

TEFSİR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

(TADER)

Sahibi

Doç. Dr. Ali KARATAŞ

(PAÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölüm Başkanı)

Editör

Doç. Dr. Ali KARATAŞ

Editör Yrd.

Doç. Dr. Yunus Emre Gördük

Yrd. Doç. Dr. Mürsel Ethem

Yrd. Doç. Dr. Gökhan Atmaca

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Mustafa Öztürk

Prof. Dr. İsmail Çalışkan

Doç. Dr. Halil Aldemir

Doç. Dr. Mustafa KARAGÖZ

Doç. Dr. İsmail AYDIN

Doç. Dr. Mustafa ŞENTÜRK

Araş. Görev. Emine ÖZBEK SERT

Araş. Görev. Ömer DİNÇ

Araş. Görev. Sakin TAŞ

ISSN: 2587-0882

Tefsir Araştırmaları Dergisi, Nisan ve Ekim aylarında yılda iki kez yayımlanan uluslararası, hakemli, akademik, süreli ve elektronik ortamda yayımlanan bir dergidir.

Sayı Hakemleri

Doç. Dr. Ömer BAŞKAN
Doç. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK
Doç. Dr. Murat KAYACAN
Doç. Dr. Abdulcelil BİLGİN
Doç. Dr. Nihat UZUN
Doç. Dr. Halil ALDEMİR
Doç. Dr. Burhan SÜMERTAŞ
Doç. Dr. İsmail AYDIN
Yrd. Doç. Dr. Gökhan ATMACA
Yrd. Doç. Dr. Mürsel ETHEM

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. M. Akif KOÇ	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ	Gaziantep Üniversitesi
Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ	Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan KESKİN	Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman GEZER	Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer KARA	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mevlut DODİC	Univerzitetu Novom Pazaru
Prof. Dr. Emad ALSHARIFEEN	Ürdün Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmed Muhammed ŞERKÂVİ	Mısır Ezher Üniversitesi
Prof. Dr. Abdülhamit BİRİŞİK	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Hidayet AYDAR	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet OKUYAN	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ÜNVER	Diyanet İşleri Başkanlığı
Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR	İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. Selim TÜRCAN	Hitit Üniversitesi
Doç. Dr. Ömer BAŞKAN	Abant İzzet Baysal
Doç. Dr. Mustafa ŞENTÜRK	Trakya Üniversitesi
Doç. Dr. İsmail AYDIN	Sıtkı Koçman
Doç. Dr. Burhan SÜMERTAŞ	Çoruh Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet ÇİÇEK	İzmit Üniversitesi
Doç. Dr. Murat KAYACAN	Muş Alparslan Üniversitesi
Doç. Doç. Dr. Abdulcelil BİLGİN	Muş Alparslan Üniversitesi

Doç. Dr. Nihat UZUN	Karadeniz Teknik Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet DEMİRCİ	Erciyes Üniversitesi
Doç. Dr. Hikmet Koçyiğit	Kafkas Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurahman KASAPOĞLU	İnönü Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa KARA	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Saifullah Butto	Kaide Awam Üniversitesi
Dr. Ahmet Şükrü-Ürdün Üniversitesi	Ürdün Üniversitesi
Dr. Omar Chabani	Konstantaniye Üniversitesi

İletişim

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kınıklı Kampüsü

Pamukkale/DENİZLİ

Tel: 0543 403 54 86

<http://dergipark.gov.tr/tader>

TEFSİR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

(TADER)

Nisan / April 2017

Cilt: 1, Sayı: 1

İ Ç İ N D E K İ L E R

MAKALELER

“TEFSİR İLMİNİN TANIMI: MOLLA FENÂRÎ ÖRNEĞİ”

Doç. Dr. Mehmet Çiçek 01-20

“TEFSİR İLMİNİN MAHİYETİ”

Doç. Dr. Mehmet Demirci 21-46

“ÇAĞDAŞ DÖNEMDE MÜFESSİRİN HALKA ULAŞMA ÇABALARININ TEFSİRE ETKİSİ”

Doç. Dr. Hikmet Koçyiğit 47-72

“TEFSİRİN TEMEL BİR İLKESİ OLARAK SİYAKA RİAYET”

Prof. Dr. Mustafa Ünver 73-120

“İSMAİL ÇALIŞKAN’IN TEFSİR USÛLÜ ADLI ESERİ BAĞLAMINDA USULÜ’T-TEFSİR’İ YENİDEN DÜŞÜNMEK”

Doç. Dr. Murat Kayacan 121-131

“БІЙЫК КУРАН: МААНИЛЕРИНИН КЫРГЫЗЧА КОТОРМОСУ МЕНЕН АТТУУ КОТОРМОНУ ТААНЫТУУ ЖАНА ИЛИМИЙ ДЕЦГЭЭЛДЕ ИЗИЛДЕП ЧЫГУУ”

Yrd. Doç. Dr. Mairambek Jusupov - Yrd. Doç. Dr. Mürsel Ethem 132-157

KİTAP TANITIM

“TEFSİR METODOLOJİSİ AÇISINDAN EL-BURHÂN VE EL-İTKÂN”

Sakin TAŞ 158-166

Allah'ın Adıyla...

Türkiye'de son yıllarda yeni fakültelerin açılması ile ilahiyatların sayısında da ciddi manada bir artış olmuş ve bu, özellikle Tefsir derslerinin çokluğu sebebiyle tefsir öğretim üyelerinin sayısında artışı da beraberinde getirmiştir.

Fakülte dergilerinin yanı sıra bazı ilim dallarının özel olarak çıkardıkları dergileri de neşredilmekte; ancak araştırmacıları sayıca epey bir yeküne ulaşmakla birlikte tefsir alanının kendine özgü bir dergisi bulunmamaktadır. Oysa kanaatimize göre bu alanın birikimi ciddi bir düzeye ulaşmıştır. Bu sebeple Tefsir akademisyen camiası bu gücüyle her türlü çalışma yapmaya muktedir olmanın yanında, her türlü ilmi zorluğu aşacak düzeyi de yakalamıştır. Üstelik daha üst seviyeye ulaşabilmek için ortaya çıkacak gayretleri de besleyecek güçtedir.

İşte bu ilmi birikiminin dergi faaliyeti olarak ilim dünyasına katacak çok şeyleri olduğuna inandığımız için “bismillah” diyerek böyle bir faaliyette bulunmamızın doğru olacağı kanaatine ulaştık. Daha sonra gerek alan hocalarımızla gerekse tefsir alanında çalışan araştırmacı arkadaşlarımızla yaptığımız istişare sonucunda böyle bir dergi faaliyetinin faydalı olacağına inancımız daha da kuvvetlendi ve besmele ile başladığımız bu işte nihayet bu ilk sayıyla karşınıza çıkma imkânını yakalamış olduk.

Dergimiz Tefsir alanıyla ilgili olduğu için öncelikle tefsirin tanımı ve mahiyetine yönelik makalelerle başlamayı uygun olduk. Bunun yanı sıra farklı konulardaki araştırmaları da ilk sayımıza dâhil ettik. Öncelikle güzel bir sünnet başlatmanın salih bir amel olduğu bilinciyle makaleleriyle katkı verme konusunda bize destek vermek için gecesini gündüzüne katan tüm makale sahipleri hocalarıma şükran borcumu ifade etmek isterim. Yine bu makalelerin hakemlenmesi sürecinde aynı şekilde tereddütsüz bize destek veren arkadaşlarıma da canı gönülden teşekkür etmek istiyorum. Ayrıca bizi kırmayarak yanımızda her daim yer alan ve bu manada bize destek veren editör yardımcılarımıza ve yayın kurulu üyesi olan hocalarıma da ayrıca minnettar olduğumu belirtmek isterim.

İlk sayımızda *Doç. Dr. Mehmet Çiçek* Tefsirin tanımını bir Osmanlı âlimi Molla Fenâri örneğinde ele aldı. Tefsir ilminin mahiyeti üzerinde *Doç. Dr. Mehmet Demirci* durdu. Hikmet Koçyiğit çağdaş dönemde müfessirin halka ulaşma çabalarının tefsire etkisine yönelik tespitlerini makalesinde bizimle paylaştı. *Prof. Dr. Mustafa Ünver* hocamız tefsirde önemli bir husus olan siyaka riayet ilkesini büyük müfessir Elmalılı Hamdi Yazır üzerinden inceledi. *Doç. Dr. Murat Kayacan*, Prof. Dr. İsmail Çalışkan'ın “Tefsir Usûlü” Adlı eseri bağlamında usûlü't-tefsir üzerinde değerlendirmelerde bulundu. Çeviri bilimden yararlanarak *Yrd. Doç. Dr. Mairambek Jusupov* ve *Yrd. Doç. Dr. Mürsel Ethem Kırgızca* yazılan mealler üzerinden tespitlerini

makalelerinde ortaya koydular. Araştırma Görevlisi *Sakin Taş* da Harun Bekiroğlu'nun *Tefsir Metodolojisi Açısından el-Burhân ve el-İtkân* (Araştırma Yayınları, Ankara, 2003, 376 s.) isimli eserin tanıtım yazısını bizim için kaleme aldı. Böylece Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER) ilim dünyasına ilk adımını atmış oldu. Bu vesile ile araştırmalarıyla hem bize hem de ilme katkıda bulunan tüm arkadaşlarımıza tekrar tekrar teşekkür ediyorum. Rabbimden bu işi hayırlı bir iş kılmasını, hayırlara erdirmesini ve tüm bu işlerimizde bizlere yardım etmesini niyaz ediyorum.

Son olarak da her türlü alt yapıyı sağlayan TÜBİTAK/ULAKBİM Dergi Park çalışanlarına ve katkılarıyla yardımcı olan Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi editörü *Doç. Dr. Mithat Eser'e* TADER ailesi olarak teşekkür ederiz.

İkinci sayıda buluşmak dileğiyle...

Doç. Dr. Ali KARATAş

TEFSİR İLMİNİN TANIMI: MOLLA FENÂRÎ ÖRNEĞİ¹

Doç. Dr. Mehmet ÇİÇEK*

Özet

Tefsir ilminin tanımının Molla Fenârî tarafından nasıl ele alındığını ortaya koymaya çalışacağımız bu makalede öncelikle Fenârî'nin yaşadığı döneme kadar ki Tefsir ilmi terkinin kullanımını ortaya koyacağız. Devamında Molla Fenârî'nin meseleyi hangi zeminde ele aldığını da gösteren iki müellifin, Kutbeddin Râzî ve Tefâtânî'nin tanımlarını aktaracağız. Bu genel ve özel bilgilendirme, bir taraftan okuyucunun zihninde Tefsir ilmine dair bir fikir oluşturmayı hedeflerken diğer taraftan Molla Fenârî'nin tanımını hangi zeminde incelediğini bize verecektir. Nitekim *Aynu'l-A'yân* adlı eserinde bu tanımların kritiklerini yapan Molla Fenârî, aynı zamanda kendi tanımında da neyi dikkate alacağını ipuçlarını verir.

Molla Fenârî'nin Tefsir ilmi tanımını verdikten sonra ise bu tanımları diğer tanımlardan ayıran noktalara değinilecektir. Son olarak Tefsir ilmine ne tür bir katkı yaptığı üzerinde durularak kendisinden sonraki ulema tarafından bu tanımın ne kadar dikkate alındığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir ilmi, Molla Fenârî, Aynu'l-A'yân, Marifet.

Definition of the Science of Qur'anic Exegesis (*ilm al-tafsir*): The Example of Mulla Fanari

Abstract

In this article in which we will try to argue how the definition of the science of Qur'anic Exegesis (*ilm al-tafsir*) was done by Mulla Fanari, we will, first, deal with the usage of the expression of *ilm al-tafsir* until the period when Mulla Fanari lived. Then, we will narrate how the definitions of two scholars, Qutb al-din al-Razi and al-Taftazani, which shows on which basis Mulla Fanari discusses the issue. These general and specific notes aims to create an idea regarding the science of Qur'anic exegesis in the reader's mind, on one hand, and points out the basis of Mulla Fanari's definition, on the other. Making critiques on the definitions in question in His *Ayn al-a'yan*, Mulla Fanari, also, gives the clues of the points he took into consideration in his definition.

After providing Mulla Fanari's definition of *ilm al-tafsir*, we will study the differentiating points of this definition from the other ones. Finally, we will examine the definition's contribution to *ilm al-tafsir* and seek to what extent this definition has been paid attention by later scholars in the following periods.

Key words: The science of Qur'anic exegesis, Mulla Fanari, *Ayn al-a'yan*, Marifa

¹ Bu çalışmada "Molla Fenârî ve Fazlur Rahman'ın Kur'ân'a Yaklaşımları" adlı doktora tezimizden istifade edilmiştir.

* Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mehmet_cicek34@hotmail.com.

Giriş

Tefsir ilminin tanımını Molla Fenârî (ö. 834/1431) örneğinde inceleyeceğimiz bu makalede konuya giriş yapmadan önce bazı kavramları aşikâr hale getirmemizin maksadın anlaşılması konusunda kolaylık sağlayacaktır. Bu manada Tefsir ve Ulûmu'l-Kur'ân kavramlarının Tefsir ilmi kavramından ayırt edilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

İlk olarak Tefsir ile Tefsir ilmi arasındaki farklılığı ortaya koyacağız. Müfessirlerin “Tefsir” faaliyetiyle, Tefsir’e dair teorik mülahazalarda bulunanların “Tefsir ilmi” kavramının kullanımı arasında bir ayrıma gidilmelidir. Zira Tefsir faaliyeti, “Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsir etmesi” dikkate alınmadığında, peygamberimize kadar geri götürülebilir. Nitekim elçiye indirilen Allah kelamının tebyînle bütünleşmiş bir tebliği içermesi Tefsir eyleminin başlangıcı olarak kabul edilebilir. Tebyîn eylemi, basit anlamda şifâhî bir söylem olmayıp eyleme yani tatbika işaret eden daha geniş bir tavrın karşılığıdır. Bizim vurgulamaya çalıştığımız nokta ise “Tefsir” faaliyetini bir “ilim” olarak incelemeye çalışmaktır. Başka bir ifadeyle bu faaliyete yönelik teoriye işaret etmektir.

Tefsir ile Tefsir ilmi arasındaki bu ayrımdan sonra kavramsal olarak Ulûmu'l-Kur'ân ile Tefsir ilmi terkibi arasındaki ayrımı netleştirmeliyiz. Zira “Ulûmu'l-Kur'ân” terkibi bilindiği üzere Kur'ân'la alakalı olarak üretilen konuların bir kitap şeklinde tasnif edilmesidir. Burada müsamaha yoluyla söylenen ilk döneme ait çalışmalarda ve Tefsir mukaddimelerinde aktarılan Ulûmu'l-Kur'ân kullanımlarını nazar-ı itibara almadığımızı vurgulamalıyız. Zira bir veya birkaç Kur'ân ilminin Ulûmu'l-Kur'ân diye isimlendirilmesinin merkeze alınması, meseleyi doğru bir şekilde ortaya koymaktan bizi alıkoyacaktır. Bu anlamda Zerkeşî'nin “*el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*”ı ile Kâfiyeci'nin de öğrencisi olan Suyûtî'nin “*el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*”ı örnek Ulûmu'l-Kur'ân metinleri olarak kabul edilebilir. Bu eserler tek tek değil de bir bütün veya “*Menâhil*”deki ifadesiyle bir “fihrist” mahiyetini taşıyan “ilim”lerin yazıya dökülmeye başladığı bir dönem özelliğini de taşımaktadır.² Ulûmu'l-Kur'ân'ın bu özelliğini dikkate aldığımızda “Tefsir ilmi” terkinin daha üstte yer alan bir şemsiye kavramı niteliği taşıdığını görebiliriz. Burada Ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde Tefsir ilminin

² Muhammed Abdülazîm Zürkânî (1367/1948), *Menâhi'l-irfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zemrelî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1415/1995, I, 23-24.

tanımının bir başlık olarak işlenmesi, bizim söylemimizle çelişir gibi gözükse de dikkatli bir okuma, Ulûmu'l-Kur'ân kavramının daha özel bir manayı bünyesinde taşıdığını hemen fark edecektir. Zira fihrist türü çalışmalar, tanımlamadan ziyade derlemeyi kendisine konu edinir. Nitekim Ulûmu'l-Kur'ân çalışmalarındaki Tefsir ilmi tanımlamaları da bu derlemeci söylemden âzâde değildir. Biraz sonra bu konuya tekrar döneceğimizi ifade ederek şimdilik bu kadarıyla iktifa edelim.

Bu ön bilgi ışığında tanımını inceleyeceğimiz Molla Fenârî'nin görüşlerini zikretmeden önce Tefsir ilminin tanımına dair ne tür bir zeminin olduğunu ortaya koymalıyız. Zira Molla Fenârî'nin konuştuğu zemin, söyleminin gücü ve etkisinin ne olduğu, bu soruya vereceğimiz cevapla da bağlantılıdır. Molla Fenârî'nin ifadesiyle bu tespit, efradını câmi ve ağıyarını mâni bir Tefsir ilmi tanımına doğru gidişin de ipuçlarını verecektir.

Molla Fenârî'nin yaşadığı ve eserini ürettiği döneme kadar ki “Tefsir ilmi”nin serencamını genel ve özel olarak iki kısımda mütalaa edeceğiz. Önce genel olarak “Tefsir ilmi” terkininin kullanımını ve anlam dünyasını aktarmaya çalışacağız. Devamında ise Molla Fenârî'nin “Tefsir ilmi” kavramını hangi zeminde ele aldığını ve Tefsir ilminin tanımlanmasına ne tür bir katkı yaptığını özel bağlamı üzerinden ortaya koymaya çalışacağız. Böylece kavramın Molla Fenârî'ye kadar ki tarihsel süreci genel ve özel perspektiften sunulacaktır.

1. Molla Fenârî Öncesi “Tefsir ilmi”

Mevcut veriler ışığında “Tefsir ilmi” terkinini kullanan ilk isim hicrî altıncı asrın sonlarında yaşayan İbnu'l-Cevzî'dir (ö. 597/1201). İbnu'l-Cevzî, “*Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-Tefsîr*” (Tefsir ilminde yolculuk azığı) adlı eserinin mukaddimesinde uzun tefsirlerin insanları ümitsizliğe sevk ettiğini, kısa tefsirlerin ise faydadan hâlî olduğunu, orta olanların ise tertip ve düzenden yoksun olduğunu belirterek söz konusu kusurlardan âzâde bir şekilde eserini oluşturduğunu söyler.³ Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere onun hedefi, kişinin Tefsir'le ilgili bilgisini düzenli ve tertipli bir hale getirmeyi sağlamaktır. Ayrıca “Tefsir ilmi”nin fazileti başlığında da İbnu'l-Cevzî, Abdullah b. Mes'ûd'dan naklen kendilerinin Resulullah'tan on ayeti öğrenip uygulamadıkça diğer ayetlere geçmediklerini aktarmaktadır. Yine faziletiyle ilgili Hasan-ı Basrî'den; Sahabenin, her

³ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsir*, 3. Baskı, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1404/1984, I, 3.

ayetin ne hakkında indirildiğini ve bununla neyin kast edildiğini bilmeden onun peşini bırakmadıklarını nakleder.⁴ Böylece Tefsir'in bir eylem ve merak duygusuyla gelişebileceğine işaret etmiş olur. Aktarılan bu bilgilerden de anlaşıldığı üzere İbnu'l-Cevzî'nin kullanımında da “Tefsir ilmi”nden değil Tefsir bilgisinden bahsedildiğini söyleyebiliriz.

Yedinci yüzyılın başında yaşayan ve kaynaklarda Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) arkadaşı olduğu belirtilen Kadı Şemseddin Huveyyî⁵ (ö. 637/1239) “Tefsir ilmi” terkiibini kullanan diğer bir isimdir. Huveyyî Tefsir ilmi'ni; (bir yandan) kolay bir ilim ve (bir yandan da) zor bir ilim olarak nitelemiş ve zorluğu ile ilgili olarak birkaç noktaya dikkat çekmiştir. O'na göre zor oluşu, Kur'ân-ı Kerim'in insanî söylemler olan darb-ı meseller, şiirler ve benzerlerinin aksine, insanların işitmekle muradına ulaşamadığı ve manasını anlamadığı Allah'ın kelamı olmasıdır. Çünkü Huveyyî'ye göre Tefsir'de insanın sahip olduğu bilgi, o konuyla ilgili bilen kişiyi dinlemekle veya dinleyenden onu almakla mümkün olmaktadır.⁶ Kolaylığın ne olduğuna değinmeyen Huveyyî'nin söylemlerinden anlaşılmaktadır ki bundan kasıt, Kur'ân'ın iki elimiz arasında bulunmasıdır. Sonuç olarak Şemseddin Huveyyî'nin “ilim” ifadesini tefsir bilgisi karşılığında kullandığını söyleyebiliriz. Nitekim o, tanımlama yapmamakta bilakis tespit yapmaktadır. Başka bir ifadeyle o, bu ifadeyle bir ilmin tanımını vermekten ziyade, önemli gördüğü bir noktaya dikkat çekmektedir ki o da metnin önemünde olmasına rağmen kelamın sahibinin Allah Teâlâ olması sebebiyle muradın bilinmesinin “zor” olmasıdır. Bununla birlikte Huveyyî'nin ifadeleri Tefsir ilmi tanımlama girişimlerinin nüvesi olarak da kabul edilebilir.

Sekizinci yüzyılda “Tefsir ilmi” kavramını kullanan kişi Ebû Hayyân'dır (ö. 745/1344). O, “Tefsir ilmi'nde (Tefsir kitaplarında) ne bulunmamalıdır?” diye sorarak “selbî” bir tavırla konuya giriş yapmıştır. Ebû Hayyân, müfessirlerin çoğunlukla Tefsirlerini; İrabla ilgili açıklama yaptıklarında nahvin delillendirmeleriyle, Fıkıh Usûlü'nün, Fıkıhın ve Usûlü'd-din'in mevzularıyla doldurduklarını ifade eder. Hâlbuki anlatılanların hepsi Ebû Hayyân'a göre, bu ilimlerin kendi eserlerinde tartışılmıştır.

⁴ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, I, 4.

⁵ Şemseddin Ahmed b. Halil b. Seâde el-Huveyyî eş-Şâfîî. Azerbaycan'daki Hoy şehrine nispet edilmiştir. Bkz. Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmad (1089/1679), *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir Arnavud, Muhammed Arnavud, Dâru ibn Kesîr, Beyrut, 1406/1986, VII, 320-321.

⁶ Bedreddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru't-Turâs, Kahire, I, 16.

O'na göre Tefsir ilmi'nin yapması gereken, bunların üzerinde bir istidlalde bulunmaksızın yani bu verileri tartışmayıp “müsellem” olarak kabul etmesidir. Aynı şekilde Ebû Hayyân; sahih olmayan sebab-i nüzulleri, fezâil hadislerini, gereksiz hikâyeleri ve isrâîlî haberleri Tefsirlerinde zikretmeleri sebebiyle müfessirleri eleştirmiştir. O, bunların zikredilmesinin Tefsir ilmi'nde bir gereklilik olmadığı düşüncesindedir.⁷

Ebû Hayyân'ın bu değerlendirmelerinde genel olarak kendi dönemine kadarki Tefsir kitaplarının içeriğine yönelik bir eleştiri görülmektedir. O, ilgili ifadelerin Tefsir kitaplarında tartışılmasının anlamsız ve gereksiz bir fazlalık olduğu kanaatindedir. Ayrıca sahih olmayan sebab-i nüzuller, fezâil hadisleri, gereksiz hikâyeler ve isrâîlî haberler gibi rivâyetlerde ortaya çıkan kusurlar sebebiyle, eleştirisini bu hususlara da yönelttiği anlaşılmaktadır. Ebû Hayyân'ın bu söylemi diğer taraftan Tefsir'le diğer ilimler arasındaki ilişkinin/ilişkisizliğin keyfiyetini ortaya koyması açısından önemlidir.

Ebû Hayyân bu “selbî” tavidan sonra Tefsir ilmi'nin “ıstılahî” anlamını şöyle ifade eder:

*“Tefsir, Kur'ân lafızlarıyla ilgili nutkun keyfiyetini, (Kur'ân lafızlarının) medlüllerini, tek ve terkîbî olarak hükümlerini, terkib durumunda hamledilen manaları ve bunlara eklenen anlamları araştıran bir ilimdir”.*⁸

Ebû Hayyân, tanımının devamında bunu şerh de etmiştir. O, tanımda geçen “ilim” kavramının cins ifade ettiğini, dolayısıyla diğer ilimlere de şamil olduğunu söyler. “Kur'ân lafızlarıyla ilgili nutkun keyfiyeti” ile Kıraat ilmini; “medlüllerini” ifadesiyle bu ilimde ihtiyaç hissedilen dil ilmini (ilmu'l-luğa); “Tek ve terkîbî hükümlerini” ifadesiyle Sarf, İrab, Beyân, Bedi' ilimlerini; “terkib durumunda hamledilen manaları” ifadesiyle hakîkî anlamın dışındaki mecâzî anlamı kastettiğini ifade eder. Çünkü Ebû Hayyân'a göre terkib, bazen ifadeyi zahir'den mecâzî manaya çevirmektir. “Bunlara eklenen şeyler” sözüyle de nesh, sebab-i nüzûl, Kur'ân'daki müphem ifadeleri açığa çıkaran kıssa ve benzeri şeyleri bilmeyi kastettiğini söyler.⁹

Ebû Hayyân'ın tanımında dikkati çeken nokta, “ilim” ifadesini cins isim olarak değerlendirmesidir. Dolayısıyla tanımdaki ilim ifadesinin cins anlamında

⁷ Muhammed Yusuf Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcut, Ali Muhammed Muavviz, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, Lübnan, 1413/1993, I, 104.

⁸ Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, I, 121.

⁹ Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, I, 121.

kullanılmasının bütün ilimleri mi yoksa tanımın ilerleyen aşamalarında vurgulanan dil ve Kur'ân ilimlerini mi kast ettiği konusu gündeme gelmektedir. Ebû Hayyân'ın dilci olması hasebiyle Tefsir ilmini esasen dil ilimlerinin verilerinin sergilendiği bir yapı olarak gördüğünü söyleyebiliriz.¹⁰ Nitekim Kıraat ilmine yakından bakıldığında lafzın doğru tespit edilmesiyle ilgili dil'e ait bir eylem olduğu söylenebilir. Ancak tanımda “bunlara eklenen şeyler” ifadeleri dikkat çekmektedir. “Bunlara eklenen şeyler” ise, tanımın şerhinde de ifade ettiği üzere esbâb-ı nüzul ve nâsih-mensûh gibi Ulûmu'l-Kur'ân bahisleridir. Dolayısıyla ona göre dilsel tahlillere Ulûmu'l-Kur'ân kavramlarının eklenmesiyle oluşan şeye Tefsir ilmi denmektedir. Bununla birlikte Ebû Hayyân'ın tanımdan önce selbî bir tavırla ortaya koyduğu Kur'ân Tefsirlerinde neyin bulunmaması gerektiği şeklindeki yaklaşımı Tefsir'in bütün ilimlerden âzâde olduğu anlamında değildir. Bilakis tefsirlerin ilimlerin illetlerinin tartışılma yeri olmadığına yönelik bir vurgudur. Yani Tefsir'in aslında bir ilim değil ilimler topluluğu olması bu açıdan bakıldığında sadece dil ve Kur'ân ilimleriyle sınırlı bir ilim hüviyetinde olduğunu göstermez. Kanaatimizce bu, Tefsir'in; farklı ilimlerin birikimlerinden istifade eden bir ilim olmasıyla da alakalıdır. Ancak söz konusu vurgunun tanımda yeterince ortaya konduğunu da söyleyemeyiz.

Sekizinci yüzyılın sonunda Tefsir ilmi kavramını kullanan diğer bir âlim Zerkeşî'dir (ö. 794/1392). O, “*el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*” adlı Kur'ân ilimleriyle ilgili eserine girişte ilk olarak Tefsir ilmi'ne bir fasıl açmıştır. O, Tefsir ilmi'nin; Muhammed'e (sav) indirilen, Allah'ın kitabının kendisiyle anlaşıldığı, manalarının açıklandığı, hükümlerin ve hikmetlerin çıkartıldığı bir ilim olduğunu zikreder.¹¹ Ulûmu'l-Kur'ân literatürünün önemli kaynaklarından biri belki de ilki kabul edebileceğimiz bu eserde ortaya konan tanım, girişte de ifade ettiğimiz üzere tanımdan ziyade bir tasvirdir. Bu manada Zerkeşî'nin bu söylemi tasvir merkezli “itibârî” bir açıklama hüviyetindedir.

¹⁰ Ebû Hayyân'ın söyleminin önemli bir etki gücüne sahip olduğunu vurgulamalıyız. Nitekim sekizinci yüzyılın başlarında vefat eden Necmettin Tûfî'nin (ö. 716/1316) “*el-İksîr fî kavâidi't-tefsîr*” adlı eseri, sadece yarım asır sonra Ebû Hayyân'ın dillendireceği söylemin teorik inşasını ortaya koyan öncü bir çalışma değil aynı zamanda bundan sonra Tefsir ilmine dair görüş bildiren isimlerin bigâne kalamayacağı bir eser olarak kabul edilebilir. Zira bu çalışmasında Tûfî, tıpkı Ebû Hayyân gibi tefsirin dilselliğine yönelik vurgudan hareketle dil ile Tefsir arasındaki ilişkiyi sistemleştirmeyi hedeflemiştir. Ayrıntıları için bk. Abdülkerim Seber, “Necmeddin et-Tûfî'nin “*el-İksîr fî ilmi't-tefsîr*” isimli eserinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, sayı XXIV, s. 25-59; Mustafa Karagöz, “*el-İksîr fî kavâidi't-Tefsîr* Örneğinde Tefsir Usûlü Yazımına Bir Katkı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/1, cilt IX, sayı XVII, s. 171-200.

¹¹ Zerkeşî, *el-Burhan*, I, 13.

Buraya kadar zikrettiğimiz bilgilere baktığımızda “Tefsir ilmi” kullanımının her ne kadar hicrî altıncı asra kadar geri götürülebilse de terimsel kullanımının hicrî sekizinci asırda yaşayan Ebû Hayyân tarafından gündeme getirildiğini söyleyebiliriz. O, Tefsir ilmini, Dil ve Kur’ân ilimlerinin birleşiminden oluşan ilmin adı olarak kullanmaktadır.

Fenârî öncesi “Tefsir ilmi” terkihiyle ilgili kullanımı böylece zikrettikten sonra, Molla Fenârî’nin usûlünü takip ederek, iki Keşşâf şârihinin; Kutbeddin Râzî (ö. 766/1364) ve Teftâzânî’nin (ö. 792/1390) konu ile ilgili görüşlerini aktaracağız. Konuya girmeden önce Molla Fenârî tarafından Tefsir ilmi’nin tanımının, Ulûmu’l-Kur’ân kitaplarındaki bilgiler ışığında değil de niçin Keşşâf şerhlerinde tartışıldığı sorusuna dikkatleri çekeceğiz. Hatta Keşşâf’ta Tefsir ilmine yönelik bir tanım geçmemesine rağmen şerhlerde meselenin ele alınması dikkat çekicidir. Bu, hem şerhin yapısıyla hem de dönemin genel karakteriyle açıklanabilir. Nitekim şerh veya hâşiye, Molla Fenârî’nin hocaları Ekmeleddin Bâbertî (ö. 786/1384) ve Cemaleddin Aksarâyî’nin (ö. 791/1388-1389) de dâhil olduğu Kutbeddin Râzî, Teftâzânî, Seyyid Şerif Cürcânî (1340-1413) vb. o dönemde yaşayan birçok müellifin yazım tarzıdır.

Molla Fenârî’nin tanımında dikkate aldığı Kutbeddin Râzî, aynı zamanda iyi bir mantıkçı olarak bilinir. Bu manada onun, bir tanımda bulunması gereken özellikleri bünyesinde taşıyacak şekilde tanımını ortaya koyması beklenir. Muhtemelen Kutbeddin Râzî’nin bu yönü, Molla Fenârî’nin eserinde dikkate alınmasının sebeplerinden biri olarak kabul edilebilir. Diğer taraftan Molla Fenârî’nin hocası Cemaleddin Aksarâyî’nin yazdığı “*İtiradât ala Şerhi’l-Keşşâf li’l-Kutb et-Tahtânî*” adlı eserindeki muhatabının Kutbeddin Râzî olması da tanımını oluşturmada dikkate alınmasının nedenlerinden biri olabilir.

Molla Fenârî, Kutbeddin er-Râzî’nin¹² Keşşâf şerhinde Tefsir ilmi’ni; “علم التفسير: “*ما يبحث فيه عن مراد الله تعالى من قرآنه المجيد*” (*İlm-i Tefsir, Kur’ân-ı Mecidden Allah Teâlânın muradını araştırmaktır*)¹³ şeklinde tanımladığını ifade eder.

¹² Molla Fenârî, Aynu’l-A’yân’da Kutbeddin Râzî’yle ilgili “Şârih”, “Fâzıl” ifadelerini kullanacağını ve her ne zaman bu ifadeyi kullanırsa bununla onu kastettiğini ifade etmiştir. Bkz. Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed Molla Fenârî (834/1431), *Aynu’l-A’yân*, Rıfat Bey Matbaası, Dersaadet 1325, s. 4; Yazma için bkz. Atıf Efendi Ktp. No: 193, vr. 2b.

¹³ Ebu Abdillâh Kutbüddin Muhammed b. Muhammed et-Tahtânî Kutbeddin Râzî (766/1364), *Şerhu Müşkilati’l-Keşşaf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no: 621, vr. 4a; *Aynu’l-A’yân*, s. 4; (vr. 2b).

Molla Fenârî'nin eserinde “Tefsir ilmi”ne yönelik tanımını incelediği diğer isim Keşşaf şârihi Teftâzânî'dir. O, Tefsir ilmini “ العلم الباحث عن أحوال كلام الله تعالى من حيث الدلالة ”¹⁴ (murada delâlet etmesi açısından Allah kelamının lafızlarının hallerini araştıran bir ilimdir) şeklinde tanımlamaktadır. Aslında bu tanım, yaşadıkları dönemin diğer önemli bir siması olan Seyyid Şerif Cürçânî'nin de Keşşâf hâşiyesinde zikrettiği tanımdır.¹⁵ Dolayısıyla Molla Fenârî'nin konuyla ilgili değerlendirmesi, adı zikredilmese de onu da kapsamaktadır.

2. Molla Fenârî'nin “Tefsir İlmi” Tanımı

Molla Fenârî eserinde sadece bu isimlerin tanımlarını zikretmekle yetinmeyip mevcut tanımlara yönelik değerlendirmeler yaparak bir manada kendi tanımına da giriş yapar. O, Kutbeddin Râzî'nin ortaya koyduğu tanımın iki yönden eleştirilebileceğini söyler:

Birincisi, bu tanımın; melik ve mâlik gibi lafızların hallerini araştıran kıraat vecihlerinin oluşturduğu bahisleri, nâsih ve mensuh lafızlarını araştırmayı, esbâb-ı nüzûl, iniş tertibi, mekkî-medenî ve benzerleri gibi konuları dışarıda bırakması sebebiyle efrâdına câmi olmamasıdır. Bu başlıklar Mushaf'la bağlantılı olmakla birlikte Mushaf'ın dışındaki konulardır. Dolayısıyla tanımda vurgulanan Kur'ân-ı Mecîd bu başlıkları kapsamaz. Hâlbuki bu başlıklar Tefsir ilmiyle ilgilidir.

İkinci eleştiri ise, Kur'ân'da Allah Teâlâ'nın muradının araştırılması söz konusu tanıma göre Tefsir'le mümkün olmaktadır. Molla Fenârî'ye göre bu durumda muradı kendisine konu edinen Kelam (Fıkh-ı ekber) ve Fıkhın da (Fıkh-ı eşgar) Tefsir'e dâhil edilmesi gerekir. Zira ifade mutlak olarak söylenmiştir. Bu ise tanımla ilgili diğer bir probleme işaret eder ki o da tanımın ağıyarına mâni olmamasıdır.¹⁶ Başka bir ifadeyle Tefsir'i diğer ilimlerden ayıran şey Allah'ın muradı değildir. Zira Kur'ân söz konusu olduğunda bu, parçacı da olsa diğer ilimlerin konusu dâhilindedir.

Sonuç olarak Molla Fenârî nezdinde Kutbeddin Râzî'nin Tefsir ilmine yönelik tanımı, tanımın genel özelliği olan efradını câmi ağıyarını mâni olma özelliğinden mahrum, yetersiz ve eksik bir tanımdır.

¹⁴ Sa'deddin Mes'ud b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî (792/1390), *Haşiyetü'l-Keşşaf*, Süleymaniye Ktp., Fatih, no: 589, vr. 5b.

¹⁵ Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürçânî (816/1413), *Haşiyetü'l-Keşşaf*, Daru'l-Ma'rife Beyrut, I, 15.

¹⁶ Molla Fenârî, *Aynu'l-A'yân*, s. 4; (vr. 2b).

Teftâzânî'nin tanımına yönelik değerlendirmelerde de bulunan Molla Fenârî; öncelikle Teftâzânî'nin tanımını Kutbeddin Râzî'nin tanımıyla mukayese ederek tenkide tabi tutar. Onun, tanımında “Allah kelamının halleri” (ahvâlu kelâmillah) ifadesiyle Kutbeddin Râzî'nin tanımının birinci kısmına yönelik yaptığı eleştiriyi sanki dikkate aldığını belirtir. Şöyle ki tanımda Kur'ân'ın kendisini değil de Kur'ân'ın farklı boyutlarını dikkate alan “halleri” ifadesini zikretmiştir. İkinci eleştirisini yani muradın Tefsir dışında Fıkıh ve Kelâm tarafından da işlendiğini göz önüne alarak tanımında “haysiyet”le bunu kayıtlandırmıştır. Molla Fenârî, Teftâzânî'nin tanımında “haysiyet” kaydını dile getirmesinin başka bir nedenle de mümkün olabileceğini aktarır. Bu da edebî ilimleri Tefsir'e dâhil etmekten sakınması olabilir. Çünkü Molla Fenârî'ye göre bu ilimler (ulûm-u edebîyye), Allah kelamının hallerini, Allah Teâlâ'nın muradı açısından değil mutlak olarak yani kelimeler açısından inceler. Dolayısıyla Teftâzânî tanımında bu noktayı göz önüne almış olabilir.

Kutbeddin Râzî'nin tanımına katkıları üzerinden Teftâzânî'nin tanımını değerlendiren Molla Fenârî, devamında Teftâzânî'nin tanımına da yapacağı itirazları sıralar. Molla Fenârî'nin bu tavrı, tanımını öncelikle kendi serüveni üzerinden tahlil ederek başladığını gösterir.

Buna göre Kur'ân lafzıyla ilgili araştırma esbâb-ı nüzul, nesih, melik ve mâlik gibi sadece manaya tesir eden konularla ilgili değil, ayrıca tefhîm, imâle ve benzeri manaya tesir etmeyen şeylerle ilgili de olabilir. Dolayısıyla Kıraat ilmi söz konusu olduğunda Tefsir ilmi için tanımlanan “haysiyet” kaydındaki murad-ı ilâhî, manaya delalet eden yerlerde murada dâhil olduğu gibi sadece lafzın fonetiğiyle ilgili yerlerde ise muradın dışında kalmaktadır. Molla Fenârî'ye göre bu, Teftâzânî'nin tanımının efrâdına câmi olmamasına sebep olmuştur.

Molla Fenârî, Teftâzânî'nin tanımının yukarıda zikrettiği gibi Kıraat'ı Tefsir'den ayırdıktan sonra ortaya konabileceği söylemini de değerlendirir. Buna göre soru-cevap formunda şöyle der:

Eğer sen “Tefsir'den Kıraati ayırdıktan sonra tarifini yaptı” dersen; deriz ki, “el-hamdülillah” ifadesinin iki zammeli veya iki kesreli olması, “eenzertehüm” ifadesinin tahkikli, tahfifli ve elif'in kaynaşmasıyla okunması gibi birçok yerde manada bir değişme olmaksızın okuma söz konusudur. Bundan dolayı da açıklama (şerh),

açıklanılana uygun olmaz.¹⁷ Zira o, tanımında kelamın hallerine yönelik araştırmayı murad-ı ilahî ile sınırlandırmıştı. Bu durumda Kıraatin bir kısmı tanımın içine girerken bir kısmı tanımın dışına çıkmak zorunda kalır. Şayet Kıraati dikkate almadan tanımlı yaptığı söylenirse bu durumda murad-ı ilâhî tam olarak gerçekleşmeyeceği için tanımdan hedeflenen de tahakkuk etmeyecektir. Bundan dolayı Molla Fenârî'ye göre Teftâzânî'nin, Kıraati ayırdıktan sonra Tefsir'i tanımladığı söylenemez.

İkinci olarak Molla Fenârî'ye göre haysiyet kaydı olarak zikredilen "murada delalet etme" ifadesi şayet mutlak olarak söylenmişse muradı kendisine konu edinen edebî ilimler de buna dâhil olur. Yukarıda da söylendiği gibi Molla Fenârî'ye göre Teftâzânî'nin bunu kast etmiş olması imkân dâhilindedir.

Eğer Teftâzânî'nin tanımındaki muradla Allah Teâlâ'nın kelamı kastedilirse –ki hakîkî anlamda (nefsu'l-emr) murad ifadesiyle bu kastedilir- Molla Fenârî'ye göre Tefsir'le ilgili yapılan araştırmalar bunu ifade etmez. Çünkü Tefsir, genellikle âhâd rivayet yoluyla veya Arap diline dayanan dirayet yoluyla icra edilmektedir. Ona göre bu ikisi de zan ifade eder. Çünkü herkesin anlayışı, kapasitesi (istidadı) miktarıdır. Bu görüşünü delillendirmek adına Molla Fenârî, ulemanın (meşâyih) imanla ilgili "Allah'a ve Onun muradı üzere katından getirdiğine iman ettim. Resulullah'a ve onun muradı üzere söylediği şeye iman ettim." ifadelerini söylediklerini aktarır.

Bundan dolayı Molla Fenârî'ye göre imanla ilgili bir hususta bile kendi ikrarıyla birlikte murada işaret edilirken, Tefsir gibi büyük oranda zan üzerine inşa edilen bir ilimde müfessirlerin, muradla Allah'ın muradını kast ettiklerini söylemek doğru olmaz. Nitekim o, kendi söylemini güçlendirmek adına Mâturîdî'nin¹⁸ "Te'vilat"ta bu manayı tekrarladığını¹⁹ da aktarır. Mâturîdî'nin ifadelerinde açıkça vurguladığı gibi tevil, Allah Teâlâ'nın muradından haber vermek değildir.²⁰

Molla Fenârî, müfessirin iddiasından murad-ı ilâhî'nin kastedildiği düşünülürse bunda iki yönden garipliğin olduğunu belirtir. Bunlardan birincisi, her müfessire hatta her kişiye nispetle bir Tefsir ilmi'nin olmasıdır. Burada Molla Fenârî, Teftâzânî'nin Fıkıh tanımında Sadru's-Şeria'ya (ö. 747/1346) yaptığı itirazı hatırlatır ve Tefsir için de

¹⁷ Fenârî, Aynu'l-A'yân, s. 4; (vr. 3a). Başka bir ifadeyle açıklanan şey, açıklanmak istenilene uygun olmaz.

¹⁸ Molla Fenârî, eserinde Mâturîdî'yle ilgili "alemu'l-hüdâ" nitelemesini kullanır. Bkz. Fenârî, Aynu'l-A'yân, s. 4; (vr. 3a).

¹⁹ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Mâturîdî (333/944), *Te'vilatu Ehli's-Sünne*, thk. Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005, I, 3.

²⁰ Bk. Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 3. "لأنه لا يخبر عن المراد، ولا يقول: أراد الله به كذا..."

böyle bir durum olduğunun “zannedildiğini”²¹, hâlbuki Tefsir’deki çokluğun çoklu hakikatler (hakikat-i neviyye) anlamında değil, bilakis alıcıların kabiliyetlerinin farklı olması sebebiyle meydana gelen cüzî ihtilaflardan kaynaklandığını belirtir. Başka bir ifadeyle Molla Fenârî, müfessirlerin farklı hakikatler ortaya koyan kişiler değil, aksine kişilerin kendi bireysel altyapılarını dikkate alarak oluşturdukları farklı bakış açılarının sonucu “cüzî” ihtilafları ortaya koyan kişiler olduğu görüşündedir.

Bu arada konuyla ilgili Molla Fenârî, “Şeyh” diye ifade ettiği Sadreddin Konevî’nin (ö. 672/1273) “mâliki yevmi’d-din” ayetinin tefsirinde sahih rivayet veya sahih dirayetle Kur’ân lafzını açıklayan manaların hepsinin Allah’ın muradı olduğunu söylediğini belirtir.²² Molla Fenârî, bunun herkese göre olan hakikatle ilgili değil, aksine kişilerin mertebelerine ve kabiliyetlerine göre olduğunu ekler. Yani hakikat tek olmakla birlikte farklı farklı tezahürleri olabilir. Konevî’nin burada kullandığı “hepsinin Allah’ın muradı olması” Molla Fenârî’ye göre tabiri caizse bir hakikatin tecellîlerinin çokluğudur. Molla Fenârî’nin eserinde Konevî’yi anması ve ona “şeyh” diye hitap etmesi önemlidir. O, ayrıca eserinde “Şeyhu’l-kebir” ifadesiyle de Muhyiddin İbn Arabî’yi kastetmektedir. Haddi zatında bu tavır Osmanlı kuruluş döneminin baskın özelliklerindedir. Yani ilim ile irfan mezcedilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla Molla Fenârî’de de bu arka plan temel bir özellik olarak tezahür etmektedir.²³

Müfessirin söyleminden murad-ı ilâhî’nin kastedildiği iddiasındaki ikinci gariplik ise zihnin, bilindiği üzere lafızların manalarıyla ilgili olarak o şeyin kendisine (nefsu’l-emr) yani hakîkî anlama gitmesidir. Murad denildiğinde de hakîkî anlam yani “Allah’ın muradı” anlaşılır. Hâlbuki Tefsir eylemindeki murad, çoğunlukla mecâzîdir. Molla Fenârî’ye göre Teftâzânî’nin tanımında ortaya koyduğu “murada delalet etmesi”

²¹ Teftâzânî, *Şerhu’t-Telviḥ ale’t-Tavzîḥ*, thk. Zekeriyya Umeyrat, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1996, s. 18.

²² Bkz. Ebu’l-Meâlî Sadreddin Konevî (672/1273), *Fatiha Suresi Tefsiri: İcaz’ul-beyan fi te’vili ümmi’l-Kur’ân*, çev. Ekrem Demirli, İz yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 275.

²³ Molla Fenârî’nin vahdet-i vücûdçu yönü için bkz. Mustafa Aşkar, “Osmanlı Devletinde Alim Mutasavvıf prototipi olarak ilk Şeyhulislam Molla Fenârî ve Tasavvuf Düşüncesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXXVII, Ankara, 1997, s. 385-401. Mustafa Aşkar, “Molla Fenârî’nin (ö. 834/1431) ‘Şerhu Dibâceti’l-Mesnevî’ adlı risalesi ve tahlili” *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 14, Ankara 2005, s. 83-102. Mustafa Aşkar, “Osmanlı’nın Kuruluş Döneminde Bir İbn Arabî Takipçisi: Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı”, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu – Bildiriler-*, editörler: Tefvîk Yücedoğru vd., Bursa 2010, s. 271-290. Abdurrezzak Tek, “Molla Fenârî’nin Tasavvufî Kimliği”, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu – Bildiriler-*, editörler: Tefvîk Yücedoğru vd., Bursa 2010, s. 441-458. Semih Ceyhan, “Molla Fenârî ve Bir Usul Metni olarak Şerhu Dibâceti’l-Mesnevî”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 23, 2010, s. 75-115.

şeklindeki mutlak ifadenin takyîd edilmesinin zorunluluğu doğru bir tanım için gereklidir.²⁴

Son olarak Molla Fenârî'ye göre Tefâtânî'nin tanımında geçen ilim ifadesi genellikle asılları, (usul) kaideleri veya melekeleri bünyesinde taşır. Ancak Ona göre Tefsir ilminde birkaç yer hariç cüzlere ayırabileceğimiz kaideler yoktur. Ancak inayetle (Allah'ın yardımıyla) cüzlere ayırabileceğimiz kaideler söz konusu olabilir.

Molla Fenârî'nin tanımları merkeze alarak yaptığı değerlendirmeleri kendi tanımı için bir hazırlık aşamasıdır. Tanımlarda gördüğü eksiklikleri ve fazlalıkları dikkate alarak kendi tanımına giriş yapmış olur. Bu değerlendirmeleri ışığında Molla Fenârî'ye göre Tefsir ilminin tanımı şu şekildedir:

علم التفسير: معرفة أحوال كلام الله تعالى من حيث القرآنية ومن حيث دلالاته على ما يعلم أو يظن أنه مراد الله تعالى بقدر الطاقة الإنسانية

Tefsir ilmi, insanın gücü ölçüsünce hem Kur'ânîliği/Kur'ân oluşu hem de Allah'ın muradı olduğu bilinen veya zannedilen şeye delaleti bakımından Allah'ın kelamının hallerini tanımaktır (marifet).²⁵

3. Molla Fenârî'nin Tanımının Özellikleri

Kanaatimizce Molla Fenârî'nin tanımının özelliklerini ortaya çıkarmak maksadıyla şu sorulara cevap verilmesi yerinde olur: Molla Fenârî'nin tanımını diğer tanımlardan ayıran noktalar nelerdir?²⁶ Tefsir ilmi tanımlarına ne tür bir katkı yapmıştır? Ya da Tefsir ilmine ne tür bir yön vermiştir? Molla Fenârî'nin tanımında şu noktaların ön plana çıktığını görmekteyiz: Tefsir'in diğer (dînî) ilimlerden ayrılması, Tefsir'deki muraddan kastın ne olduğu, Tefsir'in marifet oluşu ve tanımda müfessirin ön plana çıkmasının sonuçlarıdır.

Her şeyden önce şekil açısından bakıldığında Molla Fenârî, meseleyi Keşşâf şerhlerinde yapılan Tefsir ilmi tanımlarından alarak Fatiha suresine dair yazacağı Tefsirinin mukaddimesinde başlı başına bir bölüm olarak kabul edebileceğimiz tarzda konu edinmiştir. Burada Tefsir ilminin tanımını, Tefsir ilmine duyulan ihtiyacı, Tefsir ilminin mevzûsunu ve Tefsirde faydalanılan ilimleri incelemiştir. Bunun, Tefsir ilmine

²⁴ Fenârî, *Aynu'l-A'yân*, s. 5; (vr. 3a).

²⁵ Fenârî, *Aynu'l-A'yân*, s. 5; (vr. 3b).

²⁶ Molla Fenârî'nin Tefsir ilminin mahiyetiyle ilgili görüşleri için bkz. M. Taha Boyalık, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 18, 2007, s. 73-100.

yönelik bir sistem inşa etme hedefine matuf bir eylem olduğu açıktır. Bu anlamıyla o, kendisinden önceki görüşleri basit bir şekilde derleme yapmayı değil, ciddi bir süzgeçten geçirerek düzenlemeyi hedeflemiştir. Molla Fenârî, genel olarak Anadolu’da iki ekolün devamı olarak görülür. Birincisi, Kelamcı Fahreddin Râzî ekolünün Anadolu’daki önemli temsilcilerindendir. İkincisi ise Muhyiddin İbn Arabî ve öğrencisi Sadreddin Konevî’nin dillendirdiği “vahdet-i vücud” (Ekberî) ekolünün temsilcilerindendir. Râzî İslam düşünce birikimine işaret ederken vahdet-i vücud bu birikimin yeniden aktif hale getirilmesindeki yardımcı unsurdur. Yukarıda da gördüğümüz üzere kendisi Tefsir ilminde temel olarak Râzî geleneğini dikkate almakla birlikte, Ekberî ekolünü de tamamlayıcı unsur olarak kullanmıştır. Nitekim Tefsir ilmini müteahhirin dönemi ilim geleneğinin bu iki söylemi üzerinden mezcetmiştir. Başka bir ifadeyle o, bu iki ekol üzerinden mevzû, mebâdî ve mesâil kısımları belirlenmiş bir “Tefsir ilmi” tanımı oluşturma çabasındadır.

Mantık ilminin tanımlama yöntemi merkezinde Molla Fenârî’nin tanımına baktığımızda O, mantıkçıların yaptığı gibi tanımı cins ve fasıl olarak değil, bilakis efradını câmi ağyarını mâni bir şekilde incelemektedir. Başka bir ifadeyle o, “tarif” yapmaktadır. Tarif klasik literatürde ikiye ayrılır: Birincisi, “tarif-i hakîkî” ki bundan “tam tanım” yani yakın cins ve yakın fasıldan oluşan tanım kastedilmektedir. İkincisi ise “tarif-i lafzî” ki bu da manaya delaletini daha açık kılmak için söylenen her lafızdır.²⁷ Bu manada Molla Fenârî’nin tanımının ikinci gruptan olduğu açıktır. Genel olarak bakıldığında Tefsir ilmine yönelik bütün tanımlar efradını câmi ağyarını mâni olmaya çalışır. Yani Tefsir ilmi tanımlarında tarif-i hakîkî değil, tarif-i lafzî dikkate alınmıştır. Bu anlamda diğer tanımlarla Molla Fenârî’nin tanımı arasında bir farklılık yoktur. Ancak Molla Fenârî’nin diğer tanımlara yönelik bütün eleştirileri biraz önce aktardığımız üzere bunun tahakkuk etmemesi üzerinedir.

İçerik açısından Molla Fenârî, tanımında Tefsir ile diğer ilimler arasındaki ayrımı net bir şekilde ortaya koymaya çalışır. O, tanımda ayırt etmeye çalıştığı ilimleri ele almadan önce, Tefsir ile Kıraat ilmi arasındaki ilişkiye değinir. Ona göre her ne kadar Kıraat ilmi Tefsir ilminin bir cüzü olsa da tanımında dikkate almadığını Teftâzânî üzerinden ortaya koyar. Bu, Kıraat’ın başlı başına önemli olmasından

²⁷ Cürçânî, *et-Ta’rifât*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1253, s. 28.

kaynaklanmaktadır. Tıpkı göz hekimliğinin Tıptan; Ferâiz'in İlm-i Ahkam'dan ayrı bir ilim kabul edilmesi gibi Kıraat da Tefsir'den ayrı bir ilimdir.

Tanımda ise Molla Fenârî, “Kur’ân olmaklığı” ifadesiyle murad-ı ilâhîyi konu edinen Kelam ve Fıkıhı, tanımın dışında bırakır. Zira bu ilimler “Kur’ân olmaklığı” yönünden değil “kaynak” olması açısından Kur’ân’daki muradı konu edinirler. Edebî ilimler de aynı şekilde “kelam” olduğundan dolayı Kur’ân’ı konu edinirler. Dolayısıyla Molla Fenârî’nin “haysiyet”le sınırlandırması bu ilimleri dışarıda bırakır. Burada bir noktanın altını çizmeliyiz ki tanımdaki Tefsir’in müstakilliyetini ortaya koyma vurgusu ile Tefsir’in değişik ilimlerden faydalanması (istimdad) iki farklı şeydir.²⁸ Zira tanımda hedef, Tefsir’in diğer ilimlerden farklı olarak neden var olduğunu belirlemek iken²⁹ Tefsir eyleminde (özellikle dirayette) asıl hedef, müfessirde cüzî farkları oluşturan şeyi, yani farklı ilimlerdeki birikimi kullanmasıdır.

Tanımda ön plana çıkan diğer bir nokta “murad”la kast edilenin Allah’ın muradı mı yoksa müfessirin murad olarak zannettiği şey mi olduğu meselesidir. Molla Fenârî’ye göre Tefsir’de ortaya çıkan bilgi büyük oranda âhâd haber ve Arapça bilgisiyle bağlantılı oluşan zandır. Dolayısıyla murad ifadesinden Allah’ın muradının kast edildiğini söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte Molla Fenârî, Tefsirde oluşan bütün bilgileri zan olarak değerlendirmez. Hakkında rivayet olmasa da sahih aklın oluşturduğu şeyin de Tefsir’de mümkün olduğunu düşünür. Nitekim tanımında “bildiği” ifadesiyle bunu kast eder. Buna delil olarak da Bakara suresi 2. ayetindeki “لَا رَيْبَ فِيهِ” ifadesini örnek olarak verir. Şöyle ki ayetteki “رَيْبَ /rayb” ifadesiyle ilgili sahih bir rivayet mevcut olmasa da buna aynı anlama gelen “شَكَّ /şekk” şeklindeki yorum, doğru olarak kabul edilmelidir.³⁰ Bu, zan olmayıp kesin bilgidir. Bu söylem Molla Fenârî’nin Tefsir’i tamamen zan olarak kabul etmediğini de gösterir. Ancak tanımda geçen “bildiği” ifadesi “insanın gücü oranında” ortaya çıkan bir kesinliktir.

²⁸ Tefsir eyleminde Tefsir’in farklı ilimlerden istifade etmesinden hareketle Molla Fenârî’nin tefsirciliğinin uzlaşmacılık manasında “senkretik” bir söylem olduğu düşünülebilir. Bkz. Mustafa Öztürk, “Molla Fenârî ve Tefsir’de Senkretizm”, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu –Bildiriler-*, editörler: Tevfik Yücedoğru vd., Bursa 2010, s. 401-402. Ancak böyle bir söylem, öyle zannediyoruz ki Tefsir ilmini diğer ilimlerden ayıran “haysiyet” kaydının göz ardı edilmesiyle mümkün olabilir ki bu, Molla Fenârî’nin söylediği şey değildir.

²⁹ Tefsir’in nasıl bir ilim olduğuyla ilgili Modern dönemde yapılan bir çalışma için bkz. *Tefsir Nasıl Bir İlimdir, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz, editör: Murat Sülün, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2011.

³⁰ Molla Fenârî, *Aynu'l-A'yân*, s. 6; (vr. 4a).

Son olarak tanımla ilgili üzerinde duracağımız nokta Tefsir'in ilim mi yoksa marifet mi olacağı meselesidir. Molla Fenârî, Tefâtânî'nin tanımına itiraz ederken bir şeyin ilim olmasının onun asıllarının, kaidelerinin veya melekelerinin olmasını gerektirdiğine vurgu yapar. Hâlbuki Tefsir'de onun ilim olmasını sağlayacak birkaç yer hariç yeterli sayıda kâidenin olmadığını da söyler. Bu meyanda Tefsir'e ilim ifadesinden ziyade marifet denilmesinin daha doğru olacağı tanımındaki kullanımdan açıkça anlaşılacaktır. Molla Fenârî'nin "marifet" ifadesini kullanması, bu ilmin herkesi bağlayacak küllîler noktasında yetersiz olduğunu vurgulamak içindir. Zira marifet, bir delil üzere cüzîlerin idrak edilmesidir.³¹ Küllîleri idrak etmek ise ilimdir. Molla Fenârî, bir şeyin gafletten sonra ikinci olarak idrak edilmesine de marifet demektedir.³² Bu anlamda Cenab-ı Allah'a "arif" denilemeyeceğini de ifade eder.

Burada Molla Fenârî'nin Tefsir'i ilim değil de marifet olarak ifade etmesi onun Tefsir diye bir ilim yoktur iddiasında olduğu anlamında değildir. Hatta şöyle bile söyleyebiliriz: Marifet'in olabilmesi için ilim şarttır. Bu, müfessirin farklı birikimlerle donanımlı olduktan sonra kendisinde bulunan melekeyle/marifetle ayetlere baktığında ona dair bilginin hızlı bir şekilde oluşması gibidir. Nitekim marifetle sanat arasında bu tip bir ilişkiden bahsedilebilir. Molla Fenârî'nin hedefi Tefsir'in temel özelliğini ortaya koymaktır. Yoksa Tefsir'in varlığı veya yokluğu şeklindeki bir tartışmada taraf olduğunu söylemek doğru bir tavır değildir. Nitekim Molla Fenârî'ye göre bir ilme duyulan ihtiyaç ya zâtı ya da bir matlûba vesile olması sebebiyledir. Buna göre zâtî ilim 'âlî (yüce)dir. Ya da matlûba vesile olması sebebiyle âlî (alet) ilimdir. O, ilmin zâtı için talep ediliyor olmasının, onun değerini gösterdiğini ifade eder.

İlmin (ve sanatın) değeriyle ilgili olarak da şunları söyler: "İlim, mevzusu sebebiyle değerli olabilir. Mesela, mevzusu kıymetli cevherler olan kuyumculuk sanatı; mevzusu deri olan dericilikten daha değerlidir. Aynı şekilde ilim, hedefinin/amacının (maksud) değeriyle de üstün olur. Mesela; insan bedeninin sıhate kavuşmasını hedef alan tıp, hedefi etrafı temizlemek olan çöpçülükten daha değerlidir. Ya da ilme duyulan ihtiyacın şiddeti sebebiyle ilim değerli olur. Mesela; tüm kulların dünya salahının ve

³¹ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli's-şerai'*, Şeyh Yahyâ Efendi Matbaası, İstanbul, 1289, I, 5; ayrıca bkz. Taftazani, *Şerhu't-Telviḥ*, (hamişinde) s. 10.

³² Molla Fenârî, *Aynu'l-Âyân*, s. 15; (vr. 9a). Ayrıca bkz. Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, s. 97.

ahiret felahının düzenli olması (intizamı) konusunda kendisine ihtiyaç duyulan Fıkıh, bazı vakitlerde bazı insanların ihtiyaç duyduğu Tıp'tan daha değerlidir."³³

Bu bilgiler ışığında Molla Fenârî, Tefsir'in zâtı için talep edilen bir ilim olduğunu belirtir. Zira Tefsir ilminin mevzusu, her hikmetin ve faziletin kaynağı olan Kur'ân'dır. Bu ilmin amacı/hedefi, ilmî ve amelî hikmetlerin elde edilmesi ve "keder olmayan mutluluk, hastalık olmayan sıhhat, darlığı olmayan zenginlik ve ondan sonra ölümün olmadığı hayat" şeklinde dört sonucu olan ebedî saadete ulaşmadır. Dînî 'âcil ve âcil (tecil edilen) dünyevî kemallerin hepsinin, şer'î ilimlere ve dînî marifetlere muhtaç olması anlamında Tefsir'e duyulan ihtiyacın şiddetli olduğunu, zira bunun kaynağının "kendisine önünden ve arkasından hiçbir batılın ulaşmadığı"³⁴ Allah'ın kitabını bilmek olduğunu belirtir.³⁵

O, Tefsir ilminin zâtı için talep edilme yanında, bir Tefsir ürünü olarak zâtı için talep edilen diğer şer'î ilimlerin istinbât mahalli olması sebebiyle bir alet ilmi olarak da kabul edilebileceğini belirtir.³⁶ Bu açıklamalarda da görüldüğü gibi Molla Fenârî, Tefsir'i ilim dışı bir şey olarak tasvir etmemektedir.

Molla Fenârî'nin tanımını diğer tanımlardan ayıran dikkat çekici noktalardan birisi de "insanın gücü ölçüsünce" ifadesini tanıma eklemesidir. Diğer müellifler, müfessiri tanımlarında aktif bir unsur olarak kullanmazken Molla Fenârî tanımının en önemli unsurlarından biri haline getirir. Yukarıda da ilim ile sanat arasındaki bağlantıyı vurgulamada da gördüğümüz gibi kâideler yeterli olmayınca tanımda odak noktası metinden müfessire kaymaktadır. Nitekim diğer tanımlar Tefsir'in mevzusu ve nesnesi olan Kur'ân'a odaklanırken o, özneyle bağlantılı nesneye odaklanmakta ya da özne ve nesnenin iç içe geçmesi üzerinden tanımını ortaya koymaktadır. Molla Fenârî'nin bu görüşü Tefsir'in her daim gerekliliğine de işaret eder. Çünkü her ne kadar hakikat değişmese de bireysel farklılıklardan kaynaklanan ayrışmalar kaçınılmazdır.

Molla Fenârî'nin müfessiri tanıma dâhil etmesi, vahdet-i vücud düşüncesi içinde zikredilen "merâtib" düşüncesinin bir sonucudur. Zira Molla Fenârî hakikatin tekliğine vurgu yapmakla birlikte farklı gerçekliklerin olabileceğini, bunun istidaddan kaynaklandığını belirtir. O, Tefsir'de üretilen bilginin aslında aynı şeyi söylemekle

³³ Molla Fenârî, *Aynu'l-A'yân*, s. 17; (vr. 10b).

³⁴ Fussilet 41/42.

³⁵ Molla Fenârî, *Aynu'l-A'yân*, s. 17; (vr. 10b).

³⁶ Molla Fenârî, *Aynu'l-A'yân*, s. 17; (vr. 10b).

birlikte farklı pencerelerden bakan kimsenin oluşturduğu tablo gibi olduğu düşüncesindedir. Bundan dolayı Tefsir'i zahr, batn, hadd ve matla' şeklinde kategorilere ayırır.³⁷ Bu söylemde anlayabildiğimiz kadarıyla “yanlış” yorumdan ziyade “anlamsız/geçersiz” yorum kavramı öne çıkar. Yorumlar arası geçişler ise “inayet”le mümkün olabilecektir. Bütün yorumların üzerindeki tek hakikate ulaşılabilir mi sorusu Molla Fenârî'nin tanımındaki “insanın gücü ölçüsünce” ifadesinde karşılığını bulur. Kabul edilmelidir ki çokluk âlemindeki tecellilerin ve Allah'a giden yolların kulların nefesleri sayısınca olduğu söyleminin bizi götüreceği son nokta, bunun imkân dâhilinde olmadığıdır. Zira çok olan Bir'i müşahede edemez. Tefsir'in kural koyucu olmayıp tasvir edici olması da bununla bağlantılı okunabilir.

Literatüre baktığımızda Molla Fenârî'nin Tefsir ilmi tanımının kendisinden sonraki birçok ulema tarafından dikkate alındığını görürüz. Kâtip Çelebi, (1067/1657) Keşfü'z-zünûn adlı eserinde Tefsir ilminin tanımı ile ilgili Molla Fenârî'nin verdiği bilgilerin yeterli olduğunu belirterek aynı tanımı zikreder.³⁸ Ayrıca h. 1211 senesinde eş-Şeyh Osman adlı Osmanlı müellifi tarafından yazılan ve Mustafa Özel tarafından tahkik edilen “Kavâidu İlmi't-Tefsir” adlı çalışmanın ana gövdesi de Molla Fenârî'nin “Aynu'l-A'yân” adlı çalışmasından oluşturulmuştur.³⁹ Ancak ne ilginçtir ki Molla Fenârî'nin Tefsir ilmi tanımı kendisinden sonraki ulema tarafından büyük oranda benimsenmekle birlikte Tefsir ilmine dair görüşlerinin derinlemesine incelendiğini söyleyemeyiz.⁴⁰ Sadece “es'ile ve ecvibe” tarzı kitaplar⁴¹ üzerinden devam ettirilen bazı soru ve cevaplar bundan istisna tutulabilir. Görebildiğimiz kadarıyla bu soru ve cevaplarda da bir kıyam problemi söz konusudur. Nitekim Molla Fenârî'nin öğrencisi Kâfiyecî'nin (ö. 879/1474) tanımı şu şekildedir: “علم يبحث فيه عن أحوال كلام الله المجيد من حيث أنه يدل على المراد بحسب الطاقة البشرية bakımından Allah kelamının hallerini araştıran bir ilimdir.”⁴² Yukarıda da ifade

³⁷ Molla Fenârî, *Aynu'l-A'yân*, s. 9; (vr. 5b-6a).

³⁸ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi (1067/1657), *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, çev. Rüştü Balcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2007, I, 377-378.

³⁹ Bkz. eş-Şeyh Osman, *Kavâidu İlmi't-Tefsîr*, Thk. Mustafa Özel, Birleşik Matbaacılık, İzmir, 2005. Ayrıca bkz. Mustafa Özel, “Tefsir Usûlü İle İlgili Bir Eser”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII-XIV, İzmir 2001, s. 309-312.

⁴⁰ Bu tespitimiz nicelikten ziyade niteliğe yönelik bir değerlendirmedir.

⁴¹ Molla Fenârî'nin öğrencisi Kâfiyecî'nin “*et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-Tefsîr*”i ve iki yüzyıl sonra aynı konuyu gündeme taşıyan Tarsûsî'nin “*Enmûzecu'l-Ulûm*”u burada zikredilebilir.

⁴² Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman Kâfiyecî, *et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*, thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire, 1419/1998, s. 30.

ettiğimiz üzere Molla Fenârî'nin tanımı üzerinden değerlendirdiğimizde “murad” a yönelik bir takyîd'in olmaması, eksiklik olarak görülecektir.⁴³ Yine Molla Fenârî'nin vefatı üzerinden yaklaşık 3 asır sonra yaşayan Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî (ö. 1145/1702), “*Enmûzec*”inde Molla Fenârî'nin zikrettiği kâide meselesinin peşine düşerek bunların neler olduğunu ortaya koymaya çalışır.⁴⁴ Arapça'nın özelliklerini kullanarak dilsel zeminde bu kâideleri belirlemeye çalışan Tarsûsî'nin, Molla Fenârî'nin hedefleri açısından yeterli olduğunu söyleyemeyiz. Zira Tefsir, Molla Fenârî'de sadece dilsel yapıdan müteşekkil bir şey değildir.

Sonuç

Makalede de ele aldığımız üzere özellikle yedinci asırdan itibaren gün yüzüne çıktını gördüğümüz “Tefsir ilmi” kavramının anlaşılmasında Molla Fenârî'nin önemli bir yerinin olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim o, kendisinden önceki birikimi sunarak bu görüşleri tek tek değerlendirmesi sonucunda kendi tanımını ortaya koymuştur. Etki gücü yüksek olan bu tanım, büyük oranda kendisinden sonra da kavramın temel anlamı olarak kullanılmıştır. Bunda Tefsir'i diğer ilimlerden ayırarak müstakil bir ilim olarak ortaya koyma gayretinin önemli bir rolü olduğu kanaatindeyiz. Diğer taraftan Molla Fenârî'nin tanımının en belirgin özelliği, müfessiri tanıma dâhil ederek Tefsir eylemini devam eden aktif bir süreç olarak okumasıdır. Bu manada Tefsir'in ucu açık tabir-i caizse sonsuz bir okuma olduğu söylenebilir.

Son olarak bugüne geldiğimizde Molla Fenârî'nin Tefsir ilmi söyleminin özellikle hakikatin tamamen yok kabul edildiği ve gerçekliklerin yüceltiildiği post modern dünyada hâlâ işlevselliğini koruyan bir yapıyı bünyesinde taşıdığı kanaatindeyiz.

⁴³ Kafiye için bkz. Mehmet Demirci, “Tefsir Usûlünün Felsefesi: et-Teysîr fî kavâid-i ilmi't-Tefsir Örneği”, *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I-*, editörler: Bilal Gökür vd., Ankara, 2011, s. 295-314.

⁴⁴ Bu kaideler için bkz. Mehmet Çiçek, “Tarsûsî'nin Enmûzecu'l-Ulûm'unda Tefsir”, *Turkish Studies*, Cilt: IX/2, 2014, s. 495-521.

KAYNAKÇA

- Aşkar, Mustafa, “Osmanlı Devletinde Alim Mutasavvıf prototipi olarak ilk Şeyhulislam Molla Fenârî ve Tasavvuf Düşüncesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXXVII, Ankara, 1997, s. 385-401.
- “Molla Fenârî’nin (ö. 834/1431) ‘Şerhu Dibâceti’l-Mesnevî’ adlı risalesi ve tahlili” *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 14, Ankara 2005, s. 83-102.
- “Osmanlı’nın Kuruluş Döneminde Bir İbn Arabî Takipçisi: Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı”, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu –Bildiriler-*, editörler: Tevfik Yücedoğru vd., Bursa 2010, s. 271-290.
- Boyalık, M. Taha, “Molla Fenârî’nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair tartışmasının Tahlili”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 18, 2007, s. 73-100.
- Ceyhan, Semih, “Molla Fenârî ve Bir Usul Metni olarak Şerhu Dibâceti’l-Mesnevî”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 23, 2010, s. 75-115.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali (816/1413), *Haşiyetü'l-Keşşaf*, I-IV, Daru'l-Ma'rife Beyrut.
- et-Ta'rîfât*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1253.
- Çiçek, Mehmet, “Tarsûsî'nin Enmûzecu'l-Ulûm'unda Tefsir”, *Turkish Studies*, Cilt: IX/2, 2014, s. 495-521.
- Demirci, Mehmet, “Tefsir Usûlünün Felsefesi: et-Teysîr fî kavâid-i ilmi't-tefsir Örneği”, *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I-*, editörler: Bilal Gökkır vd., Ankara, 2011, s. 295-314.
- Ebû Hayyân, Muhammed Yusuf (745/1344), *el-Bahru'l-muhît*, I-VIII, thk. Adil Ahmed Abdulmevcut, Ali Muhammed Muavviz, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, Lübnan, 1413/1993.
- eş-Şeyh Osman, *Kavâidü İlmi't-Tefsîr*, Thk. Mustafa Özel, Birleşik Matbaacılık, İzmir, 2005.
- İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî (597/1201), *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsir*, I-IX, 3. Baskı, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1404/1984.
- İbnü'l-İmad, Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed (1089/1679), *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, I-X, thk. Abdülkadir Arnavud, Muhammed Arnavud, Dâru ibn Kesîr, Beyrut, 1406/1986.
- Kâfiyecî, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman (879/1474), *et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*, thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire, 1419/1998.
- Karagöz, Mustafa, “el-İksîr fî kavâidi't-Tefsîr Örneğinde Tefsir Usûlü Yazımına Bir Katkı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/1, cilt IX, sayı XVII, s. 171-200.

- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah (1067/1657), *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, I-V, trc. Rüştü Balcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2007.
- Konevî, Ebu'l-Meâlî Sadreddin (672/1273), *Fatiha Suresi Tefsiri: İ'cazü'l-beyan fi te'vili ümmi'l-Kur'ân*, çev. Ekrem Demirli, İz yayıncılık, İstanbul, 2002.
- Kutbeddin Râzî, Ebu Abdillâh Kutbüddin Muhammed b. Muhammed et-Tahtânî, (766/1364), *Şerhu Müşkilati'l-Keşşaf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no: 621.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (333/944), *Te'vilatu Ehli's-Sünne*, I-XVIII, thk. Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed (834/1431), *Aynu'l-A'yân*, Atıf Efendi Kütüphanesi, no: 193.
- Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerai'*, I-II, Şeyh Yahyâ Efendi Matbaası, İstanbul, 1289.
- Aynu'l-A'yân*, Rıfat Bey Matbaası, Dersaadet 1325.
- Özel, Mustafa, "Tefsir Usûlü İle İlgili Bir Eser", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII-XIV, İzmir, 2001, s. 309-312.
- Öztürk, Mustafa, "Molla Fenârî ve Tefsir'de Senkretizm", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu –Bildiriler-*, editörler: Tevfik Yücedoğru vd., Bursa 2010, s.399-421.
- Seber, Abdülkerim, "Necmeddin et-Tûffî'nin "el-İksîr fi ilmi't-tefsîr" isimli eserinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, sayı XXIV, s. 25-59.
- Sülün, Murat (editör), *Tefsir Nasıl Bir İlimdir, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2011.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mes'ud b. Ömer b. Abdullah (792/1390), *Haşiyetü'l-Keşşaf*, Süleymaniye Ktp., Fatih, no: 589.
- Şerhu't-Telvih ale't-Tavzîh*, thk. Zekeriyâ Umeyrat, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1996.
- Tek, Abdurrezzak "Molla Fenârî'nin Tasavvufî Kimliği", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu –Bildiriler-*, editörler: Tevfik Yücedoğru vd., Bursa 2010, s. 441-458.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm (1367/1948), *Menâhilü'l-irfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, thk. Fevâz Ahmed Zemrelî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1415/1995.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I-IV, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru't-Turâs, Kahire, ty.

TEFSİR İLMİNİN MAHİYETİ¹

Doç. Dr. Mehmet DEMİRÇİ *

Özet:

Tefsir ilminin mahiyeti üzerinde düşünmek, tefsir ilmi ile uğraşan ilim adamları için varoluşsal bir öneme sahiptir. Tefsir nedir, bir ilim midir, nasıl bir ilimdir, ilimler içinde nerede durmaktadır, ilimler sistematüğinde neye ve hangi amaca hizmet etmektedir? Gibi sorular tefsir ilminin mahiyetinin anlaşılmasına yardımcı olması bakımından önem arz etmektedir. Tefsir ilminin Kelamullah'ın manasını ve maksatlarını açıklığa kavuşturmayı amaçlaması bakımından diğer dinî ilimler içinde bir sadaret hakkı bulunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu durum onun dinî ilimlere zemin hazırlayıcı bir nitelik arz etmesinden ileri gelmektedir. Çünkü tefsir ilmi, murâd-ı ilahîyi anlamak üzere doğrudan Kur'an ile irtibat kurmanın yolunu ve usulünü kendisine konu edinmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İlim, Mahiyet.

The Nature of the Qur'anic Exegesis

Abstract:

Thinking about the nature of Qur'anic Exegesis identity has an existential presupposition for scholars dealing with tafsir scholarship. What is Qur'anic Exegesis, a science, what kind of science, what is his position in religious sciences? What purpose it serves in the system of religious sciences? These and other questions are important in helping to understand the nature of Qur'anic Exegesis. We can easily say that the science of Qur'anic Exegesis, has a priority in other religious sciences in order to clarify the meaning and aims of Kelamullah. This is because he has a qualitative background to religious scholarship. Because Qur'anic Exegesis has taken the subject of direct contact with the Qur'an in order to understand God's purpose.

Keywords: Qur'anic Exegesis, Science, Identity.

¹ Bu makale, 15-16 Mayıs 2010 tarihinde İslâmî İlimler Araştırma Vakfı tarafından düzenlenmiş olan "Tefsir Nasıl Bir İlimdir?" konulu tartışmalı ilmî toplantıda "Tefsir İlminin Özellikleri ve İlimler İçindeki Yeri" başlığıyla sunulmuş ve yayınlanmış olan müzakere metninin gözden geçirilmiş halidir.

* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hmehmetdemirci@hotmail.com

1. Tefsir İlminin Tanımı ve Mahiyeti

Kaynaklarda tefsir ilminin tanımına yönelik çeşitli ifadeler zikredilmiştir. Tefsir tarihinde önemli yere sahip olan bazı şahsiyetlerin yapmış oldukları tanımlar şöyledir:

“Tefsir, Kur’an lafızlarının telaffuz şeklini, delalet ettikleri anlamları, yalnız başına ve terkip halinde kullanıldıklarında kelimelerden çıkan hükümleri, terkip halinde kullanıldıklarında oluşan manaları ve bunları tamamlayıcı nitelikte olan diğer hususları inceleyen bir ilim dalıdır.”² Ebu Hayyan’a (745/1344) ait olan bu tanım, bizzat kendisi tarafından şu şekilde açıklanmıştır:

“İlim”den kastımız bütün ilimleri içeren bir cins ismi; “Kur’an lafızlarının telaffuz şekli”nden kastımız kıraat ilmi; “Delalet ettikleri anlamlar”dan kastımız, lügat ve dil ilmi; “Yalnız başına ve terkip halinde kullanıldıklarında kelimelerden çıkan hükümler”den kastımız sarf, irap, beyan ve bedi ilmi; “Terkip halinde kullanıldıklarında oluşan manalar”dan kastımız mecazî delaletler; “Bunları tamamlayıcı diğer hususlar”dan kastımız ise nesh, sebebi nüzul, kıssa vb. konulardır” diyerek tefsir ilminin tanımına açıklama getirmiştir.

Bedreddin ez-Zerkeşî’nin (794/1392) tanımına göre tefsir, “Hz. Muhammed (sav)’e indirilmiş olan kitabın anlaşılması, manalarının açıklanması, hükümlerinin ve hikmetlerinin açığa çıkarılması kendisi vasıtasıyla bilinen ilimdir.”³ Celaleddin es-Süyûtî’nin (911/1505) tanımı da bu çerçevededir.⁴

Tefsir ilminin mahiyetine yönelik veciz bir eser yazmış olan Süleyman Kafiyeci’nin (879-1474) tefsir ilmi tanımına yönelik ifadeleri şöyledir: “Tefsir ilmi: Murada delalet etmesi bakımından Yüce Allah’ın kelimini, beşer gücü nispetince araştıran bir ilimdir.”⁵

Bu tanımları değerlendirmeye geçmeden önce, Molla Fenârî’nin (834/1431) tefsir ilmi tanımlarına ilişkin yapmış olduğu açıklama ve değerlendirmelerine temas etmek istiyoruz. İsağoci’ye yazmış olduğu şerhten mantık ilmi ile iştigal ettiği bilinen⁶ Molla Fenârî’nin tanımlar üzerindeki değerlendirmeleri dikkat çekicidir.

² Ebu Hayyan Endelüsî, *el-Bahru’l-Muhit*, Kahire, 1983, I, 14.

³ Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulumi’l-Kur’an*, Beyrut, 2006, I, 27.

⁴ Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Süyûtî, *el-İtkan fî Ulumi’l-Kuran*, Beyrut, 2008, s. 759.

⁵ Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman Kafiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi’t-Tefsir*, Dimeşk, 1990, s. 150-151.

⁶ Ömer Nasûhî Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, Ankara, 1955, I, 414.

Molla Fenârî, ilk olarak *el-Keşşaf* şarihlerinden Kutbüddin er-Râzî'nin (766/1364) bu ilme ilişkin “Kur'an-ı Mecid'den Allah'ın muradının araştırıldığı ilimdir” şeklindeki tanımını ele alır. Buna göre, kıraat, nasih mensuh, esbabı nüzul, nüzul sırası, Mekki Medeni vb. tarihi ve dille ilgili araştırmalar tefsir ilmi tanımına dâhil olurken, bunlarla birlikte Kelam ve Fıkıh gibi araştırmalar da dâhil olmaktadır. Çünkü bu ilimler de Kitap ile sabit olup, muradullahı Kur'an'dan araştırmaktadırlar. Molla Fenârî, Kelam ve Fıkıh gibi ilimleri de tefsire dâhil etmesi sebebiyle Kutbüddin er-Râzî'nin yapmış olduğu tefsir ilmi tanımının *efrâdını câmi ve ağyârını mâni* olamayacağını söyler. Ona göre, bu hususu fark eden Taftazânî (792/1390) bu ifadelerden sarfi nazarla tefsir ilmini şu şekilde tarif etmiştir: Tefsir İlmi, “Murad-ı ilahiye delalet etmek bakımından Kelamullah'taki lafızların ahvalini araştıran ilimdir.”⁷ Molla Fenârî'nin ifadesine göre, Taftazânî tefsir ilmi tanımına “lafızların halleri” ifadesini eklemekle kıraat, nesh, sebebi nüzul, Mekki Medenî vs konuları tanıma dâhil etmiş, “murada delalet” haysiyetiyle de Kelam, Fıkıh ve edebî ilimleri tanım dışında bırakmıştır. Fenârî'ye göre “Edebî İlimler” de⁸ Kelamullah'ı araştırma konusu yapabilirler, ancak bunların amacı asıl maksat olan Allah'ın muradının araştırılması olmayıp, mutlak olarak bir kelamın araştırma konusu edinilmesi gibidir. Molla Fenârî, burada Taftazânî'nin tanımına birkaç bakımdan itiraz edilebileceğini belirtir:

Birincisi, lâfzî araştırmalar her zaman kastedilen mananın tayininde etkili değillerdir. Mesela kıraat ilmi tefsir ilminden bir cüz iken, (kıraatin) imâle, medd, kasr, itâle gibi konuları lâfzî araştırmaya dâhil oldukları halde kastedilen mananın keşfinde doğrudan etkili değillerdir.⁹

Molla Fenârî'nin Taftazânî'nin tanımına ikinci itirazı, tanımda geçen “murad” ifadesinden dolaydır. Ona göre burada geçen “murad”dan kasıt, mutlak olarak herhangi bir kelamın maksadını tayin etmek ise bu durumda “Edebî İlimler” de tefsir ilminin tanımına girmektedir.¹⁰ Şayet Allah'ın bizzat gerçek muradının tayini söz konusu ise bu durumda tefsir araştırmasının bunu gerçekleştirmesi mümkün değildir. Çünkü tefsir, ya

⁷ Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yan: Tefsirü'l-Fatiha*, İstanbul, h. 1325, s. 5.

⁸ “Edebî İlimler” tabiri, Arap lisanı, Edebiyat ve şiiri ile eski Arap tarihi gibi bilgilere delalet eder. Tefsir, Hadis, Fıkıh ilimleri ise âdab ilimlerinin dışında sayılmaktadır. Bkz. M. Zeki Duman, *Kur'an-ı Kerim'de Âdab-ı Muâşeret; Görgü Kuralları*, İstanbul, 1989, s. 22.

⁹ Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yan: Tefsirü'l-Fatiha*, s. 4.

¹⁰ Taftazânî'nin “murad” lafzı ile kastının mutlak bir kelamın değil, Allah kelamının muradı olduğu tanımda yer alan “Kelamullah” kelimesinden anlaşılmaktadır.

ahad rivayetler yardımıyla, ya da Arap diline dayalı dirayet yöntemiyle hareket etmektedir ki, bunların her ikisi de zannî olup, herkesin anlayış kapasitesine göre farklılık arz etmektedir. Fenârî'nin üçüncü itirazı, tanımında yer alan “araştıran ilim” ifadesinedir. Ona göre bu ifade, bir takım usul ve kaideleri gündeme getirmektedir; halbuki tefsir ilmi için, bazı durumlar hariç, cüzilerin üzerine bina edileceği küllî kaideler mevcut değildir. Tefsir bu birkaç yerin dışında başkalarından yardım alma yöntemiyle faaliyet gösteren bir ilimdir.¹¹

Tefsir ilmine dair yapılmış tanımları bu şekilde değerlendiren Molla Fenârî, bu endişeleri bertaraf etmeyi amaçlayan şöyle bir tarif yapmıştır:

“Kur'an oluşu ve –bilgi ya da zan yoluyla- muradullaha delaletleri bakımından insan gücü nispetince Kelamullah'ın hallerini bilmektir.”¹² Molla Fenârî, yapmış olduğu bu tanımlamayla, önceki tanımlarda açık kalan bazı noktaları tamamlamayı amaçlamıştır. Burada dikkat çeken hususları şöyle izah edebiliriz. Tarifte yer alan muradullah ifadesi, “bilgi ya da zan yoluyla” şeklindeki ibaresiyle kayıt altına alınmıştır. Molla Fenârî, muradullaha delaleti “bilgi ya da zan” ifadesi ile tahsis etmek suretiyle müfessirlerin ayetlerin tefsirine ilişkin yapmış oldukları açıklamaların her durumda kesin bilgi anlamına gelmediğine dikkat çekmiştir.

Molla Fenârî'nin tarifindeki diğer bir husus da “Tefsir İlmi”nin usulüne/yöntemine yönelik olmuştur. Molla Fenârî burada “araştıran ilim” ifadesinin yerine “bilmek, haberdar olmak” anlamına gelen marifet kelimesini kullanmıştır. Ona göre tefsir çoğu zaman, küllî kaidelerden değil, verili bilgilerden hareket eden bir anlama yönteme sahiptir. Bu yüzden tefsir ilmi hakkında “belli kural ve kaidelere göre” araştırmak demek olan “bahs” kelimesini kullanmak yerine, belli bilgileri bilmek anlamına gelen “marifet” kelimesini tercih etmiştir. Molla Fenârî'nin açıklamaları, tefsir ilminin mahiyetine ilişkin bazı tespitleri ihtiva etmesi dolayısıyla önemli bir yere sahiptir.

Tefsir ilmine getirilen tanımlar ile Molla Fenârî'nin açıklamaları dikkate alındığında bunun arka planında tefsir ilminin mahiyetine ilişkin iki farklı yaklaşımın bulunduğu görülür. Burada tefsir ilminin mahiyetinin yapısal olarak tasavvurî mi, yoksa tasdikî mi olduğu¹³ meselesi belirleyici bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha

¹¹ Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yan*, s. 5.

¹² Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yan*, s. 5.

¹³ Mahmut Kaya, “Tasavvur”, *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 126-127.

derine inildiğinde ise bu ayrımın tefsir-tevil ayrımına dayandığı düşünülebilir. Bunlardan birisi tefsir ilmini tasavvurât türünden kabul ederken, diğeri onu tasdikât türünden bir ilim olarak kabul eder.

Tasavvur ve tasdik, Mantık'ta bilgiyi tasnif etmek üzere kullanılan iki kavramdır. “Eğer bilgi, kavram ve tasarım düzeyinde bulunuyor, olumlu ya da olumsuz bir hüküm bildirmiyorsa tasavvur adını alır. Tasdik ise en az iki tasavvur ve bunların arasındaki ilişkiyi belirleyen bir bağlaçtan meydana gelen cümle olup buna önerme denir. Bir başka deyişle tasavvurlar arasında ilişki bulunduğunu ya da bulunmadığını bildiren cümleye tasdik adı verilmektedir.” Muhammed Hüsyen Zehebî (1397/1977), bu ayrımı daha açık bir dille ifade etmekte ve bu görüş sahiplerine atıfta bulunmaktadır; mesela, Abdulhakim'in (Abdulhakim b. Muhammed el-Hindî Siyalkutî, 1067/1656), tefsir ilminin tasavvurât türünden olduğunu söylediğini belirtir. Ona göre tefsir ilminden maksat, lafızların manalarının bilinmesidir ki bu da lafzi tanımlardan ibarettir. Ancak Seyyid'e göre tefsir ilmi tasdikât türünden olup, bu da lafızların söz konusu manalara geldiğine hüküm vermek anlamına gelmektedir; bu bakımdan tefsir tasdikât türünden bir ilimdir.¹⁴

Tasavvur ve tasdik şeklinde ifade edilen bu yaklaşım farklılığının tanımlar üzerindeki yansımalarını, onları iki gruba ayırarak değerlendirmek mümkündür:

Birinci grupta tefsir ilmine ilişkin tanımlama yapılırken, Ulumu'l-Kur'an'ın temel konuları sayıldıktan sonra, bunların bilinmesine “tefsir ilmi” denilmiştir. Mesela, Zerkeşî, Molla Fenârî ve Süyûtî'nin zikrettikleri tanımlarda, “araştırma” ve “muradullahı keşf etme” ifadelerine yer verilmediği görülür. Tefsir ilmine bu türden bir tanım yapanların bu ilmin tasavvurî yönünü dikkate almış oldukları anlaşılmaktadır. Zaten tanımların hemen ardından, söz konusu bilgilerden haberdar olunması bağlamında, bu ilmin yararlandığı/yararlanması gereken kaynakları¹⁵ zikretmeleri dikkat çekicidir. Bununla muhataplara bildirmek istedikleri husus, Molla Fenârî'nin ifadesiyle, tefsirin çoğunlukla dışardan yardım alma/başka kaynaklardan yararlanma yöntemiyle işleyen bir ilim olduğudur.

¹⁴ Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, Kahire, 1976, I, 31.

¹⁵ Bu yaklaşıma göre Tefsir Usulü/yöntemi genel olarak Ulumu'l-Kur'an eserlerinin muhtevasında yer alan bilgilerden yararlanmak anlamındadır. Süyûtî'nin Ulumu'l-Kur'an isimli eserinde yer alan konu başlıklarının birçoğunda “marifet” ifadesinden bu husus anlaşılmaktadır.

İkinci grup tanımlarda ise tefsir ilmine tasdikî bir yaklaşımın söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Bu tanım sahipleri tefsir faaliyetini sadece tefsire dayanak teşkil eden belli bilgileri/konuları bilmek, onlardan haberdar olmak şeklinde görmemişler, bununla birlikte tefsir ilminin araştırma/inceleme (bahs/nazar) türünden bir ilim olduğunu vurgulamışlardır. Araştırma/inceleme ifadesinin kullanılmış olması, bunun ardında belli bir yöntemin bulunduğu hissettirmektedir. Bu bakımdan ikinci grup tanımlar “Tefsir Usulü” açısından daha fazla önem arz etmektedir. Tefsir ilmine bu açıdan yaklaşan Râgıp el-İsfahânî (502/1109?), Tûfî (716/1316), Kafiyeci, Dihlevî (1176/1762) gibi müelliflerin eserleri ¹⁶ dikkate alındığında, bunların sair Ulumu'l-Kur'an türü eserlerden farklı bir çerçeveye sahip olduğu görülecektir.

Bu türden tanımlarda mananın keşfi üzerine bir de “muradullah” ve “delalet” olgusu ¹⁷ eklenmektedir. Tefsir ilminin konusuna yer verilirken açıklanacağı üzere, manaların lafzi bakımdan keşf faaliyetinde belli bir aşamaya gelindikten, başka bir ifadeyle “tam ve kusursuz bir lafzi tahlil faaliyetinden sonra”, ¹⁸ muradullahın araştırılması bu ikinci türden tanımın başlıca amacı olarak görülmektedir. Bu bakımdan tanımlardaki muradullah ifadesinin birinci grup tefsir anlayışını daha ileri götüren bir amaca hizmet ettiği anlaşılmaktadır.

Tefsir ilmine bu açıdan yaklaşan yakın dönem müfessirlerinden Tahir b. Aşûr (1394/1973), tefsir ilminin mahiyetini ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. İbn Aşûr, tefsire genişletilmiş anlamda ilim denebileceğini kaydeder. Ona göre ilim kelimesi, mutlak anlamda kullanıldığı zaman bununla a) İdrak (Mantıkçıların “ilim ya tasavvur, ya da tasdiktir” sözü bu anlamdadır), b) Akıl denilen meleke, c) Kesin kabuller, d) Küllî Kaide (Bir ilmi ispat sadedinde kullanılan önermeler) kastedilir.

İbn Âşûr,'a göre tefsir ilminin konuları bu tür önermelerden oluşmamaktadır ve bu yönüyle küllî bir özelliğe de sahip değildir aslında. Aksine onlar çoğunlukla cüz'î tasavvurlardır. Çünkü tefsir ilminde geçen meseleler ya lafızların açıklanması veya manaların çıkarımı şeklindedir. Lafzî açıklamalar aslında tanımlama türünden açıklamalardır. Mana çıkarımları ise iltizami delalet türünden olup bunlar önerme demek değildir.

¹⁶ Tefsir Usulü kavramının ve konularının şekillenmesinde bu eserlerin önemli bir yeri olacaktır.

¹⁷ Önemli Tefsir Usulcülerinden olan Kafiyeci bu konuda ayrıntılı bilgiler vermektedir. Usul konusunda bunlara ayrıntılı olarak yer verilecektir.

¹⁸ M. Zeki Duman, *Beyanu'l-Hak: Kur'an-ı Kerimin Nüzul Sırsına Göre Tefsiri*, Ankara, 2006, I, 12.

Mesela “Din (hesap) gününün mutlak Hâkimi” mealindeki ayette geçen “din günü” için, “bu ceza günüdür” şeklinde açıklama yapmak bir önerme değildir. Aynı şekilde “Hamileliği ve sütten kesmesi de yaklaşık otuz ay sürdü” mealindeki ayeti “sütten kesmesi ise yaklaşık iki yıl sürdü” mealindeki ayetlerden, hamileliğin en az süresinin altı ay olduğunu çıkarmak da bir önerme sayılmaz. Bunlardan birincisinde lafzi bir tanımlama, ikincisinde ise bir delalet türü söz konusudur.

Buna rağmen ilke olarak lafızlarının tefsiri meselesi başlı başına bir ilim sayılmıştır. Muhtemelen şu altı nedenden birisi dolayısıyla bu böyle kabul edilmiştir.

1- Tefsirin konuları pek çok bilginin ve küllî kaidenin çıkarımına yardımcı olmaktadır. Bu türden bilgiler, başka bilgilere bir zemin oluşturması dolayısıyla küllî kaidelerden sayılmıştır. Bu yönüyle tefsirin ilim kabul edilmeye furuundan daha layık olduğu düşünülebilir.

2- Filozofların ilim taksimlerinde küllî kaidelerin akli ilimlerde şart olduğu belirtilmiştir. Şer’î ve edebî ilimlerde böyle bir şart söz konusu değildir. Bilakis bu ilimlerdeki araştırmaların ilmî bir fayda üretmesi yeterli görülmüştür. Tefsir de bu ilimlerin en üstünüdür.

3- Bazı muhakkik ulemanın görüşüne göre lafzî tanımlamalar önerme türünden sayılmıştır. Kendilerinden pek çok mananın üretilmesi dolayısıyla da bunların küllî nitelikte olduğu kabul edilmiştir.

4- Tefsir ilmi, ayetlerin tefsiri esnasında ister istemez nesh, tevil ve muhkem gibi küllî kaidelere değinir. Bu yönüyle ilim sayılır.

5- Teşrî’ (yasama) usulünde ve küllî kaidelerin beyanında tefsir söz sahibidir. Bu yönüyle tefsir gerçek anlamda ilim sayılmaya değerdir. Ancak müfessirler, Kur’an’ın manaları üzerine yoğunlaştıkları için, çok az yer müstesna, bu küllî esasların gün yüzüne çıkarılmasıyla uğraşmamışlardır.

6- Tefsir, diğer ilimler tedvin edilmezden önce, ulemanın kendisiyle iştiğal ettiği ilk ilimdir. O süreç içinde tefsire dair çeşitli tartışmalar yapılmıştır.

Tefsir üzerine sarf edilen yoğun mesai ve Kur’an’a olan aşinalık ile birlikte müfessirde Kur’an’ın üslubunu kavramaya ve nazmının inceliklerini algılamaya yönelik bir meleke hâsıl olur. Yüce Kur’an üzerinde yoğunlaşmak suretiyle gerçekleşen bu küllî

faydadan dolayı tefsir, başlı başına bir ilim kabul edilmiştir.¹⁹ Bu açıklamalara ilaveten İbn Âşûr, şöyle bir hatırlatmada bulunur: Tefsir ilmi, “Allah’ın kelimadaki maksatların açıklanması” açısından ele alınırsa, Gazali’nin ilimleri tasnifine göre birinci grupta yer alan, şer’î ilimlerin asıllarından birisi sayılmış olur. Şayet bu ilim, “Mekki-Medeni, nasih-mensuh gibi konuların yanında fıkıh usulünün de konusu olan umum-husus vb. istinbat kaidelerinin beyanı açısından ele alınırsa o zaman dördüncü grupta yer alan “tamamlayıcı şer’î ilimler” grubundan sayılır.²⁰

İbn Âşûr, bu ifadelerle tefsirin müstakil bir ilim olduğunu izah etmeye çalışmaktadır. Ancak bize göre tefsirin müstakil bir ilim olmasının asıl nedeni, onun kendine has bir inceleme konusunun bulunması ve bunu da belli bir haysiyet ile ele almasıdır. Bilindiği gibi “fıkıh, usul, nahiv ve sarf gibi belli bir konuyu ele alan ilimlerin bunların durumlarının bahsedildiği konuları vardır.”²¹ Kafiyci’nin ifadelerine dayanarak bir ilmi ilim kılan şeyin onun belli bir konuyu belli bir amaç çerçevesinde ele alması olduğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan konu ve amaç bir ilim dalının iki önemli unsurudur. Nitekim *Mevzuatü’l-Ulûm*’un müellifi Taşköprîzâde (968/1561), söz konusu eserinde her ilmî disiplini yerine göre tanım, konu, ilkeler, pedagojik amaç ve genel yararları bakımından ele alarak²² ilimlerin aslî unsuruna dikkat çekmiştir.

Tefsir ilminin tanımına ilişkin yukarıdaki bilgileri ve değerlendirmeleri gözden geçirdiğimizde, bunlar içerisinde tefsir ilminin konusuna ve amacına vurgu yapan kapsamlı bir tanımın Süleyman Kafiyci’nin tanımı olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre tefsir ilmi, “Murada delalet etmesi bakımından Yüce Allah’ın kelimasını, beşer gücü nispetince araştıran bir ilimdir.”²³

Tefsir ilminin tanımı ve mahiyeti hakkındaki bu değerlendirmelerden sonra bu ilmin konusuna yer vermek istiyoruz.

¹⁹ Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusi İbn Âşûr, *et-Tahrir ve’t-Tenvir*, Tunus, 1984, I, 13.

²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrir*, I, 14.

²¹ Kafiyci, *et-Teysîr*, s.157-158.

²² İlhan Kutluer, “İlim”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 108-109; Ahmed b. Mustafa Taşköprîzâde, *Miftâhu’s-Saâde ve Misbâhu’s-Siyâde fî Mevzûati’l-Ulûm*, Beyrut, 1985, II, 54.

²³ Kafiyci, *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi’t-Tefsir*, Dimeşk, 1990, s. 150-151.

3. Konusu

“Tefsir İlmi”nin konusu, murâd-ı ilâhîye delalet etmesi haysiyetiyle (bakımından) Kelamullah’tır.”²⁴ Tefsir ilmi, murâd-ı ilâhîye delalet etmek kaydı ile lafızların mana ve maksadını konu edinen diğer ilimlerden ayrılmış olmaktadır. Kâfiyeci, Kelamullah’ın icmâlî bakımdan hükümlerinden istifade edilmesi yönüyle Usul İlmi’nin de konusu kapsamına girdiğine dikkat çektikten sonra, şayet yukarıda sözü geçen kayıt konmamış olsaydı, tefsir ilmiyle Kelamullah’ı konu edinen başka ilimler arasında karışıklığın kaçınılmaz olacağını kaydetmiştir.²⁵

Tefsir ilminin bir disiplin halinde ele alınmasını sağlayan ve onu özel kılan şey, murada delaleti açısından Kelamullah’ı konu edinmiş olmasıdır. Buradaki “murada delalet” ifadesi, bir taraftan tefsir ilminin konusunu belirgin hale getirirken diğer taraftan da bu ilmin hangi türden bir usul kullanacağını ipuçlarını vermektedir.

Kasıt/kastedilen şey anlamına gelen murad kelimesi, bir kelamın irat edilmesinin esas nedenini ifade eder. Mana kelimesinden daha özel olup ondan daha öte bir anlam taşımaktadır. Mana, daha çok lafızların yalın olarak kullanımını çağrıştıran bir kelimedir. Bu yönüyle manalar, lafızların ortak kullanımlarının bir görünümünü/fotoğrafını bize sunarlar. Murad kavramı genel olarak bilinen/görülen bu manaların/fotoğrafın daha özel bir amaçla kullanılmış olması durumuna işaret eder. Manada nesnel olup herkes tarafından görülebilen husus ön planda iken, muradda o manayı kullanan mütekellim/özne ön plandadır ki, manaya kendi kasıt ve amacına göre şekil veren de odur. Bu noktada bir kelamın yerli yerince ve amacına uygun bir şekilde anlaşılabilmesi için mütekellimin kastının/muradının da ortaya çıkarılması önem arz etmektedir. İşte hem kelamdaki çeşitli manaların hem de mütekellimin muradının belirgin bir şekilde ortaya çıkarılmasına ilişkin kural ve kaideleri inceleyen ilme “Maâni” adı verilmiştir. Zerkeşî’nin ifadesiyle terkip halinde bulunan bir kelamı “anlamın anlamı” açısından inceleyen bir ilimdir Maânî. Buradaki anlam kelimelerinden birincisi, bir lafzın genel olarak ilk akla gelen anlamı iken, ikincisi yer, durum, zaman, muhatap ve nihayet bunların toplamından oluşan mütekellimin muradıdır, denilebilir.

²⁴ Kafiyeçi, *et-Teysîr*, s. 157-158.

²⁵ Kafiyeçi, *et-Teysîr*, s.157-158; Konuyla ilgili benzer değerlendirmeler için ayrıca bkz. Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur’an’ı Anlamaya Katkısı (Hicri İlk Üç Asır)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2009, s. 18.

Mananın belirginleştirilmesini ve muradın ortaya çıkarılmasını amaçlayan Meânî ilmi ile tefsir ilmi faaliyet itibariyle benzer fonksiyonlara sahiptirler. Nitekim Molla Fenârî, “Tefsir ilminin tanımında geçen “murad”dan maksadın, mutlak olarak her hangi bir kelamın muradı olmaması gerekir. Şayet böyle olsaydı bu durumda (Meânî gibi) edebî ilimler de tefsir ilminin tanımına dâhil edilmiş olurdu” derken bu ilimlerin bir yere kadar birbirine benzer bir hizmeti yürüttüklerine işaret etmiş olmaktadır. Ona göre bir kelamdaki muradın ortaya çıkarılması sürecinde tefsir ilmi ile Edebî İlimler’i birbirinden ayıran şey, tefsirin kendisine özel bir konu olarak seçtiği Kelâmullah’tır. Yoksa her iki ilim de murada delalet noktasında ortak bir yapıya sahiptirler. Abdulhamid el-Ferâhî (1863/1930) “Tefsir Usulü”ne dair bilgi verirken bu hususa şöyle dikkat çekmiştir: “Aslında Te’vil Usulü ²⁶ genel bir bilimdir, çünkü evrensel tevil kuralları her türlü kelam için geçerlidir. Fakat bu ilmin en büyük yararı, Kelâmullah’ın anlaşılmasına yardımcı olmasıdır.” ²⁷

Buradan hareketle tefsir ilminde manaların ve muradın keşfi sürecinde kullanılan usulün büyük ölçüde Meânî ilmi temeline dayandığını söyleyebiliriz. Ancak tefsir sair kelimeler arasından Yüce Kelâmullah’ı kendisine konu olarak seçtiği için Kur’an’a ilişkin bir takım özel bilgi ve belgelerden de yararlanması beklenir.²⁸

Tefsir faaliyetinde Meânî’nin bu vazgeçilemez fonksiyonuna Zemahşerî şöyle dikkat çeker: “Kişi ne kadar fakih, mütekellim, tarihçi, vaiz, nahiv âlimi, dilbilimci olsa dahi Kur’an’a mahsus olan Meânî ve Beyan ilminde iyice derinleşmedikçe, bu ilimleri iyice özümsemedikçe bu yola girişemez ve bu ilmin hakikatlerinden bir şey elde edemez.” ²⁹ İbn Âşûr da bu bağlamda şunları kaydetmektedir: “Genel olarak müfessirler, Kur’an’ın ihtiva ettiği konulara uzman oldukları farklı ilim dallarından hareketle az ya da çok temas etmişlerdir. Ancak bu ilimler arasında konusu itibariyle Kur’an’daki bütün ayetleri kapsamına alan bir ilim dalı vardır ki, bu da Belagat ilmidir. ³⁰ Her hangi bir müfessir özel olarak her hangi bir ilimde uzmanlaşmış olsa dahi, bu

²⁶ Abdulhamid el-Ferâhî’nin “Tefsir Usulü” yerine “Te’vil Usulü”nü kullanması, muhtemelen ilk dönemlerde tefsir yerine tevil kavramının kullanıldığına dikkat çekmek içindir.

²⁷ Abdülhamid b. Abdülkerim Ferahi, *et-Tekmil fi Usuli’t-Tevil*, s. 1, yy., h. 1411.

²⁸ Kelâmullah’ın anlaşılmasına katkı sağlayacak nitelikte olup ta çok geniş bir alana yayılmış olan bu bilgilerin literatüre “ulumu’l-Kur’an” olarak girmiştir.

²⁹ Ebu’l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşaf an Hakâiki Gavâmizi’t-Tenzil ve Uyuni’l-Ekâvil fi Vücûhi’t-Te’vil*, Beyrut, ty., I, 15.

³⁰ İbn Âşûr’un Belagat ilmine ilişkin ifadeleri, Zemahşerî’nin Maânî ilmine ilişkin ifadesiyle büyük oranda benzeştiği için, İbn Âşûr’un ifadelerini Zemahşerî’yi destekleyici bağlamda ele aldık.

ilim başlı başına her hangi bir müfessirin uzmanlığına bağlı değildir”;³¹ Çünkü müfessir temelde mana ile ilgilendiği için bu husus bütün müfessirlerin ortak zeminedir.

Maânî ilminin önemine ilişkin bu ifadelere tekrar dikkat çekmemizin nedeni, tefsirin kendine has açık ve seçik bir konusunun bulunduğunu ifade etmek ve dolayısıyla müstakil bir ilim dalı olduğunu vurgulamaktır. Özellikle, Kafiyeci'nin kullanmış olduğu “murada delalet” ifadesi, tefsiri müstakil bir ilim yapan öz niteliğinin olduğuna açıklık getirmektedir.

4. Önem ve İşlevi

Müfessirler, tefsir ilmi hakkında bilgiler verirken bu ilmin diğer ilimler içinde sahip olduğu öneme ve icra etmiş olduğu işleve dikkat çekmişlerdir. Bu bağlamda tefsir ilmi iki yönden ayrı bir öneme sahiptir.

Birincisi, konusu bakımındandır.

İbn Atiyye (541/1147), İbnü'l-Cevzî (597/1201) ve Râgıb el-İsfahânî ilmin değerinin malumun (bilinenin) değeriyle orantılı olması sebebiyle tefsir (Kitabullah) ilminin ilimlerin en değerlisi olduğunu kaydetmişlerdir.³² Buna ilaveten Râgıb el-İsfahânî, tefsir ilminin daha pek çok yönden üstün olduğuna dikkat çekmiştir.³³

İkincisi, dinî ilimlerin temelini teşkil etmesi bakımından tefsir ilmi önemli bir yere sahiptir.

İbn Atiyye, “Kur'an ilminin şer'în temeli olduğunu ve diğer ilimlerin esaslarını buradan aldığını belirtmiştir.³⁴ Tefsir ilminin bu yönünü dikkate alan Beydâvî, bu ilimle iştigal etmenin diğer ilimlere göre daha fazla bir sorumluluk gerektirdiğini şöyle ifade eder: “En geniş ve en değerli ilim tefsir ilmidir. Çünkü bu ilim dinî ilimlerin başı ve önderi, şer'î kaidelerin de dayandığı bir temeldir. Bu yüzden usul ve furuyla birlikte

³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrir*, I, 8.

³² Ebu Muhammed Abdulhak b. Ğalib İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Veciz*, (thk.), Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Beyrut, 1993, I, 34; Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zadü'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*, Beyrut, 1987, I, 3; Râgıb el-İsfahânî Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *Mukaddimetü Camii't-Tefasir*, s. 92.

³³ Râgıb el-İsfahânî, ilim ve sanatların konusuna, faaliyetine ve amacına göre üç yönden birisiyle değerlendirildiğini belirterek tefsir ilminin her üç cihetten de üstün olduğunu ifade etmiştir. İsfahani, tefsir ilminin konusunun Kelamullah olduğunu, bu ilimde Kelamullah'ta mevcut gizliliklerin açığa çıkarılması yolunda çaba bir harcadığını ve burada amaçlanan şeyin ise kopması imkânsız en sağlam kulpa sınıksız sarılmak olduğunu belirtmiştir. Buna göre tefsir ilminin her bakımdan kıymet taşıyan bir yapısı olduğuna dikkat çeker. (Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Camii't-Tefasir*, s. 92).

³⁴ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Veciz*, I, 34.

dinî ilimlerde üstün bir seviyeye ulaşmayan, aynı şekilde Arapça'ya ve edebî ilimlere de hâkim olmayan kimselerin bu ilimle uğraşmaları ve ileri çıkıp söz söylemeleri yakışık almaz".³⁵

Beydâvî tefsirine hâşiye yazanlardan Şihab (1069/1659) ve Konevî (1195/1781) tefsir ilminin diğer ilimlerin başı ve önderi oluşunu, "onlar üzerinde hükmünün cari olup, bu ilimlerin delillerinin tefsir ilmine bağlı oluşu" ile izah etmektedirler.³⁶ Ebu Hayyan da "muhtelif ilimler içerisinde en önemlisinin insanı ebedi hayata ve daimi mutluluğa ulaştıran kitabullah ilmi olduğunu diğerlerinin bunun yanında bir araç konumunda" olduğunu belirtir.³⁷

Yukarıdaki ifadelerden tefsir ilminin diğer ilimlere zemin teşkil etmesi açısından önemli bir işleve sahip olduğu sonucu çıkmaktadır. Tefsirin bu işlevine Süleyman Kafiyeci güzel bir benzetme ile temas etmiştir. "İnsanda gözün konumu ne ise, diğer ilimler arasında da tefsirin konumu odur."³⁸

Taşköprîzâde (968/1561) *Mevzuâtü'l-Ulûm* adlı eserinde tefsir ilminin işlevine şöyle dikkat çekmiştir: Bu ilmin altyapısı Arapça, kelam usulü, fıkıh usulü, cedel ilmi ve bütün dinî ilimlerdir. Amacı, Kur'an nazminin manalarını bilmektir. (Manaları bilmenin) faydası ise, şer'î hükümlerin doğru bir tarzda çıkarmaya güç yetirir hale gelmektir.³⁹

Taşköprîzâde, öncelikle bu ilmin altyapısına dikkat çekmek suretiyle tefsire zemin hazırlayan bazı bilgilerin bulunması gerekliliğinden bahsetmiştir. Dikkat çekilen diğer bir husus da tefsir ilminin öncelikli ve başlıca amacının Kur'an'ın manalarını bilmek (keşfetmek) olduğudur. Bu ifadeyle tefsir ilminin amacı kısa ve net olarak ortaya

³⁵ Ebu Said Nasıruddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beydâvî, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Tevil*, Beyrut, ty. I, 23; Bkz. "İlimlerin en kıymetlisi, en faydalısı, en mükemmeli Kur'an ilmidir. Çünkü Kur'an ilmi bütün ilimlerin dayandığı temeldir." Ayrıca Bkz. Ebu Ali Fadl b. Hasan Tabressî, *Mecmau'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, (thk.), Haşim Mahallati, Fadlullah Tabatabai, Beyrut, 1986, I, 74.

³⁶ Şihabüddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer Hafacı, *İnayetü'l-Kazi ve Kifayetü'r-Râzî Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*, I, 15; İsamüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa Konevî, *Haşiye ala Envari't-Tenzil ve Esrari't-Tevil*, İstanbul, h. 1285, I, 13.

³⁷ Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, Kahire, 1983, I, 2.

³⁸ Kafiyeci, *et-Teysir*, s. 116; (Bilindiği gibi göz (görme duyusu) insanın bilgi (veri) toplama araçlarından birisidir. İnsan çevresinde olup biten hadiselerle ilk planda bu önemli duyu vasıtası ile ulaşmaktadır. Uzay zamanda cereyan eden çok büyük çaptaki olaylardan mikroorganizmalara kadar geniş bir yelpazeye dağılan hadiselerin bilgisini insan gözlemleyerek elde eder. Bu demek oluyor ki, insanın çevresini anlamlandırma (mana verme) işinde gözün çok önemli bir fonksiyonu vardır. Gerçi insanın bütün bilgi sistemi görme duyusunun verilerinden müteşekkil olmasa da, onun bilgilerinin temelini teşkil etmesi bakımından bu duyunun önemli bir yere sahip olduğu bilinen bir gerçektir.).

³⁹ Ahmed b. Mustafa Taşköprîzâde, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevzuâtü'l-Ulûm*, Beyrut, 1985, II, 54.

konulmuştur. Faydasına işaret edilen ifadelerden bu ilmin şer'î hükümlerin çıkarımına yardımcı bir misyon üstlendiği ve bu aşamadan sonra, dinî ilimler bütünlüğü çerçevesinde başka süreçlerin devreye gireceği anlaşılmaktadır.

İşte Kafiyeci, Beydâvî, İbn Atiyye, Ebu Hayyan, Taşkoprîzâde ve daha pek çoklarının ifade ettikleri tefsirin dinî ilimlerin başı, şer'î delillerin de dayanağı oluşu onun böyle bir fonksiyona sahip oluşu dolayısıyladır. Bunun gereği olarak tefsir ilmi, dinî ilimlere veri sağlayan çok önemli bir işleve sahip olagelmiştir.

5. Tefsirin İmkânı ve Meşruyyeti

Müfessirler tefsirlerinin mukaddimelerde Tefsir İlmi ile ilgili bazı önemli hususlara dikkat çekerken Kur'an'ı tefsir etme faaliyetinin dinen meşru bir çaba olduğunu savunma yoluna gitmişlerdir.

Müfessirlerin bu türden açıklamalar yapmalarına neden olan bazı rivayetler mevcuttur. İbn Abbas'tan (ra) nakledilen "Kim Kur'an hakkında bilgisiz bir şekilde bir şey konuşursa o kişi cehennemdeki yerine hazırlansın" rivayeti ile Cündüp'ten nakledilen "Kim Kur'an hakkında şahsi görüşünü esas alarak bir şey söylerse o kişi (görüşünde) isabet etse bile hata yapmıştır" rivayetleri bunların başında gelmektedir.⁴⁰

Müfessirlerin önünde Kur'an hakkında konuşmanın kolay bir husus olmadığını vurgulayan başka bazı argümanlar da bulunmaktadır.

Mesela, Hz. Ebu Bekr (ra)'den şöyle bir söz nakledilmiştir: "Kur'an hakkında bilgisizce ya da şahsi görüşümü esas alarak bir şey söylersem, hangi yer beni üzerinde taşır ve hangi gök beni altında barındırır".⁴¹ Hz. Aişe (ra)'den bu çerçevede anlaşılmaya müsait şöyle bir rivayet nakledilmiştir: "Resulullah (sav) Kur'an'dan Cibril'in kendisine öğrettiği sayılı ayetlerden başkasını tefsir etmiyordu."⁴² Tabiiinden

⁴⁰ Bkz. Muhammed Hatib Şirbini, *es-Siracu'l-Münir*, Beyrut, 2004, I, 2; Seâlibi, *el-Cevahiru'l-Hisan*, Beyrut, 1997, I, 138; Ayrıca bu iki rivayet hakkında geniş bilgi için Bkz. M. Zeki Duman, "İmam Gazali'nin Tefsir Anlayışı, Metodu ve Tefsiri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6, s. 61-77, Kayseri, 1989; Kadir Gürler, "Kur'an'ın Rey ile Tefsirini Yasaklayan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, 1, c.III, sayı: 5. s. 17-46.

⁴¹ Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Camiu'l-Beyan An Te'vili Âyi'l-Kur'an*, Beyrut, 1984, I, 35.

⁴² Taberî, Hz. Aişe'den (r.a.) nakledilen bu haberin isnadında yer alan Cafer b. Muhammed ez-Zübeyrî'nin tanınan hadisçilerden olmadığı için bu kanaldan gelen rivayetin delil olamayacağını hatırlatır. Bkz. Taberî, *Camiu'l-Beyan*, I, 39.

nakledilen bazı haberler de bu çerçevede ele alınmıştır. Said b. Müseyyeb'e Kur'an'dan bir ayetin tefsiri sorulduğunda, "Ben Kur'an (tefsir) hakkında konuşmam" demiştir. ⁴³

Zahiren Kur'an'ı tefsir etmeyi yasaklar mahiyette görünen bu haberler karşısında muhataplar genel olarak iki türlü tutum benimsemişlerdir. Bunlardan birincisi Kur'an'ın tefsiri hakkında her hangi bir görüş beyan etmekten kaçınma şeklinde tezahür ederken, ikinci tutum Kur'an'ın tefsiri hakkında konuşmanın cevazı şeklinde tezahür etmiştir. ⁴⁴

Gerek müfessirler, gerekse Tefsir Usulü ile ilgili eser veren müellifler, ikinci tutumu benimsemiş olduklarından, birinci tutuma argüman olarak kullanılacak türden bilgileri çeşitli açılardan değerlendirmeye tabi tutmuşlar ve belli şartlar dahilinde tefsir yapmanın sakıncalı bir tutum olmadığını göstermeye çalışmışlardır.

Kur'an hakkında bilgiye dayalı konuşmanın bir sakıncası bulunmadığını ispat sadedinde müfessirler ayet ve hadislerden de bazı deliller getirmişlerdir. Bu konuda öncelikle Kur'an'ın manaları üzerinde düşünmeye, ondan istinbat yapmaya ve onu insanlara açıklamaya teşvik eden ayetlere işaret etmişlerdir. ⁴⁵

Mesela Taberî "Bu, ayetlerini inceden inceye düşünsünler ve akıllılar öğüt alsınlar diye sana indirdiğimiz bir kitaptır."⁴⁶ "Andolsun ki biz şu Kur'an'da, belki düşünüp öğüt alırlar diye insanlara her türlü örnek/karşılaştırmalar ve kıyaslarla açıklamalar yaptık. Korunurlar ümidiyle onu içerisinde hiçbir eğrilik/tutarsızlık olmayarak, anlaşılır düzgün bir Arapçayla indirdik" ⁴⁷ mealindeki ayetleri delil getirerek Allah'ın insanları düşünmeye ve ondan ibret almaya teşvik ettiğini belirtir. ⁴⁸ Ona göre bu mealdeki ayetler, Kur'an'daki ayetlerin bir kısmının tevlinin insanlar tarafından bilinmesinin imkanına işaret etmektedir. Çünkü Kur'an'daki hikmet, misal ve öğütlerden ibret

⁴³ Taberî, *Camiu'l-Beyan*, I, 35; Ebu Ubeyde Hz. Aişe'nin (ra) "Resulullah sayılı ayetlerden başkasını tefsir etmiyordu" şeklindeki rivayetini dilsel izahlar olarak anlamış, Resulullah'ın (sav) fazla bir izahta bulunmamasını muhataplarının Arapça biliyor olmalarına bağlamıştır. Dücane Cündioğlu, *Anlamın Tarihi*, İstanbul, 1997, s. 76.

⁴⁴ Kafiyeçi, *et-Teyisir*, s. 140.

⁴⁵ Şii müfessirlerden Tûsî, Kur'an'ın Arapça olarak nazil olduğu, her şeyin açıklamasının Kur'an'da bulunduğu, Allah'ın bir grup insanı Kur'an'ın manalarını istihraç edebildikleri için övdüğünü bildiren ayetleri zikretmekte ve bunların tefsiri teşvik ettiğini belirtmektedir. Ebu Cafer Muhammed b. Hasen et-Tûsî, *et-Tibyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut, ty. I, 4.

⁴⁶ Sâd, 38/29.

⁴⁷ Zümer, 39/27-28.

⁴⁸ "Kime hikmet verilmişse muhakkak ona çok hayır verilmiştir" mealindeki ayette geçen "hikmet"ten maksat Ebu Hayyan'a göre Kur'an'ın tefsiri olmalıdır. Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, I, 13.

alınmasının istenmesi, ancak onun manasının açıklanması ve dilinin bilinmesiyle mümkün hale gelecektir.⁴⁹

Kur'an tefsirinin bir yükümlülük olduğuna dikkat çeken ayeti kerimelerden birisi, “Eğer onu yabancı dilde bir Kur'an yapsaydık: “Onun ayetleri anlaşılır bir dilde olmalı değil miydi! Bir Arap’a yabancı dilde bir Kur'an, olur mu hiç!” diyeceklerdi. De ki: “O, iman edenlere bir doğru yol rehberi ve şifadır. Ona inanmayanların kulaklarında ağırlık vardır; o da onlara karşı kapalıdır; sesi onlara, sanki uzaktan sesleniyormuş gibi gelir”⁵⁰ mealindeki ayettir. Bu ayetin Kur'an tefsirine işareti bağlamında Duman şunları kaydeder: Ayetin işaret ettiği manaya göre, dili Arapça olmayan diğer milletler Kur'an'ı, ehliyetli ilim adamları vasıtasıyla kendi dillerine çevirip tafsilatlı bir biçimde açıklamakla yükümlüdürler.⁵¹

Taberî, İbn Mesud'dan (ra) nakledilen: “Bizden birisi on ayet öğrendiği zaman bunların manalarını iyice anlamadan ve onun gerekleriyle amel etmeden diğer ayetlere geçmezdi”⁵² şeklindeki rivayetin de tefsiri teşvik ettiğini söylemektedir.

Buna karşılık Taberî Hz. Aişe (ra)'den nakledilen, “Resulullah (sav) Kur'an'dan Cibril'in kendisine öğrettiği sayılı ayetlerden başkasını tefsir etmiyordu” şeklindeki rivayetin ise, tefsiri yasaklamadığını, aksine bunun tefsiri teşvik ettiğini belirtir: “Evet Kur'an'da bir kısım ayetlerin tevili ancak Resulullah (sav)'ın beyanı ile açığa kavuşur. Emir ve yasaklar, helal ve haram, hudud ve ferâiz, ve diğer bazı dinî hükümler tenzilin zahirine göre mücmel bırakıldığı için bunların insanlara açıklanması gerekmektedir. İşte bunların teviline ise Allah tarafından elçisinin diliyle ulaşmak mümkündür. Allah Resülü de bu hususları ancak Allah'ın bir şekilde kendisine bildirmesiyle beyan etmektedir.⁵³ İşte bu kısım ayetler, Resulullah (sav)'ın Cibril'in kendisine öğretmesiyle ahabına tefsirini yaptığı ayetlerdendir⁵⁴ diyerek Resulullah'ın (sav) Kur'an'ın ilk müfessiri olduğunu, şayet tefsir faaliyeti mutlak surette yasaklanmış olsaydı Resulullah (sav) onu tefsir etmezdi, demek istemektedir.

⁴⁹ Taberî, *Camiu'l-Beyan*, I, 36-39.

⁵⁰ Fussilet, 41/44.

⁵¹ M. Zeki Duman, *Beyanu'l-Hak: Kur'an-ı Kerimin müzul Sırasına Göre Tefsiri*, Ankara, 2008, II, 246,

⁵² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 35; Hadis hakkında şu bilgi vardır: İsnadı sahih mevkuף bir hadis olup, mana bakımından merfudur.

⁵³ “ثمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ” “Sonra onu beyan etmek Bize aittir.”, Kıyamet, 75/19.

⁵⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 36-39.

Çağdaş müfessirlerden Duman, Kıyamet suresinde geçen “Acelenden dolayı Kur’an’ı okumak için dilini hareket ettirme!... Kuşkusuz onu cem etmek ve okumak Bize aittir; O halde Biz onu okuduğumuzda sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu beyan etmek Bize aittir”⁵⁵ mealindeki ayetlerden hareketle, Kur’an’ın Hz. Peygamber’in (sav) hafızasına lafız, nazım, mana ve bir de beyan olarak inzal edildiğini şöyle ifade eder:

“Kur'an-ı Kerim mana, nazım, Arapça ve lafız ile birlikte inzal edilmiş ilahî bir Kitaptır. Bu dört unsurdan birinin olmadığı söz, ilahî vasfını koruyamayacağı için “Kur'an” olamaz.”⁵⁶ Duman’ın bu açıklamaları bize Kur’an’ın mana, nazım ve beyanı da içine alan bir nitelikte nazil olduğunu göstermektedir.

Müfessirlerin tefsir ilmi ile uğraşmanın gerekli bir çaba olduğunu ispat sadedinde ileri sürmüş oldukları delillerden bir kısmının tarihsel süreçte var olan vakiya atıf yaptığı görülmektedir. Kafiyeci bu vakiya şöyle dikkat çekmektedir: “Kim Kur'an hakkında kendi reyî ile konuşursa cehennemdeki yerine hazırlansın” hadisine rağmen, tefsir konusunda söylenmiş olan her sözü Resulullah’a (sav) izafe edebilmek mümkün görünmemektedir. Çünkü selef ve halefin tefsir konusunda içtihat etmek suretiyle Şâri’ Teâlâ’ya dayandığı sabit olmayan pek çok şey söyledikleri bir vakiyadır.⁵⁷

Mamafih ulema, sahabenin Kur’an’ı tefsir etmiş bulunduğunu buna ilaveten tefsirlerinde birkaç yönden ihtilaf ettiklerini ve Kur'an hakkında söylemiş oldukları her söz lehine Resulullah’tan (sav) bir delil getirmediğini; ancak buna rağmen Kur’an’dan anladıkları kadarıyla onun manaları hakkında konuştuklarını belirterek tevile ruhsat vermişlerdir. Zaten Resulullah (sav)’ın İbn Abbas (ra)’a yapmış olduğu duanın bu türden bir dua olduğunu söylemişlerdir.⁵⁸ Bazıları tefsir ilminin İbn Abbas (ra)’ın talebelerinden olan Mücahid, Tavus b. Keysan, ve İkrime gibilerinden nakledilen mana terkiplerine mahsus olduğunu iddia etmekte iseler de, bu kişilerden nakledilenler arasında farklılıkların ve hatta zıtlıkların bulunmuş olması bu görüş sahiplerinin iddialarının yanlış olduğunu göstermeye yeter demişlerdir.⁵⁹

⁵⁵ Kıyamet, 75/16-19.

⁵⁶ M. Zeki Duman, *Beyanu'l-Hak*, I, 232,

⁵⁷ Kafiyeci, *et-Teysir fi Kavâidi İlmi't-Tefsir*, (thk.), Muhammed Hüseyin Zehebî, Kahire, 1998, s. 22.

⁵⁸ Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrahim Hazin, *Lübabü't-Te'vil fi Maâni't-Tenzil*, yy., h. 1317, I, 2-12.

⁵⁹ Ebu Hayyan *el-Bahru'l-Muhit*, I, 5.

Tefsir konusunda tarihi süreç içerisinde ortaya çıkan bu fiili duruma, bu vakıaya dayanarak bütün ilim ehlinin Kitap, Sünnet ve İcma' ile tefsirin caiz olduğuna hükmettiklerini söyleyenler olmuştur.⁶⁰

Bu konuda Duman Gazali'nin şu tutumuna dikkat çekmektedir: Gazali, "Nakledilenlerden başka tefsir yapılamaz" fikrini Allah'ın kelamını anlamaya engel kabul etmiş ve şöyle demiştir. Eğer bu görüş doğru kabul ediliyorsa, bunu kabul eden kimse tefsirle sadece "nakledilen tefsirleri korumak" manasını anlamış olur ki, bu anlayışıyla kendi kapasitesini ortaya koymuştur. Fakat başkalarını kendi derecesine düşürmeye hakkı yoktur.⁶¹

Tefsir Usulünde önemli bir yere sahip olan Süleyman Kafiyeci tefsir ilmi ile iştiğal etmenin gerekli bir faaliyet olduğunu şöyle beyan eder: "Bazen tefsir, "bu lafızdan maksat şudur" şeklinde kesin bir kanaat belirtmek anlamında kullanılırken, bazen de asıllara arz etmek suretiyle hasıl olan zannı galip neticesinde lafzın muradından haber vermek anlamında kullanılır ki, tefsir ilminin ihtiyaç duyduğu ilimleri elde etmiş olan bir kimse için bu manadaki tefsir caizdir."⁶² Görüldüğü gibi Kafiyeci tefsir kavramının belli bir kullanımını esas alarak belli şartlar dahilinde onun gerekli bir faaliyet olduğuna açıklık getirmeye çalışmıştır.

Tefsir ilmi konusunda eser yazan ulemâ, bu ilmin meşruiyetini savunurken, aynı zamanda bu faaliyetin pratikte nasıl uygulanacağını yolunu da göstermişlerdir. Onların burada verdikleri bilgilerin satır aralarında, "Tefsir Usulü"nü nüvesini de dolaylı olarak bulmaktayız.

Tefsir Usulüne dair eser yazan kişiler içinde Tûfî, selef ve halefin tefsir konusunda içtihat etmek suretiyle pek çok şey söylediklerine işaret ederken, bu tür tefsir konuşmalarının belli bir kanuna göre yapılmış olması gerektiğinin altını çizmektedir. Aslında usule dair yazmış olduğu kitabının mukaddime kısmını bu kanunun tespitine ayırmıştır.⁶³

⁶⁰ Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, İstanbul, h. 1325, s. 6.

⁶¹ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, Beyrut, ty., I, 258; M. Zeki Duman, "İmam Gazali'nin Tefsir Anlayışı, Metodu ve Tefsiri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6, s.183-205, Kayseri, 1989; Bkz. Mesut Okumuş, *Gazali'nin Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi (Doktora tezi)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2000.

⁶² Kafiyeci, *et-Teysir*, s. 143-144.

⁶³ Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd Tûfî, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsir*, Kahire, 1977, s. 11.

Hazin (741/1341)⁶⁴ ve İbn Kesir (774/1373) gibi müfessirler Kur'an hakkında rey ile konuşmanın yasaklandığına dair rivayet ile birlikte Hz. Ebu Bekr (ra) ve bazı tabiinin tefsirden kaçındıklarını nakleden rivayetleri uzun uzun anlatmakta ve neticede burada söz konusu edilen tefsirin hiçbir bilgiye dayanmaksızın yapılan tefsir olduğunu ifade etmektedirler.⁶⁵ Bununla söylemek istedikleri şey, tefsirlerde keyfi yorumlardan ve bilgisizlikten kaynaklanan sorunların önüne geçilmesi için tefsire ait bir kanunun, bir usulün bulunması gerekliliğidir.

Ebu Hayyan, “Ulemanın sözlerine itibar etmeden, nahiv, lügat ve usul gibi ilimlerin kaidelerini de önemsemeyen yapılan tefsirlerin” keyfilik kapsamına girebileceğini belirterek, tefsirlerin dayanması gereken kanuna/usule bir açılım getirmeye çalışmıştır.

Bu ifadelerle Ebu Hayyan ve diğerleri, bir taraftan tefsir ilminin gerekliliğini savunurken, diğer taraftan onun hangi yollardan yapılması ve hangi asıllar/usul üzerine dayanması gerektiğine işaret etmişlerdir. Ayrıca söz konusu esaslar/asıl içerisinde Arapça ve dil bilimlerinin tefsir için vazgeçilmez bir öneme sahip olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁶

6. Tefsirin Altyapısını Oluşturan İlimler

Tefsir Usulü eserlerinde müfessirin bilmesi gereken bir takım ilimler sıralanmış ve bunlarda gerekli donanımı sağlamamış olanların tefsire girişmesinin doğru bir davranış olmadığı belirtilmiştir. Ulumu'l-Kur'an eserlerinde zikredilen bu bilgiler, tefsir için bir esas/asıl durumunda olan bilgilerdir.

Tefsir ilmi için esas teşkil eden bilgiler bağlamında Râgıb el-İsfahânî şu ilimleri sıralar: Lügat ilmi, İştikak, Sarf ve Nahiv ilmi, Kıraat İlmi, Siyer, Hadis, Fıkıh Usulü, Fıkıh ve Ahlak İlmi, Kelam İlmi, Mevhibe İlmi. Râgıb bu ilimlerin tamamının müfessir

⁶⁴ Hazin, Cündüp'ün rivayeti ile Hz. Ebu Bekr (ra)'in sözünü naklettikten sonra bunların değerlendirmesini yapar. Ulemaya göre Kur'an hakkında şahsi görüşe dayanarak konuşmak demek, onu kendi istek ve arzusu doğrultusunda yorumlamak demektir ki, bu da bazen kasıtlı bir şekilde bazen de herhangi bir kasıt olmadan ancak cehalet sonucunda ortaya çıkar. Bâtıniler, Hariciler ve bazı bidatçilerin ayette hedeflenen asıl maksadı göz ardı ederek, onu kendi maksatları doğrultusunda muhaliflerini bastırmak için yaptıkları yorumlar, bilerek yapılan saptırmalara örnektir. Şayet ayet birkaç manaya elverişli olup da ayete bunların dışında başka bir mana yüklenmeye kalkılırsa, bu da cehaletten dolayı ortaya çıkan yanlış bir yorum olmuş olur. Her iki türlü tevîl (yorum) de yasaklanmış olan yorum türündendir. (Hazin, *Lübabü't-Te'vil*, yy. h. 1317, I, 2-12.

⁶⁵ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Beyrut, 1966, I, 6-13.

⁶⁶ Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, I, 13.

için birer alet durumunda olduğunu tefsir sanatının ancak bunlarla tamamlanabileceğini belirtmiştir.⁶⁷

Kafiyeci, müfessire esas teşkil edecek olan bilgileri şöyle takdim eder: Lügat, İştikak, Sarf, Nahiv, Maânî, Beyan, Bedi, Kıraat, Esbabı Nüzul, Kıssa, Hadis, Fıkıh Usulü, Fıkıh, Kelam, Mevhibe İlmi.⁶⁸

Süyûtî de bu ilimleri Lügat, Nahiv, Sarf, İştikak, Maânî, Beyan, Bedi, Kıraat, Kelam, Fıkıh Usulü, Nüzul sebepleri ve Kıssalar, Nasih ve Mensuh, Fıkıh, Mücmel ve Müphem hususları tefsir kabilinden olan Hadisler, Mevhibe ilmi olarak saymıştır.⁶⁹

On beş civarında sıralanan bu ilimler, üç ana grup içinde dağılım göstermekte olup manaların keşfi sürecinde tefsir ilmi bu asıllar üzerinde yükselmektedir.

6. a. Birinci Grup İlimler:

Lügat, nahiv, sarf, iştikak, Maânî, beyan ve bedi gibi dil ile ilgili ilimlerdir. Bunlar Zerkeşî'nin ifadesiyle, “müfessir için ilkesel bazda olan ve lafızla ilgili bilgilerdir. Bunların başında ise lafızların anlamlarının tespiti gelir. Kur'an'ın manalarını anlamak isteyen öncelikle onun müfret manalarını bilmesi gerekir. Bu manalar, yapılması planlanan bir binanın yapı taşları gibidir.

Müfret lafızların incelenmesi üç yönden olur: Birincisi, lafızların tek tek hangi manalara geldiğinin incelenmesidir. Bununla lügat ilmi ilgilenir. İkincisi, lafızların şekil ve sîgaları açısından incelenmesidir. Bu Sarf ilminin konusudur. Üçüncüsü, lafızların kökleri bakımından incelenmesidir. Bu da İştikak ilminin konusudur.

Lafızların terkip halinde incelenmesi ise dört yönden olur: Birincisi, lafız terkiplerinin irap bakımından incelenmesidir. Bu Nahiv ilminin konusudur. İkincisi, mananın, “mukteza-i hâl” açısından incelenmesidir. Bu Maâni ilminin konusudur. Üçüncüsü, maksadın hakikat, mecaz, kinaye, istiare, teşbih vs. yollarla dile getirilişi bakımından incelenmesidir. Bu Beyan ilminin konusudur. Dördüncüsü, kelamın lafzi ve manevi sanatlar açısından incelenmesidir. Bu ise Bedî' ilminin konusudur.

⁶⁷ Râğıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Camii't-Tefasir*, s. 92.

⁶⁸ Kafiyeci, *et-Teysir*, s. 145-147.

⁶⁹ Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Süyûtî, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kuran*, Beyrut, 2008, s. 771-772; Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir* s. 191-195.

6. b. İkinci Grup İlimler:

Sebebi nüzul ve nüzul ortamına ilişkin kıssalardır. Bunlar Kur'an'ın indiği ortamı aydınlatmayı amaçlayan tarihi bilgilerdir. “Kur'an'ın kısa geçtiği, muhtasar bıraktığı hususların anlaşılması ve manadaki bazı inceliklerinin ortaya çıkarılması bu türden bilgilere bağlı olabilmektedir.⁷⁰

6. c. Üçüncü Grup İlimler:

Fıkıh ve Kelam gibi şer'î ilimler ile Fıkıh Usulü gibi bu ilimleri anlamaya yarayan usul ilmidir. Bu gruptaki ilimlerin birinci ve ikinci gruptaki ilimler kadar tefsir için altyapı özelliği taşıyıp taşımadığı tartışılmıştır.

İbn Âşûr'a göre bu ilimler içinde “dil ilimleri, rivayetler, kıssalar ve Fıkıh Usulü tefsirin doğrudan yararlandığı ilimler iken, Kelam ve Fıkıh ilmi doğrudan yararlanılan ilimlerden değildir. Fıkıh usulünün tefsire katkısı bulunmadığını savunanlar olmuş olsa da bu ilim iki yönden tefsirle ilişkilidir. Birincisi, fıkıh usulündeki pek çok konu dille alakalıdır. İkincisi, fıkıh usulü (Mantık temelli olup, disiplinler arası özellik arz eden) istinbat kaidelerini araştırır ki, bunlar aynı zamanda bir müfessir için de şer'î manaların elde edilmesinde alet durumundadırlar.⁷¹

Zerkeşî de ayetlerden ahkam istinbatında kullanılan fıkıh usulü kaidelerinin bilinmesinin müfessir için bir zorunluluk olduğunu belirtir.⁷²

İbn Âşûr, Kelam ilminin ispata çalıştığı hususların, tefsirin doğrudan hedefi olmadığı için tefsirin buna ihtiyaç duymayacağını belirtmek üzere şunları kaydeder:

“Abdülhakim, Allah'ın mütekellim olduğunun ispatı sadedinde tefsirin kelam ilmine ihtiyacı olduğunu savunurken, Âlûsî de Allah hakkınca caiz ve muhal olan hususlara vakıf olunabilmesinin kelam ilmine bağlı olduğunu belirtmiştir. Ancak bize göre durum bu kadar kesin değildir. Çünkü Kur'an'ın Kelamullah oluşu, selef nezdinde bu ilimden önce zaten malum idi. Dolayısıyla bunun tefsir ilmine doğrudan bir katkısı söz konusu değildir. Allah (cc) hakkında caiz ve muhal olan durumların bilinmesi meselesi de aynı şekildedir. Dolayısıyla tefsirin kelam ilmine olan ihtiyacı, bazı

⁷⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrir*, I, 25.

⁷¹ İbn Âşûr, *et-Tahrir*, I, 26.

⁷² *ez-Zerkeşî, el-Burhân*, Kahire, 1984, II, 6.

manaların çeşitli delillerle boyutlandırılması (genişletilmesi) bağlamından öteye geçmez. Bu da tefsir için doğrudan bir ihtiyaç değildir.”⁷³

Fıkıh ilmine gelince, İbn Âşûr Süyûtî’yi referans göstererek bu ilmin Kur’an’ın manalarının anlaşılmasına doğrudan bir katkısı bulunmadığını savunarak şunları kaydeder: “Süyûtî gibi biz de, fıkıh ilmini tefsir ilminin temellerinden saymadık. Çünkü fıkıh tefsir ilminden sonra olup, onun bir furuu sayılır. Ancak bir müfessir tefsirinde genişletme yapmak istediği zaman fıkhi meselelere ihtiyaç duyabilir. Bu bağlamda istinbat şekilleri, manaların teşri bakımından açılımları, edebî ve ilmi incelikler tefsirde genişletmeye yardımcı olurlar. Ancak tefsirde genişletme bunlarla sınırlı olmayıp, pek çok ilimden hareketle tefsirlerde genişletme yoluna gitmek mümkündür.”⁷⁴

İbn Âşûr’un bu yaklaşımına rağmen Kafiyeci, “tefsir ilminin konusu murada delalet bakımından Kelamullah’tır”⁷⁵ ifadesiyle tefsir ilmi ile diğer şer’î ilimlerin arasındaki sınıra açıklık getirmiştir. Buna göre tefsir ilminin murada delalet haysiyetiyle Kelam, Fıkıh ve başka ilimlerden faydalanmasının tabii bir durum olduğu anlaşılmaktadır.

Zaten Fıkıh ve Kelam gibi şer’î ilimlerin tefsir ilmine hazırlık (giriş, altyapı) bakımından bağlı oldukları belirtilmiş, bunların zati bakımdan (özleri itibarıyla) tefsir ilmiyle bağlantılı olmadıkları ifade edilmiştir.⁷⁶

Netice olarak tefsir ilminin üç grupta toplanan ilimlerden yararlanan yapıda bir ilim olmasının onun ilimlerin reisi durumunda olmasına engel teşkil etmediği belirtilmiştir. “Çünkü tefsirin İslami ilimlerin aslı olması, onun bütüncül yapıya sahip bir ilim olması yönündendir. Bazı İslami ilimlerden yararlanması ise, bu bütüncül yapının içinde zaten mevcut olan hususların gün yüzüne çıkarılması anlamına gelmektedir.”⁷⁷

Tefsir ilmi bütün bu ilimleri altyapı olarak kullanmak suretiyle üzerinde odaklandığı şey mana/maksat olduğu için Maânî ilminin bu ilimler arasında diğerlerine göre özel bir konumu vardır.

⁷³ İbn Âşûr, *et-Tahrir*, I, 26.

⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrir*, I, 26.

⁷⁵ Kafiyeci, *et-Teyisir*, s. 158.

⁷⁶ İsamüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa Konevî, *Haşiye ala Envari’t-Tenzil ve Esrari’t-Tevil*, İstanbul, h. 1285, I, 1-13.

⁷⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrir*, I, 27.

Hatta Zemahşerî, tefsir için altyapı olarak gösterilen ilimlerin elde edilmiş dahi olsa mananın bir disiplin halinde incelendiği Maânî ve beyan ilmi olmaksızın tefsirle uğraşmayı yersiz kabul etmiştir:

Tefsir ilmi, Cahiz'in söylediği gibi, öyle her bilgi sahibi olan kişinin söyleyeceği bir alan değildir. Kişi ne kadar fakih, mütekellim, tarihçi, vaiz, nahivci, dilci dahi olsa Kur'an'a mahsus olan Maânî ve beyan ilminde iyice derinleşmedikçe bu ilimleri iyice özümsemedikçe bu yola girişemez ve bu ilmin hakikatlerinden bir şey elde edemez.⁷⁸

Süyûtî bu ilmin önemi hakkında şunları kaydeder:

Müfessirin bilmesi gereken ilimlerden üçü Maânî, beyan ve bedi'dir. Hepsine birden belagat adı verilen bu ilim, Kur'an'ın i'caz inceliklerine riayet etmede müfessirin en büyük yardımcısıdır. Zira i'caza ancak bunlarla vakıf olunabilir.⁷⁹ Sekkakî'nin ifadesiyle "icazın kendisi acayip bir şeydir; hissedilir ancak vasfedilemez. İcazın anlaşılması ancak zevk/tatma yoluyla olur ki, bu zevki bulabilmek ancak uzun yıllar bu iki ilme (Maânî, beyan) hizmet etmeye bağlıdır."⁸⁰

Zerkeşî, tefsire yardımcı bir ilim olarak Maânî'yi açıklarken bu ilmin bir kelamı "mananın manası açısından incelediğini belirtir."⁸¹ Yani bir terkip içerisinde kullanılmış olan kelimeler orada kullanılmış olmak haysiyetiyle durumun gereğine göre, kendi başlarına taşıdıkları yalın anlamlarından daha öte bir anlam taşırlar. İşte Zerkeşî'nin "mananın manası" derken ifade etmeye çalıştığı husus dilsel olsun tarihsel olsun ve hatta şer'î olsun bütün bu altyapı bilgilerinin tahlili neticesinde elde edilen manaların neticede "muktezâ-ı hâl" (durumun icabı; halin gereği) içerisinde kendisine mahsus bir anlam barındırdığına dikkat çekmektedir. Tefsirin değişik anlam katmanları arasında dolaşarak uzun süreli anlam tahlilleri faaliyeti ile keşfetmeye çalıştığı anlam, bu anlamlar silsilesinin semeresi olan anlamdır ki, diğer ilimlerin yanında Maânî ilminin de vazgeçilmez olarak devreye sokulmasıyla hedeflenen husus budur. "Mananın manası" ifadesi, Maânî ilminin bu özel fonksiyonunu bize hatırlatmaktadır. Cahiz, Zemahşerî ve Sekkakî gibi ulemanın söylemeye çalıştığı husus kanaatimizce bu olmalıdır.

⁷⁸ Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut, ty. I, 15.

⁷⁹ es-Süyûtî, *el-İtkân*, Kahire, ty., II, 181.

⁸⁰ Bkz. Ebu Yakub Yusuf b. Ebi Bekr Muhammed b. Ali Sekkakî, *Miftahu'l-Ulum*, Beyrut, 1987, s. 416.

⁸¹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 174.

Netice olarak Maânî ilmi mutlak manada terkipler üzerinde çalışırken tefsir ilmi de özel olarak Kur'an terkipleri üzerinde mana incelemesi yapmaktadır ki, tefsir ilminin konusu incelenirken buna değinilmiştir. Bu yönüyle tefsirin Maânî ilmi diğer altyapı ilimlerinden farklı olarak ayrılmaz bir ilişki içerisinde bulunduğu ifade edilmiştir.

Sonuç

Tefsir İlmi, diğer dinî ilimler arasında mümtaz bir yere sahip olmuştur. Bu durum, dinin ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'i ve onun açıklanmasını kendisine konu edinmesi sebebiyledir. Diğer dinî ilimlerin, kendi özel amaçları doğrultusunda kaynak olarak kullanacakları bilgilerin sahih bir anlam ifade edip etmediklerinin tespit edilmesi görevi bu ilme aittir. Bu yönüyle tefsir, dinî ilimlerin kullanacağı dili başlangıç itibariyle tespit edici niteliktedir. Ulema arasında Tefsir İlmi'nin ilimlerin reisi olarak nitelendirilmesi de bu anlamdadır.

Tefsir İlmi'nin güncel anlamda sahip olduğu işleve gelince o, ilimlerin başlangıç aşamasında yapmış olduğu fonksiyona benzer bir görevi canlı bir şekilde sürekli olarak yapma potansiyeline sahiptir. İlimlerin başlangıcında böylesine önemli bir yere sahip olan Tefsir İlmi, tarih boyunca önemini korumuş canlı bir ilimdir. "Kur'an'ın nüzülü tamamlanmış olup, tenezzülâtı ise kıyamete kadar devam etmektedir" sözü, onun bu yönünü anlatmaktadır. Tefsir ilmi, Kur'an'ın nüzulünden itibaren tarihin her döneminde ister dilsel olsun ister tarihsel ya da dinî olsun, her hangi bir konuda murad-ı ilahînin beşer gücü nispetince tespitinin yapıldığı bir zemindir. Bu açıdan, tarihten günümüze değin devam eden farklı Kur'an yönelişlerini ve farklı tefsir tarzlarını, Tefsir ilminin diğer ilimlere zemin teşkil etmesiyle izah edebiliriz.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî Usulî'l-Ahkam*, Riyad, 2003.
- Beydâvî, Ebu Said Nasıruddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Tevîl*, Beyrut, ty.
- Bilmen, Ömer Nasûhî, *Büyük Tefsir Tarihi*, Ankara, 1955.
- Demirci, Mehmet, "Mana ile Hüküm Ayırımında Tefsir İlminin Yeri", *İslami İlimler Dergisi*, s. 199-214. Çorum, 2010.
- Duman, M. Zeki, "İmam Gazali'nin Tefsir Anlayışı, Metodu ve Tefsiri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6, s.183-205, Kayseri, 1989.
- Duman, M. Zeki, *Beyanu'l-Hak: Kur'an-ı Kerimin müzul Strasına Göre Tefsiri*, Ankara, 2008.
- el-Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfa: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, (çev.), H. Yunus Apaydın, Kayseri, 1994.
- el-Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyau Ulumi'd-Din*, Beyrut, ty.
- el-Vergammî, Muhammed b. Muhammed b. Hammad İbn Arafe, *Tefsiru İbn Arafe*, Beyrut, 2008.
- Endelüsî, Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, Kahire, 1983.
- er-Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *el-Mahsul fî İlmi'l-Usul*, Müessesetü'r-Risale, ty.
- es-Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-İtkan fî Ulumi'l-Kuran*, Beyrut, 2008.
- ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhan fî Ulumi'l-Kur'an*, Kahire, 1984.
- Ferâhî, Abdülhamid b. Abdülkerim, *et-Tekmil fî Usulî't-Tevîl*, yy., h. 1411.
- Görgün, Tahsin, "İnşâ", *DİA*, İstanbul, 2000.
- Gürler, Kadir, "Kur'an'ın Rey ile Tefsirini Yasaklayan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, c.III, sayı: 5. s. 17-46.
- Hazin, Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrahim, *Lübabü't-Te'vil fî Maânî't-Tenzil*, yy., h. 1317.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus, 1984.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak b. Ğalib, *el-Muharrarul'l-Veciz*, (thk.), Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Beyrut, 1993.

- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Amr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Beyrut, 1966.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *Zadü'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*, Beyrut, 1987.
- İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2006.
- Kafiyeci, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman, *et-Teyşir fi Kavai'di İlmi't-Tefsir*, Dimeşk, 1990; *et-Teyşir fi Kavâidi İlmi't-Tefsir*, (thk.), Zehebî, Muhammed Hüseyin, Kahire, 1998.
- Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı (Hicri İlk Üç Asır)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2009.
- Konevî, İsamüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa, *Haşiye ala Envari't-Tenzil ve Esrari't-Tevil*, İstanbul, h. 1285.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Aynü'l-A'yan: Tefsiru'l-Fatiha*, İstanbul, h. 1325.
- Okumuş, Mesut, *Gazali'nin Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi (Doktora tezi)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2000.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *Mukaddimetü Camii't-Tefasir*, (thk.), Ferhat, Ahmed Hasan, Kuveyt, 1984.
- Sadruşşeri'a, Ubeydullah b. el-Mesud el-Mahbubî el-Hanefî, *et-Tavzih fi Halli Gavamizi't-Tenkih*, İstanbul, ty.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluf el-Cezairi, *el-Cevahiru'l-Hisan*, Beyrut, 1997.
- Sekkakî, Ebu Yakub Yusuf b. Ebi Bekr Muhammed b. Ali, *Miftahu'l-Ulum*, Beyrut, 1987.
- Şirbinî, Muhammed Hatib, *es-Siracu'l-Münir*, Beyrut, 2004.
- Taberî, Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Camii'l-Beyan An Te'vili Âyi'l-Kur'an*, Beyrut, 1984.
- Tabressî, Ebu Ali Fadl b. Hasan, *Mecmau'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, (thk.), Haşim Mahallati, Fadlullah Tabatabai, Beyrut, 1986.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevzûati'l-Ulûm*, Beyrut, 1985.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd, *el-İksir fi İlmi't-Tefsir*, Kahire, 1977.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, Kahire, 1976.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, Beyrut, ty.

Zürkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâhilu'l-İrfan*, Beyrut, 1995.

Tefsir Araştırmaları Dergisi

Nisan / 2017, Cilt: 1, Sayı: 1, ss. 47-72

ÇAĞDAŞ DÖNEMDE MÜFESSİRİN HALKA ULAŞMA ÇABALARININ TEFSİRE ETKİSİ

Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT*

Özet

Çağdaş dönemde köklü toplumsal değişimler, müfessirin hem doğrudan topluma yönelmesine hem de yeni zuhur eden meselelere kafa yormasına vesile olmuştur. İslam ümmetinin gelenekle modernite arasında aldığı pozisyon, Kur'an merkezli, toplumsal ağırlıklı bir tefsir anlayışına kapı aralamıştır. Böyle bir anlayış doğal olarak tefsir ilminden beklentileri ve tefsirin ilimler hiyerarşisindeki konumunu yeniden gündeme getirmiştir. İşte bu makalede müfessirin halka ulaşma çabalarının, müfessirde, okuyucu profilinde ve tefsir ilminin sınırlarında ve işlevinde ne tür değişmelere sebep olduğu irdelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Çağdaş Dönem, Müfessir, Tefsir, Toplum, Halk.

The Effects to Tafsir Which Caused of the Interpreters' Efforts to Reach the Public in the Contemporary Period

Abstract

In the contemporary era, radical social changes have directed the interpreter both towards the society and to contemplate newly emerging issues. The position that the Islamic ummah took between traditions and modernity have opened the door for a Qur'an-centered, societal-oriented understanding of tafsir. Such an understanding naturally has brought back to the agenda the expectations from knowledge of tafsir and its position in the hierarchy of knowledges. In this article, it is examined what kind of changes the interpreter's efforts to reach to the society have caused in the reader profile and in the boundaries and function of the knowledge of tafsir.

Key Words: Qur'an, Contemporary Period, Interpreter, Tafsir, Society, Public.

* Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı
hikmet0216@gmail.com

Giriş

Kur'an, tebliğ edilmek suretiyle bize ulaşmıştır. Hz. Peygamber aldığı vahyi insanlara tebliğ etmemiş olsaydı insanlar da Kur'an'a muhatap olamazdı. Bütün peygamberlerin en başta gelen ortak paydalarından birisi tebliğdir. Bu sebeple Kur'an'ı açıklamayı kendisine meslek edinen müfessir de elbette ki insanlara ulaşmayı hedeflemektedir. Aksi takdirde tefsir yapılmasının veya yazılmasının da bir anlamı kalmayacak, böylece âlimlerin farz-ı kifâye ve şerî ilimlerin en yücesi olduğuna dair icma ettikleri tefsir¹ bütün bu vasıflarını yitirmiş olacaktır.

Konumuza başlamadan önce müfessirin kimliğine kısaca değinmemiz yerinde olacaktır. “Müfessir, kişisel yetenek ve birikimlerini kelâmı anlama uğrunda sergileyen ve derin çabası sonunda *kelâmullahı* anlayabilen, anladığını yeni bir ifade ile sunan veya başka bir dile aktaran (*meâl*) ya da geniş bir şekilde anlatan, çıkarımlarını kendi dili ile ifade eden kimsedir.”² Bir başka tarife göre ise müfessir “belirli bir bilgi donanımı ile bazı şart ve özelliklere sahip olarak Kur'an-ı Kerim'i yorumlayan ve açıklayan kişiye denir. Kur'an'ın baştan sona veya bir sure ve ayetinin tefsirini, açıklamasını yazana da müfessir denilmektedir.”³ Müfessiri, “âlimlerin Kur'an'ı tefsir etmede yetkinliğe ulaşmak için belirlemiş oldukları şartları taşıyan ve tefsir muhayyilesi ile Kur'an'ın tamamını veya belli başlı cüzlerini ufuk açacak şekilde açıklayıp yorumlayan âlim” şeklinde tanımlamak mümkündür.

Tefsir, zuhurundan bu yana toplumsal değişimleri ve hâkim paradigmaları bünyesine katan bir ilim olmuştur. Çünkü müfessirin, sesini duyurabilmesi ve topluma rehberlik edebilmesi ancak zamanının problemlerini Kur'an çerçevesinde ele alıp bunlara bir açıklama getirmekle mümkün olmaktadır. Ayrıca “Müslümanların ortaya atmak ve savunmak istedikleri herhangi bir görüşün Kur'an tefsiri şekline büründüğünü söylemek tamamıyla doğrudur.”⁴ Bu yüzden tefsirin sınırları, kaynakları ve dili, tarihsel süreçte bazen bariz bazen fark edilemeyecek bir şekilde değişimler göstermiştir. Çağdaş dönemde ise hayatın her alanına yayılan hızlı değişim, tefsirde de kendisini belirgin bir şekilde açığa çıkarmıştır. Netice itibarıyla “içinde bulunduğumuz bu son asırda,

¹ Hâlid Abdurrahmân-el-Ak, *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduhu*, Dâru'n-Nefâis, Beyrût 1986, s. 29.

² İsmail Çalışkan, “Son Dönem Kur'an Yorumcularını Nasıl Okuyalım?”, *Dinî Ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama Ve Algılama Sempozyumu Bildiri Kitabı, Cilt: 2*, İstanbul 2012, (ss. 1015-1034), s. 1018.

³ Mustafa Özel, *Kur'an ve Tefsîr Terimleri Sözlüğü*, Kayihan Yayınları, İstanbul 2006, s. 119 vd.

⁴ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara 1996, s. 57.

Kur'ân'ı anlama çabalarının mahiyeti değişmiş, tefsir tarihinde 'yeni bir fasıl' açılmış ve yeni bir muhatab kitlesi, Kur'ân'a farklı bir zeminde yaklaşılmaya başlamıştır.”⁵

Yaşanan hadiseler ve hatta bölgesel sorunlar tabii olarak Kur'ân'a yönelik biçimini ve Kur'ân'ı tefsir etme anlayışını da etkilemiştir. Bu meyanda modern Osmanlı tefsir anlayışına bakıldığında “Birinci Dünya Savaşı'nın başlaması Kur'ân tefsirindeki arayışların istikametini de cihad vs. gibi belli alanlara odaklaştırmış, ilmî ve fikrî tartışmalarda daha önce sahip olunan çeşitlilik büyük ölçüde ortadan kalkmıştır.”⁶

Çağdaş dönemde müfessirlerin kâhır ekserisi büyük dönüşümler yaşayan topluma karşı yoğun ilgi göstermişlerdir. Öyle ki bazı müfessirler topluma adeta bir tabip gözüyle bakmıştır. Bilhassa ictimâî tefsirin topluma bakışı bu minvaldedir. Bu anlayıştaki “müfessir, toplumuna çare arayan araştırmacı bir tabibin bakışıyla bakar.”⁷

Biz bu çalışmamızda çok kapsamlı olan çağdaş dönem tefsirinin sadece bir yönüne işaret etmeye çalışacağız. Çünkü Şarkavî'nin de belirttiği üzere, “Modern Dönemde Tefsir Yönelişleri” konusu daha hassas bir izah, daha kapsamlı bir açıklama ve daha temkinli bir bakışı gerektirmektedir.⁸ Çağdaş dönemin temel dinamiklerini görmeden ve sosyal değişimi okuyamadan çağdaş dönem tefsirinin sahih bir analizini yapmak mümkün değildir. Bu bağlamda modern dünyanın tarihini, siyasî, ictimâî ve kültürel veçheleriyle iyi değerlendirmek gerekmektedir. Üstelik “İslam modernizminin İslam'ın kendi iç dinamiklerinden, kendini tecdid, tamir ve tadil etme kabiliyetinden neşet eden, güç devşiren bir hareket olmaktan ziyade askerî mağlubiyetlerin doğurduğu aşırı tedirgin bir ortamda dış baskıların ve konjoktürel şartların dayatmaları neticesinde vücut bulan; farklı dozlarda da olsa taklit etmeye yöneldiği Avrupa'nın medenî ve kültürel değerlerinin, başarılarının dinî, felsefî ve sosyal kaynaklarını, arkaplanlarını yeterli ölçüde araştırma, anlama ve kuşatma cehdi göster(e)meden İslamla Avrupaî değerler arasında ayniyet, benzerlik, uzlaşabilirlik ilişkileri kurarak meşrulaştırıcı ve

⁵ Dücane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, Kapı Yayınları, İstanbul 2011, s. 204.

⁶ Suvat Mertoğlu, *Osmanlıda II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2001, s. 10.

⁷ Fehd b. Abdurrahmân b. Süleymân er-Rûmî, *Buhûs fi Usûli't-Tefsîr ve Menâhicuhu*, Mektebetu't-Tevbe, Riyâd 1419, s.105; Osman Ahmed Abdurrahîm, *et-Tecdid fi't-Tefsîr*, el-Matbaatu'l-Asriyye, Kuveyt ts., s. 84.

⁸ İffet Şarkavî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, Çev. Orhan Atalay-Veysel Güllüce, Ekev Yayınevi, Erzurum 2001, s. 61.

iknaya yönelik bir tutum takınan; pratikliği, acil çözümleri öne çıkaran, bu sebeplerden ötürü çok problemlili olan bir hareketin adı”⁹ olduğu hatırdâ tutulmalıdır.

Tefsire Yansımalar

Çağdaş dönemde müfessirin toplumla iletişime ehemmiyet vermesi bazı hususların tefsire aksetmesine doğrudan sebep olmuştur. Söz gelimi iletişim imkânlarının artması tefsir sahasındaki teliflerin sayısının artmasına da sebep olmuştur. “Bugün teknolojinin sunduğu imkânlar sayesinde araştırma yapmak, muhtelif kaynaklara çok daha kısa sürede ulaşabilmek ve onlardan yararlanabilmek, buna binaen de eser -ve bu arada tefsir- yazmak, bütün dünyada eskiye göre büyük oranda artmıştır.”¹⁰ Burada şunu da belirtmek gerekir ki çağdaş dönemde tefsirde görülen hareketlilik sadece müfessirden kaynaklanmamaktadır. Toplumsal beklentiler de bu yönde müfessiri ciddi bir şekilde etkilemiştir. Çünkü “insan iletişimi, hiçbir zaman tek yönlü değildir. Her zaman yalnız cevap beklemekle kalmaz, biçimi ve içeriği, gelmesi beklenen karşılığa göre şekillenir.”¹¹ Şimdi müfessirin halka ulaşma çabalarının tefsire yansımalarını çeşitli başlıklar altında sunmaya çalışalım.

A. Tefsirin Bünyesine Yansımalar

Çağdaş dönemde Kur’ân tasavvuruna bağlı olarak tefsir algısı biçimlenmiş ve bu durum tefsirin bünyesinde belli ölçekte değişimlere neden olmuştur. Burada kastettiğimiz şey tefsirin hedefi, işlevi, sınırları, kaynakları ve yeni çıkan tefsir çeşitleridir. Bütün bunlar tefsirin bünyesine ilişkin görünümelerdir.

1. Tefsirin Hedefi ve İşlevi

Çağdaş dönemde Abduh’la (ö.1323/1905) beraber tefsirin hedefinin ne olduğu sorgulanarak yeniden belirlenmeye çalışılmış ve klasik dönemdeki bazı tefsirler bu noktadan tenkit edilmiştir. Çağdaş dönemin genel eğilimi, “tefsirin hedefinin Kur’ân’ın hedefiyle aynı olması” yönündedir. Bu hedef ise “hidâyet” kavramı ekseninde

⁹ İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2003, s.199.

¹⁰ Hidayet Aydar, “Cumhuriyet Dönemi Türkçe Kur’an Tefsirleri Üzerine İstatistiksel Bir Değerlendirme”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/1, Cilt: 2, Sayı: 2, (s. 13-35), s. 31.

¹¹ Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, Çev. Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yayınları, İstanbul 2012, s. 207.

düşünülmüştür. Tefsirin hedefinin toplumun hidâyeti ve ıslahı olarak görülmesi, tefsirin muhtevasında ictimâî ve ıslahat düşüncelerinin genişçe yer almasını sağlamıştır. Bilhassa Abduh'un Kur'an tefsiri adeta "dinî ve ictimâî ıslahata dair düşüncelerin serdedildiği bir platform mahiyetindedir."¹²

Müfessirler toplumun ihtiyaçlarını öncelediği için çağdaş dönemde tefsirin işlevine de bu anlayış yansımıştır. Gerek acil meselelerin çözümü gerekse toplumun daha kısa sürede ve sahîh bir şekilde bilinçlendirilmesi düşüncesi, bazı muhitlerde ayetler bazında seçmeci bir anlayışı geliştirmiştir. Söz gelimi "modern Osmanlı tefsir anlayışının büyük ölçüde aktüel gelişmeler ve bunların dayattığı acil çözüm arayışları ışığında belirlendiğini gösteren en önemli gösterge bizzat Kur'an'a yaklaşımda, nassların istimal ve tefsir edilmesinde seçmeci bir yaklaşımın sergilenmesidir. Kaynağı itibariyle ilahi olması, her bir harfinin bu itibarla aynı değerde algılanmasından ziyade, mevcut aktüel değerleri bağlamında sahip oldukları fonksiyonellik yönünden ayetler arasında adeta en önemli, önemli ve önemsiz şeklinde bir kategorileşmeye gidilmiş, belli ayetler sıklıkla kullanılırken, Kur'an'ın büyük bir bölümü ilgi alanının dışında tutulmuştur."¹³

Halka ulaşma ve toplumu dönüştürme eylemi içerisinde tefsir bir araç olarak algılanmıştır. "Abduh'un genel çerçevede din anlayışıyla da örtüşen tefsir beklentisinin arkasında yatan en temel nokta onun tefsiri, ahlakî bir toplumun inşasını sağlayacak olan sağlam akideli, nefislerini kötülükten koruyan, akıllı ve şuurlu bireylerin yetişmesi için temel bir araç kabul etmesidir."¹⁴

2. Tefsirin Sınırları

Halka ulaşma çabaları, tefsirlerde halkın itikadî sorunlarından gündemdeki tartışmalara kadar her şeye el atılmasına neden olmuştur. Bu çabalar bir açıdan tefsirin sınırlarının genişlemesine sebebiyet vermiştir. Mesela, M.Said Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an* adlı eserinde münasebet düştükçe *Kitab-ı Mukaddes*'e atıflarda bulunmuş kimi âyetlerin tefsirinde reenkarnasyona, dinlerarası diyalog gibi günümüzde sıkça tartışılan

¹² Mertoğlu, *Osmanlıda II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*, s. 4.

¹³ Mertoğlu, *Osmanlıda II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*, s. 7.

¹⁴ İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010, s. 103.

bazı konuları müstakil başlıklar altında işlemiştir.¹⁵ Hint altkıtası Ehl-i Hadis ekolü müfessirlerinden Ahmed Hasan Dihlevî (ö.1338/1920) ise, *Ahsenu't-Tefâsîr* adlı eserinde “kendi döneminde yoğun olarak tartışılan konulara girmekte ve bunlardan halkın itikadını bozmaya yönelik gördüklerine ve bunları seslendirenlere cevaplar vermektedir. Bu meyanda o, “kânûn-ı fitrat” deyip kâinatta cereyan eden tabiat olaylarında tabiatı fail olarak gören naturalistlere (neyçiri), İslam’a fikrî savaş açan aşırı Hindu mezhebi Ârya Samac’a, hadise şer’i konularda değer vermeyen Ehl-i Kur’ân’a, irtika/evrim nazariyesini savunan (Darwinci) kesime ve tevhid konusuna farklı bir yaklaşım getiren felsefecilere fikrî savaş açarak onlarda gördüğü yanlışlıkları anlatmaya çalışır.”¹⁶ Esasen tefsirin bu noktada Kelâm ilminin görevini kendi bünyesine taşımış olduğunu görüyoruz. İşte çağdaş dönemde bu noktada tefsir kendi sınırlarını iyice genişletmiş olmaktadır. Oysaki bu tür bir savunu tefsirden ziyade kelamın sahasına girmektedir.

Bu dönemde bazı müfessirler halkın donanımlı olması için hemen her alanda bilgi aktarmaya çalışmışlardır. Mesela Şifa Tefsirinde şöyle denmektedir: “Tefsirimde dinleyenlerimin ve okuyanlarımın iki binli yıllarda İslam dünyasının öncülerinden olurlar ümidi ile tarihten felsefeye, akaitten aileye, evlerin ve gönüllerin kapılarını çalma adabından devlet yönetmeye, uluslararası hukuktan kurgu bilime kadar her sahada Kur’an’ın nuru doğrultusunda bilgi vererek ilmi dirayete medeni cesarete sahip insanlar olmalarını hedefledim.”¹⁷

Biraz orijinal olma düşüncesi biraz da bu yolla halkın ilgisini çekmek için bir kısım müfessirler tefsirin sınırlarını oldukça zorlayan kurgusal cinsten yorumlara yönelmişlerdir. Özellikle Hint altkıtasında Ehl-i Kur’ân mensuplarında bu tür yorumlarla karşılaşmak mümkündür. Yine Mısır’da *ilhâdî* olarak adlandırılan bazı tefsirler, adeta kendilerinden söz ettirmek için kaleme alınmıştır. Mesela Ebû Zeyd’in, *el-Hidâye ve'l-İrfân fî Tefsîri'l-Kur’ân bi'l-Kur’ân* adlı eserini değerlendirmek için toplanan ilmî bir kurul, bu tefsir hakkında Ezher şeyhine sundukları raporda şunları söylemektedirler: “Yazar, yalancı ve müfteridir. Tanınmayı arzulamış ve bunun için,

¹⁵ Mustafa Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, s. 136.

¹⁶ Abdulhamit Birişik, *Hind Altıktası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012, s. 177 vd.

¹⁷ Mahmut Toptaş, *Kur’ân-ı Kerîm Şifa Tefsiri*, Cantaş Yayınları, İstanbul 1993, I, 12-17.

Allah'ın kelamını yerinden oynatıp tahrif etmek suretiyle sapkınlık yapmaktan daha kolay ve maksada tam olarak ulaştıracak bir vesile görmemiştir.¹⁸

3. Tefsirin Kaynakları

Tefsir anlayışlarına göre kaynakların kullanımı değişiklik göstermekle birlikte, çağdaş dönemde tefsir kaynaklarının çeşitlendiği ve çoğaldığı görülmektedir. Öyle ki Meydan Larousse'dan, makalelere, gazete haberlerine, çeşitli harita ve krokilere, elektronik kaynaklara, ansiklopedi maddelerine kadar pek çok materyal tefsir kaynakları arasında yer almıştır. Bu kaynakların kullanılmasında müfessirin toplumla iletişim kurma çabalarının etkisi yadsınamaz.

Bazı müfessirler ise öze dönüş ve sahih din/sünnet anlayışı çerçevesinde Buhârî gibi muteber kaynaklardaki bir kısım hadisleri dahi mevzu olarak addetmişlerdir. Bu durum daha sonra bazı halk tabakalarında her hadisin önce bir sorgulanmasına ve kimi hadislerin ciddi tetkik yapılmaksızın reddedilmesine ve neticede sünnete karşı temkinli olmaktan da öte mesafeli duruşa sebebiyet vermiştir. Esasen hadis konusunda aşırı münekkid davranan bir kısım müfessirlerin hadis ilminde titiz olmadıkları da belirtilmiştir. Sözelimi Muhammed Reşîd Rızâ (ö.1354/1935), üstadı Muhammed Abduh için şöyle demektedir: “Üstad İmam, rivayet, hıfz, cerh ve tadil bakımından hadis ilimlerinde ihmalkârdı.”¹⁹

Bazı tefsir eğilimlerinde rivayetlere mesafeli davranılmasının arkasında yatan amillerden birisi toplumun daha çok bu rivayet kültürüyle yanlış bir din ve Kur'ân algısına sahip olduğu düşüncesi vardır. Rivayetlere karşı bu sert tutum rasyonalizmin etkisinin sonucu olmanın yanı sıra biraz da bu rivayetlerin toplumu gerçeklerden uzaklaştırdığı ve ütöpik bir zihin dünyası kurguladığı anlayışına dayanmaktadır.

Güncelleştirmenin de çok değişik kaynaklara atıfta bulunmayı intaç ettiği söylenebilir. Öyle ki bazı müfessirler kendi tecrübelerini, halkı daha da etkilemek ve konuyu güncellemek için tefsirlerinde kullanmışlardır. Mesela Mahmut Topbaş şöyle demektedir: “Müslüman cemaatlerimizden elde ettiğim özellikler, resmi okullarla resmi olmayan medreselerden aldığım bilgiler, Hakkarideki askerliğimden Avrupa'daki işçiliğime kadar edindiğim tecrübeler bana Türkiye'nin ve dünyanın şartlarını öğretti.

¹⁸ Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, ts.,II, 532.

¹⁹ Tâhir Mahmûd Muhammed Ya'kûb, *Esbâbu'l-Hata fi't-Tefsîr*, Dâru İbn Cevzi, Beyrût 1425, I, 112 vd.

Kur'ân-ı Kerîm'de çarelerini öğretti.”²⁰ Benzer biçimde M. Said Şimşek şunları kaydetmektedir: “Bugüne kadar okuduklarımdan ve hayattan edindiğim birikimimi Kur'ân metniyle test ederek, bu metinden vus'atım miktarınca anladıklarımı yazdım.”²¹

Tefsirin en mühim kaynaklarından birisi filolojik eserlerdir. Ne var ki çağdaş dönemde Kur'ân'ın hidayetini önceleyip, filolojik tahlillere yeterli ihtimam göstermeyen müfessirler de olmuştur. Bunlardan birisi Abduh'tur. Ancak ictimâî tefsirin filolojik tahlillere mesafeli duruşu daha sonra bir ihtiyaç olarak kendisini göstermiştir. Zira “okuyucularını, geçmiş dönemin kısır allameliğinden sakındırarak, doğrudan Kur'ân'ı anlamaya teşvik eden Abduh'un bu önemsemeyici filoloji karşıtı tutumu yetersizliğini çabucak hissettirdi. Reşîd Rızâ, Kur'ân metniyle ilgili dilbilgisel açıklamanın tüm çeşitlerini, kendi hocası ve önderinin Kur'ân tefsiri Menâr'daki açıklamalarına hemen katar.”²² Diğer yandan Kur'âniyyûn gibi ekoller ise Kur'ân açıklamalarını lügat üzerine bina etmişlerdir. Hüseyin İlahîbahş şöyle demektedir: “Ehl-i Kur'ân'ın tefsirlerine ve muhtelif açıklamalarına dair incelemelerimden anladım ki Ehl-i Kur'ân, Kur'ân'ı anlamada ve onu insanlara açıklamada sadece lügate itimad ediyorlar.”²³

Çağdaş dönemde müfessirin en önemli kaynaklarından birisi akıl olmuştur. Ancak bu akıl daha çok pozitivist tesirli bir akıldır. Gelenekle mücadele eden bazı müfessirler, toplumun bilinçlendirilmesinin önünde geleneği bir engel ve dogmatik bir yapı olarak görüyorlardı. Bu sebeple rasyonalizme önem vermiş ve mucizeleri de bu minvalde yorumlamışlardı. Mucizelere karşı aklîleştirme çabaları bir açıdan toplumun dogmatik inançlarını besleyen faktör olmasından ileri gelmekteydi. Bu tür yaklaşımda Batı'daki reform hareketlerinin önemli etkisi bulunmaktadır. Nitekim Seyyid Ahmed Han'ın salt Kur'ân'ı ön plana çıkaran ve geleneğe ait tüm verileri reddeden ve eleştiren bakış açısının Luther'in Katolik Kilisesi'ne yönelttiği eleştirilerle ve salt Kitab-ı Mukaddes'i ön plana çıkaran yaklaşımıyla önemli ölçüde benzerliği bulunmaktadır.²⁴ Öte yandan “Abduh, peygamberlerin ümmetleri içindeki rolleriyle aklın fertler üzerindeki

²⁰ Toptaş, *Kur'ân-ı Kerîm Şifa Tefsiri*, I, 12-17.

²¹ M. Said Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*, Beyan Yayınları, İstanbul 2012, I, 9.

²² J.J.G.Jansen, *Kur'ân'a Yaklaşımlar*, Çev. Halilrahman Açar, Fecr Yayınevi, Ankara 1999, s. 127. Reşîd Rızâ'nın bu konuyla ilgili kendi ifadeleri için bkz. Muhammed Abduh- Reşîd Rızâ, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, Kâhire 1947, I, 16.

²³ Hâdim Huseyn İlahîbahş, *el-Kur'âniyyûn*, Mektebetu's-Sıddîk, Tâif 2000, s. 275.

²⁴ Şehmus Demir, *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 77.

rolünün aynı olduğunu söyleyerek istikrarlı bir toplumsal hayatı sonuç verecek olan ferdi uyanışın en temel faktörünün akıl olduğunu vurgulamaya çalışmıştır.”²⁵

4. Tefsirin Çeşidi

Çağdaş dönemin getirdiği problemler ve müfessirin halka inme çabaları tefsirin çeşidini de etkilemiştir. Diğer bir ifadeyle “çağın şartları ve bu yeni hayatın getirdikleri, birçok şey gibi, devralınan tarihî değerlerinden kaynaklanmış olsa da, yeni tefsir biçimlerini de gerektirmiştir. Böylece *konulu tefsir*, *makale türü tefsir* ve diğer tefsir türlerini görmekteyiz... Bu yeni kalıpların, modern müfessire İslam toplumuna yön gösterme ödevini gerçekleştirme imkânı verdiğini söyleyebiliriz.”²⁶

Çağdaş dönemde revaçta olan “Mevzûî/Konulu Tefsir” çeşidinin zuhurunun sebeplerinden birisi, halkın bir takım ihtiyaçlarını karşılamaktır. Esasen, “konulu tefsir İslam’ın erken dönemlerinde, Hz. Peygamber döneminde ortaya çıkmış ve günümüze kadar devam etmiştir. Ancak “Konulu Tefsir” terimi ve onun tefsirde bu üslup üzere kullanımı ancak hicrî on dördüncü asırda olmuştur.”²⁷ Konulu tefsiri Abduh’un çabalarıyla ilintili görenler vardır. Buna göre, “pek çok araştırmacının mevzûî tefsirin ortaya çıkmasını Muhammed Abduh’un çabalarına ve onun öğrencisi Reşîd Rızâ’ya dayandırmaları garipsenecek bir şey değildir.”²⁸ Konulu tefsir “çeşitli sûrelerde bulunan bir konu hakkındaki ayetleri bir araya getirerek onlardan bir ders çıkarmak” veya “bir konuyla ilgili olarak Kur’ân sûrelerinde dağınık halde bulunan ayetleri lafız ve hüküm bakımından bir araya getirerek Kur’ân’ın maksatlarına göre tefsir etmek”²⁹ şeklinde tanımlanmaktadır.

Konulu tefsir bir anlamda Kur’ân’ın tamamını değil de ihtiyaç kadarını tefsir etme anlayışına dayanır. Çağdaş dönemde tefsirin öncüsü olan bazı isimler de bu minvalde düşünülmüşlerdir. Nitekim Abduh, toplumun ihtiyaç duyduğu şeyler bağlamında tefsire yönelmiş ve Kur’ân’ın tamamını tefsir etmemiştir. Ona göre “Kur’ân’ın tamamının her açıdan tefsir edilmeye ihtiyacı yoktur. Kur’ân’ın, kimi oldukça sağlam kimisi de sağlam olmayan pek çok tefsiri mevcuttur. Lakin bazı

²⁵ Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur’ân’a Yaklaşımlar*, s. 123.

²⁶ Şarkavî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, s. 71.

²⁷ Rûmî, *Buhûs fî Usûli’t-Tefsîr ve Menâhicuhu*, s. 62 vd.

²⁸ Sâmîr Abdurrahmân Rişvânî, *Menhecû’t-Tefsîri’l-Mevdûî li’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’l-Multaka, Haleb 2009, s. 110.

²⁹ Rişvânî, *Menhecû’t-Tefsîri’l-Mevdûî li’l-Kur’âni’l-Kerîm*, s. 40-41.

ayetlerin tefsirine şiddetle ihtiyaç vardır. Belki kâmil bir tefsire ömür de yetmeyebilir.”³⁰ Malum olduğu üzere Elmalılı da ömrü vefa etmeyeceği endişesiyle tefsirinin bir kısmını sadece mealle geçirmiştir.

Kökleri Abbasiler devrine kadar uzanmakla birlikte, çağdaş dönemde büyük ilgi gören ve bu yüzden bir akıma dönüşen ilmî/bilimsel tefsir de zikredilmesi gereken bir tefsir çeşididir. İlmî tefsir, “Kur’ân ifadelerindeki ilmi ıstılahları hâkim kılmak ve o ifadelerden çeşitli ilimlerin ve felsefi görüşlerin çıkarılmasına çaba sarf etmektir.”³¹ Bilimsel tefsirin çağdaş dönemde ivme kazanmasının sebeplerinden birisi toplumun ilgisini Kur’ân’a daha fazla çekmektir. Bu nedenle bazı müfessirler bilimsel tefsire ağırlık vermişlerdir. Örneğin bilimsel tefsirin en meşhur ismi olan Tantâvî Cevherî, tefsirinin önsözünde şunları kaydetmektedir. “Allah’ın bu tefsir vasıtasıyla kalpleri açmasını, ümmetleri hidayete erdirmesini, bütün Müslümanların gözlerindeki perdeyi kaldırarak böylece onların kevnî ilimleri anlamalarını ümit ediyorum.”³² Tefsiri hakkında bir hayli iddialı konuşan Tantâvî, “bu tefsire Müslüman’ın ihtiyaç duyduğu ahkâm, ahlak ve yaratılışın ilginçlikleri gibi şeyleri kaydettim. Yine Müslüman erkekleri ve kadınları hayvan, bitki, yeryüzü ve gökler hakkındaki açık Kur’ân ayetlerinin anlamlarının hakikatleri hakkında bilgi sahibi olmaya teşvik edecek cinsten ilimlerin ilginç taraflarını ve mahlûkatın şaşkınlık uyandıran yanlarını bu tefsirde belirttim”³³ demektedir.

Taraftarları olduğu kadar şiddetli muhalifleri de bulunan bilimsel tefsir ilgi gören bir eğilim olmaya devam etmektedir. Câbirî, özellikle Tantâvî’nin tefsiri için şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Kur’an ve doğa bilimleri” konusunda eser telif eden modern müelliflerin yaptıkları ve -dediğimiz gibi- çoğu zaman başarısız olan yorum ve analizlere dayandıkları bu çalışma, büyük zorlamalar barındıran, kuşklar doğurmaya müsait bir çalışmadır. Ancak, Tantâvî Cevherî’nin tefsirinde yaptıklarını istisna tutuyorum. Çünkü, bana göre, onu bu işe sevk eden temel neden, tamamen farklı ve tamamen meşru bir nedendi. O dönemde, buna ihtiyaç vardı. O dönemde, halkın çoğu

³⁰ Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm*, I, 12.

³¹ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirîn*, ts., II,474; Fehd b. Abdurrahmân b. Süleyman er-Rûmî, *İtticâhatu’t-tefsîr fi’l-karni’r-Râbi Aşere’l-Hicrî*, Müessesetu’r-Risâle, Riyâd 1997, II, 547.

³² Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fi Tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1350., I,3.

³³ Cevherî, *el-Cevâhir fi Tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm*, I,3.

ve fukahanın geneli nezdindeki hâkim kanaat şu idi: Doğa bilimleriyle uğraşmak haramdır.”³⁴

Bilimsel tefsir ilk evrede müfessirin bigâne kalamayacağı bir şeydi. Bilimin kutsandığı bir zaman diliminde müfessir buna karşı bir refleks geliştirmek zorundaydı. İşte bu refleks bilimsel tefsire hayatiyet kazandırmış oldu. Bazı araştırmacılara göre, “modern tefsirde, müfessirlerin, üzerinde çokça durdukları iki büyük hakikat mevcuttur. Çünkü bunlar, modern uygarlık karşısında dinî düşüncenin yenilenmesi için iki temel kaynak olup; bunlar da bilim ve hürriyettir.”³⁵ Diğer yandan Batılı aydınların, bilim karşısında artık dinin fonksiyonunun kalmadığı, dinin sıradan bir kurum haline geldiği iddialarının toplumda menfi bir şekilde makes bulmasının önüne bir nevi bilimsel tefsirle geçilebileceği kanaati oluşmaya başladı. Bu minvalde Sırat-ı Müstakim’in bazı yazarları “materyalizm vs. akımların hücumlarına karşı koymak ve bu ilimlerle meşgul olan gençlerin imanlarını kurtarmak için harekete geçilmesinin zaruretine inanmıştır.”³⁶ Böylece Kur’ân’ın bilimsel yorumu yapılarak halkın dinden uzaklaşması bir yana, Kur’ân’a daha bir yürekten bağlanması sağlanacaktı.

Bilimsel tefsirin modern çağın başlarında revaç bulmasının sebeplerinden birisi kuşkusuz bilimsel bilginin kutsanması ve bu yüzden çok kutsal görünen bu bilginin yine kutsal olan Kur’ân’daki izlerini tespit etmektir. Böylesi bir çaba Kur’ân’ı kutsallaştırma kadar belki de modern bilgiyi kutsamanın bir neticesiydi. Fakat bilimsel tefsirle beraber Müslümanlarda bilimden ziyade fantastik veya farazi bir bilim temayülü olduğu da gözlemlenmektedir. Mesela Üsküplü Hafız Ferid Şûrâ Sûresi’nin 29. ayetinin ilk kısmı (*..Ve ma besse fihima min dabbe*) diğer gezegenlerde yaşayan canlıların bulunduğu delalet ettiği gibi, ikinci kısmı da (*Ve hüve ala cem’ihim iza yeşau kadir*) ileride bu gezegenlerde yaşayanlarla dünyada yaşayanlar arasında bir ulaşım ve haberleşme vasıtasının keşfedileceğini ve bu vasıta ile her iki grubun hakikaten ya da hükmen bir araya geleceklerini beyan etmiştir.”³⁷ Her şeye rağmen bilimsel tefsir Kur’ân’ın işaret ettiği bazı bilimsel gerçeklere dikkat çekerek bir nebze de olsa Müslümanların Batıya olan hayranlığını kırmıştır denebilir.

³⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Çev. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar, Kitâbiyât, Ankara 2001, s.198.

³⁵ Şarkavî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, s.106.

³⁶ Mertoğlu, *Osmanlıda II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*, s. 47.

³⁷ Mertoğlu, *Osmanlıda II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*, s. 52 vd.

Benzer biçimde bazı âlimler, eğitim sahasındaki bilgi ve tecrübelerini tefsire aktararak “*Pedagojik Tefsir*” diyebileceğimiz bir tefsir türünün de zuhuruna vesile olmuştur. Bu çeşit bir tefsir kaleme almış olan Bayraktar Bayraklı konuyla ilgili şunları söylemektedir: “Bu tefsirde eğitim ve öğretimin en önemli aracı olan “kitap” ve buna bağlı olarak “kitaplı” bir anlayışın yöntemleri öne çıkarılmaya çalışılmıştır. İster örgün, ister yaygın olsun, insan hayatı eğitime ve öğretime dayanır. Bu tefsirde bu mentalite benimsenmiştir. Yeri geldikçe, ilahi vurgudaki pedagojik yöntemler, özellikle belirtilmeye çalışılmıştır. Bildiklerimi, öğrendiklerimi insanlarla paylaşmak istedim. Yeni bir yaklaşımla, Allah’ın kitabını yorumlamaya çalıştım.”³⁸

Kur’ân’ı daha iyi anlamak ve anlatabilmek için çeşitli disiplinlerin verilerinden yararlanmaya çalışan müfessirler, bu sayede yeni tefsir eğilimlerine kapı aralamışlardır. Günümüzde bu bağlamda kapı aralanan tefsir ekollerinden birisi “*Psikolojik Tefsir*”dir. Gerçekten de son derece önemli karakter ve davranış tahlilleri yapan Kur’ân’ın ilgili ayetlerinin daha iyi anlaşılması ve halka ulaştırılması için psikolojiden faydalanmak gerekmektedir. Konuyla ilgili bazı araştırmacıların teorik çalışmaları³⁹ ile makale, tez ve kitapları mevcuttur. Ancak “psikolojik yöneliş, *Tantavi*’si veya *Gazi Ahmet Muhtar Paşa*’sına henüz kavuşamamıştır.”⁴⁰

B. Tefsirin Karakterine Yansımalar

Tefsirin karakteri derken tefsirin dili, muhatabı, kalitesi, güncelleştirilmesi gibi tefsire mahsus yönleri kastediyoruz. Elbette ki bu saydıklarımız farklı bir başlık altında da değerlendirilebilir. Ancak biz bu başlığın maksuda şimdilik kâfi geldiğini düşünüyoruz.

1. Tefsirin Dili

Çağdaş dönemde tefsirde kolay anlaşılır bir dilin kullanılması dikkat çekmektedir. Bunun çeşitli sebepleri vardır. Bu sebepler arasında, halkın yönetime katılması, eğitimin kitlelere yayılması, ulusçuluk, toplumun ıslahı için Kur’ân mesajının herkese

³⁸ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri*, İşaret Yayınları, İstanbul 2001, I,18.

³⁹ Bkz. Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur’an’ın Psikolojik Tefsiri”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar 2011/2(1) 1-47; amlf. *Kur’ân’a Psikolojik Yöneliş*, Çıra Yayınları, İstanbul 2016; *Psikolojik Tefsir*, Gece Kitaplığı, Ankara 2017; Ferruh Kahraman, “Psikolojik Tefsir”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40, 2015, s. 103-138.

⁴⁰ Celal Kırca, *Kur’ân’a Yönelişler*, Marifet Yayınları, İstanbul 2009, s. 244.

ulaştırılması düşüncesi ve bazı müfessirlerin gazetecilik mesleğinden gelmeleri vb. sayılabilir. Türkiye’de “din dili’nin ‘halkın anlayabileceği’ seviyeye getirilmesi teşebbüsleri, asıl II. Meşrutiyet’in ilanından sonra yoğunlaşmıştır.”⁴¹ Din dilinin sadeleşmesi halka inme anlayışının doğal bir sonucudur. Zaten dinin bütün insanları hedefleyen yapısı onların tümüne ulaşabilmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu yüzden Kur’ân’ın daha iyi anlaşılmasını amaçlayan tefsirin de bu doğrultuda hareket etmesi tabiidir. Diğer yandan iletişim araçlarının kullanımı tefsirin diline doğal olarak etki etmiştir. Zira “elektronik teknoloji, telefon, radyo, televizyon ve çeşitli ses kayıt araçlarıyla bizi “ikincil sözlü kültür çağı”na sokmuştur.”⁴² Bu açıdan bakıldığında çağdaş dönemde tefsirin dilinde görülen bu dönüşüm makul bir zemine oturabilmektedir. Çağdaş dönemde tefsir dilinin bu denli halk diline evrilmesi, beraberinde Kur’ân’ın ilk etapta sözlü kültür ortamında vücut bulan yapısına daha bir özenle yaklaşmayı da intaç etmiştir denebilir. Meseleye İncil üzerinden yaklaşan bazı araştırmacılara göre “birincil sözlü zihinsel ve iletişim süreçlerinin değerlendirilmesi, İncil metinlerine ve dini öğretiye yepyeni bir derinlik kazandıracaktır.”⁴³ Bu bağlamda Kur’ân’ın sözlü kültür ortamında indiğini dikkate aldığımızda bu durumun meal ve tefsirin diline de aksetmesi beklenir.

Ulusçuluk ve topluma inme çabaları ulusal dillerde tefsir ihtiyacını da beraberinde getirmiş ve çağdaş dönemde ulusal dillerde tefsir telifinde bir artış kaydedilmiştir. Bu durum ilgili dillerin gelişimine de katkıda bulunmuştur. Hint altkıtasında Ehl-i Hadis ekolü “kurmuş oldukları yayınevi ve matbaalar vasıtasıyla, başta hadis olmak üzere, İslamî ilimlerin birçok branşında kitaplar basıp yayınlamışlardır. Temel hadis kaynaklarının Urduca’ya çevrilmesi programı ve bu dilde yazdıkları çok sayıda tefsir sebebiyle de Urduca’nın gelişimine müspet katkıda bulunulmuştur.”⁴⁴ Ulusal dillerin de önem kazanmasına sebep olmuştur.

Sloganik tarzda bazı söylemler de halka inme çabalarının bir yansıması olarak çağdaş tefsirlerde görülen hususlardandır. Mesela “Cahilî toplum, Rabbanî metot, tevhid, öncü cemaat terimleri Kutub’un radikal Selefi terminolojiye kazandırdığı kavramlardır.”⁴⁵ Bazı araştırmacılara göre aslında Mevdûdî’nin “Cahiliye anlayışı

⁴¹ Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, s. 161.

⁴² Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s. 161.

⁴³ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s. 204.

⁴⁴ Birişik, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 141.

⁴⁵ Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, Klasik, İstanbul 2016, s. 168.

Seyyid Kutub tarafından geliştirilmiştir.”⁴⁶ Kutub gibi müfessirlerin bu tarz sloganik ifadelere yer vermeleri aynı zamanda onların aksiyonerlik özelliğinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bazı âlimler Kutub’un tefsirini “Hareket ve Aksiyon Ekolü” içerisinde değerlendirmektedirler.⁴⁷ Bu tarz sloganların kullanımı kitleleri harekete geçirme amacı taşımaktadır. Yine bu minvalde Seyyid Kutub’un duygulu bir dil kullandığı da dikkat çekmektedir. Bir kısım yazarlara göre “Zilâl, dinamik (*harekî*) bir tefsir olarak tanımlanabilir. İnsan, onda, yazarın lâfzî ve genel manayla çevrili hitabın ötesine gitme ve okuyucusunu bütün heyecan ve çekiciliği ile hadisenin gerçekliğine taşıma çabasını gösteren *iha’at* (ilham) ve *zilâl* (gölge) gibi kelimeleri çok görür. Belki de Kutub’un *Fî Zilâli’l-Kur’an* başlığını seçmesinin önemi burada yatmaktadır, yani mana kadar duyguyu da ifade etmek.”⁴⁸ Fî Zilâl, “Türkiye’de en çok satılan tefsirler arasındadır. Bunun sebebi, eserin, ‘bir ideoloji, bir dava; bir cihad’ tefsiri olmasıdır.”⁴⁹

Çağdaş dönemde bazı tefsirlerde sohbet ve vaaz dilini görmek mümkündür. Bu meyanda Şifa tefsiri için şunlar dile getirilmektedir: “Muhammed Abduh’tan sonra vaaz şekli ile tefsir etmenin ikincisine şahit oluyoruz. Ancak usul Abduh’tan tamamen ayrıdır.”⁵⁰ Vaaz ve sohbet dilinin yer bulmasının sebeplerinden birisi yüz yüze yapılan tefsir dersleridir. Diğer bir sebep de çağdaş dünyada iletişim olanaklarının müfessire daha çok kişiye ulaşma ve her kesimden muhataplar bulma fırsatını vermesidir. Bu durum müfessirin daha sade ve hatta bazen irşad ve vaaz diline benzer bir dil kullanmasına yol açmıştır. Dolayısıyla “günümüz tefsirlerinde kolay, anlaşılır bir dil kullanılmaktadır. Çünkü günümüzde tefsir yazarlar, geniş halk kitlelerine de hitap etmeyi amaçlamaktadır.”⁵¹ Bu tür eserlerin ekserisi muhteva itibariyle ictimai tefsir çizgisindedir. Başka bir ifadeyle “sohbet tarzında halka açık Kur’ân ve tefsir derslerinin yazıya geçirilmiş şekli olan eserlerin hemen tamamı sosyolojik tefsir eğilimini yansıtır niteliktedir.”⁵²

⁴⁶ Anis Ahmad, Mevdûdî, *DİA*, İstanbul 1993, XXIX,435.

⁴⁷ M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsîr Problemleri*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya ts., s. 157.

⁴⁸ Eşref Hacı Abdurrahman Wan İbrahim W an Ahmed Nurayhan Ali, “Fizilali’l-Kur’an: Seyyid Kutubun Çağdaş Kur’ân Tefsiri”, Çev. İsmail Çalışkan, *Eski Yeni*, Sayı 22, Yaz 2011, s. 86.

⁴⁹ Salih Akdemir, “Cumhuriyet Döneminde Yayınlanan Türkçe Telif ve Tercüme Tefsirler Üzerine Bir Değerlendirme”, *İslami Araştırmalar*, Cilt: 2, Sayı: 8, Ağustos 1988, s.31.

⁵⁰ Mahmut Toptaş, *Kur’ân-ı Kerîm Şifa Tefsiri*, Muzaffer Can’ın Takdim Yazısı, I, 7-9.

⁵¹ Şimşek, *Günümüz Tefsîr Problemleri*, s.245.

⁵² Öztürk, *Cumhuriyet Türkiyesi’nde Meal ve Tefsirin Serencamı*, s.131.

Topluma ulaşma çabaları akademik çevrelerin de önemsedığı bir durumdur. Akademisyenlerin halkın anlamayacağı düzeyde dil kullandıkları iddialarına karşın, araştırmalar bu iddianın haklı olmadığını göstermektedir. Nitekim son zamanlarda Türkiye’de yapılan bir araştırmaya göre “İlahiyat hocalarının halkın anlayacağı seviyenin çok üzerinde bir “dil” kullanmadığını düşünenler %43,4, bunun tersini düşünenler %39,2 bu konuda bir fikri olmadığını söyleyenlerin oranı ise %17,4’tür.”⁵³

2. Tefsirin Muhatabı

Çağdaş döneme fikirleriyle damgasını vuran ve yaptığı faaliyetlerle tefsir tasavvurunda önemli bir değişim hareketini başlatan âlim Şah Velîyyullah Dihlevî’dir. “Velîyyullah’ın Sünnî ulemânın sert tenkitlerine rağmen Kur’ân’ı Farsça’ya tercüme etmesine yol açan, kendi asrında Hindistan’daki İslam toplumunun manevi çöküş tehlikesi arkasındaki kuramsal zihni tavrıdır. Amacı temelde Allah’ın kelamını tercüme vasıtasıyla orta düzeyde eğitim görmüş Müslümanlara ulaştırmak; ikinci olarak da dar kafalı hale gelmiş ve ibadetlerin dış görünüşleriyle aşırı ölçüde meşgul olan ve kendini Hindu Brahman’ının Müslüman benzeri haline getiren ilahiyatçının tekeline kırmaktır.”⁵⁴ İşte bu girişim çağdaş dönemde tefsirin muhatabında bir değişime yol açtı. Daha açık bir ifadeyle önceleri tefsire sadece muhatap olan kitle, yavaş yavaş tefsiri yapan bir özneye doğru evrilmeye başladı.

Çağdaş dönemde tefsirin muhatabı kâhîr ekseriyetle okuma yazma oranı yüksek bir profilden oluşmaktadır. Bunların arasında ilahiyatçılar, ilim heveslileri, toplumun her katmanından muhataplar vardır. Ancak müfessirin tutumu muhatabın profilini de önemli derecede tayin edicidir. Eğer müfessir daha çok elit bir zümreye hitap edecek durumdaysa muhatapları da ona göre şekillenmektedir. Mesela Seyyid Ahmed Han fikirleriyle çok sayıda taraftar bulmakla birlikte onun İslam’ın pratik akılcılığına vurgusu Hindistan’daki zengin Müslümanlarca da kabul görmüştür.⁵⁵

2000’li yıllardan sonra internetin yaygın olarak kullanılmasıyla beraber, bilgiye erişmenin kolaylaşması ve halkın her türlü tartışmalı konulara doğrudan muhatap

⁵³ Ensar Çetin, *Akademik Dini Bilgi ve Toplum*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012, s.106, 108.

⁵⁴ Aziz Ahmed, *Hindistan’da İslâm Kültürü Çalışmaları*, Çev. Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.287.

⁵⁵ Demir, *Kur’ân’ın Yeniden Yorumlanması*, s.66.

olması onların da kafasında bazı karışıklıklara sebep olmuştur. Diğer yandan bu gibi tartışmalı konulara halkın bir aşinalık kesbettiği de söylenebilir.

Kitle iletişim araçları sayesinde Kur'an ve tefsir derslerinin sadece izleyici değil talebe grupları oluşturduğu da gözlenmekte, hatta Kur'an'ı yorumlamaya heves eden insanların varlığı dikkat çekmektedir. Konuyla ilgili bizatihi tecrübesi olan bir yazar şunları kaydetmektedir: "16 yıllık Kur'an derslerimiz müddetince birçok insanın sıfırdan başlayıp Arapça öğrenişine, daha önce esamisi okunmayan birçok eserin biz referans verince çevrilerek yayınlanışına, cins kafa çocukların hiç akıllarında yokken kitle iletişim araçlarıyla talebesi olduktan sonra Kur'an'a ve İslamî ilimlere yönelişine ve bu derslerle hidayet bulan birçok insana şahit olmuşuzdur elhamdülillah."⁵⁶

3. Tefsirin ve Müfessirin Kalitesi

Halka ulaşma çabaları bir yandan Kur'an'ı anlayarak okumayı salık verirken bu arada Kur'an'ın ölümlere değil dirilere gönderilen bir kitap olduğundan hareketle herkesin Kur'an'ı anlayabileceği ve Kur'an'ın anlaşılması için klasik dönemde ulemanın iddia ettiği gibi çok büyük bir donanıma sahip olmak gerekmediğinin de altı çiziliyordu. Esasen böyle bir anlayışın temelinde modern kültürün etkisini görmekten gelemeyiz. Zira "modern kültür, insan tekini kendi benliğini yaratmaya ve öbür insanlar arasındaki yerini kendi kendine tanımlamaya muktedir ve aynı zamanda yükümlü kılmaktadır."⁵⁷ Elbette bu tür söylemler Kur'an'ın anlaşılması meselesine ve Kur'an'a ilginin artmasına vesile olmuştur. Ne var ki Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda bir gevşekliğe ve ciddiyetsizliğe de kapı aralanmıştır. Öyle ki "Beydaba masallarını bile anlayıp yorumlamaktan aciz kimseler, Allah'ın Kitabı hakkında *gelişigüzel* bir şekilde konuşmaya, modern hayata intibak etmeyi kolaylaştırıcı bir takım fikirleri ucuz yöntemlerle Kur'an'dan çıkarmaya başladılar. Bilim ve teknoloji'nin karşısında büyülenmiş zavallı halk, Kaptan Cousteau hikâyeleriyle ve aya ayak bastığı söylenen astronotların uzayda ezan sesi duyduğuna dair masallarla teselli bulurken, aydınlar, muhtedi bir Hıristiyan rahibin telkinlerini ciddiye alıp Kur'an'da *implantasyon*

⁵⁶ Mustafa İslamoğlu, "Tefsirlerin Topluma İletilmesinde İletişim Araçlarının Rolü", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsir ve Toplum*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011, s.507.

⁵⁷ Peter Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi*, Çev. Mehmet Küçük, Doruk Yayıncılık, Ankara 2003, s.119.

aşamalarını görmeyi veya *alâk* sözcüğünü *embriyo* terimiyle karşılamayı bir iş sandılar.”⁵⁸

Kur’ân gibi kutsal bir metin üzerinden fikirlerini halka daha rahat bir şekilde ulaştırma düşüncesinin tefsirde nitelik açısından bir düşüşe sebep olduğu söylenebilir. Nitekim bazı araştırmacılara göre Türkiye’de “1980’li yıllardan, daha çok da 2000’li yıllardan itibaren tefsir yazımında hızlı bir artış gözlenmekte, fakat tefsirlerin sayıca artmasına rağmen ilmî yetkinlik ve derinliğin bariz şekilde azaldığı fark edilmektedir. O kadar ki “tefsir” diye yazılan bazı eserlere “tefsir” demenin vebal olduğu bile söylenebilir. Metin Saruhan, Ahmed Kalkan, İskender Ali Mihr (Evrenesoğlu), Hakkı Yılmaz gibi isimlerin eserleri bu kategoride değerlendirilebilir. Çünkü bu isimlere ait eserlerin bir kısmı çok ciddi bilgi hatalarıyla, bir kısmı tahriflerle meşbudur.”⁵⁹ Kanaatimizce Hint altkıtası ve ictimâî tefsir akımının sürekli dillendirdiği Kur’ân’ın kolay anlaşılır bir kitap olduğu anlayışı bu tür eserlerin yazılmasında önemli bir amil olmuştur.

Halka ulaşma ve onların Kur’ân bilincini geliştirme çabalarının diğer yönde müfessir taifesinin seviyesini de etkilediği göz ardı edilmemelidir. Bu çerçevede yapılacak en önemli işlerden birisi “sadece halkın seviyesini değil, bu konularda yazıp çizen zevatın seviyesini yükseltmekle işe başlamaktır.”⁶⁰ Kalite sorunlarından dolayı, iletişim olanaklarını kullanarak Kur’ân tefsirine yeltenen bazı şahısların yaptığı çalışmalar ilim ehli tarafından değerlendirilmek zorunda kalmıştır. Bu meyanda bazı araştırmacılar çalışmalarında “makul tefsir standartlarının dışında olması hasebiyle internet sitelerinde *Kelime Kelime Kur’ân-ı Kerîm Lafzı ve Ruhu* adıyla İskender Ali Mihr’e (İskender Erol Evrenesoğlu) atfedilen ve 19 cilt olduğu belirtilen eser ile ilhadi bir anlayışla yazılmış ve “Mucize” maddesine kadar gelmiş olan Turan Dursun’un 8 ciltlik *Kur’an Ansiklopedisi* adlı eserine de yer vermediklerini”⁶¹ belirtmişlerdir.

4. Tefsirin Güncelleştirilmesi

Kur’ân mesajının güncelleştirilmesi, anlaşılması bakımından önemsenmiş ve bu konuda bazen tefsirin sınırlarını aşan yorumlar yapılabilmektedir. Çünkü tefsirden

⁵⁸ Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, s.205 vd.

⁵⁹ Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, s.151.

⁶⁰ Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, s. 212.

⁶¹ Aydar, “Cumhuriyet Dönemi Türkçe Kur’an Tefsirleri Üzerine İstatistiksel Bir Değerlendirme”, s. 17.

beklentiler -özellikle ictimâî tefsir ekolünde- nazari olmaktan ziyade problemlere pratik çözüm getirmesidir. Zaten Kur'ân, nüzulü safhasında toplumun gündemindeki meseleleri doğrudan konu edinerek bunlara çözüm getiriyor, böylece kendini güncellemiş oluyordu. Bu bağlamda Abduh, nazariyata dalmış Kur'ân'ın lafız tahliliyle uğraşan tefsirleri “câf tefsirler”⁶² olarak yaftalamaktadır.

Ayetlerin değişik biçimde anlaşılıp güncellenmesinin, müfessirlerin meslekleriyle alakalı bir yönü bulunmaktadır. Söz gelimi eski bir tıp öğrencisi olan müfessir Abdulhakîm, “*Kendinizi ellerinizle tehlikeye atmayın*” (2/Bakara 195) ayetinin hijyen ve halk sağlığını korumayı îma ettiğini” söylemektedir.⁶³

Kur'ân'ın güncelleştirilmesi, nihayetinde Kur'ân'ın mesajını topluma ulaştırma çabalarının bir sonucudur. Söz gelimi çağdaş dönemde Felak Suresi'nde “*düğümlere üfleyenlerin şerrinden*”(113/Felak 4) ayetinin tefsirinde Abduh, “dügümlere üflemenin bir sihir olduğunu ve dedikodu yapmanın da sihrin bir çeşidi olduğunu söyler. Çünkü dedikodu yapmak iki arkadaş arasındaki muhabbeti düşmanlığa çevirmektedir.”⁶⁴ Bir başka yoruma göre ise, “bu düğümler iç benin (nefsin) kördüğümüdür ve onlara üfleyenler de duygu ve düşünce dünyasındaki düğümleri ve sorunları çözmeye iddiasıyla insanları aldatan umut tacirleri ve sahtekârlardır.”⁶⁵ Yine aynı şekilde bazen gündelik dilde veya çeşitli ilimlerin terminolojisinde kullanılan kelimeler/terimler daha iyi bir anlatım vasıtası olarak kullanılmıştır. Mesela Yunus Sûresi 21. ayette geçen “*Elçilerimiz sizin yaptığımız hileleri yazıyorlar*” ayeti bir tefsir kitabında şöyle açıklanmaktadır: “Yani ağzınızdan çıkan her kelime ve mesaj, elinizde meydana gelen her hareket, dilinizle söylenenler, ayaklarınızla yaptıklarınız, gönülden geçirdikleriniz, her şeyiniz kayda geçiyor. Nasıl ki video filmlere alınıyor, bir insanın hayatı da melekler tarafından kaydediliyor. Hocam 60 senelik bir adamın hayatı hep kaydedilse cami dolusu kasetle dolması lazım. Öyle değil Allah'ın meleklerinin kendine has yazım şekli vardır. Nasıl ki bilgisayarların içinde küçücük diskete kocaman kitaplar koymak mümkün. Günümüzde teknoloji bunu göstermiştir.”⁶⁶

⁶² Muhammed Abduh- Reşîd Rızâ, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, I, 24.

⁶³ J.M.S. Baljon, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, Çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yayınevi, Ankara 1994, s. 47.

⁶⁴ Muhammed Abduh, *Tefsîru Cüz-i Amme*, Matbaatu Mısır, 1341, s. 181.

⁶⁵ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2009, s.1327.

⁶⁶ Toptaş, *Kur'ân-ı Kerîm Şîfa Tefsiri*, III, 447.

Hint altkıtasının önemli simalarından birisi olan el-Meşrikî, *Hadîsu'l-Kur'ân* adlı eserinde “yarattıklarımızdan birçoğunu onlara (insanlara) üstün yaptık.”(17/İsra,71) ayetini şöyle yorumlamaktadır: “İnsanlarda başka gezegenlerde bilimsel başarıları aşağı yukarı bizimkilerden daha ileri olan, bizden daha üstün yaratıkların yaşayabileceği kanaati hâkimdir, bundan dolayı burada kastedilen, ufolardır.”⁶⁷

Kur'ân'da muhtelif ayetlerde geçen “köle azad etme” emri günümüzde eski zamanlardaki gibi kurumsal bir kölelik olmadığı için güncellenerek yorumlanmıştır. Mesela Muhammed Esed “*O sarp yokuş nedir, bilir misin? Köle azat etmektir*” (90/Beled 12-13) ayetini şöyle tefsir etmektedir. “*Fekku rakabe* ibaresi, alternatif olarak, “insanoğlunu boyunduruklarından kurtarmak” şeklinde de çevrilebilir. “Boyunduruk/zincir” terimi, burada, “kölelik” olarak tanımlanabilecek olan bütün tutsaklık ve sömürü -sosyal, ekonomik veya politik- biçimlerini kapsar.”⁶⁸

Abdulkadir el-Mağribî, Kur'an'ın, basın özgürlüğünü savunduğunu Kur'ân'ın şu ifadelerinden çıkarılabileceğini söyler: “... yazana da, şahitlik edene de zarar verilmesin” (2/Bakara, 282 ve öncesi). Bu şu demektir: “Görevlerini yerine getirirken gazetecilerin engellenmesine izin vermeyiniz”⁶⁹

Tefsirin, güncelleştirilmesi esnasında popüler hale getirildiği görülmektedir. Özellikle medya aracılığıyla bu popülerleşme bazen üst noktaya çıkmaktadır. Çünkü kitle iletişim araçlarının kullanımı popülerleşmeye de zemin hazırlamaktadır. Bu yüzden “yaygınlaşmanın popülerleşmeye, popülerleşmenin poplaşmaya meyyal olduğunu asla unutmamak ve tedbirini almak, bu tedbiri almak için önce bu tehlikenin farkında olmak icap eder. Ondan sonra alınacak ilk tedbir çıtayı hiçbir gerekçeyle aşağı düşürmemektir. Bu noktada “anlamıyoruz, biraz daha seviyeyi indirseniz” türünden şikâyetler gelecektir. Bu tür şikâyetler, “iyi gösterge” bile sayılabilir. Zira herkes tarafından anlaşılammama şikâyeti, vahyin hakikatlerinin poplaşmasından çok daha tolere edilebilir bir şeydir.”⁷⁰

Müslümanların düştükleri durumun ataletten ileri geldiği ancak çalışmakla terakki edilebileceğini düşünen bazı müfessirler, ibadetleri bile bu minvalde yorumlama cihetine gidebilmişlerdir. Söz gelimi el-Meşrikî, *Tezkire* adlı ünlü eserinde “salât”

⁶⁷ Baljon, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s. 114.

⁶⁸ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, Çev. Cahit Koçak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 2002, s.1271, 7.dipnot.

⁶⁹ Baljon, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s. 136 vd.

⁷⁰ İslamoğlu, “Tefsirlerin Topluma İletilmesinde İletişim Araçlarının Rolü”, s. 507.

kavramını nizam, düzen, toplum armonisi, lidere itaat, toplum yararını ön planda tutma ve kendini kontrol etme, sarsılmaz bir şekilde düşmana karşı savaş, tedbir ve adalet olarak kabul eder. Yine namaz sürüngenlerin sahip olduğu gibi kara ve deniz kontrolü, kuşların sahip olduğu gibi hava hâkimiyetidir. Bütün Batılılar yeryüzünü bütünüyle kullanarak *salât*'ı en iyi şekilde yerine getiriyorlar⁷¹ şeklinde yorumlamaktadır.

Çağdaş dönemde bazı tefsirlerin toplumsal beklentilerin uzağında olduğu da belirtilmektedir. “Hâlihazırdaki Türkçe tefsirlerin büyük bir kısmı bir bakıma eski tefsirlerin kötü bir tercümesinden başka bir şey değildir: Bu bakımdan toplumu ilgilendiren yeni konulara çok az eğildiklerini görüyoruz: Amaç, eski müfessirlerin anladıkları şekilde Allah'ın kitabını Türkçe tefsir etmektir. Çünkü eski müfessirler, Allah'ın kitabını bizden daha iyi anlamışlardır. Onların tefsirleri iyi anlaşıldı mı, her şey yoluna girmiş demektir.”⁷²

5. Tefsirde Tenkitçi Tavır

Çağdaş dönemde bazı müfessirler Kur'ân'ı tefsir etme konusunda cesaretlendirici söylemlerde bulunmuş, bunu da eleştirel bir dille yapmışlardır. Mesela İbn Âşûr (ö.1392/1973), tefsirde hataya düşme korkusunun insanları nakilciliğe ittiğini bunun da tefsirde gerilemeye sebep olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre “Kur'ân hakkında yanlış yapma işinden sakındırmayı o kadar büyüttüler ki “Kur'ân hakkında yanlış yapmak küfürdür” dediler. Bu, ehli olmadığı halde Kur'ân'a ilişmekten insanların genelini menetmek içindir. Lakin bu söz, asıl görüş olarak algılandı böylece insanlar Kur'ân'la ilgili zayıf ya da yalan olsa bile naklî bilgileri kabullenirken doğru ve gerçek olsa bile reye dayalı görüşlerden çekindiler. Çünkü onlar, önceki âlimlerden nakledilen bilgilere muhalefet etmekle, Kur'ân'ı Allah'ın murad ettiği şeyden çıkarmış olacaklarını zannediyorlardı⁷³ Bu ifade, çağdaş dönemde genel itibariyle müfessirlerin cesaretini gösterdiği gibi bu denli bir tefsir muktesabınının sebebini de işaret etmektedir.

Çağdaş dönemde müfessirler tenkid dilini sıklıkla kullanmışlardır. Bilhassa taklit ve İsrailiyata karşı sert eleştirel tavır dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu tavır halkın aydınlanmasına ve aklı faal biçimde kullanmalarına ön ayak olmuştur. Fakat bu

⁷¹ Baljon, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s. 100.

⁷² Akdemir, “Cumhuriyet Döneminde Yayınlanan Türkçe Telif ve Tercüme Tefsirler Üzerine Bir Değerlendirme”, s. 25 vd.

⁷³ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu Bikarîb*, Tûnus 2006, s.161.

eleştirilerde maziye küçümseme ve toplum nezdinde klasik dönem ulemasını itibarsızlaştırma da sezilmektedir. Örneğin Reşîd Rızâ, *Muhâveretu'l-Muslih ve'l-İslâh* adlı eserinde “geçmişî mahkûm etmek, önceki ulemanın itibarını sarsmak, belirleyiciliğini ortadan kaldırmak, ilmî otoriteyi ve hiyerarşiyi alt üst etmek için *taklit* yanında *İsrâiliyat*, *bid'at*, *hurafe*, *bâtıl inanç*, *tefrika*, *istibdat*, *hayal*, *vehim* ve *safsata* gibi son devirlerde çokça duyduğumuz fakat muhtevaları hayli problemlili ve izafi anlamlarla yüklü kelime ve kavramlar kullanmaktadır.”⁷⁴

Yine usûl konularına, bilhassa Kur'ân ilimlerine karşı tenkitçi bir duruşun varlığı da gözden kaçmamaktadır. Aslında bu tavır tefsirin gevşemesine de sebep olmuştur. Mesela Sebilürreşâd dergisinin yazar kadrosundan Kazanlı Halim Sabit (v.1946) şöyle demektedir: “Kavâid ve nakliyyattan ziyade doğrudan doğruya Kur'ân'dan anladığınızı, duyduğunuzu yazınız. Ayetlerin size ilhamları bizce en mükemmel tefsirdir.”⁷⁵

Müslümanların Kur'ân'ı sahih bir şekilde anlamaları için onlara rehberlik yapan müfessirlerin bir kısmı ise daha önceki tefsir müktesebatını muhatapla Kur'ân arasında büyük bir engel görmüştür. Bu yüzden olsa gerek Abduh şöyle demiştir: “Şüphesiz ki Allah, kıyamet günü bize insanların görüşlerinden ve onların anladığı şeylerden sormayacaktır. Ancak bizi irşad etmek ve hidayete erdirmek için indirmiş olduğu kitabından ve bize indirilen şeyi açıklayan nebisinin sünnetinden soracaktır.”⁷⁶ Fakat “Kur'ân'ı, etrafındaki yorumlardan, hurafelerden arındıracağız diye yola çıkanlar da bu amaçlarına ulaşamamışlar, klasik yorumları bir çırpıda bir kenara atarken, modern hurafelerin ve indî yorumların Kur'ân çevirilerini doldurmalarına mani olamamışlardır.”⁷⁷

Sonuç

19. asırda, dünya ölçeğinde ciddi değişimlerin ve kırılmaların yaşanması, bütün dinî sahalara olduğu gibi tefsir sahasına da etkide bulunmuştur. O tarihten günümüze yeni gelişmelerle birlikte farklı görüşler de eklenerek çağdaş tefsir edebiyatı belirli bir düzeye ulaşmıştır. Çağdaş dönemde en mühim gelişmelerden birisi ulus devletlerin kurulması olmuştur. Ulus devletlerin kurulmasıyla beraber ulusal dillerde tefsir yazımı

⁷⁴ Kara, *Din İle Modernleşme Arasında*, s.215.

⁷⁵ Eşref Edib, Mehmed Akif, İstanbul, 1938, s.27-28'den naklen, Mertoğlu, *Osmanlıda II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*, s.16.

⁷⁶ Muhammed Abduh- Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l- Hakîm*, I,26.

⁷⁷ Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, s.208.

artış kaydetmiştir. Öte yandan gerek çok sayıda İslam ülkesinin bağımsızlık mücadelesine girmesi gerekse siyasî kanalla ümmetin düzeleceğini düşünen Afgânî gibi âlimlerin de etkisiyle bazı tefsirlerde siyasî bir eğilim de tecessüm etmiştir. Bu minvaldeki tefsirleri “*Politik Tefsir*” şeklinde adlandırmak mümkündür.

Çağdaş dönemde tefsire en çok etki eden amillerden birisi iletişim teknolojisidir. Özellikle Kur’ân’ı ‘hayat kitabı’ olarak tasavvur eden pek çok müfessirin modern hayatın en önemli unsurlarından olan iletişim araçlarına bigâne kalmaları elbette düşünülemezdi. Müfessir, iletişim araçları sayesinde hemen her tabakadan insana ulaşma imkânı bulmuş, bunun neticesinde tefsir dilinde daha anlaşılır bir dilin yanı sıra, vaaz, irşad ve sohbet dili de kendisini iyice belli etmiştir. Ancak iletişim imkânlarının artması ve daha fazla insana hitap etme arzusu tefsir açısından kalite sorunlarına da yol açmıştır. Adeta tüketim amaçlı bir yazım, çizim vs. dalgasının hem okuyucuyu hem de yazarları etkilediği anlaşılmaktadır. Bu dönemde bazı tefsirlerin düşük kalitede olması, ilgili yazarların fikirden ziyade aksiyonu benimsemiş olmalarıyla da ilintilidir. Yine bir kısım müfessirler fikirlerinin yaygınlık kazanması için daha ilgi çekici söyleme, zaman zaman şaz görüşlere müracaat etmişlerdir. Ayrıca bazı Kur’ân heveslilerinin tefsire girişmeleri “*amatör müfessir*” diye tabir edebileceğimiz bir profilin oluşmasına sebebiyet vermiştir. Bütün bu gelişmeler, tefsirin sınırlarını ve neliğini yeniden tartışmaya açacak bir boyuta gelmiş durumdadır.

Kur’ân’ın hayat kitabı olması anlayışı Kur’ân’ı güncelleştirmeye bu bağlamda kimi zaman Kur’ân’ı konuşmadığı alanda konuşturmaya sebep olabilmıştır. Ayrıca bu anlayış, tefsir dilini zaman zaman gazete diline yaklaştırmış ve bazen ilmî uslubu zedeler hale gelmiştir. Elbette ki tefsir, zamanının bir aynası olması hasebiyle bu tür yansımaları bir dereceye kadar doğal saymak gerekir.

Okuma yazma oranının artması, beraberinde geniş bir okuyucu kitlesi de getirmiştir. Bu durum müfessirin kitlelere ulaşma azmini tetiklemiştir. Ne var ki daha fazla muhabata ulaşma çabaları bazen sathî çalışmalara kapı aralamıştır. Bununla birlikte halka yönelik Kur’ân okumalarının çok sayıda eserin vücut bulmasına ve Kur’ân’a olan alakanın artmasına vesile olduğu da inkâr edilemez.

Abduh gibi bazı müfessirlerin klasik tefsir müktesabatını nakletmenin Kur’ân’ın anlaşılmasını olumsuz etkilediği telakkisi, çağdaş dönemde müfessirlere bir alan açmıştır. İşte bu alan, yeni görüşler vs. ile doldurulurken tefsirin muhteva ve sınırlarının

yeniden çizilmesine zemin hazırlamıştır. Ayrıca bu durum öncekilerden farklı, yeni bir tefsir ihtiyacını da husule getirmiştir. Diğer yandan tefsirde filolojik çalışmalara mesafeli bakılsa da hemen aynı dönemde tecrübe ile anlaşıldı ki tefsirde filolojinin ihmal edilmesi pek de mümkün değildir.

Klasik dönemde bir tür işbölümü içerisinde âlimler Kur'ân'ı tefsir etme işini kendileri yüklenmişken, çağdaş dönemde rollerin biraz değiştiği görülmektedir. Çağdaş dönemdeki baskın anlayışa göre, her Müslüman'ın Kur'ân hakkında imal-ı fikir etmesi mümkündür. Çünkü Kur'ân kolay anlaşılır ve herkese hitap eden bir kitaptır. Bu çerçevede halkın Kur'ân'a daha rahat yaklaşması, korkmadan onu okuyup anlayabilmesi için içtihad ve ihtilafın rahmet oluşuna vurgu yapıldı. Esasen ihtilafın hep rahmet oluşuna vurgu yapılmasının, tefsirde uzlaşma kültürünün yok olmasına sebebiyet verdiği dikkatlerden kaçmamalıdır.

Toplum, gruplardan meydana gelmektedir. Günümüzde kentleşmeyle birlikte insanın duygusal ihtiyaçlarını tatmin etme isteği onu gruplara yönlendirmeyi hızlandırmış bu durum farklı nitelikte çok sayıda grubun teşekkülüne sebep olmuştur. Duygusal ihtiyacın tatmininde rol oynayan grupların en önemlilerinden birisi dinî gruplardır. Dinî gruplar, halka ulaşmak ve müntesip kazanmak için dinî yayınlara özel bir önem vermişlerdir. Bu tür çabalar cemaat anlayışı çizgisinde bazı meal ve tefsir eserlerinin yazılmasına kaynaklık etmiştir.

Son zamanlarda Türkiye'de akademik unvanlara sahip müfessirlerin, tefsire önemli katkılar sunmaya başladığı görülmektedir. Üniversite sayısının artmasına bağlı olarak muhtemelen ileriki zamanlarda bu müfessirlerin sayısında da bir artış olacaktır. Bu durumun tefsirin kalitesinin artmasına vesile olacağını düşünmekteyiz. Aynı zamanda ortaya konan bu ürünler üniversite-halk arasında öteden beri iddia edilen kopukluğu aşmada önemli bir adım olacaktır.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed, *Tefsîru Cüz-i Amme*, Matbaatu Mısır, 1341.
- Abduh, Muhammed-Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Hakîm*, Kâhire 1947.
- Abdurrahîm, Osman Ahmed, *et-Tecdîd fi't-Tefsîr*, el-Matbaatu'l-Asriyye, Kuveyt ts.
- Ahmad, Anis Mevdûdî, *DİA*, cilt. XXIX, İstanbul 1993.
- Ahmed, Aziz, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, Çev. Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Ak, Halid Abdurrahmân, *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduhu*, Dâru'n-Nefâis, Beyrût 1986.
- Akdemir, Salih, "Cumhuriyet Döneminde Yayınlanan Türkçe Telif ve Tercüme Tefsirler Üzerine Bir Değerlendirme", *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 2, Sayı: 8, Ağustos 1988.
- Albayrak, İsmail, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010.
- Ali, Eşref Hacı Abdurrahman Wan İbrahim W an Ahmed Nurayhan, "Fizilali'l-Kur'ân:Seyyid Kutubun Çağdaş Kur'an Tefsiri", Çev. İsmail Çalışkan, *Eski Yeni*, Sayı 22, Yaz 2011.
- Aydar, Hidayet, "Cumhuriyet Dönemi Türkçe Kur'an Tefsirleri Üzerine İstatistiksel Bir Değerlendirme", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/1, Cilt: 2, Sayı: 2.
- Baljon, J.M.S., *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, Çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yayınevi, Ankara 1994.
- Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsîri*, İşaret Yayınları, İstanbul 2001.
- Birişik, Abdulhamit, *Hind Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012.
- Büyükkara, Mehmet Ali, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, Klasik, İstanbul 2016.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Çev. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar, Kitâbiyât, Ankara 2001.
- Cevherî, Tantâvî, *el-Cevâhir fi Tefsîri 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1350.
- Cündioğlu, Dücane, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, Kapı Yayınları, İstanbul 2011.

- Çalışkan, İsmail, “Son Dönem Kur’an Yorumcularını Nasıl Okuyalım?”, *Dinî Ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama Ve Algılama Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Cilt: 2, İstanbul 2012.
- Çetin, Ensar, *Akademik Dinî Bilgi ve Toplum*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012.
- Demir, Şehmus, *Kur’ân’ın Yeniden Yorumlanması*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.
- Esed, Muhammed, *Kur’ân Mesajı*, Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 2002.
- Fazlur Rahman, *İslam*, Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara 1996.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Eleyse’s-Subhu Bikarîb*, Tûnus 2006.
- İlahîbahş, Hâdim Huseyn, *el-Kur’âniyyûn*, Mektebetu’s-Sıddîk, Tâif 2000.
- İslamoğlu, Mustafa, “Tefsirlerin Topluma İletilmesinde İletişim Araçlarının Rolü”, *Kur’an’ın Anlaşılmasına Doğru Tefsir ve Toplum*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011.
- İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur’ân*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Jansen, J.J.G., *Kur’ân’a Yaklaşımlar*, Çev. Halilrahman Açar, Fecr Yayınevi, Ankara 1999.
- Kara, İsmail, *Din İle Modernleşme Arasında*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2003.
- Kırca, Celal, *Kur’ân’a Yönelişler*, Marifet Yayınları, İstanbul 2009.
- Mertoğlu, Suvat, *Osmanlıda II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2001.
- Ong, Walter J., *Sözlü ve Yazılı Kültür*, Çev. Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yayınları, İstanbul 2012.
- Özel, Mustafa, *Kur’ân ve Tefsîr Terimleri Sözlüğü*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2006.
- Öztürk, Mustafa, *Cumhuriyet Türkiyesi’nde Meal ve Tefsirin Serencamı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.
- Riştânî, Sâmîr Abdurrahmân, *Menhecu’t-Tefsîri’l-Mevdûi li’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’l-Multaka, Halep 2009.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahmân b. Süleymân, *İtticâhâtu’t-tefsîr fi’l-karni’r-Râbi Aşere’l-Hicrî*, Müessesetu’r-Risâle, Riyâd 1997.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahmân b. Süleymân, *Buhûs fi Usûli’t-Tefsîr ve Menâhicuhu*, Mektebetu’t-Tevbe, Riyâd 1419.

Sebülürreşâd, (Ed. M. Ertuğrul Düzdağ), Bağcılar Belediyesi, İstanbul 2016; 18 Nisan 1912, 1 Cemâziyelevvel 1330, Perşembe 5 Nisan 1328, Cild: 8 - Aded: 189.

Şarkavî, İffet, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, Çev. Orhan Atalay-Veyssel Güllüce, Ekev Yayınevi, Erzurum 2001.

Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsîr Problemleri*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya ts.

Şimşek, M. Said, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*, Beyan Yayınları, İstanbul 2012.

Toptaş, Mahmut, *Kur'ân-ı Kerm Şifa Tefsiri*, Cantaş Yayınları, İstanbul 1993.

Wagner, Peter, *Modernliğin Sosyolojisi*, Çev. Mehmet Küçük, Doruk Yayıncılık, Ankara 2003.

Ya'kûb, Tâhir Mahmûd Muhammed, *Esbâbu'l-Hata fî't-Tefsîr*, Dâru İbn Cevzi, Beyrût 1425.

Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, ts.

Tefsir Araştırmaları Dergisi

Nisan / 2017, Cilt: 1, Sayı: 1, ss. 73-120

TEFSİRİN TEMEL BİR İLKESİ OLARAK SİYAKA RİAYET

-ELMALILI TEFSİRİ ÖRNEĞİ-

Prof. Dr. Mustafa Ünver*

Özet

Siyak, Kur'ân'ı anlama ve tefsir etme metodolojisi içinde önemli yer tutan bir konudur. İsabetsiz anlama ve yorumlar çoğunlukla siyak ilkesine riayet etmemekten kaynaklanmaktadır. Siyak konusunu merhum müfessir Elmalılı Muahmmmed Hamdi Yazır'ın da içinde bulunduğu klasik ulema siyak ve münasebet kavramlarıyla karşılaşmışlardır. Daha çok siyakla anlama meselelerini, münasebetle ise i'caz, belagat ve fesahat konularını kastetmişlerdir.

Türkçe yazılan eserlerde siyak konusunu ifade etmek üzere çoğunlukla siyak sibaq şeklinde ikili kelime kullanılmaktadır. Ancak bir ifadenin hangi tarafının siyak, hangi tarafının sibaq olduğu konusunda ciddi sayılabilecek karışıklıklar söz konusudur. Bu karışıklıklar maalesef sözlük ve tefsirlerde bile yer alabilmektedir. Bu karışıklığın yaşandığı kaynaklardan birisi de Elmalılı tefsiridir. Bu yüzden özgün şekline de uygun olması hasebiyle sadece siyak kavramının kullanılması önerilmektedir.

Elmalılı merhum, tefsirinde siyak kelimesini 225 defa kullanmış ve bu kriteri bir usul maddesi olarak çalıştırmış bir müfessirdir. Bu çalışmada onbeşe yakın madde halinde sistematik hale getirmeye çalıştığımız bir plan dahilinde Elmalılı tefsirinde siyak alanı yoğun olarak istihdam edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Elmalılı, Hak Dini Kur'ân Dili, Siyak, Bağlam, Tefsir Usulü, Tefsir.

Elmalılı's Qur'anic Exegesis in Terms of Siyaq (Context)

Abstract

Siyaq is essential to the methodology of the comprehension and interpretation of the Quran. Saying that, the irrelevant apprehension and reviews do generally arise from the non-compliance of the principle of siyaq. Context and ties are two different terminologies the scholars including the last Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır have come across as they concentrated more on the subject of context. Siyaq implied the issue of understanding, whereas the adequacy referred more to the areas corresponding to the miracle, rhetoric and eloquence.

In the artifacts written in Turkish, double terminology siyaq and sibaq are broadly used to describe context. However, the use of these terms on whether they correspondent to which is subject to severe confusion. Moreover, such confusion may be found even in the dictionaries, and yet, in the exegesis, including the Elmalılı's. It may therefore be advisable only to use the word siyaq, as is suitable also to its original form.

In his exegesis, the Last Elmalılı had used the word siyaq 225 times and ran this criterion as a procedural substance. Throughout the study, we have attempted to gather the subject of siyaq approximately through 15 items sorted out of the Elmalılı's exegesis.

Key Words: Elmalılı, Hak Dini Kur'ân Dili, Siyaq, Context, the Method of Exegesis

* Diyanet İşleri Başkanlığı

Giriş

İnsanın dünya üzerindeki serüveninde en önemli rehberi ve yol göstericisi olan Kur'ân-ı Kerim'in doğru anlaşılıp yorumlanması, insan için hayati değerde bir çalışmadır. Her kitabı anlamanın bir usûlü olduğu gibi Kur'ân'ı anlamanın da bir usûlü vardır. Nitekim riayet edildiği takdirde Kur'ân'ın doğru anlaşılıp yorumlanmasını sağlayan usullerden birisi de siyak ilkesidir. Kur'ânî ifadeler daha sağlıklı olarak ancak siyakları içinde anlaşılıp yorumlanabilir. Yine bu sayede Kur'ân'ın kaynak ve içeriği hakkında ortaya çıkabilecek çeşitli mesnetsiz ve yersiz vehim, zan ve algılar da hükümünü yitirir.¹

Binaenaleyh bu çalışma öncelikle Kur'ân'ın doğru anlaşılıp yorumlanması etrafında siyakın ihmal edilmesi sonucunda ortaya çıkan bazı yapısal problemlerin ve çözüm yollarının tespitini yapmaya çalışacak, ardından da aynı usul dairesinde Elmalılı Hamdi Yazır'ın tefsirini incelemeye çalışacaktır.

Zira bu konuda Elmalılı (1942) tefsirinin siyak konusunda iyi bir örnek olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Elmalılı Hamdi Yazır "Kur'ân'ın metninde çakılıp kalmadan, ama metinle hem ayet çerçevesinde hem de Kur'ân bütünlüğü çerçevesinde sıkı sıkıya bağlı bir biçimde vahyi, tabi olduğu insan türünün bir üyesi olarak kendisiyle ve gerçek hayatla bütünleştiren bir anlayışı sergilemektedir."²

Bu mutemet tefsirden yapacağımız tüm iktibasların orijinal dilinden olmasına riayet edeceğiz.³ Zira bu yaklaşımın özellikle de İlahiyat Fakültesi öğrencilerimizin sadeleştirme kolaylığına gitmek yerine milletimizin ve âlimlerimizin, çok değil bundan yaklaşık yarım asır önce konuşup yazdıkları estetik ve edebi dile âşına olmalarına katkı sağlayacağını düşünmekteyiz. Dilin kültürün evi olduğu düşüncesinden hareketle hiç olmazsa ülkemizin manevi rehberlerinin Elmalılı merhumun da büyük bir vukûfiyetle kullandığı bu dile vâkif olmalarının önemine inanmaktayız.

¹ Bkz. Mustafa Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Sidre Yay., Ankara 1996.

² Halis Albayrak, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXIV, 1993, s. 158.

³ Elmalılı tefsirinin özgün dilinden yaptığımız alıntılarda herhangi bir müdahalede bulunmamak için mümkün ve gerekli olan imlâ tashihlerine girişmedik.

1. Kur'ân'ı Anlama Etrafında Çıkan Siyak Yönlü Bazı Yapısal Problemler

Kur'ân; tarihi, ortamı, yorumu ve yorum sistematığı hakkında yeterli donanıma sahip olmayan sıradan bir okuyucuya veya tahlilciye sistemsiz ve karışık görünebilmekte ve birbirine zıt unsurları ihtiva ettiği zannını uyandırabilmektedir.⁴

Kur'ân kültürüne yabancı olan bir kişi, onunla ilk karşılaştığında bölümlere ve kısımlara ayrılmamış, farklı konuların farklı şekilde ele alınmış ve hayatın farklı yönleri ile ilgili emirlerin düzenli bir şekilde verilmemiş olduğunu görünce bir miktar şaşkınlık yaşayabilmektedir.⁵ Hatta bu durum, başta bazı müsteşrikler olmak üzere birtakım kimseleri Kur'ân hakkında şüphe duymaya, onda kusur ve eksiklik aramaya sevk edebilmektedir. Örneğin Hollandalı R.P.A. Dozy ve İngiliz Th. Carlyle bu durumun Kur'ân için bir eksiklik ve kusur olduğunu açıkça iddia etmektedirler.⁶

Kur'ân'ın yukarıda bahsedilen vasıflara sahip günümüz insanının akademik ve gündelik literatürde alışık olmadığı bir iç yapıya sahip olduğunu kabul etmek gerekir. Bu tespiti insanın etrafında bilinçli ya da bilinçsiz şekilde görmeye alıştığı bir yapının zamanla kendinden ayrılmaz hale dönüştüğü ve farklı yapılara doğal bir refleksle genellikle karşıtlık duyduğu psikoza da ilave edilmelidir.⁷

Öte yandan Kur'ân'ın salt entelektüel veya gündelik saiklerle ortaya çıkmış bir akademik eser veya bir edebiyat ürünü olmadığı tespit edilmelidir. İlâhî makamdan gelmiş ve Hz. Peygamber'e (sas) durumların ve olayların gerektirmesi de dikkate alınarak yirmi üç yıllık bir zaman diliminde parça parça vahyedilmiş olan Kur'ân'ın günümüzdeki anlamda akademik türdeki telif eserlerden veya mesela bir roman tarzından farklı bir iç yapı ve sistematığe sahip olması doğal karşılanmalıdır.⁸

⁴ Mesela bkz. Ali İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasındaki İslam*, çev. Salih Şaban, İstanbul 1987, s. 22; Muhammed Abdullah Draz, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru*, çev. Salih Akdemir, Ankara 1983, s. 119-120; Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakin Rolü*, s. 16.

⁵ Ebu'l-Alâ Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanı vd., 2. Baskı, İstanbul 1991, c. I, s. 15; Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul 1992, s. 155; Muhammed Arkoun, "Kur'ân'ı Nasıl Okumalı", çev. A. Zeki Ünal, *İslami Araştırmalar*, c. 7, S. 3-4, 1994, s. 247; Said Havva, *Allah Resulü Hz. Muhammed (S.A.V)*, çev. Halil Güneç, Ankara 1979, s. 268.

⁶ Bkz. Muhammed Ferid Vecdi, *el-Mushafu'l-Müfesser*, thk. İbrahim Ali Salim, Kahire, trz, s. 94 (mukaddime); Muhammed Mahmud Hicâzî, *el-Vahdetu'l-Mevdû'yye fi'l-Kur'ân*, Kahira 1390/1970, s. 14-15; Buna benzer oryantalistik suçlamalar için ayrıca bkz. Rudi Paret, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, der. ve çev. Ömer Özsoy, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1995, s. 99; Selahattin Sönmezsoy, *Kur'ân ve Oryantalistler*, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 107-111.

⁷ Bkz. Mevlüt Güngör, "Tefsirde Konulu Tefsir Metodu", *İslami Araştırmalar*, c. II, S. 7, Mayıs 1988, s. 51; Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 155.

⁸ Bkz. Furkan, 25/32 ; Ayrıca bkz. Fazlur Rahman, "Kur'ân'ı Yorumlama", çev. Osman Taştan, *İslami Araştırmalar*, S. 5, Ekim 1987, s. 100.

Kur'ân'da belli bir konunun ele alınıp bitirildiği ana bölümlere, altında alt ve yan başlıklara yer verildiği görülmez. Yine Kur'ân, diğer kitapların aksine ele aldığı konuları ve ulaşmak istediği amaçları liste halinde de sunmaz. Açıklama, üslûp ve usûlü genelde bilinen kitaplara benzemez ve her hangi bir kitap düzenini takip etmez.⁹

Kur'ân'ın bu ve benzer yapısal ayrımından dolayı okuyucu, sıradan bir kitap beklentisiyle Kur'ân'a yöneldiğinde onun olayları sunuş ve anlatış üslûbu karşısında şaşkınlığa düşebilmektedir. Kur'ân'ın bir çok yerinde arka-plan tasvir edilmediği ve pasajın özel nüzul sebebi olan durum ve olaylara değinilmediği için sıradan bir okuyucu orada veya burada bir takım manalar keşfetse bile vermek istediği mesajdan tam olarak yararlanamayabilir. Bu tür kimseler ilahî kelamın eşsiz ve ayırıcı özelliklerini bilmedikleri için, Kur'ân'ın tüm sayfalarının birbirine benzer konulardan oluştuğunu düşünmekte ve bunu anlama ve anlamlandırmada zorluk çekmektedirler. Bu doğrultuda bazen anlamı çok açık âyetler bile, sözü edilen yaklaşımları içerisinde onlara anlamsız görünebilmektedir.¹⁰

Öncelikle tespit edilmelidir ki Kur'ân'ın ele aldığı ve doğrudan hitap ettiği varlık insandır. Gayesi de konusuna uygun olarak, insana, onu kurtuluşa veya helake götüren yolları açıklamaktır.¹¹

Başka bir deyişle hedefi, beşeri karanlıklardan nura çıkarmak¹² olan Kur'ân'da itikâdî meselelerin, ahlâkî prensiplerin, hukukî ilkelerin, ibâdet esaslarının, bunlarla ilgili hüküm, uyarı, teşvik ve tenkitlerin, tarihî kıssaların, tabiat ve kâinat ile ilgili bilgilerin peşpeşe geldiği, bunların zaman zaman çeşitli üsluplarla tekrar edildiği bir yerde, belli bir konunun muayyen bir yönü aydınlatılmışken başka bir yerde aynı konunun değişik bir tarafına temas edildiği görülür.¹³ Bütün bu işlenen konular eşsiz bir ahenk içinde sunulur.

Böylece Bakillânî'nin (403 / 1013) sözü gerçek olur ve Kur'ân'da devamlı sûrette peş peşe tazelenen güzellikler meydana gelir.¹⁴ Aynı konu farklı şekillerde

⁹ Bkz. Güngör, "Tefsirde Konulu Tefsir Metodu", s. 51.

¹⁰ Bkz. Mevdudi, *Tefhîm*, I, 16-17 ; *Kur'ân'ı Nasıl Anlayalım*, çev. Bekir Karlığa, 6. Baskı, İstanbul 1991, s. 19-20 vd.; Ayrıca bkz, Tayyib en-Neccâr, "Lâ Teâruda fî Ayâtî'l-Kitâbi'l-Kerim", *Mecelletü'l-Ezher*, c. XXI, cüz: 3, 1369/1949, s. 218.

¹¹ Meselâ bkz. Nahl, 16/ 89 ; Ayrıca bkz. Ferid Vecdi, *el-Mushafu'l-Müfesser*, s. 95 (mukaddime); Mevdudi, *Tefhim*, I, 19; Abdullah Muhammed Şehhâte, *Ehdâfu Külli Sûra ve Makâsıduhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Mısır 1986, c. I, s. 6.

¹² İbrâhim, 14/ 1.

¹³ Güngör, "Tefsirde Konulu Tefsir Metodu", s. 51. Ayrıca bkz. Hûlî, *Tefsir ve Tefsirde Edebi Tefsir Metodu*, s. 107-108.

¹⁴ Draz, *En Mühim Mesaj Kur'ân*, çev. Suat Yıldırım, Ankara 1985, s. 163-364.

tekrar edilir ve görünürde hiç ilgisi olmayan bir konu diğerini takip eder. Bazen görünürde bir sebep yokken bir konunun ortasında başka bir konunun anlatılmasına yer verilir. Konuşmacı, hitaplar ve hitabın yönü bazı durumlarda değişir. Tarihsel olaylar anlatılır fakat anlatım, tarih kitaplarındaki gibi değildir. Felsefe ve metafizik meseleler bu konulardaki ders kitaplarından çok farklı bir şekilde ele alınır. İnsandan ve evrenden, tabiat bilimlerinden farklı bir dille bahsedilir. Aynı şekilde kültürel, politik, sosyal ve ekonomik problemleri çözmeye kendi metodunu izler; kanunları ve prensipleri sosyologlardan ve hukukçulardan farklı bir şekilde ele alır. Ahlak, bu alanda yazılan eserlerden farklı bir yolla öğretilir.¹⁵

Üstelik bu konular bazı siyak çerçevelerinde adeta müstakil olarak ele alınmış görünümü verseler de her siyak çerçevesi yine de Kur'ân'ın diğer pasajlarıyla doğrudan veya dolaylı olarak irtibatlıdır. Çünkü, değil bir âyet gurubu, bazen bir terkip bile birkaç hedefi birden gözetebilmektedir. Bundan dolayı Kur'ân'ın bir biriminin sadece bir konuya münhasır kılınması çoğunlukla mümkün olmaz. Bütün parçalar buldukları mânâ çerçevelerinde üzerlerine düşeni yaparken, Kur'ân manzumesi içindeki diğer birimlerle olan ilişkilerini de sürdürür. Dolayısıyla Kur'ân'ın deyiş yerindeyse her bir dişlisi tıkr tıkr işler ve mükemmel bir bütünü oluşturur.¹⁶

Kur'ân'ın alelade bir okuyucuya veya tahlilciye sistemsiz görüldüğünü ve zıt unsurları bir araya getirdiği zannını uyandırdığını söyleyenler, onun yukarıda sözünü ettiğimiz özelliklerini bilmediklerinden bu yanılgıya düşmektedirler. Ama onlar bu yanılgılarında bilhassa Kur'ân'ın şu yönünü dikkate almamaktadırlar:

Kur'ân masa başında oturularak telif edilmiş bir kitap olmadığı gibi salt bir felsefe, tarih, hukuk veya coğrafya kitabı da değildir. Hayatın içinde birbirleriyle de son derece sıkı ilişkilere sahip ne kadar renk varsa, Kur'ân-ı Kerim de böyledir. Çünkü hayatın tam da kendisidir. Ayrıca Kur'ân'a hakim olan, beşerî yazım ve telif kaideleri değildir. Kur'ân olayların ve problemlerin akışına göre yirmi küsur yıl boyunca peyderpey indirilmiş bir vahiydir. Hem zaten bu kitap beşerin yazım

¹⁵ Ferid Vecdi, *el-Mushafu'l-Müeyesser*, 94 (mukaddime); Mevdudi, *Tefhim*, I, s. 15-16; Abdu'l-Müteâl Saîdî, "Teşâbuhu Makâsidi'l-Kur'ân", *Mecelletü'l-Ezher*, c. XX, cüz: 1, 1368/1948, s. 67.

¹⁶ Ayrıca bkz. Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 155 ; M. Ali Baltaş, *İlk Mesajlar*, Peyam Yay., Ankara, trz., s. 14.

kurallarına göre ortaya konmuş olsaydı semavî bir kitap değil, beşerî bir kitap olurdu.¹⁷

Tam da burada Bosna'nın bilge kralı rahmetli Aliya İzzetbegoviç'in şu sözlerini çok kıymetli buluyoruz:

“Kur’ân, edebiyat değil hayattır. Dolayısıyla ona, bir düşünce tarzı değil, bir yaşama tarzı olarak bakmaya başlanır başlanmaz güçlük ortadan kalkar ve bu yanlış intibalar da değerini kaybeder. Kur’ân’ın yegâne tefsiri hayat olabilir ve bildiğimiz gibi Hz.Muhammed’in hayatı tam buydu. İslam’ın öğretisi Kur’ân, yazılı şeklinden anlaşılmaz ve mütenakız görülebilir...”¹⁸

Şu halde Kur’ân’a bir teori bir felsefe kitabı olarak değil de, bir hayat kitabı, hayatla yoğrulmuş ve onun içinden çıkmış, günlük hadiselerle ufuklar ötesinin ilişkisinden doğmuş bir kitap gözüyle bakmak ve böyle yaklaşmak lazımdır. Bu başarıldığından tüm yapay ve sözde problemler kaybolacak; yerine daha sağlıklı, net, doğru anlama ve yorumlama süreci başlayacak ve bir o kadar da Kur’ân’ın fesahat ve belagat inceliklerini açan çok zevkli bir süreç başlayacaktır.

Aslında, “bütün faziletlerin, yani mükemmelliğin her çeşidinin en ileri derecelerinin kendisinde bulunduğu bir kelâm”¹⁹ olan Kur’ân’da -kaynağı gözönüne alındığında- en küçük bir ihtilaf ve çelişkinin olmaması gerektiği de gayet doğal karşılanmalıdır.²⁰

Örneğin Kur’ân’ın ilk sûresi olan, her müslümanın günde en az yirmi defa okuduğu ve Elmalılı'nın “Basit birkaç cümle gibi görünen Fatiha, hılkatin, hâlıkın, mahlûkun bütün serairini toplayan bir kanunu küldür.”²¹ diye tasvir ettiği Fâtiha sûresi incelendiği zaman da tüm Kur’ân’da yer alan beş temel konuya şu âyetleriyle icmâlen işaret edildiği görülmektedir:²²

1. “Hamd, o rabbiâlemîn” âyeti, tevhide,
2. “O din gününün maliki Allâh’ın” âyeti, mükâfat ve cezaya,
3. “Sade sana ederiz kulluğu, ibadeti” âyeti, ibâdete,

¹⁷ Bkz. Ferid Vecdi, *el-Mushafu'l-Müeyesser*, s. 94 (mukaddime) ; Hicâzî, *el-Vahdetu'l-Mevdû'yye*, s. 14-15 ; Abdulazîz Çavîş, “Âyetlerin Yekdiğerine Olan Münasebet ve İrtibatı”, çev. Mehmed Şevket, *Sebilürreşâd*, c. XIV, S. 348, 1333, s. 73.

¹⁸ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasındaki İslam*, s. 22.

¹⁹ Draz, *En Mühim Mesaj Kur’ân*, s. 158.

²⁰ Nisâ, 47/82.

²¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Eser Neşr., İstanbul 1983, c. I, s. 53.

²² Çalışmamız boyunca vereceğimiz tüm âyet meallerinde hürmeten ve teberrüken Elmalılı merhumun orijinal metnini kullanacağız.

4. “Hidayet eyle bizi doğru yola” âyeti, dünya ve ahiret saadetine kavuşmak için izlenmesi gereken hayat sistemine,

5. “O kendilerine in'am ettiğin mes'utların yoluna, ne o gadap olunanların ne de sapkınların” âyeti de, geçmişte ilâhî irâdeye uygun olarak yaşamış kimseler ile ilâhî yasaları çiğnemiş kimselerin durumlarına işaret etmektedir.²³

Görüldüğü gibi Kur'ân, hiçbir tertip ve düzenin hakim olmadığı bir kitap asla değildir. Hattâ bu durumuyla, adından da anlaşıldığı gibi Fâtîha sûresi Kur'ân'ın bir girişi ve özeti konumundadır. Kur'ân'ın eşsiz bir iç yapıya ve donanıma sahip olduğu bu kez de Elmalılı merhumun ifadeleriyle söylenecek olursa “diğer süveri Kur'ân ile münasebeti ise Fatiha; Ümmü'l-Kur'ân, Ümmü'l-kitab esas isimlerinin delalet ettiği veçhile hepsinin cezri aslîsi ve mümessili küllîsi olmasıdır... Hulasa; sanki besmele bir taç, Kur'ân bir vücudi ekmel, Fatiha onun başı, el-hamdü lillah bu baştaki sima, rahmet ve hidayet bu simanın göz bebekleri, Dünya ve Ahiret menazırı, ubudiyet ve istiane lisanı, tevhidi ilâhî ruhudur. O suretle ki bütün ledünniyatı vücut onun lebi beyanından sünuh ederken o taçtan, o simadan, o gamzelerden de onun ruhu okunur. O sima simai Muhammedî, o vücut tecellii ilahîdir. Kelâm kelâmullah, mübelliğ resulullah...”²⁴

Kur'ân birimleri arasındaki siyak bağlarını kurabilmek ve aralarındaki ince ilişkiyi görebilmek zor bir iştir. Elmalılı'ya göre bunun yolu yaratıcısıyla evren arasındaki cüz'î-küllî, ruhanî ve cismanî rububiyet ve uluhiyyet ilişkilerini kurabilmekten geçer ve daha çok Allah Teâlâ bu fazileti yaşayarak okuyanlara lütfeder:

“Biz mantıkî düşünürken nisebi bediiyeyi, edebi düşünürken de nisebi mantıkîyeyi feda etmek itiyadında bulunduğumuz için bu tenasübü bütün kadrosuyla bir cedvel çizer gibi fikren çözemiyor isek o fitratı yaşarken bu zevki kemali vecd ile duyabiliriz, Kur'ân da zevki okuyanlarından ziyade yaşayanlarına ihsan etmek için hitap edecektir.”²⁵

Siyak konusuna tefsirlerinde yakın ilgi göstermiş müfessirlerin başında Hak Dini Kur'ân Dili adlı önemli tefsiriyle Elmalılı Hamdi Yazır (1942) yanında şu

²³ Bkz. Abduh, *Tefsîru'l-Fâtîha (ve Mukaddimetü't-Tefsîr)*, Kalem: M. Reşid Rıza, 3. Baskı, Mısır 1330, s. 19-20, 22-23 vd.; Draz, “en-Nakdu'l-Fennî li-Meşrû'ı Tertîbi'l-Kur'âni'l-Kerîm hasebe Nüzûlih”, *Mecelletu'l-Menâr*, c. XXII, cüz: 9, 1370/1951, s. 793-794 ; Koçyiğit, *Kur'ân-ı Kerim Meal ve Tefsiri*, c. I, s. 2-3 vd.

²⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. I, s. 56.

²⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. I, s. 49.

müfessirlerin tefsirleriyle beraber isimlerini de saymak mümkündür: Ebû Hayyân (745/1344), el-Bahru'l-Muhî't'de, el-Beydâvî (685/1286), Envâru't-Tenzîl'de, Ebussuûd (982/1574) îrşâdü Akli's-Selim'de,²⁶ el-Alûsî (1270/1853) Rûhu'l-Meâni'de, Saîd Havva (1989) el-Esâs fi't-Tefsir, günümüz müfessirlerinden Prof. Dr. Süleyman Ateş Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri. Daha önce de ifade edildiği gibi biz bu çalışmada Elmalılı Hamdi Yazır'ın bu yönünü detaylı biçimde ele almaya çalışacağız:

2. Elmalılı Tefsirinde Siyak ve Münasebet

Anlama ve yorumlama usûlünün önemli bir konusunu ifade eden siyak terimi ortam, bağlam, münasebet ve alâka demektir. Siyak ifadenin birinci derecede ne için söylendiğini ortaya koyan en önemli söz aygıtıdır. Bu yönüyle siyak anlama, yorumlama, bir bütünün son derece yüksek düzeyde alakalı bir parçası olma, bütünü harika şekilde tamamlama, parça ve bütün makamında bedîi olarak yerine uyma ve yakışma gibi tüm bağlamsal birimleri içine alır, bağlı tüm ilişkileri yüksek düzeyde ifade eder. Hasılı gerek kavram gerek muhteva olarak siyak, konusuyla ilgili tüm gerekleri karşılama yetenek ve yetkinliğine sahiptir. Ayrıca siyak kavramı anlama ve yorumlama üst çatısı altında âyetler ve sûreler arası münasebeti de farklı bir terimle ifade edilmesini gerektirmeyecek derece ihtiva ve ihata etmektedir.²⁷

Âyetlerin temas ettikleri mevzular ve istihdam ettikleri kavramlar doğrultusunda bir sonraki âyetin hangi makamda geldiğini belirleyen yüksek kriterlerden olan siyak, Elmalılı zaman zaman kullandığı bir kavram ve yöntemdir.²⁸ Elmalılı'nın siyak kelimesini kullanmaksızın yöntemi çalıştırmak sûretiyle tefsir yaptığı da vakidir. Tin sûresinde incir ve zeytin kelimelerinin yer aldığı âyetlerin tefsirinde ilgili kelimelerin açıklamasını yapar. Bu açıklamalar arasında incir ve zeytinin elbette bilinen yemişler demek olduğu da vardır. Ancak Elmalılı aynı sûre bağlamında Mekke'den ve Turi

²⁶ Bkz. Abdullah Aydemir, *Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara ty, s. 234.

²⁷ Bkz. Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*, s. 72-81, 44-71, 128-200.

²⁸ Elmalılı siyak konusunu tefsirini yaptığı âyetlerde belirleyici unsur olarak ele almakta, temas ve işaret etmektedir. Bu çalışma içerisinde belirleyici ve karakteristik bulmadığımızdan müstakil ve hususi olarak ele almadığımız siyak konulu örnekler için bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. III, s. 1972, 2003, 2030, 2070, 2082, 2129, 2156, 2250 ; IV, 2285, 2489 ; V, 3080, 3170, 3195, 3258, 3268, 3446, 3508, 3688, 3785 ; VI, 3844, 3987, 4189-4190, 4337-4338, 4472, 4498, 4512, 4517 ; VII, 4679, 4697, 4743, 4756, 4839, 4870, 4904, 5019, 5110, 5124, 5137, 5223, 5299, 5351, 5358 ; VIII, 5424, 5442, 5466, 5481, 5512, 5540, 5556, 5558, 5607, 5617, 5618, 5626, 5630, 5664, 5665, 5702, 5727, 5730, 5781, 5787, 5819, 5834, 5836, 5838, 5851, 5856, 5868, 5876, 5925, 5947, 5951, 5952, 5959 ; IX, 5995, 5996, 5997, 6028, 6107, 6169, 6186, 6187, 6196, 6211, 6214, 6219, 6226, 6228, 6320, 6337, 6362.

Sina'dan bahsedilmesinden hareketle bu iki kelimenin bilinen meyve ve yemişlerden farklı olarak “enbiya menşei dîn matlaı olmakla ma'ruf kudsî yerler” olarak anlamak gereklidir der ve bilinen yemiş manasına gelmesini uzak görür.²⁹

Hasılı tefsirinde toplam 225 defa siyak terimini kullandığı ve üzerinden yorum yaptığı dikkate alınırsa Elmalılı tefsirinin siyak yöntemi açısından görece zengin bir tefsir olduğu söylenebilir.³⁰

Elmalılı'nın siyak kavramını ve yöntemini tefsirinde nasıl ele aldığını ortaya koymadan önce siyak ve sibak kelimelerinin anlam alanlarına bakalım:

3. Siyak ve Sibak Nedir?

Siyâk kelimesi; etimolojik olarak “sâka-yesûku-sevkan ve siyâkan” kökünden gelen bir masdardır. Kelime aslında sivâk şeklindedir, sin harfinin harekesi kesra olduğu için vav, yâ harfine dönüştürülmüştür. Etimolojik olarak göndermek, sürmek, sevk etmek, salmak gibi mânâlara gelmektedir. “Deveyi sürdü” (sâka'l-mâşiyete), “Hasta ruhunu teslim etmeye başladı” (sâka'l-merîdu), “kadına mehrini gönderdi” (sâka ile'l-mer'eti sadâkahâ), “rüzgar bulutu sevketti (yürüttü)” (sâkati'r-rîhu's-sehâbe), “Bu söz ona söyleniyor (sevkediliyor)” (ileyhi yüsâku'l-hadîs), “O, sözünü siyakın en güzel yerinde söyler. (taşı gediğine koyar)” (huve yesûku'l-hadîse ahsene siyâkîhî) deyişleri de kelimenin anlam alanının zenginliğini gösteren kullanımlardır.³¹

²⁹ Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. VIII, s. 5930-5931.

³⁰ Yanlış saymadıysak Elmalılı tefsirinde 225 defa geçen siyak kavramının sûrelere göre sayısal dağılımı şu şekildedir: Fatihâ (1) : 8 ; Bakara (2) : 36 ; Ali İmran (3) : 14 ; Nisa (4) : 13 ; Maide (5) : 13 ; En'am (6) : 7 ; Araf (7) : 11 ; Tevbe (9) : 1 ; Yunus (10) : 1 ; Hicr (15) : 3 ; İsrâ (17) : 2 ; Kehf (18) : 2 ; Mü'mininun (23) : 2 ; Nur (24) : 1 ; Furkan (25) : 1 ; Şuara (26) : 1 ; Neml (27) : 2 ; Ankebut (29) : 2 ; Rum (30) : 1 ; Lokman (31) : 1 ; Fatır (35) : 2 ; Fussilet (41) : 1 ; Zuhruf (43) : 1 ; Ahkaf (46) : 2 ; Fetih (48) : 2 ; Hucurat (49) : 2 ; Kaf (50) : 2 ; Necm (53) : 2 ; Rahman (55) : 2 ; Hadid (57) : 2 ; Haşr (59) : 3 ; Mümtetine (60) : 3 ; Münafikun (63) : 1 ; Tegabün (64) : 1 ; Tahrim (66) : 3 ; Mülk (67) : 6 ; Kalem (68) : 1 ; Mearic (70) : 2 ; Müzzemmil (73) : 4 ; Müddesir (74) : 2 ; Kıyamet (75) : 1 ; İnsan (76) : 1 ; Nebe' (78) : 1 ; Nazi'at (79) : 2 ; Tekvir (81) : 7 ; İnfitâr (82) : 1 ; Mutaffifin (83) : 2 ; Tarık (86) : 4 ; Gaşıye (88) : 3 ; Fecr (89) : 4 ; Beled (90) : 3 ; Şems (91) : 3 ; Leyl (92) : 1 ; İnşirah (94) : 1 ; Alak (96) : 4 ; Beyyine (98) : 3 ; Kaari'a (101) : 1 ; Tekasür (102) : 1 ; Fil (105) : 1 ; Ma'un (107) : 1 ; Kevser (108) : 5 ; Kafirun (109) : 3 ; Nasr (110) : 1 ; İhlas (112) : 3 ; Felak (113) : 1.

³¹ Bunlar ve daha geniş bilgi için bkz. İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arabi'l-Muhît*, Dâru Lisâni'l-Arab, Beyrut ty, c. II, s. 242; Muhibbuddîn Muhammed Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Fikr, 1307, c. VI, s. 386-387 vd.; İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk: Ahmed Attâr, 2. Baskı, Beyrut 1399/1989, c. IV, s. 1499-1500; Mahmud b. Ömer Cârullah Zemaşerî, *Esâsü'l-Belâğâ*, Beyrut 1385/1965, s. 314; Mahmûd b. Ahmed Zencânî, *Tehzîbu's-Sihâh*, thk: Abdüsselâm Hârûn-Ahmed Attâr, Mısır 1952, c. II, s. 580; Tâhir Ahmed Zâvî, *Tertîbu'l-Kâmûsü'l-Muhît alâ Târîkat'il-Misbâhi'l-Münîr ve Esâsü'l-Belâğâ*, nşr. İshâ Elbânî, 2. Baskı, c. II, s. 649; Mecduddin b. Yakub Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 2. Baskı, Beyrut 1407/1987, c. I, s. 56; Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, Mısır 1324, s. 249; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-u Türkî*, nşr. Ahmed Cevdet, İstanbul 1317, Dersaadet, s. 747. Ayrıca buna benzer kullanımlar için şu âyetlere de bakılabilir: A'raf, 7/57 ; Secde, 32/27 ; Zümer, 39/71,73 ; Enfâl, 8/6.

Yine aynı kökten gelen es-sûk kelimesinin çarşı, pazar anlamına gelmesi de, muhtemelen arzedilmesi ve satışa sunulması için o yere gönderilen, sürülen, sevk edilen bir şeylerin olması sebebiyledir. Kadına evlilik öncesi verilen mehre de siyak denmesinde aynı mantık gözetilmiş olması mümkündür. Zira eskiden Araplara göre mehir, deveden olurdu ve kadına evlilik öncesi gönderilir, sevk edilirdi. Bu yüzden deve sürüldüğü ve sevk edildiği için mehir ile aynileştirilerek siyak adını almıştır. Ancak daha sonra bu siyak; para, mücevherat gibi şeyler için de kullanılır olmuştur.³²

“Develer birbirlerini takip ettiler” (tesâkati'l-ibilu) kullanımında da yine bir sevk, yani arkalı önlü olma mânâsı görülmektedir.³³ “Falanca kadın bir defada üç oğlan doğurdu” (veledet fülânetun selâsete benîne alâ sâkın vâhidin) cümlesinde de yine siyak kökünden bir terim kullanılmış olmasından anlaşılmaktadır ki, bir mütabaat ve art ardalık söz konusudur. Örneğimizdeki kadının, üç oğlan arasında hiç kız doğurmadığı siyak kelimesiyle anlatılmak istenmiştir.³⁴ Orduyu sevk etmesinden dolayı komutana es-sâik denmesinde de yine kelimenin etimolojik yapısında bulunan mânânın etken olduğu görülmektedir. Aynı mânâ örgüsü, hac rehberi olan kimselere sâkatü'l-hâc isminin verilmesinde de görülmektedir.³⁵

Yukarıdaki örneklerden de anlaşıldığı üzere, aslında siyak teriminin ruhunda bir idare etme, yönetme, hükmetme, deyiş yerindeyse “gündeme hakim olma” mânâsı yatmaktadır.

Sibâk kelimesi ise; dilde “sebeka-yesbiku/yesbuku-sebkan” fiil kökünden türeyen ve fiâl vezninde bir mübalağalı isimdir.³⁶ Yarışta, savaşta, ilimde, müslüman olmada kısaca hemen her alanda ilk, öncü ve birinci olmak mânâlarında kullanılmaktadır. Hz. Peygamber (sas) “Ben, İslama giren Arapların ilkiyim. Suheyb Rumların, Bilal Habeşlilerin, Selman da İranlıların ilkidir”³⁷ derken aynı kelimeyi kullanmaktadır. “Sonra biz o kitabı kullarımızdan süzdüklerimize mîras kıldık, onlardan da nefislerine zulmeden var, muktesid: orta giden var, Allahın izniyle

³² Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VI, s. 387 ; Zencânî, *Tehzîbu's-Sihâh*, II, s. 580.

³³ Zemahşerî, *Esâsi'l-Belâğâ*, s. 314.

³⁴ Zemahşerî, *Esâsi'l-Belâğâ*, s. 314 ; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. VI, s. 386.

³⁵ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. VI, s. 387.

³⁶ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. VI, s. 376.

³⁷ “Ene sâbiku'l-Arab...” Bkz. Celaleddîn Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr fî Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr*, 5. Baskı, Kahire 1982, c. I, s. 109; Ali el-Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, 5. Baskı, Beyrut 1405/1985, c. XI, s. 644, Hadis no: 33133.

hayırlarda ileri geçenler var (sâbikun bi'l-hayrât), işte büyük fadıl o"³⁸ âyeti de benzer anlam alanını ihtiva etmektedir. "Koyun, vakti gelmeden ve uzuvları belirmeden yavrusunu düşürdü" (sebbekati's-şâtu tesbîkan) ifadesinde de öncülük etmek anlamı görülebilmektedir. Sonuç olarak kelimenin bütün türevlerinde öne geçmek, tekaddüm etmek gibi anlamlar korunmaktadır.³⁹

Istılahta siyak terimi lügavî çatı altındaki kullanımından daha farklı ve kapsamlı bir konumda kullanılır hale gelmiştir. Komşu terim sibaka göre çok daha geniş ve yaygın bir kullanım alanına sahiptir. "Sözün gelişi, ifâde tarzı üslûp, tarz, yol, anlatım biçimi" gibi mânâlarda kullanılan siyak; bir terkip olarak da (siyâku'l-keîâm), "sözün gelişi, sevkedilişi" anlamına gelmektedir.⁴⁰

Genel olarak, bir sözün, bir ifadenin kullanımını gerekli kılan ya da ona uygun düşen ortam anlamında kullanılmaktadır.

Istılahta sibak ise bir şeyin geçmişi, öncesi, üst tarafı, başlangıcı, dil açısından bir ifâdenin öncesi, yukarısı gibi anlamları⁴¹ istihdam ederek lügavi kimliğini muhafaza etmektedir. Bir terkip olarak sibâku'l-keîâm deyişinde sözün baş tarafı ile olan bağlantısı, sözün evvelinden, öncesinden gelen mânâ, evveliyat karşılığı olarak kullanılmaktadır.⁴²

Şu halde bir birimden önceki birime sibak, sonraki birime de siyak denmektedir. Başka bir ifâdeyle bir cümle, olgu, ifâde veya birimden önce gelen bölüm veya birime sibak, kendinden sonra gelen bölüme veya birime siyak denmektedir. Terkip olarak sibâk-u siyak: sözün gelişi ve evveliyatı ile sonundaki ifâdeden hasıl olan mânâ demektir.⁴³

Ne var ki sibak ve siyak terimleri çok kullanıldıkları halde, kelimelerin taşıdıkları anlamlar göz önünde tutulduğunda her bir terimin kullanılması gerektiği yerde ve şekilde anlamı doğru olarak kullanılmadıklarını söylemek durumundayız. "Sözün siyakı sibakı" derken, yukarıda sözü edilen mânâlar birbirlerine karıştırılmakta, siyak birimin öncesi, sibak ise sonrasımı gibi yanlış mana verilerek kullanıldığı görülmektedir.

³⁸ Fâtır, 35/32. Ayrıca şu âyetlere de bakılabilir: Meâric, 70/ 40-41 ; Ahkâf, 46/11 ; Haşr, 59/10.

³⁹ Zâvî, *Tertîbu'l-Kâmûsi'l-Muhît*, c. II, s. 515.

⁴⁰ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, 7. Baskı, Ankara 1983, II, 1067 ; D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 4. Baskı, s. 1002; Abdullah Yeğin, *Yeni Lügat*, 4. Baskı, İstanbul 1983, s. 634.

⁴¹ TDK., *Türkçe Sözlük*, c. II, s. 1056 ; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 995; Yeğin, *Yeni Lügat*, s. 630.

⁴² Yeğin, *Yeni Lügat*, s. 630.

⁴³ Yeğin, *Yeni Lügat*, s. 630.

Hatta bu tür yanlış kullanımlara hakikatte doğru olması gerektiğini düşündüğümüz sözlüklerde bile zaman zaman rastlanabilmektedir. Meselâ Mehmet Doğan'ın sözlüğünde siyâk-u sibak: sözde baş ve son uygunluğu, tutarlılık ifadeleri yer almaktadır.⁴⁴ Oysa kelimelerin taşıdıkları anlamlar dikkate alınacak olsaydı doğru ve uygun olarak “sözün siyakı sibakı” değil, “sözün sibakı siyakı” ya da “siyâk-u sibak: sözde son ve baş uygunluğu” denmesi gerekecekti.

Malesef kelimeleri yanlış olarak kullanan müelliflerden birisi de müfessirimiz Elmalılı Hamdi Yazır olmuştur. Münasebet üstbaşlığı altında ele aldığı sibak ve siyak kelimelerinin anlamlarını karıştırdığı, birini diğeri yerine kullanarak anlam verdiği görülmekte ve terkibi şöyle tanımlamaktadır:

“Siyak, sibak: yani sözün gelişi gidişi ki birincisi makabline, ikincisi de kendi eczasile kendine ve mabadine nazaran olan münasebetleridir. Besmele Fatiha'nın bir cüz'ü addolunduğuna göre birincisi mevzui bahs olamaz, bu olsa olsa nüzul noktai nazarından “ikra' bismi rabbike” ile olan münasebeti olur ki bu da tertibi Kur'ân'a nazaran mabadine ait bir siyak münasebetidir.”⁴⁵

Görüldüğü gibi müfessirimiz bile zuhulen siyakı birim öncesi ve ön tarafı, sibakı ise birim sonrası ve arka tarafı olarak tanımlamaktadır. Daha açık deyişle 1-2-3 sayıları bakımından düşünüldüğünde Elmalılı'ya göre 2 sayısının siyakı 1, sibakı da 3 olmaktadır. Oysa doğru kullanımı itibariyle 2 sayısına göre sibak 1, siyak ise 3 olmalıdır. Hatta bu isabetli olmayan tanımlamasını besmelenin Fatiha sûresinin ilk âyeti olması ihtimalini ön planda tutarak sûrenin besmele ile bir siyak münasebeti kurulamayacağından bahsederek ve olsa olsa besmele ile Alak sûresinin ilk âyetleri arasında vahyin inişi açısından bir siyak münasebeti kurulabileceğini ifade ederek örnekleme ve temellendirmeye çalışmaktadır.

İnceleyebildiğimiz kadarıyla Arapça telif edilmiş hiçbir kaynakta bir terkip olarak siyak-sibak ayrımı ve kullanımı bulunmamakta, böyle bir terkip yerine birimin hem öncesi hem sonrası kısmı ihtiva etmek üzere sadece siyak kelimesi kullanılmaktadır. Siyak-sibak gibi bir ayrıma ve kullanıma sadece Türkçe kaleme alınmış kaynaklarda gidildiğini ve üstelik de yanlış olarak kullanıldığını tespit etmiş bulunmaktayız. Buradan hareketle böyle bir ayırım ve kullanımın Türkiye'ye özgü olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.⁴⁶

⁴⁴ Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 1002.

⁴⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. I, s. 51-52, 54.

⁴⁶ Bu tespitimizi isabetli ve makul gören bir çalışma için bkz. Nihat Uzun, “Bağlamı Göz Ardı Etmek:

Böyle bir terkibi, üstelik yanlış kullanımına da devam etmek sûretiyle istihdam etmeye hiç gerek olmadığı kanaati taşımaktayız. Çünkü siyak terimi, biraz önce de ifade edildiği gibi zaten sözün hem öncesini hem sonrasını aynı anda ifade etmeye yetmektedir. Daha da ötesi siyak teriminin, söze bir öncelik ve sonralık ayırımı katmadan cereyan ettiği tüm ortama da işaret etmesi kavramın yetkinliğini ve hareket kabiliyetini daha da artırmaktadır.

Elmalılı bakımından kaydedilmesi gereken bir diğer husus da siyakın anlam alanının genişliği konusundaki görüşüdür. Buraya kadar zikredilen hususlar yanında siyakı, bir bitki ve canlının yetiştiği ve büyüdüğü doğal ortam manasında da kullanan Elmalılı bu ifadeyle kavramın anlam hayatına önemli bir katkı sunmaktadır. Mü'minlerin gerek ibadet ve teslimiyetlerini gerekse Peygamberimize ve müslim, gayri müslim diğer insanlara karşı tutum ve davranışlarını öven ve bunun için ekin metaforunu kullanan Fetih sûresinin 29. âyetinin tefsirinde Elmalılı, ekincinin hoşuna giden ekinin yetiştiği ortamı siyak kelimesiyle şöyle anlatmaktadır:

“İncildeki meselleri de şudur: “kezer’in” bir ekin gibi ki “ehrace şat’ehû” filizini çıkarmış - yani çimi sürgününü yarmış çatallanmış “feâzerehû” derken onu kuvvetlendirmiş - başak çıkarmağa başlamış “festegleza” derken kalınlaşmış “festevâ alâ sükihî” derken sakları üzere bir düzeye dizilmiş - saklarında za’f yok, yatık değil, dik ve düzgün, öyle güzel bir terbiye ile muntazam bir siyak üzere yetişmiş, öyle düzgün, öyle dolgun, öyle feyizli “yu’cibu’z-zurrâa” öyle ki ekincilerin hoşuna gider - hars erbabı ve ta’lim-ü terbiye üstadları onları gördükçe imrenir. İşte Resulullah ve eshabı böyle hoş, mükemmel, muntazam güzel bir ekin gibi yetiştirilmiş bir ordudur. Burada Resulullahın feyzi ahlâkı ve ta’lîm-ü terbiyesi ile ümmetine ruhan ve cismen verilen hayatî nizam ve neş’enin bir ifâdesi ve Mekke fâtiplerinin bir geçid resmi vardır.”⁴⁷

Elmalılı’dan alıntıladığımız bu pasajdan da anlaşılacağı üzere siyak kelimesi, herkesin hoşuna gidecek bir ekin ürününün yetiştiği elverişli şartları anlatmak üzere kullanılmaktadır.

Siyâsî Mücadelelerde Âyetlerin Kullanımı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 37, Erzurum 2012, s. 4.

⁴⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. VI, s. 4441-4442.

4. Siyak Çatısı Altında Münasebet İlmi

Siyakın kavram olarak hem metin içi ilişkileri hem metin dışı münasebetleri ihtiva etmesi yönüyle kudretli bir kabiliyete sahip olduğu ve bu yönüyle başka bir kavram ve isme ihtiyaç duyulmadığı hususu daha önce incelenmişti. Ne var ki kadim ulema siyak ve münasebat konusunu ayrı kategorilerde ele alıp değerlendirmiştir. Her iki konuyu tefsir usûlü yönüyle aynı görüp birleştirmek yerine münasebet konusunu daha çok edebi zevk, belagat ve i'caz sarmalında ele alırken siyak konusunu anlam ilişkileri çerçevesinde ele almışlardır. Başka bir deyişle münasebet kelimesini daha çok etkileyici, büyüleyici, edebi zevkleri yüksek bağlantı ve ilişkileri anlatmakta kullanmışlar; siyak kelimesini ise anlam söz konusu olduğunda istihdam etmişlerdir.

Elmalılı da kendinden önceki âlimleri takip etmekte, siyak ve münasebet konularını ayrı kategorilerde değerlendirmektedir. Tefsirinin başlarında konunun incelik, hassasiyet ve ağırlığını siyak kelimesi ile değil, münasebet kelimesi ile dile getirdiği dikkat çekmektedir. Ne ki Elmalılı hurufu mukattaa ile başlayan Bakara ve Ali İmran sûrelerinden beş sûre sonra gelen Araf sûresinin de hurufu mukattaa ile başlaması arasında siyak ve münasebet bağı kurması oldukça ilginç görünmektedir. Zira ona göre iki sûre arasındaki siyak ve münasebet bağından ve her iki sûrenin başında hurufu mukattaa bulunmasından dolayı Ali İmran sûresindeki “tevilini Allah'tan başka kimse bilmez”⁴⁸ şeklinde bildirilen müteşabihler ile sembolik manalar A'raf sûresinde de bulunmaktadır:

“Elif Lam Mim Sad harflerinin manası hakkında Bakare'nin ve Âli İmran'ın başına bak. Maamafih burada da sad münasebetiyle müfessirîn tarafından nakledilen ba'zı sözler vardır: Ezcümle İbni Abbas'tan bir rivayete göre “enellâhu a'lemu ve ufassilu/ben Allah'ım bilir ve tafsil ederim” demek olduğu nakledilmiştir. Süddî “elmuşavvir” muhaffefi olduğunu, ba'zıları “elem neşrah leke sadrak” ma'nâsına olduğunu söylemişlerdir. Fakat elfazın lisanda bir vaz'ı mahsusuna istinad etmiyen bu gibi ihtimalâtın binlercesi hatıra gelebileceğinden müfessirîn bunlara i'timad câiz olamayacağını beyan ederler. Maamafih İbni Abbas'tan nakledilen ma'nâ, iki sûre beynindeki siyak ve münasebet noktai nazarından calibi dikkattir. Her halde bu sûrei celilenin dahi böyle hurufi munkatîa ile başlaması mündericatinin “ve mâ ya'lemu te'vîlehû illallah” mazmunu üzere idrâki beşerin tevakkuf edeceği ba'zı hakaiki müteşabihe ve meanii remziyyeyi muhtevi bulunduğuna bir tenbihi tazammun eyler.

⁴⁸ Ali İmran, 3/7.

Binaenaleyh, sûrei Bakare ve Âli Imran'da olduğu gibi bu sûrede dahi künhi hakikatini daha ziyade bir tafsil ile ihata edemeyeceğimiz bir takım hakaikî iymaniyye karşısında i'tirafî aczederek secdei ubudiyyete kapanacağız. Ezcümle mebdei hilkat, sirri teklif, ahvalî Âhret, mu'cizatı Enbiya, ru'yetullah mesaili bu kabildendir.”⁴⁹

Görüldüğü gibi Elmalılı daha eserinin başında besmeleyi tefsir ederken bismillah cümlesinin sadece Fatıha sûresiyle değil tüm sûre ve âyetler arasında sidre-i müntehâyî aşan inkişafı vesile olan bir Kur'ân anahtarı olduğunu ifade etmekte ve şöyle devam etmektedir:

“Bu inkişafında Kur'ân'ın sûreleri ve âyetleri beyindeki tertip ve münasebet sade dakik ve lâtif bir zevki edebînin değil, amik ve muhit bir ilmi hikmetin dahi ihsaye sığmaz vücuhu intizamını muhtevidir.”⁵⁰

Buna göre müfessirimiz besmele anahtarının tüm Kur'ân parçalarıyla sadece edebi yönden değil, ilim ve hikmet yönünden de sayısız yapısal ilişkiyi ihtiva ettiğini ifade etmektedir. Ne var ki bu hakikatleri ifade ederken siyak kelimesini değil, tertip ve münasebet kelimelerini kullanmaktadır.

Aynı kanaatten hareketle Elmalılı, tefsirinde pekçok sûrenin bir önceki sûre ile sıkı bir münasebet bağı kurmakta, örneğin Maun, Kevser, Kafırun, Nasr ve diğer sûreler arasında çok yakın ve ilişkinin bulunduğunu ifade etmektedir.⁵¹

5. Münasebet Bağının Kapsamı

Elmalılı'ya göre Kur'ân sûreleri ve âyetleri arasındaki münasebetin sadece uzunluk kısalık gibi fizikî temayla sınırlandırılarak öteki bağlantılara kapı aralamaması düşünülemez. Olsa olsa bu yaklaşım oryantalist bakış açısının bir yanılığısıdır:

“O yalnız bazı ecnebilerin zannettikleri vechile cismanî olan tul, tavassut, kasır gibi bir kemmiyyet nisbeti riyaziyesinin ifadesi değildir.”⁵²

Müfessirimiz Kur'ân içindeki ilişki ve münasebetlerin sayısal ve fiziksel standartların ötelere de taşan çok yönlü bir karaktere sahip olduğunu ifade eder:

“Onun içinde ebedî bir hayat-ı nâmiyenin ecza ve azâsı beyindeki fitrî ve bediî keyfiyet ve kemmiyyet nisbetlerinden maada semi ihsâsatının lâtif ahenklerine

⁴⁹ Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. III, s. 2120-2121.

⁵⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. I, s. 46.

⁵¹ Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. IX, s. 6162-6350.

⁵² Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. I, s. 46.

ihtisâsatı kalbiyenin mütenevvi inceliklerine, idrakati akliye ve mantıkîyenin metîn hikmetlerine muntabık lâyuad nisebi ruhiye müncelidir ki semadaki Süreyya ile arzımız arasında cazibei umumiye kanununun nisbeti mahsusası tamamıyla ölçülüp ilmen ihsaedildiği zaman bile tenasübi Kur'ân yine namütenahiliğini muhafaza edecektir.”⁵³

Elmalılı'ya göre Allah Teâlâ'nın ilmiyle gönderilmiş ve kelâmullah olan Kur'ân-ı Kerim'in bismillah ile her türden münasebeti yaratanla mahlukatı arasındaki eşsiz münasebetten farklı değildir:

“Kur'ân'ın sûreleri, âyetleri keyfe mettefak bir tesadüfün veya sade bir hissi şâiranenin sevkiyle serilivermiş bir divanı mahlut değil, o baştan başa “bismillahirrahmanirrahim” gibi tek bir cümleî şamile ve belki bir kelimeî baliğa nizamında bir insicamı metîn ve bir üslûbi hakîm ile nazil olmuş bir kelâmı haktır.”⁵⁴

Hatta Elmalılı başından sonuna kadar Kur'ân münasebetlerinin Allah Teâlâ'yla her türden mahlukatı, mahlukatı ile Allah Teâlâ arasındaki görünen ve görünmeyen her türlü münasebetle aynı olduğunu ifade eder:

“Evvelinde ‘bismillah’ ahirinde ‘minel cinneti ve'n-nâs’ işte Kur'ân'ın bütün silsilei beyanı bu mebde ve münteha arasındaki rabıtalının müfadı gibi Cenabı Allah'tan mer'i ve gayri mer'i bütün mahlûkatına ve alelhusus insanlara gelen ve bilakis insanlardan Cenabı Allah'a giden alâkai vücut ve hayatın zevki ebetle müveşşah bir ifadei muhkemesidir.”⁵⁵

Sûreler, muhtevalar, âyetler, kelimeler ve harflerden meydana gelen Kur'ân-ı Kerim'in tenâsüb-i tam ile münasebet bağı olduğunu belirten Elmalılı'ya göre bu ilişkilerin tespit ve tahlili sonsuz ve zor olup başta Nahiv ve Belagat ilimleri olmak üzere pek çok ilimde derinlik sahibi olmayı gerektirir:

“Kur'ân'da sûreler, ekser sûrelerde kıssalar, kıssalarda âyetler, âyetlerde kelimat, kelimatta haruf ve bütün bunlar arasında zahir veya hafi, lafzî veya manevi bir çok vücuttan bir tenasübi tam ve bir nizamı belîğ vardır ki tahlili namütenahidir ve birçok ulûm ve fûnun ile alâkadardır ve bunların akdemi Nahiv ve Belagat ilimleridir.”⁵⁶

Birinci derecede Nahiv, Belagat ve Mantık gibi pek çok ilmin istihdamıyla çıkılan anlam ve yorum arayışı yolculuğunda yine birçok alt birimin istihdamı gerekli

⁵³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. I, s. 46-47.

⁵⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. I, s. 47.

⁵⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. I, s. 47.

⁵⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. I, s. 50-51.

olmaktadır. Elmalılı'ya göre münasebet üstbaşlık olarak durmakta ve içinde siyak ve sibakın da bulunduğu onlarca alt konu başlıkları hakkında şunlar ifade edilmektedir:

“Nazmı Kur’ân’da terkip, sibak, siyak, mantuk, mefhum ve fehva, mutabakat, tazammun ve iltizam ile ibare, işaret, delâlet, iktiza, ızhar, ihfa, tahkik, temsil, tasrih, kinaye, ima, telmih, mantık, hikmet, maksada isabet gibi vücuh beyan ve bu bapta evvela kelâmın sem’a, saniyen kalbe nüfuzunu temin eden fesahat, halâvet, letafet, cezalet, rikkat, itidal, teşdit, teysir, tefennün ve teceddüt, cinas, tenasuk, tevazün, ahenk, tasarruf, üslûp, müsavat, itnap, îcaz ve nihayet ibda ve i’câz gibi lafzî ve manevisi mehasin ve bediiyatı tazammun eyliyen vücuh belâgat ve bediiyat vardır ki delâleti vaz’iye ve lisaniye, delâleti akliye ve mantikiye ve delâleti tabiiye ve zevkiye namile üç nevi delâletin muhassalası olan ve mütenahiden namütenahiye giden tenasübün icmalen hissedilebilen alâkalarını ifade ederler. Bunlar tefsirin ruhunu teşkil eder.”⁵⁷

Elmalılı tefsirinde siyak konusunun münasebet üst başlığını besleyen alt konulardan biri olarak değerlendirildiğini gösteren bir örnek de şudur: Furkan sûresi ile bir önceki sûre olan Nur sûresi arasındaki münasebeti en açık şekilde ortaya koyan unsur siyaktır. Elmalılı'nın konuyla ilgili ifadeleri şöyledir:

“Sûrei Nur’un âhiri ile bunun başlangıcı arasındaki münasebet gayet açıktır. Orada Peygambere ta'zîm ve itaatin vücub ve emrine mühalefet edenlerin tahziri siyakında nihayet Allaha irca' gününü ıhtar ile hatmi kelâm olunmuştu. Bunun üzerine azameti ilahiyeyi takdis ile Sûrei Fırkanın şu suretle başlaması ne parlak olmuştur...”⁵⁸

Zuhruf sûresinin iman etmeye yanaşmayanlara karşı “artık ileride bileceklerdir”⁵⁹ şeklinde tehdit ve ikaz dolu âyetiyle son bulması ve ardından bu uyarıyı bir nevi açıklayan Duhan sûresinin gelmesi de hem münasebeti hem de sağlam bir siyak ilişkisini ortaya koymaktadır:

“Şimdi bu sûrei Zuhruf’un hatimesi olan işbu “fesevfe ya’lemûn” inzarını bir nevi' beyan siyakında sûrei Duhan başlıyor.”⁶⁰

Farklı entelektüel aşamalardaki insanların münasebet üst başlığı altında sayılan ve tefsirin ruhunu meydana getiren birçok konuyu çalıştırması sayesinde dört farklı delalet mertebesine ulaşabileceklerini de yine müfessirimiz şöyle ifade eder:

⁵⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. I, s. 51.

⁵⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. V, s. 3557.

⁵⁹ Zuhruf, 43/89.

⁶⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. VI, s. 4289.

“Umum için delâleti vaz’iyenin, ulema için delâleti akliyenin, havassı üdeba ve hükema için delâleti zevkiye ve fitriyenin ehemmiyeti büyüktür.”⁶¹

Münasebet kurgusuna engel unsurların başında orijinal Kur’ân metninin başka dillere tercümesi gelmektedir. Zira Elmalılı’ya göre tercüme ile lisan değiştiğinden delâleti vaz’iye ve delâleti zevkiye tabakalarında doğal olarak pek çok zayıf meydana gelebilmektedir.⁶²

6. Sûre İçi ve Sûreler Arası Münasebet

Kur’ân-ı Kerim’de münasebet bağlantısı genellikle sûre içi ve sûreler arası münasebet olmak üzere iki başlık altında kurulmaya çalışılır. Elmalılı’nın da bu geleneği takip ettiği anlaşılmaktadır:

6.a. Sûre İçi Münasebet

Elmalılı, sûre içi münasebeti gösteren en iyi örneklerden birisinin Nisa sûresi olduğunu düşünmektedir. Nitekim Nisa sûresinin başlarında Allah hakları, bütün insanlık kardeşliği, evlat-kadın ve yetimlere şefkat ve merhametle muamele ve hukuklarına riayet, malların muhafazası, nikah ve miras gibi pek çok ahkam ve sorumluluklar yer almaktadır. Sûrenin sonunda da bu mananın zikredilmesi müfessire göre sûre bütünlüğünün münasebetini ortaya koymaktadır. Bu konular arasında ise bir aile terbiyesinde bulunması gereken temizlik, namaz, cihad, ulul emre itaat gibi hükümler yer almıştır.⁶³

6.b. Sûreler Arası Münasebet

Elmalılı Fatiha sûresini bismelenin sibakı olarak görmekte⁶⁴ ve sibak başlığı altında aralarındaki münasebetleri yetkinlikle ortaya koymaktadır. Ona göre ikisi arasında öncelikle besmeleyle Fatiha okuyorum, besmeleyle Fatiha yazıyorum, hamdediyorum kabilinden bismelenin cazibei taallukundan kaynaklanan açık bir münasebet bulunmaktadır. Ardından aralarındaki münasebeti 1. Ölçü ve Kafiye

⁶¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. I, s. 51.

⁶² Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. I, s. 51.

⁶³ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. II, s. 1270.

⁶⁴ Elmalılı merhumun siyak sibak kelimelerine daha önce verdiği isabetsiz tanımlar doğrultusunda burada da siyak yerine sibak kelimesini kullandığı dikkat çekmektedir.

Münasebeti, 2. Kelimeler Münasebeti, 3. Mana Münasebeti olmak üzere üç temel kategoride kurmakta ve izahını şöyle yapmaktadır:

“Evvela nazım ve fasıla münasebeti, saniyen müfredat münasebeti, salisen icmal ve tafsil ile bilvüch mana münasebeti vardır. Bir kerre besmeledeki cazibei rahmete Fatiha'nın bir cevabı şükran olduğu ilk nazarda görülüyor. Bu ise aralarında hafî bir kemali ittisaldır. Sonra Fatiha besmelenin bir beyanı, bir inkişafı belîğidir.”⁶⁵

Aynı sûrenin tefsirinde açtığı siyak başlığı altında ise besmeleyle olan münasebeti konusunda Fatiha sûresinin vahyin nüzülü çerçevesinde metin dışı veya tarihsel bağlamını⁶⁶ ortaya koymaktadır. Buna göre müfessirimiz sûrenin erken dönem Mekkî oluşu⁶⁷ hususuna telmihen atıfta bulunarak Fatiha'nın talimi mesele yani öğretme ve talim etme ismine sahip olduğunu belirtir. Bu itibarla Allah Teâlâ insanlara ilim ve iman telkin buyurmuş ve bu telkini de “kul/söyle” gibi bir emirle değil, hal ile gıyaptan hitapla bildirmiştir. Çünkü ilimden ve imandan evvel varlık hakkı bulunmayan insan Allah Teâlâ'nın doğrudan sarîh hitabına da mazhar olabilecek değildir. Zira insan besmelede zahiren mevcut olmamakla beraber Allah'ın zatının değil, isminin huzurunda mevcut olmuştur. Bunun için Fatiha sûresinin ilk üç âyetinde tamamen gaip bir hitap vardır.⁶⁸ Elmalılı'nın siyak başlığı altında verdiği bu açıklamalarından onun, kavramın anlam alanında metinsel bağlam yanında tarihsel bağlamın da yer almakta olduğu fikrine sahip olduğu çıkarılabilmektedir.

Müfessirimizin siyak kavramından daha çok münasebet kelimesine ağırlık verdiğini gösteren bir diğer örnek de Bakara sûresinin başlarının tefsirinde yer almaktadır. Elmalılı'ya göre Fatiha sûresindeki “ihdinâ/bizi hidayet et” cümlesine tam bir cevap olarak Bakara sûresinin ilk âyetlerinin “elif lam mim zâlîke'l-kitâbu lâ raybe fih/işte- o kitap, bunda şüphe yok, aynı hidayet” şeklinde gelmesi tam bir tenasüptür.⁶⁹

Benzer münasebeti Bakara ile Al-i İmran sûreleri arasında da kuran Elmalılı, Bakara sûresinin son âyeti ve cümlesi olan “fensurnâ ale'l-kavmil kâfirîn/bizi mansur buyur artık seni tanımayanlara karşı, kahrolsun kâfirler” duasına cevaben Al-i İmran sûresinin başladığını, hatta bitişindeki “vettekullâhe leallekum tuflihûn/Allah'a

⁶⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 52.

⁶⁶ Siyakın metin dışı ya da tarihsel bağlam yönü hakkında bkz. Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, s. 121-124.

⁶⁷ “Binaenaleyh Fatiha'nın Mekke'de ve nübüvvetin ilk devirlerinde nazil olduğu bu ittifaktan bilistidlâl sabit olur.” Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 7.

⁶⁸ Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 55.

⁶⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 147-148.

korunun ki felâh bulasınız” şeklindeki cümlelerin de yine tam bir cevap olduğunu ifade eder.⁷⁰

Benzer şekilde Rum sûresinin “şimdi sen sabret, çünkü Allah’ın va’di muhakkak haktır ve sakın iykanı olmayanlar seni hafifliğe sevk etmesinler”⁷¹ mealindeki son âyetinde ifade edilen nasihatı teyit ve tebşir siyâkında da Lokman sûresi gelmektedir.⁷²

7. Tefsirinde Yararlandığı Siyak Alanları

Elmalılı’nın tefsirinde siyak ilkesinden sıklıkla yararlandığını, yaptığı yorumlara bu katkı yansıttığını ifade etmiştik. Bu başlık altında ne tür alanlarda müfessirimizin siyak prensibine müracaat ettiğini altbaşlıklar ve örnekler eşliğinde inceleyeceğiz:

7.a. Âyetlerin Siyak Amacını Tespitin Önemi

Elmalılı’ya göre âyetlerin müjde siyakında mı yoksa korkutma siyakında mı serdedildiklerini tespit etmek doğru anlama ve yorumlama için önemli bir adımdır.⁷³ En’am sûresinin 18. âyetinin “kullarının üstünde kahir o, hakîm o, habîr o” anlamında gelmesi, ardından 19. âyetinde ise “de ki: hangi şey şahadetçe en büyüktür? de ki: Allah şahid benimle sizin aranızda ve bana Kur’ân vahyolundu ki sizi ve her kime ererse onu bununla inzar edeyim” denmesi Peygamberimizin peygamberliğini vurgulayan, bu konudaki itirazlara cevap veren bir bağlamı meydana getirmektedir. İlk âyetin Allah Teâlâ’nın hakim ve her şeyden haberdar oluşunu bildiren ifadeyle bitmesi, ikinci âyetin bu konudaki en büyük şahitlikten bahsetmesi ilgili bağlamı oluşturmaktadır. Konuyla ilgili Elmalılı’nın ifadeleri şöyledir:

“Bu hakîm-u habîr fasılası ve bu hikmet-ü hayr noktasında ilmi hikmetin en mühim esasını teşkil eden şâhidi hak ve menatı yakîn mes’alesi ile nübüvveti Muhammediyyeyi takrir siyakında buyuruluyor ki: Ya Muhammed:...”⁷⁴

Âyetlerin siyak bütünlüğünü tespit etmek o siyakta serdedilen âyetlerdeki öğüt, uyarı ve mesajlardan daha etkili dersler çıkarmaya vesile olmaktadır. Örneğin Münafikun sûresinin “ey o bütün iyman edenler! sizleri ne mallarınız, ne evlâdlarınız

⁷⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. II, s. 1007-1008, 1010, 1266.

⁷¹ Rum, 30/60.

⁷² Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. VI, s. 3835.

⁷³ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. VI, s. 4412.

⁷⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. III, s. 1892.

Allah'ın zikrinden alıkoymasın ve her kim öyle yaparsa işte onlar husrana düşenlerdir. Ve sizlere merzuk kıldığımız şeylerden infak yapın, her birinize ölüm gelmezden evvel ki sonra: 'Yarabbi! beni yakın bir ecele kadar te'hır eylesen de sadeka versem ve salihînden olsam' der. Halbuki Allah bir nefsi eceli geldiği zaman aslâ te'hır buyurmaz ve her ne yaparsanız Allah habirdir"⁷⁵

Böylece ilgili âyetlerin siyak çerçevesini müminleri izzete ulaştırmak olarak belirledikten sonra Elmalılı şiir gibi edebî değeri yüksek bir üslûb-u beyanla şu çok önemli, tesirli ve faydalı dersleri çıkarır:

“...burada mü'minleri izzete irdirmek siyakında iki haslet gösteriliyor: birisi zikrullahdan gaflet etmemek, birisi de infak... Bu iki emir, süreî Sad'ta geçtiği üzere Tirmizî ve sairenin rivayet ettikleri melei a'lânın ihtisamı hadîsindeki keffarat ve derecat mazmunlarını hatırlatır. Zira o hadîs ile anlatılmıştır ki en yüksek cem'iyet olan melâikenin bütün münakaşaları iki şey üzerinedir. Birisi keffarat, birisi de derecattır. Ma'lûm ki keffarat, kusurları örten, günahların mağfiretine vesîle olan güzel amellerdir. Derecat da Allah indinde dereceleri yükselten büyük amellerdir. Keffarat şöyle hulâsa edilmiştir. Ayakların hasenata, bir rivayette cemaate gitmesi, namazlardan sonra mescidlerde cülûs, kerîh hallerden güzel abdest alıp temizlenmek. Derecat da şöyle: It'amı taam, neşri selâm, herkes uyurken selâte kıyam... Bundan sonra Hak Tealâ Resulüne buyurmuştur ki: 'Ya Muhammed, dile ve şöyle söyle: Allah'ım! Ben senden hayırlar işlemeyi, münkeratı işlememeyi ve fukarâyı sevmeyi ve bana mağfiret ve rahmet buyurmanı dilerim. Bir kavme fitne murad ettiğin vakıt da beni fitneye düşürmeksizin al. Senden sevgini ve seni sevenleri sevmeği ve senin mahabbetine yaklaştıran ameli sevmeği dilerim.' Resulullah buyurmuştur ki: bu haktır bunu ders edin belleyin. Demek ki bütün güzel ameller Allah sevgisiyle yapılan işlerdir... Onun için bu âyette de anlaşılıyorki mü'minler yalnız mal ve evlâdlarıyla uğraşmamalı, çalışıp Allah'ın verdiğinden fisebîlillah infak edip ölmezden evvel efendilik derecesine yükselmek üzere gayret etmeli, Allah'a öyle bir yüzle gitmelidir. Filhakıka asıl izzet yemekte değil, yedirmektir. Kendileri patlıyasıya yiyip de Allah için yedirmekten, vergi vermekten kaçınan, yanı başındaki komşusunun, cemaatındaki muhtacların ihtiyacını düşünmiyen harîsler insanlıkla alâkası yok hâsirundan başka bir şey değillerdir. Böylelerin yüzündendir ki sedler yıkılır. Ye'cûc ve Me'cûc Arzı tahrib eder. Dünyada cem'iyeti beşeriyeyi en ziyade yoran, boğuşturup çarpıştıran

⁷⁵ Münafikun, 63/9-11.

kavgaların kökü de bu infak mes'alesidir. Melei esfelîn, ya'ni en alçak cem'iyetlerin muhasamat ve mücadelâtı hep yemek da'vası üzerinde dolaşır. Onlar hep başkalarının kazancından yemek isterler. Güçleri yeterse cebr-ü zulm ile yâhud hırsızlıkla almağa çalışırlar, olmazsa dilencilik zilletini âdet edinirler. Bütün bunlar ben yiyeyim sen yeme diye kavga ederler, yükseklerin, yüksek cem'iyetlerin münakaşaları ise yedirmek, infak etmek ve muhtac olanların ihtiyaçlarına yetişerek Allah'a kullukta yükselmek yarışı üzerinde dolaşır... Her ne de yaparsanız Allah habîrdir. - Binaenaleyh Allah'ın zikrinden gaflet etmeyip Allah için infak edenlerin de yaptıklarını bilir. Mükâfatlarını verir. Allah'ı unutup da dünyaya dalanların da yaptıklarını bilir, cezalarını verir. Bu da kâr ve zarar günü olan hesab ve tegabün günü belli olacaktır. Onun için bu sûreyi de sûrei Tegabün ta'kiyb edecektir.”⁷⁶

Görüldüğü gibi Elmalılı'ya bu tesirli ibadet ve ahlak derslerini verdiren esas unsur, tefsiri sadedinde bulunduğu Münafikun suresinin 9-11. âyetlerinin siyak çerçevesinin müminleri izzet ve efendiliğe ulaştırmak olarak tayin ve tespit etmesi olmuştur. Sonuçta müfessirimiz bu bağlamdan hareketle tüm Müslümanlara akıllı, izzetli ve vakarlı bir hayata sahip olabilmenin yollarını o harika ve mûciz sözleriyle ifade etmiştir.

7.b. Emrin Zamanını Tespitte Siyak

Âyetlerde yer alan kimi emirlerin ne zaman gerçekleşeceği konusu çoğu zaman kapalıdır ve bundan söz edilmez. Bu durumda en güçlü karinelere biri siyakın tespitidir. Elmalılı bu maddeye örnek olarak Fecr suresindeki aşağıdaki durumu vermektedir:

En büyük huzur ve itminan makamına erişmiş nefse “sen ondan razı, o senden razı olarak Rabbine, iyi kullarımın arasına, cennetime gir”⁷⁷ şeklinde verilen müjdenin ne zaman gerçekleşeceği konusunda ortaya konan üç muhtemel durum karşısında Elmalılı siyakı dikkate alarak yöntemini işletmekte ve sonuca ulaşmaktadır:

“Nefsi mutmeinneye bu hitab ne zamandır? Bunda üç kavil vardır: Ölüm zamanında olması, ba's zamanında olması, hesabın tamamında olmasıdır. Kelâmın gelişine nazaran en zâhiri de bu denilmiştir. Çünkü siyak bunun da “yâ leytenî kaddemtu lihayâtî” denilen günde ve ona mukabil olarak söylenmesinde zâhirdir. Bu

⁷⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VII, s. 5012-5016.

⁷⁷ Fecr, 89/27-30.

sûrette rücuun ma'nası hesab görülen mevkiften Allah Tealâ'nın inayet ve ikramıyla emir buyurduğu mahalle demektir. Yâhud hesab neticesine ihtimam ve amellerin kabul olunup olunmayacağı endişesi ile meşgul olan kalbin tahliyesiyle yine evvelki gibi masıvaya iltifattan kat'ı nazar ederek tamamıyla rabbına dön onu mülâhaza ile meşgul ol demek de olabilir. Zira nefsi mutmeinenin şanından birisi de rabbinin huzurunda hesap verileceğine itmi'nan ile iman etmiş olduğundan dolayı hisaba ehemmiyet vermek, amellerinin kabul ve rızaya mukarın olup olmadığını düşünmektir. Gerek bilâ hesab velâ suâl geçecek olsun gerekse hisabi yesîr ile geçecek olsun amellerinin hesabının tamam olduğu tebliğ edilirken ona böyle haydi hesap ve suâl endişesinden tamamıyla sıyrıl da rabbine dön denilmesi büyük bir tatyib ve tebşir olduğu şübhesizdir.”⁷⁸

Bu pasajdan da anlaşıldığı üzere Elmalılı, Rabbe yüksek teslimiyet ve imanla iç huzura ve itminan makamına nail olmuş bir nefse “haydi artık dön Rabbine...” şeklindeki müjde hitabının ne zaman vaki olacağı konusundaki üç ihtimali a) ölüm zamanı, b) öldükten sonra dirilme zamanı, c) hesapların görülme zamanı olarak saymaktadır. Sorunun cevabının ise bu üç ihtimalden sonuncusu, yani hesapların ve terazinin tamamlanması zamanı olduğunu ayet grubunun siyakından tespit etmektedir.

7.c. Vücubiyet Makamında Siyak

Âyetlerin siyaklarının hangi makamlarda serdedildiği ve tespit edilen bu makamların ne anlama geldiği tefsirde oldukça önemlidir ve bu durum Elmalılı'nın tefsirinde ustaca işlediği konulardandır. Buna da örnek olarak “müzzemmil” kelimesinin muhtemel anlamları üzerinde siyaktan hareketle yaptığı şu değerlendirmesini verebiliriz:

Müzzemmil sûresi Peygamberimize yukarıdaki isimle hitap ederek kalkıp çalışması, namaz kılması emrini vermektedir. ⁷⁹ Peygamberimizin meşhur isimlerinden biri olmayan müzzemmil ismini bazı alimler iltifat makamında ele alıp değerlendirme yapmışlardır. Ne ki Elmalılı böyle ciddi bir makamda ve vucub siyakında iltifat olmayacağını şu ifadelerle dile getirmektedir:

“Müzzemmil hitabı ilk evvel Hazreti Peygamberi intibaha da'vettir. Ba'zıları işin ehemmiyetine binâen bunun ne yatıyorsun? Neye gizleniyorsun? Neye zayıf davranıyorsun? kalk gibi bir nev'i ta'riz ve azarlama tarzında bir şiddet hitabı

⁷⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. VIII, s. 5817-5818.

⁷⁹ Müzzemmil, 73/1-5.

olduğunu, ba'zıları da taltîf ma'nasiyle bir teşvik hitabı olduğunu söylemişler ve böyle olması makamı nübüvvete daha lâyük olacağını mülâhaza eylemişlerdir. Ebu Hayyan'ın zikrettiği vechile Süheylî demiştir ki: Müzzemmil ismi aleyhissalâtü vesselâmın ötedenberi tanına geldiği isimlerinden bir isim değildir. Ancak bu hitab sırasında bulunduğu bir haletten müştaktır. Arab bir muhataba itab etmeksizin mülâtafa kastedtiği zaman ona bulunduğu halden müştak bir isim ile nida' eder. Netekim Hazreti Ali Kerremallahü vecheh toprak üzerinde uyumuş ve böğrüne toprak yapışmış olduğu bir sırada Resuli Ekrem sallâllahü aleyhi vesellem ona “kum yâ ebe't-tur'ab” “kalk ey toprak babası” diye hitab buyurmakla ona mülâtafe ettiğini anlatmıştır. İşte “yâ eyyuhel muzzemmil” hitabında da böyle bir te'nis ve mülâtafe vardır ilh. Bu beyanın en sağlam olarak ifade ettiği hâkikat Resulullah hakkında müzzemmil ismi evvelce ma'ruf olan bir ism olmayıp ancak bu hitab lâhzasındaki halini gösteren bir vaf-ü taltîf olduğunu bildirmesidir. Lâkin mülâtafe ta'birinin zâhiri vechile bunun bir latîfe siyakında olması emrin ibtida vücut için olmasına münasib düşmez. Bir nedib ve istihbab mahiyetinde telâkkî edilmesini iktiza eder. Buna zâhib olanlar bulunmakla beraber bu telakkî ibtidâi risalet işinin ehemmiyeti “ve innâ senulkî aleyke kavlen sekîla” kavlinin ağırlığı karşısında hafif görünür. Tarafı ilâhîden zatı Muhammedîyi makamı risalete yükseltmek üzere kıyam emrini vermek için gelen bu nidayı evveli emirde şiddetli bir tenbih telakkî etmek, lâtîfe gibi telakkî etmekten daha çok yüksek bir belâgatle risaletin şân-ü şerefine ihtiramı ifade eder.”⁸⁰

Görüldüğü gibi müfessirimiz ilgili ayetlerin siyak makamını vücut olarak tespit ettikten sonra bu makamın gereğinin latife değil ikaz olduğunu ifade etmektedir. Siyak makamını dikkate alarak geliştirdiği bu tespitiyle bir çok müfessirden ayrılmaktadır.

7.d. Emir Kalıplarının İbâha veya İrşad Olmasında Siyak

Kur'ân'da yer alan emir formlarının hükümleri aynı değildir. Vücut ifade edenler olduğu gibi, ibâha veya mendub olmayı ifade edenler de vardır. Bunu tespit etmede yararlanacak en önemli ifade araçlarından biri de vücut, ibâha veya başka bir hüküm ihtiva ve iktiza eden siyaktır.

⁸⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. VIII, s. 5421-5422.

Mülk sûresinde her şeyin insan için yaratıldığı beyan edilerek yeryüzünde yürünmesi ve Allah'ın rızıklarından yenmesi emri verilmektedir.⁸¹ Buradaki emir kalıplarının ibâha için olması hususu Elmalılı'ya göre izaha muhtaçtır. Konu siyak doğrultusunda düşünüldüğünde salt ibâha olmaktan çok, lütuf ve ikaz arasında bir yol gösterme olduğu şöyle ifade edilmektedir:

“(Yürüyün, yiyin) emirlerini müfessirîn ibahaya hamletmişlerdir. Bu umumî noktai nazardan doğru olmakla beraber biraz izyaha muhtacdır. Burada siyakı kelâm bu emirlerin mücerred ibaha için değil, lûtf-u inzar beyninde bir irşad için olduğunu göstermektedir. Lûtf, asıl fiillere temkîn ve ıkdar ile terğıyb noktai nazarındandır. Bu cihetle bunda ibahadan fazla bir nedib ve lüzümuna göre vucub ma'nası da vardır. Nefakasını tedarük etmek ve ölmeyecek kadar yemek vacib olduğu cihetle bu gibi ahvelde bu emirler ibaha halinde kalamaz. Inzar cihetine gelince o da “ve ileyhi'n-nüşûr” ile iş'ar olunacağı üzere bu fiillere bâis olan gaye ve niyetlere nazarandır. Ya'ni yürüyün, çalışın, yeyin ammâ bu kuvvetleri ve salâhiyetleri size veren Allah ve ölümü unutmuyarak ve ona hesap vereceğinizi düşünerek hareket edin, haksızlık, tecavüz, israf, sefâhet ve saire gibi kötü gayeler için değil, Allah için Allah'a gideceğinizi hesap ederek, hasıl Allah'dan korkarak yürüyün, yeyin demektir. Bu iki haysiyet mülâhaza edilince umumî netice ibaha mahiyetinde kalırsa da bunların gerek efrad ve gerek cem'iyet noktai nazarından mühim bir irşad olduğunu unutmamak ve ahvalin ıktızasına göre vucub, nedib, ibaha hükümlerini bil'ictihad ayırmak icab eder...”⁸²

Emalılı ilgili âyetlerin siyakını dikkate almak suretiyle söz konusu âyetin dünya rızıklarından yenme emrinin salt mübah kılma anlamına gelmediğini, lütuf ve ikaz arasında bir irşad olarak anlaşılması gerektiğini belirtmektedir.

7.e. Zâhir İfadeler ve Siyak

İbarenin bizzat kendisinden anlaşılman manası olarak tanımlanan zâhir,⁸³ ifadelerden çıkarılacak hükümler konusunda yararlanılan önemli bir katmandır. Âyetlerdeki zâhir ifadelerin tespitinde kullanılan başlıca karinelere biri de siyaktır.

⁸¹ Mülk, 67/15.

⁸² Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VII, s. 5229-5230.

⁸³ Bkz. Ali b. Muhammed Şerîf Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, “Zâhir Maddesi”, yy., ty. s. 143.

Elmalılı da ifade aşamalarından zâhiri belirleyen unsurlardan biri olarak siyakı görür. Nisa sûresinin 101. âyetinde bildirilen seferde namazların kısaltılması konusunda zâhirdeki açıklığı siyakın kazandırdığını şöyle ifade etmektedir:

“Maamafih âyetin yine seferi cihad ile alakadar olduğu da siyakından zahirdir. Ve bunun için burada alel'itlak seferî namazlara bir iyma bulunsa bile asıl mâ siyaka leh havfi düşmanla alakadar olan harb veya hicret seferi olduğundan hükmi âyet salâtı seferîden ziyade mevakî'i zarurette salâtı havfe nazırdır.”⁸⁴

Şu halde Elmalılı seferlerde namazların kısaltılması emrinin ilgili âyetlerden çıkan zâhir mana olduğunu, ancak siyakı dikkate alındığında ise bu kolaylaştırmanın savaş veya hicret gibi zaruri hallere matuf olacağını ifade etmektedir. Merhum müfessirmiz bu görüşüyle konu üzerinde farklı bir yaklaşım sahibi olmaktadır ki, burada mevzumuz dışındadır.

7.f. Farklı Tefsir Kavillerini Tercihde Siyak

Tefsirlerde bir âyeti anlama ve yorumlama sadedinde aynı konuda çeşitli görüşlerin bulunduğu malumdur. Böyle bir durumda Elmalılı bir âyetin tefsirinde önceki müfessirler tarafından ortaya konan kavillerin sıhhatini siyaka müracaat ederek tespit etmektedir.

Örneğin Elmalılı “O ki görüyor kıyam ettiğin vakıt seni. Ve secdekârlar arasında dolaşmanı”⁸⁵ âyetinin tefsirinde müminden mümine babalarının sülbünden geçmek sûretiyle gelen iman intikali şeklindeki görüşü âyetin siyakına vurur ve şu sözlerle bu tefsiri uygun bulmaz:

“...namaz kılanlara imam olarak harekâtını veya mü'minleri teftiş için içlerinde dolaştığını, yâhud ı'lâi kelimetullahda mü'minler arasında mesayını, yâhud da vazifei risaleti iyfa için enbiya miyanındaki hıdematını bir de “dünyaya gelinceye kadar mü'minden mü'mine atalarının sulbündeki intikalâtını” diye bir ma'nâ verilmiş ise de bu intikal mazıyde olup âyetin siyakı ise hal ve istikbalde zâhir olduğundan bu ma'nânın burada istinbatı baid görünür.”⁸⁶

İlgili âyetin siyakında cereyan eden fiil formatlarından hareketle Elmalılı, Hz. Peygamberin çeşitli vesilelerle müminler içinde bulunmasını hakikî manasıyla anlaşılmasını tercih eder, nakledilen diğer yorumu uygun görmez.

⁸⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. II, s. 1441-1442.

⁸⁵ Şuara, 26/218-219.

⁸⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. V, s. 3648.

7.g. Sebebi Nüzul Rivayetlerini Değerlendirmede Siyak

Bir kısım âyetlerin nüzul sebepleri doğrultusunda nazil olduğu malumdur. Bazen bir âyetin iniş sebebi bağlamında farklı rivayetler söz konusu olabilmektedir. Bu rivayetlerin tercihinde ilgili âyetin siyakı belirleyici olabilmektedir. Elmalılı bu hususta siyak ilkesini çalıştıran bir müfessirdir. Örnek olarak aşağıdaki hususu incelemek mümkündür:

Ankebut sûresinde yer alan “yetişmedi mi daha onlara ki sana kitab indirdik, karşılarında okunup duruyor?”⁸⁷ âyetinin sebebi nüzülü olarak şöyle bir rivayet anlatılır: Bir grup Müslüman, Yahudilerden duydukları bilgileri yazdıkları bir kürek kemiği ile Peygamberimize gelmişlerdir. O da bu durumdan hoşlanmamış ve “bir kavmin kendi peygamberlerinin getirdiğini bırakıp da başkalarına getirdiğine rağbet etmeleri hamakat veya dalaletlerine kafidir” demiştir. Bunun üzerine de “yetişmedi mi daha onlara ki sana kitab indirdik, karşılarında okunup duruyor?” âyeti nazil olmuştur. Elmalılı’ya göre bu vaka âyetin siyak ve sibakına uygun düşmemekte ve bunu şöyle izah etmektedir:

“Lâkin bunun sebebi nüzul olması âyetin altına ve üstüne muvafık düşmüyor. Çünkü siyak-u sibakına nazaran “hum” zamirleri Müslimlere değil “levlâ ünzile aleyhi âyetün” diyenlere raci'dir.”⁸⁸

Görüldüğü gibi ilgili âyetin siyakını dikkate alan Elmalılı yukarıda anlatılan sebebi nüzul rivayetini uygun görmemektedir. Âyetin Müslümanlar’a değil, “(peygambere) bir mucize indirilmeli değil miydi?” diye İslam davetine karşı çıkan müşriklere hitap ettiğini söyleyerek ileri sürülen sebebi nüzul rivayetini şüpheyile karşılamaktadır.

7.h. Umum-Husus Hükümü ve Siyak

Hükümlerin tüm fertleri içine alan umum ile sadece bir kısım fertleri içine alan husus tespitinde başvurulması gerekli olan en önemli kriterlerden birisi siyaktır. Başka bir deyişle bir âyetin hükmünün umum mu husus mu olduğu siyakından anlaşılabilir. ⁸⁹

⁸⁷ Ankebut, 29/51.

⁸⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. V, s. 3786.

⁸⁹ Ebû İshak Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şeriâ*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty., c. II, s. 65-66.

Elmalılı da bu kuralı işletmekte ve Mümtehine sûresinde müminlerin kimlerle dostluk ve ilişki kurabileceklerini bildiren âyetlerin umum mu husus mu olduğunu siyaktan hareketle tespit etmeye çalışmaktadır. Sûrenin 8. âyeti “Allah sizi din hakkında size kıtal yapmayan ve sizi yurdlarınızdan çıkarmayan kimselerden, onlara iyilik etmeniz ve kendilerine adalet yapmanızdan nehyetmez, çünkü Allah adalet yapanları sever” diyerek dostluk kurma sınırını ortaya koymaktadır. Bu çerçevenin içine kadınların, çocukların, kafirlerin içinde bulunup da hicret etmemiş veya edememiş müminlerin girdiğine dair görüşler bulunmakla beraber Elmalılı’ya göre âyetin zahiri ve siyakı herhangi bir kesime tahsisi uygun kılmamaktadır. Şu halde müminlerle savaşmayan, onları yurtlarından çıkarmayan ve düşmanlık etmeyen her kesimin âyet zımnına girmesi mümkündür.⁹⁰

7.1. Müşterek Lafızlarda Siyak

Hemen her dilde bazı kelimelerin birden çok anlama geldikleri bilinmektedir. Kur’ân dili söz konusu olduğunda ise bu tür çok anlamlı kelimelere müşterek veya zû vücûh denmektedir. Müşterek kelimelerin içinde geçtiği metinde hangi anlamında kullanıldığını belirleyen kriterlerden başlıcası da siyak olmaktadır. Müfessirimiz Elmalılı da müşterek lafızların anlamını belirlemede siyaktan istifade etmektedir.

Esef hüzn müdür gazap mıdır?

Hüzn ve gazap gibi iki manası olan “esef” kelimesinin “ve lemmâ racea mûsâ ilâ kavmihi gadbâne esefâ” âyetinde⁹¹ hangi anlamında olduğunu belirlemek için Elmalılı siyaka müracaat etmiş ve kelimenin bu âyette “son derece kızgın olarak” anlamına geldiğini şu şekilde tespit etmiştir:

“Esef, nefsin hoşlanmadığı bir mekruh karşısında aldığı haleti mahsusasıdır ki o mekruh mafevktan gelirse hüzn ve inkıbaz, madundan gelirse gadab ve heyecan olur. Şu halde esefi Musâ kavmine karşı son derece bir gadab, Allah’a karşı da bir hüzn demek olur. Bu iki haysiyyetle burada “esefâ” bir taraftan “şedidülgadab” ma'nâsiyle, diğer taraftan da “hazînen” ma'nâsiyle tefsir olunmuştur ki evvelki Ebüdderda radiyallahü anhin kavli ve bir çok müfessirînin muhtarıdır. Zira siyakı âyet, gadab üzerindedir. Ya'ni “gadbâne esefâ” kızarak ve son derece kızarak demektir.”⁹²

⁹⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. VII, s. 4905.

⁹¹ “Vaktaki Musa kavmine gadabnâk, esefnâk olarak döndü.” A’raf, 7/150.

⁹² Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. IV, s. 2285-2286.

Kur'ân'da insan Hz. Adem midir, mutlak insan mıdır?

İnsanın yaratılışını beyan eden âyetlerdeki insan kelimesini Hz. Adem olarak anlayanlar olduğu gibi cins manasında mutlak insan olarak anlayan müfessirler de bulunmaktadır. Elmalılı bu konuda siyaka başvurur ve cins olarak mutlak insanın anlaşılması gerektiğini şu sözleriyle ifade eder:

“Hattâ bir kısım müfessirîn İbni Abbas, İkrime, Katade ve Mukatil'den nakledildiği vechile burada “el-insân”ı Âdem diye tefsir etmişler, “lâmı” ahde haml eylemişlerdir. Gerçi muhakkikînin muhtarı cins olmasıdır. Siyakı kelâm da bunu mukteziydir. Netekim Ebüssuud demiştir ki: el'insan ile murad, cinstir ve ma'nâ şudur “billâhi insan cinsini Âdem'in halkı zımından tıynden bir sülâleden halkı icmalî ile halk ettik... Maamafih ahdolunduğu takdirde de zımmen bu ma'nâ lâzım gelir.”⁹³

Hucurat sûresindeki minnet, nimeti artırmak mı, başa kakmak mı?

Kur'ân'da minnet kelimesi fiilî ve kavli olmak üzere iki manaya gelmektedir. Birinci manasında nimete doyurmak, ziyadesiyle nimetlendirmek gibi anlamlara gelir ki birçok âyet bu manadadır. İkinci manası ise verdiği nimeti ve yaptığı iyiliği başa kakmak demektir ki insanlar arasında ancak nimete nankörlük edildiğinde hoş karşılanabilecek bir olumsuz davranış şeklidir. Ragıb Isfehânî'ye göre Hucurat sûresinin 17. âyetinde yer alan Allâh'ın minnet etmesi konusu nimetin ziyadesiyle verilmesi anlamına gelmektedir. Ne var ki âyetin siyakından hareket eden Elmalılı, Ragıb'ın bu tespitini isabetli bulmaz ve Müslüman oldukları için bunu Peygamberimizin başına kakan insanlara karşı ikinci manasında olduğunu şöyle savunur:

“Râgıb, bu menn-ü minnetin evzandan olan batman ma'nâsına « menn»den me'huz olduğuna kail olarak der ki: minnet ni'meti sekîle demektir. Ve bu iki vechile söylenir: birisi fi'l ile olur. Fülân Fülâna menn etti denir ki ni'met ile ağırlaştırdı, ya'ni çok ni'met verdi demektir. “lekad menne'llâhu ale'l-mü'minîne”, “femenne'llâhu aleykum”, “velekad menennâ alâ mûsâ”, “yemunnu alâ men yeşâu”, “nurîdu en nemunne ale'llezîne” hep bu ma'nâyadır. Hakîkatte bu ancak Allah Tealâ'dan olur. İkincisi de söz ile olur, o ağırlık lâf ile verilir ki insanlar arasında bu çirkin sayılır. Meğer ki küfranı ni'met halinde ola, ve çirkin olduğu için “elminnetu tehdimu's-sanminnet iyiliği yıkar” denilmiştir. Küfran halinde söylenmesi iyi düşeceğinden

⁹³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. V, s. 3432.

dolayı da “izâ kufiratu'n-ni'metu hasuneti'l-minnetu/ni'met nankörlükle karşılanınca minnet güzelleşir” denilmiştir: “yemunnûne aleyke en eslemû kul lâ temunnû aleyye islâmekum” kavli ilâhîsinde onlardan olan minnet kavli ile, Allah'dan onlara olan minnet de fi'l ile dir ki onlara hidayetidir... Râgıbın bu son sözü câyi nazardır. Burada Allah Tealâ'nın onlara menni hidâyet ni'metine karşı küfran halinde hasen olan kavlen ıhtar ma'nasında olmalıdır. Zira fi'l ile minnet ve hidâyette inzar ma'nâsı yoktur. Halbuki bu menni ilâhî nehiyden sonra bir inzar siyakındadır. (kul lâ temunnû aleyye islâmekum) de ki islâmınızı bana minnet saymayın: benim başıma kakmayın (belillâhu yemunnu aleykum) belki Allah size menn eder. Ya'ni menn sizin hakkınız değil, bil'akis Allah'ın hakkıdır. Siz müsliman olduk diye başa kakarsanız doğrusu Allah size minnetinin ağırlığını yükletir, ni'metini başınıza kakar. (en hedâkum li'l-imân) çünkü sizi iymana hidâyet buyurmuştur (in kuntum sâdikîn) eğer sadık iseniz - ya'ni (âmennâ) demektedir doğru iseniz dediğiniz gibi hakikaten mü'min, sâdik müsliman iseniz, iman çok büyük bir ni'met, buna hidâyet Allah'dan bir minnet olduğu için siz buna şükretmeyip de onu Peygamberin başına kakarsanız Allah Tealâ bu hidayete karşı küfranınızdan dolayı sizin başınıza kakar, hitabı itabının ağırlığı altında ezer, ni'metini keser.”⁹⁴

Şu halde Elmalılı ilgili âyetlerin siyakından hareketle, genelde nimeti çokça vermek ve başa kakmak şeklinde iki anlama gelen müşterek “minnet” ifadesinin ikinci anlamında olduğunu ortaya koymuştur.

Tıbâk mutabık mı, kat kat mı?

Mülk sûresinin “o ki yedi sema yaratmış birbiriyle mutabık, göremezsin o rahmânın yarattığında hiç bir nizamsızlık, haydı çevir gözü görebilir misin hiç bir çatlak, bir kusur?”⁹⁵ âyetinde mutabık diye çevirilmiş olan “tıbâkan” kelimesi birbirine mutabık, ya da tabaka tabaka olmak üzere iki anlama gelmektedir. Bu iki mana da mümkün ve geçerli olmakla beraber Elmalılı çoğunlukla müfessirlerin âyetin siyakından hareketle yedi kat göğün mutabakatı ve uyumu anlamını tercih ettiklerini belirterek kendisi de şu sözleriyle aynı görüşe katılmaktadır:

“Şu muhakkaktır ki Allah Tealâ, hakikatlerinin tafsilini kendi bildiği yedi, sema yaratmıştır ki “tıbâkan” hep birbirine mutabık, yâhud tabaka tabaka... Ekser müfessirinin ihtiyar ettikleri vechile masdar olduğuna göre mufaale babından vifak ve muvafekat gibi mutabekat ma'nasına masdar olup sülâsîsi tının kesriyle tıbaktır.

⁹⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VI, s. 4485-4487.

⁹⁵ Mülk, 67/3.

Burada “seb’a”dan hal olduğu için zâte tıbakın veya mutabekaten mevkiindedir. Yekdiğerine mutabık, hep birbirine uygun demek olup teaddüleriyle beraber aralarındaki sıkı nizam irtibatı ifade eder. Bu ma'na seyyarelerin her birindeki hususiyetle beraber bir cazibe etrafındaki âhenklerine mutabık olduğu gibi, bir zıya ile bir hararet, bir ses gibi ayrı ayrı hislerle idrâk olunan hâdiselerin gerek âfakta ve gerek enfüste yekdiğerine intıbak edip kaynaşarak müttefikan bir hakikat haber vermeleri haline de mutabıktır. Bu intıbak olmasaydı biz tecrube sahasında muhtelif havassimizin ihsosatını müşterek bir hiss ile alıp da bir sûreti mahsusa ile hafızamıza koyamaz, üzerinde aklımızı işletemez, haricde mevki'lerini ta'yin eyliyemez, bir hak fikrine iremezdik. Tam ma'nasiyle şirk ve perişanlık içinde kalır, ruhumuzun vahdetini dahi bulamazdık. İkincisi tabak, yâhud tabakanın cem'i olmasıdır ki Kamus sahibinin Besâir'de beyanına göre tabak ve tabaka bir şey'in muvafık olan kapağına ve örtüsüne mevzu' olup ona teşbih tarikiyle alt kata muvafık gelen üst kata ve yüksek rütbe ve dereceye ıtlak olunur. Ve cem'inde etbak ve tıbak denilir ilh. Bu ma'naca “tîbâkan” tabaka tabaka demek olur. Ba'zı müfessirîn de bu ma'nayı ihtiyar etmişlerdir. Bu da her üç ma'naca muvafıktır. Çünkü seyyarâtta her biri merkez etrafında birbiri üstüne böyle tabaka tabaka birer saha'i sema teşkil ettikleri gibi idrakât âlemimizde en aşağıda zevk, onun üstünde lems, onun üstünde şemm, onun üstünde semi', onun üstünde basar, onun üstünde akıl, onun üstünde vahiy hâdisat ve müteallikat olmak üzere tabaka tabaka birer vüs'at sahası arzederler. Üç buüdlü sema, dört buüdlü sema ilh... diye mülâhaza olunabildiği sûrette ise her iki ma'naca tıbak mefhumu daha zâhirdir. Âyette etbakan veya mutabikatin denilmeyip de “tîbâkan” buyurulması her iki ma'nanın da sadık olduğunu gösterir. Bununla beraber şu vechile izah edilmesi asıl murad tabakattan ziyade mutâbekat tefhîm etmek olduğunu anlatır. Ekser müfessirînin bunu ihtiyar etmeleri de bu siyaktan dolayı olmalıdır. Zira mutabekat takrîr için tefavütü nefy ile buyuruluyor ki “mâ terâ fî halkır rahmâni min tefâvut” Rahmânın halkında hiç bir tefavüt göremezsin.”⁹⁶

Üç anlamlı gâşiye nedir?

İçinde geçtiği sûreye de adını vermiş olan “gâşiye”⁹⁷ kelimesinin “kıyamet, cehennemliklerin yüzlerini saracak ateş ve ateşin içine düşüp sarılan cehennemlikler” şeklinde üç manası vardır. Elmalılı bu manalar konusunda sûrenin siyakını dikkate almakta ve şu ifadeleriyle bunlardan “kıyamet” manasını uygun görmektedir:

⁹⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VII, s. 5180-5181.

⁹⁷ Gaşiye, 88/1.

“... elgâşiye kıyametin isimlerindedir. Çünkü birden bire şiddetiyle halkı saracak ve ehvali, umumu bürüyecektir. Ba'zıları demişlerdir ki: “ve tegşâ vücûhehumun nâr” buyurulduğu üzere kâfirlerin, ashabı narın yüzlerini saracak olan nardır, “ennârul gâşiye” meâlindedir. Ba'zıları da o cehennem ateşinin içine düşüp onu saracak olan ehli nardır demişler, cümhur evvelkini sûrenin siyakına muvafık görmüşlerdir.”⁹⁸

7.i. Tekrar İfadelerde Siyak

Tekrarlar Kur'ân'ın da kullandığı bir eğitim ve öğretim tekniğidir. Ne var ki Kur'ân'da tekrarlanan konu ve ifadelerin salt tekrar değil, ortamıyla ve amaçlarıyla son derece bütünleşmiş farklı ifadeler olduğunu ilgili âyetlerin siyakları istikametinde incelenmesi ortaya koymaktadır. Elmalılı da bu yöntemi ilgili husus için kullanmaktadır.

Örneğin Haşr sûresinin “Ey o bütün iman edenler! Hep Allah'a korunun ve baksın bir nefis yarın için ne takdim etmiş, hem Allah'dan korkun, çünkü Allah her ne yaparsanız şübhesiz habîrdir”⁹⁹ mealindeki âyetinde “Allah'dan korkun” ifadesi iki defa geçmektedir. Elmalılı bunun tekrar değil, siyakı doğrultusunda düşünüldüğünde iki farklı konu için serdedildiğini şöyle ifade etmektedir:

“... bu zâhiren evvelkini te'kid için tekrar gibi görünür. Fakat evvelki Allah sevgisiyle emirlerin, vazifelerin iyfası, bu da Allah korkusuyla menhiyyattan, fenalıklardan sakınılması siyakında olmak itibariyle farklıdır. Ya'ni Allah'tan korkun da fenalık yapmayın, korunmamazlık etmeyin çünkü Allah her ne yaparsanız habîrdir. Yarın ona göre mücazat veya mükâfatını verecektir.”¹⁰⁰

Buna göre birinci korkma, ilahî emir ve yasaklara Allah sevgisiyle riayet, ikinci korkma ise Allah korkusuyla kötülüklerden uzak durmak anlamında kullanılmış, siyakın kazandırdığı bu anlam farklılığıyla salt bir tekrar söz konusu olmamıştır.

⁹⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. VIII, s. 5772.

⁹⁹ Haşr, 59/18.

¹⁰⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. VI, s. 4865.

7.k. Mübhem Konularda Siyak

Anlamı kapalı kelime ve konuların ne anlama geldiklerini tespit etmede en önemli unsurlardan başlıcası siyaktır. Siyaka başvuru olarak Kur'ân'daki muğlak ve mübhem kelime ve konuların muhtevalarını tespit edilmesi yöntemine Elmalılı da sıklıkla başvurmuştur:

Firavun iman eden sihirbazları öldürdü mü?

Araf sûresinin 126. âyeti sadedinde Firavun'un emriyle Hz. Musa'nın asa mucizesine karşılık vermeye çalışan ve hakikati görünce de iman eden sihirbazlara "mutlak sizin ellerinizi, ayaklarınızı çaprazına keseceğim, mutlak sizi, hepinizi birden asacağım" şeklindeki tehdidin gerçekleşip gerçekleşmediği müfessirler arasında kati değildir. Mamafih Elmalılı bu konuyu âyetin siyakından hareket ederek çözmekte ve Firavun'un tehdit ettiği şekilde imana gelen sihirbazları öldürdüğünü ve şehit ettirdiğini şöyle ifade eder:

"Firavn tehdidini icra etti mi etmedi mi? Bunda ihtilâf edilmiştir. Ba'zıları İbni Abbas'tan "günün evvelinde sâhir idiler, âhırinde şehid oldular" diye nakletmiş. Diğer ba'zıları da bu tehdidin iykai tasrih edilmediği cihetle ademi vukuuna kail olmuşlardır. Lâkin bizce siyakı Kur'ân vukuunu andırıyor. Bu zevat, iymanlarından sebat ederek ölmeği canlarına minnet bilmişler ve hak yolunda şehid olmuşlardır."¹⁰¹

Belkıs'ın tahtını kim getirdi?

Belkıs'ın tahtının Sana'dan Sebe'ye veya geleneksel tanımıyla Şam topraklarına bir yere oturup kalkacak kadar kısa bir zaman diliminde taşıyan kimsenin Hz. Süleyman mı, Ifrit mi, yoksa bir başkası mı olduğu konusu müfessirler arasında mübhem olup ihtilâflıdır. Müfessirimiz siyaktan hareket ederek çoğunluğun Hz. Süleyman'ın çevresinden biri olduğu şeklindeki çoğunluğun görüşünü isabetli bulur:

"Maamafih ekseriyet, bu zâtın Süleyman aleyhisselâmın kendisi değil, eshabından birisi olmasını nazmın siyakına daha muvafık bulmuşlardır."¹⁰²

Hz. Peygamberin mirac'ta gördüğü âyet-i kübrâ neydi?

Necm Sûresinin 18. âyetinde ise "Vallahi gördü rabbının ayatından en büyüğünü gördü" ifadesinde Peygamber (sas)'in neyi gördüğü hususunda Cebrail (as)'ın adı geçmektedir. Ne var ki Elmalılı âyetlerin siyakından hareketle makamın gerektirdiği durumun Cebrail'den daha büyük bir varlığın olmasını iktiza ettiğini söyler:

¹⁰¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. IV, s. 2255.

¹⁰² Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. V, s. 3679-3680.

“... nihayet rabbının âyâtından en büyüğünü gördüğü anlatılmıştır ki bu siyaka göre bu “kübrâ”nın Cibrîlden ibaret olmayıp daha büyük olması ıktiza eder. Netekim Razî de zâhir olan bu âyât, Cibrîlin gayri olmaktır der. Alûsî de şöyle demiştir. Ba'zı haberlerde aleyhissalâtü vesselâmın bu gördüğünü Cibrîl ve Refref diye ta'yin vârid olmuş ise de gerek olan hasra hamleylememektir. Aleyhissalâtü vesselâm Mi'rac gecesi lâ tuhsâ âyâti kübrâ görmüştür.”¹⁰³

İnançsızlar gökyüzünde kimden emin olamazlar?

Mülk sûresindeki “yoksa emin misiniz o semâdekinden”¹⁰⁴ âyetinde gökyüzündekinden kimin kastedildiği açık olmamakla beraber Elmalılı'ya göre âyetin siyakı kasdın Allah Teâlâ olduğunu göstermektedir:

“Bu unvan bizden üstün olarak semada bulunan zevil'ukulün hepsine şamil olabilir. Onun için bir takım müfessîrin bu, melâike demişlerdir. Lâkin siyakı kelâm bundan murad, Halık Teâlâ'nın kendisi olmasında daha zâhirdir. Seleften menkul olan da ekseriyyetle budur.”¹⁰⁵

Görüldüğü gibi iktibas ettiğimiz bu cümlelerinde Elmalılı, sözün siyakından hareketle Mülk sûresindeki mübhem ifadeden kasdın Allah Teâlâ olduğunu ifade etmektedir.

Mübhemattan 19 sayısı

İhtilafa konu olan mesele de Kur'ân'daki 19 sayısının mübhem oluşudur. Müddessir sûresinde “bilir misin hem ne sekar. Ne bakıyye kor ne bırakır. Beşere susamış bir susuz. Üzerinde on dokuz. Hem biz o ateşin muhafızlarını hep melâike yaptık, sayılarını da ancak küfr edenler için bir fitne kıldık ki kitab verilmiş olanlar yakîn edinsin ve iymân edenlere iymân artırsın, kitab verilenler ve mü'minler şübhelenmesin, kalblerinde bir maraz bulunanlarla kâfirler de desin: Allah bununla meselâ ne murad etmiş? İşte böyle Allah dilediğini şaşırır, dilediğini de yola getirir ve rabbının ordularını ancak kendisi bilir ve o ancak bir öğüttür düşünmek için beşer”¹⁰⁶ âyeti Kur'ân-ı Kerim'in en enteresan âyetlerinden birisidir. Cehennem üzerine konan 19 varlığı başta gayri müslimler olmak üzere müslümanları da etkilemekte, âyetin ifadesiyle fitne olmaya devam etmektedir.¹⁰⁷ Elmalılı tam da

¹⁰³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. VII, s. 4588.

¹⁰⁴ Mülk, 67/16.

¹⁰⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. VII, s. 5233.

¹⁰⁶ Müddessir, 74/27-31.

¹⁰⁷ Sayı ve harf gizemciliği konusunda detaylı bilgi için bkz. Hüsamettin Aksu, “Hurufilik”, *DİA* c. XVIII, s. 408-412 ; Mustafa Ünver, *Hurufilik ve Kur'ân Nesimi Örneği*, Fecr Yay., Ankara 2003.

burada âyetin siyakından hareketle 19 sayısının ve işaret ettiği durumun imtihan olduğunu, ne olduğunun tam olarak anlaşılamayacağını, bu yüzden inancı muhafaza ederek tevile sapılmaması gerektiğini şu sözleriyle ifade etmektedir:

“...üzerine on dokuz - bu on dokuzun ne olduğunu anlatan mümeyyizi zikir olunmuyor. Ancak bundan sonraki âyetten o cehennem korucuları olan melâike ya'ni zebanîler olması anlaşılıyor. Beşerin ruhî ve ahlâkî kuvvelerini tahlil ve tasnif ile bu adedin sirr-ü hikmetini izyaha çalışmak isteyenler olmuş ise de doğrusu bunun dirayetle bilinecek bir ılm işi değil, mutlak bir iman işi olmak üzere imtihan için olduğu ikinci âyette bilhassa anlatılmıştır. Onun için bunun bilâkayd-ü şart bir iman ile inanılması matlûb, mutlak bir ihbarî ilâhî olduğunu tasdik edip te'vilini Allah bilir demek lâzım gelir. Bunun hasılı, Allah Tealâ'nın şimdi sizin tamamen bilip anlayamayacağınız ve ileride tezahür edecek öyle kuvvet ve kudretleri vardıkları onların hakikatini ancak kendisi bilir. Ve sizin ona mutlak sûrette inanmanız lâzım gelir. İşte size onlardan bir numune haber veriyor. Bu hali hazırda imanı olmıyan ve kalblerinde bir çürüklük bulunanlar için şaşırtıcı bir muammâ gibi gelir. Böyle kapalı Allah kelâmı, peygamber tebliği mi olur? diye alay ve inkâra sapmalarına sebep olabilirse de kitab ve peygamberin ne demek olduğunu ve istikbal işinin bugünkü kıyaslarla bilinmeyeceğini bilenlerin işkillerini kesecek ve iman kabiliyeti olanların imanlarını artırarak muvaffakiyyet ve halaslarına bâis olacak en mühim sebeplerden, ihtar ve ihbarlar cümlesinden olduğu için bunların te'viline çalışmıyarak mutlak bir iman ile inanılmak iktıza eder demek olduğunu beyan siyakında buyuruluyor ki: “sayılarını da ancak küfr edenler için bir fitne kıldık” burada ashabı nar, ebediyen o ateş içinde kalıp yanacak olanlar ma'nasına değil, o ateşe sahib olup kuruyacak bekçiler, muhafızlar ma'nasına olduğu zâhirdir...”¹⁰⁸

Şu halde yukarıdaki ifadelerinde 19 sayısının mübhemliğini açma konusunda siyaka müracaat eden Elmalılı, konunun cehennem zebanileriyle ilgili olduğunu, ancak neden 19 sayısı olduğunun sırrının siyakta da açılmadığını, bu sayının insanların sınındığı bir enstrüman olduğunu, bunun için de iman edilip, teslimiyet gösterilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

¹⁰⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. VIII, s. 5458-5459.

Meşîet-irâde meselesi

İslamda teknik ifadesiyle meşîet meselesi yani Allah'ın ve kulların iradesi ve dilemesi hususu birçok itikadi mezhebi doğrudan etkilemiş önemli ve zor konulardan biridir. Kula tüm iradesinde bağımsız ve eylemlerinin yegane yaratıcısı gözüyle bakan Mutezilenin ve karşı taraftaki Ehl-i Sünnetin birbirinden ayrıldığı temel konulardandır. Bu tartışmada başat rol oynayan önemli teknik âyetlerden bir tanesini de Elmalılı siyak merkezli olarak incelemektedir. Tekvir sûresinin “fakat o âlemlerin rabbi Allah dilemeyince siz dilemezsiniz”¹⁰⁹ âyeti sadedinde Elmalılı bu önemli konuyu şöyle tartışmaktadır:

“... nazmın kendisinde dahi bir kaç vecih muhtemil olmakla beraber asıl sevk, istikamet meşîyyeti üzerine bir tezkir olup diğerleri dereci tâliyededir. Meşîyyet, mutlak görünmekle beraber istikamet meşîyyetli olmak siyakın muktezasıdır. Bu bakıştan evvelâ “mâ” karîne bulunduğu zaman nefyi istikbalde dahi kullanılırsa da asıl vaz'ı nefyi hal olduğuna göre şu ma'na zihne gelebilir: maamafih siz dilemiyorsunuz: mustakîm olmak istemiyorsunuz, meğer ki ileride Allah dileye, ya'ni istikametinizi dileyip de sizi meşîyyette mecbur ede. Bunda “mâ teşâûne” halde, “en yeşâe'llâh” istikbalde demek olur. Lâkin bu sûrette hitab, istikameti istemiyenlere tahsis edilmiş, Allah Tealâ'nın meşîyyetine de ... yalnız ilca'î ve icbarî meşîyyet ma'nası verilmiş olur. İnsanı meşîyyetinde tamamen müstekîl ve fi'linin halikı add etmek isteyen Mu'tezile bu ma'naya sarılmak istemişlerse de bunda mustekîm olmak isteyenlere bir tezkir yapılmamış, ancak istemiyenlere hitab ile bir inzar yapılmış oluyor. Bu ise “li men şâe minkum en yestekîm” sevkine münafidir. Buna muvafık olan hitab, ya umumî veya mustekîm olmak dileyenlere müteveccih olarak istikamette de meşîyyeti abdin meşîyyeti ilâhiyyeye ıktiranını ihtar etmektir. Maamafih ey insanlar veya ey istikameti dileyenler! Siz o istikameti başka bir sebep ve suretle dilemiyorsunuz ancak Allah'ın onu meşîyyetiyle, ya'ni sizin dilemenizi dilemesi, irâdenizi irâde etmesiyle diliyorsunuz. O halde istikamete muvaffak olanlar muvaffakiyyeti kendilerinden bilmemeli, Allah'ın fadl-ü kereminden bilmelidirler. Yâhud siz hiçbir takdirde o meşîyyeti kendi kendinize yapamazsınız, o istikameti dileyemezsiniz, ancak Allah'ın meşîyyeti, ya'ni sizin meşîyyetinizi irâdesi takdirinde dilersiniz, yaparsınız. Bu iki ma'nânın ikisinin de hasılı şu olur: Allah'ın irâdesine ıktirar etmeyince sizin ne iradeniz vakı' olur, ne muradınız, ne istikametiniz, ne

¹⁰⁹ Tekvir, 81/29.

tezekkürünüz, çünkü Allah rabbülâlemîndir, onun mülkünde, onun irâdesı olmaksızın hiç bir şey olamaz. Onun için istikameti diliyenler de muvaffakiyyeti kendi irâdelerinden bilmemeli, Allah'ın fadl-ü kereminden bilmelidirler. İşte siyaka nazaran bu âyetin fâidei tezkiriyyesi budur... Çünkü Allah'ın meşiiyeti olmayınca sizin meşiiyetiniz istikameti istilzam etmez demiştir. Filvaki Allah irâde etmeyince abid irâde edemez, lâkin Allah abdin irâdesini irâde etmekle muradını da irâde etmiş olmak lâzım gelmez. İnsan bir şey irade eder de muradı husul bulmayabilir. Niceleri doğru gitmek ister de başı döner düşer, O vakit Allah onun irâdesini irade etmiş, fakat muradının husulünü irâde etmemiş demektir. Zira iradesini irade etmese idi o, irâde edemezdi, muradını irâde ede idi murad husule gelirdi. Demek ki Allah'ın meşiiyeti muradı müstelzim, lâkin abdin meşiiyeti Allah'ın meşiiyetine ıktiran etmedikçe müstelzim değildir...¹¹⁰

Görüldüğü gibi Elmalılı'nın bu ifadelerinden Mutezile'nin meşîet âyetini kendi düşüncesi yararına "istikameti isteyen kimseye bir hatırlatma verilmiş, ancak istikamet iradesinde bulunmayana herhangi bir hatırlatma ve uyarı verilmemiştir" anlamını tercih ettiği anlaşılmaktadır. Müfessirimize göre ilgili âyetteki meşîet, her ne kadar mutlak manaya geliyorsa da siyak ve muktezası bunun istikamet meşîeti olduğunu, yani doğruluk ve hidayet üzere olma dileği anlamına geldiğini göstermektedir. Nitekim âyetin siyakında "içinizden müstakim olmak isteyenler için" âyeti yer almaktadır. Ne var ki Mutezile'nin 'istikameti isteyenlere hatırlatma verilmiş, istemeyene bir şey denilmemiştir' şeklindeki yaklaşımı ve isabetli doğru değildir. Çünkü müfessirimize göre siyâkının ihtiva ettiği hatırlatmayla âyet, 'ey istikamete muvaffak olanlar, bu başarıyı kendinizden bilmeyin. Allah'ın ikram ve ihsanı sayesinde doğruluk ve hidayet üzeresiniz, sizin iradeniz Allah'ın iradesine lütfen bitişmiş olduğu için başarılı oldunuz" anlamına gelmektedir. Kısaca Elmalılı bu ifadeleriyle âyetin Mutezile'nin iddiasını doğrulamadığını, aksine siyaktan hareketle insanlara bir edep ve fazilet öğrettiğini ortaya koymaktadır.

7.1. Uydurma Rivayetler Karşısında Siyak

Gerek sebebi nüzul, gerek tefsir sadedinde çok sayıda ve çeşitte rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerin hangilerinin sahit, hangilerinin sağıksız olduğunu

¹¹⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VIII, s. 5626-5628.

tespit konusunda istifade edilen yöntem ve kriterlerden birisi de ilgili âyetin siyakıdır. Elmalılı da bu yöntemi Garanik rivayeti örneğinde kullanmıştır:

Garanik rivayetine göre¹¹¹ Hz. Muhammed (sas) Kureyş müşriklerini kendisine meylettirmek için, onların ilâhlarını tahkir edecek olan âyetlerin nazil olmamasını temenni etmiş. Kendisine Necm sûresi indirilmiş ve sûreyi, Mekkelilerin topluluğuna okumuş. Ancak 20. âyetten sonra şeytan şu sözleri sûreye katmış, Hz. Peygamber de bunun şeytan sözü olduğunu farkedemeyerek âyet gibi okumuş: “Onlar yüce kuğulardır (putlardır). Şefaathleri ümit edilir.” Ardından sûreyi okumaya devam etmiş, sûrenin sonunda müşrikler de dahil herkes secdeye kapanmış ve müşrikler Hz. Peygamber (sas)'i öven sözler söylemişler. Daha sonra Cebrail gelmiş ve Hz. Peygamber'e ‘sen ne yaptın, benim Allah’dan sana getirmediğim şeyleri insanlara okudun’ demiş. Bunun üzerine şu âyet vahyedilmiş: “Hem biz senden evvel ne bir Resul ve ne bir Nebiy göndermedik ki bir temenni kurduğu vakit Şeytan onun ümniyyesine bir ilka yapmış olmasın, bunun üzerine Allah Şeytanın ilka ettiğini derhal nesheder de sonra Allah, âyetlerini muhkemler ve Allah, alîmdir, hakîmdir.”¹¹²

Söz konusu haber, rivayet ilmi açısından çok yönlü olarak incelenmiş ve hikâyenin uydurma olduğu tespit edilmiştir.¹¹³

Zaten şeytanın ilkâ etmiş olduğundan söz edilen uydurma ifâde, Necm sûresinin 20. ile 21. âyetleri arasına konarak siyak açısından değerlendirildiğinde de bu hikâyenin tamamen asılsız olduğu görülmektedir: Müşriklerin putlarını övmek amacıyla serdedildiği iddia edilen “Onlar yüce kuğulardır. Şefaathleri ümit edilir.” sözünün, “Siz de gördünüz değil mi Lât-ü Uzzayı? Üçüncü olarak da menatı uhrayı? Size erkek ona dişi öyle mi? Bu öyle ise çok hayflı bir taksim”¹¹⁴ âyetleri arasında zikredilmiş olması putlara övgü niteliğini temin etmemektedir. Hatta hakaret durumu ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu iddiacılara göre Hz. Peygamber'in maksadı, Kureyşli müşriklerin putlarını överek onların yakınlıklarını kazanmaktır. Bununla birlikte

¹¹¹ Bkz. Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1408/1988, c. XVII, s. 186-187; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, İstanbul 1357, c. VI, s. 245 ; İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmail İbn-i Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1405/1984, c. III, s. 230. Ayrıca bkz. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. Rami Ayas-Azmi Yüksel, Ankara 1986, s. 109-110 vd.

¹¹² Hac, 22/52.

¹¹³ Garanik haberinin özellikle rivayet ilmi açısından reddi için meselâ bkz. Muhammed Abduh, “Mes'eletü'l-Ġarânik ve Tefsîru'l-Ayât”, (Tefsîru'l-Fâtîha adlı eserinde), 3. Baskı, Mısır 1330, s. 75 vd.; M. Hayri, Kırbaşoğlu, “Şeytan Rivayetleri Kitabı Hakkında”, *Diyanet Gazetesi*, S. 365, Temmuz 1989, s. 10-11.

¹¹⁴ Necm, 53/19-22.

putları methetmek amacıyla söylendiği iddia edilen garanik ibaresinin ardından bu putları yeren, onları küçümseyerek hakaret eden şu âyetin gelmesi de yine bu haberin uydurma olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

“Onlar hiç bir şey değil sırf sizin ve babalarınızın taktığınız kuru isimler, Allah onlara öyle bir saltanat indirmede, yalnız zanna ve nefislerin sevdasına tabi' oluyorlar, halbuki rablarından kendilerine doğru yolu gösteren, geldi.”¹¹⁵

Binaenaleyh garanik ibaresinin bu siyakta geçmiş olması mümkün olmadığı gibi üstelik böyle bir iddia, açıkça Kur'ân'ın kendi içerisinde çelişkiye düştüğünün kabulü anlamına da gelecektir. Hasılı Elmalılı'nın ifadesiyle söylersek: “Bu tafsilden maksadımız, bu âyetin siyakı garanik uydurmasının da bilhassa ibtalini müş'ır olduğunu anlatmaktır. Zira bu da onların o putlara isnad ettikleri evsaftan olduğu için burada şu mazmun da hasıl olmuş oluyor: o sizin her halde şefaati umulur garanîki ulâ dediğiniz o putlar hiç bir şey değil, sâde kuru isimlerden ibarettirler.”¹¹⁶

7.m. Uygunsuz Yorumlar Karşısında Siyak

Tefsirde ortaya konan kimi yorumlar, ilgili âyetlerin siyaklarından hareketle sağlıklı ve isabetli bulunmamaktadır. Elmalılı da bazı uygunsuz yorumları siyak doğrultusunda eleştirmiş, isabetsiz olduklarını ifade etmiştir. Birkaç örnekle inceleyelim:

Allah'ın keremi insanı mağrur eder mi?

İnfitar sûresinde inançsız insana “ey insan! ne mağrur etti seni o kerîm rabbına?”¹¹⁷ sorusunun cevabı sadedinde “senin keremin ve kerim oluşun beni mağrur etti, aldattı” diyerek cevap verilmesi şeklindeki yorumu sûrenin siyakına göre reddeden Elmalılı meseleyi şöyle izah eder:

“Bu suâli ba'zıları: “beni keremin mağrur etti yarab!” dedirtmek için telkîni huccet kabilinden bir kerem olarak anlamak istemişler ve bu hayli şayi' olmuş ise de bu telakkî sûrenin ifâde ettiği inzar siyakına münafîdir. Ahlak yüksekliği noktai nazarından te'emmül olunduğu zaman keremi ilâhîye iymanı olduğu halde âsî olmuş bir mü'minin bu hitabdan duyacağı hicab ve teessür kâfirlerin duyamayacağı bir hissi teessür olmak lâzım gelir. Netekim “ni'mel abdu suheyb lev lem yehafillâhe lem

¹¹⁵ Necm, 53/23.

¹¹⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. VII, s. 4596.

¹¹⁷ İnfitar, 82/6.

ya'sihî", (yani) "Suheyb ne güzel kuldur, Allahdan korkmasa idi bile ısyan etmezdi" hadîsinde bu büyük ahlâka işaret buyurulmuştur. Ba'zı arifinin "Allahdan korkmasa idim yine ısyan edemezdim" demesi de bu saygıdır."¹¹⁸

Elmalılı'nın bu ifadelerinden anlaşılmaktadır ki söz konusu yorum yaygın ise de siyakın ifade ettiği uyarma ve korkutma makamına uygun düşmemektedir. Zaten Allah'ın af ve keremine imanı olup da ısyan etmiş olan hiçbir mü'min böyle bir hitapta bulunamaz, böyle bir sözü sarfetmekten utanç ve üzüntü duyar. Böyle bir cevabı kafir olan birinin de vermesi düşünülemez. Çünkü zaten inkar etmekte olduğu Allah'ın af ve keremine güvenmesi zaten söz konusu olamaz.

Kabir ziyareti yasak mıdır?

Tekasür sûresi insanları her türlü çoklukla gururlanmanın meşgul ettiğini, hatta kabirlere ziyarete kadar işi vardırıdıklarından bahisle öğütler vermektedir. Buradan hareketle bazıları Kur'ân'ın kabir ziyaretini yasakladığı sonucuna ulaşmıştır. Ne var ki Elmalılı âyetin siyakından hareketle gururlanmak maksadıyla yapılan kabir ziyaretlerinin yasak olduğunu ve Hz. Peygamberin kabir ziyaretini ibret ve tezkir maksadıyla serbest bırakması hükmünde herhangi bir değişme olmadığını şöyle vurgular:

“Görülüyor ki kendisi de zemmi tefahur ve tebahî ile takyid etmiş, sonra da onu bir takım münkerat ve şenayi' irtikâbına vesîle ittihaz eden ceheleye şiddetle hücum etmeğe zemin tutarak kabir ziyareti itti'az ve tezekkür için de olsa câiz değilmiş zann ettirecek gibi ileri gitmiştir. Maksadı hadîsin delâlet eylediği ibret ve tezkir hikmetiyle meşru olan ziyareti inkâr değil mefhumi muhalif mu'teber olmamak itibariyle âyetin ondan sâkit olduğunu ve asıl mentuku mezmum olan ziyaretleri zem siyakında bulunduğunu söylemek olacaktır. Fakat bu münasebetle hadîsin işareti ile meşru'iyet cihetini dahî izzah etmiş olan evvelki sözü intikad etmesi doğru değildir. Filvaki şeref-ü şan ile gitmiş ekâbiri eslâfın, âba ve ecdadın mehâsin ve kemalâtına vâris olmayan, onların hayrat ve hasenatlarıyla ahlâkî fazîletlerini daha ileri götürmek için kendilerinde yaşatmayan, onların hâyat ve akıbetlerini mülâhaza ve tefekkür ile ibret almak, o suretle kendisinin sonunu düşünmek istemeyip de sade onların nam ve şanlarıyla öğünmek, ölmüşlerin çokluğuyla mağrurlanmak, çürümüş kemikleriyle iftihar etmek, gömülmüş buldukları kabirleri çiğneyerek üzerlerinde düğün ve eğlence yapar gibi ciciler bicilerle eğlenmek, yanı başında aç kalan komşusunu

¹¹⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. VIII, s. 5636.

düşünmeyip de kimseye fâidesi olmaz. Israftan başka ad verilmez masraflar bile yaparak gösteriş için kabir ziyaretlerine gidenlerin kabir ziyaretini aksî garazlarla sui istimâl etmiş, tekâsür kendilerini iğfal eylemiş, tamamen “elhâkumut tekâsur hattâ zurtumul mekâbir” mantukunda dahil ve zemm-ü tevbihine müstehakk olduklarını ihtar etmek doğrudur. Lâkin kabir ziyaretinin meşru olan ciheti yokmuş ve bu âyette ondan bahis münasebet almazmış gibi zannettirmek doğru değildir...”¹¹⁹

Görüldüğü gibi Elmalılı gururlanıp çoklukla övünme maksadıyla yapılan kabir ziyaretlerinin kötülendiğini ve bunun da sûre bütünlüğü içerisinde kötüleme siyakında yapıldığını açıkça ifade etmektedir. Dolayısıyla buradan hareketle kabir ziyaretinin meşru olmayacağı gibi daha çok Selefî-Vehhabî zihniyette temsil edilen bu aşırı görüşün Tekasür suresi üzerinden tespit edilmesi doğru ve mümkün değildir.

7.n. Kinaye İfadelerde Siyak

İfadelerin anlam düzeylerinden olan kinaye, hakikat ve mecaz ikilisi ile birlikte değişik anlam katmanlarında hizmet ederler. Kur’ân-ı Kerim’deki ifadelerin hangi anlam katmanında veya katmanlarında bulduklarını tespit etmenin en iyi yollarından bir tanesi de âyetleri siyakına riayet ederek anlamaya çalışmaktır. Binaenaleyh Elmalılı özellikle de kevnî hakikatlerin serdedildiği âyetlerde siyaka dikkat çekmektedir. Böylece hakikat ve mecaz anlamlarını birlikte değerlendirmek sûretiyle yorum zenginliği elde etmektedir. Örneğin:

Güneşe ziya, aya nur verilmesi

“O, odur ki Güneş’i bir ziya yaptı. Kameri bir nur ve buna menzil menzil mikdarlar tayin buyurdu ki senelerin adedini ve hesabını bilesiniz”¹²⁰ âyetinin tefsirinde Elmalılı güneş ve aydaki ziya ve nur kelimelerine işaretle ilk ve devamlı yaratmaya dikkat çeken bir siyak çerçevesinde Güneşe tapanlara da şöyle temas etmektedir:

“Güneşe bir zıyâ yaptı ve Kamere bir nur. Buradan zıyâ ile nurun bir farkı anlaşılıyor. Bunların ikisi de esasen zulmetin mukabili olan aydınlık hâdisesini ifade ettikleri, bunun da derececi iddet ve za’fina göre bir çok meratibi bulunduğu ma’lûmdur. Ve bunların hepsine nur ıtlak edilebilir. Fakat nûr, zıyâdan eamm, zıyâ nurdan ehass veya akvaadır... (İsra suresi âyet 12’de geçen “sonra gece ayetini mahvettik ve gündüz âyetini gösterici kıldık” ifadesine atıfla) Bu suretle Kamere bir

¹¹⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. IX, s. 6048-6049.

¹²⁰ Yunus, 10/4.

nur verilmiş olması mahvi kamer meselesini de ıhtar edeceğinden burada güneşe tapanlara karşı Şems-ü Kamerin hudûs ve mahlûkıyyetleri ve Allah Teâlâ'nın bunlar üzerindeki halikıyyet ve hâkimiyyeti, rübubıyyet ve tedbiri tefhim olunduktan başka Güneş'in zıya yapılması bed'i halkı üzere bir neş'eti ûlâ sun'unu, Kamer'in nur yapılması da mahvinden sonra neş'eti uhrasiyle bir iade sun'unu göstermiş oluyor ki siyakı bahsi teşkil eden bu bed'-ü iade kudreti zıya ve nurun keşfi hâdisatı ve cereyanı zamanı ı'lâm eden anatı tevalîsinden de mütemadiyen anlaşılıp durmaktadır. Ve lâkin ahvali Kamerden neş'eti uhrâ delâleti daha sarıh ve daha mufassal okunmaktadır.”¹²¹

Bu ifadelerinde Elmalılı güneş ve ay ışığında görülen değişme ve yenilenmenin ilk yaratma ve tekrar yaratma kudreti çerçevesinde cereyan eden siyakı desteklediğini ifade eder. Bu bağlamda güneşe tapanlara da ciddi bir eleştiri yöneltilerek ibadetlerini asıl güneş ve ayın yaratıcısı olan Allah Teâlâya has kılmaları gerektiği de anlaşılmaktadır.

Gayba kulak hırsızlığı yapanları takip eden yakıcı yıldız

Kur'ân'ın Allah Teâlâ tarafından geldiğini, inen vahyin asla şeytanların veya başka grupların etkisinde olmadığını vurgulama sadedinde melei alada kulak hırsızlığı yapmaya çalışan şeytan ve cinlerin yakıcı bir yıldız (şihâb) tarafından takip edilerek imha edildiğini anlatan âyetler¹²² gaybi hakikatlerden söz etmektedir. Bu yüzden konunun hakikat mi mecaz mı yoksa her iki şekilde mi anlaşılacağı zor bir Kur'ân-ı Kerim alanıdır. Elmalılı, Hicr sûresinin tefsiri sadedinde “şüphe yok o zikri biz indirdik biz, her halde biz onu muhafaza da edeceğiz”¹²³ âyetinden hareketle koruma siyakı bütünlüğünde Kur'ân'ı korumanın maddi olabileceği gibi manevi de olabileceğini şöyle ifade etmektedir:

“Şüphe yok ki şihab ve haceri semavî mes'elesi şimdiki ilmi hey'etin meb'nâsı olan cazibe kanununa tatbikan henüz iyzah olunabilmekten uzaktır. Tesadüf sözleri karışan her hangi bir iyzah da ilmî bir iyzah olamayacağından bunlar esrari semavîyyeden ma'duddur. Fakat ilâhiyyat ılmine yükselindiği zaman bütün o tesadüflerin birer tesarruf olduğu anlaşılır. Her ne olursa olsun şu zâhir ki şihablar hevâi nesimînin en yüksek hududu üzerinden zemîne doğru akan bir iştiâl ve ihtirak hadisesidir. Son nazariyyeye göre de demek oluyor ki bunlar yukarıdan bir bomba gibi gelip Arzın semti semada olan hevasına nüfuz ederek iştiâl etmektedir ki bu

¹²¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. IV, s. 2672-2673.

¹²² Bu âyetler için bkz. Hicr, 15/18 ; Saffat, 37/10 ; Cin, 72/9.

¹²³ Hicr, 15/9.

ma'nâ, sûrei Saffat'taki "şihâbun sâkîb" mantukuna tevafuk eder. Ve demek ki bu ihtirak ve iştiâl hevai arzın semaya doğru en yüksek hadlerine çıkıp gizlenmiş olan harurî kuvvetlerle bir temas halinde vukua gelmektedir. Bu gizli harurî kuvvetler ise biraz sonra âyette beyan olunacağı üzere cinlerin, gizli şeytanların yaratılmış oldukları "nâris semûm" ile alakadardır. Ve işte sûrei Mülk'te ve sûrei Cin'de de geleceği üzere Kur'ân da bil'hassa şunu haber veriyor ki şihablar semaya doğru çıkmak isteyen cin şeytanlarına atılan bir takım semavî mermîlerdir. Bunlardan mahiyet itibarile hem nûcum hem taş hem ateş ma'nâsı vardır. Ve şu halde hikmeti ilâhiyye noktâi nazarından bunların iştiâli bir takım kuvvâ ve ervahı habîsenin ihtirak ve tardile alâkadardır... Bu şihabların ins şeytanlarına recmolması ise ya bir ma'nevî recim olmaktan mecazdır, veya cin şeytanları dolayısıledir. Zira kulak hırsızlığını evvel emirde gizli şeytanlar yapar. Ve âyetteki şihabın umumi mecaz tarikile maddî ve ma'nevîye şümulü siyakı beyana daha muvafıktır. Ve bu siyakın zevkına irmek için Kur'ân hakkındaki "ve innâ lehû lehâfîzûn" ile semâ hakkındaki "ve hafîznâhâ min külli şeytânir racîm" âyetleri beynindeki müşâbehete dikkat etmek lâzımdır. Ya'ni Kur'ân semâ gibidir. Sun-u kudreti ilâhiyye delâili ile dolu olan semâ nasıl o ecrami neyyireye ve büruci âliyesiyle nazırîn için tezyin edilmiş ve şeytanlardan mahfuz tutulmuş ve kulak hırsızları oradan bir şihabi mübîn ile ta'kîb edilmekte bulunmuş ise Kur'ân da öyledir. Kevâkib ve bürûc gibi âyât ve süver ile nazmi bedîi kulûbı tâhire erbabı için tezyin edilmiştir. Ve o mücrimler gibi recîm şeytanlardan mahfuzdur. Onlar ona yükselemezler. İyman ve husni nazarla ahz-ü istima' edemezler. Olsa olsa kulak hırsızlığı ederek şeytanet yapmak isteyenler bulunur ki bunları da mübîn bir şihab ta'kîb etmektedir. Ve Kur'ân'ı mübînin bu şihabları ise o şeytanlara, kâfirlere mücrimlere cehennem ateşi ile azâbı ilâhîyi gösteren inzar âyetleridir."¹²⁴

Görüldüğü gibi Elmalılı, hem kevnî hakikatlerin hem de Kur'ân'ın harici müdahalelerden korunmasına yönelik bir siyakta Kur'ân'ın da gökyüzü mesabesinde şeytanlardan korunduğunu ifade etmektedir.

Gökyüzünün hakikat ve mecaz olarak süslenmesi

Elmalılı dünya semasının kandillerle ve yıldızlarla süslendiğini haber veren Mülk sûresindeki âyeti kerimenin hakikat ve mecaz olarak anlaşılabileceğini yine siyaka dayanarak şöyle belirtir:

¹²⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. V, s. 3051-3052.

“Nihayet şunu da söyleyelim ki biz semai dünya tefsirinde hem rivayeten hem dirayeten muvafık görerek iştirâk eylediğimiz Âlûsî'nin yalnız kevâkibe mesabîh ıtlak edilmesi mecaz olduğu hakkındaki fikrine ıtlâk üzere iştirâk etmiyeceğiz. Çünkü mısbah, sirac, lâmba, kandil gerek ışık ve şavkın kendisi gerek fener gibi makarr olmak üzere mülâhaza edilsin hepsinde de bu mefhumlar kevakibde tam ma'nayî hakikîsiyle mevcuddur. Büyük veya küçük olması buna mâni olmaz. Bu ma'nada güneşin büyük bir lüks lâmbasından fark yoktur. Ancak hissî ışıklara değil “ashâbî ken nücûmi bieyyihim iktedeytum ihtedeytum”¹²⁵ hadîsinde olduğu gibi ma'nevî ulûm ve iman nurlarına dahi şumulü maksud olmak i'tibariyle umum mecaz sûretinde anlaşılacak ıktıza eder ki, gerek maddî ve gerek ma'nevî nurlar gerek hakikî gerek mecazî mesabîh ıtlak olunabilen ışıklar demek olur. Asıl maksad da bunların fevkasemâ olan kudreti ilâhiyyeye ve husni ekmele delâletle kalblerde iman ve hidayet şuuru uyandırmaları haysiyyetinden ma'nevî kıymetlerine işaret olduğu siyak-u sibaktan zâhirdir... Binaenaleyh meâl şu olur: Can celâlime, nam ülûhiyyetime kâsem ederim ki biz azîmüştân o futursuz görüp durduğunuz dünya semayı, gözlerinizi açacak maddî ma'nevî ehemmiyeti haiz türlü kandillerle tezyîn eyledik.”¹²⁶

Elmalılı bu ifadelerinde gökyüzünün kandil ve yıldızlarla süslenmesinin sadece mecaz olarak anlaşılması gerektiğini düşünmediğini, siyaktan hareketle aksine hem maddî hem manevî olarak süslenip güzelleştirildiğini izah etmektedir.

7.o. Çokluğu Beyan (Kesretten Kinaye) İfadelerde Siyak

Kur'ân'da sayılar kimisi tayin ve tahsis için, kimisi kesretten kinaye, kimisi de başka bir mana için yer alabilmektedir. Bu durumda konunun netleştirilebilmesi için siyak iyi bir ifade aygıtı olabilmektedir.

İkişer, üçer, dörder kanatlı melekler

Elmalılı meleklerin ikişer, üçer ve dörder kanatlı yaratıldıklarını ifade eden âyetin ¹²⁷ tefsirinde bu sayıların ne mahiyette olduğunu siyaka başvurarak çözmektedir:

“Ecniha, cenahın cem'idir. Cenah da kanad demektir. Ma'ruf olan budur. Bir şey'in kanat ve kol gibi şu'belerine ve cihetlerine dahi ıtlak olunur. Melâikenin

¹²⁵ Kütüb-ü tis'ada yer almayan bu hadis en iyi ihtimalle zayıf görülmektedir: İsmâîl b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlü'l-Elbâsi amme 'štehera mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâsi*, Beyrut 1351, c. I, s. 147.

¹²⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. VII, s. 5201-5202.

¹²⁷ Fatur, 35/1.

cenahlarının hakikati ve keyfiyeti nasıl olduğunu ise Allah bilir. Maamafih cihet ile te'vil edenler de olmuştur. İfadenin siyakından anlaşıldığına göre burada zikrolunan adedler ta'yin ve tahsis için değil, çokluğu beyan içindir. Binaenaleyh dörtten yukarı yok demek değildir.”¹²⁸Şu halde meleklerin ikişer, üçer ve dörder kanatlı olduğunu ifade eden ayetteki sayılar tayin ve tahsis değil, çokluktan kinaye anlamı taşımaktadır.

Sonuç

Siyak önemli bir anlama ve tefsir usûlü kriteridir, deyiş yerindeyse anlama ve yorumlama failini donatan ve koruyan bir sigortadır. Kur'ân-ı Kerim noktay-ı nazarından konuşacak olursak isabetsiz anlama ve yorumların kökeninde çoğunlukla siyak ilkesine riayetsizliğin yatmakta olduğunu söyleyebiliriz.

Bizim tek başına siyak kelimesinin kullanılmasıyla elde edilecek mana bütünlüğünü içlerinde merhum müfessirimiz Elmalılı Hamdi Yazır'ın da bulunduğu geleneksel alimlerimiz siyak ve münasebet kavramlarıyla karşılaşmışlardır. Daha çok siyakla anlama meselelerini, münasebetle ise i'caz, belagat ve fesahat konularını kastetmişlerdir.

Siyak alanıyla ilgili olarak ifade edilmesi gereken bir diğer husus ise Türkçe yazılan eserlerde çoğunlukla konuyu ifade etmek üzere siyak sibak şeklinde ikili kelimenin kullanılmasıdır. İfadenin hangi tarafının siyak veya sibak olduğu konusunda ciddi sayılabilecek karışıklıklar söz konusu olabilmektedir. Bu karışıklıklar maalesef sözlük ve tefsirlerde bile yer alabilmektedir. Siyak sibak kelimelerinin karıştırıldığı kaynaklardan birisinin de Elmalılı tefsiri olduğunu tespit etmekteyiz. Bu yüzden önerimiz özgün şekline de uygun olması hasebiyle sadece siyak kavramının kullanılmasının yeterli olacağı yönündedir.

Elmalılı merhum tefsirinde siyak kelimesini 225 defa kullanmış ve bu kriteri bir usul maddesi olarak çalıştırmıştır. Siyakın amacını tespit, kesretten kinayelerde veya tahsislerde siyakın rolü, çeşitli tefsir kavillerini değerlendirme ve tercihte siyak, vucubiyet makamında olması gereken siyak, esbab-ı nüzul rivayetlerini değerlendirmede siyak, tekrarlarda, müşterek lafızlarda, mübhematta ve tahsis iddiasında siyak, emir formlarının mahiyet ve zamanlarını tespitinde siyak gibi yaklaşık on beş maddede sistematik hale getirmeye çalıştığımız bir plan dahilinde Elmalılı tefsiri, siyakı yoğun olarak istihdam etmiştir.

¹²⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. VI, s. 3973.

KAYNAKÇA

- Abduh, “Mes'eletü'l-Ġarânik ve Tefsîru'l-Ayât”, (Tefsîru'l-Fâtiha adlı eserinde), 3. Baskı, Mısır 1330.
- Tefsîru'l-Fâtiha (ve Mukaddimetü't-Tefsîr)*, Kalem: M. Reşid Rıza, 3. Baskı, Mısır 1330.
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlü'l-Elbâsi amme'stehera mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâsi*, Beyrut 1351
- Aksu, Hüsamettin, “Hurufilik” *DİA*, c. XVIII, s. 408-412.
- Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul, 1992.
- “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXIV, 1993, s. 155-173.
- Arkoun, Muhammed, “Kur'ân'ı Nasıl Okumalı”, çev. A. Zeki Ünal, *İslami Araştırmalar*, c. 7, S. 3-4, 1994.
- Aydemir, Abdullah, *Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara, ty.
- Baltaşı, M. Ali, *İlk Mesajlar*, Peyam Yay. Ankara, ty.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, 2. Baskı, thk. Ahmed Attâr, Beyrut 1399/1989.
- Cürcânî, Şerîf Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, yy., ty.
- Çavîş, Abdulazîz, “Âyetlerin Yekdiğerine Olan Münasebet ve İrtibatı”, çev. Mehmed Şevket, *Sebîlürreşâd*, c. XIV, S. 348, 1333.
- Draz, Muhammed Abdullah, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru*, çev. Salih Akdemir, Ankara 1983.
- En Mühim Mesaj Kur'ân*, çev. Suat Yıldırım, Ankara 1985.
- “en-Nakdu'l-Fennî li-Meşrû'ı Tertîbi'l-Kur'âni'l-Kerîm hasebe Nüzûlih”, *Mecelletu'l-Menâr*, c. XXII, cüz: 9, 1370/1951.
- Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, 4. Baskı, Birlik Yay., Ankara, 1986,
- Güngör, Mevlüt, “Tefsirde Konulu Tefsir Metodu”, *İslami Araştırmalar*, c. II, S. 7, Mayıs 1988.
- Fazlur Rahman, “Kur'ân'ı Yorumlama”, çev. Osman Taştan, *İslami Araştırmalar*, S. 5, Ekim 1987.
- Ferid Vecdi, Muhammed, *el-Mushafu'l-Müfesser*, thk. İbrahim Ali Salim, Kahire ty.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddin b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 2. Baskı, Beyrut 1407/1987.
- Hicâzî, Muhammed Mahmud, *el-Vahdetu'l-Mevdû'yye fi'l-Kur'ân*, Kahire 1390/1970.
- Hindî, Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, 5. Baskı, Beyrut 1405/1985.
- Hûlî, Emin, “Tefsir ve Tefsirde Edebi Tefsir Metodu”, çev. Mevlüt Güngör, *İslami Araştırmalar*, c. II, S. 7, Mayıs 1988.

- İbn-i Kesîr, İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1405/1984.
- İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arabi'l-Muhît*, Dâru Lisâni'l-Arab, Beyrut ty.
- İzzetbegoviç, Ali, *Doğu ve Batı Arasındaki İslam*, çev. Salih Şaban, İstanbul 1987.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, “Şeytan Rivayetleri Kitabı Hakkında”, *Diyanet Gazetesi*, S. 365, Temmuz 1989.
- Koçyiğit, Talat, İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân-ı Kerim Meal ve Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Yay.Ankara 1984.
- Mevdudi, Ebu'l-Alâ, *Tefhimu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanı vd., 2. Baskı, İstanbul 1991.
- Kur'ân'ı Nasıl Anlayalım*, çev. Bekir Karlığa, 6. Baskı, İstanbul 1991.
- Paret, Rudi, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, der. ve çev. Ömer Özsoy, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1995.
- Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Mısır 1324.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, İstanbul 1357.
- Said Havva, *Allah Resulü Hz. Muhammed (S.A.V)*, çev. Halil Günenç, Ankara 1979.
- Saîdî, Abdu'l-Müteâl, “Teşâbuhu Makâsidi'l-Kur'ân”, *Mecelletü'l-Ezher*, c. XX, cüz: 1, 1368/1948.
- Sönmezsoy, Selahattin, *Kur'ân ve Oryantalistler*, Fecr Yay. Ankara 1998.
- Suyûtî, Celaleddîn, *el-Câmiu's-Sağîr fî Ehâdîsi'l-Beşîri'n-Nezîr*, 5. Baskı, Kahire 1982.
- Şâtîbî, Ebû İshak, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şeriâ*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty.
- Şehhâte, Abdullah Muhammed, *Ehdâfu Külli Sûra ve Makâsıduhâ fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mısır 1986.
- Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-u Türkî*, nşr. Ahmed Cevdet, Dersaadet, İstanbul 1317.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1408/1988.
- Tayyib en-Neccâr, “Lâ Teâruda fî Ayâti'l-Kitâbi'l-Kerim”, *Mecelletü'l-Ezher*, c.XXI, cüz: 3, 1369/1949.
- Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, 7. Baskı, Ankara 1983.
- Uzun, Nihat, “Bağlamı Göz Ardı Etmek: Siyâsî Mücadelelerde Âyetlerin Kullanımı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 37, Erzurum 2012.
- Ünver, Mustafa, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakin Rolü*, Sidre Yay., Ankara 1996.
- Hurufilik ve Kur'ân Nesimi Örneği*, Fecr Yay., Ankara 2003.
- Watt, Montgomery, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. Rami Ayas-Azmi Yüksel, Ankara 1986.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşr., İstanbul 1983.
- Yeğin, Abdullah, *Yeni Lügat*, 4. Baskı, İstanbul 1983.

Zâvî, Tâhir Ahmed, *Tertîbu'l-Kâmûsi'l-Muhît alâ Târikat'il-Misbâhi'l-Münîr ve Esâsi'l-Belâğa*, nşr. İsbâ Elbânî. 2. Baskı.

Zebîdî, Muhibbuddîn Muhammed, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Fikr. 1307.

Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer, *Esâsü'l-Belâğa*, Beyrut 1385/1965.

Zencânî, Mahmûd b. Ahmed, *Tehzîbu's-Sihâh*, thk: Abdüsselâm Hârûn-Ahmed Attâr, Mısır 1952.

İsmail Çalışkan'ın Tefsir Usûlü Adlı Eseri Bağlamında Usulü't-Tefsir'i Yeniden Düşünmek

Tefsir Araştırmaları Dergisi

Nisan / 2017, Cilt: 1, Sayı: 1, ss. 121-131

**İSMAİL ÇALIŞKAN'IN *TEFSİR USÛLÜ* ADLI ESERİ BAĞLAMINDA
USULÜ'T-TEFSİR'İ YENİDEN DÜŞÜNMEK**

Doç. Dr. Murat KAYACAN*

Özet

Kur'an'ı anlamak, yorumlamak, açıklamak için takip edilmesi gereken esas ve yöntemleri konu edinen tefsir usulü hakkında, İsmail Çalışkan tarafından özlü bir şekilde kaleme alınan *Tefsir Usûlü* adlı eser; vahiy, Kur'an, Kur'an'ın tanımı, onu anlama, açıklama ve yorumlama yöntemini vs. tasvirî bir üslupla ve yetkin bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu yazıda, klasik ve modern dönem tefsir literatürü temel alınarak *Tefsir Usûlü* adlı eser bağlamında; Kur'an'ın korunmuşluğu, onun anlaşılması konusunda nüzul bilgisinin ve siyakın değeri vs. konular tartışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Kur'an, tefsir usûlü, nüzul sebebi, siyak.

**Rethinking Usul al-Tafsir (Tafsîr Method) in the Context of Ismail Caliskan's Work
“Tafsir Usûlü”**

Abstract

The work named *Tafsîr Usûlü* (tafsîr method), which was written by İsmail Caliskan in a concise manner on the tafsîr method, deals with inspiration, the Qur'an, the definition, comprehension, explanation, and the method of the Qur'an commentary etc. in a descriptive and competent way. In this article, based on the classical and modern term exegesis literature, in the context of the book named *Tafsîr Usûlü*; the preservation of the Qur'an, the value of “cause of descent” and context knowledge in understanding the Qur'an, etc. will be discussed.

Keywords: the Qur'an, tafsîr method, cause of descent, context.

* Muş Alparslan Üniversitesi, dr.muratkayacan@gmail.com +905074592890

Giriş

Yayımlanmış yedi kitabı¹ bulunan İsmail Çalışkan'ın, okuyucunun ilgisine bu yıl (2017) sunulan ve tefsir usûlünü; tarihi, amacı, muhtevası ve metodu açısından anlatmayı hedefleyen *Tefsir Usûlü*² adlı eseri; “Tefsir Usûlüne Mukaddime” ile başlamakta ve temelde üç bölüm içermektedir: “Vahiy ve Kur'an, “Kur'an'ı İnceleme ve Tanıma”, “Kur'an'ı Anlama, Açıklama ve Yorumlama Metodu”. Yazarın bu kitabındaki amacı; anlama ve yorumlamaya esas olacak tefsir teorisini, metodolojiyi ortaya koymaktır.

Bu yazıda söz konusu eser bağlamında, “Tefsir usûlü paradigmasında belirgin bir sorgulamaya gidilmiş midir? Yazar görüşünü gerekçelendirmede başarılı mıdır? Ele aldığı başlıkları açıklamakta yeterli midir? Kur'an'ın korunmuşluğu konusuna nasıl yaklaşmaktadır? Kur'an'ın anlaşılır olup olmadığı konusundaki tezi nedir? Tefsir usûlünün gelişim aşamaları hakkında bir tasnif kullanmakta mıdır? Kıssaların, tarihi gerçeklikleri konusundaki tartışmalara dâhil olmakta mıdır? Kur'an'ı anlamada, nüzul sebebi ve siyakın değeri hakkındaki yaklaşımı nedir?” vb. soruların cevapları aranacaktır. Ayrıca kitapta görülen zaaf, isabet edilmediği düşünülen yaklaşımlar, klasik ve modern dönem tefsir literatürü dikkate alınarak değerlendirilecek ve önerilerde bulunulacaktır.

A. Vahiy ve Kur'an

Bu eserin “Vahiy ve Kur'an” adlı I. bölümünde, son peygamber Hz. Muhammed'e Kur'an-ı Kerim'in Cebrail vasıtasıyla indirildiği söylenmektedir.³ Kur'an, Allah'ın kullarına üç şekilde hitap ettiğini söyler: “Allah bir insana ancak vahiy yoluyla veya bir perde arkasından hitab eder yahut ona kendi izniyle dilediğini vahyedecek bir elçi gönderir. Çünkü O yüceler yücesidir, tam hüküm ve hikmet sahibidir.”⁴ Çalışkan'ın yorumuna göre Hz. Muhammed ile iletişimi kuran Allah, bu üç iletişim tarzından sadece birini –melek aracılığıyla- istihdam etmiştir. Hâlbuki Kur'an, O'nun son peygamberiyle tek iletişiminin bu şekilde olduğunu açıkça belirtmez. Gaybî konularda

¹ Çalışkan'ın yayınlanmış eserlerinin adları şöyledir: 1. *Kur'an'da Din Kavramı*. 2. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. 3. *Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi*. 4. *Muhammed Esed ve Düşünce Dünyası*. 5. *Müslüman Hayatında Görevler, İlkeler, Modeller*. 6. *Tefsir Tarihi*. 7. *Tefsir Usulü*.

² İsmail Çalışkan, *Tefsir Usulü*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2017.

³ Çalışkan, *Tefsir Usulü*, s. 34.

⁴ Şura 42/51.

muhkem Kur'anî ifadeler yoksa o konuda sessiz kalmak, kesin ifadeler kullanmaktan daha doğru olur.⁵

Yazar, haklı olarak hadislerin ve Kur'an dışında indiği söylenen vahiylerin, "Onları da Kur'an'ı nakleden sahabe nakletti." bakış açısıyla korunduğu düşüncesine karşı çıkmakta ve hadislerin –rabani ilham sonucu söylenmiş olsa bile- Kur'an gibi korunmadığını ifade etmektedir:

"Peygamber (sav), Allah'tan gelen vahiy ile kendisine ait sözlerini birbirinden açık bir dille ayırmıştır. Kendisine ait sözler ister bir ilham sonucu olsun isterse normal bir insan olarak sarf etmiş olsun hiçbirisini vahiyden saymamıştır. Ayetleri yazdırırken de buna çok dikkat etmiş ve 'Benden Kur'an dışında bir şey yazmayın.' diye tembihte bulunmuştu."⁶

Çalışkan'ın sözleri doğrultusunda şöyle söylemek mümkündür: Peygamber (s), lafzı Allah'a, anlamı kendisine ait olduğu söylenen "kudsi hadislerin" ve sözlerinin Kur'an gibi korunmasını istememiştir. En azından Mekke döneminde bunların Kur'an gibi ezberlenmesi, kayda geçirilmesi söz konusu olmamıştır. Dolayısıyla Kur'an gibi hadislerin de sahabenin nakliyle geldiği iddiasıyla dinde her ikisinin mevsukiyetinin eşit olduğu iması doğru değildir.

Kur'an'ı tarihe hapsedme eğiliminin aksine Çalışkan, Salih Akdemir'in *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri* adlı eserinden aktardığı "Kelamın her zaman ve mekânda iktizâ-yı hale⁷ uygunluğudur." şeklindeki tariften yola çıkmakta ve yine Akdemir'den alıntıyla son vahyin kıyamete kadar tüm insanlara hitap edecek bir niteliğe sahip olduğunu ifade etmektedir:

"Tarifin odaklandığı husus, Kur'an'ın indiği zaman ve mekân ile sınırlı bir kitap olmayıp sonraki zamanlarda ve mekânlarda insan hayatına mutlak uyum sağlamasıdır. Çünkü o, ilahi kelamdır ve kıyamete kadar insan hayatına mutabakat sağlar, hayata zorluk değil, kolaylık getirir. Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'i kıyamete kadar, maddi-manevi kurtuluş vesilesi olması için bütün insanlığa göndermiştir."⁸

Aktarımdan anlaşıldığı kadarıyla Çalışkan'a göre bu dünya hayatı son bulana değin Kur'an her zaman ve mekânda yaşayanlara rehberlik edecek bir kitaptır. O, bir

⁵ Eserin "Vahyin Geliş Şekilleri" başlığı altında ise Hz. Muhammed'e her üç şekilde de vahyedildiği belirtilmektedir bkz. Çalışkan, *Tefsir Usulü*, s. 39.

⁶ Çalışkan, *Tefsir Usulü*, s. 50,

⁷ Durumun gereği.

⁸ Çalışkan, *Tefsir Usulü*, s. 59.

yandan inanç ve ahlaki ilkeleri zamanlar üstü kabul edilen bir yandan da hükümlerinin, salt miladi 6. yüzyıl Araplarına çözüm ürettiği ileri sürülecek bir kitap değildir.

Eserde, vahyin yazılmasının, risaletin ilk 4-5. yıllarında başladığı ifade edilir ve o dönemde yazılı nüshaların varlığının izi, Kur'an'ın 42. sırada inmiş Mekki Suresi, Furkan'da sürülür. Söz konusu ayette müşriklerin iddiası şöyledir: “*İnkâr edenler, ‘Bu Kur'an, onun (Muhammed'in) uydurduğu bir yalandan başka bir şey değildir. Başka bir topluluk da bu konuda ona yardım etmiştir.’ dediler. Böylece onlar haksız ve asılsız bir söz uydurdular. ‘(Bu Kur'an, başkalarından) yazıp aldığı öncekilere ait efsanelerdir. Bunlar ona sabah akşam okunmaktadır.’ dediler. De ki: O kitabı göklerin ve yerin sırrını bilen indirmiştir. Şüphesiz O, bağışlayandır, çok merhamet edendir.*”⁹ Bu ayette müşriklerin, Hz. Muhammed'in “başka bir topluluktan yardım aldığı” ve imla ettirdiği (yazdırdığı) iddialarına yer verilmektedir.¹⁰ Buradan hareketle eserde, “Muhtemeldir ki onlar Müslümanların elindeki yazılı sayfaları görüyor, hatta onlar hakkında Müslümanlarla tartışıyorlardı.”¹¹ denilmekte ek olarak İbn İshak'tan nakille¹² Mekke döneminin beşinci yılında Müslüman olan Hz. Ömer'in, kendisinden önce Müslüman olan kız kardeşinin elinde yazılı halde ayetleri görmesinden de söz edilmektedir.¹³ Ayrıca Çalışkan, Kur'an'ın yazılı kayda geçirilmesinden ziyade ezberlenmesinin ön planda olduğu Mekke dönemindeki¹⁴ nazik ve kritik ortamın sosyal imkânlarının, vahyin yazıya geçirilmesine pek fırsat vermediğine dikkat çeker. Çünkü o dönemde yazı malzemesi kıt, okuma yazma bilen azdır ve Rasulullah (s) da okuma yazma bilmemektedir.¹⁵ Bu durum ve ayrıca yassı ve ince taşlara, düzgün hurma dallarına, kürek kemiklerine ve deri parçalarına yazıldığı söylenen¹⁶ vahyin, Medine'ye naklinden söz eden bir haber olmaması dikkate alındığında Mekke'de inen ayetlerin yazıya geçirilmesinin sınırlı olduğu sonucuna varılabilir. Daha geniş imkânların olduğu Medine'de ise vahiy daha tertipli ve hızlı bir şekilde kayda geçiriliyordu.¹⁷

⁹ Furkan 25/4-6.

¹⁰ Mukatil'e göre bunlar daha sonra iman eden üç Yahudi idi bkz. Ebu'l-Hasan, Mukâtil b. Süleyman (ö. h. 150), *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, Daru İhyai't-Turas, Beyrut, h. 1423, II, 226.

¹¹ Çalışkan, *Tefsir Usulü*, s. 61.

¹² İbn İshak, Muhammed (ö. 151), *Sîretu İbn İshak*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1978, s. 182.

¹³ Çalışkan, *Tefsir Usulü*, s. 61-62.

¹⁴ Çalışkan, *Tefsir Usulü*, s. 67.

¹⁵ Çalışkan, *Tefsir Usulü*, s. 63.

¹⁶ Subhi es-Salih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, Daru'l-İlm Li'l-Melâyin, 4. bs., Beyrut, 2000, s. 70.

¹⁷ Çalışkan, *Tefsir Usulü*, s. 64.

Hız. Muhammed'in bir Mushaf oluşturmadan vefat ettiğini çünkü vefatına kadar hala vahyin gelme ihtimalinin devam ettiğini söyleyen Çalışkan,¹⁸ Musa Carullah'tan aktardığı, "Hz. Peygamber zamanında Kur'an'ın bugünkü tertibinin olduğu, bu tertip üzere ezberlendiği ve yine bu tertip üzere yazıldığı düşüncesi"ne mesafelidir.¹⁹

B. Kur'an'ı İnceleme ve Tanıma

Eserin "Kur'an'ı İnceleme ve Tanıma" adlı II. bölümünde Çalışkan, Kur'an hakkında, "Vahyedildiği günden beri tek bir harfi değişmeden gelmiş, bundan sonra da öyle kalacaktır."²⁰ demektedir. Bu ifade sıkça tekrarlınsa da Kur'an ilimleri ve özellikle de kıraatler konusuyla ilgilenenler, bu ifadeyi destekleyici unsurlar bulmakta zorlanmaktadırlar. Bunun yerine Çalışkan'ın kurduğu cümleye "kıraat farkları dikkate alınmazsa" istisnası eklenmelidir.

Çalışkan, Kur'an'ın "anlaşılmaz bir kitap olduğunu" düşünmese de²¹ bu eserinde şu sözleri sarf etmektedir:

"Arapçanın yapısına aşina olmayan, ilmî altyapısı zayıf, dini mevzuları bilmeyen kimselerin, Kur'an'ı kavramakta zorlandıkları bir gerçektir. Kur'an'ı salt metin olarak okuyup anlamaya çalışmak, tarihi, kültürel ve dinî bilgisi zayıf kimseler için çıkmazlara sebep olabilir, art niyetli kimseleri yanlış maksatlara götürebilir."²²

Çalışkan'ın bu ifadeleri, Kur'an'ı anlamaya teşvik edici görünmemektedir. Hâlbuki herkes gücü ölçüsünde Kur'an'ı Arapçasından, Arapça bilmiyorsa çevirisinden anlar. Zaten ne kadar anlayabiliyorsa ahirette de o kadarından hesaba çekilecektir. Aksi takdirde Kur'an'ın "akademisyenlere hitap eden" bir kitap olduğunu ileri sürmek gerekir ki bu, "apaçık bir Kitap"²³ olan Kur'an için söz konusu olamaz. Kur'an hakkında yeterli bilgisi olmayanlar da onu anlar ancak "derinlemesine bir anlama" için Çalışkan'ın dikkat çektiği eksikliklerin giderilmesi gerekir.

¹⁸ Çalışkan, *Tefsir Usulü*, s. 65.

¹⁹ Çalışkan, *Tefsir Usulü*, s. 69.

²⁰ Çalışkan, *Tefsir Usulü*, s. 104.

²¹ Çalışkan'ın şu ifadesinin, söylediğimize kanıt oluşturduğunu söyleyebiliriz: "İmam Mâturîdî ise Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması konusunda daha cesaretlidir, tam bir özgüven sergiler. O, ayetlerin anlaşılmayacağını söz konusu etmez, bütün ayetler anlaşılabilir ya da üzerinde söz söylenebilir, mesele sadece ayetlerin nasıl ve ne kadar anlaşılabiliridir." Bkz. Çalışkan, *Tefsir Usulü*, s. 197.

²² Çalışkan, *Tefsir Usulü*, s. 105.

²³ Neml 27/1.

Yukarıdaki alıntıda²⁴ ifade edilen “art niyetli kimselerin yanlış maksatlara götürmesi” tehlikesini destekleyici bir rivayet, Taberi’de (ö. 310/922) –bâtıl iddialardan olduğu kaydı düşülerek- aktarılan bir rivayet şöyle aktarılır:

“İsa İbn Mazin dedi ki: ‘Hasan b. Ali’ye Ey müminlerin yüz karası! Bu adama biat ettin yani Muaviye b. Ebi Süfyan’a. Rüyasında Rasulullah’a (s), mimberine Emevi halifelerinin birinin inip diğerinin çıktığı gösterildi ve bu, onun ağrına gitti. Allah, ‘Şüphesiz biz sana kevseri verdik.’ (Asr, 108: 1) ve ‘Şüphesiz, biz onu (Kur’an’ı) Kadir gecesinde indirdik. Kadir gecesinin ne olduğunu sen ne bileceksin! Kadir gecesi bin aydan daha hayırlıdır.’ (Kadir, 97: 1-3) ayetlerini indirdi. Yani ‘bin ay’ Emevi yönetiminin iktidar süresidir. el-Kasım dedi ki: Emevi iktidarının ne kadar sürdüğünü hesapladık. Bir de ne görelim 1000 ay!”²⁵

Çalışkan’ın eserinde, başlangıçtan günümüze tefsir usulünün gelişimine dair üç aşamaya yer verilmektedir:

1. Merhale: Tefsir mukaddimleri, rivayetler, risaleler ve bazı kitaplar (ilk 3 asır).
2. Merhale: Ulûmu’l-Kur’an’ın sistemleşmesi ve nasıl tefsir yapılacağıının ele alınmaya başlaması (yaklaşık 4.-11/10.-18. asırlar).
3. Merhale: Usûlü’t-Tefsir kavramının yerleşmeye başlaması ve yorum sistemi önerileri (yaklaşık 12.-15./18.-21. asırlar)²⁶

Bu sınıflamaya rağmen eserde, “Tarihi süreçte ulumu’l-Kur’an ve tefsir usulüne dair müktesabatın ortaya konduğu bu zaman aralığına *ilk merhale* diyoruz.” denilmekte ve “Bu merhalede Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Taberi (ö. 310/922) ve Mâtürîdî (ö. 333/944) gibi müelliflerin yazdığı tefsir mukaddimleri ve ulûmu’l-Kur’an kitapları yer alır.” sözlerine yer verilmektedir.²⁷ Eserde yapılan tasnife göre Taberi ve Mâtürîdî’nin ilk değil, ikinci merhalede yer alması gerekir.

Eserde, Kasas’l-Kur’an başlığı altında, kıssalar hakkında birtakım genel bilgiler verilmekte ve kıssalardan dört madde halinde sonuçlar çıkarılmaktadır. Bu maddelerin ilkinde her okuyucunun kendi konumuna ve karakterine uygun bir örnek karakter seçebileceğinden ve onu “uygulayabileceğinden” söz edilmektedir.²⁸ Ne var ki kıssalar, Kur’ân’ın müteşabihlerindedir ve Kur’an’ın muhkem ayetleri esas alınarak anlaşılır. Onlarda gördüğümüz her şeyi ibret konusu olarak görebiliriz ancak “uygulama” konusu

²⁴ Çalışkan, *Tefsir Usulü*, s. 105.

²⁵ Muhammed bin Cerir et-Taberî, (ö. h. 310), *Câmiu'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, 24 c., Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2000, XXIV, 24.

²⁶ Çalışkan, *Tefsir Usulü*, s. 120.

²⁷ Çalışkan, *Tefsir Usulü*, s. 121.

²⁸ Çalışkan, *Tefsir Usulü*, s. 133.

edinmekte birtakım sıkıntılar yaşanabilir. Evlenecek kızın mihir istemesi değil, babanın başlık parası alması²⁹ ya da “Musa'nın karşılaştığı, ‘kendisine Allah katından bir rahmet verilen ve bir ilim öğretilen kulun³⁰ yaptığı gibi yapacağım.” diye dinin hükümlerini değil, yasak kıldıklarını yapanlar çıkabilir ve mazur olurlar.

Eserde muhtemelen, Türkiye’de kıssaların tarihi gerçekliğini kabul etmeyen ve onları edebi birer ürün kabul eden düşünce sahipleriyle “kıssaların vakiliği” tartışmalarına³¹ dahil olmamak niyetiyle Türkiye dışından yazarların bu doğrultudaki görüşlerinden söz edilmiştir. Ancak söz konusu tartışmalara dair nakillerinin en yenisi, yaklaşık 70 yıl öncesinde dile getirilmiş görüşlerdir. Bu, özenerek hazırlanmış kitabın “bir tartışmaya kurban gitmemesi” açısından anlaşılır bir tercihtir. Çalışkan’ın, kıssalar hakkında son dönemlerde yayınlanan bir eser listesi vermesi³² bu eksiği az da olsa gidermektedir. Söz konusu liste Türkiye’de yayınlanan eserleri de içermektedir.

İbn Abbas’tan aktarımla dört çeşit tefsir olduğu söylenir: Âlimlerin bildiği, Arapların Arapça sayesinde bildikleri, insanların bilmesi gereken helal ve haramlara dair tefsir, sadece Allah’ın bildiği tefsir.³³ Bu bilgiyi aktaran Çalışkan, -en azından bu bağlamda- “Apaçık Kur’an’da nasıl olur da tefsirini ‘sadece Allah’ın bildiği’ ayet yer alır?” sorusunu sormaz. Zaten müfessirler arasında söz konusu ayetlerin hangileri olduğu ve sayısı hususunda fikir birliği de yoktur. Kur’an’da yer alan bazı ayetlerden “tam olarak” neyin kastedildiğini, Allah’ın bildiğini söylemek daha doğru olsa gerektir. Yoksa Kur’an’da sadece Allah’ın bildiği ayet olmaz. Aksi takdirde ayetlerin tümü üzerinde kafa yoran birisi, doğru bir şey yapmış olmaz.

C. Kur’an’ı Anlama, Açıklama ve Yorumlama Metodu

“Kur’an’ı Anlama, Açıklama ve Yorumlama Metodu” adlı 3. bölümün “Kur’an Üzerinde Üçlü Zihinsel Faaliyet: Anlama, Açıklama ve Yorumlama” adlı başlık altındaki kısmında, nüzul bilgisinin Kur’an’ı anlamadaki rolünün, abartıldığını düşünmekteyiz:

²⁹ Kasas 28/27.

³⁰ Kehf 18/74.

³¹ Bu konuda bkz. Hikmet Zeyveli, "Kuran Kıssaları", İslami Araştırmalar, IX, S. 1-4, 1996 (177-183); Murat, Kayacan, “Kur'an Kıssalarında Gerçeklik”, Haksöz Dergisi, S. 116-117, 2001 (Kasım-Aralık), (64-70).

³² Çalışkan, *Tefsir Usulü*, s. 135.

³³ Mukâtil, I, 27.

“Kur’an’ın olaylara ve sebeplere göre indiği, muhataplarına adeta birebir konuştuğu, ayetlerin birer söz ya da söz demeti halinde geldiği, ayet ya da surelerin henüz mushaf haline gelmediği dönemdir. Bu devrin temel karakteri şunlardır: Hatip-muhatap ilişkisi ve olgu-vahiy ilişkisi geçerlidir. (...) Vahiy rastgele inmez, bir muhatap vardır, bir de olay vardır, onun üzerine konuşur.”³⁴

Benzer şekilde Çalışkan; Kur’an’ı anlamaya girişirken önceki peygamberlerin tarihlerini, vahiy tarihini, Arap Yarımadası’nın genel tarihi ile Hicaz bölgesi Araplarının tarihini, Ortadoğu ve Arap Yarımadası’nda Yahudilik ve Hristiyanlığın geçmişini, Arap örf ve adetlerini, Cahiliye çağının dinî, sosyal ve kültürel yapısını bilmek gerektiğini, bunları bilmeden birçok ayeti anlama imkânının ortadan kalkacağını ileri sürmektedir.³⁵

Kur’an, son ilahi kitaptır ve muhatap kitlesi, miladi 6. yy’dan dünya hayatının sona ermesine kadar tüm insanlardır ve artık yeni bir kitap da gelmeyecektir. Yukarıdaki alıntıda olduğu gibi olgu-vahiy ilişkisi abartılırsa bu durumda Kur’an’ın günümüze hitap ettiği gerçeği göz ardı edilmiş olur.³⁶ Çünkü Kur’an’ı anlamak için yıllarca tarihî, dinî ve coğrafi araştırmaların yapılması gerekecektir ki insanların çoğu için bu söz konusu olamaz, *teklifu mâ lâ yutak* olur. Ayrıca ayetlerin iniş bilgisi diye aktarılan haberler, Kur’an’ın yaklaşık 1/5’ine tekabül eder. Geriye kalan ayetler ise bir nedene dayalı olarak inmemiştir, indiyse de bu bilgi bize ulaşmamıştır. Dolayısıyla o dönemin bilgisi, Kur’an’ı anlamak için şart değil, yardımcı bir unsurdur. Zaten Çalışkan da Esbabu’n-Nuzul başlığı altında, Kur’an’ın herhangi bir sebep olmadan inen ayetlerinin, Kur’an’ın büyük kısmını oluşturduğunun ifade edildiğini belirtmektedir³⁷ ve ayrıca “Kur’an-ı Kerimi Anlamanın İmkânı” adlı başlık altındaki ifadeler, oldukça aydınlatıcıdır:

“Kur’an açısından doğruya ulaştıracak olan ve yukarıda sıraladığımız soruları³⁸ cevaplayabilmek için onun dili, tarihi, indiği kültürel ortamı, ulûmu’l-Kur’an gibi bilgiler avantaj sağlar.”³⁹

Bağlam (siyak), bir ifadeyi anlamlandırmada oldukça önemlidir ancak bu, her zaman değil, çoğunlukla böyledir. Bağlamı “kesin bir prensip” olarak kabul edersek en

³⁴ Çalışkan, *Tefsir Usulü*, s. 177-178.

³⁵ Çalışkan, *Tefsir Usulü*, s. 191.

³⁶ Eserde benzer bir abartı da şöyledir: “Ulûmu’l-Kur’an ve tefsir kitaplarında bize gelen bir hayli bilgi vardır. Bunları bilmeden ve kullanmadan doğru anlamaya ve yorumlamaya ulaşılamaz.” bkz. Çalışkan, *Tefsir Usulü*, s. 192.

³⁷ Çalışkan, *Tefsir Usulü*, s. 136.

³⁸ “Kur’an-ı Kerimi Anlamanın İmkânı” başlığı altında iki tane soruya yer verilmektedir: 1. Kur’an’ı anlamak mümkün müdür? 2. Kur’an’ı doğru anlamak ne kadar mümkündür? Bkz. Çalışkan, s. 197.

³⁹ Çalışkan, *Tefsir Usulü*, s. 199.

azından Kur'an'da açıklayamayacağımız durumlar karşımıza çıkar. Ne var ki Çalışkan, Hüseyin Harbi'nin *Kavâiudu't-Tercîh 'inde'l-Müfessirîn* adlı eserinden nakille şöyle demektedir:

“Bağlama riayet etmenin önemini şu kural güzel ifade eder: Ayet lafızlarının delaletinden ve siyakından alınmayan tüm tefsirler reddedilir.”⁴⁰

Konunun bu kadar net olmadığına dair iki örnek vermek istiyoruz: Birincisi şu ayettir: “*Böylece kuluna vahyedeceğini vahyetti.*”⁴¹ Bu ayetin siyakı, yani öncesi ve sonrasında sözü edilen Allah değil, Cebrail'dir. Siyak, ayetin anlamının “kesin belirleyicisi” kabul edilirse Peygamber (s) –haşa- Allah'ın değil, Cebrail'in kulu olmuş olur. Hâlbuki bu, Rasulullah'ın (s) Allah'ın kulu oluşuna aykırıdır. Bu yüzden ayet, Kur'an bütünlüğü dikkate alınarak şöyle anlamlandırılabilir: “Allah, kulu Cebrail'e vahyetti.”⁴² “Allah, kulu Muhammed'e vahyetti.”⁴³ “Cebrail'e vahyettiğini, (kulu) Muhammed'e de vahyetti.”⁴⁴

İkinci ayet de şöyledir: “*Şöyle söyle: 'Ey kendi aleyhlerine aşırıya giden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Şüphesiz Allah bütün günahları bağışlar. Çünkü O, çok bağışlayıcı, çok merhamet sahibidir.*”⁴⁵ Bu ayette “*kullarım*” ifadesinin siyakına baktığımızda ilk akla gelecek olan şey, Peygamber'in (s) insanlara “Kullarım!” diye hitap etmesinin istendiğidir. Ancak Allah'a ortak koşmayla mücadele veren birinin tutup da tevhid dinini kabul edenlere böyle bir hitapta bulunması söz konusu olmayacağından “Benden onlara/tarafımdan kavmine vs.” takdirler yapılarak bağlam geri çekilir ve Kur'an bütünlüğü ön plana çıkarılır. Bu iki örnekten anlaşılan şey, siyakın büyük oranda belirleyici olduğu ancak tek belirleyici unsur olmadığıdır.

⁴⁰ Çalışkan, *Tefsir Usulü*, s. 194.

⁴¹ Necm 53/10.

⁴² Ebu Mansur el-Mâturîdî (ö. h. 333), *Tefsîru'l-Mâturîdî*, 10 c., Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 2005, IX, 419.

⁴³ el-Hüseyin b. Mesud el-Ferra el-Begavî (ö. 510), *Meâlimu't-Tenzîl*, 8 c., 4. bs., Daru Tayyibetin Li'n-Neşri ve't-Tevzi', Beyrut, 1997, VII, 402.

⁴⁴ Fahrüddin er-Râzî (h. 606/1209), *et-Mefâtihu'l-Gayb*, 32 c., 3. bs., Daru İhyai Turasi'l-Arab, Beyrut, h. 1420, XXVIII, 41.

⁴⁵ Zümer 39/53.

Sonuç

Sünnî paradigmaya uygun tefsir usûlü literatürünü, anlaşılır bir üslupla ortaya koyan eser, “Tefsir Usûlü” paradigmasında belirgin bir sorgulamaya girişmemektedir. Ele aldığı başlıkları açıklamakta yeterli olan kitabın, bu alanda yazılmış Muhsin Demirci’nin *Kur’an ve Yorum*,⁴⁶ Mustafa İslamoğlu’nun *Kur’an’ı Anlama Yöntemi Tefsir Usulü*⁴⁷ ve Mehmet Akif Koç editörlüğünde hazırlanan *Tefsir El Kitabı*⁴⁸ adlı eserlerle kıyaslanınca tefsir usulünün temel konularını daha özlü bir şekilde ele aldığı görülmektedir.

Eserde hedeflenen “yükseköğretim öğrencilerine ve tefsir ilmi ile uğraşanlara hitap etme” amacı gerçekleşmiştir. Kitabın adı ve diğer başlıkları kitap içeriğine uygundur. Yazar görüşünü gerekçelendirmede başarılıdır. Ele aldığı konuyu kavramsal olarak açıklayabilmiştir. Yazarın vermiş olduğu bilgiler açık, net ve doyurucudur; kullandığı örnekler konunun anlaşılmasına katkıda bulunmuştur. Emsalleri ile karşılaştırıldığında kitabın alana dair yeni katkıların az olduğu ancak tasvirî bir yöntemle de konuyu güzelce işlediği söylenebilir. Kaynak kullanımı gayet başarılı olan Çalışkan’ın, eserde hem kadim hem de çağdaş eserlerden faydalandığı belirgindir. Yazarın, anlama ve yorumlamaya esas olacak tefsir teorisini, metodolojiyi ortaya koyma amacını gerçekleştirdiğini söylemek kolay görünmese de tefsir usulünün ne olduğunu anlatma hedefi yerine gelmiştir.

⁴⁶ Muhsin Demirci, *Kur’an ve Yorum*, Ensar Neşr., İst., 2006.

⁴⁷ Mustafa İslamoğlu, *Kur’an’ı Anlama Yöntemi Tefsir Usulü*, İst., 2014.

⁴⁸ Mehmet Akif Koç, (Edit.), *Tefsir El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012.

KAYNAKÇA

- Beğavî, el-Hüseyin b. Mesud el-Ferra (ö. 510), *Meâlimu't-Tenzîl*, 8 c., 4. bs., Daru Tayyibetin Li'n-Neşri ve't-Tevzi', Beyrut, 1997.
- Çalışkan, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara Okulu Yayınları, Ank. 2017.
- Demirci, Muhsin, *Kur'ân ve Yorum*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006.
- İbn İshak, Muhammed, (ö. 151), *Sîretu İbn İshak*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1978.
- İslamoğlu, Mustafa, *Kur'an'ı Anlama Yöntemi Tefsir Usulü*, İstanbul, 2014.
- Kayacan, Murat, "Kur'an Kıssalarında Gerçeklik", Haksöz Dergisi, S. 116-117, 2001 (Kasım-Aralık), (64-70).
- Koç, Mehmet Akif (Edit.), *Tefsir El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012.
- Mâturîdî, Ebu Mansur (ö. h. 333), *Tefsîru'l-Mâturîdî*, 10 c., Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 2005.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasan (ö. h. 150), *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, Daru İhyai't-Turas, Beyrut, h. 1423.
- Râzî, Fahrüddin (h. 606/1209), *et-Mefâtihu'l-Gayb*, 32 c., 3. bs., Daru İhyai Turasi'l-Arab, Beyrut, h. 1420.
- Salih, Subhi, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, Daru'l-İlm Li'l-Melâyin, 4. bs., Beyrut, 2000.
- Taberî, Muhammed bin Cerir, (ö. h. 310), *Câmiu'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, 24 cilt, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2000.
- Zeyveli, Hikmet, "Kuran Kıssaları", İslami Araştırmalar, IX, S. 1-4, 1996 (177-183).

**Ыйык Куран: Маанилеринин Кыргызча Котормосу Менен Аттуу Котормону
Таанытуу Жана Илимий Деңгээлде Изилдеп Чыгуу***

Yrd. Doç. Dr. Mairambek JUSUPOV* - Yrd. Doç. Dr. Mürsel ETHEM*

АННОТАЦИЯ

Кыргызстанда Ислам багытында илимий изилдөөлөр эми гана өнүгүп келе жатат. 1991-жылдан тарта Ислам багытында эмгектер, эгемендикке жеткенге чейинки убакытка салыштырмалуу алда канча көбүрөөк басылып чыккан. Ислам багытындагы китептерди жана ошондой эле Исламдын негизги булагы болгон Куранды, кыргыз тилине которуу аракеттери күч алган. Алгач Куран түздөн түз араб тилинен эмес, орус тилинен кыргызчага которулган.

Акырындык менен Куран түздөн-түз араб тилинен кыргыз тилине которула баштаган. Булардын катарында бир канча жыл мурун бир канча адамдан турган редакциялык топ араб тилин негиз алышып, Куранды кыргызчага которуп чыгышкан. Еркем басылмалары тарабынан басылып чыккан кыргызча Куран котормосу көңүлүбүздү бурууда. Динге кызмат кылуу максатында таза ниет менен Кыргызстанда акысыз таратылган бул котормонун котормо жагынан айрым жерлеринде каталар бар экендиги байкалууда. Бул макалабызда Кыргызстандагы Куран котормолоруна салым кошуу максатында жогоруда айтылган котормону анализ кылып, ичиндеги айрым кемчиликтерди баса белгилеп кетүүнү туура көрдүк.

Ачкыч Сөздөр: Куран, Котормо, Маани, Контекст, Тафсир, Кыргызча.

İyık Kuran: Maanilerinin Kırgızça Kotormosu Menen İsimli Mealin Tanıtımı ve Çeviribilim Açısından İncelenmesi

Özet

Kırgızistan'da İslami ilimler sahasında yapılmakta olan çalışmalar daha yeni gelişmektedir. Kırgızistan 1991 yılında bağımsızlığını kazandıktan sonra, ülkede İslamî ilimlerle ilgili kitaplar bağımsızlık öncesine göre daha çok yayınlanmaya başlamıştır. Bu çerçevede Kur'an'ın Kırgızca'ya tercüme edilmesi yönünde çabalar da gündeme gelmiştir. Aslında daha önceden bu yönde çabalar olmuşsa da, bunlar Kur'an'ın doğrudan Arapça metninden değil, Rusça tercümesinden hareketle gerçekleştirilmiştir. Geçtiğimiz yıllarda bir heyet tarafından Arapçası

* Бул изилдөөбүз “İyık Kuran: Maanilerinin Kırgızça Kotormosu Menen İsimli Mealin Tanıtımı ve Çeviribilim Açısından İncelenmesi” аттуу макаланын котормосу болуп саналат. Кыргыз окурмандарды эске алып, сүйлөм түзүлүштөрү өзгөртүлүп, ордуна жаңы сүйлөмдөр түзүлгөн. Айрым жерлерде кыскартуулар жана толуктоолор берилген.

* Öğretim Üyesi, Oş Devlet Üniversitesi Araşan Enstitüsü İlahiyat Fakültesi, mayramcusup@gmail.com.

* Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, murselethemoglu@yahoo.com.

esas alınarak tercüme edilen ve Erkam Yayınları tarafından yayımlanan Kırgızca bir meal bu noktada dikkat çekmektedir. Dini bir hizmet olarak Kırgızistan'da ücretsiz olarak da dağıtılan bu meal, iyi niyet taşıyan bir faaliyet olmakla birlikte, çeviri konusunda bazı hatalarla malüldür. Bu makalede, Kırgızistan'daki Kur'an çalışmalarına bir nebze katkı sunmak amacıyla söz konusu meal tahlil edilmekte ve ihtiva ettiği bazı yanlışlıklara dikkat çekilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tercüme, Çeviribilim, Anlam, Bağlam, Tefsir, Kırgızca.

Introduction and Evaluation of a Kyrgyz Translation of the Qur'an: Ыйык Куран: Маанилеринин Кыргызча Котормосу Менен

Abstract

Studies in the field of Islamic sciences in Kyrgyzstan have started recently. After Kyrgyzstan gained independence in 1991, much more works on Islamic studies have been published in the country than ever before. During this new period, much effort has been made towards making a Kyrgyz translation of the Qur'an. Although there were attempts to that end before, those translations were made not directly from the Arabic original but from the Russian translations of the Qur'an. In this sense, a new Kyrgyz translation, which was prepared by a committee based on the Arabic text and recently published by Erkam Yayınları in İstanbul, deserves special attention. This translation, which is distributed in the name of religious services, is an activity undertaken out of good will; however, it contains many errors in terms of translation. This study thus offers a brief introduction of this translation and a linguistic analysis and points out to translation mistakes with a view to contributing to the Qur'anic studies in the country.

Keywords: Quran, Translation, Meaning, Context, Exegesis, Kyrgyz Language.

Жалпы Түшүнүктөр

Советтик Орусиянын карамагына киргенге чейинки доорго тийиштүү Курандын кыргызча котормосу жок эле. Эгемендүүлүккө жеткенден кийин Кыргызстанда Ислам багытында маалымат алуу орус булактары аркылуу гана болуп келген. Бирок көз-карандысыздык менен динге болгон кызыгуу күндөн күнгө күч ала баштаган. Өзгөчө 2000-жылдардан тарта басылып чыккан диний адабияттардын саны арбый баштаган.¹ Акыркы учурларда Курандын котормосунун пайда болушуна салым кошо турган макалалар, магистратура жана доктордук (PhD) диссертациялар жазыла баштаган.²

Кыргызстанда башталышта котормо менен алектенгендер аяттардын маанилерин дагы да терең түшүнүү үчүн орус чыгыш таануучулар тарабынан которулган Курандардан пайдалангандыгы чындык. Ушундан улам алгачкы жолу Куран араб тилинен эмес орус тилиндеги котормолордон пайдаланылган.³ Айта кетчү нерсе албетте кандайдыр бир багытта жазылган алгачкы илимий изилдөө баштапкы болгондугуна байланыштуу каталарды жана кемчиликтерди камтышы ыктымал. Кийин жазылган илимий иш-чаралар өзүнөн мурунку илимий изилдөөлөргө таянгандыгы үчүн бул багыттагы изилдөөлөрдү бир кадам алдыга жылдырат. Кыргызстанда басылып чыккан акыркы Куран котормолорун изилдеп, темага байланыштуу чыккан натыйжаларды окурмандарга сунуштоону туура көрдүк.

Макалабыздын темасы *Ыйык Куран: Маанилеринин кыргызча котормосу (Ыйык Куран: Кыргызча котормо)* аттуу котормону таанытуу жана изилдөө болуп саналат. Негизинен төрт кишилик редакциялык топ тарабынан даярдалган. Бул Куранды Садибакас Доолов, Абдышүкүр Исмаилов, Дүйшөн Абдылдаев,

¹ Gülден Sağol Yüksekaya, "Kur'an-ı Kerim'in Kırgızca Çevirileri," Turkish Studies 9:9 (2014), s.32. Темага байланыштуу караңыз: Vahit Göktaş, "Kırgızistan'da Dini Yayınlar," Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi 54:2 (2013), s.99-112.

² Erkinbek Kunduzov, "Kırgızca'daki Arapça Kelimeler ve Bunların Arapça Öğrenimindeki Yeri" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara 2006). Айрыкча караңыз: İnayetulla Azimov, "Kur'an'daki Deyimler, Kırgızca Karşılıkları ve Arapça Öğretiminde Kullanımı"(Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara 2012); Азимов. "Курандагы фразеологизмдерди кыргыз тилине которуу маселеси". Ош Мамлекеттик Университети Теология Факультети Илимий журналы. 16-17 (2012). 53-57-бб.

³ Эрнис Турсунов. Куран (Бишкек: Кыргызстан Басмаканасы. 1991), 4-б. Бул котормо Эрнис Турсунов тарабынан орус тилинен кыргыз тилине которулган.

Садык Гавай которушкан. Еркама басмаканасы тарабынан 2006-жылы Стамбул шаарында басылып чыккан.⁴

Бул Куран котормонун башкалардан айырмаланган маанилүү өзгөчөлүктөрүн баса белгилеп кетүүнү туура көрдүк:

- Биринчиден бул котормо редакциялык топ тарабынан даярдалган.
- Кыргызстанда 2006-жылында акыркы жолу басылып чыккан Куран котормолорунан болуп саналат.
- Бул кыргыз элине кеңири тараган котормолордон болуп саналат.
- Котормодо керектүү жерлерде шилтемелер аркылуу түшүндүрмөлөр берилген.
- Аяттарды которууда кеңири тафсир адабияттарынан пайдаланылган.
- Котормону басып жайылтуу үчүн Кыргызстан Мусулмандар Диний Башкармалыгынан расмий түрдө уруксат алынган. Куран котормосу Кыргызстанда акысыз таратылып келүүдө.

2006-жылы басылып чыккан бул котормо кыргыз тилине кеңири тараган котормолордун катарына кирет. Сүрөөлөрдүн башындагы ар бир сүрөөнүн аты кыргызчага которулуп жазылган. Айрыкча шилтемеде сүрөөнүн мааниси так түшүндүрүлгөн. Бул котормону окуган учурда маанисинин даана жана так которулгандыгы байкалса да, айрым жерлерде сөзмө сөз котормонун негиз алынганын байкоого болот. Изилдөөбүздүн киришүү бөлүмүндө Ислам ааламында жана Кыргызстанда атагы чыккан тафсир китептеринен булак катары колдонулгандыгын көрүүгө болот.⁵

Редакциялык топ, котормонун аяк ченинде даярдоонун себептерин жана колдонгон принциптерди кыскача түшүндүрүп кетишкен. Бул түшүндүрмөдө Курандын жөнөкөй жана катардагы китеп эместигин, араб тилинде түшүрүлгөндүгүн, ошондой эле ар бир мусулман баласынын араб тили грамматикасын үйрөөнүү зарылчылыгынан сөз кылып, Курандын маани-маңызы араб тилинде жаткандыгын баса белгилеген. Куранды которууда, араб тилинин

⁴ Ыйык Куран маанилеринин кыргызча котормосу. Которгондор: Абдышүкүр Исмаилов ж.б. Стамбул. Еркама Басмаканасы 2006.

⁵ 1. Ыйык Куран (Куран Карим); 2. Жалалайн Тафсири. 3. ан-Насафий Тафсири. 4. ал-Байдавий Тафсири. 5. ат-Табарий Тафсири. 6. ал-Багавий Тафсири. 7. Сафватут-Тафасир Тафсири. 8. Ибн Касир Тафсири. 9. Тафсирул Карим ир-Рахман фи Тафсири Каламил-Маннан. 10. Значениеи смысл Корана. 1-4 том. Абдуссаламал-Мансийва Сумаййа Мухаммед ал-Афифий. Караңыз: Ыйык Куран: Маанилеринин Кыргызча котормосу менен. 610-б. Ыйык Куран. 605-б.

өзгөчөлүктөрүн жеткирүүдө кыйынчылыктар жана каталардын кетиши мүмкүн экендигин, кызыл тилдүүлүк күчүн жоготоорун, окурмандарга негизги маани жетпей калаарын баса белгилеп кеткен.⁶ Түшүндүрмөлөрүн мындайча уланткан:

Албетте мындай нерсе өкүнүчтүү жана ошондой эле коркунучтуу! Анткени бул Ыйык Курандын маанисин өзгөрткөнгө тете. Ушул себептен улам мурунку өткөн аалымдар Ыйык Курандын башка тилдерге которулуусуна чечкиндүү кадам шилтешкен эмес. Анткени, жогоруда айтылган олуттуу себеп бар, экинчиден Ыйык Куранды башка тилдерге которууга бирин-экин эле далилдер болбосо таамай, кескин далилдер жок. Мына бизде деле Ыйык Куранды мыкты билген далай кыргыз аалымдары өткөн, бирок, такыбалыктары жол бербей которушкан эместир! Маселени бул жагынан алганда биз деле котормок эмеспиз. Төмөнкү жүйөлүү себептер бизди которууга аргасыз кылды:

1. Алланын китебине кызмат кылуу.
2. Куранды түшүнбөгөн, Ыйык Куранда түшүрүлгөн жакшылыкка чакырып, жамандыктан кайтарган буйруктар менен тыюу салууларды окубай же укпай бул дүйнөдөн өтүп жаткан адамдардын санынын көптүгү. Ал эми билгендер билгендерге түшүндүрүп, жеткирүү ар бир мусулмандын милдети;
3. Бизге чейинки котормолордо Ыйык Курандын түп нускасында орун албаган сөздөрдүн көп орун алышы. Ошондуктан ар бир аятты өз-өзүнчө арабчасындагыдай (түп нускадагыдай) кылып, башка сөз кошпостон которууга аракет кылдык. Баса биз катардагы инсанбыз. Андыктан абдан так дегенден такыр алыспыз. Демек, биздин эмгектин каталарын көрсөтүп, жылуу эскертүүлөр жана пикирлер болоорун күтөбүз.
4. Ыйык Курандын котормосу кадимкидей соодо буюмуна айланып кеткени!
5. Улуу эмгектерди жасоодо жамаат менен болуу. Бул улуу эмгекти аркалаганда биз да атайын жамаат болуп аракеттендик жана анын жемишин терең байкадык. Андыктан бириндебей ынтымакта чогуу иш аракет жасоого чакыраар элек.⁷

Жогоруда айтылгандай эле илим жамаатынын көздөгөн принциптери жана көз-караштары мактоого арзыйт десек болот. Бирок айта кетчү өкүнүчтүү нерсе айрым дин илим адамдары тарабынан “Куранды Ижазы”, башка тилге которуу

⁶ Ыйык Куран. 605-б.

⁷ Ыйык Куран. 605-б.

мүмкүн эместигин айтып келүүдө. Курандын ижазы менен Курандын котормосун бири-бири менен аралаштырып коюшууда. Курандын ижаз маселеси менен Курандын которуу эки башка нерсе. Албетте Куранды башка бир тилге которуп чыгуу анын коёндой окшошун алып келүү дегенди билдирбейт.

Котормодо керектүү негизги ыкмалар

Мындан мурунку илимий изилдөөлөрүбүздө бир канча Куран котормосун карап чыгуу мүмкүнчүлүгүнө ээ болдук.⁸ Тактап айтканда котормолорду изилдөөдө которуу жагынан пайдалуу жана пайдасыз жактарын аныктадык. Изилдөөбүздө Куран котормолорундагы каталардын бири-бирине окшоштук жактарын көрдүк. Мунун бир канча себеби бар, мисал үчүн, а) “Куран котормолорунун бири-биринен пайдалануусу жана бири-биринин таасири астында калуусу”; б) “Куран котормолорундагы методикалык проблемалар”⁹ экендигин айтууга болот.

Бийик Куран Маанилеринин кыргызча котормосу менен аттуу Кыргыз тилиндеги Куран котормосун изилдеп жатып өзүбүзгө бир метод койдук. Айрым бөлүмдөрдү баштан аяк окуу менен бирге, көбүн эсе туура эмес түшүнүүгө себеп болгон, котормочулуктан кеткен каталарды жана бул каталардын кайталанган жерлерине баш бактык. Системалуу түрдө котормону карап чыктык жана айрым кемчиликтерди көрдүк.

Бул котормодо кеңири жайылган каталардын айрымдары төмөнкүлөр:

- А. Курандын оозеки текст экендигин эстен чыгарылышы.
- Б. Сөздөрдүн маани жагынан өзгөрүүгө дуушар болушуна маани берилбей келиши.
- В. Тема контекстинин эсепке алынбашы,
- Г. Курандын өзүнө тиешелүү айрым тил өзгөчөлүктөрүнүн бар экендигинен билинбейиши.

Макаланын аяк ченинде жогоруда белгилеп кеткендей төрт негиздин үстүндө иштеп, мисалдар аркылуу айрым түшүндүрмөлөрдү бердик.

⁸ Кошумча маалымат катарында доктордук (PhD) диссертацияны айтууга болот: Mursal Atamov, “Rus Dilinde Yayınlanan Kuran’ı Kerim Çevirilerinin Çeviribilim açısından İncelenmesi (Başarılı Bir Rusça Kur’an Çevirisinin Oluşturulmasına Katkı),” (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013).

⁹ Темага байланыштуу караңыз: Halil Nacımüftüoğlu, *Kuran Tercümelerinde Yöntem Sorunu* (İstanbul: İz Yayınları, 2008).

А. Курандын оозеки текст болушу.

Оозеки текстте аңгемелешип отурган киши угуучу болуп саналат. Оозеки кайрылуудагы маани, угуучуну эсепке албастан өз оордун таппайт. Буга окшогон тексттерде маани негизинен айтымдардын чегинен чыгат. Ушундан улам оозеки кайрылууларда, ошол маалдагы контексттин маанилүүлүгү айтылган сөздөрдүн маанисинчелик. Айтылган сөздүн “ким тарабынан” айтылгандыгы, “кимге” айтылганы, “каякта” айтылганы, “качан” жана “эмне үчүн” айтылгандыгы маанинин аныктоодо негизги ролду ойнойт. Илимий жашоодо, илимий эмгектерде, журналдарда жана жалпы жөнүнөн жазууда колдонулган тил “жазуу тили” деп айтылат. Адабий текстте маани негизинен окуганга эмес. Андыктан маани сүйлөмдүн чегинен чыкпашы керек. Маани негизинен логикага төп келген, бир бүтүндүк ичинде, киришүү жана корутундудан турган, мүмкүн болушунча негизги ойдон алыс болбош керек. Анткени “окурман” жалгыз гана текст менен бетме-бет калат. Баардык нерсени тексттин чегинен чыкпай түшүнүүсү абзел. Ушул себептен адабий чыгармаларда маанини белгилеп кетүүдө тексттен сырткаркы элементтерге өтө деле муктаждык жок.

Курандын “оозеки текст” болгондугуна ушунчалык маани берген ыраматылык агайыбыз Проф. Др. Салих Акдемир мындайча түшүндүрмө берген: Ийгиликтүү Куран котормосу анын оозеки текст өзгөчөлүгүн эске алып, мындай абалда мазмунсуздуктан арылуу үчүн тарыхка баш багуу, андагы окуяларга жашагандай аныктоого аракет жасоо жана жыйынтыгында керек болсо жаңы текст куруу менен мүмкүн болот. Эгер аяттардын түшүшүнө себеп болгон тарыхый окуялар аныкталбаган болсо, тактап айтканда тарыхый байланыш курулбаса, жалгыз гана араб тилиндеги түшкөн аяттарды толук кандуу түшүнүү мүмкүн болбойт.¹⁰

Куран котормосунан бир мисал бере турган болсок, контексти жакшы билген жана ошондой эле өзү дагы контексттин бир бөлүгү болгон угуучунун оңой түшүнгөн сөзүн кагаз бетине түшүргөндө, бул сөздөрдө контекстен сырткаркы жана контексти билбеген “окурман” тарабынан түшүнүксүз жана жаңылыштыкка себеп болгон бөлүмдөр болушу мүмкүн. Мындай нерсе Курандын текстин түшүнүүдө да болушу ыктымал:

¹⁰ Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'ân* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), s.xxviii.

وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ¹¹

Аллах жолунда (мал-мүлкүңөрдү) сарптагыла. Өзүңөрдү өз колуңар менен отко таштабагыла. Чындыгында, Аллах – жакшылык кылуучуларды жакшы көрөт.

Стамбул казатында (газаватында)¹² Мусулмандардан бир адам шаардын чептери ичинде коопсуздукта жашаган грек элине түздөн-түз кол салган, муну көргөн башка мусулмандар (аяттын түшүш себебин билбегендиги үчүн жогорудагы аятка ишарат кылып) “ألقى بيده إلى التهلكة” (Өз колдору менен өздөрүн коркунучка түртүп жатат) деп айтышкан. Буга байланыштуу Абу Аййуб ал-Ансарий мындай деген:

“Бул аяттын мааниси силер түшүнгөндөй мааниде эмес. Бул аяттын маанисин биз жакшы билебиз. Анткени бул аят, биз Ансар жамааты туурасында түшкөн. Аллах Таала Пайгамбарына жардам берип Ислам динине үстөмдүктү жана жеңишти ыйгарганда биз мындан ары мал-мүлкүбүздүн башында туруп аларды көбөйтүп, жакшыртууга аракеттенели, ушул убакка чейин жоготкон мал-мүлкүбүздү кайрадан калыбына келтирели дегенбиз. Аллах Таала, “*Аллах жолунда сарптагыла. Өз колдоруңар менен өзүңөрдү коркунучка түртпөгүлө*” деген аятын түшүргөн.”¹³

Оозеки жана жазуу түрүндөгү тексттердин ортосундагы айырмачылыктардан сөз кылган Уолте Ж. Онг, оозеки текстти жазуу түрүндөгү текстке өткөрүүдө кандай гана туңгуюктарга кабылаарыбызды мындайча баяндап кеткен:

... Бирок жазууга өткөрүлгөн сөздөр, жазуу же басылып чыккан түрүндө болсо да өзгөчө түшүндүрмөнү талап кылат. Анткени он миндеген жылдар бою ар кыл коомдо пайда болгон сөздөр – ооздон

¹¹ Ыйык Куран, аят: 2/ал-Бакара: 195; Башка мисал үчүн караңыз: Ыйык Куран, аят: 30/ар-Рум: 1-5.

¹² (газва—каалоо, кол салуу, чабуул, сөздүн көптүк түрү—газават)— 1. Ислам дини үчүн жүргүзүлгөн согуш, күрөш. Мухаммед (с.а.в.) Мадинада турганда өзүнүн душмандарына (каапырларга) биринчи жолу куралдуу кол салганы (чабуул койгону) газават аталган. Кийин мусулмандардын башка диндегилер менен согуштары жалпысынан газават аталган.

¹³ Толук маалымат алуу үчүн караңыз: Абу ал-Фида Исмаил Ибн Касир. *Тафсиру ал-Куран ал-Аъзим*. (Каир. Муассасату Куртуба. 2000) 2-т. 220-221-бб.

чыккан сөздөр, негизинен жыйынтыгында оозеки болбогон элементтер тарабынан түшүндүрүлгөн жана (кыйыр бирок чыныгы мааниде) маани берилип келген, ким ким менен сүйлөшүп жатат, кайсыл мамиледе, кандай импульс менен, кайсы жаңсоо жана кандай мимикалар менен ж.б сүйлөшүп жатат. Бир текстте бул оозеки болбогон элементтер жок жана кандай болсо да кайра орундатуу керек.¹⁴

Жогорудагы түшүндүрмөлөрдө байкалгандай эле, аяттын контекстине көңүл бурбастан маани бергендиги үчүн олуттуу жаңылыш маанинин чыгышына себеп болгон. Белгилеп кеткен өрнөктөрдө көрүлгөндөй эле контексттен сырткары, Куран аяттарын түшүнүүгө аракет жасоо, сүйлөмдөн сырткары, сүйлөмгө маани бербестен сөздөрдү түшүнүү жана түшүндүрүүгө аракет жасоо сыяктуу десек болот. Ондогон маанини камтыган бир сөз сүйлөмдө колдонулганда, сүйлөмдүн ичинде маани так болуп жатса, ошондой эле түрдүү маанилерди камтыган аят дагы контекст боюнча бир маанини эле камтыйт.¹⁵

Б. Сөздөрдүн маани жагынан өзгөрүүлөргө дуушар болуусу

Тил – убакыт аралыгында өзгөрүүгө жана өнүгүүгө дуушар болуучу жагдай. Ал эми тилдеги маанинин өзгөрүүсүнө мындайча түшүндүрмө берүү мүмкүн: Бир сөздө маанинин өзгөрүүсү, анын негизги маанисинден аздыр-көптүр алыстоо, бирдей маанини же болбосо эч кандай байланышы жок кандайдыр бир маанини берүү.¹⁶ 19-кылымда лингвистика илими өзгөрүүгө жана өнүгүүгө дуушар болот. Ошондон улам эрежелер жана жаңы ойлор айтылып, тил принциптери пайда болуп, өзгөрүү жана өнүгүү жагынан тилге баа берген тарыхый ыкмалар калыптана баштаган.¹⁷

Семит тилдеринде бир сөздүн маанисиндеги өзгөрүүлөрдү аныктоо үчүн тилчилер (лингвисттер) иштеп чыккан диахрония (*diachronic*) семантика жана синхрония (*synchronic*) семантика ыкмалары колдонулган. Бул классификация

¹⁴ Walter J. Ong, “Before Textuality: Orality and Interpretation,” *Oral Tradition* 3:3 (1988), 261-6.

¹⁵ Бул темага байланыштуу кененирээк маалымат алуу үчүн караңыз: Dücane Cündioğlu, *Kur’ân’î Anlama’nın Anlamı Hermenötik Bir Deneyim* (İstanbul: Tıbyan Yayınları, 1995), 65-78-66.

¹⁶ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil: Genel Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dili Kurumu Yayınları, 2000), 118-6.

¹⁷ Kaken Ahanov, *Dil Bilimin Esasları*, aktaran: Murat Ceritoğlu (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2008), 70-6.

Фердинанд де Сауссурега таандык.¹⁸ Диахрония - эски убакыттан азыркы күнгө чейинки болуп өткөн өзгөрүүлөрдү жана тил системасынын тарыхый өнүгүшү; тилдердин ар түрдүү убакыт мезгилдериндеги өнүгүшүн изилдейт. Синхрония - тилдин азыркы убактагы абалы же болбосо белгилүү убакыт ичиндеги оордун аныктайт.¹⁹ Тилдин бир учурдагы өз ара карым-катышында өз ара шартташкан тилдик системалык элементтеринин абалы, пикир алышуу мезгилинде реалдуу чындыктын бир учурунда колдонулуучу тилдик фактылардын жыйындысы; тилдин өнүгүш мезгилин изилдөөдө кандайдыр бир шарттуу түрдө атайын бөлүп караган үзүндү учуру. Өзгөчө Семит тилдери туурасында сөз болгондо, диахрония семантика изилдөөлөрү тилдеги бир сөздүн жоголгон түпкү маанисин кайрадан таап чыгууга салымы чоң. Куран котормосундагы “а-м-р” этишинин “сүйлөө” маанисин дагы камтыйт. Төмөндө буга маани берилбегендиктен айрым аяттар жаңылыш мааниге себеп болууда.²⁰ Бир мисал аркылуу түшүндүрмө берүүнү туура көрдүк:

وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُنْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا

*Качан бир айылды (калааны) жок кылгыбыз келсе, алардын дөөлөтүнө чиренгендерине буйрук кылабыз. Бирок алар каршылашып, бузукулугун улантышат. Ошондо аларга деген сөз (өкүм) чындыкка айланат. Ошентип, түбү менен ойрон кылабыз.*²¹

Сулайман Атеш бул аятка мындайча түшүндүрмө берген:

Биз бир калааны жок кылууну кааласак, алардын колунда барларына буйрук кылабыз, алар жаман иштерди улантышат. Ушундан улам ал мамлекетке (азап) өкүм чындыкка айланат. Биз дагы ал жакты орду түбү менен жок кылабыз.²²

¹⁸ Тил илиминде диахрония ж-а синхрония түшүнүгү тил изилдөөлөрүндөгү эки мамилеге байланыштуу. Кээде диахронияны тарыхый-салыштырма тил илими м-н алмаштырышат. Бирок тарыхый-салыштырма илими көбүнчө тил тарыхынын мезгилдерин ж-а анын майда система түзүүчүлөрүн аныктоого байланыштуу болсо, диахрония тил системасындагы диахрондук өзгөрүүлөрдү иликтөөдө ж-а тилдердин өнүгүсүндөгү негизги мыйзам ченемдүүлүктөрдү (универсалийлерди, константаларды) аныктоого, ошондой эле тилдин бир калыптан экинчи калыпка өтүүдөгү мыйзамченемдүү өзгөрүүлөрүнүн санын ж-а типтерин изилдөөгө багытталган.

¹⁹ Бул боюнча толук маалымат алуу үчүн караңыз: Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur’ân’ı Anlamada Semantik Yöntem,” *Hikmet Yurdu* 6:11 (2013/1), 105-107-66. Айрыкча карңыз: Dücane Cündioğlu, *Kur’ân Çevirilerinin Dünyası* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 33-б.; Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri* (İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998), 39-40-66.

²⁰ Айрыкча “а-м-р”, “х-н-ф”, “в-с-я”, “а-б-д”, “р-х-м” этиштерге берилген маанилерде дагы буга окшош жагдайга туш болдук. Өрнөк үчүн караңыз: Ыйык Куран. аят: 17/ал-Исра: 16.

²¹ Ыйык Куран. аят: 17/ал-Исра: 16.

²² Süleyman Ateş, *Kur’ân-ı Kerîm ve Yüce Meali* (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1980), аят: 17/ал-Исра: 16.

Бул аятта өткөн “а-м-р” этишин “айтуу/сүйлөө” деп которсок, контекст жагынан тексттин жалпы мааниси туура жана ачык-айкын болот. Анткени аяттагы “أَمْرُنَا” (амарна) этишин, өз кызыкчылыгын жогору койгон байларды “сөз ээси кылабыз” түрүндө түшүнүү мүмкүн. Ошондуктан алар өлкөнүн башына келгенде “аларга деген өкүмүбүз чындыкка айланат дагы ал жакты орду түбү менен жок кылабыз” сөзү оордун тапкан болот.

В. Куранды түшүнүүдө контекстин маанилүүлүгү

Которуп жатканда аяттардын түшүшүнө себеп болгон окуялар деталдуу түрдөө изилденбесе же болбосо так аныкталбаса, жалгыз гана араб тилин билүү менен гана чектелип аяттарга туура түшүндүрмө берүү, маанисин болгондой чагылдырып берүү толук мүмкүн эмес. Андыктан изилдеп жаткан Куран котормосунда контексти туура байланыштыра албагандыгы үчүн Курандын айрым аяттары жаңылыштыкка себеп болгон жана туура которулган эмес. Бир мисал берип ачыктай турган болсок:

• 7/Араф сүрөсү: 31-32-аяттар

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ. قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ.

(31). Эй, Адамдын урпактары! Ибадатка эң мыкты кийимиңерди кийгиле. Жегиле, ичкиле, бирок ысырапкорлук кылбагыла! Анткени, Аллах ысырапкорлорду жакшы көрбөйт. (32). "Аллах өз пенделерине чыгарган Аллахтын кооз нерселерин (кийимдерин) жана Ал берген жакшы насиптерди (ырыскыларды) силерге ким арам кылды?" – деп айткын. "Бул жакшы нерселер, чындыгында, бул дүйнөдө ыйман келтиркендер үчүн (гана жаратылган, бирок башкалар да андан пайдаланышат). Акыретте болсо бул момундарга гана таандык", деп айт. Билген коомго Биз аяттарыбызды ушинтип байандайбыз.²³

Жогорудагы аяттын контекстин котормочулар туура эмес түшүнгөндүгү ачык-айкын көрүлүүдө. Бирок муну менен бирге 31-аяттын маанисин толуктаган 32-аяттын котормосу контекстке ылайык берилген.

²³ Ыйык Куран. аят: 7/ал-Араф: 31-32.

Жогорудагы аяттын түшүш себеби төмөнкүчө: Мушриктер Каабаны жылаңач таваф кылышат эле. Зыярат мезгилдеринде эт, май, сүт сыяктуу баалуу азыктарды жешкен эмес. Калгандарын болсо өтө аз жешкен жана муну диний милдет катары ишенишкен. Ал эми 7/ал-Араф: 31-32 аят мындай батыл түшүнүктү жоюуда, 32-аятта болсо, дүйнөдөгү ырыскылардын баардыгы үчүн, кыяматта болсо жалгыз гана ишенгендер үчүн болгондугуна басым жасалган.

ат-Табарий темага байланыштуу мындай деген:

يقول تعالى ذكره لهؤلاء الذين يتعرون عند طوافهم بيته الحرام، ويبدون عوراتهم هنالك من مشركي العرب، والمحرمين منهم أكل ما لم يحرمه الله عليهم من حلال رزقه، تبرُّراً عند نفسه لربه: (يا بني آدم خذوا زينتكم)، من الكساء واللباس = (عند كل مسجد وكلوا)، من طيبات ما رزقتكم، وحللته لكم = (واشربوا)، من حلال الأثرية، ولا تحرموا إلا ما حرَّمت عليكم في كتابي أو على لسان رسولي محمد صلى الله عليه وسلم.

Аллах Таала бул аятта Байту ал-Харамды жылаңач таваф кылган араб мушриктерине кайрылууда. ат-Табаринин тафсириинде ачык-айкын көрүүгө болот. Аят, мушрик арабдардын мындай ыплас үрп-адаттарын жок кылуу максатында түшкөн. Айрыкча ачка жана суусуз калып, өзүлөрүнө кордук көрсөткөн мушриктерге мунун сооп болбогондугун билдирүүдө. Тескерисинче Алла Тааланын адал кылган нерселерин арам кылып, чектен чыкпоолорун буйрук кылууда. Андан кийин ат-Табари төмөндө 32-аятта өткөн (قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ) (الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) ичинен (خَالِصَةٌ) сөзүнөн кыраат айырмачылыгы бар экендигин айткан:

قل، يا محمد = لهؤلاء الذين أمرتك أن تقول لهم: (من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق)، إذ عيُّوا بالجواب، فلم يدروا ما يجيبونك = : زينة الله التي أخرج لعباده، وطيبات رزقه، للذين صدّقوا الله ورسوله، واتبعوا ما أنزل إليك من ربك، في الدنيا، وقد شركهم في ذلك فيها من كفر بالله ورسوله وخالف أمر ربه، وهي للذين آمنوا بالله ورسوله خالصة يوم القيامة، لا يشركهم في ذلك يومئذ أحدٌ كفر بالله ورسوله وخالف أمر ربه.

(خَالِصَةٌ) сөзүндөгү акыркы хараканы заммалу кылып окуу мүмкүн болсо да, ат-Табарий фатха кылып окууну туура көргөн. Ал аяттын маанисинде дүйнөгө ыйман келтирбегендердин дагы Алланын берген нематтарына орток экендигин, бирок акыретте нематтардын жалгыз гана Мусулмандарга таандык экендигин

белгилеп кетүүдө.²⁴ Айрыкча мындай пикирди карманган көптөгөн санда тафсирчилерди көрүүгө болот.²⁵

Ушул себептен улам Аллах Таала *يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ* (Эй адам уулдары! Ибадат кылуу үчүн мечитке (Каабага) ар жолу барганыңарда мыкты кийимиңерди кийгиле) деп кайрылган. Аяттын уландысында *وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ* (Жегиле, ичкиле ысырапкорчулукка барбагыла. Анткени О (Аллах), ысырап кылгандарды сүйбөйт) таризиндеги эскертүүсү менен ачка, суусуз калып, аша чаап кетүүдөн абайлап (ысырап кылбастан) тең салмактуулукту сактоону талап кылууда.²⁶ 32-аятта дагы айта кетчү маанилүү нерсе Аллах аяттын аяк ченинде *قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ* (Чындыгында, бул дүйнөдө ыйман келтиргендер үчүн (гана жаратылган, бирок башкалар да андан пайдаланышат). Акыретте болсо бул момундарга гана таандык, деп айт." Аятта Аллах Тааланын нематтары мусулман жана мусулман эместерди дагы камтыгандыгын, акыретте болсо, жалгыз гана мусулмандарга тийиштүү "خالصة" экендигин айтууда.²⁷

Күнүбүздө тамак дубасы катарында окулуп калган аяттар негизинде "көрктүү кийинүү" эмес "жылаңач жүрбөөнү", "аз тамактанууну" эмес

²⁴ Абу Жафар Мухаммед бин Жарир ат-Табарий. Жамиу ал-Баян ан Тавили Айи ал-Куран. Даярдаган: Абдуллах бин Абдулмухсин ат-Туркий (Каир. Дару ал-Хижр. 2001), 10-т. 149-162-бб.

²⁵ Абу ас-Сууд бин Мухаммед ал-Имади ал-Ханафий Тафсиру Аби ас-Сууд. даярдаган: Абду ал-Кадир Ахмад Таха (Рияд. Мактабату ар-Рияди ал-Хадисе. жылы жок), 2-том. 338-339-бб; Жалалуддин ас-Суютий. ад-Дурру ал-Мансур фи ат-Тафсир би ал-Масур (Каир: Марказ ли ал-Бухус ва ад-Дирасати ал-Арабиййати ал-Исламиййа. 2003. в. 6. 361-376-бб.); Абу Хайян Мухаммед б. Юсуф ал-Андулусий. ал-Бахру ал-Мухит (Байрут: Дару ал-Кутубу ал-Илмиййа. 1993), 1-т. 291-294-бб; Абу ал-Лайс ас-Самаркандий. Бахру ал-Улум (Байрут: Дару ал-Кутубу ал-Илмиййа. 1993), 1-т. 538-б.; Абу Хафс Умар бин Али-ад-Димашкий ал-Ханбалий Ибн Адил. Ал-Лубаб фи Улуми ал-Китаб. даярдаган: Адил Ахмад Абдулмавжуд (Байрут: Дару ал-Кутуби ал-Илмиййа. 1998), 9-т. 87-95-бб.; Абдурразак б. Ризкуллах ал-Ханбалий Иззуддин, Румузу ал-Кунуз фи Тафсири ал-Китаби ал-Азиз (Мекке: ал-Мактабату ал-Асадий. 2008), 2-т. 107-111-бб; Абу ал-Хасан Али б. Мухаммед б. Хабиб ал-Башрий ал-Мавардий. ан-Нукату ва ал-Уйун Тафсиру ал-Мавардий (Бейрут: Дару ал-Кутуби ал-Илмиййа. датасы жок). 2-т. 217-219-бб; Мухаммед Абдух ва Рашид Рида. Тафсиру ал-Манар: Тафсиру ал-Курани ал-Хаким (Каир: Дару ал-Манар. 1947). 8-т. 379-391-бб; Абу ал-Фараж Жамалуддин Абдуррахман бин Али бин Мухаммед ал-Жавзий. Заду ал-Масир фи Илми ат-Тафсир (Дамаск: ал-Мактабату ал-Исламий. 1984). 3-т. 186-190-бб; Абу ал-Касым Мухмуд ибн Умар аз-Замашарий. ал-Кашшаф ан-Хакаики ат-Танзил ва Уйуни ал-Акавил фи Вужухи ат-Тавил (эр-Рияд: Дару Ихяит-Тураил-Арабиййа. 2001) 2-т. 438-439-бб.

²⁶ Бул аяттар туурасында жасалган илимий изилдөөнү караңыз: Mehmet Akif Koç, "Sebeb-i Nüzule Bağlı Anlamın Aşılmasını Kolaylaştıran Bir Unsur Olarak 'Kur'ân Metni': 7. A'raf Suresinin 31-32. Ayetleri," İslamiyat 7:1 (2004), 113-124-бб.

²⁷ Бул аяттын тафсири менен байланыштуу караңыз: ат-Табарий. Жамиу ал-Баян ан Тавили Айи ал-Куран. 10-т. 149-162-бб.; ас-Суютий. ад-Дурру ал-Мансур фи ат-Тафсир би ал-Масур. 6-т. 361-376-бб.

тескерисинче “ачка калбоону” буйрук кылууда. Ушунун баарын эске алганыбызда 7/ал-Араф: 31 жана 32-аяттардын мааниси төмөндөгүдөй болушу керек:

Эй, Адам уулдары! Ибадат кылуу үчүн мечитке (Каабага) ар жолу барганыңарда кийимдеринерди кийгиле. Жегиле, ичкиле (адал азыктарды жана суусундуктардан өзүңөрдү кур жалак калтырып) аша чаап кетпегиле. Анткени Аллах ысырапкорлорду жакшы көрбөйт. Андай болсо, “Алланын кулдары үчүн жараткан кийимди, таза жана жагымдуу ырыскыларды тыюу салган ким?” деп сура. “Алар дүйнө жашоосунда (орток) кыямат күнүндө болсо жалгыз гана ишенгендер үчүн” деп кабар бер. Мынаке биз, билген бир коом үчүн аяттарды ушундай түшүндүрөбүз.

Г. Курандын кээ бир тил өзгөчөлүктөрү

1) Куранда айтылган “Сиз” ат атоочунун өзгөчөлүктөрү

Куран, адамдардын өз ара сүйлөшүүлөрү туурасында кабарлап жатып ошол доордогу тил өзгөчөлүгүнө байланыштуу маанилүү методго көңүлүбүздү бурууда. Мисал үчүн, “Биз” ат атоочу кездешкен сөздөр Куранда “Сиз” ат атоочу менен берилип келет. Мындай өзгөчөлүк, Куран түшкөн доордогу араб тилине таандык өзгөчөлүк. Анткени адамдардын өз ара сүйлөшүүлөрү күнүбүздө араб тилинде дагы “Биз” ат атоочу менен айтылып келет. Бирок мындай ыкманын эрежеден тышкаркысы 29/ал-Анкабут сүрөсүндө өтөт:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ
إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ

*Ишенбеген каапырлар ыйман келтиргендерге: “Биздин жолубуз менен баргыла. Биз силердин күнөөңөрдү өзүбүзгө алабыз”, - дешет. Алар алардын күнөөлөрүнүн эч нерсесин алышпайт. Алар жалганчылар.*²⁸

Кандай болсо да сырткы келбетине жараша “وَأَنْحِمِلَّ” (өзүбүзгө алабыз) сөзү буйрук катары көрүнсө дагы маани жагынан кабар берүү маанисинде.²⁹ Бул

²⁸ 29/ал-Анкабут:12.

²⁹ Мисалы үчүн Табарий өзүнүн тафсириде бул аятты “وَأَنْحِمِلَّ” сөзүн “جوопкерчиликке алабыз” деп чечмелеген:

يقول: قالوا فإنكم إن اتبعتم سبيلنا في ذلك، فبعثتم من بعد الممات، وجوزيتم على الأعمال، فإننا نتحمل أثم خطاياكم حينئذٍ ...
Караңыз: ат-Табарий. Жамиу ал-Байан ан Тавили Аий ал-Куран. XVII/367; Рази болсо буга ачык түрдө түшүндүрмө берген:

аяттан сырткары күнүмдүк сүйлөө речтерибизде колдонулган “кылалы”, “сүйлөйлү”, “баралы” сыяктуу сөздөрдү Куран “сиз” ат атоочторундагы буйрук колдонулуп келет.

Бул маселеде 3/Алу Имран сүрөсүнүн 72-74-аяттарында мындайча баяндалат:

وَقَالَتْ طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارَ وَاکْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٧٢﴾ وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَن يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٧٣﴾ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿٧٤﴾³⁰

Китеп ээлеринин бир тобу (өз ара) "Ыймандууларга түшүрүлгөнгө күндүн башында ыйман келтирип, анын айагына каршы чыккыла! Балким алар кайтаар", - дешет. “Силердин диниңерди эрчигендерге Сен: “Чындыгында, Аллахтын жолу – туура жол!” – деп айткын. (Алар): “Эгер силер аларды ээрчисеңер, анда силерге түшүрүлгөн нерселер алардын бирөөсүнө да берилгендигине ишенбегиле, же алар Эгеңердин алдында силерге (күнөөнү) жаап салышат”, - деп айтышат. (Сен): “Чындыгында, жакшылык – Аллахтын колунда, аны Өзү каалаганына берет”, – деп айт. Чындыгында, Аллах – баарын Камтуучу, Билүүчү. Ал каалаган адамына Өз ырайымын багыштайт. Аллах – Улуу Ырайымдуулуктун Ээси!”³¹

Байкалгандай эле бул котормодо “сиз” ат атоочу, аяттын арабча текстинин тышкы көрүнүшүнө карап которулган. Мындай котормо Курандын тил өзгөчөлүгүнө туура келбейт. Бул аяттагы “сүйлөгөн” менен “сүйлөшүп отурган кишинин” сөздөрү аралашып кеткен. Андыктан кимдин эмне дегени которгондор тарабынан түшүнүксүз болуп калган.

Айта кетчү нерсе бул котормодо “وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا” сүйлөм которулган эмес. Бул аяттын баш тарабына маани берилбестен: “Силердин диниңерди ээрчигендерге

ولنحمل صيغة أمر، والمأمور غير الأمر، فكيف يصح أمر النفس من الشخص؟ فنقول الصيغة أمر والمعنى شرط وجزاء، أي إن اتبعتمونا حملنا خطاياكم، قال صاحب «الكشاف»: هو في معنى قول من يريد اجتماع أمرين في الوجود، فيقول ليكن منك العطاء وليكن مني الدعاء، فقوله ولنحمل، أي ليكن منا الحمل وليس هو في الحقيقة أمر طلب وإيجاب ...

Караңыз: Фахруддин Мухаммед Ибн Зияуддин Умар Ибн ал-Кураший. Ар-Рази. Мафатиху ал-Гайб. Дару ал-Фикр. Бейрут 1981. XXV/41; Абу Абдиллах Мухаммед бин Ахмед Аби Бакр. ал-Куртубий. ал-Жамиу ли-Ахками ал-Куран. Рисала Басмаканасы. Бейрут 2006. XVI/342-343.

³⁰ Башка мисалдар үчүн караңыз: 12/Юсуф: 8-10, 80-82.

³¹ Ыйык Куран аят: 3/Алу Имран: 73-74.

Сен: “Чындыгында, Аллахтын жолу – туура жол!” – деп айткын” деп которулуп калган. Мындай сүйлөм аяттын маанисин толук түрдө бузуп салган.

Котормодо ачык-айкын байкалгандай эле аят өз маанисинен чыгып жаңылыштыкка себеп болгон. Муну менен бирге “сиз” ат атоочу болсо сырткы келбетине карата которулуп калган. Албетте ат атоочту колдонуу ыкмасы Куран түшкөн маалдагы тилге тийиштүү өзгөчөлүк экендигин түшүнүшкөн эмес.

2) Куранда айтылган **قَالُوا** (коолу) сөзүнө маани берилбеш.

Курандын бир канча жеринде иудейлер жана христиандар арасындагы талаш-тартыштан сөз кылынат. Аяттагы маалыматтар боюнча ар топ өзүн ак деп эсептейт. Хидаяттын, туура жолдун жана кутулуунун жалгыз гана өз диндерине калуу менен жүзөгө ашарын ырасташат.³² Андыктан иудейлер менен христиандар мусулмандарды өз диндерине үгүттөп келишет. Бул туурасында маалымат 2/ал-Бакара: 135-аятта мындайча каралат:

وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

Алар: “Иудей, же христиан болгула, туура жолду табасыңар”, – дешти. “Жок! Ибрахимдин дини таза, ал көп кудайчылардан болгон эмес”, – дегин!³³

Бул аятты Хасан Барси Чантай мындайча которгон:

(Иудей жана христиандар мусулмандарга:) “Иудей же Христиан болгула, туура жолду табасыңар” - дешти. Айткың: “Жок, (биз) Муваххид (Алланын бир экендигине ишенүү) катарында Ибрахимдин дини(ндебиз), ал Аллага орток кошкондордон эмес.”³⁴

Аятта иудейлер хидаятка жетүү үчүн мусулмандарды өз диндерине баш ийүүсүн талап кылышууда. Ошол эле христиандар дагы хидаятка жетүү үчүн мусулмандарды өз диндерине баш ийүүсүн талап кылышууда. Бирок колубуздагы кыргызча Куран котормосуна көз салсак эки тарапты бир ооздон сүйлөгөндөй кылып көрсөткөн. Негизинен эки тарап өз диндеринин акыйкаттыгын, каршы тараптагы динди батыл деп айтышууда. Аяттын туура мааниси төмөндөгүдөй болушу керек:

³² Мисал үчүн караңыз: 2/ал-Бакара: 113, 135.

³³ Ыйык Куран аят: 3/ал-Бакара: 135.

³⁴ Hasan Basri Çantay, *Kurân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Mürşid Çantay Yayınları, 1980), 2/ал-Бакара:135.

(Иудейлер) “Иудей болгула туура жолду табасыңар, жана (Христиандар дагы) “Христиан болгула туура жолду табасыңар” дешти...

Теманын дагы да түшүнүктүү болушу үчүн 2/ал-Бакара сүрөсүнөн өрнөк берүүнү туура көрдүк:

وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

Алар: “Бейишке иудей же христиан болгондон башка эч ким кире албайт”, - дешет. Бул – алардын үмүт-тилеги гана! Аларга: “Эгер айтканыңар чын болсо, далилиңерди келтиргиле!” – деп айт.³⁵

Бул аят Диянат фондунун котормосунда мындайча берилген:

“Иудей жана христиандардан башкасы бейишке кире албайт” дешти. Бул - алардын үмүтү гана! Айткын: “Эгер туура айтып жаткандардан болсоңор (айтканыңарды далилдегиле) далилиңерди келтиргиле!”³⁶

Жогорудагы айрым Куран котормолордо христиандар иудейлердин бейишке кирээрин сөз кылган эмес, иудейлер дагы христиандардын бейишке кирээрин сөз кылган эмес. Аятта нак көрүнүп тургандай эки топ жалгыз гана өз дининдегилердин бейишке кирээрин ырасташат.

Мисал үчүн ат-Табарий мындайча түшүндүрмө берет:

“Негизги аяттын максаты мындай: Иудейлер: Жалгыз иудей болгон бейишке кирет - дешти, христиандар дагы жалгыз христиан болгон бейишке кирет - дешти. Мааниси түшүнүктүү болгондуктан эки топтун айтканы бир жерге топтолгон ...”³⁷ Биздин көз караш боюнча туура котормо ат-Табаринин көрсөткөнүндөй болушу керек.

Берген өрнөктөрүбүздө жана тафсирлердеги түшүндүрмөлөрдө көрүнүп тургандай Курандын өзүнө тиешелүү тил өзгөчөлүгү бар. Бул өзгөчөлүк туура баамдалбаса аяттар жаңылыштыкка себеп болот.

³⁵ Ыйык Куран аят: 3/ал-Бакара: 111.

³⁶ DİB Meali, ayet: 2/el-Bakara:111. Окшош котормолорду караңыз: Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Matbaai Ebüzziya, 1935); Abdülbaki Gölpinarlı, *Kur'an-ı Kerim ve Meali* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1955); Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yay., 1965); Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri* (İzmir: Anadolu Yay., 1986); Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ı Kerim Meali* (İstanbul: Yeni Boyut Yay., 2011).

³⁷ ат-Табарий. Жамиу ал-Баян. 2-т. 428-б.; Айрыкча караңыз: аз-Замахшарий. ал-Кашшаф. 1-т. 310-б.

3) لَعَلَّ (Лаалла) аффиксинин³⁸ колдонулушу жана маанилери

Куранды туура түшүнүү үчүн, биринчиден араб тилин жана белагати илимин мыкты билүү жана Куранды Аз. Пайгамбар жана анын сахабалары түшүнгөндөй түшүнүү абзел.³⁹

Бир канча мисал аркылуу теманы түшүндүрүүнү туура көрдүк. Мисал үчүн 2/ал-Бакара сүрөсүнүн 21-аятында:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

*Эй, адамдар! Силерди да, силерге чейинкилерди да жараткан Эгеңерге сыйынгыла! Балким силер коркоорсуңар.*⁴⁰

Бул аяттын туура мааниси төмөнкүдөй болушу керек:

*Эй, адамдар! Силерди да, силерден мурункуларды жараткан Эгеңерге ибадат кылгыла, Аллага каршы келүүдөн сактанасыңар.*⁴¹

Котормодо байкалгандай эле لَعَلَّ (лаалла) аффикси котормочулар “балким” деп которушкан. Тафсир булактарында болсо, бул аятта өткөн لَعَلَّ (лаалла) аффиксин себеп маанисинде экендиги ачык түрдө баса белгилешкен. Котормочулар колдонгон тафсир китептеринде да биз белгилеп кеткендей өтөт.⁴²

Башка бир мисалды 7/ал-Араф сүрөсүнөн берсек:

وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَّمًا مِّنْهُمْ الصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ وَبَلَّوْنَاَهُم بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

*Аларды жер бетинде (ыдыратып) тайпаларга бөлүп салдык. Алардын жакшылары да, жамандары да бар. Аларды жакшылык менен да, жамандык менен да сынайбыз. Мүмкүн (каапырлыктан) кайтышаар.*⁴³

Бул аяттагы لَعَلَّ (лаалла) аффиксине “мүмкүн” деген маанини беришкен. Контекст боюнча карасак “себеп” маанисин берүү туура келет. Ошондой эле

³⁸ Сөздүн алдына келүүчү аффикс.

³⁹ لَعَلَّ (Лаалла) аффиксине байланыштуу толук маалымат үчүн караңыз: Mursal Atamov, “Kur’ân-ı Kerim’de “لَعَلَّ - Lealle” Edatının Kullanılışı ve Anlamları”, *Diyanet İlmî Dergi* 29:3 (2013), ss.77-94-66.

⁴⁰ Ыйык Куран аят: 3/ал-Бакара: 21.

⁴¹ DİB Meali, ayet: 2/el-Bakara: 21.

⁴² ат-Табарий бул маанини ачык-айкын билдирген. Караңыз: Жамиу ал-Баян. 1-т. 387-б. Окшош жоромолдор үчүн екараңыз: Абу Али Фадл б. Хасан ат-Табарсий. Мужаму ал-Баян фи Тафсири ал-Куран (Байрут. Дару ал-Улум. 2005). 1-т. 78-б.; Мукатил б. Сулайман. ат-Тафсиру ал-Кабир (Байрут. Муассасату ат-Тарихи ал-Арабий. 2002). 1-т. 93-б.

⁴³ Ыйык Куран. аят: 7/ал-Араф:168.

“Аларды жакшылык менен да, жамандык менен да сынайбыз” сүйлөмү келер чак менен которулуп калган. Аятта болсо өткөн чактан сөз болууда.⁴⁴

Куран котормосунда “балким” сөзүнүн мааниси “үмүт, мүмкүн” деп которулган. Себебин билдирүү үчүн ачыктан “үчүн” сөзү колдонулган же болбосо маанинин маңызында себепти жашыруун түрдө билдирген сүйлөм курулган. Котормодо لَعَلَّ (лаалла) жалпы 37 жерде себеп маанисинде колдонулган. Мындан сырткары айрым аяттарда لَعَلَّ (лаалла) аффиксине суроо мааниси колдонулган.⁴⁵ Кээде такид⁴⁶ (бекемдөө, күчтөндүрүү, чындоо) маанисин беришкен,⁴⁷ айрым учурларда эч кандай маани берилбеген.⁴⁸ Жыйынтыгында котормочулар لَعَلَّ (лаалла) аффиксинин сөздүк жана контексттеги маанисин билбегендиги байкалууда.

4) 87/ал-А’лаа сүрөсүндөгү اِنْ(ин) аффиксинин котормосу

Жогоруда да баса белгилеп кеткендей аятты туура түшүнүү үчүн аяттын түшү себебин (асбаб ан-нузуль) аныкташыбыз керек. Бул багыттагы улуу тафсир аалымдарынан Абу ал-Алаа ал-Мавдуди айтып кеткендей⁴⁹ оозеки текст катарына кирген Куранды, жазуу түрүндөгү “киришүү, корутунду” сыяктуу тартипте издөө жаңылыштык. Курандагы текстер бири-бири менен байланыштуу бирок, өз-өзүнчө бөлүк-бөлүк болуп келген. Башка-башка жерлерде, түрдүү темаларда жана ар-кыл коомдорго жараша түшкөн. Куран хронологиялык (түшүрүлгөн тартибине жараша) иретте келбегендиктен учурубоздагы окурмандардын талаптары башкача болушу мүмкүн. Курандын мындай өзгөчөлүктөрү чындыгында аны туура түшүнүү үчүн чечкиндүү түрдө эсепке алынуучу маселелер. Муну менен бирге

⁴⁴ ат-Табарий. Жамиу ал-Баян. 10-т. 533-534-бб.

⁴⁵ 6/ал-Анаам: 51.

⁴⁶ Өзүнөн мурун келген ысымды баса белгилеп кетет жана маанини дагы да күчтөндүрүү үчүн колдонулат.

⁴⁷ 43/аз-Зухруф: 28.

⁴⁸ 13/ал-Анаам: 51.

⁴⁹ Абу Ала ал-Мавдудий дагы бул маселе боюнча пикирин мындайча баянадаган: “Окурман Куранды изилдебестен мурун Курандын китептерден башкача жана теңсиз китеп экендигин эсинин чыгарбашы керек. Куранда адабий китептерге окшоп, белгилүү темалар жөнүндө маалымат, пикир жана талаш-тартыштар орун алган эмес. Ушул себептен улам Куранды билбеген киши биринчи жолу Куранды кармаганда бөлүмдөргө бөлүнбөгөнүн же болбосо темалардын жоктугун жана жашоонун ар-кыл багыттарына байланыштуу буйруктардын тартипке салынбаганын көргөндө таңк калат. Билбеген окурман, өзүнүн китеп түшүнүгүнө төп келбеген мындай нерселерге кабылганда таң калат. Курандын аяттары бири-бири менен байланышы жоктугун же болбосо темалардын тез өзгөргөндүгүн, түшүнүксүз түрдө темаларга орун берилгендигин же китеп түрүндө тартипке салынбагандыгын ойлоно баштайт.” Караңыз: ал-Мавдудий. Тафхиму ал-Куран (Кувейт: Дару ал-Калам 1987). 1-т. 7-9-бб.

Куран кайрылуу тили болгондуктан ичиндеги айрым темалар өтө кыска берилген. Негизинен түшкөн аят же болбосо аяттар адам баласынын акыл-эсинде отуруп калгандыктан Куран аларды кайра кайталоону каалаган эмес. Ушундан улам биз мусулмандар күнүбүздө аяттарды окуганыбызда ачык-айкын болгонуна карабастан кээ бир темаларды түшүнүүдө кыйынчылыктарга дуушар болуудабыз.

Мисал аркылуу түшүндүрмө берсек:

فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَى

*Эгер эскертүү пайдалуу болсо, анда эскерткин.*⁵⁰

Бул аят кыргызчага ката которулган. Которгондор хазфтын бар экендигин эсепке алган эмес. Андыктан акыл-насаат айтуунун же эскертүүнүн кимге пайдалуу болоорун жалгыз гана Аллах билет. Пайгамбардын милдети жалгыз гана үгүттөө: Сен болгону бир эскертүүчүсүң.⁵¹ Фатыр сүрөсүндөгү бул аятты жоромолдогон ал-Куртубий мындайча түшүндүрмө берген:

أي: رسول منذر. فليس عليك الا التبليغ. ليس لك من الهدي شئ انما الهدى بيد الله تبارك و تعالى.

Сен эскертүүчү элчисиң. Сенин милдетиң жалгыз гана үгүттө. Хидаятка жеткирүү сыяктуу мүмкүнчүлүгүн жок. Хидаят жеткизүү жалгыз гана Ыйык жана улуу Аллахтын колунда.⁵²

Бул жана буга окшогон аяттар пайгамбарыбыздын милдетин жалгыз гана үгүттө экенидигин көп жолу баса белгилеп кеткен. Андыктан кимдин бул үгүттөдөн насибин алаарын жалгыз Аллах тарабынан билинет. Бирок муну менен кошо 87/-ал-Алаа сүрөсүндөгү бул аятта карама-каршы сыяктуудай, “Анда эгер эскертүү пайда берсе, эскертүү бер”⁵³ деп маани берүү аятты түшүнүү жагынан башаламандык бардай. Бул боюнча алгач тафсир аалымдарынын бир канчасынын көз-караштарына орун берүү абзел. ал-Багавий аятты мындайча жоромолдогон:

{ فَذَكِّرْ } ، عَظُّ بِالْقُرْآنِ { ان نَفَعَتِ الذِّكْرَى } الموعظة و التذكير. و المعنى: نَفَعَتِ أَوْ لَمْ تَنْفَعِ، و انما

لم يذكر الحالة الثانية، كقوله: { سَرَابِيلٌ تَقِيكُمُ الْحَرَّ } ، وأراد: الحر. والبرد جميعا

ал-Багавий аятта, “пайда берсе дагы бербесе дагы” чечмелөөсү менен хазфтын бар экендигин белгилеп кетүүдө жана муну менен чектелип калбастан Курандын

⁵⁰ Ыйык Куран. аят: 87/ал-Алаа: 9.

⁵¹ 35/ал-Фаатыр: 23.

⁵² Ал-Куртубий. ал-Жамиу ал-Ахками ал-Куран. 22-т. 229-б.

⁵³ Çantay, *Kurân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, аят:87/ал-Алаа: 9.

башка жерлеринде дагы буга окшогон хазфтардын бар экендигин мисалдар аркылуу билдирүүдө.⁵⁴

Ушул темага көңүлдөрдү бурган Куран котормочулары дагы бар. Тафсир китептеринде байкалгандай эле Куран котормолорунда дагы маанини толук түшүндүрүү үчүн хазф кылынган жерди кашанын ичинде же болбосо жалпак сүйлөм менен берген.⁵⁵ Айрым Куран котормочулар керексиз түшүндүрмөлөрдү жана темадан алыс чечмелөөлөрдү берип келишкен.

5) 9/ат-Тообо сүрөсү

Куранда ат-Тообо сүрөөсү гана “бисмиллах” сөзү менен башталбайт. Бул сүрөнүн эмне үчүн бисмиллахсыз башталдыгына байланыштуу тафсир китептеринде түрдүү жана кеңири маалыматтар бар. Биз изилдеп жаткан котормого караганыбызда башкача экендиги көрүнүп турат. Котормонун арабча бөлүмүндө “бисмиллах” сөзүнө орун берилбеген болсо да, сүрөнүн котормосунда бисмиллахтын (котормосу) орун алууда. Эскерте кетчү нерсе мындай ката Кыргызстанда алгачкылардан болуп саналбайт. Мурун дагы мындай каталар болуп келген жана элдин нааразычылыгына себеп болгон.⁵⁶

Жыйынтык

Кыргызстанда акыркы учурларда жарык көргөн котормолордон бирөөнү “тил өзгөчөлүктөрү” жана “котормо илими” багыты боюнча изилдөөнү максат кылдык. Макалабызда темага байланыштуу айрым аныктоолорубузду көрсөтүүнү туура көрдүк. Изилденип чыккан китепте, мурунку котормолорго караганда алда канча жылыш бар экендигин байкадык. Маани жагынан контекстик байланыштагы кемчиликтерди жана тилдик өзгөчөлүктөр жагынан кемчиликтердин бар экендигине күбө болдук. Мындай кемчиликтер бир жагынан

⁵⁴ Бул темага байланыштуу окшош жоромолдор үчүн караңыз: ат-Табарсий. Мажмау ал-Байан фи Тафсири ал-Куран. 10-т. 254-б; ар-Разий. Мафатиху ал-Гайб. 31-т. 144-б; ал-Жавзий. *Заду ал-Масир фи илми ат-Тафсир*. 9-т. 90-б; Абу Мухаммед Мухйи ас-Сунна Хусайн б. Масуд ал-Багавий. *Маалиму ат-Танзил* (эр-Рияд: Дару Таййибба. 1409). 8-т. 418-б; Абу Мухаммед Абдулхакк бин Гаиб Ибн Атиййа. *Мухаррару ал-Важиз фи Тафсири ал-Китаби ал-Азиз*. (Бейрут: Дару ал-Илмиййа. 2001), 5-т. 470-б; Абу Мухаммед Маккий ибн Аби Талиб ал-Кайсий. *ал-Хидая ила Булуги ан-Нихая* (БАЕ: Жамиату аш-Шарика. 2008). 8-т, 821-б; Алауддин Али б. Мухаммед б. Ибрахим ал-Хазин. *Лубабу ат-Тавил фи Маани ат-Танзил*. (Бейрут: Кутубу ал-Илмиййа. 2004). 4-т. 418-б; ал-Андулусий. *Ал-Бахру ал-Мухит*. 8-т. 454-б.

⁵⁵ Мисалдар үчүн караңыз: Yavuz, *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli Âlisi*; Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*;

Meal-Tefsir, çev. С. Koçtak & А. Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002); Akdemir, *Son Çağrı Kur'ân*.

⁵⁶ Кабар туурасында маалымат алуу үчүн караңыз: <http://www.for.kg/ru/news/41669> (04 Mart, 2014).

караганда “булак тил” менен “максат тил” өзгөчөлүктөрүнө байланыштуу маселелердин эсепке алынбай калышы менен байланыштуу.

Бир тараптан сөздөрдөгү маанилердин өзгөрүүсү, тилге байланыштуу өзгөчөлүктөр жана маанилердин контекст жагынан байланышында ийгиликке жетпегендиги болуп келген. Мындай кемчиликтер сөзгө маани берүү, сүйлөмдүн туура которулушу жана теманы аныктоодо көрүүгө болот. Бул жалгыз гана биз изилдеген котормого байланыштуу маселе эмес.

Ата-бабаларыбыздан калган өтө бай тафсир адабиятына ээлик кылабыз. Куранды түшүнүүдө жана башка тилдерге которууда мындай адабияттар толук кандуу колдонулса, чоң жетишкендиктерге жетишээривизде шек жок. Бирок азыркы учурда бул котормодо байкалгандай эле, котормону даярдагандардын эски булактарды жетиштүү түрдө изилдебегендигинде жатат. Андан сырткары лингвистика багытындагы жаңы изилдөөлөрдөн пайдаланбагандыгын көрүүгө болот. Мунун натыйжасында бир канча Куран аятын окурмандарга туура эмес жеткизип жатышат. Мындай кемчиликтерди аз да болсо болтурбоо үчүн сунуштарыбызды айттык. Биз котормо кылууда пайдалуу деп эсептеген мисалдарды макалабызда берүүгө аракеттендик.

КОЛДОНУЛГАН АДАБИЯТТАР

- Абдух, Мухаммед жана Рашид Рида. Тафсиру ал-Манар: *Тафсиру ал-Курану ал-Хаким*. Каир. Дару ал-Манар. 1947.
- Ahanov, Kaken. *Dil Bilimin Esasları*. Aktaran: Murat Ceritoğlu. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2008.
- Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur'ân*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil: Genel Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dili Kurumu Yayınları, 2000.
- Atamov, Mursal. “Rus Dilinde Yayınlanan Kuran'ı Kerim Çevirilerinin Çeviribilim açısından İncelenmesi (Başarılı Bir Rusça Kur'an Çevirisinin Oluşturulmasına Katkı),” Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara 2013.
- . “Kur'ân-ı Kerim'de “*لَعَلَّ* Lealle” Edatının Kullanılışı ve Anlamları,” *Diyanet İlmî Dergi* 29:3 (2013), ss.77-94.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meali*. Ankara: Kılıç Kitabevi, 1980.
- Azimov, İnyetulla. “Kur'an'daki Deyimler, Kırgızca Karşılıkları ve Arapça Öğretiminde Kullanımı,” Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara 2012.
- . “Курандагы фразеологизмдерди кыргыз тилине которуу маселеси” Ош Мамлекеттик Университети Теология Факультети 16-17 (2012), 53-63-бб.
- Ал-Багавий. Абу Мухаммед Мухйи ас-Сунна Хусейин бин Масуд. *Маалиму ат-Танзил*. эр-Рияд: Дару Таййиба. 1409.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân'ı Kerîm'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1965.
- ал-Жавзий. Абу ал-Фараж Жамалуддин Абдуррахман б. Али б. Мухаммед. *Заду ал-Масир фи Илми ат-Тафсир*. Дамаск: ал-Мактабату ал-Исламий. 1984.
- Cündioğlu, Dücan. *Kur'ân Çevirilerinin Dünyası*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.
- . *Kur'ân'ı Anlama'nın Anlamı Hermenötik Bir Deneyim*. İstanbul: Tibyan Yayınları, 1995.

- Çantay, Hasan Basri. *Kurân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. İstanbul: Mürşid Çantay Yayınları, 1980.
- Абу ал-Лайс ас-Самаркандий. *Бахру ал-Улум*. Бейрут: Дару ал-Кутуби ал-Илмийе. 1993.
- Абу ас-Сууд б. Мухаммед ал-Имади ал-Ханафий. *Тафсиру Аби ас-Сууд*. Даярдаган: Абду ал-Кадир Ахмед Таха. эр-Рияд. Мактабату ар-Рияди ал-Хадиа. Датасы жок.
- ал-Андулусий. Абу Хаййан Мухаммед б. Юсуф. *ал-Бахру ал-Мухит*. Бейрут: Дару ал-Кутуби ал-Илмийе. 1993.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı: Meal-Tefsir*. Çev. C. Koytak & A. Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- Göktaş, Vahit. “Kırgızistan’da Dini Yayınlar,” *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 54:2 (2013), ss.99-112.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1955.
- Насимүфтуоғлу, Halil. *Kuran Tercümelerinde Yöntem Sorunu*. İstanbul: İz Yayınları, 2008.
- ал-Хазин. Алауддин Али б. Мухаммед б. Ибрахим. *Лубабу ат-Тавил фи Маани ат-Танзил*. Бейрут. Дару ал-Кутубу ал-Илмийа. 2004.
- Ибн Адил. Абу Хафс Умар б. Али ад-Димашкий ал-Ханбалий. *Ал-Лубаб фи Улуми ал-Китаб*. Даярдаган: Адил Ахмед Абдулмавжуд. Бейру: Дару ал-Кутуби ал-Илмийа. 1998.
- Ибн Атиййа. Абу Мухаммед Абдулхакк б. Галиб. *Мухаррару ал-Важиз фи Тафсири ал-Китаби ал-Азиз*. Бейрут: Дару ал-Илмийа. 2001.
- Ибн Касир. Абу ал-Фида Исмаил ад-Димашкий. *Тафсиру ал-Курани ал-Азим*. Даярдаган: топ. Каир: Муассасату Куртуба. 2000.
- Исмаилов. Абдышүкүр, Дүйшөн Абдылдаев, Садибакас Доолов, Садык Гавай. *Ыйык Куран Маанилеринин Кыргызча Котормосу Менен*. Стамбул: Еркама Басмаканасы. 2006.
- Иззуддин. Абдурразак б. Ризкуллах ал-Ханбалий. *Румузу ал-Кунуз фи Тафсири ал-Китаби ал-Азиз*. Мекке: ал-Мактабату ал-Асадий. 2008.
- ал-Кайсий. Абу Мухаммед Меккий Ибн Аби Талиб. *Ал-Хидая ила Булуги ан-Нихая*. БАЕ: Жамиату аш-Шарика. 2008.

- Koç, Mehmet Akif. “Sebeb-i Nüzule Bağlı Anlamın Aşılmasını Kolaylaştıran Bir Unsur Olarak ‘Kur’ân Metni’: 7. A’raf Suresinin 31-32. Ayetleri,” *İslamiyat* 7:1 (2004), ss.113-124.
- Kunduzov, Erkinbek. “Kırgızcadaki Arapça Kelimeler ve Bunların Arapça Öğrenimindeki Yeri,” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara, 2006.
- ал-Куртубий. Абу Абдуллах Мухаммед б. Ахмед Аби Бакр. *ал-Жамиу ли-Ахками ал-Куран*. Бейрут: ар-Рисала. 2006.
- ал-Мавардий. Абу ал-Хасан Али б. Мухаммед б. Хабиб ал-Башрий. *ан-Нукату ва ал-Уйун Тафсиру ал-Мавардий*. Бейрут: Дару ал-Кутуби ал-Илмийа. датасы жок.
- Ал-Мавдудий. Абу ал-Ала. *Тафхиму ал-Куран*. Кувейт: Дару ал-Калам. 1987.
- Мукатил б. Сулайман. *ат-Тафсиру ал-Кабир*. Бейрут: Муассасату ат-Тарихи ал-Арабий. 2002.
- Ong, Walter Jackson. “Before Textuality: Orality and Interpretation,” *Oral Tradition* 3:3 (1988), ss.259-269.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur’an’ı Kerim Meali*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2011.
- ар-Разий. Фахруддин Мухаммед ибн Дийауддин Умар ибн ал-Хусейн. *Мафатиху ал-Гайб*. Бейрут: Дару ал-Фикр. 1981.
- ас-Суйутий. *Жалалуддин. ад-Дурру ал-Мансур фи ат-Тафсир би ал-Масур*. Каир: Марказ ли ал-Бухус ва ад-Дирасати ал-Арабиййати ал-Исламийа. 2003.
- ат-Табарий. Абу Жафар Мухаммед ибн Жарир. *Жамиу ал-Байан ан-Тавили Айи ал-Куран*. Даярдаган: Абдуллах бин Абдулмухсин ат-Туркий: Дару ал-Хажр. 2001.
- ат-Табарсий. Абу Али Фадл бин Хасан. *Мажмау ал-Байан фи Тафсири ал-Куран*. Бейрут: Дару ал-Улум. 2005.
- Эрнис Турсунов. *Куран*. Бишкек. Кыргызстан Басмаканасы. 1991.
- Vardar, Berke. *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*. İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998. Yavuz, A. Fikri. *Kur’ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli Âlisi*. İstanbul: İhlas Matbaacılık ve Dağıtım, 1967.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dili*. İstanbul: Matbaai Ebüzziya, 1935.

Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1986.

Yüksekkaya, Gülден Sağol. “Kur'an-ı Kerim'in Kırgızca Çevirileri,” *Turkish Studies* (International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic) 9:9 (2014), ss.31-37.

аз-Замахшарий. Аби ал-Касым Махмуд ибн Умар. *Ал-Кашшаф ан-Нака ики ат-Танзил ва Уйуни ал-Акавил фи Вужухи ат-Тавил*. Эр-Рияд: Дару Ихяи ат-Тураси ал-Арабиййа. 2001.

<http://www.for.kg/ru/news/41669>

Tefsir Araştırmaları Dergisi

Nisan / 2017, Cilt: 1, Sayı: 1, ss. 158-166

TEFSİR METODOLOJİSİ AÇISINDAN EL-BURHÂN VE EL-İTKÂN

Harun BEKİROĞLU, Araştırma Yayınları, Ankara, 2003, 376 s.

Sakin TAŞ¹

Son vahiy Kur'an, nüzulünden itibaren kesintisiz bir anlama çabasının muhatabı olmuştur. Kur'an'ı anlamaya yönelik faaliyetler ashaptan tâbiûna; tâbiûndan da içinde yaşadığımız döneme kadar çeşitli biçimlerde devam edegelmiştir. Bu çalışmalar sonraki dönemlerde ulumû'l-Kur'ân başlığı altında toplanmış, bunun en sistemli ve kapsamlı hali Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân fî ulûmu'l-Kur'ân*'ı ile Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*'ında vücut bulmuştur. Zerkeşî'nin *Burhân*'ına kadar, Kur'an ilimlerini bu iki eser kadar kapsayan başka bir kitap telif edilmemiştir.

Kur'an ilimleriyle ilgili bütün konuları içine alan müstakil bir eserin bulunmadığı kanaatiyle telif edilen *Burhân* ile *İtkân*, ulumû'l-kuran araştırmalarında bigâne kalınmayacak eserlerdir. Bu çerçevede, tanımını yapacağımız *Tefsir Metodolojisi Açısından El-Burhân ve el-İtkân* başlıklı çalışma söz konusu iki eserin tefsir metodolojisindeki yerini tespit etmeye çalışması açısından önem taşımaktadır. Harun Bekiroğlu tarafından kaleme alınan bu eser, Prof. Dr. M. Sait Şimşek danışmanlığında "*el-Burhân ve el-İtkân Adlı Eserlerin Tefsir Metodolojisi Bakımından Değerlendirilmesi*" adıyla 2012 yılında tamamlanan doktora tezinin genişletilip bazı değişiklikler yapılarak basılmış halidir.

Eser, yazarın önsözü ve giriş kısmının yanı sıra üç ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Yazar eserde genel olarak Zerkeşî'nin *Burhân*'ı ile Suyûtî'nin *İtkân* adlı eserlerinin mukayeseli bir analizini yaparak ilgili teliflerin ulûmu'l-Kur'ân sahasındaki konularını ele almayı hedeflemektedir. Aynı zamanda eserlerin kendi alanlarında ortaya koydukları yeni konu ve yaklaşımlarla birlikte, zaman olarak daha sonra telif edilen *İtkân*'ın, *Burhân*'ın üslubunda yaptığı değişiklikler, eserin içeriğine yaptığı ilaveler ve bu eserde tekrar ettiğini düşündüğü hususları tespit etmeyi amaçlamaktadır. Ulûmu'l-Kur'ân adıyla bütünleşen konuların ve bunları ele alan eserlerin, Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasına katkısıyla birlikte bunların bir usûl veya yöntem olarak değerlendirilip-değerlendirilemeyeceği de kitapta ele alınmaya çalışılmaktadır.

¹ Arş. Görevlisi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, sakintas@sakarya.edu.tr.

Kitabın giriş kısmında araştırmanın konusu, amacı, yöntemi ve eserin mevzuuyla alakalı yapılmış çalışmalardan bahsedilmektedir. (s. 11-21) Konuyla ilgili temel kavramlardan görülen tefsir, tevil ve ulumû'l-kuran kavramları izah edilmektedir. Kaynaklarda tefsir kavramının rivayete, tevilinse dirayete bağlı yorumlama anlayışının geniş kabul görmesine rağmen pratikte bunun çok fazla dikkate alınmadığı görülmektedir. İlk dönemlerden itibaren tefsirin rivayet-dirayet şeklinde ikiye ayrılması ve dirayet tefsirlerinin teville dayanması, tefsir faaliyetlerinin tevilden uzak olmadığını göstermektedir. Bu açıdan meseleye bakan âlimler tefsirin tevili de kapsadığını, tefsirin tevilden daha umûmî olduğunu ifade etmektedirler. Bu sebeple yazar; Hz. Peygamber, sahabe ve onları takip eden neslin Kur'anî anlayış ve yorumları sayılabilecek tefsir ile lügat ve çeşitli ilimlere dayanarak ortaya konan yorumların/tevilin sağlıklı bir Kur'an yorumu için iki aslî unsur olup birbirlerinin tamamlayıcısı olduğunu vurgulamaktadır. (s.39-40)

Ulumû'l-Kur'an ile usûlü't-tefsir kavramlarının kapsamları ve birbirleriyle olan ilişkilerini gözden geçiren yazar, usûlü't-tefsir dendiğinde bu kavramdan kastedilenin, ayeti açıklarken göz önünde bulundurulması gereken olmazsa olmaz esaslar manzumesi ile Kur'an'ın mantuk ve mefhumuna hatasız ulaşma imkânı veren kurallar dizisi olduğunu aktarmaktadır. Ayrıca ulûmu'l-Kur'an, usûlü't-tefsir'le eşanlamlı bir kavram olarak görülmemeli bilakis Kur'an'la ilgili bilgilerin yanında usûlü't-tefsiri de içine alan kapsamlı bir kavram olarak ele alınmalıdır. (s.53)

Hz. Peygamberin Kur'an'ın tamamını tefsir edip etmediği, ashap ve tâbiûnun yorum ve yaklaşımlarının tefsirde bağlayıcı olup olmadığı, israiliyyat bahsi ve tefsir rivayetlerine itimadın olmamasının sebepleri ile *Burhan* ve *İtkân*'a kadarki ulumu'l-Kur'an çalışmaları eserin girişinde ele alınan konulardandır. (s. 40-48) Hz. Peygamberin tefsir örneklerini tespit edebilmek için müracaat edilmesi gereken ilk kaynak hadis mecmualarıdır. Bu mecmualarda, Hz. Peygamber'den aktarılan tefsirle ilgili bilgiler, tefsir kitaplarındaki rivayetlere nazaran daha azdır. Bunun nedeni, hadis musanniflerinin aktardıkları bilgileri cerh ve ta'dille ayıştırmalarında aranabilir. (s. 43) Kur'an ilimleri kapsamının genişlemesinde ve yeni ilimlerin bu kapsama alınmasında tarihsel bir süreçten bahsedilebilir. Zaman içinde gelişen ulûmu'l-Kur'an literatürü ilk dönemlerde müstakil çalışmalarla belirli konulara hasredilmişken sonraları Kur'an'la az da olsa ilgisi olan her şey buna dâhil edilmiştir. Örneğin, *İtkân*'da yer alan *es-Sayfi* ve *'ş-Şitâi*

Kur'an ilmi, sadece bir hadiste bulunan “*sayf ayeti*” ifadesinden inşa edilir. Bundan ötürü ulûmu'l-Kur'an dendiği vakit anlaşılan muhteva, her dönemde değişiklik arz eder; yaşanan tarih, çevre ve kültür bu farklılıklarda önemli rol oynar. (s.53-54) Ulûmu'l-Kur'an çalışmaları, kavramın kullanım şekilleri göz önünde bulundurularak; *şifahi bilgi, müstakil eserler, tefsir mukaddimeleri ve kapsamlı/ansiklopedik eserler* dönemi olarak dörtlü bir tasnife tabi tutulabilir. (s.58-77)

Eserin ilk bölümünde Zerkeşî'yle Suyûtî'nin hayatları, eserleri, ilmi-edebi kişilikleri, yaşadıkları dönemin ilmi şartları ve tebaası oldukları Memlükler (1250-1517) devletinin sosyo-politik ve kültürel ortamı işlenir. (S.79-136) Yetiştikleri muhitin ilmi anlayışlarına etkisini tespit edebilmek için müelliflerin biyografileri üzerinde genişçe durulur. Müelliflerin yaşadığı dönem; Memlük sultanlarının, ilmi ve ulemayı teşviklerinin göz ardı edilemeyecek etkisiyle İslâm tarihinin mufassal eserlerini yazan ünlü ansiklopedistlerin yetiştiği bir dönemdir. (s.101-107)

İkinci bölümde *Burhân* ve *İtkân*, şekil ve muhteva bakımından ele alınır. Eserler, içerik ve üslup olarak kıyaslanır ve kronolojik açıdan Suyûtî'nin ulûmu'l-Kur'an'a katkıları incelenir. *Burhân*, kendisinden yaklaşık beş asır önce yazılan Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *Fehmu'l-Kur'an*'ı istisna edilirse, alanla ilgili neredeyse her konunun etraflı bir şekilde ele alındığı en eski eserdir. Tarihsel önceliğine rağmen Muhâsibî'nin eseri, sınırlı konular içermesinden alandaki üstünlüğünü *Burhân*'a kaptırmıştır. Zerkeşî, *Burhân*'ı yazarken ki amacının “*hadisleri incelemeye, güvenilir ya da kullanılabilir oluşu bakımından hadisleri ayırt etmeye olanak sağlayacak kuralları içeren hadis usûlu eserlerinin bir benzerini tefsir alanında yazmak*” olduğunu söyler. Suyûtî de aynı gerekçeyle eserini telif eder. (s.138-140)

İtkân, *Burhân*'dan yaklaşık bir asır sonra yazılmasına rağmen daha fazla ilgi görür. Bunda, *İtkân*'ın *Burhân*'daki dağınık bilgileri, uygun bölüm başlıkları altında tasnif ederek yeni bölümler açmasının etkisi büyüktür. Suyûtî, mevcut bilgilere yeni kurallar ekleyerek, örneklerle eserini tezyin eder ve *Burhân*'ın bölümleri üzerinde yaptığı ihtisar ve izah çalışmaları, çoğu zaman kendi bölümlerinin ondan daha düzenli ve uyumlu olmasını sağlar. *İtkân*'ın daha fazla ilgi görmesi, Suyûtî'nin şöhretiyle de alakalıdır. Özellikle, dönemindeki yoğun tartışmalarda adının geçmesi, insanların dikkatini eserlerine çekmiştir. Sufi kimliği de eserlerinin yayılmasına katkı sağlamıştır. Zerkeşî'nin eserinin yaygınlık kazanmaması ise, insanlarla fazla içli dışlı olmamasıyla

bağlantılı olmalıdır. Günümüzde *İtkân*'ın ilim çevrelerinde ilgi görmesinin sebebi ise *İtkân*'ın, *Burhân*'dan önce tahkik edilip, neşredilmesidir. *Burhân*'ın neşredildiği 1954'e kadar tefsir alanında yapılan modern çalışmalarda *Burhân*'dan yararlanılmaz. *İtkân*'ın ilk baskısı Kalküta'da 1854 yılında yapılmıştır. (s.154)

Zerkeşi ve Suyûtî'nin eserlerinde nakil yoğunluğunun bulunması, hadisçi kimliklerinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Nitekim ele aldıkları konuyla ilgili en küçük ilişkisi olan herhangi bir naklin eserlere alınması neticesinde oluşan bu iki kitap, merfu ya da maktu' birçok rivayeti içermektedir. Özellikle sahabe nakillerini merfu hadis saydıkları için ashaptan gelen nakillerin oranı görece fazladır. Birbiriyle zıt gibi görülen rivayetleri ortak noktaları vasıtasıyla bir araya getirerek uyumlu kılma (cem) çabası da hadisçi kimliklerinin katkısıyla oluşmuş bir usûl olarak değerlendirilebilir. (s.158-59)

Zerkeşi'nin kırk yedi gruba ayırarak incelediği ulumû'l-Kur'an'ı, *Kur'an ilimleri ve Kur'an metni*, *Kur'an ilimleri ve tarih*, *Kur'an ilimleri ve Arap dili*, *Kur'an ilimleri ve anlama*, *Kur'an ilimleri ve Kur'an eğitimi* olmak üzere beş ana başlık altında kategorize edilebilir. Zerkeşi, eserinde birkaç konu hariç kırk beşinci bölüme kadar bir anlamda zamanına kadar ulaşmış tarihsel malzemeyi yorumlarıyla aktarır. Bir anlamda *Burhân*, Kur'an'la ilgili kendisine kadar gelen tüm bilgileri bir araya getirir. (142-143) Kur'an metnini merkeze alan iki eserde Arap dili-edebiyatı, beyan, bedi', gramer ve Arap dili ifade yöntemleri önemli bir hacim tutar. Örneğin, *Burhân*'ın en uzun kısmını oluşturan *Fî Esâlîbi'l-Kur'an ve Fünûnihi'l-Belîğa* yaklaşık sekiz yüz sayfadır. (s.157) *Burhân* ve *İtkân*'ın konu başlıklarının içerikleri değerlendirildiğinde genel olarak bunlar; *Kur'an metni*, *Kur'an tarihi*, *Kur'an dili* ile *Kur'an'ın anlamı* olmak üzere dört grupta yoğunlaşmaktadır. (s.159)

Burhân ve *İtkân*, sistem olarak farklı görüntü arz etseler de her iki eser birçok konu başlığının isimlendirilmesinde aynı oldukları görülmektedir. Buna rağmen Zerkeşi, eserinde kırk yedi ana başlığa yer verirken Suyûtî'de bu sayı seksendir. Sayının çoğalması, esere birçok ilmin yeni eklenmiş olduğu izlenimini oluşturabilir. Oysa başlıkların birçoğu *Burhân*'ın başlıklarının ayrı başlıklara bölünmüş halidir. Zerkeşi'nin fâide veya fasl olarak verdiği bilgiler *İtkân*'da bölüm başlığına dönüşmüştür. Bu anlamda bölümler sayıldığında *Burhân*'ın otuz dokuz başlığı, *İtkân*'ın elli dört bölümüne denk gelmektedir. (s. 164-232) Eserler kıyaslandığında Zerkeşi'nin müstakil

ele aldığı kimi başlıkların *İtkân*'ı oluşturan seksen bölüm içinde başlık olarak yer almadığı görülmektedir. Ancak bu bölümlerde işlenen konuların büyük çoğunluğu, *İtkân*'ın farklı kısımları içinde alt başlıklarla veya fasl olarak ele alınmaktadır ve bunlar sekiz adettir. (s.232-237) Ayrıca *İtkân*'da ele alınan konuların bir kısmı, *Burhân*'daki bazı bilgi ya da fasılların müstakil birer bölüme dönüştürülmesiyle oluşmaktadır. Kaynağını *Burhân*'dan alıp *İtkân*'da müstakil bir başlık olarak yer alan ilimlerin sayısı on altıdır. (s.237-247) Bunun dışında Suyûtî'nin kendi anlayış ve öngörüsüyle tesis ettiği, önceki eserlerde müstakil bir ilim olarak ele alınmayan ve ilk kez *İtkân*'da ele alınan orijinal başlıklar da bulunmaktadır. Bunların sayısı ondur. (s.247-253) Zerküşî de, haklarında müstakil bir eserin yazılmadığı ve ulûmu'l-Kur'an eserlerinde ele alınmayan beş bölümün ilk kurucusudur. (s.260-261)

Eserin son bölümünde, *Burhân* ve *İtkân*'ın, kendilerinden sonraki çalışmalara etkisiyle birlikte, iki eser ve bu iki eserin müelliflerine yöneltilen eleştiriler ve bu eleştirilerin haklılığı-yersizliği ele alınır. Geçmiş asırlarda *Burhân* ve *İtkân*'a yönelik tenkitlere pek rastlanmamakla birlikte Suyûtî'nin bizzat şahsına yönelik bazı tenkitler bulunmaktadır. Eleştiriler, Suyûtî'nin eserlerinde kullandığı nakillerle ve özellikle de Sehâvî'yle (ö. 902/1497) arasındaki münakaşada kullandığı argümanlar çerçevesinde toplanır. (s.128-130) Suyûtî'nin hayatı incelendiğinde çevresindeki devlet adamları ve ilim erbabıyla problemler yaşadığı görülür. Müstakil bir çalışmada söz konusu eleştiriler detaylı olarak incelenmiş ve abartılı bulunmuştur. Aynı çalışmada bu iddiaların ana sebebinin, Suyûtî'nin müçtehitlik iddiasında bulunması ve fetvalarının bir kısmında tespit edilen bazı farklılıklardır. [Enbiya Yıldırım, “*Suyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehâvî-Suyûtî Çekişmesi Bağlamında)*”, C.Ü.İ.F.D, c. 10, sayı: 2, Sivas, 2006] Suyûtî'ye yöneltilen bu eleştiriler arasında, *İtkân*'ı direk hedef alan tenkitler bulunmamaktadır. (s.265-67)

İki esere birden yöneltilen tenkitler, modern dönemde ortaya çıkmaktadır. Eleştirilerin 20. yy 'da ortaya çıkmasında, aklın ve bilimsel tecrübenin vazgeçilmezliğine vurgu yapan aydınlanma düşüncesinin, modern dönem Kur'an ve tefsir tasavvuru üzerinde oluşturduğu etkinin büyük payı vardır. (s.266-277) Eserlere yöneltilen eleştirilerin büyük çoğunluğunu ilk kez Nasr Hamid Edu Zeyd tarafından dile getirilir. (s.16, 273-276, 303-307) Abdülmecid eş-Şerefi, *İtkân*'ın bölüm sıralamasının düzensiz olduğu ve bölümlerin belli bir kural dâhilinde dizilmediğini belirterek eleştirir.

Yazar eleştiriye şöyle cevap verir; Suyûtî, *İtkân*'ı kaleme alırken düzensiz bir şekilde bölümleri sıralamamış aksine belli bir disiplin gözetmiştir. Eserin bölümleri tetkik edildiğinde *İtkân*'da yedi üst başlığın olduğu görülür. Bölümler şunlardır; Kur'an'ın nüzülü (1-16.), Kur'an metninin yapısı (17-35.), Kur'an'ın anlaşılmasına dönük (36-42.), Usûl (43-51.), Belâğat (52-59.), İ'câzu'l-Kur'an (60-71.) ve Tefsir tarihi konularıdır. (72-80.) (s.277-280, 314-316)

Şerefi'nin yönelttiği diğer bir eleştiriye Suyûtî'nin nakli önemsemediği, buna mukabil akli, yoruma dayalı bilgiyi önemsemediğidir. Yazara göre Şerefi'nin bu tenkidi, yüzeyseldir. Zira ulumû'l-Kur'an, nakli esas alır ve rivayetler üzerine kuruludur. Sarf-nahiv ilminin nakil üzere kurulu olması ne kadar olağansa Kur'an ilimlerinin nakil üzere kurulması da o kadar olağandır. (s. 283) Suyûtî'nin hadisçi kimliği, kullandığı nakillerin sağlam olmasını bir nevi gerekli kılar. Ancak *İtkân*'a yöneltilen tenkitler genelde eserde geçen nakillerle ilgilidir. Sahih ve zayıf nakli ayırt edebilecek teknik donanıma sahip bir yazarın, eserinde zayıf nakillere yer vermiş olması da düşündürücüdür. Suyûtî, bunun gerekçesini açıklamasa da onun zayıf nakillere yer vermesinin muhtemel nedeni, Müslüman bilginlerin Kur'an tarihine ilişkin verileri, neredeyse hiç sansüre uğratmadan nakletme çabasında aranabilir. (s.308-9)

Bu eleştiriler dışında *Burhân ve İtkân*'ın sünnî anlayış haricindeki görüşleri dışladıkları; ele aldıkları konuların çoğunun tefsir usûlüyle alakasının olmadığı ve Kur'an'ın anlaşılmasına yardımcı olamadıkları ve Kur'an'ın sınırsız anlamlarla dolu (s.242-243) olduğu düşüncesini öne çıkartarak Kur'an mesajını dilsel alandan işarî anlam alanına transfer ettiği gibi eleştiriler bulunmaktadır. (s. 316-317)

Müellif, *Burhân ve İtkân*'da bazı kavramların tanımlanmamış olmasından ötürü eserleri eleştirir. Zerkeşî, genel olarak kavramları tanıtmaya rağmen *mübhemât ve cedelü'l-Kur'an* gibi kavramlara yeterli netlik kazandırmamıştır. Bununla birlikte lâfzî müteşâbih kavramının net tanımı ilk kez Zerkeşî de görülür. *Burhân ve İtkân*'da varlığı hissedilen en önemli eksiklik *ulûmu'l-Kur'an* kavramının tanımlanmamasıdır. Bu Zürkânî'ye (ö. 1367/1948) kadar devam eder. (s.309-10) Yazar, *Burhân ve İtkân*'da adı geçen bazı eser ve yazar isimlerinde mevcut hatalardan da eserleri eleştirir. Ayrıca *Burhân ve İtkân*'ın içeriklerinde bazı harf/kelime ve muhtevayla ilgili hatalar bulunabilmekte ve az sayıda da olsa zayıf nakillere rastlanabilmektedir. Zayıf ve riskli nakil kullanma konusunda *İtkân*'ın *Burhân*'a nazaran daha mütesahil olduğu

görülmektedir. Kur'an metninin sübutu hakkında soru işaretlerine neden olabilecek bu tür nakillerin varlığı, *İtkân*'ın en büyük zafiyetidir. Vahiy kâtipleri hakkında *İtkân*'da yer alan bazı nakiller, bu duruma örnek verilebilir. *Fî Ma'rifeti İ'râbihi* başlığı altında ele alınan rivayetler arasında kâtiplerin uyukladığı için yanlış yazdığı Kur'an ayetlerinden ve mürekkebin bol olarak kullanılması sebebiyle Kur'an harflerinin yanlış okunduğundan bahseden nakiller vardır. Bu sebeple *Burhân* ve *İtkân*'ın nakillerinin müstakil olarak incelenmeleri, uydurma ve zayıf olanlarının tespit edilerek tahlil edilmeleri ilgili rivayetlerin sağlıklı değerlendirilebilmeleri için gereklidir. (s.317-320)

Burhân ve *İtkân*'ın amacı, tefsirle uğraşacaklar için gerekli olan malzeme ve bilgileri bir arada bulundurmadır. Ancak iki eserde ele alınan ilimlerin tamamının, Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sağladığı söylenilemez. Hangi ilimlerin Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sağlayacağı veya sağlamayacağı kesin çizgilerle de belirlenemeyebilir. Leylî-hazarî, müşeyya'-müfred ve havâssu'l-Kur'an gibi bazı ilimlerin Kur'an'ın anlaşılmasıyla direkt ilgili olmadıkları bedihidir. Bu nedenle *Burhân* ve *İtkân*'ın tefsir usûlü oluşturma gayesiyle kaleme alındıkları ancak metodolojik bir beklentiyi karşılamadığı ifade edilmelidir. Bu anlamda ulûmu'l-Kur'an başlıklı eserlerden, usûlu't-tefsîrin fonksiyonlarını icra etmelerini beklemek isabetli bir beklenti değildir. (s.326)

Zerkeşî'den yaklaşık bir asır sonra ulûmu'l-Kur'an'a Suyûti'nin eklediği yeni ilim ve kurallar, usûlu't-tefsîri netleştirme çalışmalarının dokuzuncu asırda da devam ettiğini göstermektedir. (s.145) Nitekim zaman değiştikçe tefsir çalışmalarında da değişim meydana gelmekte ve bu değişimler yeni tefsir anlayışlarının ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Örneğin bilimsel bir anlayışın yaygınlaştığı bir dönemde, bilimsel tefsir çalışmasına uygulanacak kurallara ihtiyaç duyulacağı açıktır. Bu ihtiyaç varken önceki usûl ya da tefsir çalışmalarının neden bu konuda kurallar vazetmediğini sorgulamak yanlış olduğu gibi önceki usûlcülerin neden kesin bir usûl vazetmediğini de sorgulamak ta isabetli olmayacaktır. Çünkü hem değişmez kurallar koymak hem de farklı şart ve zeminde yeni kurallara yer açamayacak bir kalıp oluşturulmasını beklemek tenakuzdur. (s.313)

Harun Bekiroğlu'nun ilmî eseri hakkındaki tespit, tahlil ve mûlahazalarımız Şu Şekilde özetlenebilir:

1. Ulûmu'l-Kur'an'ın iki temel ansiklopedik eseri olan Burhan'la İtkân'ın ilmi bir karşılaştırmayla ele alınması dolayısıyla bu alandaki büyük bir boşluğu doldurmaya adaydır. Ulûmu'l-Kur'an'ın tarihsel gelişimi incelenirken bu iki eserin doğru anlaşılması, ileriye dönük çalışmaların önünü açacaktır.
2. Eser okunduğunda, eserde mevzu bahis edilen konuların yeterince ele alındığı, iki eserin ayrıntılı bir Şekilde incelendiği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca konular ele alınırken alanla ilgili temel kaynaklardan istifade edildiği gerek dipnotlardan gerekse kırk dört sayfalık bibliyografya kısmından görülebilmektedir.
3. Eserin ikinci bölümünde, İtkân ve Burhan'ın genel yapılarına, muhteva ve üsluplarına temas edilmesi, İtkân'ın Burhan'dan ne ölçüde etkilendiği, ondan ne kadar yararlandığı ve ona ilave ederek çoğalttığı bölümlerin neler olduğunun akıcı bir üslup ve yöntemle yer yer Őematize (s.160-162) edilerek sunulması konunun akılda daha kalıcı olmasını sağlamıştır.
4. Kitabın ikinci bölümünde, Burhân'da bulunan mevcut kırk yedi Kur'an ilmi ile İtkân'daki seksen ilmin mukayese edilerek incelenmesi; ele alınan Kur'an ilimlerinden herhangi birisinin hangi eserde daha derli-toplu olduğunu açığa çıkarmış ve böylece hangi eserin alana katkısının daha fazla olduğunu belirginleştirmiştir. Bu metodun, ilgili eserleri araştırmalarında kaynak olarak kullanacakların istifade edeceği konu hakkında daha fazla bilgi sahibi olmasına katkı sağlayacağı da kuşkusuzdur. (s.164-253)
5. Kitabın ilk bölümünde İtkân ve Burhan'a kadar yapılan ulûmu'l-Kur'an eserlerinin dört döneme (s.53-77) tasnif edilerek aktarılmasıyla birlikte son bölümde özellikle İtkân'ın sonraki eserlere (s.258-265) etkisinin kronolojik olarak verilmesi, Kur'an ilimleri tarihini göz önüne sermesi bakımından önemlidir. Nitekim ulûmu'l-Kur'an eserleri arasındaki irtibat ve bağlar bu Şekilde daha kolay görülebilmektedir.
6. İtkân ve Burhan'da işlenen bazı konuların girişinde söz konusu edilen mevzuyla ilgili bazı kitapların isimleri bilgi olarak verilir. Yazar, iki eserde bazen hatalı verilen kitap ve müellif isimleri (s.178) ile günümüzde bu eserlere erişilip-

- erişilemediği (s.224) hususunda bilgiler vermektedir. Bu durum yazar tarafından eser oluşturulurken ciddi bir araştırmaya tabi tutulduğunu göstermektedir.
7. Birinci bölümde, iki eser müellifinin yaşadığı dönem bilgisi gereğinden uzun tutulmuştur. Eserin girişinde mevzuyla alakalı yapılan çalışmalardan anlaşıldığı gibi müelliflerin hayatı üzerinde yeterince çalışma yapılmıştır. Bu sebeple hayatlarının özetlenerek verilmesi malumat için yeterli olabilirdi. Dönemin idareci, emir-sultan, halk ve tüccarlarından (s.93-98) özellikle de siyasi ortamından uzun uzadıya bahsedilmesi ilk bakışta konuyla alakayı güçleştirmektedir. Bundaki amaç dönemin ilmi ortamını okuyucuya hissettirerek müelliflerin ilmi müktesebat, temayül ve birikimlerinin neden böyle olduğunu o dönemdeki sosyo-politik ve içtimai şartları okuyucuya hissettirerek aktarmak olsa gerek. Bu konuda verilen örneklerin [taun hastalığı(s.91, 93), Nil'in çekilmesi(s.97), taylasan olayı(s.125-126)] konuyu aydınlattığı, mevzuları anlaşılır kıldığı ve böylelikle yazarın amacına ulaştığı söylenebilir.
 8. Eserin yayınlanmış hali estetik açıdan dikkat çekmekte; gerek sayfa ve dipnotların düzeni gerekse kaynakçayla dizin kısmı sayfa düzeni yönünden iyi bir görünüm arz etmektedir. Buna mukabil 2012 yılında tez olarak başarıyla savunulan bu kitap, tez halinde 4 sayfa tutan içindekiler bölümüne mukabil kitaplaştırıldığında bu kısmın tek sayfa ve vazih olmayan bir şekilde verilmesi okuyucuların aramak istediği konulara ulaşmasını güçleştirmektedir.
 9. Giriş kısmında ele alınan tefsir-tevil kavramları gereğinden fazla detaylandırılmıştır. (s.21-40) Bu kısımda tartışılan konular eserle direkt ilişkilendirilememektedir. Tefsir-teville ilgili bilgiler bilinen konular arasında olup bunların özetlenerek verilmesi yeterli görülebilir.
 10. Her eserde olabilecek imla bozuklukları, yanlış kelime yazımları, harf hataları ve anlatım bozuklukları bu kitapta da mevcuttur. Eserde, yer yer kitap içi bilgi tutarsızlıkları da bulunmaktadır. Örneğin, Suyûfî'nin Burhân'daki bazı bilgi, kaide veya fasılları, müstakil birer bölüme dönüştürerek oluşturduğu Kur'an ilimleri, on sekiz (s.237) tanedir denilmesine rağmen eserde on altı tanesi aktarılmış nitekim eserin bir başka yerinde bunun on altı (s.259) olduğu teyit edilmiştir. Bunun bir başka örneği; Burhân'ın en uzun kısmını oluşturan kırk altıncı bölüm *Fî Esâlibi'l-Kur'an ve Fünûnihi'l-Belîğa* yaklaşık sekiz yüz

sayfadır (s.157) denilmesine rağmen eserin başka bir yerinde ilgili bölümün yaklaşık yedi yüz sayfa (s.228) olduğunun belirtilmesidir. Büyük ihtimalle bunlar, gözden kaçan hatalar nevindedir.

11. Müellif, eserinde yer yer kendi içinde tekrarlara düşmüştür. *Burhân*'dan yaklaşık bir asır sonra yazılmasına rağmen *İtkân*'ın ondan daha fazla ilgi gördüğünün nedenlerinin (s.154 ila 256) anlatıldığı yer tekrara düşülen yerler arasındadır. (s.163, 258-259)

Emek mahsulü bir çalışmanın ürünü olan bu kitap, Kur'an ilimlerinde bigâne kalınamayacak *Burhân* ve *İtkân*'ı mukayese ederek yazar tarafından ilim dünyasına kazandırılmıştır. Eserde yazarın dile getirdiği gibi *İtkân*'da yer verilen nakillerin sıhhat derecelerinin günümüzde çokça eleştirilmesi ve bu eleştirilerde haklılık payının da bulunmasından, *İtkân* ve *Burhân*'da yer verilen rivayetlerin sağlamlıklarının incelenmesi gerekir. Tüm nakillerin sıhhat derecelerinin tespit edilmesi halinde, özellikle *İtkân*'ın, tefsir araştırmacıları için çok yararlı bir bilgi manzumesi olacağı açıktır.

Eserin yazarı Harun Bekiroğlu, kitabın üçüncü bölümünden istifade ederek “*Yakın Dönemde el-Burhân ve el-İtkân'a yöneltilen Tenkitler*” (Hitit İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013/ 1, cilt: XII, sayı: 24, s. 157-188) adıyla bir makale yayınlamıştır. İlgili bölümün daha iyi anlaşılabilmesi için kitabın bu kısmının makaleyle birlikte okunması konuyu daha anlaşılır kılacaktır.