14-16.

²² Muhammed Murtezâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Tab'atü'l-Kuveyt, ts.), 9/162.

²³ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 1/18.

²⁴ Büyük, *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu*, 172.

²⁵ Krş. Ebu'l Hasen b. Ahmed Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/488-489; Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl*

Tahkik dönemi âlimlerinden Ebû Hayyân da eserinin mukaddimesinde tefsirin istimdâdı meselesine yer vermiş ve tefsir ilminin ihtiyaç duyduğu ilimleri yedi başlıkta incelemiştir.²⁶

Birinci başlıkta isim, fiil ve harfi konu alan lügat ilminden bahsetmektedir. Bunlar içerisinde harflerin anlamlarının nahiv kitaplarında incelendiğini; isimlerin ve fiillerin anlamlarının ise lügat ilminde incelendiğini aktarmaktadır. Bu alandaki en büyük eserin İbn Seyyid'e (öl. 382/992-993) ait olduğunu ve onun kitabının²⁷ lügat ilmine ait bütün meseleleri içerdiğini nakletmekte ve lügat ilminin önemini vurgulamak amacıyla okuduğu ve önemli olduğunu düşündüğü bazı kitapları zikretmektedir.²⁸

Ebû Hayyân, kelimelerin ifrad ve terkib hallerindeki hükümlerinin bilinmesine ilişkin nahiv ve sarf ilmine de ikinci başlıkta yer vermektedir. Nahiv alanında mütekaddimûn döneminde Sîbeveyhi'nin (öl. 180/796) *el-Kitâb*ının; müteahhirûn dilcileri arasında ise İbn Mâlik el-Ceyyânî et-Tâî'nin (öl. 672/1274) *Teshîlü'l-fevâid* isimli kitabının muhtasar olmasına rağmen dile ait bütün meseleleri ihtiva eden en iyi eser olduğunu ifade etmektedir. Ek olarak sarfa dair İbn Usfûr el-İşbîlî'nin (öl. 669/1270) *el-Mümti*' isimli kitabını en faydalı eser olarak zikretmektedir. Ayrıca kendisinin nahiv ilmini, hocası İbnü'z-Zübeyr es-Sekâfî'den (öl. 708/1308) Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı ve başka kitapları okuyarak öğrendiğini belirtmektedir.²⁹

Tefsirin yararlandığı ilimler meselesinde üçüncü başlıkta lafızların ve terkiplerin en güzel ve en fasih olmasını amaç edinen belagat ilminden "ilmü'l-beyân" ve "ilmü'l-bedi" olarak bahsetmektedir. Bu konu hakkında telif edilen çokça eser bulunduğunu kaydetmektedir. Bu eserlerin en kapsamlısının hocası İbnü'n-Nakîb el-Makdisî'nin (öl. 698/1298) *et-Tahrîr ve't-tahbîr li akvâli eimmeti't-tefsîr* isimli tefsirine mukaddime olarak yazdığı kitap³⁰ olduğunu da eklemektedir.³¹

fî vucûhi't-te'vîl, thk. Adil Muhammed Abdulmevcud, Şeyh Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418), 1/96-97; Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve Esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman Mar âşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1418), 1/23; Ayrıca bk. Büyük, *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu*, 175-176.

²⁶ Bu ilimlerle ilgili bilgi ve değerlendirme için ayrıca bk. Kaya, "Ebû Hayyân'ın el-Bahrü'l-Muhî't'i Çerçevesinde Tefsir İlminin Mahiyeti", 35-41.

²⁷ Kurtuba'da sâhibü's-şurta görevini yürütmüş olan ve hicri 382'de vefat eden İbn Seyyid'in bu kitabı, *el-Âlem fi'l-lüga*'dır. Nâşirin ilgili dipnotta da dikkat çektiği üzere, *el-Bahrü'l-muhî't*'in bazı matbu nüshalarında "İbn Seyyid", bir diğer Endülüslü dil âlimi olan İbn Sîde (öl. 458/1066) ile karıştırıldığı için olsa gerek, "İbn Sîde" olarak çıkmıştır. Krş. Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhî't*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1423), 1/9. Nâşirin söz konusu değerlendirmesi için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhî't*, 1/12, dip. 4. İbn Seyyid'in hayatı ve *el-Âlem fi'l-lüga* adlı kitabı hakkında bilgi için bk. Ebu'l-Kâsım İbn Beşküvâl el-Endelüsî, *Kitâbü's-Sıla fî târihi e'immeti'l-Endelüs*, thk. Beşşâr Avvâd Ma ruf (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2010), 1/39-40; Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddin es-Suyûtî, *Bugyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugavîyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399), 1/291; Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsî'r-ratîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1388), 3/172.

²⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhî't*, 1/12-14.

²⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhî't*, 1/14.

³⁰ Ebû Hayyân'ın sözünü ettiği mukaddime, İbnü'n-Nakîb el-Makdisî'nin *Mukaddimetü tefsîri İbni'n-Nakîb fî ilmi'l-beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî' ve i'câzi'l-Kur'ân* adıyla neşredilen eseridir.

³¹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhî't*, 1/15.

Ebû Hayyân dördüncü başlıkta ise sahih rivayetler yoluyla elde edilen mübhemlerin tebyini, mücmellerin ta'yini, sebab-i nüzûl ve nesh ile alakalı bilgilere yer vermiştir. Müellif, bu tür bilgilerin hadis ilminden elde edildiğini aktarmış ve burada yararlandığı temel hadis kitaplarını zikretmiştir.³²

Beşinci başlıkta mücmel-mübeyyen, umûm-husûs, mutlak-mukayyet, emrin ve nehyin delaleti ile bunlara benzer meselelerle ilgilenen fıkıh usulü ilminden söz etmektedir. Müellif esasında bu ve benzeri konularda lügat ilmine başvurulduğunu, zira bunların Arap dili temelinde konuşulan meseleler olduğunu belirtmektedir. Bu konular hakkında konuşan usulcülerin meselelere aklî deliller yoluyla yaklaştıklarını da eklemektedir. Ona göre bu alandaki en kapsamlı kitap Fahreddin Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı eseridir. Ebû Hayyân kendisinin de muhtelif hocalardan çeşitli kitaplar okuyarak bu ilmi tahsil ettiğini söylemektedir.³³

Altıncı başlıkta Allah için caiz, vacip ve mümteni olan şeyler ile nübüvvete dair tartışmaları konu edinen kelimeler ilminden bahsetmektedir. Kelam'ın tefsire yardımcı ilimlerden olmasının gerekçesini Kur'ân'da Allah'ın zatı, nübüvvet ve i câzü'l-Kur'ân gibi konulara dair ayetlerin varlığıyla izah etmektedir. Bu ilmin meşakkatli olduğunu, zira herhangi bir şekilde hataya düşmenin dünya ve ahirette hüsrana neden olacağını bildirmektedir.³⁴

Ebû Hayyân son başlıkta ise Kur'ân lafızlarının ziyade ve noksanlığı, hareketlerin farklılaşması, bir kelimenin başka bir kelime yerine kullanılması gibi hususlardan bahseder. Bu hususların kırâat ilminde yer aldığını ve İslâm alimlerinin bu alanda sayısız eser kaleme aldığını belirtir.

Kırâat-i seb'â hakkında Ebû Cafer İbn Bâziş'e (öl. 540/1145) ait *el-İkna'* adlı kitabın, kırâat-i aşere konusunda ise Ebu'l-Kerem eş-Şehrezûrî'nin (öl. 550/1156) *el-Misbâh*'inin bu alandaki en iyi eserler olduğunu zikretmektedir. Ayrıca Kendisinin kırâat ilmine ilişkin farklı hocalardan çeşitli kitaplar okuduğunu eklemektedir.³⁵

Ebu Hayyân sonrasında müfessirin tefsire başlamadan önce yukarıda zikredilen ilimlerin çoğunluğuna vâkıf olması gerektiğini vurgulamaktadır. Sözelimi dil alanında derin bilgiye sahip olunmadan tefsir ilminin zirvesine çıkılamayacağını ve dil ilminden müstağni kalan kimsenin Kur'ân'ın kapalı olan yerlerini anlamaktan, mükemmellik barındıran nükteleri

³² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 1/15.

³³ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 1/15-16.

³⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 1/16.

³⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 1/16-18.

idraktan aciz kalacağını ifade etmektedir. Bu tavra sahip olan kimsenin tefsirden alacağı payın önceki kitapların satırlarındaki bilgilerin aktarılmasından ve asırlar geçmesine rağmen öncekilerin görüşlerinin tekrar edilmesinden ibaret olacağına dikkat çekmektedir.³⁶

Ebû Hayyân tasavvuf, mevhibe ve fıkıh gibi alanlardaki bilgi ve mükteşebatı bu yedi ilmin içerisinde zikretmemektedir. Ek olarak tarih ile ilgili ilimlere de tefsirin istimdâdı meselesinde yer vermemiştir. Buradan hareketle onun kategorik bir ayrıma gittiği söylenebilir. Nitekim yukarıda aktardığımız disiplinlerin tefsire teorik anlamda veri sağlayan ilimler olduğu görülmektedir. Dolayısıyla zikretmediği ilimlerin, nisbeten pratik yönü ağır basan ilimler mesabesinde olduğu söylenebilir. Böyle bir bakış Ebû Hayyân'ın tasavvuf ve furu' fıkıh gibi önemli ilimleri, tefsirin ihtiyaç duyduğu ilimler arasında zikretmemesini anlamlı hale getirebilir. Buradan hareketle Ebû Hayyân'ın tefsire ilkesel anlamda katkı sunan, yorum sürecinde müfessirin zihin dünyasını şekillendirecek ve ispat edilmiş önermeler ortaya koyan ilimleri tefsir ilminin sınırlarına dahil ettiği sonucu elde edilebilir. Buna karşılık diğer kategorideki ilimleri mahiyet açısından ilk kategoridekilerden farklı görmesi sebebiyle tefsirin sınırları dışında kabul ettiği sonucuna ulaşılabilir.

2. *el-Bahru'l-Muhît* Bağlamında Ebû Hayyân'ın Tefsir İlminin Sınırlarını Belirleme Çabası

Tefsirin müstakil bir ilim olup olmadığı tartışması, bünyesinde bu ilmin sınırlarının belirli veya belirsiz olması meselesini de barındırmaktadır. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere her müfessir bu konu hakkındaki bilgilere eserinde yer vermediği için tefsir ilminin sınırlarını net bir şekilde belirlemek mümkün olmamıştır. Ebû Hayyân ise mukaddimesinden başlayarak bu konuya açıklık getirmeye çalışmıştır. Mukaddimesinde çizdiği çerçeveye tefsirinin muhtevasında riayet etmediği yerler bulunmakla birlikte, ortaya koyduğu ilkelere genel olarak bağlı kalmaya özen gösterdiğini söylemek mümkündür. Çalışmamızın bu bölümünde öncelikle mukaddime olmak üzere eserin içeriğinde tefsir ilminin sınırlarına ilişkin tespitlerimize yer vermeye çalışacağız.

2.1. Ebû Hayyân'ın Mukaddimedede Tefsir İlminin Sınırlarına Dair Çizmeye Çalıştığı Çerçeve

Ebû Hayyân tefsirinin mukaddimesinde müfessirlere yönelttiği eleştiriler ve yaptığı

³⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/18.

açıklamalarla birlikte tefsir ilminin sınırlarına dair bir çerçeve çizme gayretinde bulunmuştur. Bu sınırları belirlemeye çalışırken tefsir ilmine nelerin dahil olduğundan ziyade, nelerin tefsir ilminin dışında kaldığını vurgulamıştır.

Kitabının tertibinden bahsettiği kısımda kendi izlediği yöntemden söz etmiştir. Bu bağlamda eserinde dört mezhep imamının ve diğer fakihlerin Kur'ân'ın lafızlarıyla irtibatlı olan şer'î hükümlerine yer verdiğini belirtmiştir. Hükümlerin delillerinin ortaya konulmasını ise fıkıh kitaplarına havale etmiştir. Aynı şekilde nahiv kurallarını zikrettiği yerlerde meselenin delillerini de nahiv kitaplarına bırakmıştır. Bununla beraber bazen hüküm şaz ise ya da cumhurun görüşüne muhalifse delilin gerekçesini ve lafzın zahirine uygun olan hükmü de göstererek zikrettiğini belirtmiştir. Ayrıca zahire muhalif olmadığı sürece delilin muktezasının ortaya çıkardığı hükmü tercih ettiğini ifade etmiştir. Devamında nahiv ilmiyle ilgili olarak Kur'ân'a uygun düşmeyen i'rab vecihlerinden de bahsettiğini aktarmıştır. Böyle yerlerde Kur'ân tefsirinde bu görüşün uygun olmama sebebini ve uzak durulması gerektiğini açıklamış; Kur'ân'ın en doğru ve en fasih i'rab ve terkiib ile yorumlanması gerektiğini söylemiştir.³⁷

Müfessirlere eleştiri niteliği taşıyan bir başka ifadesi şu şekildedir:

Müfessirler tefsirlerini kelimeler ve fıkıh usulüne ait konuların delilleri ve bu delillerin tartışılması ile nahvî verilerin gerekçelerine dair detaylarla dolduruyorlar. Oysa bunların hepsi, ilgili ilimlerin kendi kitaplarında mevcuttur ve tefsir ilmi bunları üzerinde tartışma yapmadan/delil getirmeden alıp kullanır. Aynı şekilde sahih olmayan sebebi-nüzûl, fezâile ilişkin hadisler, ayetlerin tefsiriyle ilgisi olmayan hikayeler ve isrâiliyattan da bahsettiler ki tefsir ilminde bunlara lüzum yoktur.³⁸

Ebû Hayyân bu ifadeleriyle tefsir ilminin amacının diğer ilim dallarını ilgilendiren konularda delil getirmek veya önermeleri tartışmak ve ayetlerin tefsirine katkı sunmayan bilgileri aktarmak olmadığını vurgulamıştır.

Tefsir ilminin sınırlarını belirlemek, tefsir kitaplarını diğer ilimlerin verilerinden soyutlamak anlamına gelmez. Aksi halde tefsirin istimdâdından söz etmemiz mümkün olmazdı. Nitekim Ebû Hayyân mutasavvıfların lafızlara farklı anlamlar yüklemesini eleştirip çoğunlukla onların yorumlarından kaçınsa da lafzın delaletine uygun olan manalara tefsirinde yer verdiğini belirtmiştir.³⁹ Sonrasında ise Allah Teâlâ ve Hz. Ali hakkında çeşitli isnatlar uyduran

³⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/9-10; Ömer el-Es'ad, "Dirâse", *en-Nehru'l-mâdd mine'l-Bahru'l-muhît*, mlf. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1416), 1/7.

³⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/11.

³⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/10.

Batınîleri sert bir dille eleştirerek onların bu tür hezeyanlarına iltifat edilmemesi gerektiğini söylemiştir. Bunun sebebinin ve açıklamasının ise usulu'd-dîn (kelam) ilminde olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰

Mukaddimesinden yola çıkarak Ebû Hayyân'ın rivayet-dirayet ayrımı konusundaki tavrını tahmin etmek mümkündür. Bu noktada, adını zikretmediği ve muasırı olan biriyle yaptığı polemige atıfta bulunup sözü tefsirin sadece nakilden ibaret olamayacağına getirmiştir. Bu konuda özetle şunları söylemiştir:

Tartıştığımız bu kişi tefsir ilminin Mücahid (öl. 103/721), Tâvus (öl. 106/725) ve İkrime (öl. 105/723) gibi isimlerden nakledilenlerden ibaret olduğunu zannetmekte ve ayetlerin anlaşılmasını buna bağlamaktaydı. Bu isimlerden aktarılanlar arasında birçok görüş farklılığı bulunmasına, hatta nakledilen görüşler arasında çelişkiler olduğunu görmesine rağmen, bu kişinin hâlâ böyle bir iddiada bulunması şaşılacak bir durumdur.⁴¹

Buradan hareketle Ebû Hayyân'ın tefsirin salt rivayetle sınırlı kalamayacağını, re'yin de buna dâhil edilmesinin gerekliliğini savunduğu anlaşılabilir. Ayrıca onun nezdinde, kullanılan rivayetlerin sıhhati ve dirayet unsurlarının tefsir ilminin sınırları içerisinde kalması da önem arz etmektedir.

2.2. Tefsir-Fıkıh İlişkisi

Fıkıh ilmi, fertleri ve toplumu ilgilendiren meseleleri incelemesi itibariyle çok geniş bir alana sahiptir. Tefsir ilminin fıkıhla ilişkisinin iki boyutu vardır. Usul boyutu müfessire ayetleri anlama noktasında teorik bir çerçeve sunarken; furu' boyutu ise fakihlerin tartıştıkları meselelere dair hükümleri ayetlerle delillendirmeleri şeklinde ortaya çıkmaktadır. Ebû Hayyân da mukaddimesinde fıkıh usulünü tefsirin ihtiyaç duyduğu ilimlerden biri olarak zikretmektedir.⁴² Bununla beraber müfessirlere yönelttiği eleştirilerde fıkıh ilmine ilişkin delillendirmelerin ve tartışmaların asıl yerinin o ilmin kitapları olduğunu ifade etmektedir.⁴³ Buradan hareketle Ebû Hayyân'a göre müfessirin ilkesi, fıkıhın detaylı mesele ve delillerine dalmadan bu ilmin verilerini alıp tefsirinde kullanma yönünde olmalıdır.

Ebû Hayyân'ın *el-Bahru'l-muhî'te* değindiği konulardan birisi de ayetlerin fikhî açıdan tefsir edilmesidir. Müellifin bazı ayetlerden çeşitli hükümler çıkardığı, bazı yerlerde

⁴⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhî'te*, 1/10-11.

⁴¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhî'te*, 1/11-12.

⁴² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhî'te*, 1/15-16.

⁴³ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhî'te*, 1/11. Benzer bir tespit için bk. Kaya, "Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-Muhî'ti Çerçevesinde Tefsir İlminin Mahiyeti", 44.

âlimlerin çıkardığı hükümleri eleştirerek ya da eleştirmeden naklettiği görülmektedir.⁴⁴ Bazı ayetlerin tefsirinde hükümlere detaya girmeden yer vermesi, bu tür bilgileri tefsir ilminin sınırları dahilinde kabul etmesiyle bağlantılı olabilir. Bununla beraber çoğu kez meselenin ayrıntılarını ve hükümlerin delillerini fıkıh ve fıkıh usulüne havale etmektedir.⁴⁵

Ebû Hayyân eserinin muhtevasında “Bu, fıkıh ilminin konusudur.”,⁴⁶ “Fıkıh ilminde/kitaplarında açıklanmıştır.”,⁴⁷ “Bu mesele fıkıh ilminde zikredilmiştir.”,⁴⁸ “Bu mesele fıkıh ilminde incelenmiştir.”⁴⁹ “Bu, fıkıh kitaplarında mezkurdur.”,⁵⁰ “Bu görüşlerin delilleri fıkıh kitaplarındadır.”⁵¹ gibi lafızlarla bazı meselelerin detaylarını fıkıh ilmine havale etmekte ve bunu çoğunlukla müfessirleri eleştirmek suretiyle yapmaktadır. Örneğin el-Bakara 2/115. ayetinde geçen “وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ” ifadesinin tefsirinde bazı müfessirleri, gece karanlığında kibleyi zann-ı galib ile bulup namazı kıldıktan sonra yanlış olduğunu fark edenin durumu, hastalık sebebiyle farz ya da nafil namazını binek üzerinde kılan kimsenin durumu, gıyâbî cenaze namazı konusu ve bunlara dair tartışma ve tartışmaların delilleriyle kitaplarını doldurmaları noktasında eleştirmektedir. Zira ona göre bu meselelerin yeri fıkıh ilmidir.⁵²

Müellifin fıkıh ilmine havale ettiği hususlardan birisi de hükümlerin delillerine dair açıklamalardır. Nitekim oruçla alakalı el-Bakara 2/184. ayetinde geçen “أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ” ifadeyle hangi zamanın kastedildiği, “مَّعْدُودَاتٍ” kelimesinin neden sıfat halinde kullanıldığı ve bu ifadenin kastettiği anlamla sonraki ayette geçen “شَهْرٌ رَمَضَانَ” ifadesinin birbirinin tekrarı olusunun hikmetiyle ilgili açıklamalar yapmaktadır. Devamında nahvî birtakım izahlarda bulduktan sonra oruç çeşitlerinden de bahsetmektedir. Bu kısımda oruca niyetin zamanı ile hasta ve seferî kimselerin niyetleri hususunda mezhep imamları ve öğrencilerinin görüşlerine yer vermektedir. Bu meselelerin delillerini ise fıkıh kitaplarına havale etmektedir.⁵³

Ebû Hayyân'ın tefsir ilmine sınır koyma çabalarının yansımaları, neshe delil olarak zikredilen el-Bakara 2/106. ayetinin⁵⁴ tefsiri bağlamında da görmekteyiz. Nitekim müellif bu

⁴⁴ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/487, 492, 501; 2/78, 120-121, 203-204,242; 3/19-20, 160-162.

⁴⁵ Örnek olarak bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/170; 2/25, 376; 3/225-226.

⁴⁶ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/376.

⁴⁷ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 3/315, 322.

⁴⁸ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/450, 454, 460, 504.

⁴⁹ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/408, 493.

⁵⁰ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/131, 474; 3/337, 367, 450.

⁵¹ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 3/20.

⁵² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/454. Benzer örnekler için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/50; 2/34, 152, 376, 450, 460, 492-493, 500-501.

⁵³ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 3/327-332. Benzer örnekler için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2020, 3/19-20, 336-337, 366-367, 450; 4/10-14.

⁵⁴ “مَا نُنَسِّخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ”

ayetin tefsirinde konuyla ilgili detaylara girmeyerek müfessirleri şu sözleriyle eleştirmektedir:

Müfessirler bu ayette neshin şer'i mahiyeti, kısımları, hakkında ihtilaf ve ittifak edilen konuları, aklen cevazı ve naklen vuku buluşu, ayetlerin ne ile nesholunduğu ve bu meseleler dışında neshin hükümleri ve delilleri konusunda sözü uzatıyorlar. Bu konuların hepsi fıkıh usulünde mevcuttur ve orada incelenmiştir.⁵⁵

Bu sözlerini açıklama mahiyetinde birtakım değerlendirmeler de eklemiştir. Bu noktada eseri hakkında "İçerisinde tefsir dışında her şey var." değerlendirmesinin yapıldığı Fahreddîn Râzî'nin yöntemini izlemeyeceğini kaydetmiş, bu konuları bilmediği için değil, gerek görmediği için bilerek terk ettiğini söylemiştir. Hatta yaptığı değerlendirmelerinin akabinde, hocası İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî'nin şu sözünü aktararak tefsirde farklı ilim dallarına ait meselelerin ayrıntılarına girme konusundaki tutumunu netleştirmiştir: "Araştırma ve eser yazma konusunda daldan dala atlayan kişinin bu davranışının kendi alanına hâkim olmaktan ya da zihin karışıklığı ve idrak eksikliğinden kaynaklandığını bilmelisin."⁵⁶

Bütün bunlar neticesinde Ebû Hayyân'ın fıkıh ilminin verilerini tefsirde kullanmaya tamamen karşı olmadığı söylenebilir. Öte yandan tefsirin amacının dışına çıkmasına sebep olacak detaylara ve tartışmalara yer vermeyi uygun görmediği anlaşılabilir. Buna rağmen kendisinin de özellikle fıkıh alanında detay sayılabilecek bazı meselelere girdiği görülmektedir. Yaptığı açıklamalarla sınırının dışına çıktığını düşündüğümüz bazı yerlere ilişkin tespitlerimize makalemizin üçüncü bölümünde yer verilecektir.

2.3. Tefsir-Kelam İlişkisi

Ebû Hayyân tefsirinde kelam ilmini ifade ederken "usûlü'd-dîn" kavramını kullanmaktadır. Yer yer mezheplerin görüşlerine kısaca değinirken, mukaddimesinde de belirttiği üzere, meselelerin detaylı ve tartışmalı yönlerini kelam ilmine havale etmektedir.⁵⁷ İnanç ve düşünce noktasında Mu'tezile'den ayrışan Ebû Hayyân,⁵⁸ eserinde Zemahşerî başta olmak üzere Mu'tezile'ye doğrudan veya dolaylı olarak bazı yerlerde eleştiriler yöneltmektedir.

⁵⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/408.

⁵⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/408-409.

⁵⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/11.

⁵⁸ İbn Hacer Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *ed-Düreru'l-kâmine fi a'yân'l-mieti's-sâmine*, thk. Muhammed Abdülmuîd Hân (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1972), 6/58. Ayrıca bk. Abdurrahman Kaan Karagöz, *Ebû Hayyân Tefsirinin Kaynakları: Te'vilâtü'l-Kur'ân Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 4.

Aynı zamanda bu eleştirileri yönelttiği kimi yerlerde meselenin kelimini ilgilendiren kısımlarına yer vermeyip detaylar için o ilme yönlendirmektedir.⁵⁹

Ebû Hayyân, kimi zaman ayetlerin delil olarak kullanıldığı yerlerde mezhep görüşlerine yer verip meselenin kelâm ilminde incelendiğini ifade etmektedir. Bu minvalde zikredilebileceğimiz ilk örnek, el-Bakara 2/134. ayetinin “تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ” kısmının tefsiridir. Burada ayeti nahvî açıdan inceledikten sonra İbn Atiyye'nin (öl. 541/1147) bu ayeti kulun fiillerinde zorunluluk olduğunu iddia eden Cebriyye'ye bir itiraz olarak gördüğünden bahsetmektedir. Sonrasında bu konunun kelâm ilminde incelenen karmaşık meselelerden biri olduğunu ifade etmekte ve Kaderiyye, Cebriyye, Mu'tezile ve Ehl-i sünnet olmak üzere konu hakkında dört farklı görüşe yer vermektedir.⁶⁰ Bu bağlamda zikredilebilecek örneklerden birisi de müellifin el-Bakara 2/7. ayetinde geçen “حَتْمٌ” kelimesine dair açıklamalarıdır. Ebû Hayyân Mu'tezile'nin bu kelimeyi on farklı şekilde tevil ettiğinden bahsetmekte ve bu tevillerin içeriğine değindikten sonra meselenin detaylarının usulü'd-dîn ilminde incelendiğini belirtmektedir.⁶¹ Konuyla bağlantılı bir diğer örnek el-Bakara 2/54. ayetinde geçen “فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ” ifadesindeki *katl* fiiliyle alakalı açıklamalardır. Ebû Hayyân'ın zikrettiği üzere Kadı Abdulcebbâr'a (öl. 415/1025) göre bu kelime ile hakiki anlamın kastedilmesi aklen mümkün olmayıp mecaz anlam tercih edilmelidir. Müellif bunu açıklama kabilinden Kadı Abdulcebbâr'ın, kulların maslahatına ters düştüğü gerekçesiyle Allah'ın insanların kendilerini öldürmelerini emretmesinin hasen olmadığı görüşünü aktarmıştır. Bununla birlikte Mu'tezile'nin bu görüşünü *aslah* teorisine⁶² dayandırdığını ve bu konunun kelâm ilminde incelendiğini ifade etmiştir.⁶³

Müellifin açık bir şekilde kelm ilmine havale etmeyip çeşitli mezheplerin görüşlerini zikretmekle yetindiği de görülmektedir. Örneğin, el-Bakara 2/90. ayetinin fasılası olan “وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ” ifadelerinin fasıklara azap isnat edildiği gerekçesiyle Haricîler tarafından fasığın kâfir olduğuna delil gösterildiğini söylemektedir. Ek olarak ayetin, Mürcie'nin fasığın kâfir olmaması sebebiyle azabı hak etmediğine delalet ettiği görüşünü de nakletmekte ve buna dair başka bir açıklama yapmamaktadır.⁶⁴ Bir diğer örnek, el-Bakara 2/70. ayetinin “وَأَنَّا

⁵⁹ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/299-300, 346, 507; 2/248. Benzer bir tespit için bk. Kaya, “Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-Muhît'i Çerçevesinde Tefsir İlminin Mahiyeti”, 44.

⁶⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 3/24. Benzer örnekler için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/341, 392, 2/248.

⁶¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/140.

⁶² *Aslah* teorisi, Mu'tezile'nin Allah'ın adaletini temellendirmek amacıyla dayandığı ilkelerden birisidir. Bu teoriye göre Allah, kulları için zararlı ve faydasız olan şeyi yaratmaz. Aksi takdirde âdil oluşuna ters düşer. Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İSAM Yayınları, 2020), 36-37.

⁶³ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/61-62.

⁶⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/320.

”إِنَّ شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ“ kısmında *meşîet*⁶⁵ ile alakalı Mâtürîdî'den (öl. 333/944) alıntı yapması ve onun Mu'tezile'ye bu konuda getirdiği eleştirisini zikretmesidir. Bu ayetin Mu'tezile'ye karşı delil olduğunu aktaran Ebû Hayyân, konu hakkında başka herhangi bir detaya girmemiştir.⁶⁶

Ebû Hayyân'ın tartışmanın sorusuna yer verip ayrıntılarına girmeden başka konuya geçişi de onun, bu meselenin detaylarının kelimelerinde olduğunu düşündüğü şeklinde değerlendirilebilir. el-Bakara 2/9. ayetinde geçen *nefs* kelimesine ilişkin açıklamalar, bu duruma örnek gösterilebilir. Müfessir kelimesinin hem lügavî hem de ıstılâhî anlamlarına yer vermiş, ayrıca “Nefs, ruh mudur, yoksa ruhtan ayrı bir varlık mıdır?” sorusunu yöneltmiştir. Son olarak nefsin hakikati hususunda oldukça fazla ihtilafın bulunduğunu söyleyip tartışma içeriklerine yer vermemiştir.⁶⁷

Ebû Hayyân'ın bazı yerlerde meseleyi kelimelerine havale etmesi, bazı yerlerde ise konu hakkında tartışmanın olduğunu belirtip detaylara girmemesi, tefsir ilminin sınırlarına dair yaklaşımı hakkında bir fikir vermektedir. Buna göre onun kelâmî meselelere dair mezhep görüşlerini zikretmeyi tefsir açısından gerekli görmesiyle beraber, bu meselelerin ve tartışmaların ayrıntılarını tefsir ilminin sınırları dışında kabul ettiği çıkarımı yapılabilir. Bununla birlikte bazı durumlarda kendi koyduğu ilkelere riayet etmeyerek ayrıntıya daldığı da görülmektedir. Müellifin ayrıntıya girdiği yerler makalenin ilgili kısmında örneklendirilecektir.

2.4. Tefsir-Tasavvuf İlişkisi

Mutasavvıfların Kur'ân'la iştiğal ettikleri vakitlerde ayetlerin lafızlarına ilişkin gönüllerine düşen birtakım manaların sistematik olarak kitap haline getirilmesi ile işârî tefsir literatürü ortaya çıkmıştır. Sadece işârî tefsirlerde değil, diğer kapsamlı tefsirlerde de sûflerin bu yorumlarına rastlamak mümkündür. Bununla beraber sûflerin bu anlamları ayetlerin yorumları olarak ortaya koymaları, diğer yandan tefsirin nüzûl ortamındaki asıl anlama ulaşma çabası, tefsir geleneği içerisinde ayetlerin farklı anlam katmanlarına sahip hale gelmesine sebep olmuştur.

Tefsir geleneği boyunca işârî yorumlar çeşitli formlar kazanmıştır. Bu yorumların aşırıları olarak nitelenen Bâtınî teviller, müfessirlerin geneli tarafından eleştirilirken bunların

⁶⁵ *Meşîet*, Allah'ın fiilleri, emirleri ve hükümlerinde hür olması anlamına gelen subûtî sıfatlarındandır. Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 235.

⁶⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/187. Benzer örnekler için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 3/24-25, 168.

⁶⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/151. Benzer bir örnek için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/45.

dışında kalan işârî yorumlara müfessirler farklı oranlarda eserlerinde yer vermiştir. Ebû Hayyân'ın hem eserinin mukaddimesinde lafzın delaletine uygun olması şartıyla bu tevilleri zikredeceğini söylemesinden ve bu tarz yorumlardan kaçınacağını belirtmesinden hem de eserinin muhtevastaki eleştirileri ve uygulamalarından hareketle tasavvufî yorumlara mesafeli olduğu söylenebilir. Örneğin “إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ”⁶⁸ ayetiyle alakalı olarak mutasavvıflara ait iki görüşü zikrettikten sonra şu eleştirileri yöneltmektedir: “Ayetin lafzı bu görüşlerle örtüşmemektedir. Bu konuda sûfîlerin bizim ulaşamadığımız bir idrak ve zevkleri vardır. Tefsirler bu tarz yorumlarla dolup taşmaktadır. Biz ise bu yorumlara yer yer işaret ettik ki bilmediğimiz için bunları zikretmekten kaçındığımız zannedilmesin.”⁶⁹

Mutasavvıflara yönelttiği bir diğer eleştiri, el-Bakara 2/29. ayetindeki “هُوَ” zamirini açıkladığı kısımda yer almaktadır. Öncelikle sûfîlerin Allah'ın isimlerini üç gruba ayırdığını ifade etmekte, ardından bu tasnifin akla yatkın olmadığını dile getirmektedir. Bu tasnifi, üzerinde düşünülmesi amacıyla zikrettiğini belirtmektedir. Devamında eleştirinin dozunu bir miktar artırarak şu sözleri sarf etmektedir:

Sûfîlerin “أَنَا” ve “أَنْتَ” lafızlarına dair Arap dilcilerinin açıklamalarından fersah fersah uzak olan görüşleri vardır. Tasavvufla alakalı ilimlerin üzerinde düşünen bu kimselerin sözlerini hiçbir zaman anlayamadım. Allah'tan kalplerimizi hidayet nuruyla nurlandırmasını, ayağımızı kaydıracak düşünce ve tavırlardan sakındırmasını, bize doğru yolu göstermesini ve Kitap ve sünnete ittiba edenlerden eylemesini niyaz ederim.⁷⁰

Bu açıklamaları merkeze alındığında müellifin, tasavvufî görüşlere ihtiyatla yaklaştığı ve bu yorumların bir kısmını tefsir ilminin sınırları içerisinde kabul etmediği anlaşılabilir. Ayrıca eserin nispeten sonraki kısımlarında tasavvuf erbabından yapılan nakillerin önemli ölçüde azaldığı ve çeşitli görüş ve davranışları nedeniyle bazı sûfîlere karşı sert eleştiriler yönelttiği görülmektedir.⁷¹

2.5. Tefsir-Tabîî Bilimler İlişkisi

Günümüzde “ilmî/bilimsel tefsir” vb. adlarla meşhur olan Kur'ân'ın bilimsel verilerle tefsir edilmesi konusuna Ebû Hayyân mesafeli yaklaşmıştır. Onun bu tutumunun yansımalarını eserinde de görmemiz mümkündür. Nitekim el-Bakara 2/164. ayetinin tefsirinde yerin ve göğün özelliklerinden, Güneş, Dünya ve yıldızların büyüklüklerinden o günkü bilime göre

⁶⁸ Fâtiha 1/6.

⁶⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/82-83.

⁷⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/362-363. Benzer örnekler için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/85, 92; 3/151, 507.

⁷¹ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/112-114, 272-273; 10/123-124; 11/ 253-254.

bahsettikten sonra Bâkılânî'nin (öl. 403/1013) yeryüzünün sabit mi hareket halinde mi olduğuna dair tartışmaları zikrettiğine dikkat çekmiştir. Her iki görüş sahiplerinin çeşitli delillerinin bulunduğu söyleyen müellif, astronomi âlimlerinin delillerinin kendi akıllarının bir ürünü olduğunu, şeriatın bu konulara temas etmediğini ilave etmiştir. Daha sonra da bu konuları yalnızca Allah'ın bileceğini, dilediklerini bu bilgilere vahiy yoluyla muttali kılacağını ifade etmiştir.⁷² Aynı ayetin tefsirinde müellif, âlimlerin rüzgâr çeşitleri, isimleri, bu isimlerin kökenleri ile tabiatları gibi konulardan bahsettiğini, fakat kendisinin böyle bir amacının bulunmadığını da kaydetmiştir.⁷³

Kevnî ayetler bağlamında tefsirlerde kendisinden söz edilen ayetlerin bazıları hakkında bilimsel yorumlara yer vermemesi de Ebû Hayyân'ın bu tavrının bir sonucu olabilir.⁷⁴ Ebû Hayyân, Furkân 25/53. ayetini tefsir ederken öncelikle “مَرَجٌ”, “بَحْرٌ”, “بَرْزَخٌ”, “حَجْرٌ” kelimelerinin anlamlarını ortaya koymuş, ardından âyet bağlamında bunlarla nelerin kastedildiğini zikretmiştir. Ayetin tefsiri esnasında İbn Atiyye'den naklettiği izah, onun bu tür kevnî ayetleri yorumlama mantığına dair ipucu vermektedir: “Bu ayette maksat, Allah'ın kudretine ve mahlukatı yaratmasındaki kemâline dikkat çekmektir. Allah tarafından yeryüzüne deniz, pınar ve kuyulardan bolca tatlı suyun bahşedilmesi, bu tatlı suların tuzlu ve acı sular ile birbirine karışmadan beraber bulunması bu duruma en büyük örnektir.”⁷⁵

Buradan hareketle Ebû Hayyân'ın kevnî ayetleri çoğunlukla Allah'ın kudretinin delillendirilmesi açısından değerlendirdiği söylenebilir.

Müellif tefsirinde Fahreddin Râzî'den naklettiği bazı bilimsel açıklamaları tenkit etmektedir. Örneğin, Fussilet 41/11. ayetinde gökyüzünün duman maddesinden yaratıldığını belirttikten sonra Râzî'nin ayeti zamansal bağlamda ele almasını eleştirmekte ve ayette buna dair bir işaret bulunmadığından bahsetmektedir.⁷⁶ Buna karşılık A'râf 7/54. ayetinin tefsirinde ise gece ve gündüzün art arda gelmesiyle ilgili olarak Râzî'nin açıklamalarını herhangi bir değerlendirmeye tabi tutmadan aktarmaktadır.⁷⁷

Ebû Hayyân'ın tabiî ilimlerle ilişkisi bakımından tefsir ilmine çizdiği sınır diğer ilimler kadar net olmamakla birlikte, bazı kevnî ayetler hakkında görüşleri aktardıktan sonra ilgili

⁷² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 3/170-172.

⁷³ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 3/176.

⁷⁴ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 13/116-118, 246-247; 14/87-88; 15/225, 399-400.

⁷⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 16/219-221.

⁷⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 18/471-476.

⁷⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 10/120. Benzer örnekler için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 13/12-15, 402.

ilme atıfta bulunduğu görülmektedir. Örneğin, el-Bakara 2/22. ayetinin tefsirinde bazı yıldız-bilimcilerin bu ayeti yeryüzünün küre şeklinde olmadığına delil gösterdiğini dile getirmiş ve akabinde ayette buna dair bir delil bulunmadığını eklemiştir; öne sürülen delilleri kısaca tartıştıktan sonra, bu meselenin astronomi ilmini ilgilendirdiğini belirtmiştir.⁷⁸

Müfessirin bilimsel tefsire karşı olması mutlak anlamda bilimsel yorumları metninde kullanmadığı anlamına gelmemektedir. Örneğin, Yûnus 10/5. ayetinde astronomi âlimlerinin Güneş ve Ay hakkında yaptığı bilimsel açıklamalara yer vermiş; ayette geçen *ziyâ* ve *nûr* kavramlarının farkını el-Bakara 2/17. ayetinde zikrettiğini ifade etmiştir. Bir sonraki ayetin içerdiği mecâzî anlatımı da bu iki kelimenin arasındaki farka değinerek tefsir etmiştir.⁷⁹

Bir bütün olarak bakıldığında Ebû Hayyân'ın Kur'an yorumundaki temel hedefinin öncelikle ayetin nüzûl bağlamındaki anlamını yakalamak olduğu söylenebilir. Kevnî ayetlerin yorumunda çoğunlukla bilimsel açıklamalardan kaçınıp doğrudan asıl anlama odaklanması bunun bir işareti olarak kabul edilebilir. Bununla beraber zaman zaman bilimsel açıklamalara da yer verdiği görülür. Bu tevilleri naklettiği yerlerde bazen yorum sahibine eleştiri getirdiği, bazen de açıklamayı verip herhangi bir değerlendirmede bulunmadığı tespit edilmiştir.

2.6. Tefsir-Dil İlimleri İlişkisi

Kur'an'ın doğru anlaşılmasının en önemli unsurlarından birisi, ayetlerin dil açısından tahlil edilmesidir. Dil ilimleri bu bağlamda tefsir için birer alet ilim vazifesi görür. Bazı âlimler eserlerinin mukaddimelerinde müfessirde bulunması gereken nitelikleri zikrederken bu ilimlere de yer vermiştir.⁸⁰ Ebû Hayyân da mukaddimesinde bu hususa değinmiş⁸¹ ve eserinin muhtevasında dil ilimlerinin verilerini sıklıkla kullanmıştır.

Ebû Hayyân *el-Bahru'l-muhîr*'te kelimelerin, ayetin bağlamında ifade ettiği manaları üzerinde durur, bu konuda dile getirilen görüşleri nakleder. Çokanlamlı kelimelerin ifade ettiği manaları genelde ilk geçtiği yerde belirtir. Eşanlamlı/yakınanlamlı olarak bilinen kelimeler arasında zorlama sayılabilecek nüans (furûk) bulma çabalarını tasvip etmediği görülür.⁸²

⁷⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 1/272.

⁷⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 12/18-22. Benzer örnekler için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 1/369, 15/206-211, 212-214, 311-315; 16/228-230; 18/108-110; 19/412.

⁸⁰ Detaylı bilgi için bk. Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (b.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kütüb, 1394), 4/213-215.

⁸¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 1/18.

⁸² Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 1/488; 2/115.

Ancak kimi zaman bu tür nüanslara ilişkin verilen bilgileri aktarıp herhangi bir eleştiri yöneltmez.⁸³ Kelimelerin kökü, sığası, cümle ve terkip halinde ifade ettiği manası (nahvî yönü) üzerinde durur, bu konuda kimi zaman oldukça detaylı sayılabilecek tartışmalara da girer.⁸⁴ Eserde belâgat inceliklerine değinilmesi ise, tefsirin edebî yönünü gösterir. Belâgat nüktelerine genelde âyet, pasaj ya da pasaj grubunun tefsirinin son kısmında yer verilir.⁸⁵ Ancak her âyet, pasaj ya da pasaj grubunun son kısmında belâgat inceliklerine temas edilmemiştir.⁸⁶

Ebû Hayyân eserinde dilbilimsel ağırlıklı yorumlara fazlasıyla yer vermesine karşın, genel prensibine dayanarak nahiv ve sarf ilminde delillendirilen ve tartışılan meseleleri ilgili kitaplara havale etmektedir. Müellif “Bu mesele nahiv ilminde zikredilmiştir.”,⁸⁷ “Bu görüşler nahiv kitaplarında/ilminde tartışılmıştır.”,⁸⁸ “Nahiv ilminde geniş kapsamlı incelenmiştir.”,⁸⁹ “Konunun hükümleri nahiv ilminde mevcuttur.”,⁹⁰ “Bu meseleye nahiv ilminde ayrı bir bab açılmıştır.”,⁹¹ “Detayları nahiv ilminde mevcuttur.”⁹² gibi ifadeler kullanarak ya da kendi nahiv kitabı da olmak üzere diğer eserlerin isimlerini zikrederek bu prensibine bağlı kalmaya çalışmıştır.⁹³ Bazı durumlarda ise “Bu konu hakkında ihtilaf vardır.”⁹⁴ demekle yetinmiş, tartışmanın detaylarına girmekten kaçınmıştır. Buradan hareketle onun, tartışmanın detaylarının tefsir ilminde yeri olmadığına işaret ettiği söylenebilir.

Ebû Hayyân'ın tefsirin nahiv ilmi açısından sınırlarına ilişkin tavrını birkaç örnekle ortaya koymak istiyoruz. Bu tavrının bir örneğini el-Bakara 2/6. ayetinde geçen “مُتَّاسِلٌ” ve “مُنْفَاسِلٌ” kelimelerine ilişkin açıklamalarında görmekteyiz. Ebû Hayyân, “مُتَّاسِلٌ” lafzının atıf harfi olduğunu, istifham hemzesiyle beraber kullanılıp kendisinden sonra müfred ya da müfred manasında bir cümle geldiğinde “muttasıl” olarak isimlendirildiğini belirtir. Bu şartların tümü ya da bir tanesi olmadığında ise “munfasıl” olarak adlandırıldığını ifade eder. “مُنْفَاسِلٌ” kelimesinin ise nefy ifade eden bir harf olduğunu, muzari fiilin başına gelerek ona mazi anlamı kattığını

⁸³ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 4/178.

⁸⁴ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/43-45.

⁸⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/10.

⁸⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/10, dip. 3.

⁸⁷ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/93, 3/267.

⁸⁸ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/211, 280; 3/81, 243.

⁸⁹ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/236, 285.

⁹⁰ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/254, 400; 3/59.

⁹¹ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/297.

⁹² Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/438; 3/538.

⁹³ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/279, 381, 393, 517; 3/27, 336.

⁹⁴ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/476; 3/77, 537.

ve onu cezmettiğini söyler. Daha sonra “م” ve “ن” harflerine ilişkin hükümlerin nahiv kitaplarında incelendiğini belirtir.⁹⁵

İncelenebilecek bir diğer örnek, yine el-Bakara 2/10. ayetinde bulunan “كُنَّ” kelimesiyle alakalı açıklamalardır. Ebû Hayyân bu kelimenin nahiv ilminde zikredilen belirli şartlara bağlı olarak mübteda ve haberin başına gelen bir fiil olduğunu söyler. Bu fiilin ya sadece cümlenin ifade ettiği zamana ya da hem buna hem de bir halden başka bir hale dönüşmeye işaret ettiğini belirtir. Bu durumda nâkıs fiil olduğunu, bazen lâzım bazen müteaddî fiil olarak kullanıldığını da ekler. Devamında “كُنَّ” fiilinin hükümlerinin detaylı bir şekilde nahiv ilminde incelendiğini kaydeder.⁹⁶

Ebû Hayyân nahiv ilminde olduğu gibi sarfa ilişkin kaidelerin ve görüşlerin detaylarını, delillerini ve tartışmalarını da ilgili kitaplara havale etmektedir. Fâtiha 1/5. ayetinde “نَسْتَعِينُ” kelimesini açıklarken istiânenin sarfla alakalı durumlarının (kök harfinin vav iken elife dönüşmesi gibi) sarf ilminde incelendiğini söylemektedir.⁹⁷ Sarf ilmine havale ettiği kısımların nahiv kadar yoğun olmayışının sebeplerinden biri, sarfa ilişkin kimi meselelerin nahiv kitaplarında ele alınması olabilir.

Sonuç olarak Ebû Hayyân’ın nahiv ilmi açısından tefsire sınır çizme gayretinde olduğu görülmektedir. Genel itibariyle belirlediği bu çerçevenin dışına çıkmayan müellif, yeri geldiğinde birtakım temel nahiv bilgilerini zikredip detayları nahiv ilmine havale etmektedir. Eserde nahvî yorumlara sıklıkla rastlanmasının sebebi, yapılan tefsirin dilsel ve edebî zeminine dikkat çekmek olabilir.

2.7. Tefsir ve Rivayetler

Tefsir ilmi açısından rivayetler; nüzûl sebepleri, Kur’ân ve sûrelerin faziletleri ve isrâiliyat gibi başlıklarda öne çıkmaktadır. Bu tür rivayetler, sıhhatinin şüpheli olması ve kaynaklarının Ehl-i kitap mensuplarına dayanması durumunda müfessirlerin bir kısmı tarafından eleştirel bir tutumla karşılanmıştır. Ebû Hayyân da bu tür rivayetlere mesafeli yaklaşan isimlerdendir. Aşağıdaki başlıklarda Ebû Hayyân’ın *el-Bahru’l-muhît*’te sebab-i nüzûl ve isrâiliyata yönelik tavrı irdelenecektir.

2.7.1. Tefsir ve Nüzûl Sebebi Rivayetleri

⁹⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 1/132.

⁹⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 1/152. Benzer örnekler için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 1/122, 151, 172, 223, 283-284; 2/50, 161.

⁹⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 1/71-73. Benzer örnekler için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 2020, 1/113, 148, 232, 252; 2/295, 400.

Ebû Hayyân'ın *el-Bahru'l-muhît*'te üzerinde durduğu hususların başında, varsa nüzûl sebebinin zikredilmesi gelmektedir. Nüzûl sebeplerinin zikredilmesine önem vermekle birlikte Ebû Hayyân, kendisine ulaşan her rivayeti olduğu gibi kabul etmemekte, aksine bu konuda eleştirel bir tutum sergilemektedir. Sözelimi el-Bakara 2/115. ayetinin nüzûl sebebine ilişkin rivayetleri zikrettikten sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Bunlar ayetin nüzûlüne dair görüşler olup zahir itibariyle birbirleriyle çelişmektedir. Dolayısıyla bunlardan ancak sahih olanlarının kabul edilmesi gerekir. Buna rağmen müfessirler tefsirlerini bu rivayetlerle doldurmuşlardır. Vâhidî (öl. 468/1076) bu konuda bir kitap yazmıştır ki onda yer alan bu rivayetlerin çok az bir kısmı sahihtir. Sahih olanları dışında bunların nakliyle meşgul olmak doğru değildir.⁹⁸

Müellif el-Bakara 2/217. ayetinin başında müfessirlerin bu ayetin nüzûl sebebi ile alakalı nakilleri haddinden fazla uzattığını ve bunlara sayfalar harcadığını dile getirmektedir. O, ayetin nüzûl sebebinin en özlü ve meşhur olanının Abdullah b. Cahş'ın başında gönderildiği seriye ile alakalı olduğunu söylemekte ve olayı aktarmaktadır. Buna mukabil ayetin sebep-i nüzûlüyle alakalı farklı rivayetleri de metnine dahil ettiği görülmektedir.⁹⁹ Yine el-Bakara 2/228. ayetinin tefsirinde “Bazıları bu ayetin iniş sebebi hakkında nüzûl sebebi olmaya elverişsiz şeyler zikretmiştir.” demiş ve ayetin tefsirinde nüzûl sebebiyle ilgili rivayet aktarmaktan kaçınmıştır.¹⁰⁰

Yukarıda zikredilen örneklerin her birinde Ebû Hayyân'ın belli başlı gerekçeler sunarak açıkça müfessirleri eleştirdiği dikkat çekmektedir. Bununla beraber kendisi de bu tür rivayetlere sahih olması ve gerçekten, ayetin nüzûl sebebi olma imkânını taşıması şartıyla tefsirinde yer vermektedir.

2.7.2. Tefsir ve İsrâiliyat Rivayetleri

İsrâiliyat; tefsir, hadis, fıkıh gibi İslâmî ilimleri ilgilendirmekle birlikte genel tarih, kozmoloji, zooloji gibi alanlarda da etkisini göstermiştir. Tefsir metinlerinde sıkça karşılaşıldığı için isrâiliyat meselesi daha çok tefsirin tartışma konuları arasına girmiştir. Kur'ân'da birçok yerde zikredilen İsrâiloğulları hakkındaki kıssaların detaylarında Yahudi kaynaklara

⁹⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/453. Benzer örnekler için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/230.

⁹⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 4/102-103.

¹⁰⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 4/217. Benzer bir örnek için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/95.

sıklıkla ihtiyaç duyulması da isrâiliyat meselesinin daha çok tefsir alanında tartışılmasına sebep olmuştur.¹⁰¹

İsrâiliyatın tefsir ilminde kabul edilip edilmemesi, rivayetlerin sübutuyla ilgili bir meseledir. Ebû Hayyân Yûsuf 12/15. ayetinde Hz. Yûsuf'un, kardeşleri tarafından kuyuya atılmasıyla alakalı olarak müfessirlerin herhangi bir delile dayanmayan birtakım detaylara girdiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda onları, Hz. Yûsuf'un kuyuya nasıl atıldığı ve kayayı yu- muşatacak şekilde konuşmasına dair birçok şey zikretmelerinden ötürü eleştirmektedir.¹⁰²

Genel olarak ayetin anlaşılması için ihtiyaç duyulmayan bilgilere yer vermeme gayretinde olan Ebû Hayyân, isrâilî nakiller hususunda da bu ilkesine bağlı kalır. Lokmân 31/12. ayetinin tefsirinde Hz. Lokmân'ın köle mi yoksa hür mü olduğu, ırkı ve ne işle meşgul olduğuna dair hususlardaki belirsizlik, ona göre bunların nakledilmesinin gereksiz olduğuna işaret eder. Müellif bu eleştiriyi “Bazı müfessirler kitaplarını bu belirsiz bilgilerle doldurmaya oldukça düşkünlüdürler. Ancak doğru olan yaklaşım, bu tür bilgileri zikretmemektir.”¹⁰³ cümleleriyle ortaya koymuştur.

Ebû Hayyân'ın müfessirlere yönelttiği bir diğer eleştiri örneği, el-Bakara 2/67. ayetinde görülmektedir. Bu ayetin tefsirine başlarken İsrâiloğullarından Âmil isimli bir şahsın öldürülmesinden ve katilin kim olduğunun bilinmediğinden bahseder. Katilin kim olduğu ve onu neden öldürdüğü hakkında ihtilaflar bulunduğunu belirtir ve konuyla ilgili birkaç görüşe yer verir. Sonrasında bu anlatıya ilişkin sözü uzattıklarından ötürü müfessirleri eleştirir.¹⁰⁴

Ebû Hayyân'ın müfessirleri eleştirdiği bir diğer nokta, çelişik rivayetleri bir arada zikretmiş olmalarıdır. Örneğin, el-Bakara 2/51. ayetinde “فَدَبَّحُوها” kelimesinin tefsirini aktarırken bu kısımdan öncesinin mahzuf olduğunu zikretmiştir. Takdirinin ise “İstediler ve elde ettiler.” şeklinde olduğunu ifade etmiştir. Bu elde etmenin keyfiyeti ve elde edilen şeyin mahiyetine dair müfessirlerin zikrettiği üç ihtimale metninde kısaca yer vermiş, ancak onların zikrettiği çelişik anlatı ve ihtilafları çoğu rivayette olduğu gibi terk ettiğini belirtmiş; Kur'ân ya da Sünnete dayanmayan bilgileri nakletmenin gereksiz olduğunu dile getirmiştir.¹⁰⁵

İncelenen örneklerden hareketle Ebû Hayyân'ın genelde sıhhatinde problem olan ve

¹⁰¹ Öztürk, *Tefsirin Halleri*, 166-167. Tefsirde isrâiliyat konusunun detayları için bk. Ertuğrul Döner, *Tefsirde İsrâiliyatın Kaynak ve Bilgi Değeri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 205-266; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyat* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019).

¹⁰² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 12/425.

¹⁰³ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 4/218.

¹⁰⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/173.

¹⁰⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/195. Benzer örnekler için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/440-441, 2/369, 528.

ayetin anlaşılmasına katkı sağlamayan rivayetlere, özelde ise isrâiliyat türünden anlatılara mesafeli durduğu söylenebilir. Bu tutumunun nedeni, tefsir ilminin ayetlerin nüzûl ortamındaki anlamının ortaya konulmasını hedeflemesi, bunun dışındaki detaylardan uzak durma yaklaşımı olabilir.

3. Tefsir İlminin Sınırlarına Dair Getirdiği İlkelere Riayet Etmediği Durumlar

Ebû Hayyân'ın eserinin mukaddimesinde tefsir ilminin sınırlarına dair getirdiği birtakım ilkelere eserinin içeriğinde her zaman riayet etmediği görülmektedir. Bunu bazen bir amaç doğrultusunda yapmakta, bazen de herhangi bir amacı olmaksızın detaya girmektedir. Çalışmamızın bu bölümünde bahsedilen hususlara temas edilecek ve bazı değerlendirmelere yer verilecektir.

3.1. Belirlediği İlkelere Riayet Etmediği Durumlar

Ebû Hayyân tefsirinde kelimeler, fıkıh ve nahiv ilmine dair meselelerin ve tartışmaların detaylarının ilgili ilimlerde incelenmesi gerektiğini ifade etse de yer yer bu ilkesinin dışına çıktığı görülmektedir. Meseleye kelam özelinde bakıldığında bazı yerlerde mezhep görüşlerini zikretmekle kalmayıp bu görüşlere itiraz yöneltmektedir. Örneğin; el-Bakara 2/55. ayetinde geçen “حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهَنَّمَ” ifadesinin tefsirinde ru'yetullah meselesi hakkında ihtilaflara yer vermiş ve ru'yetin ispatı hakkında mezheplerin görüşlerini zikrederek ihtilafın detaylarına yer vermiştir. Bu meselenin kelam ilminin en meşakkatli konularından olduğunu ifade ettikten sonra Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) ru'yetullahın imkansızlığına ilişkin görüşüne itiraz getirerek ru'yetullahın keyfiyeti hakkındaki kendi görüşlerini de aktarmıştır. Bu açıklamalarından sonra “Bunların hepsi kelam ilminde zikredilmiştir.” ifadesini kullansa da konuya dair mezhep görüşlerini aşarak bir itiraza yer vermesi, kendi belirlediği sınırların dışına çıkmasının bir örneği kabul edilebilir.¹⁰⁶

Diğer bir örnek, müfessirin el-Bakara 2/128. ayetinin “وَتُوبَ عَلَيْنَا” kısmındaki açıklamalarıdır. Ebû Hayyân peygamberlerin ismeti bağlamında temas ettiği bu ayetin, onlardan günah sadır olacağına delalet etmediğini belirtip bu görüşte olanlara karşı çıkmıştır. Buna dayanak olarak tevbenin sahibine göre mahiyet değiştirdiğini vurgulayan müfessir, peygamberlerin tevbesinin havâssu'l-havâssın tevbesi olduğunu ve bu tevbenin dereceleri ile makamlarını yükselttiğini ifade etmektedir. Ona göre böyle bir ihtimal peygamberlerden günah

¹⁰⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/69.

sadır olması düşüncesini ortadan kaldırmaktadır.¹⁰⁷

Yine el-Bakara 2/60. ayetinin “مِنْ رِزْقِ اللَّهِ” kısmının tefsirini yaparken Mu'tezile'nin bu ayeti “Rızık, helal olandır.” görüşüne delil olarak kullandığına değinmektedir. Zira onlara göre bu emir en temelde “ibaha” ifade etmektedir. Öyleyse rızık kavramının sınırlarını mübah olanlar teşkil eder. Şayet haram olan şey rızka dahil olsaydı mübah olan bir rızık aynı anda haram da olabilirdi. Bir şeyin aynı anda mübah ve haram olması mümkün olmadığına göre haram olan şey rızık olamaz. Ebû Hayyân devamında “Rızık burada umûm ifade etmez. Zira burada kastedilen bıldırcın, helva ve taştan fişkırان sudur. Rızık çeşitlerinden bazılarının helalliği bütünüünün helal olmasını gerektirmez.” diyerek Mu'tezile'ye itiraz getirmiştir.¹⁰⁸

Ebû Hayyân mukaddimesinde fikhî meselelere detaylı olarak girmeyeceğini bir ilke olarak belirtmesine rağmen özellikle bazı ahkâm ayetlerinin tefsirinde bunun aksi bir yaklaşım sergilemiştir. Müfessirin fikhî hükümleri zikretmesi bir noktaya kadar tefsirin sınırları içerisinde olsa da bu hükümlere dair sayfalarca açıklama yapmasının detay kabilinden değerlendirilmesi mümkündür. O, el-Bakara 2/178. ayetinin “بِالْأَنْثَى الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى” kısmında kisasın kimler arasında gerçekleşeceğine dair açıklamaların var olduğunu belirtir ve konuya dair iki ihtilafli görüşü detaylı bir şekilde açıklar. Bu açıklamaların bir kısmının ayetin nahvî yapısından hareketle ortaya konulması, ayetin anlaşılması için gerekli görülebilir ve Ebû Hayyân'ın sınırlarına riayet ettiği yer olarak kaydedilebilir. Ancak devamında müfessirin, mezhep imamlarının ve müstakil fakihlerin genel olarak katl cezasıyla alakalı kâtil, maktûl, suç aleti ve kisas aleti ile alakalı farklı senaryolara ilişkin görüşlerini detaylı bir şekilde zikretmesi, koyduğu ilkelere aykırı bir tutum sergilediği izlenimi uyandırır. Nitekim eserde bu kısımlar incelendiğinde bir fıkıh kitabında karşılaşılabilecek ayrıntıların bulunduğu görülür.¹⁰⁹

Eserin muhtevasına genel anlamda bakıldığında nahve dair açıklamaların oldukça yoğun olduğu görülmektedir. Bunların hepsini detay kapsamında değerlendirmek doğru olmakla birlikte nahiv konusunda da müellifin çizdiği sınırlara riayet etmediği yerler bulunmaktadır. Nahve dair tartışma detaylarına yer verdiği durumlar da bu sınırların dışına çıktı-

¹⁰⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/528-529.

¹⁰⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/120.

¹⁰⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 3/274-279. Benzer örnekler için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 3/331-334, 336-339, 453-469; 4/119-122.

ğının örneği olarak değerlendirilebilir. el-Bakara 2/61. ayetindeki “مِنْ بَقْلِهَا” ifadesinin tefsirinde “من” harf-i cerinin Mehdevî (öl. 440/1048-49 [?]), İbn Atiyye ve Ebu'l-Bekâ'ya (öl. 616/1219) göre beyanü'l-cins olduğunu ve Mehdevî'nin bunu tahsis olarak açıkladığını ifade ettikten sonra bu âlimlerin “من” harf-i cerinin i'rabı hakkında ihtilaf ettiklerini belirtmektedir. Bu ihtilafların içeriğine değinmesinin ardından Mehdevî ve İbn Atiyye'nin görüşüne itiraz ederek bu itirazın gerekçelerini açıklamaktadır. Devamında müfessir, kendi görüşünün bu harf-i cerin te'bîdiye türüne dahil edilmesi şeklinde olduğunu belirtir.¹¹⁰ Müfessirin tartışmanın detaylarına yer vererek görüşlerden birine itiraz getirmesi tefsirin sınırları dışına çıktığını göstermekle beraber ayetin anlaşılması hususunda kullanmadığı bu açıklamaları hangi amaçla yaptığının dair bir yaklaşım sezilmemiştir.

Ebû Hayyân müfessirleri sebab-i nüzûl rivayetleriyle eserlerini doldurmaları sebebiyle eleştirmesine rağmen kendisinin de bu tür rivayetleri kullandığı görülmektedir. el-Bakara 2/108. ayetinde geçen “أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ” ifadesinin nüzûl sebebiyle alakalı ihtilafı rivayetleri zikrettikten sonra bu rivayetlerin hepsinin ayetin sebab-i nüzûlü olabileceği ihtimaline değinmekte, sonrasında ise “Böylece kitaptaki maksadımızın dışına çıktık.” ifadeleriyle maksadının dışına çıkararak bu rivayetler hakkında sözü uzattığına işaret ettiği düşünülebilir.¹¹¹

Konuyla ilgili zikredilebilecek diğer bir örnek, eserde zikredilen İsrâiliyat ile alakalı nakillerdir. Ebû Hayyân, el-Bakara 2/136. ayetinin “وَمَا أَوْتِيٰ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ” kısmında Hz. Musa'nın nesebine dair bir rivayet aktarmıştır. Aktardığı bu rivayetin sıhhatine dair herhangi bir yorum ya da eleştiride bulunmamıştır.¹¹² Mukaddimesinde müfessirleri sıhhatinde problem olan rivayetleri eserlerine doldurmalarından ötürü tenkit eden müfessirin, İsrâiliyat türünden bir rivayeti herhangi bir açıklama yapmaksızın nakletmesi kendisiyle çeliştiğini, dolayısıyla kendi sınırlarını ihlal ettiği şeklinde değerlendirilebilir.

İncelenen bu örnekler ışığında Ebû Hayyân'ın; bizim tespit edemediğimiz bir amaca binaen veya herhangi bir amaç gözetmeksizin ayetin anlaşılmasına katkı sağlamayan birtakım tartışmalara ve detaylara eserinde yer verdiği sonucuna varılabilir.

¹¹⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/126-127. Benzer bir örnek için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/43-44.

¹¹¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/420.

¹¹² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 3/32-33. Benzer örnekler için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 12/406; 21/349-350.

3.2. Belli Bir Amaca Binaen Bazı Konularda Tefsir Dışı Detaylara Girmesi

Ebû Hayyân'ın tefsirinde detaya girdiği her yeri sınırlarına riayet etmediği şeklinde yorumlamak isabetli değildir. Belli bir amaç doğrultusunda, belirlediği ilkelerin dışına çıktığı durumları bu kapsamda düşünebiliriz. Kendisinin açıkça zikretmemesi halinde bu amaçların tespiti zor olsa da mukaddimesinde belirttiği istisnai durumlardan yola çıkarak bu amaçları tahmin etmek mümkün hale gelmektedir. Müfessirin eserinin bazı kısımlarında Zemahşerî, Fahreddin Râzî, İbn Atiyye gibi diğer müfessirlere kimi zaman detaylı açıklamalar yaparak, kimi zaman da kısa izahlarla meselenin ayrıntısını ilgili ilme havale etmek suretiyle yaptığı eleştirilerini bu kabilden değerlendirmemiz mümkündür. Bu tutumunun arkasında yatan gerekçe, müfessirlerin hatalarını düzeltme ihtiyacı olabilir. el-Bakara 2/83. ayetinde İbn Atiyye'ye yönelttiği eleştiri bu kabildendir. Ebû Hayyân, ayette müstesnâ konumunda olan “فَلَيْلًا مِنْكُمْ” ifadesinin manasına dair İbn Atiyye'nin görüşünü zikretmiştir. İbn Atiyye'ye göre bu ifade, İsrailoğullarının imanlarındaki azlığı ifade edebilir. Zira Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr ettikten sonra onlarda kalan iman kendilerine fayda vermeyecektir. Ardından Ebû Hayyân, ayetin bu kısmı ile alakalı akla gelen ilk ihtimalin İbn Atiyye'nin söylediği şekilde olmadığını belirterek onun görüşünü zorlama bir yorum olarak nitelendirmiştir.¹¹³

Ebû Hayyân'ın, mutasavvıflara çok sıcak bakmadığı halde mukaddimesinde lafzın delaletine uygun olduğu takdirde onların görüşlerine yer vereceğini ifade etmesi, bu tür durumlarda belli bir amacı gözettiğine işaret etmektedir. Bazı durumlarda tasavvufî tevellere yer verirken “lafza aykırı olduğu”¹¹⁴ ve “lafzın delalet etmediği”¹¹⁵ gibi değerlendirmelerde bulunarak yapılan yoruma katılmadığını belirtmektedir. Bununla beraber “Biz bu yorumlardan bir kısmına değiniyoruz ki onlara vâkıf olmadığımız için eserimize almadığımız zannedilmesin.” diyerek tasavvufî tevellere yer verdiği durumlar da söz konusudur.¹¹⁶ Müfessir, bu tür tevellere yer verirken “Bazı sûflerden şöyle nakledilmiştir.”,¹¹⁷ “Bazı işâret ehli şöyle demiştir.”,¹¹⁸ “Hakikat ilminin erbabı bazı kimseler şu görüşleri dile getirmiştir.”,¹¹⁹ “Arifler

¹¹³ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/271. Benzer örnekler için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/106, 267-269, 289, 319; 2/73, 97, 99, 285-286; 4/558.

¹¹⁴ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/82-83; 2/452; 3/375.

¹¹⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/85, 92.

¹¹⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 82-83.

¹¹⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/429; 3/396.

¹¹⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/280, 385, 392, 434; 2/275.

¹¹⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/357, 365; 3/392-393.

şöyle söylemiştir.”,¹²⁰ Bazı letâif ehli şöyle demiştir.”,¹²¹ “Bazı mana erbabı şöyle söylemiştir.”,¹²² “Bazı ilim ehlinin görüşü bu şekildedir.”¹²³ gibi kalıplar kullanmaktadır. Ayrıca müellifin, tasavvufî tevilleri sahibine nisbet ederek aktardığı da görülmektedir. Özellikle müellif, Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) *Letâifü'l-İşârât* isimli eserinden nakiller yapmış, nadiren de Sülemî (öl. 412/1021) ve diğer sûfîlerin görüşlerine yer vermiştir. Bazı durumlarda işârî yorumları olumlu veya olumsuz bir değerlendirme yapmadan naklettiği de görülmektedir.¹²⁴

Ebû Hayyân, kelim ilminde incelenmesi gereken bazı konulara da eserinde yer vermiştir. Bunların birçoğunda herhangi bir amaca bağlı olmadığı anlaşılacak şekilde el-Bakara 2/124. ayetinde yer verdiği detaylardan bilinçli olarak bahsettiğini ifade etmiştir. Ayetin hilafet ile ilişkilendirilerek konuyla alakalı birtakım meselelerin müfessirler tarafından tefsirlerde incelendiğini belirtmiştir. Bu minvalde “Bu konu usulü'd-dîn içerisinde incelense de delil getirmeksizin konuyla alakalı özet bilgilere yer vermek suretiyle kitabımda bunları eksik bırakmadım.” ifadelerini kullanmıştır. Devamında halifeliğin hükmü ile delillerin tartışılması, hilafetin Kureyşîliği meselesi, halifenin sahip olması gereken sıfatlar, halifeye isyan edilmesinin hükmü vb. meselelere dair mezheplerin görüşlerini ve açıklamalarını aktarmaktadır.¹²⁵

Dilbilimsel ve edebî tahlillerin yoğunluğu eserin lügavî tefsir kapsamında değerlendirilmesinin arkasında yatan nedenlerden birisi olarak kabul edilebilir. Ayrıca belirtmek gerekir ki müellifin bu tutumu, eserinin gerek mukaddimesindeki gerekse muhtevastaki tefsire sınır çizme çabalarıyla çelişir bir durum arz etmektedir. Zira Ebû Hayyân mukaddimedeki nahivle ilgili olan meseleleri ve tartışmaları nahiv ilmine havale ettiğini ifade etmesine rağmen, onun bazı kırâat ve nahiv meselelerine detaylı olarak yer verdiği görülmektedir.¹²⁶ Müfessirin bu tutumunu çeşitli şekillerde gerekçelendirmek mümkündür. Sözelimi tefsirini yazarken, en alt bilgi seviyesini dikkate almış, bu doğrultuda dil ve kırâat meselelerini ayetin manası ve tefsiri açısından önemseydiği için bu bilgileri detaylı bir şekilde vermiş olabilir. Diğer bir deyişle verilen mananın dilbilimsel temelini net olarak anlaşılması bakımından ayrıntıya girmiş olabilir. Ya da bizzat kendisinin ifade ettiği üzere, “muhtemel i'rab vecihlerine bakılması,

¹²⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 3/125-126.

¹²¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/117.

¹²² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/290; 3/46.

¹²³ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/299; 2/158, 175.

¹²⁴ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/118, 280, 365-366, 385, 392, 405, 434, 477, 481-482, 498; 2/12, 26, 43, 55, 62-63, 117, 122, 155, 160-161, 204, 205, 275, 290; 3/46-48, 82-83, 124, 392-393; 4/53-54, 325.

¹²⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/500-501.

¹²⁶ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/136-137, 141-144, 160-164, 3/403, 532-533.

üzerinde düşünülmesi ve içlerinden tercihte bulunmaya imkân tanınması adına” farklı ve detaylı i’rab ihtimallerini zikretmiş olabilir.¹²⁷ Yine de yer yer oldukça uzayan gramer tahlillerinin eserin okunmasını zorlaştırdığını; okuru ayetin mana ve tefsirinden uzaklaştırdığını söylemek mümkündür. Bu durumu, eseri ihtisar etme ihtiyacı hisseden ve bu amaçla yazdığı *en-Nehru’l-mâdd* adlı tefsirinde bizzat müfessir de belirtmiştir.¹²⁸

Sonuç

Tefsir geleneğini önemli ölçüde etkileyen ve sonraki müfessirlere farklı oranlarda tefsir eden isimlerden biri de *el-Bahru’l-muhît* adlı eseriyle Ebû Hayyân’dır. O, büyük oranda Zemahşerî sonrasında adı konulmuş bir tartışma olarak kendisinden bahsedilen “ilim oluş keyfiyeti açısından tefsir” meselesine ciddi bir ivme kazandıran isimlerdendir. Makale boyunca tefsir ilminin sınırlarına dair prensiplerinin belirlenmesi açısından Ebû Hayyân’ın tefsir tarifinden ve tefsirin yararlandığı diğer ilimlerden bahsedilmiştir. Sonrasında mukaddimede bu sınırlara ilişkin yaptığı açıklamalar merkeze alınarak tefsirin sınırlarına dair görüşlerinin fıkıh, kelim, tasavvuf, tabîl bilimler ve dil ilimleriyle ilişkisi bakımından eserin muhtevassından örnekler vermek suretiyle tespitine çalışılmıştır. Bu ilimlerle birlikte “Tefsir ve Rivayetler” başlığı altında sebep-i nüzûl ve isrâiliyata dair müfessirin yaklaşımından söz edilmiştir. Son bölümde ise Ebû Hayyân’ın kendi koyduğu ilkelere belli bir amaç gözeterek veya gözetmeksizin riayet etmediği yerlere değinerek birtakım tespitler yapılmıştır.

Ebû Hayyân mukaddimede fıkıh ilmiyle ilgili olarak temelde şer’î hükümlerle ilgili ve Kur’ân lafızlarıyla irtibatlı olan dört mezhep ile diğerlerinin görüşlerine yer vereceğinden bahsetmektedir. Bununla beraber fıkıh ve nahiv kaidelerinin zikredildiği yerlerde delilleri ve tartışmaları ilgili ilimlere havale etmektedir. Bazen hüküm şaz ya da cumhurun görüşüne muhalif olsa da lafzın delaletine yer vermek suretiyle bu hükmü de zikrettiğini aktarmaktadır. Nahiv ilmiyle bağlantılı olarak Kur’ân’ın kullanmadığı i’rab vecihlerine, bunlardan uzak durulması gerektiğini açıklamak maksadıyla eserinde yer verdiğine değinmektedir. O, eserinde riayet etmeye çalıştığı bu ilkelere müfessirlerin dikkat etmediğini ve kitaplarını kelim ve nahiv kaidelerinin detayları, delilleri ve tartışmalarıyla doldurdukları şeklinde eleştiride

¹²⁷ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 1/108, 394.

¹²⁸ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *en-Nehru’l-mâdd mine’l-Bahru’l-muhît*, thk. Ömer el-Es’ad (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1416), 23-24. Ayrıca bk. Kafes, *Ebû Hayyân el-Endelüsî’nin Hayatı ve el-Bahru’l-Muhît İsimli Tefsirindeki Metodu*, 88; M. Vecih Uzunoğlu, *el-Bahru’l-Muhît’in Filolojik Açından İncelenmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 99.

bulunmuştur. Ayrıca sûfilere lafızlara farklı anlamlar yüklemeye çalışmalarından ötürü eleştiriler yöneltmiştir. Bu eleştirilerini eserin mukaddimesiyle sınırlı tutmayıp muhtevasında da yeri geldikçe yöneltmeye devam etmiştir. Rivayetler bağlamında müfessirlerin sahihliği belli olmayan sebab-i nüzûl ve isrâiliyat hakkında bilgiler vermesi, müellifin eleştirdiği bir diğer noktadır. Ancak kendisinin de bazı durumlarda eleştirdiği hususlara dikkat etmediği görülmüştür. Söz konusu ilkelerine riayet etmediği yerlerde kendisinin bu bilgilere sahip olmadığı gibi bir intiba oluşturmamak ve bu tarz bilgilerin yanlışlığını ortaya koymak şeklinde iki farklı amaç tespit edilmiştir. Bununla beraber tespit ettiğimiz maksatlar dışında farklı birtakım gayelerin de bulunması mümkündür. Kimi zaman da bizim tespit edemediğimiz bir amaca yönelik veya herhangi bir amaç olmaksızın mesele hakkında detaylara ve tartışmalara girmiş olabilir. Herhangi bir amacın bulunmaması bir yana, bu tefsirden sonra kaleme aldığı *en-Nehru'l-mâdd* isimli eserinde tartışmalı yorumları, i' raba dair aktardığı zorlama görüşleri çıkardığının görülmesi, kendisinin bu tür bilgileri gereksiz bir detay olarak düşündüğünün bir izahı olabilir.

Sonuç olarak *el-Bahru'l-muhît* isimli eseriyle Ebû Hayyân, tefsir ilminin sınırlarına ilişkin birtakım ilkeler ortaya koyarak ilim olma cihetinden tefsire özgü alanın çerçevesini belirlemeye çalışmıştır. Onun bu yaklaşımının tahlil edilmesinin, günümüzde tefsirin mahiyetine ve sınırlarıyla ilişkin literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynakça/Reference

- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrâîliyât*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Mar'âşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Boyalık, M. Taha. *Molla Fenari'nin Aynu'l-Âyân Adlı Tefsirinin Mukaddimesi (Tahlil ve Değerlendirme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Boyalık, M. Taha. "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili". *İslam Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 73-100.
- Büyük, Enes. *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Büyük, Enes. "Matürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Bunun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 213-232.
- Büyük, Enes (ed.). *Tefsir İlminin Mahiyetine Yaklaşımlar -Klasikten Çağdaş Döneme-*. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2023.
- Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. nşr. Gotthelf Bergstraesser. 2 Cilt. b.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351.
- Coşkun, Muhammed. *Tefsirin İlk Çağları: Kur'an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Çiçek, Mehmet. "Tefsir İlminin Tanımı: Molla Fenârî Örneği". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Nisan 2017), 1-20.
- Döner, Ertuğrul. *Tefsirde İsrâîliyâtın Kaynak ve Bilgi Değeri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Mahir Habbûş ve diğerleri. 22 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 2020.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *en-Nehru'l-mâdd mine'l-Bahru'l-muhît*. thk. Ömer el-Es'ad. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1416.
- Gengil, Veysel. "Matürîdî'de Tefsir Te'vil Ayrımı Meselesi". *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019), 805-839.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Beşkûvâl el-Endelüsî, Ebu'l-Kâsım. *Kitâbü's-Sıla fî târihi e'immeti'l-Endelüs*. 2 Cilt. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ârif. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2010.

- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*. thk. Muhammed Salim Haşim. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1915.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *ed-Düreru'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*. thk. Muhammed Abdülmuîd Hân. 6 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1393/1972.
- İbn Hazm el-Endelüsî, Ali b. Ahmed. "Risâletü merâtibi'l-ulûm". *Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî*. thk. İhsan Abbas. 4 Cilt. 61-90. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyyetü li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 2. Basım, 1987.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ebu'l Hasen b. Ahmed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kafes, Mahmut. *Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Hayatı ve el-Bahru'l-Muhît İsimli Tefsirindeki Metodu*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Kâfiyeci Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed b. Süleyman. *et-Teysîr fi kavâidi ilmi't-tefsîr*. thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehabî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1998.
- Karagöz, Abdurrahman Kaan. *Ebû Hayyân Tefsirinin Kaynakları: Te'vîlâtü'l-Kur'ân Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Karagöz, Mustafa. "Kur'an ve Pozitif Bilim Sempozyumu". *Kur'an ve Pozitif Bilim*. ed. M. Turan Çalışkan. 333-349. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020.
- Karagöz, Mustafa. "Tefsir İlim midir? Nasıl Bir İlimdir?" Tartışmasına Tefsir Müktesebatı Çerçevesinde Bir Yaklaşım". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Ocak 2013), 41-56.
- Karagöz, Mustafa. "İslam İlimler Tarihi Açısından Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı". *İslam ve Yorum III: Din, Bilim ve Medeniyet (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına)*. ed. Mehmet Öztürk - Serkan Demir. 3/77-98. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Kaya, Mehmet. *Endülüs Tefsir Geleneğinde Eleştiri: Bahru'l-Muhît Örneği*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Kaya, Mehmet. "Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-Muhît'i Çerçevesinde Tefsir İlminin Mahiyeti". *Tefsir İlminin Mahiyetine Yaklaşımlar -Klasikten Çağdaş Döneme*-ed. Enes Büyük. 21-52. İstanbul: Kitâbî, 2023.
- Kaya, Mesut. *Taberî Tefsirinin Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.
- Kaygısız, Halil İbrahim. "Kâfiyeci'nin et-Teysîr'de Tefsiri Müdevven Bir İlim Olarak Yeniden Tesis Etme Çabası". *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*. ed. M. Taha Boyalık - Harun Abacı. 593-655. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019.
- Kırca, Celal. "Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989). 281-295.

- Makkarî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsi'r-ratîb*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1388.
- Molla Fenârî, Şemseddîn. *Aynu'l-a'yân*. İstanbul: Rıfat Bey Matbaası, 1325.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmeddîn Ömer İbn Muhammed. *et-Teysîr fi't-tefsîr*. thk. Mahir Habbûş ve diğeri. 15 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1440/2019.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirin Halleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Rufeyde, İbrahim Abdullah. *en-Nahv ve kütübü't-tefsîr*. 2 Cilt. Bingazi: ed-Dâru'l-Cemâhîriyye, 1990.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddin. *Bugyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. b.y.: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1399.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddin. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. b.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kütüb, 1394.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İSAM Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi* 3/22 (2011), 533-556.
- Uzunoğlu, M. Vecih. *el-Bahru'l-Muhî't'in Filolojik Açından İncelenmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Velid A. Salih. "Arapça Tefsir Tarihi Yazımında Başlangıç Mülâhazaları: Kitabi Yaklaşım Tarihi". çev. İsmail Albayrak. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2015), 271 - 309.
- Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Hüseynî. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Tab'atü'l-Kuveyt, 2. Basım, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. thk. Adil Muhammed Abdulmevcud, Şeyh Ali Muhammed Muavvîd. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418.

UMDE DİNİ TETKİKLER DERGİSİ

UMDE JOURNAL OF RELIGIOUS INQUIRIES

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2 (Aralık/December 2023): 241-260

Postmodern Dinsellikler

Postmodern Religiosities

Mustafa Tekin

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

Prof. Dr., İstanbul University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and Religious Sciences,

Sociology of Religion

İstanbul, Türkiye

mtekin7@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6854-3800>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Ekim/October 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Aralık /December 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık /December 2023

Atıf / Citation

Tekin, Mustafa. "Postmodern Dinsellikler". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 6/2 (Aralık/December 2023), 241-260. <https://doi.org/10.54122/umde.1379969>

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mustafa Tekin).

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi/ Nevşehir Hacı Bektas Veli University

Lisans Bilgisi / Lisence Information

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Öz

Postmodernliğe evrilen bir dünyanın içinde yaşamaktayız. Modernlikle iç içe olmakla birlikte postmodernliğin birçok tezahürleri bu dönemde izlenebilmektedir. Modernlik dine yönelik daha katı tutumlar takınmıştı. Bu durum bir yandan dinlerin varlıklarını modern söylem üzerinden sürdürebilecekleri, diğer yandan dinin kamusalıktan arındırılması gibi uygulamalarla geçen yüzyılda kendisi göstermişti. Her bakımdan eleştirilere maruz kalan modernliğin yara alan unsurları postmodern mentalite ile çözülmeye çalışılmaktadır. Postmodernlik eski totaliter tutumlara son vermekle birlikte, dini seküler biçimde algılamaya devam etmekte ve daha da ötede dinin kendi özgünlüğü ve tabiatını tahrip ederek yoluna devam etmektedir. Bu aslında dinin içini boşaltmak şeklinde tanımlanabilir. Bu makale, postmodern yaklaşımın nasıl bir dinsellik öngördüğünü örneklerle analiz etmeyi hedeflemektedir. İtikat, ibadet ve gündelik hayatta postmodernliğin nasıl bir dinsellik formu oluşturduğu ele alınmaktadır. Modernitenin hâkim olduğu geçen yüzyıldaki dine daha sert yaklaşımlara göre dine yönelik tutum postmodern dönemde daha esnek hale gelmekle birlikte dinin eski otoritesini ve bütünlüğünü kaybettiği gözlemlenmektedir. Bu bağlamda Tanrı-insan ilişkisi de değişmiş görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Postmodernizm, Din, İslâm, Öznellik, Dini tecrübe.

Abstract

We live in a world evolving into postmodernity. Although it is intertwined with modernity, many manifestations of postmodernity can be observed in this period. Modernity took more rigid attitudes towards religion. This situation showed itself in the last century with practices such as the ability of religions. To continue their existence through modern discourse on the one hand, and removing religion from the public sphere on the other. Elements of modernity, which has been criticized in all respects, are tried to be resolved with the postmodern mentality. Although postmodernity puts an end to the old totalitarian attitudes, it continues to perceive religion in a secular way and furthermore continues on its way by destroying the originality and nature of religion. In fact, this can be defined as emptying religion. This article aims to analyze with examples what kind of religiosity the postmodern approach envisages. It is discussed how postmodernity creates a form of religiosity in creed, worship and daily life. Although the attitude towards religion becomes more flexible in the postmodern period, it is observed that religion has lost its former authority and integrity. In this context, the God-Human relationship also seems to have changed.

Keywords: Sociology of Religion, Postmodernism, Religion, İslâm, Subjectivity, Religious Experience.

Giriş

İçinde yaşadığımız zaman diliminden yakın tarihi geçmişe doğru kısa bir göz atış bile, çok farklı toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel değişimler içindeki etkin konumuyla dini önümüze getirmektedir. Hakkındaki tüm iddia, spekülasyon ve tartışmalara rağmen bugün insan hayatındaki konumu ve yarattığı tartışmalarla din hâlâ canlılığını korumaya devam etmektedir. Bu süreç dikkatle takip edildiğinde hem dinin aldığı farklı pozisyonları hem de dinin etkinlik düzeyini izlemek mümkündür. Zaten hızlı değişimler çağını yaşadığımız şu zaman dilimi birtakım belirsizlikleri beslediği gibi geçmişten bu yana tekrar edilen yargıların; özellikle dine yönelik yargıların yeniden sorgulanmasını zorunlu kılmaktadır.

Diğer yandan bu hızlı değişimler geçmişten farklı olarak “yeni dinsellik” biçimleri ortaya çıkarmıştır. Bu durum gerek itikat gerekse ibadet ve gündelik hayatı kapsayacak derecede geniş bir ölçekte kendisini göstermektedir. Bu yeni dinsellik biçimlerinin

çözümlemesi ve arka planlarında onları besleyen düşünsel, sosyal, ekonomik, siyasal dinamikleri çözümlmek dinin geleceğe dair projeksiyonunda daha çok önem kazanmıştır. Bugün bilhassa genç nesilde yeni arayışlar, ilgisizlik ve kurumsal dine güvensizlik şeklinde gündeme gelen tartışmalar yeni durumu çözümlemenin zarureti bize göstermektedir.

Bu makale böyle bir sorunsal arka plandan hareket ederek bir çözümlme yapmayı hedeflemektedir. İçinde yaşadığımız zaman diliminin postmodern bir evreye denk geldiği iddiasıyla hareket eden çalışmamız, birtakım göstergeler üzerinden postmodern dinselliklerin içerimlerini yoklamak, formları üzerinden içeriklerini çözümlmek ve bu tür dinselliğe hayatiyet kazandıran düşünsel ve sosyal arka planları ortaya koymak istemektedir. Bu sebeple makalemiz “post/modern dinsellik”ler şeklinde tesmiye edilmiştir. Fakat postmodern dinsellik formlarına geçmeden önce operasyonel olarak konumuzla bağlantıları içinde postmodernliğin temel niteliklerini ve postmodern din anlayışını kısaca analiz etmek istiyoruz.

1. Premodern, Modern ve Postmodern

Sistemin garantörlüğü ve güvenliğini Tanrı'nın sağladığı premodern dönem, insanın ve evrendeki tüm eşyanın konumlarını da belirginleştirmişti. Bu sebeple insanlar evrende konum ve rollerine dair bir belirsizlik yaşamadıkları gibi, risklerin üstesinden de Tanrı fikri ile gelmeye çalışmaktaydılar. Aşkın uzantıları ile dikkat çeken insanın tarihsel hikayesi Tanrı'dan başlayıp Tanrı'da son bulacak bir anlatı ile sunulmaktaydı kutsal kitaplarda. Dünya hayatı ise insan için bir “düşüş”ü tanımlarken, aynı zamanda ona kendisini gerçekleştirme imkânı sunabilecekti. “Düşüş” kavramını Hristiyanlık insanlığın ebedi günahı mitosuna çevirerek bir teoloji inşa ederken, İslâm da insana hatasını telafi edecek ve yeniden yükselişin imkânlarını sunacak bir kelâmı ortaya çıkmaktaydı. Açıkçası modernlik insanın yüzyıllardır yüklenmiş olduğu “ebedi günah” yükünden kurtulma ve bir normalleşme çabası olarak da kendisini takdim etmiştir. Fakat postmodernliğe doğru evrilen bu süreç, bugün insanın “aşkın” ile bağlantılarını sorunsallaştıran ve ona karşılması imkânsız yükler yükleyen bir başka “günah”a dönüşmüş görünmektedir.

Tam da bu sebeple, insanlık tarihinde farklı kırılma noktaları bulunmakla birlikte, içinde yaşadığımız hayatı derinden etkileyen en belirgin kırılma ve paradigma değişiminin modernlikle birlikte başladığını söylemek mümkündür. Hiç kuşkusuz modernliğin üzerine dayandığı önemli sacayaklarından birisi olan bireyselleşme, insanın kendi anlam ve hedefini

kendi içkinliğinde buluşunu tanımlarken, sekülerleşme bu anlam, hedef ve sınırları “dünya”ya referans vererek belirlemektedir. Rönesans ile birlikte uç vermeye başlayan hümanizma, insanın bireyselleşmesine giden süreci belirlemesi ve olgunlaştırması bağlamında düşünülmelidir. Bilindiği üzere hümanizmanın iki temel niteliği vardır. Bunlardan ilki, insanın en üst otorite kabul edilmesi; dolayısıyla Tanrı’nın insan üzerindeki otoritesinin sonlandırılmasıdır. İkincisi de, buna bağlı olarak ahiret anlayışının kaybolması ya da flulaşmasıdır. İnsanın en üst otorite olarak kendisini görmesi ile kendi anlam ve hedefini belirlemesi arasındaki geçişliliğe dikkat çekmeliyiz. İnsanın gerçek anlamıyla modern olabilmesi, kendisini belirleme kapasitesinde içerilmektedir. Dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta da, sekülerleşme üzerinden, dünyanın yegâne hedef haline gelmesi ile ahiretin silikleşmesi arasındaki geçişliliklerdir.

Bu, öncelikle Tanrı’nın yerine insanın ikame edildiği bir süreci tanımlamaktadır. Modernlikle birlikte kendisini gösteren ontolojik değişim ve kırılma insanı özne olarak öne çıkarmaktaydı. Fakat bu insanın Tanrı’dan bağımsızlaşarak onu kendisini hem kendi hem de evren üzerinde nihai karar verici olarak konumlandırması anlamına gelmekteydi. Nitekim “Blumenberg’e göre, modern benlik kendisini Tanrı’ya ya da geleneğe müracaat etmeksizin olumlar veya yaratır. Bu, bilim, mühendislik ve teknolojiye kadar sanatta da yaratıcı olan, moderniteye uyan ve moderniteyi kültürel yaratıcılık açısından pozitif değere sahip olan bir şey olarak gören Faustçu ve Protheusçu benliktir.”¹ Descartes’tan Kant’a ve daha sonraki isim ve süreçlere kadar bu anlayış daha fazla kurumsallaşmıştır.

Aslında Hümanizm temel bir zemin olarak işlev görürken, daha sonra belirginlik kazanacak olan “birey” kavramı postmodernliğin “öznel ben”ini beslemiştir. Modern mentalite açısından yaklaşıldığında, bireyselleşme ve sekülerleşmenin bunun önemli bir enstrümanı olduğu dile getirilmelidir. Çünkü premodern döneme göre değişen Tanrı-insan ilişkisinde, insanın yeni bir pozisyonu üstlenmesi sebebiyle dünyadaki yatay (yani insan-insan ve insan-tabiat) ve dikey (Tanrı-insan) ilişki biçiminde değişmesi gerektiği anlaşılacaktır. Birey bu anlamda modern dönemde kendisinden yüksek beklenti oluşturulan bir profildir. Postmodern duruma evrilince, “birey”in kimi içerik değişimleriyle birlikte “öznel ben”e dönüştüğünü görmekteyiz. Birey burada insan türünün bütününe ait anonim

¹ Robert Hollinger, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler-Tematik Bir Yaklaşım*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005), 69.

ortak niteliklere; bir başka deyişle, insan kategorisine atıfta bulunurken, “öznel ben” somut olarak her insanın birbirinden bağımsız somut kendiliğine işaret etmektedir. Bu durum aslında her bir “ben”in mikro Tanrı olarak görünürlüğü şeklinde de ifade edilebilir. İşte postmodern dinsellikler bu “ben”in etrafında kendi teoloji ve pratiğini yaratarak var olmuştur.

Postmodernlikle birlikte “öznel ben”in merkezi bir konuma yerleşmesi sonucu insan kendisinden başlayarak ve kendisine göre evreni anlamlandırmaya başlamıştır. Buna göre insana dışarıdan verilen bir anlam olmayıp, anlam(lar) süje tarafından yaratılmaktadır. Bunun birkaç boyutta analiz edilecek sonuçları olduğunu görmekteyiz. İlkin, bilmenin sınırları süjenin sınırlarına indirgendiği için bilgi ya da yargının öznel arası bir geçerliliği söz konusu değildir. Bir başka deyişle, herkesin doğrusu kendisinedir. İkincisi, bu durum bir görelilik yaratmaktadır. Üçüncüsü, insana verilen dışarıdan anlamın olmaması, söz gelimi; insana peygamberlerle, din ve Tanrı tarafından gönderilen hakikatleri sorunsallaştırmakta; hatta bunu insana yapılan bir şiddet saymaktadır. İslâm gibi klasik ve kurumsal dinler, nübüvvet, kitap vb. ile insana dışarıdan verilen (içeride karşılıklar bulmakla birlikte) ve insanın uyması beklenen normları ve perspektifi içermektedir. Fakat postmodern dinselliğin bu bağlamda en temel niteliği meşruiyeti ve normlarını bilhassa insanın sübjektivitesinde bulmasıdır. Dördüncüsü, öznel benin yükselişle birlikte insanın duygu dünyası merkezileşmekte ya da öznel ben dış dünyayı ve insanları tamamen duygularıyla dolayımaktadır. Nitekim postmodern dönemde “psikoloji” ve “psikiyatri”nin yükselişinin belirtilen nokta ile ilintisi bulunmaktadır. Burada insanların incineceği duygu eşikleri yeniden belirlenerek “önemli olan sizin duygularınız” fikri sürekli işlenmektedir. Nitekim gündelik hayatta gerek duygu gerekse bilgi ve rasyonalite olarak sübjektivitenin merkeze alınması gözlemlenen bir durumdur. Böylece “öznel ben”lerin algıları merkezileşmektedir.

2. Postmodern Dinsellikler

2.1. Dini Tecrübe

Postmodern dinsellik bağlamında ilk başta analiz edilmesi gereken başlık; öznel dini tecrübenin din anlayışlarında merkezileşmesidir. Bilindiği üzere Glock dindarlıkta beş boyut ayırt etmektedir. Bunlar; dini tecrübe, ayinsel (ibadet), ideolojik (inanç), bilgi ve dini

kanaatlerin etkileme boyutu şeklinde formüle edilmektedir.² Dini tecrübe, sübjektif bir deneyimlemeye dayanmakla birlikte dindarlık içinde bir yer teşkil etmektedir. Fakat son dönemlerde belki hermenötik çalışmalarının da artmasıyla birlikte dini tecrübe farklı bir anlam kazanmıştır. Hatta dini tecrübeyi diğer boyutlara önceleyen dindarlık ve/veya yorumlar bile söz konusudur. Bu bağlamda İranlı düşünür Muhammed Müctehid Şebusteri'yi örnek verebiliriz. O, Tanrı-insan ilişkisine dair yaklaşımını “yeni kelâm” kavramıyla sunmaktadır. Yeni kelâm ise insan hakları etrafında bir teoloji inşa etmektedir.³ İnsanı merkeze alan Şebusteri'ye göre, “insan haklarının mahiyeti dindışıdır; din karşıtı değil. Bu içeriğin dindışı olmamasının anlamı, insan haklarına göre insan olmanın ne anlama geldiğinin insanların kendisine bırakılmış olmasıdır...İnsan haklarında bu işin son başvuru noktası insan akli ve vicdanıdır.”⁴ Şebusteri yeni kelâm görüşünde dini tecrübeye merkezi bir konum verir görünmektedir. Dolayısıyla Tanrı meselesi insanın kendisinden hareketle incelenebilecek ve Tanrı'nın insanın insanlığının bir tahakkuk şartı olarak ele alınabilecektir.⁵ Şebusteri dini tecrübeyi kıstas aldıktan sonra, bunlarla uyumlu olan bilgi ve amelleri, dini bilgi ve amel olarak isimlendirmektedir.⁶ Şebusteri'nin ifadeleri dikkatle incelendiğinde burada teolojiden antropolojiye geçişin güzergâhları ve damarları görülebilecektir.⁷

Dini tecrübe dışında dindarlığın itikat, ibadet, sosyal hayat gibi boyutları özellikle dini norm ve ilkelerin belirleyiciliği üzerinden yansımalarını göstermektedir. Dini tecrübe ise kişinin dinle kurduğu iletişimin ardından yaşadığı deneyim ve duyguların hepsini ifade etmektedir. Bu yönüyle sübjektif bir içerik taşımaktadır. Elbette dini tecrübe, dindarlığın diğer boyutlarını tamamlayıcı bir özelliğe sahiptir. Fakat insanın dine dair deneyim ve tecrübesi “özel” ve “sübjektif” nitelik taşıdığı için merkezileştirilmesi bir objektifliği yansıtmaz. İşte postmodernlik öznel olanı merkeze aldığından genel dine dair normları değil, bizzat öznel benin sübjektif dini anlayışını geçerli kabul etmektedir. Diğer yandan postmodern dini yaklaşımdan, dinin diğer boyutları bir genel geçerlik taşımadığı için flulaşmış görünmektedir. Dini tecrübe kişiye özelliği ile tebellür ettiği için ve tecrübelerin

² Charles Y. Glock, “Dindarlığın Boyutları Üzerine”, çev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, ed. Y. Aktay-M.E.Köktaş (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 254-255.

³ M. Muhammed Şebusteri, *Hermenötik, Kur'an ve Sünnet*, çev. Abuzer Dişkaya (İstanbul: Mana Yayınları, 2012), 254.

⁴ M. Müctehid Şebusteri, *Resmî Dini Söylemin Eleştirisi*, çev. Abuzer Dişkaya (İstanbul: Mana Yayınları, t.y.), 228.

⁵ M. Müctehid Şebusteri, *Hermenötik, Kur'an ve Sünnet*, 307-308.

⁶ M. Müctehid Şebusteri, *İman ve Özgürlük*, çev. Abuzer Dişkaya (İstanbul: Mana Yayınları, 2011), 151.

⁷ Mustafa Tekin, “Muhammed Müctehid Şebusteri”, *Muhafazakar Düşünce* 13/50, (Nisan 2017), 140.

değişebilirliği söz konusu olduğundan din üzerine konuşmak bir yorumdan ibaret olmaya başlayacaktır.

2.2. Yeni Teoloji: Antropoloji

Modern zamanlarda tabii bilimlerin arkasından sosyal bilimler kendisini ağırlıklı olarak göstermeye başlamıştır. Özellikle sosyoloji batılı modern toplumları anlamak/açıklamak üzere devreye girerken, antropoloji de diğer toplumları (batı dışı) anlamak/açıklamak üzere konumlandırılmıştır. Fakat antropoloji, daha sonraki gelişim sürecinde insanın bilimi olarak hacmini genişletmiştir. Böylece insanın kültür üreten bir varlık olarak tarihin derinliklerinden bugüne analizi söz konusu olmuştur. Fakat antropoloji bu insani üretimleri merkezileştirerek meşrulaştırma işlevini kazanmış görünmektedir. Bir başka deyişle, “bir şey insani” ise “hakikat” konumuna oturtulmuş; böylece antropolojik veriler yeni bir teoloji hüviyetini kazanmaya başlamıştır.

Din ve antropoloji arasındaki ilişkiyi çağdaş dönemde analiz etmek bugünün dinselliğini hatta dini yönelimlerini anlamak için önem kazanmıştır. Bir kere insanı kültür üreten bir varlık olarak inceleyen antropoloji gün geçtikçe sosyal bilimler içinde ağırlık kazanmıştır. İlk çıkışında batılı olmayan toplumların (ki batı ve diğerleri ayrımı her zaman işletilmiştir) kültürlerini inceleyen antropoloji, ortaya koyduğu sonuçları itibarıyla “ilerleme” düşüncesini; dolayısıyla Batı’nın ilerlemişliğini onaylamaktaydı. Fakat bugün bir insan kültürü bilimi haline gelmiştir. Bu sebeple birçok ilahiyat araştırmalarında yararlanılması zorunluluk arz etmektedir. Fakat gelinen noktada antropolojiyi teolojinin yerine ikame et(tir)me çabaları dikkat çekmektedir ve burada “bir şey insani ise aynı zamanda doğal ve meşrudur” yargısının üretildiği bir zemin meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Bir başka deyişle, insanda temelini bulan her şeyin meşruiyeti savunulmaktadır. Dikkat edilirse bu, öznelliğin, öznel benin yükselişiyle uyumludur ve aslı itibarıyla postmodern dinsellikler teoloji olarak konumlandırılmaya çalışılır. Esasen klasik dinin teolojisi ile arasında önemli bir farklılık bulunmaktadır. Antropoloji insana ait düşünce ve davranışı onaylayan teoloji olurken, klasik teolojiler insanın her düşünce ve davranışını olumlu görmeyip kötülerden arındırılmasını talep etmektedir. Dolayısıyla antropoloji postmodern dinselliğin üretildiği bir teolojik alt yapıya dönüştürülebilecektir.

Teolojiden antropolojiye geçiş Hasan Hanefi’den örneklenebilir. Hanefi, Allah etrafında dönen bir kültürün modern çağların ihtiyacını karşılayamayacağını belirterek yeni

teolojinin antropoloji olması gerektiğini önermektedir. Hanefi'nin önermesinde içkin hale gelen bu yeni teoloji Allah'ı bu içkinlikte yeniden tanımlıyor görünmektedir. Ona göre Allah bugün kalkınma, özgürlük ve ekmek olup bu temel ihtiyaçlar etrafında tanımlanmaktadır.⁸

Hanefi "Teolojinin antropolojiye dönüştürülmesi gerektiğini söylüyorduk. Antropoloji bir insan bilimidir. Kalkınmakta olan bir ülkede insan bilimi angaje olmuş, yönelmiş veya militan bir bilimdir, yani bir ideolojidir. Aslında ideoloji birçok insan bilimi tarafından, gerçeği yönetmek ve onu insanların aksiyonu ile değiştirmek için meydana gelmiş bir düşünceler bütünüdür. Modern reformculuk bu rolü oynayamamıştır. O, belli bir ölçüde teosantrik bir çerçeve içinde dönüp durmuştur"⁹ derken antropolojiye referans yapmakta; İktbal'in ise insanı canlı ve bağımsız bir "Ben" olarak ortaya çıkarmak için öznelliğe (subjectivite) çağrıda bulunduğunu düşünmektedir.¹⁰

İkinci önemli nokta, genelde din ve özelde İslâm ve Kur'ân-ı Kerim'in antropolojik bir temele dayandırılması, son kertede dinin aşkın ve vahyi boyutunu görmezden gelmektedir. Elbette dinin içinde antropolojik açıdan takip edilecek birçok unsur olabilir. Söz gelimi; kurban ibadeti ya da ritüeli buna örnek gösterilebilir. Fakat meselâ Kur'ân-ı Kerim'i sadece antropolojik bir malzeme olarak okumak belirttiğimiz sorunu ortaya çıkarmaktadır. Esasen modern zamanlardan itibaren dinin aşkın boyutunun sorunsallaştırıldığı görülmektedir. Nitekim sosyolojinin erken gelişme zamanlarında dinin kökenine dair arayışlar bunu göstermektedir. Max Müller ilk dinin naturizm, Edward Taylor animizm ve Durkheim totemizm olduğunu öne sürmüştü. Bunların hepsinin ortak özelliği ise beşerî oluşlarıdır.

Bilhassa modern zamanlardan itibaren dinlerin beşerî kökenlerini öne çıkarma çabalarını görebilmekteyiz. Durkheim birey kadar dinin de toplum tarafından belirlendiğini söylerken, adeta toplumu her şeyin kaynağı olan bir mabud gibi görmektedir. Bu, neticede vahiy kökenli dinleri bir sorunsal haline dönüştürmektedir. Postmodern düşüncede dinlerin insani ve doğal kökenleri daha çok vurgulanma gereği duyulmaktadır. Zira postmodernlik bir yandan insana dışarıdan verilen "hakikat" fikrine mesafeli iken, diğer yandan insan ile Tanrı arasındaki hiyerarşiyi de kaldırmaktaydı. Doğrusu postmodern düşüncede dışarıdan insanın gerçekliği elde edebileceği bir başlangıç noktası olmadığından, her şeyi kendisine referansla tanımlamaktadır. Bugün bunun bariz görüntülerinden birisi antropolojiyi merkeze almaktan mühlhem "din hayattan çıkar" mottosunun temele yerleştirilmesidir.

⁸ Hasan Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", çev. M. Sait Yazıcıoğlu *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (1978), 505-516.

⁹ Hasan Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", 517.

¹⁰ Hasan Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", 517.

Meselâ Tayfun Atay'a göre, "teolojik perspektiften bakıldığında hayat dinden çıkar. Yani varlıkların ve eşyanın insanüstü bir etken tarafından yaratılmış olduğu inancı temelinde hayat açıklanır. Bunun en çarpıcı biçimde Ramazan ayında camilerin minareleri arasına asılan mahyalarda göze çarpan 'din hayattır' deyişi yansıtır. Antropolojik perspektiften ise, tersine din hayattan çıkar. Yani din antropolojik yaklaşımla bir toplumsal kültürel olgu, toplumsallığının bir çıktısı olarak kavranır. Buna bağlı olarak da antropoloji dine yaklaşırken, insanüstü etkene veya onu temsil eden kitaba değil, insana bakar. Yeni ilahiyatın öznesi insanüstü, din antropolojisinin öznesi insandır."¹¹ Burada dine dair yaklaşımda klasik dini anlayışlara göre iki önemli farklılık söz konusudur. Birincisi, dinin kökeninin beşerî ya da toplumsal olduğuna dair bir vurgu söz konusudur. Asıl önemli olan ikincisi ise, antropoloji insani olanın, insana ait olanın temel referans yapılması noktasında bir teoloji mertebesine yükselmektedir. "Atay'ın kitaptaki tartışmaları antropolojik bir zaviyeden din problemini ele almakla birlikte, son kertede Tanrı-insan arasındaki ilişkiye dairdir ve dinin kaynağının toplumsal kültürel olduğu sonucuna ulaşmaktadır."¹²

Bilindiği üzere modernlik ontolojik olarak Tanrı'nın yerine insanı ikame etmişti. Burada insan anonim olarak merkezileşirken postmodern sürece geçildiğinde her bir birey hakikatin kaynağı olarak konumlandırılmıştır. Gerçekliğin sınırlarının süjenin sınırlarına indirildiği bu durumun meşrulaştırımı için "insani" temelde bir referansa ihtiyaç bulunmaktadır. İşte tam da böyle bir noktada antropolojinin yeni bir teoloji olarak postmodernlikte ikamet ettiğini söyleyebiliriz.

2.3. Postmodern Tanrı

Hiç kuşkusuz postmodern dinselliğin takip edilebileceği başlıklardan birisi postmodern Tanrı anlayışıdır. Post/modern tanrı anlayışında birkaç alt problem bulunmaktadır. Öncelikle klasik dinlerde var olan hakikat anlayışının parçalanması, göreliliğin baskın hale gelmesi ister istemez pagan bir kültürü sonuçlamaktadır. Bu durum dinlerdeki bireysel Tanrı tasavvurlarından farklı olarak hem insan hem de Tanrı'nın niteliklerinin değişmesinden kaynaklanmaktadır. Bir kere somut bir özne olarak insanın merkeze gelmesi, özneliliğin yükselmesi ve eşzamanlı olarak Tanrı ile insan arasındaki

¹¹ Tayfun Atay, *Din Hayattan Çıkar-Antropolojik Denemeler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 26.

¹² Mustafa Tekin, "İlahiyatın İnsan Krizi", *Yetkin Düşünce* 2/6 (Haziran 2019), 13.

hiyerarşinin sona ermesi hem Tanrı'yı bir otorite olarak devreden çıkarmakta hem de bireylerin görelî göndermeleri çerçevesinde bir tanrılar panteonu yaratmaktadır.

Tanrı ile insan arasındaki hiyerarşinin sona ermesi sonucu postmodernlerin deyişiyile Tanrı hoş bir adam haline gelmektedir.¹³ Donald Walsch da “Yarının Tanrısı” olarak betimlediği Tanrı yeni içerikler yüklenmekte ve postmodern nitelikler göstermektedir. Buna göre, “Yarının tanrısının insanlara bir şeyin doğrusunu söylemek görevi olmayacaktır.”¹⁴ “Yarının tanrısı senden hiçbir şey talep etmiyorum. Dilediğini yapabilirsin; sana özgür irade veriyorum diyecek”¹⁵ ve böylece insan Tanrı'ya sadakati bırakarak özgürleşecektir.¹⁶ Dolayısıyla tanrı ile insan arasındaki bu yeni ilişkinin doğası klasik din, nübüvvet ve Tanrı anlayışını köklü biçimde değiştirmektedir.

Bir kere Walsch'un “Yarının Tanrı tasavvuru, klasik Tanrı tasavvurundan ayrılırken, bunun bireysel ve toplumsal hayatta bazı farklılıklar yaratması tabiidir. Walsch'ın betimlemesinde, insan ve Tanrı kavramlarının ifade ettiği anlam ve içeriklerin değişmesine paralel olarak insanın Tanrı ile kurduğu ilişkinin de değiştiği görülmektedir. Zira yarının Tanrısı, Tanrı aşkınlığını ve insana dışarıdanlığını ve hidayet etme vasfını yitirmekte; böylece insan ile Tanrı arasındaki fark mahiyet değil derece farkına indirgenmektedir. Bu Tanrı doğru ile yanlışı belirtmemekte, insandan görevler beklememekte, hatta insana hizmet ile kendisini konumlandığı anlaşılmaktadır. Burada bireyin Tanrı ile ilişkisinin mahiyetinin bir değişikliğe uğradığı söylenebilir. Mümkün ve fani bir varlık olarak insanın Mutlak'a olan ihtiyacı sona ermekte ve hakikat bu şekilde anlamını kaybetmekte; neticede insanın tüm talep ve arzularını onaylayan bir Tanrı'ya ulaşılmaktadır.¹⁷

Burada Tanrı meselesi ile de bağlantılı olarak postmodernliğin bir niteliğini daha gündeme getirmeliyiz: Hiper gerçek. Postmodernizm göstergelerin yalnızca kendilerini temsil ettikleri hiper gerçeklik çağına girdiğimizi öne sürer.¹⁸ “Postmodernizmin temel kavramların biri olan hiper gerçek de, gerçek ile gerçek olmayan arasındaki çizginin bulanıklaştığı bir durumu ifade etmektedir ki, burada “hiper” öneki, gerçeğin bir model uyarınca üretilmesiyle ortaya çıkan gerçeğin, gerçekten daha gerçek olduğunu ifade eder.”¹⁹

¹³ Ernest Wolf-Gazo, “Postmodernizmin Aydınlanma'yı Eleştirisi”, çev. Şefik Deniz, *İslami Araştırmalar* 6/1 (1992), 9.

¹⁴ M. Donald Walsch, *Yarının Tanrısı*, çev. Ebru Sürmeli (İstanbul: Goa Yayınları, 2008), 23.

¹⁵ M. Donald Walsch, *Yarının Tanrısı*, 168.

¹⁶ M. Donald Walsch, *Yarının Tanrısı*, 246.

¹⁷ Mustafa Tekin, “Tanrı İmgesi Üzerine Mustafa Tekin İle Bir Söyleşi”, *Çekmece İzu Sosyal Bilimler Dergisi* 4/8-9 (2016), 127.

¹⁸ Nigel Watson, “Postmodernizm ve Yaşam Tarzları”, çev. M. Erkan-A. Utku, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü* (Ankara: Ebabel Yayınları, 2006), 52.

¹⁹ Steven Best-Douglas Kellner, *Postmodern Teori-Eleştirel Soruşturmalar*, çev. M. Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), 149.

İmajlar ile gerçekliğin birbirine karıştığı bu durum, özellikle ekranların ve sanallığın egemen olduğu içinde yaşadığımız dünyada tecrübe edilmektedir. Bunun sonucunda “imgeler ve kültürel ürünler, artık tek bir gerçekliğe göndermede bulunmazlar, bunun yerine kendi haklarıyla gerçeklikler haline gelmişlerdir.”²⁰

Bu bağlamda “simülasyon” kavramını kullanan Baudrillard, bunu “gerçekliğe kısa devre yaptırılarak göstergeler aracılığıyla yaratılan şey”²¹ şeklinde tanımlar. Böylece gerçeklik göstergeler arkasında kaybolmaktadır. Baudrillard ikonatrlardan bahsederken, onları maceraperest görmektedir. Zira “imgelerle oynanan bu tanrı yaratma oyunu sırasında O’nun zaten ölü bir varlık olduğunu ve resimler aracılığıyla gerçekleştirilen bu yeniden canlandırmanın gerçekte hiçbir şeyi temsil etmediğini; bunun yalnızca bir oyun olduğunu ve bu büyük oyunun öneminin de buradan kaynaklandığını (aynı zamanda imgelerin maskesini düşürmenin tehlikeli bir şey olduğunu çünkü imge ya da maskenin gerisinde hiçbir şeyin bulunmadığını) anlamışlardır.”²² “Dolayısıyla Tanrı da bir hakikatin kaynağı olmaktan çok, “insan” imgeleriyle üretilen bir varlık olur. Artık Tanrı hakikat buyurmaktan uzaklaşmış ve insanın imajinatif olarak ürettiği bir varlık haline gelmiştir.”²³ Burada postmodernizmin iki boyutlu olarak pagan bir kültür ürettiği söylenebilir. Birincisi, her bir bireyin kendi tanrı tasavvurunu kendisi için mutlaklaştırma; çoğul tanrıların üretilmesi anlamında. İkincisi, çoğu zaman gerçeklik ile imaj arasında yaratılan tanrı imgeleri ki, pagan kültür Tanrı imgesi, imajı üzerine kuruludur. Kur’ân-ı Kerim’de ilginç bir şekilde pagan imajlar kastedilerek “onlar, Allah’ın kendisi hakkında hiçbir delil indirmedeği, sizin ve babalarınızın koyduğu isimlerdir...”²⁴ Kur’ân’a göre bunların “kuru bir isimlendirmeden” ibaret olması imajlarının ötesinde bir gerçekliğinin bulunmayışı sebebiyledir. Bir şeyin salt isim olması, onun varlık dünyasında bir karşılığının olmasını gerektirmez.

2.4.Yorum ve Gerçeklik

Bu noktada postmodernizmin üç özelliğine daha konumuz bağlamında değinilmesi gerekmektedir. Birincisi, görelilikle bağlantılı olarak yorumların gerçekliğin yerini almasıdır. Bilmenin sınırlarının süjenin sınırlarına çekildiği postmodern durumda, ister istemez herkes için geçerli objektif bir hakikatten bahsetmenin olasılığı kalmamaktadır. Buna yukarıda

²⁰ Nigel Watson, “Postmodernizm ve Yaşam Tarzları”, 53.

²¹ Jean Baudrillard, *Simulakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı, 2005), 50.

²² Jean Baudrillard, *Simulakrlar ve Simülasyon*, 19.

²³ Mustafa Tekin, “Postmodernizmin Din Sorunu”, *Milel ve Nihal*, 12/2 (2015), 17.

²⁴ en-Necm, 53/23.

değınmiştık. Bunun sonucu olarak her bir yargının yorumuna dönüştüğü ve yorumun da gerçekliğin yerine inşa edildiğı bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Eagleton'un tabiriyle, "her şeyin bir yorum haline geldiğı iddiası da dâhil olmak üzere her şey bir yorum haline gelecektir ki, yorum fikri öbür alternatiflerin tümünü iptal edecek ve her şeyi olduğu gibi bırakacaktır."²⁵ Bir başka deyişle, her şey bir yorumla dönüştüğünden bir gerçeklik kaybı yaşanacaktır.

Esasen din ve dinsellik açısından burada iki önemli sonuç izlenebilmektedir. Birincisi, gerçeklik ya da doğruluk bir anlamda kendine göndermeli hale gelecektir. Yani ortaya konulan doğru"luk yargısı, onu ortaya koyan öznel ben ya da grubun kendisine referansı ile mümkün olacaktır. Dolayısıyla "öznelliğin nesnellikten ya da doğrunun (ya da hakikatin) yanlıştan ayırt edilmesi sorunsalı, bundan böyle bir yöntem sorununa değil, genel olarak linguistik bir cemaatin ortak kavrayışına gönderme yapan bir anlamlılık sorununa dönüşecektir. Bu bağlamda doğru düşünce ve hakikate özgü içkin bir güç yoktur; bilgi sistemleri ancak kendi gelenekleri konteksinde değerlendirilebilir."²⁶

Bunun din açısından doğrudan sonucu, herhangi bir dini hakikat olarak ilan etmek artık imkânsızlaşır. Özellikle tüm insanlık için genel geçer hükümler olduğu düşünülen yargılar postmodern mentalite içerisinde kendilerine yer bulamazlar. Bu minvalde düşünüldüğünde, söz gelimi; "Allah yanında yegâne dinin İslâm olduğu" şeklindeki yargı bir hakikat iddiası olarak postmodern filitrelelere takılmaktadır. Aynı şekilde din insana dışarıdan verilen bir "hakikat" olduğu için de sorunsallaşmaktadır. Böylece din açısından ortaya çıkan yargıların hepsi postmodernlik açısından bir yorumdan ibaret olup, diğer yorumlarla yan yana bir şekilde eşitlenmiştir. Bunların Tanrı tarafından söylenmiş olması bu durumu değiştirmez.

İkinci önemli nokta, postmodernizmin bütünsellik ve kapsayıcılığı gözetmemesidir. Hatta tam tersine tikellik, parçacılık, görelilik, anlıksallık, belirsizlik, istikrarsızlık ve kaos öne çıkmaktadır. Postmodernizm din başta olmak üzere dünya ve eşyaya dair tutarlı ve bütünlüklü açıklamalar yapılmasını beklemediğı gibi bunun tersine bir tutumu teşvik etmektedir. Bu bağlamda, "postmodernizmin, hepsi de tarihe bir tutunumluluk ve inandırıcılık duygusu dayatmaya çalışan modernliğin üst anlatılarına (bilim, din, felsefe,

²⁵ Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 27.

²⁶ Müslüm Turan, *Postmodern Teori* (İstanbul: Oniki levha Yayınları, 2011), 137.

hümanizm, sosyalizm, feminizm vb.) getirdiği eleştiri ve bunları reddedişi dikkatlerimizi tümelleştirmelerden uzaklaştırarak yerel bilginin tikelliğine yönelmemizi sağlar”²⁷ Bu açıdan hiçbir şeyin bütünsel ve tutarlı anlamı olmayıp, anlam üretilir. Harvey’in belirttiği gibi, postmodernistlerin tabiriyle dünyanın bütünsel bir gösterimini beklemek, onu bütünsellik olarak resmetmek ümitsiz bir durumsa, dünya ile ilişkimizde tutarlı ve anlamlı biçimde davranmayı nasıl bekleyebiliriz? Postmodernizme göre, tutarlı gösterim ya da eylem ya baskıcı ya da hayali olduğuna göre bütünsel bir projeye bağlanmayı aklımızdan bile geçirmemeliyiz.²⁸

Bu bağlamda düşünüldüğünde genelde evrensel dinler, özelde ise İslâm kendi içinde bütünsel ve kapsayıcı bir bakış açısı taşımaktadır. Meselâ; İslâm açısından merkezi kavramın “tevhid” olduğu düşünüldüğünde, tüm evrenin ve varlık dünyasının tek bir Allah etrafında anlam kazandığı ve buna göre açıklandığı bir dünya görüşünden bahsetmiş olmaktadır. Burada hem tevhid kavramının özel olarak ifade ettiği ve referansta bulunduğu varlık dünyası hem de dini söylemin bütünsel doğası postmodernlerin tabiriyle bir “meta anlatı”ya dönüşmekte ve bir reddin konusu olmaktadır.

Postmodernlikte hakikat parçalandığından, bütünlüklü bir hakikat algısı yoktur. Dolayısıyla insana dışarıdan verilen bir hakikat olmadığından insanın eşyaya dair yargıları (yani sübjektif yorumlar) kendisi için hareket noktası olmaktadır. Böylece özne benin kendisinden hareket ederek oluşturduğu yorumların bir hayat tarzı olarak din gibi işlediğini söyleyebiliriz. Çok genel anlamda din bir hayat tarzıdır ve bunun nereye dayanarak kurulduğu önemlidir. Postmodernlik her “öznel ben”in kendisi için kurduğu tarzını merkezileştirmektedir. Hatta insana dışarıdan verilen evrensel gerçeklik formlarının hepsini bir şiddet olarak varsaymakta ve klasik “dini” formla postmodern mentalite içerisinde “bence”leşerek objektif arka plan ya da zemin boşaltılmaktadır.

2.5. Din ve Bütünsellik

Burada postmodernizmin bir üçüncü niteliği olan kolaj devreye girmektedir. Kısaca bir derlemeyi ifade eden kolaj, postmodernlik söz konusu olduğunda birbirinden farklı paradigmalara ait öğeleri aynı zeminde bir araya getirmeyi tanımlamaktadır. Tutarlı bir bütünlükten yoksunluk, farklı paradigmalardan renkleri, ritüelleri, düşünceleri bir araya

²⁷ Mike Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996), 68-69.

²⁸ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), 68.

getirmeyi imkân dâhiline sokmaktadır. Bunun postmodern dinselikle açısından yansıması ise, farklı dinlerin ibadet, ritüel, inançlarını aynı bedende ve zeminde buluşturulmasıdır. Böylece namaz, yoga, mum yakma vb. farklı dinlerin ritüel ve ibadetleri bir araya gelebilmektedir. Burada “birey, ayrıksı bir kişiliği ve potansiyel karışık bir kimliği olan, teğel teğel sökülen yamalı bohçadan ibaret bir personadır. Kendini yan yana duran, birbiriyle uyumsuz bir mantıklar çokluğunun, kalıcı bir çözüme veya uzlaşmaya ulaşma imkânı olmadan sürekli hareket edişine bırakmıştır.”²⁹ İçinde yaşadığımız dünyaya daha dikkatli bakışla, dine ait sembollerin referansta buldukları yaşam tarzlarının giderek flulaştığını görmekteyiz ki, bu semboller giderek daha folklorik bir niteliğe bürünmektedir.

Tam da bu noktada postmodernliğin her şeyi bir kültüre dönüştürmesini de hatırlamalıyız. Nitekim “zamanımızda her şeyin kültürel hale gelmesi ve dolayısıyla herkesin kendi kültür dünyasında yaşamasının veya kendi yaşam tarzını bir kültür dünyasına dönüştürmesinin haklılaştırımı postmodernitenin temel özelliklerinden biri olmuş oluyor”³⁰ Kültüre dönüştürme özelde dinin temel iddialarından vazgeçerek folklorik bir hale gelmesini ifade etmektedir. “Görüleceği üzere, burada postmodernitenin her şeyi bir kültüre dönüştürmesi söz konusudur. Yani gerek din, gerek ideoloji ve gerekse tüm fikri bütünler bir kültüre indirgendiği taktirde postmodernite içinde yer alabilmektedir.”³¹

Burada din ve özelde İslâm açısından iki önemli sonuç izlenebilir. İlki, postmodern mantık açısından İslâm tamamıyla bir kültür dünyasına kendisini dönüştürmelidir. Dolayısıyla tüm iddialarından vazgeçerek salt bir kültür olarak insan ve toplum hayatında ikamet etmelidir. Böylece bir “kültür dini” haline gelecek olan İslâm, insanı ve toplumu dışarıdan dolayımlayacak niteliğini bırakmak durumunda kalacaktır. Elbette tüm dinlerin olduğu gibi İslâm’ın da kültürel boyutları vardır ve tarihsel süreç boyunca bir kültür de üretmiştir. Ancak salt kültürel öge haline gelmek, neticede “religion” anlamından oldukça kayıp yaşamak demektir. Böylece “postmodernizm, bağ anlamına gelen religio olarak dinin bizzat özünü ya da herhangi bir tanımını temelden yoksun kılar.”³²

²⁹ Pauline Marie Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplumbilimleri-İçe-bakışlar, İçeri-dalışlar, İçeri-saldırılar*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004), 90.

³⁰ Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995), 9.

³¹ Mustafa Tekin, “İslam’ın Postmodern İmkânı”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (Kasım 2000), 568.

³² Anderson, Pamela Sue, “Postmodernizm ve Din”, çev. M. Erkan-A. Utku, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, ed. S. Sim (Ankara: Eabil Yayınları, 2006), 59.

İkincisi, din ve özelde İslâm bir indirgemeye maruz kalmaktadır. Zira özellikle İslâm gibi insan ve toplum hayatını kuşatıcı olan bir din, hacmi küçülerek tanımlanmaya başlar ki, bu modern dönemde de izlenen bir durumdur. Nitekim Lyon'a göre, "eski problem yine ortaya çıkıyor. Din hem başka bir şeyin yansıması derekesine düşürülüyor hem de eski moda fonksiyonalist bir ele alış tarzı olarak görülen şeyle uzlaştırılıyor. Dini kendi gerçekliği içerisinde bir fenomen olarak tanımadaki eski zorluk çağdaş tartışmalarda yeniden su yüzüne çıkıyor."³³

Bir yandan postmodernizmin getirdiği merkezsizleşme, diğer yandan indirgeme ve hacim küçülmesi son kertede "anlam" problemini bütün gücüyle hissettirmektedir. Bu bağlamda "postmodern dünya anlamdan yoksundur; postmodernite teorilerin boşlukta süründükleri, güvenli herhangi bir limana demirledikleri bir nihilizm evrenidir."³⁴ Çünkü bir anlamı ya da yargıyı dışarıdan onaylayacak "başlangıç noktası" bulunmamaktadır. Bu ise nihayetinde dinlerin söylemlerini boşa çıkardığı gibi, "doğru" ve "yanlış"ları imkânsızlaştırmaktadır.

Esasen din insanlığın başlangıcından bu yana bir gelenek oluşturmaya önem verir ve tarihte yerleşik anlamları ikâmet ettirmeye çalışırken, postmodernlik tam tersine bu yerleşik anlamları çözümlenerek istikrarsızlığı beslemektedir. Bu açıdan modernizmin gelenek tutmayan niteliği, postmodernlikte sanki daha da derinleşmektedir. Neticede "yapıbozum metafizik varsayımların sorgulandıkları, sergilendikleri ve marjinalleştirildikleri bir müdahale stratejisi olarak betimlenebilir."³⁵

Tüm bunların sonucunda daha önceden varolan dinin otoritesinin sona erdiğini söyleyebiliriz. Esasen bütünüyle otorite fikrini reddeden postmodernizm ile birlikte Tanrı ile birlikte din adamlarının otoritesi sonlanır, hiyerarşiler kaybolur. Connor'ın deyişiyle, "postmodern teori hiçbir kenarı, hiyerarşisi ve merkezi olmayan, ama gene de her zaman varlık kazanmasını istediği bir kültürel heterotopi görüşüne izin verir. Bu öyle bir teoridir ki, yayılan bir kapsayıcılık ya da yaysama içinde, kendi otoritesiyle otoriteyi reddeder, her yerde

³³ David Lyon, "Din ve Postmodern: Eski Problemler, Yeni İhtimaller", çev. Mustafa Tekin, *Bilimname*, 20/1 (2011), 210.

³⁴ Douglas Kellner, "Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar ve Sorunlar", çev. Mehmet Küçük, *Postmodernite Versus Postmodernite*, ed. Mehmet Küçük (Ankara: Vadi Yayınları, 2000), 376.

³⁵ Barry Smart, "Postmodern Toplum Teorisi", çev. Mehmet Küçük, *Postmodernite Versus Postmodernite*, ed. Mehmet Küçük (Ankara: Vadi Yayınları, 2000), 328.

onun önüne geçer.”³⁶ Anlaşılacağı üzere postmodernizm paradoksal bir tavır içinde ve örtük olarak bu otoriteyi kullanmaktadır.

2.6. Tüketim

Hiç şüphesiz günümüz dünyasında postmodern dinseliliğin en önemli görüngülerinden birisi tüketimdir. Postmodernizm, küreselleşme ve kapitalizm üçgeninde konum kazanmış olan tüketim, postmodern insanın gündelik âyinsel bir özelliği haline gelmiş görünmektedir. Lyon’a göre, "Postmodern dönüşüm"ün anlamı vuzuha kavuşturulmalıdır. Bir kısım postmodern savunucularının abartılı sözlerine rağmen, postmodernite kavramı modernitenin belli başlı can alıcı dönüşümüne dikkat çekmede iyi servis sunar. Buna esas teşkil edecek şey, bilgi teknolojileri ile tüketici kapitalizmin yayılması gibi iki önemli süreç tarafından sırasıyla teşvik edilen ve açıkça ifade edilen küreselleşmedir. Bu konuda postmodernliğin mevcut olduğunun bir işareti anlamına gelmeyen tam anlamıyla olgunlaşmış bir postmodern durum yoktur.³⁷

Öncelikle tüketim iktisat alanında hem finansal ekonominin hem de büyümenin temel kavramı olarak tanımlanmaktadır. Bunun ortaya çıkardığı sonuçlardan birisi, üretim ekonomisinin ötesinde para yaratılarak neticede gelir adaletsizliğini beslemesi ise, bir diğeri toplumların gelişmişliğinin tüketim üzerinden ölçülmeye başlanmasıdır. Özellikle küreselleşen dünyada neo-liberalizmin hâkimiyetiyle birlikte “tüketim” kavramının teolojik bir anahtar kavram haline geldiği gözlemlenmektedir.

İnsanın geçmişten bu yana hayatını idame ettirmek üzere alışveriş yapması, ihtiyaçlarını karşılaması elbette evrensel bir durumdur. Fakat tüketim bu alışverişin ötesinde bir yaşam tarzı haline gelmesiyle ayrılmaktadır. Bunun doğal bir sonucu olarak alışveriş merkezleri şehrin merkezi yapılanmaları haline gelmiştir. Bunun da ötesinde tüketim bireylerin gündelik âyinsel ritüelleri olarak onları rahatlatan bir işlev de görmektedir.

Nitekim “tüketim kültürünün yeni kahramanları bir hayat tarzını gelenek ya da alışkanlık yoluyla üzerinde düşünmeksizin benimsemekten ziyade hayat tarzını bir hayat projesi haline getirir ve bir hayat tarzı ortaya koyacak şekilde bir araya getirdikleri ürünlerin, giysilerin, pratiklerin, tecrübelerin, görünüşlerin ve bedensel özelliklerin tikelliğinde kendi

³⁶ Steven Connor, *Post-modernist Kültür-Çağdaş Olanın Kuramlarına Bir Giriş*, çev. Doğan Şahiner (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 33.

³⁷ David Lyon, "Din ve Postmodern: Eski Problemler, Yeni İhtimaller", 216.

bireyselliklerini ve üslup anlayışlarını teşhir ederler. Tüketim kültürü içerisinde modern bireyin sadece elbiseleriyle değil, bir beğeniye dayalı ya da beğeniden yoksun oluşu çerçevesinde yorumlanacak ve sınıflandırılacak evi, mobilyaları, dekorasyonu, otomobili ve diğer faaliyetleriyle de konuştuğunun bilincine varması sağlanır.”³⁸

Burada tüketimin başlı başına bir kimlik sunumu olarak işlediğini görmek zor değildir. Tüketim bir boyutuyla kapitalizmin hızlanan döngüsü ile ilintili iken diğer boyutuyla bütün bir hayat tarzını belirleyecek ölçüde din gibi işlev görmeye başlar. Bu sebeple postmodern dinselliğin önemli bir ritüeli olarak yoğun bir yer işgal etmektedir.

Sonuç

Premodern dönemde din tüm evren için önemli bir açıklama biçimi olarak kapsayıcı, bütünsel bir kategori idi. Fakat modernite ile birlikte “din” açısından ciddi kırılmalar yaşanmaya başlanmıştır. Bir kere ontolojik anlamda Tanrı'nın yerine insanın, epistemolojik anlamda vahyin yerine bilimin merkeziliği özellikle vurgulanmıştır. Diğer yandan dinin kamusal olandan tamamen kopararak özelleştirilmesiyle birlikte din eski merkezi konumunu yitirmiştir. Hatta dinin modern formlara uymaya zorlanmasıyla birleşince dini itikat, ibadet, gündelik hayat üzerinde ciddi baskılar oluşmuştur. Doğrusu 20. Yüzyıl bunların örnekleriyle doludur.

Her ne kadar bazı açılardan kırılma ve kopuşlara imza atmakla birlikte postmodernizm, moderniteyi takip ederek insanın merkeziliğini sürdürmüştür. Fakat modernitenin özeldin açısından eleştirilen unsurlarını gidermek üzere de operasyonlarda bulunmuştur. Bu minvalde içinde yaşadığımız çağda postmodernliğin nitelikleri de gözlemlenmektedir. Nitekim postmodernlik kendi zaviyesinden birtakım dinsellikler oluşturmuştur. Bunlar; insanın merkeziliğinden mülhem öznel ve dini tecrübenin öne çıkması, antropolojinin yeni teoloji olarak konumlandırılışı, Tanrı'nın otoritesinin sona ermesi, Tanrı-insan ilişkisinin değişimi, dinsel bütünlüğün bozulması, tüketimin ayinsel bir nitelik kazanması gibi tezahürlerde gözlemlenebilmektedir.

Bu makalede postmodern dinsellik altı madde üzerinden incelenmiştir. Bilindiği üzere postmodernliğin temel karakteristiklerinden birisi özneliğin yükselişidir. Özneliğin yükselişi dinsellik bağlamında özneye referansta bulunan ya da öznenin başlayan hareketi

³⁸ Mike Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, 146-147.

imlemektedir. Bunun ilgili yazınlara ve tartışmalara yansıyan ögesi ise dindarlığın farklı boyutları içinde dini tecrübenin öne çıkmasıdır. Hatta kimi zaman dini tecrübenin dinsellik için başat öge haline gelişidir. İkinci önemli nokta, dinlerin teolojilerindeki Tanrı merkezilik yerine insana dair kültürel öğelerin teolojileştirildiği antropolojik unsurlar dinsellikte içermeye başlanmaktadır. Bu, çağdaş antropolojik tartışmalarda daha yoğun şekilde dikkat çekmektedir. Üçüncü olarak, tanrı anlayışının postmodern karakteristikler çerçevesinde yeniden inşasıdır ki, bunun en temel göstergesi klasik dönemde varolan Tanrı'nın otoritesinin zayıflaması ve insanın tanrı ile mahiyet olarak eşitlenmesidir.

Bilindiği üzere postmodernlikte hakikat parçalandığı için yorum ile gerçeklik arası bulanıklaşmaktadır. Hatta daha ileri giderek yorum gerçekliğin önüne geçmektedir. Bilhassa dijitalleşme ve sanallaşma ile bu durum daha bariz hale gelmiştir. Bunu özneliğin yükselişi ile birleştiren dine dair öznel yorumların merkezileştiği görülmektedir. Buna bağlı olarak, parçalanma sonucu dine yönelik holistik bakış açısı kaybolduğundan bugün tüm dünyada tezahürleri rahatlıkla izlenebilen eklektik dini formlar oluşmuştur. İnsan özneliğinin aynı zamanda anlaksal hazları da kapsadığı görülmektedir. Bu minvalde insan için her şey bir tüketimin konusu haline gelmektedir. Artık insan için kimliklendirmenin asli unsuru olarak görülen din konum kaybederken, tüketim hayatın bütününe yayılan bir kimliklendirme aracı olarak dinin yerine ikame olmaktadır.

Tüm bu içerikler çağımızda postmodern dinselliklerin yaygınlaşmaya başladığı sonucuna bizi ulaştırmaktadır.

Kaynakça/Reference

- Anderson, Pamela Sue. "Postmodernizm ve Din". çev. M. Erkan-A. Utku. *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*. ed. Stuart Sim. 59-66. Ankara: Ebabel Yayınları, 2006.
- Atay, Tayfun. *Din Hayattan Çıkar-Antropolojik Denemeler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Baudrillard, Jean. *Simulakrlar ve Simülasyon*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 3. Basım, 2005.
- Best, Steven-Kellner, Douglas. *Postmodern Teori-Eleştirel Soruşturmalar*. çev. M. Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Connor, Steven. *Post-modernist Kültür-Çağdaş Olanın Kuramlarına Bir Giriş*. çev. Doğan Şahiner. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Eagleton, Terry. *Postmodernizmin Yanılsamaları*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Featherstone, Mike. *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Glock, Charles Y. "Dindarlığın Boyutları Üzerine". çev. M. Emin Köktaş. *Din Sosyolojisi*. ed. Y. Aktay-M.E.Köktaş. 252-274. Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım, 1998.
- Hanefi, Hasan. "Teoloji mi Antropoloji mi?". çev. M. Sait Yazıcıoğlu. *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (1979), 505- 531.
- Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu*. çev. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 1999.
- Hollinger, Robert. *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler-Tematik Bir Yaklaşım*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.
- Kellner, Douglas. "Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar ve Sorunlar". çev. Mehmet Küçük. *Postmodernite Versus Postmodernite*. ed. Mehmet Küçük. 227-258. Ankara: Vadi Yayınları, 3. Basım, 2000.
- Lyon, David. "Din ve Postmodern: Eski Problemler, Yeni İhtimaller". çev. Mustafa Tekin. *Bilimname* 20/1 (2011), 209-228.
- Marie Rosenau, Paule. Post-Modernizm ve Toplumbilimleri-İçe-bakışlar, İçeri-dalışlar, İçerisaldırılar. çev. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2. Basım, 2004.
- Sarıbay, Ali Yaşar. *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 1995.
- Smart, Barry. "Postmodern Toplum Teorisi". çev. Mehmet Küçük. *Postmodernite Versus Postmodernite*. 317-366. Ankara: Vadi Yayınları, 3. Basım, 2000.
- Şebusteri, M. Muhammed. *Hermenötik, Kur'ân ve Sünnet*. çev. Abuzer Dişkaya. İstanbul: Mana Yayınları, 2012.

- Şebusteri, M. Müctehid. *İman ve Özgürlük*. çev. Abuzer Dişkaya. İstanbul: Mana Yayınları, 2011.
- Şebusteri, M. Müctehid. *Resmi Dini Söylemin Eleştirisi*. çev. Abuzer Dişkaya. İstanbul: Mana Yayınları, t.y.
- Tekin, Mustafa. “İlahiyatın İnsan Krizi”. *Yetkin Düşünce* 2/6 (Haziran 2019), 7-26.
- Tekin, Mustafa. “İslam’ın Postmodern İmkani”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (Kasım 2000), 561-575.
- Tekin, Mustafa. “Muhammed Müctehid Şebusteri”. *Muhafazakar Düşünce* 13/50 (Nisan 2017), 127-150.
- Tekin, Mustafa. “Postmodernizmin ‘Din’ Sorunu”. *Milel ve Nihal* 12/2 (Temmuz 2015), 7-24.
- Tekin, Mustafa. “Tanrı İmgesi Üzerine Mustafa Tekin ile Bir Söyleşi”. *Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 4/8-9 (2016), 121-129.
- Turan, Müslüm. *Postmodern Teori*. İstanbul: On İki Levha Yayınları, 2011.
- Walsch, M. Donald. *Yarının Tanrısı*. çev. Ebru Sürmeli. İstanbul: Goa Yayınları, 2008.
- Watson, Nigel. “Postmodernizm ve Yaşam Tarzları”. çev. M. Erkan-A. Utku. *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*. Ankara: Ebabil Yayınları, 2006.
- Wolf-Gazo, Ernest. “Postmodernizmin Aydınlanma’yı Eleştirisi”. çev. Şefik Deniz. *İslâmi Araştırmalar* 6/1 (1992), 1-16.

UMDE DİNİ TETKİKLER DERGİSİ

UMDE JOURNAL OF RELIGIOUS INQUIRIES

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2 (Aralık/December 2023): 261-286

Metin Eksenli Hadis Tenkit Yöntemi Olarak Nesh

Naskh: As The Method of Text Based Hadith Criticism

Abdulcelil Alpkıray

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı
Dr., Presidency of Religious Affairs
Ankara, Türkiye
celilalp@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4197-1896>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 5 Kasım /November 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 4 Aralık /December 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık /December 2023

Atıf / Citation

Alpkıray, Abdulcelil. "Metin Eksenli Hadis Tenkit Yöntemi Olarak Nesh". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 6/2 (Aralık/December 2023), 261-286. <https://doi.org/10.54122/umde.1386284>

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Abdulcelil Alpkıray).

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi/ Nevşehir Hacı Bektaş Veli University

Lisans Bilgisi / Lisence Information

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Öz

İhtilâfu'l-hadîs'te rivayetler arası ihtilâfî çözmek için sıkça başvuru alan yöntemlerden birisi de neshtir. Aralarında ihtilâf algısı olan rivayetlerde nesh ilişkisi varsa, aslında ihtilâfın olmadığı, ihtilâfın muhatabın algısında olduğu anlaşılır. Aralarında nesh ilişkisi kesin olan rivayetlerin sayısı toplamda on iki civarındadır. Bu rivayetlerin dışındaki nesh hükümlerinin ekseriyeti ictihâdî olup ihtimal kaydıyla verilen hükümlerdir. Aralarında nesh ilişkisi konusunda kesin bilgi bulunmayan rivayetlerde nesh ihtimaliyle hareket edilmekte ve mensûh kabul edilerek tenkit edilmektedir. Nesh ilişkisine dair hiçbir bilginin bulunmadığı nesh hükümlerinin ekseriyeti bir metin eksenli hadis tenkit uygulaması olarak görülmektedir. Zira tenkide maruz kalan rivayet, mensûh kabul edilerek kendisiyle amel edilmemektedir. Klasik ulemânın hadis metinlerine yönelik tenkitleri ihtilâfu'l-hadîs literatüründe görülmektedir. İhtilâfu'l-hadîs literatüründe çözüm yöntemleri olarak kullanılan cem ve te'lif, nesh ve tercih yolları bazen metin eksenli bir hadis tenkidi olarak uygulanmaktadır. Hakkında verilen nesh hükümleri ile birlikte tenkit edilen hadis metninin Kur'ân'a ve sünnete aykırılığına dair hükümler verilmektedir. Bununla birlikte kesin bilgi barındırmayan durumlarda verilen nesh hükümlerine itirazlar olmuştur. Bu itirazlara göre usûl ve esasları belirlenmeyen ve ihtimal kaydı verilen nesh hükümleri, hadislerin inkarına yol açmaktadır. Bu durum ise sadece hadis metin tenkidini barındıran bir tavidir. Bu çalışmada özellikle bu yöntemlerden nesh yönteminin metin eksenli hadis tenkit yöntemi olarak uygulanmasına değinilecektir. İhtilâfu'l-hadîs literatüründeki metin eksenli hadis tenkit yöntemi olarak kullandığı nesh uygulamaları, örneklem yöntemiyle ele alınmıştır. Ele alınan örnekler kapsamında hadis şerhleri, ihtilâfu'l-hadîs eserleri ve fıkıh eserleri taranarak neshi bir metin eksenli hadis tenkit yöntemi olarak kullanan ulemânın görüşleri analiz edilmiştir. Binaenaleyh bazı nesh hükümlerinin arka planında metin eksenli hadis tenkidi olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İhtilâfu'l-hadis, Yöntem, Metin Tenkidi, Nesh.

Abstract

Naskh is a commonly employed technique in ikhtilâf al-ḥadīth to reconcile discrepancies between narrations. It is assumed that there is no real disagreement and that the disagreement is only in the interlocutor's perspective if there is a relation of naskh between the narrations in question. There are about twelve narrations in all that have a clear naskh relation to one another. A large proportion of judgements of naskh, aside from these narratives, are ijtiḥad rulings, which are rendered based on probability. They are treated with the possibility of the existence of naskh in the narratives that lack specific details about their relationship, and they are considered by acknowledging them as mensūkh. Most of the judgments of naskh, wherein no information on Naskh's relationship is provided, are regarded as text-based ḥadīth critique practices. This is because the critiqued narration is regarded as mensūkh and is not acted upon. The literature of ikhtilâf al-ḥadīth reflects the criticism of ḥadīth writings by classical scholars. Text-based ḥadīth critique occasionally employs naskh, jam' and ta'wil and tarjih that are employed as solution techniques in the literature of ihtilâf al-ḥadīth. In addition to the judgements of naskh, decisions are made concerning the contradiction of the criticised ḥadīth text to the Qur'an and Sunnah. However, there have been objections to the judgements of naskh that are given in cases that do not contain precise knowledge. According to these objections, the judgements of naskh, whose principles and procedures are not determined and which are recorded as probable, lead to the denial of ḥadīths. This is an attitude that includes only ḥadīth textual criticism. In this study, especially the application of the method of nesh as a text-based ḥadīth criticism method will be mentioned. The applications of naskh used as a text-based ḥadīth criticism method in the literature of ikhtilâf al-ḥadīth are handled with the sampling method. Ḥadīth commentaries, works of ikhtilâf al-ḥadīth and fiqh works are scanned and the views of the scholars who used prose as a text-based ḥadīth criticism method are analysed. As a result, it has been concluded that text-based ḥadīth criticism is the background of some of the judgmentt of naskh.

Keywords: Ḥadīth, ikhtilâf al-ḥadīth, Methodology, Content Criticism, Naskh.

GİRİŞ

İhtilâfu'l-hadîs ilminde hadisler arası ihtilâfın çözümü noktasında çokça başvuru alan yöntemlerden birisi de neshtir. Hadis şerhleri, neshle ilgili yapılan müstakil çalışmalar ve fıkıh kitaplarında bu türden nesh örneklerine rastlanmaktadır. İhtilâfu'l-hadîs durumunda neshe başvuru alan örneklerin bir kısmında aslında neshe dair kesin bilginin bulunmadığı, hadis usulü ve fıkıh usulü eserlerinde belirlenen neshi tespit yollarına riayet edilmediği,

ihimal kaydıyla verilen nesh hükümlerinin ictihâdî olduğu görülmektedir. Bu tür nesh hükümleri kapsamlı bir şekilde incelendiğinde hükümlerin arka planında tenkidin esas alındığı, yapılan tenkitlerin metin eksenli birer hadis tenkidi uygulaması olduğu görülür.

Günümüz metin tenkidi paradigması, geçmişte muhaddislerin metin tenkidine gereken ehemmiyeti vermediği iddiasını dillendirmektedirler.¹ Ancak kadim ulemâ, hadis metinlerinin Kur'ân, sünnet, akıl, tecrübe, icmâ ve kıyas gibi kriterlere aykırılığına dair açıklamalar yapmışlardır. Klasik ihtilâfu'l-hadîs edebiyatında metnin muhtevasına yönelik bu tenkitler genellikle tercih, nesh, cem ve te'lif gibi farklı yöntemlerle yapılmaktadır. Bu yöntemlerden birisi de nesh olup, ulemânın verdiği bazı nesh hükümleri ictihâdî ve yorumsal metin eksenli hadis tenkidi uygulamalarıdır. Bazı rivayetlerin senedinin sahih olması, ulemâyı temkinli bir dil kullanmaya sevk etmiştir. Bununla birlikte senedin sahih veya zayıf olmasına bakılmaksızın tenkit adına nesh yöntemine başvurulduğu da olmuştur. Bu şekilde verilen nesh hükümlerinin metin eksenli birer hadis tenkidi olduğunu gösteren en önemli husus, aynı rivayet için nâsîh hükmü verildiği gibi mensûh hükmü de verilmesidir.

Bu çalışmada klasik dönemde bazı muhaddislerin metin eksenli hadis tenkidinden müstağni kalmadıklarına değinilecektir. Metnin tenkidi için Kur'ân, sahih sünnet, akıl, tecrübe ve tarihî gerçekliğe aykırılık gibi kriterlere başvurulduğu, ancak hadisi red etmek yerine mensûh kabul ederek rivayetin hükmünü yok sayma gayretleri irdelenecektir. Konuyla ilgili rivayetler örneklem yöntemiyle ele alınmıştır. Bu konuda belirlenen örnekler şunlardır: Namaza gelmeyenlerin evlerinin yakılması, Ramazan ayında cünüp olarak sabahlama durumunda orucun bozulup bozulmadığı, keler etini yemenin caiz olup olmadığı, namaz kılan kimsenin önünden kadının geçmesi durumunda namazın bozulacağı ve savaş durumunda hataen çocuk ve kadınların öldürülmesi. Hadis kaynaklarında benzer örnekler olmakla birlikte makalenin sınırlarını aşacağı için bunlara yer verilmemiştir.

Ülkemizde ve İslam dünyasında nesh konusunda çok zengin bir literatür bulunmaktadır. Nesh konusu fıkıh, tefsir ve hadis alanlarını kapsaması sebebiyle farklı açılardan araştırma konusu olmuştur. Bu çalışmada sadece hadisin hadis ile nesh edilmesi örneklerine yer verilmiştir. Hadisin, ayeti,² ayetin hadisi neshi örnekleri inceleme konusu yapılmamıştır. Ülkemizde bu konuda yapılmış en kapsamlı çalışma Ali Osman Koçkuzu'nun

¹ Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 40-44.

² Sünnetin Kur'an'ı neshi hakkında geniş bilgi için bk. Muhammet Ali Asar, "Sünnetin Kur'an'ı Neshi Meselesine Hadisçilerin Yaklaşımı: Örnekler Çerçevesinde Bir İnceleme", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11/2 (2020), 48-78.

Hadiste Nâsîh ve Mensûh isimli doktora tez çalışmasıdır. Klasik eserleri gözden geçiren müellif tüm nesh örneklerini toplayan ansiklopedik bir çalışma ortaya koymuştur. Nesh'in ihtilâfu'l-hadîs ilmi ile ilgisi konusunda İsmail Lütü Çakan'ın *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifu'l-hadîs ilmi)* isimli doktora tezi, ülkemizde alanındaki ilk çalışmalardandır. Makalede yer verdiğimiz "ictihâdi nesh" kavramını ilk defa İmâm Mâtürîdî (öl. 333/944) kullanmaktadır. Mâtürîdî'nin ictihad ile nesh (en-nesh bi'l-ictihâd) kavramına dair Fikret Gedikli'nin *İctihâd ile Nesh'in İmkânına Dair* isimli makalesi bu konuda yapılan çalışmalardandır. Bu çalışma tek bir örnek üzerinden Mâtürîdî'nin ictihâd ile nesh konusuna bakış açısına yer vermektedir. Tüm bu çalışmalarda neshin ictihâdî yönüne yer veren ve bunun metin eksenli hadis tenkidi ile bağına işaret edilmemiştir. Çalışmamızda yer verilen örnekler ile literatürde ictihâdi nesh örneklerinin varlığına ve bunların metin eksenli hadis tenkidi ile bağına işaret etmeye çalışıldı. Neshin metin eksenli hadis tenkidi olduğuna değinen muasır çalışmalar³ olmakla birlikte konuyla ilgili yapılmış müstakil bir çalışmaya rastlanılmadı.

Metin tenkidi kavramı, nesh kavramı ve neshe dair açıklayıcı kısa bilgilerden sonra metin eksenli yöntemi olarak kullanılan nesh örneklerine yer vereceğiz.

1. Nesh Kavramı

Nesh kelimesi sözlükte iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi, bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletmek anlamında kullanılır. Söz gelimi bir kitabı harfi harfine, aynen olduğu gibi bir kopyasını çıkarmaya nesh denir. Bu işlemi yapan kâtime *nâsîh* veya *müstensih* denilir.⁴ İkinci anlamı ise, bir şeyi iptal edip yerine başka bir şeyi ikame etmek, bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletmek, önceden uygulanan bir durumun kaldırılarak yerine yeni bir uygulamanın yerleşmesini sağlamak gibi anlamları ihtiva etmektedir.⁵ İstilahta ise şer'î bir hükmün sonra gelen başka bir şer'î hükümle değişmesi anlamına gelmektedir. Sonra gelen hüküm nâsîh, hükmü kaldırılana ise mensûh denir. Neshin ıstilahî anlamına dair farklı tanımlar yapılmakla birlikte sonuçta aynı muhtevayı ifade etmektedir. Bu sonuçlar şu şekildedir: Tarih olarak sonradan gelen hükmün önceki hükmü kaldırması, şer'î bir hükmün

³ Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 173.

⁴ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), "nsh", 3/61; Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî Tehânevî, *Keşşâfü İstilahâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Refik el-Acem başkanlığında heyet (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), "nesh", 2/1691.

⁵ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğâ*, thk. Muhammed Bâsîl Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), "nsh", 2/266; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "nsh", 3/61; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîd*, thk. Muhammed Naim el-Arksusi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), "nsh", 261.

yine şer’î bir hükümle kalkması, kaldırılan hükmün muhataplarına bildirilmesi ve mukaddem olanın muahharla değişmesidir.⁶

Nesh konusunda istilahları oluşturmaya çalışan ilk kişi İmâm Şâfiî’dir.⁷ Müttekaddimûn âlimler, nesh kapsamını geniş tutmuşlardır.⁸ Neshin ilk dönemlerde, tahsis, takyid ve tercihi de kapsayan geniş bir anlam dünyası olduğu görülürken sonraki dönemde anlam daralmasına maruz kalmıştır. İmâm Şâfiî (öl. 204/820) ve Taberî (öl. 310/923) gibi âlimler neshle tahsis, takyid, tafsil ve beyânın arasını ayırmışlardır.⁹ Mütteahhirûn dönemde neshe dair en kapsamlı tanımı Gazzâlî (öl. 505/1111) yapmıştır. Gazzâlî’nin tanımı şöyledir: “Nesh, önceki hitapla sabit olan hükmün, zaman bakımından daha sonra gelen ve bu hükmün kalktığına delalet eden hitap olup, şayet bu hitap olmasaydı hüküm ilk hitapla sabit olarak kalacaktı.”¹⁰ Bu tanımda dikkat çeken husus, hükmün ortadan kalkması için şâri’ tarafından gelen bir hitap/hüküm/nass ihtiyacının belirtilmesidir. Dolayısıyla bir hadis için mensûh hükmü verebilmek için neshe açıkça delalet eden bir nâsihe ihtiyaç duyulmaktadır.

2. Metin Tenkidi Kavramı

Klasik eserlerde rastlanmayan, özellikle çağdaş hadis çalışmalarında sıkça kullanılan “metin tenkidi”, çok anlamlı bir kavramdır. Günümüz hadis terminolojisinde kullanılan metin tenkidi kavramı, hadis metninin Kur’ân, sahih sünnet, akıl, tecrübe, bilim ve tarihî gerçeklere uygun olup olmadığının araştırılması demektir.¹¹ Arap dünyasındaki çalışmalarda “نقد المتن الحديثي، نقد الحديث متنا، نقد متن الحديث”¹² gibi tabirlerle ifade edilmektedir. Metin tenkidi kavramının farklı anlamlar taşımasından dolayı biz “metin eksenli hadis tenkidi” şeklindeki kullanımı tercih ettik. Klasik hadis usulü eserlerinde hadis metninin muhtevasına yönelik tenkit konusu ilk defa Hatîb Bağdâdî (öl. 463/1071) tarafından şu şekilde dile getirilmiştir: “Âhâd haber, akla, muhkem ve sabit olan Kur’ân hükmüne, malum sünnete, sünnet üzere cari olan fiillere, kesin olan tüm delillere aykırılığı durumunda kabul edilmez.”¹³ En geniş

⁶ Remzi Kaya, “Nesh Terimi ve Muhtevası”, *İslâmî Araştırmalar* 1/5 (1987), 94.

⁷ Ali Bakka, “İmam Şâfiî’de Nesh Anlayışı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1997), 110.

⁸ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî, *el-Muvafakât*, thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Ali Selman (Huber: Dâru İbn Affan, 1997), 3/344.

⁹ Christopher Melchert, “IX. [III.] Yüzyıl Boyunca Nesih: Şafii, Ebu Ubeyd, Muhasibi ve İbn Kuteybe”, çev. Nail Okuyucu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi]* 1/40 (2011), 201-222; Yaşar Naif, “Taberî’nin Fıkha ve Neshe Yaklaşımı”, *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]* 40 (2015), 321-335.

¹⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi’l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfiz (Medine: Şirketu’l-Medineti’l-Münevvere li’t-tibaa, 1413), 2/34.

¹¹ Selahattin Polat, “Metin Tenkidi: Kavramsal Çerçevesi, Boyutları, Temel Problemleri, Kısa Tarihi, İslami İlimler İçin Önemi ve Vadettikleri”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi* 3, ed. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 301-302.

¹² Necm Abdurrahman Halef, *Nakdu’l-metn beyne sinaâti’l-muhaddisîn ve metâini’l-müsteşrikîn* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1989); Hüseyin el-Hâc Hasan, *Nakdu’l-hadis fi ilmi’r-rivâye ve ilmi’d-dirâye* (Beyrut: Câmîatu’l-Kıddis Yûsuf, Doktora Tezi, 1975).

¹³ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ma’rifeti usûl-i ilmi’r-rivâye* (Haydarâbâd: Dâiretu’l-Maarif el-Osmaniyye, 1357), 2/557.

kapsamlı metin tenkidi tarifi ise şu şekilde yapılmıştır: “Çeşitli kriterler ışığında, bir metnin sahih olup olmadığını tespit etmeye çalışmak.”¹⁴ Hadis metninin sıhhatini tespit için yapılan her türlü metni anlama ve yorumlama çabasını “metin eksenli hadis tenkidi” şeklinde tarif etmenin daha kapsamlı olacağı kanaatindeyiz. Zira tenkit kavramı hem olumlu hem olumsuz anlam içermektedir.

3. Hadisler Arası Neshi Tespit Yolları

Hadisler arasında nesh ilişkisi olduğunu söyleyebilmek için kesin naklî bilgiye ihtiyaç duyulmaktadır. Usûlcüler, hadisler arası nesh ilişkisini dört şekilde bilmenin mümkün olduğunu söyler. Bunlar şöyledir:

a. Resûlullah’ın bizzat kendi açıklaması: Resûlullah’tan gelen bir haber, bir söz veya birinin diğerinden sonra olduğuna işaret eden bir tarih olmadığı sürece bir hadis hakkında nâsih veya mensûh hükmü verilemez.¹⁵ Resûlullah’ın bizzat açıklaması ile bilinen nesh örneği fazla olmayıp sadece üç adettir.¹⁶ Bunlar; “Kabirleri ziyaret etmenizi size yasaklamıştım, artık ziyaret edebilirsiniz”,¹⁷ “Kurban etlerini üç günden fazla tutmaktan sizi men etmişim, şimdi dilediğiniz kadar tutabilirsiniz”¹⁸ ve “Ben sizi bazı kaplardan içmekten nehyetmişim, artık dilediğiniz kaptan içiniz. Ancak müskirat içmeyiniz”¹⁹ şeklindeki hadislerdir.²⁰

b. Sahâbenin açıklaması: Sahâbenin sünnet uygulamaları hakkında bilgi verirken, eski ve yeni uygulamaları izah etmeleri veya bizzat Resûlullah’tan nesh bilgisini aktarmaları durumunda nesh bilgisine ulaşılabilir. Hz. Ali’nin; “Resûlullah, cenaze geçerken ayağa kalktığında biz de kalktık. Oturduğunda biz de oturduk.”²¹ rivayeti sahâbenin nesh bilgisine dair verilen örneklerdendir. Bir diğer örnek Übey b. Ka’b’tan nakledilen “Sadece meniden dolayı guslün gerekmesi İslam’ın ilk yıllarında verilen bir ruhsattı. Daha sonra bu durum yasaklandı.”²² hadisidir.

¹⁴ Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 37.

¹⁵ Muhammed b. İdris eş-Şâfi, *İhtilâfu’l-hadîs*, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib (Mansura: Dâru’l-Vefa, 2001), 40-41.

¹⁶ Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nâsih-Mensûh Meselesi* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1985), 330.

¹⁷ Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyâd: Dâru Taybe, 2006), "Cenâiz", 106; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) Tirmizî, *el-Câmiu’s-sahîh* (Riyâd: Mektebetu’l-Maarif, 1417), "Cenâiz", 60; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997), "Cenâiz", 81.

¹⁸ Müslim, "Edâhi", 37.

¹⁹ Müslim, "Eşribe", 63; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût-Adil Mürşid (Müessesetü’r-Risâle, 1995), 2/398.

²⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/398.

²¹ Müslim, "Cenâiz", 82-84; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (Riyâd: Mektebetu’l-Maarif, 1418), "Cenâiz", 35; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Sahihu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1993), 7/327.

²² Tirmizî, "Tahâret", 81

c. Hadisin vürud tarihinin bilinmesi: Hadislerin tarihleri kesin olarak bilinmesi durumunda sonra varid olanın nâsîh olma ihtimali söz konusu olur.²³ Ancak rivayetlerin farklı tarihlerde olması ve her iki rivayetin vürud tarihinin bilinmesi, aralarında nesh ilişkisi olduğu anlamına gelmez. Bu durumda nesh sadece bir ihtimal olarak değerlendirilmelidir. Rivayetlerde tarih farkına, tarihler arasındaki uygulamaların farklılığına ve yeni uygulamanın mahiyetine dair bir açıklama olması durumunda aralarında nesh ilişkisi olduğuna hükmedilir.²⁴ Rivayetlerin tarihini açıklamakla birlikte tarihler arasında uygulama farklılığına işaret edilirse nesh olduğuna hükmedilebilir. Hadis usulü eserlerinde tarihi bilinen hadislere verilen örneklerde²⁵ genellikle Şeddâd b. Evs'in hacamatla ilgili rivayeti vardır. Ancak Şeddâd b. Evs rivayetinin mensûh kabul edilmesi konusunda âlimler mutabık kalmamışlardır.

d. İcmâ: İbn Hazm (öl. 456/1064), neshin bilinme yollarına icmâ da ekler.²⁶ İbn Hazm'ın icmâ neshin bilinme yollarından sayması, icmâ ile nesh olduğu anlamına gelmemektedir. İcmâ ile nesh bilgisi bilinebilir, icmâ ile nesh hükmü verilemez.²⁷

Usûl eserlerinde hadislerde nesh olup olmadığı bilgisi için bu yöntemler belirlenmiştir. Ancak sayısal verilere baktığımızda bu esaslara göre, nesh bilgisi kesin olan örneklerin sayısı fazla değildir.

4. Nesh Bilgisi Kesin Olan Rivayetler

Rivayetler arası nâsîh-mensûh ilişkisinin kesin olarak bilinmesi durumunda aradaki ihtilâfî gidermek için başka bir yönteme başvurmaya gerek görülmez. Zira rivayetler arasında nesh ilişkisi varsa hakiki teâruzdan bahsetmek mümkün değildir. Ulemânın ittifakla nesh bilgisini kabul ettiği vaka sayısı on iki adettir. Hakkında nesh olduğu iddiası olan toplam yüz elli sekiz rivayeti inceleyen Koçkuzu'nun ulaştığı sonuç²⁸ bu şekildedir. Bu on iki örnek şunlardır: Üç örnek yukarıda zikrettiğimiz Resûlullah tarafından bizzat açıklanan nesh

²³ İbn Salâh eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, thk. Âişe Abdurrahman bintu's-Şâti (Kahire: Daru'l-Meârif, 1411), 468; Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbî'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1415), 2/646; İsmail Lütfî Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-hadîs ilmi)* (İstanbul: MÜİFAV, ts.), 187-191.

²⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, 1413, 2/117.

²⁵ İbn Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, 468.

²⁶ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsi el-Kurtubî İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1926), 4/88.

²⁷ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hâfız (Medine: Şirketü Medineti'l-Münevver li't-tibaa, 1413), 2/105; Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*, thk. Nureddin İtr (Dimaşk: Matbaatu Sabah, 2000), 79.

²⁸ Koçkuzu, *Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi*, 349.

uygulamalarıdır. Diğer örnekler ise; ateşte pişen yiyeceklerden dolayı abdest alma,²⁹ cenaze için ayağa kalkma,³⁰ cenaze kabre konulana kadar oturma yasağı,³¹ iksal meselesi,³² muta nikâhı,³³ oruçlunun kan aldırması,³⁴ deri tabaklamakla ölü hayvan derisinden istifade,³⁵ ehli eşek etinin haramlığı,³⁶ Ramazan'da cünüp olarak sabahlama.³⁷ Resûlullah tarafından nesh bilgisi verilen üç örnek dışında verilen bu dokuz örnek, nesh bilgisi kesin olan uygulamalar kabul edilmekle birlikte bunlara dair farklı görüşler de serdedilmiştir.

5. Nesh Bilgisi Kesin Olmayan Rivayetler

Hadisler arasında nesh olgusuna dair yazılan literatürde çok sayıda hadis hakkında nâsîh ve mensûh hükmü verildiği görülmektedir. Ancak yukarıda verdiğimiz on iki konu dışındaki diğer örneklerde bir icmâ olduğunu söylememiz güçtür. Bundan dolayı nesh bilgisi kesin olmayan rivayetler hakkında verilen nesh hükümleri ictihâdîdir. Bu yönüyle, nesh bilgisi kesin olmayan rivayetler hakkında verilen nesh hükmü, modern metin tenkidi paradigmasının metin tenkidi ameliyesine benzemektedir. Beraberinde yorumsallığı³⁸ getiren bu durum, bazen aynı rivayet hakkında hem nâsîh hem de mensûh hükmü verilmesine sebep olabilmektedir. Mesela; keler yemenin haramlığını bildiren rivayetlerin mensûh olduğunu söyleyenler³⁹ olduğu gibi, bilakis haramlığı bildiren rivayetlerin nâsîh, mübah olduğunu bildiren rivayetlerin ise mensûh⁴⁰ olduğunu söyleyenler de olmuştur.

Nesh hükmü verilen rivayetler hakkında bazen cem ve te'lif imkânı da olabilmektedir. Örneğin; “Hasta olan kimse, sağlıklı olanla birlikte bulunması”⁴¹ rivayetinin “hastalık bulaşması yoktur”⁴² rivayetiyle⁴³ nesh edildiğini iddia edenler olmuştur.⁴⁴ Ancak İmâm

²⁹ Detaylı açıklama için bk. Koçkuzu, *Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi*, 196-200.

³⁰ Koçkuzu, *Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi*, 290.

³¹ Koçkuzu, *Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi*, 293.

³² Koçkuzu, *Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi*, 184.

³³ Koçkuzu, *Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi*, 300; Yavuz Ünal, “Hadis Verilerine Göre Mut'a Nikahı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1993), 155-179.

³⁴ Koçkuzu, *Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi*, 259.

³⁵ Koçkuzu, *Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi*, 279.

³⁶ Koçkuzu, *Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi*, 326. Ehli eşek etinin haramlığına dair bk. Mehmet Apaydın, “Erike Hadisi'nin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/1 (31 Mayıs 2020), 87-174.

³⁷ Koçkuzu, *Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi*, 179.

³⁸ Hadis yorumlarındaki yorumsallığa dair yapılmış müstakil bir çalışma için bk. Mehmet Çetin, *Metin Eksikli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık (Teori ve Uygulama)* (Ankara: Gece Akademi, 2019).

³⁹ Heyet, *el-Mevsuatü'l-Fıkhiyye* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1983), 5/143; Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endülüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdulgaffar Süleyman el-Bendarî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 6/114.

⁴⁰ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebûât* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1989), 11/231.

⁴¹ Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnaût-Adil Mürşid (Beyrut: er-Risâletü'l-Alemiyye, 2011), "Tıb" 53.

⁴² Buhârî, “Tıb”, 54.

⁴³ Rivayet hakkında yapılmış bir çalışma için bk. Salih Kesgin, ““(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur’ Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili”, *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (Aralık 2015), 83-120.

⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sikillî el-Mâzerî, *el-Mu'lim bi fevâidi Müslim*, thk. Muhammed Şazêlî en-Neyfer (Tunus: Müessesetu Vataniyye li't-terceme ve't-tahkik ve'd-dirâsât Beyti'l-Hikme, 1991), 3/176; Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim bi-fevâidi Müslim*, thk. Yahya İsmâîl (Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1998), 7/141; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn

Nevevî (öl. 676/1277), bunun yanlış olduğunu, burada neshin gerçekleşmediğini şöyle ifade eder: “Burada nesh olduğunu iddia etmek iki yönüyle yanlıştır. Birincisi, iki hadisin teâruz durumunda cem yapmada zorlanılırsa nesh yöntemine başvurulur. Hâlbuki burada cem yöntemiyle çözüm bulunmaktadır. İkincisi, tarih bilgisi ve nâsîh olan rivayetin sonraki bir tarihte olduğunun bilinmesi lazımdır ki burada bu hususlar mevcut değildir.”⁴⁵

Hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan durumlarda, ihtimal kaydı ile yapılmış nesh hükümlerine rastlanmaktadır. Ancak “ihtimal ile nesh tespiti yapılamaz”⁴⁶ külli kaidesi bulunmaktadır. Bu tür ihtimal kaydı ile verilen nesh hükümlerinin arkaplanında metin eksenli hadis tenkidi yatmaktadır.

6. Metin-Muhteva Eksenli Bir Tenkit Yöntemi Olarak Nesh

Nesh bilgisi kesin olmayan rivayetlerdeki nesh iddiaları, dikkatli bir inceleme ve araştırmaya ihtiyaç duymaktadır. Günümüz metin tenkidi paradigmasının verdiği çok sayıda örneğe ihtilâfu'l-hadîs literatüründe rastlanmaktadır.⁴⁷ Ulemânın verdiği nesh hükümlerine bakıldığı zaman çok sayıda ictihâdî nesh hükmü ile karşılaşmaktadır. Klasik ihtilâfu'l-hadîs literatüründe metnin muhtevasına yönelik yapılan bazı tenkitler, karşımıza nesh olarak çıkmaktadır. Metne yönelik verilen verilen nesh hükümlerinin amacı, hadis metninin hükmünü yok sayma, metnin muhtevasını belli bir zamana hasretme ve günümüzde bir geçerliliğinin kalmadığını ifade etmektir. Günümüz metin tenkidi paradigması ise aynı rivayetleri Kur'ân, sünnet, icmâ, akıl, tecrübe vb kriterlere aykırı sayarak tenkit etmektedir. Metin tenkidi paradigmasının reddederek tenkit ettiği rivayetleri, klasik paradigma nesh hükmü vererek aynı neticeye ulaşmaktadır. Aşağıda vereceğimiz örneklerde bu durum açıkça görülecektir.

6.1. Namaza Gelmeyenlerin Evinin Yakılması

Cemaate devam etmenin hükmüne dair yapılan tartışmalarda gündeme gelen bir rivayete göre, Resûlullah cemaate katılmayan kimselerin evini yakmayı düşündüğünü söylemektedir. Ebû Hureyre'den nakledildiğine göre Resûlullah şöyle buyurdu: “Nefsim elinde olan Allah'a yemin ederim, içimden öyle geçti ki birine emredeyim odun toplansın. Sonra namazı emredeyim, ezan okunsun. Sonra bir adama cemaate imam olmasını

Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulaziz b. Abdillâh b. Bâz, M.Fuad Abdalbaki, Muhibbuddin el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379), 10/159.

⁴⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fi-şerhi Sahîhi Müslim b. El-Haccâc* (Kahire: Matbaatu'l-Mısıriyye bi'l-Ezher, 1929), 14/214.

⁴⁶ Zekeriyâ b. Gulâm Kâdir Pakistanî, *Min usûli'l-fikh alâ menheci ehli'l-hadis* (Dâru'l-Harrâz, 2002), 97.

⁴⁷ Yavuz Köktaş, *Hadis Usulü Yazıları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 102-106.

emredeyim. En sonunda cemaate gelmeyen adamlara gidip onlar içindeyken evlerini yakayım.”⁴⁸ Rivayetin terhîb içerdiğini söyleyenler⁴⁹ olmakla birlikte mensûh olduğunu iddia eden de olmuştur. Tahâvî, rivayetin terhîb içermesi ihtimaline rağmen, fikhî hüküm bildirmesi sebebiyle mensûh olduğunu söyler.⁵⁰ Tahâvî'nin rivayet hakkındaki nesh hükmü, ihtimale dayanmaktadır. Tahâvî'yi bu görüşe sevk eden ise bu rivayetle kimsenin amel etmemesidir. Tahâvî'ye göre, hiç kimsenin kendisiyle amel etmediği rivayetler, büyük ihtimal nesh edilmişlerdir. Bu görüşünü desteklemek amacıyla benzer durumda olan iki rivayet daha aktarır. Bunlar: "Kim malının zekatını sevap umarak verirse ona sevap verilir. Kim de zekâtını vermezse biz zekâtı ve malın yarısını (cezalı olarak zorla) alırız. Bu, Rabbimizin kesin kararlarından biridir."⁵¹ "Ne ağaçtaki meyvenin ne de dağdaki hayvanın çalınması için el kesilir. Ağıldaki hayvan çalınırsa ve değeri bir kalkan miktarı olursa el kesilir. Meyve toplandığı yerden çalınır ve değeri bir kalkan miktarı olursa el kesilir."⁵²

Tahâvî'ye göre, namaza gelmeyenlerin evinin yakılması, bu iki örnekte olduğu gibi, uygulanmamış ve nesh edilmiştir. Zira namaza gelmeyenlerin evinin yakılması, zekâtı vermeyenlerin hem zekâtı hem de mallarının yarısının zorla alınması⁵³ ve ağıldaki hayvanı çalanın elinin kesilmesi gibi rivayetler ulemânın icmâ ile mensûh kabul edilmişlerdir.⁵⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350), namaza gelmeyenlerinin evinin yakılacağına dair hadisin mensûh olduğu iddiasını yeryüzünde hiç kimsenin ispatlayamayacağını söyler. Nesh iddialarına çok sert itiraz eden İbn Kayyim'a göre, nesh iddialarının amacı Resûlullah'ın sabit olan sünnetlerini yok etmektir. Buna göre, Resûlullah'ın sünnetlerini yok etmeye çalışanlar, nesh ve icmâ iddialarıyla birçok sünneti yok etmeye çalışmaktadırlar. Nesh olgusunu açıkça ifade eden sahih, sarih ve tarih olarak sonra olduğunu gösteren bir rivayet olmadığı sürece neshin var olduğu kabul edilemez.⁵⁵

⁴⁸ Buhârî, "Ezân, 29, "Ahkâm", 52; Tirmizî, "Mevâkitu's-Salât", 50; Ebû Davud Süleyman b. Davud b. el-Carud el-Basrî Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed Abdulmuhsin et-Türkî (Cize: Mektebetu Hicr, 1999), 1/129.

⁴⁹ Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçibî el-Bâcî, *el-Müntekâ şerhu'l-Muvatta*, thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 2/191-192; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 2/127.

⁵⁰ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1994), 15/102.

⁵¹ Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (Riyad: Mektebetu'l-Maarif, 1417), "Zekât" 4; Ebû Dâvûd, "Zekât", 4.

⁵² Nesâî, "Kat'u's-Sârik", 11, 12.

⁵³ Suat Erdoğan, "Zekâtın Devlet Tarafından Toplanması'nın Fikhîliği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 432.

⁵⁴ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 15/101.

⁵⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Salâtu ve hükmü târikuha*, thk. Abdullah el-Minşâvî (Mansura: Mektebetu'l-İmân, ts.), 75.

İbn Hacer (öl. 852/1449), rivayetin mensûh olduğu fikrine katılmamakla birlikte Müslümanların evinin yakılmasını neshle izah eder. Ateşle yakmak cezasının başta caiz iken daha sonra nesh edildiğini söyleyen İbn Hacer, bu konuda icmâ olduğunu söyler.⁵⁶

Yapılan yorumlara bakıldığında rivayetin mensûh olduğuna dair herhangi bir bilgi ve karine bulunmamakla birlikte nesh hükmü verildiği görülmektedir. Rivayet metnini tenkit etmek isteyen Tahâvî ve İbn Hacer, bu tenkidi nesh yöntemiyle yapmıştır. Zira hadisle amel edilmesi durumunda namaza gelmeyenlerin evinin yakılması gerekmektedir. Nesh gerekçesi olarak kimsenin bu hadis ile amel etmemesi gösterilmektedir. Ancak hadisle amel edilmemesinin tek sebebi nesh olmayabilir. Hadise dair bazı yorumlarda rivayetin terhîb içerdiği⁵⁷ şeklinde açıklamalar yapılmış ve teşvik için mübalağa sanatının kullanıldığı da belirtilir.

6.2. Ramazan'da Cünüp Olarak Sabahlama Durumunda Oruç

Ebû Hureyre'den nakledilen rivayetlerde, cünüp olarak sabahlayan kişinin o gün oruç tutamayacağı belirtilmiştir.⁵⁸ Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'den nakledilen rivayetlerde ise Ebû Hureyre rivayetinin hilafına bir uygulamanın var olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Âişe'ye Ebû Hureyre'nin görüşü sorulunca şöyle der: “Ben kesinlikle şahadet ederim ki, Resûlullah ihtilam olmadan, cima sebebiyle sabahlar, sonra da yıkanıp orucunu tutardı.”⁵⁹

İbn Huzeyme (öl. 311/924), Hattâbî (öl. 388/998), İbn Hazm (öl. 456/1064) ve Hâzimî (öl. 584/1188) iki rivayet arasında nesh olduğu görüşündedirler. İbn Huzeyme, bazı kimselerin Ebû Hureyre rivayetini tenkit ettiklerini ancak rivayetin sened açısından sahih, bununla birlikte mensûh olduğunu söyler.⁶⁰ Hattâbî, nesh ilişkisinin detaylarını şöyle açıklar: İslam'ın ilk dönemlerinde gece yattıktan sonra yeme-içme nasıl haram idiyse, cima yapmak da haram idi. Daha sonra fecr vaktine kadar yeme-içme mübah olunca, fecr vakti girdikten sonra uyanıp gusül abdestini alan kimse oruçlu sayıldı. Böylece Ebû Hureyre'nin “Fadl b. Abbâs'tan işittim” dediği “kim cünüp olarak sabahlarsa orucu yoktur” rivayeti nesh edilmiş oldu. Nesh bilgisini daha sonra öğrenen Ebû Hureyre, ilk görüşünden vazgeçti.⁶¹ İbn Hazm'a göre, Ebu Hureyre

⁵⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 2/126.

⁵⁷ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilber b. Asım en-Nemerî el-Kurtubî İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, thk. Abdulmu'ti Emin Kal'acî (Beyrut-Dimaşk: Dâru Kuteybe-Dâru'l-Va'yi, 1993), 5/327.

⁵⁸ Mâlik b. Enes Mâlik, *Muvatta*, thk. Beşşar Avvad Maruf (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997), “Siyâm”, 11; eş-Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, 187; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/347; Buhârî, “Savm”, 22.

⁵⁹ Buhârî, “Savm”, 22; İbn Mâce, “Siyâm”, 27; Ebû Dâvûd, “Savm”, 36.

⁶⁰ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nîsâbüri İbn Huzeyme, *Sahîhu İbni Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafâ el-Azamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1980), 3/249-250.

⁶¹ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, thk. Muhammed Râgîb et-Tabbâh (Halep: Matbaatu'l-İlmiyye, 1932), 2/115.

rivayeti İslam'ın ilk dönemlerindeki duruma işaret etmektedir ve bu durum nesh edilmiştir. Zira İslam'ın ilk yıllarında gece yeme içme ve cima haram kılınmıştı.⁶² Hâzimî ise, nesh görüşünü Hattâbî'den olduğu gibi aynen nakleder.⁶³

Ebû Hureyre rivayetini Kur'ân'a arz eden Tahâvî, Kur'ân'a muvafık olmadığı gerekçesiyle terk eder. Onun yerine konuyla ilgili Âişe ve Ümmü Seleme rivayetlerini Kur'ân'a muvafık olması sebebiyle tercih eder.⁶⁴ Tahâvî, Ebû Hureyre rivayetini tercih etmeme sebebi olarak rivayetin Kur'ân'a muhalif olmasını gösterir.⁶⁵ Hz. Âişe ve Ümmü Seleme rivayetleri, Tahâvî, İbn Abdilberr⁶⁶ ve İbn Dakikul'îd⁶⁷ tarafından Kur'ân'a uygunluk gerekçesiyle tercih edilirken İmam Şâfiî tarafından akıl ve sünnete uygunluk gerekçesiyle tercih edilmiştir.⁶⁸

Yukarıdaki değerlendirmelerde görüldüğü gibi Ebû Hureyre rivayeti bazı âlimlerce tenkit edilmiştir. Rivayetin Kur'ân'a muvafık olmadığı Tahâvî, İbn Abdilberr ve İbn Dakikul'îd tarafından ifade edilmektedir. Bu tenkitle birlikte senedinin sahih olması hasebiyle tamamen yok sayılmayarak nesh hükmü verilmiştir. Ancak rivayet hakkında nesh olduğuna dair müdellel bir açıklama yapılmamıştır. Bu durum, verilen nesh hükmünün arka planında metnin muhtevasına yönelik tenkit olduğunu göstermektedir. Benzer şekilde İmâm Şâfiî, Hz. Âişe ve Ümmü Seleme rivayetlerini tercih ederken sünnete ve akla uygunluk kriterini ileri sürmüştür. Bu durumda Şâfiî'nin Ebû Hureyre rivayetini sünnete ve akla uygun görmediğini göstermektedir.

6.3. Keler Yemenin Caiz Olup Olmadığı

Keler, kertenkele familyasının otuz yedi türünden biri olup modern zoolojide agamidae adıyla bilinmektedir.⁶⁹ Hadis kaynaklarında kelerin yenildiğine dair rivayetler olduğu gibi Resûlullah tarafından keler yemenin nehyedildiğine dair rivayetler de bulunmaktadır.

Keler yemenin haram veya mekruh olduğunu söyleyenler bu konuda iki hadisi delil olarak sunmuşlardır. Birisi Hz. Âişe , diğeri ise Abdurrahman b. Hasene tarikiyle

⁶² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/86.

⁶³ Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Osmân b. Hâzim el-Hemedânî el-Hâzimî, *el-İ'tibâr fî'n-nâsîh ve'l-mensûh mine'l-âsâr* (Haydarâbâd: Dâiretu'l-Maarif el-Osmaniyye, 1359), 135.

⁶⁴ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 2/18.

⁶⁵ Abdulcelil Alpkıray, *İhtilâfu'l-Hadis Bağlamında Metin Ekseni Hadis Tenkit Yöntemi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 87-89.

⁶⁶ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 10/49.

⁶⁷ Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî İbn Dakikul'îd, *İhkâmü'l-ahkâm şerhu Umdeti'l-ahkâm*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî - Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1953), 2/7.

⁶⁸ eş-Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadis*, 188-189.

⁶⁹ Melodi Yenmiş, *İki Agamid Kertenkelesinin Karşılaştırmalı Ekomorfolojik Analizi* (İzmir: Ege Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 33.

nakledilmiştir. Abdurrahman b. Hasene der ki: Nebi'yle bir yolculuktayken keleri bol olan bir bölgede konakladık. Biraz keler yakalayıp kestik. Kazanlar keler etiyle kaynarken Resûlullah yanımıza geldi. "İsrail oğullarından bir kavim hayvana çevrilip ortadan kayboldu. Kelerlerin onlar olmasından endişe ediyorum. Onun için kazanları dökün!" buyurunca kazanları döktük.⁷⁰ Hz. Âişe dedi ki: Resûlullah'a keler yemeği hediye olarak getirildi. Ancak yemedi. Bunun üzerine dedim ki; Ya Resûlullah! Onu isteyen bir ihtiyaç sahibine vereyim mi? Resûlullah buyurdu: "Kendin yemediğin bir şeyi başkasına da verme."⁷¹

Hanefilerden Serahsî'ye (öl. 483/1090) göre kelerin mübah olduğunu bildiren hadisler haramlığından öncedir. Hz. Âişe rivayetinde de görüldüğü gibi Resûlullah'ın keler eti yememesi, tiksinişinden dolayı değil haramlığından dolayıdır. Çünkü kendisi yemediği gibi Hz. Âişe'yi de yemekten ve başkasına vermekten menetmiştir.⁷² Zeylaî (öl. 743/1343) de burada neshin var olduğunu söyler. Buna göre keler, habis hayvanlardan olup mübahlık bildiren rivayetler daha öncedir. Daha sonra ise habis (pis, iğrenç, tiksinti uyandıran) olan tüm hayvanlar haram kılınmıştır ve keler de bu tür habis bir hayvandır.⁷³

Bedrüddîn el-Aynî (öl. 855/1451), kelerin yenildiğine dair rivayetlerin mensûh olduğunu söyler. Buna göre delillerden biri yasağı, diğeri mübahlığı gerektiriyorsa bu durum zahiri bir teâruzun varlığına işaret eder. Rivayetlerin tarihi meçhuldür. Ancak yasağa dair rivayetin tarih olarak müteahhir olması gerekir. Mübahlığa dair rivayetin müteahhir olması beklenemez. Dolayısıyla Hz. Âişe'yi keler yemekten nehyeden hadis nâsihtir.⁷⁴ Aynî'ye göre "ondan tiksiniyorum ancak haram kılmıyorum" hadisi muhtemelen "*Peygamber onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten meneder; yine onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar.*" (el-A'râf, 157) âyetinin nüzulünden öncedir. Zira Resûlullah nasıl olur da hem "tiksinıyorum" der hem de "haram kılmıyorum" der. Yine muhtemeldir ki, bu durum kıtlık zamanında yenilebilecek hayvanların yokluğundan kaynaklı bir zarurettten dolayı olmuştur.⁷⁵

⁷⁰ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfi İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Dâru'l-Kible ve Dâru Kurtuba, 2006), 12/356; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/292-294; Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ Ebû Ya'îlâ, *Müsnedu Ebî Ya'îlâ*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1990), 2/231; Tahâvî, *Şerhu müşkil'l-âsâr*, 8/328.

⁷¹ Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 5/358; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsaf*, thk. Târik b. İvadullâh b. Muhammed ve Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995), 5/212-213; Tayâlisî, *Müsned*, 3/18; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 12/358.

⁷² Serahsî, *el-Mabsût*, 11/231.

⁷³ Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfi el-Bârî ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik* (Bulak: el-Mabaatu'l-Kubrâ'l-Emîrîyye, 1314), 5/295.

⁷⁴ Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 13/191-192; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, thk. Mevlâ Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000), 10/704.

⁷⁵ Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 25/106.

Kelerin mübah olduğunu söyleyenler ise İbn Abbâs'ın şu rivayetini delil gösterirler: “Ümmü Hufeyd bt. Hâris⁷⁶, Nebî'ye yağ, akit⁷⁷ ve birkaç keler hediye etti. Nebî, sahâbîleri yemeğe çağırdı ve kelerler onun sofrasında yenildi. Kendisi ise kelerlerden tiksiniş gibi onları terk etti. Eğer keler yemek haram olsaydı, Hz. Peygamber'in sofrasında yenilmezdi ve Hz. Peygamber başkalarını keler yemeye davet etmezdi.”⁷⁸

Tahâvî, kelerin mübah olduğunu bildiren rivayetlerin tarih olarak sonra olduğunu söyler.⁷⁹ Açıkça nesh ifadesi kullanmamakla birlikte Tahâvî, kelerin yenilebileceğini söyleyerek kerahet ifade eden rivayetlerin tarih olarak önce olduğunu ve mensûh olduğunu ima eder. Tahâvî, Hanefî olmasına rağmen kelerin yenmesi konusunda cumhurla aynı görüştedir. Hanefîlerden Ali el-Kârî (öl. 1014/1605) ise Resûlullah'ın kendisi yememesine rağmen keler yemeyi yasaklamadığını anlatır.⁸⁰

İbn Hazm, keler yemenin haramlığına delalet eden Abdurrahman b. Hasene tarihiyle gelen rivayetin sahih, ancak kesinlikle mensûh olduğunu belirtir. Nâsîh olan rivayetin ise İbn Abbâs tarafından nakledilen ve Hz. Meymûne'nin evinde kelerin yenildiğini belirten hadis olduğunu söyler. İbn Hazm'a göre bu rivayet açıkça nâsîh bir rivayettir. Zira İbn Abbâs'ın Resûlullah'la beraberliği Mekke'nin fethinden sonra olmuştur. Dolayısıyla İbn Abbâs rivayetinin tarih olarak sonra olduğu, Abdurrahman b. Hasene rivayetinin ise daha önce olduğu açıktır.⁸¹ İbn Hazm'ın bu açıklamasına rağmen Sahih-i Buhârî'de geçen farklı tariklerde İbn Abbâs'ın vakaya bizzat şahit olmadığı, Halid b. Velid'ten naklettiği⁸² görülmektedir. Dolayısıyla rivayetin tarihlendirmesini İbn Abbâs'ın Mekke'nin fethi sonrası Resûlullah'la birlikte bulunması⁸³ şeklinde değerlendirmek mümkün görülmemektedir. İbn Abbâs rivayetinin tarihine dair bir tahmin de İbn Abdilberr (öl. 463/1071) tarafından yapılır. İbn Abdilberr'e göre Meymune'nin evinde keler yendiğine dair vaka muhtemelen Hicab âyeti'nin nüzulünden (Hicri 5. yıl) önce olmuştur.⁸⁴ İbn Abdilberr'i bu görüşe sevk eden husus, yemek esnasında mahrem olmayan başka kadınların orada hazır bulunmasıdır. Ancak

⁷⁶ Asıl adı Hüzeyle bt. Haris. İbn Abbas'ın teyzesi, Resûlullah'ın eşi Meymûne annemizin kız kardeşi ve Resûlullah'ın baldızı. bk. Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi'temyîzi's-sahâbe*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2008), 14/255.

⁷⁷ Suyu süzülükten sonra sertleşmeye bırakılan bir peynir türü. bk. Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi'garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1963), 1/57.

⁷⁸ Buhârî, “İ'tisâm”, 24

⁷⁹ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8/334.

⁸⁰ Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, thk. Muhammed Nizar Temim, Heysem Nizar Temim (Beirut: Dâru'l-Erkam, 1997), 3/71.

⁸¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 6/112-114.

⁸² Buhârî, “Et'ime”, 10.

⁸³ Konuyla ilgili bir çalışma için bk. Harun Savut, “Abdullah İbn Abbâs'a İsnad Edilen ve Tartışma Konusu Olan Rivayetler”, *Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu*, ed. Hasan Keskin - Abdullah Demir (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 253-275.

⁸⁴ Ebü Ömer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilber b. Asım en-Nemerî el-Kurtubî İbn Abdilber, *et-Temhîd li mâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafâ b. Ahmed el-Alevî ve Muhammed Abdulkebir el-Bekrî (Rabat: Vizâretu Umumi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387), 6/252.

rivayetteki kadınlar ifadesi yabancı kadın olduğu anlamına gelmez. Evdeki herkesin akraba olması ihtimali de göz ardı edilmemelidir.

Keler yemenin helal veya haram olduğunu söyleyen her iki ulemâ grubu da rivayetler arası nesh ilişkisi olduğunu iddia etmektedir. Verilen nesh hükmünün ictihâdî olması, aynı rivayetler hakkında nâsîh ve mensûh hükmü verilmesine sebep olmaktadır. Bazı Hanefiler keler yemenin mekruh olduğunu ve helal olduğuna dair rivayetlerin mensûh olduğunu söylerken, cumhur aynı rivayetlerin nâsîh olduğunu söylemektedir. Nesh iddiası için öne sürülen rivayetlerin tarihi belirsizdir. Bazı Hanefilere göre mekruhluk bildiren rivayetler müteahhir iken cumhura göre mübahlık bildiren rivayetler müteahhirdir.

6.4. Namaz Kılan Kimsenin Önünden Köpeğin Geçmesi Meselesi

Tahâvî, namaz kılan kimsenin önünden köpek, merkep ve kadın geçmesi durumunda namazın bozulacağı rivayetini tenkit eder. Söz konusu rivayet Ebû Zerr'den nakledilen şu hadistir: “Bir kimsenin önünde sütne olmazsa, namaz kıldığı esnada önünden kadın, merkep ve kara köpek geçerse namazı bozulur.”⁸⁵ Tahâvî bu rivayeti metin ve muhteva tenkidine tabi tutar. Tahâvî'ye göre, köpek veya merkep bir yana, namaz kılan kişinin önünden geçen hiçbir şeyden dolayı namaz bozulmaz. Çünkü İbn Ömer'den nakledilen: “Resûlullah şöyle buyurdu: “Namaz kılan kimsenin önünden geçen hiçbir şey namazı bozamaz. Bununla beraber, gücünüz yettiğince önünüzden geçene mâni olmaya çalışınız. Çünkü o şeytandır.”⁸⁶ rivayeti, Ebû Zerr rivayetini nesh etmiştir. İbn Ömer bu rivayeti Resûlullah'ın vefatından sonra nakletmiştir ve bizzat Resûlullah'tan işittiğini belirtmiştir. Bu durum burada nesh olduğunu göstermektedir.⁸⁷ Aslında Tahâvî'nin burada yapmış olduğu şey, metin eksenli bir tenkittir. Rivayetler arasında açık bir nesh bilgisi olmadığı halde, ihtimal kaydıyla nesh yöntemine başvurmuştur. Ancak ihtimal ile nesh tespit edilmez.⁸⁸

Tahâvî rivayeti akla arz ederek tenkit eder. Tahâvî'ye göre, köpeklerin etlerinin haramlığı renkleri nedeniyle değil cinsleri nedeniyle. Diğer yırtıcı hayvanların etlerinin haramlığı da renklerine göre değerlendirilmemiştir. O halde, renklerine bakılmaksızın tüm köpeklerin namazı bozması lazımdır. Hâlbuki bu rivayete bakarsak siyah olmayan köpeklerin namazı bozmaması gerekmektedir.⁸⁹ Rivayetteki “siyah köpek” ifadesi, metnin problemlili

⁸⁵ Müslim, “Salât”, 265; Ebû Dâvûd, “Salât”, 109; Tirmizî, “Salât”, 136; Nesâî, “Kible”, 7.

⁸⁶ Ebû Dâvûd, “Salât”, 115.

⁸⁷ Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdelhak (Beyrut: Dâru'l-Âlemu'l-Kütüb, 1994), 1/463.

⁸⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 1/563.

⁸⁹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/463.

olduğunu göstermektedir. Tahâvî metni akla aykırı görerek tenkit etmiştir. Aynı zamanda metindeki şeytan ifadesinin İblis anlamında kullanılmadığını, sadece kadın, köpek veya merkep için değil, namaz kılan kimsenin önünden geçen her şey ve herkes için kullanıldığını söyler. Burada nesh olduğunu söyleyenlerden birisi de İbn Abdilberr'dir. İbn Abdilberr'e göre, konuyla ilgili tüm rivayetler merfu ve sahih olmakla birlikte nesh edilmişlerdir. Nesh eden hadis ise Hz. Âişe'den nakledilen "Resûlullah, geceleyin namaza kalkardı. Ben kendisiyle kible arasında yatmış olduğum halde, eşinin yaygısı üzerinde namaz kıları."90 rivayetidir.91

Namaz kılan kimsenin önünden köpek, merkeb ve kadın geçmesi durumunda namazın bozulacağına dair Ebû Zerr rivayeti ulemâ arasında tartışmalara yol açmıştır. Çözüm noktasında tercih, nesh, cem ve te'vil yollarına başvurulmuştur.92 Tahâvî ve İbn Abdilberr tarafından Ebû Zerr rivayeti mensûh kabul edilmiştir. Tahâvî, İbn Ömer hadisini, İbn Abdilberr ise Hz. Âişe hadisini nâsih olarak kabul etmektedir.

6.5. Savaşlarda Düşman Çocuklarının Öldürülmesi Meselesi

Asr-ı saâdette Müslümanların düşman üzerine yaptığı bazı gece baskınlarında kazaen çocukların da öldürüldüğü vaki olmuştur. Sahâbe, çocukların bu durumunu Resûlullah'a sordu. Sa'b b. Cessâme rivayetine göre Resûlullah: "Onlar da onlardandır/onlar babalarına tabiidir" buyurmuştur.93 Bununla birlikte Resûlullah'tan gelen başka rivayetlerde, savaşta kadın ve çocukların öldürülmesi kesinlikle yasaklanmıştır.94 Sa'b b. Cessâme rivayeti metin yönünden tenkit edilmiştir. Zira masum olan çocukların öldürülmesi doğru olmadığı gibi, onların babalarıyla aynı hesaba çekileceği şeklinde bir düşünce de İslam'ın ana ilkelerine muhaliftir. Bundan dolayı Buhârî, konuyla ilgili sadece bu rivayet üzerinden değerlendirme yapmanın doğru olmadığını göstermek ve konuya bütüncül bakmak için Sa'b b. Cessâme rivayetinden hemen sonra Resûlullah'ın savaşta kadın ve çocukları öldürmekten nehyettiğine dair rivayetleri de zikreder.95 Konuyla ilgili ihtilâfı çözmek için cem ve te'lif yöntemine başvuranlar olduğu gibi nesh yöntemine de başvurulmuştur.

Her iki rivayeti *er-Risale*'de değerlendiren İmâm Şâfiî, Süfyân b. Uyeyne ve Zührî'nin burada neshe hükmettiklerini söyler. Ancak İmâm Şâfiî, neshi kabul etmez. İmâm Şâfiî,

90 Buhârî, "Salat", 105

91 İbn Abdilber, *et-Temhîd li mâ fî'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânûd*, 21/168.

92 Detaylı bilgi için bk. Fatih Mehmet Yılmaz, "Namaz Kılanın Önünden Çeşitli Varlıkların Geçmesine Dair Rivâyetlerin Sened ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi", *Şarkiyat* 10/4 (2018), 1448.

93 Buhârî, "Cihâd ve's-Siyer", 146; Müslim, "Cihâd ve's-Siyer", 26-28; Tirmizî, "Siyer", 19; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 119.

94 Buhârî, "Cihâd ve's-Siyer", 146; Mâlik, "Cihâd", 8-9; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 119; Ahmed, Müsned, 8/360; Tayâlisî, *Müsneid*, 2/290.

95 Buhârî, "Cihâd ve's-Siyer", 147-148.

burada neshin olduğuna dair kesin bir bilgi olmadığı hususunu şöyle ifade eder: “Resûlullah’ın kadın ve çocukların öldürülmesine önce ruhsat verdiğini ve sonra yasakladığını bilmiyoruz.”⁹⁶ İmâm Şafî neshi kabul etmez, zira rivayetin “*Yanlılıkla olması dışında, bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz.*” [Nisâ 4/92] ayetine muhalif olduğunu söyler.⁹⁷ Bundan dolayı Kur’ân’a muhalif olan bir duruma önce izin verilmesi de mümkün değildir. Tahâvî⁹⁸ ve Hattâbî⁹⁹ neshi kabul etmeyerek cem ve te’vîl yoluna başvurur.

Nesh ilişkisini kabul edenlerden birisi de Ebû Dâvûd’tur (öl. 275/889). Ebû Dâvûd, Sa’b b. Cessâme rivayetinin akabinde, Resûlullah’ın önce böyle söylediği halde daha sonra çocuk ve kadınları öldürmeyi yasakladığını söyler.¹⁰⁰ Ebû Dâvûd’un “onlar da onlardandır” rivayetini mensûh kabul ettiği anlaşılmaktadır. İbn Abdilberr de neshi kabul edenlerdendir. İbn Abdilberr’e göre Zührî’nin “Resûlullah’ın önce böyle söylediği halde daha sonra çocuk ve kadınları öldürmeyi yasakladı” rivayeti, Sa’b b. Cessâme rivayetini nesh etmektedir.¹⁰¹

İbn Hibbân (öl. 354/965), bu konuda nesh olduğu düşüncesindedir. İbn Hibban’a göre, nesh bilgisini veren Sa’b b. Cessâme’dir. Sa’b b. Cessâme, Resûlullah’tan işittiğini şöyle nakleder. Resûlullah buyurdu ki: “Himâ¹⁰² ancak Allah ve Rasûlu içindir.” Resûlullah’a müşriklerin çocuklarını sordum: “Çocukları da babalarıyla birlikte öldürelim mi?” Resûlullah “Evet, onlar onlardandır” buyurdu. Resûlullah daha sonra Huneyn Savaşı sırasında çocukları öldürmekten nehyetti.¹⁰³ Burada dikkat çeken husus, diğer tariklerde gece baskınlarında hataen öldürülen çocukların durumu hakkında Resûlullah’a bilgi sorulurken, bu tarikte çocukların öldürülmesi için izin istenmektedir.

Molla Ali el-Kârî (öl. 1014/1605) de Sa’b b. Cessâme rivayetinin mensûh olduğu kanaatindedir. Buna göre, Sa’b b. Cessâme rivayetinde bahsi geçen çocuk ve kadınların öldürülmesi ilk dönemlerde idi. Daha sonra Hayber Savaşı sırasında bu durum yasaklandı.¹⁰⁴

Rivayetteki bir diğer problem ise çocukları öldürmeye dair nehyin ne zaman olduğudur. İbn Hibbân rivayetinde Huneyn Savaşı sırasında (8/630) olduğu şeklindedir. *Müsnedü Ebû Avâne*’de geçen bir rivayette ise Hayber’in fethedildiği gün (7/628) yasaklandığı

⁹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1940), 299.

⁹⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 301.

⁹⁸ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 3/223.

⁹⁹ Hattâbî, *Meâlimü’s-sünen*, 2/282.

¹⁰⁰ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 121.

¹⁰¹ İbn Abdilber, *et-Temhîd li mâ fî’l-Muvatta mine’l-meânî ve’l-esânîd*, 16/145.

¹⁰² Özel mülkiyet altında olmayan bir arazinin hayvan otlatmak üzere kamu yararına tahsisi ve tahsis edilen arazi anlamında İslâm hukuku terimi. bk. Hacı Mehmet Günay, “Himâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/52-55.

¹⁰³ İbn Hibbân, *Sahihu İbn Hibbân*, 1/347-348.

¹⁰⁴ Ebû’l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî Alî el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtih şerhu Mişkâtî’l-Mesâbîh*, thk. Cemal Aytânî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 7/551.

şeklinde dir.¹⁰⁵ Ebû Avâne, çocukları öldürmekten nehyeden haberin müteahhir olduğunu söyleyerek burada nesh olduğunu kabul eder.

İmâm Şâfiî, rivayetlerin tarihine dair tartışmalara değinir. Ancak kesin tarih bilinmediği için iki ihtimalden bahseder: “Sa’b b. Cessâme hadisi Resûlullah’ın umresinde varid olmuştur. Ama hangi umre olduğunu bilmiyoruz. Eğer bu ilk umre ise o zaman İbn Ebi’l-Hukayk’la¹⁰⁶ ilgili verilen talimat ondan önce veya aynı sene olmuştur, denilebilir. Eğer son umresinde varid olmuşsa o zaman da İbn Ebi’l-Hukayk olayından sonra söylenmiştir. Doğrusunu Allah bilir.”¹⁰⁷

Konuyla ilgili tartışmalara baktığımızda müşrik çocukları için öldürülme izni verildiği ve öldürülen çocukların babaları ile bir kabul edildiğine dair rivayetler tenkide maruz kalmıştır. Metnin muhtevasına yönelik bu tenkitleri çözüm adına rivayetler arası nesh olduğuna hükmedilmiştir. Ancak nesh ilişkisi için tarih bilgisine ihtiyaç duyulmaktadır. Halbuki rivayetler hakkında kesin bir tarih bilgisi bulunmamaktadır. Rivayetlerin tarihinin bilinmesi durumunda dahi, masum olan çocukların önce öldürülme izni verilmesi, hatta bir rivayette öldürülmesinin emredilmesi, konunun kelimâ âlimleri arasında tartışılmasına zemin hazırlamıştır.¹⁰⁸ Rivayetler arasında nesh ilişkisine dair açık bir bilgi bulunmaması, rivayetlerin tarihine dair bilgilerin kesin olmaması, bazı âlimlerin verdiği nesh hükmünün metin eksenli bir hadis tenkidi olduğunu göstermektedir.

Sonuç

İhtilâfu’l-hadîs ilminde yer alan tercih, nesh, cem ve te’vil yöntemleri hadis metinlerini anlamaya yönelik bir çaba olup günümüz metin tenkidi ameliyesine de kısmen tevafuk etmektedir. Modern metin tenkidi uygulamaları hadisin senedinden öte hadis metinlerine yönelik olumsuz tenkit ihtiva etmektedir. İhtilâfu’l-hadîs ilminde yer alan nesh ve diğer yöntemler ise hadis metnine yönelik red içermeyen olumlu tenkidi ihtiva etmektedir. Bu yöntemlerden en çok kullanılanı nesh olup, metninde problem görülen, Kur’ân’a, mamûlün bih olan sünnete, dinin genel ilkelerine, kıyasa ve icmâa aykırı görülen rivayetler bu çerçevede mensûh kabul edilerek tenkit edilmişlerdir. Bu şekilde kullanılan nesh yöntemi,

¹⁰⁵ Yakûb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî Ebû Avâne, *Müsnedu Ebû Avâne*, thk. Eymen b. Ârif ed-Dimaşkî (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1998), 5/4/222.

¹⁰⁶ Hayber’de ikamet eden Yahudi şair. Müslümanlar aleyhine faaliyetleri nedeniyle öldürüldü. Detaylı anlatım için bk. Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm el-Himyârî İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-Nebevîyye*, thk. Mustafa es-Sakâ, İbrâhîm el-Ebyârî ve Abdulhafız Şelebî (Mısır: Mektebetu Mustafâ el-Bâbî’l-Halebî, 1375), 2/274.

¹⁰⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 299.

¹⁰⁸ Arif Aytekin, “İslam’da Müşrik Çocukları Meselesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2008), 120-138; Hafzullah Genç - Osman Aydın, “Hadis ve Kelam İlimleri Açısından Müşrik Çocuklarının Ahiretteki Durumları I ‘Cennetlik Oldukları Görüşleri Üzerinde”, *İslâmî Araştırmalar* 32/3 (2021), 642-663.

genellikle hakkında kesin nesh bilgisi bulunmayan ancak bir ihtimal olarak ele alınan örneklerde sıkça görülmektedir. Metnin muhtevasına yönelik yapılan bu tenkit sonucunda nesh yöntemine başvurularak rivayet işlevsiz hale getirilmiştir. Bu durum özellikle sened kritiği açısından sahih ve hasen rivayetler özelinde ağırlık kazanmıştır. Ancak bu yöntemi çok sık kullananlardan Tahâvî, bazen zayıf senedli rivayetleri de nesh yöntemiyle tenkit etmiştir.

Nesh yöntemini bu şekilde kullananların başında Tahâvî'nin gelmesi, Hanefilerin neshe en çok başvuran kesim olduğu genel kabulünü oluşturmuştur. Genel kabul gören Hanefilerin neshi öncelediği önermesinin fazla iddialı olduğunu söyleyebiliriz. Zira bazen Şâfiîler, bazen Mâlikîler, bazen İbn Hazm gibi Zâhirîler metin tenkidine tabi tuttıkları rivayetleri nesh yöntemi kullanarak tenkit etmişlerdir. Hacamat örneğinde İmâm Şâfiî neshe başvururken, Hanefilerin buna itirazı ve nesh yerine cem ve te'lif yöntemini uyguladıkları görülmektedir.

Nesh yönteminin bu şekilde kullanılması beraberinde bazı itirazları da getirmiştir. Buna göre nesh yöntemi, hadisleri tenkit etmek isteyenler için hadis inkârına yol açmaktadır. Böylece hadisleri tenkit etmek isteyenler, istedikleri her rivayeti nesh yöntemiyle tenkit edebilirler. Bu konudaki en sert itiraz İbn Kayyım el-Cevziyye'den gelir. İbn Kayyım'a göre, nesh iddialarının amacı Resûlullah'ın sabit olan sünnetlerini yok etmektir. Buna göre, Resûlullah'ın sünnetlerini yok etmeye çalışanlar, nesh ve icmâ iddialarıyla birçok sünneti yok etmeye çalışmaktadırlar. Ona göre, nesh olgusunu açıkça ifade eden sahih, sarîh ve muahhar bir rivayet olmadığı sürece neshin var olduğu kabul edilemez.

Hadis metnine yönelik yapılan tenkitlerde neshin bir yöntem olarak kullanılması, bu konuda usûl kitaplarında yer alan neshi tespit yollarına riayet edilmemesi beraberinde yorumsuzluğu getirmektedir. Bu yöntemin elde hiçbir veri olmadan ihtimaller üzerinden yapılması, ictihâdî olması, aynı rivayet hakkında hem nâsîh hem mensûh hükmü verilmesine yol açmaktadır. Bu durum hakkında kesin bilgi bulunmayan nesh hükümlerinin subjektif karakterini göstermektedir.

Günümüzde metin tenkidi konusunda aceleci bir tavırla yapılan tenkit örneklerinde olduğu gibi klasik çalışmalarda da metni tenkit etmek adına nesh konusunda aceleci bir tavır sergilenmektedir. Hakkında nesh hükmü verilen bazı rivayetlerin aslında cem ve te'vil yöntemiyle çözüme kavuşacak konular içerdiği görülmektedir. Nesh hükmünü vermek süratli ve kolay bir yöntem olduğu için ona başvurulmuştur. Bununla birlikte bu şekilde nesh yöntemi kullanan bazı âlimler neshin ihtimal dahilinde olduğunu özellikle ifade etmişlerdir.

İhtimalli rivayetlere nesh hükmü vermekten kaçınan ve bu konuda temkinli olan âlimler de olmuştur. Hakkında nesh hükmü verilen bu rivayetlerin her biri hakkında daha detaylı çalışmalara ihtiyaç olduğu aşikârdır. Özellikle tarih tespiti konusunda hadis kaynakları dışında siyer, tarih ve coğrafya eserleri de kullanılarak çalışmalar yapılmalıdır. Tarih bilgisi olmadan hakkında nesh hükmü verilen rivayetlerde, bilgilerin kesin olmaması sebebiyle itirazlar oluşmuştur.

Nesh hükmü verilen rivayetlerden birkaçının örneklem olarak seçildiği bu çalışmada bazı âlimlerin neshi bir metin tenkit yöntemi olarak kullandığı, metne dair eleştirileri neshle gidermeye çalıştıkları görülmektedir. Klasik ihtilâfu'l-hadîs paradigmasının kavram olarak “metin tenkidi” tabirini kullanmasa da nesh yöntemini metin eksenli bir tenkit yöntemi olarak kullandığı tespit edilmektedir.

Kaynakça/ Reference

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût-Adil Mürşid. 50 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Fethu bâbi'l-inâye*. thk. Muhammed Nizar Temim, Heysem Nizar Temim. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1997.
- Alî el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Mirkâtu'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*. thk. Cemal Aytânî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Alpkıray, Abdulcelil. *İhtilâfu'l-Hadîs Bağlamında Metin Eksenli Hadis Tenkit Yöntemi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Apaydın, Mehmet. "Erike Hadisi'nin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/1 (31 Mayıs 2020), 87-174.
- Asar, Muhammet Ali. "Sünnetin Kur'an'ı Neshi Meselesine Hadisçilerin Yaklaşımı: Örnekler Çerçevesinde Bir İnceleme". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/2 (2020), 48-78.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ. *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. thk. Mevlevî Muhammed Ömer. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1420/2000.
- Aytekin, Arif. "İslam'da Müşrik Çocukları Meselesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2008), 120-138.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücbî. *el-Müntekâ şerhu'l-Muvatta*. thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed Atâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî ma'rifeti usûl-i ilmi'r-rivâye*. Haydarâbâd: Dâiretu'l-Maarif el-Osmaniyye, 1357.
- Bakkal, Ali. "İmam Şâfiî'de Nesh Anlayışı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1997), 109-132.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Şuayb el-Arnaût-Adil Mürşid. 5 Cilt. Beyrut: er-Risâletu'l-Alemiyye, 2011.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifu'l-hadîs ilmi)*. İstanbul: MÜİFAV, 2. Basım, ts.
- Çetin, Mehmet. *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsuzluk (Teori ve Uygulama)*. Ankara: Gece Akademi, 2019.

- Ebû Avâne, Yakûb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî. *Müsnedu Ebû Avâne*. thk. Eymen b. Ârif ed-Dımaşkî. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1998.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997.
- Ebû Ya' lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *Müsnedu Ebû Ya' lâ*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 14 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 2. Basım, 1990.
- Erdoğan, Suat. "Zekâtın Devlet Tarafından Toplanması Fıkhîliği". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 417-434.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Muhammed Naim el-Arksusi. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. 4 Cilt. Medine: Şirketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-tibaa, 1413.
- Genç, Hafzullah - Aydın, Osman. "Hadis ve Kelam İlimleri Açısından Müşrik Çocuklarının Ahiretteki Durumları I 'Cennetlik Oldukları Görüşleri Özelinde'". *İslâmi Araştırmalar* 32/3 (2021), 642-663.
- Günay, Hacı Mehmet. "Himâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/52-55. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Halef, Necm Abdurrahman. *Nakdu'l-metn beyne sinaâti'l-muhaddisîn ve metâini'l-müsteşrikîn*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- Hasan, Hüseyin el-Hâc. *Nakdu'l-hadîs fî ilmi'r-rivâye ve ilmi'd-dirâye*. Beyrut: Câmiatu'l-Kıddis Yûsuf, Doktora Tezi, 1975.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî. *Meâlimü's-sünen*. thk. Muhammed Râgıb et-Tabbâh. 4 Cilt. Halep: Matbaatu'l-İlmiyye, 1932.
- Hâzimî, Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Osmân b. Hâzim el-Hemedânî. *el-İ'tibâr fî'n-nâsîh ve'l-mensûh mine'l-âsâr*. Haydarâbâd: Dâiretu'l-Maarif el-Osmaniyye, 1359.
- Heyet. *el-Mevsuatü'l-Fıkhiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1983.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilber b. Asım en-Nemerî el-Kurtubî. *el-İstizkâr*. thk. Abdulmu'ti Emin Kal'acî. 30 Cilt. Beyrut-Dımaşk: Dâru Kuteybe-Dâru'l-Va'yi, 1993.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilber b. Asım en-Nemerî el-Kurtubî. *et-Temhîd li mâ fî'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafâ b. Ahmed el-Alevî ve Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî. 24 Cilt. Rabat: Vizâretu Umumi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387.

- İbn Dakîkul'îd, Ebû'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî. *İhkâmü'l-ahkâm şerhu Umdeti'l-ahkâm*. thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî - Ahmed Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Kahire: Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1953.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. 26 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kible ve Dâru Kurtuba, 2006.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdulaziz b. Abdillâh b. Bâz, M.Fuad Abdulkaki, Muhibbuddin el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. 14 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2008.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*. thk. Nureddin Itr. Dımaşk: Matbaatu Sabah, 3. Basım, 2000.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endülüsî el-Kurtubî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. thk. Abdulğaffar Süleyman el-Bendarî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsi el-Kurtubî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1926.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahihu İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm el-Himyerî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakâ, İbrâhîm el-Ebyârî ve Abdulhafîz Şelebî. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu Mustafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1375.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nîsâbü'rî. *Sahihu İbni Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafâ el-Azamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1980.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *es-Salâtu ve hükmü târikuha*. thk. Abdullah el-Minşâvî. Mansura: Mektebetu'l-İmân, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. Riyâd: Mektebetu'l-Maarif, 1418.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetü İbni's-Salâh*. thk. Âişe Abdurrahman bintu's-Şâti. Kahire: Daru'l-Meârif, 1411.

- İbnu'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1963.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlü'l-mu'lim bi-fevâidi Müslim*. thk. Yahya İsmâîl. 9 Cilt. Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1998.
- Kaya, Remzi. "Nesh Terimi ve Muhtevası". *İslâmî Araştırmalar* 1/5 (1987), 93-99.
- Kesgin, Salih. "(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur' Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili". *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (30 Aralık 2015), 83-120.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1985.
- Köktaş, Yavuz. *Hadis Usulü Yazıları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Mâlik, Mâlik b. Enes. *Muvatta*. thk. Beşşar Avvad Maruf. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkillî. *el-Mu'lim bi fevâidi Müslim*. thk. Muhammed Şâzelî en-Neyfer. 3 Cilt. Tunus: Müessesetu Vataniyye li't-terceme ve't-tahkik ve'd-dirâsât Beyti'l-Hikme, 1991.
- Melchert, Christopher. "IX. [III.] Yüzyıl Boyunca Nesih: Şafii, Ebu Ubeyd, Muhasibi ve İbn Kuteybe". çev. Nail Okuyucu. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi]* 1/40 (2011), 201-222.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyâd: Dâru Taybe, 2006.
- Naif, Yaşar. "Taberî'nin Fıkha ve Neshe Yaklaşımı". *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]* 40 (2015), 321-335.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. Riyad: Mektebetu'l-Maarif, 2. Basım, 1417.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. El-Haccâc*. 18 Cilt. Kahire: Matbaatu'l-Mısriyye bi'l-Ezher, 1929.
- Pakistanî, Zekeriya b. Gulâm Kâdir. *Min usûli'l-fıkh alâ menheci ehli'l-hadis*. Dâru'l-Harrâz, 2002.
- Polat, Selahattin. "Metin Tenkidi: Kavramsal Çerçevesi, Boyutları, Temel Problemleri, Kısa Tarihi, İslami İlimler İçin Önemi ve Vadettikleri". *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi* 3. ed. Bedreddin Çetiner. 299-375. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Polat, Selahattin. *Hadis Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Savut, Harun. "Abdullah İbn Abbâs'a İsnad Edilen ve Tartışma Konusu Olan Rivayetler". *Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu*. ed. Hasan Keskin - Abdullah Demir. 253-275. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016.

- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1989.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 2. Basım, 1415.
- Şâfiû, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1940.
- Şâfiû, Muhammed b. İdris. *ihtilâfu'l-hadîs*. thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib. Mansura: Dâru'l-Vefa, 2001.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvafakât*. thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Ali Selman. 7 Cilt. Huber: Dâru İbn Affan, 1997.
- Şeybânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-Evsat*. thk. Târik b. İvadullâh b. Muhammed ve Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer el-Hacrî el-Mısrî. *Şerhu meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdelhak. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âlemu'l-Kütüb, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1994.
- Tayâlisî, Ebû Davud Süleyman b. Davud b. el-Carud el-Basrî. *Müsned*. thk. Muhammed Abdulmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Cize: Mektebetu Hicr, 1999.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî. *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Refik el-Acem başkanlığında heyet. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmiu's-sahîh*. Riyâd: Mektebetu'l-Maarif, 1417.
- Ünal, Yavuz. "Hadis Verilerine Göre Mut'a Nikahı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1993), 155-179.
- Yenmiş, Melodi. *İki Agamid Kertenkelesinin Karşılaştırmalı Ekomorfolojik Analizi*. İzmir: Ege Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidî*. İstanbul: Rağbet, 2009.
- Yılmaz, Fatih Mehmet. "Namaz Kılanın Önünden Çeşitli Varlıkların Geçmesine Dair Rivâyetlerin Sened ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi". *Şarkiyat* 10/4 (2018), 1416-1454.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâğâ*. thk. Muhammed Bâsıl Uyûn es-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârîî. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*. 6 Cilt. Bulak: el-Mabaatu'l-Kubrâ'l-Emîrîyye, 1314.

UMDE DİNİ TETKİKLER DERGİSİ

UMDE JOURNAL OF RELIGIOUS INQUIRIES

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2 (Aralık/December 2023); 287-313

Kur'ân Okumayla İlgili Sözcüklerin İlk Muhatap Açısından Tahlili*

Analysis of Words Related to Reading the Qur'ân in terms of the First Addressee

Ali Karataş

Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir
Anabilim Dalı

Prof. Dr., İstanbul University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences,
Department of Tafsir
Sakarya, Türkiye

alikaatas@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3365-0627>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Eylül/September 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Aralık/December 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2023

Atıf / Citation

Karataş, Ali. "Kur'ân Okumayla İlgili Sözcüklerin İlk Muhatap Açısından Tahlili". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 6/2 (Aralık/December 2023), 287-313. <https://doi.org/10.54122/umde.1365615>

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ali Karataş).

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi/ Nevşehir Hacı Bektas Veli University

Lisans Bilgisi / Lisence Information

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

* Bu araştırmamı özellikle 7 Ekim 2023'den itibaren Gazze'de şehit edilen masum çocuklara ve kadınlara ithaf ediyorum. I dedicate this research especially to the innocent children and women martyred in Gaza since October 7, 2023.

Öz

Kur'ân'daki yakın anlamlı kelimeler aynı manaya gelecek şekilde Türkçeye tercüme edilmektedir. Ancak âyetlerdeki siyaka göre değerlendirildiğinde bu kelimelerin aynı manaya gelmediği görülmektedir. Bu sebeple bu tür sözcüklerin geçtiği âyetlerin muhatabı ve hangi konudan bahsettiği tespit edilmelidir. Türkçeye “Kur'ân okuma” olarak çevrilen *telâ*, *derase*, *rattale* ve *karæ* fiilleri yakın anlamlıdır. Araştırmamızda bu sözcükleri seçmemizin sebebi bunların yaygın kullanımında Kur'ân'daki mananın dikkate alınmamasıdır. Kur'ân'ın, Mushaf haline getirilmesinden sonra tarihi süreçte bu kelimeler sabit bir metni okuma çerçevesinde değerlendirilmiştir. Söz konusu kelimelerin anlamının âyete göre değiştiğinin tespit edilebilmesi için öncelikle âyetlerin tarihî bağlamı belirlenmeli ve dilsel kullanımları araştırılmalıdır. Ne var ki gerek vücûh kitaplarında gerekse tefsirlerde söz konusu kelimelerin kullanımları ve anlamları yeterince dikkate alınmamıştır. Bu durum Türkçe meallere de yansımış, ilgili lafızların anlam incelikleri ve muhatap değişkeni göz ardı edilmiştir. Belirlediğimiz çerçeveye bağlı olarak bu kelimeleri tefsir kaynaklarından araştırdık. Ulaştığımız verilerin vücûh edebiyatı eserlerindeki karşılığını inceledik. Bu edebiyatta zaman zaman muhatap bilgisi ve anlam inceliği dikkate alınmadığı için dakik bir mana verilmediğini tespit ettik.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Okuma, Telâ, Derase, Rattale, Karæ

Abstract

Qur'anic near-synonymous terms are translated into Turkish in a way that preserves that meaning. When these words are analyzed in light of the context of the verses, it becomes clear that their meanings are different. Because of this, it is important to identify the topic and addressee of the verses that contain these terms. Near-synonymous verbs include *talâ*, *darasa*, *rattala*, and *qara'a*, which translate to “reading the Qur'ân” in Turkish. These words were chosen for our study because, despite their common usage, their meaning in the Qur'ân is not taken into consideration. Following the Qur'ân's conversion to a Mushaf, these words were assessed historically in the context of reading a set text. First, the historical background of the verses and their language usage should be ascertained in order to ascertain whether the meaning of these words varies depending on the verse. Nonetheless, it appears that the books of tafsir and wujûh did not adequately address the meanings and usage of these terms. The nuances of the necessary words' meanings and the addressee's variable are overlooked in Turkish translations, which also mirror this predicament. I looked up these words from tafsir sources based on the structure we came up with. I have looked at the wujûh literature's equivalents of the conclusions we have drawn. I have found that because the information of addressee and the nuance of meaning are not taken into consideration, a precise interpretation is occasionally not provided in this literature.

Key Words: Tafsîr, Qur'ân, Reading, Talâ, Darasa, Rattala, Qara'a.

Giriş

Allah'ın, vahyini insanlara bildirirken seçtiği sözcükleri muhatabına göre değiştirdiği bir gerçektir. Muhteva olarak aynı veya yakın görülen konular bütünlük içerisinde incelendiğinde o konuyla ilgili anahtar sözcükler tespit edilebilir. Fakat bu sözcükler eğer eş anlamlı kabul edilip birbiri ile açıklanır ya da tefsir edilirse anlamı tespit etme açısından hata yapılması yüksek bir ihtimaldir. Çünkü Allah, konu bakımından yakın olmakla birlikte emirler, yasaklar ve verilmek istenen mesaja göre farklı kelimelerle muhataplarına seslenir. Bu durum anlatımın sıkıcılığını giderme amaçlı olarak görülse de bize göre, kelimelerin varlık dünyasındaki karşılığının (*misdâk*) farklı olması anlamda değişikliği beraberinde getirir. Zira bir kelime, bir durumu veya varlığı gösteriyorsa bunun

için ikinci bir kelime kullanılmasının makul bir açıklaması bulunmaz. Nüzul sürecinde inen âyetlerin okunmasıyla ilgili kullanılan kelimelerin de muhataba göre değişmesi ya da en azından değiştiğinin varsayımı mümkündür. Bunlar *telâ*, *derase*, *rattele* ve *karae* fiilleridir. *Derase* doğrudan Kur'ân okumayla ilişkili olarak âyetlerde geçerse de okumaya işaret ettiği için inceleme gereği duyduk. Kâf sûresinin 18. âyetinde geçen *lefaza* fiili de bu kelime grubu içinde değerlendirilebilir ancak Kur'ân'da kitap okuma bağlamına sahip olmadığı için biz onu ele almayacağız.¹

Araştırmamızda, söz konusu kelimelerin hitap ve muhatap ilişkisine göre değiştiği ileri sürülerek bu çerçevede inceleme yapılacaktır. Ancak doğru sonuçlara ulaşabilmek için öncelikle bu kelimelerin dilsel/lengüistik tahlillerini yapmamız gereklidir. Söz konusu sözcüklere dair çeşitli araştırmalar yapılmış² ama bu araştırmalarda ilgili kelimeler çerçevesinde nüzul döneminde Kur'ân okumanın -belirli âyetler dışında- hitap ve muhatap ilişkisi analiz edilmemiştir. Zira böyle bir inceleme yapılmadığında dilsel değerlendirmeler yetersiz kalacaktır.

Kur'ân, kendisine hitap edilen toplumla diyalogun gerçekleştiği bir atmosfer içinde gönderilmiş ve belirli bir süreç geçirdikten sonra metin haline gelmiştir. Bu toplum inanç ve kültürel olarak farklı niteliktedir. Hatta Kur'ân'ın hitapları Mekke ve Medine döneminde değişmektedir. Buna bağlı olarak içeriği şekillendiren üslup ve sözcükler de farklılaşmaktadır. Dolayısıyla okumaya dair kelimeleri incelerken değişimleri göz ardı etmek ve sanki bu kelimelerin geçtiği âyetleri tek bir muhataba gelmiş gibi değerlendirmek Kur'ân'ın emirlerinin doğru bir şekilde anlaşılmasını sonucunu doğurur. *Tilâvet* sözcüğünün günümüzde özellikle Kur'ân okumayı ifade etme bağlamında kullanılması bunun bir göstergesidir. İşte biz bu gerekçe ile araştırmamızda şu soruların cevabını aramaya çalışacağız: Kur'ân okumayla ilişkili kelimeler Mekke ve Medine âyetlere³ göre değişiyor mu? Kur'ân'ı okumaktan her bahsedildiğinde tüm kelimeler açısından bu eylem özellikle Müslümanlara yönelik midir? Okuma ile ilgili sözcükler muhatapın değişme durumuna göre yeni anlamlar kazanıyor mu? Bu kelimelerin geçtiği âyetler anlam inceliğine göre farklı bir konudan bahsediyor mu?

¹ *Lefaza* fiilinin ele alındığı bir çalışma için bk. Naif Yaşar, "Kur'ân'ı Anlamadan Okumanın Bir Sevabı Var mıdır?", *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]* 41/2 (Kış 2015), 433-450.

² Mustafa Hocaoğlu, "Okuma ve Anlama Üzerine: Kur'ân Tilavetiyle İlgili Bazı Kavram ve Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 207-235; Mehmet Ünal, "Kuran'ı İçselleştirme Biçimi Olarak Sahâbe Tilaveti Biçimleri", *Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı*, ed. Hasan Keskin - Abdullah Demir (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 101-121; Yusuf Ziya Kurtuluş, *Kur'ân'da Kıraat Tilâvet ve Tertil Kavramları* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

³ Surelerin Mekke ve Medine şeklindeki kabulde ülkemizdeki Mushaf esas alınmıştır.

Söz konusu sorulara doğru cevaplar bulabilmemiz için bu lafızlar, sözlük ve tefsirlerden yardım alınarak açıklanacaktır. Bunun için başvurduğumuz temel tefsir kaynaklarının naklettiği sebab-i nüzûl rivayetlerine göre ilgili âyetlerin muhtevasını ve bu bilgilere bağlı olarak vücûh edebiyatının söz konusu kelimelerin anlamlarına dair tespitlerini değerlendireceğiz. Hitap ve muhatap ilişkisi bağlamında Kur'ân'ın dolaylı muhataplarına göre bu kelimelerin tarihsel süreçteki kazandığı anlamları araştırmayacağız. Hitap-muhatap ilişkisi belirgin ve temsil gücü yüksek kelime gruplarının anlaşılmasına yönelik hem usul hem de uygulama düzeyinde bir katkı sunmaya çalışacağız. Böylece özellikle vücûh edebiyatında ve meal yazımında Kur'ân'daki benzer kelimeler arasındaki anlam farklılıklarının ve bağlam ilişkilerinin dikkate alınması ve bu yöndeki eksiklerin giderilmesi hususunda farkındalık oluşturulması amaçlanmaktadır.

1. *Telâ* Fiili

1. 1. Dilsel Tahlil

Telâ / تَلَا sözlükte تَلَا الشَّيْءَ cümlesinde olduğu gibi “birisini veya bir şeyi izlemek ve onun peşinden gitmek” anlamına gelmektedir. İzleyen ve takip eden her şeye التَّلْوُ, bu bağlamda başkasını izleyen adama da رَجُلٌ تَلُوٌّ denir. Hükümlerine göre hareket edilip arkasından gidildiği ve takip edildiği için anlaşma التَّلَاءُ olarak isimlendirilir.⁴ Birisini takip etme, arada hiç kimsenin bulunamayacağı bir yakınlıkta gerçekleşir. İzleme bazen beden bazen de hüküm bakımından olabilir. Okumak ve manayı düşünmek şeklinde izleme ve takip etme de mümkündür. Bu bağlamda birini takip etmek onu örnek almayı ve onun makamına tabi olmayı beraberinde getirir ya da gerektirir.⁵

Zikrettiğimiz temel anlamına bağlı olarak *telâ*, “Kur'ân okumak” manasında kullanılmaktadır. Ezherî'nin, *Tehzîbu'l-Luga* adlı eserinde el-Leys'e (öl. 187/803 [?]) isnad ettiği bir görüşe göre *telâ*, “kıraat” manasını da taşımaktadır.⁶ Dilciler, kelimeye bu anlamın verilmesini çeşitli şekillerde izah eder. İbn Fâris (öl. 395/1004), okuma esnasında bir âyetten sonra başka bir âyetin getirilmesi sebebiyle bu kelimeyi, Kur'ân'ı okumayla açıklamıştır. Zemahşerî'ye (öl. 538/1144) göre Kur'ân peşinden takip

⁴ Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), "t-l-v", 1/189; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni İbn Fâris, *Mu'cemu megâyisi'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979), "t-l-v", 1/351; Ebu Nasr İsmâîl b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984), "t-l-v", 6/2289; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz fi letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kâhire: Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1996), "t-l-v", 1/1265.

⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fi ğarîbi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.), "t-l-v", 75.

⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luġa*, thk. Muhammed Avd Mir'ab (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), "t-l-v", 14/225.

edilmesi en hayırlı şeydir. Bu sebeple تَلَوْتُ الْقُرْآن dediğimizde onu takip ettiğimizi ifade ederiz.⁷ “Takip etmek” ancak onun okunması ile gerçekleşeceği için muhtemelen bu tahlille *telâ*, okuma edimi ile ilişkilendirilmektedir. İsfahânî'ye (öl. 502/1108) göre Allah'tan gelen kitapların tilâveti, o kitaplarda bulunan emir ve yasakları ciddiye alıp uygulamakla gerçekleşir.⁸ Şu durumda *telân*'ın farklı açılardan Kur'ân'la ilişkisinin kurulduğu görülmektedir. Buna göre -kelimenin asıl anlamı izlemek olduğu halde-harflerin, kelimelerin ve cümlelerinin birbiri ardından getirilmesi *telân*'ın izlemek manasıyla irtibatlı görülmüştür. Yine okunduğunda gereklerinin yerine getirildiği ve bu sebeple emir ve yasaklarının takip edilmesi de *telâ* kapsamında değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bir şeyi takip etme ve izlemeyle ilişkili eylemler *telân*'ın kapsamına girmektedir. Bu nedenle doğrudan *kıraat* ile karşılanması isabetli olmasa gerektir. Bununla birlikte bu kelime günümüzde genellikle “manaya tâbi olma ve mucibince amel etme” yerine doğrudan “okuma” eylemi ile ilişkili olarak kullanılmaktadır.⁹

1. 2. Kur'ân'da *Telâ* ve Muhatap Bağlamı

Kur'ân'da *telâ*, türevleri ile 63 defa genelde Mekkî sûrelerde geçmektedir. Dâmegânî (öl. 478/1085), *el-Kâmûs* adlı eserinde *tilâvetin* Kur'ân'daki dört temel anlamını şu şekilde sıralar: 1. İndirme, inzâl (el-Bakara 2/252; Âl-i İmrân 3/58; el-Kasas 28/3). 2. İzleme, tabi olma ve takip etme (el-Bakara 2/121; eş-Şems 91/2). 3. Kitabet, yazma (el-Bakara 2/102). 4. Okuma, kıraat (Fâtır 35/29).¹⁰ Dâmegânî'nin verdiği bu manaların tefsir niteliğinde olduğu söylenebilir. Çünkü geçtiği âyetlerde sözcüğün farklı şekilde anlaşılması mümkündür. Nitekim inzâl; okuma, yazma, anlatma, okuma da gereğini yerine getirme ya da uygulama olarak anlaşılabilir. Bu sebeple muhatap bağlamına göre âyeti değerlendirmek gereklidir. İbnu'l-Cevzî (öl. 597/1201) ise tefsir ehlinin bu sözcüğü şu beş manada ele aldığını belirtmektedir: 1. Okuma (Fâtır 35/29). 2. Takip etme, izleme (eş-Şems 91/2). 3. İnzâl, indirme (el-Kasas 28/3). 4. Amel (el-Bakara 2/121). 5. Rivayet (el-Bakara 2/102). İbnu'l-Cevzî'nin Dâmegânî'de olmayan “rivayet” anlamını eklediği görülmektedir.¹¹

⁷ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sevd (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), "t-l-v", 1/96.

⁸ el-İsfahânî, "t-l-v", 75.

⁹ Bk. Muhammed Coşkun, “Kıraatten Tilâvete: Bir Kur'ân Okuma Pratiği Olarak Tilâvet Üslûbunun Mahiyeti Üzerine”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim 2023), 728.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Kebîr ed-Dâmegânî, *Kâmûs* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, ts.), "t-l-v", 88.

¹¹ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir* (Beirut: Muessesetü'r-Risâle), 221-222.

Telânn muhtevasını âyetlerin bağlamsal gruplamasına göre şöyle inceleyebiliriz:

1. Yahudilerin kutsal kitaplarını okuyup kitapta yazanlardan haberdar olması ancak okuduklarının gereğini yapmaması (el-Bakara 2/44, 113). *أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ* “Sizler kitabı okuduğunuz halde insanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz? Aklınızı kullanmıyor musunuz?” (el-Bakara 2/44) âyeti el-Bakara 2/39’dan itibaren bir pasaj olarak bütünlük içerisinde İsrâiloğullarına hitap etmektedir. Âyetten genel bir mana anlaşılrsa da nakledilen bilgilere göre Yahudiler, bazı sahâbîlere Hz. Peygamber’in hak olduğunu ve ona tabi olmalarını söylüyor ancak kendileri bundan geri duruyordu. Üstelik Tevrat’ta peygamberin geleceğine dair bilgileri de okuyorlardı. Bu tutumları sebebiyle âyet onların dürüst bir tavır içinde olmadıklarını, Hz. Peygamber’e inanmalarını ve hakkı batıl ile karıştırmamaları gerektiğini bildirdi.¹²

وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ ifadesinin bir kitabı öylesine okumanın ötesinde, okunan kitabın gereğini yerine getirmeyi belirttiğini söyleyebiliriz. Nitekim bu âyet kıraatten değil, tilâvetten bahsetmektedir. Buna göre İsrâiloğullarının, Tevrat’ın gereklerini yerine getirmesi gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Tevrat, onlar tarafından uygulanan bir kitap olduğuna göre Hz. Muhammed’in peygamberliği de onların kabul etmesi gereken bir olgu olmak durumundadır. el-Bakara 2/113. âyeti de farklı bir muhtevaya sahip olmakla birlikte yine okuyup gereğini yerine getirdikleri kitaplarındaki hükümlere aykırı hareket etmeleri sebebiyle Yahudi ve Hıristiyanlara yönelik bir uyarıyı konu edinmektedir. Şu durumda “Kitabı tilâvet etmek”, kitapta yazanlardan haberdar olmayı ve haber olunan şeyin uygulanmasını gerektirmektedir. Buna göre burada “haberdar oldukları şeyin gereğini yerine getirmek” anlamının verilmesi isabetli olacaktır. el-Bakara 2/44. âyetinin sonundaki “Aklınızı kullanmıyor musunuz?” ifadesi de azarlama yoluyla onların aklını kullanmadan söylediklerinin anlamsızlığına vurgu yapmaktadır.

2. Yahudilerden bir grubun Tevrat’ı okuyup okudukları şeyin gereğini yapmaları ve bu bağlamda Hz. Peygamber’e iman etmeleri. *الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ* “Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler, onu hakkıyla okuyarak (okuduklarının gereğini yerine getirirler). İşte onlar

¹² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şehâte (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâs, 2001), 1/102.

kitaba inanırlar. Ona inanmayanlarsa kaybedenlerin bizzat kendileridir." (el-Bakara 2/121). Yahudilerin tamamı Hz. Peygamber'e karşı aynı tutumu benimsememiştir. Onların birçoğu kitapta okudukları şeyleri bildiği halde bilgilerini davranışa dönüştürmemiştir. Bununla birlikte el-Bakara 2/121. âyetinde ifade edildiği üzere Kitabı hakkıyla tilavet edenler vardır. Hakkıyla tilavet etmiş olmak onun muhtevasının gereğini yerine getirmektir. Nitekim bu şekilde hareket eden Yahudiler, Hz. Muhammed'le ilgili bilgileri tahrif etmeden onu peygamber kabul ederek ona iman etmişlerdi. Bu âyette hakkıyla tilâvet eden kimselerin iman etmelerine vurgu yapılması tilavetin davranışla bütünleşen bir yönünün bulunduğuna işaret emektedir. Bazı müfessirler isabetsiz bir şekilde bu âyeti öncesinden bağımsız olarak Hz. Peygamber'in ashâbı ile ilişkilendirmişlerdir.¹³ Ancak bu âyetin içinde bulunduğu pasaj İsrâiloğulları ile ilgili olduğu için bahsettiğimiz şekilde anlaşılması ve âyete bir önceki grup âyetlerde olduğu gibi "haberdar oldukları şeyin gereğini yerine getirmek" manasının verilmesi isabetli bir yaklaşım olacaktır. Nitekim Mukâtil âyeti İsrailoğulları ile ilişkilendirerek tefsir etmiştir.¹⁴

3. Allah'ın âyetlerini okuyacak bir peygamberin gönderilmesi (el-Bakara 2/129, Âl-i İmrân 3/164, el-Ankebût 29/45, el-Cum'a 62/2). رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ "Rabbimiz, onların içinden bir peygamber gönder de onlara, senin âyetlerini okusun." (el-Bakara 2/129) âyeti ve önceki iki âyet Hz. İbrahim ve oğlu İsmail'in Rablerinden isteklerini dile getiren bir dua cümlesidir. el-Bakara 2/129. âyet onların, insanlara Allah'ın âyetlerini okuyan, kitabı öğreten ve insanları tezkiye eden bir peygamber gelmesi için dua ettiklerini bildirmektedir. Buradaki okuma, basit bir okuma şeklinde âyetlerin seslendirilmesi olarak değerlendirilmemelidir. Zira böyle bir okumanın anlamı olmayacaktır. Âyetin muhtevasına göre *telâ*, kitabı öğretme ve nefsi tezkiye etmeyle birleşen bir fiildir. Bu bağlamda salt bir okuma değildir. el-Ankebût 29/45. âyetinde ise Hz. Peygamber'e kendisine vahyedilenleri okuması ve namaz kılması emredilmektedir. Buna göre *telâ*, devamında namaz kılmayı emreden bir bağlamı ifade etmektedir. *Telâ* tarzı bir okuma peşinden farklı davranışların izlediği ve yerine getirildiği bir eylem olmalıdır. Nitekim Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767), birçok müfessirin aksine okumayı Ehl-i kitaba okuma olarak açıklamış ve peygamberin

¹³ Bu konudaki örnek görüşler için bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Kitabevi, 2005), 1/225; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, thk. Muhammed b. Mustafa el-Kenz (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002), 1/175.

¹⁴ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/135.

kendi kendine yapacağı bir eylem olarak ifade etmemiştir.¹⁵ Bir sonraki âyetin Ehl-i kitapla en güzel yolla mücadele etmekten bahsetmesi onun tefsirinde isabet ettiğini göstermektedir. el-Cum'a 62/2. âyetinde de tilavet, Hz. Peygamber'in âyetleri başkalarına okumaya yönelik bir eylemini bildirmektedir. Şu durumda başkasına âyeti okuma, âyetlerde anlatılan hususları "bildirme/tebliğ etme" şeklinde bir muhtevaya vurgu yapmaktadır.

4. Allah'ın Kur'ân'daki âyetlerini okuma (Âl-i İmrân 3/58, Yûnus 10/61, el-İsrâ 17/107, Meryem 19/58, en-Neml 27/92). Âl-i İmrân hariç diğer sûreler Mekki'dir. ذٰلِكَ نَتْلُوهُ "İşte bu sana okuduğumuz apaçık delillerdir, hikmet dolu sözlerdir." Âl-i İmrân 3/58'den önce inkâr edenlerin dünyada ve ahirette azaba çarptırılacağı, iman edenlerin ise mükâfatlandırılacağı bildirildikten sonra bu âyet grubunun, Allah'ın Hz. Peygamber'e okuduğu apaçık âyetler olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla âyetlerin okunması beraberinde inkârdan kaçınmayı ve imana yönelmeyi gerektirmektedir. وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ (Yûnus 10/61) âyeti Hz. Peygamber'e hitaben başlamakta ancak devamında Allah'ın her şeyi kuşatmakta olduğu bildirilerek muhataplar uyarılmaktadır. Bu âyete göre Hz. Peygamber hangi işte olur, Kur'ân'dan bu işe dair neyi bildirir ve her kim hangi işi yaparsa Allah her şeye şahittir ve hiçbir şey O'na gizli kalmamaktadır. Bu âyetteki *telâ* ilk bakışta Kur'ân'dan bir şeyi okumayı ifade ediyor görünse de bağlam gereği okumanın ötesinde Kur'ân'dan bir şeyi bildirme ve tebliğ etme olarak anlaşılması daha isabetli görünmektedir. Nitekim Mâtürîdî (öl. 333/944) okumayı/*telâyı* risaleti tebliğ etme¹⁶ olarak anlamış ve Mehmet Okuyan da mealinde benzer bir açıklama getirmiştir.¹⁷

el-İsrâ 17/107 ve Meryem 19/58. âyetlerinde, kendilerine Allah'ın âyetlerinin okunduğu/tilavet edildiği kimselerin secdeye kapandığı bildirilerek tilavetin beraberinde bir davranışla izlendiği gerçeğini açıklamaktadır. en-Neml 27/92. âyeti ise en-Neml 27/91. âyet ile birlikte değerlendirilmelidir. Çünkü Hz. Peygamber'e yönelik bazı emirleri sıralamaktadır.¹⁸ Bunlar Kâbe'nin sahibine kulluk etmek, Müslümanlardan olmak ve Kur'ân'ı tilavet etmektir. Bundan sonra hidâyete eren kendisi için ermiş, sapıtan da kendisi için sapıtmış olur. Tilavetten sonra hidâyete ve dalaletten bahsedilmesi, tilavetin tebliğ olarak anlaşılmasını isabetli hale getirmektedir. Salt bir okuma olarak

¹⁵ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/139.

¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7/75.

¹⁷ Mehmet Okuyan, <https://kuranmeal.com/Aciklama.php?meal=mehmetokuyan&suren=10&ayet=61> (11.09.2023)

¹⁸ Ebû Cafer Muhammed ibn Cerîr et-Tâberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000), 19/510.

anlaşılması manayı zayıflatmaktadır. Bu sebeple Hz. Peygamber'e yönelik Kur'ân'ı tilavet etme emrinin tebliğ olarak değerlendirilmesi âyetin muhtevasına daha uygun olacaktır. Ebu Hayyân'a göre (öl. 745/1344), Kur'ân'a tâbi olma manasının anlaşılması da mümkündür.¹⁹ İbn Âşûr (öl. 1393/1973), en-Neml 27/92. âyetinin tefsirinde tilavetin başkalarına bir şey okuma özelliğinden bahsetmiştir.²⁰ Bu da bildirme ile ilişkili bir davranış olmaktadır.

5. Allah'ın âyetleri okunduğunda kâfirlerin bunlara karşı çıkması (el-Enfâl 8/31, Yûnus 10/15, el-Mü'minûn 23/66, el-Kalem 68/15). Bu dört âyette Kur'ân'ın başkalarına tilavet edilmesinden sonra muhatapların karşı çıkması ve âyetlerde bildirilen hususlardan yüz çevirmelerinden bahsedilmektedir. Muhatap bağlamında değerlendirildiğinde inanmayanlara tebliğ yapıldığı ancak onların tebliğe karşılık vermediği ve kendilerine bildirilen gerçekleri çarpıttıkları anlaşılmaktadır. Nitekim kâfirler el-Enfâl 8/31. ve *el-Kalem* 68/15. âyetlerinde ifade edildiği üzere Hz. Peygamber'in onlara anlattığı hususları, çarpıtmak maksadıyla eskilerin masalları olarak nitelemiştir. Yûnus 10/15. âyetine göre âyetler onlara bildirildiğinde kendilerine söylenin şeylerin değiştirilmesini veya başka bir Kur'ân getirilmesini istemişlerdi. el-Mü'minûn 23/66. âyetine göre ise onlar yüz çevirmişlerdi. Bu sûreler el-Enfâl hariç, Mekki'dir. Okuma ve karşı çıkma tilavetin, bilinen bir okuma değil sonucunda okunan veya bildirilen şeylerin kabul edilmesi beklentisini taşımaktadır. Onların reddetmeleri tilavetin, okunan şeyin gereğine davet eden bir eylem olmasıyla ilgilidir.

6. Kur'ân'da haram kılınan şeylerin hükümlerinin okunup bildirilmesi (el-Mâide 5/1, el-En'âm 6/151, el-Hacc 22/30, 72). Haramlara ilişkin hükümlerin anlatılmasından bahseden bu sûreler el-En'âm hariç Medine dönemi sûreleridir. el-Mâide 5/1 müminler, el-En'âm 6/151 müşrikler, el-Hacc 22/30 müminler ve el-Hacc 22/72 de kâfirlerle ilgilidir. Bu âyetlerde gerek müminler gerekse kâfirler için temel hükümler açıklanmıştır. Hükümlerin okunması ancak hükümleri yerine getirmeyi gerektiren bir okuma şeklidir. Fakat bunun Türkçeye çevirisi okuma değil "bildirme" olmalıdır. Aksi bir okuma, haram ve kötü olan şeylerin bildirilmesi noktasında bir anlam ifade etmeyeceği için bu okuma şekli devamında davranış gerektiren bir okumayı yani bazı hükümleri muhataplara bildirmeyi ifade etmektedir.

¹⁹ Muhammed Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîrûddin el-Endelûsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tesfîr*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 8/276.

²⁰ Muhammed Tahir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984), 20/57.

7. Peygamber kıssalarının anlatılması (el-Bakara 2/252, el-Mâide 5/27, Yûnus 10/71, el-Kehf 18/83, eş-Şuarâ 26/69, el-Kasas 28/3). Bu âyetlerin geçtiği sûreler el-Bakara 2/252 ve el-Mâide hariç Mekkî'dir. Peygamber kıssaları genelde Mekke döneminde bildirildiği için kıssa anlatma bağlamının Mekkî sûrelerde geçmesi daha iyi anlaşılmaktadır. el-Bakara 2/252. âyeti öncesinde Tâlût ve Câlût kıssası anlatıldıktan sonra bahsedilen hususların Allah'ın âyetleri olduğu ve Allah'ın, bunları Hz. Peygamber'e okuduğu yani anlattığı beyan edilmiştir. el-Mâide 5/27. âyetinde Hz. Peygamber'e, Âdem'in iki oğlunun kıssasını anlatması emredilmektedir. Kıssaların anlatılış amacı bakımından konu değerlendirildiğinde bu anlatmanın hikâye etmenin ötesi bir maksat taşıdığı söylenebilir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'e, nübüvvetinin bir gereği olarak müşriklerin, onun peygamberliğini kabul etmeleri için kıssa anlatılması bildirilmiştir. Böylece müşrikler onun bu olayı kendisinin bilme imkânı olmadığını ve kıssanın vahiyyle ona bildirildiğini anlayacaklar ve bunun peşinden İslam'ı kabul edeceklerdir. İşte kıssanın anlatılmasından beklenen sonuç bu şekildedir. Bu durumda tilâvet, bir kitabı ya da metni okuma değil istenilen şeyi muhataba anlatma olarak anlaşılmalıdır.

Yûnus 10/71. âyeti Hz. Nuh'un önemli haberinin, el-Kehf 18/83. âyeti Zülkarneyn'in, eş-Şuarâ 26/69. âyeti Hz. İbrahim'in ve el-Kasas 28/3. âyetinin de Hz. Musa'nın haberinin anlatılmasını emretmektedir. Bu anlatımlar da zikrettiğimiz üzere muhatabı inandırmayı ve onlara uyarı yapmayı hedefleyen, dolayısı ile kıssaların anlatılmasının ardından davetin kabul edilmesini gerektiren bir muhteva sunmaktadır. Mehmet Okuyan, haberlerin tilavetine "gündeme getirmek" şeklinde bir mana vermiştir.²¹ Gündeme getirmek; kıssanın ilişkili olduğu olayla ilişkisini kurarak bilinç geliştirmeyi ve insanları istenen tarafa yönlendirmeyi sağlamak içindir, salt bir duyurma değildir. Zira kıssaların anlatılması daha çok, yaşanan bir olayın neticesindedir. Allah, bu kıssalarla ilgili olaya dair bir gündem oluşturmaktadır. Kur'ân Mekkî sûrelerde muhatapların takip ettiği yoldan farklı olarak yeni bir yol çiziyor ve onları bu yeni yola davet ediyor. İşte bu daveti gerçekleştiren dilsel unsurlardan birisinin *telâ* fiili olduğu anlaşılıyor. Bu bağlamda Kur'ân'da 14 yerde geçen secde âyetlerine "Tilavet secdesi" denmesi anlamlıdır. Zira tilavet, salt bir okumadan ziyade okuduğunu anlama ve onu hayatına tatbik etme anlamlarına karşılık gelmektedir

²¹ Mehmet Okuyan, *Kur'ân-ı Kerîm'de Çok Anlamlılık* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 158-159.

2. *Derase* Fiili

2.1. Dilsel Tahlil

Derase/دَرَسَ fiili doğrudan Kur'ân'ı okumayla ilişkili olarak kullanılmasa da kitap okumayı ifade ettiği için burada incelemeyi gerekli gördük. *Derase* “bir şeyin kendisinin yok olması ve izinin kalması” anlamındadır. Nitekim bir ev yok olduğunda دَرَسَ الْمَنْزِلُ ve rüzgâr bir şeyi yok ettiğinde de دَرَسَتْهُ الرِّيحُ şeklinde söylenir. الدَّرْسُ “yok olmuş bir şeyin/nesnenin izinin kalması” demektir ve bu kelime “gizli yol” için de kullanılır. Bu bağlamda سَلَّكَ فِي الدَّرْسِ cümlesi bu anlama delalet eder. Böyle bir yola bu ismin verilmesi, onun herkese görünmemesi ve onun adeta kayıp niteliğinde olmasıyla ilişkilendirilebilir. Eskimiş elbise için الدَّرِيسُ lafzının kullanılması, çokça giyilen elbisenin yeniliğinin kaybolması ve eskimesi sebebiyledir. *Derasen*in mastarı olan الدَّرُوسُ ise “yok olmak” manasına gelir. Buna göre دَرَسَ الدَّرْسُ cümlesinde *derase* lazım bir fiil olarak kitabın yok olduğunu belirtir. Müteaddî bir fiil olarak ise دَرَسَ الْكِتَابَ kitap okuma ve دَرَسَ الْعِلْمَ ise ilim ezberlemeyi ifade eder. *Derasen*in bir kitabı okuma veya ilmi ezberleme eylemi ile alakası, okuyan veya ezberleyen kimsenin okuduğunu ezberlemek için okuması ya da ezberlediği şeyin peşinden gitmesi üzerinden kurulmuştur. Bu, tıpkı bir yolda giden kimsenin o yolu takip etmesi gibidir. İlmin elde edilmesi sürekli bir okuma ile olacağı için okuma eylemi de الدَّرْسُ olarak adlandırılmıştır.²²

Kelimenin yok olma anlamı ile kitap okuma ve ilim öğrenme arasındaki bağ şöyle ifade edilebilir: Kitabı çok okuyan ve ilimle meşgul olan birisi onu öğrenmek için inat eder ve kendisine boyun eğdirir. Bir şeyi okuyup öğrendiğinde öğrenilen şey kişide bir şeyleri değiştirir, bir anlamda öncekileri yok eder yerine öğrenilen geçer. دَرَسَتْهُ الرِّيحُ cümlesini dikkate alırsak rüzgârın bir şeyi yok etmesi için güçlü ve sürekli bir şekilde esmesi gerektiği gibi bir kitabın öğrenilmesi de ancak okuma eyleminin sürekli ve kararlı olarak gerçekleştirilmesi ile olur. Bu bağlamda *derase* fiilinin doğasında bir şeyde fayda ya da beklenen netice elde edilebilmesi için o şeyin tekrarlanması ve aralıksız yapılması söz konusudur.²³ Kitabın okunması bir iş olarak ortada olmasa da okuma ile elde edilen netice ve bilgi, okuma eyleminin bir izi olarak değerlendirilebilir. الدَّرْسُ sözcüğünün iz ile alakasının kurulması bu gerekçe ile olabilir. Buna göre bir şeyin sürekli yapılması

²² Halîl b. Ahmed, "d-r-s", 2/19; İbn Fâris, "d-r-s", 2/267; Cevherî, "d-r-s", 3/927; Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî İbn Sîde, *e/-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam* (Bejrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), "d-r-s", 8/457; el-İsfahânî, "d-r-s", 167-168; Hasen Mustafâvî, *et-Tahkîk fi kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Tahrân: Merkezu Neşri Âsâri'l-Allâme el-Mustafâvî, 1973), "d-r-s", 219-220.

²³ Bk. Firûzâbâdî, "d-r-s", 2/594; Naif Yaşar, *A Semantic Study of Vocabulary of the Qur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 2/12.

neticesinde o işin sonunda ortaya çıkan netice ve iz bu kelimenin muhtevasında vardır. Bu bağlamda اَلَّذِي كِتَابُ kitap okuyup ilim öğrenmek demektir.

2.2. Kur'ân ve Muhatap Bağlamı

Derase isim ve fiil formları ile Kur'ân'da beş sûrede altı defa geçmektedir. Nüzul sırasına göre bu sûrelerin dördü Mekkî, birisi ise Medenî'dir. Mekkî sûreler: el-En'âm 6/105, 156; el-A'râf 7/169; Sebe' 34/44; el-Kalem 68/37. Medenî olan sadece Âl-i İmrân 3/79'dur. Dâmegânî ve Mukâtil bu kelimenin kullanımları üzerinde durmamıştır. Fakat İsfehânî'nin âyetleri örneklendirerek “okumak” ve “ders almak” şeklinde verdiği iki manaya Mehmet Okuyan dikkat çekmiştir.²⁴ *Derasenin* geçtiği âyetlerin şu bağlamlara sahip olduğu söylenebilir:

1. Kâfirlerin, kendilerine göre bir kitaptan okuması ve ondan hüküm çıkarması. Allah, el-Kalem 68/37. âyetinde اَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ “Yoksa size ait bir kitap var da (bu bâtil inanışları) siz onda (bulup) mu okuyorsunuz?” şeklinde buyurmuştur. Bu âyet ve 35-41. âyetlerin içinde yer aldığı el-Kalem sûresi Mekke'de nazil olan ilk sûrelerdendir. Bu âyetlerle müşriklerin çeşitli boş sözlerine karşılık eleştirel bir tutumla cevap verilmiştir. Bu âyet pasajının öncesinde bahçe sahiplerinin kıssası anlatılarak Allah'a teslim olanla olmayanların hüküm bakımından aynı dereceye erişemeyecekleri vurgulanmış ve Allah'ın, şirkten sakınan muttakilerle şirke saplanan mücrimleri aynı durumda değerlendirmeyeceği anlatılmıştır.

Zemahşerî'nin verdiği bilgiye göre müşriklerin ileri gelenleri dünyadaki paylarını Müslümanlarınkinden daha fazla görüyordu. Allah'ın, Hz. Muhammed'e ve ona inananlara ahirette çok şeyler vereceğini duyunca ahirette dirilme doğru ise kendi durumlarının dünyadakinden farklı olmayacağını ancak onların kendilerine eşit olacağını iddia ettiler.²⁵ Âyetlerden anlaşıldığında göre söz konusu iddiaya karşılık onlara şu eleştiriler bildirildi: 1. Allah, şirke karşı olanları ortak koşanlarla bir tutmaz. 2. Onların bu hükümleri nasıl bir hüküm ki! 3. Onlara bir kitap indi de onlar hem bu kitabı okuyup hem de bu asılsız iddialarını ondan mı öğreniyorlar? 4. Bu kitapta onların istekleri yazmıyor. 5. Allah, onları haklı çıkaracak ve kıyamet gününde geçerli olacak bir hüküm indirmemiştir. 6. Bu iddiayı onlardan kimse savunamaz ve onları doğrulayacak ortakları bulunmamaktadır.

²⁴ Okuyan, *Kur'ân-ı Kerîm'de Çok Anlamlılık*, 268.

²⁵ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Harizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd- Alî Muhammed Muavvad (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998), 4/592.

Müfessirler el-Kalem 68/37. âyetindeki kitap okumayı tefsir sadedinde *derase* fiilinin dilsel kullanımını dikkate alarak açıklama yapmamışlardır. Buna karşın çoğunlukla *deraseyi karae* ile açıklamayı tercih etmiştir. Bir sonraki âyette geçen *خَيْر* fiili aslında *derasenin* kök anlamı ile ilişkilendirilmesine katkı sağlamaktadır. Çünkü *derase* normal bir okumayı ifade etmemektedir. Bu kelimenin aslında bir şeyi çokça yapma neticesinde ortaya çıkan bir iz ve fayda elde edilmesi söz konusudur. Öyle ki eylem fazlaca yapıldığında üzerinde gerçekleştiği unsuru yok etmekte ancak sonuçta izler kalmaktadır. Kitabın okunmasını da bu bağlamda değerlendirebiliriz. Okuma ile bir amaca ulaşmak isteniyorsa okuma eylemi o kadar çok yapılmalıdır ki okunan kitabın kendisi neredeyse eskiyecek, ortadan kaybolacak, o kitap öğrenilecek ve sonuçta ancak ondan öğrenilen bilgiler kalacaktır. İşte müşriklere yöneltilen eleştiri bu bağlamda değerlendirildiğinde daha anlaşılır hale gelecektir. Onların iddia ettikleri şeylerin doğruluğunu ortaya koyacak delilleri yoktur. Onlar, kitabı bu derece okuyup da mı bu sonuca ulaştılar? Böyle bir sonuca ulaşmaları veya kitaptan zikredilen hükmü çıkarmaları için adeta böyle bir okuma faaliyetinde olmalılar. Bu şekilde okusalar da zaten bu sonuca ulaşamazlar. Çünkü indirilen kitapta bu sonuç asla bulunmamaktadır. el-Kalem 68/37. âyetinin başındaki *em* edatı onların kendi beğenecekleri bir hükmün Kur'ân'da bulunmadığını soru üslubu ile reddetmektedir. Bu tahlilden sonra bu âyette okuma değil “hüküm çıkarma” şeklinde bir mananın anlaşılması daha isabetli olacaktır. Bu açıdan Abdullah Parlıyan²⁶ hariç çoğu müellifin meallerinde böyle bir mana vermediği görülmektedir.

2. Ehl-i kitabın, kitaplarını okuması ve okuduklarına aykırı hareket etmesi.

أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ el-A'râf 7/169. âyetinde “Kitap'ta Allah hakkında gerçekten başka bir şey söylemeyeceklerine dair onlardan söz alınmamış mıydı ve onlar Kitap'takini defalarca okumamışlar mıydı?” denilerek İsrailoğulları eleştirilmektedir. Eleştiri konusu onların kendi kitaplarındaki çeşitli hükümleri defalarca okumalarına rağmen bu hükümlere aykırı hareket etmeleridir.

Müfessirlerin çoğunluğu önceki âyette olduğu gibi bu âyetteki *derase* kelimesini de *karae* ile açıklamış ve *derasedeki* anlam inceliğini âyetin bütünü ile ilişkilendirememişlerdir. Mesela Mukâtil bu sözcüğü doğrudan “okuma” anlamında *karae*, Râzî ise okuma ve ders çıkarma olarak *karae* ve *derase* ile izah etmiştir.²⁷

²⁶ Bk. Abdullah Parlıyan, *Kur'ân-ı Kerim ve Özlü Tefsir Abdullah Parlıyan Meali* (Erişim 20 Ekim 2023), el-Kalem 68/37

²⁷ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/71; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtilu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1998),

*Derasen*in bu âyette basit bir okumanın ötesinde defalarca okumayı belirtecek bir anlam inceliğini ortaya koyduğu rahatlıkla söylenebilir. Böyle anlaşıldığında âyetin eleştiri getirmesinin mantığı anlaşılabilir. Çünkü basit bir okuma, eleştiri doğurmayabilirdi ve böyle bir okuma ile kitaptaki hükümler öğrenilemeyebilirdi. Fakat onlar kitabı defalarca okuyup içindekileri ezberledikleri için Allah hakkında, olmayan şeylerin söylenilmemesi gerektiğini biliyorlardı. Eğer bu şekilde okumasalardı onlara eleştiri getiremezlerdi. Âyetin kendi bütünlüğüne uygun bir şekilde okuma eylemi *derase* ile ifade edilerek Kur'ân'ın anlam derinliği gözler önüne serilmektedir. Begavî, (öl. 516/112) bu âyeti tefsir ederken *derasen*in çokça okuma ve okuduklarının gereğini düşünme;²⁸ Ebû Hayyân ve İbn Âşûr da bahsettiğimiz anlamına işaret etmektedir.²⁹

3. Yahudilerin, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı başkasından öğrendiklerini iddia etmeleri. *وَكَذَلِكَ نَضْرَفُ الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ* “İşte biz âyetleri böylece türlü türlü beyan ederiz. Tâki onlar: ‘Sen okumuşsun’ desinler ve biz onu (Kur'ânı) bilecek zümrelere besbelli edelim” (el-En'âm 6/105) âyeti, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı başkalarından öğrenmediğini göstermek için âyetlerin Allah tarafından açıkladığını ifade etmektedir. Bu âyette öğrenme anlamındaki diğer kelimeler yerine *derasen*in kullanılmasının anlama bir incelik kattığı söylenebilir. Çünkü Kur'ân'dan olmak üzere Hz. Peygamber'e bildirilenler basit bir öğrenme ile değil ancak ve ancak öğrenme üzerinde çok fazla durulmasıyla gerçekleşecektir. Fakat Hz. Peygamber, bunu yapmamış ve kendisine ayrıntılı bir şekilde bildirilmiştir. Bu sûrenin *أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لِعَافِينَ* (el-En'âm 6/156) âyetinde ise Kur'ân'ın Araplara indirildiği belirtilir. Bu âyette müşriklerin Yahudi ve Hristiyanlara indirilen kitaplardan habersiz oldukları şeklinde bir bahaneyi ortadan kaldırmak amacıyla Kur'ân'ın indirildiği bildirilmektedir.

el-En'âm 6/156. âyette mastar olarak *dirâse* sözcüğü geçmektedir. Bu âyetin içinde yer aldığı pasaja göre Arapların bahanesi ortadan kaldırılmak istenmiştir. Onlar Yahudi ve Hristiyanların dini yalanlamalarını kınamaktaydı. *Dirâse* öğrenmek anlamına gelmekte ancak âyet bütünlüğü içinde özel bir duruma işaret etmektedir. Buna göre öğrenme ile yukarıda da ifade edildiği üzere iyice okuyup anlayarak öğrenme kastedilmektedir.³⁰ Dolayısıyla öğrenmek için bu eylemin çokça tekrar edilmesi gerektiğine dikkat

15/396.

²⁸ Ebû Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl* (Beyrut: Daru ihyâi't-Türâsi'l-arabiyye, 1420), 3/297.

²⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr fi't-tefsîr*; 5/211; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*; 9/163.

³⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/422.

çekilmektedir. Şu durumda her *dirâse* bir okumadır ancak her okuma *dirâse* değildir ve *dirâse*, *karaeden* daha özel olarak okuyup anlama ve anladıklarını öğrenmeyi ifade eden, hatta sonuçta hüküm çıkarma imkânını beraberinde getiren bir muhtevaya sahiptir. Mukâtil, bu anlama; Hâzin (öl. 741/1341) de ezberlemek için okuma manasına dikkat çekmiştir.³¹

“Allah’ın kendisine kitap, hüküm ve peygamberlik vermesinden sonra hiçbir insanın kalkıp insanlara ‘Allah’ı bırakıp bana kul olun’ demesi düşünülemez. Aksine ‘Öğretmekte olduğunuz kitap ve yapmakta olduğunuz incelemeler gereğince Rabbin halis kulları olun!’ der.” (Âl-i İmrân 3/79) âyetinde de *dirâsenin* bu özel manasının bulunduğu görülmektedir. Bu âyet İsrâiloğulları hakkında nâzil olmuştur. Rivayete göre Necran Hristiyanları, İsa’nın kendilerine, rabler edinmeyi emrettiğini belirtmiş ancak onların bu iddiaları reddedilmiştir. Başka bir rivayete göre ise bazı Yahudi ve Hristiyanlar, Hz. Muhammed’e gelerek “Bizim sana kulluk mu etmemizi istiyorsun” demişlerdi.³² Bu âyete göre onların çokça okuduğu kitapları, onların böyle asılsız şeyler söylemelerini değil Allah’a samimi kullar olmayı emretmektedir.

3. *Ratele* Fiili

3.1. Dilsel Tahlil

Ratele/رَتَّلَ sözlükte رَتَّلَ الشَّيْءَ رَتَّلًا cümlesinde olduğu gibi “bir şeyi üst üste gelmeyecek şekilde tane tane dizmek ve sıralamak” anlamındadır. Nitekim güzelce dizili inci gibi dişler için نَعْرُ رَتَّلٌ ifadesi kullanılır. Buna göre bir şey birbiriyle uyumlu olduğunda الرُّتْلُ ve bir söz anlaşılır ve açık olduğunda da كَلَامٌ رَتَّلٌ şeklinde söylenir. Sözcükleri karıştırmadan, anlaşılır ve tane tane konuştuğumuzda رَتَّلْتُ الْكَلَامَ تَرْتِيلاً diye ifade ederiz.³³ *Ratele* sözcüğünün tefil babındaki bu kullanımı, mecazî manada Kur’ân veya bir kitabı okumayla da ilişkilendirilmekte ancak sözü açık seçik bir şekilde anlaşılır olarak ifade etmeye dönük anlamsal muhtevası, onun okuma ediminin anlamayla neticelenmesini gerektirmektedir. Bu durumda bir söz söylendiğinde karşıdaki muhatap tarafından anlaşılmadıysa ya da okuma eylemi anlamayı sağlamadığında bu eylem *ratele* bağlamında bir okuma olarak değerlendirilmez. Buna göre *rattele*, sözü yavaş yavaş, tane tane, açık ve anlaşılır olacak

³¹ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/582; Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim b. Ömer Hâzin, *Lübâbu’t-te’vîl te’vîl fî meâni’t-tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şahin (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1994), 1/142.

³² Begavî, *Meâlimü’t-tenzîl*, 2/63.

³³ el-Halîl b. Ahmed, "r-t-l", 2/96; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî İbn Dureyd, *Cemheretu’l-luğâ*, thk. Remzî Munîr Ba’lebekkî (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1408/1987), "r-t-l", 14/191; Cevherî, "r-t-l", 4/1704; Zemahşerî, *Esâsu’l-belâğâ*, "r-t-l", 1/336.

şekilde söyleme;³⁴ bir kitabı da yine acele etmeden ve kelimelerini birbirinden ayırarak biçimde okuma eylemidir.

3.2. Kur'ân ve Muhatap Bağlamı

Kur'ân'da Mekkî olan el-Furkân ve el-Müzzemmil (bu kelimenin geçtiği âyetlerin Medenî olduğu da söylenir) sûrelerinde türevleriyle dört defa geçmektedir. Bu kelimenin farklı anlam bilgisine vücûh edebiyatında yer verilmemiştir. Ancak şu anlamları tercih ediyoruz: 1. Parça parça indirmek/göndermek (el-Furkân 25/32). Mâverdî (öl. 450/1058) bu âyetteki kelimenin anlamıyla ilgili farklı vecihlerden bahsetmektedir. Bunlar bir şeyin arkasından başka bir şeyi okumak, ayırmak/bölmek, ayrıntılı açıklamak, tefsir etmek ve beyan etmek. 2. Kur'ân'ı tane tane okumak (el-Müzzemmil 73/4).³⁵ Geçtiği yerlerdeki bağlamı ise aşağıdaki şekildedir:

1. وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا *“İnkâr edenler: “Kur'ân ona bir defada indirilmeliydi” derler. Oysa biz onu böylece senin kalbine yerleştirmek için azar azar indirir ve onu ağır ağır okuruz.”* (el-Furkân 25/32) âyeti müşriklerin Kur'ân'ı kabul etmemek için ileri sürdükleri bahanelerden birisini yansıtmaktadır. Müşrikler, diğer peygamberlere vahiylerin topluca indirildiğini dolayısıyla Kur'ân'ın da topluca indirilmesi gerektiğini söylemişlerdi. Ancak durum onların ileri sürdüğü gibi değildir. İbn Âşûr'un isabetli tespitine göre hem Tevrat hem de İncil parça parça indirilmiştir. Müşriklerin, diğer kitapların topluca indirilmesi yönündeki bilgi gerçeği değil onların gerçek olmayan bilgilerini yansıtmaktadır. Âyette onların sözlerinin bu şekilde geçmesi vakıanın böyle gerçekleştiğini göstermez.³⁶ Bilakis âyet onların anlayışını yine onların dilinden tahkiye etmektedir. Bikâî (öl. 885/1480), İbn Kemâl (öl. 940/1533), Şevkânî (öl. 1250/1834) gibi âlimler de önceki vahiylerin tedricen indirildiği yaklaşımını benimsemişlerdir.³⁷ Konumuz bu olmadığı için meselesinin ayrıntılarına girmeyeceğiz.

Yüce Allah, Kur'ân'ın parça parça indirmesinin sebebini Hz. Muhammed'in yararına olmak üzere onun kalbinde Kur'ân'ı yerleştirmesi olarak belirtmektedir. Şu durumda Kur'ân'ın parça parça indirilmesi sonuç olarak aynı zamanda tertîl üzere indirilmesini gerektirmektedir. Çünkü bu şekilde indirilmeseydi Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı hıfzetmesi,

³⁴ Benzer bir değerlendirme için bk. Güven Ağırkaya, “Kur'ân'ı Anlamadan Okumanın Bir Sevabı Yok mudur?”, *Diyaret İlmî Dergi* 56 / 3 (Eylül 2020), 698.

³⁵ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Başrî el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdilmakşûd b. Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 4/144.

³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/18.

³⁷ Muhsin Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 22-26.

anlaması, muhataplarına cevap vermesi ve dolayısıyla muhataplarına iletmesi kolay olmayacaktır.³⁸ Nitekim kelime tahlilinde de ifade edildiği üzere sözde tertîl, okurken yavaş yavaş, dura dura ve bir kısmından sonra diğerinin getirilmesiyle olur. Böylesi bir eylem sözün ezberlenmesini ve anlaşılmasını kolaylaştırır.

2. Allah, Hz. Peygamber'e *اَوْزِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً* "Yahut buna biraz ekle. Kur'ân'ı ağır ağır, tane tane oku." el-Müzzemmil 73/4. âyeti ile gece ibadetine kalktığında Kur'ân'ı tertîl üzere okumasını emretmiştir. Bu sûrenin tamamının Mekke döneminde geldiği kabul edilmekle birlikte cumhura göre 20. âyetin Medine'de indiği benimsenmiştir.³⁹ Henüz fazla sûre inmediğine göre Peygamberimize tertîlin emredilmesindeki hikmeti belirleme, tertîlin muhtevasına dair çözümleme yapmayı sağlayacaktır. Aslında tertîl ile okuma şekli emrin hikmetini de ortaya koymaktadır. Bu şekil bir okuma Kur'ân'ın ezberlenmesi ve kalbe yerleşmesini sağlamakta, Kur'ân'ı dinleyenlerin onunla bağ kurmasını güçlendirmektedir. Bu sebeple tertîl, tecvidden öncelikli olarak kalbe nüfuz etmeyi sağlayacak bir faydaya yöneliktir. Mâtürîdî, tertîlin açıklamak olduğunu zira Kur'ân'ın sadece okunmak için gelmiş olamayacağını ve açıklamanın da tane tane okumayla gerçekleşeceğini, bu bağlamda okumanın şu üç sebebe binaen gerçekleşeceğini belirtmektedir: 1. Kıyamete kadar muhafaza etmek için. 2. İçindekilerin hatırlanması, Allah'ın kullar ve kulların da birbirleri üzerindeki haklarının hatırlanması için. 3. Kur'ân'ın muhtevasına göre amel etmesi, ondan öğüt alması ve onu kendisine rehber edinmesi için.⁴⁰

İbn Atiyye (öl. 541/1147) de bu âyetle ilgili önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre "tertîl, yavaş okumak ve açıklamak için harfleri birbirinden ayırmaktır. Bunu yapmak algı, mülahaza ve manayı anlamak için fikirde genişlik sağlar. Böylece kalp inceler ve ondan bir mana ve rahmet taşar."⁴¹ Kur'ân, tertîl ile okunmadığında dişlerin üst üste gelerek dizilişi bozması gibi harfler de birbirine karışacak ve mana anlaşılmayacaktır. Hz. Aişe'den gelen bir rivayet Hz. Peygamber'in okumasının çok yavaş olduğu ve bu sebeple onun okuması esnasında birisinin harfleri sayma imkânı bulacağını anlatmaktadır.⁴² Bu bağlamda harfleri birbirine karıştırarak anlaşılmayacak şekilde okunmasının haram bir okuma olarak "hezreme" diye isimlendirildiği hatırlanmalıdır.

³⁸ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 6/437.

³⁹ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, 5/386

⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 16/190-191.

⁴¹ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, 5/387.

⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/637.

Tertilde öncelik tecvid olmamakla birlikte tertilin içinde tecvidin olmadığını söylemek isabetli olmasa gerektir. Nitekim her harfin kendine özgü bir niteliği olduğuna göre harfleri bu niteliklerine göre okumak tecvidi ortaya çıkarmaktır. Kelimeler harflerin niteliklerine göre okunmadığında harfler birbirine karışacağı için tecvidi de yok edecektir. Bu sebeple bazı araştırmalarda klasik tefsir kaynaklarından da delillendirilerek ifade edildiği üzere tertilin tecvidle “hiç alakasının bulunmadığını”⁴³ ileri sürmek isabetli değildir.

4. *Karae* Fiili

4.1. Dilsel Tahlil

Karae / قَرَأَ sözlükte “kadının hayız görmesi” demektir. Nitekim قَرَأَتِ الْمَرْأَةُ cümlesinde bu mana vardır.⁴⁴ Aslında hayız esnasında kanın toplanmasından⁴⁵ dolayı bu manaya geldiği söylenerek kelimenin temel manasının “toplamak” olduğu⁴⁶ belirtilir. Dolayısıyla hayız görmek de dâhil diğer manalar toplamaya nispetle anlam kazanmaktadır. *el-Kur'* her ne kadar kadının normal halinden sonraki âdet görme zamanını ifade etse de İsfahânî'nin belirttiği üzere kadının temizlik dönemini de kapsamaktadır. Bu kelimenin temel olarak “toplamak” anlamından geldiğini kabul eden dilciler *tuhr*/temizlik zamanı ile hayız zamanını bir arada toplamayı dikkate almışlardır. Buna göre “okuma” fiilini karşılması Kur'ân okurken harflerin bir araya toplanarak telaffuz edilmesi sebebiyledir. Şu durumda tek bir harfi telaffuz etmek *kıraat* değildir.⁴⁷

İnsanları bir araya toplanmasından köy gibi yerleşim yerlerine الْقَرْيَةُ isminin verilmesi gibi hüküm, kıssa ve benzer şeyleri ve eski kitapların hükümlerini kendisinde toplaması ve bir araya getirmesi sebebiyle de Kur'ân'a bu ad verilmiştir. Bazıları, Kur'ân kelimesinin bu kökten değil de “bir şeyi başka bir şeye eklemek” demek olan *karane* kökünden geldiğini benimser. Dolayısıyla sûreler birbirine eklendiği için ona bir bütün olarak Kur'ân denilir.⁴⁸ Bazıları ise Kur'ân kelimesinin “okumak” anlamındaki *karaeden* geldiğini kabul eder.⁴⁹ Bu kelimenin kök olarak nereden geldiğini tespit etmek asıl amacımız olmadığı için biz bu konudaki tartışmalara bu kadar yer verdik. Zaten bir fikri kabul etmenin ötesinde bu

⁴³ Naif Yaşar, “Kur'ân'ı Anlamadan Okumanın Bir Sevabı Var mıdır?”, *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]*41 (2015), 439.

⁴⁴ Halîl b. Ahmed, "k-r-e", 3/370; 401-402.

⁴⁵ Mustafâvî, "k-r-e", 9/241.

⁴⁶ İbn Fâris, "k-r-e", 5/78.

⁴⁷ İsfahânî, "k-r-e", 401-402.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 10/77.

⁴⁹ Mustafâvî, "k-r-e", 9/242.

konuda net bir karara ulaşmanın zorluğu dilcilerin tutumunda da görülmektedir. Dolayısıyla hangi görüş kabul edilirse bilgi de onun üzerine inşa edilecektir.

4.2. Kur'ân ve Muhatap Bağlamı

Karae', okuma anlamı ile ilişkili olarak türevleriyle farklı âyetlerde 88 defa genelde Mekkî sûrelerde geçmektedir. Bu yerlerin on yedisinde fiil; diğer yerlerde ise isim, sıfat ve mastar olmak üzere Kur'ân'la ilişkilidir. Buna göre Kur'ân'da *karae'* kökü okuma fiili ile ilişkili olarak farklı bağlamlara sahiptir. Ancak âyetlerin bağlamı ve muhatabı değişse de okuma, yazılı ya da ezberden okumayla ilgilidir. Okuyan, Kur'ân'da çok anlamlı kelimeleri ele aldığı eserinde el-Bakara 2/228 hariç bu âyetlerin hepsinde okuma ve Kur'ân anlamına geldiğini belirtmektedir.⁵⁰ Kur'ân ve muhatap bağlamını şu şekilde tasnif ederek ele alabiliriz:

1. Allah'ın adı ile Kur'ân'ı okumak, Allah'ın adına çağırmak ya da işlere onun adı ile başlamak *إِفْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ* “*Yaratan Rabbi'nin adı ile oku!*” (el-‘Alak 96/1). Farklı görüşler olsa da çoğunluk kanaate göre el-‘Alak sûresi ilk inen sûredir. İlk âyetinde yaratan Allah'ın adı ile okuma emredilmektedir. Fakat burada okumanın mahiyetine ilişkin farklı görüşler vardır. Çünkü ilk dönemde henüz okumayı gerektirecek bir kitap bulunmadığı için okuma ile zaman zaman indirilen Kur'ân pasajlarının okunmasına yönelik bir emrin yanında farklı bir emrin kastedilmesi de mümkündür. Bu bağlamda müşriklerin putlara taptığı bir ortamda işlerine onların adı ile başlamalarına bağlı olarak yeni bir hayat tarzının inşa edilmesiyle işlere Allah'ın adı ile başlanmasının gerekliliği ifade edilmiş de olabilir. Buna göre öncelik kitap okuma değil, Allah'ın adının hâkim kılınmasına yönelik emirdir. Nitekim Mukâtil'in el-‘Alak sûresinin 4. âyetini açıklarken naklettiği veriler bu durumu desteklemektedir.⁵¹ Fakat ortada bir bütün olarak Kur'ân bulunmasa da onun bir kısmının da yine Kur'ân olması ve İslam davetinin Kur'ân'la gerçekleşmesi bu âyetin Kur'ân'ı okumayla ilişkilendirilmesi için gerekçelerdir. Bununla birlikte farklı fikirleri dikkate aldığımızda bu âyetteki kelimedenden maksadın okuma ile ilişkili olarak “çağırmak/söylemek/bağırmak/davet etmek/ilan etmek” olduğu da ifade edilebilir.⁵²

2. Allah'ın, Kur'ân'ı Hz. Peygamber'e okuması ve okutması *سَنُفِّرُكَ فَلَا تَنْسَى* “*Sana okutacağız ve sen unutmayacaksın.*” (el-A‘lâ 87/6), *فَإِذَا قَرَأْتَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ* “*O hâlde, biz onu*

⁵⁰ Okuyan, *Kur'ân-ı Kerîm'de Çok Anlamlılık*, 512.

⁵¹ Mukâtil, *Tefsîr*, 4/761.

⁵² Yaşar, *A Semantic Study of Vocabulary of the Qur'an*, 3/85-88.

okuduğumuz zaman, onun okunuşuna uy.” (el-Kiyâme 75/18). Her iki sûrede de Kur’ân’ın okutulmasında Allah’ın etkin oluşuna vurgu yapılmaktadır. Her iki âyeti birbiri ile ilişkilendirerek anlayanların yanı sıra ilişkilendirmeden de izah edenler bulunmaktadır. Rivayetlerle ilgili farklı kanaatler olsa da Hz. Peygamber’in okuma noktasında bazı endişeler taşıdığı anlaşılmakta ve buna karşılık Allah, vahiyle endişeleri gidermektedir. Râzî’nin ifadesine göre Allah, Hz. Peygamber’e tesbih etmesini emredip bu tesbihin ancak Kur’ân’ı okumakla tamamlanacağını bildirince O da bunu yerine getirebilmek için unutma endişesi ile kendi içinde Kur’ân’ı tekrar ediyordu. Bu sebeple Allah bu, âyet-i kerimesini indirerek kendisinin dilemesi olmadıkça onun vahyi unutmayacağını beyan etti ve korkusunu giderdi.⁵³

3. Müşriklerin okunan Kur’ân’ı duyması. *وَإِذَا فُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ* “Kendilerine Kur’ân okunduğu zaman secdeye kapanmıyorlar?” (el-İnşikâk 84/21). Rivayete göre Hz. Peygamber bir gün ‘Alak sûresindeki secdeyle ilgili 19. âyeti okuduğunda Müslümanlar secde etmiş ancak müşrikler buna muhalefet ettikleri için bu âyet inmiştir.⁵⁴ Onlar, şirk koştığı halde neden kendilerinden secde etmelerinin beklendiği sorulabilir. Buna şöyle cevap verilebilir: Kur’ân’ın her bir çağrısı onlar için bir davetti. Dolayısıyla bunun gereği olarak secde etmelerinin beklenmesi doğaldı. Bunun yanı sıra onlar fesahat ve belâgati biliyordu. Kur’ân bu konuda onlardan ileri seviyedeydi. Bu sebeple müşriklerin, Kur’ân’ın bu özelliği karşısında secdeye kapanmaları gerekirdi.

4. Ahirette kitabın okunması. *فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِبَيْمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَفْرُقُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظَلَمُونَ فَتَبِيلًا* (el-İsrâ 17/71). *فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِبَيْمِينِهِ فَيَقُولُ هَٰؤُلَاءِ أَفْرُوا كِتَابِيَّةً* (el-Hâkka 69/19). Bu âyetlere göre ahirette kitabı sağ tarafından alacak olan kimselerden kitaplarını/amel defterlerini alıp okumaları istenecektir. Böylece onlar okumak sureti ile amellerini öğreneceklerdir. Görüldüğü üzere her iki âyette okuma kitap kelimesi ile ilişkilidir. Kitap ise amel defteridir ve bu defterden haberdar olunması onun okunmasını gerektirmektedir. Tabi ki doğal olarak okunan şey ancak anlaşıldığında kendisinden haberdar olunur. Bu sebeple karae fiili okuma eylemi itibarıyla okuduğunu anlamayı gerektirmektedir.

5. Müşriklerin okuyacakları bir kitap indirilme beklentisi. *وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ نُنزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ* “Fakat bize okuyabileceğimiz bir kitap getirmediğinize da inanmayız.” (el-İsrâ 17/93). Bu âyette müşriklerin Hz. Peygamber’den çeşitli beklentileri

⁵³ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, 31/130.

⁵⁴ Mukâtil, *Tefsîr*, 4/640.

sıralanmakta, bunlardan birisi olarak onun göğe çıkıp doğrudan kendilerine hitap eden ve okuyacakları bir kitap indirilme istekleri zikredilmekte ve bunlar olmadıkça ona inanmayacakları şeklindeki inkârcı tutumları anlatılmaktadır. Müşriklere zaten Kur'ân indirildiği halde onların ayrıca bir kitap gelmesindeki beklentilerinin ne olduğu sorulabilir. Mukâtil, bu ifadeyi Hz. Muhammed'in özel olarak peygamber olduğunu gösteren bir kitap olarak tefsir etmiştir.⁵⁵ Râzî'ye göre müşrikler böyle bir beklenti içindedir. Çünkü onlar, Hz. Peygamber'den nübüvvetini ispat etmek için Allah'ı kefil getirmesini istemektedirler.⁵⁶ Mevdûdî'nin (öl. 1979) isabetli açıklaması da şu şekildedir: "Gözünüzün önünde göğe çıkıp Allah tarafından beni elçi olarak gönderdiğini belirten elinizle dokunabileceğiniz ve gözünüzle okuyabileceğiniz bir yazı getirmemi istiyorsunuz."⁵⁷ Bu açıklama âyetin "göğe derece derece yükselesin" kısmı ile uyumlu bir açıklamadır. Aslında müşriklerin derdinin isteklerinin yerine gelmesi neticesinde inanmak değil, inanmamak için bahaneler üretmek olduğu onların ifadelerinden anlaşılmaktadır.

6. Hz. Peygamber'in Kur'ân okuması. وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا "Sen Kur'ân okuduğun zaman, seninle ahirete inanmayanlar arasına görünmez bir perde çekeriz." (el-İsrâ 17/45). Lafzen bakıldığında Hz. Peygamber'in Kur'ân okuması esnasında onunla müşrikler arasında perde çekilmesi çok açık bir durumu ifade etmemekte ve bunun sebebinin ne olabileceği sorusu akla gelmektedir. Şu durumda buradaki okumanın özel bir durumdan bahsediyor olması gerekir. Çünkü Hz. Peygamber, âyetleri okuyarak inkârcılara tebliğde bulunuyordu. Buna göre perde çekilmesi farklı bir noktaya işaret etmelidir. O nokta ise Mâtürîdî'nin bazılarının görüşü olarak naklettiği şu açıklama olsa gerektir: "Kâfirler Resûlullah'ın, insanlara risâletini tebliğ etmesine ve kendisine indirilen Kur'ân âyetlerini okumasına engel oluyordu. Oysa o, elçiliğini tebliğ etmekle emrolunmuştu. Bu sebeple Yüce Allah bu âyeti indirerek kendisi ile o ahirete inanmayanlar arasına gizli bir perde çektiğini ve Hz. Peygamber'e, o perde sebebiyle tebliğ yapma imkânı sağladığını haber verdi."⁵⁸ Bu açıklamayı dikkate aldığımızda buradaki okumanın bir metni okumaktan daha çok tebliğle ilişkili olduğu ifade edilebilir. Ancak Cessâs'ın (öl. 370/980) yer verdiği bilgiye göre bu âyet Kur'ân okuduğunda geceleyin Hz. Peygamber'e eziyet eden bir topluluk hakkında inmiştir. Allah, Hz. Peygamber ile onların arasında girerek ona eziyet

⁵⁵ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/550.

⁵⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 21/409.

⁵⁷ Ebu'l-Alâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Kurul (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 3/137

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/285.

etmelerini engelledi.⁵⁹ İzzet Derveze'ye (öl. 1984) göre aslında bu ifade kâfirlerin inatçılıktaki şiddetini anlatmaktadır. Onların hali önünde tıpkı gerçeği görmeyi engel bir perde bulunan kimsenin durumu gibidir.⁶⁰

7. Hz. Peygamber'in Kur'ân okumaya başlarken Allah'a sığınması. *فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ* “Kur'ân'ı okuduğun zaman kovulmuş şeytandan Allah'a sığın!” (en-Nahl 16/98). İzzet Derveze'nin tespitine göre -her ne kadar bir rivayet tespit edilemese de- içinde bu âyetin de yer aldığı pasajın Kur'ân'la ilişkili bir olay üzerine inmiş olması muhtemeldir. Hz. Peygamber aldığı vahiyleri bildirdiğinde müşrikler, ona şeytanın vesvese verdiğini iddia ediyordu. Onların bu sözleri üzerine Allah, peygamberinden kendisine sığınmasını emretmiş olabilir. Hz. Peygamber'e bir âyetin yerine başka bir âyet indirildiğinde de müşrikler bunu dillerine dolayıp şeytanın vesvese verdiğini söylüyordu. Kur'ân'a sığınmanın emredilmesi onlara bir reddiye niteliğinde oldu.⁶¹ Zira müşrikler, Hz. Peygamber üzerinde şeytanın etkisinin olduğunu ileri sürmüştü ancak bir sonraki âyetle Allah, etkinin ancak onu dost edinenler üzerine olacağını bildirmiştir. Bu durumda Hz. Muhammed'in Kur'ân'ı okuması, tebliğ etmesini ifade edebilir yani Kur'ân'ı müşriklere okuyup tebliğ etmesi şeklinde anlaşılabilir.

8. Tevrat'ı okuyanlara sorma. *فَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْأَلِ الَّذِينَ يُقْرُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ* “Sana indirdiğimiz şeyde şüpheye düşersen senden önce kitap okuyanlara sor!” (Yûnus 10/94) âyetin zahirinden Hz. Muhammed'in vahiy hakkında şüphe duyması halinde bu şüphesini gidermesi için Ehl-i kitaptan Müslüman olanlara sorması emredildiği anlaşılmaktadır. Çünkü onlar, kitabı okuyorlardı ve bir peygamberin geleceği bilgisine ve haberine vakıftı. Fakat bundan maksat müşriklerin itirazlarına cevap vermektir. Arapların üslup özelliğine göre âyet böyle gelmiştir. Nitekim onlar başkalarına bir şey söylemek istediklerinde böyle bir üslubu tercih ederlerdi.⁶² Dolayısıyla bazı âlimlere göre hitap Peygamberimize olsa da âyetten murad, aslında Hz. Peygamber'in değil başkasının şüphe duymasıdır. Şu durumda hitap onun nezdinde herkes içindir.⁶³ Bu bilgiyi dikkate aldığımızda okumaktan maksadın “kitaptaki bilgiden haberi olmak” şeklinde anlaşılmasının daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

⁵⁹ Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Âhkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1405), 5/29.

⁶⁰ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadîs*, çev. Mustafa Altınkaya (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 6/389.

⁶¹ Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadîs*, 6/175-176.

⁶² Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 4/150.

⁶³ Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7/108-110.

9. Kur'ân okunurken onu dikkatli bir şekilde dinlemek *وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا* *“Kur'ân okunduğu zaman, hemen onu dinleyin ve susun. Umulur ki esirgenmiş olursunuz.”* (el-A'râf 7/204). Kitaptan okuma söz konusu olduğunda *karâe* fiili ön plana çıkmakta ancak bu durumda yine bağlamsal farklılık görülmektedir. Âyetin geliş sebebine dair çeşitli görüşler bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmını verelim. Bazılarına göre bu âyet namaz hakkında inmiştir. Bu âyet ininceye kadar bazıları namazda konuşuyordu. Başka bir görüşe göre de bu âyet müşriklerin Kur'ân'ın dinlenmemesi için gürültü yapmalarına karşılık gelmiştir. Üçüncü bilgiye göre Hz. Muhammed namaz kıldırırken bazıları onun okuduğu gibi seslice okuyordu. Bu sebeple âyet bu davranışı yasakladı. Farklı rivayetler bulunmakla birlikte âyetin temel noktasının Kur'ân okunduğunda onu dinlemek olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁴

Sonuç

Kur'ân'ı açıklama ve yorumlama görevini yerine getiren tefsir ilmi, yalnızca Fatiha ile başlayıp en-Nâs sûresi ile biten ve âyet âyet Kur'ân'ı ele alan faaliyet ile şekillenmemiştir. Kur'ân ilimleri altında değerlendirilen pek çok eser tefsir literatürüne aittir. Bu eserlerde Kur'ân'daki kelimelerin anlamlarının tespit edildiği görülmektedir. Bu eser türlerinden biri olan vücûh edebiyatı birbirini tamamlayıcı, değiştirici ve geliştirici niteliğine sahiptir. Bu özellikleri ile varsa hataları düzeltmekte ve yeni anlam takdirleriyle de açılımlar getirmektedir. Kur'ân meallerini bu bağlamda değerlendirdiğimizde meallerin ve meallere dair yapılan çalışmaların tercümelerdeki hataları düzeltici ve geliştirici olması gerektiği açıktır.

Kur'ân meallerinde çeviride isabet edebilmenin en önemli şartlarından birisi, anahtar sözcüklere doğru anlam verebilmektedir. Kur'ân ilimleri olarak yazılan pek çok eser bu konuda meal yazımına katkı sağlamaktadır. Ancak eserlerdeki hatalar tashih edilmeyip sonraki nesillere aktarıldığında bu eserlerden yararlanan meallerin kendisini geliştirme durumu söz konusu olmayacaktır. Nitekim araştırmamıza konu ettiğimiz kelimelere verilen anlamlarda söz konusu husus görülmekte ve meallerin el-Furûku'l-Lugaviyye açısından eksikliklerle malul olduğu anlaşılmaktadır.

el-Furûku'l-Lugaviyye eserleri anlam inceliklerine işaret etmektedir. Fakat âyetlerin muhatap bilgisini dikkate almadan furûk bilgisi yeterli olmayacaktır. Bu bağlamda ele

⁶⁴ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/494.

aldığımız kelimelerin dilsel farklarına dair şu tespitleri yapabiliriz: *Telâ*, düşünerek okumak ve okuduklarının gereğini getirmektir. *Derase*, sürekli okumak suretiyle okuduğunu adeta ezberlemek, okuduklarından sonuçlara ulaşmak ve ders çıkarmaktır. *Ratele* fiilinin tef'il babındaki kullanımı ile *rattela* anlamak için karıştırmadan tane tane ve yavaş yavaş okumadır. Bu şekil bir okuma anlamak için gereklidir. *Karae*, işitilen seslerle Kur'ân'ı okumaktır. Tek bir harfin okunması için *telân*'ın kullanılması isabetli olmaz. Çünkü tilâvet olması için harflerin ve kelimelerin birbirini izlemesi gerekir. Her tilâvet bir kıraattir ancak her kıraat tilâvet değildir. Zira kıraat, tek bir kelimeyi okumak için kullanıldığı gibi birçok kelimenin bir araya getirilmesi suretiyle oluşturulan tümceleri okumak için de kullanılır. Görüldüğü üzere bu tespit anlam farkına dair kavrayış sağlamakta ancak muhatap bağlamında lafızların kullanımlarını açıklamada yetersiz kalmaktadır. Çünkü dilsel farklılığı ifade etmektedir.

Vücûh edebiyatını da dikkate alarak yaptığımız bu araştırma bize ilgili eserlerin verdiği bilgileri değerlendirmenin gerekliliğini gösterdi. Zira bu edebiyatta kelimelere takdir edilen manalarda zaman zaman isabetsizlikler bulunmaktadır. Özellikle tefsir akademiasındaki pek çok araştırma tefsir kitapları özelinde yapıldığı için Kur'ân ilimleri edebiyatı geri planda kalmaktadır. Bu sebeple Kur'ân ilimlerine yönelik eserler çeşitli açılardan incelenmelidir.

Ele aldığımız kelimelerle ilgili son olarak şunu ifade etmek isteriz: Bu kelimeler “okumak” manasında birleşse de konuyu Kur'ân'ı anlama ve Kur'ân üzerinde iyice düşünme ve Kur'ân okumanın sevap olup olmadığı şeklindeki bir muhteva çerçevesinde düşünmemek gerekir. Zira bu çerçeve daha çok bir Müslümanın Kur'ânla ilişkisi noktasında dile getirilmektedir. Kur'ân bağlamı ve muhatabına göre bu çerçeveleri içermekle birlikte diğer muhataplarına göre de bir anlam dünyası bu sözcüklerin anlam çerçevesini oluşturmaktadır. Bu dünya da metin içerisinde yeri geldikçe zikredilmiştir.

Kaynakça/Reference

- Ağırkaya, Güven. "Kur'ân'ı Anlamadan Okumanın Bir Sevabı Yok mudur?". *Diyanet İlmî Dergi* 56/3 (Eylül 2020), 677-720.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mesûd el-Ferrâ. *Meâlimu't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullâh en-Nemir v.dğr. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzi, 1409.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984.
- Coşkun, Muhammed. "Kıraatten Tilâvete: Bir Kur'ân Okuma Pratiği Olarak Tilâvet Üslûbunun Mahiyeti Üzerine". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim 2023), 721-742. <https://doi.org/10.31121/tader.1298771>.
- Dâmegânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Kebîr. *Kâmûs*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, ts.
- Demirci, Muhsin. *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrû'l-hadîs*. çev. Mustafa Altinkaya. 12 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Ebû Hayyân el-Endelûsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvad. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1993.
- Ebû Hayyân, Muhammed Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîrüddin el-Endelûsî. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed b. Ezher. *Tehzîbu'l-luga*. th. Muhammed Avz Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yakûb. *Besâiru zevi't-temyîz fi letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 6 Cilt. Kahire: Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1996.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-ayn*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhim b. Ömer. *Lübâbu't-te'vîl fi meâni't-tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Hocaoğlu, Mustafa. "Okuma ve Anlama Üzerine: Kur'ân Tilavetiyle İlgili Bazı Kavram ve Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 207-235.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib el-Girnâtî. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

- İbn Ebî Zemenîn. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*. thk. Muhammed b. Mustafa el-Kenz. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mursî. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali Muhammed. *Nuzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdulkerîm Kâzım er-Rıdâ. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1984.
- Kurtuluş, Yusuf Ziya. *Kur'ân'da Kıraat Tilâvet ve Tertil Kavramları*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Vanlıoğlu v.dğr. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Mevdûdî, Ebu'l-Alâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*. çev. Kurul. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasan İbn Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs, 2001.
- Mustafavî, Hasen. *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire-Londra: Merkezu Neşr Asar el-Allâme el-Mustafavî. 24 Cilt. Tahrân: Merkezu Neşri Âsâri'l-Allâme el-Mustafavî, 1393.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'ân'ı Kerîm'de Çok Anlamlılık*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Parlıyan, Abdullah. *Kur'ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsir Abdullah Parlıyan Meali*. Erişim 20 Ekim 2023. <https://www.kuranmeali.com>
- Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed. *el-Mufredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet, ts.
- Tâberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Ünal, Mehmet. "Kuran'ı İçselleştirme Biçimi Olarak Sahâbe Tilaveti Biçimleri". *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı: Kur'ân ve Sahâbe Sempozyumu*. ed. Hasan Keskin – Abdullah Demir. 101-121. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Yaşar, Naif. "Kur'ân'ı Anlamadan Okumanın Bir Sevabı Var mıdır?" *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]*41/2 (Kış 2015), 433-450.
- Yaşar, Naif. *A Semantic Study of Vocabulary of the Qur'an*. 4 Cilt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Harizmî. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Alî Muhammed Mu'avvad. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Harizmî. *Esâsu'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.