



Dil-Kur’ân-Anlam Üzerine Tefsire Metodolojik Bir Katkı -Ebüsenâ el-İsfahânî’nin Mukaddimesi-

Muhammed İsa Yüksek¹

Öz

Tefsir mukaddimeleri, Kur’ân ilimleri ve tefsir usûlü açısından zengin bir muhtevaya sahiptir. Bu mukaddimelerin bazılarında tefsirin teorik boyutu, tefsir usulü başlığını taşıyan eserlerden çok daha ileri düzeyde konu edilmektedir. Ebüsenâ el-İsfahânî’nin (ö. 749/1348) *Envârü’l-Hakâ’ik’i’r-rabbâniyye* isimli tefsirine yazdığı mukaddime de içerdığı başlıklar ve sahip olduğu üslupla dikkat çekmektedir. Yirmi üç kısımdan oluşan mukaddime dil, Kur’ân, anlam, tefsir gibi önemli konuların yanında fıkıh ve kelam ilimlerine ait başlıklar yer almaktadır. Görüldüğü kadarıyla bu mukaddime, Râgıb el-İsfahânî’nin (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) *Mukaddimetü Câmi’i’t-tefâsîr* isimli eseri temel alınarak kaleme alınmış ve eserdeki şematik anlatımları konu düzeyinde işlemiştir. Muhyiddîn el-Kâfiyeci (ö. 879/1474) ise *et-Teyisr fi kavâ’idi ‘ilmi’t-tefâsîr* isimli eserini, Ebüsenâ el-İsfahânî’nin mukaddimesi üzerine kurgulamıştır. Bu çalışma, tefsiri felsefi boyutta konu edinen bir geleneğin bu zamana kadar çok gündeme gelmeyen kayıp halkasını tanıtmakta ve Ebüsenâ el-İsfahânî’nin tefsir metodolojisine sunduğu katkıyı analiz etmektedir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir • Metodoloji • Ebüsenâ el-İsfahânî • *Envârü’l-Hakâ’ik* • Mukaddime

A Methodological Contribution to the Commentary About the Language and Qur’ân and Meaning - Abū Sanā al-İsfahānī’s Introduction -

Abstract

The introductions to commentary books contains rich content in terms of the Qur’ân Sciences and the methodology of commentary. In some of these introductions, the theoretical dimension of commentary is much more advanced than the works which carry the title of methodology of commentary. The introduction that Abū Sanā al-İsfahānī wrote it for his commentary named *Anvârü’l-Hakâ’ik* draws attention by its titles and style. There are titles about the science of fiqh and kalām with language and Qur’ân and meaning and commentary, in the introduction which contains twenty-five chapter. As can be seen, this introduction was written on the basis of Râgıb al-İsfahānī’s work called *Muqaddimatu Câmiüt-Tafâsîr* and used the schematic explanations of this book on the subject level. And Muhyiddin al-Kâfiyaci created his work *at-Taysîr* on Râgıb al-İsfahānī’s introduction. This study introduces the missing link of a tradition that examines the commentary in philosophical dimension and analyzes the contribution of Abū Sanā al-İsfahānī to the methodology of commentary.

Keywords

Qur’anic Commentary • Methodology • Abū Sanā al-İsfahānī • *Anvârü’l-Hakâ’ik* • Introduction

1 Sorumlu Yazar: Muhammed İsa Yüksek (Dr. Öğr. Üyesi), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye. Eposta: muhammedisa1@hotmail.com ORCID: 0000-0001-9521-7007

Atf: Muhammed İsa Yüksek, “Dil-Kur’ân-Anlam Üzerine Tefsire Metodolojik Bir Katkı -Ebüsenâ el-İsfahânî’nin Mukaddimesi-” *darulfunun ilahiyat* 30/1, (Haziran, 2019): 1-24. <https://doi.org/10.26650/di.2019.30.1.0010>

GİRİŞ

Kur'ân, bütün şer'î ilimlerin ilk kaynağı olduğundan, bu ilimlere ait usûllerin tefsire dönük kaideler içermesi de tabiidir. Bu açıdan klasik dönemde müfessirin bilmesi gereken ilimler başlığı altında sayılan ilimlerin,¹ tefsirde usûlün varlığı meselesini ötelediği söylenebilir. Nitekim klasik literatüre göre müfessir, Kur'ân'a isnad edilen ve Kur'ân'ı anlarken kullanılacak olan bütün ilimlerde yetkin olan kimsedir. Aksi takdirde tefsir yapma salahiyetini kazanamaz.² Dolayısıyla tefsiri, başta fıkıh usûlü olmak üzere şer'î ilimlere ait bilgi ve metodolojileri kullanan bir alan olarak tavsif etmemiz mümkündür.³ Bu durumda müfessir, diğer ilimlerde tartışılan meselelere değinecek olursa kendisinden bilgi transfer ettiği bu ilimlerin metodolojilerini de dikkate almak durumundadır. Daha açık bir ifadeyle müfessirin -örneğin- ahkâm âyetlerine dair tespitler yapabilmesi (tartışmak değil) fıkıh usûlünü bilmesini gerektirmektedir.

Çağdaş dönemde ise ihtisaslaşma hat safhaya ulaşmıştır ve multidisipliner yetkinlik sorunu ortaya çıkmıştır. Bir ilime ait problematiğin farklı bir ilimde tartışılması gibi metodolojik boyutta gözlenen hatalar, bahsettiğimiz yetkinlik sorununun en tipik örneklerindedir. Bu tablo, yeni metodoloji arayışlarını beraberinde getirmiş; yorumcuyla kayıtlı, nasstan anlama-yoruma ulaşmayı temin eden standart ilkelerin varlığını sorgulamayı gerekli kılmıştır. Bu bağlamda,

- 1 Muhyiddîn Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyecî, *et-Teyşir fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Enver Mahmud el-Mürsî (Tanta: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 2007), 49–51; Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 771–772. Ayrıca bkz. Hikmet Koçyiğit, *Müfessirin Nitelikleri Üzerine* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 140–161; Mesut Kaya, “Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-,” *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 13, no. 3 (2013): 11–21.
- 2 Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhame* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996), 606–607; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgib el-İsfahânî, *Muqaddimetü Câmi'i't-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Fâtiha ve meâlî'i'l-Bakara*, thk. Ahmed Hasan Ferhat (Kuveyt: Dârü'd-Da've, 1984), 94–96; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahrü'l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1: 105–109; Kâfiyecî, *Teyşir*, 49–51; Süyûtî, *İtkân*, 771–772.
- 3 Burada tefsir ilminin istidmad kabilinden kullandığı bilgilerin ilimler felsefesi açısından kendisinden önce tedvin edilmiş olma zorunluluğu bulunduğu vurgulanması yerindedir. Hangi ilimin tefsirden önce tedvin edildiğinin ise ayrıca analiz edilmesi gerekmektedir. Bk. Muhammed Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunis: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984), 1: 18.

tefsir ilminde usûlün olup olmadığı tartışmaları,⁴ çağdaş dönem tefsir akademisi açısından anlamlıdır. Bu tartışmaların bir arayışla sonuçlanması ve klasik literatürün bu gözle yeniden analiz edilmesi de tabiidir. Ancak ulûmü'l-Kur'ân ve usûlü't-tefsîr (veya kavâ'idü't-tefsîr) literatürünün tefsirde metodoloji ihtiyacını karşılayacak bir içeriğe sahip olup olmadığı tartışmalıdır. Bununla birlikte yazılma amaçları farklı olan bu eserlerin günümüzdeki beklentiler gereğince yargılanmaları bir haksızlık olacaktır. Nitekim bu eserler, geçmiş ile günümüz arasında tefsire dair bilgi transferini gerçekleştirerek Kur'ân'ın anlaşılmasına katkı sunan önemli kaynaklardır.⁵ Tefsirin metodolojik boyutları, dil-anlam ilişkisi ve tefsir felsefesi ile alakalı bilgiler ise daha çok belli başlı tefsir mukaddimelerinde bulunmaktadır. Bu mukaddimeler, tefsirlerin yazıldıkları döneme ait ilmî, siyasi ve sosyolojik yapıyla ilgili bilgi verdiği gibi,⁶ başta müfessirin usûlü; daha da önemlisi tefsirin teorik boyutlarıyla ilgili zengin bir içeriğe sahiptirler.⁷ Bu mukaddimelerin en önemlilerinden biri de müellifinin yetkinliği, doyurucu muhtevası ve ele aldığı konuların ehemmiyeti ile öne çıkan *Envârü'l-hakâ'ikü'r-rabbâniyye fî tefsîri'l-letâ'ifi'l-Kur'âniyye* mukaddimesidir.

Bir Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihî olan Ebüsenâ Şemsüddin Mahmûd b. Abdîrrahmân el-İsfahânî'nin⁸ (ö. 749/1349) kaleme aldığı *Envârü'l-hakâ'ikü'ik* isimli bu tefsir hala basılmamıştır.⁹ Eserin mukaddimesinde tefsirin teorik boyutuyla ilgili önemli konular akademik bir dille ele alınmaktadır. Mukaddimenin tefsire metodolojik bir katkı sunmak üzere kaleme alınmış olması onun en özgün

4 Bk. Mustafa Öztürk, "Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu," *İslâmiyât* 6, no. 4 (2003): 69–84; Süleyman Karacelil, *Tefsir Usûlü'nün Yapısı ve İşlevi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), 226–232.

5 Karacelil, *Tefsir Usûlü'nün Yapısı ve İşlevi*, 125.

6 Karacelil, *Tefsir Usûlü'nün Yapısı ve İşlevi*, 191.

7 Ali Bulut, *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009), 220–221.

8 Müellifin hayatı için bk. Salâhuddin Halil b. Aybek es-Safedî, *A'yânü'l-'aşr ve a'vânü'n-nasr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Muâsir, 1998), 5: 400–405; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993), 3: 814; Muhsin Demirci, "İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 509–510.

9 Bu eser Suudi Arabistan'da İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye Üniversitesinde on doktora çalışması olarak tahkik edilmiştir. Bkz. Yusuf Arikaneer, *Ebu's-Senâ Şemseddin el-İsfahânî'nin Ulûhiyet Anlayışı* (Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi, 2018), 15. Biz de yaptığımız görüşmelerde uzun zamandır eserin matbaada bulunduğunu ve 2014 yılında başlayan sürecin tamamlanmak üzere olduğunu öğrendik. Çalışmamızda ise yazısının okunur olması ve istisnah hatalarının bulunmaması sebebiyle Ayasofya Kütüphanesi 176 numarada kayıtlı olan nüshayı kullandık.

tarafıdır. Nitekim Ebüsenâ el-İsfahânî'ye göre bir ilmi elde etmek isteyen kimsenin; o ilmin tanımını (had), problematiklerini (mesâil), diğer ilimlerden aldığı temel parametreleri (mebâdî), amacını, bu ilme duyulan ihtiyacı ve hangi gayeyle bu ilimle ilgilendiğini bilmesi gerekmektedir. Söz konusu ilmin amacının içselleştirilmesi açısından başlangıçta bu ilme ait kaidelerin ve prensiplerin kavranması oldukça önemlidir. Ebüsenâ el-İsfahânî'nin kavâid vurgusu yapması oldukça manidar ve önemlidir. Çünkü o, bu öncüllerden hareket ederek eserinin mukaddimesinde tefsir ilminin üzerine kurulduğu temelleri ortaya koymayı amaçlamaktadır.¹⁰ Eserin aynı hedef doğrultusunda hareket eden haleflerini etkilemiş olması kuvvetle muhtemeldir.¹¹ Bu bağlamda mukaddimenin bu zamana kadar akademik bir çalışmaya konu olmaması şaşırtıcıdır.

Görebildiğimiz kadarıyla ülkemizde Ebüsenâ el-İsfahânî'nin ulûhiyet anlayışına¹² ve *Nâziru'l-âyn* isimli mantık eserinin tercüme ve tahkikine¹³ dair iki yüksek lisans çalışması bulunmaktadır. Ebüsenâ el-İsfahânî'nin tefsirdeki metodu ise Muhsin Demirci tarafından doktora düzeyinde çalışılmıştır.¹⁴ Bu çalışmanın birinci bölümünde Ebüsenâ el-İsfahânî'nin hayatı ve eserleri, ikinci bölümde *Envârü'l-ḥakā'ik* ve özellikleri ele alınmış, üçüncü bölümde ise belirli ulûmü'l-Kur'ân konuları ve farklı disiplinler üzerinden müellifin tefsirinde takip ettiği metot tespit edilmeye çalışılmıştır. Bizim çalışmamızda ise müellifin mukaddimedede ele aldığı teorik konular analiz edilecek, mukaddimenin tefsir metodolojisi açısından önemi, tefsir ilmine sunduğu metodolojik katkılar, ilmî aidiyeti ve özgünlüğü ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Yirmi üç başlıktan oluşan ve bu haliyle oldukça hacimli olan mukaddimenin bazı başlıkları farklı ilimlere ait konulara dairdir. (Örneğin son dört mukaddime

10 Ebüsenâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ikü'r-rabbâniyye fî tefsiri'l-leḫâ'ifi'l-Kur'âniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 176, 1b.

11 Çalışmanın ileriki bölümlerinde ele alınacağı üzere Kâfiyecî'nin *et-Teysîr* isimli eserinin Ebüsenâ el-İsfahânî'nin mukaddimesi ile karşılaştırılması önem arz etmektedir. Nitekim iki eser arasındaki ilişki Kâfiyecî'nin eserinin Molla Fenârî'nin 'Aynü'l-a'yân isimli eserine reddiye olarak yazdığı iddiasının en azından cüz'î bir tespit olduğu manasına gelmektedir. Bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 42; Taha Boyalık, *Molla Fenârî'nin Aynü'l-Ayan adlı tefsirinin mukaddimesi* (Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2007), 77.

12 Yusuf Arıkaner, *Ebu's-Senâ Şemseddin el-İsfahânî'nin Ulûhiyet Anlayışı* (Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi, 2018).

13 Mehmet Demir, *Ebu's-Senâ el-İsfahânî'nin Nâziru'l-Ayn Adlı Eserinin Tercümesi, Takdim ve Tahkiki* (Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2015).

14 Muhsin Demirci, *Ebüs-Senâ Mahmûd ibn Abdi'r-rahmân el-İsfahânî (ö. 749/1348) ve Tefsirindeki Metodu* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1987).

bizatihi kelamla ilişkilidir.) Çalışmamızda bu başlıklara değinilmeyecek; mukaddimenin dil-anlam ilişkisi bağlamında tefsire katkı sunan konuları bir arada ele alınıp müellifin görüşleri analiz edilecektir.¹⁵ Ayrıca çalışmada zaman zaman müellifin bizzat etkilendiği ve etkilediği eserlerle karşılaştırmalı okumalar yapılacak ve müellifin hangi düşünsel halkanın bir parçası olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. Ebüsenâ el-İsfahânî'ye göre Dilbilimin Temelleri

Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakâ'ik* mukaddimesinde, delalet bahislerine uzanan dilbilim konularını, dillerin ortaya çıkış sürecinden itibaren ele almaktadır. Müellifin konuları temellendirmedeki başarısı ve meselelerin illetlerini tespit etmedeki gayreti bu konuda da kendisini hissettirmektedir. Ebüsenâ el-İsfahânî'nin tespitlerine göre, insan zayıf yaratılmıştır; tek başına yaşamını sürdürmez, başkalarının desteğine, yardımına ihtiyaç duyar. Diğeri ile iletişime geçen, etkileşen ve bir şeyler paylaşan insanın içinden geçirdiği amaçları ve ihtiyaçları diğeri aktarması gerekmektedir. İşaret, örnek, yazı ve sözcük iletişimin yolları olabilir. Ne var ki bunların içinde en kolay ve kapsamlı iletişim, sözcükler aracılığı ile kurulabilir. Sözcükler nefesin tabi akışı ile ihtiyaç anında dış dünyada varlık kazanan, işitilen keyfiyetler; yani kesik seslerdir. Sözcüklerle ma'dûmu, mevcudu, akılla kavrananı, duyularla bilenen, dış dünyada bulananı, metafizik varlıkları ifade etmek mümkündür. Halbuki ma'dûma, akılla kavranana ve metafizik olgulara işaret etmek mümkün olmadığı gibi her şeyin kıyaslanacak bir örneğini bulmak da zordur. Allah (c.c) insanlara manaya karşılık konulan sözcükleri öğreterek veya onlarda vaz' melekesini yaratarak büyük bir ikramda bulunmuştur.¹⁶

Dilleri kimin vaz' ettiği ile ilgili görüşlere yer veren Ebüsenâ el-İsfahânî, Abbâd b. Süleyman'ın (ö. 250/864) savunduğu gibi lafız-mana ilişkisinin kendinde ve zorunlu olduğunu kabul etmez.¹⁷ Ona göre, her lafzın bir manaya tahsis edilmiş olması, lafız-mana ilişkisinde tahsis edici bir unsurun bulunmasını gerektirmektedir. Ancak bu tahsis edici unsur, lafız veya mana değil, vâz'; yani Allah veya insandır. Allah kullarına dili ya vahiy ya da ilham yoluyla bildirir. İnsanların dili vaz' etmeleri ise bir kişinin girişimiyle veya toplumsal uzlaşım ile söz konusu olur. Dilin bir kısmının tevkîfi bir kısmının ise insanların vaz' ı ile olabileceğini söyleyen Ebüsenâ el-İsfahânî'nin tercihi her ne kadar dilleri vaz'

15 Bununla birlikte diğeri ilimlere ait olduğu görülen başlıkların müellifi tarafından mukaddime başlığı altında kaleme alınması ayrıca değerlendirilmeli ve tefsir metodolojisi ile ilişkilendirilmelidir.

16 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakâ'ik*, 8a.

17 Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İḥkâm fî uşûli'l-ahkâm* (Riyad: Dârü's-Sumay'î, 2003), 1: 101.

edenin Allah olduğu yönünde ise de o, bazı usûlcülerin tercih ettiği gibi¹⁸ tevakkuf görüşünü de uzak görmez.¹⁹

Ebüs-senâ el-İsfahânî, bir manaya karşılık bir lafız vaz‘ edilirken zihinde bu manaya/cisme ait bir suretin bulunması gerektiğine²⁰ ve zihindeki suretin dış dünyadaki gerçeklikten farklı olduğuna katılmamaktadır.²¹ Ona göre, lafız bizatihi mana karşılığında vaz‘ edilir. Vaz‘ yapılırken mananın (mevdû‘ leh) zihni veya aynı varlığı dikkate alınmaz. Çünkü bu iki varlık mertebesi de mananın hakikatine zaid ve mefhumunun dışındaki unsurlardır.²²

Ebüs-senâ el-İsfahânî, dillerin ortaya çıkışı ile ilgili görüşlerinden sonra dillerin gelecek nesillere aktarımı üzerinde durmaktadır. Müellife göre dilleri bilmenin birkaç yolu vardır. Dile dair bilgilere; tereddüt ve şüphe kabul etmeyen hususlarda (yeryüzü, gökyüzü, soğuk, sıcak) mütevatir nakil, tereddüt ve şüphe kabul eden durumlarda ise âhâd haberlerle ulaşılmakta; bazen de bu bilgiler, akıl ve nakil birlikte kullanılarak edinilmektedir.²³ Ebü-senâ el-İsfahânî aslında dille ilgili tartıştığı bu meseleleri tefsire entegre etme uğraşındadır. Müellifin, dilin naklinde sayılan bu yollara yapılacak itirazlara verdiği cevapta bu meseleleri hangi bağlamda ele aldığını görmek mümkündür. Ebü-senâ el-İsfahânî’ye göre, istivâ²⁴ şartının sağlanmamasından ötürü dilin naklinde tevatürün sabit olmadığı, âhâd rivayetlerin ancak eleştiriden uzak olduğunda zan ifade edeceği, halbuki dilbilimcilerin birbirlerini eleştirdikleri, naklin sahih olmadığı durumlarda ise akıl ve nakil birlikteliği ile doğru bilgiye ulaşamayacağı söylenemez. Çünkü burada amaçlanan, Arapça lafızların Hz. Peygamber zamanında hangi manalarda

18 Âmidî, *İhkâm*, 1: 103; Fahreddin Muhammed b. Ömer el-Hüseyn er-Râzî, *el-Maḥşûl fî uşûli’l-fikh*, thk. Tâhâ Cabir Feyyaz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts.), 1: 181–183.

19 Ebü-senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-ḥakâ’ik*, 8a–8b.

20 Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahîm b. el-Hasan el-İsnevî, *Nihâyetü’s-sül fî şerhi Minhâci’l-uşûl* (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, ts.), 2: 16.

21 Râzî, *Maḥşûl*, 1: 200-201; Ebû Abdillâh Safiyyüddin Muhammed b. Abdirrahîm b. Muhammed Urmevî, *Nihâyetü’l-vüḥûl fî dirâyeti’l-uşûl*, thk. Salih b. Süleyman el-Yusuf, Sa’d b. Salim es-Süveyh (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999), 1: 113.

22 Ebü-senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-ḥakâ’ik*, 8b.

23 Örneğin “elif-lam” takısı ile marife olan kelimelerden istisna yapılacağı ve istisnanın bütünü bazı parçalarını kapsam dışına çıkarmak olduğu naklen bilindiğinde akıl “elif-lam” takısı ile marife olan kelimenin istiğrak için kullanıldığı sonucuna ulaşır.

24 Râvilerin, her tabakada yalan üzere birleşmelerini imkânsız kılacak sayıya ulaşmalarını ifade eden bu kavram mütevatir haberin şartlarından biridir. Bk. Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Uşûlü’l-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2002), 35-36; İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti’i’l-edille fî uşûli’l-i’tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1950), 415.

kullanıldığını bilmektir. Bu bilgiler yukarıda belirtilen üç yolla da sağlanmaktadır. Kur'an ve hadislerdeki ifadelerin çoğu mütevatir nakil ile gelmektedir.²⁵

Ebüsenâ el-İsfahânî, dilin menşei, vaz' edilmesindeki amaç ve epistemolojik değeri ile ilgili konulara değindikten sonra lafızların delaletleri (müfred-mürekkeb, isim-fiil-harf, mütevâtî'-müşekkek, cins, müştak, müterâdif, mübâyin, müşterek, menkul, hakikat-mecaz, nass-zahir-mücmel, müevvel) ve lafızların vaz'î delaletleri (mutâbaka-tezammun-iltizam) ile ilgili şematik bir anlatı sunmaktadır.²⁶ *Muqaddimetü Câmî 'i t-tefâsîr'*'in ilk mukaddimesi incelendiğinde²⁷ Ebüsenâ el-İsfahânî'nin lafzî delaletlerle ilgili bahisleri Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) lafız teorileri üzerine kurguladığı dikkat çekmektedir. Kâfiyecî (ö. 879/1474) ise bu tasnifleri muhkem-müteşabih ayrımı bağlamında ele almaktadır. Eserinin ıstılahlar bölümünde Kur'an'ı muhkem ve müteşabih olmak üzere ikiye ayıran Kâfiyecî, bu iki kavramı nazmın bütün çeşitlerini kapsayacak şekilde tanımlamaktadır. Kâfiyecî, müfred ve mürekkeb ifadeleri içerisinde barındıran muhkemin altında zâhir-nass-müfesser-muhkem kategorilerinin; müteşabihin altında ise hafî-müşkil-mücmel-müteşabih kategorilerinin yer aldığını söylerken²⁸ bu ayrıma (muhkem-müteşabih) kaideleştirilebilir, işlevsel bir form kazandırma uğraşındadır. Kâfiyecî, müteşabihin sahih teville bilinebilecek olan kısmından bahsederken açık ve kapalı olmaları bakımından lafızları taksim etmekte, delalet ve lafzî delalet meselelerini incelemektedir.²⁹ Ayrıca Kâfiyecî'nin, muhkem-müteşabih kategorileri üzerine bina ettiği kaidelerde *Envârü'l-ḥakā'ik*'te işlenen vaz'a dair meselelere atıf yapması gözlerden kaçmamaktadır.

Ebüsenâ el-İsfahânî, mukaddimesinde dilbilimi yorumbilime taşıyarak bir kişinin aynı anda tek kelime ile birden çok mana ifade edebilme imkanını tartışmaktadır. Müellif böylece dillerin ortaya çıkış süreci ve kelimenin vaz' şekli ile ilgili verdiği bilgileri tefsir pratiğine yansıtmıştır. Ebüsenâ el-İsfahânî, daha çok usûl ile ilgili olan bu konunun, bir kişi tarafından aynı anda kelimenin iki manasının da kastedilmiş olması ile ilgili tartışıldığına dikkat çekmekte; bir kelimenin iki farklı manasının farklı zamanlarda söylenmesinin veya aynı anda iki manadan birisinin (ale'l-bedel/ya o ya da bu manasında) kastedilmiş olmasının bu tartışmaların dışında olduğuna vurgu yapmaktadır.³⁰

25 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 8b.

26 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 8b.

27 Râgıb el-İsfahânî, *Muqaddime*, 28–30.

28 Kâfiyecî, *Teyisîr*, 71–73.

29 Kâfiyecî, *Teyisîr*, 79–82.

30 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 10a–10b.

Esasında bir lafız ile iki mananın kastedilmiş olma ihtimali, iki kategori ile alakalıdır. Bunlar; iki manayı da bizzat hakiki düzeyde karşılayan müşterek lafızlar (hayız ve temizlik için kullanılan kur' kelimesi) ve iki manasından biri hakikat diğeri mecaz olan lafızlardır. (akit ve ilişki manasındaki nikah kelimesi) Hanefîler, bazı Şâfiî alimler ile Mu'tezile'nin bir kısmı, -ister müşterek lafız olsun isterse hakikat-mecaz ifade eden lafız olsun- tek bir kelime ile iki mananın ifade edilemeyeceğini düşünürken, İmam Şâfiî, bazı Şâfiî alimler ve Mu'tezile'nin diğeri bir kısmı, iki mananın bir arada bulunmasının geçerli olduğu durumlarda bunu caiz görmüşlerdir.³¹

Konuyu Râgıb el-İsfahânî'nin tespitleri üzerinden ele alan müellifin *Muḳaddimetü Câmi 'i't-tefâsîr*'de yer alan örnekleri zikredip tahlil ettiği görülmektedir. Bununla birlikte o, konuyu Râgıb el-İsfahânî'den çok daha geniş bir şekilde incelemekte ve usûle dair tartışmalara girmektedir.³² Râgıb el-İsfahânî'nin meseleyi belirli kaideler ve tikel örneklerle ele alması, mütekellimin bir sözle aynı anda birden çok mana kastetmesini tefsir-dil-anlambilim ekseninde ele almasından kaynaklanmaktadır. Müfessirin teorik düzeyde konuşup tartışabileceği bu konunun, fikhî boyutta farklı durumlar ve ihtimaller müvacehesinde, hayatın pratikleri göz önünde bulundurularak çok yönlü bir bakış açısıyla irdelenmesi gerekmektedir.³³ Bu çerçevede Ebüssenâ el-İsfahânî, farklı ekollere ve kabullere ait delilleri karşılaştırmak suretiyle meseleyi usûl eserlerindeki muhtevasıyla yansıtmaktadır.

Ebüssenâ el-İsfahânî'ye göre iki manadan birinin kastedildiğine veya kastedilmediğine dair bir karine bulunmaz ve bu manalar bir birine zıt olmazsa kelime bu manaların hepsine hamledilir. Müşterek lafzın iki mana için de kullanıldığının kabul edilmesi, bir kelimededen aynı anda hem hakiki hem de mecazi

31 “إفعل” sözünün hem emir hem de tehdit ifade ettiği söylendiğinde bu iki mananın bir arada ele alınması mümkün değildir. “العین متحيز” cümlesinde göz ile hem organın hem de akarsuyun kastedilmiş olması mümkün olduğundan iki mananın bir arada ele alınması düşünülebilir. “الأسد يتكلم” cümlesinde ise aslan ile hem hayvanın hem de cesaretli olan kişinin kastolunması mümkün değildir. Dolayısıyla burada iki mana bir arada değerlendirilemez. Ebüssenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakâ'ik*, 10b. Ayrıca bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hâfiz (Medine: y.y., ts.) 3: 50; Râzî, *Maḥşûl*, 1: 269; Âmidî, *İḥkâm*, 2: 297; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001), 2: 226; Muhammed Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nuşûş fî'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1993), 2: 141-143; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 97-98.

32 Râgıb el-İsfahânî, *Muḳaddime*, 98-101.

33 Şahin Güven, *Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: Denge Yayınları, 2005), 227.

mananın kast olunabileceğini de göstermektedir.³⁴ Ebüsenâ el-İsfahânî'ye göre müşterek lafız ile delalet ettiği bütün manalar (ayrı ayrı) kast olduğunda herhangi bir karineye gerek yoktur. Çünkü bu manaların hepsi kelimenin vaz'î anlamıdır. Ancak müşterek lafız ile delalet ettiği manalardan biri kastedilir ise ortada bir karinenin bulunması gerekir.³⁵

Ebüsenâ el-İsfahânî müşterek lafızların kelimenin karşıladığı iki mananın genel mefhumunu ifade ettiği görüşüne katılmamaktadır. Ona göre müşterek lafızlar karşıladıkları manalar için ayrı ayrı vaz' edilmişlerdir. İki hakiki manaya karşılık kullanılan bir kelime ile iki manayı da ifade eden mefhumu karşılayan kelime ise bir birinden farklıdır. Nitekim iki farklı mana için ayrı ayrı vaz' edilmiş olan müşterek lafızın,³⁶ bu iki manayı ifade eden genel mefhum için kullanımı, kelimenin vaz' edilmediği bir manada kullanımı demektir.³⁷

Müşterek lafızlarla birden çok anlamın kast olduğuna dair örnekler serdeden müellif, âyetler üzerinde gramatik analizler yaparak söylemini delillendirmektedir. Ona göre, bu örneklerden biri olan Ahzâb sûresi 56. âyette geçen “salât” kelimesi, rahmet ve istiğfar manalarına gelen müşterek bir lafızdır ve bu kelime ile aynı anda hem rahmet hem de mağfired manaları kast olunmuştur. “Salât”ın hem Allah (c.c) hem de meleklerle isnad edildiği bu âyette rahmet manasını veya istiğfar manasını ayrı ayrı hem Allah'a (c.c) hem de meleklerle isnad etmek mümkün olmadığı gibi³⁸ Allah'ın (c.c) veya meleklerin cümleden düşürülmesi de olanaksızdır. Burada “salat” ile rahmet ve istiğfarın taşıdığı “üstünlüğü-şerefi açığa çıkarmak” (الإعتناء بإظهار الشرف) gibi ortak bir mananın kast olduğu; dolayısıyla يصلون fiilinin iki ayrı manada değil, tek bir

34 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 11b, 12b.

35 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 11a.

36 Bir kelimenin iki farklı mana için iki defa vaz' edilmiş olması veya bir kişinin aynı kelimeyi iki farklı şey için vaz' etmesi açıklanması zor bir hüviyet arz etmektedir. Bu konuda Râzî'nin tespitleri oldukça makuldür. Râzî'ye göre bu durum, bir kabilenin bir ismi bir şey için kullanması, başka bir kabilenin de aynı ismi başka bir şey için kullanması, süreç içerisinde kelimenin iki farklı kullanımının yaygınlık kazanıp lehçesel temelli olduklarının unutulması ile izah edilebilir. Râzî, *Maḥşûl*, 1: 265.

37 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 10b. Benzer tespitler için bk. Râzî, *Maḥşûl*, 1: 270–271; Âmidî, *İḥkâm*, 2: 299. Yine Ebüsenâ el-İsfahânî, bazı usûlcülerin müşterek lafızların, olumlu-olumsuz cümlelerdeki kullanımı ile müfred-cemi olarak gelmeleri noktasında ayrıma gitmelerini eleştirerek bu kullanımların hepsinde söz konusu kelimelerle iki mananın da kastedildiğini belirtmektedir. Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 12b.

38 Yani bir defa kelimenin rahmet manasında olduğunu söyleyip bu fiili hem Allah'a hem de meleklerle isnat etmek, diğer seferde de kelimenin istiğfar manasında olduğunu söyleyip fiili Allah'a hem de meleklerle isnat etmek mümkün değildir.

manada kullanıldığına veya karineden dolayı (yakınlık ilişkisi) cümlenin haber takdir edilerek *أن الله يرحم والملائكة يستغفرون* şeklinde düşünülmesi gerektiğine dair yapılacak itirazlar tutarsızdır. Çünkü “salât” kelimesinin “üstünlüğü açığa çıkarma” manasına gelmesinin şer‘î, örfî veya dilsel hiçbir temeli yoktur. Bu mana olsa olsa mecazdır; kelimenin vaz‘î manası varken mecaza gitmenin de bir gereği yoktur. Aynı şekilde asıl olan cümlede hazfın olmamasıdır. “Salât”ın rahmet ve istiğfar manalarına gelmesi, her iki manayı da hem Allah’a (c.c) hem de meleklerle isnad etmeyi gerektirmemektedir. Âyette *يصلون* fiili çoğul olarak gelmektedir ve dolayısıyla fiilin delalet ettiği iki farklı mana, iki farklı özneye pekâlâ dağıtılabilir.³⁹

2. Ebüsenâ el-İsfahânî’ye göre Kur’ân’ın Mahiyeti

Ebüsenâ el-İsfahânî, Kur’ân’ın mahiyeti ve i‘cazına dair görüşlerini insanın peygambere olan ihtiyacı üzerine kurgulamıştır. İnsanın hem dünya hem de ahiret işlerinde peygamberin önderliğine ihtiyaç duyduğunu belirten müellif, konuyu oldukça sistematik bir şekilde ele almaktadır. Yaratılışı gereği dünyada insanın, hayatını tek başına idame ettirmesi güçtür. İnsan beslenme, barınma, giyinme ve savunma ihtiyaçları olan bir varlıktır. Bu ihtiyaçların giderilmesi belirli sanatların gelişmesine bağlıdır. Hayvanlar ise bu ihtiyaçlarını sanatlara gerek duymaksızın ilkel yollardan gidermektedir.⁴⁰

Tek bir kişinin beslenme, barınma, giyinme ve savunma ihtiyaçlarını giderecek bir üretim düzeni kurması, ömrün yetmeyeceği uzun bir zaman dilimini gerektirmektedir. Esasında bu, uzun yaşayacağı varsayılsa da insanın üstesinden gelemeyeceği bir iştir. Dolayısıyla insanın dünyevî ihtiyaçlarını gidermesi toplumsal paylaşım, uzlaşım ve yardımlaşma ile mümkündür. Birisi buğdayı eker, diğeri ekmeği pişirir. Terzilik sanatı için iğnenin üretilmesi gereklidir. Paylaşılan iş yüklerinin karşılıklı olarak eklenmesi ve ürünler arası değişim, toplumda yaşam standartlarının sağlanmasını temin eder. Ne var ki yaşamı idame noktasında sağlanan bu toplumsal uzlaşım, bir düzen ve kontrol mekanizmasına ihtiyaç duyar. Çünkü insan ihtiyaçlarını karşılarken saldırgan bir tutum sergileme potansiyeline sahiptir; diğerlerini mahrum ederek bütün isteklerini elde etmeyi isteyebilir ve toplumda düzenin bozulmasına, huzursuzlukların baş göstermesine yol açabilir.⁴¹ Bundan ötürü kamusal düzen ve adaletin tesisi kaçınılmazdır.

39 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakâ'ik*, 11b–12a.

40 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakâ'ik*, 2a.

41 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakâ'ik*, 2a.

Adaletin sağlanması için insanların eşit şekilde faydalanacağı küllî ilkeler içeren bir kanunun (şeriat) koyulması gerekmektedir.⁴² (Çünkü tikel olaylar sonsuzdur ve bunların her biri için kanun koyulmaz) Kanun, kanun koyucuyu (şâri') zorunlu kılar. Kanun insanlar tarafından koyulacak olsa bu hususta yaşanacak herhangi bir tartışma ve çekişme toplumsal düzeni ve yaşam koşullarını bozar. Bu yüzden kanun koyucunun kendisine itaat edilmesi hususunda diğer insanlardan farklı olması gerekmektedir. İnsanların kanun koyucuya itaatini gerektiren unsurlar, kanunun Allah tarafından geldiğini kanıtlayan deliller; yani kavli ve fiilî mucizelerdir. Dolayısıyla insanların dünyevî işlerinde mucize ile desteklenen bir peygambere ihtiyaçları vardır.⁴³

İnsanların çoğu, dinin (şeriat) emirlerine muhalefet etme eğilimi göstermektedirler. İtaat edene sevap, isyan edene ceza verilmesi; sevap için çalışma, cezadan korkma sonucunu doğurmaktadır. Bununla birlikte insanın, amellerin karşılığını vereni, onun için gerekli olan sıfatlarla tanınması ve bu bilginin süreklilik arz etmesi gerekmektedir. Bu sürekliliği temin edecek olan ise ibadetlerdir. Bu durumda şâri'in; yaratıcının bulunduğunu ve onun her şeye gücünün yettiğini, peygambere imanın ve va'd-vaîd/sevap-cezayı kabul etmenin gerekli olduğunu, ibadetleri, muamelelerde ihtiyaç duyulan sünneti insanlara tebliğ etmesi gerekmektedir. İnsanın kendisini cehennemden kurtaracak ve cennete sokacak fiilleri aklıyla bilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla sıhhat için gerekli olan ilaçların kullanımında doktora duyulan ihtiyaç gibi ahiretle ilgili hususların bilinmesinde de peygamberlere ihtiyaç duyulmaktadır.⁴⁴

Mucize; karşılık bulmayan bir meydan okumayla birlikte ortaya çıkmış harikulâde olaylardır. Daha önce herkes tarafından ahlâkı ve kişiliği takdir edilmiş bir kişinin ortaya çıkıp Allah tarafından gönderildiğini söylemesi, buna delil olarak harikulade bir olayı getirmesi ve ona inanmayan insanlara benzer bir olayı getirmeleri noktasında meydan okuması, bu iddia sahibinin sözünün doğru olduğuna dair kesin bilgi ifade eder. Bu açıdan, mucizenin -zorunlu bilgi ifade etmesi sebebiyle- peygamberin, iddiasında doğru olduğunu gösteren bir olgu olduğu görülmektedir.⁴⁵

42 Kâfiyecî muhkem-müteşâbih bahsinde temel kaidelere işaret etmiş, Ebüssenâ el-İsfahânî'nin cüz'î hususlar sonsuz olduğundan şeriatın küllî ilkeler koyduğu tespitine benzer bir şekilde Kur'ân'da yer alan konuların temel-küllî hususlar olduğuna dikkat çekmiştir. Başka bir deyişle Kâfiyecî, Ebüssenâ el-İsfahânî'nin şeriatın-Kur'ân'ın mahiyeti-gayesi bağlamında ele aldığı küllî-cüzî ilişkisini teorik bir boyuta taşımış, cüz'îlerin hükümlerinin genel kapsamlı ifadelerin/ilkelerin altında yer aldığını, dolayısıyla küllîlerin bilinmesi ile cüz'îlerin de genel olarak (icmâlen) bilineceğini söylemiştir. Kâfiyecî, *Teystîr*, 90.

43 Ebüssenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 2a.

44 Ebüssenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 2a.

45 Ebüssenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 2a.

Sadece peygamberler için söz konusu olan mucizelerin bir kısmı duysal/hissî, bir kısmı da rasyonel/aklıdır. Nuh tufanı, ateşin Hz. İbrahim'i yakmaması ve Hz. Musa'nın asası gibi duysal mucizeler toplumun her kesimi tarafından kavranabilir. Ancak bunların sihir, büyü ve bilimsel/teknolojik oyunlardan ayırt edilmesi zordur. Akli mucizeler ise sağlam, bozulmamış bir akıl ve doğru düşünme kabiliyetine sahip bilgili kimselerin idrak edebileceği olaylardır. Hz. Peygamberin mucizelerinin çoğu akli'dir. Çünkü O'nun ümmeti üstün zeka ve anlayış sahibidir; ayrıca O'nun getirdiği din kıyamete dek baki kalacaktır.⁴⁶ Kur'ân, Hz. Peygamberin nübüvvetinin bir delili olarak mucizedir. Hz. Peygamberin nübüvvet iddiası ve Kur'ân'ı başkasının değil onun getirdiği tevatürle, Kur'ân'ın mucize olması ise meydan okumasına rağmen (el-Bakara 2/23) benzerini kimsenin getirememesi ile sabittir. Bununla birlikte Hz. Peygamberin Kur'ân dışında da birçok mucizesi vardır. Geçmiş ve geleceğe dair birçok olaydan haber vermesi (el-Kasas 28/85; er-Rûm 30/1-5; el-Feth 48/16), ayın yarılması (el-Kamer 54/1), taşın kendisine selam vermesi,⁴⁷ parmaklarının arasından su akması,⁴⁸ devenin sahibini şikâyet etmesi gibi harikulade olaylar bunların bir kısmıdır.⁴⁹

Ebüs-senâ el-İsfahânî, Hz. Peygamberin en büyük ve ebedî mucizesi olan Kur'ân'ın anlam alanını, kelimenin etimolojik tahliliyle birlikte netleştirmeye başlamaktadır. Başka bir deyişle o, tefsirin nesnesini teşkil eden Kur'ân'ın mahiyetini tahdid ederken iştikaktan anlam alanına göndermeler yapmaktadır. Müellif, "fu'lân" vezninde mastar olan "kur'ân" kelimesinin türetiminde fiilin toplamak, bir araya getirmek manalarının dikkate alındığını düşünmektedir. Nitekim Kur'ân, sureleri ve âyetleri bir araya getiren kitaptır. Ne var ki Ebü-senâ el-İsfahânî kelimenin etimolojisinin analiz edildiği hemen her kaynakta değinilen bu manadan çok daha hassas bir noktaya işaret etmektedir. Buna göre; Kur'ân, insanların dünya ve ahiret işleri ile ilgili ihtiyaç duydukları bilgileri içerisinde

46 Ebü-senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 4b.

47 Müslim, "Fezâil", 2277.

48 Buhârî, "Menâkib", 27.

49 Ebü-senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 2b-3a. Kâfiyecî'ye göre Hz. Peygamberin duysal (hissî) mucizeleri olmakla birlikte (yukarıda Ebü-senâ el-İsfahânî'nin zikrettiği mucizelerden bahsetmekte) getirdiği dinin kıyamete dek bâki olması ve ümmetinin son derece zeki/anlayış sahibi olması sebebiyle onun mucizelerinin çoğu akli'dir. Kâfiyecî akli mucize vurgusunu Kur'ân'ın cevâmiu'l-kelim özelliğine bir geçki olarak kullanmaktadır. Çünkü Kur'ân, birincil anlamların ötesinde birçok anlam taşımaktadır. Bu anlamlara bazen bizzat nass ile ulaşılrken bazen de analitik bir çaba gerekmektedir. Kâfiyecî, *Teyisîr*, 91-93.

barındırdığından bu ismi almıştır.⁵⁰ Mukaddimesinde, Kur'an'ın mahiyetine dair başlıklara peygamberlere duyulan ihtiyaçla, dile dair meselelere de vaz'a duyulan ihtiyaçla giriş yapan Ebüsenâ el-İsfahânî, Kur'an metninin anlam alanını gâî öncüllerle çizmekte, bu yaklaşımıyla makasîd teorisine oldukça yaklaşan bir metodoloji kurmaktadır.

Kur'an'ı "Hz. Peygambere bir suresiyle de olsa i'caz için indirilmiş kelam" olarak tanımlayan Ebüsenâ el-İsfahânî, tanımdaki "indirilmiş kelam" ile kelam-ı nefsinin ve insanların sözlerinin, "Hz. Peygambere indirilmiş" kaydı ile diğer peygamberlere indirilen kelamın, "icaz için" kaydı ile hadislerin tanım dışında kaldığını ifade etmektedir. Tanımdaki "bir suresiyle" kaydı ise beyan amacıyla tanıma dâhil edilmiştir. Kendisiyle meydan okunan en kısa parça/sûre ise üç âyete tekabül eden Kevser sûresidir. Kur'an bir bütünün ismi olmakla birlikte bu bütünün her bir parçası da Kur'an diye isimlendirilmektedir.⁵¹ Ebüsenâ el-İsfahânî, tanımdaki bu tercihiyle i'caz sıfatını Kur'an'ın mahiyetine değil, küllî mefhumuna (el-münezzel li'l-i'câz) yüklemektedir. Çünkü Kur'an'ın icaz için indirilmiş bir kelam değil de mu'ciz bir kelam olduğu söylenildiğinde tehdâdînin en alt sınırı olan üç ayetin altındaki bir ve iki ayetin i'câz vasfını taşıması problemlidir. Müellifin, Kur'an'ın her bir parçasının Kur'an olarak isimlendirilebileceğine dair yaptığı vurgu da üç ayet sınırına (Kevser sûresi) ulaşmayan âyetlerin küllî mefhumu dâhil olduğunu ifade etmektedir. Kâfiyecî de gerek Kur'an kelimesinin etimolojisinde gerekse tanımında Ebüsenâ el-İsfahânî'nin tercihlerine aynıyla katılmaktadır.⁵²

Ebüsenâ el-İsfahânî, Kur'an'ın i'câzı ile ilgili görüşlerini Râgıb el-İsfahânî'nin görüşleri üzerine bina etmiş; hatta "i'câzü'l-Kur'an" başlığını çok az bir değişiklikle Râgıb el-İsfahânî'nin *Mukaddime*'sinden -kaynak belirtmeden almıştır. Gerek Râgıb gerekse Ebüsenâ Kur'an'ın bileşenlerini, unsur ve suret ayırımına tabi tutmaktadırlar. Bu müelliflere göre lafız ve mana Kur'an'ın unsuru, nazım ise suretidir. Kur'an'ın icazı ise iki yönden ele alınmalıdır. Bunlardan birisi Kur'an'ın bizzat kendisi (fesahatı) ile alakalı, diğeri ise insanları onun benzerini

50 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 4a. Ebüsenâ el-İsfahânî'nin bu görüşünü temellendirmek adına "...Biz Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.." (el-En'âm 6/38) ve "Sana bu kitabı; her şey için bir açıklama, doğru yolu gösteren bir rehber, bir rahmet ve Müslümanlar için bir müjde olarak indirdik." (en-Nahl 16/89) ayetlerine işaret ederken konuyu Kur'an'ın her şeyin bilgisini içerisinde barındıran bir kitap olduğu görüşünü ima ettiği anlaşılmaktadır.

51 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 4a-4b.

52 Kâfiyecî Kur'an'ın tanımında sadece "Hz. Peygamber'e" ifadesine yer vermemektedir. Ebüsenâ el-İsfahânî'de tanım "هو الكلام المنزل على محمد للإعجاز بسورة منه" şeklindeyken Kâfiyecî'de "هو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه" ifadeleri ile yer almaktadır. Kâfiyecî, *Taysîr*, 60.

getirmekten alıkoymakla ilgilidir. Kur'ân'ın lafızları Arapların bildiği ve gündelik hayatlarında kullandığı lafızlardır. (Yûsuf 12/2) Hurûf-ı mukattaalarla dikkat çekilen husus da esasında budur. Kur'ân'ın ihtiva ettiği manalar ise daha önceki ilâhî kitaplarda bulunan manalardır. (Tâhâ 20/133; eş-Şuarâ 26/196) Allah'ın (c.c) zatı ile ilgili bilgiler, yaratılışın başlangıcı-kıyamet ile ilgili haberler ve gaybî unsurların i'câz yönü, Kur'ân'ın mahiyetine dönük değildir. Daha açık bir ifadeyle bu bilgiler daha önce öğrenme söz konusu olmadan gaybdan haber verdiğinden mu'cizdir; Kur'ân'dan olduğundan değil. Nitekim bu bilgilerin Arapça veya başka bir dil ile hatta işaret ile bildirilmesi, bu gerçeği değiştirmeyecektir. Bir şeyin isminin ve hükmünün, suretindeki farklılık ile değişeceğini söyleyen her iki müellif de söylemlerini farklı madenlerden yapılmış bilezik, yüzük, gerdanlık gibi ziynet eşyalarından verdikleri örnek ile temellendirmektedirler. Bir bileziğin altından, gümüşten veya bakırdan yapılmış olması onun ismini değiştirmezken altından yapılan iki farklı şekildeki takı (örneğin bilezik ve yüzük) farklı adlarla isimlendirilmektedirler. Dolayısıyla Kur'ân'ın kendisi (mahiyeti) ile ilişki i'câz, onun unsurunda değil suretindedir. Kur'ân'ın sureti ise onun eşsiz nazımıdır.⁵³

Ebüssemâ el-İsfahânî'nin; -Râgıb el-İsfahânî gibi- insanların Kur'ân'ın benzerini getirememeleri ile alakalı i'câzı, onları bundan alıkoymayan ilâhî bir engel ile açıklaması dikkat çekmektedir. Uzmanlık alanları (sanat) ile insanların arasında gizli ve ilâhî bir ilişkinin olduğuna vurgu yapan her iki müellif de, Allah'ın (c.c) belâgat ve hitabet alanlarında uzman olan Arapları Kur'ân'ın bir benzerini getirmeye çağırdığını, bununla birlikte onları bundan aciz bıraktığını söylemekte; zahirde bütün belâgat uzmanlarının Kur'ân'ın benzerini getirme hususunda muhayyer bırakılıp, içten içe (batında) bu yetilerinin zorunlu olarak onlardan alınmasını i'câzın büyüklüğüne delil göstermektedirler.⁵⁴

Râgıb el-İsfahânî ve Ebüsemâ el-İsfahânî'nin iki i'câz yönünden bahsetmeleri, esasında Arapların Kur'ân'ın benzerini getirememelerini, Kur'ân'ın mahiyeti ile değil onları bundan alı koymayan engelle ilişkilendirme amaçlarından kaynaklanmaktadır. Bu müelliflere göre; Allah (c.c), Arapların edebî selika ve duyularını alarak onları Kur'ân'ın bir benzerini getirmekten aciz bırakmıştır. Arapların bu meydan okumaya karşılık verememeleri, Kur'ân'ın zatî özellikleri ve unsurları ile ilişkili değildir. Râgıb el-İsfahânî ve Ebüsemâ el-İsfahânî, bundan dolayı Kur'ân'ın zatı ve insanların Kur'ân'ın benzerini getirememeleri ile ilgili

53 Râgıb el-İsfahânî, *Muqaddime*, 102-106; Ebüsemâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 5a.

54 Râgıb el-İsfahânî, *Muqaddime*, 108-109; Ebüsemâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 5a-5b.

iki farklı i'câzdan bahsetmektedirler.⁵⁵ Bununla birlikte Ebüsenâ el-İsfahânî, Bakara sûresi 23. âyetin tefsirinde Kur'ân'ın i'câzının iki şekilde ispat edileceğini söylemektedir. Birincisi, Kur'ân ya belîğ kimselerin sözlerine eş bir kelimedir ya da onların sözlerinden harikulade olmayacak veya olacak şekilde daha üstün bir yapıttır. Kur'ân'ın belîğ kimselerin sözleriyle eşdeğer olduğu veya harikulade olmayacak şekilde onların sözlerinden üstün olduğu söylenemez. Çünkü böyle bir söylem Arapların Kur'ân'ın benzerini getirmiş olmalarını gerektirir. Halbuki Araplar belâgati iyi bilen hamiyet sahibi kişiler olmalarına rağmen Kur'ân'ın benzerini getirmekten aciz kalmışlardır. Dolayısıyla Kur'ân'ın harikulade olacak derecede Arapların sözlerinden daha belîğ olması, onun i'câzının delilidir. İkincisi, Kur'ân ya belâgatte i'câz sınırına ulaşmıştır ya da ulaşmamıştır. Eğer Kur'ân bu sınıra ulaştıysa zaten mu'cizdir. Eğer ulaşmamışsa onun benzeri getirilebilir. Kur'ân'ın benzerinin getirilebilmesi hususunda bütün imkanlar varken böyle bir olayın gerçekleşmemesi ise harikulade bir olaydır. Dolayısıyla her iki ihtimal dikkate alındığında da Kur'ân mu'cizdir.⁵⁶ Bakara sûresi 24. âyetin tefsirinde Kur'ân'ın üç yönden mu'ciz olduğunu söyleyen Ebüsenâ el-İsfahânî, gaybî haberleri Kur'ân'ın i'câz vecihlerinden biri addetmektedir.⁵⁷ Ebüsenâ el-İsfahânî'nin pratik boyutta konuyu farklı bir perspektifle ele alması; aslında onun, mukaddimesini Râgıb el-İsfahânî'nin ifadeleri dikkate alarak yazdığını kanıtlamaktadır. Eserini Ebüsenâ el-İsfahânî'nin mukaddimesi üzerine kurguladığı anlaşılan Kâfiyecî ise i'câzı, Kur'ân'ın benzerini getirmekten alıkoyan engelle ilişkilendirmeye katılmamakta ve Kur'ân'ın i'câzı hususunda belâgati ön plana çıkarmaktadır. Nitekim "sarfe teorisi", Kur'ân'ın insan gücünün ve sınırlarının ötesinde bir fesahat/belâgat özelliğine sahip olmadığını varsaymaktadır. Kâfiyecî'ye göre Kur'ân'ın i'câz yönü denildiğinde kast olunan sadece Kur'ân'da bulunan bir sıfat ise bunun belâgat olduğunda şüphe yoktur. Elbette Kur'ân içerdiği gaybî haberler, uhrevî-dünyevî maslahatlar, yalandan/tenakuzdan uzak ifadeleri ile de Arapları benzerini getirmekten aciz bırakmıştır. Ancak bu sayılanlar sadece Kur'ân'a özgü unsurlar değillerdir.⁵⁸

Ebüsenâ el-İsfahânî'nin belirttiği üzere, Kur'ân'ın aslında ve cüzlerinde mütevatır olduğuyula ilgili bir ihtilaf yoktur. Mahallinde ve tertibinde mütevatırlıkla ilgili bir ihtilaf bulunsa da Ehl-i sünnetin görüşü, Kur'ân'ın bu noktalarda da

55 Nazzam ile tanınır sarfe teorisi olarak bilinen bu yaklaşımla ilgili detay ve eleştiriler için bk. Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *I'câzül-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakar (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 29–30; Mustafa Müslim, *Mebâhiş fi i'câzi'l-Kur'ân* (Riyad: Dârü'l-Müslim, 1996), 59–70.

56 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 83b.

57 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 84b.

58 Kâfiyecî, *Teyşir*, 62-63.

mütevâtir olduğudur. Nitekim hiçbir ihtilaf barındırmayan, kulları hidayete erdiren, kıyamete dek mu'ciz kalacak, dinin aslı, doğru yolun esası, Allah'tan nasihat, kalplere şifa olan hidayet kaynağı bu kitabın aslında, cüzlerinde, mahallinde ve tertibinde mütevâtir olmaması elbette düşünülemez. Üstelik Allah (c.c) onu korumayı üzerine almıştır. (el-Hicr 15/9) Bu koruma da tevatürle gerçekleşir. Kur'ân'ın sübutunda tevatür şarttır ve âhâd yollarla aktarılanların Kur'ân olmadığı kesindir. Dolayısıyla Kur'ân'ın mahallinde, vaz'ında ve tertibinde tevatürün şart koşulmayıp âhâd rivayetlerin yeterli olacağına dair serdedilen görüş zayıftır.⁵⁹

Ebüs-senâ el-İsfahânî'ye göre eğer Kur'ân'ın naklinde -bütünüyle- tevatür şart tutulmazsa mükerrer âyetlerin birçoğu Kur'ân olmaktan çıkar ve "Kur'ân'dan olmayan" birçok âyet Kur'ân addedilir. Ebü-senâ el-İsfahânî bu tespitleri şöyle açar: Kur'ân'ın âyetlerinin her birinin bulunduğu yerde mütevâtir olduğu kabul edilmezse mükerrer âyetlerin birçoğunun mütevâtir olmadığı düşünülebilir. Mütevâtir olmayanın bir sonraki nesle aktarılamamış olması ihtimal dahilindedir. Bu durumda birçok âyetin Kur'ân'dan eksilmesi aklen mümkündür. Eğer mütevâtir olmama ihtimallerine karşın bu mükerrer âyetlerin Kur'ân olarak yazıldığı düşünülürse âyetlerin bir kısmının âhâd yollarla tespit edilmiş olduğu da kabul edilir.⁶⁰

Kur'ân'ın tevatürlüğü ile ilgili paragrafları yine *Envârü'l-hakâ'ik* ekseninde ele alan Kâfiyecî, Kur'ân'ın mahallinde mütevâtir olup olmadığı ile ilgili tartışmaların hangi bağlamda yapıldığına açıklık getirmekte, Ebü-senâ el-İsfahânî'nin tespitlerine hatırı sayılır bir katkı sunmaktadır. Kâfiyecî'ye göre teorik düzeyde tartışılan bu mesele, besmelenin Kur'ân'dan olup olmadığı ile ilişkilidir. Âyetlerin mahallinde mütevâtir olmasını şart koşanlar -her ne kadar yazı ve tilavet olarak tevatür derecesine ulaşırsa da- sûrelerin başlarında Kur'ân'dan olduğuna dair bir tevatür oluşmadığından besmelenin Kur'ân'dan olmadığını söylerler. Sûrelerin başındaki besmelelerin Kur'ân'dan olduğuna dair tevatürü şart koymayıp mutlak olarak mütevâtir olmasını yeterli görenler ise besmelenin sûre başlarında Kur'ân'dan olduğuna hükmederler. Kâfiyecî bu meselede mutlak mütevâtirlik ile Kur'ân'ın mütevâtirliğinin ayırt edilmesi gerektiğini düşünmekte ve bir şeyin Kur'ân'dan olup olmadığından bahsedilecekse onun Kur'ân'dan olduğuna dair (kayıt ile) bir tevatürlüğün oluşmasını şart koşmaktadır.⁶¹

Ebüs-senâ el-İsfahânî, Kur'ân'ın tevatürlüğünü kıraatların tevatürlüğü ile ilişkilendirmektedir. Müellife göre bir kıraatın makbul sayılması için senedinin

59 Ebü-senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 5b.

60 Ebü-senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 5b.

61 Kâfiyecî, *Teyisîr*, 91-93.

sahih olması, Arapçaya bir vecihle de olsa uyması ve Mushaf hattına muvafık olması gerekmektedir. Bu şartları taşıyan yedi meşhur kıraat imamının kıraatları mütevatirdir. Aksini düşünmek mümkün değildir. Çünkü bu kıraatların mütevatir olmadığını söylemek, Kur'an'ın bir kısmının (ba'z) mütevatir olmadığını söylemekle eş değerdir. Bu kıraatların birini bazı kıraat imamları, diğerini de diğer kıraat imamları okumuştur. Bu iki kıraat arasında Kur'an'a isnadları açısından bir fark yoktur. Dolayısıyla bunlardan birinin mütevatir olmadığını söylemek Kur'an'ın bir kısmının mütevatir olmadığını söylemektir.⁶² Yedi kıraat imamına isnad edilen kıraatların üç kabul şartı (Ebüssenâ el-İsfahânî'nin verdiği şartların aynısı) olduğunu söyleyen Kâfiyecî de senedde sıhhatten bahsetmekte ancak bu şartları taşıyan kıraatları mütevatir addetmektedir.⁶³ Her iki müellifin de mütevatir kıraatın kabulünde mütevatir değil, sahih senedden bahsetmeleri dikkat çekmektedir. Bu nazariyede, Arapçaya ve dile uygunluk şartlarının sahih senedde gelen kıraatın bilgi derecesini kat'î düzeye çıkaran epistemolojik argümanlar olarak değerlendirildiği görülmektedir.⁶⁴

Kıraatların tevatürlüğü ile yedi harfi ayrı başlıklar altında inceleyen Ebüssenâ el-İsfahânî, kıraatlarla ilgili bahiste manayı değiştiren ve kelimenin yapısında meydana gelen değişiklikleri ele almış, yedi harfle ilgili bahiste ise telaffuzdaki ihtilafları konu edinmiştir. Yedi harfin lehçesel-telaffuza dair bir kolaylık olduğunu söyleyen Ebüssenâ el-İsfahânî, bu ruhsat ile her kabileyeye idgam, izhar, imâle, işmâm gibi uygulamalarda kendi lehçesine dair okuma serbestisi getirildiğini düşünmektedir.⁶⁵ Her ne kadar Ebüssenâ el-İsfahânî'nin lehçesel unsurlar ile anlamda değişikliğe sebep olan unsurlar arasında gözettiği farklılık, bu vecihlerin yedi kıraat olduğunu söylerken kaybolursa da Kâfiyecî bu noktayı tevatürlük bağlamında açığa kavuşturmaktadır. Kâfiyecî'ye göre tahfif, med, imâle gibi telaffuzdaki farklılıklarda tevatür gerekli değildir. Tevatürlüğün gerekli olduğu ihtilaflar, kelimenin yapısında meydana gelip anlamda değişikliğe sebep olan kıraatlardır.⁶⁶

62 Ebüssenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 6a.

63 Kâfiyecî, *Teyisîr*, 69–70.

64 Ebüssenâ el-İsfahânî ve Kâfiyecî, şaz kıraatların Kur'an olarak okunamayacağına hemfikirlerdir. Bununla birlikte Ebüssenâ el-İsfahânî şaz kıraatın hükümde hüccet olarak kullanılması hususunda Hanefilere eleştiriler getirmektedir. Ona göre şaz kıraatın ravisi bu okuyuşu Kur'an olarak rivayet etmiş; ancak bu okuyuşun Kur'an olmadığı sabit olmuştur. Artık bu kıraatın haber olarak değerlendirilmesi de yanlış olur. Çünkü bu, râvinin güvenilirliği noktasında bir zaafıdır. (Ebüssenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 6a.) Kâfiyecî'nin bir Hanefî olarak bu konuya temas etmemesi dikkatlerden kaçmamaktadır.

65 Ebüssenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 6b–7a.

66 Kâfiyecî, *Teyisîr*, 67–68.

3. Ebüissenâ el-İsfahânî'ye göre Tefsir-Tevil Ayrımı ve Beyan-Müteşabih İlişkisi

Ebüissenâ el-İsfahânî'nin tefsir-tevil bahislerinin -bazı takdim-tehirler ve ek bilgiler göz ardı edilecek olursa- Râgıb el-İsfahânî'den doğrudan alıntı olduğu söylenebilir. O, bu bilgilerden çoğunu isim ve kaynak zikretmeden verirken sadece bir yerde Râgıb el-İsfahânî'ye atıf yapmaktadır.⁶⁷ Lügat bakımından tefsirin kapalı bir anlamı açığa çıkarmak manasındaki f-s-r kökünden⁶⁸ tevilin ise dönmek manasındaki e-v-l kökünden türediğini söyleyen müellif, bu iki kavramın ıstılahî kullanımları ile ilgili birkaç görüş bulunduğuna işaret etmektedir. Bazılarına göre, manası kapalı olan lafızdan muradı açığa çıkarmak ve iki muhtemel manadan birini zahire mutabık manaya hamletmek anlamına gelen tefsir ve tevil aynı şeydir.⁶⁹ Usûlcüler tevili, zahir manayı muhtemel ikincil anlama hamletmek olarak tanımlarken Râgıb el-İsfahânî ise tefsirin teviden daha genel olduğunu, tefsirin daha çok lafızlarda tevilin ise manalarda kullanıldığını söylemiştir. Râgıb el-İsfahânî'ye göre, tevil ilâhî kitaplarla ilgili, tefsir ise ilâhî kitaplar ve bunların dışındaki kitaplarla ilgili bir kavramdır. Tefsirin garîb lafızlarla, beyana ihtiyaç duyan veciz ifadelerle, ancak kıssası bilinince anlaşılacak âyetlerle ve müşterek lafızlarla ilgili kullanımına ise sıklıkla rastlanmaktadır.⁷⁰

Ebüissenâ el-İsfahânî, tevilin kabul edilebilir ve kabul edilemez iki çeşidini örnekleri ile birlikte Râgıb el-İsfahânî'den iktibasla vermektedir. Kabul edilebilir tevil kendisinde yanlış bağlantılar ve asılsız bilgilerle yapılan yorumların bulunmadığı tevidir. Bu tür tevilde, âlimler arasında müşterek lafızlardan, tahsis gibi nazma dair durumlardan ve lafzın kısalığı/mananın kapalılığından kaynaklanan birtakım görüş ayrılıkları bulunabilir. Bu gibi durumlarda yapılması gereken; eğer konu aklî ise aklî delillere, şer'î ise mukkem âyetlere veya beyan vasfi olan sünnete, inançla ilgili haberler ise yine aklî delillere, örnek teşkil

67 Bununla birlikte bu hususun günümüz problemleri ile ilişkilendirilip intihal olarak değerlendirilmesi haksızlık olacaktır.

68 Ebüissenâ el-İsfahânî, tefsir kelimesinin f-s-r ve s-f-r köklerinden türemiş olma ihtimalini ima ederek f-s-r'nın aklî manaları açığa çıkarmak, s-f-r'nın ise maddi olan varlıkları ortaya çıkarmak manasına geldiğine işaret etmektedir. Ebüissenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 8b.

69 Genelde Sa'leb, Ebu Ubeyde (ö. 209/824), Taberî (ö. 310/923), İbnü'l-A'rabî (ö. 543/1148) gibi âlimlere nispet edilen (Muhammed Huseyn ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, (Avand Danesh, 2005), 1: 17.) bu görüşü çağdaş dönemde de savunanlara rastlamak mümkündür. (İbn Âşûr, *et-Tahrir ve't-tenvir*, 1: 16; Müsaid b. Tayyar, *Mefhumü't-tefsir ve't-tevil ve'l-istinbat ve't-tedebbür ve'l-müfessir* (Riyad: Darü İbn Cevzî, 1427), 104, 106.) Bu görüşü savunanların birçoğu tefsir ve tevil kelimelerinin lügat anlamlarını gündeme getirmekte ve iki kelime arasında kavramsal bir ayrım gözetmeyen müelliflere atıf yapmaktadırlar. Ancak kanaatimizce meselenin ıstılahî düzeyde ele alınması gerekmektedir.

70 Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddime*, 47-48; Ebüissenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 8b.

edecek haberler ise kıssalarda zikredilen sahih haberlere başvurulmasıdır.⁷¹ Hoş karşılanmayan tevil ise yanlış bağlantılar ve tespitler içeren, asılsız haberlerle desteklenmiş tevidir. Geçerli bir delil olmaksızın genel bir manayı (âmm) sınırlandırmak (tahsîs), birbirinden bağımsız ve farklı konulardan bahseden âyetler arasında bağlantı kurmak, uydurma haberlere dayanmak, kelimenin kökeniyle ilgili yanlış tespit ve benzetmeler yapmak bu tür tevilin örneklerini teşkil eder. Bunlardan birincisi genel (âmm) ve hususi (hâss) ifadeleri doğru tespit edemeyen fıkıhçıların, ikincisi nazmın şartlarını tam olarak bilemeyen kelimcülerin (tefsircilerin), üçüncüsü haberin kabul şartlarını kavrayamamış hadisçilerin, dördüncüsü de istiare ve iştikak konularını içselleştirememiş edebiyatçıların yüzleştiği sorunlardır.⁷² Kâfiyeci tefsir-tevil kelimelerinin iştikaklarını ve terim anlamlarını ele alırken Ebüsenâ el-İsfahânî'nin üzerinde durduğu manalara değinmiş, bazen doğrudan alıntılar yapmış, ancak bu konudaki görüşünü daha çok Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) tefsir-tevil ayrımı üzerine geliştirmiştir.⁷³

Ebüsenâ el-İsfahânî, beyan-müteşabih ilişkisine geçmeden önce Hanefî terminoloji çerçevesinde çağdaş dönemde hermenötikle gündeme gelen mütekellim-muhatap-anlam ilişkisine dair önemli bir tasnif vermektedir. Ona göre, ahkâmın bilinmesi hususunda Kur'an nazmı dört maddede ele alınabilir.

1. Nazmın şekilleri (vücûh) (âm-hâs-müşterek-müevvel)
2. Nazmı beyan şekilleri (zahir-nass-müfesser-muhkem/hafi-müşkil-mücmel-müteşabih)
3. Nazmın kullanım şekilleri (hakikat-mecaz-sarih-kinaye)
4. Muradı bilme yolları (ibare-işaret-delalet-iktiza)

Sözde tasarruf ya mütekellimin ya da muhatabın işidir. Mütekellimin sözdeki tasarrufu da ya lafızda ya da manada söz konusu olur. Mütekellimin lafızdaki tasarrufunun da vaz' veya kullanım temelli olması mümkündür. Mütekellimin lafızdaki tasarrufu vaz' ile ilişkili ise birinci maddede, mana ile ilişkili ise ikinci maddede, kullanım ile ilişkili ise üçüncü maddede ele alınır. Muhatabın sözdeki tasarrufu ise dördüncü madde ile ilişkilidir.⁷⁴

71 Râgıb el-İsfahânî, *Muqaddime*, 50; Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 9a.

72 Râgıb el-İsfahânî, *Muqaddime*, 48–50; Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 9a.

73 Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Matürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne = Te'vilatü'l-Kur'an = Te'vilatu ehli's-sünne*, thk. Fatma Yusuf Heymi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1: 349.

74 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 9a–9b.

Ebüs-senâ el-İsfahânî müteşabih konusunu beyan açısından ele almaktadır. Ona göre, Allah'ın (c.c) kullarına manasız ifadelerle (mühmel) hitap etmesi, zahirinden farklı şekilde anlaşılacak ifadeleri beyansız bırakması düşünülemez. Bununla birlikte Allah (c.c), kullarına beyanını öğrenemeyecekleri şekilde manası kapalı olan, akıl ile nakil çatışmasından (birini diğerine tercih edemeyecekleri durumlarda) ötürü asla mahiyetini bilemeyecekleri müteşabih âyetlerle hitap etmiştir. Dolayısıyla bu gibi âyetlerden murada delalet eden argümanları araştırma gerekliliği de düşmüştür. Bunlar, içerisinde hurûf-ı mukattaa ve Allah'ın bazı sıfatlarının (yed, vech, ayn, ityân, mecî') bulunduğu âyetlerdir. Sahabe, tâbiîn, ilk dönem Ehl-i sünnet âlimleri, Şâfiî ve Hanefî fukahası Âl-i İmrân sûresi 7. âyetteki الله وما يعلم تأويله إلا الله (اعتقاد حقيقة المراد منه) ifadesinde vakıf yapılmasını tercih etmişler ve bu gibi âyetlerden kast olunan muradın gerçekliğine inanmanın gerekli olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁵ Diğer bazı âlimler (müteahhirûn) ise vakfın العلم في العلم ifadesinde yapılmasının doğru olacağını ve ilimde derinleşmiş olan kimselerin müteşabihin tevlini bilebileceklerini söylemişlerdir. Bu görüşün de birtakım gerekçeleri vardır. Örneğin; ilimde derinleşmiş olan kimselerin müteşabihi bilme hususunda “iman ettik” deme dışında bir nasipleri olmasaydı, onların sıradan kimselerden bir farkları kalmazdı. Yine müteşabih sadece Allah'ın bildiği âyetler olsaydı bu durumda Kur'ân'da eksik arayan kimselere bir kapı açılmış olur; onlar da Allah'ın anlaşılmayan ifadelerle kullarına hitap ettiğini iddia ederler. Üstelik vakıya bakıldığında da her asırda müfessirlerin bu âyetleri tefsir ve tevil etmekten geri durmadıkları, hepsi hakkında bir kanaat bildirdikleri görülmektedir.⁷⁶

Kâfiyecî'nin müteşabih âyetler meselesini de Ebü-senâ el-İsfahânî'nin ifadelerinden iktibas etmesi dikkat çekmektedir. Eserini tefsirin küllî kaidelerini vaz' sadedinde kaleme alan Kâfiyecî, aynı ifadelerle aktardığı bu bilgileri muhkem-müteşabih kategorilerine dair kurguladığı kaidelere zemin teşkil edecek şekilde vermektedir.⁷⁷ Kâfiyecî, tefsirin küllî kaidelerini verirken Ebü-senâ el-İsfahânî'nin bilgi teorilerinden ciddi oranda istifade etmekte, metodolojisinin merkezinde yer alan kavramları ve öncülleri oluştururken *Envârü'l-ḥakā'ik*'ten alıntılar yapmaktadır. Kâfiyecî'nin, muhkem ile ilgili verdiği kaidelerin müteşabih (manası tespit edilemeyecek âyetler manasında) kısmına uygulanabilirliğini ispatlarken başvurduğu muradın gerçekliğine inanma (اعتقاد حقيقة المراد منه) vurgusu, Ebü-senâ el-İsfahânî'deki teorik bilgilerin *Teyisir*'de nasıl kavaide dönüştüğüne

75 Nitekim الله وما يعلم تأويله إلا الله ifadesinde vakıf yapılmazsa mana değişecek ve ilimde derinleşmiş olan kimselerin bu âyetlerin tevlini bilebilecekleri anlaşılacaktır.

76 Ebü-senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 9b.

77 Kâfiyecî, *Teyisir*, 73–77.

örnek teşkil etmektedir.⁷⁸ Kâfiyecî'nin akıl ile naklin çelişmesi sebebiyle muradı bilinmeyen âyetlerden bahsettiği satırlardaki dikkat çekici müdahalesi ise gözlerden kaçmamaktadır. Ebüsenâ el-İsfahânî'nin “Dolayısıyla bu gibi âyetlerden murada delalet eden argümanları araştırma gerekliliği de düşmüştür.” (سقط ما يدل على تعيين المراد منه) ifadesini (سقط طلب ما يدل على المراد منه) şeklinde⁷⁹ kaydeden Kâfiyecî'nin bu müdahale ile müteşabih âyetlerle ilgili konulacak kavâidin önünü açtığı görülmektedir. Nitekim Ebüsenâ el-İsfahânî, müteşabih âyetlerin sorgulanmaması gerektiğini düşünürken Kâfiyecî bu âyetlerden tam olarak ne kastedildiğinin belirlenemeyeceği, ancak müteşabihle ilgili genel ve belirsiz (icmâlen) saptamaların yapılabileceğini düşünmektedir.⁸⁰

Sonuç

Ebüsenâ el-İsfahânî'nin fıkıh, kelim ve dil sahasındaki uzmanlığını yansıtan *Envârü'l-ḥakā'ik* isimli tefsirinin mukaddimesi, tefsir metodolojisine dair müstakil bir eser mahiyetindedir. Bu bakımdan mukaddimenin tefsir usûlü alanında yeterince tanınmıyor olması ve akademik çalışmalara konu teşkil etmemesi bir kayıptır. Geniş muhtevasıyla ve farklı disiplinlere ait müstakil -gibi görülen- başlıklarıyla müellifin müktesebatını ve tefsire bakış açısını yansıtan bu mukaddimenin, farklı yönlerden çalışılmasının alana katkı sunacağını düşünmekteyiz.

Çalışma esnasında yaptığımız karşılaştırmalar, Ebüsenâ el-İsfahânî'nin bu mukaddimesini büyük oranda Râgıb el-İsfahânî'nin mukaddimesini esas alarak kurguladığını göstermektedir. Müellif, eserinde bazen bire bir uzun alıntılarla Râgıb el-İsfahânî'ye ait görüşleri kaydederken bazen de *Mukaddimetü Câmî'i't-tefâsîr*'deki başlıklar ve örnekler çerçevesinde konulara farklı boyutlar katmaktadır. Bu bağlamda, Ebüsenâ el-İsfahânî'nin çalışmamızın ele aldığı başlıklar dışında da birçok defa Râgıb el-İsfahânî'den direkt alıntılar yaptığı, hatta “müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler” bahsinde olduğu üzere konuyu bütünüyle *Mukaddimetü Camii't-tefâsîr* bağlamında kaleme aldığı görülmektedir.

Kâfiyecî'nin eseri Ebüsenâ el-İsfahânî'nin mukaddimesiyle karşılaştırıldığında teorik ve fizikî açıdan aralarında ciddi bir benzerlik olduğu görülmektedir. Aynı şekilde Kâfiyecî de Ebüsenâ el-İsfahânî'den isim zikretmeden direkt alıntılar yapmaktadır. *Mukaddimetü Camii't-tefâsîr* ile *et-Teysîr* karşılaştırıldığında ise Kâfiyecî'nin, eserini *Envârü'l-ḥakā'ik* mukaddimesi üzerine kaleme aldığı

78 Kâfiyecî, *Teysîr*, 104–105.

79 Kâfiyecî, *Teysîr*, 73.

80 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 9b; Kâfiyecî, *Teysîr*, 105.

netleşmektedir. “Müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler” konusu Kâfiyecî’nin, Râgıb el-İsfahânî’den değil de Ebüssenâ el-İsfahânî’den beslendiğini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Râgıb el-İsfahânî bu başlık altında on ilme, Ebüssenâ el-İsfahânî ve Kâfiyecî ise aynı ifadelerle on beş ilme yer vermektedir. Süyûfî’nin Kâfiyecî’den yaptığı iktibaslar da değerlendirilecek olursa Ebüssenâ el-İsfahânî’nin Râgıb el-İsfahânî’den başlayarak Süyûfî üzerinden çağdaş döneme uzayan bilgi zincirinin önemli bir halkası olduğu görülecektir. Râgıb el-İsfahânî mukaddimesinde tefsire dair çağdaş dönemde gündeme gelecek birçok metodolojik meseleyi şematik bir anlatımla (net ifadeler ve açıklanmamış örneklerle) ele almış, Ebüssenâ el-İsfahânî bu meseleleri konu bütünlüğü içerisinde bağlantılarını açığa çıkararak işlemiş ve temellendirmiş, Kâfiyecî ise kurallaştırmıştır. Bu bağlamda Kâfiyecî’nin, eserinin omurgasını teşkil eden kavâid bölümünde, Ebüssenâ el-İsfahânî’nin şeriatın-Kur’ân’ın mahiyeti-gayesi bağlamında ele aldığı küllî-cüzî ilişkisini teorik boyuta ne denli ustalıkla taşıdığı görülmektedir. Ebüssenâ el-İsfahânî ile Kâfiyecî arasındaki bu ilişki anlaşıldığında *et-Teyşîr*’deki sert gibi görülen konu geçişlerinin de sebebi ortaya çıkmış olur. Dolayısıyla Kâfiyecî’nin *et-Teyşîr*’i ile tamamlandığı görülen kavâid projesinin daha mukaddimelere başlamadan önce bu hususu vurgulayan Ebüssenâ el-İsfahânî üzerinden Râgıb el-İsfahânî’ye uzandığı söylenebilir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almamıştır.

Kaynakça/References

- Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî uşûli’l-ahkâm*. 4 Cilt. Riyad: Dârü’s-Sumay’î, 2003.
- Arıkaner, Yusuf. *Ebu’s-Senâ Şemseddin el-İsfahânî’nin Ulûhiyet Anlayışı*. Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi, 2018.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Uşûlü’l-dîn*. Thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002.
- Bâkîllânî, Muhammed b. Tayyib. *İ’câzü’l-Kur’ân*. Thk. Ahmed Sakar. Kahire: Dârü’l-Maârif, ts.
- Boyalık, Taha. *Molla Fenari’nin Aynu’l-Ayan adlı tefsirinin mukaddimesi*. Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Buhârî, Ebû Abdullah, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre. *el-Câmi’u’s-şâhih*. Thk. Muhammed Zühayr b. Nasr. 9 Cilt. By. Dâru Tavku’n-Necât, 2001.
- Bulut, Ali. *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*. Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebû’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-İrşâd ilâ kavâti’i’l-edille fî uşûli’l-i’tikâd*. Thk. Muhammed Yusuf Musa. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1950.
- Demir, Mehmet. *Ebu’s-Senâ el-İsfahânî’nin Nâziru’l-Ayn Adlı Eserinin Tercümesi, Takdim ve Tahkiki*. Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2015.

- Demirci, Muhsin. *Ebûs-Senâ Mahmûd ibn Abdi'r-rahmân el-İsfahânî (öl. 749/1348) ve Tefsirindeki Metodu*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1987.
- Demirci, Muhsin. "İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 509-510. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî. *el-Bahrü'l-muhtâ*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebüsenâ el-İsfahânî, Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed. *Envârü'l-ḥakâ'iki'r-rabbâniyye fî tefsiri'l-leḫâ'ifi'l-Kur'âniyye*. Ayasofya, 176: 1a-607b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*. Thk. Hamza b. Zühayr Hafiz. 4 cilt. Medine: y.y., ts.
- Güven, Şahin. *Çokanlamlılık Sorunu*. İstanbul: Denge Yayınları, 2005.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*: 30 Cilt. Tunis: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahîm b. el-Hasan. *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-uşûl*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Kâfiyecî, Muhyiddîn Muhammed b. Süleyman. *et-Teysîr fî kavâ'idü 'ilmi't-tefsîr*. Thk. Enver Mahmud el-Mürsî. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 2007.
- Karacelil, Süleyman. *Tefsir Usûlü'nün Yapısı ve İşlevi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Kaya, Mesut. "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 13, no. 3 (2013): 9-31.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemi'l-mü'ellifîn*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Koçyiğit, Hikmet. *Müfessirin Nitelikleri Üzerine*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. Thk. Fatma Yusuf Heymi. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Mustafa Müslim. *Mebâhiş fî i'câzi'l-Kur'ân*. Riyad: Dâru'l-Müslim, 1996.
- Müsaid b. Tayyar. *Mefhumü't-tefsîr ve't-tevil ve'l-istinbat ve't-tedebbür ve'l-müfessir*. Riyad: Darü İbn Cevzî, 1427.
- Müslim, İbn Haccac Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirin Halleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Öztürk, Mustafa. "Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu", *İslâmiyyât* 6, no. 4 (2003): 69-84.
- Râgib el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Muḫaddimetü Câmi'i't-tefâsîr ma'a tefsiri'l-Fâtiḫa ve meḫâli'i'l-Baḫara*. Thk. Ahmed Hasen Ferhât. Kuveyt: Dâru'd-da've, 1984.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer el-Hüseyn. *el-Maḫşûl fî uşûli'l-fıkh*. Thk. Tâhâ Cabir Feyyaz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Safedî, Salâhuddin Halil b. Aybek. *A'yânü'l-'aşr ve a'vânü'n-naşr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr el-Muâsir, 1998.

Sâlih, Muhammed Edîb. *Tefsîrû'n-nuşûş fi'l-fiḳhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1993.

Süyûtî, Celâleddin. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. Thk. Şuayb Arnaût. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2008.

Urmevî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdirrahîm b. Muhammed. *Nihâyetü'l-vüṣûl fi dirâyeti'l-uṣûl*. Thk. Salih b. Süleyman el-Yusuf, Sa'd b. Salim es-Süveyh. 9 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999.

Zehebî, Muhammed Huseyn. *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*. Avand Danesh, 2005.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001.