



**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI**

EBUSSUÛD TEFSİRİ'NDE KUR'ÂN İLİMLERİ

Durmuş ARSLAN

Doktora Tezi

**Danışman
Prof. Dr. Mehmet Sait ŞİMŞEK**

Konya-2015

EBUSSUÛD TEFSİRİ'NDE KUR'ÂN İLİMLERİ

Durmuş ARSLAN

**Necmettin Erbakan Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**Lisansüstü Eğitim, Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin Temel İslam
Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı'nın Öngördüğü**

**DOKTORA TEZİ
Olarak Hazırlanmıştır.**

Konya-2015



KONYA

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



SOSYAL BİLİMLER
ENSTİTÜSÜ

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	DURMUŞ ARSLAN		
	Numarası	038106023002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Tefsir		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	EBUSSUÛD TEFSİRİ'NDE KUR'AN İLİMLERİ			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.


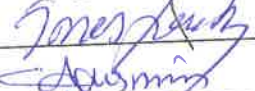




Durmuş ARSLAN

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	--

DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	DURMUŞ ARSLAN
	Numarası	038106023002
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/TEFSİR
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	PROF. DR. MEHMET SAİT ŞİMŞEK
	Tezin Adı	EBUSSUÛD TEFSİRİ'NDE KUR'ÂN İLİMLERİ

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan **Ebussuûd Tefsiri'nde Kur'ân İlimleri** başlıklı bu çalışma **28.05.2015** tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Danışman ve Üyeler			
Sıra No	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Mehmet Saîd Şimşek	
2	Prof. Dr.	Ömer Faruk TAUR	
3	prof.dr.	Cemal AĞIRMAN	
4	Doc. Dr.	Mustafa Sami BAYBAL	
5	Prof. Dr.	Yusuf İŞLİK	



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin	Adı Soyadı	DURMUŞ ARSLAN		
	Numarası	038106023002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı			
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	x	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK		
Tezin Adı	EBUSSUÛD TEFSİRİ'NDE KUR'ÂN İLİMLERİ			

ÖZET

Kur'ân'ı öğrenme ve anlama çabaları, onun Hz. Peygamber'e indirilmesiyle başlamış, Kur'ân İlimleri de bu çalışmalara yardımcı ilimler olarak gelişmiştir.

Ebussuûd, "İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitabi'l-Kerîm" adlı tefsirinde Kur'ân'ı gayet dikkatli ve Arapça dil kurallarına itina göstererek âyet âyet baştan sona tefsir etmiştir. Bu çalışmada Ebussuûd'un Kur'ân İlimleri'ne yaklaşımı ve bu ilimleri tefsirine nasıl yansıttığı ele alınıp değerlendirilmiştir. Çalışmanın temel amacı Ebussuûd'un Kur'ân İlimleri'ne ne ölçüde yer verdiğini saptamak ve onun bu konu ile ilgili fikir ve yaklaşımını değerlendirerek ortaya koymaktır.

Çalışmada öncelikle Kur'ân İlimleri'nin tanımı, kapsamı, doğuşu, gelişimi ve kavramlaşma süreci incelenmiştir. Daha sonra Ebussuûd Tefsiri baştan sona Kur'ân İlimleri ekseninde dikkatli bir şekilde taranarak okunmuştur. Çalışma planımız çerçevesinde Ebussuûd tefsiri'nde yer alan Kur'ân İlimleri teker teker tespit edilmiş ve elde edilen veriler konu başlıkları altında toplanmıştır. Konular, bir giriş ve üç ana bölümde incelenip değerlendirilmiştir. Bu çalışma sonuç ve bibliyografya ile son bulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ebussuûd, Kur'ân, Vahiy, Süre, Âyet, Kur'ân İlimleri, Tefsir.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	DURMUŞ ARSLAN		
	Student Number	038106023002		
	Department			
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	PROF. DR. M. SAİT ŞİMŞEK		
Title of the Thesis/Dissertation	Qur'anic Disciplines in the Commentary of Ebussuud			

ABSTRACT

Learning and understanding efforts of Qur'an started while the Qur'an was descending to Prophet Muhammad and Qur'anic disciplines are developed as conducive to these disciplines.

In the work which is entitled "İrşâdü'l-Akli's-Selimi to Mezâyâ'l-Kitabi'l-Holy", Ebussuud interpreted the Qur'an verse by verse very carefully and took great care in rules of Arabic grammar. In this thesis, it is evaluated Ebussuud's approach to this Qur'anic disciplines and how he reflected these disciplines to his Commentary. The main objective of this study is to determine how much he esteemed these Qur'anic Disciplines and to reveal his ideas about this subject.

In this study, it was examined definition of Qur'anic Disciplines, their scope, emergence, development and conceptualization process. Then it was read very carefully Commentary of Ebussuud from top to down through the axis of Qur'anic Disciplines. Within the framework in the Commentary of Ebussuud of our study, it has been identified Qur'anic Disciplines one by one and obtained data was categorized under the titles. Issues were examined and evaluated in an introduction and three main chapters. This study ends with conclusion and bibliography.

Keywords: Ebussuud, Quran, Revelation, Sura, Verse, Qur'anic Disciplines, Commentary.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	vı
ÖZET	vii
ÖNSÖZ	vii

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU	11
2. ARAŞTIRMANIN AMACI	13
3. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ	15

BİRİNCİ BÖLÜM EBUSSUÛD VE TEFSİRİ

1. EBUSSUÛD'UN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ.....	17
1.1. YAŞADIĞI DÖNEM.....	17
1.2. DOĞUMU	19
1.3. AİLESİ VE SOSYAL ÇEVRESİ.....	21
1.4. EĞİTİMİ VE HOCALARI.....	24
1.5. MEMURİYETLERİ.....	25
1.6. TALEBELERİ	27
1.7. VEFAATI.....	27
1.8. KİŞİLİĞİ VE İSLÂMÎ İLİMLERDEKİ YERİ.....	28
2. ESERLERİ.....	41
2. 1. TEFSİRLE İLGİLİ ESERLERİ.....	41
2. 1. İSLAM HUKUKU İLE İLGİLİ ESERLERİ	43
2.2. DİL VE EDEBİYATLA İLGİLİ ESERLERİ	46
3. EBUSSUÛD TEFSİRİ'NİN GENEL ÖZELLİKLERİ VE TEFSİR TARİHİNDEKİ YERİ ..	47
3.1. TEFSİRİN YAZILMA SEBEBİ.....	47
3.2. TEFSİRİN GENEL ÖZELLİKLERİ.....	50
3.3. TEFSİR TARİHİNDEKİ YERİ	52
3.4. TEFSİRİN KAYNAKLARI.....	55
3.4.1. Rivâyet Kaynakları	58
3.4.2. Dirâyet Kaynakları	65
4. EBUSSUÛD'UN TEFSİRDEKİ METODU.....	75
4.1. RİVÂYET TEFSİR METODU.....	76
4.2. DİRÂYET TEFSİR METODU.....	85
4.3. KENDİ TEVCİH VE TERCİHLERİNİ İFADE ETME METODU	90
5. TEFSİRE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER.....	90
6. KENDİNDEN SONRA YAZILAN TEFSİRLERE KAYNAK OLUŞU	91
7. TEFSİR ÜZERİNDE YAPILAN ÇALIŞMALAR.....	92
8. DEĞERLENDİRME	96

İKİNCİ BÖLÜM
EBUSSUÛD TEFSİRİ'NDE KUR'AN'LA İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR

1. VAHİY	99
1.1. VAHYİN SÖZLÜK ANLAMI	99
1.2. VAHYİN TERİM ANLAMI	104
2. KUR'ÂN	108
2.1. KUR'ÂN'IN SÖZLÜK ANLAMI	108
2.2. KUR'ÂN'IN TERİM ANLAMI	111
2.3. KUR'ÂN'IN İSİMLERİ	115
2.4. KUR'ÂN'IN VASIFLARI	131
3. KU'ÂN'IN NÜZULÜ	134
3.1. KUR'ÂN'IN İLK NAZİL OLMAYA BAŞLADIĞI ZAMAN	134
3.2. KUR'ÂN'IN PARÇA PARÇA NÜZÛLÜ	137
4. SÛRE	140
4.1. SÛRE KELİMESİNİN SÖZLÜK ANLAMI	141
4.2. SÛRE KELİMESİNİN TERİM ANLAMI	142
4.3. SÛRELERİN İSİMLERİ	143
4.4. SÛRE İSİMLERİNİN TEVKİFİ OLUP OLMADIĞI	148
4.5. SÛRELERİN MEKKİ VE MEDENİ'LİĞİ	150
4.6. İLK İNDİRİLEN SÛRELER	154
4.7. MELEKLERİN REFAKATİNDE VE BİR DEFADA İNDİRİLEN SÛRELER	155
4.8. SON İNDİRİLEN SÛRELER	156
4.9. SÛRELERİN ÂYET SAYISI	156
5. ÂYET	158
5.1. ÂYET KELİMESİNİN SÖZLÜK VE TERİM ANLAMI	158
5.2. ÂYETLERİN TERTİBİ	160
5.3. İLK VE SON İNDİRİLEN ÂYETLER	161
5.4. ÂYETLERİN MÜKERRER NÜZÛLÜ	163
6. KUR'AN'IN YAZIMI, CEMİ VE TERTİBİ	164
6.1. KUR'ÂN'IN VAHYOLUNMADAN ÖNCE MELEKLER ELİYLE YAZILMASI	165
6.2. KUR'ÂN'IN HZ. PEYGAMBER GÖZETİMİNDE YAZILMASI	166
6.3. DAĞINIK HALDEKİ KUR'ÂN SAYFALARININ HZ. PEYGAMBER'DEN SONRA TOPLANARAK MUSHAF HALİNE GETİRİLMESİ	170
6.4. MUSHAF HALİNDEKİ KUR'ÂN'IN ÇOĞALTILMASI	173
7. DEĞERLENDİRME	174

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EBUSSÛD TEFSİRİNDE KUR'ÂN İLİMLERİ

1. ULÛMU'L-KUR'ÂN/KUR'ÂN İLİMLERİ KAVRAMI.....	178
1.1. KUR'ÂN	178
1.2. ULÛM	179
2. KUR'ÂN'I DİL YÖNÜNDEN İNCELEYEN İLİMLER.....	182
2.1. GARİBÜ'L-KUR'ÂN	183
2.2. EBUSSÛD TEFSİRİ'NDEN GARİBÜ'L-KUR'ÂN ÖRNEKLERİ	187
2.3. MÜBHEMÂTÜ'L-KUR'ÂN	194
2.4. MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN.....	204
2.5. EBUSSÛD TEFSİRİ'NDE MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN ÖRNEKLERİ.....	207
2.6. EL-VÛCÛH VE'N-NEZÂİR	215
2.7. EBUSSÛD TEFSİRİ'NDEN EL-VÛCÛH VE'N-NEZÂİR ÖRNEKLERİ.....	220
2.8. ME'ÂNİ'L-KUR'ÂN VE İ'RABU'L-KUR'ÂN	224
3. KUR'ÂN'I ÜSLUB YÖNÜNDEN İNCELEYEN İLİMLER	230
3.1. MECÂZÜ'L-KUR'ÂN	231
3.2. İ'CÂZÜ'L-KUR'ÂN	241
3.2.1. <i>Kur'ân'ın Meydan Okuması</i>	<i>244</i>
3.2.2. <i>Kur'ân'ın Muhataplarına Mu'ârazada Bulunması</i>	<i>247</i>
3.2.3. <i>Kur'ân'ın İcaz Yönleri ve Bu Çerçeve Ortaya Çıkan Tartışmalar</i>	<i>249</i>
3.2.4. <i>Ebussuûd'un İcazü'l-Kur'ân'a Yaklaşımı</i>	<i>252</i>
3.3. NÂSİH-MENSÛH.....	264
3.3.1. <i>Nesh'in Tanımı ve Nesh Hakkında Genel Bilgiler</i>	<i>265</i>
3.3.2. <i>Ebussuûd'un Nesh Konusuna Yaklaşımı</i>	<i>268</i>
3.3.3. <i>Ebussuûd'un Mensûh Olduğunu Söylediği Âyetler</i>	<i>274</i>
3.3.4. <i>Ebussuûd'un Taz'if Siygasıyla/Kil Lafzı ile Mensuh Olduğunu Söylediği Âyetler</i>	<i>278</i>
3.3.5. <i>Ebussuûd'un Bazı Âyetlerin Mensûh Olduğunu Söyleyenlerin Görüşlerini Kil Lafzına Yer Vermeden Doğrudan Reddetmesi</i>	<i>281</i>
3.4. MUHKEM-MÜTEŞÂBİH	283
3.4.1. <i>Muhkem ve Müteşâbihin Lügat Anlamları</i>	<i>284</i>
3.4.2. <i>Muhkem ve Müteşâbihin Terim Anlamı</i>	<i>285</i>
3.4.3. <i>Ebussuûd'un Muhkem ve Müteşâbe Yaklaşımı</i>	<i>287</i>
3.5. AKSÂMU'L-KUR'ÂN VE EBUSSÛD'UN YAKLAŞIMI.....	298
3.6. EMSÂLÜ'L-KUR'ÂN VE EBUSSÛD'UN YAKLAŞIMI	316
4. KUR'ÂN'I TARİH YÖNÜNDEN İNCELEYEN İLİMLER.....	341
4.1. ESBÂBÜ'N-NÛZÛL VE EBUSSÛD'UN YAKLAŞIMI	341
4.2. KASASU'L-KUR'ÂN VE EBUSSÛD'UN YAKLAŞIMI	357
5. KIRAÂTLAR.....	390
5.1. KUR'ÂN'IN İNDİRİLDİĞİ YADI HARF (AHRUF-U SEB'A)	393
5.2. KIRAÂT TERİMLERİ	393
5.3. KIRAÂT FARKLILIKLARININ TEFSİRE YANSITILMASI	395
6. FEZÂİLÜ'L-KUR'ÂN.....	401
SONUÇ	407
BİBLİYOGRAFYA	427

KISALTMALAR

A.ÜİFD: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

age: Adı geçen eser

agm: Adı geçen madde

amlf: Aynı müellif

AS: Aleyhisselâm

AÜİFD: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

AÜİİFD: Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

b: İbn

bkz: Bakınız

byy: Basım yeri yok

c: cilt

CÜİFD: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Çvr. Çeviren

DİA: Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

HÜİFD: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi

İA: İslam Ansiklopedisi

İÜİFD: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

MÜİFD: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Nşr: neşreden

Ör. örneğin

RA: Radiyallhu anh

s. : sayfa

SDÜİFD: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

SÜİFD: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Thk: Tahkik eden

Trc. Tercüme eden

Tsz: Basım tarihi yok

ÖNSÖZ

Kur'ân, insanoğlunu dalâletten kurtarıp hidâyete ulaştırmak için Hz. Peygamber'e vahiy yoluyla indirilmiş son ilâhi kitaptır. Bu kitabı okumak, anlamak ve hayata aktarmak ise ona inananların en önemli görevlerinde birisidir. Bu sebeple nâzil olduğu günden beri inananların bu görevi yerine getirmelerine yardımcı olmak için ilim adamları Kur'ân'ı en doğru şekilde tanıtacak, onun anlaşılmasını kolaylaştıracak, içerisindeki bilgilerle insanları buluşturacak takdire şayan çalışmalar yapmışlar ve yapmaya da devam etmektedirler. İşte Kur'ân'ı doğru anlamanın yollarını gösteren Kur'ân ilimleri de bu çalışmaların bir ürünü olarak İslâmî İlimler Literatüründeki yerini almıştır.

Kur'ân İlimleri alanındaki çalışmalar, belli bir süre (nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih gibi) bir konu incelemesi veya (esbâb-ı nüzûl, mekkî-medenî, kıssalar

gibi) tarihî arkaplanı aydınlatma yahut da dilbilimsel (sarf-nahiv, lügat, belâgat-beyân-bedi'i, i'câz ve îcâz gibi) alanlara ışık tutacak münferit konular şeklinde yapılmıştır. Ancak daha sonraki dönemlerde bütün bu çalışmalar Zerkeşî'nin *el-Bürhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ı, Suyûtî'nin *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ı gibi Kur'ân İlimleri adıyla müstakil çalışmalara dönüşmüştür. Geçmişten günümüze hız kesmeden devam eden bu çalışmalar, zamanımızda da bazen Zerkânî'nin *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ı, Subhi es-Sâlih'in *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ı gibi *Ulûmu'l-Kur'ân* adıyla, bazen de Muhammed Lütfî es-Sebbâğ'ın *Bühûs fî Usûli't-Tefsîr*'i, Halil Abdurrahman el-Akk'ın *Usûlü't-tefsîr ve Kava'iduhu* gibi *Usûlü't-tefsîr* adıyla karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmaların dışında bu konularla bazen tefsir mukaddimelerinde veya tefsirlerin içerisinde ilgili âyetler tefsir edilirken de karşılaşırız. Zira Kur'ân'ın her bir âyetinin aynı anlaşılabilirlik düzeyinde olmadığı bilinen bir gerçektir. Bazı âyetler ilk okuyuşta veya biraz çaba ile kolayca anlaşılabilirdiği halde bazı âyetleri anlamak için âyetin nüzûl sebeplerini, nüzûl ortamındaki şartları ve olayların arkaplanını, Arap dilinin kelime ve cümle yapısını, belâgat özelliklerini ve söz sanatlarını, müphem ve müşkil lafızları, muhkem ve müteşâbihî, i'câz ve îcâzı da bilmeye ihtiyaç vardır. Genel bir adlandırma ile *Ulûmu'l-Kur'ân* denilen bu bilgi birikimini nazar-ı dikkate almadan söz konusu âyetleri anlamamanın çok da sağlıklı olmayacağı açıktır.

Ebussuûd Tefsiri adıyla da bilinen *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, XVI. Asırda yazılmış, temel tefsir kaynakları arasında yerini almış, yazıldığı günden bu güne tefsirle ilgilenenlerin müracaat ettikleri bir eser olmuştur. Yazıldığı günden beri Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayan Ebussuûd Tefsiri çeşitli yönleriyle ilim adamlarının ilgisini çekmeye devam etmiştir. Biz de bu çalışmamızda, dinî ilimlerin her alanında söyledikleri ve yazdıkları ile hem kendi dönemini hem de kendinden sonrasını etkilemiş olan Ebussuûd'un *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* adlı tefsirinde ilgili âyetleri tefsir ederken Kur'ân İlimlerine ne ölçüde yer verdiğini ve tefsire nasıl yansıttığını araştırdık. Bir konu araştırması olan çalışmamız giriş ve onu takip eden üç bölümden meydana gelmiştir.

Girişte araştırmanın konusu, amacı ve önemi üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde Ebussuûd'un hayatı, eserleri ve ilmi kişiliği hakkında bilgi verilmiş, tefsiri

üzerinde durulmuş, tefsirciliği, tefsirinin genel özellikleri, tefsir kaynakları ve tefsir tarihindeki yerine değinilmiştir.

İkinci bölümde Ebussuûd Tefsiri'nde Kur'ân'la ilgili temel kavramlardan vahiy, Kur'ân, Kur'ân'ın isim ve vasıfları, sûre kavramı, sûrelerin tertibi, mekkî ve medenî sûreler ve âyet kavramı üzerinde durulmuştur. Konu, tefsir usûlü kaynaklarında ele alındığı şekliyle incelenmiş, Ebussuûd'un bakış açısıyla verilmeye çalışılmıştır. Üçüncü bölümde ise Ebussuûd Tefsiri'nde Kur'ân İlimleri konusunu Kur'ân'ı dil yönünden, üslup yönünden ve tarih yönünden inceleyen ilimler ana başlıklarıyla incelenmiş, kıraâtlar ve fedâilü'l-Kur'ân konularıyla tamamlanmıştır. Olabildiğince bu çalışmamızda Ebussuûd'un bakış açısını, düşünce ve yaklaşımlarını önplana çıkarmaya gayret gösterdik. Bu münasebetle birçok yerde Ebussuûd'un açıklamalarıyla Zerkeşî ve Kâdî Beydâvî'nin açıklamaları örtüştüğü halde, Ebussuûd'un düşüncelerini gölgelememek için karşılaştırma cihetine gitmedik.

Çalışmamız sırasında Ebussuûd Tefsiri'ni olabildiğince çok kullanmaya gayret gösterdik. Çalışma planımızda yer alan konuları söz konusu tefsirden teker teker araştırdık. Bunun yanı sıra konu ile ilgili ulûmu'l-Kur'ân ve tefsir usulü kaynaklarına, yeri geldikçe diğer tefsirlere de müracaat edip, en son yapılan araştırma ve makalelere de yer vermeye özen gösterdik. Elimizin altında olmayan ve ulaşmada güçlük çektiğimiz kaynakları (Shamela -r1 3.42.0.0) sürümünü kullanarak ulaştık. Konuların tartışılan boyutuna Ebussuûd'un yer verdiği kadar değindik. Ancak eğer tartışmanın ya (sarfe nazariyesi gibi) tarihe mal olan veya (muhkem-müteşâbih, nâsih-mensûh gibi) güncellik boyutu bulunan bir yönü varsa, buna ya kaynaklara atıf yoluyla veya dipnot açıklamasıyla işaret etmeyi tercih ettik. Çalışmamızı anlaşılmasın ve sınırlandıramamak korkusuna kapılmadan ola bildiğince anlaşılabilirliği önplana alarak yapma gayreti içerisinde olduk. Buna rağmen ifade-i meram etmede zorlandığımız durumların, maksadını aşan ifadelerin, kastımızı çok net ifade ettiğimizi zannedip de edemediğimiz hatalı anlatımların olmadığını iddia edemeyiz. Bu sebeple çalışmamıza yöneltilecek yapıcı ve yol gösterici eleştirilerden istifade edeceğimizi, daha sonra yapacağımız çalışmalarda bu eleştirilerin bize yol gösterici olacağını, bunun da bize ilim yolunda azık görevi göreceğini ifade etmek isteriz.

Konumuzun belirlenmesinden bu aşamaya gelinceye kadar çalışmamıza okumalarıyla, yol gösterici fikirleriyle maddi- manevi desteklerini esirgemeyen çok kıymetli arkadaşlarıma teşekkürlerimi bildirirken, Doktora ders döneminden Doktora tez çalışmasının sonuna kadar hiçbir yardımını esirgemeyen ve gerekli olan yerde her türlü kolaylığı gösteren saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. M. Said Şimşek Bey'e özel olarak şükranlarımı sunmayı bir borç kabul ediyorum.

Sivas-2015
Durmuş ARSLAN

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu

Kur'an Allah tarafından peygamber aracılığı ile insanlığa gönderilmiş son ilahi mesajdır. Hz. Peygamber döneminden bu güne kadar özellikle Kur'an'ı anlama ve anlatma çabası içerisinde olan âlimler birçok eser yazmışlardır. Başlangıçta sözlü/şifahî anlatım metoduyla aktarılan bilgileri daha sonra kayda geçen âlimler, tedvin döneminden itibaren günümüze kadar birçok eser vücuda getirmişlerdir. Bu âlimler, Kur'an'ın tarihi arka planının da bir ifadesi olan esbâb-ı nüzûl, kıraât ve kitâbetle ilgili bilgilerin yanı sıra, iç metin bütünlüğünü ifade eden i'câzü'l-Kur'ân, mekkî-medenî, sûrelerin tertibi, münâsebâtü'l-Kur'ân gibi konuları ve Kur'ân lafızlarının parça parça veya bütün halinde âyetlerin anlaşılmasına katkı sağlayacak garîbü'l-Kur'ân, müşkilü'l-Kur'ân, mücmel ve mübeyyen, el-vücûh ve'n-nezâir; kasasu'l-Kur'ân, muhkem-müteşâbih ve nâsîh-mensûh gibi Kur'an ilimleri ile ilgili konuları eserlerinde ele almışlardır. Bu sebeple biz de bu çalışmamızda meşhur müfessir Ebussuûd'un, "İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm" adlı tefsirinde bu konuları ele alışı ve bu konulara yaklaşımını inceleyeceğiz.

Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayan Kur'ân ilimleri ve tefsir usûlü konuları, başlangıçta tefsir kitaplarının içinde veya bazı tefsir kaynaklarının mukaddimelerinde ele alınıp incelenirken, daha sonra bütün Kur'ân ilimleri ve tefsir usûlü konularını bir arada inceleyen (el-Burhân, el-İtkân gibi) eserler yazılmış veya konuları teker teker ele alıp inceleyen (Nâsîh-Mensuh, Esbâb-ı Nüzul gibi) müstakil çalışmalar yapılmıştır. Yapılan bu çalışmalarda da yine bilinen tefsir kaynaklarına müracaat edilmiş, bu kaynaklarda konu ile ilgili müelliflerin görüşlerini yansıtan yorum ve izahlar, söz konusu ilimlerin hem tanımlanmasında, hem de anlaşılmasında önemli bir rol oynamıştır. Ayrıca günümüzde klasik tefsir kaynaklarının gerek metot gerek Kur'ân ilimleri açısından incelenmesi de başlı başına birer araştırma alanı olmuştur. Bu maksatla Taberî (923/310), Râzî (606/1209) ve Kurtûbî (671/1273) gibi tefsirler üzerinde çok çeşitli çalışmaların yapıldığı bilinmektedir.

Çalışmamız, Ebussuûd (982/1574)'un yazmış olduğu “İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm” adlı tefsirinde Kur’ân ilimlerinin nasıl ele alındığını konu edinmektedir. Yazıldığı dönemden beri klasik kaynaklar arasında önemli bir yere sahip olan Ebussuûd’un bu eseri üzerinde yaptığımız araştırmalarda, “Ebussuûd Tefsiri’nde Kur’ân İlimleri” başlığını taşıyan bir çalışmaya rastlayamadık. Ayrıca bu araştırma sırasında Ebussuûd Tefsiri üzerinde yapılan çalışmaların da oldukça az sayıda olduğunu fark ettik. Yapılan çalışmalarda da daha çok Ebussuûd’un hukukçuluğunu ön plana çıkaran Lisans, Yüksek Lisans ve Doktora tezi, makale ve sempozyum bildiridisi çalışmalarının, onun tefsiri ve tefsirciliği üzerinde yapılan çalışmalardan daha çok olduğunu gözlemledik. Bu anlamda Ebussuûd Tefsiri’nde araştırmacıların ilgisini çekecek pek çok konunun olduğunu söyleyebiliriz.

Ebussuûd Tefsiri üzerinde bu güne kadar Türkçe yapılmış en kapsamlı araştırma, Abdullah Aydemir’in, “Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu” adlı çalışmasıdır. Bunun dışında İsmail Cerrahoğlu'nun “Ebu's-suûd ve Tefsiri”, (Diyaret Dergisi, XIII/4) adlı makalesini, Süleyman Ateş'in “İrşâdü'l-'Akli's-Selîm” Diyanet İslam Ansiklopedisi maddesini ve “Ebussuûd Efendi” (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı, 1, yıl, 1999) adlı makalesini, Zeki Karakaya'nın “Ebussuûd Tefsiri’nde Belagat İlmi Uygulamaları” (Erzurum, 2007) adlı Doktora çalışmasını, Aykut Avcı'nın “Ebussuûd Efendi'nin Ahkâm Âyetlerini Yorum Metodu” (Sakarya, 2008) başlığını taşıyan Lüksek Lisans Tez çalışmasını, Adem Yerinde'nin Ebussuûd Efendi'nin İrşâdü'l-'Akli's-Selîm İlâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm Adlı Tefsirinin Müellif Nüshası (İstanbul, 2013) adlı sempozyum tebliğini ve Mustafa Ünver'in “Ebussuûd Efendi Tefsiri’nde Ötekiyle Birlikte Yaşama” adlı Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi'ndeki makalesini de örnek olarak zikredebiliriz.

Bilindiği gibi müfessirlerden birçoğu, Kur’ân’ın daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmak üzere geliştirilmiş olan Kur’ân İlimleri’ne tefsirlerinin mukaddimelerinde yer vermişler, kendilerince bunlardan bazılarını önplana çıkararak tanımlamışlar ve tefsirlerine de o tanım çerçevesinde görüşlerini yansıtmışlardır. Ebussuûd ise tefsirinin mukaddimesinde bunları ele alıp tanımlamamıştır. Kendine has üslubuyla Ebussuûd, söz konusu bu ilimleri, ilimlere dayanak kabul edilen âyet veya âyet gruplarının tefsirinde ele alarak tanımlama metodunu tercih etmiştir.

Dolayısı ile onun bu konular hakkındaki düşünce ve değerlendirmeleri tefsirinde dağınık halde bulunmaktadır. Biz de onun tefsirinde dağınık halde bulunan bu bilgileri sistemli bir şekilde sıraya koyarak ele alacak bir çalışma yapılmasının, tefsir ilmi açısından faydalı olacağına ve bu alanda bir boşluğun doldurulmasına katkı sağlayacağına inanarak tez konumuzu **“Ebussuûd Tefsiri'nde Kur'ân İlimleri”**adıyla belirledik.

Merak edilen bir konu hakkında neden, nasıl ve niçin gibi soru önermeleri, bilimsel problemi ortaya koyar. Bir konunun ya da araştırmanın önemi de bu sorularda gizlidir. Bu sebeple çalışmamız, Ebussuûd tarafından telif edilen “İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm” adlı tefsirde yer alan “Kur'ân İlimleri” meselesinin nasıl ele alındığını konu edinmektedir.

Bir konu araştırması olan çalışmamızda Ebussuûd'un Kur'ân İlimleri konularını nasıl tanımladığı, tartışılan konuların hangi yönünü önplana çıkardığı, konularla ilgili yapılan tartışmalara ne ölçüde yer verdiği ve ihtilafları nasıl çözdüğü araştırılacaktır. Ulûmu'l-Kur'ân tanımlaması yapmayan Ebussuûd'un, sistemli bir şekilde sıra ile ulûmu'l-Kur'ân konularını ele almayacağı açıktır. Çünkü o bir Ulûmu'l-Kur'ân kitabı değil bir tefsirdir. O da bir tefsir sistematığı içerisinde bu konuları bir olgu olarak görmüş ve yeri geldikçe bunları kendi bilgi birikimi ile açıklamıştır. Bu sebeple biz de konu olarak söz konusu tefsirde dağınık halde bulunan Ulûmu'l-Kur'ân konularını araştırmayı ve sistemli bir çalışma halinde Ebussuûd'un bakış açısını yansıtacak şekilde “Ebussuûd Tefsiri'nde Kur'ân İlimleri” adıyla bir araştırma yapmayı planladık. Çalışmamız araştırma planımızdaki konularla sınırlı olacaktır.

2. Araştırmanın Amacı

Çalışmamız, Ebussuûd'un “İrşâdü'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm” adını taşıyan ve **Ebussuûd Tefsiri** diye de bilinen tefsirinde “**Kur'ân ilimleri**” nin nasıl ele alınıp işlendiğini ve bunlarla ilgili âyetlerin Ebussuûd tarafından nasıl yorumlandığını araştırmayı amaçlamaktadır. Ayrıca bu çalışma ile Ebussuûd'un Kur'an ilimleri ile ilgili (nesh, muhkem-müteşâbih gibi) konulardaki görüşlerinin yanı sıra, hayatının, eserlerinin, tefsirdeki metodunun, kimlerden

etkilendiğinin ve bu eseriyle kimlere etki ettiğinin araştırılması da amaçlanmıştır. Zira Ebussuûd'un bu eseri, Kur'ân ilimleri tam olarak teşekkül ettikten ve Zerkeşî (794/1391)'nin el-Burhân ve Suyûtî (911/1505)'nin el-İtkân gibi Kur'ân İlimleri'ni bir arada cem eden eserler yazıldıktan sonra kaleme alınmıştır. Bu nedenle Ebussuûd'un Kur'ân İlimleri ile ilgili görüşlerinin klasik dönemdeki görüşlerle ne ölçüde örtüşüp örtüşmediğinin tespit edilmesi, Ebussuûd sonrasındaki dönemde bu ilimlere nasıl yaklaşıldığına da ışık tutacaktır. Zira araştırmalarımız, Ebussuûd'un kendi dönemini ve kendisinden sonraki dönemleri etkilediği yönündedir. Bu sebeple araştırmamızın geçmişle gelecek arasında bir köprü kurulmasına yardımcı olacağına ve daha sonra yapılacak çalışmalara da bir basamak teşkil edeceğine inanmaktayız.

Ebussuûd, diğer klasik tefsirlerde olduğu gibi Kur'ân'ı âyet âyet tefsir etme metodunu benimsemiştir. Bu sebeple bizim araştırmamızı yapacağımız **Kur'ân ilimleri**, konu başlıkları ile bu eserde yer almamıştır. Çoğunlukla bu ilimlerle ilgili tanımlamalar, görüş ve açıklamalar, âyetler tefsir edilirken müellif tarafından bazen doğrudan doğruya bazen dolaylı olarak verilmiştir. Dolayısıyla bu tefsirde dağınık olarak yer alan **Kur'ân İlimleri** ile ilgili bilgilerin, Kur'ân İlimleri ile ilgili tertip edilen eserlerdeki sisteme uygun hale getirilmesi ve bir konu bütünlüğüne ulaşılabilmesi için bu konuda yapılan diğer çalışmalarla eksiklerin tamamlanması kaçınılmazdır. Bundan dolayı bir taraftan Ebussuûd'un konu ile ilgili açıklamalarına yer verilecek, diğer taraftan da onun değinmediği hususlar olursa, ilgili kaynaklardan tamamlanarak konu içi ve konular arası bütünlük sağlanmasına çalışılacaktır. Bununla amaç, yukarıda ana hatlarıyla sınırları belirlenen araştırmanın sistematik bir çalışma olmasını sağlamaktır.

Bu çalışmada, Ebussuûd Tefsiri'nde konunun ilk geçtiği yerdeki açıklama biçimine sadık kalınarak, lügat ve terim anlamlarına ışık tutacak açıklama, yorum, bunlarla ilgili zikredilen delil ve izah amaçlı örneklendirmeler aynen korunarak, konu ile ilgili ayrıntılara bu perspektiften ulaşmak amaçlanmıştır. Bu bağlamda eğer onun aynı konuda diğer âyet veya sûrelerdeki açıklamalarında farklı yönler var ise bunlar değerlendirmelerle veya dipnotta vermek, bunu yaparken lüzumsuz tekrarlara düşmemek de amaçlanmıştır. Böylece bu çalışmada Ebussuûd'un Kur'ân İlimleri konularındaki görüş, açıklama, eleştiri ve desteklediği fikirleri hem doğrudan kendi

ifadesiyle, hem de metinden çıkarsama yoluyla elde ettiğimiz görüşlerini bir arada vermeyi amaçlamaktayız.

3. Araştırmanın Önemi

Kur'ân İlimlerinin tam olarak teşekkül etmesinden ve Kur'ân İlimlerinden bazıları hakkında (Nâsîh-Mensûh, Muhkem- Müteşâbih gibi) tartışmaların yapılarak delillerin ortaya konulmasından sonra, XVI. Yüzyılda aynı zamanda bir şeyhülislam olan ve İslam dünyasında en etkili ve yetkili bir konumda bulunan Ebussuûd'un Kur'an İlimleri ile ilgili izahlarının çok önemli olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Ebussuûd'un görüşlerinin o dönemde genel kabul gören görüşü de yansıttığını var saymaktayız. Zira Ebussuûd XVI. yüzyılda yaşamış, eğitim görmüş ve devlet bürokrasisinin en üst makamında görev ve sorumluluk üstlenmiş bir şahsiyettir.

Ebussuûd bir müfessir olduğu kadar bir hukukçu, bir dilci (Arap dili ve edebiyatçısı) ve bir şairdir. Belki de onu İslâm âlemine tanıtan ve asırlarca “meşâhîr-i ulemâ” arasında isminin ve eserinin yâd edilmesine sebep olan, onun tefsire dair muhalled eseri “İrşâdü'l-'Akli's-Selîm İlâ Mezâyel-Kitâbi'l-Kerîm” adlı tefsiridir. O, kendi ifadesiyle bu eserini yazarken, Zemahşerî (538/1144)'nin "el-Keşşâf" ve Kâdî Beydâvî (685/1286)'nin “Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl” adlı tefsirlerini esas almış ve bu iki tefsirin ifadelerini daha da güzelleştirmeyi amaçlamıştır. Ayrıca buna kendi bilgi birikimiyle diğer tefsirlerden elde ettiklerini de katarak daha kapsamlı, daha anlaşılır ve ifade bakımından daha düzgün (edebî) bir eser vücuda getirmek istemiştir. Dolayısı ile onun tefsiri, dirâyet tefsirinin özelliklerini taşıyan, rivâyete de yer veren, “Dilbilimsel Edebî Tefsire” örnek olarak zikredilebilecek temel tefsir kaynaklarından sayılmıştır. Yine o, mezhebî tefsirler içerisinde Hanefî-Sünnî (Maturîdî) görüşlere göre yazılmış, Sünniliğin temel tefsir kaynaklarından olup kendinden sonra yazılmış tefsirlere kaynaklık ettiği söylenmiştir.

Ebussuûd, İstanbul'da dünyaya gelmesine, eğitimini tamamen İstanbul medreselerinde Türk ilim adamlarından almasına rağmen, tefsirini fevkalade edebî bir üslupla Arapça olarak telif etmiştir. Dolayısı ile bu tefsir, İstanbul'da Arap olmayan ve Arapçayı sonradan öğrenmiş bir müfessir tarafından, Arapçanın sarf ve nahiv kurallarına ve belagat inceliklerine riayet edilerek yazılmış bir eser olma

özelliğini de taşımaktadır. Bu sebeple bu tefsir, Moğol istilasından sonra İslam dünyasında ilimlerin ve ilmî eserlerin inkıraza uğradığı söylenen bir zaman diliminde, bu tezi çürütecek nitelikte yazılmış ve Müslümanların da kabulüne mazhar olmuş bir eserdir.

Ebussuûd'un şeyhülislâmken kaleme alıp yine bu makamdayken tamamladığı bu eser, onun İslâmî ilimlere ve Kur'an hizmetine yaptığı katkının, tefsir alanındaki en ikna edici ve yeterli delilidir. Bu nedenle onun "İrşadü'l-'Aklis-Selim îlâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm" adlı tefsirinin çağdaş emsalleri arasında öne çıkmasının bir takım sebeplerinin olduğunu var sayıyoruz. Bunlardan birisinin de, söz konusu tefsirde Kur'ân ilimlerinin, bu alanda görüş sahibi olanların kabulüne mazhar olacak sadelikte ve yeterlikte ele alındığını ve zihinlerdeki sorulara cevap verebilecek şekilde yazıldığını düşünüyoruz. Örneğin, Arap dili ve belagat özelliklerinin tefsire yansıtılması, âyetlerde yer alan müşkil, müphem, mücmel ve çok anlamlı (el-vücûh ve'n-nezâir) kelimelerin bağlam içerisindeki anlamlarının tam olarak manaya yansıtılması, bu sayede anlama problemlerinin giderilmesi; siyak ve sibakın dikkate alınması, iniş ortamı ve olaylarına (Esbâb-ı nüzûle) yer verilmesi, anlama ışık tutacak örneklendirmelerin yapılması, geçmiş tarihi olay ve şahsiyetlerin (kıssalar v.s) bir bütünlük içerisinde ele alınarak başarılı bir şekilde tefsire yansıtılması, muhkem-müteşâbih, nâsih-mensûh gibi tefsirin temel problemlerinin çözümüne dair açıklamalara gerekli ve yeterli ölçüde yer verilmiş olması Ebussuûd Tefsiri'nin emsalleri içerisinde saygın bir yer edinmesinin sebebi olarak görülebilir. Dolayısıyla Ebussuûd'un Kur'ân İlimler konusundaki görüş ve izahlarının araştırılmasının, söz konusu ilimlerin tefsirdeki yerine, problemlerin çözümüne ve gelecekte tefsir ilmi ile uğraşacak olanların farklı bakış açıları elde etmelerine katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

EBUSSUÛD ve TEFSİRİ

1. Ebussuûd'un Hayatı ve İlmî Kişiliği

1.1. Yaşadığı Dönem

Ebussûd, milâdî XV. asrın sonları ile XVI. asrın başlarında yaşamıştır. Onun hayatı, dört Osmanlı sultanının hükümlerlik yıllarını¹ içine alan ve Osmanlı Devletinin *yükselme devri* diye adlandırılan en parlak dönemine denk gelir.

Yükselme devrinin değerli ilim adamları tarafından en iyi şekilde yetiştirilen Ebussuûd, sadece kendi çağını değil, sonraki dönemi de derinden etkilemiş bir ilim ve devlet adamıdır. Bu kimliği ile döneminin dinî ve sosyal problemlerine doğru teşhisler koyarak çözümler üretebilmiştir. Kanaatimize göre onu bu konuda başarılı kılan sebeplerden birisi ve belki en önemlisi, elde ettiği bilgi birikimini, Kur'ân'ı anlama odaklı bir çabaya dönüştürmesidir.

İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında yetkin bir konumda olan Ebussuûd'un biz daha çok tefsirciliği üzerinde duracağız. Müfessirimizin XVI. asır Osmanlı ilim adamları arasında mümtaz bir yerinin olduğu tartışmasızdır. Aslında onun yaşadığı bu dönemin, yükselme dönemi olarak görülmesinin bir nedeni, Osmanlı ilim, fikir ve sanat dünyasını şekillendiren önemli şahsiyetlerin bu dönemde yaşamış olmasıdır.² Bu durum göz önüne alındığında tefsir alanında bıraktığı eseriyle Ebussuûd'u, Fatih dönemindeki Molla Zeyrek (903/1497-98.), Alâeddin Ali Tûsî (887/1482), Molla Hüsrev (885/1480), Hocaîde Molla Muslihiddin (893/1488), Ali Kuşçu (879/1474) ve Molla Lütfî (901/1495) ile başlayıp, babası ve hocası şeyh Muhyiddin Muhammed Yavsi (922/1516), Âşık Paşazâde (889/1484), Mîrim Çelebi (931/1525),

¹ Bu sultanlar saltanatta kaldıkları yıllara göre sırasıyla: Sultan II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim (1512-1520), Kânûni Sultan Süleyman (1520-1566) ve Sultan II. Selim (1566-1574)'dir.

² Benzer bir yaklaşım için Bkz. Kazıcı, Ziya, *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlılarda İlmî Hayat*, XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler (içerisinde), Ensar Neşriyat, İstanbul, 1997, s. 271.

İdris-i Bitlisî (926/1520) ve diğer hocaları Şeyhülislam İbn Kemal (942/1536), Müeyyedzâde Abdurrahman (922/1516) ve Seyyid-i Karamanî (923/1517) ile devam eden, tarihçi Hoca Sadettin (1008/1599), Mimar Sinan (997/1588), Astronomide Takiyüddin Mehmet (1005/1596), astronomi ve matematikte Kadızâde-i Rûmî (838/1432?), şâir Bâkî (1009/1600) ve Fuzûlî (962/1556) gibi kendi alanlarının önemli şahsiyetleriyle birlikte Osmanlı Devletinin yükselme döneminin ilim ve devlet adamları zincirinin tabî bir halkası olarak görmek gerekir.

Osmanlı tarihinde II. Bayezid dönemi (1481-1512) ile başlayıp Yavuz Sultan Selim dönemini (1512-1520) de içine alan en önemli iç ve dış dinî-siyasî meselenin, Şah İsmail (930/1524)'in Anadolu birliğini parçalamaya yönelik politik faaliyetlerinin bir parçası olan *şîlik propagandası* ve buna bağlı olarak gelişen *şî-batınî* düşünce akımları olduğu kabul edilir. Hocası Şeyhülislam İbn Kemal'i en çok meşgul eden şîlik propagandasına karşı alınacak tedbirler³ konusu, Ebussuûd'u da ilgilendirmiş ve uzun süre meşgul etmiştir. Zira Osmanlıların *ehl-i sünnet* anlayışı içerisinde tevarüs ettiği ilmî, siyasî, sosyal ve fikrî mirasa aykırı olarak görülen bu *şî-batınî* düşünce ve fikir akımları, onun yaşadığı ve devlet hizmetinde bulunduğu döneme kadar etkilerini ciddi bir şekilde devam ettirmiş ve herkes gibi onu da etkilemiştir. Bu etkiyi onun hem tefsirinde hem de diğer ilmî çalışmalarında ön plana çıkardığı *ehl-i sünnet* anlayışında ve *şî-batınî* veya *batınî-melâmî* düşünce ve fikir akımlarına karşı takındığı tavırda gözlemlemek mümkündür⁴.

Bu dönemde doğuda İslam'ın temsilciliğine soyunan Safevîlerin güttüğü *şî siyaset ve ideolojiye* karşı *sünniliğin* koruyucusu olan Osmanlılar, doğuda söz konusu propagandaların etkisinde kalan grupların isyanlarını bastırmak ve Safevî tehlikesini bertaraf etmekle meşgul olurken, Batıda önemli gelişmeler olmuştur. Örneğin coğrafi keşifler çağı başlamış, matbaanın icadı, mimarî ve güzel sanatlardaki yeni gelişmeler, Protestanlık akımının yayılması ve günden güne güçlenmesinin

³ Öge, Ali, *Şeyhülislam İbn Kemal ve Sünnilik Anlayışı*, Hüner Yayınevi, Konya, 2011, s. 30-40.

⁴ Şeyh İsmail Maşukî (935/1529)'nin idamı için Şeyhülislam İbn Kemal başkanlığında oluşturulan fetva komisyonunda görev alan Ebussuûd, daha sonra kendi Şeyhülislamlığı döneminde Bosnalı Şeyh Hamza Balî (969/1561)'nin idamına fetva verirken, İbn Kemal başkanlığında verilen fetvanın gerekçesini esas alması bu tavrın bir ifadesi olsa gerektir. Geniş bilgi için bkz. Nev'îzâde Atâî, *Hadikatü'l-Hakâik fî Tekmileti's-Şekâik*, Neşr, Abdülkadir Özcan, İstanbul, 1989, II, 183 vd; Baysun, Cavid, "Ebussuûd Efendi", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, IV, 94-95; Akgündüz, Ahmet, *Ebussuûd Efendi*, DİA, İstanbul, 1994, X, 367.

Avrupa'daki dinî, siyasî-fikrî dinamikleri sarsması⁵ gibi sonraki asırları da etkileyen hâdiseler, XV. ve XVI. asra damgasını vuran siyasî-sosyal olaylardır.

Devletin, genişleyen imparatorluk toprakları üzerindeki çeşitli din, dil ve ırktan insanların bir arada yaşamalarını sağlayacak dinî, siyasî ve sosyal tedbirleri alması zorunlu hale gelmişti. Bu durum doğal olarak yönetimin din ile olan ilişkilerinde yöneticilere yol gösteren ulemanın yetişmesini, hayata bakışını ve problemleri algılama ve çözüm üretme biçimini etkilemiştir. Dolayısıyla bir taraftan doğuda şif-batınî anlayışın Osmanlı toplumunda ve Osmanlı himayesi altındaki sünî İslam coğrafyasında oluşturduğu sancılar ve zararlı etkilerle mücadele stratejisi, diğer taraftan Batıda Rönesans ve coğrafi keşiflerin güçlendirdiği Avrupa ile mücadele ortamı, Ebussuûd'un ilmî hayatını ve metodunu şekillendirmiştir.

1.2. Doğumu

İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm adlı tefsirin müellifi Ebussuûd'un tam adı Muhammed⁶ b. Muhyiddin Muhammed b. Mustafa el-'Îmâdî olup, doğum tarihinin 893/1487⁷, 897/1491⁸ ve 898/1492⁹ olduğu belirtilse de çoğunluğun kabul ettiği 17 Safer 896 (30 Aralık 1490)dır.¹⁰

⁵ Geniş bilgi için bkz. Emecan, Feridun, *Kuruluştan Küçük Kaynarca'ya, Osmanlı Devleti Tarihi* (içerisinde), (Editör: Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul, 1999, I, 30-38

⁶ Ebussuûd'un asıl isminin Muhammed değil Ahmed olduğu söylenmişse de (bkz. Bağdatlı İsmail Paşa *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musanifin*, İstanbul, 1955, VI, 254; Şemseddin Samî, *Kâmûsü'l-'Âlâm*, İstanbul, 1306, I, 722; *İslâm Âlimleri Ansiklopedisi*, XIV, 12; Meyan, A. Faruk, *İslam Meşhurları Ansiklopedisi*, İstanbul, 1970, I, 247-248) İ. Hami Danişmend bu rivayetin zayıf olduğunu söylemiştir. Bkz, Danişmend, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, II, 417.

⁷ ez-Zehabî, Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, byy, 1976, I, 345.

⁸ Bu tarihlerin bir arada zikri için bkz. Aydemir, *Ebussuud Efendi ve tefsirdeki Metodu*, s.1, 2; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1988, II, 330.

⁹ Kehhâle, Ömer Rıza, *M'ucemü'l-Müellifin*, Beyrut, 1993, III, 693: Mustakimzâde, *Davhe*, s. 24; Ali b. Bâlî, *'İkdü'l-Manzûm fî zikri Efâdli'r-Rûm* (Taşkoprüzâde'nin, *Şakâik-i Numaniyye fî Ulemâ-i Devleti'l- Osmaniye'nin* sonunda), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1975, s. 440; İbn el-'Îmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî Ahbâri men zeheb*, (Tahk. Abdülkadir el-Arnaûd- Mahmud el-Arnaûd), Beyrut, 1993, X, 584 (İbnü'l-'Îmâd bu tarihi 'İkdü'l-Manzûm'dan nakletmiş ve başka bir tarih de zikretmemiştir); eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedrü't-tâli' bi Mehâsini min ba'di'l-karni's-sâbi'*, Dâru'l-kitâb el-İslâmî, Kâhire, ts, I, 26; ez-Zirikli, Hayruddin, *el-'Âlâm*, Beyrut, 1992, VII, 59; *İslâm Âlimleri Ansiklopedisi*, XIV, 12; Turgut, Ali, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, İFAV, İstanbul, 1992, s. 262.

¹⁰ Edirnevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 1997, s. 398-399; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, VI, 254; Nev'î zâde Atâî, *Hadikatü'l-Hakâik fî Tekmületi's-Şekâik* (Neşr, Abdülkadir Özcan), İstanbul, 1989, II, 183; *İlmiye Salnâmesi*, Matbaa-yı Âmire, 1334, s. 376. Mustakimzâde Süleyman Sadeddin, *Devhatü'l-Meşâyih*, Çağrı

Tefsirinin mukaddimesinde kendi ismini Ebussuûd Muhammed diye zikretmesinden, asıl isminin Muhammed, lakap veya künyesinin ise Ebussuûd olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu künyeyi niçin aldığı konusunda kaynaklarda açık bir bilgiye rastlanılmamıştır¹¹.

Ebussuûd'un doğum yeri hakkında da kaynaklarda çeşitli rivayetlere rastlamak mümkündür. Bunların en meşhuru ve kaynakların çoğunluğunun zikrettiği yer, İstanbul yakınlarındaki Müderris (Metris) Köyüdür¹². Diğer en kuvvetli rivayet Eyüp civarında¹³ babası adına Sultan II. Bayezîd'in yaptırdığı daha sonra Sivasîler tekkesi adını alan dergâhta¹⁴ veya bu dergâh için vakfedilen yakın bir köyde dünyaya gelmiş olmasıdır¹⁵. Üçüncü rivayet ise, Ebussuûd'un vakfiyesinde zikredildiği için o zaman Amasya'ya, şimdi Çorum'a bağlı olan İskilib'te dünyaya gelmiş olmasıdır. Bu görüşte olanlara göre O, İskilib'e bağlı Direklibel'de dünyaya geldiği için kendisine 'İmâdî denilmiştir.¹⁶ Ayrıca babası şeyh Muhyiddin Muhammed (920/1514)'in, İskilib'in

Yayınları, İstanbul, 1978, s. 24; Şemseddin Sami, *Kâmûsü'l-Âlâm*, I, 722; Mehmed Süreyyâ, *Sicilli Osmânî Yahut Tezkire-i Meşâhîr-i Osmân*, Matbaa-i Âmire, 1313, s. 169; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn*, İstanbul, 1974, II, 652; Baysun, Cavid, *Ebussuûd Efendi, İA*, İstanbul, 1994, IV, 92 (burada 898 tarihinin sehven yazıldığı kanaatindeyiz. Zira parantez içerisinde verilen milâdî tarih 1490 diye kaydedilmiş, ayrıca kaynak gösterilen yerde de tarih 896 olarak verilmiştir.); Aydemir, Abdullah, *Büyük Türk Bilgini Şeyhülislâm Ebussuud Efendi ve tefsirdeki Metodu*, Ankara, ts. s. 1; Altunsu, Abdülkadir, *Osmanlı şeyhülislâmları*, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1972, s. 28; Akgündüz, Ahmet, *Ebussuûd Efendi, DİA*, İstanbul, 1994, X, 365.

¹¹ Akgündüz, *Ebussuûd Efendi*, DİA, X, 365.

¹² Atâî, *Hadîkatü'l-Hakâik*, II, 183; Bursalı Muhammed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, 1333, I, 225; *İlmiye Salnâmesi*, s. 376; Şemsettin Sâmî, *Kâmûs*, I, 722; Müstakimzâde, *Devha*, s. 24; Evliya Çelebi, *Seyhatnâme*, İstanbul, 2006, s.108; Akgündüz, Ahmet, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, İstanbul, 1992, IV, 32; Akgündüz, *Ebussuûd Efendi*, DİA, X, 365. Sakaoğlu, Necdet, *Ebussuûd Efendi, Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak yayını, İstanbul, 1994, III, 123. Aydemir, *Ebussuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, s.1

¹³ Bursalı Mehmet Tahir'in *Osmanlı Müellifleri*, I, 225-226 kaynak gösterilerek Şeyh Yavsi tekkesinin (daha sonra Sivasiler tekkesi) yerinin Fatih diye zikredilmesi, bkz Öngören Reşat, *Ebussuûd'un Tasavvufî Yönü, Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Âlimler*, TDV yayınları, Ankara, 1998, s. 290, bir hata olsa gerektir. Çünkü söz konusu kaynakta "Eyüp civarında medfun olanları mübeyyin risalede pederleri namına bina olunan muahharen Sivasiler tekkesi namıyla şöhret bulan dergahda..." ifadesi yer almaktadır.

¹⁴ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 225-226; Bilmen, *Tabakât*, II, 652; Akgündüz, *Ebussuûd*, DİA, X, 365; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, IV,32; (Abdullah Aydemir, a.g.e. s. 2' de Bursalı Mehmet Tahir'i kaynak göstererek Sultan Selim civarı demişse de, söz konusu kaynakta Eyüp civarı denilmektedir.)

¹⁵ Ali b. Bâlî, *'İkdü'l-Manzûm*, s.440.

¹⁶ Baysun, *Ebussuûd*, İA, IV, 92; Altunsu, *Osmanlı şeyhülislâmları*, s. 28; *İslam Âlimleri Ansiklopedisi*, XIV, 12; *Türk Ansiklopedisi*, XIV, 286; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, IV, 32.

Direklibel (‘İmad) köyünde doğmuş¹⁷ olmasından dolayı kendisine de ‘İmâdî denilmiş olabileceği¹⁸ veya bunun "'imâdü'd-dîn"den kısaltılmış olabileceği de söylenmiştir.¹⁹ Çünkü Şeyh Muhyiddin Muhammed, Fatih Sultan Mehmed (1432-1481)'in oğlu Şehzade Bayezid (1447-1512)'i Amasya sancak beyliği sırasında ziyaret etmiş, onun sevgisini ve dostluğunu kazanmış, Bayezid'in padişah olmasından kısa bir süre sonra da İstanbul'a davet edilmiş ve kendisi için bir tekke inşa ettirilmiştir. Ebussuûd, II. Bayezid'in tahta çıkmasından yaklaşık 9 yıl sonra dünyaya geldiğine göre İstanbul'da doğmuş olması en güçlü ihtimaldir.

1.3. Ailesi ve Sosyal Çevresi

Ebussuûd'un babası, "hünkâr şeyhi" diye meşhur olan Şeyh Muhyiddin Muhammed Yavsî (920/1514), dedesi ise meşhur âlim Ali Kuşçu'nun kardeşi Mustafa 'İmâdî'dir²⁰. Ali Kuşçu (879/1474) ile Mustafa İmâdî (?)'nin babaları Mehmed Kuşçu (?), Timur (808/1405)'un torunu ve Maverâünnehir genel valisi olan Uluğ Bey (853/1449)'in²¹ doğancıbaşısıdır. Aslen Türkistan'ın Semerkant şehriden olan bu iki kardeş, önce Akkoyunlu ülkesine (Tebrîz'e), oradan da Fatih Sultan Mehmed'in isteği ile Anadolu'ya göç ederek İstanbul'a gelip yerleşmişlerdir.²² Fatih Sultan Mehmed'in davetiyle İstanbul'a gelen ve Hocasâde Muslihiddin Mustafa (894/1489) tarafından Üsküdar'da törenle karşılanan Ali Kuşçu, önce Zeyrek Medresesine, sonra Fatih Medresesine ve daha sonra da Ayasofya Medresesine müderris olarak tayin edilmiştir²³. Kardeşi Mustafa İmâdî ise bir taraftan ilimle meşgul olurken diğer taraftan da daha önceden ilgi duyup müntesip olduğu tasavvufla meşgul olmuştur.

¹⁷ Taşköprüzâde, *Şakâik-i Numaniyye*, s.206; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-‘Arifîn*, VI, 254

¹⁸ Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, TTK Basımevi, Ankara, 1984, s. 234-235; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, s. 28; Akgündüz, *Ebussuûd*, *DİA*, X, 365; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, IV, 32

¹⁹ Baysun, "Ebussuûd", *İA*, IV, 92

²⁰ Baysun, "Ebussuûd" *İA*, IV, 92

²¹ Uluğ Bey hakkında geniş bilgi için bkz. Göker, Lütfi, *Uluğ Bey*, MEB Yayınları, İstanbul, 1995; Düğen Şaban, *Müslüman İlim Öncüleri Ansiklopedisi* (içinde), Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1984, s. 300-304.

²² Aydın, Cengiz, "Ali Kuşçu", *DİA*, II, 411; *İslam Alimleri Ansiklopedisi*, XIV, 12.

²³ Adivar, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1991, s. 47-48 (Ek 12 ile birlikte); Saray, Mehmet, *Orta Asya'dan Osmanlı'ya Türk Tôresi ve İlim*, *XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler* (içinde), Ensar Neşriyat, İstanbul, 1997, s. 72

Ebussuûd'un babası Muhyiddin Muhammed, babası Mustafa İmadî'den, amcası Ali Kuşçu'dan ve Alaaddin Ali Tûsî (887/1482)'den şer'î ilimlerin yanı sıra Matematik ve Astronomi gibi ilimleri de tahsil ederek yetişmiştir. Amcası Ali Kuşçu'nun kızı Sultan Hatunla evlenmiş, amcasının vefatından sonra babası Mustafa İmadî gibi tasavvufa yönelip önce Şeyh Muslihiddin Kocevî (884/1479-80)'ye, sonra da Akşemseddin'in (864/1459) talebelerinden İbrahim Tennuri (Kayserî) (887/1482)'ye talebe olup ondan icazet almıştır. Şeyh Muhyiddin Muhammed, hocası İbrahim Tennuri'nin vefatından sonra, onun halifesi²⁴ olarak insanları irşatla meşgul olmuştur.

Şeyh Muhyiddin Muhammed hacca giderken Amasya sancağında bulunan Şehzâde II. Bayezid ile görüşmüştür. Bu görüşmede kendisinden çok etkilenen II. Bayezid, tahta geçer geçmez sevgi ve saygı duyduğu Muhyiddin Muhammed'i İstanbul'a çağırarak Eyüp civarında²⁵ yaptırdığı daha sonra Sivasiler Tekkesi adını alan bir tekke inşa ettirmiş²⁶, haftanın belli günlerinde onu saraya davet ederek sohbetlerinden istifade etmiştir. Bundan dolayı Şeyh Muhyiddin Muhammed'e "Hünkâr Şeyhi" denilmiştir. İşte müfessirimiz Ebussuûd, hünkâr şeyhi lakabıyla anılan Şeyh Muhyiddin Muhammed Yavsî'nin amcası Ali Kuşçu'nun kızı Sultan Hatun ile evliliğinden dünyaya gelmiştir.²⁷

Bazı kaynaklarda Mustafa İmadî'nin Ebussuûd'un babasıymış gibi zikredilmesi²⁸ yanlış anlamalara sebebiyet verecek türden bir hata olarak algılanmalıdır. Yine bazı kaynakların İmadî'yi Âmid (Diyarbakır) ile karıştırıp Ebussuûd'un Diyarbakırlı veya

²⁴ Taşköprüzâde, *Şakâik-i Numaniye*, s.206: Peçevî İbrahim, *Peçevî Tarihi*, (haz. Bekir Sıtkı Baykal), Kültür Bakanlığı Yayınları, 3. Bsk. Ankara, 1999, I, 57; Aşkar, Mustafa, *Şeyh Muhyiddin Muhammed b. Mustafa el-İskilibî (Şeyh Yavsî), Hayatı, Eserleri ve Varidât Şerhi Adlı Eseri Üzerine, Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Âlimler* (içerisinde), TDV, Ankara, 1998, s.20-208.

²⁵ Bursalı Mehmet Tahir'in *Osmanlı Müellifleri*, I, 225-226 kaynak gösterilerek Şeyh Yavsî tekkesinin (daha sonra Sivasiler tekkesi) yerinin Fatih diye zikredilmesi, bkz Öngören Reşat, *Ebussuûd'un Tasavvufi Yönü, Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Âlimler*, TDV yayınları, Ankara, 1998, s. 290, bir hata olsa gerektir. Çünkü söz konusu kaynakta "Eyüp civarında medfun olanları mübeyyin risalede pederleri namına bina olunan muahharen Sivasiler tekkesi namıyla şöhret bulan dergahda..." ifadesi yer almaktadır.

²⁶Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 225-226; Bilmen, *Tabakât*, II, 652; Akgündüz, *Ebussuûd*, DİA, X, 365; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, IV,32; (Abdullah Aydemir, a.g.e. s. 2' de Bursalı Mehmet Tahir'i kaynak göstererek Sultan Selim civarı demişse de, söz konusu kaynakta Eyüp civarı denilmektedir.)

²⁷ Sakaoğlu, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, III, 123

²⁸ Mehmet Süreyya, *Sicilli Osmânî*, s. 169.

şimdiki Irak topraklarında kalmış bulunan 'İmâdiye'li olduğunu ileri sürmeleri de aynı türden bir yanlış anlama hatasıdır.²⁹

Ebussuûd, hem annesi hem babası tarafından dinî ilimler ve fen bilimlerinde meşhur bir ailede dünyaya gelip terbiye görmüş olmasının hakkını vererek ilim çevrelerinin dikkatlerini üzerine çeken parlak bir öğrenci olmuştur. O, keskin zekâsı sayesinde hocalarından en iyi şekilde istifade etmiş, genç yaşta ulema meclislerinde kendisine yer bulmuş³⁰, henüz öğrenim çağında iken Sultan II. Bayezid'in dikkatini çekmiş ve kendisine günlük 30 akçe çelebi ulûfesi (burs) verilmiştir³¹. Bundan dolayı onun için, "ilmin kucağında terbiye görüp büyüdü, fazilet pınarlarından sulanarak gelişip yetişti. Saygın bir konuma gelinceye kadar ilmin hizmetinde olmaya devam etti"³² denilmiştir.

Ebüssuûd, hocası Seyyid-i Karamanî (923/1517)'nin kızı Zeynep hatunla evlenmiş, bu evlilikten Mehmed, Mahmud³³, Şemseddin Ahmed ve Mustafa adlarında dört oğlu ile Hatice, Rahime ve Kerime adlarında üç kızı dünyaya gelmiştir. Ebüssuûd'un resmi görevleri çocuklarına iyi bir eğitim vermesine mani olmamış, eğitimleriyle bizzat ilgilenerek yetişmelerini sağlamış ve onlar da ilmiye mesleğinde önemli mevkilere gelmişlerdir. Babalarından önce vefat eden iki oğlundan birisi Şehzâde Medresesi'nde müderris iken 970/1562-63 yılında, diğer oğlu Halep kadısı iken 971/1564 yılında vefat etmiştir. Diğer oğlu Mustafa Çelebi ise Anadolu ve Rumeli kazaskerliği yapmıştır.³⁴ Kızlarını ise kız kardeşinin oğlu ve talebesi olan Şeyhülislam Mueyyedzâde Abdulkadir Şeyhi (1003/1594), Şeyhülislam Malûlzâde Mehmed (993/1585) ve Ali Cemali'nin oğlu Fudayl (981/1581) ile

²⁹ Peçevî, *Tarih*, I, 59; Şemseddin Samî, *Kâmûsu'l-'Alâm*, I, 722; *İslam Meşhurları Ansiklopedisi*, I, 248; Danişmend, İsmail Hamî, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, II, 417; Akgündüz, "Ebussuûd Mad. DİA, X, 365

³⁰ Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, II, 184; *İlmiye Salnâmesi*, s.376

³¹ Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, II, 184; *İlmiye Salnâmesi*, s. 376; Baysun, "Ebussuûd Efendi". *İA*, IV, 92.

³² Ali b. Bâlî, *'İkdü'l-Manzûm*, s.440; ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirün*, I, 345.

³³ Bu oğlu ile ilgili kaynaklarda bir bilgiye rastlanılmamaktadır.

³⁴ Ebussuûd'un Şemseddin Ahmed adındaki oğlunun bir takım yanlış hareketlerde bulunmasından dolayı kendisine şikâyet edilmesi sebebiyle çok üzülmesi ve bir mektup yazarak uyarması ve Kânûni Sultan Süleyman'a yazdığı bir tezkere ile de affını istemesi ile ilgili bkz. Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, s. 32-33.

evlendiren Ebussuûd, ailesinin bir ilim ve irfan ocağı olma vasfını devam ettirmiştir.³⁵

1.4. Eğitimi ve Hocaları

Bizim daha çok hukukçu yönü ile tanıdığımız ama İslâm dünyasında *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* adlı tefsiri ile meşhur olan Ebussuûd, hem müfessir hem de hukukçu kimliği ile XVI. asrı şereflendiren âlimler silsilesinin en mümtaz halkalarından birisidir. Tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi şer'i ve tasavvûf gibi manevî ilimleri nefsinde cem etmiş âlim bir babanın evladı olarak gözlerini dünyaya açmış olan Ebussuûd'un ilk eğitimi aile ocağında başlamış, ilk hocası da babası olmuş, çocukluk ve gençlik yıllarını babasının rahle-i tedarisinde geçirmiştir.

Kaynakların zikrettiğine göre Ebussuûd babasından Seyyid Şerif el-Cürcânî (816/1413) 'nin *Haşiyetü't-Tecrîd* adlı eserinin tamamını şerhleri ile birlikte, *Şerhu'l-Miftah*'ı iki kere ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı başından sonuna kadar okumuş³⁶, *Miftâhu'l-Ulûm* adlı eseri ezberlemiştir.³⁷ Bunların yanı sıra o, belağata dair *Hâşiye ale'l-Mutavvel* adlı eserle birlikte çeşitli tefsir kitaplarını³⁸ da babasından okumuş ve icâzet almıştır.³⁹

Babasının vefatından sonra Ebussuûd, Celâleddin ed-Devvânî (908/1502)'nin talebelerinden⁴⁰, tefsir, hadis, fıkıh kelam ve felsefede âlim, matematik ve tıp alanında da birer risalesi bulunan⁴¹ Müeyyedzâde Abdurrahman Amasyavî (922/1516)'den şer'i ve edebî ilimler alanında tahsilini sürdürmüş, onun âlimane irşatlarından, öğüt ve nasihatlarından oldukça yararlanmışır.⁴² Müeyyedzâde'nin

³⁵ Ebussuûd'un soy kütüğü ile ilgili bilgi için bkz. Baysun, *Ebussuûd Efendi* mad. *İA*, IV, 97-98. Unan, Fahri, *XV. Ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Yönetim Kademesi İçerisinde Ebussuûd Efendi Ailesi*, <http://www.iskilipinse.com>; Akgündüz, *Ebussuûd Efendi* mad, *DİA*, X, 366.

³⁶ Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, II, 183; Edirnevî, *Tabakât*, s.398; İbn el-'İmâd, *Şezerât*, X, 584

³⁷ Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, II, 183

³⁸ Akgündüz, *Ebussuûd Efendi* mad, *DİA*, X, 365

³⁹ Baysun, *Ebussuûd Efendi* mad. *İA*, IV, 92; *İslam Âlimleri Ansiklopedisi*, XIV, 12.

⁴⁰ El-Leknevî, Muhammed Abdülhayy, *el-Fevîdü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut, 1998, s. 140.

⁴¹ Müeyyedzâde hakkında geniş bilgi için bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifîn*, I, 544; Muhammed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 355; Zirikli, *'Alâm*, III, 318; Kehhâle, *Mu'cem*, V, 155.

⁴² *İlmiye Salnâmesi*, s. 376; Şemsettin Sâmî, *Kâmûs*, I, 722 (Şemsettin Sâmî Ebussuûd'u Müeyyedzâde'nin damadı olarak zikrederse de, başta Atâî olmak üzere diğer kaynaklar Seyyid-i Karamânî'nin kızı ile evlendiğini zikrettiklerinden, Ş. Sâmî'nin verdiği bu bilgiyi ihtiyatla karşılamak gerekir)

vefatından sonra Sahn-ı Semân Medresesi müderrislerinden Seyyid-i Karamanî (923/1517)'ye mülâzim olmuş ve onun kızı Zeyneb hatunla da evlenmiştir⁴³. Yine kendisine muallim-i evvel de denilen Şeyhülislam İbn Kemal (940/1533)⁴⁴ de Ebussuûd'un ilminden istifade ettiği ve belki de siyasî-sosyal veya dinî-fikrî olaylara çözüm üretirken kendi tarzını oluşturmasında en çok etkilendiği hocalarındandır⁴⁵.

Ebussuûd eğitimine İstanbul'da başlamış ve burada tamamlamıştır. O, Arapça ve Farsçayı bütün edebî incelikleriyle burada öğrenmiş ve çalışma konumuz olan *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* adlı Arapça tefsiri başta olmak üzere ileride kendilerinden bahsedeceğimiz diğer birçok eserini bu dillerde telif etmiştir.

1.5. Memuriyetleri

Ciddi bir eğitim alarak yetişen Ebussuûd, ilk olarak Yavuz Sultan Selim döneminde, 922/1516 yılında, hocası Şeyhülislam İbn Kemal tarafından Çankırı Medresesi'ne müderris olarak tayin edilmişse de buraya gitmekte tereddüt göstermesi üzerine 922/1516'da Şemsi Çelebî'den boşalan İnegöl'deki İshak Paşa Medresesi'ne tayin edilmiş, 926/1520'ye kadar dört yıl bu medresede görev yapmıştır. Buradaki görev süresi dolduktan bir yıl sonra Aşçızâde Hasan Çelebî'nin yerine Davud Paşa Medresesine tayin edilmiş, bir yıl sonra da Sa'dî Efendi'nin yerine Mahmud Paşa Medresesinde görevlendirilmiştir. 931/1525 yılında Vezir Mustafa Paşa'nın Gebze'de yaptırmış olduğu medreseye tayin edilmiş, 932/1526'da Kireçcizâde'nin yerine Bursa Sultaniyesi pâyesine layık görülmüş, 934/1528'de de Medâris-i Semâniyye'den Müftü Medresesine müderris tayin edilmiştir.

Ebussuûd Medâris-i Semâniyyede beş yıl kaldıktan sonra önce Aşçızâde Hasan Çelebî'nin yerine Bursa, daha sonra Sa'dî Efendi'nin yerine 940/1533'te de İstanbul

⁴³ Atâî, *Hadikatü'l-Hakâik*, II, 164; Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, TTK Basımevi, Ankara, 1984, s. 235; Baysun, *Ebussuûd, İA*, IV, 92; Aydemir, a.g.e., s. 8.

⁴⁴ Hakkında geniş bilgi için çeşitli ansiklopedilerin İbn Kemal maddelerinin yanı sıra ayrıca bkz. *Şeyhülislam İbn Kemal*, (Yay. Haz. S. Hayri Bolay, Bahaddin Yediyıldız, M. Sait Yazıcıoğlu), TDV Yayınları, Ankara, 1986; Öge, Ali, *Şeyhülislam İbn Kemal ve Sünnilik Anlayışı*, Hüner Yayınevi, Konya, 2011

⁴⁵ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 225; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı* s. 235; Baysun, *Ebussuûd Efendi, MEB İA*, IV, 92; Aydemir, a.g.e., s. 8; Akgündüz, *Ebussuûd Efendi, DİA*, X, 365.

Kadılığına getirilmiştir. Korfu Seferi sırasında Rumeli Kazaskeri Muhyiddin Efendi ve Anadolu Kazaskeri Kadri Efendi'nin Maktul İbrahim Paşa konusunu açmalarından hoşnut olmayan Kânûni Sultan Süleyman'ın her iki kazaskeri de azletmesi üzerine, Muhyiddin Efendi'nin yerine 944/1537'de Rumeli Kazaskerliği'ne tayin edilmiş ve padişahla birlikte sefere katılmıştır. Yine o, Kara Boğdan, Estergon ve Budin Seferleri'nde de padişahın yanında yer almıştır. Budin'in fethinden sonra şehirde ilk Cuma namazı onun tarafından kıldırılmıştır. Sekiz yıl Rumeli Kazaskeri olarak görev yapan Ebussuûd, 952/1545'te Fenarizâde Muhyiddin Efendi'nin⁴⁶ yerine Şeyhülislam olmuştur. Otuz yıla yakın (27 yıl 9 ay⁴⁷ veya 28 yıl 11 ay⁴⁸) Şeyhülislamlık makamında bulunan Ebussuûd'un⁴⁹ bu görevdeki liyâkati hiçbir zaman tartışma konusu olmamıştır.

Ebussuûd, kazaskerliği ve şeyhülislamlığı sırasında ilmi ünvan, pâyeye ve kademeleri sistematik bir düzene kavuşturmak ve mülâzemet işlerini düzene koymak için gayret sarf etmiş, "mülâzım için rûznâme" yaptırmıştır. Bu mülâzemet usulü, medreselerden mezun olan danışment ve kazaskerlerin elinde bulunan deftere kayıt yaptırarak sıra bekleme şartını getiren bir usuldür. Onun Rumeli Kazaskerliğine kadar sistemli bir mülâzemet usulünün olmayışı birtakım şikâyetlere yol açınca, Kanunî Sultan Süleyman tarafından bu sorunun çözümü için görevlendirilen Ebussuûd, önce her pâyede âlimlerin ne kadar mülâzım vereceklerinin sayısını belirlemiş, daha sonra da 7 yılda bir mülâzemet usulünü kanunlaştırmıştır⁵⁰. Geçen zaman içerisinde birtakım suistimallere sebep olması gerekçesiyle eleştirilmişse de uzun yıllar düzenli bir şekilde uygulanmıştır⁵¹.

Ebussuûd döneminde şeyhülislamlık kurumu fevkalade güç kazanmış, diğer ilmi müesseselerin üstüne çıkarılmıştır. Ebussuûd'dan sonraki şeyhülislamların seçiminde oldukça titiz davranmayı gerektirecek kurallar konulmuştur.

⁴⁶ Hakkında bilgi için bkz. Danişmend, *Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, II, 432-433; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, s. 25-27.

⁴⁷ Mehmet Süreyya, *Sicilli Osmanî*, s.169

⁴⁸ Danişmend, *Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, II, 418; Akgündüz, "Ebussuûd Efendi" mad., DİA, X, 366.

⁴⁹ Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, II, 184; Müstakimzâde, *Devha*, s. 24-25; *İlmiye Salnâmesi*, s. 376; Sâmi, *Kâmûs*, I, 722; Baysun, *Ebussuûd Efendi mad.* İA, IV, 92-93; *İslam Âlimleri Ansiklopedisi*, XIV, 18.

⁵⁰ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 45; Akgündüz, *Ebussuûd Efendi*, DİA, X, 365-366.

⁵¹ Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, II, 184; Baysun, *Ebussuûd Efendi*, İA, IV, 92-93; Akgündüz, *Ebussuûd Efendi*, DİA, X, 366.

Şeyhülislamın tayininde, müderrislikten sonra Bursa, Edirne, İstanbul kadılıkları ve ardından Anadolu ve Rumeli Kazaskerliklerinde bulunanlar arasından seçilmeyi ön gören bir sistem geliştirilmiştir. Ayrıca yüksek seviyedeki müderrisler ile mevleviyet kadılarını tayin etme yetkisi de şeyhülislamlara verilmiştir⁵². İlmîye teşkilatına çeki düzen veren İlmîye Kanunnamesi de muhtemelen Ebussuûd tarafından hazırlanmıştır. Ondan önce şeyhülislam maaşı günlük 200 akçe iken şeyhülislam yevmiyesi 600 akçe olmuştur. Böylece şeyhülisamlık hem maddeten hem de manen kazaskerliğin üstüne çıkarılmış, bütün ilmîye sınıfının en üst makamı haline getirilmiştir.⁵³

1.6. Talebeleri

Müfessir Ebussuûd, uzun yıllar devam eden müderrislik hayatında çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Bunlardan bir kısmı XVI. asrın ikinci yarısı ile XVII. asırda Osmanlı ilim dünyasının önderi olmuşlardır. Bunlardan bazıları şeyhülisamlık ve kazaskerlik görevlerinde bulunmuş, bazıları da çeşitli ilmi mevkilerde hizmet görmüşlerdir. Ebussuûd'un talebeleri denildiğinde ilk akla gelen meşhur simalar, kendi çocukları ve torunlarından ayrı olarak, Ali Cemâlî Efendi'nin oğlu Fudayl Çelebi (991/1583), Şeyhülislâm Ma'lûlzâde Seyyid Mehmed (992/1584), Abdulkadir Şeyhî (1002/1593), Hoca Sâdettin (1008/1599), Bostanzâde Mehmed (1006/1597), Şâir Bâkî (1008/1599), Bostanzâde Mustafa (1014/1605), Sun'ullah Efendi (1021/1612), Cenâbî Mustafa Efendi (1014/1605) ile Hâce-i Sultânî Atâullah (979/1571), Tezkireci Âşık Çelebi (980/1572), Kınalızâde Hasan Çelebi (1016/1607) ve Ebülmeyâmin Mustafa Efendi (1015/1606) gibi âlimlerdir.⁵⁴

1.7. Vefatı

⁵² Uzunçarşılı, *İlmîye Teşkilatı*, s. 177.

⁵³ Uzunçarşılı, *İlmîye Teşkilatı*, s. 177; Akgündüz, *Ebussuûd Efendi*, DİA, X, 366; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, IV, 661-666; Unan, a.g.m. <http://www.iskilipinsesi.com>

⁵⁴ Baysun, *Ebussuûd Efendi*, İA, IV, 94; Akgündüz, *Ebussuûd Efendi*, DİA, X, 367; *Ebussuûd Efendi*, Türk Ansiklopedisi, XIV, 286; *İslam Alimleri Ansiklopedisi*, XIV, 18. Ebussuûd'un çocukları ve torunlarının eğitimi ve getirildikleri görevlerle ilgili bilgi ve eleştiriler için bkz. Unan, Fahri, XV. *Ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Yönetim Kademesi İçerisinde Ebussuûd Efendi Ailesi*, <http://www.iskilipinsesi.com>

Kesintisiz otuz yıla yakın⁵⁵ bir süre şeyhülislamlık yapan, Kıbrıs seferinin açılmasına fetvasıyla destek olan⁵⁶ ve Şeyhülislamlığın yoğun mesaisi arasında *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* adlı meşhur tefsiri yazarak kendisinden sonra unutulmaz bir eser bırakan Şeyhülislam Ebussuûd, 5 Cemâziyelevvel 982 (23 Ağustos 1574) tarihinde 87 yaşında⁵⁷ vefat etmiştir. Cenaze namazı Fatih Camiinde muhaşşî Sinan Efendi (ö.)⁵⁸ tarafından kıldırılıp Eyüp Camii civarında kendisinin inşa ettirdiği sıbyan mektebinin haziresine defnedilmiştir. Haremeyn'de de gıyabında cenaze namazı kılınan Ebussuûd Efendi için birçok mersiye yazılmış, ölümüne tarihler düşülmüştür⁵⁹.

1.8. Kişiliği ve İslâmî İlimlerdeki Yeri

Osmanlı döneminde Kur'ân'ın tamamını tefsir eden Ebussuûd, kaynaklarda uzun boylu, ince yapılı, buğday tenli, uzun sakallı, güleç yüzlü, vakur, edip, faziletli, nuranî yüzlü, heybetli, giyim kuşamında gösterişten uzak, sadeliğe önem veren, ufku geniş, sözü dinlenir, devlet adamlarına, makam ve mevki sahiplerine müdahane edenlerden hoşlanmayan bir kişi olarak tanıtılır. O, çevresindekilere karşı oldukça yumuşak davrandığı halde onun heybetinden meclisinde kimsenin söz söylemeye cesaret edemediği, sözlerinin hürmetle dinlendiği⁶⁰, müderrisliği sırasında bayram tatilleri dışında dersini asla ihmal etmediği⁶¹, müftülüğü zamanında her gün yüzlerce fetva vermesiyle⁶² meşhur birisi olduğu nakledilir⁶³. Biyografisinden bahseden eserlerde onun için müfti'l-enâm, şeyhülislam, sultânü'l-müfessirîn, hâtimetü'l-müfessirîn, muallim-i sâni, allâme-i kül, Hoca Çelebi, Ebu Hanife-i sâni gibi

⁵⁵ Bu süre çeşitli kaynaklarda 30 yıl (bkz. Baysun, İA, IV, 93) veya otuz yıla yakın ifadesiyle zikredilmiş, bazı kaynaklarda da 27 yıl 9 ay (bkz. Süreyya, *Sicilli Osmanî*, s.169) kaydına da yer verilmiştir.

⁵⁶ Baysun, *Ebussuûd Efendi*, İA, IV, 94.

⁵⁷ Unan, a.g.m., <http://www.iskilipinse.com> söz konusu makalesinin 6. dipnotunda Ebussuûd'un vefat ettiğinde 84 yaşında olduğunu söylemiştir.

⁵⁸ Kâdî Beydâvî Tefsiri'ne şerh yazdığı için muhaşşî denilmiştir.

⁵⁹ Ali b. Bâlî, *İkdü'l-Manzûm*, 443; Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, II, 184; Sâmi, *Kâmûs*, I, 722; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, s. 34; Akgündüz, *Ebussuûd Efendi*, DİA, X, 366.

⁶⁰ Ali b. Bâlî, *İkdü'l-Manzûm*, 445; Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, II, 185.

⁶¹ Baysun, *Ebussuûd Efendi*, İA, IV, 94.

⁶² Onun bir günde 1413 başka bir günde 1412 fetva verdiği nakledilmiştir. Bkz. Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, II, 185; *İlmiye Salnâmesi*, s.376; Süreyya, *Sicilli Osmanî*, s.169

⁶³ Ali b. Bâlî, *İkdü'l-Manzûm*, 445; Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, II, 186-187

unvanlar ile zikredildiği görülür⁶⁴. Ayrıca onun için kullanılan ve ancak klasik kaynakların mukaddimelerinde rastladığımız imâmu'l-allâme (büyük âlimlerin önderi)⁶⁵, şeyhun kebîr (büyük üstad), âlimün nihrîr (ilimde otorite), Arap ve Acemde eşi benzeri olmayan⁶⁶, gibi mübalağalı ifadelere de rastlamak mümkündür. Hatta Osmanlıca yazılmış bazı biyografilerde bunlardan daha mübalağalı olanlarını da görmek mümkündür.⁶⁷

1.8.1. Hukukçuluğu

İslâmî ilimlerdeki derin vukûfiyetine şahitlik eden *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*'ın müellifi Şeyhulislam Ebussûd'un, Osmanlı uleması arasında mümtaz bir yer işgal ettiği tartışmasızdır. O öncekilerden tevarüs ettiği ilmî yetenek ve yeterliliği ile bulunduğu mevkilere gelme başarısı göstermiş, çağdaşı olan âlimler tarafından övülmüş, adına kasideler yazılmıştır⁶⁸. Onun Osmanlı şeyhülislamı arasında tefsir ve fıkıh alanında en büyük bilginlerden birisi olduğu nakledilmiştir⁶⁹. İslam Hukuku (fıkıh) alanında onun için "zamanında Hanefî mezhebinin reisliği onda nihayet bulmuştur" denilmesi ve usûl ve furûda onun yetkin bir âlim olarak kabul edilip, *meselede müctehid* veya *ehl-i tercihten* sayılması⁷⁰, onun bu alandaki liyakatini anlatan ifadelerdir. Ayrıca onun her üç dilde (Türkçe, Arapça ve Farsça) sorulan sorulara verdiği aynı dil ve üsluptaki (mensur veya manzum) fetvalar⁷¹ ve Sultan Süleyman'a "kanunî" unvanının verilmesine sebep olan kanunî düzenlemeler⁷² incelendiğinde, onun bu alandaki gücü görülecektir.⁷³ Dolayısıyla

⁶⁴ Akgündüz, *Ebussûd Efendi*, DİA, X, 366

⁶⁵ İbn el- 'İmâd, *Şezerât*, X, 584;

⁶⁶ El-Leknevî, *Fevîd*, s. 140; Bilmen, *Tabakât*, II, 653

⁶⁷ Bunun için bkz. Ali b. Bâlî, *İkdü'l-Manzûm*, 440-445; Ataî, *Hadâiku'l-Hakâik*, II, 183-187.

⁶⁸ ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 346

⁶⁹ Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, s. 29.

⁷⁰ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 140; Bilmen, *Tabakât*, II, 653

⁷¹ Ebussûd'un Türkçe, Arapça, Farsça ile manzum veya nesir tarzındaki fetva örnekleri ile ilgili olarak bkz. Ataî, *Hadâiku'l-Hakâik*, II, 187; Ali b. Bâlî, *İkdü'l-Manzûm*, 442; Düzdağ, M.Ertuğrul, *Şeyhülislam Ebussûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk hayatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1972.

⁷² Ebussûd için "imparatorluğun adalet sahasındaki en büyük beyni, Sultan Süleyman'a "Kânûni" takma adını verdiren Kânûni düzenlemelerin baş mimarı" denilmesi ile ilgili olarak bkz Hodgson, Marshal G. S. Çvr. Muhammed Şeviker-Feray Özen, *İslâm'ın Serüveni*, iz Yayıncılık, İstanbul, 1995, III, 117-118.

onun şöhretinin sebebini yalnızca bulunduğu yüksek makamlara bağlamanın, bu anlamda doğru bir tespit olduğu kanaatinde değiliz⁷⁴.

Ebussuûd, bir taraftan şer'i hukukun (icma, kıyas, istihsan ve istislah gibi) genel prensipleri çerçevesinde örfî hukukun ve kanunlaştırmanın gelişmesine imkân hazırlarken⁷⁵, diğer taraftan İslam Hukukunun klasik devrine ait görüşleri yorumlayarak döneminin problemlerine çözümler üretmiştir. Bugün elde bulunan fetvâ koleksiyonları ve risaleleri, onun *doktriner* ve geleneksel bir hukuktan ziyade *pratik* değeri olan ve değişen şartlara göre farklı çözümler üretebilen bir hukuk anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Bu anlayış ona, Osmanlı şeyhülislamı arasında farklı bir yer kazandırmaktadır⁷⁶. Uzun yıllar ilmiye ve devlet teşkilatında görev yapan Ebussuûd, medresede okutulan klasik fıkıh literatürünün yanı sıra içtimai şartları, devletin yapısını, işleyişini ve günlük problemlerin temel dayanağı olan sebepleri yakından tanıdığı için, söz konusu problemleri Hanefî mezhebi içindeki farklı görüş ve yorumlar arasında *tercih* ve *tahricler* yaparak çözmeye çalışmıştır. Bu yönüyle onun Hanefî hukukçularının yaptığı müctehidler tasnifi içinde "ashabü't-tahric" ve "ashabü't-tercih", hatta " meselede müctehid"⁷⁷ grubu içinde yer aldığı söylenebilmiştir⁷⁸.

Yazdığı tefsirle padişah nezdinde hürmet gören bir âlim kimliği ile Ebussuûd, Osmanlı ulemasının kendisiyle iftihar ettiği fıkıh (İslam hukuku) alanındaki donanımını ve elinde bulundurduğu yetkilerini, Osmanlı siyasetinin dâhili entrikalarına müdahale için kullanmamış⁷⁹, bu da sultanlar nezdinde onun itibarını

⁷³ Budin'in fethinden sonra henüz Rumeli Kazaskeri olan ve şeyhülislamlık yetki ve salahiyetlerine sahip olmayan Ebussuûd'a söz konusu eyaletin Arazi kanununu yaptıran Sultan Süleyman'ın, devrin en büyük âlimi sıfatıyla onun ilmi salahiyetine güven duyması, (bkz. Baysun, *Ebussuûd Efendi*, İA, IV, 96) ve onun şeyhülislamlığı döneminde her biri büyük bir birikimin ve emeğin mahsulü olan arazi hukuku, vakıflar kanunu ve ilmiye sınıfının hukuki statüsü ve diğer kanunnamelerin hazırlanıp hayata geçirilmesi ile ilgili olarak bkz. Döndüren, Hamdi, *Bir Fakih Olarak Ebussuûd, Türk Kültüründe İz Bırakan Âlimler* (içerisinde), s. 260-275.

⁷⁴ Unan'ın söz konusu makalesinde Ebussuûd'un şöhretini, en güçlü dönemin en yetkili makamında bulunmasına bağlaması (Unan a.g.m., <http://www.iskilipinsesi.com>), kendisinden bir önceki şeyhülislamın niçin bu kadar şöhret bulmadığı sorusuna cevap aramayı gerektirecek bir tespit olarak görüyoruz.

⁷⁵ İnalçık, Halil, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet*, 2. Bsk. İstanbul, 2005, s. 40.

⁷⁶ Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, II, 185

⁷⁷ El-Leknevî, *Fevîd*, s. 140;

⁷⁸ Akgündüz, *Ebussuûd Efendi*, DİA, X, 367.

⁷⁹ *İlmiye salnâmesi*, s. 376-377.

artırmıştır⁸⁰. Onun hazır bulunduğu ve en mühim kararların alındığı divanlarda azınlık tarafında olsa bile onun görüşü padişahın da görüşü olmuştur⁸¹.

1.8.2. Edip ve Şâirliği

Ebussuûd'un, babasından öğrendiği edebî ilimlerle edebiyat ve şîrdeki kabiliyetini, Arapça, Farsça ve Türkçe yazdığı şîirlerle tefsir ve fıkıh alanındaki şöhretine şîiri de ekleyerek ilimde zirveye ulaştığını göstermiştir. Ebussuûd'un ilmi şahsiyetinden bahsederken belki de üzerinde durulması gereken en önemli yönünün, bütün eğitimini İstanbul'da yaptığı, ömrünün büyük bölümünü bu şehirde geçirdiği ve Arabistan'da hiç bulunmadığı halde mükemmel sayılabilecek düzeyde Arapça konuşması, yazması ve Arap ediplerinin ve şâirlerinin de takdir ettiği şîirler kaleme almış olmasıdır. Onun önemli şîirlerinden birisi Kanunî Sultan Süleyman'ın vefatı sebebiyle yazmış olduğu mersiyesidir.⁸² Ayrıca Arap şîirinin parlak edebî örneklerinden sayılan kasîde-i mîmiyyesine, Garsu'd-Din Ahmed el-Halebî, Şemsü'd-Din Muhammed el-Halebî ve diğerleri tarafından şerh yazılmıştır.⁸³

Türkçe şîirleri ile ilgili olarak "lirizmden uzak, bilgi kuvvetiyle söylenmiş manzumelerdir"⁸⁴ değerlendirilmesi yapılmış olsa da, güzellerin methi için şîir yazmanın caiz olup-olmadığı ile ilgili soruların bir soruya,

Terket havâ-i şî'ri ki sevdâ-yı hâmdır

Sihri-i helâl olursa demem kim haramdır.

⁸⁰ Örneğin, Kânûni Sultan Süleyman'ın (1566)'da Zigetvar seferine giderken yolda Ebussuûd'a yazmış olduğu mektubunda "*hâlde hâldaşım, sinde sindâşım, ahiret karındaşım, tarik-i hakta yoldaşım*" diye söze başlayarak halini-hatırını sorması, Süleymaniye camininin temel atma töreninde (1550) mihrabın temel taşını teberrüken Ebussuûd'a koydurması (bkz. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 34), ilmi tartışmalarda azınlıkta kalsa da Ebussuûd'un görüşünü tercih etmesi gibi. Konu ile ilgili örnekler için bkz. Baysun, *Ebussuûd Efendi*, İA, IV, 94.

⁸¹ Bunun en güzel örneği, devrin kudretli sadrazamı Sokullu Mehmet Paşa'ya (v. 1579) rağmen Ebussuûd'un Kıbrıs'ın fethi için Divan'da dile getirdiği düşüncesinin Padişah II. Selim tarafından kabul edilmesidir. Söz konusu fetvâ ve bu fetvanın arka planı için Bkz. Algül, Hüseyin, *Ebussuûd Efendi'nin Kıbrıs Seferiyle İlgili Fetvasına Tahlili Bir Bakış, Türk Kültüründe İz Bırakan Âlimler* (içerisinde), s. 304-315. Ayrıca bu fetvasından dolayı Ebussuûd'un, ünlü tarihçi Hammer tarafından devletlerarasındaki anlaşmaları bozmayı meşru gösteren fetvalar veren bir şeyhülislam olarak tanıtılması ile ilgili olarak Bkz. Baysun, *Ebussuûd Efendi*, İA, IV, 94.

⁷⁹ اصوت صاعقة أم نفخة الصور فالارض قد ملئت من نقر ناقور
اصاب منها الوري دهباء داهية وذاق منها البرايا صعقة الطور

Anlamı: Yıldırım gürültüsü mü, yoksa İsrail'in sûrunun sesi mi? Ki, yeryüzü kıyamet çığlıklarıyla doldu, Bundan dolayı bütün insanlara öyle büyük bir korku isabet etti ve bütün halk (adeta)Tur dağındaki helak hadisesini tattı." Ali b. Bâlî, *İkdü'l-Manzûm*, 445; Bilmen, *Tabakât*, II, 664

⁸³ Bilmen, *Tabakât*, II, 664; Aydemir, a.g.e. s. 30.

⁸⁴ Aydemir, a.g.e. s. 32 (Saadet Nüzhet Ergün'ün *Türk Şairleri* adlı eserinden naklen)

Beyti ile verdiği cevap, hem onun ince şiir zevkini, hem de şiire bakışını yansıtmaktadır. Yine onun, oğullarından birinin vefatı üzerine yazdığı bir mersiyesi,⁸⁵ devrine göre oldukça sade bir dil kullandığını gösterirken, Kara Ahmet Paşa'nın sadâretini tebrik için yazdığı mektubu, kadîm inşa hünelerinin bir örneği olarak kabul edilmiştir.⁸⁶

Ebussuûd, İranlı meşhur şâir Hâfız'ın (1389 veya 1390) Divanı hakkında sorulan bir soruya "Hâfız'ın makalâtında çokluk hikem-i zâika ve nüket-i fâikadan nice kelimât vâki olmuştur" diyerek, verdiği çok dakik bir fetvâsı ile onun Divan'ı hakkındaki olumsuz düşüncelerin önüne set çekmiştir. Bu durum kendisinden sonra yaşamış olan ünlü Alman şâiri Goethe (1749-1832) tarafından bir manzume ile takdir edilmiştir.⁸⁷ O bu fetvasıyla Hâfız-ı Şîrâzî'yi koruduğu gibi, Muhyiddin Mehmet Efendi (Kara Çelebi)'yi de güzel bir beytinden dolayı himaye etmiştir.⁸⁸ Bununla onun, müfessirliğinin yanı sıra edebî zevk sahibi bir şâir, ilim ehlini ve şâirleri gıyabında da koruyup himaye eden bir hâmi olduğu anlaşılmaktadır.

1.8.3. Zarafet ve Kararlılığı

Ciddi bir ilim adamı olduğu tartışılmayan müfessir Ebussuûd'un, zarif ve nüktedan bir kişiliğe sahip olduğu da nakledilmektedir. Ebussuûd'un, Şemsi Efendi'nin 500 beyitlik manzûm "*Vikâye*" adlı eserinin yanlışlarını tashih etmesi sırasında kullandığı nazik ve nükteli tavrı yansıtan bir tezkere ile eseri yazarına iade etmesi⁸⁹ ve sorulan garip sorulara aynı tarzda cevaplar vermesi⁹⁰ onun zarafetini ve nüktedanlığını gösteren örneklerdir. Ancak onun zerâfeti ve nüktedanlığı, yeri geldiğinde sert ve kararlı tavır ortaya koymasına mani olmamış, hukukun korunmasının mevzubahis olduğu yerde padişaha karşı bile çekinmeden milletin

⁸⁵ Söz konusu şiir için bkz. Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, II, 187.

⁸⁶ Baysun, *Ebussuûd Efendi mad.* MEB İA, IV, 97; Aydemir, a.g.e. s.32, 34.

⁸⁷ Goethe'nin Ebussuûd'a teşekkür ederek başladığı şiiri ve konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Özgü, Melehat, *Goethe ve Hâfız*, <http://dergiler.ankara.edu.tr/37/742/9470.pdf>; Hâfız hakkındaki fetvası için bkz. Hacı Halife, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 646; Baysun, *Ebussuûd Efendi*, İA, IV, 97; Aydeir, a.g.e. s. 32.

⁸⁸ Mecdî Efendi, *Şakâik-i Numaniyye Tercümesi*, s. 496; Aydemir, a.g.e. s.32

⁸⁹ Peçevî, *Tarih*, I, 55-56

⁹⁰ Örneğin خزانه ve قصعة kelimelerinin okunuşunu soran birisine لا تفتح الخزانة ولا تكسر القصعة diyerek "hizâne lafzını fethalama, kas'a kelimesini de kesreleme" derken tevriye yoluyla da "hazineyi açma, çanağı kırma" anlamını işaret etmesiyle hem zarafetini hem de nüktedanlığını göstermiştir. Bkz. Aydemir, a.g.e. 37.

hukukunu korumadaki kararlılığını göstermiştir. Örneğin Ayasofya vakfiyelerinin yıllık kira gelirlerinin günün rayiç değerinden artırılmasına "kiraların bu kadar artırılmasına gerek yok" diyen padişaha, "*Olmaz! Emr-i sultani ile nâ meşru olan nesne meşru olmaz*" diyerek milletin hukukunu korumadaki kararlılığını ortaya koymuştur⁹¹. Yine bir katl (cinâyet) meselesinde, cemaatle namaz kılmadığı için Kânûni'nin şahitliğini kabul etmemesi, şer'i hükümlerin uygulanması konusundaki hassasiyetini gösteren bir diğer örnek olarak zikredilmiştir⁹². Diğer taraftan yetkisine havale edilen cezalarda affetme taraftarıdır. Çivizâde'nin İbn Kemal hakkındaki ileri geri konuşmalarını duyan padişahın, söz konusu kişinin cezasını Ebussuûd'a bırakmış olması, onun da onu affetmesi, burada örnek olarak zikredilebilir. Ancak meşihat makamına karşı saygısızlık ifade eden tutum ve davranışlar sergilemeye kalkan Arapzâde Molla Muhiddin'in affi için araya hatırlı kişiler girmişse de onu affetmemiş ve cezanın uygulanmasında ısrarcı tavrını sürdürmüştür.⁹³ Bundan da anlaşılıyor ki Ebussuûd, gerekli olan yerde lâtife ve nükte yapmayı seven, gerekli olan yerde dirâyetli ve ısrarcı olmayı bilen sağlam karakterli, kimseye haksızlık etmeyen, amme hukukunu korumada son derece hassas davranan ve hatır için söz söylemeyen bir kişiliğe sahipti.

Ebussuûd'un en çok tartışılan kararlarından birisi de idam edilen şeyhler meselesidir.⁹⁴

1.8.4. Tasavvufla ilişkisi

Ebussuûd'un tasavvufla olan ilişkisi en çok tartışılan konulardan birisi olmuştur. Çünkü o, hem Şeyh Bedreddin (823/1420)'in⁹⁵ Varidat adlı eserine şerh yazan ve tekke sahibi bir Bayramî şeyhinin oğludur, hem de eğitimini o şeyhten alarak büyüyen birisidir. Yani onun çocukluk ve gençlik dönemini içine alan yetişme çağı, bir tekke muhitinde ve bir şeyhin gözetiminde geçmiştir. Yine 'onun yetiştiği

⁹¹ Akgündüz, *Ebussuûd Efendi*, DİA, X, 367; Döndüren, *Bir Fakih Olarak Ebussuûd*, s. 269-270

⁹² Aydemir, a.g.e. s. 38 (Beyanü'l-Hak'dan nakil)

⁹³ Her iki olayın geniş açıklaması için bkz. Peçevî, *Tarih*, I, 59-60

⁹⁴ İdam edilen şeyhler ile ilgili olarak bkz. Öngören, Reşat, *Şeriatın Kestiği Parmak: Kânûni Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri*, İlam Araştırma Dergisi, 1996, cilt: 1, sayı: 1, s. 123-140; Ay, Mahmut, *Osmanlı'da İtikadi Alanda Aykırı Bir Düşünce, Şeyh İsmail Maşuki*, İslami Araştırmalar, cilt: 12, sayı:1, Yıl: 1999, s. 34-39; Zelyut, Rıza, *Osmanlı'da Karşı Düşünce ve İdam Edilenler*, İstanbul, 2015, s. 205-243

⁹⁵ Hakkında bilgi için bkz. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 228.

döneme medrese-tekke birlikteliğinin en güzel örneklerinin verildiği dönemdir', denilebilirse, buna verilecek en güzel örnek Ebussuûd'dur⁹⁶. Bu sebeple onun tasavvuf ve tasavvufi yaşantı ile ilgili bir bilgi eksikliğinin olduğunu düşünmenin ve tasavvufla bilgi seviyesinde bile ilgilenmediğini⁹⁷ söylemenin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Ancak onun, bazı tarikatların düşünce ve uygulamalarını dinin özüne aykırı ve toplum düzenini ihlal eden yanlışlıklar olarak görüp önlemeye çalışması da bilinen bir husustur⁹⁸. Diğer bir ifade ile Ebussuûd'un, tarikat çevrelerinde günden güne yaygınlaşan *semâ* ve *devranı*⁹⁹ bir bozulma olarak gördüğü anlaşılmaktadır. O, eğer bu bozulma düzeltilmez veya bundan vazgeçilmezse, ibadet algısının keyfi birtakım uygulamalara maruz kalacağı ve bunun sonunun alınamayacağı kanaatindeyiz. Zira ibadetin nasıl ve ne şekilde yapılacağını bizzat kendisine ibadet edilen Zât belirlediği için insanın bunu değiştirmeye veya yeni bir ibadet şekli ihdas etmeye hakkı yoktur. Bu nedenle belli kurallar ve şartlar içerisinde kalınarak *sema* ve *devran* yapılmasının bir sakıncası olmasa da, bunların ibadet niyetiyle yapılması sakıncalıdır¹⁰⁰.

⁹⁶ Benzer yaklaşımlar için bkz. Ocak, Ahmet Yaşar, *Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt yay. İstanbul, 1998, s. 128; Öngören, *Ebussuûd'un Tasavvufi Yönü, Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Âlimler*, s. 291.

⁹⁷ Akgündüz, *Ebussuûd Efendi*, DİA, X, 367

⁹⁸ Osmanlı Devletinin hâkimiyet sınırları içerisindeki tebaanın bütün kesimlerini adaletle birbiriyle uyum içerisinde yaşamalarını sağlamak en temel düsturdur. Bu sistemin bozulmasına asla müsamaha edilmezdi. Kimden, hangi çevrelerden, ne maksatla gelirse gelsin merkezi otoriteye rakip olabilecek, onu sarsabilecek her türlü eğilim ve eylem şiddetle bastırılır, temel düşüncesine dayalı olarak özellikle 16. Yüzyılın ilk yıllarından itibaren Safevilerle başlayan siyasi ve ideolojik mücadeleler, Sünniliğin İmparatorluk toprakları içerisinde kökleşmesi için sert tedbirler alınmasını zorunlu hale getirmiştir (Bkz. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 84, 94). İşte Şeyhülislam Ebussuûd'un başvurmak zorunda kaldığı sert tedbirleri Safevî-şîî tehdidi karşısında Sünni akideyi her bakımdan, her türlü düşünceye (özellikle Melamilik ve Hurufilik gibi akımlara) karşı korumayı bir yönetim anlayışına dönüştüren idari yapının sonucu olarak görmek gerekir. Benzer yaklaşımlar için bkz. Emecen, Feridun, *Sultan Süleyman Çağı ve Cihan Devleti, Genel Türk tarihi (içerisinde)*, Ankara, 2002, VI, 33. Aynı hassasiyetin bir gereği olarak Sultan II. Selim'in çok sevdiği musahibi, Hurufilikle tanınan Celal Çelebi, Ebussuûd'un isteği ile saraydan uzaklaştırılmıştır. Bkz. Baysun, *Ebussuûd Efendi*, İA, IV, 93; Akgündüz, *Ebussuûd Efendi*, DİA, X, 366.

⁹⁹ **Devran:** Bazı tarikatlarda dervişlerin bir halka teşkil ederek dönmek suretiyle yaptıkları ayin yerinde kullanılır. Zikir, el ele tutunarak veyahut kollar yekdiğerinin omuz ve bellerine geçirilerek, baş ve bellerin birlikte hareket ettirilmesi suretiyle icra edilir. Bkz. Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB, İstanbul, 1993, I, 438. **Semâ:** Tarikat mensuplarının cezbe haliyle ayakta zikretmeleri yerinde kullanılan bir tabir olup, buna *mukabele* de denir. Daha sonraları sema denilince Mevlevî ayini anlaşılır olmuştur. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, III, 162.

¹⁰⁰ Ebussuûd'un, tekkelerde ibadet maksadıyla okunan Yunus Emre şiirlerine karşı çıkmasını, sufilerin devranını "kâfirlerin horoz tepmesine" benzetmesini, *devranı* ibadet olarak görenleri mürted olarak görmesini (bkz. Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvaları*, s. 85-86; Akgündüz, *Ebussuûd Efendi*, DİA,

Ebussuûd'un Bayramiyye tarikatından icazetli olduğu¹⁰¹, İbrahim Gülşeni (940/1534)¹⁰² tarafından irşad edildiği¹⁰³ söylenmişse de, onun bir şeyhe bağlı olarak bir tarikat disiplini içerisinde bulunduğunu ispat edecek yeterli bilgiye sahip değiliz. Ancak o, birçok tarikat şeyhi ile görüşüp sohbet etmiş¹⁰⁴, birçok şeyhin cenaze namazına iştirak etmiş¹⁰⁵ olsa da, onun tarikat ve tasavvuf hakkındaki düşüncesi hiçbir zaman değişmemiştir. Şöyle ki, Ebussuûd'un, dinin temel inanç (akide) ve ibadet kurallarına bağlı, ilim sahibi tarikat ve hakikat ehline bakışını, kendisine sorulan bir soruya, "Hak Teâlâ'nın ilm-i şerifi bir deryâ-yı bîpâyandır. Şeriat onun sâhilidir. Biz ehl-i sahiliz, meşâyih-i 'izâm ol deryâ-yı bîpâyanın gavvaslarıdır. Bizim

X, 367), onun tasavvufa karşı oluşundan öte, zamanının dindarlık yapısına karşı doğrudan bir saldırı (bkz. Hodgson, *İslam Serüveni*, III, 130) veya itikadi bozulmaya götürecektir tehlikeli bir sürecin başlangıcı olarak görmesinden kanyaklandığını düşünüyoruz. Bunu Ebussuûd'un, bir takım şartlarla sınırlamalar getirdiği (bkz. Öngören, *Ebussuûd'un Tasavvufi Yönü*, s. 292-293) *sema* ve *devran* hakkındaki şu fetvasında da görmek mümkündür: "**Sual:** Sûfi adına olan Zeyd zikrederken *devran* edip, ettiği *devranı* ibadet addeylese, nikâhı sahih, zebîhası helal olur mu? el- **Cevap:** *Devranı ibadet addeleyecek mürtedir, asla müslimeden, zimmiyyeden avret nikâhlamak mümkün değil, zebîhası meyyitedir. Amma ibadet addetmeyip, mübah itikad edip devran ederse, mürted değildir. Taattan hariç, fâsıktır. Sair fesaka gibidir. Menkûhesi tefrik olunmaz, zebîhası yenir.*"

Bu surette: Devranı ibadet addetmek ile küfür lazım gelip, mübah addetmek ile olmadığının vechi nedir?

El-Cevap: *Mübah, me'mûrun bih değildir. İbadet me'mûrun bihâ olmak muhakkaktır. Mübah addeden, Hak Teâlâ hazretine "emretti" deyu iftira eylemez ki kâfir ola. Amma ibadet addeden ol lehv ü l'ub ve abes olmak hürmet-i mukarrere olduğundan gayrı, keferenin küfr-i meşhurlarına kemâl-i müşâbehet ile müşâbih olan f'il-i kabih ü münkeri "Hak Teâlâ hazretlerinin emridir" deyu iftira etmekle kâfir olduğundan gayrı, mukabelesinde sevap rica etmek ile tekrar kâfir olur, haram akçayı sadaka edip, sevap reca eden gibi" bkz. Düздаğ, a.g.e. s. 85.*

¹⁰¹ Ebussuûd'un babası Şeyh Yavsi'den sonra makamına onun halifesi olarak geçen Bahaeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi (v.952/1545)'nin, Ebussuûd'a Bayramiyye tarikatında icazet verdiği ile ilgili olarak bkz Peçevî, *Tarih*, I, 42),

¹⁰² Hakkında bilgi için bkz. Azamat, Nihat, *İbrahim Gülşeni*, DİA, XXI, 301-304

¹⁰³ Evliya Çelebi, Ebussuûd'un İbrahim Gülşeni (v. 1534) tarafından irşad edildiğini ve "tevhidin devr ehline helal" olduğuna dair fetva aldığı söylemişse de (*Seyahâtname*, I, 402'den naklen Baysun, *Ebussuûd Efendi*, İA, IV, 94), İbrahim Gülşeni'nin İstanbul'a geldiği günlerde onun şeyhülislam olmadığı itirazıyla buna karşı çıkmıştır. Bkz. Akgündüz, *Ebussuûd Efendi*, DİA, X, 367; *Türkiye Tarihi 2 Osmanlı Devleti 1300-1600*, Cem Yayınevi İstanbul, 1991, s.156.

¹⁰⁴ Ebussuûd'un görüşüp sohbet ettiği şeyhlerden bazıları şunlardır: Bayramiyye tarikatında kendisine icazet verdiği söylenen Bahaeddinzâde Muhyiddin Mehmed (v.952/1545) (bkz Peçevî, *Tarih*, I,42), Halvetiyye şeyhlerinden İbrahim Ümmî Sinan (v. 976/1568), bir başka Halveti şeyhi Merkez Efendi (v.959/1551-52), Mısır'dan İstanbul'a celb edilerek getirilen ve Kânûni ile görüşen İbrahim Gülşeni (v. 940/1534) ve onun İstanbul'da bıraktığı Halifesi Hasan Zarifi (v. 977/1569-70) Bkz. Öngören, Reşat, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, İz Yay. İstanbul, 2000, s. 352

¹⁰⁵ Beşiktaşlı Yahya Efendi, İbrahim Ümmü Sinan, Muslihiddin Merkez Efendi, Hâkim Çelebi gibi zatların cenaze namazlarını Ebussuûd'un kıldıracağı, hatta Merkez Efendi için "dünyada riyasız, (bir) bu kimseyi görmüştük" dediği ve bir mısra ile vefat tarihi düştüğü nakledilmiştir. Bkz. Baysun, *Ebussuûd Efendi*, İA, IV, 94; Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, s. 352

onlarla bahsimiz yoktur¹⁰⁶" diye verdiği cevapta buluyoruz. Buna göre onun, şeriata aykırı olmayan, İslamiyet'le bağdaşabilen, toplumun gelişmesine katkı sağlayan, halkın dinî inanç ve sosyal yaşantısında fitne ve kargaşaya sebep olmayan her türlü fikir, inanç ve düşüncenin yaşatılmasından yana olduğunu, bunu bazı şeyhlerin sohbetinden hoşlanıp *molla abası* hediye etmesinden¹⁰⁷ yola çıkarak da söylemek mümkündür.¹⁰⁸

İbn Kemal'in şeyhülislamlığı zamanında Ebussuûd, henüz Sahn-ı Semân müderrisi iken Mevlâna Şeyhî ile birlikte, din hakkındaki laubâlî ve müstehzi sözleriyle dikkat çeken ve etrafına büyük bir halk kitlesini toplamayı başaran, Bayramiyye Tarikatının Melâmiyye kolundan, oğlan şeyh diye tanınan 19 yaşındaki İsmail Maşuki'nin (945/1538-39) idamına fetva veren komisyonda bulunmuş, idamı doğrultusunda kanaat belirtmiş¹⁰⁹ ve şeyhülislam İbn Kemal'in fetvasıyla da bu kişi idam edilmiştir¹¹⁰. Daha sonra kendi şeyhülislamlığı döneminde Ebussuûd, vahdet-i vücud konusunda hataya düşen, verilen fetvalarla bu hatası tashih edilmek istenirken bu defa da şeyhülislamlık makamına karşı birtakım cüretkâr tavır ve fillerde bulunan

¹⁰⁶ Dalkıran, Sayın, Rafizilerle İlgili Ebussuûd Efendiye Nispet Edilen Bir Risâleye Tahlilî Bakış, A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Cilt: 11, sayı:25, Erzurum, 2004, s. 464 (Kemaleddin Harîrîzâde'nin Tıbyânü Vesâilî'l-Hakâik adlı eserinden naklen)

¹⁰⁷ İbrahim Gülşenî'nin halifelerinden Hasan Zarîfî'ye böyle bir *molla abası* hediye etmiş ve onu beraberinde ilim meclislerine götürmüş, ilmini takdir için "Efendi, sizin mollalar kadar şer'i ilminiz var" demek suretiyle iltifat ettiği nakledilmiştir. Konu ile ilgili bilgi için bkz. Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, s.352

¹⁰⁸ *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı ve Tarih Kurumu vakfı ortak Yayını, İstanbul, 1994, s. 123

¹⁰⁹ Ebussuûd, İsmail Maşuki'nin "katli emrinde...haddi mutaddan hariç tevakkuf ve teenni" eylediğini, hatta "Mevlana Şeyhi Çelebi ilhadına hükmettikte iki-üç meclis" davayı durdurup "her türlü ihtimal münkati olmayınca" fetva vermediğini söylediği ile ilgili olarak bkz. Baysun, *Ebussuûd Efendi*, XIV, 95.

¹¹⁰ Hakkında bilgi için bkz. Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, Haz. M. Akkuş, A. Yılmaz, İstanbul, 2006, II, 472-473; Ay, Mahmut, *Osmanlı'da İtikadi Alanda Aykırı Bir Düşünce, Şeyh İsmail Maşuki*, İslami Araştırmalar, cilt: 12, sayı:1, Yıl: 1999, s. 34-39. Mahmut Ay'ın tespitlerine göre İsmail Maşuki'ye verilen idam cezasının gerekçesi, 1- Namaz kılanlar için "cenneti görmek için namaz kılıyorsunuz, cennet dediğiniz yere biz merkebimizi bile bağlamayız" demesi. 2- "insan, insan olduğundan sonra ona hiçbir şey haram değildir. Şeriatın haram dedikleri de helaldir" demesi. 3- velilerin arkasında iki rekat namaz kılmak yeterlidir, deyip namazın kalan rekatlarının tamamlanmasına izin vermemesi. 4- oruç ve zekât Yezid'e cürüm içindir. İnanmış bir kimse için yılda iki bayram namazı kılmak yeterlidir. Diğer ameller halktan avamı meşgul etmek için ve birbirleriyle uğraşmalarını önlemek amacıyla konulmuştur" gibi hakkında kesin nass bulunan inanç ve ibadet, helal ve haram konularındaki düşünceleri ve bu düşüncelerini halk içinde yayması, insanların dinî inanç ve ibadet hayatında fitne ve kargaşaya sebebiyet vermesi olarak gösterilmektedir. Bkz. Ay, *Osmanlı'da İtikadi Alanda Aykırı Bir Düşünce, Şeyh İsmail Maşuki*, s. 34-35

Şeyh Muhyiddin-i Karamanî (957/1550)¹¹¹ ve hakkında yapılan şikâyetlerin araştırılması neticesinde İsmail Maşuki'nin meşrebinde olduğu kesinleşen Şeyh Hamza Bâli'nin (969/1561-62)¹¹² idamına fetva verirken İbn Kemal'in mezkûr fetvasını esas almıştır.¹¹³

Tarikatların birtakım uygulamalarına ve yukarıda zikri geçen şeyhlerin idamına verdiği fetvalardan yola çıkarak Ebussuûd'u tasavvufun karşısındaymış gibi görmek ne kadar yanıltıcı olursa, onu, bir şeyhin çocuğu olarak dünyaya gelmesi, eğitimi bir şeyhten alması, ilm-i zâhir kadar ilm-i bâtına da sahip olması, tasavvuf ehlinin tayy-i mekân diye ifade ettiği ve büyük mutasavvıflarda görüldüğü kabul edilen fevkalâde hallere inanması sebebiyle tasavvuf ehlinden birisiymiş gibi görmek de o kadar yanıltıcı olur. Çünkü ona göre meşâyihin "maarif-i ilahiyyesi, ahkâm-ı şeriat-ı şerîfeye muvâfık" ise, kendilerine riayet etmekten başka bir şey yapılamaz. Eğer şeriata muhalefet sabit olursa, o zaman onlar mülhid telakki olunur. Yine "meşâyih-i İslâmiyyenin hakikat ve tarikat dedikleri, şeriat-ı şerîfenin zübdesi ve hülasasıdır."¹¹⁴

Şeyhülislam Ebussuûd tasavvuf erbabına karşı takındığı sert tavır kadar olmasa da devlet nizamının gereği olarak gördüğü, toplumun yararına olduğuna inandığı ve İslam Hukukuna aykırı olmayan konularda kendi dönemindeki bazı ulema ile de mücadele etmiştir.

1.8.5. Tartışmaları

Ebussuûd, Osmanlı Devleti ilmiye sınıfı içerisinde çeşitli konularda ilmî araştırmaları ve ortaya koyduğu görüşleri ile dikkat çeken bir âlimdir. Onun, tartışmaya konu olan para vakıfları ile ilgili ilk çalışmalarını şeyhülislam olmadan önceki yıllarda yaptığı anlaşılmaktadır. Çünkü Ebussuûd henüz Rumeli kazaskeri iken, Anadolu Kazaskeri Çivizâde Muhyiddin Mehmed (945/1538) ile para vakıflarının caiz olup olmadığı konusunda aralarında birtakım tartışmaların başladığı veya olan tartışmanın gün yüzüne çıktığı görülmektedir. Sa'dullah Çelebi'nin şeyhülislamlığı zamanında (1533-1538) Anadolu kazaskeri olan Çivizâde,

¹¹¹ Öngören, *Muhyiddin-i Karamanî*, DİA, XXXI, 82-83

¹¹² Vassaf, *Sefîne*, II, 503-507

¹¹³ Söz konusu şeyhlerin idamı ve idamın sebepleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, II, 472-473, 502-507; Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, s. 285-311.

¹¹⁴ Baysun, *Ebussuûd Efendi*, İA, XIV, 94

Ebussuûd'un menkul malların vakfı çerçevesinde para vakıflarının caiz olduğuna dair fetvasına karşı çıkmış, şeyhülislam Sa'dullah Çelebi'nin kendisini desteklediğine dair bir cevap alamamasına rağmen para vakıflarının yasaklanmasına dair bir fetva metni hazırlamıştır. Çivizâde, hazırladığı bu fetva metnini padişah Kânûni Sultan Süleyman'a da kabul ettirmeyi başarmış ve para vakfını yasaklayan fetvasını "hükm-i şerif" haline getirterek padişah fermanı ile nakit paraların vakfını ve tescilini yasaklattırıştır¹¹⁵. Ayrıca daha evvel bu tür vakıfların caiz olduğunu söyleyen Ebussuûd'u da şiddetli bir şekilde tenkit etmiştir. Ancak Çivizâde'nin verdiği bu fetvaya devrin âlimleri itiraz etmeye başlamış, Sofyalı Bâlf Efendi, ulemanın bu itirazına tercüman olarak Padişah'a, Şeyhülislam'a ve Çivizâde'ye para vakıflarının caiz olduğunu bildiren, bunu yasaklamanın doğru olmadığını anlatan şikâyet mektupları göndermiştir¹¹⁶.

Çivizâde söz konusu fetvasında, muteber fıkıh kitaplarında para vakıflarının caiz olmadığına dair açık fetvalar bulunduğunu, nakit paraların vakfının, vakıf tanımına uymadığını gerekçe göstererek bunun ribâ (faiz) kapısını açacağı endişesiyle caiz olmadığını ve yasaklanması gerektiğini vurgulamıştır¹¹⁷.

Çivizâde'nin vefatından sonra Kânûni Sultan Süleyman para vakıfları meselesini tekrar Şeyhülislam Ebussuûd'a sorma ihtiyacı duymuş, o da nakit paraların vakfının menkul malların vakfı kapsamında değerlendirilebileceğini, bunun kaynaklarda yeterli delilinin olduğunu ve bu tür vakıfların Müslümanlara ve fakir-fukaraya birçok yarar sağladığını söyleyerek söz konusu vakfın caiz olduğuna dair görüşünü bildirmiş, devrin uleması da bunu desteklemiştir. Kânûni Sultan Süleyman Ebussuûd'un fetvasına dayanarak ve o güne kadar yapılan hayratın harap olduğunu da gerekçe göstererek, sancak kadılarına, önceki fermanını yürürlükten kaldıran ve para vakıflarının tescilinin yapılmasını isteyen yeni bir ferman çıkarmıştır¹¹⁸. Bunun üzerine Ebussuûd da sosyal ve iktisadi düzeni sağlamak gayesiyle caiz olduğuna dair

¹¹⁵ Atâî, *Hadikatü'l-hakâuk*, II, 186

¹¹⁶ Kurt, İsmail, *Para Vakıfları Nazariyat ve Tatbikat*, Ensar neşriyat, İstanbul, 1996, s. 10-11

¹¹⁷ Kurt, *Para Vakıfları*, s.16

¹¹⁸ Arslan, Ahmet Turan, *İmam Birgivi hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1992, s. 57-58 Kânûni'nin söz konusu fermanı için bkz. Arslan, aynı eserin 197. Dip notu.

fetva verdiği bu görüşünü delilleriyle açıklamak için "*Risâle fi Vakfî'l- Menkûl ve'n-Nükûd*" adlı risâlesini yazmıştır¹¹⁹.

Ebussuûd'un menkul mallar kapsamında para vakıflarının caiz olduğuna dair görüşüne daha sonra İmam Birgivi (981/1573) de karşı çıkmış ve Kanunî'nin vefatından sonra (979/1572) yılında kaleme aldığı "*es-Seyfûs-sârim fi 'ademi cevâzı vakfîl-menkûli ve'd-derâhim*" adlı risalesiyle Ebussuûd'u ve eserini eleştirmiştir¹²⁰. Para vakıflarının caiz olmadığını ve şer'i şerife uymadığını ileri sürerek Ebussuûd'u eleştiren Birgivi, eleştirisinde oldukça sert bir dil ve üslup kullanmıştır¹²¹. Çünkü Birgivi de Çivizâde gibi vakıf tanımının para vakıflarını içine almadığı ve hiçbir şer'i delile dayanmadığı için, böyle bir vakfın bâtıl ve hükümsüz olacağından hareketle caiz olmadığını¹²² ve para vakfi yapanların yaptıkları vakfi sahih zannederek zekât vermeyeceklerini, miras, vasiyet gibi hükümler uygulanamayacağından varislere zulmedilmiş olacağını söyler¹²³.

Birgivi'nin bu sert tutumunun etkisiyle toplumda meydana gelen kargaşadan en çok etkilenen vakıflar olmuştur. Ebussuûd, bu sert söylemlerinden vazgeçmesi için onunla görüşmüşse de bir sonuç alamaması üzerine toplumdaki etkisini yok etmek için aleyhine fetvâ vermiştir. Bu tartışmaya katılan Bilâlzâde Mehmet¹²⁴ ise Ebussuûd tarafında yer alarak Birgivi'yi riyakârlıkla itham etmiştir. Hâlbuki Birgivi bu tenkidini riyakârlıkla değil, o günün toplumunda yetkililerin dine karşı takındıkları lâûbâlî tavırlara, toplumda ibadet olarak görülen (para karşılığı Kur'an

¹¹⁹ Atâî, *Hadikatü'l-Hakâik*, II, 186; Arslan, *İmam Birgivi*, s.58-59; Kurt, *Para Vakıfları*, s. 11; Akgündüz, *Ebussuûd Efendi*, DİA, XI, 367

¹²⁰ Akgündüz, *Ebussuûd Efendi*, DİA, X, 367

¹²¹ Birgivi risâlesine şu ifadelerle başlamıştır: "Bu, vasiyetsiz veyahut mahut bir ölüme izafe edilmeyen nakidlerin vakfını iptal için meydana getirilmiş bir risâledir. Çünkü zamanımızın müftisi Ebussuûd bu hususların vakfının lüzumu hakkında bir risale tasnif ederek orada çok yanımlar yaptığından, bunun ne yüzden reddedileceğini göstermek lazım geldi. Tâki onu görenler güvenip, sevap ararken günah işlemeyeler. Ve hâkimler ona aldanıp, onun hükümlerine sığınmayalar. Zira güvenmeye elverişli değildir ve kıyamet gününde onlara özür olmaz. Usûl ve furûa aykırı, m'akul ve menkulle bir çelişki, ben onu halk için bir fitne sayarım ve her gücü yetenin de bozması gerekli bir dinî sakınca olarak görürüm lakin şanmam ki ona kimse el atsın, ya bilgisizlikten veya korkaklıktan veyahut zayıflıktan ötürü. Öyleyse bana bunu önlemek lazım oldu..." Aydemir, a.g.e. s.21; Arslan, *İmam Birgivi*, s. 60-61; Kurt, *Para Vakıfları*, s. 17; Eskicioğlu, Osman, *İmam Birgivi'nin Para Vakıfları Hakkındaki Bazı Görüşleri*, *İmam Birgivi*, (sempozyum tebliğlerini yayına) Haz. Mehmet Şeker, TDV. Ankara, 1994, s. 79-80.

¹²² Kurt, *Para Vakıfları*, s. 17.

¹²³ Eskicioğlu, *İmam Birgivi'nin Para Vakıfları Hakkındaki Bazı Görüşleri*, s. 81-82.

¹²⁴ Arslan, *İmam Birgivi*, s. 56'da ve 188 numaralı dip notta, bu kişinin biyografisinin bulunmadığını, ona ait olduğu var sayılan bir tercüme eserin 967/1560 tarihini taşıdığı bilgisini Osmanlı Müellifleri, II, 227'den nakletmektedir.

okumak veya her hangi bir ibadet karşılığında ücret almak vb) bid'at ve hurafelere¹²⁵ karşı dinî duyarlılığı olan bir aydın kimliği ile şer'i şerifi korumak¹²⁶ için yapmıştır. Ancak bu tartışmalarda arka plandaki kişi olarak Ebussuûd ile araları açık olan II. Selim'in hocası (Hâce-i Sultânî) Ataullah Efendi'nin (979/1571) payının büyük olduğu anlaşılmaktadır¹²⁷.

Birgivi'nin daha çok günlük hayattaki aksaklıklar üzerine yoğunlaşması, yeterli derecede sosyoloji ve tarih kültürüne sahip olmaması ve halkın örf ve âdetlerini yeterince tanıyıp tahlil etmemesi gibi sebepler, onun karşı çıktığı konularda tam isabetli davranamamasının sebebi olarak görülmüştür¹²⁸. Diğer bir ifade ile Birgivi, hemen hemen her meselede olduğu gibi bu meselede de *idealist* bir Müslüman olarak hareket ederken, Ebussuûd, pratik hayatla daima haşır neşir olan ve cemiyet problemlerinin çözümünde *realist* davranan¹²⁹ sorumlu bir kişilik örneği sergilemektedir.

Özetle, Ebussuûd, şeyhülislam olduğu günden itibaren para vakıfları ile ilgili ortaya koyup kanunlaştırdığı görüşleri, çoğunluğun görüşü olarak hem kendisinin hukukî şahsiyetini ortaya koymuş, hem de Osmanlı Devleti'nin son gününe kadar kamuoyunun kabulüne mazhar olmuştur. Muhaliflerinin görüşleri ise örf ve âdete aykırı olduğundan halkın kabulünü kazanamamıştır. Bu görüşleri benimseyenlerden bazıları da zaman içerisinde ifrat ve tefrite düşmekten kurtulamamıştır¹³⁰.

Bunlardan ayrı olarak Ebussuûd, Muhammed b. El-Mevlâ Kemaleddin eş-Şâfi (980/1572) ile olan münazarası ve Şeyh Şemseddin Ahmed et-Tâvil (975/1567-68) ile raks ve devran hakkındaki tartışması da meşhurdur¹³¹.

Ebussuûd, Osmanlı şeyhülislamı içerisinde en çok çalışan ve birçok alanda eser bırakan bir âlimdir. Şimdi onun eserlerini kısaca tanıtmaya çalışacağız.

¹²⁵ Birgivi'nin neleri bid'at ve hurafe olarak gördüğü ve bunlara karşı tutumu ile ilgili bilgi için bkz. Toprak, Süleyman, *İmam Birgivi ve Bid'atlere Karşı Tutumu, İmam Birgivi*, (sempozyum tebliğlerini kitap halinde yayına) Haz. Mehmet Şeker, TDV. Ankara, 1994, s. 67-72.

¹²⁶ Aydemir, a.g.e. s.20-21; Arslan, *İmam Birgivi*, s. 54,56

¹²⁷ Peçevî, *Tarih*, I, 445-46; Baysun, a.g.md. İA, IV, 93; Aydemir. A.g.e. s. 21.

¹²⁸ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak Fi İhtiyâri'l-Ehâk*, (haz. Orhan Şaik Gökyay), MEB İstanbul, 1972, s. 195.

¹²⁹ Arslan, *İmam Birgivi*, s. 61.

¹³⁰ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak*, s. 195.

¹³¹ Âtâî, *Hadikatü'l-Hakâik*, II,193, 215.

2. Eserleri

Ebusuûd, hukuk, tefsir ve diğer alanlarda ciddi eserler telif etmiştir. Özellikle onun fetvaları çok meşhur olmuş, şöhretinden yararlanmak isteyen ve adını kullanarak fetva veren, risaleler yazan kimselerin de olabileceği ihtimali akıldan uzak tutulmamalıdır. Ebussuud'a ait olduğu iddia edilen bir kısım fetvalarda görülen açık çelişkiler, bu fetvaların ona aidiyeti konusunda ihtiyatla yaklaşmayı icap ettirmektedir. Böylesi fetvalar için iki husustan söz edilebilir. Biri, fetvayı veren şahıs sonradan eski düşüncesinden vazgeçmiş ve fikir değiştirmiş olabilir; diğeri de adına fetva verilen şahsın temsil ettiği makamın gücünden yararlanma niyeti olabilir¹³². Aynı şekilde örneğin Ebussuud adıyla yazılan (Bakara Suresi Tefsiri, Kehf Suresi Tefsiri gibi) bazı sure tefsirlerinin de ona mal edilmiş olabilme ihtimali vardır. Çünkü Kur'an'ı baştan sona tefsir etmiş birisinin ayrıca sure tefsiri yazmasının iki sebebi olabilir. Birincisi, tefsirini yazmadan önce bazı sure tefsirleri yazarak tefsirini yazmaya hazırlık yapmış olabilir. İkincisi ise onun ilmi şöhretinden faydalanmak isteyen bazı kişilerin yazdıklarını ona nispet ederek eserlerinin okunmasını sağlamak suretiyle düşüncelerini meşrulaştırmak veya şöhretini artırmak düşüncesi olabilir. Hâlbuki birincisi ile ilgili (örneğin, Zemahşerî'nin el-Keşşaf adlı tefsirinden Fetih suresi üzerine yaptığı haşiye çalışması gibi) birtakım şerh, hâşiye veya ta'lik çalışmaları yaptığı biyografi kaynaklarında zikredilmekle beraber sûre tefsiri çalışması ile ilgili bir bilgiye yer verilmemekte, buna rağmen yine de birtakım sûre tefsirlerinin ismi onun eserleri arasında zikredilmektedir. İşte bu durum ikinci ihtimalin de akıldan uzak tutulmamasını gerektirmektedir.

Ebussuûd'un eserlerini, ait oldukları ilim dallarına ve konularına göre, şöyle sıralayabiliriz.¹³³

2. 1. Tefsirle İlgili Eserleri

a. *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*; Ebussuûd'un en meşhûr eseridir. Çalışma alanımız olan bu tefsir, 1275-1285 yılları arasında Bulak'ta birinci

¹³² Dalkıran, Sayın, Rafızîlerle İlgili Ebussuûd Efendiye Nispet Edilen Bir Risaleye Tahlilli Bakış, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, C.11, sayı, 25, Erzurum, 2004, s.161

¹³³ Bu başlık altında zikredeceğimiz eserler, Akgündüz'ün Diyanet İslam Ansiklopedisindeki Ebussuûd maddesinde yer alan eserler olup, bunlar için dipnot verilmeyecektir. Ancak bu maddede zikredilmeyen, başka kaynaklarda yer alan, müellife ait diğer eserler zikredildiğinde söz konusu eserlerin geçtiği kaynaklar dipnotta gösterilecektir.

baskısı, 1289 yılında yine Bulak'da Râzî Tefsiri'nin kenarında ikinci baskısı, 1307-1308 yılında Kahire'de müstakil olarak üçüncü baskısı, 1307-1308 yılında İstanbul'da Fahrüddîn er-Râzî'nin Mefâtîhu'l-Ğayb adlı büyük tefsirinin sayfa kenarında 8 büyük cilt olarak dördüncü baskısı ve 1372/1952 yılında Mısır'da 5 cilt olarak beşinci baskısı yapılmıştır¹³⁴. Günümüzde 1431/2010 yılında Beyrut'da Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî tarafından 9 cilt halinde, âyetleri numaralı bir baskısı daha yapılmıştır ki, çalışmamızda elimizde mevcut olan bu baskıyı esas alacağız.

Ebussuûd Tefsiri'nin, Türkiye'de başta İstanbul kütüphaneleri (Ali Emîri Efendi 161, 162, 163, 164; Amcazâde Hüseyin Paşa 15, 16; Âtîf Efendi 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112,113; Ayasofya 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146; Bağdatlı Vehbi 103, 153, 155, 156; Cârullah 80, 81, 82, 83; Çorlulu Ali Paşa 24; Damad İbrahim Paşa 58, 59, 60,,61,62,63,64,65,66,67,68,69,70,71,72,73; Dârülmesnevi 38,39; Esad Efendi 64, 65; Eyüb Camisi 6, 9; Fatih 130, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 277, 3094; Feyzullah Efendi 57; Hacı Beşir Ağa 16, 17,18; Hacı Mahmud Efendi 205; Hacı Selim Ağa 55,56; Hamidiye 47, 48, 49, 50, 51; Hasan Hüsnü Paşa 121; Hüdâî 68;) Hüsrev Paşa 9, 10,751; İsmihan Sultan 78, 79; 20,22,23,27; Kılıç Ali Paşa 48,49; 746, 7024; Köprülü Mehmed Paşa 68, 69, 70, 71; Lâleli 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 333; Mehmed Ağa Camisi 19; Mehmed Asım 70; Mesih Paşa 61; Mihrişah Sultan 15; Murad Molla 40, 41, 42, 43, 44, 45; Nafîz Paşa 51, 52; Nurbânû Sultan 22; Nuruosmaniye 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226; Pertevniyal 903, 908; Pertev Paşa 12, 13, 14, 15; Râgıb Paşa 55, 56, 57; Reisülküttab 26, 27, 28, 29; Reşid Efendi 36, 37; Sâdeddin Mübdeği 7; Saliha Hatun 38; Servili Medresesi 9; Sultan 1. Ahmmed 32, 33, 34; Süleymaniye 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79; 126, 1026; Şehid Ali Paşa 85, 86, 87, 88; Tunovalı 29; Yakub Ağa 2, 3; Yazma Bağışlar 1136/1, 1136/2, 1138/1, 1138/2, 1138/3; Yeni Cami 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30; Yeni Medrese 7, 8 gibi) olmak üzere, yazma eserler kütüphanesi bulunan Amasya, Çorum, İskilip, Konya (Yusuf Ağa),

¹³⁴ Aydemir, a.ge. 253

Kayseri, Sivas ve Yozgat gibi bir çok ilde yazma nüshaları bulunmaktadır¹³⁵. İleride bu eser, tefsir tekniği, tefsir özellikleri ve tefsir kaynakları bakımından incelenecektir.

b. Ma'âkidü't-Tarrâf fî Evveli Sûreti'l-Feth Mine'l-Keşşâf: Zemahşerî'nin "el-Keşşâf" adlı tefsîrinden Fetih sûresi üzerine Arapça olarak yazılmış bir haşiyedir. Ebussuûd'un bu eserini Budin seferinde yazdığı nakledilmektedir¹³⁶. Bu eserin bir diğer adı da "Me'akidü'n-nazar" olarak kaynaklarda geçmektedir¹³⁷.

c. Tefsîru Sûreti'l-Furkân

d. Tefsîru Sûreti'l-Mü'minîn

*e. Tefsîru Sûreti'l-Mülk*¹³⁸

*f. Tefsîru Sûrti'l-Kehf*¹³⁹

*g. Tefsîru Sûreti'l-Bakara*¹⁴⁰

*h. Keşşâf'ın bazı kısımları üzerine yazdığı haşiyeler*¹⁴¹

*ı. Risâle fî Bahsi İmâni'l-Fir'avn*¹⁴²: Firavun'un imanı ile ilgili olup son nefesinde iman eden kimsenin imanının sahih olduğunu söyleyenlere karşı yazdığı bir reddiyedir.

*j. Kıssatu Hârût ve Mârût*¹⁴³: Bakara Suresi'nin 102. Ayetinde geçen Hârût ve Mârût adındaki iki meleğe ait kıssayı konu edinen bir risaledir. Ebussuûd Tefsiri'nde yer alan malumat aynen bu risalede de tekrarlanmış olduğundan, Ebussuûd bu risâleyi ya sonradan tefsirini telif ederken söz konusu ayetin tefsiri olarak kitabına katmıştır veya sonradan tefsirinden alınmak suretiyle onun ismiyle oluşturulmuştur.

2. 1. İslam Hukuku İle İlgili Eserleri

a. Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi: İstanbul kütüphanelerinde Ebussuûd Efendi'ye nisbet edilen fetvaların daha sonraki dönemde İskilipli Veli Yegân ile Büzenzâde Mehmed b. Ahmed ve Şeyhî Efendi'nin derlemesiyle¹⁴⁴ meydana gelenlerinin dışında

¹³⁵ Atsız, İstanbul Kütüphanelerine Göre Ebussuud Bibliyografyası, MEB, İstanbul, 1967.

¹³⁶ Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1480; Âtâî, *Hadîkatü'l-Hakâik*, II, 186

¹³⁷ Edirnevî, *Tabakât*, s. 399.

¹³⁸ Brockelman, *GAL*, Leiden, E.J. Brill, 1949, II, 579

¹³⁹ Brockelman, *GAL*, II, 579-80

¹⁴⁰ Brockelman, *Supp*, II, 651

¹⁴¹ İbn el-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, X, 585.

¹⁴² Akgündüz, *Ebussuûd Efendi*, DİA, X, 371

¹⁴³ Brockelman, *Supp*, II, 65; Zirikli, *'Alâm*, VII, 59.

¹⁴⁴ Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1219, 1603

ona nispet edilen birçok fetva mecmuası vardır. M. Ertuğrul Düzdağ, Millet ve Beyazıt devlet kütüphanelerinde bulunan Ebussuûd'a ait iki fetva mecmuasını yeniden düzenleyerek yayımlamıştır. Bu eser bizim müracaat kaynaklarımız arasında yer almaktadır.

*b. Ma'rûzât*¹⁴⁵: Ebussuûd'un çeşitli meselelere dair Kânûni Sultan Süleyman'ın emri ile hazırlanmış olduğu ve fetva şeklinde (soru-cevap tarzında) kaleme aldığı çeşitli hükümleri ihtiva eden bir risaledir. Padişahın iradesi olduğu için kadıları bağlayan ve uyulması mecburi hâle gelen bu fetvalar, muhtemelen Ebussuûd'un ölümünden sonra Şeyhülislam Hamid Efendi tarafından toplanarak II. Selime yeniden arz edilmiş ve uzun yıllar mahkemelerde yürürlükte kalmıştır. Milli Tettebular Mecmuası'nda eksik bir nüshası neşredilen eserin¹⁴⁶ tam bir nüshası Almanca tercümesiyle birlikte Paul Horster ve Ahmed Akgündüz tarafından yayımlanmıştır¹⁴⁷.

c. Arâzî-yi Harâciyye ve 'Öşriyye Hakkında Kanun ve Fetvâlar: Kanunname, Kanunu'l-Muamelat¹⁴⁸ adlarıyla da kaydedilen bu eser, Ebussuûd Efendi'nin Osmanlı mîrî arazi hukukunun temelini teşkil eden on kadar uzun fetvası veya fetvaların mukaddimesini teşkil ettiği "kanun-i cedîd" nüshalarıdır. Tamamı Ahmet Akgündüz tarafından neşredilmiştir¹⁴⁹.

d. Risâle fî Vakfî'l-Menkûl ve'n-Nukûd: Mevkıful-ukul fî vakfî'l-menkûl veya Risâle fî cevâzi vakfî'n-nukûd¹⁵⁰ gibi adlarla da anılan bu Arapça risalede taşınır malların ve paranın vakfedilmesi konusu ele alınmıştır. Daha önce Rumeli Kazaskeri Çivizâde "vakf-ı nukûd"un batıl olduğuna dair bir fetva vermiş, Ebussuûd da onun bu fetvasını geçersiz kılan yeni bir fetva düzenlemiş, bu risalede de fetvasının delillerini ve kaynaklarını zikretmiştir. Ancak daha sonra Birgivî Mehmed tarafından "es-Seyfû's-sârim fî 'Ademi Cevâzi Vakfî'l-Menkûli ve'd-Derâhim" adıyla bir risale

¹⁴⁵ **Mâruzât**: Uygulamada mezhep içerisindeki farklı görüşlerin farklı kesimlerde tartışmalara sebep olması üzerine Şeyhülislamlık makamı bu tür tartışmalara son vermek, uygulamada birliği sağlamak ve toplumsal ihtiyaçlara cevap verebilecek bir görüşü tercih ederek tezkere ile şeyhülislam tarafından padişaha/Divân-ı Hümayuna sunularak onaylatılan ve ilgili makamlara uygulanmak üzere gönderilen fetvalara denir. Bkz. Pakalın, a.g.e. II, 410.

¹⁴⁶ *Millî Tettebular Mecmuası*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1331, Cilt:1, sayı: 2, s. 337-348

¹⁴⁷¹⁴⁷ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, IV, 35-75.

¹⁴⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'Ârifîn*, VI, 254

¹⁴⁹ Ahmet Akgündüz tarafından, "*Kanûnu'l-muâmelât: Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahliller*, Fey Eğt. Vakfı Yayını, İstanbul-1990" adıyla yayımlanmıştır.

¹⁵⁰ Brockelman, *GAL*, II, 579-80

yazılarak Ebussuûd'un bu konudaki görüşü ciddi bir şekilde tenkit edilmiştir. Ebussuûd'un bu risalesi İstanbul'da tarihsiz ve taş basması olarak yayımlanmıştır. Bu eserin "para vakfı ile alakalı risale ve fetvalar" adlı Türkçe bir nüshası daha vardır¹⁵¹.

e. *Bida'atu'l-Kâdî li-İhtiyâcihi fi'l-Müstakbel ve'l-Mâzî*: Osmanlı döneminde mahkemelerde görev yapan kadıların uyması gereken usul ve erkânı anlatan bir risaledir.

f. *Fetâvâ Kâtiplerine Tenbîh*: Fetvâ yazan katiplerin uyması gereken kural ve kaideleri anlatan bir risâledir.

g. *el-Fetâvâ'l-Müte'allika bi Beyâni'l-Vakti'l-Mutebere li'l-Hasad ve İstihkâki'l-Gallât*: Osmanlı hukukunda araziden alınan ürünlerin hasat vakitleriyle vergi tahsil zamanlarını anlatan ve daha sonra kanunnamelerin temel kaynağı haline gelen ve hem Arapça hem de Türkçe olarak hazırlanmış olan bir risâledir.

ğ. *Gamezâtü'l-Melîh fi Evveli Mebâhisi Kasri'l-'Amm Mine't-Telvîh*: Hanefî hukukçusu Sadrüşşeria Ubeydullah'ın (747/1346) "et-Tavdîh alet-Tenkîh" adlı fıkıh usulüne dair eserlerine Seyyid Şerif el-Cürcânî (816/1413) tarafından "et-Telvîh" adıyla yapılan haşiyeye Ebussuûd tarafından yazılmış bir ta'likdir.

h. *Sevâkibü'l-Enzâr fi Evâili Menâri'l-Envâr*: Hanefî fakîhlerinden Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (710/1310) usûl-i fikha dair "Menâru'l-Envâr" adlı eserinin ilk kısmına Ebussuûd tarafından yazılmış Arapça bir şerhtir.

i. *Hasmu'l-Hilâf fi'l-Meshi 'Ale'l-Hifâf*: Ebussuûd'un, oğlu Mustafa Çelebi için yazdığı¹⁵² ve mest üzerine mesh edilmesi konusunu inceleyen bir risaledir. Bazı tabakât kitaplarında "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn"¹⁵³ olarak da geçmektedir.

j. *Risâle fi Vakfi'l-Arâzî Ve Ba'zı Ahkâmi'l-Vakf*: Osmanlı arazi hukukunun, arazinin nasıl vakfedileceğini ve özellikle irsadi vakıfları¹⁵⁴ konu edinen bir risaledir. Bazı kütüphane kayıtlarına *Risâle fi taksîmil-arâzî* diye de geçen bu risalenin Türkçesi de vardır.

¹⁵¹ Akgündüz, a.g.md. X, 371

¹⁵² Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 665

¹⁵³ Zirikli, *Alâm*, VII, 59; Brockelman, *GAL* II, 580

¹⁵⁴ İrsâdî vakıf, Çıplak mülkiyeti devlet hazinesine ait olan bir mülkün gelirlerini, devletin izniyle harcama yapılması gereken kamu yararına tahsis etmek, demektir. Bkz. Akgündüz, Ahmet, İrsâdî vakıf, DİA. XXII. 448.

k. *Risâle fî Tescîli'l-Evkâf*: Özellikle nakit para vakfında, paranın ilgiliye teslimiyle tescil işleminin yapılmış ve vakfin tamamlanmış olduğunu anlatan bir risaledir.

m. *Risâle fî Vakfî't-Tavâhîn 'ale'l-Arzi'l-Mevkûfe li'l-Gayr*: Başkasının vakıf arazisi üzerindeki değirmenlerin vakfinin geçerli olup olmadığını inceleyen bir risaledir.

n. *Öşür Hakkında Risâle*: Osmanlı hukukunun şer'i esaslarını açıklayan bu risale Ahmet Akgündüz tarafından neşredilmiştir. Osmanlı vergi hukukunun dinî esaslarını açıklayan bir risaledir.

o. *Hidâyenin Kitâbü'l-Büyû' Üzerine Hâşiye*¹⁵⁵

ö. *Nihâyetü'l-Emcâd 'alâ Kitâbi'l-Cihâd 'ale'l-Hidâye li'l-Merğînânî*¹⁵⁶

2.2. Dil ve Edebiyatla İlgili Eserleri

Yaşadığı dönemin geleneğine uyan Ebüssuûd, Türkçe, Farsça ve Arapça şîrler yazmıştır. Ebü'l-A'lâ el-Maarrî'ye (449/1057) muâraza¹⁵⁷ kastiyle yazdığı “*el-Kasîdetü'l-mîmiyye*”si, Arapça şîirlerinin en ünlüsü olarak gösterilir. Bunun yanı sıra kendisine yöneltilen soruların, hangi dil ve üslûpla yazılmış olduğunu dikkate alan Ebüssuûd, bu sorulara aynı dil ve üslûpla cevap verirdi. Özellikle Ebüssuûd’un *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm* adlı tefsîri ve Arapça, Türkçe ve Farsça, mensûr ve manzûm fetvâları ve çeşitli vesilelerle kaleme aldığı mektupları onun ilmî ve edebî yönünü anlatan en önemli eserleri olduğu gibi dil ve edebiyatla ilgili olarak kaleme aldığı aşağıda isimlerini zikredeceğimiz başka eserleri de vardır.

a. *Risâle fî Tashîhi'l-Elfâzi'l-Mütedâvile Beyne'n-Nâs ve Sakatâti'l-'Avâm* : Galatât-ı Ebüssuûd, *Risâle fî tashîhi'l-elfâzi'l-mütedâvile beynen-nâs ve Sakatât-il-avâm*¹⁵⁸ adlarıyla da kaydedilen bu risale, halk arasında yanlış kullanılan bazı

¹⁵⁵ Âtâî, *Hadîkatü'l-hakâyık*, II, 186; Bursalı M. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 226

¹⁵⁶ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'Ârifîn*, VI, 254; Brockelman, *Supp.* II, 651

¹⁵⁷ **Muâraza**: iddialı olarak, edebî bir metne benzer bir metin (nazîre) yazmak, demektir.

Birisi, iki beyitten oluşturduğu soru mahiyetinde bir şîr düzenlemiş ve Ebüssuûd Efendiye yazmış. Şîr ve anlamı şöyledir

“Biz, Ali b. Ebî Tâlib'i sevmeyi âdet edinen bir topluluğuz. Bu sevgiden dolayı insanlar bizi ayıplıyorlar. Allah'ın laneti, ayıplayanın üzerine olsun.” Ebüssuûd da bu soruyu, aynı üslûp ve iki beyitlik bir şîr ile şöyle cevaplandırmış: “Hayır, sizin ayıbınız, bu söylediğiniz değil, ‘es-Sâhib’ unvanını alan zâta buğz etmeniz, Onun ve kızının hakkındaki sözünüzdür. Allah'ın laneti yalancıya olsun” diye cevap vermiş. (bkz: İbnu'l-'Îmâd, Ebu'l-Felâh Abdu'l-Hayy, *Şezerâtu'z-Zehab fî Ahbâri men zehab*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, VIII, s. 399).

¹⁵⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'Ârifîn*, VI, 254.

kelimelere dairdir. Eser Mustafa Şevket tarafından şerh edilmiş olup bir tür imla kılavuzu olan bu eser, kelimelerin doğru yazılışının nasıl olması gerektiğini gösteren bir etimoloji sözlüğü şeklinde kaleme alınmıştır.

*b. Tuhfetü't-Tullâb fi'l-Münâzara*¹⁵⁹

c. el-Kasidetü'l-Mîmiyye: Doksanın üzerinde beyitten oluşan bu kaside için, İzzüddin Abdulaziz ez-Zemzemî, Muslihuddin Lârî, ve Ümmüveledzâde'nin oğlu Ali Efendi gibi alimler nazîre yazmışlar, Abdurrahman Alemşah, Garsüddin Muhammed b. İbrahim el-Halebî ve Radiyyuddin Muhammed b. İbrahim el-Halebî gibi alimler de şerh yazmışlardır¹⁶⁰.

c. el-Kasâidü'l-'Arabiyye: Ebüssuûd'un Arapça olarak yazdığı çeşitli kasidelerini bir araya toplayan bir mecmuadır.

d. Kaside fi Riâsi's-Sultân Süleymân: Ebüssuûd'un, Kanûnî için yazmış olduğu mersiyelerdir.

e. Münşeat-ı Ebüssuûd: Ebüssuûd'un nesir halinde yazdığı resmî yazıları.

Yukarıdaki eserlerle birlikte Ebüssuûd, *Kaza ve Kader* ve bir de tıp'la ilgili “*Risâle fi beyâni'l-kazâ ve'l-kader*” ile “*Risâle li-ecli't-tâûn*” adlı iki risâlesi; Vezir Semiz Ali Paşa'nın (971/1565) arzusu üzerine, duânın önemini anlatan, bir mukaddime ve yedi bölümden oluşan, “*Risâle fi Ed'iyeti'l-Me'sûre, Duânâme-i Ebüssuûd, Risâle-i Merğûbe ve Mecmûa-i De'avât*” adlarıyla anılan bir duâ mecmuası da vardır. Bu duâlar sade bir dille Türkçe'ye çevrilmiştir¹⁶¹

Ebüssuûd, hukukçu olduğu kadar aynı zamanda bir müfessirdir. Osmanlılarda Kur'ân'ı tefsir edenlerin sayısı oldukça fazla olmasına rağmen, Kur'ân'ın başından sona kadar tefsirini yazanların sayısı oldukça azdır. İşte bu oldukça az olan ulemeden biri de Ebüssuûd'dur.

3. Ebüssuûd Tefsiri'nin Genel Özellikleri ve Tefsir Tarihindeki Yeri

3.1. Tefsirin Yazılma Sebebi

¹⁵⁹ Zirikli, *Alâm*, VII, 59; Brockelman, *GAL*, II, 580

¹⁶⁰ Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 65

¹⁶¹ Akgündüz, *Ebüssuûd Efendi* md. X, 371

Ebussuûd, Osmanlı şeyhülislamı içerisinde fetvaları ve hukuk alanındaki çalışmaları ile tanınmıştır. Yukarıda zikri geçen eserlerinden de anlaşılacağı üzere hukuk alanındaki çalışmaları hayatında önemli bir yer tutmuş ise de, onu İslam dünyasına tanıtan ve asırlardır seçkin ulema arasında isminin yâd edilmesine sebep olan eseri, tefsir alanında kaleme aldığı "*İrşâdü'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*" adlı eseri olmuştur. O, bu eserini Kânûni Sultan Süleyman'ın talep ve teşvikiyle yazıp tamamlamıştır¹⁶². Aslında müderrisliğinden beri böyle bir tefsir yazmanın hayali içerisinde olan Ebussuûd, önceden zihninde tasarladığı bu gayesini mesaisinin yoğunluğu, çeşitli seferlere iştirak etmesi ve halkın problemlerini halletmek için gece gündüz fetva işleriyle meşgul olması vb sebeplerle uzun süre gerçekleştirilmeye fırsat bulamamıştır. Nihayet zamanın çabucak geçip de yaşlandığını görünce, bütün bu meşguliyetleri bir kenara bırakarak bu eseri yazmaya karar verdiğini tefsirinin mukaddimesinde kendisi, mütekaddimûn ve müteahhirûn müfessirlerin tefsir çalışmalarını birer cümle ile özetledikten sonra şöyle anlatıyor:

"...Geçmişte, mazide kalan aylar ve yıllarda bu iki kitabı (Zemahşerî'nin Keşşâf ve Beydâvî'nin Envâru't-Tenzîl'i) ders kitabı olarak okuyup mütalası ile meşgul olduğum, daha sonra bunları müzakere edip medresede ders kitabı olarak okuttuğum zamanlarda hep şöyle düşünürdüm: Bu iki kitabın eşsiz incilerini (dürer-i fevâidini) çok ince bir üslupla sıraya koyayım, bu nadide taşları güzel bir üslup ile tertib edeyim, diğer kitaplarda görmüş olduğum paha biçilmez hakikat ve incelikleri de bunlara ilave edeyim. Buna ilaveten Cenâb-ı Hakkın lütfu ile kalbime doğacak olan ve her zeki, akli başında insanın dikkatini çekecek birtakım incelikleri de Kur'an'ın şanına layık olacak tarzda çok zarif ve hoş bir tertip ve edebi bir üslupla, (usta bir kuyumcunun nadide taşları ince bir sanatla işleyerek göz kamaştırıcı bir gerdanlıkta yerli yerince sıraya dizdiği gibi) gayet sanatkârane bir yolla bunlar arasına katayım. Kur'an hazinesinde saklı bulunan birtakım gizli hakikatleri ve rumuzları gözleri aydınlatacak ve nefisleri tatmin edecek şekilde ortaya çıkararak... Sultan Süleyman'ın Hazine-i Âmiresine hediye etmek istiyordum. Na yazık ki aczim azmime mani oluyor, maksadın güçlüğü ve azameti karşısında tereddütler içinde yaşıyordum. Dağ etekleri nerede, tepeleri nerede! Süreyyâ yıldızı ile yeryüzü arası ne

¹⁶² Bilmen, *Tabakat*, II, 654.

kadar da uzak! Anka kuşunu avlamak ne kadar da güç! Gökyüzündeki burçlardan "ikizler burcunu" yakalayıp bağlamak ne kadar imkânsız!

Aradan akıp geçen zaman şartları değiştirdi. Bir süre insanların işlerini düzene koymakla meşgul oldum. Meşguliyetlerim daha da arttı, sıkıntılar her taraftan hücum etti. Savaş ve seferlerde pek çok yerleri dolaştım. Fakat hep bir fırsat bekliyordum ki, sükûnet içerisinde, gönül rahatlığı ve kalp huzuru ile geçmişi telafi edip amacımı gerçekleştireyim. Ne yazık ki, ben bu hayalde iken zamanın şartları tamamen değişti, aklıma gelmeyen şeyler başıma geldi ve öncekilerden daha meşakkatli işlere düştüm. İnsanlar arasındaki çekişme ve husumetlerden kaynaklanan müşkülâtı çözmek, davaları karara bağlamakla görevlendirildim. Sanki yağmurdan kaçarken sellere tutulmuş gibi oldum. Zeyd ile Amr'ın maceraları benim de başıma geldi. Artık halimi şâirin şu sözüyle anlatmaya başladım.

Bir zamanlar başımdaki olaylardan sana dert yanıyordum, sağlıklı günlerimi hasta santıyordum.

Sonra asıl kaçtığım hadiseler beni kuşatmaya başlayınca, geçmiş günlerimin kıymetini işte o zaman anladım.

Artık hayal ettiğim sükûneti bulma ümidim tamamen kayboldu. Birde baktım ki, fırsatlar hızla kaçıyor, eldeki imkânlar kayboluyor, ihtiyarlık basmış, ecel yaklaşmış, hayat güneşi batmaya yüz tutmuş. Artık işlerin çokluğuna bakmadan arzu ettiğim kitabı yazmaya, Allah'ın lütuf ve inayeti ile tamamladığımda onu "*İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*" diye isimlendirmeye karar verdim¹⁶³."

Ebussuûd'un bu ifadelerinden, her ne kadar (kazaskerlik ve şeyhülislamlık) görevlerinin gereği olarak hukuk ilmi ile meşgul olmuşsa da, onun öteden beri tefsir ile ilişkisini hep sürdürdüğünü anlıyoruz. Yine şartlar onu hukukçu olmaya zorlamışsa da o, hep bir tefsir yazmanın hayali ile yaşamış ve bu hayalini gerçekleştirecek fırsatlar kollamıştır. O bir taraftan tefsir yazmağa fırsat ararken, bir taraftan da zihninde planladığı çalışmanın ne kadar zor ve meşakkatli bir çalışma olduğunu düşünmüştür. Bundan da anlaşılıyor ki o yazacağı tefsir için uzun yıllar

¹⁶³ Ebussuûd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arab, Beyrut, I, 6- 8

kendisini hazırlamış, bütün çalışmalarını aslında bu tefsirine hazırlık olarak yapmıştır. Dolayısıyla onun bu tefsiri bir anda ortaya çıkmış değildir¹⁶⁴.

Ebussuûd, tefsirini yazmaya başladıktan sonra, Kânûni Sultan Süleyman'ın bu çalışmayı yakından takip ettiği ve her aşamasından sürekli haberdar edildiği anlaşılmaktadır. Çünkü çalışma henüz müsvedde iken Sâd Suresi'ne gelince, padişah bir an önce temize çektirilip kendisine gönderilmesini istemiştir (972/1565). Böylece tefsirin Sâd Suresi'ne kadar olan kısmı temize çektirilip müellif tarafından Ma'lûlzâde¹⁶⁵ ile padişaha gönderilmiş, padişah bu kıymetli esere verdiği değeri ve yapılan çalışmaya olan saygısını göstermek için tefsiri getiren Ma'lûlzâde'yi kapıda karşılamıştır. Padişah tarafından hüsnü kabul gören bu çalışma ile hemen Ebussuûd'un maaşı 200 akçeden 500 akçeye yükseltilmiş, tefsirin kalan kısmının bir yıl sonra (973/1566) tamamlanmasıyla¹⁶⁶ maaşı 500 akçeden 600 akçeye çıkarılarak¹⁶⁷, onun sayesinde şeyhülislamlık Osmanlı Devletinde ilmiye sınıfının en yüksek maaşlı makamı haline getirilmiştir¹⁶⁸. Böylece Osmanlı Devletinin yükselme dönemi sayılan Kânûni Sultan Süleyman zamanında diğer alanlarda meydana getirilen muhteşem eserlere bir de Ebussuûd tarafından yazılan Kur'ân'ın baştan sona tefsiri eklenmiştir. Hemen tefsirin iki nüshası Mekke ve Medine'ye vakfedilerek gönderilmiş ve talebenin istinsah etmesine de izin verilmiştir¹⁶⁹.

3.2. Tefsirin Genel özellikleri

Dinî ve edebî alanda pek çok eser vermiş olan Ebussuûd gibi Osmanlı Devleti'nin en ihtişamlı döneminin Şeyhülislâmının, Kanûnî gibi bir hükümdarın teşvik ve desteği ile kaleme almış olduğu İrşâdü'l-'Akli's-selim İlâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm'in diğer tefsirlere göre birtakım üstünlüklerinin ve özelliklerinin olması

¹⁶⁴ ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 349.

¹⁶⁵ Kısa biyografisi için bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. III, 2. Kısım, TTK Yayınları, Ankara, 1995, s.454

¹⁶⁶ Tefsirin tamamlanmasına تفسیر اکبر ifadesiyle (973) yılı tarih düşülmüştür. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 65

¹⁶⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 65; Hısim Ali Çelebi, *İkdü'l-Manzûm*, s. 444; Âtâî, *Hadîkatü'l-Hakâik*, II, 186; Bilmen, *Tabakât*, II, 653

¹⁶⁸ *İlmiye Salnâmesi*, s. 377.

¹⁶⁹ Âtâî, *Hadîkatü'l-Hakâik*, II, 186

tabiidir. Ebussuûd'un tefsir metodunu incelerken tekrar ele alacağımız bu konuyu, bu başlık altında maddeler halinde şu şekilde özetleyebiliriz¹⁷⁰:

a) Keşşâf ve Kâdî Beydâvî tefsirlerinde ele alınan konular, Ebussuûd Tefsiri'nde daha geniş çerçevede ele alınarak ayrıntılı bir şekilde tefsir edilmiştir. O, eserinin mukaddimesinde bunu tefsirini yazma sebebi olarak zikretmektedir. Diğer bir ifade ile bu tefsirin ibâresi, ne usandıracak kadar uzun, ne anlaşılacak kadar kısadır. İçinde pek çok ince, zarif nükteler ve latîfeleri, birçok faydalı bilgileri ve işaretleri barındırır¹⁷¹. Yani son derece dikkatli, tefsirde bulunmaması gereken şeylerden uzak, tefsir ilmi açısından anlatımda israfa gidilmeksizin¹⁷² kaleme alınan bir tefsir olarak tavsif edilmiştir.

b) Ebussuûd Tefsiri'nde âyetlerin, Arap dili ve grameri açısından yapılan tahlillerinde, fesâhât ve belâgat inceliklerinin anlama yansıtılmasında ve âyetler arasındaki münasebetin başarılı bir şekilde açıklanmasında ciddi bir başarı yakalanmış, bu tefsir diğer tefsirler arasında bu özelliği ile tanınmıştır. Diğer bir ifade ile dirâyet tefsiri özelliklerinin bu tefsire yansıtılmasında tutarlı bir yol takip edilmiş, bu da tefsirin okunmasında akıcılık, anlaşılmasında kolaylık sağlamıştır.

c) Ebussuûd Tefsirinde, müfessirimizin Mâturîdî itikadını ve Henefî mezhebi fikrini benimsediği için ilgili yerlerdeki âyetlerin tefsiri bu doğrultuda yapılırken diğer mezheplerin görüşlerine de yer verilmiş, gerek itikâdî gerekse fikhî konuların işlenişinde dirâyet tefsiri metodu başarılı bir şekilde uygulanmıştır. Özellikle bu tefsirin temel başvuru kaynağı olan Keşşâf tefsirindeki F fikirler dikkatli bir şekilde güçlü delillerle çürütülmeye çalışılmıştır.

d) Ebussuûd Tefsiri'nde Kur'ân'ın Kur'ân'la, Kur'ân'ın hadisle, sahabe ve tabîin kavli ile tefsirine önem verilmiş, bir rivâyet tefsirindeki kadar bol rivâyet malzemesine yer verilmiş, bundan dolayı rivâyet tefsiri grubunda sayılması gerektiği bile dile getirilmiştir. Şu kadar var ki Taberî gibi rivâyet tefsirlerinde görülen sened zinciri bu tefsirde hazfedilmiş, esbâb-ı nüzûle, tarihi olaylara, kıssalara, nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih, kıraât, isrâiliyât gibi Kur'ân ilimlerine dair konular

¹⁷⁰ Bu özetleme, ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 349-350; Bilmen, *Tabakât*, II, 657- 658; Aydemir, *Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, s. 110-252; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 336-349; Ateş, *İrşâdü'l-Akli's-selîm*, DİA, XXII, 457; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 177-178'den yapılmış olup, gerek görülmedikçe ayrıca dip not zikredilmeyecektir.

¹⁷¹ El-Leknevî, *Fevîd*, s. 141

¹⁷² Ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 352

yerli yerince tartışılmış, gerektiği yerde hem esbâb-ı nüzûl, hem isrâiliyât hem de kıssalar ile ilgili rivâyetler eleştirilmiştir.

e) Ebussuûd Tefsiri'nde âyetlerin dil-bilimsel izahları yapılırken ayrıntılı bir şekilde gramer açıklamalarına gidilmiş, i'rab vecihleri üzerinde durulmuş, Arapça dil okullarının ihtilaflarına ekol sahiplerinin ismi de zikredilerek yer verilmiş, âyetlerin taşıdığı gizli, ince ve lâtif manaların yakalanmasında müfessirimiz kendi tercihini yaparken hem kıraât farklılıklarına başvurmuş hem de şîrle istişhadda bulunmuştur.

Kısaca Ebussuûd, hem naklî hem de aklî tefsir yöntemini bir arada başarılı bir şekilde tefsirinde uyguladığı için Keşşâf ve Kâdî Beydâvî tefsirlerinden sonra yazılan en meşhur tefsirlerden birisi olarak tefsir tarihindeki yerini almıştır.

3.3. Tefsir Tarihindeki Yeri

Ebussuûd, Osmanlı uleması içerisinde Kur'ân'ı baştan sona tefsir eden müfessirlerden biri belki de ilkidir. Osmanlı uleması içerisinde Kur'ân'ın tefsiri ile ilgilenenler az olmamakla beraber, bunların çoğu ya belli (daha çok Fatiha, Yasin, Fetih, Rahman, Mülk, Nabe vb) sûrelerin tefsirini yazmış veya önceden yazılmış (genellikle Keşşâf ve Kâdî Beydâvî gibi) bir haşiye yazmakla yetinmişlerdir¹⁷³. Bunların bir kısmı da (Şeyhülislam İbn Kemâl gibi) Kur'ân'ın baştan sona tam bir tefsirini yazmaya başlamış, ancak çeşitli sebeplerle bu eserlerini tamamlayamamışlardır.¹⁷⁴ Ebussuûd'un da Budin seferi sırasında, Zemahşerî'nin "*el-Keşşâf*" adlı tefsîrinden Fetih sûresi üzerine Arapça olarak *Ma'âkidü't-Tarrâf fi Evveli Sûreti'l-Feth Mine'l-Keşşâf* adıyla bir haşiye¹⁷⁵ ve *Tefsîru Sûreti'l-Furkân* ve *Tefsîru Sûreti'l-Mü'minîn*¹⁷⁶ ve diğer sure tefsirlerini¹⁷⁷ yazmak suretiyle, devrinin haşiye ve sure tefsiri yazma geleneğine uyduğu görülmektedir. Bunlardan ayrı olarak onun, "*Fira'vun'un İmanı*" ve "*Hârût-Mârût Kıssası*" gibi çeşitli konularda yazdığı risaleler de göz önüne alındığında, tefsirle olan ilişkisinin *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm*'i

¹⁷³ Cerrahoğlu, "Ebussuûd ve Tefsiri" *Diyanet Dergisi*, cilt: XIII, Sayı: 4, 1974, s.196

¹⁷⁴ Karmış, Orhan, "Kemal Paşazade'nin Tefsir İlimine getirdiği yenilikler", *Şeyhülislam İbn Kemâl Sempozyumu Tebliğler ve Tartışmalar* (içerisinde), TDV Yayınları, Ankara, 1986, s. 167-171; Kılıç, Mustafa, "İbn kemal'in Tefsirdeki Metodu", *Şeyhülislam İbn Kemâl Sempozyumu Tebliğler ve Tartışmalar* (içerisinde), TDV Yayınları, Ankara, 1986, s.155-165

¹⁷⁵ Katip çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1480.

¹⁷⁶ Akgündüz, a.g.md. X, 371

¹⁷⁷ Brockelman, *GAL*, II, 579-580

yazmadan çok önceye dayandığını, belki ilmiye sınıfına intikali ile beraber tefsirle ilgilenmeye başladığını, ancak görevi gereği hukukçuluğunun ön plana çıktığını söylemek mümkündür.

Ebussuûd, Arap dili ve edebiyatına/belagatine olan derin vukûfiyetinden kaynaklanan öz güvenle, Arapçanın edebî anlatımdaki genişliğinden de yararlanarak Zemahşerî'nin *Keşşaf* ve Kâdî Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'ini esas alan bir metotla tefsirini telif etmiştir. O, bu çalışmasında söz konusu iki temel kaynaktaki kapalılıkları ortadan kaldırmaya, eleştirileri göz önünde bulundurmaya ve diğer tefsir kaynaklarından da yararlanmak suretiyle kendine özgü yeni bir ifade biçimi geliştirmeye özen göstermiş¹⁷⁸, bu şekilde Kur'an'ı baştan sona tefsir ederek zaman içerisinde bu alanda meydana gelen bir boşluğu doldurmuştur. Zira bu tefsir, bilinen tefsirlerin yazılmaya başlamasıyla zaman içerisinde meydana gelen zincire Ebussuûd'un eklediği bir halkadır. Çünkü geçen zaman içerisinde oluşan, gelişen ve değişen sosyal şartlar, ihtiyaçlarını kendi bünyesinde barındırması sebebiyle bu tefsir, kendi zamanının sosyal-siyasal ve kültürel şartlarının bir ürünüdür. Bölgede yoğun propaganda faaliyetleri ile birçok siyasi ve sosyal çalkantıların sebebi olan Şîlik propagandaları karşısında, halkın inançlarının bozulmasını önleyecek Sünnî düşüncenin güçlendirilmesi ve Ehl-i Sünnet dışı cereyanların fikirlerinin bilimsel olarak çürütülmesi için Osmanlı'nın devlet politikası haline getirerek öncülük ettiği faaliyetler çerçevesinde Osmanlı ulemâsı, Sünnî İslâmı güçlendirecek etkin ve kalıcı birçok çalışmanın yapılmasını elzem görmüş, bunlardan birisi olarak da Kur'an'ın Sünnî düşünce içerisinde özellikle Hanefî/Maturîdî anlayışıyla tefsir edilmesinin gerekli olduğuna inanmışlardır¹⁷⁹. İşte Ebussuûd Tefsiri'ni, her ne kadar Mu'tezilî düşünceyi savunsa da dil ve belagat özellikleriyle herkesin kabulüne mazhar olan ez-Zemahşerî (538/1144)'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirindeki i'tizâlî düşünceleri ayıklamak suretiyle Ehl-i Sünnet akîdesini savunan Kâdî Beydâvî *Tefsiri* çizgisinde yapılan çalışmaların bir aşaması olarak görmek gerekir. Yani Ebussuûd da tefsirini, Kâdî Beydâvî gibi edebî üslup ve tefsir metodolojisi açısından *el-Keşşâf*'ın sınırları içerisinde kalmayı tercih eden, ancak itikâdî konuların açıklanmasında Mu'tezile'ye

¹⁷⁸ Ebussuûd Tefsiri'nin mukaddimesindeki ifadelerden bu anlaşılmaktadır. Bkz. Ebussuûd, I, 6- 8.

¹⁷⁹ Ocak, Klasik Dönem Osmanlı Toplumsal Hayatında Dinî Akımlara Kısa Bir Bakış, *İslâmiyât*, 2/4, Ankara, 1999, s. 14-16.

karşı Ehl-i Sünnet düşüncesini savunan ve delillerini ispat etmeye gayret sarfeden bir üslupta yazmıştır. Diğer taraftan bu tefsirin, Fahrüddîn er-Râzî'nin Ehl-i Sünnet dışı fırkalara karşı yazdığı ünlü *Mefâtihu'l-Gayb/Tefsîru'l-Kebîr* adlı tefsirinin, Hanefî/Maturîdî anlayışıyla gelişen Ebû'l-Berekât en-Neseî (714/1310)'nin *Medârikü't-Tenzîl* çizgisinin bir halkası olduğunu da söylemek mümkündür. Bu haliyle Ebussuûd Tefsiri, mezhebî tefsirler içerisinde Ehl-i Sünnet'in *Hanefî/Maturîdî* düşünce ekseninde kaleme alınmış tefsirler grubundandır.

Ebussuûd'un *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm*'i Ebû'l-Hasan el-Kisâî (189/805), Zeccâc (311/923), Ferrâ (207/822), Ebû Ubeyde (210/825) ile başlayan Me'âni'l-Kur'ân ve el-Kirmânî (500/1106), ez-Zemahşerî (538/1144), Kâdî Beydâvî (685/1286) ile gelişen dil-bilimsel (*nahvî-edebî/Linguistik*) tefsir anlayışında¹⁸⁰ "*belâğî tefsir*"ler içerisinde de sayılır.¹⁸¹ Ayrıca tefsirde âyet ve sûreler arasındaki tenâsübe önem veren Kirmânî (500/1106), Zemahşerî (538/1144), İbnü'l-'Arabî (543/1148), Fahrüddîn er-Râzî (606/1210), Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman b. Ahmed el-İsfahânî (744/1343) ve Ebû Hayyân (745/1344) gibi müfessirlerden birisi de Ebussuûd'dur¹⁸². Bu özellik Ebussuûd Tefsirini, âyetler ve Sûreler arasındaki tenâsübü ön plana çıkaran tefsirler grubu içerisinde özel bir mevkiye yükseltmektedir. Çünkü Ebussuûd'un, bir yandan *Lügavî* ve *nahvî* tefsir yöntemiyle kelimelerin anlamını, cümle içindeki yerini ve durumunu, veznini, isim veya sıfat olma durumlarını, takdim, te'hir, ziyâde hallerini ve izmâr, âtîf, istifham gibi hususları ele alıp incelerken, diğer taraftan bir âyetin tamamının veya bir kısmının kendinden önceki âyet veya âyetler grubu ile olan irtibatına yer vermesi¹⁸³, ibaresindeki edebîlik, Kur'ân'ın i'câz sınırlarını ve Kur'ânî belâğati açığa çıkarmadaki başarısı ve Kur'ân âyetlerinin terkiib ve tertibindeki muhtemel, gizli, dakîk manaları bulmadaki gayreti sebebiyle işâret ettiği ince ve zarif nükteler¹⁸⁴ onun tefsirinin en başarılı yönü olarak kabul edilmiştir.

¹⁸⁰ Akgündüz, *Ebussuûd Efendi* md. X

¹⁸¹ Karakaya, Zeki, *Ebussuûd Tefsiri'nde Belâgat İlmi Uygulamaları*, (Doktora), A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü

¹⁸² Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *Celâleddîn es-Suyûtî ve Sûrelerin Başı İle Sonu Arasındaki Münâsebetle İlgili Merâsidü'l-Metâl'i fi Tenâsübü'l-Mekat'ı ve'l-Metâl'i İsimli Eseri* (Tahkîk-Tercüme), İstanbul, 1994, s. 20

¹⁸³ Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, s. 178.

¹⁸⁴ Ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirün, I,349

Tefsirler genel olarak ya dirâyet veya rivâyet tefsir grupları içerisinde yer alır. Ebussuûd Tefsiri de bu sınıflandırmada Dirâyet tefsirleri grubu içerisinde sayılmıştır. Zira bu tefsirde Arap dilinin sarf, nahiv, belâgat ve beyan özelliklerine genişçe yer verilmesi, ayrıca fıkıh ve kelâm gibi çeşitli konuların ele alınıp incelenmesi, onun *dirâyet* tefsirleri içerisinde sayılmasının sebebidir. Zira Ebussuûd, Arapçadaki kabiliyetini, Arap dili ve belâgat ilimlerinin tefsire uygulamadaki en üstün nesir örneklerinden sayılan tefsirinde ortaya koyarken¹⁸⁵, "*kulakların duymadığı sözler söylemiş*"¹⁸⁶ diyenler ve *Rum diyarının Zemahşerisi* diyerek onu taltif edenler, bir taraftan onun dirâyet tefsirindeki başarısını vurgularken, bir taraftan da onun tefsirinin dirâyet tefsirleri içerisindeki yerini işaret etmiş olmaktadır. Bununla beraber bu eser, âyetin âyetle tefsiri ve âyetlerin Hz. Peygamberin sünnetiyle beyan edilmesine dair binden fazla örneği ihtiva etmesi sebebiyle *rivâyet* tefsiri grubu içerisinde de gösterilmiştir¹⁸⁷. Bununla Ebussuûd Tefsiri'nde, Vâhidî, Taberî, Beğâvî ve İbn Kesir eksenli tefsirler içerisinde sayılacak kadar Hz. Peygamber, shabe ve tabiûn rivâyetlerine yer verildiği ifade edilmektedir.

Ebussuûd, tefsirinin önsözünde, okuduğu birçok tefsirden yararlandığını, ancak bunlardan özellikle *ez-Zemahşerî*'nin *el-Keşşâf*ı ile *el-Beydâvî*'nin *Envârü't-Tenzîl*'inin önemli inceliklere sahip olduklarını belirtmektedir. Bu iki tefsirin yanı sıra, diğer tefsirlerden edindiği bilgilere, tespitlerini de katarak kendi eserini yazdığını ifade etmektedir¹⁸⁸. Buna göre Ebussuûd Tefsiri'nin kaynaklarına daha geniş bir şekilde göz atmak gerekmektedir.

3.4. Tefsirin Kaynakları

Ebussuûd Tefsiri'nin kaynaklarından bahsederken şunu özellikle vurgulamak gerekir ki, eserde ismi zikredilen kaynak sayısı çok fazla değildir. Ayrıca o dönemde telif edilen eserler incelendiğinde, kaynak kullanma tarzının aynı olduğu görülür. Dolayısı ile Ebussuûd'un da devrinin ilmî araştırma yapma ve eser telif etme geleneğine uygun davrandığını ve bunun da yadırganacak bir durum olmadığını

¹⁸⁵ Aydemir, a.g.e. s. 187

¹⁸⁶ Hısım Ali Çelebi, *İkdü'l-Manzûm*, s. 444.

¹⁸⁷ Cerrahoğlu, "*Ebussuûd ve Tefsiri*" XIII/ 4, s.203

¹⁸⁸ Ebussuûd, I, 7.

kabul etmek gerekir. Bunun yanı sıra onun bazen ¹⁸⁹(كما حكى عن المفسرين) ¹⁹⁰ قال) gibi çok genel ifadeler kullandığını da görmekteyiz. Ayrıca o, tefsirinde, az sayıda eser ismi zikretmiş olsa da çok sayıda eser sahibinin ismine yer vermiştir. Bundan da anlaşılıyor ki o, çok lüzumlu gördüğü veya karışıklığın muhtemel olacağını düşündüğü yerlerde kaynağını yazar ve eser ismiyle, diğer yerlerde yalnız yazar ismiyle zikretmiştir.

Ebussuûd'un eserinde zikrettiği müellif ve eserleri göz önüne alındığında hem rivâyet hem de dirâyet tefsir kaynaklarını, ağırlıklı olarak da dil-bilimsel (filolojik) tefsir kaynaklarını kullandığını, bunu tefsirinin genel görünümüne de yansıttığını söylemek mümkündür.

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in sünneti ve sahabenin sözleriyle tefsiri metoduyla bir *rivâyet* tefsiri¹⁹³, Arap dili ve edebiyatı, belagat ve beyan özellikleri ile fikhî, kelâmî vb. konuları görüş sahiplerini de zikrederek eserinde ağırlıklı olarak incelemesinden dolayı *dirâyet* tefsiri¹⁹⁴ özelliği taşıması sebebiyle Ebussuûs Tefsiri'nin birinci kaynağının Kur'ân'ın bizzat kendisi, ikinci kaynağının Hz. Peygamber'in sünneti, diğer kaynaklarının ise tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, İslâm tarihi ve çeşitli filolojik kaynaklar olduğunu öncelikle zikretmek gerekir.

Ebussuûd'un, Temel İslâm İlimlerinin her sahasında onlarca eser telif edildikten ve çeşitli fırka ve mezheplerin görüş, düşünüş ve yorumları tamamen vuzuha kavuşup, yaşayanlar ve tarihe mal olanlar belli olduktan sonra tefsirini kaleme aldığı tarihi bir gerçektir. Bu durum onun, kendinden önceki yazılı kaynaklar hakkında bilgi sahibi olmasını ve bunlardan bir kısmını da görme ve tanıma imkânı elde etmesini gerektirir. Bu hem tefsirin yazıldığı zaman dilimi (XVI. YY), hem de

¹⁸⁹ Ebussuûd, I, 229.

¹⁹⁰ Ebussuûd, II, 196.

¹⁹¹ Ebussuûd, IV, 140

¹⁹² Ebussuûd, *İrşâd*, VI, 72.

¹⁹³ **Me'sûr** veya **naklî** tefsir de denilen **rivâyet tefsiri**, "âyetlerin yine Kur'ân'daki âyetlerle, Hz. Peygamber, sahabe ve tabînin sözleriyle açıklanması" şeklinde tanımlanmıştır. Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 152

¹⁹⁴ **Re'y** veyâ **m'akul** tefsir de denilen **dirâyet tefsiri**, "müfessirin sadece rivâyete bağlı kalmayıp Arap dili ve edebiyatına, lafzın delâlet vecihleri konusundaki bilgisine ve çeşitli ilim dallarındaki vukûfiyetine dayanarak kendi görüşü ile Kur'ân'ı tefsir etmesi" şeklinde tanımlanmıştır. Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 254

müfessirimizin tefsirini yazdığı sırada sahip olduğu imkânlar (Osmanlı İmparatorluğu gibi güçlü bir imparatorluğun saray/şeyhülislâmlık makamı imkânları) bakımından mümkündür. Her ne kadar Evliyâ Çelebi'nin "üç bin ulemâdan ve 1700 kadar muteber tefsirlerden feyz almak suretiyle yazdıkları tefsir beyne'l-ulemâ memduh ve makbul..."¹⁹⁵ şeklinde verdiği sayısal değerlerin oldukça abartılı olduğunu kabul etsek de, tefsirde zikri geçen onlarca sahabe ve tabiûn müfessirleri ile tedvin döneminden sonra tefsir alanında isim ve eserleriyle şöhret bulmuş pek çok alimin zikredilmiş olması, onun oldukça fazla kaynağı tarayıp düşünce süzgecinden geçirdiğini göstermektedir¹⁹⁶. Başka bir deyişle "Ebussuûd bir yere oturup karşısına birkaç kitap açıp onlarda ne buldu ise kopya edivermemiştir. Oldukça çetin üslupla yazılmış birtakım eserleri okumuş, anlamış, üzerinde düşünmüş, kafa yormuş, gerektiği yerde bazı hususlarına itiraz etmiş ve beş büyük cilt¹⁹⁷ tutan eserini Arapçanın en kudretli bir nesir örneği halinde ortaya koymuştur."¹⁹⁸

Ebussuûd, tefsirinin önsözünde *Keşşâf* ve *Envâru't-Tenzil*'i kaynak olarak ismen, diğer kaynakları ise "diğer tefsirler" gibi genel bir ifade ile zikretmektedir¹⁹⁹. Onun bu ifadesinden yola çıkan bazı biyografi yazarları Ebussuûd Tefsiri'nin kaynakları olarak yalnızca *Keşşâf* ve *Envâru't-Tenzil*'i zikrederken, bazıları onun Fahreddin Râzî ekolünden olduğundan²⁰⁰ bahisle kaynakları arasında Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb*'ini²⁰¹ ve Neseffî'nin *Medârik*'ini de saymaktadır.²⁰² el-Kevâkibü's-Sâira isimli eserin müellifi ise bu kaynaklara Sa'lebî, Vahidî, Beğâvî ve Kurtûbî'yi²⁰³ de eklemektedir. Bizim tespitlerimize göre ise müfessirimiz bu zikredilenlerden daha fazla kaynağa müracaat etmiştir. Özellikle ayetlerin dil-bilimsel açıklamalarını yaparken hem çeşitli Arap dili ve edebiyatı kaynaklarından (Sîbeveyh'in Kitabı gibi), lügatlerden (es-Sıhâh gibi) hem de yazıldığı günden beri dirâyet tefsirlerinin

¹⁹⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 402

¹⁹⁶ Aydemir, a.g.e. s. 92; Ateş, Süleyman, "İrşâü'l-'Akli's-Selîm", DİA, XXII, 457

¹⁹⁷ Elimizdeki matbu nüsha dokuz cilt olarak Beyrut'ta 1431/2010 yılında Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî tarafından basılmış olup dipnot vs. araştırmalarımızda bu baskıyı esas aldık.

¹⁹⁸ Aydemir, a.g.e. s. 260.

¹⁹⁹ Ebussuûd, I, 7.

²⁰⁰ Ocak, İbn Kemal'in Yaşadığı XV ve XVI. Asırlar Türkiye'sinde İlim ve Fikir Hayatı, *Şeyhülislam İbn Kemâl Sempozyumu Tebliğler ve Tartışmalar* (içerisinde), s. 33-34

²⁰¹ Aydemir, a.g.e.

²⁰² Akgündüz, "Ebussuûd", DİA, X, 370; Ateş, "İrşâü'l-'Akli's-Selîm", DİA, XXII, 457.

²⁰³ el-Ğazzî, Necmüddîn Muhammed b. Muhammed, *el-Kevâkibü's-sâira bi 'Ayâni'l-Mieti'l-'Aşira*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1997, III, 31.

vazgeçilmez kaynakları arasında yer alan çeşitli dil-bilimsel (Zeccâc ve Ferrâ gibi) tefsirlerden yararlanmıştır.

Bu genel açıklamalardan sonra Ebussuûd Tefsiri'nin kaynaklarını şu şekilde inceleyebiliriz:

3.4.1.Rivâyet Kaynakları

3.4.1.1. Sahabe Rivâyetleri

Rivâyet ve dirâyet metoduyla yazılan tefsirlerde sahabe ve tabiûn müfessirlerinden yapılan nakillere geniş bir şekilde yer verilmesi kuralına Ebussuûd'un da uyduğu görülmektedir. Çoğunluğun takip ettiği bu yoldan ayrılmayan Ebussuûd, kendinden önce yazılan tefsir geleneğine uygun olarak yararlandığı kaynaklarda isimleri zikredilen sahabeden en çok Abdullah b. Abbas (68/687)'tan nakillerde bulunmuştur. Sahabe devrinin mümtaz simalarından olan ve kendisine "Tercümânü'l-Kur'ân" ve "Habru'l-ümme" gibi ünvanlar verilen İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'in duasına mazhar olduğu²⁰⁴ bilinen bir husustur. Özellikle "müphemâtü'l-Kur'ân, müşkilü'l-Kur'ân ve garîbü'l-Kur'ân"a dair açıklamalarında İbn Abbas, kendinden sonra gelen âlimlerin ilk müracaat kaynağı olmuş ve yazılan bütün tefsir kaynakları onun açıklamalarına, görüş ve tevcihlerine yer vermiştir. Bu sebeple Ebussuûd Tefsiri'nde de İbn Abbas'ın, ayetlerin tefsiri²⁰⁵, kelime anlamları²⁰⁶, nüzûl sebepleri²⁰⁷, kıssalar²⁰⁸, az da olsa kıraât²⁰⁹ ve fikhî meselelerle²¹⁰ ilgili rivayetlerine, görüş ve tevcihlerine oldukça geniş yer verilmiştir.

İbn Abbas'tan sonra Ebussuûd'un en çok nakilde bulunduğu bir diğer sahabe Abdullah b. Mes'ûd (32/652)'dur. O, daha çok Abdullah b. Mes'ûd'un tefsirini²¹¹, fikhî görüşlerini²¹², kıraâtini²¹³ ve âyet anlamları²¹⁴ ile ilgili rivâyetlerini naklederken

²⁰⁴ Suyûtî, el-İtkân, II, 240

²⁰⁵ Ebussuûd, I, 24, 142. Burada müellifin (وروى مثله عن رئيس المفسرين عبد الله بن عباس رضى الله عنهما) ifadesi ile İbn abbas'ı zikretmesi de ona ne kadar itibar ettiğini ifade etmektedir.

²⁰⁶ Ebussuûd, I, 77

²⁰⁷ Ebussuûd, II, 87

²⁰⁸ Ebussuûd, II,52

²⁰⁹ Ebussuûd, VI, 188

²¹⁰ Ebussuûd, I, 274

²¹¹ Ebussuûd, II, 73

²¹² Ebussuûd, I, 12

²¹³ Ebussuûd, I, 218

zaman zaman Mushafına²¹⁵ da işaret etmiş, tercihlerinde onun kıraatini delil getirmiştir.

Ebussuûd Tefsiri'nde kendilerinden nakilde bulunulan ashâb elbette bu ikisinden ibaret değildir. Bu tefsirde birçok sahabenin rivâyetlerine ve görüşlerine yer verilmiş, müfessir kendi görüş ve tercihlerini bunlardan yapılan nakillerle desteklemiştir. Ancak biz bu tefsirde ismi geçen ashâbın hepsinin değil de rivâyetleriyle meşhur olanlardan bir kısmının ismini zikretmekle yetineceğiz.

Ebussuûd, tefsirinde başta Ebû Bekir Abdullah b. Kuhâfe (13/634)²¹⁶, Ömer b. el- Hattâb (23/644)²¹⁷, Osman b. 'Affân (35/655)²¹⁸, Ali b. Ebî Tâlib (40/661)²¹⁹ olmak üzere, Übey b. K'ab (30/650)²²⁰, Aişe binti Ebî Bekr (59/678)²²¹, Ümmü Seleme (62/681)²²², Abdullah b. Ömer (63/682)²²³, Ebû Sa'îd el-Hudrî (78/698)²²⁴, Enes b. Mâlik (91/709)²²⁵, Abdullah b. Ez-Zübeyr (73/692)²²⁶, Ebû Hureyre (59/678)²²⁷, Ebû'd-Derdâ (32/652)²²⁸, Ebû Musa el-Eş'arî (45/665)²²⁹, Ammâr b. Yâsir (37/657)²³⁰, Sevbân (54/673)²³¹, Câbir b. Abdillâh (78/697)²³², Aburrahmân b. 'Avf (32/652)²³³, Huzeyfe b. el-Yemân (36/656)²³⁴, Sa'd b. Ubâde (15/636)²³⁵, Saîd b. el- Müseyyeb (94/712)²³⁶, Sa'd b. Ebî Vakkas (55/674)²³⁷, el-Berâ b. 'Âzib (71/690)²³⁸, Muaz b. Cebel (17/638)²³⁹, Selmân el-Fârisî (35/655)²⁴⁰, Sehl b. Huneyf

²¹⁴ Ebussuûd, I, 169

²¹⁵ Ebussuûd, VI, 188.

²¹⁶ Ebussuûd, II,301

²¹⁷ Ebussuûd, I, 212

²¹⁸ Ebussuûd, VII,278

²¹⁹ Ebussuûd, II,72

²²⁰ Ebussuûd, IV,225

²²¹ Ebussuûd, II,272

²²² Ebussuûd, II,297

²²³ Ebussuûd, II, 72

²²⁴ Ebussuûd, I,150

²²⁵ Ebussuûd, III, 74

²²⁶ Ebussuûd, II, 116

²²⁷ Ebussuûd, V, 214

²²⁸ Ebussuûd, VII, 21

²²⁹ Ebussuûd, V,74

²³⁰ Ebussuûd, I, 163

²³¹ Ebussuûd, II, 228

²³² Ebussuûd, II, 300,301

²³³ Ebussuûd, II, 205

²³⁴ Ebussuûd, V,190

²³⁵ Ebussuûd, I, 173

²³⁶ Ebussuûd, II, 73

²³⁷ Ebussuûd, IV, 7

²³⁸ Ebussuûd, I, 210

(?)²⁴¹ Âsım b. 'Adiy (45/665)²⁴² Abdullah b. Ravâha (8/629)²⁴³ Ubâde b. es-Sâmit (34/654)²⁴⁴, Zey b. Sâbit (54/673)²⁴⁵ gibi pek çok sahabeden de nakillerde bulunmuştur. Sayısının bini aşkın olduğu²⁴⁶ söylenen bu rivayetler onların, Hz. Peygamber'den rivâyet ettikleri hadisler, nüzûl sebeplerine dair kendilerinden nakledilenler ve daha sonraki dönemlerde mezheplerin ihtilaflarına mesnet teşkil eden görüşler yahut ayetlerin tefsiri sadedinde (kelime anlamları, kıraâtler, tarihi olaylar vb) onlardan yapılan nakiller şeklindedir.

3.4.1.2. Tabiûn Müfessirleri

Ebussuûd, geleneğe uyarak tabiûn müfessirlerinin ayetlerin tefsiri ile ilgili edebî, dil-bilimsel, tarihî, fikhî ve kelâmî konulardaki görüşlerini nakletmeye özen göstermiş, onların sahabeden yaptıkları rivâyetlere ve tercihlere geniş yer vermiştir. Ebussuûd Tefsirinde özellikle tabiûn müfessirlerinden, İbn Abbas ekolüne²⁴⁷ mensup olanların rivayet, görüş ve tercihlerinin daha ağırlıkta olduğunu ve bunun önemli bir yer tuttuğunu söylemek mümkündür. Bu ekole mensup tabiûn müfessirlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1- Mücâhid b. Cebr (103/721)-İbn Abbâs kolu: Bu kolda rivâyet lafzıyla Mücâhid-İbn Abbas²⁴⁸; an fülân kalıbıyla İbn Abbas-Mücâhid-Katâde-Hasan-Süddî (127/745)-Rabi' (140/757)- Asam (240/854)²⁴⁹; kavî lafzı ile İbn Abbas- Mücâhid-Hasan²⁵⁰; İbn Abbâs- Mücâhid-Katâde²⁵¹; İbn Abbâs-Mücâhid-Sa'îd b. Cübeyr (95/713)²⁵² rivâyetlerine yer vermiştir.

²³⁹ Ebussuûd, I, 242

²⁴⁰ Ebussuûd, III, 161

²⁴¹ Ebussuûd, IV, 15

²⁴² Ebussuûd, VI, 173

²⁴³ Ebussuûd, I, 265

²⁴⁴ Ebussuûd, III, 60

²⁴⁵ Ebussuûd, II, 253

²⁴⁶ Cerrahoğlu, "Ebussuûd ve Tefsiri", XIII/ 4, s. 199.

²⁴⁷ İbn Abbas'ın tefsiri ile ilgili rivâyet tarîkleri için bkz. Es-Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahraman Yayınları, 4. Bsk. İstanbul, 1978, II, 241-242; Bilmen, *Tabakât*, I, 243-244.

²⁴⁸ Ebussuûd, I, 151; V, 74

²⁴⁹ Ebussuûd, I, 219

²⁵⁰ Ebussuûd, III, 83

²⁵¹ Ebussuûd, V, 206; VII, 248

²⁵² Ebussuûd, IX, 58

2- Dahhâk (105/723)-İbn Abbâs kolu: Bu kolda da yine aynı şekilde rivâyet kalıbını kullanarak Dahhâk- İbn Abbâs²⁵³, an kalıbıyla Dahhâk-İbn Abbâs²⁵⁴ ve kavî lafzıyla İbn Abbâs-Dahhâk-Mukâtil (150/767)- Kelbî (146/763) ve ekser Müfessirîn²⁵⁵ nakillerine yer verilmiştir.

3-İbn Abbâs-İkrime (107/725) kolu: Yine kavî lafzı ile İbn Abbâs-İkrime-Katâde-İbn Cübeyr²⁵⁶; İkrime-İbn Abbâs²⁵⁷; İbn Abbâs-İkrime-Dahhâk²⁵⁸ ve İbn Abbâs-İkrime rivâyetinde-Hasan el-Basrî (110/728)-Katâde-Sa'îd b. Cübeyr²⁵⁹ rivâyetine yer verilmiştir.

4- İbn Abbâs-'Âtâ (135/733) kolu: Bir diğeri İbn Abbâs rivâyet kolu da İbn Abbâs-'Atâ²⁶⁰, 'Âtâ - Dahhâk-İbn Abbâs²⁶¹şeklindedir.

5-İbn Abbâs- Katâde (118/736) kolu: Başka bir İbn Abbâs rivâyetinde kavî lafzı ile İbn Abbâs- Katâde ve Süddî'yi²⁶²; İbn Abbâs-Katâde, İbn Cüreyc(151/768) ve İbn Zeyd (182/798)'i²⁶³; İbn Abbâs-Katâde-İkrime'yi²⁶⁴; İbn Abbâs-Katâde ve İbn Ebî Müleyke (117/735)'yi²⁶⁵; İbn Abbâs-Katâde-Süfyân es-Sevrî (161/778)-İkrime ve Şa'bî (110/728)'yi²⁶⁶ zikretmiştir.

6- İbn Abbâs-Ebû Salih es-Semmân (102/720) kolu: İbn Abbâs'tan gelen rivâyetlerin bir başka kolu da rivâyet lafzı ile Ebû Salih'in İbn Abbas'tan²⁶⁷ yaptığı rivâyettir.

7- Tâvus b. Keysân (106/724)-İbn Abbâs kolu: İbn Abbâs'tan gelen rivâyetlerin bir kolu da Tâvûs'un İbn Abbâs'tan yaptığı rivâyettir.²⁶⁸ Bundan da anlaşılıyor ki Ebussuûd, tüm tarîklerden gelen İbn Abbas rivâyetlerine tefsirinde geniş yer vermiş

²⁵³ Ebussuûd, I, 105; II, 31; IX, 95

²⁵⁴ Ebussuûd, IV,299

²⁵⁵ Ebussuûd, II,135

²⁵⁶ Ebussuûd, I, 109

²⁵⁷ Ebussuûd, II, 176

²⁵⁸ Ebussuûd, III, 69

²⁵⁹ Ebussuûd, VI, 72

²⁶⁰ Ebussuûd, I,158; II, 286

²⁶¹ Ebussuûd, IX,155

²⁶² Ebussuûd, I,158

²⁶³ Ebussuûd, II,164

²⁶⁴ Ebussuûd, VIII,146

²⁶⁵ Ebussuûd, IX,120

²⁶⁶ Ebussuûd, IX, 70

²⁶⁷ Ebussuûd, I, 192

²⁶⁸ Ebussuûd, I,179

ve bazen bu rivâyet tarîklerine işaretle bile bulunmuştur²⁶⁹. Böylece Ebussuûd Tefsir'inin rivâyette Mekke tefsir ekolünün²⁷⁰ hâkim karakterini yansıttığını söylemek mümkündür.

Ebussuûd ikinci olarak Irak tefsir ekolü²⁷¹ diye bilinen ve Abdullah bin Mes'ûd'un tefsire dair görüşlerini nakleden tabiûn âlimlerinin görüşlerine de yer vermektedir. Ancak o bir yerde ²⁷²لما روي ان اصحاب ابن مسعود şeklinde genel bir ifade kullanması dışında bu ekole mensup olanları İbn Mes'ûd'la birlikte zikretmemiştir. Her birini ya ayrı ayrı veya bir kaçını bir arada zikretmiştir. Örneğin Ebussuûd, Mesrûk b. el-Ecda' (63/683)'in görüşlerine genelde tek olarak yer verirken²⁷³ Ebû 'Amr 'Âmir b. Şurahbil b. 'Abd eş-Şa'bî (103/721)'nin ise çoğunlukla tek²⁷⁴ bazen de Alkame b. Kays (62/682) ile²⁷⁵, Alkame'yi de bazen Hasan el-Basrî (110/728)²⁷⁶ ile birlikte zikretmiştir. Ebussuûd Irak tefsir ekolünün önemli temsilcilerinden olan Hasan el-Basrî, Katâde b. Di'âme (117/735) ve İbrahim en-Naha'î (95/714)'nin görüşlerine de yer verir²⁷⁷. Onun, bu ekolde Hasan el-Basrî'yi daha ön plana çıkardığı söylenebilir.

Ebussuûd, Übeyy b. Ka'b'ın kurduğu Medîne tefsir ekolünden²⁷⁸ Ebû'l-'Âliye er-Riyâhî (90/708)²⁷⁹, Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (118/736)²⁸⁰ ve Zeyd b. Eslem (136/753)²⁸¹'in nakillerine ve görüşlerine de tefsirinde yer vermiştir. O, Übeyy b. Ka'b'ı söz konusu tabiûn âlimlerinin naklettikleri rivâyet ve görüşlerde onlarla birlikte zikretmemiştir. Yine onun, bunlar içerisinde Muhammed b. Ka'b el-Kurazî'yi daha ön plana çıkardığı söylenebilir.

²⁶⁹ Örneğin, İbn Abbas'tan İkrime ve 'Âtâ rivâyet tarîklerine وفى رواية عكرمة ve وفى رواية عطاء şeklinde işaret edilmesi ile ilgili bkz. Ebussuûd, *İrşâd*, VI, 72

²⁷⁰ Tefsirde Mekke Tefsir Ekolü (okulu) hakkında bilgi için bkz. Ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 101-110

²⁷¹ Tefsirde Irak Ekolu (okulu) hakkında bilgi için bkz. Ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 118-127

²⁷² Ebussuûd, I, 42

²⁷³ Ebussuûd, I, 90; II, 184; VIII, 86

²⁷⁴ Ebussuûd, I, 30; II, 92; II, 167; II, 227-228 (nüzul sebebi) III, 107 (Vakıf ve ibtida); IV, 305; VIII, 112 (nüzul sebebi); IX, 169

²⁷⁵ Ebussuûd, VI, 102

²⁷⁶ Ebussuûd, I, 76

²⁷⁷ Ebussuûd, VI, 236

²⁷⁸ Medîne Tefsir Ekolü (okulu) hakkında bilgi için bkz. Ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 114-117

²⁷⁹ Ebussuûd, IV, 28; VII, 125

²⁸⁰ Ebussuûd, I, 30; II, 143, 167; IV, 154, 239, 249; V, 66, 93; VI, 11; IX, 162

²⁸¹ Ebussuûd, II, 21; IV, 7

Bunlardan ayrı olarak Ebussuûd, Abdullah b. Şeddâd (82/701)²⁸², Sa'îd b. el-Müseyyeb (94/712)²⁸³, Şehr b. Havşeb (98/716)²⁸⁴, Ömer b. Abdül-'Azîz (101/719)²⁸⁵, Halid b. Ma'dân (103/722)²⁸⁶ Muhammed b. Sîrîn (110/728)²⁸⁷, 'Atiyye el-'Avfî (111/729)²⁸⁸ Mekhûl eş-Şâmî (113/731)²⁸⁹, Hişâm b. Urve (115/707)²⁹⁰, Abdullah b. Büreyde (115/733)²⁹¹, Vehb b. Münebbih (114/732)²⁹², 'Amr b. Dînâr (125/742)²⁹³, Muhammed b. İshâk (150/767)²⁹⁴, Süleyman b. Mihrân el-A'meş (148/765)²⁹⁵, İbn Ebî Necîh (131/749)²⁹⁶, Meymûn b. Mihrân (117/735)²⁹⁷, Süfyan b. 'Uyeyne (198/813)²⁹⁸, İbn Şihâb ez-Zührî (124/741)²⁹⁹, Rabi' b. Enes (140/757)³⁰⁰, Ebû Ubeyde Ma'mer (209)³⁰¹ gibi daha pek çok tabiûn ve etbâu't-tabiîn âlimlerinden nakillerde bulunmuştur. Bunlar arasında ise Sa'îd b. el-Müseyyeb, İbn Şihâb ez-Zührî, Muhammed b. İshâk, Ebû Ubeyde ve Vehb b. Münebbih'in öne çıktığını görüyoruz.

İlk tefsirlerin telif edilmeye başlandığı bu döneme ait eserlere Ebussuûd'un ulaşım ulaşmadığı kitap ismi zikretmemesi sebebiyle net olarak anlaşılmamaktadır. Ancak eser ismi zikretmese de bu dönem müelliflerinden özellikle Mukâtil b. Süleyman (150/767)'ın *Tefsir*'ini burada zikretmek gerekir.

Ebussuûd'un Mukâtil b. Süleyman'dan yaptığı nakillerde "ما روى عن مقاتل³⁰²", "وهو ما³⁰³", "كما قال مقاتل³⁰⁷", "على ما قاله مقاتل³⁰⁶", "قاله مقاتل³⁰⁵", "قال مقاتل³⁰⁴", "وعن مقاتل³⁰³"

²⁸² Ebussuûd, IV, 206

²⁸³ Ebussuûd, II, 73, 161, 184, 194; III, 196; IV, 65; VIII, 179

²⁸⁴ Ebussuûd, I, 39; II, 288; VIII,272; IX, 27

²⁸⁵ Ebussuûd, I, 38-39; II, 67; VII,111.

²⁸⁶ Ebussuûd, V, 238

²⁸⁷ Ebussuûd, I, 259

²⁸⁸ Ebussuûd, III, 118; IX, 193

²⁸⁹ Ebussuûd, III, 105

²⁹⁰ Ebussuûd, II, 93

²⁹¹ Ebussuûd, I, 150

²⁹² Ebussuûd, I, 20, 113; II, 46; V, 202; IX,95.

²⁹³ Ebussuûd, III, 280

²⁹⁴ Ebussuûd, III, 280

²⁹⁵ Ebussuûd, IV, 305 (Kıraât) VIII, 118 (kıraât)

²⁹⁶ Ebussuûd, I, 308

²⁹⁷ Ebussuûd, I, 39

²⁹⁸ Ebussuûd, IV,82

²⁹⁹ Ebussuûd, I, 245; II, 162,258;III, 94-95

³⁰⁰ Ebussuûd, IV, 70; IX,129

³⁰¹ Ebussuûd, I, 103; II,301; V, 82

³⁰² Ebussuûd, I, 179; II, 16; II, 252

³⁰³ Ebussuûd, I, 308; III, 307; IV, 249; V, 93, 202; VIII, 11, 59,100; IX, 91

³⁰⁴ Ebussuûd, I, 282; III,210, 270; IV, 223, 229;VI, 155, 205, 296; VIII,146, 208; IX,17

³⁰⁸ "قاله مقاتل" gibi rivayet kalıplar kullandığı görülür. Kullandığı bu kalıplardan yola çıkarak onun söz konusu tefsire ulaşarak bizzat ondan alıntılar yaptığını iddia etmek güç olsa da, bu tefsiri hiç görmediği anlamına da gelmez. Çünkü bu nakiller Mukâtil b. Süleyman'a nispet edilen matbu tefsir ile karşılaştırıldığında bir kısım bilgilerin yorumlanarak alındığı³⁰⁹, bir kısım bilgilerin ise söz konusu ayetin tefsirinde yer almadığı³¹⁰ görülür. Ebussuûd'un bazı bilgileri yorumlayarak alıp, kendi ifadesi ile zikrettiği şeklinde bir metot kullandığına ileride genişçe yer verilecektir. Ancak bir kısım bilgilere ilgili âyetin tefsirinde yer verilmemesini, söz konusu bilginin benzer diğer ayetlerin tefsirinde geçtiği şeklinde anlamaya kendimizi zorlasak bile, en azından öyle anlaşılıyor ki tefsirimizin قال مقاتل kalıbıyla aktardığı rivâyetlerle diğer rivâyet kalıplarıyla aktardığı bilgiler aynı kaynaktan alınmamıştır. Öyle ise bazı bilgilerin Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinden alınması muhtemel olsa da, bazılarını da Vâhidî gibi³¹¹ başka tefsir kaynaklarından naklederek aktardığı kesindir.

Ebussuûd eserinde, kıraât ilmi ile ilgili rivâyetlere mustakil bir araştırma konusu olacak kadar geniş yer vermiş, bunu daha çok kendinin dil konusunda yaptığı tevcihâtı delillendirmek için yapmış, bu sebeple kıraâtlere sahih, gayr-ı sahih (şaz) ayırımına gitmemiştir. Bu konuya tefsirinde bu kadar geniş yer vermesi, onun kıraât ile ilgili bazı kaynaklara ulaştığı izlenimi uyandırmaktadır. Her ne kadar o, kıraâtle ilgili rivâyetlerin birçoğunu kaynak olarak kullandığı başta Taberî olmak üzere Beğâvî, Kirmânî, Zemahşerî, Beydâvî gibi kaynaklardan aktarmış olsa da, bir kısmını da Ebu'l-Hasan el-Kisâî (189/803), Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs³¹² (338/949), Ebû Ali el-Fârisî (377/987), İbn el-Enbârî (328/939), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (224/828), İbn Cerîr et-Taberî (310/922), Ebû Şâme el-Makdisî (665/1267) gibi kıraât ilmi ile ilgili eser sahiplerinin çalışmalarından da istifade ettiği anlaşılmaktadır.

³⁰⁵ Ebussuûd, III, 209

³⁰⁶ Ebussuûd, VI, 297

³⁰⁷ Ebussuûd, II, 215

³⁰⁸ Ebussuûd, VIII, 27

³⁰⁹ Bkz. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (Tahkik, Abdullah Mahmud Şehhâte), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arab, Beyrut, I, 35, 205, 401, 597.

³¹⁰ Örneğin 'Araf, 8/ 59. Ayetin tefsirinde Ebussuûd'un Mukâtil'den naklettiği bilgi, Mukâil'e nispet edilen tefsirinde yer almamaktadır. Bkz. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, II, 43.

³¹¹ Ebussuûd, VIII, 11

³¹² Ebussuûd, IX, 137

3.4.2. Dirâyet Kaynakları

Ebussuûd Tefsiri'nin bir dirâyet tefsiri olduğu göz önüne alındığında, bu tefsirde âyetlerin dirâyet yöntemiyle tefsirine önem veren kaynakların daha çok kullanıldığı akla gelmektedir. Biz de Ebussuûd Tefsiri'nin dirâyet kaynaklarını şu alt başlıklarla inceleyeceğiz.

- a-Filolojik kaynaklar
- b-Dilbilimsel kaynaklar
- c-Diğer Tefsir kaynaklar
- d-İslâm Tarihi kaynakları
- e-Hadis kaynakları
- f-Fıkıh kaynakları
- g-Kelâm kaynakları

3.4.2.1.Filolojik Kaynaklar

Ebussuûd Tefsiri'nde Arap Dili ve Eebiyatına geniş yer vermiştir. Yukarıda da vurgulandığı gibi bu tefsirin, dil-bilimsel tefsir anlayışında ulaşılan son nokta olduğu kabul edilmektedir. Bu sebeple söz konusu tefsirde Arap dilinin inceliklerini irdeleyen, beyan ve belagat özelliklerine vurgu yapan, Arapça dil bilginlerinin görüşlerini, tercihlerini ve ihtilaflarını yansıtan ifadelere oldukça geniş yer verildiği görülmektedir. Daha çok bu bilginleri isimleriyle zikreden müellif, bunlar için "kâle" "kemâ kale", "kavluhu", "i'nde", "ra'yu", "mezhebü" "kemâ nukile", "sarraha", "hasbemâ zekerahu" gibi lafızları kullanmaktadır.

Ebussuûd Tefsiri yazılmadan önce Arapçanın dil ve gramer yapısı, belâgat ve beyân özellikleri ile ilgili tartışmalar yapılmış ve söze son nokta konulmuştur. Bu çerçevede Arapçanın Basra, Kûfe ve Bağdat nahiv okulları teşekkül etmiştir. En eski nahiv okulu olan Basra Nahiv Okulunun görüşleri, bu okula mensup Halil b. Ahmed³¹³ (170/786 veya 180/796), bu alanda yazılmış ilk eserlerden olduğu kabul edilen ve Kitâbu Sîbeyh diye meşhur olan eserin müellifi Sîbeveyh (180/796),

³¹³ Ebussûd, I, 31

Sîbeveyh'in talebeleri olan Ebû'l-Hasan el-Ahfeş³¹⁴ (215/830), Kutrub Ebû Ali Muhammed b. Ahmed el-Müstenir³¹⁵ (207/822) ve *el-Muktadab* isimli eserin müellifi olan Muhammed b. Yezîd el-Ezdî el-Müberrid³¹⁶ (286/899) gibi âlimler sayesinde ilim dünyasında daha çok yaygınlık kazanmıştır.

Ebussuûd bu okulun yukarıda ismi geçen bilginilerinin görüşlerine oldukça sık yer vermekte, bunlar içerisinde özellikle Sîbeveyh (180/796)'le ilgili nakillerde bulunurken birkaç yerde "zekerahu Sîbeveyh fî kitâbihi³¹⁷", "hasbemâ zekerahu Sîbeveyh fî'l-kitâb³¹⁸" ve "zekerahu Sîbeveyh fî Bâbi Esmâi's-Süver min Kitâbihi³¹⁹" ifadelerine yer vermektedir. Bu ifadelerden müellifin, Sîbeveyh'in (*Kitâbu Sîbeveyh*³²⁰ diye) meşhur olan eserini, Arapçanın sarf ve nahiv kuralları yardımıyla âyetlerin ince ve latîf manalarını ortaya çıkarmak için temel başvuru kaynaklarından birisi olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca eserinin ismini zikretmese de Ebussuûd, el-Müberrid için de "kâle'l-Müberrid³²¹" "kemâ hüve re'yü'l-Müberrid³²²" "ve hüve mezhebü'l-Müberrid³²³" "'inde'l-Müberrid³²⁴" "ve kad nukile 'ani'l-Müberrid³²⁵" gibi ifade kalıpları kullanarak tevcihatlarına yer verir ve tercihlerini onun görüşleriyle destekler. Bundan müfessirimizin daha çok Basra dil okulunun görüşlerini tercih ettiği anlaşılırsa da, o Kûfe nahiv okulunun görüşlerini de önemser. Bu okulun kurucusu kabul edilen Ebû Ca'fer Muhammed b. Ebî Sâra er-Ruâsî (187/803), kıraât-ı seb'a imamlarından biri olan talebesi Ebû'l-Hasan Ali b. Hamza el-Kisâî (189/805)³²⁶ ve Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ³²⁷ (207/823)'nın görüş ve tevcihlerine geniş yer verir. Özellikle *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eserin de müellifi olan el-Ferrâ bu tefsirde en çok ismi geçenlerdendir. Bu ekole mensup ismi

³¹⁴ Ebussûd, II, 176

³¹⁵ Ebussûd, III, 307

³¹⁶ Ebussûd, III, 41

³¹⁷ Ebussuûd, I, 32

³¹⁸ Ebussuûd, II, 6

³¹⁹ Ebussuûd, I, 32; VII, 184

³²⁰ Ziriklî, 'Alâm, V, 81

³²¹ Ebussuûd, I, 48

³²² Ebussuûd, I, 158, III, 41, IV, 91

³²³ Ebussuûd, I, 293, III, 41

³²⁴ Ebussuûd, III, 41

³²⁵ Ebussuûd, III, 201

³²⁶ Ebussûd, IV, 288(kıraât); IV, 238

³²⁷ Ebussûd, V, 231

zikredilen tefsir sahibi bir diğere isim de Ahmed b. Yahya b. Seyyâr Sa'leb (291/904)'dir.

Basra ve Kûfe okullarını birleştirerek yeni bir okul (metot) geliştiren Bağdat Nahiv okulu âlimlerinden Ebûl-Kâsım ez-Zeccâc³²⁸ (311/923), Ebû Ali el-Fârisî (377/987) ve Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî³²⁹ (392/1002) isimlerine de yer verilmiştir. ez-Zemahşerî'nin de temel kaynağı kabul edilen ez-Zeccâc'ın görüşleri bu tefsirin ağırlık noktasını teşkil etmiştir. Bu ekolde ismi geçenlerden İbn Cinnî *el-Hasâis* adlı eseriyle diltiliği, diğere Zeccâc ve Ebû Ali el-Fârisî ise tefsircilikleri ile tanınırlar. Ebû Ali el-Fârisî'nin de talebesi olan İbn Cinnî'den yaptığı nakillerde Ebussuûd, "kâle İbn Cinnî³³⁰" ve "zekerehu İbn Cinnî³³¹" ifadelerine yer vermektedir.

Ebussuûd, eser ismi ile İsmail el-Cevherî (394/1003)'nin *es-Sihâh*³³²'ını ve Ebû Zekeriyâ Muhyiddin en-Nevevî (676/1277)'nin *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-lügât*³³³ isimli eserlerini hem müellif hem de kitap ismi ile birlikte zikrederken, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (370/980)'nin *Tehzîbü'l-Lügât* isimli eserini ise ³³⁴ كما حكاه الازهري عن الفراء şeklinde bir bağlam içerisinde yalnız müellif ismi ile zikretmiştir. Bunlardan ayrı olarak, Yûnus b. Habîb (182/798), el-'Asam³³⁵ (240/854), Ebû Ubeyde³³⁶ (209/824), İbn Kuteybe³³⁷ (276/889), el-Asmaî³³⁸ (216/831), İbn el-Fâris³³⁹ (395/1004), es-Sîrâfî³⁴⁰ (396/979), İbn es-Sikkît (244/858)³⁴¹, Leys b. Ebî Süleyman (148/765)³⁴², Abdülkâhir b. Abdurrahman el-Cürcânî (474)³⁴³, Ebu'l-Heysem³⁴⁴, Fîrûzâbâdî (817/1415)³⁴⁵, (816/1413), Nahhas³⁴⁶

³²⁸ Ebussûd, V, 231

³²⁹ Ebussûd, V, 193

³³⁰ Ebussûd, IV, 287

³³¹ Ebussûd, V, 165

³³² Ebussûd, I, 15

³³³ Ebussûd, I, 194

³³⁴ Ebussûd, I, 168

³³⁵ Ebussûd, III, 48

³³⁶ Ebussûd, V, 231

³³⁷ Ebussûd, V, 82

³³⁸ Ebussûd, IV, 69

³³⁹ Ebussûd, II, 146

³⁴⁰ Ebussûd, VII, 155

³⁴¹ Ebussûd, IV, 69

³⁴² Ebussûd, IV, 69

³⁴³ Ebussuûd, I, 51; IX, 137

³⁴⁴ Ebussûd, IV, 15

³⁴⁵ Ebussûd, V, 65

³⁴⁶ Ebussûd, IX, 137

(338/949), İbn Keysân (299/912)³⁴⁷, Ebu Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. el-Enbârî³⁴⁸ (328/939) ve Ragıb el-İsfahânî³⁴⁹ (503/1108), Ebû'l-Bekâ Abdullah b. Huseyn el-'Ukberî³⁵⁰ (616/1219) ve *Elfiye* müellifi Ebû Abdillâh Abdullah b. Muhammed b. Mâlik (672/1275) gibi dilcileri de isim olarak zikretmektedir. Bunlardan Kisâî, Ferrâ, Zeccâc, Ebû Ubeyde, İbn Kuteybe, İbn el-Enbârî, Cürcânî, İsfahânî ve Ebu'l-Bekâ gibi dil- bilimsel tefsir alanında da meşhur olmuş bazı isimlerin hem gramer/sarf-nahiv hem de kelime anlamları ile ilgili izahlarına bu tefsirde sık sık yer verildiği için bunların hem Arap dili ve edebiyâtı hem de Me'âni'l-Kur'ân'a dair eserlerinin kaynak olarak kullanıldığı intibamı vermektedir. Bu sebeple söz konusu müelliflerin isimlerine hem burada hem de dil-bilimsel tefsir kaynaklarından söz ederken yer verceğiz. Çünkü bu isimleri sadece filolojik alana hapsetmenin doğru olmayacağı açıktır. Ancak Ebussuûd daha çok bu isimleri kelime anlamlarının söz konusu olduğu yerlerde zikrettiği için biz de burada zikretmiş olduk.

Ebussuûd Tefsiri'nde ismi geçen bu âlimlerimizden bazılarını kısaca tanıtmak istiyoruz:

1- **Sîbeveyh** Amr b. Osman (180/796): Basra ekolüne mensup dil/nahiv âlimlerinden olup, Nahiv ilmine dair yazdığı *Kitâbu Sîbeveyh* adlı eseri meşhurdur. Nahivcilerin imamı olarak tanınmıştır.

2- **el- Ahfeş**, Ebû'l-Hasan Sa'îd b. Mes'ade el-Evsat el-Belhî (215/830): Basra ekolüne mensup dil/lügat âlimlerinden olup, Sîbeveyh'in talebesidir. Lügat alanında zamanının en meşhurlarındandır ve *Me'âni'l-Kur'ân'a* dair bir de eser telif etmiştir.

3- Ebû Abdirrahman **Halil b. Ahmed** el-Ferâhidî (el-Ezdî) (170/786 veya 180/796): Basra ekolüne mensup dil/lügat âlimlerinin en meşhurlarından olup, *Kitâbü'l-'Ayn* adlı eseri meşhurdur.

4- **Kutrub** Ebû Ali Muhammed b. el-Müstanîr (207/822): Sîbeveyh'in öğrencilerinden olup, Basra ekolündendir. *Me'âni'l-Kur'ân*, *İ'râbu'l-Kur'ân* gibi eserleri de vardır.

³⁴⁷ Ebussuûd, V, 24

³⁴⁸ Ebussuûd, II, 150

³⁴⁹ Ebussuûd, IX, 95

³⁵⁰ Ebussuûd, I, 152, 171, 275; IV, 271; V, 71, 111, IX, 176

5- Ebû Bekr Abdurrahman b. Keysân **el-'Asam** (240/854): Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden olup, lügat, fıkıh ve tefsircidir. Kendine ait bir tefsiri ve usûle dair *Makâlât*'i vardır.

6- Ebû'l-Hasan Ali b. Hamza **el-Kisâî** (289/905): Hem Kûfe ekolüne mensup dil/lügat âlimlerinden hem de on kraât imâmından birisi olup, *Me'âni'l-Kur'ân*, *Kitâbü'l-Kıraât* adlı eserleri meşhurdur.

7- Ebû'l-Abbas Muhammed b. Yezîd **el-Müberraîd** (286/899): Basra dil ekolüne mensup, *Kitâbu Me'âni'l-Kur'ân*, *Kitâbu İ'râbi'l-Kur'ân* gibi eserleri de olan güçlü dil âlimlerindendir.

8- Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd **el-Ferrâ** (207/823): Kûfe ekolüne mensup dil/lügat ve tefsir âlimlerinden olup, eser ismi zikretmeden Ebussuûd'un en çok atıfta bulunduğu kaynaklardandır. *Me'âni'l-Kur'ân* adlı esri bu alandaki en meşhur eseridir.

9- Ebû İshak İbrahim b. es-Seriy b. Sehl **ez-Zeccâc** (311/923): Basra dil ekolüne mensup âlimlerimizden olup, Ebussuûd Tefsiri'nde kitap ismi zikredilmeden müellif ismi ile en çok zikredilen kaynaklardandır. *Kitâbu Me'âni'l-Kur'ân*, *Kitâbu'l-Emâlî*, *Kitâbu Muhtasar fi'n-Nahv* gibi eserleri vardır.

10- **Ebû Ubeyde** Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî (209/824): İran asıllı ve Basra dil ekolündendir. *Mecâzü'l-Kur'ân*, *İ'râbu'l-Kur'ân*, *Garîbu'l-Kur'ân*, *Ma'âni'l-Kur'ân* gibi eserlerin müellifidir.

11- **İbn Kuteybe** Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim el-Kûfî ed-Dineverî (276/889): Basra ve Kûfe ekollerinin bir karışımı olan Bağdat ekolünden olup *Kitâbu İ'râb'l-Kur'ân*, *Kitâbu'l-Kıraât*, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân* gibi meşhur eserlerin müellifidir.

12- **Ahmed b. el-Fâris** b. Zekeriyâ el-Kazvinî er-Râzî (395/1004): Lügat ve edebiyatçı olup, *Mu'cemu Mekâyisü'l-Lüğa* adlı eseri meşhurdur. Ayrıca *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı da bir esri vardır³⁵¹.

13- Ebû'l-Feth Osman **b. Cinnî** (392/1002): Bağdat dil ekolünün en önde gelen temsilcilerinden olup, *el-Hasâis* ve *el-Lüma'* adlı meşhur eserlerin müellifidir. Ayrıca *el-Mühezzeb fi'l-Kıraât*, *el-Vakf ve'l-İbtidâ*, *Şevâzu'l-Kur'ân* gibi Kur'an ilimlerine dair eserleri de vardır.

³⁵¹ Ez-Zirikli, *'Alâm*, I, 193

14- Abdü'l-Melik b. Kurayb b. Ali b. **el-Asma'î** el-Bâhilî (216/831): Basra ekolünün meşhur lügat âlimlerindendir. Arap şîrine dair bir kısım eserleri günümüze kadar ulaşmıştır.³⁵²

15- Ebu'l-Hasan Muhammed b. Ahmed **b. Keysân** (299/912): Nahivde Basra ve Kûfe ekollerini birleştiren dilcilerden olup, *Kitâbü'l-Kıraât* ve *Kitâbu Meâni'l-Kur'ân* adlı eserlerin müellifidir³⁵³.

3.4.2.2. Dil-Bilimsel Tefsirler

Ebussuûd, dil-bilimsel tefsirler diyebileceğimiz Me'âni'l-Kur'an, Garîbü'l-Kur'ân, Müşkilü'l-Kur'an ve el-Müfredât fî Gârîbi'l-Kur'ân gibi eserleri kitap ismi ile değil müelliflerinin isimleriyle zikretmeyi uygun görmüştür. Bu eserlerin müellif isimleriyle meşhur olmaları, bu şekilde zikredilmeleri için etkili bir sebep olarak akla gelmektedir. Ferrâ (207/823)³⁵⁴'nın "*Me'âni'l-Kur'an*", Ebû İshâk ez-Zeccâc (311/923)³⁵⁵'in *Me'âni'l-Kur'an*'ı, Ebû Müslim (322/932)³⁵⁶'in *Câmi'u't-te'vîl li Muhkemi't-Tenzîl*'ini, İbn Kuteybe (276/889)³⁵⁷'nin *Me'âni'l-Kur'an*, *Garîbu'l-Kur'ân* ve *Müşkilü'l-Kur'ân*'ı, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (223/837)³⁵⁸'in *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, el-Müberriid (286/899)³⁵⁹'in *Me'âni'l-Kur'ân* ve Rağîb el-İsfahânî (503/1108)'nin *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*³⁶⁰'ı, Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî (431)³⁶¹'nin *Letâifü'l-Kitâb*'ı, Ebû Abdillâh Muhammed b. 'Arafe (803)'nin *Tefsîr'î*³⁶² gibi eserleri ismen zikretmese de sık sık müelliflerini (قال- كما قاله- كما حكاہ- ذكره) gibi formüllerle zikretmesi, onun bu kaynaklara zaman zaman muracaat etmiş olabileceği imajını vermektedir. Ebussuûd'un bazı ayetlerin³⁶³ tefsirinde Ferrâ, İbn Kuteybe, Zeccâc gibi müellif isimlerini örneğin, قال الفراء³⁶⁴ - قال الزجاج³⁶⁵ gibi lafızlarla zikrettiği halde en

³⁵² Tülücü, Süleyman, "Asma'î", DİA, İstanbul, 1991, III, 499

³⁵³ Bilmen, *Tabakât*, I, 371

³⁵⁴ Ebussuûd, I,90, V, 293, 294

³⁵⁵ Ebussuûd, II,82

³⁵⁶ Ebussuûd, II, 178; IV, 92

³⁵⁷ Ebussuûd, IV, 82

³⁵⁸ Ebussuûd, III, 279

³⁵⁹ Ebussuûd, II,98

³⁶⁰ Ebussuûd, V, 167.

³⁶¹ Ebussuûd, V,65

³⁶² Ebussuûd, V,65

³⁶³ Örneğin, Bakara, 2/25; Nisâ, 4/44

³⁶⁴ Ebussuûd, II, 292

³⁶⁵ Ebussuûd, II,207

temel kaynağı olan el- Keşşâf ve Envâru't-Tenzîl'de, aynı ayetlerin tefsirinde söz konusu isimlerin zikredilmemesi, hatta ikincil kaynaktan yapıldığını sandığımız bir nakilde ³⁶⁶على ما حكاه الازهرى عن الفراء و ابن الانبارى³⁶⁶ denilip, bir diğesinde de ³⁶⁷يونس ifadesinin kullanılması da bu eserlere yeri geldikçe müracaat edildiğini teyit eden bir ifade tarzı olarak gözükmektedir. Bu sebeple söz konusu eserlerin Ebussuûd Tefsiri'nin kaynakları arasında zikredilmesinin uygun olacağı kanaatindeyiz.

Ebussuûd Tefsiri'nin bunlardan başka diğers tefsir kaynakları da vardır.

3.4.2.3. Diğers Tefsir Kaynakları

Ebussuûd, rivâyet özelliği de taşıyan tefsirinde İbn Cerîr et-Taberî³⁶⁸(310/922)'yi zikreder. Onun *Câmiu'l-Beyân* adlı eserini ismen zikretmese de, bu tefsirin Taberî Tefsiri diye şöhret bulmuş olması göz önüne alındığında, Ebussuûd'un onu eser ismiyle değil meşhur olan müellif ismi ile zikretmesi yadırganacak bir durum değildir. Ayrıca müellifin kullandığı (وهو اختيار الطبري³⁶⁹) gibi ifadelerden ve rivâyetlerin benzerliğinden hareketle Taberî'nin bu tefsirinin onun kaynaklarından birisi olduğu kolayca anlaşılmaktadır. Ayrıca kitap ismi ile zikredilmese de İbn Ebî Hâtim er-Râzî (327/939)³⁷¹'nin *Tefsiri*³⁷², Sa'lebî (427/1010)'nin *el-Keşf ve'l-Beyân* adlı eseri tam ismiyle olmasa da tefsir adıyla³⁷³, Ebû Ali el-Fârisî (377/987)³⁷⁴, Beğâvî (516/1117)'nin *Me'alimü't-Tenzîl*³⁷⁵, Vâhidî (468/1051)'nin *Tefsir ve Esbâbü'n-Nüzûl* adlı eserlerinin³⁷⁶ yansınra Fahrüddîn er-Râzî (606/1211)'nin *Mefâtihu'l-Gayb*³⁷⁷ ve Kurtubî (671/1276)'nin *el-Câmi' li Ahkâmi'l-*

³⁶⁶ Ebussuûd, II,95

³⁶⁷ Ebussuûd, I,168

³⁶⁸ Ebussuûd, I, 152; II, 51; IX, 162.

³⁶⁹ Ebussuûd, II, 51

³⁷⁰ Ebussuûd, I, 152

³⁷¹ Ebussuûd, I,252

³⁷² Ebussuûd, I, 152

³⁷³ Ebussuûd, V, 54. Burada Ebussuûd قال التعلبي في تفسيره ifadesini kullanarak açıkça kaynaktan nakilde bulunmuştur.

³⁷⁴ Ebussuûd, II, 151

³⁷⁵ Ebussuûd, VIII, 153; IX, 90.

³⁷⁶ Vâhidî'nin hem sebab-i nüzul (örneğin: Âl-i imrân, 3/100-103. Ayetlerinin sebab-i nüzülü gibi bkz. Ebussuûd, II, 75) ve hadis (örneğin: Şehitlerin Allah katında mızıklandırılmaları ile ilgili rivâyet gibi bkz. Ebussuûd, II, 129) hem de bazı kelimelerin anlamları (örneğin: Âl-i imrân, 3/159. Ayetinde geçen فظاً kelimesi gibi bkz. Ebussuûd, II, 120) ile ilgili iki çeşit rivayetine yer verilmesi, onun hem *Tefsir*'inden hem de *Esbâb-ı Nüzul* adlı eserinden yararlandığını göstermektedir.

³⁷⁷ Ebussuûd, IV, 268; VII, 223.

*Kur'ân*³⁷⁸ adlı tefsirlerinden yararlandığı açıktır. Yine Mâverdi'nin (ö.) *Tefsiri*³⁷⁹, Kirmânî'nin *en-Nüket ve'l-Uyûn*³⁸⁰, İbnü'l-Cevzî (597/1202)'nin *Zâdü'l-Mesîr*³⁸¹ gibi eserlerinin de bu kaynaklar arasında sayılması gerekir. Ayrıca Gazâlî (505/1111)'den³⁸² yapılan nakil de kaynaktan yapılmış olabilir. İbn Kesir'den yapılan naklin³⁸³ tefsirden mi, yoksa *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı İslâm Tarihi'ne dair eserinden mi olduğu anlaşılammaktadır. Eğer tefsirden ise, yorumlanarak yapılan bir alıntı olduğu söylenebilir.

3.4.2.4. İslam Tarihi Kaynakları

Ebussûd'un, eser ismi zikretmeden müellif ismi ile İbn Kesir (774/1373) (*el-Bidâye ve'n-Nihâye*), İbn İshâk (151/768)³⁸⁴ (*es-Sîre*), İbn Hişâm (218/833)³⁸⁵ (*es-Sîre*), Ali b. Hüseyin el-Vâkıdî el-Mervezî (207/823)³⁸⁶, Ezrakî (250/864)³⁸⁷, İbn 'Asâkir (571/1176)³⁸⁸ (*Târîh-u Dimeşk*) ve el-Hafız es-Süheyli (508/1114)³⁸⁹ gibi İslam Tarihi'nin ilk ve en temel kaynaklarına yer verdiği anlaşılmaktadır. Bunlardan ayrı olarak Ka'be'nin inşası ile ilgili rivâyetleri zikrederken Ezrakî (250/864)'nin *Târîhu Mekke*³⁹⁰ adlı eseri ile Muhammed el-Fâsî'nin *Mesîru'l-Ğırâm fî Târîhi'l-Beledi'l-Haram*³⁹¹, Ebû Reyhân el-Bîrûnî (973/1048)'nin *el-Âsârü'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye*³⁹², Nevevî (676/1277)'nin *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât*³⁹³ ve ez-Zübeyr b. Bekkâr (256/870)'ın *Kitâbü'n-Neseb*³⁹⁴ adlı eserlerini hem müellif hem de eser isimleriyle zikretmesi, onun ilgili yerde ilgili kaynağa başvurduğunu göstermektedir.

³⁷⁸ Ebussûd, I,13; II, 291; IV, 82; :VIII, 268.

³⁷⁹ Ebussûd, VIII, 268

³⁸⁰ Ebussûd, II, 152

³⁸¹ Ebussûd, I,13 Burada hem müellif hem de eser ismi zikredilmiştir.

³⁸² Ebussûd, I,13

³⁸³ Ebussûd, V, 269

³⁸⁴ Ebussûd, V, 268

³⁸⁵ Ebussûd, V, 268.

³⁸⁶ Ebussûd, II, 296

³⁸⁷ Ebussûd, V, 269

³⁸⁸ Ebussûd, V, 269

³⁸⁹ Ebussûd, V, 268

³⁹⁰ Ebussûd, I,194

³⁹¹ Ebussûd, I,194

³⁹² Ebussûd, V, 268

³⁹³ Ebussûd, I,194

³⁹⁴ Ebussûd, I,194

Ayrıca Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd ed-Dîneverî (282)'nin *Tarih*'ini de ³⁹⁵ذکره الفقيه şeklinde zikretmektedir. *ابو حنیفة احمد بن داود الدینوری فی تاریخہ*

3.4.2.5.Hadis Kaynakları

Ebussuûd, tefsirinde yer verdiği hadislerin yer yer kaynağını zikreder. Bu kaynaklardan bazıları, Buhârî'nin *es-Sahîh*³⁹⁶, Müslim'in *es-Sâhîh*³⁹⁷, Tirmizî³⁹⁸'nin *es-Sünen*, Dârimî³⁹⁹'nin *es-Sünen*, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsne'd*⁴⁰⁰, Hâkim⁴⁰¹'in *el-Müstedrek*, Beyhâkî'nin *es-Sünen* ve *ed-Delâilü'n-Nübüvve*⁴⁰², Abdürrazzâk es-San'ânî'nin *el-Musannaf*⁴⁰³, Tahâvî'nin *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*⁴⁰⁴ ve İbn Hacer'in *el-Metâlibü'l-Âliye*⁴⁰⁵ adlı eserlerdir. Onun bu eserleri bazen müellif ismi ile bazen hem müellif hem de eser ismi ile zikrettiği görülür.

Ayrıca *ما فی السنن* ve *ما فی الصحیحین* - *كما فصل فی الصحیحین* gibi genel ifadelerle de rastlayabilmekteyiz.

3.4.2.6. Fıkıh Kaynakları

Ebussuûd'un bir şühülislam olarak daha çok hukukçu kimliği ile tanındığından söz edilmişti. Onun bu eserinde ilgili ayetleri tefsir ederken hangi fıkıh kaynaklarını kullanmış olabileceği sorusu önem taşımaktadır. Ancak onun eser ismi zikretmek gibi mutlak bir metodu olmadığı için daha çok İmam Mâlik b. Enes, İmam Ebû Hanife, İmam Şâfiî ve İmam Ahmed b. Hanbel isimlerinin yanı sıra el-Evzaî, Süfyân b. Uyeyne, Süfyân es-Sevrî, İbn Ebî Leylâ⁴⁰⁶ gibi birçok fakihin ismini zikretmek suretiyle onların görüşlerini naklettiğini görmekteyiz. Hanefî kaynakları bir tarafa bırakılacak olursa İmam eş-Şâfiî'nin başta *Ahkâmu'l-Kur'ân*, *er-Risâle*, *el-Ümm*, İmam Mâlik'in *Muvatta*, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsne'd* edlı eserleri onun her

³⁹⁵ Ebussuûd, VII, 242

³⁹⁶ Ebussuûd, II, 258

³⁹⁷ Ebussuûd, IX, 147

³⁹⁸ Ebussuûd, I, 26

³⁹⁹ Ebussuûd, I, 29

⁴⁰⁰ Ebussuûd, I, 26

⁴⁰¹ Ebussuûd, IV, 296

⁴⁰² Ebussuûd, I, 194

⁴⁰³ Ebussuûd, I, 194

⁴⁰⁴ Ebussuûd, II, 259

⁴⁰⁵ Ebussuûd, VI, 208

⁴⁰⁶ Ebussuûd, II, 258; IV,68; V, 116; VII, 111

zaman ilgi alanı içeririnde olduğu muhakkaktır. Zaman zaman bu isimlere bağlı kalmaksızın kendi görüşüyle de ahkâm ayetlerini tefsir etmesi, onun hiçbir kaynaktan yararlanmadığı anlamına gelmez. Bir yerde o, el-Cessâs (344)'ın *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserini müellif ismi ile zikretmiş ve müellifin söz konusu eserindeki bir bilgiyi tenkit etmiştir⁴⁰⁷. Bir diğer zikri geçen eser et-Tahâvî'nin *Şerhu Me'âni'l-Âsâr* adlı eseridir⁴⁰⁸. Hem kitap hem de müellif ismi ile zikredilen bu eser Hanefî fıkına dair Merğînânî'nin (593/1197) *el-Hidâye* adlı eserindeki hadisleri inceleyen bir eser olması sebebiyle hem hadis hem de fıkıh kaynakları arasında sayılabilir.

3.4.2.7. Kelam Kaynakları

Ehl-i Sünnet akîdesi üzere yazılmış tefsirler arasında sayılan Ebussuûd Tefsiri'nde Ehl-i Sünnet haricindeki mezhep ve fırkaların itikadî görüşleri dikkatli bir şekilde, fazla ayrıntıya kaçılmadan ele alınıp tartışılmış, ilgili yerde ilgili fırka ve mezheplere cevaplar verilmiştir. Bu tartışmalar sırasında onun en çok kullandığı kavramlar "اهل السنة والجماعة"⁴¹¹, رأي أهل السنة⁴¹⁰ - قاعدة اهل السنة⁴⁰⁹ gibi kavramlardır. Müfessirimiz bu konuda da klasik üslubunu devam ettirerek kitap ismi değil, birkaç kelâmcının ismini zikretmekle yetinmiştir. Bunlar, Ehl-i Sünnet'in iki imamı *Mâkâlât*'ın müellifi İmam Eş'arî⁴¹² ile *Kitâbu't-Tevhîd*'in müellifi İmam Mâtûrîdî⁴¹³ ve *el-Câmiu'l-Kebîr*, *el-Câmiu's-Sağîr*'in müellifi ünlü Mu'tezile kelâmcısı Ebû Ali Muhammed el- Cübbâî⁴¹⁴ gibi isimlerdir. Ayrıca Mu'tezile⁴¹⁵, Şi'a⁴¹⁶, Mürcie⁴¹⁷ ve Cebriye⁴¹⁸ gibi genel olarak fırka isimleri de zikredilmiştir.

Kanaatimize göre müfessirimiz genel olarak fırka isimlerini ve fırka imamlarını yukarıda zikri geçen tefsir kaynaklarından aktarmış olmalıdır. Burada

⁴⁰⁷ Ebussuûd, I,13

⁴⁰⁸ Ebussuûd, II, 259

⁴⁰⁹ Ebussuûd, II,139; IV, 33

⁴¹⁰ Ebussuûd, IV, 233

⁴¹¹ Ebussuûd, IV,140

⁴¹² Ebussuûd, I, 42

⁴¹³ Ebussuûd, V, 181

⁴¹⁴ Ebussuûd, II, 19

⁴¹⁵ Ebussuûd, II, 49; V, 50

⁴¹⁶ Ebussuûd, VII, 113

⁴¹⁷ Ebussuûd, IV, 115

⁴¹⁸ Ebussuûd, V, 50

onun kaynak olarak başvurabileceği eser İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ı veya Kitâbü't-Tevhid'idir.

4. Ebussûd'un Tefsirdeki Metodu

Ebussud, tefsirdeki metodunu, daha önce yazılmış olan el-Keşşâf ve *Envâru't-Tenzîl*'in metodu üzere eserini yazacağını, diğer tefsirlerden de istifade edeceğini, kendi bilgi birikimini de buna ekleyeceğini eserinin ön sözünde gayet açık bir şekilde ortaya koymuştur⁴¹⁹. Bu tefsiri okuyanlar, onun bu söylediklerini, *el-Keşşâf* ve *Envâru't-Tenzîl* ile yapacakları birkaç karşılaştırmada kolayca tespit edebilirler. Ancak bu kişilerin Ebussûd'un tefsirinde yine kendisinin ifade ettiği "el-Keşşâf ve *Envâru't-Tenzîl*'deki ifadeleri, en nadide mücevherleri, usta bir kuyumcunun çok ince bir sanatla gerdanlığa dizmesi gibi yeniden satırlara dizmeyi⁴²⁰ gaye edinen bir üslubu da görmesi gerekir. Bu sebeple Ebussûd Tefsiri'nde el-Keşşâf ve Kâdî Beydâvî tefsirlerinden bire bir alıntılarla karşılaşılacağı gibi, aynı ayetlerin tefsirinde aynı konuların işlenmesi, ifadelerinin yorumlanarak alınması, aynı gramer kuralları, aynı hadisler, aynı sahabe kavilleri ve aynı Esbâb-ı nüzul rivâyetleri gibi daha pek çok konuda benzerliklerle de karşılaşılabilir. Bunlar Ebussûd Tefsiri'nin değerini düşürmez. Çünkü:

1- Ebussûd Tefsiri'nin ön sözündeki ifadelerden, onun, Arap dili ve belâgat ilimlerinin tefsire uygulanışında gördüğü bir boşluğu doldurmayı gaye edindiği anlaşılmaktadır. Çünkü o, diğer kaynaklardaki ifadelerin dağınıklığından söz etmektedir. Buna göre Ebussûd'un, Arapçayı dil ve belâgat özellikleriyle eserine yansıtmada, sözü, konuyu dağıtacak kadar uzatmadan ve ne anlama geldiğini yeniden şerh edilmeye muhtaç olacak kadar kısaltmadan, söylenmesi gerekenlerin hepsini bir arada söylemede başarılı olup olmadığı yönündeki bir eleştiri, doğru ve yerli yerince yapılmış bir eleştiri olur. Ebussûd Tefsiri ise bu yönüyle herkesin kabulüne mazhar olmuş bir tefsirdir⁴²¹.

2- Ebussûd, Arapçanın beyân ve bedi' sanatları yardımıyla Kur'ân'ın ilm-i i'câzını, Kur'ân âyetlerinin kendi içerisinde başı ile sonu arasında, bir âyetin

⁴¹⁹ Ebussûd, I, 6

⁴²⁰ Ebussûd, I, 7

⁴²¹ Hacı Halife, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 65; Ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 347-349; Zerkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, I, 49

diğer bir âyetle, âyetlerin sûre içerisinde ve Kur'ân bütünlüğü içerisindeki uyumunu ortaya koymada gösterdiği başarı usta bir sanatkârın en nâdide taşları dizerek enfes bir gerdanlık ortaya koyması gibidir⁴²². O, bu edebî incelikleri vurgulamak suretiyle, Arapçanın kelime ve cümle yapısındaki ince nüansları işaret ederek âyetlerin gizli anlamlarına ulaşmayı hedeflemiştir. O bunda da başarılı bulunmuştur⁴²³.

Ebussuûd, bu iki özelliğin yanı sıra ahkâm ve âkâid konularına temel teşkil eden âyetlerin tefsirinde, genelde Ehl-i Sünnet, özelde Hanefî-Mâturîdî anlayışının tefsire yansıtılmasında da başarılıdır. Asıl bilgi birikimini, Arapçadaki maharetinin yanı sıra bu konularda ortaya koymuş gibidir. Zira onun, ilgili âyetlerin tefsirinde yeterli ve yerli yerince yaptığı açıklamalarda fikhî ve kelâmî kaynaklara fazla atıfta bulunmamasının bir sebebinin bu özgüven olduğu söylenebilir.

Bu genel açıklamalar ışığında Ebussuûd'un tefsirdeki metodunu inceleyebiliriz.

4.1. Rivâyet Tefsir Metodu

Ebussuûd'un tefsirdeki metodunu incelerken burada ele aldığımız konuların birçoğunu tekrar çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde ele alacağımız için burada konunun anlaşılmasına yardımcı olacak kadar örnek ve açıklamalara yer verilecektir.

4.1.1. Âyetin Âyetle Tefsiri

Ebussuûd tefsîrinde, tefsîr ilminin en önemli unsurlarından birisi olan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsîrine önem vermiş, bir âyeti tefsir ederken, başka bir ayeti tefsirine delil getirmiştir. Metot olarak o, önce cümlenin durumunu, daha sonra âyette tefsirini yapmak istediği kelimelerin izahı ile tefsirini yaptığı âyetin anlamını tespit etmiş, başka âyetlerle de bu anlamı destekleme cihetine gitmiştir. Biz burada birkaç örnekle bu konuyu delillendirmeye çalışacağız.

Örnek 1: **(رُيِّنَ لِلنَّاسِ)** كلامٌ مستأنفٌ سيق ليبيان حقارة شأن الحظوظ الدنيوية بأصنافها وتزهيدها للناس فيها: وتوجيه رغباتهم إلى ما عنده تعالى إثر بيان عدم نفعها للكفرة الذين كانوا يتعززون بها والمراد بالناس الجنس **(حُبُّ الشَّهَوَاتِ)** الشهوة نزوغ النفس إلى ما تريده والمراد ههنا المشتبهيات عير عنها بالشهوات مبالغة في كونها مشتهاة مرغوباً فيها كأنها نفس الشهوات أو أيداناً بانهما كهم في حبها بحيث أحبوا شهواتها كما في قوله تعالى **(إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ)** أو استردالاً لها فإن الشهوة مستردلة مذمومة من صفات البهائم والمزئيل هو الباري سبحانه وتعالى إذ هو الخالق لجميع الأفعال والدواعي والحكمة في ذلك ابتلاؤهم قال تعالى **(إِنَّا جَعَلْنَا مَا**

⁴²² Ebussuûd, I,7(Mukaddime)

⁴²³ Zerkânî, Menâhil; es-Sâlih, Mebâhis, 293; Demirci, Tefsir tarihi, s.177-180

عَلَى الْاِرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبِّؤَهُمْ) الآية فإنها ذريعة لنيل سعادة الدارين عند كون تعاطيها على نهج الشريعة الشريفة وسيلة إلى بقاء النوع وإثبات صيغة المبني للمفعول للجري على سنن الكبرياء⁴²⁴

Burada müfessirimiz Âl-i İmrân Sûresi'nin 14. Âyetini tefsir ederken, bundan önce ellerindeki dünyalıklarla güç gösterisi yapan kâfirlere, bunların bir fayda sağlamayacağını beyanın ardınan dünyevî hazların her çeşidinin kalıcı bir değerinin olmadığı belirtilerek, insanları dünya nimetlerine karşı zahidce yaklaşımaya ve Allah katındaki ebedî nimetlere rağbet etmeye yönelten bir istinaf cümlesi olduğunu belirtiyor. Bundan sonra şehvet kelimesinin açıklamasını yapan müfessir, hubbû'-şehvâta getirdiği açıklamaya Sâd Sûresi'nin 33.âyetini, züyyine kelimesinin açıklamasına da Kehf Sûresi'nin 8. âyetini delil olarak zikretmiştir.

Örnek 2: (وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانَ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا) أي فقرينهم الشيطان وإنما حُذِفَ للإيدان بظهوره: واستغناؤه عن التصريح به والمراد به إبليس وأعوائه حيث حملوها على تلك القبائح وزينوها لهم كما في قوله تعالى (إِنَّ الْمُبْذَرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ) ويجوز أن يكون وعيداً لهم بأن الشيطان يُفَرِّقُ بهم في النار⁴²⁵

Burada da Müfessirimiz, "*şeytanın kendisine arkadaş olduğu kimse, kendine ne kötü bir arkadaş edinmiştir*" Nisâ Sûresinin 38. âyetinde onların arkadaşının şeytan olduğunu, bunu açıklanmaya ihtiyaç bırakmayacak kadar açık olduğunu bu sebeple mahzuf bir mübtedanın haberi olabileceğini söyledikten sonra, burada şeytandan muradın İblis ve âvânesi olduğunu, onların insanları kötü ve çirkin işlere sevkettiğini ve o çirkin fiilleri de onlara güzel gösterdiklerini izah ettikten sonra, İsrâ Sûresi'nin 28. âyeti ile şeytanlara kimlerin arkadaş olduğunu açıklamıştır.

Örnek 3:

(فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ) بيان لعذابهم الأخرى إثر بيان عذابهم الدنيوي خلا أنه قد تعرض لبيان مبادي أحوال المكلفين جميعاً لكونه أدخل في التهويل والفاء لترتيب الأحوال الأخرى على الدنيوية ذكراً حسب ترتبها عليها وجوداً أي لنسألن الأمم قاطبة قائلين (ماذا أجبتكم المرسلين) (وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ) عما أحيبوا قال تعالى (يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرِّسَالَ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمْ) والمراد بالسؤال توبيخ الكفرة وتقريعهم والذي نُفِيَ بقوله تعالى (وَلَا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ) سؤال الاستعلام أو الأول في موقف الحساب والثاني في موقف العقاب⁴²⁶

Bu örnekte de görüldüğü üzere müfessirimiz A'raf Sûresi'nin 6. âyetinin "*kendilerine peygamber gönderilenlere de soracağız..*" kısmını tefsir ederken daha önce kendilerine peygamber gönderilenlerin dünyevî azabının açıklandığını, burada ise onların uhrevî azaplarının beyan edildiğini söyledikten sonra, aslında bütün mükelleflerin durumlarının başlangıç hallerinin dile getirildiğini vurguluyor. Daha

⁴²⁴ Ebussuûd, II, 19

⁴²⁵ Ebussuûd, II, 203

⁴²⁶ Ebussuûd, II, 243

sonra âyetin baştarafında gelen fâ harfinin tertip için olduğunu ifade ederek bunu âyetin anlamına yansıtmış, arkasından da Mâide Sûresi'nin 113. ve Kasas Sûresi'nin 79. âyetleriyle bu durumu delillendirmiştir.

4.1.2. Âyetin Hadisle Tefsiri

Ebussuûd Tefsiri'nde âyetin âyetle tefsirine önem verildiği kadar, âyetin hadisle tefsirine de önem verilmiştir. Bir dirâyet tefsiri olmasına rağmen bu tefsirde ya fikhî bir hükme esas olmak veya âyete verilen manayı güçlendirmek yahut kelimelere verilen lügat anlamlarını izah etmek veya Hz. Peygamber devrinde meydana gelen birtakım olaylarla âyetleri tefsir etmek için hadislere yer verildiği görülür. Biz burada birkaç örnekle bu hususları tespit etmeye çalışacağız.

Örnek 1:

{واعتصموا بحبلِ الله} أي بدين الإسلام أو بكتابه (لقوله عليه الصلاة والسلام القرآن حبلُ الله المتين لا تتقضى عجانبه ولا يخلق من كثرة الردِّ مَنْ قَالَ بِهِ صَدَقَ وَمَنْ عَمِلَ بِهِ رَشِدَ وَمَنْ اعْتَصَمَ بِهِ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) إما تمثيلاً للحالة الحاصلة من استظهارهم به ووثوقهم بحمايته بالحالة الحاصلة من تمسك المتدلي من مكان رفيع بحبل وثيق مأمون الانقطاع من غير اعتبار مجازي في المفردات وإما استعارةً للحبل لما ذكر من الدين أو الكتاب والاعتصام ترشيحاً لها أو مستعاراً للوثوق به والاعتصام عليه⁴²⁷

Âl-i İmrân Sûresi'nin 103. âyetinde "*Allah'ın ipine sım sıkı sarılın*" kısmının tefsirinde Ebussuûd, بحبلِ الله lafzını İslâm Dîni veya O'nun Kitabı (Kur'ân-ı Kerîm) diye tefsir etmiş, bu şekilde tefsir edişinin sebebini de hadis-i şerifte Peygamber (sav)'in, "*Kur'ân Allah'ın sapasağlam ipidir (el-Kur'ânu hablu'llâhi'l-metîn)*" sözünü delil olarak zikretmiştir.

Örnek 2:

(ولا تقربوا الزنى) بمباشرة مبادئه القريبة أو البعيدة فضلاً عن مباشرته وإنما نهى عن قربانه على خلاف ما سبق ولحق من القتل للمبالغة في النهي عن نفسه ولأن قربانه داع إلى مباشرته وتوسيط النهي عنه بين النهي عن قتل الأولاد والنهي عن قتل النفس المحرمة على الإطلاق باعتبار أنه قتل للأولاد إما أنه تضييع للأنسب فإن من لم يثبت نسبه ميتت حكماً (إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً) فَعَلَةٌ ظَاهِرَةٌ الْقَبِيحِ مُتَجَاوِزَةٌ عَنِ الْحَدِّ (وَسَاءَ سَبِيلًا) أي بتبيين طريقاً طريقه فإنه غضب الأبخاع المؤدى إلى اختلال أمر الأنساب وهيجان الفتن كيف لا وَقَدْ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا زَنَى الْعَبْدُ خَرَجَ مِنْهُ الْإِيمَانُ فَكَانَ عَلَى رَأْسِهِ كَالظَّلَّةِ فَإِذَا انْقَطَعَ رَجَعَ إِلَيْهِ وَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَعِنَ حَذِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِيَّاكُمْ وَالزَّانَا فَإِنَّ فِيهِ سِتَّ خِصَالٍ ثَلَاثٌ فِي الدُّنْيَا وَثَلَاثٌ فِي الْآخِرَةِ فَأَمَّا الَّتِي فِي الدُّنْيَا فَذَهَابُ الْبِهَاءِ وَدَوَامُ الْفَقْرِ وَقَصْرُ الْعُمُرِ وَأَمَّا الَّتِي فِي الْآخِرَةِ فَسُخْطُ اللَّهِ تَعَالَى وَسَوْءُ الْحِسَابِ وَالخُلُودُ فِي النَّارِ⁴²⁸

⁴²⁷ Ebussuûd, II

⁴²⁸ Ebussuûd, V, 190; Ayrıca hadisler için bkz. *Buhârî*, Eşribe, 1; *Tirmizî*, İman, 11; *Ebü Dâvûd*, Sünne, 15; *İbn Mace*, Fiten, 3.

İsrâ Sûresi'nin 32. âyetinin tefsirinde mutlak olarak evlat katli ve haksız yere bir kişinin katledilmesi yasağının arasında zinaya yaklaşmanın yasaklanmasına dikkat çekilmiş, ardından da Peygamberimizden rivâyet edilen hadislere yer verilerek âyete verilen mananın kuvvetlendirilmesine çalışılmıştır. Bu rivâyetlerden sadece birisinde sahabeden olan râvî zikredilmiş, diğerlerinde ise zikredilmemiştir. Bu şekilde çoğunlukla râvî zincirini hafız ederek hadis rivâyetinde bulunması da müfessirimizin bir nakil metodudur. Burada müfessirimiz, hadisi zikretmeden önce "nasıl böyle olmasın ki" anlamında bir sorunun arkasından, sanki "peygamber (sav) de bunu şu hadisiyle böyle ifade etmektedir" diye anlayabileceğimiz bir ifadenin arkasından hadisi zikretmesi, âyete verdiği anlamı bu hadisle daha da kuvvetlendirmek için kullandığı bir yöntem olarak zikredilebilir.

Örnek 3:

{وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا} إشارة تحقير وازدراء الدنيا وكيف لا وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو كانت الدنيا ترزق عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها شربة ماء⁴²⁹

Burada Ankebût Sûresi'nin 64. âyetini tefsir ederken müfessirimiz, dünya hayatının aşağılanmasına âyetteki ism-i işâret ile dikkat çektikten sonra, "nasıl bu böyle olmasın ki" şeklindeki sorusunu sorarak hadis-i şerifte de bunun böyle olduğunu ifade etmiştir. Bu örnekte zikredilen hadisten önce de yine aynı metotla **لا وكيف** ifadesine yer verildiğini görmekteyiz.

4.1.3. Âyetin Sahabe Kavli İle Tefsiri

Örnek 1:

(فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ) أي فالإخفاء خير لكم من الإبداء وهذا في التطوع ومن لم يعرف بالمال وأما في الواجب فالأمر بالعكس لدفع التهمة عن ابن عباس رضي الله عنهما صدقة السر في التطوع تفضل علانيتها سبعين ضعفاً وصدقة الفريضة علانيتها أفضل من سرها بخمسة وعشرين ضعفاً⁴³⁰

Bakara Sûresi'nin, 27. âyetini tefsir ederken Ebussuûd, sadakayı gizli vermenin açıktan vermekten daha hayırlı olduğunu bildirdikten sonra, nâfile sadakaların gizli, vâcip sadakaların ise açıktan verilmesinin daha hayırlı olduğunu açıklamış, İbn Abbâs'tan yapılan nakli de buna delil olarak zikretmiştir.

Örnek 2:

(وَلْيَتُوبُوا فِي كَثْفِمْ) أحياءً مضروباً على آذانهم (ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعاً) وهي جملة مستأنفة مبينة لما أجمل فيما سلف وأشير إلى عزة مناله وقيل إنه حكاية كلام أهل الكتاب فإنهم اختلفوا في مدة لبثهم

⁴²⁹ Ebussuûd, VII, 53

⁴³⁰ Ebussuûd, I, 309

كما اختلفوا في عدتهم فقال بعضهم هكذا وبعضهم ثلثمائة وروى عن علي رضي الله عنه أنه قال عند أهل الكتاب أنهم لبثوا ثلثمائة سنة شمسية والله تعالى ذكر السنة القمرية والتفاوت بينهما في كل مائة سنة ثلاث سنين فيكون ثلثمائة وتسع سنين⁴³¹

Kehf Sûresinin 25. âyetinin tefsirinde Ebussuûd, bu âyetin daha önce geçen âyetlerdeki mücmelliği açıklayan yeni bir cümle olduğunu açıkladıktan sonra, "kîl" lafzı ile Ashâb-ı kehf'in sayısında olduğu gibi kaç yıl mağarada kaldıkları hakkında ehl-i kitâbın içine düştüğü ihtilafı konu edinen bir tartışmaya Hz. Ali'nin aşağıdaki sözünü naklederek ehl-i kitabın verdiği sayı ile Kur'ân'da zikri geçen sayının, kameri sene ile milâdî senenin bir birine çevrilmesinden kaynaklanan bir fazlalık olduğunu açıklamıştır. Bundan da anlaşılıyor ki Ebussuûd, tefsirde tartışılan hiçbir konuya duyarsız kalmamıştır. Çünkü o, genellikle "kîl" lafzı ile zayıf görüşlere yer vermekte iken, burada kîl lafzı ile ikinci dereceden gördüğü tartışmalara sahabeden nakillerde bulunarak cevap vermek gibi bir metot kullanmıştır.

Örnek:3

(إِذَا وَقَب) أَي دَخَلَ ظِلَامُهُ فِي كُلِّ شَيْءٍ لِأَنَّ حَدَوْتَهُ فِيهِ أَكْثَرُ وَالتَّحَرَّرَ مِنْهُ أَصْعَبُ وَأَعْسَرُ وَلِذَلِكَ قِيلَ اللَّيْلُ أَخْفَى لِلْوَيْلِ وَقِيلَ الْغَاسِقُ هُوَ الْقَمَرُ إِذَا امْتَلَأَ وَوَقُوْبُهُ دَخَوْلُهُ فِي الْخَسوفِ وَأَسْوَدَادُهُ لَمَّا رُوِيَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ أَخَذَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِي فَأَشَارَ إِلَى الْقَمَرِ فَقَالَ تَعُوْذِي بِاللهِ تَعَالَى مِنْ شَرِّ هَذَا الْغَاسِقِ إِذَا وَقَبَ⁴³²

Ebussuûd, Felâk Sûresi'nin 3. âyetinde geçen وَقَب kelimesine, karanlığın her şeyi kaplaması şeklinde bir anlam verdikten sonra, kîl lafzı ile, الْغَاسِقُ kelimesi ile وَقَب kelimesi arasındaki ayırımı vurgulayan bir görüşe yer vermiş ve Hz. Aişe'nin sözü ile de bu görüşü kuvvetlendirmiştir. Burada da yukarıda vurgulanan tefsirde her kapalılığı açıklama metodunu uygulamıştır.

4.1.4. Âyetin Nüzul Sebebini Zikrederek Tefsiri

Sebeb-i nüzûl, tefsirin en önemli konularından olup, bir tarafı ile hadiste zayıf diye nitelendirilen rivâyet grubu alanına uzanırken, diğer taraftan isrâiliyât denilen alanın malzemeleri arasında sayılmıştır. Bu sebeple tefsirle meşgul olanlar birçok sebep-i nüzul rivâyetine ihtiyatla yaklaşmışlardır. Kendinden önceki tefsir kaynaklarının genişçe yer verdiği bu konuya Ebussuûd da gereken önemi vermiş, kaynaklardaki sebep-i nüzul rivâyetlerini eserine alırken gerekli yerde gerekli

⁴³¹ Ebussuûd, V, 244

⁴³² Ebussuûd, IX, 204

değerlendirmeleri yapmayı da ihmal etmemiştir. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde tekrar ele alacağımız bu konuya burada birkaç örnekle yer vereceğiz.

Örnek 1:

(قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ) نزل في عبد الله بن سوريا من اخبار فذك حاج رسول الله صلى الله عليه وسلم وسأله عن نزل عليه الوحي فقال عليه السلام جبريلُ عليه السَّلَامُ فقال هو عدوُّنا لو كان غيره لأمنا بك وفي بعض الروايات ورسولنا وميكائيل فلو كان هو الذي يأتيك لأمنا بك وقد عادانا مراراً وأشدُّها أنه أنزل على نبينا أن بيت المقدس سيُخرَّبُه بُحْتٌ نَصْرُ فَبِعَثْنَا من يقتله فلقية ببايل غلاماً مسكيناً فدفع عنه جبريلُ عليه السلام وقال إن كان ربكم أمره بهلا ككم فإنه لا يسليطكم عليه وإلا فبأي حق تقتلونه وقيل أمره الله تعالى أن يجعل النبوة فينا فجعلها في غيرنا وروي أنه كان لعمر رضي الله عنه أرض بأعلى المدينة وكان ممره على مدارس اليهود فكان يجلس إليهم ويسمع كلامهم فقالوا يا عمرُ قد أحبيناك وإنا لنطمع فيك فقال والله ما أجينكم ولا سألكم لشك في ديني وإنما أدخلُ عليكم لأزداد بصيرةً في أمر محمدٍ صلى الله عليه وسلم وأرى آثاره في كتابكم ثم سألهم عن جبريلَ عليه السلام فقالوا ذلك هو عدوُّنا يُطْلَعُ محمداً على أسرارنا⁴³³

Bakara Sûresi'nin 97. âyetini tefsir ederken bir sebab-i nüzul rivâyetine yer veren Ebussuûd'un, bu rivâyette söz konusu edilen durumun yaşandığı tarihi bir olayla sebab-i nüzülü desteklediği görülmektedir. Nüzul sebebinde, İbn Suryâ adında Fedekli bir Yahudî bilgini Hz. Peygambere kendisine vahiy getiren meleğin kim olduğunu sormuş, Hz. Peygamber de onun Cebrâil olduğunu söyleyince, o, bundan hoşlanmamış, Cebrâl'in kendilerinin düşmanı olduğunu kendince örnekler vererek anlatmış, bunun üzerine âyet nâzil olmuştur. Bunun arkasından Medine'de Hz. Ömer'in, tarlasına gidip gelirken yolunun üzerindeki Yahudilerle aynı konuda aralarında geçen tarihi bir diyalogu da ikinci bir nüzul sebebi gibi naklederek birinci nüzul sebebinin ikinci rivâyetle destekleme ihtiyacı hissetmiştir.

Örnek 2:

(وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ) شروع في بيان أحوال بعض من لم يشأ الله هدايته إلى الصراط المستقيم قال الحسنُ نزلت على المنافقين الذين كانوا يظهرون الإيمانَ ويُسرُّون الكفرَ وقيل نزلت في بشرِ المنافقِ خاصمَ يهودياً فدعاهُ إلى كعب بن الأشرف واليهودى يدعوه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقيل في المغيرة بن وائل خاصم عليا رضي الله عنه في أرض وماء فإني أن يحاكم إلى رسول

⁴³³ Ebussuûd, I, 164

الله صلى الله عليه وسلم وأياما كان فصيفةً الجمع للإيذان بأنَّ للقائل طائفةً يُساعدونهُ ويُشايعونهُ في تلك المقالة كما يقال بنو فلان قتلوا فلاناً والقاتل واحدٌ منهم⁴³⁴

Nûr Sûresi, 47. âyetinin "(Münafıklar): Biz Allah'a inandık..." kısmının tefsirinde müfessirimiz, bu âyetle Allah'ın dosdoğru yoluna hidâyet nasip etmediği bazı kimselerin durumunun açıklanmaya başlandığını ifade ettikten sonra, Hasan el-Basrî'nin, "bu âyet, zahiren Allah'a iman ettiklerini açıklayıp da içlerinde küfrü gizleyen münafıklar hakkında nazil oldu" şeklindeki nüzul sebebi rivâyetini zikretmiş, arkasından kimden rivâyet edildiği belli olmayan bir rivâyete "kîl" lafzı ile yer vererek " bu âyet, Bişr adlı bir münafık hakkında nazil oldu. Bişr bir Yahûdiden davacı oldu ve davanın halli için davalı olduğu kişiyi Yahudilerin reisi olan Ka'b b. el-Eşref'in, Yahudi ise onu Hz. Peygamber'in hükmüne çağırdı." Bir üçüncü rivâyet olarak da yine "kîl" lafzı ile Hz. Ali ile Muğîre b. Vâil arasında arazideki bir su anlaşmazlığı ile ilgili ihtilafı zikretmiştir. O, bu rivâyetleri zikrettikten sonra, âyetteki çoğul ifadenin bu nüzûl sebeplerinde zikredilenlerin hepsini de içine alacak şekilde olduğunu, bunun tıpkı Arapçadaki "filan oğulları filanı öldürdü" şeklindeki cümle yapısına benzediğini söylemiştir. Burada müfessirimiz nüzul sebeplerini sadece zikretmekle kalmayıp, âyetin nazım biçimine uyup uymaması yönünden de onları değerlendirdiği görülmektedir.

4.1.5. Âyetin Tabiûn Kavli ile Tefsiri

Rivâyet tefsirlerinde Tâbiûn âlimlerinden gelen bilgilere oldukça geniş yer verilmiştir. Başta İbn Cerîr, Sa'lebî, Vâhidî ve Beğâvî gibi rivâyet tefsirleri olmak üzere Zemahşerî, Kurtûbî ve Râzî gibi dirâyet tefsirleri tâbiûn müfessirlerinin söz, tevcih ve tercihleri ile doludur. Bu tefsirlerden temel kaynak olarak faydalanan Ebussuûd da âyetlerin tefsiri ile ilgili olarak tâbiûn âlimlerinden gelen bilgilere ve açıklamalara tefsirinde oldukça geniş yer vermiştir. Biz de bu konuda onun yaptığı nakillere birkaç örnek vermekle yetineceğiz.

Örnek 1:

⁴³⁴ Ebussuûd, VI, 202-203

(لَوْلَا يَنْهَاهُم الرِّبَانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ) قال الحسن الربانيون علماء الإنجيل والأخبار علماء التوراة وقيل كلهم في اليهودمشتهى وهو تحضيضٌ للذين يقتدي بهم أفناؤهم وَيَعْلَمُونَ قَبَاحَةَ مَا هُمْ فِيهِ وَسَوْءَ مَعْبَتِهِ عَلَى نَهْيِ آسَافِهِمْ عَنْ ذَلِكَ مَعَ تَوْبِيخِ لَهُمْ عَلَى تَرْكِهِ⁴³⁵

Mâide Sûresi'nin 63. âyetinin "*Rabbâniyyûn ve ahârları keşke oklara yasaklasaydı*" kısmının tefsirinde Ebussuûd, الربانيون ve الاحبار kelimelerini Hasan el-Basrî'nin, "Rabbâniyyûn, Hıristiyân bilginleri (İncil âlimleri), Ahbâr da Yahûdi bilginleri (Tevrât âlimleri)" şeklindeki açıklamasına yer vermiş ve âyettin anlamını da bu rivâyet ve bununla beraber kîl lafzı ile zikrettiği diğer görüş doğrultusunda vermiştir. Bundan da onun tabiûn alimlerinin sözünü yorumlayarak âyettin anlamına katmak gibi bir metodunun olduğunu anlıyoruz.

Örnek 2:

(كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ) أي العذاب أو الخذلان قال مجاهدُ الرجس ما لا خيرَ فيه⁴³⁶

Bu örneğimizde de Ebussuûd, En'âm Sûresi'nin 125. âyetinin "*İman etmeyenleri Allah bu şekilde ricsde koyar*" kısmında geçen الرجس kelimesini azap ve rüsvaylık olarak tefsir ettikten sonra Mücâhid'in "rics, içinde hayır bulunmayan şey" şeklindeki açıklamasındaki genel ifadeyi kendi tefsirine delil getirmiştir.

Örnek 3:

(يُؤْتِي الْحِكْمَةَ) قال مجاهد الحكمة هي القرآن والعلم والفقهُ روي عن ابن نجيح أنها الإصَابَةُ فِي الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ وَعَنْ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ أَنَّهَا مَعْرِفَةُ مَعَانِي الْأَشْيَاءِ وَفَهْمُهَا وَقِيلَ هِيَ مَعْرِفَةُ حَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ وَقِيلَ هِيَ الْإِقْدَامُ عَلَى الْأَفْعَالِ الْحَسَنَةِ الصَّانِبَةِ وَعَنْ مَقَاتِلَ أَنَّهَا تَفْسِرُ فِي الْقُرْآنِ بِأَرْبَعَةٍ أَوْجِهٍ فَتَارَةٌ بِمَوَاعِظِ الْقُرْآنِ وَأُخْرَى بِمَا فِيهِ مِنْ عَجَائِبِ الْأَسْرَارِ وَمَرَّةً بِالْعِلْمِ وَالْفَهْمِ وَأُخْرَى بِالنَّبِوَةِ وَلَعَلَّ الْأَنْسَبَ بِالْمَقَامِ مَا يَنْتَظِمُ الْأَحْكَامَ الْمَبِينَةَ فِي تَضَاعُيفِ الْآيَاتِ الْكَرِيمَةِ مِنْ أَحَدِ الْوَجْهِينِ الْأُولَيْنِ وَمَعْنَى إِبْنَائِهَا تَبْيِينُهَا وَالتَّوْفِيقُ لِلْعَمَلِ وَالْعَمَلُ بِهَا⁴³⁷

Bu örnekte Ebussuûd, Bakara Sûresi'nin 269. âyetindeki "*Allah hikmeti dilediğine verir*" kısmındaki hikmet kelimesini açıklarken bu kelimeye Mücâhid'in "hikmet, Kur'an, ilim ve fıkıhtır"; İbn Necîh'in "hikmet, sözde doğruya isabet ve ameldir" ve İbrahim en-Neha'î'nin " hikmet, eşyanın manalarını bilmek ve o manaları kavramaktır" şeklinde verdikleri manaları zikrettikten sonra kîl lafzıyla naklettiği iki görüşün arkasından Mukâtil b. Süleyman'ın, hikmet kelimesinin öğüt, sır, yüksek ilim ve anlayış ve peygamberlik olarak Kur'ân'da dört anlamda tefsir edildiği şeklindeki açıklamasına yer vermiş ve "belki de bu makama en

⁴³⁵ Ebussuûd, III, 68

⁴³⁶ Ebussuûd, III, 212

⁴³⁷ Ebussuûd, I, 308

uygun anlam..." diyerek kendi geliştirdiği böyle bir formülü ile ilk iki tefsiri tercih eden kendi görüş ve değerlendirmesini ortaya koymuştur.

4.1.6. Âyetin Kıraât Farklılıkları Yoluyla Tefsiri

Tefsirde, rivâyet ilimlerinden sayılan kıraât farklılıklarına yer verilmesi, Ebussuûd'dan önce de önem verilen bir husustur. Ebussuûd'un kaynaklarından olan İbn Cerîr et-Taberî, Kirmânî, Beğâvî, Zemaşerî, Râzî, Kurtûbî ve Kâdî Beyzâvî gibi tefsirler bu konuya yeterince yer vermişlerdir. Bu sebeple Ebussuûd da bu konuya duyarsız kalmamış, tefsirinde gereken önemi vermiştir. Biz bu konuyu daha ileriki bölümlerimizde genişçe ele alıp inceleyeceğimiz için burada sadece birkaç örnekle yetineceğiz.

Örnek 1:

(شَهَدَ اللهُ أَنَّهُ) بفتح الهمزة أي بأنه أو على أَنَّهُ {لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ} أي بَيَّنَّ وحدانيته بنصب الدلائل التكوينية في الأفاق والأنفس وإنزال الآيات التشريعية الناطقة بذلك عبر عنه بالشهادة على طريقة الاستعارة إيداناً بقوته في إثبات المطلوب وإشعاراً بإنكار المنكر وقرئ إنه بكسر الهمزة إما بإجراء شَهَدَ مُجْرَى قَالَ وإما بجعل الجملة اعتراضاً وإيقاع الفعل على قوله تعالى إِنَّ الدِّينَ لَخ عَلَى قِرَاءَةِ أَنْ بفتح الهمزة كما سيأتى وقرئ شهداءُ اللهُ بالنصب على أنه حال من المذكورين أو على المدح وبالرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف وماله الرفع على المدح أي هم شهداءُ اللهُ وهو إما جمع شهيد كظرفاء في جمع ظريف أو جمع شاهد كشعراء في جمع شاعر⁴³⁸

Bu örneğimizde Âl-i İmân Sûresi'nin 18. âyetindeki "*Allah, kendinden başka hiçbir ilah olmadığına şahitlik etti...*" kısmını tefsir ederken müfessirimiz, Allah nefislerde ve dışarda (bütün varlıklarda) yaratılışın delillerini yerleştirmek ve bunu anlatan teşriî âyetler indirmek suretiyle vahdâniyetini apaçık ortaya koymuştur. Âyetin böyle anlamlandırılması, mevcut delillerin matlubun ıspatındaki kuvvetini vurgulamak ve inkârcının inkârının ne denli anlamsız olduğunu hatırlatmak için isti'âre (mecaz) yoluyla şehâdet kelimesiyle ifade edilmiş olmasından dolayıdır. Burada Ebussuûd'un, tefsirde dirâyet metodunu uygularken rivâyet yoluyla nakledilen bilgileri delil olarak zikrettiği görülmektedir. Çünkü âyette geçen أَنَّهُ kelimesindeki hemzenin hem kesra hem de fetha ile okunduğunu zikretmiş, bu kelimenin bu her iki şekilde okunmasının nahiv yoluyla anlama yansımalarını incelemiştir. Ayrıca شَهَدَ fiilinin شهداءُ şeklinde de okunduğunu, bunun mahzûf bir mübtedânın haberi olarak yâ شهداءُ kelimesinin veya شاهد kelimesinin çoğulu olabileceğini söylemiştir. Görüldüğü

⁴³⁸ Ebussuûd, II, 22

üzere müfessirimiz nahiv kurallarıyla âyetin anlamını tespit ederken, farklı okuyuşları da delil olarak zikretmiştir.

Örnek 2:
(وَمَغَانِمَ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا) أَي مَغَانِمَ خَيْرَ وَالِاتِّفَاتُ إِلَى الْخَطَابِ عَلَى قِرَاءَةِ الْأَعْمَشِ وَطَلْحَةَ وَنَافِعَ لِتَشْرِيفِهِمْ
فِي مَقَامِ الْأَمْتِنَانِ⁴³⁹

Bu örnekte Fetih Sûresi'nin 19. âyetindeki "onların alacakları birçok ganimetler" kısmını müfessirimiz, birçok ganimetten maksadın Hayber'in fethi sırasında elde edilen ganimetler olduğunu açıkladıktan sonra A'meş, Talha ve kıraât-ı 'aşere imamlarından İmam Nafi'in يَأْخُذُونَهَا kelimesini, onların minnettarlık makamında teşrif edilmeleri için iltifat (yani, hitapta 3. gaib şahıstan 2. muhatap şahsa dönme) sanatına uygun olarak تَأْخُذُونَهَا şeklinde okudukarını zikretmiştir. Burada müfessirimiz, âyetin ince anlamına ulaşmada, edebî sanatlardan olan iltifat sanatına uygun düşen kıraât farklılığını delil olarak kullanmıştır.

Örnek 3:
(أَذْهَبَ إِلَى فِرْعَوْنَ) عَلَى إِرَادَةِ الْقَوْلِ وَقِيلَ هُوَ تَفْسِيرٌ لِلنِّدَاءِ أَي نَادَاهُ إِذْهَبْ وَقِيلَ هُوَ عَلَى حَذْفِ أَنْ الْمَفْسُورَةُ
وَيَدُلُّ عَلَيْهِ قِرَاءَةُ عَبْدِ اللَّهِ أَنْ أَذْهَبَ لِأَنَّ فِي النِّدَاءِ مَعْنَى الْقَوْلِ إِنَّهُ طَعِيَ⁴⁴⁰

Bu örneğimizde de yine müfessirimiz, kıl lafzı ile "tefsir için olan bir 'an' mahzuf olduğu" şeklinde naklettiği bir görüşe kıraât-ı 'aşere imamlarından Abdullah b. Kesîr'in kıraâtını delil olarak zikretmemiş ve bununla sanki böyle bir görüşün ortaya çıkış sebebine ışık tutmuştur.

4.2. Dirâyet Tefsir Metodu

Ebussuûd Tefsiri, dirâyet tefsirinin taşıdığı tüm özellikleri taşıyan bir tefsirdir. O, dirâyet tefsirlerinin ele aldığı meselelerin tamamına tefsirinde yer vermiştir⁴⁴¹. Bunlardan Kur'ân ilimleri içerisinde sayılan Garîbu'l- Kur'ân, Müşkilü'l-Kur'ân, Mücmel ve Mübeyyen, el-Vücûh ve'n-Nezâir, 'İcâzü'l-Kur'ân, Münâsebâtü'l-Kur'ân, Muhkem Ve Mütешabih, Mecâzü'l-Kur'ân, Aksâmu'l-Kur'ân, Emsâlü'l-Kur'ân, Kasasu'l-Kur'ân, Esbâbü'n-Nüzûl, Mübhemâtü'l-Kur'ân, Nâsîh Ve Mensûh gibi konuları, asıl araştırma alanımız olması sebebiyle tezimizin son bölümde ele

⁴³⁹ Ebussuûd, VIII, 118

⁴⁴⁰ Ebussuûd, IX, 96

⁴⁴¹ Dirâyet Tefsiri'nin şartları ve bu şartları taşıyan Dirâyet Tefsirleri için bkz. Es-Sâlih, Mebâhis, s. 292-293.

alacağız. Bununla biz, bir anlamda onun Kur'an İlimleri içerisinde sayılan konulara yaklaşımını, izahlarını, yorum ve tercihlerini ele alırken, dirâyet tefsiri meselelerine yaklaşımını da incelemiş olacağımız için burada bu konulara ayrıca yer vermeyi uygun görmüyor, bunun yersiz bir tekrar olduğunu düşünüyoruz. Bu nedenle burada onun dirâyet tefsirlerinden bilgi aktarma ve kendi düşüncelerini ifade etmede takip ettiği metot üzerinde duracağız.

4.2.1. Kaynaklardan Bilgi Aktarma Metodu

Ebussuûd'un özellikle Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* ve Kâdî Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl* adlı eserlerinden bire bir alıntılar yaptığı, bu alıntıları yaparken bazen eserin veya müellifin ismini zikrettiği, çoğu yerde ise zikretmediği, Kâdî Beydâvî'nin ne ismine ne de tefsirinin ismine hiç yer vermediği görülür. Diğer tefsir kaynaklarından yaptığı alıntılarda da bu metodu takip ettiği görülür. Ayrıca onun kaynaklardan bilgi aktarmada şu üç yolu takip ettiğini görüyoruz:

1- Kaynaktan bilgiyi olduğu gibi aktarma: Bu Ebussuûd'un hem kaynaktaki bilgiyi doğru bulduğunu, hem de bilgiyi aktarmada tercih edilen ifade üslubunun, dil ve edebiyat kurallarına uygunluğunu beğendiğini hem de bilgi içeriğinin hiçbir kapalılığa meydan vermeyecek tarzda açık olduğuna kani olduğunu ifade eder.

2- Kaynaktan bilgiyi yorumlayarak aktarma: Bu Ebussud'un kaynaktaki bilgiyi içerik olarak doğru bulduğunu, ancak ifade biçimini ya çok mücmel veya çok dağınık yahut ifade biçiminde edebî bir problem gördüğünü, bu sebeple o alıntıyı yeniden kendi uygun gördüğü edebi bir anlatımla zikretmesi gerektiğine hükmettiğini ifade eder.

3- Kaynaktan aktardığı bilgiyi tenkit etme: Bu Ebussuûd'un ilgili kaynaktan bilgiyi yukarıda sözü edilen iki yoldan biriyle aktarıp, ancak o hükmün içeriğine katılmadığını veya o görüşü tenkit ederek kendi görüşünü beyan ettiğini ifade eder. Bu tür bilgi aktarımlarının olduğu yerlerde genellikle ya itikâdî veya fikhî bir konunun tartışıldığı görülür. Buna edebî, dil-bilimsel tartışmaları da eklemek mümkündür.

Buna göre Ebussuûd'un isim zikrederek tefsir kaynaklarından bilgi aktarma metodunu birer örnekle ele alacağız:

4.2.1.1. Kaynak veya Müellif İsmi Zikrederek Yaptığı Aynı İbareli Nakiller

قَالَ العلامة الزمخشري في تفسير قوله تعالى (إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ) إِن قُلْتُ كَيْفَ صَحَّ أَنْ يَقُولَ لَهُمْ بَشَرًا وَمَا عَرَفُوا مَا الْبَشَرُ وَلَا عَهَدُوا بِهِ قُلْتُ وَجْهُهُ أَنْ يَكُونَ قَدْ قَالَ لَهُمْ أَنِّي خَالِقٌ خَلْقًا مِنْ صِفَتِهِ كَيْتٌ وَكَيْتٌ وَلَكِنَّهُ حِينَ حَكَاهُ اقْتَصَرَ عَلَى الْاسْمِ أَنْتَهَى⁴⁴²

Ebussuûd, ez-Zemahşerî'den yaptığı bu alıntıda hem âyeti zikretmiş hem de alıntının sonunu انتهى kelimesiyle belirterek metinden aynen alıntı olduğunu belirtmiş, alıntı yaptığı eseri de müellif ismi ile zikretmiştir. Ancak burada müfessirimizin kendi tefsir ettiği âyeti, el-Keşşâf'deki aynı âyetin tefsirinden değil de Sâd Sûresi'ndeki benzer âyetin tefsirindeki bilgiyi aktarması önemli bir ayrıntı olarak gözden uzak tutulmamalıdır. Bundan da anlaşılıyor ki, müfessirimiz alıntı yaptığı kaynaktaki bilgiyi, kendi tefsir ettiği âyetin geçtiği yerden almayıp da başka sûreden veya âyetten alırsa hem alıntı yaptığı âyeti, hem de kaynağı zikretmektedir. Buradaki uygulamayı bütün tefsirinde aynı metotla uyguladığını söylemek mümkün olabilir mi? Buna tek kelime ile evet demek zor olsa da müellifin burada böyle bir metot kullandığı söylenebilir.

قال الإمام الواحدي الأصبخ في حياة الشهداء ما روي عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَنَّ أَرْوَاحَهُمْ فِي أَجْوَابِ طَيْرٍ خُضِرٍ وَأَنْهُمْ يُرْزَقُونَ وَيَأْكُلُونَ وَيَتَنَعَّمُونَ⁴⁴³

Ebussuûd'un Âl-i İmrân Sûresi'nin 169. âyetinin tefsirinde naklettiği hadisler Vâhidi'nin tefsirinde aynı tarzda ve sıra ile yer almaktadır.

قال الثعلبي في تفسيره أخبرني أبو القاسم بن حبيب في سنة وست وثمانين وثلثمائة قال سمعت أبا الطيب محمد بن علي الخياط يقول سمعت سهل بن عمار العملي يقول رأيت يزيد بن هرون في منامي بعد موته فقلت ما فعل الله بك قال أتاني في قبري ملكان فظان فقالا من ربك وما دينك ومن نبيك فأخذت بلحيتي البيضاء فقلت لهما ألمثلي يقال هذا وقد علمت الناس جوابكما ثمانين سنة فذهبا⁴⁴⁴

Sa'lebî'nin söz konusu tefsirinden yaptığı alıntıda müellif, sadece bu rivâyeti nakletmekle yetinmiş, bundan önce nakledilen hadisleri nakletme gereği duymamıştır. Bu rivâyeti kendi ifadesi ile ibretlik kıssâ olarak naklettiği

⁴⁴² Ebussuûd, I,106 bu ibarenin karşılaştırılması için bkz. Ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, V, 281

⁴⁴³ Ebussuûd, II, 129. karşılaştırma için bkz. El-Vâhidî, Ali b. Ahmed, *el-Vasîl fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1994, I.bsk. I, 521

⁴⁴⁴ Ebussuûd, V, 52; Karşılaştırma için bkz. Es-S'alebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, V, 318 (İbrâhim Sûresi, 27. Âyetin tefsiri) Ayrıca bkz. Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câm'i Li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arab, Beyrût, 1985, IX, 363

anlaşılmaktadır. Bununla müfessirimizin, ayetin mefhumunun anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşündüğü anekdotlara yer vermesi, onu tefsir metodunun bir gereği olarak algılanabilir.

وقال الزجاج معناه سقط الندم في أنفسهم إما بطريق الاستعارة بالكناية أو بطريق التمثيل⁴⁴⁵

Burada müfessirimizin kelime anlamını seçmede Zeccâc'ın tercihinə yöneldiği görülmektedir.

قال الفراءُ هُم إنما يخبرونهُ عن كتاب الرسل فإذا اسألهم فكأنه سأل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام⁴⁴⁶

Burada Ebussuûd'un Ferrâ'dan yaptığı alıntı, aynı ibâre ile değil, aynı anlamda fakat kendi ifadesi ile dir.

قال الإمام الرّازيُّ وهذا القولُ عندي أقربُ الأقاويلِ وهو مذهبُ المجوسِ القائلين بيزدانِ واهر من

ويعبرون عنهما بالنور والظلمة⁴⁴⁷

Burada Râzî'nin ibâresinin aynen alındığını görmekteyiz.

قال الماورديُّ وعلى هذا تختصُّ دعوةُ الإسلامِ بأهلِ الأرضِ العُلَيَّا دونَ مَنْ عداهم وإن كانَ فيهنَّ مَنْ

يعقلُ مَنْ خلقِ وفي مشاهدتهمِ السماءِ واستمدادِهِم الضوءَ منها قولانِ أحدهما أنهم يشاهدونَ السماءَ مِنْ كَلِّ

جَانِبٍ مِنْ أَرْضِهِمْ ويستمدونَ الضياءَ منها والثاني أنهم لا يشاهدونَ السماءَ وأنَّ اللهَ تعالى خلقَ لهم ضياءً

يشاهدونهُ⁴⁴⁸

وقال البيهقيُّ وأصله من الشيء النفس الذي يحرص عليه نفوس الناس ويزيده كلُّ أحدٍ لنفسه وينفسُ به على غيره أي يضمنُ به⁴⁴⁹

قال القرطبي كان فيه مائة وخمسون ليس فيها حكم من الأحكام إنما هي جكمٌ ومواعظٌ وتحميدٌ وتمجيدٌ وثناءٌ على

الله تعالى⁴⁵⁰

ابن الجوزي في زاد المسير حيث قال روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنها أنزلت مع كل سورة⁴⁵¹

⁴⁴⁵ Ebussuûd, III, 312, Karşılaştırma için bkz. Ez-Zeccâc, Ebû ishâk İbrahim b. es-Serî, *Me'âni'l-Kur'ân ve 'Îrâbuhu*, (şrh ve thk. Abdülcelîl A. Şelebî), 'Alemü'l-Kütüb, beyrût, 1988, II, 378 (Âraf, 149. Tefsiri)

⁴⁴⁶ Ebussuûd, VIII,53, karşılaştırma için bkz. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 34 (Zuhuf, 45. Âyetin tefsiri)

⁴⁴⁷ Ebussuûd, VII, 223, karşılaştırma için bkz. Fahrüddîn Er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1990, I. Bsk. XXVI, 148 (Sâffât Sûresi, 158. Âyetin tefsiri)

⁴⁴⁸ Ebussuûd, VIII, 267, karşılaştırma için bkz. El-Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habîb, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, talik, Abdurrahîm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, ts,VI, 36-37 (Talâk Sûresi 12. Âyetin tefsiri)

⁴⁴⁹ Ebussuûd, IX, 121; karşılaştırma için bkz. El-Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-Tenzil*, Dâru Tayyibe, Riyâd, 1993, II. Bsk. VIII, 368 (Mutaffifin, 26. Âyetin tefsiri)

⁴⁵⁰ Ebussuûd, II, 291, karşılaştırmak için bkz. Kurtubî, *el-Câm'i Li Ahkâmi'l-Kur'ân*, VI, 17 (Nisâ Sûresi, 163. Âyetin tefsiri)

⁴⁵¹ Ebussuûd, I, 13; Karşılaştırma için bkz. Ebu'l-Ferec, Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1987, I. Bsk. I, 4 (Mukaddime)

4.2.1.2. Kaynak veya Müellif İsmi Zikretmeden Yaptığı Aynı İbareli Nakiller

Envâru't-Tenzîl'den isim zikretmeden yaptığı aynı ibâreli nakle örnek:

(وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا) لوقتنا الذي وقتناه واللام للاختصاص أي اختصَّ مجيئه بميقاتنا (وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ) من غير واسطه كما يكلم الملائكة عليهم السلام وفيما روي أنه عليه الصلاة والسلام كان يسمع ذلك من كل جهة تنبيه على أن سماع كلامه عز وجل ليس من جنس سماع كلام المحدثين⁴⁵²

Burada müellifin ibâreyi aynen Envâru't-Tenzîl'den aldığı görülmektedir⁴⁵³. Yani Musa (as), Allah'ın belirlediği vakitte O'nun huzuruna çıkıp, tıpkı meleklerle konuştuğu gibi aracısız bir şekilde Rabbi ile konuşmuştur. Rivayet edildiğine göre Musa (as) Allah'ın kelamını her yönden duymuştur. Bu da O'nun kelamını işitmenin konuşanların sözünü işitmek cinsinden olmadığına bir tenbihdir. Bu anlatım tarzı mefhum olarak Keşşâf'ta da vardır. Ancak orada ez-Zemahşerî'nin *ان يخلق الكلام وتكليمه ان يخلق الكلام* "O'nun kelamı, tıpkı levhi mahfuzda sözü yazı şeklinde yarattığı gibi, bazı cisimlerde mantuk olarak yaratmasıdır" şeklindeki sözünü Kâdî Beydâvî ayıklayarak almış, Müfessirimiz Ebussuûd'da bu ayıklanmış ibâreyi kendi mezheb anlayışına daha uygun bularak aynen almıştır. Çünkü müfessirimizin bir amacı da bu el-Keşşâf'daki Mu'tezilî düşünceleri ayıklayarak Ehl-i Sünnet anlayışında bir tefsir yazmaktır.

İbn kesîr'den isim zikretmeden yaptığı yaklaşık aynı ibâreli nakle örnek:

ولا يُتوهَّمَنَّ أن فيه رخصةً في ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع استطاعتها⁴⁵⁵

Bu metinde de görüldüğü gibi Ebussuûd'un, Mâide Sûresi'nin 105. âyetinin tefsirinde "burada, gücü yettiği halde iyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak emrini terk etmede her hangi bir ruhsatın olduğu düşünülemez" şeklindeki açıklaması aynı anlamda İbn Kesîr'de şu lafızla yer almaktadır:

وليس فيها دليل على ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذا كان فعل ذلك ممكناً⁴⁵⁶

"Bu âyette, yapmaya imkân varken emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker emrini terk etmeye bir delil yoktur."

⁴⁵² Ebussuûd, III, 306, Karşılaştırma için bkz. Kâdî Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, s. 221

⁴⁵³

⁴⁵⁴ Ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, II, 501

⁴⁵⁵ Ebussuûd, III, 104

⁴⁵⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, tahk. Muhammed İbrahim el-Bennâ, Muhammed Ahmed 'Âşûr, Abdülazîz Çuneym, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1985, III, 207

Görüldüğü gibi müfessirimiz kaynak zikretmeden yaptığı nakilde ibâreyi bire bir aynı lafızlarla değil de delil yerine ruhsat, imkân yerine istitaat kelimelerini kullanarak ibâreyi kendi ifadesine dönüştürmek suretiyle nakletmiştir.

4.3. Kendi Tercih ve Tercihlerini İfade Etme Metodu

فإن الشفاعة هي التوسط بالقول في وصول شخص إلى منفعة من المنافع الدنيوية أو الآخروية أو خلاصه من مضرة ما⁴⁵⁷

Nisâ Sûresi'nin 85. âyetinin tefsirinde Ebussuûd şefaati kendi tanımı ile zikretmektedir. Ona göre şefaât, dünyevî ve uhrevî menfaatlerden bir menfaati elde etmeye veya bir zarardan kurtarmaya söz ile tavassutta bulunmaktır. Burada şefaâtın sözle olduğuna vurgu yapılması, bu tanımı diğer tefsirlerdeki tanımlardan farklı hale getirmektedir.

5. Tefsire Yöneltilen Eleştiriler

Ebussuûd Tefsiri'ne yöneltilen eleştirileri maddeler halinde şu şekilde özetlemek mümkündür.

a) Ebussuûd, tefsirin kaynaklarını mukaddimede zikrettiği için tefsir içerisinde yeri geldikçe ayrıca kaynak ismini veya müellifini zikretme ihtiyacı duymamıştır. Bu durum müellifin eseri için ilmî manada bir eksikliklerdir. Her ne kadar dönemin telif anlayışına uygun olduğu ifade edilse de, bu şekilde birçok kaynağın eser ismi veya müellif ismi zikredilmeden kullanılması tefsir hakkında genel bir eleştiri konusu olmuştur⁴⁵⁸.

b) Ebussuûd Tefsiri'nde oldukça fazla rivâyete verildiği görülmektedir. Bazı mevzu hadisleri tefsirine sokmuş olması sebebiyle tenkide uğramıştır⁴⁵⁹.

c) Ebussuûd Tefsiri, sûre sonlarında o sûrenin fazileti ile ilgili nakledilen ve "mevzu" olmakla nitelenen rivâyetlere yer verilmesi ile de eleştirilmiştir. El-Keşşâf'da yer alan bu hadisleri müfessirimiz olduğu gibi eserine aktarırken hiçbir tenkide tabi tutmamıştır⁴⁶⁰.

⁴⁵⁷ İrşâd, II, 241

⁴⁵⁸ Aydemir, a.g.e. s. 92; Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, II, 335-336

⁴⁵⁹ Aydemir, a.g.e. 89; Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, II, 335; Ateş, "İrşâdü'l-Akli's-Selim" DİA, XXII, 457

⁴⁶⁰ Aydemir, a.g.e. s. 259; Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, II, 342

d) Ebussuûd, tefsirine aldığı hadis rivâyetlerinin senedini hazfetmiş olması itibariyle de eleştirilmiştir.

e) Ebussuûd, tefsirinde Kelbî ve Mukâtil b. Süleyman gibi yalancılıkla itham edilmiş müfessirlerin görüşlerine yer verdiği için de eleştirilmiştir⁴⁶¹.

f) Ebussuûd, tefsirinde isrâîlî rivâyetlere de yer vermiştir. Ancak o bu rivâyetler ile ilgili eleştirilerde bulunmuş, tercihlerini belirtmişse de, bazı yerlerde fikir beyan etmediği de olmuştur⁴⁶².

g) Ebussuûd, tefsirine aldığı bazı kıssalar ve rivâyetler ile ilgili eleştirilerde bulunmak suretiyle onlardan bazılarını reddederken, Hz. Peygamber'in Hz. Zeyneb'le evliliği ile ilgili olan ve uygunsuz bir tarzda nakledilen rivâyet hakkında hiçbir şey söylememesi de tenkit konusu olmuştur.⁴⁶³

6. Kendinden Sonra Yazılan Tefsirlere Kaynak Oluşu

Ebussuûd Tefsiri kendinden sonra yazılan tefsirlere muraccat kaynağı olmuştur. Ebussuûd'dan sonra tefsir yazan müfessirler çoğunlukla birinci veya ikinci derecede kaynakları arasına Ebussuûd Tefsirini de katmışlardır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunlardan bir kaçını örnek olarak burada vermek istiyoruz.

a) Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*: Nisâ, 4/11-14; A'raf, 7/34-39; Yûnus, 10/17-19; İsrâ, 17/34-41, 110; Kehf, 18/83-91. âyetlerin tefsirinde Ebussuûd'u kaynak olarak zikretmektedir.

b) Şihâbüddîn Muhammed el-Âlûsî, *Ruhu'l-Me'ânî*: Süleyman Ateş'in ifadesiyle, hemen hemen her ayetin tefsirinde Ebussuûd'un görüşüne yer vermiştir⁴⁶⁴.

c) İ. Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*: Bakara, 2/3, 256; Nisâ, 4/102; Mâide, 5/51-56, 70-71, 96, 116-120; En'am, 6/2, 33-37, 51,53, 69-70,81-83, 108; A'raf, 7/73-75, 85, 102, 143, 174, 182-186, 201-202; Enfâl, 8/3-4, 41-47; Tevbe, 9/ 108, 129; Yunus, 10/1-5, 62-64; Hûd, 11/7, 17, 36, 38,108-112; İbrâhim, 14/ 4-5, 10; Hicr, 15/10-13; İsrâ, 17/45,54-55,58,70; Tâhâ, 20/29,32; Enbiyâ, 21/19-20; Furkân, 25/46-

⁴⁶¹ Aydemir, a.g.e. 89, 259; Ateş, "*İrşâü'l-Akli's-Selim*" DİA, XXII, 457

⁴⁶² Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 344-345

⁴⁶³ Aydemir, a.g.e. s. 259

⁴⁶⁴ Ateş, "*İrşâü'l-Akli's-Selim*" DİA, XXII, 457

50; Sebe, 34/17; Sâffât, 37/149, 160, 182; Sâd, 38/7; Zümer, 39/33-35; Fussilet, 41/7; Ahkâf, 46/9; Fetih, 48/5-9; Hucurât, 49/1-4; Rahmân, 55/1-4; Hâkka, 69/43,44; Gâşiye, 88/1-4 âyetlerinin tefsirinde Ebussuûd'un görüşlerine yer vermiştir.

d) M. Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*: Toplam 19 yerde Ebussuûd ismine yer vermiş, bunlardan bazılarında Ebussuûd'un (Âl-i İmrân, 3/18. âyetin tefsirinde olduğu gibi) âyetin tefsirine yaptığı ziyadeyi zikretmiş, bazılarında (Bakara, 2/283. âyetin tefsirinde olduğu gibi) Kâdî Beydâvî'den aynen nakilde bulunmakla eleştirmiştir.

e) **Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî***: Mustafa el-Merâğî Şuarâ 26/35. âyetin tefsirinde Ebussuûd'dan nakilde bulunmuştur.

f) **Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîru'l-Vasît Li'l-Kur'ânî'l-Kerîm***: Mâide, 5/20-26;115; En'âm, 6/1-3; 4-6;70-73;127-130; 136-140; A'raf, 7/80-84; Enfâl,8/15-19; Tevbe, 9/30-33; 43; 62-63; 101-106; 111; Hûd,11/84-95. âyetlerinde Ebussuûd'un görüşlerine atıfta bulunmuştur.

g) **Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr***: Â'raf, 7/25; Nahl, 16/98; Rûm, 30/1. âyetlerin tefsirinde Ebussuûd'un görüşlerine muracaat etmiştir.

h) **Cemâlüddîn b. Muhammed el-Kâsımî'nin** en çok muracaat ettiği kaynaklardan birisi Ebussuûd Tefsiri'dir. Baştan sona hemen hemen her sûrede müfessir Ebussuûd'un görüşüne muracaat etmiştir.

i) Ebussuûd Tefsiri, Muhammed b. Muhammed el-Gazzî (984/1577)'nin **et-Teysîr fi't-Tefsîr**⁴⁶⁵, Abdülbâkî et-Tebrîzî (1033/1624)'nin **Tefsîru't-Tebrîzî**⁴⁶⁶, Muhammed b. Hamza Güzelhisârî (1116/1704)'nin **Ezhâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl**⁴⁶⁷ gibi tefsirlerin kaynakları arasındadır.

j) Ebussuûd Tefsiri, Cumhuriyet döneminde yazılan Türkçe tefsirlerden Hamdi Yazır'ın **Hak Dini Kur'ân Dili**, Mehmed Vehbi'nin **Hulâsâtu'l-Beyân**, Süleyman Ateş'in **Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri**, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından bir heyete hazırlattırılan **Kur'ân Yolu** ve Said Şimşek'in **Hayat kaynağı Kur'ân Tefsiri** gibi çalışmaların da kaynakları arasında yer almıştır.

7. Tefsir Üzerinde Yapılan Çalışmalar

⁴⁶⁵ Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsirler*, s. 380

⁴⁶⁶ Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsirler*, s. 416

⁴⁶⁷ Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsirler*, s. 430

Ebussuûd Tefsiri'nin yazıldığı günden bu güne kadar ilim muhitlerinde kabul görmüş bir eser olduğuna, muhtelif kütüphanelerde çok sayıda yazmalarının bulunduğu, daha sonra çeşitli zamanlarda baskılarının yapıldığına daha önce işaret edilmişti.

Ebussuûd Tefsiri üzerine fazlaca şerh ve haşiye yazılmadığı söylenmişse de bu hiç yazılmadığı anlamına gelmez. Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî (1003/1595)'nin bu tefsirin mukaddimesi üzerine bir *şerh* yazdığı, Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî (1043/1535)'nin Rûm Sûresi'nden Duhân Sûresi'ne kadar olan kısmına bir *t'alika* yazdığı; İbn Abdüllatif el-Kudsî diye meşhur olan Şeyhulislâm Radiyyüddîn Muhammed b. Yusuf (971/1563)'un "*Hâşiyetün âlâ Tefsiri'l-Beydâvî ve'l-Keşşâf ve Ebu's-Suûd el-Müftî*" ismiyle oldukça geniş bir hâşiye yazdığı kaynaklarda zikredilmiştir.⁴⁶⁸ Yine el-Ezher Üniversitesi Şeyhlerinden İbrahim Sekâ'nın Ebussuûd Tefsiri'nin el-Enbiyâ Sûresi'ne kadar olan kısmı üzerine bir *hâşiye* yazdığı da söylenmiştir.⁴⁶⁹ Bununla beraber Ebussuûd Tefsiri'nin el-Ezher, Kâhire ve Libya İslâm Üniversitesi gibi çeşitli üniversitelerde bazen ders kitabı olarak okutulduğu, bazen tavsiye edilen kaynaklar arasında yer aldığı⁴⁷⁰ da nakledilmiştir. Ülkemizde de Ebussuûd Tefsiri, İlahiyat Fakülteleri'nin Temel İslâm İlimleri alanında yapılan akademik çalışmalarda ilk başvuru kaynakları arasında sayılmaktadır. Bununla beraber gerek doktora tezi, gerek yüksek lisans tezi, gerek makale düzeyinde de Ebussuûd üzerinde bazı çalışmalar yapılmıştır. Bizce henüz yeterli seviyeye ulaşmamış olan bu çalışmalardan bazılarını burada zikretmek yararlı olacaktır.

1- Abdullah Aydemir'in *Büyük Türk Bilgini Şeyhulislâm Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu* adlı çalışması, kitap olarak Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları arasında birkaç baskısı yapılmış olup, Ebussuûd Tefsiri üzerinde yapılan akademik düzeyde ilk ciddî araştırma özelliğine sahiptir. Bu sebeple kendinden sonra Ebussuûd üzerinde yapılan tüm çalışmalarda başvuru kaynağı olan bu eserden biz de çalışmamız sırasında yararlanmış olduk. Yazar hem Ebussuûd'un hayatı hakkında

⁴⁶⁸ Bkz. Kâtipçelebi, *Keşfu 'z-Zunûn*, I, 65-66

⁴⁶⁹ Bkz. Cevdet Bey, *Tefsir Tarihi*, Ahmet Kâmil Matbaası, İstanbul, 1927, s. 142.

⁴⁷⁰ Bkz. Aydemir, *Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, s. 255

kaynaklarda yer alan bilgileri sistematik bir şekilde bir araya getirmiş, hem de tefsiri birçok yönden tanıtmış, zaman zaman eleştirilerde de bulunmuştur.

2- Mehmet Zeki Karakaya tarafından Prof Dr. Sadık Kılıç danışmanlığında yapılan çalışma, *Ebussuûd Tefsirinde Belâgat İlmi Uygulamaları*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda (Erzurum, 2007) Doktora Tezi olarak hazırlanmış olup, isminden de anlaşıldığı üzere Ebussuûd Tefsirinde Arap dili ve belagatı uygulamalarını konu edinmiştir. Belâgat konularına göre yapılan plan doğrultusunda Ebussuûd Tefsirinden örnekler verilerek hazırlanan çalışma, bibliyografisiyle birlikte yaklaşık 200 sayfa civarında olup, henüz basılmamıştır.

3- Zeyneb Abdü'l-Hüseyin Bilâl es-Sultânî tarafından, ed-Doktor Kerim Hüseyin Nasih el-Halidî danışmanlığında, *el-Bahsü'd-Dilâlî fi İrşâdi'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm li Ebî's-Suûd* ismi ile 2005 yılında Bağdat Üniversitesi Eğitim Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı (Bayan) Bölümü'nde Doktora Tezi olarak bir çalışma yapılmıştır.⁴⁷¹ Ebussuûd'un biyografisi, tefsir metodu ve Dilâle (Anlanbilim=Semantik) mefhumunun açıklanmasıyla başlayan çalışma, daha sonra konunun planına göre Tefsirden getirilen örneklerle devam ettirilmiştir. Bu çalışmayı yapan Zeyneb Abdü'l-Hüseyin'in, özellikle sonuç bölümünde 17 madde halinde yaptığı özetle, Ebussuûd Tefsiri'ni diğer tefsirlere göre Arapça gramer, kelime ve cümle tahlilleri ile kelimeye cümle içerisinde bağlamına göre verilen anlam açısından daha başarılı bulduğu, lügât, sarf, nahiv ve belâgat yönünden onun bilgisini oldukça takdir ettiği anlaşılmaktadır.

4- Aykut Avcı'nın Prof Dr. Faruk Beşer danışmanlığında hazırlanmış olduğu, *Ebussuûd Efendi'nin Ahkâm Ayetlerini Yorum Metodu (İlk Beş Sûre)* isimli Yüksek Lisans Tezini, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı'nda (Sakarya, 2008) yapmıştır. Avcı, bu çalışmasında Ebussuûd Efendi'nin ilk beş sûredeki Âhkâm âyetlerinin tefsirini İslâm hukuku metodolojisi açısından inceleyip değerlendirmiştir. Bu çalışma da bibliyografisiyle birlikte yaklaşık 150 sayfa civarında olup, henüz basılmamıştır.

471

زينب عبد الحسين بلال السلطاني البحث الدلالي في إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم لأبي السعود شراف: الأستاذ الدكتور كريم حسين ناصح الخالدي: كلية التربية للبنات في جامعة بغداد 2005

5- Mustafa Özipek tarafından Prof. Dr. Mesut Okumuş'un danışmanlığında, *Ebussuûd Tefsirinde Cihad Kavramı* adını taşıyan Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam İlimleri Anabilim Dalı'nda (Çorum, 2013) yapılmıştır. Bu çalışmada da Ebussuûd'un cihâd âyetlerini tefsirinden hareketle, onun "cihad" kavramına verdiği anlamlar üzerinde durulmuştur. Bibliyografyasıyla birlikte 130 sayfa olarak hazırlanan çalışma, henüz basılmamıştır.

6- 'Îmâd Ahmed Süleymen Zebin'in, ed-Doktor Yasin 'Ayeş Halil danışmanlığında, *Ebbu's-Suûd ve Menhecûhu fî'n-Nahvi min Hilâli Tefsirihi: İrşâdü Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Azîm (el-Eczâû'l-'Aşereti'l-ûlâ mine'l-Kur'ân'i'l-Kerîm Nemûzecen)* adıyla 2006 yılında Ürdün Üniversitesi Lisansüstü Araştırmalar Enstitüsü (Fakültesi)'nde hazırlamış olduğu Yüksek Lisans tezi de Arap Dili alanında Ebussuûd Tefsiri üzerinde yapılan bir çalışmadır.⁴⁷² Bu çalışmada da tefsir ile nahiv ilmi arasındaki ilişki üzerinde durulmuş, Ebussuûd'un Nahiv ilmini tefsirine tatbik edişi, i'râb ve i'râb yoluyla manaya ulaşma yöntemleri ele alınmış, kaynakları ve bu alanda diğer tefsirler içerisindeki yeri incelenmiştir.

7- Pehlül Düzenli'nin, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi: Bibliyografik Bir Deneme*⁴⁷³ başlığını taşıyan ve Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisinde yayınlanan makalesinde, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nde Ebussuûd ismi ile yazılan eserlerin (kitap, risale, mektup, fetvâ vb) geniş bir dökümü yapılmıştır. Daha önce kaynak olarak zikri geçen Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Ebussuûd Bibliyografyası*⁴⁷⁴ da bu tarzda hazırlanmış ise de, Düzenli bazı yazmaların Ebussuûd'a ait olup olmadığı konusunda birtakım değerlendirmelerde de bulunmuştur.

472

عماد احمد سليمان زين: أبو السعود ومنهجه في النحو من خلال تفسيره: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (الأجزاء العشرة الأولى من القرآن الكريم نموذجاً) المشرف: الدكتور ياسين عايش خليل. كلية الدراسات العليا. الجامعة الأردنية. تشرين الثاني - ٢٠٠٦

473 Düzenli, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi: Bibliyografik Bir Deneme*, Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi, cilt: 3, Sayı: 5, 2005, s. 441-475.

474 Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Ebussuûd Bibliyografyası*, BEB Yayınları, Ankara, 1967. Daha sonr bu eser (Hüseyin Nihal) Atsız'ın diğer biyografik araştırmaları ile birlikte *İstanbul Kütüphanelerine Göre Üç Bibliyografya* ismi ile İstanbul'da Ötüken Yayınları arasında 2013 yılında neşredilmiştir.

8- Âdem Yerinde'nin *Ebussuûd Efendi'nin İrşâdü'l-Ali's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm Adlı Tefsirinin Müellif Nüshası*,⁴⁷⁵ adıyla sunduğu tebliğde İstanbul Kütüphanelerindeki Ebussuûd Tefsiri'nin yazma nüshaları arasında bir karşılaştırma yapılmış, müellif nüsha tespit edilmeye çalışılırken mevcut nüshalardaki eksiklikler, fazlalıklar, eksik ciltler, nüshalar arasındaki farklılıklar ortaya konulmaya çalışılmıştır.

9- Şüleyman Ateş'in "*Ebussuûd Efendi*"⁴⁷⁶ başlığını taşıyan ve biyografik bir çalışma olan makalesinin de burada zikredilmesi gereken çalışmalardan birisi olduğunu belirtmemiz gerekir. Müellifin, Ebussuûd'un başta Kasîde-i Mîmiyyesi olmak üzere bazı Arapça şiirlerinin tercüme ve şerhine genişçe yer vermiş olması, bu makaleyi diğer çalışmalardan farklı hale getirmiştir.

10- 'Îsâm Muhammed Ali Abdlhafîz Advân'ın, *Şeyhüslâm Ebussuûd Efendi* ismi ile Mecelletü Câmî'ati'l-Kuds el-Meftûha li'l-Ebhâs ve'd-Dirâsât, 22 sayı, 2011'de yayınladığı makale, Ebussuûd'un biyografisi üzerine Arapça olarak yazılmış bir makaledir. Kendisinin bir tarih hocası olduğu anlaşılan müellif makalesinde bir başlıkla *İrşâdü'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*'den de bahsetmiş, tefsir hakkında söylenenleri özetle nakletmiştir. Yazar bu makalesinde daha çok Arapça ve İngilizce kaynaklardan yararlandığını belirtmiş, Ebussuûd'un doğum, ölüm ve "Ebussuûd" lakabı üzerinde yapılan tartışmalarda *Repp, R.C., The Mufti Of Istanbul: A study in the Development of Ottoman Learned History, Oxford, Oxford University, 1986* adlı makaleye atıflarda bulunmuş, zaman zaman onun tercihlerine yönelmiştir. Ebussuûd'un siyaseten katl konusundaki fetvâsını eleştiren yazar, söz konusu tefsirde belâgât, bağlam ve âyetler arasındaki münasebete önem verildiğini vurgularken, kendi değerlendirmelerinden çok bu yöndeki görüşleri nakletmekle yetinmiştir.

8. Değerlendirme

Osmanlı Devleti'nin yükselme döneminde dünyaya gelen ve yükselme devrinin şeyhülislamı olarak uzun yıllar görev yapan Ebussuûd, verdiği fetvâlar, yaptığı kânûnî düzenlemeler ve kaleme aldığı "*İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-*

⁴⁷⁵ Yerinde, *Ebussuûd Efendi'nin İrşâdü'l-Ali's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm Adlı Tefsirinin Müellif Nüshası*, Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları –II- İlim Yayma Vakfı, İstanbul, 2013

⁴⁷⁶ Ateş Süleyman, *Ebussuûd Efendi*, Tarih, Kültür ve Sanatıyla II. Eyüp Sultan Sempozyumu Tebliğleri, Eyüp Belediyesi, Kültür Yayınları, İstanbul, 1998 (içerisinde); aynı mlf. *Ebussuûd Efendi*, İ.Ü: İlahiyat Fakültesi, Sayı: 1, Yıl: 1999.

Kerîm” adlı tefsiri ile kendinden sonraki dönemlerde de ilmî birikimi, görüş ve düşünceleriyle etkisini devam ettirmiştir. Ali Kuşçu’nun yetiştirdiği Muhammed Muhyiddin’in ocağında dünyaya gözlerini açmanın nimetlerini devşiren Ebussuûd, dönemin şartlarına göre iyi bir eğitim almış, keskin zekâsı ve üstün kabiliyetiyle padişahın dikkatini çekmeyi başarmıştır. Müderris olarak başladığı memuriyet hayatını Şeyhülislam olarak tamamlamıştır.

Ebussuûd, görevi gereği bulunduğu makamda –Kıbrıs seferinin açılmasına verdiği fetvâ gibi- yaptıklarıyla, Osmanlı Eğitim sisteminde ilmî rütbe, mevki ve kademeleri sistematik bir düzene koyması ve getirdiği mülâzemet sistemiyle - birtakım aksaklıklara ve suiistimallere sebebiyet vermiş olsa da- uzun yıllara damgasını vurmaya başarmıştır. Onun uzun müddet şeyhülislamlık makamında kalmasını, padişaha karşı mutlak itaatine bağlamak isteyenler olmuşsa da, bunun doğru olmadığı, gerektiği yerde –Ayasofya vakıflarının kirası konusunda olduğu gib- Padişaha karşı cesaretle söylediği sözden ve takındığı tavırdan da anlaşılmaktadır.

Ebussuûd’un para vakıfları konusundaki düzenlemeleri ve bazı şeyhlerin idamı konusunda vermiş olduğu fetvaları halen ilim çevrelerinde tartışılmaya devam etmektedir. Her ne kadar para vakıfları konusu, kendi döneminin ekonomik gerekçeleri açısından haklı bir uygulama olarak görülse de idamlar konusundaki fetvâları insan hakları, düşünce ve inanç özgürlüğü açısından zihinlerde hâlâ bir soru işareti oluşturduğu söylenebilir.

Türkçe, Arapça ve Farsça dillerinde edip ve şâirlerle yarışan Ebussuûd, kendinden sonra Kur’ân üzerinde araştırma yapan ve Kur’ân’ı anlamaya çalışanların vazgeçemeyeceği, Kur’ân İlimleri’nin her bir dalını içinde toplayan *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâyâ’l-Kitâbi’l-Kerîm*” adlı tefsiri ile ilim dünyasında da adından söz ettirmeyi başarmıştır. Onun bu eseri belki tefsirde çığır açacak yenilikleri bünyesinde toplayamamış bir tefsir gibi görülse de, yaşadığı asrın ilim anlayışını yansıtan, Arap dili ve belâğati bakımından mümtaz bir yere sahip olan, dil ve belâgat uygulamalarını tefsire uygulamada emsallerine göre daha başarılı bulunan bir eser olma hüviyetine hâiz olduğu da ilim çevrelerince kabul edilmiştir. Diğer tefsirlere yöneltildiği gibi onun bu tefsirine de haklı bazı eleştirilerin yapılmış olması, tefsirin değerine bir nakısa getirmemiştir. Zira bu tefsirin değeri üzerinde söylenenlerle eleştiri olarak sıralananlar karşılaştırılacak olsa, eleştirilerin çok daha az olduğu görülecektir.

Ebussuûd'un bu tefsirinin temel kaynağı el-Keşşâf ve Envâru't-Tenzîl olsa da biz, onun İbn Kuteybe, Zeccâc, Ferrâ, Sa'lebî, Vahidî, Kirmânî, Beğâvî, Mâverdî, İsfahânî, Râzî, Kurtûbî ve İbnü'l-Cevzî gibi birçok tefsir kaynağını, Arap dili ve belağati ile ilgili yazılmış temel kaynak ve lügatleri, hadis ve esbâb-ı nüzûl kaynaklarını süzerek bu tefsiri yazdığını düşünüyoruz. Onun, İstanbul Sütlüce'deki köşkünde kaleme aldığı bu eser, henüz daha tamamlanmadan Kanûnî'ye arzedilmiş ve padişahın takdirine mazhar olmuştur. Nihayet tamamlandıktan sonra nüshaları çoğaltılarak birer nüshası Mekke ve Medîne'ye gönderilerek hacca gelenler ve orada eğitim görenler kanalıyla bütün ilim ehlinin istifadesine sunulmuştur.

Bundan sonraki bölümde Ebussuûd'un vahiy, Kur'ân, sûre ve âyet gibi tefsirle ilgili temel kavramlara yaklaşımını ele alıp inceleyeceğiz.

İKİNCİ BÖLÜM

EBUSSUÛD TEFİRİ'NDE KUR'AN'LA İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR

1. Vahiy

1.1. Vahyin Sözlük Anlamı

Ve-hâ (وحى) fiilinin mastarı olan vahy kelimesi sözlükte "bir bilginin gizlice veya başka bir şekilde bir başkasına ilkâ edilmesi"⁴⁷⁷, elçi göndermek, imâ ve işaret etmek, haber vermek, acele etmek⁴⁷⁸ kitab, risâle, ilham, gizli söz⁴⁷⁹, süratli bir şekilde işaret⁴⁸⁰, yazmak, emretmek⁴⁸¹, gizlice bildirmek⁴⁸²" gibi manalara gelmektedir. Buna göre vahiy sözcüğünün "iletişim" için kullanılan, bir varlıktan bir varlığa "bir bilginin" gizlilik içinde süratli bir şekilde iletilmesini ifade eden odak bir terim olduğu anlaşılmaktadır. O zaman bu iletişim sözlü olabileceği gibi, işaretle veya üstükapalı bir tarzda sözsüz, yazılı olabileceği gibi, açık veya gizli sözle de olabilir. Dolayısıyla bilmesi için başkasına iletilen/"ilkâ edilen" her şey "vahy" sözcüğünün anlamı içerisine girmiş olur. Yine vahiy ses, işaret, yazı, sembol gibi nesnel olgularla olabileceği gibi, ilham, vesvese, rüya gibi nesnel olmayan yollarla da olabilir. Ancak bu her iki durumda da vahyin, iki varlık arasında ve birbirlerinin anlayacağı tarzda olması, üçüncü varlığa ise kapalı olması gerekir.⁴⁸³

Vahyin ıstılah anlamı, sözlük anlamlarının dışında değildir. Bu sebeple Seyyid Şerif el- Cürçânî terim olarak vahyi, "gizli ve süratli bir şekilde nefse mana ilkâ etmek"⁴⁸⁴ şeklinde tanımlamak sûretiyle, söz konusu kavrama lügatta verilen anlamlardan birini yüklemiştir.⁴⁸⁵ Cürçânî'nin bu tanımını, şu tanım daha açık bir şekilde ifade etmektedir: "Allah'ın nebî ve rasullerine irade ettiği bilgileri kelâm, söz ve mana olarak bildirmesidir."⁴⁸⁶

⁴⁷⁷ İbn Fâris, Ebü'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâysi'l-Luğa*, Beyrut, 1991, VI, 93

⁴⁷⁸ İsmail b. Abbâd, *el-Muhît Fi'l-Lüğa*, (thk. Muhammed Hasen Âl- Yâsin), Beyrut, 1994, III, 241

⁴⁷⁹ El-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhi'l-'Arabiyye* (thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr), Beyrut, 1984, VI, 2520

⁴⁸⁰ Râgıb el-İsfâhânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, İstanbul, 1986, 809.

⁴⁸¹ El-Ferâhidî, Ebû Abdirrahmân Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, (thk. Mehdi el-Mahzûmî), Beyrut, 1998, III, 320-321.

⁴⁸² Et-Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfu ıstılahâti'l-Fünûn*, İstanbul, 1984, II, 1523.

⁴⁸³ Duman, *Vahiy Gerçeği*, Fecr Yayınları, Anlara, 1997, s. 21-40; Aslan, Abdülğaffar, *Kur'ân'da Vahiy*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s. 41-46; Şimşek, Mehmet Ali, *İletiş Unsurları Açısından Vahiy*, CÜİF Dergisi, V. Cilt, I. Sayı, Sivas, 2001, s. 399-401

⁴⁸⁴ El- Cürçânî, eş-Şerif Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-T'arîfât*, ty. S. 40

⁴⁸⁵ Bkz. Cevherî, *es-Sihâh*, VI, 2520; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XV, 381-382

⁴⁸⁶ Gölcük, Şerafettin- Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Konya, 1988, s. 288

Râgıb el-İsfahânî "Allah'ın peygamberlerine ve velî kullarına ilkâ ettiği ilâhî kelime/ilâhî söze vahîy denir⁴⁸⁷" diye, hem peygamberlere hem de Hz. Musa'nın annesine, Hz. Meryem'e ve Hz. İsa'nın havâirilerine yapılan vahiy de içine alacak bir tanım yapmıştır. Hâlbuki terim anlamıyla vahiy denilince et-Tehânevî'nin "Peygamberlerden her hangi bir peygambere indirilen Allah'ın kelâmı/sözü"⁴⁸⁸ diye tanımladığı durum akla gelmektedir.

Suyûtî vahiyi, "Allah'ın peygamberlerinden birine vahyettiği, kalbine iyice yerleştirdiği, peygamberin de onu sözle ifade edip yazdığı Allah kelâmı"⁴⁸⁹ şeklinde tarif ederken, Zerkânî de "Allah-u Taâlâ'nın, kullarının arasından seçtiği kimselere, o kulun bilmesini murad ettiği ilim/bilgi ve hidâyet nevinden her şeyi, insanların alışık olmadığı gizli ve sür'atli bir yolla bildirmesidir"⁴⁹⁰ demiştir. Suyûtî ve Zerkânî'nin tanımlarında kelâmullâh ve peygamber gibi odak lafızlara yer verilmiş olması, vahyin tanımını peygamber eksenli, özel bir tanım haline getirmiş, böylece vahyin kurumsal manada Allah ile peygamberleri arasında meydana gelen gizli ve süratli bir iletişim olduğu vurgulanmıştır. Kur'an'da bazı âyetlerde bu anlamıyla yer alan vahiy teriminin ilk çağrıştırdığı anlamda budur. Bu sebeple ıstılâhî tanımlarda yer alan "kelâmu'llâh, nebî/enbiyâ, ilkâ, 'ilâm" gibi ortak lafız ve kavramlar odak terimlerdir.

Vahyin bir de peygamber olmayan Hz. Musâ'nın annesi, Hz. Meryem ve Havâiriler gibi diğer insanları, melek, cin, şeytan, arı, semâ gibi diğer varlıkları içine alan anlamı vardır ki, kelimenin lügat anlamları içerisinde yer alan "ilham, emir, vesvese, içgüdü"⁴⁹¹ gibi lafızlar bunu ifade etmektedir. Kur'an'da vahiy kelimesinin geçtiği bazı âyetlerin de bu anlamdadır. Bu da vahyin genel anlamını ifade eder ki, ıstılâhî tanımlarda bu anlamlar çoğunlukla tanımın dışında tutulmuştur. Yine de vahyin hem peygamberleri hem de peygamberler dışındaki varlıkları içine alan başka bir tanımı da şöyledir: "Vahiy, Yüce Allah'ın genel olarak varlıklara hareket tarzlarını bildirmesi, özel olarak da insanlara ulaştırmak istediği ilahi emir, yasak ve

⁴⁸⁷ el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 810

⁴⁸⁸ Et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhât*. II, 1523

⁴⁸⁹ Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 59

⁴⁹⁰ Ez-Zerkânî, Muhammed Abdul'azîm, *Menâhilü'l-'İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 2004, I, 46

⁴⁹¹ İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut, 1990, XV, 379-380; El-Cevherî, *es-Sihâh*, VI, 2520 vd; Ahmed Asım (Asım Efendi), *Kâmûs Tercemesi*, Cemal Efendi Matbaası, İstanbul, 1305, IV,1212 vd.

haberlerin tümünü vasıtalı veya vasıtasız bir tarzda, gizli ve süratli bir yolla peygamberlerine iletmesidir⁴⁹².

Ebussuûd, vahyin lügat anlamını, En'am Sûresinin 112.âyetinde geçen vahiy kelimesini açıklarken şu şekilde yapmıştır.

الوحى عبارة عن الايماء والقول السريع

"Vahiy, î mâ ve süratli sözden ibarettir." Bu tanım çerçevesinde söz konusu âyeti de şöyle tefsir etmiştir:

اى يلقى و يوسوس شياطين الجن الى شياطين الانس او بعض كل من الفريقين الى بعض اخر

"Yani cin şeytanları insan şeytanlarına yahut her iki firkadan biri diğerine vesvese verir, (söz) ilkâ ederler⁴⁹³." Onun bu açıklaması daha önce geçen vahyin "kalbe ilkâ edilen sür'atli söz, vesvese" anlamını çağrıştırmaktadır. Bu da yukarıda zikredilen lügat anlamlarından sadece bir kısmına karşılık gelmektedir. Ayrıca vahiy kelimesinin geçtiği diğer âyetlerde de Ebussuûd'un bu kelimenin lügat anlamlarına yer verdiği görülür. Örneğin o, Nahl Sûresinin 68. âyetinin tefsirinde vahyin ilhâm, kalbe atmak, Allah'ın bildiği, başka birisinin bilemeyeceği bir tarzda öğretmek gibi anlamlarını zikrettikten sonra, vahiyde söz anlamının oluşunu bil vesile şöyle vurgulamıştır:

(واوحى ربك الى النحل) اى الهمها وقذف فى قلوبها وعلمها بوجه لا يعلمها الا العليم الخبير وقرئ بفتحيتين

(ان اتخذى) اى بان اتخذى على ان ان مصدرية و يجوز ان تكون مفسرة لما فى الايحاء من معنى القول

"(Rabbın arıya vahyetti) yani ilhâm etti, kalbine attı ve ancak her şeyi bilen ve her şeyden haberdar olan (Allah)'ın bile bileceği (başkasının bilemeyeceği) bir şekilde ona öğretti. Âyette (أَنْ اتَّخَذَى) edinmesini) ifadesinde yer alan أَنْ, kelimeye mastar anlamı vermek içindir. Bununla beraber bu "en" kelimesinin, vahiy kelimesinde "söz" anlamının olduğunu açıklamak için gelmiş olması da caizdir.⁴⁹⁴"

Yine Kasas Sûresi'nin 7. âyetinde Hz. Musa'nın annesine olan vahyin de "ilham veya rüya yoluyla bildirmek⁴⁹⁵" şeklinde olduğunu vurgulayan Ebussuûd, Mâide Sûresi'nin 111. âyetinde Allah'ın Havâfîlere vahyetmesini de ya İncil'de Hz. İsa'nın

⁴⁹² Demirci, Muhsin, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2009, s. 277.

⁴⁹³ Ebussuûd, III, 202

⁴⁹⁴ Ebussuûd, V, 141

⁴⁹⁵ Ebussuûd, VII, 8

lisaniyla onlara Allah'ın emretmesi veyahut başka bir görüşe göre Hz. Musa'nın annesine vahy/ilhâm etmesi gibi onlara da ilhâm etmesi⁴⁹⁶ biçiminde açıklamıştır.

Tâ hâ Sûresi'nin 38. âyetinde Ebussuûd, vahyin manalarından bir kısmına toplu olarak şu şekilde yervermiştir:

(إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ) ظَرَفٌ لِمَنْنَا وَالْمِرَادُ بِالْإِيحَاءِ إِمَّا الْإِيحَاءُ عَلَىٰ لِسَانِ نَبِيِّ فِي وَقْتِهَا كَقَوْلِهِ تَعَالَىٰ وَإِذَا أَوْحَيْتُ إِلَىٰ الْحَوَارِيِّينَ الْآيَةَ وَإِمَّا الْإِيحَاءُ بِوَسْطَةِ الْمَلَكِ لَا عَلَىٰ وَجْهِ النَّبِيِّ كَمَا أَوْحِيَ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَإِمَّا الْإِلْهَامَ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَىٰ النَّحْلِ وَإِمَّا الْإِرَادَةَ فِي الْمَنَامِ

"Burada vahyetmekten murat ya Cenâb-ı Hakk'ın Hz. İsâ'nın havâirilerine vahyetmesi⁴⁹⁷ gibi o zamanda yaşayan bir peygambere vahyedip, o peygamber vasıtasıyla onlara emrini bildirmektir veya peygamberlere gelen vahyin dışında Hz. Meryem'e gelen vahiy gibi bir melek vasıtasıyla⁴⁹⁸ yahut Cenâb-ı Hakk'ın arıya vahyetmesi⁴⁹⁹ gibi ona ilham etmektir veyahut da uykuda ondan ne istediğini ona göstermektir.⁵⁰⁰ "

Ebussuûd'un bu açıklamalarında da anlaşılıyor ki, "ilhâm" anlamında vahiy kelimesi hem insanlar hem de hayvanlar için ortak kullanılabilir. Diğer taraftan o, özellikle peygamberlere vahiy getiren meleğin peygamberle konuşması ile Hz. Meryem'e gelen meleğin konuşması arasındaki farka dikkat çekmiştir. Ona göre peygamberlere gelen melek Allah'tan aldığı vahiy peygambere iletirken, Hz. Meryem'e Allah'ın kelimesini ilkâ etmekle görevli olan melek, onu kendisine alıştırmak için bir süre alışık olduğu bir beşer sûretinde onunla konuşmuştur⁵⁰¹. Meleklerin onunla bu şekilde şifahi olarak konuşması, Hz. Meryem'in- Allah'ın bir kadını peygamber olarak göndermeyeceğine göre- bir kerâmeti veya Hz. İsâ'nın peygamber olmadan önce peygamberliğe hazırlamak için kendisine verilen harikulade bir durum (irhas) olarak gerçekleşmiştir⁵⁰². Dolayısı ile Ebussuûd bu durumu, vahyin ilham anlamı ile değil, keramet olarak meleklerle gerçekleşen bir şifahi konuşma şeklinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Burada Hz. Musâ'nın annesine de -Hz. Meryem'e olduğu gibi- beşer sûretinde bir melek göndererek Hz. Musâ ile ilgili

⁴⁹⁶ Ebussuûd, III,114

⁴⁹⁷ Mâide, 5/111.

⁴⁹⁸ Âl-i İmrân, 3/42, 45; Meryem, 19/17

⁴⁹⁹ Nahl, 16/68

⁵⁰⁰ Ebussuûd, VI, 20

⁵⁰¹ Ebussuûd, V, 291

⁵⁰² Ebussuûd, II, 42-43; Duman, Zeki, *Vahiy Gerçeği*, Ankara, 1997, s. 29.

yapması gerekenleri kendisine bildirmesini vahiy olarak açıklarken, vahyin ilham anlamına değil, şifahi olarak yapılmış ikna edici bir konuşma olduğuna vurgu yapmış olmaktadır. Diğer taraftan Ebussuûd, hem Hz. Meryem hem de Hz. Musa'nın annesine olan vahyin ilham anlamında olduğuna dair görüşü de ikinci bir görüş olarak zikretmiştir⁵⁰³.

Ebussuûd, vahyin îmâ/işâret etmek ve yazı yazmak anlamındaki kullanımına Meryem Sûresi'nin 11. Âyetinin tefsirinde yer vermiştir. Bu âyette Hz. Zekeriyyâ'nın melekler tarafından Hz. Yahyâ ile müjdelenmesi sonrasında kavminin huzuruna çıkıp onlarla iletişim kurması "vahiy" kelimesi ile ifade edilmiş, Ebussuûd da vahyin bu anlamına tefsirinde şu şekilde yer vermiştir:

(فأوحى إليهم) أى أوماً إليهم لقوله تعالى (الارمزا) وقيل كتب على الارض

"(Zekriyyâ) onlara, Allah-u Teâlâ'nın başka bir âyette de zikrettiği gibi, sabah akşam tesbih etmelerini işâret yoluyla, başka bir görüşe göre de yere yazı yazarak anlattı⁵⁰⁴"

Vahyin "emir gibi yaratmak " anlamında olduğuna Fussilet Sûresi'nin 12. âyetin tefsirinde işâret eden Ebussuûd, âyeti iki şekilde tefsir etmiştir:

(وأوحى في كل سماء أمرها) عطف على قضاهن أي خلق في كل منها ما في الملائكة والنيرات وغير ذلك مما لا يعلمه إلا الله تعالى كما قاله قتادة والسدي فالوحي عبارة عن التكوين كالأمر مقيد بما قيد به المعطوف عليه من الوقت أو أوحى إلى أهل كل منها أو امره وكلفهم ما يليق بهم من التكليف فهو بمعناه

1- Vahiy, yaratmak anlamındadır. Buna göre âyetin anlamı, "Allah her gökte, ondaki melekleri, yıldızları ve yalnız Allah'ın bildiği varlıkları yarattı." Nitekim Katâde ve Süddî'de böyle tefsir etmiştir. Buna göre Vahiy, emir gibi yaratmaktan ibarettir.

2- Vahiy, varlıklara mükellefiyetlerini bildirmek anlamındadır. Buna göre "Allah, her göğe, ona uygun düşen emirleri ve kendilerinin layık olduğu mükellefiyetleri vahyetti, onları görevleriyle mükellef kıldı." Burada vahiy kendi (mükellefiyetlerini bildirmek) anlamındadır.⁵⁰⁵

⁵⁰³ Ebussuûd, II,43; III, 114; VI, 20

⁵⁰⁴ Ebussuûd, V, 290

⁵⁰⁵ Ebussuûd, VIII, 10

Bu açıklamalardan da anlaşılıyor ki Ebussuûd, vahyi sözlük anlamları çerçevesinde konu ile ilgili âyetleri tefsir ederken ele almış, geniş çerçevede üzerinde durmuştur.

1.2. Vahyin Terim Anlamı

Vahyin terim anlamına değinmeyen Ebussuûd, vahiyle ilgili âyetlerin yorumunda vahiyden bahsetmektedir. Ebussuûd bu anlamda vahiyle ilgili en derli toplu açıklamayı Şurâ Sûresinin 51. âyetinin tefsirinde yapmaktadır. Konuyla ilgili Şurâ Sûresinin 51. âyetinde "*Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir, hakimdir*" buyrulmaktadır. Bu âyetin tefsirinde Ebussuûd, vahyi üç kısımda ele alıp şu şekilde değerlendirmektedir:

(وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَيْ وَمَا صَحَّ لِفَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْبَشَرِ (أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ) بُوْجِهٍ مِنْ الْوُجُوْهِ (إِلَّا وَحْيًا) أَيْ إِلَّا بِأَنْ يُوحَىٰ إِلَيْهِ وَيُلْهَمُهُ وَيَقْدَفَ فِي قَلْبِهِ كَمَا أُوحِيَ إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ وَإِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ فِي ذَبْحِ وَلَدِهِ وَقَدْ رُوِيَ عَنْ مُجَاهِدٍ أُوحَىٰ اللَّهُ الْزُبُورَ إِلَىٰ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي صَدْرِهِ أَوْ بِأَنْ يُسْمِعَهُ كَلِمَةً الَّتِي يَخْلُقُهَا فِي بَعْضِ الْأَجْرَامِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَبْصُرَ السَّمَاعَ مَنْ يَكَلِّمُهُ وَهُوَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ (أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ) فَإِنَّهُ تَمَثِيلٌ لَهُ بِحَالِ الْمَلِكِ الْمُحْتَجِبِ الَّذِي يَكَلِّمُ بَعْضَ خَوَاصِّهِ مِنْ وَرَاءِ الْحِجَابِ يُسْمِعُ صَوْتَهُ وَلَا يَرَىٰ شَخْصَهُ وَذَلِكَ كَمَا كَلَّمَ مُوسَىٰ وَكَمَا يَكَلِّمُ الْمَلَائِكَةَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَوْ بِأَنْ يَكَلِّمَهُ بِوَسْطَةِ الْمَلَكِ وَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ (أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا) أَيْ مَلَكًا (فَيُوحِي) ذَلِكَ الرَّسُولَ إِلَى الْمُرْسَلِ إِلَيْهِ الَّذِي هُوَ الرَّسُولُ الْبَشَرِيُّ (بِإِذْنِهِ) أَيْ بِأَمْرِهِ تَعَالَىٰ وَتَيْسِيرِهِ (مَا يَشَاءُ) أَنْ يُوحِيَهُ إِلَيْهِ وَهَذَا هُوَ الَّذِي يَجْرِي بَيْنَهُ تَعَالَىٰ وَبَيْنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فِي عَامَّةِ الْأَوْقَاتِ مِنَ الْكَلَامِ

"Allah'ın bir beşerle vahiy dışında her hangi bir yolla konuşması doğru olmaz. Vahyetmek sûretiyle konuşması da ilham ederek ve kalbine yerleştirerek olur. Nitekim Hz Musa'nın annesine vahyedilmesi⁵⁰⁶ ile oğlunu kesmesi için Hz İbrahime vahyedilmesi⁵⁰⁷ bu kabildendir. Mucahid'den rivâyet edildiğine göre Zebûr da Hz. Dâvûd (as)'un kalbine (bu şekilde) vahyedilmiştir.

Allah'ın konuşmasının diğer bir kısmı da muhataba görünmeden kelamını bazı cisimlerde yaratması ve muhataba duyurmasıdır. İşte burada Allah'ın "perde arkasından" ifadesi ile kast edilen budur. Bu, Allah'ın kendi durumunu, bazı

⁵⁰⁶ Kasâs, 28/7; Tâhâ, 20/38

⁵⁰⁷ Sâffât, 37/102-105.

kükümdarların kendilerini göstermeden, perde arkasından bazı has adamlarıyla konuşmalarıyla örneklendirmesi kabilindendir ki, bunda da muhataplar hükümdarlarının seslerini duyar fakat şahıslarını göremez. İşte Allah'ın Musâ (as)⁵⁰⁸ ve meleklerle konuşması⁵⁰⁹ bu kabildendir.

Allah'ın konuşmasının bir diğer kısmı da melek vasıtasıyla konuşmasıdır. İşte âyetteki "*yahut da bir elçi göndererek*" ifadesi bunu anlatmaktadır. Yani Allah bir melek gönderir de, o melek de Allah'ın müyesser kılmasıyla o beşer peygambere Allah'ın dilediği vahyi ulaştırır. İşte Allah ile peygamberler arasında bütün zamanlarda cereyan eden kelâm bu vahiy kabilindendir.⁵¹⁰

Görüldüğü gibi Ebussuûd bu âyette söz konusu edilen her üç kısmı da vahiy olarak kabul etmekte ve bu her üç durumu da "vahiy" olarak adlandırmaktadır. Bununla beraber onun, son kısımda açıklanan Allah'ın bir elçi (melek) göndererek konuşmasını, bütün zamanlarda peygamberlere gönderilen vahiy olarak gömesi, vahyin terim anlamına da bir vurgu olup, bunu Enbiyâ Sûresi'nin 7. âyetinde daha da genişleterek şu şekilde ifade etmiştir:

(نوحى إليهم) استئناف مبيّن لكيفية الإرسال وصيغة المضارع لحكاية الحال الماضية المستمرة وحذف المفعول لعدم القصد إلى خصوصه والمعنى وما أرسلنا إلى الأمم قبل إرسالك إلى أمتك إلا رجالاً مخصوصين من أفراد الجنس مستأهلين للاصطفاء والإرسال نوحى إليهم بواسطة الملك ما نوحى من الشرائع والأحكام وغيرهما من القصص والأخبار كما نوحى إليك من غير فرق بينهما في حقيقة الوحي وحقية مدلوله حسبما يحكيه قوله تعالى إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا

"Âyetin bu cümlesi peygamberliğin keyfiyetini açıklamak içindir. Vahiy fiilinin muzari (geniş) zaman kipiyle gelmesi, geçmişte olan bir durumu şimdi anlatmak içindir. Bu fiilin mefûlünün hazfedilmiş olması da maksadın ona özel olmadığı içindir. Buna göre anlam şudur: Seni ümmetine elçi olarak göndermeden önce çeşitli ümmetlere, cinsin fertleri arasından özel şartlara haiz, elçi olmaya ehliyetli erkekleri ancak elçi olarak gönderip, onlara melek vasıtasıyla şeriatleri, hükümleri ve bunların dışında kıssâları ve haberleri vahyettik. Nitekim özellikle Allah-u Teâlâ'nın: "*Gerçekten Biz Nuh'a ve ondan sonra gelen bütün peygamberlere vahyettiğimiz gibi Sana da vahyettik. Nitekim İbrahim'e İsmail'e, İshak'a, Yakub'a,*

⁵⁰⁸ Nisâ, 4/164; 'Araf, 7/143.

⁵⁰⁹ Allah'ın Meleklerle vahyetmesi anlamında konuşması için bkz. Enfâl, 8/12

⁵¹⁰ Ebussuûd, VIII, 40-41

torunlarına, İsa'ya, Eyyub'a, Yunus'a, Harun'a, Süleyman'a da vahyettiğimiz ve Davud'a da Zebur'u verdiğimiz gibi. Daha önce Sana, o peygamberlerden bir kısmının kıssalarını anlattık bir kısmının ise anlatmadık ve Allah Musa ile konuştu"⁵¹¹ âyetinde de vurguladığı gibi, sana vahyettiğimizle senden öncekilere vahyettiklerimiz arasında vahyin hakikati ve medlulü (içeriği) konusunda bir fark yoktur."⁵¹² Bundan da anlaşılıyor ki, Ebussuûd'a göre vahyin terim anlamının ana eksenini "Allah'ın melek vasıtasıyla peygamberlere gönderdiği kitaplar, şeriat, hükümler, kıssalar ve haberler" cümlesi teşkil etmektedir. Zira Necm Sûresi'nin 10. âyetinde, "Allah, Cebrâil (as) vasıtasıyla Hz. Peygambere anlatılması mümkün olmayan şeyleri vahyetti"⁵¹³ diye melek vasıtasıyla olan vahye vurgu yaparken, Yunûs Sûresi'nin 2. âyetinde hem melek vasıtasıyla peygamberlere gelen vahye bir tanım getirmekte, hem de vahiy alan insanların bazı özelliklerine vurgu yapmaktadır. Ona göre vahiy, insanlar arasında arınmış bir ruha sahip, kutsî bir kuvvetle desteklenmiş, ruhanî ve cismânî her iki alemle de alaka kurma özellikleri olan hâs (insanlara/peygamberlere) bir melek gönderilmesidir. Çünkü risâlet ve nübüvvet için seçilmek, ancak bu güzel ve yüce sıfatlarda kemal mertebesinde bulunmak, vehbî (yaratılıştan) ve kesbî (sonradan kazanılan) yüksek fazilet ve üstün melekelere haiz olmakla mümkündür⁵¹⁴. Yine En'âm Sûresi'nin 50. âyetinde peygamberin hazinelere sahip olmadığını, gaybı bilmediğinin ve kendisinin de bir melek olmadığını duyurulması istenirken, Ebussuûd bu âyetin tefsirinde, bu türden şeylerin peygamberlik için gerekli olmadığını, peygamberlik için gerekli olanın Allah'tan gelen vahyi telakki etmek ve onun gereğini yerine getirmek olduğunu söyledikten sonra vahiy karşısında peygamberin durumunu şu sözlerle ifade etmektedir:

ما أفعلُ إلا اتباع ما يُوحى إليَّ من غير أن يكون لي مدخلٌ ما في الوحي أو في الموحى

" Ben, bana vahyolunana uymaktan başka bir şey yapamam, benim ne vahiyde ne de vahyedilen şeylerde bir dahlim olmaz."⁵¹⁵

Ebussuûd el-vahyü'l- metluv⁵¹⁶ el-vahyu'l-hâs⁵¹⁷, el-vahyu'n-nâtık⁵¹⁸, el-vahyu's-sâdik⁵¹⁹ gibi terimleri de yeri geldikçe kullanmaktadır. 'Araf Sûresi'nin 3.

⁵¹¹ Nisâ, 4/163, 164

⁵¹² Ebussuûd, VI, 64

⁵¹³ Necm, 53/10; Ebussuûd, VIII, 163.

⁵¹⁴ Ebussuûd, IV, 133.

⁵¹⁵ Ebussuûd, III,160; Ayrıca bkz. 'Araf, 7/203; Ebussuûd, III, 349

âyetinde geçen *أُنزِلَ* kelimesine kavli ve fiili sünnetleri toplayacak şekilde geniş mana verilmesini eleştirirken, hüküm, delâlet yoluyla bunu kapsamış olsa da ibâre yoluyla bu mananın verilemeyeceğini⁵²⁰ söyler. Buna göre o, kavli ve fiilî sünnetin vahiy eseri olduğunu prensip olarak kabul etse de, bu âyetten bunun çıkarılamayacağını vurgulamaktadır.

Ebussuûd, 'Araf Sûresi'nin 203. âyetinde Hz. Peygamber'in diliyle, "*Ben, Rabbim'den bana vahyolunana uyarım*" ifadesinin arkasından gelen "*bütün bu vahyedilenler, Rabbinizden gelen basîretlerdir*" kısmının tefsirinde, Hz. Peygamber'e vahyolunanın Kur'ân olduğunu, Kur'ân'ın da inanan bir toplumun kalplerinin basireti olduğunu, kalplerin onunla hakkı görüp doğruyu idrak ettiğini söyler⁵²¹.

Ebussuûd Tefsiri'nde Kur'ân'la ilgili temel kavramlardan olan vahye sözlük anlamları çerçevesinde âyetin bağlamı ile örtüşen anlamlar verildiği, bu anlamların vahyin terim anlamıyla da uyum halinde olduğu yukarıdaki açıklamalardan anlaşılmaktadır. Yine de onun vahiy hakkındaki düşünce ve telakkisini tam olarak anlayabilmek için açıklamalarını bir araya getirip, hatta bir tanımlama cümlesi halinde şu şekilde ifade etmek mümkündür. Ona göre Vahiy, ruhî bakımdan arınmış, rûhânî ve cismânî âlemlerle alaka kurabilen, vehbî ve kesbî en yüksek erdemlere hâiz, elçilik vazifesini tam olarak yerine getirebilme ehliyetine sahip erkek Peygamberlere, Allah'ın melek vasıtasıyla kitaplar, şeriatler, hükümler, kıssalar ve haberler göndermesidir. Bu şekildeki vahyin hakikati ve medlûlü hiçbir zaman değişmemiştir. Ancak Allah peygamberlere bir melek gönderir, o melek de Allah'ın lütfu ile o beşer peygambere Allah'ın dilediği vahyi ulaştırır. Nitekim Allah, Cebrâil adlı melek vasıtasıyla da Hz. Peygamber'e anlatılması mümkün olmayan şeyleri vahiy etmiştir. Hâlbuki Hz. Meryem'e Allah'ın kelimesini ilkâ etmekle görevli olan melek, onu kendisine alıştırmak için bir süre Hz. Meryem'in alışık olduğu bir beşer sûretinde onunla konuşmuştur. Bu, vahiy olarak ifade edilse de, hakikatte bir vahiy olmayıp, meleğin yatıştırmak için onunla yaptığı bir konuşmadır. Bu konuşmanın içeriğinde

⁵¹⁶ Ebussuûd, IV, 14, 209; V, 270

⁵¹⁷ Ebussuûd, I, 103;

⁵¹⁸ Ebussuûd, I, 103; II, 134; III, 196

⁵¹⁹ Ebussuûd, VI, 266

⁵²⁰ Ebussuûd, III, 242

⁵²¹ Ebussuûd, III, 349

her hangi bir olağanüstülük yoktur. Olağanüstü olan bir insanın bir melekle görüşmesi ve onunla konuşmasıdır. Bu da melekle konuşan kişi için bir keramet olup, burada söz konusu edilen de vahyin keramet anlamını ifade etmek için kullanılmasıdır. Peygamberlik için gerekli olan şey ise Allah'ın muradı olan sözü vahiy olarak telakki etmektir. Vahiy olarak telakki edilen sözün melek aracılığı ile ulaştırılması esastır. Ama bunun dışında kalbe ilka etmek, muhataba görünmeden kelamın bazı cisimlerde yaratılması ve muhataba duyurması şeklinde de olabilir.

Ebussuûd'un vahye bakışını bu şekilde anladıktan sonra, bu vahyin eseri olan Kur'ân'ı kavramsal olarak nasıl ele alıp değerlendirdiğine bir göz atmak gerekmektedir.

2. Kur'ân

Kur'ân, Hz. Peygamber'e gelen vahîleri ihtivâ eden, dili Arapça olan son ilâhî kitaptır. Dilciler Kur'ân kelimesinin “ka-ra-e” قرأ kökünden mi, “ka-rî-ne” قرينة kelimesinin çoğulu olan “ka-râ-in” قرائن kelimesinden mi yoksa “karn” قرن kökünden mi geldiği konusunda farklı görüşler ortaya koyduklarına daha önce işaret etmiştik. Dilcilerin Kur'ân hakkındaki bu farklı izahlarına tekrar bir göz attıktan sonra, Kur'ân kelimesinin kök anlamları ile ilgili Ebussuûd'un yaptığı açıklamalara yer verecek, daha sonra da söz konusu kelimenin terim anlamı ve bu terim anlamı çerçevesinde onun yaptığı izahları ve tanımlamaları ele alacağız.

2.1. Kur'ân'ın Sözlük Anlamı

Kur'ân kelimesi İsfahânî'ye göre *küfrân* (كفران) ve *rüchân* (رجحان) gibi mastar bir kelime olup, Hz. Musa'ya indirilen Tevrât ve Hz. İsa'ya indirilen İncil gibi Hz. Muhammed'e indirilen kitaba has özel bir isimdir⁵²². Buna göre İsfahânî, Kur'ân kelimesinin her hangi bir kökten türemediği, mürtecel (özel isim) olduğu görüşündedir. İmam Şafî'nin de aynı görüşte olduğunu Suyûtî, şu şekilde nakletmiştir: Beyhakî, Hatip ve başkaları İmam Şafî'nin “kıraeh” قراءة kelimesini hemzeli, “el-Kur'ân” القرآن kelimesini ise hemzesiz okuduğu ve “el-Kur'ân” القرآن kelimesi hemzesiz bir isimdir, “kırâetün” قراءة kelimesinden de alınmamıştır, aksine o, Tevrat ve İncil gibi Allah'ın kitabına ait (özel) bir isimdir" dediğini rivâyet

⁵²² İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 606-607

etmişlerdir⁵²³. İmam Şafîî de bu görüşüyle “Kırae” kelimesinin hemzeli olduğunu kabul etmekle beraber Kur'an kelimesinin bu kökten türemiş bir kelime olduğu fikrine katılmamaktadır. Dolayısıyla Kur'ân kelimesinin herhangi bir kökten türemediğini, diğer semâvî kitapların ismi gibi Kur'ân'ın da son ilâhî kitaba ait özel bir isim olduğunu söylemektedir.

Aralarında İmam Eş'ârî'nin de bulunduğu diğer bir grup Kur'ân'ın “ka-ra-ne” قرن kökünden türemiş olduğunu söylemişler ve "bir şeyi bir şeye ekleyip bir araya getirdiğinde, قرنت الشيء بالشيء, denir. Aynı şekilde sûreleri, âyetleri ve harfleri bir araya topladığı için Kur'ân da bu isimle isimlendirilmiştir,⁵²⁴ demişlerdir.

Ferrâ, “kırâetün” ve “Kur'ân” kelimelerinin her ikisinin de ruchân (رجحان), irfân (عرفان), tûfân (طوفان) gibi mastar olduğunu söylemiştir⁵²⁵. Ferrâ'nın verdiği bu üç örnekten Kur'ân kelimesinin (ruchân gibi Kur'ân, irfân gibi Kırân ve tûfân gibi Kûrân olmak üzere) üç mastar kökünün olabileceği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre Kur'ân kelimesi hemzeli kökten de hemzesiz kökten de türemiş olabilir. Ayrıca yine Ferrâ'nın, "Kur'ân kelimesi, قرينة kelimesinin çoğulu olan قرائن kelimesinden türemiştir. Çünkü Kur'ân âyetleri bir birini doğrular ve bir birine benzer ki, işte karâin de bu demektir" dediği de nakledilmiştir⁵²⁶. Buna göre ise hem Ferrâ hem de Eş'ârî, Kur'ân kelimesinin kökünde hemzenin olmadığı ve nun harfinin asıl harf olduğu görüşündedirler.

Fîruzâbâdî Besâiru zevât't-temyîz adlı eserinde Kur'ân kelimesinin karâe (قرأ) kökünden olduğunu incelerken kelimenin, "toplamak, birbirine eklemek, bir araya getirmek" anlamını kaydettikten sonra, قرأت الكتاب kitabı okudum" sözündeki قرأ kelimesinin قراءاً ve قرأاً diye iki mastar köküne dikkat çekmiştir. Ona göre kelimenin bu kökten alınarak Kur'ân diye isimlendirilmesinin sebebi, sûreleri bir araya toplayıp arka arkaya eklediği içindir. Başka bir görüşe göre de "kıssaları, emir ve yasakları, v'ad ve Va'îdi içerisinde topladığı veya Allah tarafından indirilmiş olan kitapların semeresini topladığı için bu isim verilmiştir. Nihâyet başka bir görüşte de onun

⁵²³ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 67

⁵²⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 68

⁵²⁵ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 211; Suyûtî bunu Lihyânî'nin görüşü olarak zikretmiştir. Suyûtî, *el-İtkân*, I, 68; et-Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâti'l-Fünûn*, II, 1158-1159

⁵²⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 68; et-Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâti'l-Fünûn*, II, 1158-1159

"telaffuz etmek" anlamına geldiğini kaydetmektedir⁵²⁷. Buna göre Kur'ân, Hz. Peygamber'e Allah tarafından kitap olarak indirilen Allah sözüdür. Buna Kur'ân denilmesi ise, toplamak, bir araya getirmek, bir şeyi bir şeye eklemek anlamından hareketle, içerisinde kıssaları, emirleri, yasakları, v'ad ve va'idi, âyetleri ve sûreleri birbiri ardınca bir araya toplamayı veya okumak, tilâvet etmek anlamından hareketle telaffuz etmek sûretiyle içindekilerini açığa çıkarmayı⁵²⁸ ifade den bir terimdir.

Kur'ân kelimesinin yukarıda geçtiği şekliyle lügat anlamları üzerinde yapılan tartışmaları şu şekilde özetlemek mümkündür:

A- Kur'ân kelimesi hiçbir kökten türememiştir: Bu kelime mürteceldir ve "el" ile belirli kılınmış olup Tevrat, İncil gibi Hz. Peygamber'e indirilen kitaba özel isim olmuştur. İmam Şafî (204/822) ve İsfehânî gibi bir grup âlim bu görüştedir.

B- Kur'ân kelimesi bir kökten türemiştir.

1- Hemzesiz bir kökten türemiştir diyenler, Kur'ân kelimesi için iki ayrı kök zikretmişlerdir

a- Kur'an, k-r-n- قرن kelimesinden türemiş bir isimdir. Bir şeyi bir şeye yaklaştırmak, bir şeyi diğerine eklemek, toplamak, birleştirmek anlamındadır. İmam Eş'ârî (324/937) ve bir grup âlim bu görüştedir.

b- Kur'an kelimesi, karînenin çoğulu olan "karain قرائن kelimesinden alınmış bir isimdir. Birbirinin eşi, birbirini destekleyen, doğrulayanlar anlamındadır. Ferrâ (207/822) ve onun gibi düşünenlerin görüşü de budur.

2- Kur'ân kelimesi hemzeli bir kökten türemiştir: Bunlar bu kelimenin, kıraat kökünden rüchan, noksân, hüsrân, gufran gibi bir mastar olduğunu, daha sonra da Hz. Peygambere indirilmiş ilahi kitabın özel ismi olduğunu söylemişlerdir. Bunlar da iki kısımdır.

a- Kur'an kelimesi, toplamak, biriktirmek, bir araya getirmek manasına gelen "el-karü" القرء kelimesinden alınmıştır. Çünkü Kur'an, sûreleri ihtiva etmekte olup

⁵²⁷ Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevî't-Temyîz fi'l-Letâif*, Beyrut, ts, IV, 262, 263

⁵²⁸ El-Ferahidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, V, 204-205; el-Cevherî, *es-Sihâh*, I, 68; İsmail b. Abbâd, *el-Muhît fi'l-Lüğa*, VI, 9; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I, 128-129; Âsım Efendi, *Kâmûs*, I, 81-82; Doğrul, Ömer Rıza, *Tanrı Buyruğu*, İstanbul, 1955, I,3.

onları birbirine eklediği için Kur'an diye adlandırmışlardır. Zeccac(311/923) ve Ebu Ubeyde (210/825) bu görüştedir.

b- Kur'an kelimesi, tilâvet etmek, telaffuz etmek anlamına gelen قرأ fiilinden gelmektedir. Buna göre, Kur'ân'ı okuyan kimse onu ağızında telaffuz ederek içindeki kelime ve harfleri okuduğu için Kur'an diye adlandırılmıştır. El-Lihyânî (215/830) ve İbn Kesir bu görüştedir⁵²⁹.

Ebusuûd, Kur'ân kelimesinin etimolojisine girmemiş, Kur'ân kelimesinin hangi kökten geldiğine, hemzeli mi, hemzesiz mi olduğuna ve bu çerçevede yapılan tartışmalara yer vermemiştir. Yalnız Bakara Sûresi'nde el-Kitab kelimesini açıklarken, kıraat kelimesinin anlamını, القراءة الجمع والضم في الأشياء الخافية عليه "Kırâat, görünmeyen şeyleri toplayıp bir araya getirmek⁵³⁰" şeklinde zikretmiş, Cin Sûresi'nin 1. Âyetindeki Kur'ân kelimesini "okunan kitap⁵³¹" şeklinde tefsir etmek sûretiyle lügatlarda zikredilen kelimenin bu anlamına işarette bulunmuştur⁵³². Bununla onun Kur'ân kelimesinin hemzeli kökten geldiği fikrinde olduğu anlaşılabilir. Çünkü o, kelimenin, türediği tartışılan köklerin her birinden kazandığı bütün lügat anlamlarını yeri geldikçe ilgili âyetlerin tefsirine yansıtmayı düşünmüş, kendisini de belli bir tanımın çerçevesi içerisine hapsetmekten kurtarmayı amaçlamış olabilir. Çünkü o, tefsirinin mukaddimesinde Kur'ân'ı Kerîm'in tanımını yaparken, kelimenin en çok vurgulanan "toplamak, bir araya getirmek, içindekileri okumak, tilavet etmek" gibi lügat anlamlarını gözettiği ve bu anlamlar çerçevesinde Kur'ân'ın önemli vasıflarını da içine alan bir terim anlamı oluşturduğu görülür.⁵³³

Yukarıda yapılan lügat tanımları çerçevesinde Kur'ân'ın terim anlamlarına ve bu anlamların Ebussuûd tarafından tefsire nasıl yansıtıldığına bir göz atmak gerekmektedir.

2.2. Kur'ân'ın Terim Anlamı

⁵²⁹ Bu özet için bkz. Subhi es-Salih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kurân*, (trc. M. Said Şimşek), Konya, ts. S. 18;

Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'ân Nedir?*, İstanbul, 1996, s. 89

⁵³⁰ Ebussuûd, I, 33.

⁵³¹ Ebussuûd, IX, 44

⁵³² El-Ferahidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, V, 204-205; İsmail b. Abbâd, *el-Muhît fi'l-Lüğa*, VI, 9; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I, 128.

⁵³³ Bkz. Ebussuûd, Mukaddime, I, 5-6

İlim adamları Kur'an'ın terim anlamını, ona değişik açılardan bakarak yapmışlardır. Bu sebeple değişik birçok terim anlamı tanımı ortaya çıkmıştır. Bu terim anlamlarında bir taraftan lügat anlamlarını, diğer taraftan dil ve anlatım üslubu ve içeriğini oluşturan, Allah, insan, kâinat, ölüm ve ölüm ötesi hayatla ilgili temel konuların göz önünde bulundurulduğu görülür. Buna göre bu tanımların en yaygın olanı, "Kur'ân, Hz Peygambere vahiy yoluyla indirilip Mushaflara yazılan, tevatüren nakledilen ve okunmasıyla ibadet edilen muciz bir kelam⁵³⁴" şeklindedir. Diğer bir tanımda da Kur'ân'ın tevâtür özelliği zikredilmeksizin, "Muhammed (sav)'e indirilen tilâvetiyle ibadet edilen Allah'ın kelâmı/sözü⁵³⁵" şeklinde yapılan tarifdir.

Bu her iki tanımda yer alan "Hz Peygambere indirilen" sözü, Tevrât, İncil gibi diğer semavi kitapları ve Hz Peygamberin hadislerini dışarıda bırakmakta, "vahiy yoluyla gelmiş olan" ifadesi de, onun ilahi kaynaklı olmasını göstermektedir. "Mushaflarda yazılan" ibaresi, Kur'an'da olmayan hiçbirşeyin Kur'an'a girmediğini, "tevatüren nakledilen" ifadesi, lafız ve mana itibariyle mütevatir derecesine ulaşmayan kıraâtların Kur'an'dan sayılamayacağını, "okunmasıyla ibadet edilen " sözü de Kur'an'ın dışında kalan, mütevatir olarak nakledilse bile kudsi hadislerle ibadet edilemeyeceğini göstermektedir⁵³⁶.

Ö. Nasuhî Bilmen Kur'ân'ın tarifine, onun dilinin "Arapça" olduğunu eklemekle beraber, tilâvetiyle ibadet edilmesi özelliğini zikretmemiş, "Taraf-ı ilâhîden Cebrâil vasıtasıyla Arapça olarak Rasul-i Ekrem'e indirilmiş ve zamanımıza kadar tevâtürle rivâyet edile gelmiş olan Kikâb-ı İlâhî'nin ünvânı⁵³⁷" şeklinde tanımlamıştır. Cerrahoğlu ise, "yirmi üç senelik peygamberlik müddeti içinde Hz. Muhammed'e çeşitli vesilelerle, vahiy yoluyla zaman zaman Allah tarafından indirilen sözlerin bir mecmuası" şeklinde tarif etmiştir. Cerrahoğlu, bu tanımdan önce ez-Zerkânî'nin tanımını zikretmiş, bir anlamda onun tanımındaki eksiklikleri tamamlama cihetine gitmiştir. Ancak kendisinin ortaya koyduğu tanım, Kur'ân'ın dışında Hz. Peygamber'e gelen her türlü vahiy içine alacak genişlikte olmuştur. Onun bu tanımı, Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında bir vahiy gelmemiştir görüşünü

⁵³⁴ Ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 2004, I, 15; es-Salih, *Mebâhis*, S. 18.

⁵³⁵ Menn'a el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, ts. S. 21

⁵³⁶ Ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 15-16; el-Kattân, *Mebâhis*, s. 21.

⁵³⁷ Bilmen, *Tabakat*, I, 9

hatırlatmaktadır.⁵³⁸ ez-Zerkânî'nin tarifine gelince, "Hz. Peygambere vahiy yoluyla indirilen, Mushaflarda yazılı olan, tevâtürle nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen mu'ciz kelâmdır."⁵³⁹ Görüldüğü gibi o, bu tanımda, Kur'ân'ın 'icâzını ön plana çıkarmış, ona özel olan özellikleri zikrederek bir tanım ortaya koymuştur. Onun bu tanımının diğer tanımlara göre daha derli toplu ve anlaşılır olduğunu söyleyebiliriz.

Buraya kadar zikrettiğimiz tanımlarda Kur'ân'ın, Allah tarafından vahiy yoluyla Hz. Peygambere Arapça olarak, m'uciz olan lafzı okunsun ve ibadet edilsin diye indirilen, Fatiha sûresi ile başlayıp, Nâs sûresi ile sona eren ve Mushafın iki kapağı arasında toplanmış olan Allah kelâmı olduğu vurgulanmıştır. Bu özellikleri ihtivâ eden bir tanım Ebussuûd tarafından yapılmamış olmakla beraber, tefsirinin mukaddimesinde Kur'ân'ın tanımı ile ilgili söylenmesi gerekenleri söylemiş, kelimenin terim anlamında yer alan unsurlara yer vermiştir.

Zemahşerî'nin tefsirine, "hamd, Kur'ân'ı te'lif ve tanzim edilmiş bir kelim olarak indiren...Allah'a mahsustur."⁵⁴⁰ cümlesiyle mukaddime yaptığı gibi Ebussuûd da bu geleneğe uygun davranarak tefsirinin mukaddimesinde Peygamber gönderen, gönderdiği peygambere kitap indiren ve indirdiği kitaptaki kanun ve kuralları açıklayan Allah'ı tenzih ile başlamış ve indirilen bu kitabı ana hatlarıyla tasvir etmiştir. İşte onun tasvirinde yer alan unsurlar adeta Kur'ân'ın bir ıstılah tanımı gibidir. Biz onun bu ifadelerini bir tanım olarak kabul ederek burada zikretmek istiyoruz.

سبحان من أرسل رسوله بالهدى ودين الحق وبين له من الشعائر الشرائع كل ما جلّ ودقّ أنزل عليه أظهر بينات وأبهر حجج قرآنا عزيباً غير ذي عوج مُصدّقاً لما بين يديه من الكتاب ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب ناطقاً بكلّ أمرٍ رشيدٍ هادياً إلى الصراط العزيز الحميد أمراً بعبادة الصمد المعبود كتاباً متشابهاً مثاني تقشعر منه الجلود تكاد الرواسي لهيبته تمور ويزوب منه الحديد وبميع صم الصخور حقيقاً بأن يسير به الجبال ويسير به كل صعب محال معجزاً أفحم كل مصقع من مهرة قططان وبكت كل مفلق من سحرة البيان بحيث لو اجتمعت

⁵³⁸ Bkz. Albayrak, *Kur'ân'da İnsan Gayb İlişkisi*, s.224-230; Demirci, *Vahiy Gerçeği*, s. 170-177; Aslan, *Kur'an'da Vahiy*, s. 219-221;krş. Hamidullah, *Sünnet*, İA, XI, 243; Bedir, Murtaza- Çelebi, İlyas, *Sünnet*, DİA, İstanbul, 2010, XXXVIII, 150-154

⁵³⁹ Ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 15

⁵⁴⁰ Ez-Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vîl*, (mukaddime), Riyad, 1998, I, 95. Mukaddimenin bu giriş cümlesinde Zemahşerî'nin انزل fiilini değil de خلق fiilini kullandığı, ancak daha sonra bunun انزل fiili ile değiştirildiği ile ilgili söylenenler için bkz. Polat, Fethi Ahmet, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, İstanbul, 2007, s. 99-102.

الإنس والجن على معارضته ومباراته لعجزوا عن الإتيان بمثل آيه من آياته نزل عليه على فترة من الرسل ليرشد الأمة إلى أقوم السبل فهداهم إلى الحق وهم في ضلال مبين فاضمحل دجى الباطل وسطع نور اليقين⁵⁴¹

Elçisini hidâyet ve hâk din ile gönderen, ona dinin büyük küçük bütün temel kurallarını açıklayan⁵⁴², elçisine apaçık mucizeleri/âyetleri ve göz kamaştırıcı hüccetleri/delilleri indiren, kendinden önceki kitapları tasdik eden⁵⁴³, bütün işlerin en doğrusunu buyuran, el-'Azîz (çok güçlü) ve el-Hamîd (övgüye layık) olan Allah'ın en doğru yoluna ileten⁵⁴⁴, es-Samed (hiç kimseye muhtaç olmayan, her şey kendisine muhtaç olan)⁵⁴⁵ ve el-M'abûd (ibadet edilmeye layık) olan Allah'a ibadeti emreden, akıl sahipleri iyice düşünsün ve âyetlerini iyice anlasınlar diye⁵⁴⁶ eğrisi büğrüsü olmayan⁵⁴⁷ Arapça bir Kur'ân'ı⁵⁴⁸; bütünüyle ahenkli ve âyetleri bir biriyle müteşabih (hükümleri veya lafızları birbiri ile uyumlu⁵⁴⁹), tekrar tekrar bıkmadan okunan (mesanî) ve okunduğunda haşyetiyle tüyleri ürperten⁵⁵⁰, mehabetiyle sanki dağları sarsan, demir kütlelerini ve sert kayaları eriten⁵⁵¹, çözümünü zor her güç meseleyi kolaylaştıran; Arapların atası Kahtan'dan bu tarafa gelmiş geçmiş bütün söz ustalarını susturan; şiir ve edebîyat sihirbazlarını şaşkınlık içinde bırakan; bir araya gelip toplansalar ve aralarında yardımlaşsalar bile benzerini veya eşdeğerini getirmek hususunda bütün insanları ve cinleri aciz bırakan⁵⁵² bir Kitab'ı indiren Allah, tüm noksanlıklardan münezze ve her türlü övgüye layık olandır. Allah, uzunca bir fetret döneminden sonra, apaçık bir sapıklık içinde olan ümmete/ insanlara yolların en doğrusunu göstereceğini diye (Kur'ân'ı) ona (elçisi Hz. Muhammed'e) indirdi. Böylece batılın karanlığı yavaş yavaş kaybolup, gerçek imanın nuru etrafı aydınlattı.⁵⁵³

Ebussuûd'un bu ifadelerinde yukarıdaki ıstılah tanımlarının şu unsurlarına rastlamaktayız:

⁵⁴¹ Ebussuûd, Mukaddime, I, 5

⁵⁴² Fetih, 48/28

⁵⁴³ Bakara, 2/97; Âl-i İmrân, 3/3, 50; Mâide, 5/46, 48; En'âm, 6/92; Fâtır, 35/31; Ahkâf, 46/30; Sâf, 61/6.

⁵⁴⁴ İbrahim, 14/1

⁵⁴⁵ İhlâs, 112/2

⁵⁴⁶ Sâd, 38/29

⁵⁴⁷ Kehf, 18/1

⁵⁴⁸ Yusuf, 12/1

⁵⁴⁹ Ebussuûd, VII, 266

⁵⁵⁰ Zümer, 39/23

⁵⁵¹ R'ad, 13/31

⁵⁵² Bakara, 2/24; Yunus, 10/38; Hûd, 11/13.

⁵⁵³ Nûr, 24/40

1- Kur'ân, Allah'ın kendi elçisine vahiy yoluyla indirdiği Arapça bir Kitaptır.

2- Kendisinden önceki ilâhî kitapları tasdik eden bir Kitap'tır.

3- İçinde dinin temel kurallarının açıklandığı, Allah'ın en doğru yoluna hidâyet eden ve insanlara ibadeti emreden bir Kitap'tır.

4- Akıl sahiplerinin, aklî melekelerini en iyi şekilde kullanmalarını isteyen ve onların düşünce dünyalarına hitap eden bir Kitap'tır.

1- İçindeki hükümler, kıssalar, hak ve hakikatler veya âyetleri oluşturan kelime ve lafızların birbiri ile uyumu açısından kendi içinde çelişkisi, eğrisi bûğrüsü olmayan bir Kitap'tır.

6- Okudukça usanmadan okunan ve okunduğunda haşyetiyle tüyleri ürperten mehabetiyle sanki dağları sarsan, demir kütlelerini ve sert kayaları eriten ve çözümünü zor her güç meselenin çözümünü kolaylaştıran bir Kitap'tır.

7- Dil ve anlatımdaki fesahat ve belâgat açısından Arapların gelmiş geçmiş bütün söz ustalarını susturan, şair ve edipleri şaşkına çeviren; benzerini veya eş değerini getirmek hususunda bütün insanları ve cinleri aciz bırakan bir Kitap'tır.

8- O, Allah'ın insanlara yol göstermek, dosdoğru yolda güven içinde yürümek ve bu sayede dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmek için lutfettiği bir Nur'dur.

2.3. Kur'ân'ın İsimleri

Ebussûd, Kur'ân'ın tanımının, onun isimlerinin tanınmasından ayrı olamayacağını vurgulamak için bu isimlerin tefsirine önem vermiştir.

Kur'an-ı Kerim'in birçok ismi olup, bunlardan en çok kullanılanı Kur'an'dır. Kur'an'a verilen adlardan bazısı isim bazısı da vasıftır. Bunlardan Kur'ân ismini, Kur'ân kelimesini incelerken ele aldığımız için tekrar bu isme burada yer vermeyeceğiz. Kur'ân'ın vasıflarını ise ayrı bir başlık altında ele alacağız. Bu nedenle burada Ebussuûd'un Kur'an'ın diğer isimlerine dair değerlendirmelerine yer vereceüz. Bunların ilki el-Kitap'tır.

2.3.1. el- Kitâb

Ebussuûd'un üzerinde en çok durduğu ve açıklamasına tefsirinde geniş yer verdiği Kur'ân'ın el-Kitab ismidir. Kur'ân'ın isimlerinden birisi olan el-Kitab lafzını Ebussuûd, Bakara Sûresi'nin baş tarafında geçen ذلك الكتاب⁵⁵⁴ âyetindeki el-Kitab kelimesini tefsir ederken ele almış ve bu lafzı şu şekilde açıklamıştır:

والكتابُ إما مصدرٌ سُمِّيَ به المفعولُ مبالغةً كالخُلُقِ والتصويرِ للمخلوقِ والمصورِ وإما فعلٌ بني للمفعولِ كاللباسِ من الكتبِ الذي هو ضمُّ الحروفِ بعضها إلى بعضِ وأصله الجمعُ والضمُّ في الأمورِ البادية للحسنِ البصريِّ ومنه الكتيبةُ للعسكرِ كما أن أصلَ القراءةِ الجمعُ والضمُّ في الأشياءِ الخافيةِ عليه وإطلاقُ الكتابِ على المنظومِ عبارةٌ لما أن مآله الكتابةُ والمرادُ به على تقديرِ كونِ المسمى هي السورةُ جميعَ القرآنِ الكريمِ وإن لم يتم نزوله عند نزولِ السورةِ إما باعتبارِ تحققه في علمِ الله عزَّ وجلَّ أو باعتبارِ ثبوته في اللوحِ أو اعتبارِ نزوله جُملةً إلى السماءِ الدنيا حسيماً ذكر في فاتحةِ الكتابِ واللامُ للعهدِ والمعنى أن هذه السورةُ هو الكتابُ أي العمدةُ القصوى منه كأنه في إحرازِ الفضلِ كلُّ الكتابِ المعهودِ الغنيُّ عن الوصفِ بالكمالِ لاشتهاره به فيما بين الكتبِ على طريقةِ قوله صلى الله عليه وسلم الحجُّ عَرَفَةٌ وعلى تقديرِ كونِ المسمى كلَّ القرآنِ فالمرادُ بالكتابِ الجنسُ واللامُ الحقيقةُ والمعنى أن ذلك هو الكتابُ الكاملُ الحقيقيُّ بأن يُخصَّصَ به اسمُ الكتابِ لغايةِ تفوقه على بقيةِ الأفرادِ في حيازةِ كمالاتِ الجنسِ كأن ما عداه من الكُتُبِ السماويةِ خارجٌ منه بالنسبةِ إليه⁵⁵⁵

"El-Kitab, mahlûk/yaratılmış anlamında halk veya musavver/şekillendirilmiş anlamında tasvîr gibi ya meful manasında mübalağa ifade eden mastardır veya libas/giysi gibi meçhul fiildir ki bu durumda kitabın anlamı, **harfleri bir araya geririlip birbirine eklenmiş olan demektir**. Bununda aslı, **gözle görülüp algılanan şeyleri toplayıp bir araya getirmektir**. Askeri birliğede bu anlamda الكتيبة denilmiştir. Tıpkı kıraâtın asıl anlamının da gizli olan şeyleri toplayıp bir araya getirmek olduğu gibi. Mutlak olarak kitap, o da gelip kitabete/yazıya dayandığı için **manzum ibareye** denir. Onunla murat,- gerçi her ne kadar bu sûrenin nazil olduğu sırada Kur'ân'ın tamamı henüz nazil olmamış olsa da- bu sûredir, sûre ile kast edilen de Kur'ân'ın tamamıdır. Buna kitab denilmesi ya Allah'ın ilminde tahakkuk etmesi veya Levh-i mahfuz'da tesbit edilmiş olması yahut dünya semasına topluca indirilmiş olması itibariyledir. El-Kitab kelimesindeki "el" 'ahd için olduğunda, buna göre anlam, "bu sûre, o kitabın kendisidir. Yani bu sûre, en azından kitabın önemli bölümlerini içerdiğ için kast edilen m'ahut kitabın tamamı gibi sayılmıştır. Kitaplar arasında onun bu yönü meşhur olduğu için, "hac arafattır" sözünde olduğu gibi tam anlamıyla vasfedilmeye ihtiyaç duyulmamıştır. Buna göre müsemma ile kast edilen **el-Kitab, Kur'ân'ın tamamıdır**.

⁵⁵⁴ Bakara, 2/2

⁵⁵⁵ Ebussuûd, I, 33

Kitapla cins kast edilmiş, "el" hakikat anlamında kullanılmışsa, buna göre anlam, cinsin en üstün vasıflarında diğer fertlerine olan üstünlüğünden (yani Kur'ân'ın diğer semâvî kitaplardan daha üstün vasıflara sahip olmasından) dolayı bu kitap, tam anlamıyla gerçek bir kitaptır ve kendisine kitap ismi verilmek sûretiyle de sanki diğer semavî kitaplar bu kavramın dışında tutulmuş gibidir. "

Görüldüğü gibi Ebussuûd burada el-Kitab kelimesinin hem lügat anlamını hem de terim anlamını ele almış, kitaba Kur'ân anlamı vermiştir. Çünkü o, Kur'ân ıstılahında el-Kitab'ın, dinî ve dünyevî hükümleri tazammun ettiğini, bundan dolayı Kur'ân'da kitab ve hikmet lafızlarının birbirine atfedilmiş olarak geldiğini⁵⁵⁶ söylemiştir. Yine o, bu hususu, Yunus Sûresinde daha açık ifadelerle ele almış, Fatiha Sûresinin Peygamber devrinde Ümmü'l-Kitab, Fatihatu'l-Kitab diye adlandırılmasını ve Kur'ân'ın henüz daha iki kapak arasında bir Mushaf olarak ortaya çıkmadan önce sahabenin Kur'ân'ın muşahhas bütünlüğüne Kur'ân dediğini⁵⁵⁷; Yusuf Sûresinde ise sebab-i nüzulü de dikkate alarak sûrenin sadece Yusuf (as)'un kıssasını açıkladığı için **kitabın, Yusuf sûresi** olabileceğini, ancak sûrenin 2. Âyeti de göz önüne alındığında Kur'ân'ın tamamını ifade ettiğini söylemiş, tercihini de bu yönde yapmıştır⁵⁵⁸. Yani buna göre el-Kitab, Kur'ân'ın bütününe ifade eder.

Hicr Sûresi'nin 1. Âyetinin tefsirinde de Ebussuûd'un, Bakara sûresindeki ifadelerin hemen hemen aynısına yer verdiği görülür.

فهو عبارة عن جميع القرآن أو عن جميع المنزّل إذ ذاك إذ هو المتسارغ إلى الفهم حينئذ عند الإطلاق⁵⁵⁹

"Kitap, mutlak olarak zikredildiğinde, akla ilk gelen mana, Kur'ân'ın tamamından veya ozamana kadar indirilenlerin tamamından ibarettir. "

Kur'ân anlamına gelen ve Allah katından hakla indirilen bu kitap, apaçık âyetleriyle hak/gerçek inancı ortaya koymak sûretiyle insanları, sırf cehalet ve karanlıktan ibaret olan küfür ve dalalet karanlıklarından, Hakk'ın aydınlığına

⁵⁵⁶ Ebussuûd, II, 140

⁵⁵⁷ Ebussuûd, IV, 132

⁵⁵⁸ Ebussuûd, IV, 277

⁵⁵⁹ Ebussuûd, V, 73 ayrıca bkz. V, 6

çıkarması için Hz. Muhammed'e indirilmiştir⁵⁶⁰. Aynı zamanda kendinden önceki semâvî kitapları hem tasdik etmiş hem de korumuş⁵⁶¹, âyetleri de son derece mükemmel bir şekilde dizilmiş⁵⁶² ve bütün kitaplar arasında el-Kitap olarak bilinen ve o ismin kendisine tahsis edilmesine layık olan yegâne Kitap'tır ki, vasıfsız ve mutlak olarak zikredildiğinde de akla ilk o gelir⁵⁶³. Nasıl olmasın ki, dünya ve ahiret saadeti onun eksenini etrafında dönmektedir⁵⁶⁴. O, nazil olmadan önce ya Allah'ın ezeli ilminde veya Levh-i Mahfuz'da yahut dünya semâsında sabit ve bellidir⁵⁶⁵.

Kur'ân'da kitab lafzı 230 defa⁵⁶⁶ geçmektedir. Levh-i Mahfuz⁵⁶⁷, dünyada insanların yaptığı iyiliklerin ve kötülüklerin kaydedildiği kitap⁵⁶⁸, yaşama süresi (ömür)⁵⁶⁹ gibi çeşitli anlamlarda kullanılan bu lafzın Kur'ân anlamında olanlarını ele aldığımız için diğer anlamları üzerinde durmayacağız.

Kitab kelimesinin Kur'ân ile birlikte zikredilmesi⁵⁷⁰, söz konusu olan yerlerde onun Kur'ân anlamında olduğunda geriye hiçbir şüphe bırakmamaktadır. Ebussuûd konu ile ilgili âyetlerde Kitap ve Kur'ân kavramlarının bir arada gelmesini Kur'ân'ın şanını iki yönden yüceltmek olarak görmekte ve bu iki yönü şöyle açıklamaktadır: Birincisi Kur'ân, ilâhî kitap cinsinin bütün kemal vasıflarını kendinde toplamıştır. Bundan dolayı o, sanki semâvî kitapların tamamı sayılır. İkincisi de Kur'ân'ın diğer semâvî kitaplar arasında cinsinin tek örneği, kendi tarzında benzersiz olması, diğerlerini beyan dairesinin dışında bırakması yönleriyle mümtaz bir yerinin olmasıdır⁵⁷¹. Ayrıca o, ilgili âyetlerde Kitab'ın vasfı olarak zikredilen Kitâbün mübîn, Kitâbün hakîm, Kitâbün 'azîz, Kitâbün mübâarakun gibi ifadeleri de şu şekilde açıklamıştır:

⁵⁶⁰ İbrahim, 14/1; Ebussuûd, IV, 132; Zümer, 39/1, 2; Ebussuûd, VII, 254,255

⁵⁶¹ Âl-i İmrân, 3/3; Ebussuûd, II, 8

⁵⁶² Ebussuûd, IV, 202

⁵⁶³ Ebussuûd, V, 6; 227.

⁵⁶⁴ Ebussuûd, V, 227

⁵⁶⁵ Ebussuûd, I, 33; IV, 132

⁵⁶⁶ Abdalbakî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul, 1982, s. 592-595

⁵⁶⁷ Örnek olarak bkz. Hûd, 11/6; R'ad, 13/38, 39, 43; İsrâ,17/58; Tâhâ, 20/52 Hâc, 22/70; Ahzâb, 33/6; Sebe, 34/3; Fâtır, 35/11; Vakı'a, 56/78;

⁵⁶⁸ Örnek olarak bkz. İsrâ, 17/ 14, 71; Câsiye, 45/28; Hâkka, 69/19, 25; İnşikâk, 84/8, 10; Mutaffifîn, 83/7, 9, 18, 20

⁵⁶⁹ Örnek olarak bkz. Âl-i İmrân, 4/145; Fâtır, 35/11.

⁵⁷⁰ Örnek olarak bkz. Yusuf, 12/2; Hicr, 15/1; Nem, 27/1; Fussilet, 41/3

⁵⁷¹ Ebussuûd, V,73,74

2.3.1.1. el-Kitab'ın Vasıfları

2.3.1.1.1 Kitâbun Mübîn⁵⁷²

Mübîn, ortaya çıkmak, görünmek anlamına gelen bâne (بان) fiil kökünden olan ebâne (ابان)'den gelir. Allah katından olmasından, özellikle gayba dair verdiği haberlerdeki lafız ve manasındaki 'icazından veya Araplara, kendi dillerinde hakikatleri hiçbir şüpheye ve yanlış anlamaya mahal bırakmayacak şekilde manaları apaçık ortaya koymasından dolayı el-Kitab, mübîn diye vasıflandırılmıştır. Yahut beyyene (بين) kökünden mübîn, hukukî ve dinî hükümleri ve kâmetlerini, melekût âleminin gizliklerini, dünya ve ahiretin sırlarını, diğer hikmetleri, ilim ve irfanı, kıssaları⁵⁷³ veya rüşt ile dalâlet yollarını, hak ile bâtulı, haram ile helâlı açıkladığı⁵⁷⁴ için mübîn olmakla vasıflandırılmıştır.

2.3.1.1.2. Kitâbün Hakîm⁵⁷⁵

Kitabın hakîm diye vasıflandırılmasını Ebussuûd, göz kamaştırıcı ilim/hikmet alanlarını şumulüne alması ve onları anlatması veya sözün, sahibinin vasfıyla vasıflandırılması veyahut da istiare yoluyla, hikmeti konuşan bir kitap olmasından dolayı kitab, hekîmlik vasfı ile vasıflandırılmıştır⁵⁷⁶ diye açıklamıştır.

2.3.1.1.3. Kitâbün Mübârekün⁵⁷⁷

Ebussuûd kitabın bir diğer vasfı olan mübârek kelimesini "faydaları çok, bütün menfaatleri bünyesinde toplayan"⁵⁷⁸ anlamında olduğunu söylemiş, buna göre kitâbün mübârekün lafzını, "dinî ve dünyevî menfaatleri çok⁵⁷⁹ olan kitap diye açıklamıştır.

2.3.1.1.4. Kitâbün 'Azîz⁵⁸⁰

Kitabın bir başka vasfı olan 'azîz kelimesini Ebussuûd, eşi benzeri bulunmayan, faydaları çok olan veya karşı konulmaz derecede güçlü⁵⁸¹ diye anlam vermiştir. Buna göre Kitâbün 'azîz, eşi ve benzeri olmayan, kendisine karşı konulamayacak derecede güçlü olan kitap demek olur.

⁵⁷² Mâide, 5/15; Yusuf, 12/1; Hicr, 15/1; Şu'ârâ, 26/1; Neml, 27/1

⁵⁷³ Ebussuûd, IV, 277

⁵⁷⁴ Ebussuûd, V, 73; VI, 255, 289

⁵⁷⁵ Yunus, 10/1

⁵⁷⁶ Ebussuûd, IV, 132

⁵⁷⁷ En'âm, 6/92, 155; Sâd, 38/29

⁵⁷⁸ Ebussuûd, III, 188

⁵⁷⁹ Ebussuûd, VII, 239

⁵⁸⁰ Fussilet, 41/51

⁵⁸¹ Ebussuûd, VIII, 19

2.3.1.1.5. Kitâben Müteşâbihen Mesânî⁵⁸²

Ebussuûd, müteşâbihen kelimesini, kitabın sıfatı olarak, sıhhat konusunda anlamlarının, hükümlerinin hak ve doğruluk üzere bina edilmesi, dünya ve ahiret konusunda halkın menfaatlerinin kaynağı olması, fesahatta lafızlarının düzeninin, 'icazda nazmın ahenginin benzeşmesi⁵⁸³ diye açıklamıştır. Yine o, mesânî kelimesinin kitabın diğer bir sıfatı olarak, mesnâ kelimesinin çoğulu olduğuna dikkat çekmiş, buna göre Kur'ân'da, kıssalar, haberler, hükümler, emirler, yasaklar, vaatler, cezalar ve öğütler ikili (karşıtı ile birlikte) olduğu için masânînin, tekrarlanan anlamında olduğunu söylemiştir. Bununla beraber o, mesânînin, tilavette tekrarlanan demek olduğunu söyleyen bir başka görüşe de yer vermiş ve bu kelimenin sıfat olmasının tafsilatı itibariyle⁵⁸⁴ olduğunu zikretmiştir.

2.3.1.1.6. Kitâben Fîhi Zikruküm⁵⁸⁵

Ebussuûd kitabın sıfatı olarak açıkladığı zikir kelimesini, sizin onurunuz ve saygınlığınız; dininiz ve dünyanızla alakalı durumlarda kendisine muhtaç olduğunuz şey; sizin istediğiniz güzel ahlakın en kusursuz numunesi ve öğütleriniz gibi anlamlara geldiğini söylemiş,⁵⁸⁶ kelimenin geçtiği yerlerde bu farklı anlamları tefsirine yansıtmıştır.

2.3.1.1.7. Musaddık ve Müheymin Kitâb

Ebussuûd En'âm Sûresi'nin 48. âyetinde geçen musaddıkan ve müheyminen kelimelerini Kur'ân anlamındaki el-Kiâb'ın sıfatı olarak değerlendirmiştir. Ona göre Kur'ân'ın musaddık olması, önceki semâvî kitapları tasdik edici olmasıdır. Bu da Kur'ân'ın ya (kendisinin) vahiy yoluyla gelmesi sebebiyle (önceki kitapların da vahiy yoluyla geldiğini tasdik etmesi) veya önceki kitapların içindeki (vahiy mahsulü olan) kıssaların, vaatlerin, hakka ve insanlar arasında adale davet eden emirlerin veya kötülükleri ve çirkinikleri yasaklayan nehiylerin birbirine benzemesi yönüyledir. Kitabın müheymin olması ise, değiştirilmekten korunan diğer semâvî kitaplar üzerinde bir gözetleyici ve kontrol edici olmasıdır. Çünkü o, doğruluğun ve gerçekliğin şahididir. O, dinin temel prensiplerini yerleştirir ve ferî hükümlerden

⁵⁸² Zümer, 39/29

⁵⁸³ Ebussuûd, VII, 266

⁵⁸⁴ Ebussuûd, VII, 266

⁵⁸⁵ Enbiyâ, 21/10

⁵⁸⁶ Ebussuûd, VI, 65

kalması gerekenlerin kalıcı olmasını sağlar. Mensuh olan hükümlerin meşruiyetlerinin ve onlarla amel etme müddetinin sona erdiğini belirtir. Dolayısıyla Ebussuûd'a göre Kitabın müheymin olması, meşruiyet süresi sona eren hükümlerin, meşruiyetleri ebediyyen devam edeceklerden ayırt etmede denetleyici ve gözetleyici olmasıyla ilgilidir.⁵⁸⁷

2.3.1.1.8. Eğriliği Olmayan Dosdoğru Kitâb

Kehf Sûresi'nin 1. Ve 2. âyetinde yer alan *ولم يجعل له عوجا* ifadesini ve arkasından zikredilen *قيما* kelimesini Ebussuûd tefsir ederken, birincisini "nazımda düzensizlik, manada uyuşmazlık veya hakka davetten saptırmak gibi çeşitleriyle kendisinde gözle görülebilecek bir eğriliği bulunmayan" şeklinde açıklamıştır. İkincisini ise o, "korkutma ve müjdelemeden sonra verdiği haberlerle kulların dünyevî ve uhrevî kazançlarını doğrulayan ilave bir vasıf" olarak açıklamıştır.⁵⁸⁸

Anlaşılan o ki Ebussuûd, âyetteki bu iki ifadeyi, Kur'ân'ın kemal vasıflarını tamamlayan iki ayrı vasıf olarak ele aldığı gibi başka açılardan da ele alıp değerlendirmiştir.

Buraya kadar Kur'ân'ın el-Kitab olarak isimlendirilmesi veya çeşitli sıfatlarla bu kitabın tanıtılması ile ilgili Ebussuûd'un yaptığı açıklamalardan, Kur'ân'ın muhtevâsında, insanların dünya ve ahiretleri için lazım olan tüm bilgilerin eksiksiz yer aldığı ve onun kendine has bir sisteminin olduğu, insanların elleriyle meydana getirdikleri kitaplara benzemeyen ilâhi bir kitap olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle el-Kitâb'ın vasıflarını açıklarken Ebussuûd'un, Kur'ân'ın önceki kitaplardan farklı olan yönlerini ön plana çıkaran vurgulu ifade kalıplarına yer vermesi dikkat çekmektedir. Bu kitabın başka isimleri de vardır, onlardan birisi de el-Furkân'dır.

2.3.2. el-Furkân

Ebussuûd, Kur'an'ın el-Furkân ismini, Bakara Sûresi'nin 185. ve Furkan Sûresi'nin 1. âyetinin tefsirinde ele almış ve Kur'ân'ın bu isimle isimlendirilmesi ile ilgili şu açıklamayı yapmıştır:

⁵⁸⁷ Ebussuûd, III, 54.

⁵⁸⁸ Ebussuûd, V, 227-228

والفرقان مصدرُ فرقَ بينَ الشَّيئينِ أي فصلَ بينهما سَمِّيَ به القرآنُ لغايةِ فرقه بين الحقِّ والباطلِ بأحكامه أو بين المحقِّ والمبطلِ بإعجازه أو لكونه مفصلاً بعضه من بعضٍ في نفسه أو في إنزاله

"Furkân, iki şeyi birbirinden ayırmak anlamına gelen fe-ra-ka فرق fiilinin mastarıdır. Yani o ikisinin arasını bölüp ayırdı demektir. Kur'ân'ın el-Furkân diye isimlendirilmesinin sebebi, ahkâmıyla hâk ile bâtil arasındaki farkı gâyet güzel ortaya koyduğu veya hak söz ile batıl sözün arasını 'icâzıyla açıkladığı yahut kendi içinde birbirinden ayrı bölümleri olduğu veya indirilişinin birbiri ardınca parça parça olduğu içindir."⁵⁸⁹

Ebussuûd, Bakara Sûresi'nin 185. Âyetinde yer alan el-Furkân'ın, içindeki hükümlerle hak ile bâtilin arasını ayırmak⁵⁹⁰ anlamında olduğunu vurgulamıştır.

Furkân kelimesi Kur'ân'da, Tevrat'ın bir sıfatı olarak da zikredilmiştir.⁵⁹¹ Ebussuûd'un yukarıdaki açıklamalarından da anlaşılıyor ki, Kur'ân'ın el-Furkân diye isimlendirilmesi, onun içindeki dünyevî ve uhrevî hükümlerle alakalı bir durumdur. Onun içinde yer alan bu hükümlerle hak ile bâtilin/doğru ile yanlışın ölçüleri kesin çizgilerle ortaya konulmuş ve birbirinden ayırt edilmesi tam anlamıyla sağlanmış olduğu için bu isim kendisine verilmiştir. Onun bir başka ismi de ez-Zikr ve Tezkira'dır.

2.3.3. ez-Zikr, Tezkira

Ebussuûd, Hicr sûresinin 9. âyetinin tefsirinde ez-Zikr'in Kur'ân olduğunu açıkça zikretmemiş olsa da⁵⁹² açıklamanın siyak ve sibakından bu kelimenin Kur'ân anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Enbiya Sûresi'nin 2. âyetinde ise ez-Zikr'i Kur'ân'dan nâzil olan bölüm diye tefsir etmiş, yine aynı sûrenin 36. âyetinde ikinci mana olarak Kur'ân ve 50. âyetinde de mübârek (hayrı çok, faydası bol⁵⁹³) vasfı ile birlikte Kur'ân diye açıklamıştır.⁵⁹⁴ Ayrıca Sâd Sûresi'nin 8. Âyetinde de ez-Zikr'e Kur'ân diye mana vermiş, Zuhuf sûresinin 44. âyetinde ez-Zikr'in, لشرفٌ عظيمٌ "büyük

⁵⁸⁹ Ebussuûd, VI, 219

⁵⁹⁰ Ebussuûd, I, 238

⁵⁹¹ Bakara, 2/53

⁵⁹² Ebussuûd, V, 79

⁵⁹³ Ebussuûd, VI, 86

⁵⁹⁴ Ebussuûd, VI, 81

bir şeref, onur, saygınlık"⁵⁹⁵ anlamında olduğunu söylemiştir. Bununla beraber o, Kalem Sûresi'nin 52. âyetinde, ذَكَرُ لِلْعَالَمِينَ أَي تَذَكِيرٌ وَبَيَانٌ لِّجَمِيعِ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ مِنْ أُمُورِ دِينِهِمْ "onların dinî konularda ihtiyaç duydukları her şey için bir açıklama ve hatırlatma"⁵⁹⁶ şeklinde izah ederek adeta niçin büyük bir şeref olduğunun gerekçesini açıklamıştır. Yine o, bu kelimeye Tekvîr Sûresi'nin 28. âyetinin tefsirinde mev'iza (öğüt)⁵⁹⁷ anlamını vererek Kur'ân'ın Allah tarafından bir kavme özel değil bütün herkes için bir öğüt ve hatırlatma⁵⁹⁸ olduğuna vurgu yapmıştır. Yani Kur'ân, dünya ve ahiret mutluluğunun sebebini haiz olması⁵⁹⁹ itibariyle müminler ve müttakiler için bir hatırlatma (zikrâ, tezkira), müşrikler için bir inzâr/uyarıdır⁶⁰⁰.

Kısaca hayrı çok ve faydaları bol olmakla vasıflanan ve dini konularda ihtiyaç duyulan her şeyi hatırlatan, açıklayan, öğüt ve hatırlatmalarıyla bütün herkes (âlemler) için dünya ve ahiret mutluluğunun sebebi olan ez-Zikr veya Tezkira, kendisine sahip olan ve inanarak onunla amel eden mümin ve müttakiler için büyük bir şereftir. Diğer bir ifade ile Kur'ân, dünya ve ahiret için ihtiyaç duydukları her şeyi açıklayarak, hatırlatılması gerekenleri yerli yerince hatırlatarak inananlarına büyük bir şeref ve onur bahşeden kitap olması sebebiyle ez-Zikr veya Tezkira diye isimlendirilmiştir. Onun bir diğer ismi de Tenzîl'dir.

2.3.4. Tenzîl

Ebussuûd, Kur'ân'ın Tenzîl diye isimlendirilmesine Şuarâ Sûresi'nin 192. âyetinde temas etmiş, bu isimle isimlendirilmesini, onun Allah tarafından indirildiğini mübalağa⁶⁰¹ yoluyla vurgulamak için olduğunu söylemiştir. Yâsîn Sûresi'nin 5. âyetinde ise Ebussuûd, Tenzîl'in meful (indirilen) manasında mastar olarak Kur'ân'ın yerine kullanılmasını, onun Allah tarafından indirildiğini gâyet köklü bir biçimde beyan etmek için olduğunu açıklamış, bundan dolayı "Kur'ân, sanki tenzîl/indirilmenin kendisi olmuştur" demiştir. Yani ona göre Hz. Peygamber

⁵⁹⁵ Ebussuûd, VIII, 53

⁵⁹⁶ Ebussuûd, IX, 23

⁵⁹⁷ Ebussuûd, IX, 113

⁵⁹⁸ Ebussuûd, III, 176

⁵⁹⁹ Ebussuûd, IX, 26

⁶⁰⁰ Ebussuûd, III, 242

⁶⁰¹ Ebussuûd, VI, 281

nasıl ki Allah'ın rahmetinin eseri olarak gönderilmiş ise⁶⁰², Kur'ân da O'nun sonsuz Rahmetinin gereği olarak indirilmiştir.⁶⁰³ Çünkü indirilen bu Kur'ân'ın, dînî ve dünyevî maslahatların temeli ve rabbânî rahmetin bir gereği olduğunu hatırlatmak için Allah'ın Rahman ve Rahîm ('Azîz ve Rahîm⁶⁰⁴, 'Azîz ve Hakîm⁶⁰⁵) isimlerine nispet edilmiştir⁶⁰⁶.

Ebussuûd, Kur'ân'ın tedrîcen indirilişinin "tenzîl" mastarıyla ifade edildiğini çeşitli vesilelerle vurgulamış,⁶⁰⁷ ancak tenzîl'in Kur'ân anlamında isim olarak geçtiği yerlerde kelimenin "tedrîc" anlamını tekrar etmemiştir. Bunun da biz, onun gerekli yerlerde gerekli açıklamayı yapmak, yersiz tekrarlardan sakınmak prensibine sıkı sıkıya bağlı olmasından kaynaklandığını düşünüyoruz. Dolayısıyla onun tenzîl'e verdiği "tedrîc" anlamını da hesaba katarak Kur'ân'ın ismi olan Tenzîl'i şu şekilde bir cümle ile ifade edebiliriz: Tenzîl, parça parça, sûre sûre, âyet âyet olaylara ve hadiselerin vukuûna göre peyder pey (tedrîcen) Allah katından indirilen Kur'ân'dır. Kur'ân'ın bundan ayrı bir de Mev'iza, Şifâ, Hidâyet ve Rahmet gibi isimleri de vardır.

2.3.5. Mev'iza, Şifâ, Hidâyet ve Rahmet

Yunus sûresinin 57. âyetinde Kur'ân'ın mev'iza, şifâ, Hidâyet ve Rahmet olduğu belirtilmiştir. Ebussuûd bu âyetteki mev'iza kelimesini, **قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ هِيَ** "Mev'iza, v'az ve el-'iza kelimelerinin anlamı, ister zecir (zorlama) ve korkutma, ister teşvik ve özendirme yoluyla olsun akibetleri hatırlatma" şeklinde açıklamış, âyette söz konusu edilen kelimelerin hepsini bir arada şu şekilde değerlendirmiştir:

كتاب جامع لهذه الفوائد والمنافع فإنه كاشفٌ عن أحوال الأعمال حسناتها وسيئاتها مرغوب في الأولى وراذعٌ عن الأخرى ومبينٌ للمعارف الحقّة التي هي شفاءٌ لما في الصدور من الأدواء القلبية كالجهل والشكّ والشرك والنفاق وغيرها من العقائد الزائغة وهاجٍ إلى طريق الحقّ واليقين بالإرشاد إلى الاستدلال بالدلائل المنصوبية في الآفاق والأنفيس وفي مجيئه رحمةٌ للمؤمنين حيث نجوا به من ظلمات الكفر والضلال إلى نور الإيمان وتخلصوا من دركات النيران وارتقوا إلى درجات الجنان

⁶⁰² Ebniyâ, 21/107

⁶⁰³ Ebussuûd, VII, 175

⁶⁰⁴ Yâsîn, 36/5

⁶⁰⁵ Fussilet, 41/42

⁶⁰⁶ Ebussuûd, VIII, 6, 19

⁶⁰⁷ Bkz. Ebussuûd, I, 83-84; V, 223; IX, 74

"Kitab, söz konusu fayda ve menfaatlerin hepsini kendinde toplamıştır. Çünkü o, iyi ve kötü amellerin durumunu açıklayan, iyi amelleri teşvik eden, kötü amellerden sakındırandır. Yine o, cehalet, şüphe, şirk, nifak ve diğer bozuk itikatlar gibi kalbî hastalıklara karşı şifâ veren hak/gerçek bilgileri açıklayandır. Yine o, kâinatta ve insanların kendi nefislerinde yerleştirilmiş/yaratılmış olan delilleri irşad yoluyla kesin bilgi ve hak yola hidâyet edendir. Onun gelişi müminler için bir rahmettir. Çünkü onun sayesinde müminler küfür ve sapıklık karanlıklarından iman nuruna çıkıp, cehennem çukurlarından kurtularak cennetlerin yüce mertebelerine yükselirler."⁶⁰⁸

Burada Ebussuûd, Kur'ân'ın üstü örtülmüş olan iyilikleri açığa çıkararak (kâşif) teşvik edici, kötülükleri ise men edici, kalbin manevi hastalığı olan her türlü cehâlet ve itikâdî bozuklukları açıklayıp (mübîn), bu hastalıkları hak ve hakikat bilgisiyle tedavî ederek iyileştirici (şifâun limâ fi's-sudûr) olduğunu açıklamış, karanlıklardan aydınlığa, cehennemden cennete ulaşmanın yolunu gösteren (hüden) bu Kitâbın inananlar için bir rahmet olduğunu vurgulamıştır. Aynı şekilde Ebussuûd, Bakara Sûresi'nin 182. Âyetinde geçen **hüden** kelimesini açıklarken onun hidâyet/yol gösterici olmak üzere insanlara indirildiğini vurgulamış, hidâyet kelimesinin ise "amaca ulaştırıcı vasıtaları nazikçe göstermek"⁶⁰⁹ anlamında olduğunu aynı sûrenin 2. âyetinde açıklamıştır.

Ebussuûd, Kur'ân'ın Şifâ ve rahmet olma özelliğine İsrâ Sûresi'nin 82. âyetinde farklı bir açıklama getirmiş ve şöyle demiştir:

(وَنَزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ وَقُرْئِ نُزُلًا مِّنَ الْإِنزَالِ (مَا هُوَ شِفَاءٌ) لِّمَا فِي الصُّدُورِ مِنْ أَدْوَاءِ الرَّيْبِ وَأَسْقَامِ الْأَوْهَامِ (وَرَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ) بِهِ الْعَالَمِينَ بِمَا فِي تَضَاعِيفِهِ أَيْ مَا هُوَ فِي تَقْوِيمِ دِينِهِمْ وَاسْتِصْلَاحِ نَفْسِهِمْ كَالدَّوَاءِ الشَّافِي لِلْمَرْضَى مِنْ بَيَانِيَّةٍ قُدِّمَتْ عَلَى الْمَبِينِ اعْتِنَاءً فَإِنَّ كُلَّ الْقُرْآنِ كَذَلِكَ وَعَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ لَمْ يَسْتَشْفِ بِالْقُرْآنِ فَلَا شِفَاءَ اللَّهُ أَوْ تَبْعِيضِيَّةٍ لَكِنْ لَا بِمَعْنَى أَنْ بَعْضَهُ لَيْسَ كَذَلِكَ بَلْ بِمَعْنَى إِنْ نَزَلَ مِنْهُ فِي كُلِّ نَوْبَةٍ مَا تَسْتَدْعِي الْحِكْمَةَ نَزُولَهُ حِينَئِذٍ فَيَقَعُ ذَلِكَ مِمَّنْ نَزَلَ عَلَيْهِمْ بِسَبَبِ مَوَاقِفِهِ لِأَحْوَالِهِمُ الدَّاعِيَةِ إِلَى نَزُولِهِ مَوْجِعَ الدَّوَاءِ الشَّافِي الْمَصَادِفِ لَا بِأَنَّهُ مِنَ الْمَرْضَى الْمُحْتَاجِينَ إِلَيْهِ بِحَسَبِ الْحَالِ مِنْ غَيْرِ تَقْدِيمٍ وَلَا تَأْخِيرٍ فَكُلُّ بَعْضٍ مِنْهُ مُتَصِفٌ بِالشِّفَاءِ لَكِنْ لَا فِي كُلِّ حِينٍ بَلْ عِنْدَ تَنْزِيلِهِ وَتَحْقِيقِ التَّبْعِيضِ بِاعْتِبَارِ الشِّفَاءِ الْجُسْمَانِيِّ كَمَا فِي الْفَاتِحَةِ وَأَيَّاتِ الشِّفَاءِ لَا يَسَاعِدُهُ قَوْلُهُ سُبْحَانَهُ (وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خُسَارًا)

⁶⁰⁸ Ebussuûd, IV, 175

⁶⁰⁹ Ebussuûd, I, 35, 238

"Bizim Kur'ân'da indirdiklerimiz, kalplerde oluşan şüphe ve evham gibi hastalıklara karşı bir şifâ, inanan ve muhtevâsını bilenler için bir rahmettir. Yani o, müminlerin dînini kuvvetlendirmede ve nefislerini ıslah etmede, hastalara şifa olan ilaç gibidir. من harf-i cerri beyan için olursa Kur'ân'ın tamamı böyledir. Peygamberimiz (sav)'den de "Kur'ân'la şifâyâ kavuşmayı istemeyen kimseye Allah şifâ vermesin"⁶¹⁰ diye rivâyet edilmiştir. من harf-i cerri ba'ziyet için olursa, bu Kur'ân'ın bazısının şifâ olduğu anlamına gelmez. Bilakis ilâhî hikmet gereği her defasında Kur'ân'dan indirdiğimiz âyetler, nüzulünü gerektiren hallere tam uygun olması hasebiyle, adeta insanların hasta olanlarının şifâ bulmasına sebep olan isabetli ilaçların gördüğü vazifeyi görür. Bundan dolayı onun her bir parçası şifâ olarak vasıflandırılmıştır. Bu durum belki her zaman değil, nâzil olduğu sıradadır. Ba'ziyet anlamının –Fâtihâ Sûresi ve bazı şifâ âyetlerinde olduğu gibi- cismânî şifâ için olmasına âyetin devamında gelen "zâlimlerin ancak ziyanını artırır" kısmı uygun değildir."⁶¹¹

Ebussuûd'un من harf-i cerrine verdiği ikinci anlama göre Kur'ân'ın şifâ olması, tıbbî tedâvî anlamında bir şifâ değildir. Hatta onun şifâ oluşu her zaman değil, nâzil olduğu zamana aittir. Çünkü ona göre inen her bir Kur'ân âyeti, nüzûl ortamında insanların çözüm bekleyen problemlerini çözmede ve sosyal hastalıklarını tedâvî etmede, âcil tedâvî olmayı bekleyen hastaya tam zamanında verilen tedâvî edici ilaçların hastayı iyileştirip şifâyâ kavuşturması gibidir. Zira Kur'ân'ın tadrîcen indirilmesindeki bir başka hikmet de budur.

Aslında Ebussuûd'un burada Kur'ân'ın şifâ olmasını, sosyal problemlere çözüm getirmek şeklinde açıklaması, Kur'ân'ın bir takım bedenî rahatsızlıklara tıbbî tedâvî anlamında şifâ olması gibi çok ciddi bir yanlış anlamayı ortadan kaldırmak içindir. Onun bu açıklamasının doğruluğu tartışma kabul etmez. Ancak sosyal hastalıkların birbirine benzerliği göz önüne alındığında Kur'ân'ın sosyal problemlere sunduğu çözümleri nüzûl ortamıyla sınırlandırmak doğru olmasa gerekir. Çünkü nüzûl ortamında Kur'ân'ın tedâvi ettiği sosyal hastalıklar her ne zaman nüksetse, onu

⁶¹⁰ Hadis için ayrıca bkz. el-Hindî, Alaüddîn Ali b. Hüsâmüddîn b. Kâdî Hân, *Kenzü'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî-Safvetü's-Sekâ, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1981, X, 9 (H. No. 28106)

⁶¹¹ Ebussuûd, V, 215

Kur'ân'ın önerdiği metotlarla tedâvî etmenin en doğru yöntem olduğunda kuşku yoktur.

2.3.6. Hablullâh

Ebussuûd Kur'ân'ın hablullah olarak isimlendirilmesine Âl-i İmrân Sûresi'nin 103. Âyetinin tefsirinde yer vermiş, Hz. Peygamber (asav)'in "Kur'ân Allah'ın, kopması imkânsız olan sağlam ipidir. Onun incelikleri ve hayret veren hikmetleri asla bitip tükenmez. O çokça tekrar edilmekle eskimez. Onunla konuşan doğruyu söyler, onunla amel eden doğruyu bulur, ona sımsıkı sarılan kimseyi o, sırat-ı müstakîme hidâyet eder"⁶¹² mealindeki hadisini zikrederek onun İslâm Dîni ve Onun Kitabı/ Kur'ân⁶¹³ olduğunu söylemiştir.

2.3.7. Hucetü'l-Bâliğa

Ebussuûd, Kur'ân'ın Hucetü'l-Bâliğa (karşı konulmaz apaçık delil⁶¹⁴) ismine En'âm Sûresi'nin 149. âyetinin tefsirinde işaret ederek bununla Kitap, Peygamber veya beyânın kast edildiğini⁶¹⁵ vurgulamıştır. Birinci anlam olarak Hucetü'l-Bâliğâ'ya Kur'ân anlamında el-Kitab anlamı vermesinden yola çıkarak Ebussuûd'un Kur'ân'ın isimleri arasında Hucetü'l-Bâliğâ'yı da saydığını söyleyebiliriz.

2.3.8. Rûh

Ebussuûd Kur'ân'ın Ruh olarak isimlendirilmesine Şûrâ Sûresi'nin 52. âyetinde şu şekilde temas etmiştir:

(وَكذٰلِكَ اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ رُوْحًا مِّنْ اٰمْرٰنَا) هُوَ الْقُرْآنُ الَّذِي هُوَ لِلْقُلُوْبِ بِمَنْزِلَةِ الرُّوْحِ لِلْاٰبْدَانِ حَيْثُ يُحْيِيْهَا حَيَاةً اَبَدِيَّةً

⁶¹² Hadis için ayrıca bkz. Tirmizî, Sevâbü'l-Kur'ân, 14; Dârimî, Fedâilü'l-Kur'ân, 1

⁶¹³ Ebussuûd, II, 76-77

⁶¹⁴ Ebussuûd, III, 226

⁶¹⁵ Ebussuûd, III, 226

"(İşte böylece Sana emrimizden bir ruh vahyettik.) O (ruh), Kur'ândır. Şöyleki, hayat vermesi yönünden bedenler için ruhun konumu ne ise kalp için de Kur'ân odur."⁶¹⁶

Nahl Sûresi'nin 2. âyetinde ise Rûh'a Kur'ân'ın tamamının ifadesi olan vahiy anlamını şu şekilde vermiştir:

(بالروح) أي بالوحي الذي من جملته القرآن على نهج الاستعارة فإنه يحي القلوب المبتة بالجهل أو يقوم في الدين مقام الروح في الجسد

"Allah melekleri rûh ile indirir, âyetinde er-Rûh, isti'are yoluyla Kur'ân cümlesinden olan vahiy demektir. Çünkü o, cehâletle ölen kalplere hayat verir. Yahut o, dinde, cesetteki ruhun yerini tutar."⁶¹⁷ Yani rûhun cesetteki fonksiyonu ne ise vahyin dindeki fonksiyonunun da o olması sebebiyle ölü kalplere hayat veren anlamında Kur'ân er-Rûh'tur.

2.3.9. Besâir

Ebussuûd, "besâir" kelimesini En'âm Sûresi'nin 104. âyetinin tefsirinde şöyle tarif etmiştir:

والبصائر جمع بصيرة وهي النور الذي به تستبصر النفس كما أن البصر نور به تبصر العين والمراد بها الآية الواردة ههنا أو جميع الآيات المنتظمة لها انتظاماً أولياً

"Besâir, besîratün kelimesinin çoğuludur. Basîret, kendisiyle kalbin idrak ettiği nûrdur. Aynı şekilde görmek de bir nûrdur ki göz onun sayesinde görür. Onunla kast edilen buradaki âyet veya öncelikle bu âyetinde içinde yer aldığı âyetlerin tamamıdır."⁶¹⁸

Ebussuûd Kur'ân'ın "Besâir" olarak isimlendirilmesine A'raf Sûresi'nin 203. âyetinin tefsirinde şu şekilde yer vermiştir:

(هذا) إشارة إلى القرآن الكريم المدلول عليه بما يوحى إلي (بصائر من ربكم) بمنزلة البصائر للقلوب بها تُبصر الحق وتترك الصواب

⁶¹⁶ Ebussuûd, VIII, 41

⁶¹⁷ Ebussuûd, V, 107

⁶¹⁸ Ebussuûd, III, 196

Bana (Hz. Peygamber'e) vahyolunması itibariyle medlulün aleyhine işaret edilen bu Kur'ân-ı Kerîm, "*Basâiru min Rabbiküm/Rabbinizden gelen basîretlerdir.*" Kendisi ile hakkı gören ve doğruyu idrak eden basîretler, kalplerin gözleri menzilesindedir.⁶¹⁹" Yani kalpler için basîretler/iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan, hakkı bâtıldan ayırmaya yarayan sağduyu ne anlam ifade ederse, insanlar için Kur'ân âyetlerinin taşıdığı ince hakikatler de onu ifade eder. Zira dinin ayırt edici özellikleri, hukukun temel ilkeleri Kur'ân'da yer aldığı için kalpteki basîretin/ön görünün, sağduyunun yerinde⁶²⁰ görülerek Kur'ân'a bu isim verilmiştir.

Kur'ân'da aynı isimler Tevrât için de zikredilmiştir⁶²¹.

2.3.10. Burhân

Ebussuûd, Nisa Sûresi'nin 174. âyetinde geçen bürhân kelimesinin Kur'ân anlamında olduğuna şu şekilde işâret etmiştir:

(بُرْهَانٌ) البرهانُ ما يُبرهنُ به على المطلوب والمرادُ به القرآنُ الدالُّ على صحة نبوة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُثَبِّتُ لِمَا فِيهِ مِنَ الْأَحْكَامِ الَّتِي مِنْ جُمْلَتِهَا مَا أُشِيرَ إِلَيْهِ مِمَّا أُثْبِتَتْهُ الْآيَاتُ الْكَرِيمَةُ مِنْ حَقِيَّةِ الْحَقِّ وَبُطْلَانِ الْبَاطِلِ

"Buhân, Kendisiyle istenene (matlûb olana) delil getirilen şeydir. Burada burhân ile kast edilen, Hz. Peygamber'in peygamberliğinin doğruluğuna delil olan, âyet-i Kerîmeler hakkın haklılığına, bâtılın yanlışlığına kesin delil sayıldığından, ona (Hz. Peygamber'e) işaret eden hükümlerin tamamının onun içerisinde olmasından dolayı ispatlayıcı olan Kur'ân'dır."⁶²² Yani Burhân, içindeki bütün hükümleriyle Hz. Peygamberin peygamberliğinin ispatı olan Kur'ân'dır. Bu öyle bir Burhân ki, âyetleri hakkın doğruluğunu, bâtılın yanlışlığını ispatlıyor. Hz. Peygamber âyetleri, içindeki bütün hükümler de Hz. Peygamber'i doğruluğunu ispatlıyor. Özellikle söz konusu âyette Kur'ân anlamındaki Burhân'ın "gelmek" anlamındaki "câe" fiil ile

⁶¹⁹ Ebussuûd, III, 349

⁶²⁰ Ebussuûd, VIII, 77

⁶²¹ Kasas, 28/43

⁶²² Ebussuûd, II, 299

kullanılması, Kur'ân'ın son derece kuvvetli bir burhân olduğunu belirtmek içindir. Sanki Kur'ân, kendiliğinden gelerek kendi hükümlerini ispat etmiş, kâfirlerin şüphelerini de iptal etmiştir.⁶²³

2.3.11. Nûr

Ebussuûd, A'raf sûresinin 157. âyetinde geçen en-nûr kelimesini Kur'ân anlamında tefsir etmiş, ona en-Nûr denilmesinin, kendisi hakkında apaçık, başkaları için ise açıklayıcı olmasından dolayı olduğunu söylemiştir.

(واتبعوا النور الذى أنزل معه) أي مع نبوته وهو القرآن عبّر عنه بالنور المنبئ عن كونه ظاهراً بنفسه ومظهراً لغيره أو مظهراً للحقائق كاشفاً عنها لمناسبة الاتباع ويجوز أن يكون معه متعلقاً باتباعوا أي واتبعوا القرآن المنزل مع اتباعه صلى الله عليه وسلم بالعمل بسنته وبما أمر به ونهى عنه أو اتبعوا القرآن مصاحبين له في اتباعه

(*Nübüvveti ile birlikte ona indirilen Nûr'a da tabi olurlar.*) İndirilen Nur, Kur'ân'ın kendisidir. Kendisi apaçık, başkaları için açıklayıcı veya uyulması için gerçekleri ortaya çıkararak açıklayıcı olmasından dolayı Kur'ân, Nûr ile tabir edilmiştir. مع zarfının اتبعوا fiiline taalluku da caizdir. Yani, sünneti ile amel etmek sûretiyle Hz. Peygamber'e uymakla beraber emir ve yasaklarına riâyet ederek O'na indirilen Kur'ân'a tabi olurlar. Yahut Kur'ân'a ittiba konusunda O'na arkadaşlık ederler."⁶²⁴ Bundanda anlaşılıyor ki Ebussuûd âyette geçen en-nûr kelimesini, kendisi apaçık, kendinden başkasını da açıklayıcı olan, hakikatlerin üzerindeki örtüyü kaldırarak uyulacak durumda apaçık hale getiren anlamında Kur'ân'ın ismi olarak açıklamıştır. Yine Ebussuûd, Nisâ Sûresi'nin 174. âyetinde geçen “*apaçık nûr*” ifadesini de Kur'ân olarak tefsir etmiştir. Hem kendisi aydınlık, hem de başkalarını aydınlattığı için Kur'ân'ın nûr olduğunu söylemiştir. Zira o, apaçıktır, açıklanmak için başkasına muhtaç değildir, başkasını o açıklayıcıdır. İnsanları küfrün karanlığından imanın aydınlığına çıkarmıştır. Ayrıca o, bu âyette nûr lafzının “*enzele*” fiili ile gelmesini de lafza uygun fiil kullanılması olarak açıklamıştır.⁶²⁵

⁶²³ Ebussuûd, II, 299-300

⁶²⁴ Ebussuûd, III, 318

⁶²⁵ Ebussuûd, II, 299-300

2.3.12. Hakk

Ebussuûd, Nisâ Sûresi'nin 170. ve En'âm Sûresi'nin 5. âyetinde geçen el-hakk kelimesini والمرادُ بالحق هو القرآن الكريم şeklinde Kûr'ân,⁶²⁶ En'âm Sûresi'nin 66. âyetinde geçen el-hakk kelimesini de Kur'ân anlamında el-Kitab⁶²⁷ olarak tefsir etmiştir. Yine o, Yûnus Sûresi'nin 108. âyetinde geçen el-hakk kelimesini, dinin temel prensiplerini açıklayan âyetlerin yer aldığı en güzel hükümleri şumulüne alan Kur'ânü'l-'azîm diye açıklamış,⁶²⁸ söylediği her şeyde vakıya uygunluğu kesin olan, hak ve hakikatlerin içinde kök salması sebebiyle onun el-Hakk ismi ile anılmaya layık olduğunu⁶²⁹ vurgulamıştır. Nihâyet el-Hâkka Sûresi'nin 51. âyetini o, (وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ) الذي لا يحومُ "Kur'ân, etrafına hiçbir şüphenin yaklaşmadığı kesin gerçek⁶³⁰" şeklinde tefsir etmiştir. Yani içerisinde hak ve hakikatler kök salan, dinin temel prensiplerini açıklayan âyetleri içerisinde toplayan, hiçbir şüphenin kendisine yaklaşmaya yol bulamayan Kur'ân, bu özellikleriyle el-Hakk'dır.

2.3.13. Fasl

Kur'an'ın el-Fasl diye isimlendirilmesi, Târık sûresinin 13. âyetinde bu kelimenin yer almasından dolayıdır. Ebussuûd bu kelimeyi, أي فاصلٌ بين الحقِّ والباطلِ, "hak ile bâtılın arasını ayıran, bu ayırmada adeta o, faslın kendisi olma noktasına ulaşan"⁶³¹ diye tefsir etmiştir. Buna göre Kur'ân'ın hak ile bâtılı ayırmada ortaya koyduğu üslup adeta onun Fasl diye isimlendirilmesinin sebebi olmuştur. Bunun zıttı ise el-hezldir. Kur'ân'ın bir hezl/eğlenceli söz (şaka) olmadığı, onun tamamının mahza ciddilik olduğu yine aynı sûrede ilgili âyetin arkasından gelen âyetle vurgulanmıştır.⁶³²

2.4. Kur'ân'ın Vasıfları

Ebussuûd'un buraya kadarki ifadeleri aynı zamanda aşağıda kısaca ele alacağımız Kur'ân'ın vasıflarıyla da uyum içindedir. Kur'ân'ın vasfı olarak gelen el-

⁶²⁶ Ebussuûd, II, 294; III, 129

⁶²⁷ Ebussuûd, III, 170

⁶²⁸ Ebussuûd, IV, 201

⁶²⁹ Ebussuûd, V, 6

⁶³⁰ Ebussuûd, IX, 30

⁶³¹ Ebussuûd, IX, 134

⁶³² Târık, 86/13, 14

Kur'ân el-Hakîm⁶³³, el-Kur'ân el-'Azîm⁶³⁴, el-Kur'ânü'l-mecîd⁶³⁵, el-Kur'ânü zî'z-zikr⁶³⁶, Kur'ânen 'arabiyyen⁶³⁷, Kur'ânen 'aceben gibi kavramlara verdiği anlamlarla Ebussuûd, Kur'ân kelimesinin anlamını daha da zenginleştirmiştir. Diğer bir ifade ile Allah kendi katından olduğunu her vesile ile vurguladığı Kur'ân'ı en güzel vasıflarla vasıflandırmıştır. Bu vasıflar da Kur'ân'ı en güzel biçimde tanıtmakta ve içeriğini yansıtmaktadır. Biz de burada Ebussuûd'un vasıf olarak zikredilen bu kelimelere verdiği anlamlara kısaca değinmek istiyoruz:

2.4.1. el-Kur'ânü'l-Hakîm

Ebussuûd, Kur'ân'ın önemli vasıflarından birisini ifade eden el-hakîm kelimesini, hikmeti ihtivâ eden veya istiâre yoluyla hikmetle söz söyleyen yahut mecâzî isnad yoluyla hikmetle nitelenmiş olan⁶³⁸ Kur'ân diye tefsir ederek Kur'ân'ın hikmetli anlatımına dikkat çekmiştir.

2.4.2. el-Kur'ânü'l-'Azîm

Ebussuûd, el-'azîm lafzının geçtiği yerde daha çok el-mesânî kelimesinin anlamları üzerinde durmuş, el-Kur'ân el-'azîm'in o kavrama atfedildiğini, bununda bütünün parçaya, umumun hususa (genelin özele) atfı gibi olduğunu⁶³⁹ söylemiştir. Yani Kur'ân'ın büyüklüğü ile seb'un mine'l-mesânî'nin ilişkili olduğu hatırlatılmıştır.

2.4.3. el-Kur'ânü'l-Mecîd

Kendisine yemin edilen Kur'ân'ın vasfı olarak zikredilen el-Mecîd, diğer semavi kitaplara göre yüce ve şerefli olduğu veya el-Mecîd (övgüye layık olan Allah)'ın sözü olduğu yahut manalarını anlayan, içindekilerle amel eden kimseye

⁶³³ Yâsin, 36/2

⁶³⁴ Hicr, 15/87

⁶³⁵ Kâf, 50/1; Burûc, 85/21

⁶³⁶ Sâd, 38/1

⁶³⁷ Yusuf, 12/2; Tâhâ, 20/113; Zümer, 39/ 28; Fussilet, 41/3; Şûrâ, 42/7; Zuhrûf, 43/3

⁶³⁸ Ebussuûd, VII, 174

⁶³⁹ Ebussuûd, V, 101

Allah katında ve insanlar nezdinde şeref kazandırdığı için⁶⁴⁰ Kur'ân'a bu vasıfla yemin edilmiştir. Yani Kur'ân'ın, lafız ve manada diğer semâvî kitaplar arasındaki yüksek konumuyla çok şerefli bir kitap⁶⁴¹ olduğu el-mecîd vasfıyla ortaya konulmuştur.

2.4.4. el-Kur'ânü Zî'z-Zikr

Ebussuûd, kendisine yemin edilen Kur'ân'ın zî'z-Zikr oluşunu, söz konusu kelimeye şeref, asâlet veya hatırlatma, öğüt veya dinî emirlerde kendisine ihtiyaç duyulan kanun ve kuralları, peygamber kıssalarını, akibeti bilinen ümmetlerin haberlerini, va'd ve va'îdi zikretmek⁶⁴² gibi anlamlar vererek açıklamaktadır. Dolayısı ile o, Kur'ân'ın hem dinin kaide ve kurallarını açıklayan, hem de peygamber kıssalarına, geçmiş milletlerin akibetleri ile ilgili haberlere yer veren, bir takım vaadler ve tehditler içeren, bir takım öğütler verip, hatırlatmalar yapan çok şerefli bir Kur'ân olduğunu ifade etmiş olmaktadır.

2.4.5. Kur'ânen 'Arabiyyen

Kur'ân'ın bilinen bu sıfatla birlikte isimlendirilmesi meşhurdur⁶⁴³. Çünkü onun Arapça bir Kur'ân olması, Arapların onu daha iyi anlamaları, onun, Allah katından indirilen beşer üstü olduğuna delil olan nazmındaki 'icâzını daha iyi kavramaları içindir⁶⁴⁴. Böylece ne Arap dili ile konuşan Hz. Peygamber ne de ilk muhatap durumunda olan kavmi için bir müphemlik/ anlaşmazlık/ karışıklık olsun ki⁶⁴⁵ nimet tamamlanmış, özürler bertaraf edilmiş olsun⁶⁴⁶.

2.4.6. Beşîran ve Nezîran

Fussilet Sûresi'nin 4. âyetinde yer alan bu iki kelimenin bir önceki âyette geçen Kur'ân'ın iki sfatı olduğunu vurgulayan Ebussuûd, onun taat ehli olanlar için beşîr (müjdeleyici), m'asiyet ehli olanlar için nezîr (korkutucu)⁶⁴⁷ olduğunu söylemiştir.

⁶⁴⁰ Ebussuûd, VIII, 135

⁶⁴¹ Ebussuûd, IX, 131

⁶⁴² Ebussuûd, VII, 227

⁶⁴³ Ebussuûd, IV, 277;

⁶⁴⁴ Ebussuûd, VI, 50

⁶⁴⁵ Ebussuûd, VIII, 28

⁶⁴⁶ Ebussuûd, VIII, 44

⁶⁴⁷ Ebussuûd, VIII, 7

2.4.7. Kur'ânen 'Aceben

Kur'ân'ın sıfatı olarak gelen 'aceben kelimesi Ebussuûd tarafından, manaların inceliği ve nazmın güzelliğinde eşsiz, insanların sözüne benzemeyen⁶⁴⁸ diye tefsir edilerek, Kur'ân'ın özellikle nazım yapısına dikkat çekilmiştir.

Ebussuûd Kur'ân'ı, vasıflarından yola çıkarak tanıtmaya yönelik bir anlatım üslubunu benimsemiştir. Yine o, Kur'ân'ın hem ilmi 'icâzının, hem de yeni bir toplum inşa etme sürecinin nüzûl süreciyle yakın ilişkisine dair de ciddi tespitlerde bulunmuştur. Onun, bu tespitlerini de içine alan Kur'ân'ın nüzûlüne dair zikrettiklerini ele almak istiyoruz.

3. Ku'ân'ın Nüzulü

3.1. Kur'ân'ın İlk Nazil Olmaya Başladığı Zaman

Ebussuûd, Kur'ân'ın iki inişinin olduğunu kabul eder. Bunlardan birincisinin topluca dünya semasına, ikincisinin ise parça parça, tadrîcen Hz. Peygamber'e nazil olduğuna dair görüşün meşhur olduğunu söyler. Ebussuûd bu konuyla ilgili ilk açıklamaya Fâtihâ Sûresi'nde yer vermiştir. O, söz konusu sûreye Fâtihâ isminin verilmesine dair görüşleri sıralarken bir diğer görüşünde şu olduğunu zikreder:

و باعتبار أنه أنزل جُملةً إلى السماء الدنيا وأملأه جبريل على السفرة ثم كان يُنزله على النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نجومًا في ثلاثٍ وعشرين سنة كما هو المشهور... ومدار التسمية كونه مبدأً للكتاب على الترتيب المعهود

" (Sûreye Fâtihâ isminin verilmesi), Kur'ân'ın önceden bir bütün olarak dünya semâsına indirilmesi, Cebrâil (as) tarafından kâtip meleklerle yazdırılması, sonrada yirmi üç yılda parça parça, âyet âyet (nücûmen) Peygamber (sav)'e indirilmiş olması itibariyledir. Yaygın olan görüş de budur. İşte Fâtihâ Sûresi'nin bu isimle anılmasının temel dayanağı, mahut tertibe göre en başta bulunmuş olmasındandır."⁶⁴⁹

Ebussuûd aynı konuya Bakara Sûresi'nin 185. âyetinin tefsirinde de yer vermiş ve Kur'ân'ın yeryüzüne indirilmeye başladığı zamanı da şu şekilde açıklamıştır:

(الَّذِي أَنْزَلَ فِيهِ الْقُرْآنَ) خَيْرٌ لِلْمَبْتَدَأِ عَلَى الْوَجْهِ الْأَوَّلِ وَصَفَةً لَشَهْرِ رَمَضَانَ عَلَى الْوَجْهِ الْبَاقِيَةِ وَمَعْنَى أَنْزَالِهِ فِيهِ أَنَّهُ أَبْتَدَى أَنْزَالَهُ فِيهِ وَكَانَ ذَلِكَ لَيْلَةَ الْقَدْرِ أَوْ أَنْزَلَ فِيهِ جُمْلَةً إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا ثُمَّ نَزَلَ مُنْجَمًا إِلَى الْأَرْضِ حَسْبَمَا تَقْتَضِيهِ الْمَشِيئَةُ الرَّبَّانِيَّةُ أَوْ أَنْزَلَ فِي شَأْنِهِ الْقُرْآنُ وَهُوَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ كُتِبَ عَلَيْكُمْ وَعَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ

⁶⁴⁸ Ebussuûd, IX, 44

⁶⁴⁹ Ebussuûd, I, 11-12

عليه وسلم نزلت صحف إبراهيم أول ليلة من رمضان وأنزلت التوراة لست مضين منه والإنجيل لثلاث عشرة
منه والقرآن لأربع وعشرين

"Kur'ân'ın o ayda indirilmesi demek, o ayda indirilmeye başlaması demektir. Bu da Kadir gecesinde olmuştur. Veya o gecede topluca dünya semasına indirilmiş sonra da ilâhî iradenin gerektirdiği şekilde bölüm bölüm, parça parça yeryüzüne indirilmiştir veya o ay hakkında, كما كتب عليكم "size farz kılındığı gibi" âyetinde de ifade edildiği gibi Kur'ân (dan âyetler) indirildi. Hz. Peygamber'den de şöyle rivâyet edilmiştir: "Hz. İbrahim'in sahifeleri Ramazan ayının ilk gecesinde, Tevrat Ramazanın altıncı gecesinde, İncil Ramazan'ın 13. gecesinde, Kur'ân'da Ramazan'ın 24.decesinde indirildi."⁶⁵⁰

Buna göre Ebussuûd'un, Peygamber (sav)'den nakledilen hadisi de delil getirerek Kur'ân'ın, Ramazan ayı'nın Kadir gecesinde Levh-i Mahfûz'dan Dünya Semâsı'na değil yeryüzüne indirilmeye başladığı görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.

Duhân Sûresi'nin 3. âyetinin tefsirinde de aynı konuyla ilgili olarak şu açıklamalara yer vermiştir:

هي ليلة القدر وقيل ليلة البراءة ابتدء فيها إنزاله أو أنزل فيها جملة إلى السماء الدنيا من اللوح وأملأه جبريل عليه السلام على السفرة ثم كان ينزله على النبي صلى الله عليه وسلم نحو ما في ثلاث وعشرين سنة كما مر في سورة الفاتحة

"Mübârek gece, kadir gecesidir veya Berat gecesidir. O gecede onun (Kur'ân'ın) inzâlî başlamış veya topluca o gecede Levh-i Mahfûz'dan dünya semasına indirilmiştir. Fâtihâ Sûresi'nde de geçtiği gibi, Cebrâil (as) onu yazıcı meleklerle yazdırmış sonra da Hz. Peygamber'e yaklaşık 23 yılda parça parça, bölüm bölüm indirmiştir."⁶⁵¹

Bu açıklamada da Ebussuûd, daha önce geçen benzer ifadelerini yenilemiş bu gecenin Kadir gecesine öncelik vermiş, daha sonra bu gecenin Berat gecesine olabileceği yönündeki farklı görüşe de yer vermiştir. Daha sonra tekrar aynı sûrenin 4. âyetindeki حکيم فيها يفرق كل امر حكيمة وهذا يدل على أنها ليلة

⁶⁵⁰ Ebussuûd, I, 237-238

⁶⁵¹ Ebussuûd, VIII, 74

القدر “bu da onun Kadir gecesi olduğuna delâlet eder” ifadesiyle bu gecenin Kadir gecesi olduğunu⁶⁵² delili ile zikretmiştir.

Kadir Sûresi'nin tefsirinde tekrar bu konuya değinen Ebussuûd, Kur'ân'ın hem topluca dünya semâsına, hem de Peygamber (sav)'e indirilişinin Kadir gecesinde olduğunu şu şekilde ifade etmiştir:

والمراءُ بإنزاله فيها إمَّا إنزالٌ كُلِّه إلى السماءِ الدُّنيا كما رُوي أَنَّهُ أنزلَ جملةً واحدةً في ليلةِ القدرِ من اللوحِ المحفوظِ إلى السماءِ الدُّنيا وأملاه جبريلٌ عليه السَّلَامُ على السَّفَرَةِ ثُمَّ كانَ ينزلُهُ على النبيِّ صَلَّى اللهُ عليه وسلم نُجوماً في ثلاثٍ وعشرينَ سنةً وإمَّا ابتداءَ إنزالِهِ فيها كما نُقلَ عن الشَّعْبِيِّ

"Onun o gecede (kadir gecesinde) indirilmesinden murat, ya Kur'ân bir defada topluca Levh-i Mahfûzdan dünya semasına indirilmiş, Cebrâîl'de onu yazıcı meleklerle yazdırmış sonra da Hz. Peygamber'e 23 senede bölüm bölüm, parça parça indirmiştir. Veya Kur'ân Kadir gecesinde indirilmeye başlanmıştır. Nitekim Ş'abî'den de bu şekilde nakledilmiştir."⁶⁵³

Kur'ân'ın nüzûlünün gerçekleştiği Kadir gecesinin vakti konusundaki ihtilaflara da tefsirinde yer veren Ebussuûd, واختلَفوا في وقتها فأكثرهم على أنها في شهر رمضان في العشر "Kadir gecesinin vakti konusunda ihtilaf ettiler. Onların birçoğu bu gecenin Ramazan ayının son on gününün (21, 23, 25, ...gibi) tek geceleri olduğu görüşündedir. Onların çoğunluğunun sözü de şudur: Bu gece (Ramazan'ın) 27. Gecesidir."⁶⁵⁴

Ebussuûd'un konu ile ilgili açıklamalarını şu üç madde ile özetlememiz mümkündür:

1- Kur'an, önce Levh-i Mahfuz'dan topluca dünya semasına bir defada, oradan da çeşitli zaman aralıklarıyla yirmi üç yılda Hz.Peygamber'e indirilmiştir. Ona göre meşhur olan görüş de budur.

2- Kur'an, Ramazan ayının Kadir gecesinden başlayarak yirmi üç seneye yakın bir süre içinde ilâhî iradenin gerektirdiği şekilde, farklı zamanlarda Hz.Peygamber'e bölüm bölüm, parça parça indirilmiştir. Kur'ân'ın indirildiği bu zaman dilimi Hz.

⁶⁵² Ebussuûd, VIII, 74

⁶⁵³ Ebussuûd, IX, 169

⁶⁵⁴ Ebussuûd, IX, 169

İbrahim'e, Hz. Musâ'ya ve Hz. İsâ'ya indirilmiş olan ilâhî kitaplarının indirildiği zaman diliminden farklı değildir.

3- Kur'ân'ın indirildiği bu gece, çoğunluğun görüşüne göre ramazan ayının son on gününün tek geceleri, bu tek gecelerden de 27. gecedir.

Kur'ân, Allah'ın ezelî ilminden Levh-i Mahfûza, Levh-i Mahfûz'dan Dünya Semâsına ve nihâyet bir Ramazan ayının Kadir Gecesi'nden başlayarak ilâhî iradenin gerektirdiği şekilde, olayların akışına göre, vahiy yoluyla Hz. Peygamber'e, yaklaşık 23 yılda parça parça, peyder pey, âyet âyet, sûre sûre nâzil olmuş bir kitaptır.

3.2. Kur'ân'ın Parça Parça Nüzûlü

Ebussuûd, Kur'an'ın tadrîcen indirilişini Bakara Sûresi'nin 23. âyetinin tefsirinde inzâl ile tenzîl arasındaki farkı izah ederken şu şekilde ele almıştır:

وإِثَارَ التَّنْزِيلِ الْمُنْبِئِ عَنِ التَّدْرِيجِ عَلَى مَطْلَقِ الْإِنْزَالِ لِتَذْكَيرِ مَنْشَأِ ارْتِيَابِهِمْ وَبِنَاءِ التَّحْدِي عَلَيْهِ إِرْخَاءً لِلْعِنَانِ وَتَوْسِيْعًا لِلْمِيدَانِ فَإِنَّهُمْ كَانُوا اتَّخَذُوا نَزْوَلَهُ مَنْجَمًا وَسِيْلَةً إِلَى إِنْكَارِهِ فَجُعِلَ ذَلِكَ مِنْ مَبَادِيِ الْإِعْتِرَافِ بِهِ كَأَنَّهُ قِيلَ إِنْ ارْتَبْتُمْ فِي شَأْنٍ مَا نَزَلْنَا عَلَى مَهْلٍ وَتَدْرِيجٍ فَهَاتُوا أَنْتُمْ مِثْلَ نُؤْبَةٍ فَذَّةٍ مِنْ نُؤْبِهِ وَنَجْمٍ قَرْدٍ مِنْ نَجْوَمِهِ فَإِنَّهُ أَيْسُرُ عَلَيْكُمْ مِنْ أَنْ يُنْزَلَ جُمْلَةً وَاحِدَةً وَيُتَّحَدَّى بِالْكَلِّ

" Onların (müşriklerin) şüphelerinin kaynağını hatırlatmak ve meydan okumayı bunun üzerine bina etmek için mutlak inzâl/bir defada indirmek yerine tadrîcî/peyder pey, aşama aşama indirme anlamına gelen tenzîli tercih etmesi, dizgini gevşetip sahayı genişletmek içindir. Buna göre onlar, Kur'ân'ın peyder pey, ihtiyaca göre sûre sûre, âyet âyet (müneccemen) indirilmesini (Kur'ân'ın) inkârına vesile yapmışlardı. Bu şekilde (inkarlarının sebebi olarak öne sürdükleri Kur'ân'ın tadrîcen indirilişi), onunla ilgili itirafın mabdei/başlangıcı yapıldı. Sanki şöyle denilmiş oldu: Eğer aşama aşama tadrîcen indirdiğimiz Kur'ân'ın durumu hakkında bir şüpheniz varsa, onun en küçük parçalarından bir parçasına veya en küçük bölümlerinden bir bölümüne benzer bir parça veya bir bölüm de siz getirin, zira bu sizin için bir defada getirmekten daha kolaydır."⁶⁵⁵ Ebussuûd, burada Kur'ân'ın tadrîcen veya müneccemen/ aşama aşama, peyder pey indirilmesini inkârlarına gerekçe yapmak isteyen müşriklere karşı, onların bu iddiaları esas alınmak sûretiyle Kur'ân'ın vahiy yoluyla indirildiğine delil olarak zikredildiğine, hatta onlara karşı bunun nasıl bir

⁶⁵⁵ Ebussuûd, I, 83-84

meydan okumaya dönüştüğüne dikkat çekmiştir. Bir anlamda müşrikler tam da eleştirdikleri noktada Kur'ân karşısında acze uğramışlardır.

Yine aynı sûrenin 90. âyetinde,

وإِثَارُ صِيغَةِ التَّفْعِيلِ ههنا للإيذان بتجدد بغيهم حسبَّ تجدد الإنزال وتكثُّره حسب تكثُّره

"Burada (يُنزَّل) şeklinde tef'îl kalıbının tercih edilmesi, inzâlin yenilenmesine bağlı olarak, onların (Yahûdilerin) kin ve nefretlerinin de yenildiğini, indirilen âyetlerin artmasıyla kin ve nefretlerinin de arttığını haber vermek içindir"⁶⁵⁶ şeklindeki açıklamasıyla Ebussuûd, bir taraftan Arapçada tef'îl kalıbının hem kelimeye çokluk (teksir) ve yenilenme (teceddüd) anlamı verdiğini hem de tederîcîliğe delâlet ettiğini vurgulamış bir taraftan da ehl-i Kitaptan olan Yahudilerle ilgili psikolojik bir durumun tederîcîlikle ilişkisini tefsirine yansıtmıştır.

Yukarıda örnek olarak zikrettiğimiz her iki âyetin tefsirinde farklı iki durum söz konusu olsa da, ortak olan nokta, gerek Mekke müşriklerinin gerek ehl-i Kitaptan olan Yahûdilerin Kur'ân'ın tederîcen indirilmesinden bir şekilde hoşnut olmadıklarıdır. Hâlbuki bunda yadırganacak bir durumun olmaması gerekirdi. Çünkü Nahl Sûresi'nin 102. âyetinin tefsirinde Ebussuûd'un da vurguladığı gibi tef'îl kalıbında nezzele-sebbete (نَزَلَ- تَبَّت) fiillerinin gelmesi, sonsuz hikmetlerin iktizasından olan inzalde tederîcîliği bildirmek içindir.⁶⁵⁷ Yani İsrâ Sûresi'nin 106. âyetinin tefsirinde de vurgulandığı gibi, Kur'ân'ın parça parça indirilmesi, yavaş yavaş, konumunu güçlendirerek dikkatli ve temkinli bir şekilde indirilmesidir. Çünkü Kur'ân'ın bu şekilde indirilmesi, hem ezberlenmesini kolaylaştırmış, hem de kolayca anlaşılmasına yardımcı olmuştur. Zira Kur'ân, hikmet ve maslahatların iktizâsına, hadise ve olayların meydana gelişine göre aşama aşama, peyder pey (tedrîcen) indirilmiştir.⁶⁵⁸ Ayrıca Furkân Sûresi'nin 1. âyetinde gelen tefâ'ale kalıbındaki تبارك ifadesinden, olaylara veya olayların bağlı olduğu meselelere göre hayırların aşama aşama, anbe an artıp fazlalaşmasını anlamının cevâzından da⁶⁵⁹ bu anlaşılmaktadır.

⁶⁵⁶ Ebussuûd, I, 159

⁶⁵⁷ Ebussuûd, V, 158 (وفي صيغة التفعيل في الموضوعين إشعاراً بأن التدرج في الإنزال مما تقتضيه الحكمة البالغة)

⁶⁵⁸ Ebussuûd, V, 223 Ebussuûd'un ibaresi tam olarak şudur:

(لَتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْتَبٍ) عَلَى مَهْلٍ وَتَثْبُتِ فَإِنَّهُ أَيْسَرُ لِلْحِفْظِ وَأَعُونَ عَلَى الْفَهْمِ وَقُرئَ بِالْفَتْحِ وَهُوَ لُغَةٌ فِيهِ (وَنَزَلْنَاهُ تَنْزِيلًا) حَسْبَمَا تَقْتَضِيهِ الْحِكْمَةُ وَالْمَصْلَحَةُ
ومن الحوادث والواقعات ويقع

⁶⁵⁹ Ebussuûd, VI, 219 والصيغة حينئذٍ يجوز أن تكون الإفادة نماء تلك الخيرات وتزايدها شيئاً فشيئاً وأنا فأننا بحسبِ حدوثها أو حدوث متعلقاً بها

Ebussuûd, Kur'ân'ın tadrîcen indirilmesinin hikmetlerine Furkan Sûresi 32. âyetinin tefsirinde yer vermiştir. Ona göre Kur'ân'ın parça parça indirilmesinin sebepleri şunlardır:⁶⁶⁰

فإنَّ الكُتُبَ المتقدِّمةَ لم يكنْ شاهدَ صحتِّها ودليلَ كونها من عند الله تعالى إعجازُها وأما القرآنُ الكريمُ فبينة صحته آية كونه من عند الله تعالى نظمه المعجزُ الباقي على مرِّ الدهورِ المتحقِّقُ في كلِّ جزءٍ من أجزائه المرقدة بمقدار أقصر السُّورِ حسبما وقع به التَّحدِّي ولا ريب في أن ما يدور عليه فلأَكْ الإِعجاز هو المطابقةُ لما تقتضيه الأحوالُ ومن ضرورة تغيُّرِها وتجذُّدها تغيُّرُ ما يُطابقها حتماً

1- Kur'ân nazmının 'icâzı: "Diğer semâvî kitapların i'câz özelliği, onların Allah katından olduklarının delili ve doğruluklarının tanığı değildir. Kur'ân'a gelince, onun, her zaman bâkî/kalıcılığı devam eden, en kısa sûresine kadar, en küçük parçasında bile gerçekleşen nazmındaki i'câzı, Allah katından olduğunun bir âlameti, doğruluğunun da kesin bir belgesidir. Zaten meydan okumayı da bununla yapmaktadır ki, i'câz çarkının bunun üzerinde döndüğünde de şüphe yoktur. O da durumun gerektirdiği şartlara mutâbık olmaktır. Dolayısıyla durumun gerektirdiği şartların değişmesi ve yenilenmesi zarûreti, onun mutabıklığını sağlayan şeylerin de değişmesini ve yenilenmesini gerektirir."⁶⁶¹

Yani Ebussuûd'a göre, önceki semâvî kitapların nazmının i'câzını gerektiren şartlar yoktu. Ama Kur'ân'ın nâzil olduğu zamandaki şartlar, onun nazmının i'câzını zorunlu kılmıştır. Onun nazmındaki i'câz da Allah katından peyder pey indirilen en küçük sûresine kadar her bir parçasında gerçekleşmiştir.

2- Âyetin "*Biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık*" kısmında ifade edilen durum: Âyetin bu kısmı doğrudan doğruya Allah tarafından onların bâtil sözlerini reddetmek ve tenzilde tadrîciliğin hikmetini beyan etmek için getirilmiş yeni bir cümledir. Buna göre:

- a- Hz. Peygamber'in kalbini/zihnini kuvvetlendirmek
- b- Kur'ân metninin ezberlenmesini kolaylaştırmak
- c- Manalarının anlaşılmasını kolaylaştırmak

⁶⁶⁰ Biz, uzunluğu sebebiyle metnin tamamını buraya almayı uygun bulmadık. Konu ile alakalı kısmın baş tarafını örnek metin olarak zikrettikten sonra, kalan kısmı tercüme şeklinde vermenin daha uygun olacağını düşündük.

⁶⁶¹ Ebussûd, VI, 235

d- Hükümlerinin zaptını kolaylaştırmak

e- Kur'ân'ın içinde bulunan, mükelleflerin durumları ile ilgili ya ilk defa veya nesh ile değiştirilerek uygulamaya konulmayı gerektiren sebeplerin bağlı olduğu münasebete mebni maslahatlara ve hükümlerde dikkate alınması gereken tafsilâta vukufu kolaylaştırmak

f- Genel olarak Kur'ân'da yer alan haber ve benzeri şeyler, söz veya fiilden kaynaklanan bir hâdisenin meydana getirdiği durumlarla ilgilidir. Problemlerin yenilenmesi, onunla ilgili olan –kâfirlerin ortaya attığı anlatılmayı veya iptal edilmeyi gerektiren suçlamalar ve âhirette onların durumlarını anlatan açıklamalar gibi- şeylerin de yenilenmesini gerektirir.⁶⁶²

Özetle ifade etmek gerekirse, kâfirlerin istekleri, ortaya attıkları iddiaları veya suçlamaları yenilendikçe, buna bağlı olarak verilecek müspet veya menfi cevapların da yenilenmesi gerekir. İşte muhatap durumunda olan Kur'ân muarızlarının attıkları her yeni adıma karşılık vermek, başta Hz. Peygamber olmak üzere mü'minlerin bu yeni durumlar karşısında tavır belirlemelerine yardımcı olmak, olaylar karşısında onların kalplerini güçlendirmek, onların Kur'ân'ı daha iyi öğrenip anlamalarını sağlamak, kâfirlerin ise her inen âyetle birlikte düşüncelerini yenileyip yeni bir karar vermelerine imkân sağlamak için Kur'ân peyder pey, parça parça, bölüm bölüm yaklaşık yirmi üç yılda Cebrâîl (a.s) tarafından indirilmiştir. Hz. Peygamber'e indirilen Kur'ân, sûrelerden, sûreler de âyetlerden meydana gelmiştir.

4. Sûre

Başlangıçta sûre kelimesi yerine Kur'ân ve Kur'ân anlamındaki el-Kitab lafızları kullanılırken,⁶⁶³ Kur'ân-ı Kerîm'in nüzulü tamamlandıktan sonra yazı ile tespit edilen ve iki kapak arasında toplanıp bir araya getirilen vahiylerin toplamına Kur'ân; başlangıçta her biri bir vahye delalet eden, daha sonra Kur'ân'ın birçok vahiyler veya vahiy parçalarından teşekkül eden kısımlarını ifade için ise sûre ismi

⁶⁶² Ebussuûd, VI, 235-236

⁶⁶³ Ebussuûd'un da buna benzer bir ifadesi için bkz. Ebussuûd, I, 33; IV, 277

kullanılmıştır⁶⁶⁴. Biz de burada sûrenin sözlük ve terim anlamını ele aldıktan sonra Ebussuûd'un bu kelimeye verdiği anlamlar üzerinde duracağız.

4.1. Sûre Kelimesinin Sözlük Anlamı

Sûre kelimesi lügatta, binanın katı, yüksek yer, bir şehri kuşatan sûr, yüksek rütbe, mevki, şan ve şeref, alâmet ve nişan gibi anlamlara gelmektedir⁶⁶⁵. Sûre, şehri kuşatan sûr kelimesinden alınmış, sûrun şehri kuşattığı gibi sûre de âyetleri kuşatmıştır. Veya sûrun istenen yüksekliğe ulaşmaya kadar binanın katlarının üst üste gelmesi gibi, âyetler de birbirini takip etmek sûretiyle bir araya toplanarak sûreyi meydana getirmiştir. Veya ayın burçları gibi, sûre de Kur'ân okuyan kimseyi okudukça bir menzilden/burçtan bir menzile/burca yükseltir. Bu kelimenin aslının, melek kelimesindeki gibi hemzeli olduğu, ancak Kur'ân bu kelimeyi hemzesiz kullandığı için hemzenin de terk edildiği ve her iki okunuşta da mananın aynı olduğu söylenmiştir. Dolayısıyla, السور kelimesi "kabın içindeki içecekten arta kalan" demek olduğuna göre sûre de, Kur'ân'ın bir parçası olmuş olur.⁶⁶⁶

Kur'ân bölümlerinin sûre olarak adlandırılması ile bu kelimenin sözlük anlamları arasında sıkı bir ilişkinin olduğu kolayca anlaşılmaktadır. Kur'an parçalarından her biri en uygun sözcüklerden meydana gelmiş, sözcükler de birbirini destekleyen âyetleri meydana getirmiştir. Bu dilsel yapı adeta bir şehri kuşatan sağlam ve müstahkem, yüksek bir şehir sûrunu andırmaktadır. Bu haliyle o, diğer bütün metinlerden ayrılabilen, yüksek ve sağlam bir bina gibi insan hayatını anlamlandıran ilkelerin bir kalesi gibidir. Diğer taraftan içeriği itibarıyla o, Allah kelâmı olduğu için diğer bütün metinlerden şan ve şeref bakımından en eşsiz mevkide olduğu için bu ismi almıştır.⁶⁶⁷

⁶⁶⁴ F. Buhl, "Sûre" mad. İA, İstanbul, 1979, XI, 48; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 57.

⁶⁶⁵ El-Cevherî, *es-Sihâh*, II, 690; İsmail b. 'Abbâd, *el-Muhît fi'l-Lüğa*, I, 366; Asım Efendi, *Kâmûs*, II, 414-415.

⁶⁶⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 361; Ez-Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim), Kahire, ts. I, 263; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 69; et-Tehânevî, *Keşşâfu Istulâhâtî'l-Funûn*, I, 658; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut, 1990, IV, 386-387; İzmirli, İsmail Hakkı, *Kur'ân Tarihi* (Me'ânî-i Kur'ân adlı eserin sonuna ilave olarak basılmış), s. 586; Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *el-Medhal li Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut, 1992, s. 255-256

⁶⁶⁷ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 263; Ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 242; 'Itr, Nureddîn, *Ulûmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Hayr, Dimeşk, 1993, s.40; Serinsu, *Kur'ân Nedir?*, s. 120

Ebussuûd, sûre kelimesinin terim anlamı ile lügat anlamları arasındaki dilsel bağlantıyı da şu şekilde ele almıştır:

وواؤها أصلياً منقولةً من سُورِ الْبَلَدِ لِأَنَّهَا مُحِيطَةٌ بِطَائِفَةٍ مِنَ الْقُرْآنِ مَفْرَزَةٌ مَحْزُوزَةٌ عَلَى جِبَالِهَا أَوْ مَحْتَوِيَةٌ عَلَى
فَنُونٍ رَائِقَةٍ مِنَ الْعُلُومِ احْتَوَاءً سُورِ الْمَدِينَةِ عَلَى مَا فِيهَا أَوْ مِنَ السُّورَةِ الَّتِي هِيَ الرُّتْبَةُ قَالَ
وَلرَّهْطِ حَرَابٍ وَقَدْ سُوْرَةٌ ... فِي الْمَجْدِ لَيْسَ غَرَابُهَا بِمُطَارٍ
فَإِنَّ سُورَةَ الْقُرْآنِ مَعَ كَوْنِهَا فِي أَنْفِيسِهَا رُتْبَاءً مِنْ حَيْثُ الْفَضْلُ وَالشَّرْفُ أَوْ مِنْ حَيْثُ الطُّوْلُ وَالْقَصْرُ فَهِيَ مِنْ حَيْثُ
اِنْتِظَامِهَا مَعَ أُخْوَاتِهَا فِي الْمَصْحَفِ مَرَاتِبٌ بَرْتَقَى إِلَيْهَا الْقَارِئُ شَيْئاً فَشَيْئاً وَقِيلَ وَوَاهَا مُبْدَلَةٌ مِنَ الْهَمْزَةِ فَمَعْنَاهَا
الْبَقِيَّةُ مِنَ الشَّيْءِ وَلَا يَخْفَى مَا فِيهِ

"Sûre, şehrin sûrundan bu manaya nakledilmiş olup vav harfî de kelimeyi oluşturan aslî harflerdendir. Çünkü sûrların şehrin içindekileri kuşatması gibi, sûre de kendi durumuna göre alanı belli (başlangıcı ve sonu belirlenmiş) olan, diğer benzerlerinden ayrılan Kur'ân bölümlerini veya çeşitli ilim dallarını kuşatmıştır. Veya sûre kelimesi, rütbe anlamına gelen "es-sevra"dan alınmıştır. Çünkü Kur'ân sûrelerinin kendi içinde fazîlet ve şeref bakımından yahut uzunluk kısalık bakımından mertebeleri/dereceleri olmakla beraber, mushaftaki diğer sûrelerle oluşturdukları intizam (düzen) bakımından da mertebeleri vardır ve okuyucu bu mertebelerde yavaş yavaş yükselir. Sûre kelimesindeki vav harfinin hemzeden bedel ve manasının da "bir şeyden arta kalan, bir şeyin bakiyesi" olduğu söylenmiş ise de, bu görüşün muteber olmadığı açıktır."⁶⁶⁸

Bu açıklamalardan da anlaşılıyor ki Ebussuûd, yaygın kanaate uygun olarak sûre kelimesinin "sûr"dan alındığı, diğer sözlük anlamları olan rütbe, makam, mevki, şan ve şeref, ayın menzilleri gibi anlamların da kelimenin anlamına zenginlik kattığı, kelimenin "arta kalan" anlamındaki "es-sû'r" kelimesiyle bir ilişkisinin olmadığı görüşündedir. Bu görüşün aynı zamanda lügatçıların da ön plana çıkarıp tercih ettikleri bir görüş olduğu yukarıdaki açıklamalardan anlaşılmaktadır. Buna göre onun bu tercihi çoğunluğun görüşüne uygun ve bizce de doğru olarak kabul edilebilecek bir görüştür.

4.2. Sûre Kelimesinin Terim Anlamı

Sûre kelimesinin terim anlamının lügat anlamlarından ayrı olmadığına ve aralarında çok sıkı bir ilişkinin var olduğuna daha önce işaret etmiştik. Burada ise sûre kelimesi için yapılan terim anlamlarına yar vereceğiz.

⁶⁶⁸ Ebussuûd, I, 84

Ca'berî sûreyi "başlangıcı ve sonu olan, âyetleri şumulüne alan Kur'ân (bölümü)"⁶⁶⁹ diye tanımlarken, Suyûtî "sûre, tevkîfî olarak tercemesi (başlığı) olan bir parçadır. Bu da Rasulullah (sav) tarafından tevkîfî olarak özel bir isimle isimlendirilmesi demektir"⁶⁷⁰ diye kendisine ait olmayan bir tanıma yer vermiştir. Zerkânî'nin "Başlangıcı ve sonu olan Kur'ân'ın mustakil bölümlerine sûre denilir"⁶⁷¹ şeklindeki tanımı ise Ca'berî'nin tanımına benzemektedir. Ö. Nasuhi Bilmen'in "Kur'ân-ı Kerîm'in en az üç âyetten müteşekkil, hususi bir ismi haiz olan bölümlerinden her birine verilen ünvanıdır"⁶⁷² şeklindeki tanımı ise bu tanımların hepsini bir araya toplamış gibidir. Bunu Tayyib Okiç'in "sûre kelimesi, kat'i olarak Kur'ân-ı Kerîm'in küçük olsun büyük olsun, her müstakil kısmını teşkil eden bölümlerine itlak olunmaktadır"⁶⁷³ şeklindeki tanımı da desteklemektedir.

Özetle ifade etmek gerekirse sûre, Kur'ân âyetlerinden meydana gelen, başı ve sonu olan müstakil Kur'ân parçaları diye tanımlanmıştır. Bu sûrelerin her birinin bir ismi vardır ve en kısıtı üç, en uzununu iki yüz seksen altı âyettir⁶⁷⁴.

Ebussuûd da Bakara Sûresi'nin 23. âyetinin tefsirinde geçen sûreyi, والسُّورَةُ "sûre, Kur'ân-ı 'azîmin terceme edilmiş (bir isimle başlıklandırılmış) bölümüdür. En azı üç âyettir"⁶⁷⁵ şeklinde tanımlamıştır.

Ebussuûd'un bu tanımı Suyûtî'nin naklettiği tanıma benzemektedir. Özellikle onun tanımında المترجمة (bir başlıkla isimlendirme) ifadesine yer vermesi, sûre isimlerinin tevkîfî olduğu görüşünü anlatmak için olsa gerektir.

4.3. Sûrelerin İsimleri

Kur'ân-ı Kerîm'deki sûrelerin bir veya birden çok ismi olduğu gibi, birden çok sûreye bir isim verildiği de görülür. Örneğin Nisâ, En'âm, A'raf, Meryem gibi bazı sûreler *tek isimlidir*. Şu'arâ/ Câmi'a, Neml/ Süleyman, Fâtır/Melâike, Muhammed/

⁶⁶⁹ El-C'aberî, Ebû Muhammed Burhanüddîn İbrahim, *Kitâbü Husni'l-Meded fi M'arifeti Fenni'l-'Aded*, el yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi böl. 14, varak, 3a. Suyûtî aynı tanımı *el-İtkân*'da "en azı üç âyettir" ilâvesiyle zikretmiştir. Bkz. *el-İtkân*, I, 69

⁶⁷⁰ Es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 69. Buradaki tanım es-Suyûtî'nin kendisine ait değildir. O bu tanımı başka birinin tanımı olarak zikretmiştir.

⁶⁷¹ Ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 242

⁶⁷² Bilmen, *Tabakat*, I, 10

⁶⁷³ Okiç, M. Tayyib, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı meseleleri*, İstanbul, 1995, s. 45

⁶⁷⁴ Yıldırım, Suat, *Kur'ân-ı Kerîm ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, İstanbul, 1985, s. 52; Albayrak, Halis, *Tefsir Usulü*, İstanbul, 2009, s. 40; Serinsu, *Kur'ân Nedir?*, s. 120; Yılmaz, Mehmet Faik, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*, Ankara, 2009, s. 139

⁶⁷⁵ Ebussuûd, I, 84

Kıtâl, Câsiye/Şerî'a, Sâff/ Havâriyyûn gibi bazı sûreler *çift isimlidir*. İsrâ/ Sübhân/ Benî İsrâil, Fussilet/ Secde/ Mesâbih; Me'âric/ Seele/ el-Vâki', Mâ'ûn/ Dîn/ Eraeyte, Leheb/ Mesed/ Tebbet gibi bazı sûreler *üç isimlidir*. Yâsîn/ Kalbü'l-Kur'ân/ Dâfi'a/ Kâdiye, Mülk/ Tebâreke/ Mani'a/ Münciye, Nebe'/ 'Amme/ Tesâül/ Mu'sırât gibi bazı sûreler *dört isimlidir*. Tevbe/ Berae/ Fâdiha/ 'Azâb/ Muşakşaka/ el-Bahûs/ Hâfire/ Münekkire/ Mu'sire/ Muba'sıra gibi bazıları da *on isimlidir*. Fâtihâ gibi *yirmiden fazla* ismi olan sûreler⁶⁷⁶ de vardır. Ayrıca Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerine *Zehrâvân (Zehrâveyn)*; Mü'min, Fussilet, Şûrâ, Zuhruf, Duhân, Câsiye ve Ahkâf sûrelerine *Hâmîm* veya *Zevâtu'l-Hevâmîm*; Yûnus, Hûd, Yusûf, Ra'd, İbrâhîm ve Hicr sûrelerine *Zevâtu'r-Râise*; Şu'arâ, Kasas, Neml sûrelerine *Tavâsîn*; Hadîd, Haşr, Sâff, Cuma, Teğâbun ve A'lâ sûrelerine *Müsebbihât*; İhlâs, Felak ve Nâs sûrelerine *Mu'avvizât*; Felak ve Nâs sûrelerine *Mu'avizeteyn* gibi isimler de verilmiştir⁶⁷⁷.

Ebussuûd, Fâtihâ Sûresi'nin dışında bazı sûrelerin birden çok isim aldıklarına, o sûrelerin unvanlarında yer vermiş başka da bir açıklama yapmamıştır. O, bu konuda en geniş açıklamaya Fâtihâ Sûresi'nde yer vermiştir. O, Fâtihâ sûrenin, Fâtihâ'dan ayrı isimlerini şu şekilde tefsir etmiştir:

وتسمى أمّ القرآن لكونها أصلاً ومنشأً له إما لمبدئيتها له وإما لا شتمالها على ما فيه من الثناء على الله عز وجلّ والتعبُّد بأمره ونهيه وبيان وعده ووعيده أو على جملة معانيه من الحكم النظرية والأحكام العملية التي هي سلوك الصراط المستقيم والإطلاع على معارج السعداء ومنازل الأشقياء

1- Ümmü'l-Kur'ân (Kur'ân'ın Anası)

(Fâtihâ Sûresi), Kur'ân'ın kökü ve kaynağı olduğu için ümmü'l-Kur'ân diye adlandırıldı. Bu isimlendirme ya onunla Kur'ân'a başlangıç yapılmasından veya bu sûre Allah'a hamd ü senâyı, onun emir ve yasaklarına uymak sûretiyle ibadeti, va'd ve va'îdin açıklamasını şümulüne almasından dolayı yapılmıştır. Yahut dosdoğru bir yol takip etmekle mutluluğa ermiş olanların yükselişine, gazaba uğramış bedbahtların düşüşünü göstermekle amelî hükümler ve nazarî hikmetlerden meydana gelen bütün manaları şümulüne aldığı için bu isim verilmiştir.

⁶⁷⁶ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 269; Es-Suyûtî, *El-İtkân*, I, 70-73; er-Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman, *Dirâsât fi Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Riyâd, 1413, s.117

⁶⁷⁷ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 269; Es-Suyûtî, *El-İtkân*, I, 70-73; er-Rûmî, *Dirâsât*, 117-118; Ebû Şehbe, *el-Medhal*, I, 286; Cerrahoğlu, *Usûl*, s. 59; Yıldırım, *Kur'ân İlimlerine Giriş*, s. 52; Yılmaz, *Münâsebat*, s. 141

وتسمى أم الكتاب أيضاً كما يسمّى بها اللوح المحفوظ لكونه أصلاً لكل الكائنات والآيات الواضحة الدالة على معانيها لكونها بينة تُحْمَلُ عليها المتشابهات ومناطق التسمية ما ذُكِرَ في أم القرآن لا ما أورده الإمام البخاري في صحيحه من أنه يُبْدَأُ بقراءتها في الصلاة فإنه مما لا تَعْلُقُ له بالتسمية كما أشير إليه

2- Ümmü'l-Kitab (Kitab'ın Anası): Aynı şekilde Ümmü'l-Kitab diye de isimlendirilmiştir. Nasıl ki, bütün kâinatın aslı olan Levh-i Mahfûz da Ümmü'l-Kitab diye isimlendirilmişse, müteşabihâtın hamline beyyine olduğu için apaçık âyetler (ihtiva eden bu sûre de) ümmü'l-Kitab diye isimlendirilmiştir. Ümmü'l-Kur'ân diye isimlendirilme sebebi, Ümmü'l-Kitab diye isimlendirilme sebebiyle aynıdır. Yoksa İmam Buhârî'nin es-Sahîh'inde zikrettiği "namaza başlanıldığında önce bu sûrenin okunmasından dolayı" bu isim verilmemiştir. daha önce de işaret edildiği gibi bu şekilde bir isimlendirmenin Kur'ân'a taalluk eden bir yönü yoktur.

وتسمى سورة الكنز لقوله صلى الله عليه وسلم إنَّهَا أَنْزَلْتُ مِنْ كَنْزٍ تَحْتَ الْعَرْشِ أَوْ لِمَا ذَكَرَ فِي أَمِّ الْقُرْآنِ
كما أنه الوجه في تسميتها الأساس والكافية والوافية

3- Sûretü'l-Kenz (Hazine Sûresi), Esâs (temel, asıl), Kâfiye (yeterli), Vâfiye (tam, eksiksiz): Bu sûre, Peygamber (sav)'in "Fatiha Sûresi, Arş'ın altında bulunan bir hazineden indirildi"⁶⁷⁸ sözünden dolayı Sûretü'l-Kenz (Hazine Sûresi) diye de isimlendirilmiştir. Yahut Ümmü'l-Kur'ân için söylenen sebeplerden dolayı bu isim verilmiştir. Aynı sebeplerden dolayı bu sûre el-Esâs (temel, asıl), el-Kâfiye (yeterli) ve el-Vâfiye (tam, eksiksiz) diye de isimlendirilmiştir.

وتسمى سورة الحمد والشكر والدعاء وتعليم المسئلة لاشتمالها عليها

4- Sûretü'l-Hamd ve's-Şükür ve'd-Du'â ve Ta'lîmi'l-Mese'le: İçeriğinden dolayı bu sûreye Hamd, Şükür, Duâ ve Ta'lîmü'l-mese'le isimleri de verilmiştir.

وسورة الصلاة لوجوب قراءتها فيها

5- Sûretü's-Salât: Namazda bu sûrenin okunması vacib olduğu için Namaz sûresi diye de isimlendirilmiştir.

وسورة الشفاء والشفافية لقوله صلى الله عليه وسلم هي شفاء من كلِّ داءٍ

⁶⁷⁸ Hadis için bkz. el-Hindî, *Kenzü'l-'Ummâl*, II, 297 (H. No: 4050)

6- Sûretü'ş-Şifâ ve'ş-Şâfiye: Peygamber (sav)'in "Fâtihâ Sûresi, her türlü derde şifâdır"⁶⁷⁹ buyurduğu için Şifâ ve Şifâlı Sûre diye de isimlendirilmiştir.

والسبع المثاني لأنها سبع آيات تُنْتَى في الصلاة أو لتكرّر نزولها على ما رُوِيَ أنها نزلت مرة بمكّة حين فرضت الصلاة وبالمدينة أخرى حين حُوّلت القبلة

7- Seb'u'l-Mesânî: Bu sûreye, yedi âyet olduğu, namazın her rekâtında tekrar edildiği veya nüzulü tekrar ettiği için bu isim verilmiştir. Rivâyete göre bu sûre bir kere namaz farz kılındığında Mekke'de, bir kere de Kible (Kudüs'ten, Ka'be'ye) değiştirildiğinde Medîne'de nazil olmuştur⁶⁸⁰.

Yine Ebussuûd, Bakara Sûresi'nin başka bir isminin de "Elif Lâm Mîm" olduğuna, Hurûf-u Mukatta'a harfleri ile ilgili açıklama yaparken yer vermiş, bu açıklamasını hurûf-u mukatta'a ile başlayan bütün sûrelerde tekrarlamıştır⁶⁸¹. Dolayısı ile onun, bütün hurûf-u mukatta'a ile başlayan sûreleri çift isimli sûreler olarak zikrettiği söylenebilir.

Bundan ayrı olarak o, sûrelerin unvân kısmında Tevbe Sûresi'nin ismini Berâe;⁶⁸² İsrâ Sûresi'nin ismini Benî İsrâil;⁶⁸³ Fâtır Sûresi'nin ismini Melâike;⁶⁸⁴ Leheb Sûresi'nin ismini Mesed;⁶⁸⁵ Zilzâl Sûresi'nin ismini Zelzele⁶⁸⁶ diye sûrelerin ikinci isimlerini birinci isim yerinde zikretmiştir.

Ebussuûd, Yâsîn Sûresi'nin diğer isimlerine, sûre unvânında zikrettiği Peygamberimiz (sav)'den rivâyet edilen şu hadisi zikrederek yer vermektedir:

وعنه صلى الله عليه وسلم تدعى المعمة تعم صاحبها خير الدارين والدافعة والقاضية تدفع عنه كل سوء وتقضى له كل حاجة

" (Bu sûre) dünya ve ahiretin iyiliklerini kendisine arkadaşlık edene (kendisini okuyana) ulaştıran (anlamında) **el-Mu'imme**, bütün kötülükleri engelleyen

⁶⁷⁹ Hadis için bkz. ed-Dârimî, *Sünen*, IV, 2122 (H. No: 3413); Beyhakî, *Şu'abü'l-Îmân*, IV, 42, 43, (H. No: 2152, 2154); Beğavî, *Şerhu's-Sünne*, IV, 451; el-Hindî, *Kenzü'l-'Ummâl*, I, 557 (H.No: 2500, 2501)

⁶⁸⁰ Ebussuûd, I, 11-12

⁶⁸¹ Ebussuûd, I,29; II, 5-6; IV,131-132, 202, 276; V, 5, 36, 73, 283

⁶⁸² Ebussuûd, IV, 46

⁶⁸³ Ebussuûd, V, 173

⁶⁸⁴ Ebussuûd, VII, 155

⁶⁸⁵ Ebussuûd, IX, 199

⁶⁸⁶ Ebussuûd, IX, 175

(anlamında) **ed-Dâfi'a** ve her türlü ihtiyacı karşılayan (anlamında) **el-Kâdiye** diye çağrılır."⁶⁸⁷

Yine aynı şekilde Ebussuûd, Mülk Sûresi'nin diğer isimlerini sûre ünvanında, *وتسمى الواقية والمنجية لأنها تقي وتنجي قارئها من عذاب القبر* "Bu sûreyi okuyan kimseyi (bu sûre) kabir azabından koruyup kurtardığı için el-Vâkiye ve el-Münciye diye de isimlendirilmiştir"⁶⁸⁸ şeklinde bir açıklama içerisinde zikretmiştir. Bunlardan ayrı olarak o, Şûrâ Sûresi'ni her iki ismi ile birlikte "Sûratu Hâ Mîm 'Ayn Sîn Kâf ve Tüsemma eş-Şûrâ" şeklinde zikrederken, Muhammed Sûresi'ni "Kıtâl Sûresi diye de isimlendirilmiştir"⁶⁸⁹ diye ikinci ismini de zikrederek belirtmiştir.

Ebussuûd, sûre isimleri ve bu isimlerin neden bu sûrelere isim olarak verildiği üzerinde durmamış, örnek olarak zikrettiğimiz birkaç sûreyi istisna edecek olursak, bu konu ile ilgili herhangi bir açıklamaya da yer vermemiştir. Örneğin o, Bakara kıssasına yer verdiği halde, bu kıssadan dolayı bu sûreye bu isim verilmiştir diye bir açıklama yapmaya ihtiyaç duymamıştır. Yine Ankebût sûresi'nde de o, ankebût kelimesi ile ilgili açıklamalara yer vermiş olmasına rağmen, bu kelimenin sûrenin ismi olduğuna dair bir şey söylememiştir. Bunun nedeni hakkında kesin bir şey söylemek mümkün olmasa da, ya çok bilinen bir şeyi tekrar etmenin bir anlam ifade etmeyeceği veya bunun burada tartışılacak bir konu olmayıp erbabının, ilgili kaynaklardan bilgi sahibi olmalarının daha doğru bir yol olacağı düşünülmüş olabilir.

Ebussuûd bir sûreye birden çok isim verilmesi üzerinde de durmamış, yalnızca Felâk Sûresi'nin tefsirinde, sûrenin sebab-i nüzulünü zikrettikten sonra, *فنزل جبريل عليه السلام بالمعوذتين* "Cebrâil (as) Mu'avvizeteyni indirdi"⁶⁹⁰ şeklinde bir ifade ile bu iki sûreye (Felâk ve Nâs Sûrelerine) Mu'âvvizeteyn denildiğine işaret etmiştir.

Birden çok ismi olan sûreler olduğu gibi tek isimli sûrelerin olması, sûrenin nüzûlü ile birlikte tevkîfî olarak mı, yoksa sonradan ictihâdî olarak mı bu isimlerin

⁶⁸⁷ Ebussuûd, VII, 173. Bunun Hz. Ebû Bekir'den merfû olarak rivâyet edilen bir söz olduğu, Tevrât'ta bu sûrenin el-Mu'imme diye isimlendirildiği, bu rivâyetin münker olduğu ile ilgili bkz. Es-Suyûtî, El-İtkân, I, 72; Ayrıca bkz. Beyhakî, *Şu'abü'l-Îmân*, IV, 96 (H. No: 2237); *Kenzü'l-'Ummâl*, I, 590, (H. No: 2686)

⁶⁸⁸ Ebussuûd, IX, 5

⁶⁸⁹ Ebussuûd, VIII, 98

⁶⁹⁰ Ebussuûd, XI,

verildiği sorusunu akla getirmektedir. Burada Ebussûd'un bu konu ile ilgili açıklamalarına bir göz atmanın faydalı olacağını düşünüyoruz.

4.4. Sûre İsimlerinin Tevkîfî Olup Olmadığı

Suyûtî, sûre isimlerinin kesin olarak tevkîfî olduğunu, sözü uzatmaktan korkmasa, bunu genişçe açıklayacağını⁶⁹¹ ifade etmesine karşılık Zerkeşî bir taraftan sûre isimlerinin tevkîfî olduğunu söylerken, özellikle ictihâdî olduğunu söyleyenlerin görüşlerini eleştirmiştir.⁶⁹² Bu sebeple sûre isimlerinin tevkîfî olduğu görüşünün daha isabetli olduğunu⁶⁹³ ifade edenlerin yanı sıra tevkîfî değil ictihâdî olduğunu kabul etmek gerektiğini⁶⁹⁴ söyleyenler de olmuştur.

Suyûtî'nin naklettiği ve Ebussûd'un da ıstilahî tanım olarak zikrettiği cümlede yer alan ترجمة (bir isimle başlıklandırma) kelimesi, ilk bakışta, şu anda elde mevcut Kur'ân-ı Kerîm'de, bir sûreyi diğerinden ayırmak için kullanılan isimlerin 'bizzat Allah tarafından veya vahiy yoluyla Hz. Peygamber tarafından verilen isimler'⁶⁹⁵ olduğu sonucuna götürmektedir. Hâlbuki bu ifadeden, mevcut sûrelere verilen isimler anlaşılabilir gibi, "sûre" diye isimlendirme de anlaşılabilir. Biz bu ifadeden mevcut (Bakara, Nisâ, 'Araf vb) şeklindeki isimlendirmeyi değil, "sûre" diye isimlendirmeyi anlıyoruz. Çünkü "gelen yeni vahiy besmele ile nâzil olursa, bundan biz, bir sûrenin bittiğini ve yeni bir sûrenin başladığını anlardık"⁶⁹⁶ şeklindeki rivâyetten de bu anlaşılmaktadır. Bununla beraber Peygamber (sav)'in bazı sûreleri isimleriyle birlikte zikrettiği de bilinmektedir. Hatta bazı sûre isimleriyle müşriklerin alay ettiğine dair rivâyetleri⁶⁹⁷ de nazar-ı dikkate alırsak, asr-ı saâdetde sûrelerin isimlerinin bilindiğini, bundan dolayı da bazı sûre isimlerinin tevkîfî olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Hz. Peygamber, gelen yeni bir sûreyi (örneğin, Bakara Sûresi diye) ismi ile birlikte ve sûre ünvanı olacak şekilde vahiy kâtiplerine yazdırmamıştır. Hz. Osman'ın ifadesine göre gelen âyetleri "bu âyeti,

⁶⁹¹ Es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 69

⁶⁹² Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 270

⁶⁹³ Keskiöglü, Osman, *Nüzulünden Günümüze Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, Ankara, 1987, s. 111; Demirci, *Tefsir Usûlü*, İstanbul, 2006, s. 79.

⁶⁹⁴ Albayrak, *Tefsir usûlü*, s. 40; Yılmaz, *Münâsebat*, s. 141

⁶⁹⁵ Ebussûd, I, 11

⁶⁹⁶ Ebû Şehbe, *el-Medhal*, I, 286 (Fethu'l-Bârî, IX, 420 den naklen)

⁶⁹⁷ Es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 69

içinde şöyle şöyle (âyetler) zikredilen sûreye koyun"⁶⁹⁸ şeklinde vahiy kâtiplerine tâlimatlar vererek yazdırmıştır. Dolayısıyla o gün, sûre isimlerinin şifâhî olarak bilindiğini, hatta sûrelerin içeriklerine göre bazen birden çok isimle bile anıldıklarını, bu isimlerden bazısının öne çıkarak şöhret kazandığını söylemek mümkündür.

Kur'ân-ı Kerîm'de sûre ünvanlarının sûre evvelinde yazılması, âyetler arasına fâsıla işaretinin konulmasından sonra olmuştur. Buna göre sûre isminin, Mekkî ve Medenî olduğu bilgisinin de içinde yer aldığı sûre ünvanlarının Mushaflarda yazılması, Kur'ân metni üzerinde yapılan noktalama ve harekeleme çalışmalarının bir aşamasıdır.⁶⁹⁹ Bu aşamadan sonra Mushafta sûreler, isimleriyle birlikte yazılmıştır. İşte Ebussuûd'un sûre tanımının, Kur'ân'ın hem bu safhasından öncesini hem de sonrasını içine alacak bir tanım olduğunu söyleyebiliriz. Zira Hicr Sûresi'nin 1. âyetinin tefsirinde Ebussuûd'un ifadesinden de tam olarak bu anlaşılmaktadır. O, el-Kitab kelimesini açıklarken şu ifadeye yer vermiştir: *أي بعضٌ منه مترجمٌ مستقلٌ باسم خاص*: "Yani, ondan (Kitab'dan), hususi bir isimle başlıklandırılmış müstakil bir parçadır."⁷⁰⁰ Burada Kur'ân'dan bir bölüm olan Hicr Sûresi'nin âyetlerinin oluşturduğu sûre kast edilmiştir. Kanaatimize göre Ebussuûd burada, bütünden parçaya (külden cüze) doğru bir tanım yapmış ve Onun bu tanımı da daha önce sûre için yapmış olduğu ıstılah tanımına uygun düşmüştür.

Ebussuûd'un, tevkîfilikle neyi kast ettiğine dair bilgiye Fâtihâ sûresi'nin tefsîrinde rastlamaktayız. Fâtihâ Sûresi'nin bu isimle isimlendirilmesini açıklarken o, bu isimlendirmenin tevkîfi olduğunu şu şekilde izah etmiştir:

ولا ضيرَ في اشتهاار السورة الكريمة بهذا الاسم في أوائل عهد النبوة قبل تحصل المجموع بنزول الكل لما أن التسمية من جهة الله عز اسمه أو من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم بالإذن فيكفي فيها تحصيله باعتبار تحققه في علمه عز وجل أو في اللوح أو باعتبار أنه أنزل جملةً إلى السماء الدنيا وأملأه جبريل على السفرة ثم كان يُنزله على النبي صلى الله عليه وسلم نجوماً في ثلاثٍ وعشرين سنةً كما هو المشهور

"Peygamberliğin daha ilk yıllarında sûre-i kerîmenin (Fâtihâ Sûresi'nin) bu isimle şöhret bulmasının bir sakıncası da yoktur. Çünkü bu isimlendirme ya Allah tarafından veya Allah'ın izni ile peygamber (sav) tarafından yapılmıştır. Onun (Kur'ân'ın) Allah'ın ilminde tahakkuk etmesi veya Levh-i Mahfûz'da olması yahut dünya semâsına topluca indirilmesi ve Cebrâil'in onu yazıcı meleklerle imlâ ettirmesi,

⁶⁹⁸ El-C'aberî, *Kitâbü Husni'l-Meded*, var. 3b; Es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 80

⁶⁹⁹ Subhi es-Sâlih, *Mebâhis*, s. 97-98

⁷⁰⁰ Ebussuûd, V, 73

sonra da yaklaşık yirmi üç yılda Peygamber (sav)'e parça parça, bölüm bölüm olarak indirmesi bu sûreye (bu ismin verilmesi) neticesinin elde edilmesi için yeterlidir.⁷⁰¹ Bu açıklama onun, Hz. Peygamber döneminde herhangi bir sûrenin herhangi bir isimle isimlendirilmiş olmasının, tevkîflik için yeterli olacağı gibi bir düşüncede olduğunu çağrıştırmaktadır.

Ebussuûd, sûre isimleri ile ilgili açıklamalara daha çok Hurûfu mukatta'a ile başlayan sûrelerde yer vermiştir. O, Mukatta'a harflerinin, o sûrenin ismi de olabileceğini söylemiştir.⁷⁰² Fevâtihi's-süver⁷⁰³ de denilen mukatta'a harfleriyle bu sûrelere başlanması, bu harflerle isimlendirilmelerine sebep olmuş, böylece bu sûreler diğer sûrelerden isimleri sebebiyle kolayca ayırılabilmiştir. Örneğin o, Yâsin Sûresi'ne, sûrenin baş tarafında yer alan "yâ- sîn" mukatta'a harflerinin isim olduğuna şu şekilde değinmiştir: أو اسم السورة كما نصَّ عليه الخليلُ وسيبويهُ وعليه الأكثر "Yahut (Yâsîn kelimesi), Halil ve Sîbeveyh'in delillendirdiği gibi sûrenin ismidir ve çoğunluğun görüşü de bu şekildedir."⁷⁰⁴ Bu açıklama onun, çoğunluğun görüşünün aksine bir görüş beyan etmekten kaçındığını, onların görüşünü kendi görüşü yerinde zikretmeyi bir yöntem olarak kullandığını göstermektedir.

Ebussuûd, sûre isimlerine ve bu isimlerle ilgili açıklamalara her sûrede yer vermemiştir. Ancak yine de hem sûre tanımından hem de Fâtihâ Sûresi'nin ismi ile alakalı yaptığı açıklamalardan onun, sûre isimlerinin tevkîfî olduğu düşüncesinde olduğunu öğreniyoruz.

Ebussuûd'un üzerinde çok fazla durmadığı konulardan birisi de Sûrelerin Mekkî ve Medenî olarak isimlendirilmeleridir.

4.5. Sûrelerin Mekkî ve Medenî'liği

Kur'ân-ı Kerîm, yaklaşık yirmi üç yılda peyder pey indirilmiş bir kitaptır. Hz. Peygamber'in peygamberliğinin bir kısmı hicretten önce Mekke'de, bir kısmı da hicretten sonra Medîne'de geçmiştir. Bu sebeple âyetler de indirildikleri yerlere göre

⁷⁰¹ Ebussuûd, I, 11.

⁷⁰² Örnek olarak bkz. Ebussuûd, I, 29; II, 6; III, 240; IV, 131, 202; V, 6; VI, 254, 289; VII, 88, 174, 226

⁷⁰³ Bilmen, *Tabakât*, I, 36

⁷⁰⁴ Ebussuûd, VII, 174

veya indirildiği tarih itibariyle Mekkî âyetler ve Medenî âyetler diye iki kısma ayrılmıştır. Zerkeşî el-Burhân'da Mekkî ve Medenî için şu üç tanımı zikretmiştir:

1-Mekke'de nâzil olanlara Mekkî, Medîne'de nâzil olanlara Medenî denir. Zerkeşî'nin zikrettiği bu tanım, nüzul yeri göz önde bulundurularak yapılmış bir tanımdır. Buna göre Mekke'nin fethi sırasında veya vedâ haccında inen âyetleri Mekkî olarak değerlendirmek gerekir.

2-Hicretten önce indirilenlere Mekkî, hicretten sonra indirilenlere Medenî denir. Bu tanım, zaman ön plana çıkarılarak yapılmış bir tanımdır. Onun zikrettiği bu tanımına göre Hz. Peygamber'in Mekke'den Medîne'ye hicretinden sonra âyet nerede indirilmiş olursa olsun o Medenî bir âyettir.

3-Mekkelilere hitaben indirilenlere Mekkî, Medînelilere hitaben indirilenlere Medenî denilmiştir. Yine onun zikrettiği bu tanımda da muhatapların ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Hâlbuki Medenî âyetlerde Mekkelilere hitabın yer alması, aradaki savaş, barış vb ilişkiler açısından doğal olması gerekirken, bu tanıma göre Medîne'de inen bu âyetlerin Mekkî sayılması gerekir. Bu nedenle tanımlar için akla gelebilecek eleştirileri göz önünde bulunduran Zerkeşî, bunların ikincisinin meşhur olduğunu söylemiştir.⁷⁰⁵

Suyûtî de el-İtkân'da aynı tanımı meşhur olarak kaydetmiş, Zerkeşî'nin birinci ve ikinci sırada zikrettiği tanımları biraz daha genişleterek ve tanımlardaki müphemlikleri de ortadan kaldırarak şu şekilde tekrarlamıştır:

"Mekke'de veya Medîne'de, Mekke'nin fethi veya Vedâ Haccı senesinde veya gazvelerden birinde bile olsa, hicretten önce indirilenlere Mekkî, hicretten sonra indirilenlere de Medenî denir." Buna göre hicret yolculuğu sırasında inenler de Mekkî sayılmıştır. Yine buna göre Mekke civârında inenlere de Mekkî, Medîne civârında inenlere de Medenî denilmiştir.

"Hicretten sonra bile olsa Mekke'de inenlere Mekkî, Medîne'de inenlere Medenî denir." Buna göre gazvelerde inenler ne Mekkî ne de Medenî olmuş olur. Bu, nüzul yeri dikkate alınarak yapılmış bir tanımdır.⁷⁰⁶

Suyûtî'nin üçüncü tanımı, Zerkeşî'nin tanımı ile aynı olduğu için tekrar zikretme gereği duymadık.

⁷⁰⁵ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 187

⁷⁰⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 187; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 12; ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 135-137

Ebussuûd'un Mekkî ve Medenî konusunda yaptığı bir tanıma rastlayamadığımızı belirtmemiz gerekir. Ancak açıklamalarından yola çıkarak onun Mekke'de inen âyet veyâ sûreleri Mekkî, Medîne'de inenleri de Medenî olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür.⁷⁰⁷ Diğer bir ifade ile o, hicretten önce inenleri Mekkî, hicretten sonra inenleri de Medenî diye isimlendirmiştir.

Ebussuûd ibâdetler başta olmak üzere vücûb (farz) ifade eden ahkâm âyetlerinden birçoğunun Medîne'de indirildiğini bu nedenle genellikle ahkâm âyetlerinin Medenî olduğu görüşünü tefsirine yansıtmıştır. O, bunu yaparken örneğin namazın kılınmasını ve zekâtın verilmesini emreden âyetlerde emir siygasıyla gelen hükmün vücûba (farza) delâlet edip etmediğini âyetin Mekkî veya Medenîliğine vurgu yaparak açıklamıştır.⁷⁰⁸ Aynı şekilde o, bazı nüzûl sebeplerini, âyetin Mekke'de, olayın Medîne'de geçtiğini söyleyerek reddetmiş, bu vesile ile âyetlerin Mekkî ve Medenîliğinden söz etmiştir.⁷⁰⁹

Ebussuûd, Mekkî ve Medenî konusunda, Mekkî sûrenin içerisinde Medenî âyetin bulunabileceğine de işarette bulunmuştur. O, bu hususla ilgili şöyle bir olay nakletmiştir: Rivâyet edildiğine göre Mesrûk (63/683) dediki, Abdullah b. Selâm (43/663) hakkında inen “*De ki, hiç düşündünüz mü? Eğer bu Kur’ân Allah katından ise ve siz de onu tanımamışsanız; İsrâiloğullandan bir şahid de bunun benzerini (Tevrat’ta) görüp inandığı halde siz inanmağa tenezzül etmemişseniz durumunuz nice olur?*”⁷¹⁰ meâlindeki âyet Hâ-Mîm ile başlayan (*âlû hâmîm* denilen) sûreler içerisinde. Bu sûreler Mekke'de nâzil olmuştur. Hâlbuki Abdullah b. Selâm ise Medîne'de Müslüman olmuştur. (Buna gör bunu nasıl anlamak gerekir?) Kelbî (146/763) bunu şöyle cevaplandırmıştır: “Sûre Mekkî olsa da âyet Medenî olabilir”⁷¹¹

Ebussuûd, hitap yönünden “*Yâ eyyühennâs*” ile başlayanların Mekkî olduğunu söyleyen Alkame (62/681) ve Hasanü'l-Basrî (110/728)'nin rivâyetini genel anlamda geçersiz saymamakla beraber bunun bir zaruret olmadığını vurgulamıştır.⁷¹²

⁷⁰⁷ Müellifin Fâtihâ Sûresi'nin nüzûlü ile ilgili ifadelerinden bunu anlamak mümkündür. Bkz. Ebussuûd, I, 11-12; IV, 100

⁷⁰⁸ Bkz. Ebussuûd, III, 222; V, 188; VII, 61; IX, 54

⁷⁰⁹ Buna örnek olarak bkz. Ebussuûd, IV, 216; V, 183, 189; VI, 113; VIII, 86

⁷¹⁰ Ahkâf, 46/10

⁷¹¹ Bkz. Ebussuûd, VIII, 86

⁷¹² Bkz. Ebussuûd, I, 76

Dolayısıyla onun, Mekkî ve Medenî ayırımında “*yâ eyyühennâs*” hitab cümlesinin bulunmasını ayırt edici bir şart olarak ileri sürmenin doğru olmadığı kanaatinde olduğunu söylemek mümkündür.

Ebussuûd, sûre isimleri hakkında geniş açıklamalar yapmaktan kaçınmış, sûre ünvanlarının altında, sûrelerin Mekkî veyâ Medenî olduğunu zikretmekle yetinmiştir. Diğer bir ifade ile o, bir sûre için ya Mekkî veya Medenî veya şu âyetten şu âyete kadar hariç bu sûre Mekkî veya Medenî veya muhtelefun fihâ gibi ifadeler kullanmıştır.

Ebussuûd’un Mekkî ve Medenî konusunda sûre ünvanlarında geliştirdiği ifade biçimleri şöyledir:

1- Bu sûre Mekkîdir: Örneğin Mutaffifin Sûresi hariç Mülk sûresi'nden Tîn Sûresi'ne kadar sırasıyla bütün sûreler için bu ifadeyi kullanmıştır⁷¹³.

2- Bu sûre Medenî'dir: Örneğin Bakara, Âl-i 'İmrân, Nisâ ve Mâide sûreleri için bu ifadeyi kullanmıştır⁷¹⁴.

3- Şu âyetler hariç bu sûre Mekkîdir: Onun, Mekkî ve Medenî konusunda en çok kullandığı ifade kalıbının bu olduğu söylenebilir. Örneğin En'âm Sûresi için *قُلْ تَعَالُوا أَنُؤْتِكُمْ* diye başlayan âyetlerden itibaren üç veya altı âyeti hariç bu sûre Mekkîdir ifadesini kullanırken, A'raf Sûresi için "illâ" istisna edatı yerine "ğayra" edatını kullanarak "واسألهم"den "واذ نتفن الجبل" âyetine kadar sekiz âyet hariç, bu sûre Mekkîdir" şeklinde bir ifadeye yer vermiştir.⁷¹⁵

4- Bu sûre Mekkîdir, Medenî olduğu da söylenmiştir: Ebussuûd'un kîl lafzıyla zikrettiği bu ihtilafta kendisinin bu görüşte olmadığını anlatmak için böyle bir ifade kalıbı kullandığı anlaşılmaktadır. Örneğin, R'ad Sûresi için "Medenî'dir. ويقول الذين كفروا" âyeti hariç Mekkî olduğu da söylenmiştir" derken, Muhammed Sûresi için de "Bu sûre Medenîdir, Mekkî olduğu da söylenmiştir⁷¹⁶" gibi bir ifade kullanmıştır. Rahman Sûresi için "bu sûre Mekkî veya Medenî'dir veya bir kısmı Mekkî bir kısmı Medenîdir (müteba'idatün) şeklinde daha farklı bir ifade kalıbı kullanmıştır. Bununla o, Mekkî ve Medenî konusunda görüşler arasında bir tercih yapmadan her iki görüşü de aynı seviyede kabul ettiğini ifade etmek istemiş olabilir.

⁷¹³ Ebussuûd, IX, 5-160

⁷¹⁴ Ebussuûd, I, 11; II, 5, 157; III, 5

⁷¹⁵ Ebussuûd, III, 122, 240

⁷¹⁶ Ebussuûd, VIII, 97

5- Muhtelefun fiha: Ebussuûd'un, örneğin, Mutaffîfîn, Beyyine, Zilzâl, 'Adiyât, Tekâsür, Ma'ûn, İhlâs ve Mu'avvizeteyn sûrelerinde⁷¹⁷ olduğu gibi iftilafların güçlü olduğu yerlerde kesin kanaatini belirtmemek için bu ifade biçimini tercih ettiği anlaşılmaktadır.

6- Sûrenin Mekkî olduğunu, Medenî olduğu söylenen âyetin de Mekkî olduğunu söyleyerek bir tartışma ile kanaatini belirttiği tek sûrenin Lokman Sûresi olduğunu söyleyebiliriz. Ebussuûd, bu sûrenin ünvanında konuyu şu şekilde ele almıştır:

مكية وقيل إلا الذين يُقيمون الصلاة وَيُؤْتُونَ الزكاة فإن وجوبهما بالمدينة وهو ضعيف لأنه ينافى شرعيتهما بمكة وقيل إلا ثلاثاً من قوله وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ

"Bu sûre Mekkî'dir, ancak الصلاة وَيُؤْتُونَ الزكاة âyeti hariç. Çünkü namaz ve zekât Medîne'de vâcib kılındı, denilmiştir. Hâlbuki bu görüş zayıftır. Çünkü bu söz, Namaz ve zekâtın Mekke'de meşru kılındığı şeklindeki görüşe aykırıdır. Yine وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ âyeti hariç Mekkî'dir de denilmiştir."⁷¹⁸

Kanaatimizce Ebussuûd Mekkî ve Medenî konusunu çok teknik anlamda ele almamıştır. O, bu konuda tartışmasız kabul edilenleri, olduğu gibi, tartışmada delili aynı derecede olanları kendisine göre geliştirdiği "muhtelefun fiha" kalıbı ile ifade etmiş, tartışmada taraf olma görüntüsü vermekten de kaçınmıştır. Bununla beraber o, gerek ahkâm âyetlerini incelerken gerek esbâb-ı nüzûl rivâyetlerini değerlendirirken, âyetin indiği yer ile olayın geçtiği yer arasında ilişki kurarken Mekkî ve Medenî konusuna değinmiş, ele aldıkları konular, hitap şekli ve delâlet ettikleri hükümler açısından Mekkî ve Medenî âyetleri değerlendirmiştir.

4.6. İlk İndirilen Sûreler

Ebussuûd, ilk indirilen sûrenin Müddessir Sûresi olduğunu قِيلَ هِيَ أَوْلَى سُوْرَةٍ نَزَلَتْ şeklinde kîl lafzı ile beyan etmiş ve arkasından da رُوِيَ kalıbıyla Cabir (ra)'den, Hz. Peygamber'in bir hadisini nakletmiştir. Daha sonra Zührî'nin, ilk olarak يعلم يعلم âyetine kadar 'Alak Sûresi nâzil oldu, arkasından Peygamberimiz üzülp dağlara tırmandı ve Cebrâil ona görünerek "Sen Allah'ın nebîsisin" demesi üzerine, Peygamberimizin Hz. Haticeye gelerek "beni ört ve üzerime soğuk su dök" dediği,

⁷¹⁷ Ebussuûd, IX, 117, 169, 171, 175, 177,182, 191, 201, 203, 205

⁷¹⁸ Ebussuûd, VII, 75

sonra da Cebrâil'in Müddessir Sûresini indirdiği şeklindeki rivâyetini nakletmiştir. Ebussuûd, buna yakın ifadeleri Müzzemmil sûresi'nin nüzul sebebi olarak da zikretmiştir.⁷¹⁹ Buna göre Ebussuûd açıkça ifade etmese de Müddessir ve Müzzemmil sûrelerinin ilk indirilen sûreler olduğu görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Ayrıca Duhâ Sûresi'nin de fetretü'l-vahiy denilen zaman diliminden sonra nazil olduğunu, nüzûl sebebi olarak zikretmiştir.⁷²⁰ Ebussuûd'un bu rivâyeti zikretmesini delil alarak onun fetretü'l-vahiyden sonra ilk inen sûrenin Duhâ Sûresi olduğu görüşüne katıldığı söylenebilir.

4.7. Meleklerin Refakatinde ve Bir Defada İndirilen Sûreler

Kur'ân ilimleri ve Kur'ân tarihi ile alakalı eserler incelendiğinde, Kur'ân âyetlerinin çoğunlukla toplumda yaşanan olaylara paralel olarak tadrîcen indiği ilk bakışta hemen anlaşılır. Bununla beraber bazı sûreler parça parça indirilmiş, bazı sûreler de toptan bir defada indirilmiştir.⁷²¹

Ebussuûd, En'am Sûresi'nin sonunda Hz. Peygamber'den, "En'am Aûresi bana tesbih ve tahmîd okuyan 70.000 (yetmişbin) melek refaketinde bir defada indirildi"⁷²² rivâyetine yer vermiştir. Yine o, bu konu ile ilgili Tevbe Aûresi'nin sonunda şöyle bir rivâyete yer vermiştir:

وعن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما نزل القرآن على إلا آية آيةً وحرفاً حرفاً ما خلا سورة براءة وسورة قل هو الله أحد فإنيهما أنزلتا عليّ ومعهما سبعون ألف صف من الملائكة

"Peygamberimiz (sav)'den, "Kur'ân bana âyer âyet, harf harf nazil oldu. Ancak Berâe (Tevbe) Sûresi ve Kul hüva'llâhu Ehâd (İhlâs) Sûresi hariç. Bu iki sûre bana 70.000 (yetmişbin) saf meleklerle indirildi" diye rivâyet edilmiştir."⁷²³ Bundan da anlaşılıyor ki Ebussuûd, En'âm, Tevbe ve İhlâs sûrelerinin meleklerin refâketinde indirildiği şeklindeki rivâyetlere dayanan görüşün doğru olduğunu kabul etmiş ve herhangi bir yorum yapma gereği de duymamıştır. Yine o, meleklerin refâkatından ayrı olarak bazı sûrelerin toptan indirildiğine işaret etmiş ise de bunu açıkça zikretmek yerine nüzul sebeplerini zikretmiş, okuyucunun bunu böyle anlamasını isteyen bir metot takip etmiştir. Örneğin Nasr Sûresi'nin tefsirinde, sûrenin nüzul

⁷¹⁹ Ebussuûd, IX, 51, 56

⁷²⁰ Ebussuûd, IX, 167

⁷²¹ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, es-Sûyûtî, *el-İtkân* I,

⁷²² Ebussuûd, III, 239

⁷²³ Ebussuûd, IV, 129

zamanından *زُوي أنها نزلت قبل الفتح وعليه الأكثر* "çoğunluğa göre bu sûre Mekke'nin fethinden önce nâzil oldu"⁷²⁴ şeklinde bahsetmiştir. Bu, aynı zamanda bu sûrenin bir defada indirildiğinin de ifadesi olmuştur. Aynı üslupla Tebbet, İhlâs ve Mua'vizeteyn⁷²⁵ sûrelerinin de bir defa da indirildiğine işaret etmiştir.

4.8. Son İndirilen Sûreler

Son nâzil olan Sûreler konusunda farklı görüşler ortaya konulmuştur. Ebussuûd, bu konudaki farklı görüşlerden kendisine göre en sahih gördüğü görüşe uyduğunu, bununla ilgili rivâyete yer vererek ortaya koymuştur. Ona göre Mâide Sûresi son indirilen sûrelerdendir. O, bu görüşünü, söz konusu sûrenin 3. âyetinin tefsirinde Hz. Peygamber'den rivâyet edilen şöyle bir hadisle de delillendirmiştir.

وقد رُوي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال سورة المائدة من آخر القرآن نزولا فأحلوا احلالها وحرّموا حرامها

"Rivâyet edildiğine göre Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: Mâide Sûresi, Kur'ân'ın son indirilen sûrelerindendir. Öyle ise onun helâllerini helâl, haramlarını haram olarak yerine getirin."⁷²⁶ Öyle anlaşılıyor ki hadis-i şerifin lafzındaki bu açık ifade Ebussuûd'un başka görüşleri tartışmasına engel olmuştur.

4.9. Sûrelerin Âyet Sayısı

Ebussuûd, Kur'ân'daki sûrelerin ünvan kısmında sûre ismini, sûrenin Mekki veya Medeni olduğunu kaydettikten sonra, sûrelerin âyet sayılarını da zikretmiştir. Tefsir metninde yer vermediği bu konuyu, sûrelerin âyet sayılarındaki ihtilâfi yansıtabilecek şekilde sûre ünvanına taşınması, onun bu konuyla da ilgilendiğini göstermektedir. Ancak onun bu ilgisi, konuyu genişçe tüm boyutlarıyla ele alıp tartışmak şeklinde değil, bu konuda bir ihtilafın olduğunu vurgulamak şeklinde olmuştur.

Ebussuûd'un âyet sayılarını ihtilâflı olarak zikrettiği sûreler şunlardır:

⁷²⁴ Ebussuûd, IX, 197

⁷²⁵ Ebussuûd, IX, 199-205

⁷²⁶ Ebussuûd, III, 8

1-Basralılar ve Kûfelilere göre diyerek, sûredeki âyet sayısındaki ihtilafın kaynağına işarette bulunmak sûretiyle âyet sayısını zikretmesi: Mu'minûn Sûresi: Basralılara göre âyet sayısı 119, Kûfelilere göre 118 dir.⁷²⁷

2-Âyet sayısını zikrettikten sonra kîl lafzı ile ihtilafı sayıyı zikretmesi: Secde Sûresi 30 âyettir, 29 âyet olduğu da söylenmiştir.⁷²⁸

3-Aralarında bir âyet ihtilafı olduğuna “veya” ile işaret ettiği sûreler: Meryem Sûresi, 98 veya 99 âyettir.⁷²⁹ Şu'arâ Sûresi, 216 veya 217 âyettir.⁷³⁰ Neml, Sûresi, 93 veya 94 âyettir.⁷³¹ Rûm Sûresi, 59 veya 60 âyettir.⁷³² Lokman Sûresi, 33 veya 34 âyettir.⁷³³ Sâffât Sûresi, 181 veya 182 âyettir.⁷³⁴ Fussilet Sûresi, 53 veya 54 âyettir.⁷³⁵ Câsiye Sûresi, 36 veya 37 âyettir.⁷³⁶ Ahkâf Sûresi, 34 veya 35 âyettir.⁷³⁷ Kıtâl Sûresi, 38 veya 39 âyettir.⁷³⁸ Tûr Sûresi, 48 veya 49 âyettir.⁷³⁹ Necm Sûresi, 61 veya 62 âyettir.⁷⁴⁰ Talâk Sûresi, 11 veya 12 âyettir.⁷⁴¹ Nûh Sûresi, 18 veya 19 âyettir.⁷⁴² Müzzemmil Sûresi, 19 veya 20 âyettir.⁷⁴³ Nebe Sûresi, 40 veya 41âyettir.⁷⁴⁴ Nâziât Sûresi, 45 veya 46 âyettir.⁷⁴⁵

3-Aralarında iki âyet ihtilafı olduğuna “veya” ile işaret ettiği sûreler: Nûr Sûresi, 62 veya 64 âyettir.⁷⁴⁶ Sâd Sûresi, 86 veya 88 âyettir.⁷⁴⁷ Duhân Sûresi, 57 veya 59 âyettir.⁷⁴⁸

⁷²⁷ Ebussuûd, VI, 135

⁷²⁸ Ebussuûd, VII, 87

⁷²⁹ Ebussuûd, V, 282

⁷³⁰ Ebussuûd, VI, 254

⁷³¹ Ebussuûd, VI, 289

⁷³² Ebussuûd, VII, 55

⁷³³ Ebussuûd, VII, 75

⁷³⁴ Ebussuûd, VII, 200

⁷³⁵ Ebussuûd, VIII, 5

⁷³⁶ Ebussuûd, VIII, 72

⁷³⁷ Ebussuûd, VIII, 82

⁷³⁸ Ebussuûd, VIII, 97

⁷³⁹ Ebussuûd, VIII, 154

⁷⁴⁰ Ebussuûd, VIII, 161

⁷⁴¹ Ebussuûd, VIII, 263

⁷⁴² Ebussuûd, IX, 37

⁷⁴³ Ebussuûd, IX, 50

⁷⁴⁴ Ebussuûd, IX, 81

⁷⁴⁵ Ebussuûd, IX, 92

⁷⁴⁶ Ebussuûd, VI, 168

⁷⁴⁷ Ebussuûd, VII, 226

⁷⁴⁸ Ebussuûd, VIII, 63

4-Aralarında üç âyet ihtilafı olduğuna “veya” ile işaret ettiği sûreler: Zümer Sûresi, 75 veya 72 âyettir.⁷⁴⁹ Mü'min Sûresi, 85 veya 88 âyettir.⁷⁵⁰

Ebussuûd'un zikrettiği âyet sayıları ihtilafı olan sûrelerin toplam sayısı 24'tür. Bunlardan bir tanesini o, Kûfe ve Basra Tefsir ekollerinin ihtilafı olarak zikretmiştir. Bir sûredeki ihtilafın zayıflığını vurgulamak için kıl lafzını kullanmış, kalan 17 sûredeki ihtilafın bir âyet ihtilâfı, üç sûredeki ihtilafın iki âyet ihtilafı, iki sûredeki ihtilafın da üç âyet ihtilâfı olduğuna dikkat çekmiştir. Onun sûre ünvanında yer verdiği bu bilgilerin, Kur'ân'ın âyet sayısı hakkındaki ihtilafların kaynağına da ışık tutması açısından önemli olduğu kuşkusuzdur.

5. Âyet

5.1. Âyet kelimesinin Sözlük ve Terim Anlamı

Kur'ân'da tekil ve çoğul olmak üzere 382 yerde geçen âyet lafzı⁷⁵¹, sözlükte; harflerin meydana getirdiği topluluk, hayretâmiz iş, mükemmel, şaşırtıcı, bir şeyin varlığını gösteren alâmet, açık işaret⁷⁵², mu'cize, burhan ve delil⁷⁵³ gibi anlamlara gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen âyet lafzı da sözlükteki anlamlarına uygun olarak apaçık mu'cize,⁷⁵⁴ 'alâmet,⁷⁵⁵ ibret,⁷⁵⁶ hayretâmiz iş,⁷⁵⁷ delil,⁷⁵⁸ her taraftan göze çarpan yüksek bina⁷⁵⁹ demektir.

İstilah anlamında âyet, bir hükme delâlet eden Kur'ân cümlesi⁷⁶⁰ veya bir başlangıcı ve bitişi olan, sûreler içine dercedilmiş Kur'ân'dan bir parça⁷⁶¹ yahut bir sûre içine dercedilmiş, başı ve sonu belli, takdiren de olsa cümlelerden mürekkep

⁷⁴⁹ Ebussuûd, VII, 254

⁷⁵⁰ Ebussuûd, VII, 282

⁷⁵¹ Muhammed Fuad Abdalbaki, *El-Mu'cemü'l-Müfrehes Li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul, 1982, s. 103-108.

⁷⁵² El-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 40; Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 266; et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, I, 105

⁷⁵³ ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 234

⁷⁵⁴ Bakara, 2/211

⁷⁵⁵ Bakara, 2/248

⁷⁵⁶ Bakara, 2/248; Nahl, 16/11

⁷⁵⁷ Mü'min, 23/50

⁷⁵⁸ İsrâ, 17/12; Rûm, 30/20-25

⁷⁵⁹ Şuarâ, 26/128

⁷⁶⁰ El-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 40

⁷⁶¹ ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 235

Kur'ân (parçası)⁷⁶² diye tarif edilmiştir. Bunların bir birine oldukça yakın tarifler olduğu hemen ilk bakışta göze çarpmaktadır. Buna göre,

1-Her âyet bir veya daha fazla cümleden yahut kelimededen meydana gelmiştir.

2-Her âyetin bir manaya veya hükme delâleti vardır.

3-Her âyetin bir başlangıcı ve bitişi vardır. Kendinden önceki ve sonraki âyetlerle bir anlam ilişkisi olsa da kendi başına bir anlamı olması bakımından müstakıldır.

4-Her âyetin sûre içerisinde bir yeri vardır ve bu yer vahiy ile (tevkîfi) belirlenmiştir⁷⁶³.

Ebussuûd, bu dört özelliği de içine alacak şekilde âyetin lügat ve ıstılah anlamlarına tefsirinde şu şekilde yer vermiştir:

والآية في الأصل العلامة الظاهرة قال النابغة. توهمتُ آياتٍ لها فعرَفْتُها ... لستة أعوامٍ وذا العامِ سابعٍ ويقال للمصنوعات من حيث دلالتها على الصانع تعالى وعلمه وقدرته ولكل طائفةٍ من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل لأنها علامة لانفصال ما قبلها مما بعدها وقيل لأنها تُجمَعُ كلماتٌ منه فيكون من قولهم خرج فلان بآيتهم أي بجماعتهم قال خرجنا من البيتين لحي مثلنا ... بآيتنا نُزجي التَّعَاجِ المَطَافِلا واشتقاقها من أي لأنها تبين أياً من أي أو أوى إليه أي رجع وأصلها أوية أو آية فأبدلت عينها ألفاً على غير قياس أو أوية أو آية كرمكة فاعلت أو آية كقائلة فحذفت الهمزة تخفيفاً

"Lügatta âyet, açık alâmet demektir. En-Nâbiğa, "onun için bir takım açık alâmetler düşündüm ve altısının herkes için, yedincisini ise belli tabakadan olanlara mahsus olduğunu anladım" demiştir.

Yine her şeyi yaratan Allah'ın ilmine ve kudretine delâlet etmesi açısından bütün yaratılmışlara da âyet denilmiştir. (Âyet), bir fâsıla ile diğerlerinden ayrılan Kur'ân kelimelerinden oluşan her bir parçadır. Çünkü o, kendinden öncesini, kendinden sonrasından ayırdığı için bir alamettir. Yine denilmiştir ki o, Kur'ân'ın bir takım kelimelerini toplayıp bir araya getirmiştir. Nitekim onların, "filan âyetleriyle çıkıp gitti" sözleri "topluluklarıyla" demektir. Şâir de şöyle demiştir: "Biz karşılıklı iki evden çıktık. Biz topluluğumuzla çocukların sıkıştırdığı koyunlara benziyorduk."

⁷⁶² El-C'aberî, *Kitâbü Husni'l-Meded*, var. 3b; Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 166; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 88

⁷⁶³ Ayrı tanımlar ve geniş bilgi için bkz. Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 166; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 88; ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 235; Bilmen, *Tabakât*, I,10-11; Okiç, *Tefsir ve Hadis Usûlü'nün Bazı Meseleleri*, s.47-48; Cerrahoğlu, *Usûl*, s.55-56; Serinsu, *Kur'ân Nedir?*, s. 109-118; Albayrak, *Tefsir usûlü*, s. 36-38; Yılmaz, *Münâsebat*, s. 97-98

Âyet, (ey) ائ kelimesinden türetilmiştir. Çünkü (eyye) ائ den (eyyen) ائ'ın olduğu açıktır. Veya رجع (döndü) anlamına gelen (evâ ileyhi) اوى اليه dendir. Onun da (mastar) kökü (evyetün) اوية veya (eyyetün) ائية dür. Bu iki mastarın ayne'l-fiili olan "vâv" veya "ye" her hangi bir şeye kıyas edilmeden elife çevrilmiş âyetün اية olmuşur. Yahut bu kelimenin mastarı (eveyetün) اوية veya rameketün gibi (eyeyetün) ائية de olabilir. Buradaki "vâv" veya "ye" illet harfî olarak harakesiz olacağından yine اية olur. Veya kâiletün gibi (âiyetün) ائية de olabilir. Bu durumda da hemze tahfifen hazfedilmek sûretiyle yine اية olmuş olur.⁷⁶⁴

Görüldüğü gibi burada Ebussuûd âyet kelimesinin hem lügat, hem ıstılah anlamını vermiş, hem de kelimenin hangi kökten türetildiğini bütün detayı ile ele alıp incelemiştir. Ona göre âyet, bir fâsıla ile diğerlerinden ayrılan Kur'ân kelimelerinden oluşan her bir parçadır. Onun bu tanımı, daha önce zikredilen tanımlara da uymaktadır. Onun, âyetlerin tertibi hakkında burada bir bilgiye yer vermemesi, tefsirde gereken yerde gerekli bilgiyi verme metodundan kaynaklanmaktadır. Buna göre onun, âyetlerin tertibi ile ilgili görüşünü tespit etmek gerekmektedir.

5.2. Âyetlerin Tertibi

Âyetlerin tertibinin tevkifi, yani vahye dayalı olduğu, âlimler arasında ittifakla kabul edilmiştir. Cebrâil bir âyet getirdiğinde o âyetin, hangi sûrenin neresine konulacağını Hz. Peygamber'e bildirmiş, Hz. Peygamber de bunu o şekliyle vahiy kâtiplerine yazdırmıştır⁷⁶⁵.

Ebussuûd, âyetlerin tertibinin tevkîfî olduğu konusunda ittifak eden âlimlerin görüşüne katılmaktadır. Çünkü âlimlerin ittiâk ettiği bir konuda onun ihtilâf ettiği görülmemiştir. Onun, Hurûf-u Mukatta'a'nın âyet sayılıp sayılmadığı ile ilgili وعدُّ وعضها ايةً دون بعض مبني على التوقيف البحث (Hurûf-u mukatta'adan) bir kısmının âyet sayılıp, bir kısmının sayılmaması, yalnızca tevkîfliğe mebni (bir durum)dir⁷⁶⁶ sözü de bu görüşte olduğunun ifadesidir. Ayrıca o, bu görüşünü Bakara Sûresi'nin 281. âyetinin tefsirinde yer verdiği bir rivâyetle de delillendirerek daha açık bir şekilde

⁷⁶⁴ Ebussuûd, I, 120

⁷⁶⁵ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 266; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 80; ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 235, 239-240; Bilmen, *Tabakât*, I, 11; Okuç, *Tefsir ve Hadis Usûlü'nün Bazı Meseleleri*, s. 47; Cerrahoğlu, *Usûl*, s. 55; Albayrak, *Tefsir usûlü*, s. 39; Yılmaz, *Münâsebat*, s. 97-98

⁷⁶⁶ Ebussuûd, I, 31

ortaya koymuştur. Zira ilgili âyet son inen âyetlerden olmasına rağmen, daha önce inen âyetler arasına nasıl yazıldığı ve tekîflikle neyin kast edildiği, âyetin tefsirinde yer verilen şu rivâyetten gâyet açık bir şekilde anlaşılmaktadır:

عن ابن عباس رضي الله عنهما أنها آية نزل بها جبريل عليه السلام وقال ضَعُفها في رأس المائتين والثمانين من البقرة

"İbn Abbâs (R. Abhüma)'dan şöyle dediği rivâyet edilmiştir: Bu âyet (Bakara 281), inen son âyettir. Cebrâil (as) bu âyeti indirdi ve dedi ki, "bu âyeti Bakara Sûresi'nin 280. âyetinden sonraya koy."⁷⁶⁷

Bu âyetin tefsirinde Ebussuûd'un bu rivâyete yer vermesinin sebebi, ilgili âyetin son inen âyet olduğuna delil getirmekten başka bir şey olamaz. Çünkü onun tefsirinde ittifak edilen bir meselede ihtilafa düşmekten sakınan bir metot takip ettiği bilinen bir husustur. Yine onun, Fâtihâ Sûresi'nin isimlendirilmesinin tevkîfi olduğunu vurgularken kullandığı "ma'hut tertîb"⁷⁶⁸ ifadesi ile Kur'ân'ın yeryüzüne indirilmeden önce belli bir tertibinin olduğunu, yeryüzüne indirildikten sonra âyetlerin bu tertibe göre sıraya konulduğunu kastettiği açıktır.

5.3. İlk ve Son İndirilen Âyetler

Kur'ân'da ilk inen âyetlerin 'Alak Sûresi'nin ilk beş âyeti olduğu en sahih görüş olarak ifade edilmiştir.⁷⁶⁹

Ebussuûd, ilk inen âyetler konusuna 'Alak Sûresi'nin tefsirinde yer vermiş ve bu sûrenin ilk nâzil olan sûre midir, değil midir, tartışmasına girmeden, "ister bu sûre, ilk nâzil olan sûre kabul edilsin, ister edilmesin, doğruya en yakın olan, meşhur Zührî hadisinde de anlatıldığı gibi يعلم مالم lafzına kadar sûrenin ilk beş âyetinin, Hz. Peygamber'e ilk nâzil olduğudur"⁷⁷⁰ ifadesiyle, ilk nâzil olan âyetlerin bu âyetler olduğunu vurgulamıştır. Müddessir Sûresi ile ilgili olarak da Câbir'den rivâyet edilen şu hadisi zikretmiştir:

Câbir (RA)'den rivâyet edildiğine göre Peygamber (SAV) şöyle buyrunuştur: "Ben Hıra dağında idim. Bana, "ey Muhammed, sen Allah'ın elçisisin" diye

⁷⁶⁷ Ebussuûd, I, 317

⁷⁶⁸ "M'ahut tertib" ile Kur'ân-ı Kerîm'in Levh-i Mahfuz veya dünya semâsına indirilip yazıcı meleklerle yazdırılan tertib kast edilmektedir. Bkz. Ebussuûd, I, 11

⁷⁶⁹ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 206; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 31; ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 67-68

⁷⁷⁰ Ebussuûd, IX, 165

seslenildi. Bunun üzerine ben sağıma soluma baktım, bir şey görmedim. Sonra yukarıya baktım, bir de ne göreyim çağıran Melek yer ile gök arasında bir taht üzerinde oturmuş. Onu bu halde görünce çok korktum, hemen Hatice'ye döndüm ve “beni ört” dedim. Daha sonra hemen Cibrîl indi ve “*ey örtüye bürünen!*” dedi. Zührî'den gelen rivâyette ilk indirilen sûre, ‘Alak Sûresi’nden *مالم يعلم* âyetine kadar (ilk beş) âyettir. Rasûlullah (SAV), (bu beş âyet nâzil olunca, işin ne olduğunu anlayıncaya kadar) endişelendi ve dağların yamaçlarına tırmandı. Hemen Cebrâil (AS) gelerek “sen Allah’ın nebîsi’sin” dedi. Rasûlullah (SAV) da hemen Hz. Hatice’ye döndü ve “beni ört ve üzerime soğuk su dök” dedi. Bunun üzerine hemen Cebrâil indi ve “*ey örtüye bürünen!*” dedi.⁷⁷¹

Ebussuûd’un peşpeşe iki rivâyeti zikretmesinin iki ayrı olayı anlatmak için olduğu gâyet açıktır. O, Câbir rivâyeti ile ortaya çıkan çelişkiyi Zührî’nin rivâyeti ile gidermiştir. Buna göre Hıra dağında iken Hz. Peygamber’e ‘Alak Sûresi’nin ilk beş âyeti gelmiş, Hz. Peygamber bu olayın etkisinde kalarak korkmuş, hatta yolunu şaşırmıştır. Cebrâil (AS) O’na görünerek korkuyu yenmesine ve şaşkınlıktan kutulmasına yardımcı olmuş, o da geri dönerek Hz. Hatice’ye gelip “üzerimi ört ve biraz da soğuk su dök” demiş, bu ikinci olay üzerine de Müddessir Sûresi nâzil olmuştur.

Son indirilen âyetler konusunda da çeşitli ihtilaflar nakledilmiştir. Ebussuûd, Nisâ sûresi nin son 176. âyetinin, ahkâm konusunda Allah’ın Kitabından son indirilen âyet olduğunu *وهذا آخر ما أنزل من كتاب الله تعالى في الأحكام* ibâresiyle açıkça belirtmiş, Hz. Ebû Bekir’in bir hutbesindeki ifadelerini de buna delil getirmiştir.⁷⁷² Bunu ahkâm âyetlerinden son indirilen âyet diye anlamak gerekir.

Yine o, Tevbe Sûresi'nin son iki âyetinin son indirilen âyetlerden olduğunu *وعن* Ebû Hüreyre’den rivâyet edildiğine göre son indirilen şu iki âyettir” şeklinde Ebû Hüreyre’den yaptığı nakle dayandırmıştır.⁷⁷³ Bunu da Tevbe Sûresi’nden en son inen âyetler şeklinde anlamak gerekir.

⁷⁷¹ Ebussuûd, IX, 56

⁷⁷² Ebussuûd, II, 301

⁷⁷³ Ebussuûd, IV, 128

Yine Ebussuûd, Hz. Peygamber'in Vedâ Haccı sırasında Arafat'ta iken inen "bugün sizin dininizi kemâle erdirdim"⁷⁷⁴ âyetinin son nâzil olan âyetlerden olduğunu nakleder ve bu âyet indikten sonra Hz. Peygamber'in 81 yaşadığı yolundaki Hz. Ömer rivâyetine yer verir.⁷⁷⁵ Bundan ayrı olarak o, Bakara Sûresi'nin 281. âyetinin tefsirinde daha önce âyetlerin tertibi konusunda zikri geçen İbn Abbas rivâyetine yer verdikten sonra, onun, وعاش رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدها أحداً وعشرين "bu âyet nâzil olduktan sonra Peygamber (sav) 21 gün yaşamıştır. Onun 81 gün, 7 gün veya 3 saat yaşadığı da söylenmiştir" şeklindeki ifadelerinden hareketle, bu âyetin son indirilen âyetlerden olduğunu söyleyenlerin görüşüne katıldığı anlaşılmaktadır. Buna göre Ebussuûd'un, Bakara Sûresi'nin 281, Nisâ Sûresi'nin 176, Mâide Sûresi'nin 3. ve Tevbe Sûresi'nin son iki âyetinin son indirilen âyetler olduğu görüşünde olduğu kesin olarak söylenebilir.

5.4. Âyetlerin Mükerrer Nüzûlü

Ebussuûd, bazı âyetlerin veya sûrelerin nüzûlünün tekrarlandığı görüşünü kabul etmediği anlaşılmaktadır. Özellikle Tevbe Sûresi'nin 113. âyetinde iki ayrı nüzul sebebi zikretmesinden, bunlardan birisini kîl lafzı ile rivâyet etmesinden de bu anlaşılmaktadır. Onun zikrettiği nüzûl sebeplerinden birisi Hz. Peygamber Medîne'ye hicret etmeden ve amcası Abdülmuttalib ölmeden öncesine aittir. Bu rivâyette Hz. Peygamber, vefat etmeden önce amcasına "ey amca, bir kelime (kelime-i tevhid veya kelime-i şehadet) söyle ki, ben o kelime ile Allah'ın huzurunda seni savunabileyim" demiştir. Ama amcası söylenmesi istenen kelimeyi söylemekten kaçınınca Hz. Peygamber "yasaklanıncaya kadar ben senin için istiğfar etmeye devam edeceğim" demiştir. Bunun üzerine bu âyet nâzil olmuştur. İkinci rivâyette de Hz. Peygamber Mekke'nin fethi sırasında Ebvâ denilen yerde annesinin kabrini ziyaret etmiş sonra gözü yaşararak ayağa kalkmış ve şöyle buyurmuştur: Ben annemin kabrini ziyaret etmeyi Rabbimden istedim, Rabbim de bana bunun için izin verdi. Ben onu bağışlamasını dilemeye izin istedim, bana izin vermedi ve bana bu iki

⁷⁷⁴ Mâide, 5/3

⁷⁷⁵ Ebussuûd, III, 11

âyeti (Tevbe, 113-114. âyetleri) indirdi” Ebussuûd bu ikinci rivâyeti kîl lafzı ile nakletmiş ve herhangi bir açıklamada da bulunmamıştır.⁷⁷⁶ Bundan onun, piresip olarak böyle bir şeyin olabileceği kabul edilse bile, nakledilen rivâyetlerin her ikisinin de aynı derecede kuvvetli olmadığı için pratikte böyle bir şeyin olmadığı düşüncesinde olduğu söylenebilir. Yine o, Fâtihâ Sûresi’nin isimlerini açıklarken, onun bir isminin de “es-Seb’u’l-mesânî” olduğunu söylemiştir. Sûreye bu ismin verilmesinin sebebini o, “çünkü bu sûre yedi âyettir ve namazda tekrarlanır veya rivâyet edildiğine göre bir kere Mekke’de namaz farz kılındığında, bir kere de Medîne’de kiblenin değiştirilmesi sırasında nüzûlü tekrarladığı için bu isim verilmiştir” şeklinde açıkladıktan sonra doğru olan, “*Andolsun, sana tekrarlanan yediyi verdik*”⁷⁷⁷ âyetinden dolayı da bu sûrenin Mekkî olmasıdır” demiştir.⁷⁷⁸ Ebussuûd’un cümlenin sonuna eklediği değerlendirmeden ve delil olarak zikrettiği âyetten, sûreye bu ismin verilmesinin sebebini nüzûlünün tekrarlanması olmadığı kesin olarak anlaşılmaktadır. Bundan onun, sûrenin nüzûlünün tekrarlanmadığı görüşünde olduğu sonucunu çıkarmak da mümkündür. Her ne kadar söz konusu âyet ve sûre için zikredilen farklı nüzûl sebepleri, mükerrer nüzûl için birer delil olarak sunulmuş olsa da,⁷⁷⁹ Ebussuûd’un bunları yeterli bulmadığını söyleyebiliriz.

6. Kur’an’ın Yazımı, Cemi ve Tertibi

Başlığımıza konu olan Kur’ân’ın yazılması, ezberlenmesi veya dağınık parçalarının bir araya toplanarak bir Mushaf haline getirilmesi, âyet ve sûrelerinin sıraya konulması gibi konular, Kur’ân ve kıraât tarihi açısından önemli olduğu kadar tefsir tarihi açısından da önemli sayılmıştır. Bu bir anlamda Kur’ân’ın vahyedilişinden yazıya geçirilişine ve insanların sürekli ulaşabilecekleri bir kitap haline gelinceye kadar olan safhayı konu edinmesi itibarıyla Kur’ân’ı diğer semâvî kitaplardan farklı kılması ve korunmuşluğunu (muhafazasını) ifade etmesi bakımından önemli sayılmıştır. Buna göre Kur’ân’ın yazılması ifadesini biz üç alt başlık halinde sunmaya çalışacağız.

⁷⁷⁶ Ebussuûd, IV,122

⁷⁷⁷ Hicr, 15/87

⁷⁷⁸ Ebussuûd, I, 11-12

⁷⁷⁹ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 31; Ayrıca bkz. El-Kastalânî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü’s-sârî li Şerhi Sâhihi’l-Buhârî*, Beyrut, 1989, VII, 158

6.1. Kur'ân'ın Vahyolunmadan Önce Melekler Eliyle Yazılması

Kur'ân-ı Kerim'in Hz. Peygamber'e vahyedilmeden önceki durumuna dikkat çeken "(O Kur'ân), Allah katında çok kıymetli, mertebesi yüksek, tertemiz sahifelerdedir. Allah'a sürekli itaat halinde olan çok kıymetli yazıcı melekler eliyle yazılıdır."⁷⁸⁰ "Şüphesiz ki o, çok şerefli bir Kur'ân'dır. Her türlü artniyetli girişimlere karşı korunmuş bir kitapta/Levh-i mahfuz'dadır. Ona ancak tertemiz olanlar dokunur"⁷⁸¹ meâlindeki bazı âyetleri tefsir edenler, konuyla ilgili gördükleri bazı rivâyetlerden yola çıkarak Kur'ân'ın vahyedilmeden önce melekler eliyle yazıldığı görüşünü dile getirmişlerdir. Onların özetle söyledikleri şudur:

Kur'ân-ı Kerim, nâzil olmadan önce keyfiyetinin bilinmesi mümkün olmayan bir şekilde Levh-i mahfûz'da yazılı (nakşedilmiş) iken, daha sonra ikinci olarak dünya semâsına topluca indirilerek ('ilâm) yazıcı melekler eliyle yeniden yazılmış, nerede, ne zaman, ne kadar Hz. Peygambere indirilecek şekilde parçalara ayrılıp tasnif edilmiş (mevâkı'i'n-nücûm), Cebrâil (a.s.) bu parçaları Allah'ın dilediği biçimde ve zamanda yirmi yılı aşkın bir sürede peyder pey, hadiselere, değişen şartlara ve ihtiyaçlara göre Hz. Peygamber'e indirmiştir.⁷⁸² Buna göre Cebrâil (a.s.), meleklerin eliyle Mushaf tertibi üzere yazılmış Kur'ân âyetlerinden, Allah'ın vahyedilmesini dilediği âyetleri, yine O'nun dilediği biçimde ve zamanda alarak Hz. Peygamber'e getirmiştir. Bu sebeple olsa gerek ki, Cebrâil (a.s.) getirdiği her âyetin hangi sûrede, hangi âyetten sonra yazılacağını da Hz. Peygamber'e bildirmiştir.⁷⁸³ Bu, vahyin nüzul merhalelerinden birisi olarak sayılmış⁷⁸⁴ olsa da Hz. Peygambere

⁷⁸⁰ 'Abese, 80/13-16

⁷⁸¹ Vakı'a, 56/77-79

⁷⁸² Ebû Şâme el-Makdisî, Şihâbuddîn Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim, *el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ Ulûmin Tete'allaku bi'l-Kitâbi'l-âzîz*, (thk. Tayyar Altıkulaç), Akara, 1986, s. 11-26; Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 228-230; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 53-54; Ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 33-34; Ersöz, İsmet, *Kur'ân Tarihi*, İstanbul, 1996, s. 18-20; Duman, *Nüzulünden Günümüze Kur'an ve Müslümanlar*, Ankara, 1996;

⁷⁸³ İtr, Nureddin, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Hayr, Dımeşk, 1993/1414, s. 27; Th. Nöldeke-Fr. Schwally, *Kur'an Tarihi*, (düzenleyen: Muammer Sencer), İlke yayınevi, 1970, s.3.

⁷⁸⁴ Es-Salih, *Mebahis*, s. 51. Burada Subhi es-Salih bu görüşü, -delilleri sahih olsa da- kabul etmemiş, bunun gayb âlemini ilgilendirdiğini söylemiştir. Kur'ân'ın topluca bir defada dünya semasına indirilişine dair benzer bir itiraz da Süleyman Ateş tarafından yapılmış, o da bunun İbn Abbas'ın bir sözüne dayandığını, âyet ve hadise dayanan sağlam bir görüş olmadığını söylemiştir. Bkz. Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1988, I, 307. Muhsin Demirci de *Kur'ân Tarihi*, s. 32-33 de Süleyman Ateş'in bu görüşünün isabetli olduğunu savunmuştur.

vahyedilmeden önce bu merhaleyi, Kur'ân'ın ilk yazılı merhalesi olarak isimlendirmek de mümkündür.

Ebussuûd, Kur'ân'ın önceden bir bütün olarak dünya semâsına indirilmiş olduğunu, Cebrâil (as) tarafından kâtip meleklere yazdırıldığını, daha sonra yirmi üç yılda parça parça, âyet âyet (nücûmen) Hz. Peygamber (s.a.v)'e Cebrâil (a.s.) tarafından vahyedildiğini, yaygın olan görüşün de bu olduğunu açıkça zikretmiş, Kur'ân'ın m'ahût bir tertibinin olduğunu da vurgulamıştır.⁷⁸⁵ Buna göre Ebussuûd, Kur'ân'ın ilk yazılı merhalesi diyebileceğimiz yukarıda işaret edilen durumu, meşhur görüş olarak olduğu gibi kabul etmiştir.

Kur'ân henüz gayb âleminde iken topluca dünya semasına indirilmesi ve yazıcı meleklere yazdırılması, insanlarla alakalı bir durum olmasa gerektir. Belki Kur'ân'ın zihinlerde şüphe bırakmayacak bir titizlikle Hz. Peygamber'e indirildiğini ifade etse de bu, Kur'ân'la henüz insanların muhatap olmadığı bir safhayı anlatmaktadır. İnsanlar açısından önemli olan, Kur'ân, Hz. Peygamber'e vahyedildikten sonra, o hayatta iken yazıya geçirilmiş midir geçirilmemiş midir?

6.2. Kur'ân'ın Hz. Peygamber Gözetiminde Yazılması

Kur'ân, daha önce gönderilen semâvî kitaplar arasında dili değişmeden, özü bozulmadan, Allah tarafından Hz. Peygamber'e vahyedildiği ve Hz. Peygamber tarafından okunup öğretildiği gibi yazıya aktarılan ve aynı zamanda da ezberlenen ilahî bir kitaptır.

Kur'ân'ın tamamı Hz. Peygamber hayatta iken yazıya aktarılmıştır. Bu konu ile ilgili kaynaklarda yer alan rivâyetlerin yanı sıra Kur'ân'ın kendi ifade üslubundan da bu rahatlıkla anlaşılacaktır. Yukarıda Kur'ân'ın isimlerinden bahsederken yerinde incelediğimiz el-Kitab tabiri birçok âyette geçmektedir.⁷⁸⁶ Her ne kadar el-Kitab kavramının yazılmış, yazılan ve okunan şey⁷⁸⁷ anlamına gelmesinden hareketle elimizde bulunan Kur'ân-ı Kerîm gibi tertiplenmiş ve düzenlenmiş bir kitap olarak anlaşılmasa da, yazıya aktarılmış bir takım metinlerin anlaşılmasına mani bir durum

⁷⁸⁵ Ebussuûd, I, 11-12, 237-238; VIII, 74; IX, 169.

⁷⁸⁶ Örneğin, Bakara, 2/ 89, 159; Âl-i İmrân, 3/3; 'Araf, 7/2.

⁷⁸⁷ İb Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I, 699

da yoktur.⁷⁸⁸ Çünkü Kur'ân'ın bazı âyetlerinde yer alan kalemle yazı yazmayı öğretmek,⁷⁸⁹ kalem ve satırlara yazdıkları,⁷⁹⁰ yazılmış sahifeler,⁷⁹¹ satır satır yazılmış kitap ve yazı yazmaya yarayan yayılmış ince deri⁷⁹² gibi ifadelerin delaletinden ve konu ile ilgili rivâyetlerden de Kur'ân'ın her inen âyetinin yazıya aktarıldığı anlaşılmaktadır.

Konu ile ilgili rivâyetler hem Mekke hem de Medîne döneminde Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın yazıya aktarılması işine titizlikle eğildiğini göstermektedir. Bununla ilgili tarihi bir örnek olarak Hz. Ömer'in Müslüman oluşunu anlatan rivâyet zikredilebilir. Bu rivâyet, Hz. Ömer'in Tâ hâ Sûresi'nden bazı âyetlerin yazılı olduğu bir Kur'ân sahifesini kız kardeşinin yanında bulup okuduğunu, ondan sonra Müslüman olduğunu anlatmaktadır.⁷⁹³ Hz. Ömer'in Mekke dönemi'nin 5. yılında Müslüman olduğu düşünüldüğünde, inen her âyetin daha ilk günden itibaren Mekke döneminde de yazıya aktarıldığı, Müslümanların da bu yazılı nüshadan kendileri için birer nüsha yazarak istinsah ettikleri ve bunu yanlarında bulundurdukları anlaşılmaktadır⁷⁹⁴. Ayrıca Mekke müşriklerinin ileri sürdükleri şu itirazları da Kur'ân'ın yazdırılması ile ilgili önemli ipuçları sunmaktadır: "*Dediler ki, (bu Kur'ân) evvelkilerin masallarıdır, onları yazdırmış da sabah- akşam kendisine onlar okunuyor.*"⁷⁹⁵

Hz. Peygamber, Kur'ân âyetleri vahyedilmeye başladığı ilk günden itibaren vahiy kâtipleri edinmiş,⁷⁹⁶ Kur'ân'ın yazıya aktarılması hususunda aşırı duyarlı

⁷⁸⁸ Benzer ifadeler için bkz. Ünver, Mustafa, *Kur'ân Vahyi'nin Kitaplaşma Sürecine Bir Bakış*, İlmî Dergi Diyanet, Cilt, 46, Sayı, 2, Nisan-Mayıs-Haziran, 2010, s. 49

⁷⁸⁹ Alak, 96/4

⁷⁹⁰ Kalem, 68/1

⁷⁹¹ 'Abese, 80/13; Beyyine, 98/2

⁷⁹² Tûr, 52/1-3

⁷⁹³ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, 344; İbn S'ad, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, III, 267, 268

⁷⁹⁴ Hamidullah, Muhammed, *Kur'ân Tarihi*, (Trc. M. Sait Mutlu), DİB Yayınları, Ankara, 1991, s. 48

⁷⁹⁵ Furkân, 25/5

⁷⁹⁶ Vahiy kâtiplerinin isimleri ve sayıları ile ilgili olarak bkz. Kastalânî, *İrşâdü's-Sârî*, VII, 450; ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 172; Subhi es-Salih, *Mebâhis*, s. 69; el-'Azâmî, Muhammed Mustafa, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi*, (Trc. Ömer Türker- Fatih Serenli), İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 106-107; Ahmed Cevdet Paşa, *Hulâsatu'l-Beyân fî Te'lîfi'l-Kur'ân*, İstanbul, 1303, s. 3.

davranarak, kendisinden Kur'ân dışında bir şeyin yazılmamasını emretmiş, yazılanların da imha edilmesini istemiştir.⁷⁹⁷

H. Peygamber'e Kur'ân'dan bir şey vahyedildiğinde hemen vahiy kâtiplerinden birini çağırır, gelen vahiy ona yazdırır,⁷⁹⁸ vahiy kâtibinin yazdıklarını tekrar kendisine okumasını ister,⁷⁹⁹ böylece yazılanların doğru yazılıp yazılmadığını da kontrol etmiş olurdu. Bunun yanı sıra o, her bir âyetin, ait olduğu sûredeki yerine konulmasını da ister, "bu âyeti içinde şöyle şöyle âyetlerin olduğu sûreye yaz" derdi.⁸⁰⁰ Böylece gelen vahyin düzenlenmesi ve âyetlerin sûre içindeki tertibi bizzat H. Peygamber tarafından yapılmıştır.⁸⁰¹ Vahiy getiren melek Cebrâil (a.s.)'in işareti ile vahiy telakki eden H. Peygamber'in gözetiminde bu iş olmuş, Onun emir ve direktifleri ile vahiy kâtipleri tarafından Kur'ân yazıya geçirilmiştir.⁸⁰² Bu, Kur'ân'ın yeryüzündeki ilk yazılışı, varlıklar dünyasına intikalinden sonraki ikinci yazılışıdır.

Ebussuûd'un, Kur'ân'ın yazıya aktarılması konusunda fazla geniş malumat vermediği görülür. Bazı âyetlerde, örneğin, Enbiyâ Sûresi'nin 104. âyetindeki كُتِبَ السَّجْدِ لِكُتُبِ lafzını tefsir ederken, kütüb lafzının H. Peygamberin vahiy kâtibi anlamında olduğu görüşüne kıl lafzı⁸⁰³ ile yer vermiştir. Onun bu şekilde kıl lafzını kullanmasını tarihi vaka hakkında tereddüt ettiği için değil, kelimenin o anlamda tefsir edilmesinin uzak bir ihtimal olmasını vurgulamaktan kaynaklandığı şeklinde anlamak gerekir. Aynı şekilde Ebussuûd, Furkân Sûresi'nin 5. âyetinin tefsirinde de,

⁷⁹⁷ İbn Ebî Dâvûd, Ebubekir Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Hanbelî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, (thk. Muhibbüddîn Abdü's-Sübân Vâiz), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2002, I, 148; Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercümesi ve Şerhi*, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1980, XI, 477 (K. zühd, 16, H. No:3004); Ahmed Naim, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tercid-i Sarih Tercemesi*, DİB Yayınları, Ankara, 1987, I, (Mukaddime) 39

⁷⁹⁸ Ahemed b. Hanbel, *Müsned*, I,57: Et-Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, (thk. A. Muhammed Şakir), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, K.Tefsîri'l-Kur'ân, 5 (H. No:3086) V, 254; en-Nesaî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (thk. Abdulgaffar Süleyman el-Bendârî-Seyyid K. Hasan), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, K. Fedâilü'l-Kur'ân, 13 (H. No: 1/8007), V,10; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, I, 145; Kastalânî, *İrşâdü's-Sârî*, VII, 450; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 241; ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 240

⁷⁹⁹ El-Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, Beyrut, 1967, I, 152; Hamidullah, *Kur'ân Tarihi*, s. 49; Demirci, *Kur'ân Tarihi*, s.101; Eroğlu, Ali, *Kur'ân Tarihi ve Kur'ân İlimleri Üzerine*, Erzurum, 2002, s. 100.

⁸⁰⁰ Et-Tirmizî, Sünen, K.Tefsîri'l-Kur'ân, 5 (H. No:3086) V, 254; en-Nesaî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, K. Fedâilü'l-Kur'ân, 13 (H. No: 1/8007), V, 10; ed-Dânî, Ebû 'Amr Osman b. Saîd b. Osman el-Mukrî, *el-Beyân fi 'Addi âyi'l-Kur'ân*, vr. 59 (el-C'aberî'nin Husnü'l-Meded ile birlikte); el-C'aberî, *Husnü'l-Meded*, vr.3b.

⁸⁰¹ Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, I, 197;es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 76

⁸⁰² Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşid*, s. 33-34.

⁸⁰³ Ebussuûd, VI, 97

Hz. Peygamber ümmî olduğu için müşrikler, bir kâtibin, eskilerin masalları diye nitelendirdikleri vahiyleri ona yazdığını veya kendisinin bir kâtibe yazdığını, yazılı metinden okumaya güç yetiremeyeceğinden yazan kişinin ona ezberletmek için ayrıca yazdıklarını ona okuduğunu iddia etmekteydiler. O, müşriklerin bu halini büyük bir cür'et olarak kınamıştır.⁸⁰⁴ Burada Hz. Peygamber'in vahiy kâtiplerine gelen âyetleri yazdırmasından hareketle müşriklerin bu yakıştırmayı yaptıklarını anlamak zor değildir. Zira Ebussuûd, Peygamberimizin vahiy kâtibi edindiğini, hem Zeyd b. Sâbit'in rivâyet ettiği "ben Rasulullah (s.a.v)'ın yanında bulunuyordum. O'nu vahyin inişi sırasındaki hal kaplayıverdi. Onun dizi benim dizimin üstünde idi. Zannettim ki ayağım koptu da ben bir daha bu ayağımla yürüyemeyeceğim. Vahiy hali geçtikten sonra buyurdu ki, "yaz!" ben de لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (âyetini) yazdım. Sonra ama/görme özürlü olan İbn Ümmi Mektum: Ya Rasullah, benim gibi müminlerden cihada güç yetiremeyenlerin durumu nasıl olacak? dedi. Bunun üzerine tekrar Rasulullah (s.a.v)'ı vahiy hali kapladı ve bu hal geçtikten sonra bana tekrar "yaz!" dedi. Ben de söz konusu âyeti, لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولَى الضَّرَرِ ⁸⁰⁵ diye yazdım.⁸⁰⁶ şeklindeki sebab-i nüzûlde, hem de Abdullah b. Ebî Serh ile ilgili şu olayı naklederken zikretmektedir: Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh Hz. Peygamber'in yanında Mü'minûn Sûresi'nin 12-14. Âyetlerini yazıyordu. Hz. Peygamber آخر خلقا ifade sine gelince, Abdullah b. Ebî Serh, insanın yaratılışının tafsilatı karşısında hayrete düşerek (Hz. Peygamber'den önce) فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "onu aynen bu şekilde yaz," buyurdu. Abdullah tereddüte düştü ve kendi kendine şöyle dedi: Eğer Muhammed doğru sözlü ise, ona geldiği gibi bana da vahiy gelmiştir. Eğer yalancı ise ben de onun dediği gibi dedim."⁸⁰⁷ Ebussuûd zikrettiği bu her iki sebab-i nüzul ile Peygamberimizin vahiy kâtibi edindiğine işarette bulunmuş, 'Abese Sûresi'nin 13. âyetindeki فِي صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ ile asıl vurgulanmak istenenin onu korumaya bir teşvik ve özendirme⁸⁰⁸ olduğunu söylemiştir.

⁸⁰⁴ Ebussuûd, VI, 222

⁸⁰⁵ Nisâ, 4/95

⁸⁰⁶ Ebussuûd, II, 253

⁸⁰⁷ Ebussuûd, III, 177-178; VI, 139 (Burada Ebussuûd, bu olaydan sonra Abdullah b. Ebî Serh'in Mekke'ye kaçtığını, Mekke'nin fethinden sonra tekrar Müslüman olduğunu, başka bir görüşe göre de kâfir olarak öldüğünü zikretmiştir.)

⁸⁰⁸ Ebussuûd, IX, 105

Ebussûd, el-Kitab kelimesini tefsir ederken onun yazılmış bir kitap olduğunu vurgulamakla⁸⁰⁹ beraber, Kur'ân'ı, lafız ve mana bütünlüğü içinde değerlendirerek gerek âyetlerin, gerek sûrelerin tertibinin, kelime ve lafızların sıralanışının 'icâzı üzerinde durmuştur.⁸¹⁰ Bu nedenle onun, Kur'ân'ın yazılışı ile ilgili tarihi bilgi aktarmak yerine, yazılmış olan Kur'ân nazmının bütünlüğünden çıkarılması gereken edebî ve belâğî sonuçlar üzerinde durduğunu söylemek daha doğru olur.

Özetle ifade etmek gerekirse, Kur'ân hem Mekke döneminde hem de Medine döneminde Hz. Peygamber'in sağlığında yazıya aktarıldığı gibi düzenlenmesi de yapılmış, ancak bu gün elimizde bulunan Mushaf metni gibi tertib edilmemiştir. Medîne döneminde Hz. Peygamber'in, nâzil olan herbir Kur'ân âyetini vahiy kâtiplerine yazdırması ile ilgili bir ihtilaf olmasa da, bazı müsteşriklerin Mekke dönemi ile ilgili bir takım kuşkular ileri sürdükleri bilinmektedir. Konuyu kendi tarihi seyri ve şartları içerisinde inceleyip, araştırmalarını müsteşriklerin kuşku duydukları alanlarda yoğunlaştıran araştırmacılar, onların bu husustaki kuşkularını teker teker ele alarak düşüncelerindeki yanlışlıkları ortaya koymuşlardır⁸¹¹.

6.3. Dağınık Haldeki Kur'ân Sayfalarının Hz. Peygamber'den Sonra Toplanarak Mushaf Haline Getirilmesi

Bu, Hz. Peygamber'in vefatından sonra birinci Halife Hz. Ebû Bekir zamanında dağınık halde bulunan yazılı Kur'ân metinlerinin iki kapak arasında toplanıp bir araya getirilerek Mushaf isminin verildiği safhadır⁸¹². Okuma yazmanın çok gelişmediği bir toplumda Hz. Peygamber, kendisine vahiy yoluyla gelen Kur'ân âyetlerini vahiy kâtiplerine yazdırmakla kalmamış,⁸¹³ hem kendisi ezberlemiş, hem

⁸⁰⁹ Örnek olarak bkz. Ebussûd, III, 54; V, 6.

⁸¹⁰ Örnek olarak bkz. Ebussûd, I, 83-84; IV, 164-165; VI, 235-236

⁸¹¹ Konu ile ilgili iddialar ve bu iddialara verilen cevaplarla ilgili olarak bkz. Watt, Montgomery, *Kur'ân'a Giriş*, trc. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998; Sönmezsoy, Selahattin, *Kur'ân ve Oryantalistler*, Fecr Yayınları, Ankara, 1998; Yıldırım, Suat, *Âyetlerin Tertibinde Oryantalist Şüphesi*", *Kur'ân'ın Mucizevi Korunması*, Işık Yayınları, İstanbul, 2006; Çetin, Abdurrahman, *Kıraatlara Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar*", *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005

⁸¹² es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, I, 167; es-Sehâvî, Ali b. Muhammed, *Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-Ekrâ*, (tahk. Ali Huseyn el-Bevvâb), Mektebetü't-Türâs, Mekke, 1987, I, 85; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 69; İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kıraâtü'l-'Aşr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty, I, 7

⁸¹³ Mekkî, b. Ebî Tâlib, *el-İbâne 'an Meanî'l-Kıraât*, (thk. Muhyiddîn Ramazan), Dımeşk, 1979, s. 44-45; es-Sehâvî, *Cemâlu'l-Kurrâ*, I, 84, 85; Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 36-42

de ashabına ezberlettirmiştir.⁸¹⁴ Hz. Peygamberin sağlığında Kur'ân'ın tamamını ezberleyenler olduğu gibi, belki tamamına yakını ezberleyenler de olmuştur.⁸¹⁵ Ayrıca Hz. Peygamber'in her yıl Ramazan ayında Cebrail (a.s) ile birlikte bir defa gerçekleştirdikleri Kur'ân'ı baştan sona ezber okuma programı (arza/mukabele), vefat edeceği yıl iki defa vuku bulmuş,⁸¹⁶ bu son arzada bazı sahabeler de hazır bulunmuşlardı. Özellikle bunlardan Zeyd b. Sâbit ismi ön plana çıkmış,⁸¹⁷ bu sahabenin Hz. Peygambere ezber yoluyla Kur'ân'ı baştan sona okuduğu rivâyet edilmiştir. Diğer bir ifade ile Kur'ân'ın baştan sona kadar metin yapısını, sıra ve tertibini Hz. Peygamber'in kontrolünden geçiren Zeyd b. Sâbit ismi,⁸¹⁸ Hz. Ebû Bekir zamanında Kur'ân'ın cem'i konusunun gündeme gelmesiyle birlikte yine ön plana çıkarak yapılacak çalışmanın komisyon başkanlığına getirilmiştir.

Hz. Peygamber'in vefatından yaklaşık bir yıl sonra vuku bulan Yemâme Savaşı (H. 11/12) çok şiddetli geçmiş, Hz. Ömer'in ifadesiyle "Rasulullah'ın ashabı Yemâme'de, kelebeklerin ateşe hücum ederek düşüp öldükleri gibi ölüyorlardı.⁸¹⁹" Özellikle Kur'ân'ı ezbere bilen ve Hz. Peygamber'in, Kur'ân'ı en iyi bilenler içerisinde ismini zikrettiği Ebû Huzeyfe'nin azatlı kölesi Sâlim de bu savaşta pek çok kurrâ ile birlikte şehit düşmüştü. Bunun üzerine Hz. Ömer, Kur'ân'ın kaybolması ile ilgili duyduğu endişeyi Hz. Ebû Bekir'le paylaşarak, dağınık haldeki Kur'ân parçalarının bir araya toplanması gerektiği hakkındaki görüşünü ısrarlı bir şekilde bildirmesi üzerine Kur'ân'ın toplanması meselesi gündeme gelmiştir⁸²⁰.

Hz. Ömer'in teklifi ile Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti döneminde girişilen Kur'ân'ın cem' edilmesi faaliyetinin komisyon başkanlığına Zeyd b. Sâbit getirilmiştir. Zeyd b. Sâbit, bu görevin kendisine verilmesi ile ilgili olarak şu bilgiyi vermektedir: Hz. Ebû Bekir beni çağırdı. Yanına gittiğimde Ömer de orada idi. Ebû Bekir bana dedi ki: Ömer reddettiğim bir şeyi yapmam için bana ısrar ediyor. Sen, vahiy kâtibi idin. Eğer

⁸¹⁴ Hamidullah, *Kur'ân Tarihi*, s. 51-52; *İslâm Peygamberi*, II, 698-699.

⁸¹⁵ Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 36-42; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 93-96

⁸¹⁶ Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 7; Müslim, *Fedâilu's-Sahâbe*, 98-99; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 231, 276, 325-326, 363, 405; Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s.35-36

⁸¹⁷ Hamidullah, *Kur'ân Tarihi*, 50; *İslâm Peygamberi*, (çvr. Salih Tuğ), İrfan Yay. İstanbul, 1990, II, 698-700

⁸¹⁸ Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 69; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 237; ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut, 1985, I, 488.

⁸¹⁹ Hamidullah, *Kur'ân Tarihi*, s. 53

⁸²⁰ Es-Sehâvî, *Cemâlu'l-Kurrâ*, I, 87-88; Es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 76; ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 249;

sen de bu konuda onunla aynı fikirde olursan, ben her ikinize tabi olacağım. Eğer sen benimle aynı fikirde olursan, ben bu işe teşebbüs etmeyeceğim. Sonra Ebû Bekir, Ömer'in fikrini anlattı. Ömer hep susuyordu. Ben bu tekliften kaçındım ve şöyle dedim: "Allah'ın elçisinin yapmadığını o mu yapacak? Bunun üzerine o zamana kadar susan Ömer dedi ki: "şâyet bu işi yapsanız, size ne zararı olur?" Düşündük ve şöyle cevap verdik: "Vallahi bu işin bize bir zararı yokur." Bundan sonra Ebu Bekir (Zeyd b. Sâbit'e) şöyle dedi: "Sen genç ve akıllı bir adamsın, senin aleyhinde söylenecek bir söz de yoktur. Hz. Pegamber'e vahiy yazıyordun. Öyle ise Kur'ân'ı Kerim'i araştırarak topla!" Bu teklife karşı Zeyd b. Sâbit biraz tereddüt gösterip itirazda bulundu ise de Hz. Ebû Bekir, bu işin hayırlı olduğunu söyleyerek onu bu işe razı etti. Nihâyet bu görevi kabul eden Zeyd b. Sâbit kendi durumunu ve yaptığı işi özetle şöyle anlatıyor: "Bana bir dağı taşımayı teklif etselerdi, bundan daha ağır gelmezdi. Çaresiz, ben de Kur'ân'ı yazılı bulunduğu hurma dallarından, ince, beyaz, düz taşlar üzerinden ve hafızların hafızalarından takip ettim...⁸²¹"

Hz. Ebû Bekir zamanında yapılan Kur'ân'ın cemi' faaliyeti, Kur'ân'ın dağınık halde bulunan parçalarının toplanarak iki kapak arasında toplanmasıdır. Kur'ân'ın insanlar eliyle ikinci yazılışı olan bu faaliyet Kur'ân'ın ilk Mushaf haline getirilişidir. Bu resmi olarak devlet eliyle yapılmasına karar verilmiş ve devletin gözetiminde gerçekleştirilmiş bir faaliyet olarak tarihteki yerini almıştır.

Ebussuûd, bu tarihi olayla ilgili rivâyetlere değinmemiş, ancak Müseylemetü'l-Kezzâb'ın, Hz. Hamza'yı şehid eden vahşi eliyle öldürüldüğü Yemâme Savaşı'na kısaca değinmiştir.⁸²² Mushaf hattının kıyasî olmadığını⁸²³ ve Mushaf'ın nüzûl sırasına göre tertip edilmediğini⁸²⁴ vurgulamakla beraber, Zeyd b. Sâbit'in Hz. Ebû Bekir tarafından Mushaf'ı cem' etmekle görevlendirilmesine ve Tevbe Sûresi'nin son

⁸²¹ Buhari, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 3; Tirmizi, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 9, V, 283, 284; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 10, 13; V, 188-189; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II, 41,42; en-Nesâî, Ebû Abdîrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (thk. Abdulgaffar Süleyman el-Bendârî, Seyyid K. Hasan), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1991 V,8; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, I, 158-169; Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 48-49; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, s. 44-46; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 234; es-Salih, *Mebâhis*, 66-67; Hamîdullah, *Kur'ân Tarihi*, s. 53-54

⁸²² Ebussuûd, III, 62

⁸²³ Ebussuûd, VII, 228

⁸²⁴ Ebussuûd, VII, 123

âyetlerinin Ebû Huzeyme el-Ensârî'nin yanında bulunup Mushaf'a yazılmasına⁸²⁵ ve Ahzâb Sûresi'nin 23. âyetinin Mushaf'a yazılması ile ilgili rivâyetlere⁸²⁶ yer vermemiştir. Ebussuûd, Kur'ân'ı bugünkü haliyle tertiplenmiş ve düzenlenmiş bir kitap olarak sıra ile baştan sona tefsiri ile ilgilenmiş, âyetlerden ne anlaşılması gerektiği üzerinde durarak Kur'ân'ın vermek istediği mesajı aktarmaya çalışmış olması sebebiyle belki bu rivâyeti zikretmeye ihtiyaç duymamış olabilir. Aynı şekilde o, Hz. Osman döneminde Kur'ân'ın istinsah edilmesi ile ilgili tarihi malumata da yer vermemiştir.

6.4. Mushaf Halindeki Kur'ân'ın Çoğaltılması

Hz. Osman'ın Hılâfetine Ermenistan ve Azerbaycan'ın fethi (H. 25) sırasında İslam Ordusu içerisinde Kur'ân'ın kırâati konusunda baş gösteren ihtilaf, ⁸²⁷ bir anlamda toplumda had safhaya ulaşmış olan kargaşanın da dışa vurulması olmuştur.⁸²⁸ Genişleyen İslam coğrafyasına dağılmış olan ashâb-ı kırâm, Hz. Peygamber'in verdiği ruhsat çerçevesinde, kendi kıraâtlarını da gittikleri yerlere götürmüş, her şehirde o sahâbenin kıraâtı meşhur olmuştur⁸²⁹. Bu şekilde şehirlerarasında baş gösteren kıraât farklılıkları günden güne derinleşerek ihtilafa dönüşmüştür⁸³⁰. Bu ihtilafa Azerbaycan ve Ermenistan'ın fethi sırasında çok yakından şahit olan Huzeyfe b. el-Yemân, Sûriyeli (Şamlı) ve Iraklı askerlerin birbirlerine hakarete varan tartışmalarını görünce, sefer dönüşü ilk iş olarak Halife'ye muracaat edip, Müslümanlar arasındaki bu ihtilafın derhal çözülmesi gereken ciddi bir problem olduğunu anlatmıştır. Hz. Osman da olayın ciddiyetine göre derhal harekete geçmiş, Hz. Ebû Bekir zamanında cem' edilen ve Hz. Ömer'in kızı, Hz. Peygamber'in hayattaki eşi Hz. Hafsa'da bulunan Mushaf'ı istemiş, kurduğu bir istinsah komisyonunun başına tekrar Hz. Zeyd b. Sabit'i getirmiştir. Bu çalışma ile istinsah edilen her bir Mushaf, komisyon üyeleri ile birlikte belli merkezlere

⁸²⁵ Buhari, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 3; Tirmizi, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 9, V, 283- 284; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 10, 13; V, 188-189; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II, 41,42; en-Nesaî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V, 8; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, I, 158-169; Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 48-49; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 234; es-Salih, *Mebâhis*, 66-67

⁸²⁶ Söz konusu rivâyet için bkz. Buhari, *Cihad ve's-Siyer*, 12.

⁸²⁷ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, s. 48

⁸²⁸ Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 68; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, I, 89-90

⁸²⁹ Ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 285; İzmirli, *Kur'ân Tarihi*, 584-585.

⁸³⁰ Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 68

gönderilmiş, şahıs Mushafları imha ettirilerek bu resmi Mushaflar üzerinde Müslümanların bir araya gelmeleri sağlanmak sûretiyle ihtilaf ortadan kaldırılmıştır⁸³¹. İşte bu da Kur'ân'ın insanlar eliyle üçüncü yazılışdır.

Ebussuûd, İbn Mes'ud⁸³² ve Übeyy b. Ka'b Mushaflarından⁸³³ söz ettiği gibi Hz. Osman Mushafi'ndan da söz etmiş⁸³⁴ olmakla beraber, Hz. Osman döneminde Kur'ân'ın istinsah edilmesine giden süreçten bahsetmemiştir. Bunun nedeninin, onun tefsir anlayışından ve bu tür rivâyetlerin tefsirde yer almasının bir zaruret olmadığı düşüncesinden kaynaklandığını söylemek mümkün ise de kanaatimize göre bu kadar meşhur ve Kur'ân tarihi açısından önemli olan bu rivâyetlere, ilgili âyetlerin tefsirinde yer vermesi daha doğru olurdu.

7.Değerlendirme

Ebussuûd Kur'ân'la ilgili temel kavramlardan olan vahye sözlükteki anlamları çerçevesinde âyetlerin bağlamı ile örtüşen anlamlar vermiştir. Onun vermiş olduğu bu anlamlar vahyin terim anlamıyla da uyum halinde olmuştur.

Aslında Ebussuûd vahiy için bir terim anlamı zikretmemiştir. Ancak vahyin terim anlamında yer alan unsurların tamamı onun açıklamalarında vardır. Buna göre onun açıklamalarından vahiy için şöyle bir terim anlamı çıkarılabilir: Vahiy, ruhî bakımdan arınmış, rûhânî ve cismânî âlemlerle alaka kurabilen, vebî ve kesbî en yüksek erdemlere hâiz, elçilik vazifesini tam olarak yerine getirebilme ehliyetine sahip erkek Peygamberlere, Allah'ın melek vasıtasıyla kitaplar, şeriatler, hükümler, kıssalar ve haberler göndermesidir. Peygambere düşen telakkî ettiği vahyin gereğini yerine getirmektir.

Ebussuûd'a göre kavli ve fiilî sünnetin vahiy eseri olduğunu prensip olarak kabul etmek mümkün ise de 'Araf Sûresi'nin 3. âyetinden böyle bir anlam çıkarılamaz.

⁸³¹ Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 70; İzmirli, *Kur'ân Tarihi*, 584-585; Hamîdullah, *Kur'ân Tarihi*, 54-55; Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, I, 29-33 (Giriş); el-'Azamî, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi*, s. 129-140;

⁸³² Ebussuûd, I, 124, 126, 135; II, 281; IV, 341; VI, 188

⁸³³ Ebussuûd, V, 100; IX, 189

⁸³⁴ Ebussuûd, V, 100

Ebussuûd'a göre terim anlamındaki vahiyde en temel unsur, Allah tarafından peygamberlere bir meleğin gönderilmesi, meleğin de Allah'ın lütfu ile o beşer peygambere Allah'ın dilediği vahyi ulaştırmasıdır. Nitekim Allah, Cebrâil adlı melek vasıtasıyla da Hz. Peygamber'e anlatılması mümkün olmayan şeyleri vahyetmiştir. Ancak bir meleğin vahiy getirmesi ile bir beşerle konuşması aynı değildir. Nitekim bir beşer sûretinde konuşan meleğin Hz. Meryeme görünmesi ve onunla konuşması ile Peygamberin melekten vahiy telakki etmesi şeklindeki karşılaşma konuşması aynı değildir. Vahiy olarak telakki edilen sözün melek aracılığı ile ulaştırılması, Peygamberin de Allah'ın muradı olan sözü vahiy olarak telakki etmesi gerekir.

Ebussuûd Kur'ân kelimesinin kök anlamları ile ilgili tartışmalara girmemiş, ka-ra-e gibi hemzeli bir kökten geldiğini çağrıştıracak ifadeler kullansa da tercihini açıkça ortaya koymamıştır. Aynı şekilde o, terim anlamı olabilecek bir tanım da yapmamış, tefsirdeki metoduna uygun olarak bütün lügat anlamlarını bağlamın el verdiği en geniş alana yaymıştır.

Ebussuûd'un, Kur'ân'la ilgili yaptığı açıklamaları ıstılah tanımlarında öne çıkan unsurlar çerçevesinde şu şekilde bir araya getirerek özetlemek mümkündür: Kur'ân, Hz. Peygamber'e vahiy yoluyla indirilen, kendinden önceki kitapları tasdik eden, dinin temel kural ve kaidelerini açıklayan, ibâdeti emreden, çözümü en zor meselelerin çözümünü kolaylaştıran, aklî melekelerini en iyi şekilde kullanmasını istediği insanların düşünce dünyalarına hitap eden, onları en doğru yola hidâyet edecek kıssaları, öğütleri, hak ve hakikatleri, hüküm ve kuralları içinde barındıran, kendi içinde eğri büğrüsü olmayan, çelişkiden uzak, fesâhât ve belâgatı ile insanları ve cinleri büyüleyen, kendisine karşı çıkanlara meydan okuyan, dünya ve ahiretin mutluluğunu elde etme yolunda insanlara en güvenli yolu gösterip o yolda yürümelerine yardımcı olan Arapça bir Kitaptır. Bu özet ifadelerden de anlaşıldığı gibi onun, olabildiğince Kur'ân'ı en güzel şekilde anlatma çabası içerisinde olduğunu görüyoruz. Onun, Kur'ân hakkında en vurgulu ifadeleri kullanarak, en belîğ üslupla Kur'ân'ı anlatma çabasını, tefsirde takip ettiği edebî üslubun bir gereği olarak da görmek gerekir. Böylece o, en seçkin kelimeler yardımıyla kurabildiği en edebî cümlelerle meramını anlatmış, temel tercihi olan ehl-i sünnet düşüncesinde tasavvur edilen Kur'ân'ı en güzel şekilde anlatmış olmaktadır. O bunu, Kur'ân'ın nasıl bir

kitap olduğunu, niçin indirildiğini, insanlara ne gibi hedefler gösterdiğini yine Kur'ân'ın isim ve sıfatlarının geçtiği bağlamda kelimelerin yüklendiği anlamları açıklayarak yapmıştır.

Kur'ân sûrelerden sûreler âyetlerden meydana gelmiştir. Kur'ân'ın her bir parçasını eşsiz bir sanat eseri gerdanlığın mütemmim bir parçası olarak gören Ebussuûd, gerek âyetleri meydana getiren kelime ve terkiplerin, gerek cümle yapısındaki edebî yönden kusursuzluğunu âyetlerin tevkîfliğine dayandırmaktadır. Bir sonraki bölümde ele alacağımız konuların detaylarında bunu daha yakından görme fırsatımız olacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EBUSSÛD TEFSİRİNDE KUR'ÂN İLİMLERİ

1. Ulûmu'l-Kur'ân/Kur'ân İlimleri Kavramı

Kur'ân İlimleri kavramını ele almadan önce, bu kavramı meydana getiren Kur'ân ve ilim kelimeleri üzerinde durulmasının yararlı olacağını düşünüyoruz.

Kur'ân kelimesinin menşei üzerinde bir önceki bölümde "Kur'ân" ana başlığı altında genişçe durulduğu için biz burada konu ile ilgili bir tanım vermekle yetinecek ve asıl olarak "ilim" (çoğulu "ulûm") kavramı üzerinde duracağız. İlim kavramını ele alırken konumuzla doğrudan ilişkisi olmadığı için kelâmî ve felsefî tartışmalara girmeyeceğimizi belirtmek isteriz. Çünkü asıl amacımız ilim kavramının tanımına bir göz atarak fazla örnekleme yapmadan Ulûmu'l-Kur'ân'ı genel hatlarıyla tanıtır "Ebussuûd Tefsiri'nde Kur'ân İlimleri"ne bir geçiş yapmaktır.

1.1. Kur'ân

Kur'ân kelimesi, ya İmam Şâfiî (204/819) gibi düşünen bazı âlimlere göre herhangi bir kökten türememiş (mürtecel), Tevrat, İncil gibi Allah Kelamına verilmiş özel bir isimdir ya da Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (207/822) gibi düşünen bazı âlimlere göre "karîne" kelimesinin çoğulu olan "karâin" den türemiştir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (324/936) gibi bazı âlimler ise Kur'ân kelimesinin hemzesiz olarak "karane" kökünden muştak olduğunu söylerken, başta İbn Abbas (68/688) olmak üzere, Katâde b. Diâme (117/735), İbrahim b. ez-Zeccâc (311/923), İsmail b. Hammad el-Cevherî (400/1009) ve Râgıb el-İsfahânî (502/1108) gibi âlimler de kelimenin "karae" kökünden muştak olduğu üzerinde durmuşlardır. Ancak bunlar da yine kendi aralarında "karae"nin okumak, toplamak, açıklamak gibi mastar anlamları üzerinde ihtilaf etmişlerdir.⁸³⁵Anlaşılan o ki, kelimenin mastar anlamları üzerindeki ihtilaf bir tarafa, Yüce Kitabımızın ismi olması bakımından "alem" olan Kur'ân'ın, "okumak"

⁸³⁵ Bkz. İbn Fâris, *Mekâyisü'l-Lüga*, V, 78-79; el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 606-607; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Ârûs*, I, 370-371; Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, I, 84; et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, II, 1158-1159; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 287-288; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 67-68; ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 11; es-Sâlih, *Mebâhis*, s. 18-20; el-Kattân, *Mebâhis*, s. 20; Seyyid Ahmed Abdülvâhid, *Kur'ân-ı Kerimde Okuma (Kıraat) Lafızları*, trc Ali Akpınar, CÜİFD, Sayı: 2, Sivas, 1998, s. 220-222

ve “toplamak” anlamındaki “karae” kökünden gelmesi, Kur’ân âyetlerinde geçen “karae” fiilinin anlamlarıyla da örtüşmektedir.⁸³⁶

Kur’ân’ın farklı özelliklerine bakılarak bir çok ıstılah tanımı yapılmıştır. Bu tanımların her birinde Kur’ân’ın bir niteliğinin ön plana çıkarılmak istendiği görülmektedir. Biz de burada ayrı ayrı yapılan bu tanımları bir araya toplayan şu tanımı zikretmekle yetineceğiz:

Kur’ân, Allah tarafından⁸³⁷, vahiy yoluyla⁸³⁸, Arapça olarak⁸³⁹, Hz. Muhammed (sav)’e⁸⁴⁰, peyder pey indirilen⁸⁴¹, Mushaflarda yazılı olan, tevâtüren nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, Fatihâ Sûresi ile başlayıp Nas Sûresi ile sona eren ve başkalarının benzerini getirmekten aciz kaldığı⁸⁴² İlâhî Kelâmın adıdır.⁸⁴³ Bu tanımda hem Kur’ân’ın Allah tarafından olduğu zikredilerek Kur’ân’ın menşei, hem Hz. Peygamber’e Cebrâil vasıtasıyla vahiy yoluyla indirildiğine ve yazı ile kayıt altına alınıp sonradan Mushaf haline getirildiğine, hem de Hz. Peygamber’in vefatının ardından sonraki nesillere tevâtür yoluyla aktarıldığına vurgu yapılmıştır.

1.2.Ulûm

Kur’ân’ın sözlük ve terim anlamlarını kısaca bu şekilde zikrettikten sonra “Ulûmu’l-Kur’ân” terkininde yer alan “ulûm” lafzına da bir göz atmak gerekmektedir.

Ulûm, "ilim" kelimesinin çoğulu olup sözlükte *bilmek, anlamak, denemek, kesin olarak inanmak, bir şeyi sağlam yapmak, bir şeyin şeklinin zihinde oluşması, kesin görüş sahibi olmak*⁸⁴⁴ gibi anlamlara gelmektedir.

Râzî (606/1210), ilmin mahiyet olarak bilinse de tarifinin mümkün olmadığını, Cüveynî (478/1085) ve Gazâlî (505/1111) ise çok güç olduğunu söylemişlerdir.⁸⁴⁵

⁸³⁶ Örnek olarak bkz. Kıyâme, 75/17-18; ayrıca bu âyette “karae” fiilinin okumak anlamında tefsir edilmesi ile ilgili bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 269; Beydâvî, *Envâru’-t-Tenzîl*, II, 1114; Ebussuûd, IX, 66

⁸³⁷ Hakka, 69/43

⁸³⁸ En’âm, 6/19

⁸³⁹ Yûsuf, 12/2

⁸⁴⁰ Şu’ara, 26/ 192-195

⁸⁴¹ Furkân, 25/32

⁸⁴² Bakara, 2/23

⁸⁴³ Birışık, Abdulhamit, *Kur’ân*, DİA, XXVI, 383

⁸⁴⁴ Halil b. Ahmed, *Kitabu’l-Ayn*, II, 152-153; İbn manzûr, *Lisanu’l-Arab*, XI, 416-422; ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXXIII, 127-137

Seyyid Şerif Cürçânî (478/1078) ilmi, "gerçeğe uygun/ vakıya mutabık kesin inanç"⁸⁴⁶ şeklinde tarif ederek zan ve şüpheyi ilimden ayırmıştır. Ragıb el-İsfahânî (502/1108) ise **"bir şeyi gerçeğe uygun şekliyle/hakikatiyle idrak etmektir/ algılamaktır"**⁸⁴⁷ diye tarif etmiştir. Bu tanımlarda herbir âlimin ilmi, konusu ve amacı yönünden kendi bakış açılarına göre tanımladıkları görülmektedir. Bu tanımlar bir araya getirildiğinde ilim lafzının, **"belli bir alana ait sistemli bilgi birikimini ifade eden disiplin"**⁸⁴⁸ anlamında kullanıldığı görülmektedir. Burada kast edilen ilim, zihinsel bir faaliyetin ürünü olan idrak veya melekeden daha farklı olarak derlenip bir disiplin haline getirilen kurallar ve kaidelerdir.⁸⁴⁹ Bundan da anlaşılacağı üzere Kur'ân ilimleri kavramı, tarihi seyir içerisinde Kur'ân'ın anlaşılması için gerekli olan birçok disiplinin kendi birikimlerini oluşturmasına paralel olarak ortaya çıkmış bir kavramdır.⁸⁵⁰

"Ulûmu'l-Kur'ân/Kur'ân İlimleri" kavramı, Kur'ân ve ilim kavramlarının meydana getirdiği bir izâfet terkididir. Burada ilim lafzının çoğul olarak "ulûm" şeklinde kullanılması, bir açıdan Kur'ân'da bahsi geçen bütün ilimleri şumulüne almak ve Kur'ân'la alakalı bütün ilimlere ve bilgilere işaret etmek anlamında kullanılsa da asıl vurgulanmak istenen, Kur'ân'ın anlaşılmasına hizmet eden ve ona dayanan ilimlerdir.⁸⁵¹ Diğer bir ifade ile Kur'ân İlimleri tabiri, Kur'ân tefsir edilirken, onu anlama çabaları sürecinde ihtiyaca binaen ortaya çıkmış ve Kur'ân-ı Kerîm ile ilgili hususi araştırmalar için kullanılmıştır.⁸⁵²

Ez-Zerkeşî (794/1392), "bütün ilimler Kur'ân'dan çıkarılmıştır, ona dayanmayan ilimlerin delili yoktur" derken bu sözüne, İbn Mesud'un "kim ilim isterse, Kur'ân'ı incelesin. Çünkü öncekilerin ve sonrakilerin ilmi ondadır"⁸⁵³ sözünü delil getirmiştir. Bundan dolayı Zerkeşî "Kur'ân ilimleri sınırsız, manaları sonsuz" ve

⁸⁴⁵ Tahânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l- Funûn*, II,1056

⁸⁴⁶ Cürçânî, *Tarifât*, 155

⁸⁴⁷ El-İsfahânî, *el-Müfredât*, 513

⁸⁴⁸ Kutluer, İlhan, "ilim" DİA, XXII, 109

⁸⁴⁹ Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *el-Medhal li Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1992, s. 18

⁸⁵⁰ Kutluer, İlhan, "ilim" DİA, XXII, 109

⁸⁵¹ Zerzûr, Adnân, *Ulûmu'l-Kur'ân*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1991 (3. Bsk), s. 123; Demirci, *Tefsir Usûlü*, s.138; Baş, Erdoğan, *Kur'ân İlimleri'nin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi (I-IV. Asır)*, Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-III-, İSAV, İstanbul, 2002, s. 22.

⁸⁵² Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam*, Şûle Yayınları, İstanbul, 2008, s. 35

⁸⁵³ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 8

"insan, Kur'ân'daki her bir ilmi derinlemesine incelemeye kalksa, ömrü yetmez"⁸⁵⁴ şeklinde bir yargıya varmıştır. Onun bu bakış açısı, kendinden sonrakilerin ifadelerine yansımış, bu da Ulûmu'l-Kur'ân kavramının Kur'ân'la doğrudan veya dolaylı olarak ilişkilendirilebilen çok geniş bir malumat alanını vurgulamak için kullanılmasına sebep olmuştur. Bu nedenle öncekilerden nakledilen konuyla ilgili tanıma benzer genel lafızlar, daha sonra çok geniş perspektifli tanımlar olarak ortaya çıkmıştır. ez-Zerkeşî (794/1392) ve es-Suyûtî (911/1505)'nin 'Ulûmu'l-Kur'ân'dan söz ederken seleften nalettikleri tanıma benzer ifadeler bu kabilden değerlendirilebilir

Bu bölümde Ebussuûd'un Kur'ân ilimleri ile alakalı görüşlerine yer verilecektir. Şunu belirtmemiz gerekir ki, bu bölümde ele alınacak konular, Ebussuûd Tefsiri'nde müstakil başlıklarla ele alınıp incelenen konular değildir. Bunlar Ebussuûd'un âyetleri tefsir ederken yaptığı açıklamalara ve ortaya koyduğu görüşlere dayalı olarak varılan sonuçlardır. Bu sebeple Ebussuûd'un Kur'ân ilimleri ile ilgili görüşlerinden birçoğu dolaylı olarak tespit edilip ilgili metinlerden çıkarılan görüşlerdir. Dolayısı ile biz bu bölümde, Ebussuûd Tefsiri'ndeki bu bilgileri, konu ile alakalı yazılan ulûmu'l-Kur'ân ve tefsir usûlü kaynaklarındaki başlıklandırma sistemine uygun başlıklar altında inceleyeceğiz. Önce konuyu tanımlayacak, sonra da Ebussuûd'un bu konuya yaklaşımını tespit etmeye çalışacağız.

Ulumu'l-Kur'ân için yapılan, Kur'ân'la ilgili olan konular,⁸⁵⁵ Kur'ân'a hizmet eden ve ona dayanan bütün ilimler,⁸⁵⁶ Kur'ân'la doğrudan ya da dolaylı ilişkili olan her türlü disiplin,⁸⁵⁷ Kur'ân'ın tefsiriyle yakından ilgili olan ve Kur'ân bünyesine ait olan ilimler⁸⁵⁸ gibi tanımların, Kur'ân ilimlerinin alanını sınırlandırmada bir takım güçlüklerle sebep olduğu açıktır. Buna bir de bazı araştırmacıların yaptığı, Kur'ân'ı doğrudan ve dolaylı olarak ilgilendiren ve tarihin akışı içerisinde ortaya konmuş olan İslâmî/ilmî mirasın bir araya toplanmış şekli⁸⁵⁹ gibi çok kapsamlı tanımlar da eklenince, bu konunun sınırlarını belirlemek daha da zorlaşmıştır. Bu sebeple bu bölümde Ebussuûd Tefsiri'nde Kur'ân İlimleri derken neyi kastettiğimizi ortaya

⁸⁵⁴ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 12

⁸⁵⁵ Zerkânî, *Menâhil*, I, 20; er-Rûmî, *Dirâsât fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 33

⁸⁵⁶ Zerzûr, *Ulûmu'l-Kur'ân*, 123

⁸⁵⁷ Es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Gazâlî, Dımeşk, 1981, s. 6

⁸⁵⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 115

⁸⁵⁹ Baş, *Kur'ân İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi*, s. 22

koymamız gerekmektedir. Bu aynı zamanda bölümümüzün sınırlarını da belirleyecektir.

Biz bu bölümde, Kur'ân'ın muhtevâsının ve üslubunun tam olarak anlaşılmasına yardımcı olan ve doğrudan Kur'ân'la ilişkisi olan disiplinleri ele alacağız. Bunun için çalışma planımızda yer almayan konulara müstakil başlıklarla yer vermeyeceğiz. Zira bu konulardan bazılarına çalışmamızın doğal akışı içerisinde önceki bölümlerde yer verilmiş, bazıları da bir başlığa gerek olmadan metin içerisinde yer alacaktır. Örneğin Kur'ân'ın tertibi, kitabeti, cemi' ve teksiri gibi Kur'ân tarihi, tefsir tarihi ve ahruhu seb'a ile ilgili tartışmalara geçen bölümlerde yeterince yer verdiğimizizi düşünerek bu bölümde tekrar aynı konuları müstakil başlıklar altında ele almayı doğru bulmuyoruz. Yine tefsir ve te'vil ayırımı, müfessirin bilmesi gereken ilimler, tefsirin şartları, Kur'ân'ı tefsir etme/yorumlama yöntemleri gibi tefsir usulü kitaplarında yer alan bazı konuların bizim bu çalışmamızla doğrudan ilişkili olmadığını düşünüyoruz. Aynı şekilde fıkıh usulü kitaplarında yer alan konulardan bir kısmına konunun akışı içerisinde yer verilse de bu konuların bir çoğunun konumuzla doğrudan ilişkili olmadığını düşünüyoruz. Zira bizim bu bölümdeki araştırmamız, bir tefsirin nasıl yazılacağı veya bir âyetten nasıl hüküm istinbât edileceği yahut Kur'ân'ın tilâveti sırasında tecvit kaidelerinin uygulanmamasının ne gibi sakıncalar doğuracağı gibi problemleri kapsamamaktadır. Çünkü Ebussuûd'un yazdığı tefsirde ele aldığı her konuyu başlıklandırarak incelemek bizim konumuz olmadığı gibi yeni bir tefsir yazmaktan da daha zor olacağı kuşkusuzdur. Bu nedenle çalışmamızı olabildiğince Kur'ân ilimlerinin ana konuları ile sınırlandırmayı uygun gördük.

2. Kur'ân'ı Dil Yönünden İnceleyen İlimler

Ebussuûd Tefsirin'in dil bilimlerine ağırlık verdiğini, baştan sona kadar hemen her âyette lügat, iştikâk, i'rab ve edebî vurgular yaptığını görmek mümkündür. Bunu, kendisinin de mukaddimedede vurguladığı "Kur'ân hazinesinde saklı bulunan hakikat ve rumuzları nefisleri tatmin edecek, gözleri aydınlatacak ve onun şanına yakışacak hoş bir tertib ve uslub ile telif etme"⁸⁶⁰ hedefine ulaşmak için yaptığını ve bunda da

⁸⁶⁰ Ebussuûd, I, 7 (mukaddime)

önemli ölçüde başarıya ulaştığını söylememiz mümkündür. Bunun için biz de bu başlık altında onun, Gâribü'l-Kur'ân, Mübhemâtü'l-Kur'ân, Müşkilü'l-Kur'ân, el-Vücûh ve'n-Nezâir, Me'âni'l-Kur'ân, İ'rabu'l-Kur'ân ve Mecâzü'l-Kur'ân gibi Kur'ân'ı dil yönünden inceleyen Kur'ân ilimlerine yaklaşımını ele alacağız. Ancak şunu belirtmemiz gerekir ki, Ebussuûd, garîb, mübhem, müşkil, vücûh ve nezâir gibi bizim ulûmu'l-Kur'ân konusu olarak başlıklandığımız konuları, bu isimlerle isimlendirmemiştir. Dolayısıyla biz bu konuların kaynaklardaki tanımlarını verdikten sonra Ebussuûd'un yaptığı açıklamaların bu tanımlara uygun olanlarını bu başlıklar altında bir araya getirerek değerlendirdik. Ebussuûd, bizim örnek olarak seçtiğimiz bazı kelimelerin garîb veya mübhem olduğunu söylememiştir. Biz onun verdiği farklı anlamlardan, kelimeye garîb veya mübhem anlamı verdiğini tespit etmeye çalıştık.

2.1. Garîbü'l-Kur'ân

Garîb kelimesi sözlükte tek, yalnız, ailesinden ve vatanından uzak kalmış, üstü kapalı ve zor anlaşılır söz, eşsiz, emsalsiz, benzeri olmayan, anlaşılmaktan uzak⁸⁶¹ gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise garîb lafzı, az kullanılması sebebiyle manası sözlüklere başvurulmadan bilinmeyen kelimelere denir.⁸⁶²

Garîbü'l-Kur'ân, Kur'ân'daki garîb lafızların tefsirini konu alan ilim dalına ve bu dalda yazılan eserlere denir.⁸⁶³ Kur'ân'da var olduğu kabul edilen garîb kelimeler, Araplar arasında kullanımı yaygın olmadığı için herkes tarafından bilinmeyen veya az bilinen kelimelerdir. İşte Garîbü'l-Kur'ân bu kelimeleri açıklamayı amaçlayan Kur'ân ilimlerinden birisidir.⁸⁶⁴

Kur'ân'a, dil açısından Arapçanın Kureyş lehçesinin hâkim olduğu, bununla beraber Arapçada Kureyş lehçesinin dışında başka lehçelerin de bulunduğu ve bu lehçelerden bazı kelimelerin Kur'ân'da yer aldığı bilinen bir husustur.⁸⁶⁵ Başta imam Şafi'î, İbn Cerîr et-Taberî, Ebû Ubeyde gibi bazı âlimler Kur'ân'da başka milletlerin

⁸⁶¹ Es-Sihâh, Lisânü'l-Arab, Kâmûs

⁸⁶² Hüseyin Elmalı, Şükrü Arslan, *Garîb*, DİA, XIII, 374

⁸⁶³ Cerrahoğlu, *Garîbü'l-Kur'ân*, DİA, XIII, 379

⁸⁶⁴ Albayrak, *Tefsir Usûlü*, s. 160

⁸⁶⁵ Bu konuda Kureyş lehçesinin diğer lehçelere göre daha ağırlıkta olduğu, diğer lehçelerin de Kur'ân'da yer aldığı ile ilgili rivâyet ve görüşler için bkz. Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 283-286; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 175-178

dilinden Arapçaya geçen yabancı kelimelerin bulunmadığını savumuşlardır.⁸⁶⁶ Ancak çoğunluk, diğer Arap lehçelerinden bazı kelimelerin ticaret vb maksatlarla Arapların temas halinde oldukları başka milletlerden Arapçalaştırılarak alınıp aynı anlamda kullanıldıklarını ve Kur'ân nâzil olduğunda dilde bu türden var olan bazı kelimelerin bulunduğunu, Kur'ân'ın da bunları aynen alıp kullandığını kabul etmişlerdir.⁸⁶⁷ Onlara göre gelişmiş hiçbir dilin, yalnızca kendi irkının kelimelerinden oluştuğunu söylemek mümkün değildir. Bu nedenle Kur'ân indirilmeden önce yabancı dillerden Arapçaya girmiş ve Arapçalaşmış kelimelerin Kur'ân'da bulunması, Kur'ân'ın Arapça bir kitap⁸⁶⁸ olduğu gerçeğine de aykırı değildir.⁸⁶⁹

Garîbü'l-Kur'ân'ın zor anlaşılan ve üstü kapalı olan Kur'ân âyetlerini konu edinmesi, söz konusu âyetlerdeki bazı kelimelerin mana itibariyle anlaşılmasının zor, manasının kapalı veya şazz kelime olmasından dolayıdır. Ancak bundan, Kur'ân'da bazı kelimelerin hiç bilinmediği, tanınmadığı, kural ve kaidelere uymadığı, tezat oluşturduğu gibi bir anlam çıkarılmamalıdır. Burada garîbin anlamı, Kur'ân'ın yorumunda alışılmadık bir güzelliği olan kelimedir.⁸⁷⁰ Bu anlamda Garîbü'l-Kur'ân, Kur'ân'da nâdir olan veya lügat anlamlarının dışında kullanılan kelimelerin anlamını tefsir etmeye dayalı bir ilimdir.⁸⁷¹ Kur'ân'da nâdir bulunan kelimelerle ilgili olarak da şunlar söylenebilir:

1-Araplar başka dillerden bazı kelimeleri alıp Arapçalaştırmışlar ve aynı anlamlarıyla kullanmışlardır. Ancak bu kelimeler Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemde Arapların tamamı tarafından bilinmeyebiliyordu.⁸⁷²

2-Bazı kelimeler, yaygın olan lügat anlamlarından başka bir anlamda kullanılmış olabiliyordu.⁸⁷³

⁸⁶⁶ İmam eş-Şafi'i, İbn Cerîr, Ebû Ubeyde, Kadî Ebû Bekr ve İbn Fâris gibi âlimler, Kur'ân'da yabancı kelime olmadığına, "Arapça Kur'ân" (Yûsuf, 12/2) ve "Eğer Biz onu yabancı dilde bir Kur'ân yapsaydık, kesinlikle onlar, "âyetleri açıklanmalı değil miydi? Araba Arapça olmayan (bir Kur'ân) mı? diyeceklerdi" (Fussilet, 41/44) âyetlerini delil olarak getirdikleriyle ilgili olarak bkz. ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 287-288; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 178

⁸⁶⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 153; Okıç, *Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri*, s. 129

⁸⁶⁸ Örnek olarak bkz. Yûsuf, 12/2; Nahl, 16/103; Şuarâ, 26/193-195; Şûrâ, 42/7; Zuhrûf, 43/3

⁸⁶⁹ Çetin, *Kur'ân İlimleri*, s.237-238; Kur'ân'da yabancı kelimelerin olduğunu savunanların ve karşı görüşlerin delilleri ve savunmaları ile ilgili olarak bkz. ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 288-290; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 178-184

⁸⁷⁰ el-Akk, *Usûlü't-Tefsir ve Kavâ'iduh*, s. 150 (Mustafa Sâdık er-Rafi'i'den naklen)

⁸⁷¹ Er-Râzî, Ebû Abdillâh Muammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Hüseyin Elmalı, TDV. Yayınları, Ankara, 1998, s. 7 (tahkiki yapan Elmalı'nın önsözü)

⁸⁷² Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 215

3- Bazı kelimeler, önceden Arapçada kullanıldığı halde, sonradan bazı kabileler onu terk etmiş, bazı kabileler de korumuş olabiliyordu. Diğer bir ifade ile bazı kelimeler eskiden kullanıldığı halde, sonradan unutulmuş veya az kullanılan bir kelime haline gelmiş olabiliyordu. Yahut bazı kelimeler fusahâ-yı Arab (bozulmamış saf Araplar) tarafından bilindiği halde halk tarafından bilinmeyebiliyordu.⁸⁷⁴

4- Bazı kelimelerin birden fazla anlamı varken, bu anlamlardan bir kısmı daha sonra terkedilmiş olabiliyordu.

5- Bazı kelimeler Arapların dil bakımından daha gelişmiş kabilelerinin değil de uzakta yaşayan daha küçük bir kabilenin lehçesinde bulunup, Kur'ân'da buna yer verilmiş olabiliyordu.⁸⁷⁵

Hz. Peygamber dil bakımından Arap kabilelerinin en fasih konuşanı idi. Hz. Ali⁸⁷⁶ O'nun çeşitli Arap kabilelerinden gelen elçilerle konuşmasına işaret ederek, *görüyoruz ki siz, elçilerle bizim anlayamadığımız bir lisanla konuşuyorsunuz*, sözüne karşılık Hz. Peygamber, "Allah beni en güzel şekilde terbiye etti/eğitti, benim terbiyem/eğitimim de güzel oldu" buyurdu.⁸⁷⁷ Bundan da adlaşıyor ki Hz. Peygamber çeşitli Arap kabileleriyle görüşmüş, onların lehçelerini kullanmış, onlarla kendi lehçelerinde konuşmuş, sahabe de bilmediklerini O'na sormuştur. Bu sebeple Kur'ân'daki *garîb* kelimeleri ilk açıklayanın Hz. Peygamber olduğu konusunda kuşku yoktur. Zira Hz. Peygamber'in Kur'ân'daki *garîb* kelimeleri izah etmesi, O'nun Kur'ân'ı tefsir etme sorumluluğu⁸⁷⁸ çerçevesinde gerçekleşmiş,⁸⁷⁹ bu da sahâbenin sorduğu bazı sorulara Hz. Peygamber'in verdiği cevaplar şeklinde olmuştur. Bu konuda Hz. Peygamber'in sorulara verdiği cevaplarda detaylara girmemesi, soranın durumuna göre en kestirme yoldan mananın anlaşılmasını hedeflemesi, lügatçıların

⁸⁷³ El-Akk, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâ'iduh*, s. 151

⁸⁷⁴ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I, 119

⁸⁷⁵ Maddeler halinde sıraladığımız bu bilgiler ve daha fazlası için bkz. Hüseyin Elmalı, Şükrü Arslan, *Garîb*, DİA, XIII, 374

⁸⁷⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*'da buna benzer bir rivâyeti Hz. Ömer'den şu şekilde nakletmektedir: Ömer (RA) dedi ki, "yâ Rasûlallah, sen bize Arabın sözlerinden bir söz getiriyorsun, ama biz onu anlamıyoruz. Hâlbuki biz gerçek Arabız. Bunun üzerine Allahın elçisi (SAV) şöyle buyurdu: ان رى علمنى فتعلمت و ادبى فتأديت "Rabım bana öğretti, ben de öğrendim, O, beni tedîb etti (eğitti), ben de edeplendim (eğitimimi aldım)" ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 274

⁸⁷⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 152 (İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-Hadîs*, Kahire, 1322, I, 3 ve Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 1203'den naklen)

⁸⁷⁸ Örnek olarak bkz. Mîde, 5/67; Nahl, 16/44, 64

⁸⁷⁹ Yıldırım, Suat, *Peygamberimiz'in Kur'ân'ı Tefsiri*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1983, s. 31

veya tefsircilerin lügavî açıklamalarından farklı bir üslûb sergilediğini göstermektedir. Örneğin: Hz. Aişe, "Peygamber (sav)'e وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ" "Dinde üzerinize hiç bir güçlük de yükledi"⁸⁸⁰ âyetindeki (حرج "güçlük/zorluk" kelimesini sordum. Hz. Peygamber de o, الضيق "darlık, kıtlık"tır, buyurdu."⁸⁸¹

Bu örnekte Hz. Peygamber'in sorulan bir soruya kelimenin muradifi olan başka bir kelimeyi zikrederek cevap verdiğini görüyoruz. Aynı şekilde bazen de O'nun cevapları, kelimenin muhtevasını tavsif etmek yahut ondan maksadın ne olduğunu veya kelimenin şer'î manasını açıklamak şeklindedir.⁸⁸² Bu nedenle denilebilir ki, *Garîbü'l-Kur'ân*, Kur'ân'da yer alan bazı kelimeler üzerinde geniş izahlara ihtiyaç hissettirmeyen, açıklanması zaruri olanı açıklamakla yetinmeyi esas alan dil ağırlıklı bir ilimdir.

Garîbü'l-Kur'ân konusu Hz. Peygamber'den sonra sahabenin daha çok ilgi alanına girmiş, daha önceki bölümde zikri geçen sebeplerle çok erken dönemlere ait konu ile ilgili rivâyetler bize kadar ulaşmıştır. Örneğin, Hz. Ebû Bekir'den ve Hz. Ömer'den nakledilen "أَبًا"⁸⁸³ kelimesinin anlamını bilmedikleri ile ilgili rivâyetleri,⁸⁸⁴ İbn Abbas'tan gelen "فاطر السموات"⁸⁸⁵ âyetindeki "fâtır" kelimesinin anlamını, iki bedevînin davaları sırasında انا فطرتها demesiyle öğrendiğini söylemesi ile ilgili rivâyeti ve yine İbn Abbas'tan gelen أَوَاهُ - الرَّقِيمِ gibi kelimelerin anlamını bilmediğine dair rivâyetleri zikredebiliriz.

Garîbü'l-Kur'ân kapsamı içerisinde değerlendirilen kelimelerin hangi anlama geldikleri ile ilgili ilk açıklamalar, Buhârî'nin de kaynakları arasında yer alan Ali b. Ebî Talha rivâyetiyle İbn Abbas'a dayanmaktadır. Bu, *Sahifetü Ali b. Ebî Talha*

⁸⁸⁰ Hacc, 22/78

⁸⁸¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 391; et-Taberî, Ebû C'afer Muhammed b.Cerîr, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1420/2000, XVI, 641-642; er-Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arab (III. bsk), Beyrut, 1420/2000, XXIII, 255; es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-tefsîri bi'l-me'sûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts. VI, 78; Ebussuûd da حرج kelimesine bu anlamı vermiş, ancak söz konusu rivâyete yer vermemiştir. Bkz. Ebussuûs, VI, 134.

⁸⁸² Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Hüseyin Elmalı, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'âni'l-'Azîm*'in önsözü, s. 5-8

⁸⁸³ Abese, 80/32

⁸⁸⁴ Es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 149; krş. et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXX, 38; İbn Kesir, *Tefsîr*, VIII, 348; Ebussuûd, IX, 107

⁸⁸⁵ En'âm, 6/14; Yûsuf, 12/101; İbrahim, 14/10; Fâtır, 35/1; Zümer, 39/46; Şurâ, 42/11.

adiyla bilinmektedir.⁸⁸⁶ Suyûtî, *el-İtkân*'da, hem İbn Cerîr ile İbn Ebî Hatim'in ortaklaşa rivâyet ettikleri, hem de başka bir senedle sadece İbn Ebî Hâtim'in rivayeti ettiği *Sahifetü İbn Ebî Talha*'da yer alan kelimelere, Nâfi' b. Ezrâk'ın İbn Abbas'a sorduğu ve İbn Abbas'ın Arap şiirinden şahitler getirerek verdiği cevaplardan oluşan sahifeye yer vermiştir.⁸⁸⁷ Bundanda anlaşılıyor ki, başlangıçta (mübhem, müşkil vb kelimelerle birlikte) Garîbü'l-Kur'ân alanına giren kelimeleri belli sayılarla sınırlandırmak mümkün iken, daha sonra kısa zaman içerisinde İbn Kuteybe (276/889)'nin *Garîbü'l-Kur'ân*'ı ve Ragıb el-İsfahânî (502/1108?)'nin *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*'ı gibi Kur'ân lügatı denilebilecek hacimli çalışmalara dönüşmüştür.

2.2. Ebussuûd Tefsiri'nden Garîbü'l-Kur'ân Örnekleri

Ebussuûd'un tefsir kaynaklarından söz ederken, o'nun İbn Kuteybe ve Râgıb isimlerini zikrederek eserlerinden yararlanmış olabileceğini söylemiştik. Ebussuûd Tefsiri'nin tamamında, ismi zikredilen bu iki müellifin eserlerinde zikrettikleri Garîbü'l-Kur'ân alanına giren kelimeleri tespit etmek bizim araştırma alanımızın sınırlarını aşmaktadır. Bu sebeple biz Ebussuûd Tefsiri'nden birisi Arapça, birisi Farsça ve diğeri de Rumca olan *zemherîr*, *sâmidûn*, *siccîl* (سَجِيل) ve *rakîm* (رَقِيم) kelimelerini garîbü'l-Kur'ân örneği olarak ele alıp inceleyeceğiz.

2.2.1. *Zemherîren*⁸⁸⁸ ve *Sâmidûn*⁸⁸⁹ Kelimesine Verilen Anlamlar

Zemherîr kelimesi lügatta, الرَّمْهَرِيرُ: شِدَّةُ الْبَرْدِ “şiddetli soğuk” demektir. Kelimedeki şiddet vurgusunu ifade etmek için زَمَهْرَتْ عَيْنَاهُ: اِحْمَرَّتَا مِنَ الْغَضَبِ “öfkeden gözleri kıpkırmızı oldu” denilmiştir.⁸⁹⁰ Bu kelime زَهْرَتْ الْكَوَاكِبُ: زَهْرَتْ وَلَمَعَتْ “yıldızlar ışıldadı ve parladı”⁸⁹¹ anlamına da gelmektedir.

Ebussuûd *zemherîr* kelimesinin lügattaki her iki anlamını da âyetin manasına yansıtmıştır. O, önce kelimenin çok bilinen “şiddetli soğuk” anlamıyla âyeti tefsir etmiş, daha sonra ikinci olarak “yıldızlar ışıldadı, parladı” anlamını çağrıştıracak,

⁸⁸⁶ İbn Ebî Talhâ sahifesiyle ilgili yapılan çalışmalarla ilgili bilgi için bkz. Okiç, *Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri*, s. 130-131

⁸⁸⁷ Es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 149-185

⁸⁸⁸ Bkz. İnsan, 76/13

⁸⁸⁹ Bkz. Necm, 53/61

⁸⁹⁰ İbn Fâris, *Mücmelü'l-Lüga*, I, 451; El-Cevherî, *es-Sihâh*, II, 672; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 330

⁸⁹¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 330

ama ondan daha farklı bir anlama dikkat çekmiştir. Ona göre bu kelime Tayy' kabilesinin dilinde “ay” anlamına gelmektedir.

Ebussuûd, İnsân (Dehr) Sûresi'nin 13. âyetindeki “*zemherîra*” kelimesine şöyle anlam vermiştir:

لا يرون فيها شمسا ولا زمهريرا إمّا حالّ ثانيّةً من الضمير أو المستكّن في متكئين والمعنى أنّه يمرّ عليهم هواء معتدل لآحار محمّ ولا بارد مؤذّ وقيل الزمهريُّ القمرُ في لغة طيئ والمعنى أن هواءها مضى بذاته لا يحتاج إلى شميس ولا قمرٍ

“Onlar orada (cennette) ne yakıcı güneş (sıcak) ne de dondurucu soğuk görmeyeceklerdir,” âyetinde *şemsen* kelimesi birinci, *zemherîren* kelimesi ikinci haldir. Buna göre anlam, onlara orada hoş, mutedil bir hava olacaktır. Yakıcı bir sıcak, rahatsızlık verecek bir soğuk olmayacaktır, demektir. Denildi ki, Tayy' kabilesinin dilinde *zemherîr* kelimesi, “ay (kamer)” anlamına da gelir. Buna göre de mana şöyle olur: Cennetin havası bizzat aydınlıktır. Dolayısıyla orada aya ve güneşe ihtiyaç duyulmayacaktır.”⁸⁹²

Ebussuûd burada *zemherîren* kelimesine iki anlam vererek tefsir etmiştir. Bunlardan birincisi, herkes tarafından bilinen meşhur “şiddetli soğuk” anlamıdır. Ancak kelimenin ikinci anlamı ise yalnızca Tayy' isminde bir Arap kabilesi tarafından bilinmektedir. Diğer kabîleler belki kelimenin lügat anlamında vurgulanan “yıldızların ışıldaması, parlaması” anlamını bilseler de bu kelimenin “kamer/ay” anlamına geldiğini ya unutmuşlar veya başka bir yolla Arap diline giren bu kelimenin, bir kaç anlamından birisi bu kabîlede, diğer anlamı başka kabîlelerde yaygınlık kazanmıştır. İşte bu tür kelimeler, *garîb* kelime çeşitlerinden birisidir. Ebussuûd bu kelimeyi *garîb* diye isimlendirmese de onun kelimeye Tayy kabîlesinin verdiği anlam doğrultusunda da tefsir ederek âyetin anlamına bunu yansıtması, bunun *garîb* kelimelerden olduğunu göstermektedir. Kelimenin bu anlamından hareketle âyette, cennetin ne ayın gizemli ışığına ne güneşin göz kamaştıran ışığına ve yakıp kavuran ısısına ihtiyaç hissettirmeyen kendi ışığının ve ısısının olduğuna işaret edildiği, bunun da cennette insana son derece huzur verecek bir nimet olarak hatırlatıldığı söylenebilir.

⁸⁹² Ebussuûd, IX, 72

Necm Sûresi'nin 61. âyetinde “*sâmidûn*” kelimesini de Ebussuûd, aynı şekilde tefsir etmiş, bu kelimenin “ciddiye almayanlar, oyun eğlence yerine koyanlar (lâhûn), kibirlenenler” anlamında olduğunu söylemiş, bunun bôbürlenmek/dik başlılık anlamını ön plana çıkarmak için “*سَمَدُ البَعِيرِ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ*” “deve başını yukarıya kaldırdığında, *سَمَدُ البَعِيرِ* denir” şeklindeki bir kullanımı örnek olarak zikretmiştir. Himyer dilinde *أَوْ مَغْنُونٌ لَتَشْغَلُوا النَّاسَ عَنْ اسْتِمَاعِهِ مِنَ السَّمُودِ بِمَعْنَى الْغِنَاءِ عَلَى لُغَةِ جَمِيرَ* onun (Kur’ân’ın) dinlenmesinden uzaklaştırmak için şarkı söylüyorsunuz” manasında “*السَّمُودِ*” kelimesinin *الغناء* “şarkı” anlamına geldiğini söylemiştir.⁸⁹³ O, burada da kelimenin *garîb* kelimelerden olduğunu söylemese de, onun bu kelimenin Himyer dilinde şarkı anlamında olduğunu söylemesi, diğer kabîlelerde kelimenin bu anlamının meşhur olmaması, onun *garîb* kelimelerden olduğunu ifade etmek içindir.

2.2.2. Siccîl Kelimesinin Anlamı

Siccil (*سَجِيلٌ*) kelimesinin, kök itibarıyla *es-sicl* (*السَّجَل*)den geldiği ve *içi su ile dolu büyük kova* anlamında olduğu söylenmiştir. (*السَّجَل*) ise, kitapların içindeki yazılı sayfalar, yazılmış kütükler (büyük sayfalar) demektir⁸⁹⁴. Siccîl kelimesinin Arapça olduğunu iddia eden Ebû Ubeyde ve Basralı dil bilginleri bu anlamlardan yola çıkarak onun, *siccîn* kelimesinin Mutaffifin Sûresinin 7 ve 9. âyetlerinde geçen anlamıyla⁸⁹⁵ aynı olduğunu ve kelimedeki nûn ile lâm'ın yer değiştirdiğini, bunun Arapçada bilinen bir durum olduğunu söylemişlerdir.⁸⁹⁶

Buna göre Arapçada çeşitli kullanımları olan *sicl* kelimesi kendi kök yapısı içerisinde (*فَجِيلٌ*) kalıbına aktarılarak kayıt, yazı, yazı ile belirlenmiş belge vb. anlamlarda kullanılmıştır. Bu kelimenin geçtiği Fîl Sûresi'nde Ebrehe ve ordusunu, Hûd ve Hicr sûrelerinde ise Lut kavmini helâk etmek için atılan taşlar üzerinde kime ait olduğunu belirten işaret, kayıt, yazı anlamındadır. Veya yukarıda da işaret edildiği gibi suçluların suçlarının yazıldığı kütük, onların kayıtlarının tutulduğu büyük defter

⁸⁹³ Ebussuûd, VIII, 172

⁸⁹⁴ el-Ferâhidî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, VI, 153-154; İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Cemheretü'l-Lüga*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987, (1. Bsk), I, 475; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, X, 309-310; Kelimenin bu anlamı için Enbiyâ, 21/104 âyet şahit olarak zikredilmiştir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 325-327.

⁸⁹⁵ "Hayır, hayır, çünkü fâcirlerin yazısı *Siccîn*dedir. *Siccîn*in ne olduğunu sen bildin mi? Günahların yazılı olduğu bir kitaptır." Mutaffifîn, 83/7-9.

⁸⁹⁶ El-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, X, 309; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 325-327.

anlamında kullanılan *siccîn*⁸⁹⁷ kelimesinin son harfinin değişmesiyle yine aynı anlamda kullanılmıştır.⁸⁹⁸ Kelimedeki bu harf değişikliği sebebiyle bazı Araplar tarafından bilinmediği, tanınmadığı, bundan ötürü de *garib* kelimeler içerisinde zikredildiği düşünülebilir.

Başta İbn Abbas olmak üzere⁸⁹⁹ bazı lügat âlimleri, *siccîl* kelimesinin Farsça asıllı bir kelime olup, Arapçalaşarak sonradan bu dile girdiğini söylemişlerdir. Kelimenin Farsça سَنْك و كَل (taş ve çamur)den geldiğini ve bunun *siccîl* olarak Arapçalaştığını, önceden Arapların bu kelimeyi bilmediklerini söylemişlerdir. Hatta Lut kavmi helak edilmeden önce Allah, melekler vasıtasıyla Hz. İbrahim'i bilgilendirmiş, melekler de Lut kavmine nasıl bir azapla gönderildiklerini anlatırken, "üzerlerine (pişirilmiş) balçıktan taş (حجارة من طين) atâlim diye" (Zâriyât, 51/33) ifadesine yer verilmiş, daha sonra da bunun *siccîl* olduğu, yani *siccîl*'in (balçıktan pişirilmiş taş, tuğla⁹⁰⁰, kerpiç⁹⁰¹) gibi bir anlama geldiği diğer âyetlerde (Hûd, 11/72-73; Hicr, 15/74) açıklanmıştır. Ayrıca bunun yadırganacak bir durum olmadığı, Farsça'dan Arapça'ya câmûs, dîbâc gibi birçok kelimenin geçtiği de özellikle vurgulanmıştır.⁹⁰²

Bu açıklamalardan anlaşıldığına göre *siccîl*, Kur'ân'da yer alan *garib* kelimelerdendir. Bu kelime Araplar tarafından çok fazla tanınmadığı için de ayrıca Kur'ân tarafından açıklanmıştır.

Ebussuûd *siccîl* kelimesini ilk olarak Hûd Sûresi'nin 82. âyetinin tefsirinde ele almış ve من طين متحجر: من سَجِيل: şeklinde *taşlaşmış balçık* olduğu anlamını vermiş, bunu da Zâriyât Sûresi'nin 33. âyetindeki حجارة من طين ile tefsir etmiştir. Daha sonra Ebussuûd *siccîl* kelimesinin lügat anlamları üzerinde durarak bu kelimenin aslının Farsça سَنْك كَل olduğu, dolayısıyla bu kelimenin Arapçalaştırıldığını söylemiştir. Ayrıca o, *siccîl* kelimesinin diğer lügat anlamlarına da işaret ederek söz konusu âyetteki *siccil* kelimesinin buna göre nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde de şöyle

⁸⁹⁷ Bkz. Mutaffîn, 83/7-9

⁸⁹⁸ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, X, 309-310

⁸⁹⁹ İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, s. 208; er-Râzî, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'âni'l-'Azîm*, s. 399.

⁹⁰⁰ İbn Abbas'ın bu anlamı verdiği nakledilmiştir. Bkz. İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, s. 207

⁹⁰¹ El-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, VI, 153-154

⁹⁰² İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Lüga*, I, 475; El-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, X, 309-310; er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, I, 142; a. mlf. *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'âni'l-'Azîm*, s. 399; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 327

⁹⁰³ Ebussuûd, IV, 255; V, 97

durmuş: Bazıları bu kelimenin (أَسْجَل) *esceleden* ارسله *salmak*, göndermek, üzerine bırakmak veya ادرَّ عَطِيَّتَهُ *bolca ihsanda bulunmak* anlamına geldiğini söylemişlerdir. Buna göre *siccîl*: Salınan, gönderilen, üzerine bırakılan şey veya bolca verilen hediye gibi bir anlama gelir. Yahut bu kelime السَّجَل *sicill* (yazmak, kayıt tutmak)den gelir ki, buna göre de Allah'ın onlara kendisiyle azap edeceğini yazdığı şey olur. Diğer bir görüşe göre de, *siccîl* kelimesinin aslı *siccîndir*, yani cehennemdir. Burada nûn harfi lâm harfi ile değiştirilmiştir.⁹⁰⁴

Ebussuûd *siccîl* keimesini bir de Fîl Sûresi'nin 4. âyetinde açıklamış, yine birinci anlam olarak onun Farsça'dan alınarak Araplaştırıldığını vurgulamış, diğer lügat anlamlarına da önceki âyetin tefsirinde olduğu gibi kîl lafzı ile yer vermiştir.⁹⁰⁵

Bundan da anlaşılıyor ki Ebussuûd, *siccîl* kelimesini *garîb* anlamlı kelimeler içerisinde değerlendirerek açıklamalarını bu doğrultuda yaparken kelimenin lügat anlamlarına ve bu anlamlar çerçevesinde yapılan tartışmalara da yer vermiştir. Bu tartışmada kendisinin katılmadığı görüşleri kîl lafzı ile ifade etmiştir.

Üçüncü olarak ele alacağımız bir diğer kelime de *er-Rakîm*dir.

2.2.3. Er-Rakîm Kelimesinin Anlamı

Rakîm kelimesinin lügatta, رقم kökünden anlamı, yazıdaki harfleri (hareke veya nokta ile) açıkça belli etmek, (كتاب مرقوم)⁹⁰⁶ bu anlamdadır.⁹⁰⁷ Yine her türlü işlemeli/çizgili şeyler için de bu kelime kullanılmıştır. Örneğin, çizgili/işlemeli elbise denildiği gibi, sırtındaki siyah çizgilerinden ötürü yabani eşeklere, üzerindeki siyah beyaz çizgilerinden dolayı yılan da bu isim verilmiştir.⁹⁰⁸

⁹⁰⁴ Ebussuûd, IV, 255, Ebussuûd'un tefsirindeki ibâre şöyledir:

(حِجَارَةٌ مِنْ سِجِّيلٍ) مِنْ طِينٍ مَتَحَجَّرَ كَقَوْلِهِ (حِجَارَةٌ مِنْ طِينٍ) وَأَصْلُهُ سَنَكٌ كُلُّ فَعْرَبٍ وَقِيلَ هُوَ مَنْ أَسْجَلَهُ إِذَا أَرْسَلَهُ أَوْ أَدَّرَ عَطِيَّتَهُ وَالْمَعْنَى مِنْ مِثْلِ الشَّيْءِ الْمُرْسَلِ أَوْ مِثْلِ الْعَطِيَّةِ فِي الْإِدْرَارِ أَوْ مِنَ السِّجِّيلِ أَيُّ مَا كَتَبَ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ يَعْذِبَهُمْ بِهِ وَقِيلَ أَصْلُهُ مِنْ سِجِّينَ أَيُّ مِنْ جَهَنَّمَ فَأُبْدِلَتْ نُونُهُ لِأَمَّا

⁹⁰⁵ Ebussuûd, IX, 188, Müfessirin buradaki ibaresi de şöyledir:

(مِنْ سِجِّيلٍ) مِنْ طِينٍ مَتَحَجَّرَ مُعْرَبٌ سَنَكٌ كَرَأٍ وَقِيلَ كَأَنَّهُ عَلَّمَ لِلدِّيَوَانِ الَّذِي كَتَبَ فِيهِ عَذَابُ الْكُفَّارِ كَمَا أَنَّ سَجِينًا عَلَّمَ لِلدِّيَوَانِ الَّذِي يَكْتُبُ فِيهِ أَعْمَالُهُمْ كَأَنَّهُ قِيلَ بِحِجَارَةٍ مِنْ جَمَلَةِ الْعَذَابِ الْمَكْتُوبِ الْمَدُونِ وَاشْتِقَاقُهُ مِنَ الْإِسْجَالِ وَهُوَ الْإِرْسَالُ

⁹⁰⁶ Mutaffifin, 83/9, 20 "Her şey satırlarında açık seçik yazılmış bir kitaptır."

⁹⁰⁷ El-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, V, 159; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, IX, 122

⁹⁰⁸ El-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, V, 159; İbn Düreyd, *Cemhere*, II, 790; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, IX, 122; er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, I, 127; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 250

Rakîm (الرقيم), kelimesi ise lügatlarda Kehf Sûresi'nin, 9. âyeti münasebetiyle ele alındığı ve incelendiği anlaşılmaktadır. *Rakîm* kelimesine yukarıdaki lügat anlamlarına ilaveten yer ismi, yazı aracı, coğrafi yer vb olarak da anlamlar verilmiştir. Örneğin İbn Düreyd, *er-rakîm*'in *divit* olduğunu söyleyenlerin olduğunu ama bunun doğru olup olmadığını bilmediğini, yine de o, kitaptaki yazıya الرَّقْمُ denilmesinden hareketle kitaba الرَّقِيمُ denildiğini söylemiştir.⁹⁰⁹ Yine Mutaffîfîn Sûresi'nin 9. ve 21. âyetlerinde مرقوم kelimesinin مكتوب anlamında olduğunu söyleyenler كاتب anlamında da مُرَقَّم tabirinin kullanıldığını söylemişlerdir⁹¹⁰.

Rakîm kelimesinin *yazı* ile olan ilişkisi, Kehf Sûresi'nin 9. âyetinin tefsirine İbn Abbas, Sa'leb ve Ferrâ tarafından Ashâb-ı Kehf'in isimleri *yazılı olan levha*, Mücâhid'den gelen rivâyette Rumca'da *divit*, Dahhâk, Katâde ve Lügat bilginleri *kitab* şeklinde yansıtmışlardır. Ferrâ bu levhânın kurşundan olduğunu ve Ashâb-ı Kehf'in adlarının, neseplerinin, hikâyelerinin ve neden kaçtıklarının bir kitabe şeklinde bu *levhada* yazılı olduğunu söylemiştir. İbn Abbas *Rakîm*'in ne olduğunu Ka'bu'l-Ahbâra sormuş, o da Ashâb-ı Kehf'in çıktıkları *köy/yerleşim* yeri, diye cevap vermiştir. Zeccâc ise, içinde mağaranın olduğu *dağ* diye yorumlamıştır. Hatta İkrime'den gelen rivâyette de İbn Abbâs, kitab(e) mi, yoksa bina mı olduğunu bilmiyorum demiştir⁹¹¹.

Bütün bu açıklamalardan da anlaşılıyor ki *Rakîm* kelimesi, Dahhâk'ın da dikkat çektiği gibi Arapça'daki رقم kelimesi ile ilişkilendirilerek Rumca'dan Arapçaya geçmiş ve Arapçalaştırılmış bir kelimedir. Kelimenin kök anlamı ile olan ilişkisi de göz önüne alınarak *kitab* anlamında, Ashâb-ı Kehf'in isimlerine ve kim olduklarına dair yazılı malumatın yer aldığı bir kitâbe/yâzıt veya kurşundan bir levhâ şeklinde olması da muhtemeldir.

Ebussuûd, *er-Rakîm* kelimesini Kehf Sûresi'nin 9. âyetinde şu şekilde ele almıştır:

والكهف الغار الواسع في الجبل والرقيم كلُّبهم قال أمية بن أبي الصلت ... وليس بها إلا الرقيم مجاورا ...
وصيدهم والقوم في الكهف همد

⁹⁰⁹ İbn Düreyd, *Cemhere*, II, 790

⁹¹⁰ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, IX, 122;

⁹¹¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 250; bu anlamlar için ayrıca bkz. et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVII, 602-63; Er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXI, 429; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, V, 135

Kehf, dağdaki geniş mağara, *rakîm* de Ashâb-ı kehf'in köpeğidir. Ümeyye b. Ebî's-Salt bir şiirinde şöyle demiştir: "Bu ıssız, تنها yerde, yalnızca mağaralarının giriş kapısında (avluda) komşu olarak bulunan *Rakîm* (köpek) ve uykuya dalmış topluluk vardı."⁹¹² Burada *rakîm*, Ashâb-ı Kehf'in içinde buldukları mağaranın eşiğinde/avlusunda bulunan *köpek* olarak belirtilmiştir. Ebussuûd da Ümeyye b. Ebî's-Salt'ın bu şiirinde ifade ettiği ve Zemahşerî'nin de tercih ettiği manay uygun görüş beyan etmiştir.

Ebussuûd, *rakîm* kelimesine dair zikredilen, mağaranın kapısında asılı olan ve Ashab-ı Kahf'in isimlerinin yazılı olduğu kurşun veya taş levha, mağaranın olduğu vâdî, yani dağın vâdî tarafındaki mağara, dağ, onların memleketleri, onların, Filistin'den ayrı, Gadbân ile Eyle arasındaki yerleri, nihâyet Ashâb-ı Kehf'ten ayrı (yağmurdan mağaraya sığınıp da mahsur kalan ve güzel amellerini zikrederek kurtulan) üç kişi⁹¹³ gibi diğer görüşlere de kîl lafzı ile yer vermiştir.⁹¹⁴ Bu da onun, bu görüşeri bilgi amaçlı aktardığını, ama kendisinin bunları zayıf görüşler olarak değerlendirdiğini göstermektedir.

Bu açıklamalarda da görüldüğü gibi başta İbn Abbas olmak üzere Katâde, Dahhâk, İbn Düreyd, Ferrâ, Zeccâc gibi pek çok ilk dönem tefsircileri *rakîm* kelimesinin Rumca'dan Arapça'ya geçtiğini kabul etmişlerdir. Ebussuûd ise Zemahşerî'nin izinden giderek Ümeyye b. Ebî's-Salt'ın şiirini delil getirmiş ve kelimenin anlamının "köpek" olduğunu tercih etmiş, kîl lafzı ile diğer görüşlere de yer vermiştir. Buna göre *rakîm* kelimesi, Zemahşerî ve Ebussuûd'a göre yabancı bir dilden geçmiş *garîb* kelemelerden değildir. Bununla beraber söz konusu kelimenin "köpek" anlamında kullanılmasının çok yaygın olmadığı, herkes tarafından bilinmediği, lügatçıların kelimeye verdikleri ilk anlamlardan anlaşılmaktadır. Buna göre de onu Arapça *garîb* kelimeler kategorisinde değerlendirmek mümkündür. Ebussuûd açıkça zikretmese de veya yabancı kökenli kelime olduğuna kîl lafzı ile işaret etmiş olsa da bu kelimenin *garîb* kelimelerden olduğu rahatlıkla söylenebilir.

⁹¹² Ebussuûd, V, 231

⁹¹³ Bu hadis için bkz. Buharî, *Edeb*, 5; *Enbiyâ*, 53; *Hars*, 13; Müslim, *Zikir*, 100; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 116

⁹¹⁴ Ebussuûd, V, 231; Krş. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 566; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, Dâru Sadr, Beyrut, 2001 (1. Bsk.), II, 598

Ebussuûd Tefsiri'nden birisi Arapça, birisi Farsça, birisi de Rumca olan üç kelime ile örneklendirdiğimiz Gâribü'l-Kur'ân'ın daha pek çok örneklerinin olduğu kesindir. Ancak biz burada üç örnekle yetiniyor, Mübhemâtü'l-Kur'ân konusuna geçmek istiyoruz.

2.3. Mübhemâtü'l-Kur'ân

Mübhem, مَبْهَم kökünün if'al kalıbındaki ابْهَام masterından ism-i mef'ûldür. İbhâm (ابهام), karışıklık ve anlaşılmazlık demektir. Bir iş için هَذَا الْأَمْرُ اسْتَبْهَمَ عَلَيَّ denildiğinde, bu iş bana muğlâk, kapalı, anlaşılmaz geliyor,⁹¹⁵ demektir. Yine sıkı sıkıya kapı kapatıldığında, kapıyı kapattım anlamında أَبْهَمْتُ الْبَابَ denilir ki işte bu kapalılığa mübhem denir.⁹¹⁶ Buna göre mübhem, kapısı olmayan duvar, yüzeyinde hiç delik bulunmayan kaya, açmaya bir yol bulunamayan kapalı kapı⁹¹⁷ gibi sözdeki kapalılık, anlamı bilinmeyen, algılanması ve anlaşılması zor söz, karışık olup da anlamı veya kalıbı bilinmeyen kelime, kaynağı/mahiyeti bilinmeyen şey⁹¹⁸ demektir.

Mübhem kelimesini terim anlamıyla ifade etmek gerekirse, duyu veya akıl alanına girse de anlaması ve algılanması zor olan her şeye mübhem denir.⁹¹⁹ Ulûmu'l-Kur'ân'da ise mübhem, Kur'ân'da kendi ismi ile zikredilmeyen veya kendisinin ne olduğunu ortaya koyan bir kelime ile belirtilmeyen, bunun yerine ism-i mevsûl, ism-i işâret, zamir, künye, lakap, vasıf veya cin, melek, kadın, erkek gibi cins isim, kapalı kelime ve ifadelerle zikredilen hususlara denir.⁹²⁰ Buna göre mübhemâtü'l-Kur'ân, Kur'ân'da kapalı bırakılan,⁹²¹ açıkça isimleri zikredilmeyen,⁹²² kendisinden ne kast edildiği kesin olarak tayin edilmemiş olan⁹²³ bazı kelimeleri açıklamayı konu edinen bir ilimdir.⁹²⁴

⁹¹⁵ el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, IV, 62; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, VI, 178

⁹¹⁶ İbn Düreyd, *Cemhere*, I, 381;

⁹¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 57

⁹¹⁸ İbn Fâris, *Mekayisü'l-Lüga*, I, 311; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, VI, 178; er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, I, 41 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 56-57

⁹¹⁹ İsfahânî, *Müfredât*, s.82

⁹²⁰ Turgut, *Tefsir usûlü ve Kaynakları*, s. 194; Abdülhamit Birışık, Hüseyin Abdülhâdî Muhammed, *Mübhemâtü'l-Kur'ân*, DİA, XXXI, 437

⁹²¹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I, 120;

⁹²² Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 186

⁹²³ Albayrak, *Mübhemâtü'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, AÜİFD, Sayı, XXXII, Ankara, 1992, s. 156.

⁹²⁴ Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, Şûle Yayınları, İstanbul, 1994, s. 156; Öztürk, *Mübhemâtü'l-Kur'ân ve İmâmiyye Şiası*, OMÜİFD, Sayı, 12-13, Samsun, 2001, s. 439

Kur'ân-ı Kerim mübhemâtın araştırılmasına genel olarak olumsuz bakmamakla birlikte, şu iki mübhem konunun araştırılmasını hoş karşılamamıştır. Bunlardan birisi Ashâb-ı Kehf'in sayısı ile ilgili ortaya atılan rakamları "*gaybı taşlamak*"⁹²⁵ olarak nitelemiş, bunların sayısı ile meşgul olmanın adeta ayrıntılarda kaybolmak ve olayın özünden sapmaktan başka bir işe yaramayacağını vurgulamıştır.⁹²⁶ Diğeri de içleri mü'minlere karşı kinle dolu olan münafıkların kimler olduğu ile ilgili bilginin Allah'a ait olduğunun bildirilmesidir.⁹²⁷ Özellikle bu ikinci konunun araştırılarak herhangi bir kanaat bildirilmesini ez-Zerkeşî doğru bulmazken⁹²⁸, es-Suyûtî tek tek şahısların araştırılması şeklinde değil de genel olarak olayların araştırılmasının mümkün olabileceğini söylemiştir.⁹²⁹

Kur'ân'da mübhem lafızların yer alması, öncelikle Arap dilinin anlatım imkânlarının kullanılması ile alakalıdır. Arapça anlatımda önemli bir yeri olan ism-i işâretler, ism-i mevsuller, zamirler, cin, melek, kadın erkek gibi cins isimler, belirsiz zaman ve mekân zarfları, belirsiz miktar bildiren kelimeler mübhemâtü'l-Kur'ân'ın konusunu teşkil etmektedir.⁹³⁰ Diğer taraftan Kur'ân-ı Kerîm'de bir âyette mübhem olarak geçen bir lafız başka bir âyette açıklandığı için⁹³¹ o âyette mübhem bırakılmış olabilir. Ayrıca müphem bırakılan bu lafız meşhur olduğu için açıklanmasına gerek duyulmamış⁹³² da olabilir. Aynı şekilde mübhem olarak zikredilen kişinin ismen zikredilmesinin doğru olmadığı, gizli olmasının kişiyi kazanmada daha etkili olduğu⁹³³ veya umûmî bir manaya işaret etmek için husûsi ismin zikredilmesinin

⁹²⁵ Kehf, 18/22

⁹²⁶ Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'ân*, İnsan yayınları, İstanbul, 1996, III, 165; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2012, III, 261-262

⁹²⁷ Enfâl, 8/60; Tevbe, 11/101

⁹²⁸ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 155

⁹²⁹ Es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 185

⁹³⁰ Albayrak, *Mübhemâtü'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, AÜİFD, Sayı, XXXII, s. 156-157

⁹³¹ Örneğin Fâtihâ Sûresi'nin 3. âyetinin, İnfitâr Sûresi'nin 17. âyetinde وما ادراك ما يوم الدين diye açıklanması; yine Fâtihâ Sûresi'nin 7. âyetinin, Nisâ Sûresi 69. âyetinde مِنَ النَّبِيِّينَ

şeklinde açıklanması gibi. Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 156; Ebussûd, I, 26

⁹³² Örneğin Bakara Sûresi'nin 30. âyetinde خليفة den muradın Âdem (AS) olduğu daha sonra gelen âyetlerden, 35. اُنْكُرْتُمْ اَنْتُمْ وَ زَوْجِكُمُ الْجَنَّةَ. âyetindeki zevcenin Havvâ olduğu şöhretinden dolayı anlaşılmaktadır. Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 156; Ebussûd, I, 105, 116

⁹³³ Örneğin Bakara Sûresi'nin 204. وَمَنْ النَّاسُ مِنْ يَعْجَبُ قَوْلَهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا. âyetinde açıklanmayan ismin Ahnes b. Şerîk olup daha sonra bu şahıs Müslüman olmuştur. Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 158; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 186; Ebussûd, I, 250

gereksiz olduđu⁹³⁴ yahut isim zikretmenin bir faydasının olmayacağı⁹³⁵ gibi sebeplerle Kur'ân'da mübhem lafızlara yer verildiği de söylenmiştir.

Kur'ân'daki mübhemâtı belirlemeye yönelik faaliyetlerin Sahabe ve Tabiîn dönemine kadar uzandığı gelen rivâyetlerden anlaşılmaktadır. Sahabeden İbn Abbas'a Nisâ Sûresi 23. âyetinin *وَحَلَالٌ أَبْنَانِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ* kısmındaki mübhem (hüküm) sorulmuş, o da, "oğlun karısı ile nikâhlanmanın haramlığının meydana gelmesi için onunla (oğlun nikâhlandığı karısı ile) zifafa girip girmemesi açıklanmamıştır" diye cevap vermiş ve arkasından da "Allah'ın mübhem bıraktıklarını siz de mübhem bırakın" demiştir.⁹³⁶ Her ne kadar bu rivâyetten, İbn Abbas'ın mübhemâtın araştırılmasını hoş karşılamadığı anlaşılrsa da, bu konuda nakledilenlerin çoğunun ona dayandırıldığı görülmektedir.

Mübhemâtın delâlet ve muhtevâsı Kur'ân'ın yanı sıra Hz. Peygamber ve ondan esinlenen sahabe ve tabiîn sözlerinden anlaşılabilirdiđi⁹³⁷ için mübhemât, rivâyete (nakle) dayalıdır, re'y ile bilinmez⁹³⁸ denilmiştir. Bu nedenle esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, fazâilü'l-Kur'ân gibi rivâyete dayalı Kur'ân ilimleri hakkında ilim adamları hangi sakıncalardan bahsetmişlerse bunlar, mübhemâtü'l-Kur'ân rivâyetleri için de geçerli olup zayıf, tutarsız, israilî rivâyetler diğer konularda olduğu gibi bu konuda da ciddi problemlerin doğmasına sebep olduğu için dikkatli olunması istenmiştir.⁹³⁹ Zira Kur'ân'ın mübhem kelimelerini açıklarken spekülâtif bir takım yorumlara sapılmasının ne Kur'ân bütünlüğüne ne de onun gerçekleştirmek istediği evrensel gayelere bir katkı sağlamayacağı aşikardır. Bilakis bu türden açıklamaların ayrıntılarla zihinleri meşgul etmek, Kur'ân'ın vermek istediği evrensel mesajı

⁹³⁴ Örneğin Nisâ Sûresi'nin 100. Âyetinde *ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت* ismi zikredilmeyen kişinin Cündüb b. Damre b. 'Iys olduğu, bu kişinin Mekkeli Müslümanlardan olup hicreti emreden âyet nâzil olunca hasta halinde hicret için evinden çıktığı ve Ten'im denilen yerde de vefât ettiğini İkrîme nakletmekte ve bu ismi 14 sene soruşturarak öğrendiğini söylemektedir. Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 159. Ebussûd, II, 257

⁹³⁵ Örneğin Bakara Sûresi'nin 159, 'Araf Sûresi'nin 163 ve Yûnus Sûresi'nin 98. âyetinde geçen *فريية* karye kelimesinin neresi olduğunu açıkça zikretmede büyük bir fayda gözetilmediği için isimleri zikredilmeyerek mübhem bırakılmıştır. Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 159.

⁹³⁶ el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, IV, 62; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, VI, 178; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 56-57

⁹³⁷ Abdülhamit Birışık, Hüseyin Abdülhâdî Muhammed, *Mübhemâtü'l-Kur'ân*, DİA, XXXI, 437

⁹³⁸ Es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 185; Bilmen, , *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I, 120;

⁹³⁹ Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Albayrak, *Mübhemâtü'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, s. 167-176; Öztürk, *Mübhemâtü'l-Kur'ân ve İmâmiyye Şiası*, s. 440-452

gölgelemek, yorum zenginliğini ortadan kaldırarak manayı dar alana hapsedmek, daha da önemlisi âyetlerin anlamlarını zaman içerisinde bir takım fırka ve mezheplerin istismar etmelerine zemin hazırlamak gibi olumsuzluklara sebep olduğu da söylenebilir.

Kısaca mübhemâtü'l-Kur'ân'ın amacı şahıs, grup, eşya, hayvan isimlerini belirlemek, coğrafi bölge adlarını tespit etmek, sayı ve miktarla ilgili belirsizlikleri gidermektir. Dolayısıyla mübhemâtü'l-Kur'ân, vahyin inişi sırasındaki hadiselerin oluş tarzının belirlenmesi, fikirlerin, kavramların ya da muhataba verilecek mesajın izah edilmesi ile ilgili konularla meşgul olan bir ilim dalı değildir. O sadece mübhem isimlerin belirlenmesi ile ilgilidir. Buyönüyle mübhemâtü'l-Kur'ân'ın, Kur'ân'ın nâzil olduğu tabii bağlamın tespitine yönelik bazı tarihsel materyallerin tespitine katkı sağlayan bir ilim olduğunu söylemek mümkündür.⁹⁴⁰

2.3.1. Ebussuûd Tefsiri'nden Mübhemâtü'l-Kur'ân Örnekleri

Ebussuûd Tefsiri'nde geçen zamirler, ism-i işâretler, ism-i mevsuller, cins isimler, sayısı ve miktarı belirsiz olanlar vb. mübhemâtla ilgili konuların tamamını burada ele almaya imkân olmadığı açıktır. Bu sebeple biz burada zamir, ism-i işâret, ism-i mevsul, bazı yer ve şahıs isimleri ile ilgili birer örnek zikretmekle yetineceğiz.

1.2.1.1. Zamir

Kur'ân-ı Kerîm'de geçen bütün zamirler mübhemâttan sayılmamıştır. Ancak bazı zamirlerin medlûlünü tayinde güçlük çekildiği de bir gerçektir. İşte medlûlünde güçlük çekilen mübhem zamirlere örnek olarak *وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ* "Kitap ehlinde hiç kimse yoktur ki, ölmeden önce ona iman etmiş olmasın"⁹⁴¹ âyetinde geçen *به* ve *موته* zamirlerini zikredebiliriz. Bu zamirlerin Hz. İsa'ya mı, yoksa Ehl-i Kitaba mı râci olduğu müfessirlerin farklı tercihlerine konu olmuştur. Ebussuûd bu âyetin tefsirinde şunları söylemiştir

(إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ) جملة قَسَمِيَّة وقعت صفةً لموصوف محذوفٍ إليه يرجع الضميرُ الثاني والأول لعيسى عليه السلام أي وما من أهل الكتاب أحدٌ إلا ليؤمننَّ بعيسى عليه السلام قبل أن تزهُقَ روحُه بأنه عبدُ الله ورسولُه

⁹⁴⁰ Albayrak, *Mübhemâtü'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, s. 162; Öztürk, *Mübhemâtü'l-Kur'ân ve İmâmiyye Şiası*, s. 439-440

⁹⁴¹ Nisâ, 4/159

ولات حين إيمان لانقطاع وقت التكليف ويعضده بأنه قرئ ليؤمنن قبل موتهم بضم النون إما أن أحداً في معنى الجمع وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه فسره كذلك

"Ona ölmeden önce kesinlikle iman edecektir" cümlesi, bir yemin cümlesi olup, mahzûf bir mavsufun sıfatıdır, ikinci zamir de ona (mahzûf mevsûfa) racidir. Birinci zamir ise İsa (AS)'ya racidir. Yani buna göre âyetin anlamı şöyle olur: "Ehl-i Kitaptan her biri, ruhunu teslim etmeden önce kesinlikle İsa (AS)'nın, Allah'ın kulu ve elçisi olduğuna iman edecektir. Ancak teklif vakti sona erdiği için bu iman onlara bir faydası olmayacaktır." Bu anlamı, tekil zamirin çoğul anlamında olduğunu gösteren *لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِمْ* şeklindeki kıraatte desteklemektedir. Ayrıca İbn Abbas (RAma)'ın da bu şekilde tefsir ettiği rivâyet edilmiştir.⁹⁴²

Ebussuûd bu şekilde âyetteki mübhem zamirin merciini Hz. İsa ve ölmeden önceki her bir kitap ehli Yahudi ve Hıristiyan olarak belirleyen görüşü tercih ettiğini ortaya koyduktan sonra görüşünü destekleyen İbn Abbas, İkrime ile İbn Abbas ve Şehr b. Havşeb ile Haccac arasındaki diyaloglara da yer vermiştir. Bu şekilde o, mübhemâtın açıklanmasında şart olan nakilleri de zikretmiştir.

Bir diğer görüşe göre, her iki zamir de Hz. İsa (AS)'ya râcidir. Buna göre Ehl-i Kitabın Hz. İsa (AS)'ya iman etmesi, O'nun Kıyâmete yakın bir zamanda tekrar yeryüzüne indikten sonra olacaktır. Müfessirimiz bunu ikinci görüş olarak tazîf siygasıyla (kîl lafzı ile) zikrettikten sonra bununla ilgili delilleri de zikretmiştir.⁹⁴³

1.2.1.2. İsm-i işâret

Kur'ân-ı kerîm'de mübhem olarak geçen ism-i işâretlerin⁹⁴⁴ tamamını ele almaya imkân olmadığı açıktır. Bu ism-i işâretlerden birçoğunun öncesinde veya sonrasında onların işâret ettiği şeylerin özelliklerinden bahsedildiği için Ebussuûd bu âyetleri çoğunlukla siyâk ve sibaka uygun manalarla tefsir etmiştir.⁹⁴⁵ Biz mübhem ism-i işâretlere örnek olarak Bakara Sûresi'nin 126. ve İbrahim Sûresi'nin 35. âyetlerindeki *هَذَا بَدْءٌ آمِنًا* ifadesine Ebussuûd'un verdiği manayı zikretmekle yetineceğiz.

⁹⁴² Ebussûd, II, 288

⁹⁴³ Ebussûd, II, 288-289

⁹⁴⁴ Örneğin Hûd, 11/78; Hac, 22/19; Nûr, 24/ 22; Kasas, 28/15; Zümer, 39/33

⁹⁴⁵ Örnek olarak yukarıda sûre ismi ve âyet numaraları zikredilen âyetlerin tefsiri için bkz. Ebussûd, IV, 253; VI, 111,179; VII, 11, 269.

Ebussuûd, *Hani İbrahim şöyle demişti: Rabbim!* "وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلدًا آمنًا *Burasını emin bir belde kıl*"⁹⁴⁶ âyetinde geçen هَذَا بَلَدًا آمِنًا ifadesindeki ism-i işâreti şöyle açıklamıştır:

(رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا) ذا أَمِنٍ كَعَيْشَةِ رَاضِيَةٍ أَوْ أَمِنًا أَهْلُهُ كَلِيلَةَ نَائِمٍ أَيْ اجْعَلْ هَذَا الْوَادِيَّ مِنَ الْبِلَادِ الْأَمْنَةِ وَكَانَ ذَلِكَ أَوَّلَ مَا قَدِمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَكَّةَ كَمَا رَوَى سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لَمَّا أَسْكَنَ إِسْمَاعِيلَ وَهَاجَرَ هُنَاكَ وَعَادَ مُتَوَجِّهًا إِلَى الشَّامِ تَبِعْتُهُ هَاجِرًا تَقُولُ إِلَى مَنْ تَكَلَّمْنَا فِي هَذَا الْبَلَدِ وَهُوَ لَا يَرُدُّ عَلَيْهِمَا جَوَابًا حَتَّى قَالَتْ اللَّهُ أَمْرُكَ بِهَذَا فَقَالَ نَعَمْ قَالَتْ إِذْنًا لَا يُضَيِّعُنَا فَرَضِيَّتُ وَمَضَى حَتَّى إِذَا اسْتَوَى عَلَى نَتِيَّةِ كَدَاءٍ أَقْبَلَ عَلَى الْوَادِي فَقَالَ رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ الْآيَةَ وَتَعْرِيفَ الْبَلَدِ مَعَ جَعْلِهِ صِفَةً لِهَذَا فِي سُورَةِ إِبْرَاهِيمَ إِنْ حُمِلَ عَلَى تَعَدُّدِ السُّؤَالِ لَمَّا أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَأَلَ أَوَّلًا كِلَا الْأَمْرَيْنِ الْبَلَدِيَّةِ وَالْأَمْنِ فَاسْتَجِيبَ لَهُ فِي أَحَدِهِمَا وَتَأَخَّرَ الْآخَرَ إِلَى وَقْتِهِ الْمَقْدَرِ لَهُ لَمَّا تَقْتَضِيهِ الْحِكْمَةُ الْبَاهِرَةُ

Hz. İbrahim, "Rabbim, bu beldeyi, (bu vâdiyi) halkın mutlu bir şekilde yaşayıp, geceleri güvenli bir şekilde uyuduğu şehirler gibi emniyetli/güvenli şehirlerden kıl" diye dua etmiştir. Hz. İbrahim bu duayı, Mekke'nin kurulacağı yere ilk geldiğinde yapmıştır. Nitekim Sa'îd b. Cübeyr'in İbn Abbas (RA)'tan rivâyet ettiğine göre, İbrahim (AS), İsmâil ve Hacer'i oraya yerleştirip Şam'a döneceği sırada Hacer, "bu ıssız çölde bizi kime bıraktın" diyerek O'nun peşine düştü. İbrahim (AS) onlara cevap vermedi. Taki kadın, "Allah mı sana emretti" diyince, İbrahim (AS) "evet" diye cevap verdi. Bunu üzerine kadın, "Allah bizi zayı etmez" diyerek kalmaya razı oldu. Hz.İbrahim çekip gitti. Ta ki, Gedâ tepesine gelince orada arkasına dönüp, onları bıraktığı vâdiye bakıp "*Ey Rabbim! Ben soyumdan bazısını bu vâdiye yerleştirdim...*"⁹⁴⁷ âyetindeki duayı yaptı. İbrahim Sûresi'nde bu kelime, *el-Beled* şeklinde *hâzâ* ism-i işâretine sıfat yapıлып ma'rife kılınmış (burada ise *beleden* diye nekre olarak gelmiştir). Eğer kelimenin bu şekilde (bir yerde nekre, diğer yerde marife olarak) gelmesi duanın ayrı ayrı tekrarlanmasına hamledilecek olursa, İbrahim (AS) birincisinde iki dilekte bulunmuş demektir. Bu dileklerinin birincisinde o, oranın şehir olmasını, ikincisinde ise güvenli bir yer olmasını istemiştir. Bu iki dilekten birisi kabul edilmiş, diğeri de İlâhî hikmetin gerektirdiği belirli bir zamana kadar ertelenmiştir.⁹⁴⁸

⁹⁴⁶ Bakara, 2/126

⁹⁴⁷ İbrahim, 14/35

⁹⁴⁸ Ebussuûd, I, 192, V, 59-60

Ebussuûd bu âyette mübhem olarak geçen هَذَا ism-i işaretini Mekke diye açıklamış ve konu ile ilgili Sa'îd b. Cübeyr'in İbn Abbas'tan yaptığı rivâyete de yer vermiştir.

1.2.1.3. İsm-i mevsul

Kur'ân'da en çok geçen ve genel ifadelerde kaçınılmaz olarak kullanılan ism-i mesûller de mübhemâttan sayılmıştır. Hem Suyûtî'nin *Müfhemâtü'l-Akrân fî Mübhemâti'l-Kur'ân*⁹⁴⁹, hem de Abdurrahman es-Süheylî'nin *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm ve Gavâmidu'l-Esmâi'l-Mübheme*⁹⁵⁰ adlı eserlerinde mübhem ism-i mevsûllerle ilgili oldukça fazla örneklere rastlamak mümkündür. Biz bu konuyla ilgili örnek olarak Bakara Sûresi'nin 259. daki عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ الذى ism-i mevsûlünün kim olduğu konusunda Ebussuûd'un açıklamasına yer vereceğiz.

Ebussuûd, önce bu âyetin, öncesindeki âyetle olan anlam ilişkisi üzerinde durmuş, sonra âyetin evvelinde أَوْ gelmesinin ve daha sonrasında ك gelmesinin ne anlama geldiğini ele almış, buna göre âyetin anlamını zikrettikten sonra mübhem olan الذى ism-i mevsûlünün şahıs olarak kim olduğu konusunda şu bilgilere yer vermiştir:

(أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ)... والمارُّ هو عَزِيرُ بْنُ شَرْخِيَا قَالَه قَتَادَةُ وَالرَّبِيعُ وَعَكْرِمَةُ وَنَاجِيَةُ بْنُ كَعْبٍ وَسَلِيمَانُ بْنُ يَزِيدَ وَالضَّحَّاكُ وَالسَّدِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَقِيلَ هُوَ أَرْمِيَا بْنُ حَلْقِيَا مِنْ سِبْطِ هَارُونَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَه وَهَبٌ وَعَبِيدُ اللَّهِ بْنُ عَمِيرٍ وَقِيلَ أَرْمِيَا هُوَ الْخَصِرُ بَعِينَهُ قَالَ مُجَاهِدٌ كَانَ الْمَارُّ رَجُلًا كَافِرًا بِالْبَيْعَةِ وَهُوَ بَعِيدٌ

"*Yahut karyeye/şehre uğrayan kimse gibi...*" âyetinde şehre uğrayan kimse, Uzeyr b. Şerhiyâ'dır. Bunu Katâde, Rebi', İkrime, Nâciye b. Ka'b, Süleyman b. Yezîd, Dahhâk ve Süddî –Allah kendilerinden râzı olsun- söyledi. Ayrıca o, Harûn (AS) soyundan Ermiyâ b. Hılkıyâ'dır da denilmiş. Bunu da Vehb ve Ubeydullah b. Umeyr söylemiştir. Yine Ermiyâ'nın Hızır'ın bizzat kendisi olduğu da söylenmiştir. Mücâhid ise oradan geçen ölüden sonra dirilmeyi inkâr eden biri kişi olduğunu söylemiş ise de bu gerçeğe uzak bir görüştür.⁹⁵¹

⁹⁴⁹ es-Suyûtî, *Müfhemâtü'l-Akrân fî Mübhemâti'l-Kur'ân*, thk. Ayâd Halid et-Tabb'a, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1406/1986.

⁹⁵⁰ es-Süheylî, Abdurrahman, *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm fî mâ (bimâ) Übhime mine'l-Esmâ ve'l-a'lâm fî'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah Ali Mühennâ, Beyrut, 1407/1987; a.mlf. *Ġavâmidu'l-Esmâi'l-Mübheme ve'l-Ahâdîsi'l-Müsneve fî'l-Kur'ân*, thk. Heysem Ayyâş, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut, 1988.

⁹⁵¹ Ebussuûd, I, 296

Görüldüğü gibi Ebussuûd burada birinci görüş olarak Uzeyr b. Şerhiyâ ismini zikrederek kendisinin de bu görüşte olduğunu ortaya koymuş, diğer görüşlere de taz'îf siygası olan kîl lafzı ile yer vermiştir. Dolayısı ile âyetteki *ellezî* ism-i mevsûlü ile kast edilen şahsın, daha sonra bu dirlişinden dolayı kendisine Yahudilerin “Allah’ın oğlu”⁹⁵² yakıştırmasında buldukları Uzeyr (AS) olduğu anlaşılmaktadır.

Bir diğer örnek de *وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا*⁹⁵³ âyetindeki *الذّين* mübhem ism-i mevsulüdür. Ebussuûd bu âyetteki ism-i mevsûl ile kast edilen kişinin, Kûbâ mescidini inşa eden Amr b. Avf oğullarının kardeşleri olan ve onların durumunu çekemeyen Ğanem b. Avf oğulları olduğunu, âyetin bundan sonra gelen *لَمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَ لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَ* kısmındaki *مَنْ* ism-i mevsulü ile kast edilenin ise, Peygamber (SAV)’in Fâsık diye isimlendirdiği Ebû Âmir er-Râhib olduğunu söylemiştir.⁹⁵⁴

1.2.1.4. Yer İsimleri

Kur’ân-ı Kerîm’de mübhem yer isimleri ilgili hem *حيث* gibi mekân zarfları, hem de ism-i mekân siygasında kelimeler kullanılmıştır. Örneğin Ebussuûd *مَنْ وَأَخْرَجُوهُمْ مَنْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ* *ve sizi çıkardıkları yerden onları çıkarın*⁹⁵⁵ âyetindeki *مِنْ حَيْثُ* kelimesini *أي من مكة* şeklinde tefsir etmek sûretiyle mübhem olarak zikredilen yerin Mekke olduğunu açıklamıştır.⁹⁵⁶ Aynı şekilde ism-i mekân olarak mübhem olan *مَجْمَعٌ هُوَ مُلتقى بحر فارس والروم مما يلي*⁹⁵⁷ âyetini de Ebussuûd *البحرين* yani doğuda Fars ve Rum denizinin birleştiği yerdir. Ayrıca Tanca, Ermenistan’daki Kür ve Ress veya İfrikkiye olduğu da söylenmiştir,⁹⁵⁸ şeklinde tefsir ederek mübhem lafzı Fars ve Rum

⁹⁵² Bkz. Tevbe, 9/30

⁹⁵³ Tevbe, 9/107

⁹⁵⁴ Ebussuûd, IV, 116 Ayrıca bkz. Suyûtî, *Müfhemât*, s. 112; a.mlf. *Ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-tefsîi bi'l-Me'sûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts. IV, 284; İbn Kesir, *Tefsîr*, IV, 148-149;

⁹⁵⁵ Bakara, 2/191

⁹⁵⁶ Ebussuûd, I, 243; krş. Taberî, *Tefsîr*, V, 565; el-Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, (*Tefsîru'l-Mâverdî*)= *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. Es-Seyyid İbn Abdülmaksûd b. Abdurrahman, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts. III, 322 (Bundan sonra kısaca *Tefsîr* diye zikredilecektir.);el-Beğâvî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mesûd, *Me'âlimü't-Tenzil fi Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdurrâzâk el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, 1420/1999, I, 237; Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 3396; Kâdî Beydâvî, I, 114; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câm'i li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî- İbrahim İtfeyiş, Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, Kahire, 1964, II, 351

⁹⁵⁷ Kehf, 18/60

⁹⁵⁸ Ebussuûd, V, 259; krş. Taberî, *Tefsîr*, XVIII, 18; el-Mâverdî, *Tefsîr*, III, 322; İbn Kesir, *Tefsîr*, V, 170; Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, XXI, 479; Beğâvî, *Mea'lim*, VI, 184; Hâzin, *Lübâbü 'Te'vîl*, IV, 184 (Hâzin ve Beğâvî bir arada); Suyûtî, *Müfhemât*, s. 140

denizinin birleştiği yer olarak belirtmiş, diğer görüşleri de yine kıl lafzı zikretmiştir. Öyle anlaşılıyor ki, Ebussuûd'a göre Hızır ile Musâ'nın buluşma yeri olan iki denizin birleştiği yerin/mecmaü'l-bahreynin Basra körfezi ile Akdenizi birleştiren bir boğaz olmadığına göre, Kızıl Denizi Akdenize bağlayan bugünkü adıyla Süveyş kanalının yerinde bulunan küçük suyoludur.⁹⁵⁹

1.2.1.5. Şahıs İsimleri (Cins İsimler)

Kur'ân-ı Kerîm'de genel anlamda insanlar için kullanılan imraah امرأة, recül رجل, tâife, kavm veya karye, beled, cebel gibi yer isimleri yahut cin, şeytan, melek gibi varlık isimleri gibi cins isimlere yer verildiği görülür. Bu isimler cins isim olarak kaldıkça mübhem olacakları için müfessirler çoğunlukla bu cins isimlerin karşılığı olan özel isimleri belirlemeye çalışmışlardır. Ebussuûd da yeri geldikçe bu cins isimlerin karşılığı olan özel isimlerle ilgili bilgilere tefsirinde yer vermiştir. Biz bunlardan bir iki örnek vermekle yetineceğiz.

Mübhem kadın (إمرأة) ismine örnek olarak *İmrân'ın karısı*'nın kimliği ile ilgili Ebussuûd'un verdiği bilgileri zikredeceğiz.

(إِذْ قَالَتْ امْرَأَةُ عِمْرَانَ) وامرأة عمران هي حنة بنت فاقوذا جدة عيسى عليه الصلاة والسلام وكانت لعمران بن يسنهر بنت اسمها مريم أكبر من موسى وهرون عليهما الصلاة والسلام فظن أن المراد زوجته وليس بذلك

"*Hani İmrânın karısı şöyle demişti*⁹⁶⁰: İmrânın karısı, Hz. İsa (AS)'nın ninesi olan Hanne bint Fâkûzâ'dır. İmrân b. Yasher'in, İsmi Meryam olan Hz. Musa ve Hârûn (AS)'dan daha büyük bir kızı verdi. Onun zevcesinden murad o zannedilmişse de öyle değildir"⁹⁶¹ dedikten sonra Ebussuûd, Hz. Zekeriyya'nın eşi olan ve Hz. Yahyâ'nın annesi ile Hz. İsa'nın annesi arasındaki akrabalağı açıklamıştır. Burada mübhem olan İmrân'ın karısı'nın isminin Hanne binti Fâkûzâ olarak açıklandığını görüyoruz ki Hz. Peygamber'de Hz. Yahyâ ile Hz. İsa'nın teyze çocukları olduklarını söylemiştir.⁹⁶²

⁹⁵⁹ Konu ile ilgili daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IV, 3257-3258.

⁹⁶⁰ Âl-i İmrân, 3/35

⁹⁶¹ Ebussuûd, II, 35; krş. Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 548; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, I, 161

⁹⁶² Ebussuûd, II, 35 krş. Taberî, *Tefsîr*, VI, 328; İbn Kesir, *Tefsîr*, II, 26; El-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Alib. Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdevî, Beyrut, 1422/2001, I, 275; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, I, 161-162; Suyûtî, *Müfhemât*, s. 61; a. mlf. *Ed-Dürrü'l-Mensûr* II, 180; Kurtubî, *el-Câm'i li Ahkâmi'l-Kur'ân*, IV, 65

Yine "Müminlerden Allah'a verdikleri sözde sadakat gösteren erler vardır"⁹⁶³ âyetinde mübhem olarak zikredilen "erler" in kimler olduğu konusunda Ebusuûd şu açıklamaya yer vermiştir:

وَهُمْ رَجَالٌ مِنَ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ نَذَرُوا أَنْ يَمُوتُوا إِذَا لَقُوا حَرْبًا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَبُّوا وَقَاتَلُوا حَتَّى يَسْتَشْهَدُوا وَهُمْ عَثْمَانُ بْنُ عَفَّانٍ وَطَلْحَةُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ وَسَعِيدُ بْنُ زَيْدِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ نَفِيلٍ وَحَمْزَةُ وَمُصْعَبُ بْنُ عَمِيرٍ وَأَنْسُ بْنُ النَّضْرِ وَغَيْرُهُمْ رَضُوا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ

Onlar sahabe (R.Anhüm)'den bazı kimselerdir ki, Hz. Peygamberle birlikte savaşa katıldıklarında sebât edeceklerine ve şehid oluncaya kadar düşmanla savaşıyorlardı. Onlar Osman b. Affân, Talha b. Ubeydullah, Sa'îd b. Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Hamza, Mus'ab b. Umeyr, Enes b. en-Nadr ve diğerleri-Allah hepsinden razı olsun-⁹⁶⁴

Tevbe Sûresi'nin 40. âyeti hem mübhem yer ismine hem de mübhem sayıya örnek olarak zikredilebilir. Söz konusu âyette geçen "ثَانِي اثْنَيْنِ" "iki kişinin ikincisi"nin kim olduğu mübhemdir. Hz. Peygamber'in hicretinden bahseden âyetteki iki kişiden birincisinin Hz. Peygamber, ikincisinin de Hz. peygamber'in önünde yürüyüp mağaraya giren ve orayı temizleyip Hz. Peygamberin istirahatı için hazır hale getiren Hz. Ebû Bekirdir. Aynı şekilde âyetteki "إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ" "ikisi de mağarada iken" ifadesinde yer alan "mağara" mübhem olarak zikredilmiş, buranın,

وَالْغَارُ ثَقَبٌ فِي أَعْلَى تَوْرٍ وَهُوَ جَبَلٌ فِي يَمَنِ مَكَّةَ عَلَى مَسِيرَةِ سَاعَةٍ مَكْتًا فِيهِ ثَلَاثًا

"Mekke'ye bir saat uzaklıkta bulunan ve Hz. Peygamberin hicret sırasında üç gün kaldığı Sevr Dağı üzerindeki mağara"⁹⁶⁵ olduğu açıklanmıştır.

Kur'an'ı Kerîm'de bazen melek isimleri de mübhem olarak bırakılmıştır. Örneğin Rûhü'l-Kudüs⁹⁶⁶, Şedîdü'l-Kuvâ⁹⁶⁷ şeklinde bir vasıfla zikredilen meleğin Cebrâil,⁹⁶⁸ dâî⁹⁶⁹ vasıfla zikredilenin İsrâfil⁹⁷⁰ olduğu tefsirlerde açıklanmıştır.

⁹⁶³ Ahzâb, 33/23

⁹⁶⁴ Ebussuûd, VII, 108 krş Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 59; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, II, 833; Bu konuda rivâyetler için bkz. Taberî, *Tefsîr*, XX, 238-241; İbn Kesir, *Tefsîr*, VI, 293-295

⁹⁶⁵ Ebussuûd, IV, 76; krş. Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 45; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, I, 406

⁹⁶⁶ Örneğin Nahl, 16/102

⁹⁶⁷ Necm, 53/5

⁹⁶⁸ Ebussuûd, V, 153, VIII, 163

⁹⁶⁹ Kamer, 54/6 "O gün çağırıcı (İsrâfil) görülmedik bir şeye çağırır"

⁹⁷⁰ Ebussuûd, VIII, 175

Özetle şu söylenebilir: Ebussûd geleneksel metoda uygun olarak Kur'ân-ı Kerîm'de mübhem bırakılan kelimelerin medlulünü isim olarak belirtmeye özen göstermiştir. Ancak bazen ya meşhur olup açıklanmaya ihtiyaç olmadığını veya siyak ve sibaktan kolayca ne olduğunun anlaşılacağını düşünerek, örneğin ölüm meleğinin⁹⁷¹ Azrâil olduğunu isim olarak zikretmemesi gibi, açıklamadıkları da olmuştur.

2.4. Müşkilü'l-Kur'ân

Arapça'da müşkil kelimesi, karışık, müphem, çetrefilli, zor, güç, naz, işve, cilve, sûret, biçim, renklerin karışık olması, hareke ve nokta koymak gibi anlamlara gelir. Örneğin هذا على شكل هذا bu şunun şekli üzeredir, yani cins bakımından onun misli, benzeridir. Aynı şekilde bir işte ihtilaf edildiğinde اشكل الامر iş zorlaştı, problemlili hale geldi denildiği gibi, امر مشكل yani karma karışık, çetrefilli, problemlili, anlaşılmaz iş demek olur. Çünkü bir işte karmaşıklık, müphemlik, problem olduğunda امر مشكل veya اشكل الامر denilmiştir.⁹⁷² Buna göre müşkil, çözümü zor, çelişkili, karmaşık, problem arzeden işler için kullanılan bir kelimedir.

Müşkil, Kur'ân İlimleri terminolojisinde, âyetler arasında açıklanması güç olan, ilk bakışta ihtilaf ve tenakuz/çelişki bulunduğu sanılan hususları ifade eden bir lafızdır. *Müşkilü'l-Kur'ân* ise, Kur'ân âyetleri arasında ilk bakışta zıtlık ve tutarsızlık (ihtilaf ve tenakuz) varmış gibi görünen durumları konu edinen, Kur'ân'a bu alanda yöneltilen soru ve itirazlara cevaplar bulmaya çalışan ve Kur'ân'ın bu tür ifadeleri arasında bir tutarsızlığın ve çelişkinin olmadığını ortaya koymayı amaçlayan bir ilimdir⁹⁷³ diye tanımlanabilir. Buna *Muhtelefü'l-Kur'ân* veya *Müteşâbihü'l-Kur'ân* da denilmiştir.⁹⁷⁴

Müşkil, delâleti açık olmayan lafızlar içerisinde Fıkıh usûlü'nün konusu olarak da ele alınmıştır. Buna göre Fıkıh Usûlü'nde *müşkil*, siygasıyla sözün kendisinden ne

⁹⁷¹ Secde, 32/11

⁹⁷² El-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, V, 295-296; İbn Düreyd, *el-Cevhere*, II, 877; El-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, X, 15-17; er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, I, 168; ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, thk. Muhammed Basel 'Uyûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, I. bsk. 1419/1998, I, 517; İbn manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 357-358

⁹⁷³ Tanım için bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 35; Cerrahoğlu, *Tefsir usûlü*, s. 179; Okiç, *Tefsir ve Hadis Usûlü'nün Bazı Meseleleri*, s. 134; Turgut, *Tefsir usûlü ve Kaynakları*, s. 186; Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler*, Ankara, 1997, s. 53; Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul, 1993, s. 127-128; a. mlf. *Tefsir Usûlü*, s. 166

⁹⁷⁴ Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler*, s. 53

kast edildiği doğrudan anlaşılmayan ve kast edilen manayı açıklayacak bir başka karineye ihtiyaç duyulan söz olarak tanımlanmıştır. Eğer bu kapalılık sözün kendisinde olursa buna *müşkil*, haricî bir sebepten dolayı sözün manasının bir kısım fertlerini içine almadaki şüpheden kaynaklanırsa buna da *hafî* denilmiştir. *Mücmel* ise, sözün kendisiyle kast edilen sözlükteki manayı göstermeyip, Şari'in kendisi için koyduğu (salât, zakât, ribâ gibi) özel manayı gösteren sözdür. Eğer hiçbir şekilde kapalılığın kaldırılmasına imkân yoksa buna da *müteşâbih* denilmiştir.⁹⁷⁵

Bu tanımlardan da anlaşılıyor ki müşkil, mutlak anlamda zorluk içeren her manayı ifade için değil, belirli bir cihetten ortaya çıkan zorluk için kullanılan bir lafızdır. Müşkil ile bir arada tanımlanan hafî, mücmel, müteşâbih gibi lafızlar da manadaki zorluğun ayrı ayrı cihetlerini ifade etmektedirler.

Müşkil lafızdaki kapalılığın veya anlaşılmazlığın sebebi olan *ihtilaf*, yani lafzın birbirinden farklı hüküm ifade etmesi veya birbirini tutmaması, ya teâruzdan (çatışmadan), ya tenâkuzdan (çelişmeden) veya teşâbühten (benzeşmeden) kaynaklanmış olabilir.⁹⁷⁶ Hâlbuki Kur'ân'da *tutarsızlık ve zıtlık* anlamında bir çelişkiden söz edilemez. Böyle bir durumdan söz edilmesi ise Kur'ân'a hâkim olan anlatım tarzını ve meseleleri anlatırken Kur'ân'ın takip ettiği metodu bilmemekten kaynaklanan bir sorundur. Kur'ân'ı anlamada gerekli olan altyapı bilgilerine riâyet edilmemesi yahut önem verilmemesi, aslında müşkil olmayan birçok meselenin müşkilmiş gibi algılanmasının sebebi olabilmıştır. Yoksa Kur'ân'ın kendi içyapısında cümlenin başı ile sonu arasındaki tutarsızlık, nâzım şekline arız olan bozukluk, fesahât ve balagât özelliklerini koruyamamak, mana ve maksatlardan sapmak bakımından bir çelişkinin olması söz konusu değildir.⁹⁷⁷ Zira Allah kendi kitabının bu tür çelişkilerden uzak olduğunu açıkça bildirmiş ve şöyle buyurmuştur: "*Eğer o Allah'tan başkasının katından gelseydi, onlar onda birçok çelişkiler bulurlardı.*"⁹⁷⁸ "*Hamd, kuluna Kitab'ı dosdoğru bir şekilde indiren ve onda hibir eğrilik*

⁹⁷⁵ Hallaf, *İlmü Usûli'l-Fıkh (İslam Hukuk Felsefesi)*, s. 352-357

⁹⁷⁶ Kur'ân'da müşkilin anlam alanını oluşturan kavramların ihtilaf, tearuz, tenakuz, ibhâm, teşâbüh, hafa ve icmâl olduğu ile ilgili olarak bkz. Sülün, Murat, *Mahiyet, Sebep ve Çözümleri Çerçevesinde Müşkilü'l-Kur'ân*, Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-III-, İSAV, İstanbul, 2002, s. 329-331

⁹⁷⁷ Benzer yaklaşımlar için bkz. Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler*, s. 53-57

⁹⁷⁸ Nisâ, 4/82

bulundurmayan Allah'a mahsustur."⁹⁷⁹ Öyle ise bu âyetlerden de anlaşılıyor ki Kur'ân'da, sözün hiçbir yönden doğru anlaşılmaya müsait olmaması anlamında bir ihtilaf söz konusu değildir. Yine Kur'ân'da aynı isim, aynı olay, aynı zaman, aynı fiil ve aynı hakikat çerçevesinde bir hükmün hem kabul hem red edilmesi şeklindeki bir tezatın olması da düşünülemez.⁹⁸⁰

Müşkil âyetlerdeki işkâli/ birbirine zıtmış gibi görünen durumları izale etmede şu hususların bir tercih kaidesi olarak göz önünde bulundurulması gerekir:

- 1- Hüküm hususunda Medenî olanlar Mekkî olanlara tercih edilmelidir.
- 2- Müstakil hüküm ifade eden zahirî mana, lafza tercih edilmelidir.
- 3- Tahsis ifadesi, umum ifadesine tercih edilmelidir.⁹⁸¹

Kur'ân'da müşkil olduğu zannedilen âyetler, ya bir âyetin başka bir âyete⁹⁸² veya bir âyetin birden çok âyete⁹⁸³ veya bir âyetin sonunun başına yahut başının sonuna⁹⁸⁴ muhalifmiş gibi algılanması şeklinde tezahür ettiği görülür. Buna göre bazı âyetlerin manaları arasında görülen ve bu âyetlere mahsus olmak üzere müfessirlerin yaptığı açıklamalardan kaynaklanan ihtilafın yol açtığı işkâlin sebeplerini başlıklar halinde ele alırken Ebussuûd Tefsiri'nden de örneklerini zikredeceğiz.

⁹⁷⁹ Kehf, 18/1

⁹⁸⁰ Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler*, s. 57

⁹⁸¹ Cerrahoğlu, *Tefsir usûlü*, s. 180; Turgut, *Tefsir usûlü ve Kaynakları*, s. 187

⁹⁸² Örneğin Enfâl 8/2 *وَجَلَّتْ قُلُوبُهُمْ* "*onların kalpleri titrer*" ifadesinde geçen "*titreme*"ye karşılık, Ra'd, 13/28 *وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ* "*Allah'ın zikri ile kalpleri sükûnet bulur*" âyetinde geçen "*itminân/sukunet bulma*" hali müşkil olarak görülmüş, hâlbuki biraz düşünüldüğünde bu iki âyet arasında bir zıtlığın olmadığı açıkça görülür. Bununla ilgili olarak bkz. Es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 38; Demirci, *Tefsir Usulü*, s. 226

⁹⁸³ Örneğin bir âyette Âdem'in yaratıldığı şeyin *تراب* "*toprak*" (Âl-i İmrân, 3/59), başka bir âyette *من طين لازب* "*cıvık çamurdan*" (Hicr, 15/26), bir başka âyette *من صلب من حمى مسنون* "*kokuşmuş balçıktan*" (Saffât, 37/11) ve nihâyet *من صلب كالفضار* "*pişirilmiş gibi kup kuru balçıktan*" (Rahman, 55/14) olduğu belirtilmiştir. Herbir âyette ayrı ayrı lafızların kullanılması sebebiyle *müşkilü'l-Kur'ân* örnekleri arasında zikredilen bu âyetler de incelendiğinde herhangi bir çelişkinin olmadığı açıkça görülür.

⁹⁸⁴ Örneğin Enfâl, 8/17 *فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ* "*Siz onları öldürmediniz, Allah onları öldürdü*" "*öldürmediniz... öldürdü*" şeklindeki ifade ve Hâc, 22/2 *وترى الناس سكارى وما هم بسكارى* "*sen onları sarhoş görürsün, onlar sarhoş değildir*" âyetinde geçen "*sarhoş... sarhoş değildir*" gibi ifadeler de müşkilü'l-Kur'ân örneklerinden sayılmış ise de bunların da müşkil olmadıkları kolayca anlaşılmaktadır.

2.5. Ebussuûd Tefsiri'nde Müşkilü'l-Kur'ân Örnekleri

2.5.1. Müşkilin, Konu ve Yer Değişikliğinden Doğan İhtilâflardan Kaynaklanması

Müşkil âyetler arasında görülen zâhirî ihtilâflar, konu ve konum/yer değişikliğinden kaynaklanabilir. Örneğin aşağıda zikredilecek olan âyetlerde bir yandan insanların sorguya çekileceklerinden, diğer taraftan insan ve cinlerin sorgulanmayacaklarından bahsedilmesi, âyetler arasında zıtlık varmış gibi algılanmıştır. Hâlbuki âyetler kendi bağlamları içerisinde manalandırıldığında herhangi bir zıtlığın olmadığı görülecektir. Söz konusu âyetler şunlardır:

وقفواهم إنهم مسؤولون "Durdurun onları, çünkü onlar sorguya çekileceklerdir."⁹⁸⁵

فلنسنلن الذين أرسل إليهم ولنسنلن المرسلين "Kendilerine elçi gönderilenleri de göndirilen elçileri de kesinlikle sorguya çekeceğiz."⁹⁸⁶

فوريك لنسنلنهم اجمعين "Rabbine yemin olsun ki, kesinlikle onların hepsine soracağız."⁹⁸⁷

Ayrı ayrı sûrelerdeki bu âyetlerin her birinde suçluların sorguya çekilecekleri vurgusu dikkat çekmektedir.

Ebussuûd, Hicr Sûresi'nden Sâffât Sûresine doğru kendi bağlamlarında bu âyetleri şu şekilde tefsir etmişti: Allah, kâfirlerin her bir sınıfını kıyamet gününde Kur'ân'ı çeşitli yönlerden kısım kısım saydıklarından ve başka şeylerden ötürü kesinlikle azarlama ve kınama sorusuyla sorguya çekeceğini bildirmiştir.⁹⁸⁸ Hatta bazı suçluların sorguları tamamlanıp cehenneme sevkildikleri sırada, "durdurun onları, onlar yeniden sorguya çekilecekler" şeklinde meleklerle emredilerek tekrar durdurulup onların kendi aralarındaki konuşmalardan ötürü yeniden sorguya çekilecekleri ifade edilmiştir.⁹⁸⁹ İşte Ebussuûd'a göre "Andolsun ki, onların hepsine soracağız"⁹⁹⁰ gibi âyetlerde vurgulanan hesaba çekme, her şeyin açıklığa kavuşturulacağı hesaba çekme yerinde olacaktır.⁹⁹¹ Buna göre hesaba çekme

⁹⁸⁵ Sâffât, 37/24

⁹⁸⁶ Araf, 7/6

⁹⁸⁷ Hicr, 16/92

⁹⁸⁸ Ebussuûd, V, 104 أي لنسألن يوم القيامة أصناف الكفرة من المقتسمين وغيرهم سؤال توبيخ وتقرير

⁹⁸⁹ Ebussuûd, VII, 204

⁹⁹⁰ Hicr, 16/92

⁹⁹¹ Ebussuûd, VIII, 187

yerinden önce hiç kimse sorguya çakılmeyecektir. İşte âyetlerde vurgulanan sorguya çekmekten maksat, Allah'ın kâfirleri kınamak ve azarlamak için hesap yerinde sorguya çekmesidir.

Diğer taratan ولايسئل عن ذنوبهم المجرمون "Günahkârlara günahlarından sorulmaz"⁹⁹² âyetindeki soru, bilgi sorusudur. Yani bilgi edinmek için günahkârlara günahları sorulmaz. Belki ansızın azaplandırılırlar. Allah bütün günahkârların günahlarına muttalidir ve onların cezalarını verir.⁹⁹³ Ayrıca bu âyetteki nefîy/olumsuzluk (yani sorulmayacak denilmesi), bilgi edinme amaçlı soru sormayı nefyetmekte olup azap edilecek yerde, azap etmeden önce onlara hiçbir soru sorulmayacağı, hesap yerinde ise sorguya çekilecekleri⁹⁹⁴ bildirilmiştir. Yine فيومئذ لا "O gün ne insana ne de cine işlediği günahından sorulmaz."⁹⁹⁵ âyeti de insan ve cinnin kıyamet günü kabirlerinden çıkarılıp mertebelerine göre bölük bölük mahşer yerine sevk edildikleri zamanı anlatmaktadır. Onlar simalarından tanınacaklar ve soru sorulacak yer olan hesap yerinde sorguya çekileceklerdir. Azap edilecek yerde ise artık kendilerine soru sorulmayacak ve doğrudan cezalandırılacaklardır.⁹⁹⁶

Görüldüğü gibi Ebussuûd, yer ve konu değişikliği bakımından müşkil olduğu düşünülen yukarıdaki âyetleri birçok müfessirin de tefsirinde işaret ettiği genel anlayışa uygun şekilde kıyamette değişik mevkilerin olmasıyla açıklamış, bu mevkilerden hesap sorulup sorgulamanın yapılacağı yerlerde insanların sorguya çekilecekleri, bazı yerlerde ise soru sorulmayıp azap edilecekleri ile tefsir etmiştir.⁹⁹⁷

⁹⁹² Kasas, 28/78

⁹⁹³ Ebussuûd, VII, 30 ... سؤال استعلاج بل يُعَذَّبُونَ بما بَعَثَهُ ...

⁹⁹⁴ Ebussuûd, III, 243 في سؤال الاستعلاج أو الأول في سؤال الاستعلاج (ولا يُسأل عن ذُنُوبِهِمُ المجرمون) سؤال الاستعلاج أو الأول في سؤال الاستعلاج أو الأول في سؤال الاستعلاج

والمراد بالسؤال توبيخ الكفرة وتقريرهم والذي نفى بقوله تعالى (ولا يُسأل عن ذُنُوبِهِمُ المجرمون) سؤال الاستعلاج أو الأول في سؤال الاستعلاج أو الأول في سؤال الاستعلاج

⁹⁹⁵ Rahman, 55/39

⁹⁹⁶ Ebussuûd, VIII, 187 لأَنَّهُمْ يُعْرَفُونَ بِسِيْمَاتِهِمْ وَذَلِكَ أَوْلَىٰ مَا يُخْرَجُونَ مِنَ الْقُبُورِ وَيُحْشَرُونَ إِلَى الْمَوْقِفِ ذُوْدًا ذُوْدًا عَلَىٰ اخْتِلَافٍ مَّرَاتِبِهِمْ وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى (فَوَزَيْتَ لِنَسَائِلِهِمْ أَجْمَعِينَ) وَنَحْوَهُ فِيهِ مَوْقِفِ الْمُنَاقَشَةِ وَالْحِسَابِ

krş. Beydâvî, Tefsir, II, 1036-1037

⁹⁹⁷ Benzer yaklaşımlar için ayrıca bkz. İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim el-Mervezî, *Te'vilü Müşkilî'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakar, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1401/1981, s. 65; es-Suyûtî *el-İtkân*, II, 38; Ayrıca bkz. Taberî, *Tefsir*, XII, 307-308 (A'raf, 7/6. âyetin tefsiri); Beğavî, *Tefsir*, II, 108; IV, 338; İbn Atiye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Abdurrahman, *el-Muharreu'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1422/2002, V, 232 (I. bsk); Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIV, 201; Kurtûbî, *el-Câmi' Li Ahkâmi'l-Kur'ân*, VII, 164; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhîd*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1420/200, V, 13; X, 66.

Kur'ân'da bazen Hz. Âdem'in yaratılışı gibi bir olayın çeşitli safhaları farklı farklı lafızlarla ifade edilmiş, bu safhaları anlatmak için kullanılan lafızlar bazen birbirine zıtmış gibi algılanarak müşkilü'l-Kur'ân araştırmalarının konusu olmuştur. Bunda da aynı şekilde âyetin bağlamı dikkate alındığına veya Kur'ân bütünlüğü içinde değerlendirildiğinde müşkil olduğu söykenen pek çokve konunun müşkil olmadığı anlaşılacaktır. Âyetlerin ve sûrelerin bağlamına önem verdiği için Ebussuûd, müşkil olduğu söylenen pek çok lafzı kendi doğal akışı içinde tefsir etmiş, lafızların müşkil olduğu bile anlaşılmamıştır.

2.5.2. Müşkilin, Çeşitli Safhaların Anlatımından Doğan İhtilaflardan Kaynaklanması

Hız. Âdem'in yaratılışını konu edinen âyetlerde Allah, onu من تراب "topraktan"⁹⁹⁸, من صلصال من حمأ مسنون, "Uzun süre su ile birlikte bulunmaktan dolayı rengi siyahlaşmış, fırınlanmadığı halde dokununca ses çıkaracak şekilde kupkuru olmuş, şekillenmeye elverişli balçık/çamurdan"⁹⁹⁹, من سلاله من طين, "süzülüüp çıkarılan çamurdan"¹⁰⁰⁰ ve من صلصال كالفخار "firınlanmış (çanak, seramik) gibi kupkuru çamurdan"¹⁰⁰¹ yarattığını haber vermiştir. Bu âyetlerde yer alan حمأ - تراب gibi lafızlar birbirine zıtmış gibi algılanarak bu müşkilü'l-Kur'ân konuları içerisinde değerlendirilmiştir.

Ebussuûd bu âyetlerdeki farklı lafızlar arasında bir zıtlığın söz konusu olmadığını vurgulayarak şöyle demiştir:

وقد خلقَ اللهُ تعالى آدمَ عليه السلامُ من ترابٍ جعلهُ طيناً ثم حمأً مسنوناً ثم صلصالاً فلا تنافيَ بين الآيةِ الناطقةِ بأحدها وبينَ ما نطقَ بأحدِ الآخرين

Yani Allah Âdem (AS)'i, su katılarak çamur yapılan, sonra (bu çamur) su ile bir arada kalmakla kokuşup siyahlaşan, şekil verilebilecek kıvamda balçık haline gelen, sonra (bu balçığa) şekil verilip kalıba döküldükten, sora dokununca ses çıkaran, fırınlanmış çanak çömlek gibi kurumaya bırakılan ve kupkuru hal alan

⁹⁹⁸ Âl-i İmrân, 3/59

⁹⁹⁹ Hicr, 15/28; Ebussuûd, V, 85

¹⁰⁰⁰ Müminûn, 23/12; Ebussuûd, VI, 138

¹⁰⁰¹ Rahman, 55/14

topraktan yartmıştır. Dolayısıyla bu âyette anlatılanla diğer âyetlerde anlatılan arasında bir zıtlık yoktur.¹⁰⁰²

Ebussuûd'un bu açıklamalarından, müşkil gibi görünen âyetlerin gerçekte müşkil olmadıkları, bunların her birinin aynı şeyin farklı merhalelerine ışık tutan lafızlar olduğu, biraz araştırmakla âyetler arasında anlamayı zorlaştırdığı sanılan müşkilatın kolaylıkla giderilebileceği anlaşılmaktadır. Nitekim kendisi de âyetleri Hz. Âdem'in yaratılışını ifade eden safhalara göre sıralamış, böylece müşkil olduğu söylenen "yaş çamur, rengi kararmış balçık... kupkuru, fırınlanmış çömlek gibi dokununca ses çıkaran" lafızlar arasında herhangi bir zıtlığın olmadığı anlaşılmıştır.

Bir de herkesin gözü önünde meydana gelmiş çok ilginç bir olayın vehametinin, olayın ayrıntılarına ışık tutan ayrı ayrı lafızlarla ifade edilmesinden kaynaklanan müşkil konusu vardır. Bu da konunun bir diğer örneğidir.

2.5.3. Müşkilin, Bir Olayın Vehametinin Anlatımından Doğan İhtilaflardan Kaynaklanması

Hız. Musâ'nın mucizesi olan âsâsının yılanı dönüşmesinden bahsederken bir yerde onun, *فإذا هي حية تسعى* "bir de ne görsün hızla hareket eden bir yılan"¹⁰⁰³, bir başka yerde *فإذا هي تُعْبَانٌ مُّبِينٌ* "bir de ne görsün o bir ejderha"¹⁰⁰⁴, son olarak da *كَأَنَّهَا جَانٌّ* "küçük çevik bir yılan gibi"¹⁰⁰⁵ olduğu bildirilmiştir. Bu anlatım tarzında حية kelimesi büyük, küçük yılanlar için kullanılan genel bir ifade olurken,¹⁰⁰⁶ تُعْبَانٌ kelimesi çok büyük (ejderha) için,¹⁰⁰⁷ جَانٌّ kelimesi de küçük, sarımtırak hızla hareket eden yılan¹⁰⁰⁸ için kullanılan bir lafız olması, âyetler arasında zıtlık varmış gibi algılanmasına sebep olmuştur. Yani aynı anda bir âsâ nasıl hem ejderhâ gibi kocaman, hem çok hızlı ve kıvrak bir şekilde hareket eden küçük, sarımtırak bir yılan olabilir?

Ebussuûd, Hz Musa'nın elinde zuhur eden bu olayın oluş şeklini anlatarak, söz konusu olayın vehâmetinin farklı lafızlarla ifade edildiğine dikkat çekmek sûretiyle

¹⁰⁰² Ebussuûd, VIII, 184 Ayrıca bkz. Es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 38; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, Mısır, 1990, IX, 338; Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3057-3058; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, III, 121-122; V, 142-43

¹⁰⁰³ Tâhâ, 20/20

¹⁰⁰⁴ Şuarâ, 26/32

¹⁰⁰⁵ Neml, 27/10, Kasas, 28/31

¹⁰⁰⁶ Ebussûd, VI, 16

¹⁰⁰⁷ Ebussûd, III, 295; VI, 263

¹⁰⁰⁸ Ebussûd, VI, 292

âyetler arasında bir tenakuzun olmadığını bildirmiştir. Ebussuûd'un meçhul rivâyet siygasıyla yer verdiği olayın oluş biçimi şöyledir:

رُوي أنه عليه الصلاة والسلام حين ألقاها انقلبت حية صفراء في غلظ العصا ثم انتفخت وعظمت فلذلك شُبّهت بالجانّ تارةً وسميت تُعباناً أخرى وعبر عنها ههنا بالاسم العامّ للحالين وقيل قد انقلبت من أول الأمر تُعباناً وهو الأليق بالمقام كما يفصح عنه قوله عز وجل فَإِذَا هِيَ تُعْبَانٌ مُّبِينٌ وإنما شُبّهت بالجان في الجلادة وسُرعة الحركة لا في صغر الجثة

Rivâyet edildiğine göre Hz. Musa asâsını yere atınca kupkuru asâ sarı bir yılanla dönüşmüş, sonra şişerek kocaman bir yılan (ejderha) olmuştur. Bunun için küçük sarımtırak çevik bir yılanla benzetilerek جَانّ, başka bir yerde de (şişerek kocaman bir ejderha halini almasından dolayı da) Su'bân (ejderha) diye isimlendirilmiştir. Burada حية diye gelmesi her iki isimlendirmeyede uygun düşmesi içindir. Âsâ'nın önce ejderhaya dönüştüğü de söylenmiştir ki, bu açıkça âyette هِيَ فَإِذَا هِيَ مُّبِينٌ şeklinde ifade edildiği gibi bu makama daha uygundur. Küçük sarı yılanla benzetilmesi ise, cüssesinin küçüklüğünden dolayı değil, çok kızgın ve süratli hareket etmesinden dolayıdır.¹⁰⁰⁹ Bu yılanın kocaman cüssesine rağmen küçük bir yılan gibi çok hızlı hareket emesi, Musâ (AS)'nın korkup kaçmasına sebep olmuştur.¹⁰¹⁰

Ebussuûd'un ifadesinden, âsânın yılanla dönüşmesi, bu yılanın şişerek büyüyüp kocaman bir ejderha haline gelmesi, kocaman cüssesine rağmen onun küçük bir yılan gibi çok hızlı ve çevik hareketleriyle görenleri dehşete düşürmesi gibi olayların aynı anda olduğu anlaşılmaktadır. Aynı olayda yılanın büyüklüğünün ve çevikliğinin ayrı ayrı âyetlerde vurgulanması, söz konusu âyetler arasında bir zıtlığın olduğu anlamına gelmeyip, belki olayın vuku bulduğu sıradaki vehâmetinin daha iyi anlaşılmasını sağlamak içindir.

Müşkil, bazen de müşterek bir lafızdan kaynaklanabilir.

2.5.4. Müşkilin, Müşterek Bir Lafızdan Doğan İhtilaflardan Kaynaklanması

Müşkil, bazen müşterek bir lafızdan doğan ihtilaflardan kaynaklanabilir. Müşterek, iki anlama da gelebilen lafızdır.¹⁰¹¹ Bakara Sûresi'nde geçen قُرُوء (kuru') kelimesi hem kadınların âdet (hayız) hem de temizlik (tuhur) hallerini anlatan ve her

¹⁰⁰⁹ Ebussuûd, VI, 16, 295

¹⁰¹⁰ Ebussuûd, VII, 17

¹⁰¹¹ Tehânevî, *Keşşâfü İstılâhâti'l-Fünûn*, I, 780

iki anlam için de kullanılan bir kelimedir. Bu sebeple قُروء (kuru') kelimesi her iki anlamı da ifade ettiği için müşterek bir lafız olarak adlandırılmıştır. Müşterek lafızdaki iki zıt manadan birisi, bir tedkik (inceleme ve araştırma) ile tercih edilir ve ona göre müşterek lafza mana verilir. Nitekim bu tedkik neticesinde Hanefiler bu kelimeye hayız, Şafîiler ise temizlik manası vermişlerdir.¹⁰¹² Dolayısıyla Ebussuûd'da söz konusu kelimeye hayız/ay hali manası vererek şu şekilde tefsir etmiştir:

{ثَلَاثَةُ قُرُوءٍ} نُصِبَ عَلَى الظرفية أو المفعولية بتقدير مضافٍ أي يتربصن مدة ثلاثة قُرُوءٍ أو يتربصن مُضِيَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وهو جمع قُرٍ والمراد به الحيضُ بدليل قوله صلى الله عليه وسلم دعِي الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَانِكَ وقوله صلى الله عليه وسلم طلاقُ الأَمَةِ تطليقتان وعدَّتْهَا حَيْضَتَانِ وقوله تعالى واللّائِي يَبْسُنَ مِنَ المَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ ولأن المقصودَ الأَصْلِيَّ من العدة استبراءُ الرجم ومدارُه الحيضُ دون الطهر ويقال أَقْرَأَتِ المَرْأَةُ إِذَا حَاضَتْ وقوله تعالى فَطَلَّوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ معناه مستقبلاتٍ لعدتهن وهي الحَيْضُ الثَلَاثُ

"Boşanmış kadınlar tekrar evlenmeden üç kuru' beklesinler"¹⁰¹³ âyetindeki "üç kuru' ya zarf tümleci olarak mansup/fetha ile harekeli veya bir muzaf takdir edilmesiyle mef'ûl olmak üzere mansub/fetha ile harekelidir. Buna göre "üç kuru' müddeti beklesinler" veya " üç kuru' süresi geçinceye kadar beklesinler" demek olur.

قُروء kelimesi, قُرى kelimesinin çoğuludur. Bununla kast edilen mana, Hz. Peygamber'in, "kur' (ay hâli) günlerinde namazını bırak." Yine Onun "câriyenin talakı iki boşamadır ve iddeti de (bekleme süresi de) iki hayız süresidir" sözlerinin de delâletiyle kuru' hayız/ay halidir. Ayrıca onun bu manada olduğuna şu âyette delildir: "Kadınlarınızdan âdetten kesilmiş olanların bekleme süreleri hakkında şüpheye düşerseniz, onların bekleme süreleri üç aydır."¹⁰¹⁴ Çünkü iddetten maksat, rahmin (gebelikten) temiz olmasıdır. Rahmin (gebelikten) temiz olmasını ortaya çıkararak da hayız/ay halidir, yoksa temizlik değil. Bunun için kadın hayız/ay hali olduğunda أَقْرَأَتِ المَرْأَةُ denilmiştir. Nitekim لِعِدَّتِهِنَّ "(kadınları boşayacağınız da)onları iddetleri içinde boşayın"¹⁰¹⁵ âyetinin anlamı da "onları gelecekteki iddetleri içinde" demektir. O da üç hayızdır.¹⁰¹⁶

Burada Ebussuûd قُروء (kuru') kelimesinin müşkil olduğunu açıkça söylememiş, yaptığı açıklamayla lafızdaki müşkili gidermeye çalışmıştır. Ona göre قُروء (kuru') kelimesi, Hz. Peygamberin sözlerinden de anlaşıldığı üzere "hayız/ay hali"

¹⁰¹² Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfeddîrîn*, I, 157; a. mlf. *Hukûkî İslamiyye ve Istılahâtı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, ts. I, 74

¹⁰¹³ Bakara, 2/228

¹⁰¹⁴ Talâk, 65/4

¹⁰¹⁵ Talâk, 65/1

¹⁰¹⁶ Ebussuûd, II, 267

anlamındadır. Onun bu anlama geldiğini diğer âyetler de desteklemiştir. Ayrıca o, âyetin devamını (siyâkını) da göz önünde bulundurarak söz konusu kelimenin hayız/ây hali anlamında olması gerektiğini, çünkü rahmin gebelikten temiz olup olmadığının ancak hayız/ay hali ile belli olacağını, dolayısıyla kelimeye temizlik anlamının verilmesiyle bunun anlaşılamayacağını vurgulayarak müşterek lafızdan kaynaklanan müşkilâtı gidermeye çalışmıştır.

Müşkil bazen lafzın mücmel olmasından da kaynaklanabilir.

2.5.5. Müşkilin, Mücmel Bir Lafızdan Doğan İhtilaflardan Kaynaklanması

Mücmelin, sözün kendisiyle kast edilen sözlükteki manayı göstermeyip, Şari'in kendisi için koyduğu (salât, zakât, ribâ gibi) özel manayı gösteren söz diye tanımlandığına daha önce işaret etmiştik.¹⁰¹⁷ Bu tanımlı biraz daha açacak olursak o zaman mücmel, hakkında bir açıklama bulunmadıkça manasını anlamaya yol olmayan lafız diye tanımlanmış, bu tanımla mücmelin müşkilden daha müphem bir lafız olduğu da anlaşılabilir olur. Zira mücmelin lügat anlamı bilinse de Şari' tarafından bir açıklama olmadıkça onunla ne kast edildiği anlaşılmaz.¹⁰¹⁸

Mücmel üç kısma ayrılmıştır:

1- Mücmel, kelime manası herkesçe anlaşılmayan *garîb* kelimelerden birisi olup, Kur'ân'da bunun ne anlama geldiği daha sonra gelen kelimelerle açıklanabilir. Bu durumda *mücmeli* beyan eden/açıklayan kelimeye *müfesser* denilir.¹⁰¹⁹ Eğer müfesser olmasa idi mücmelin manasını anlamak mümkün olmayacaktı. Örneğin Me'âric Sûresi, 19. âyetinde هَلُوعًا إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا kelimesi gibi. "Gerçekten insan helû' olarak yaratılmıştır" buyurulan âyette helû' kelimesini Ebussuûd şöyle açıklamıştır: هَلُوعٌ سُرْعَةُ الْجَزَعِ عِنْدَ مَسِّ الْمَكْرُوهِ وَسُرْعَةُ الْمَنْعِ عِنْدَ مَسِّ الْخَيْرِ "el-Hele' demek, kendisine (hoşa gitmeyecek) bir kötülük dokunduğunda sabredemeyip çabucak sızlanan/durmadan şikâyetlenen, bir hayır (mal-nimet vb.) dokunduğunda da çabucak cimrileşen demektir."¹⁰²⁰

¹⁰¹⁷ Bkz. dipnot: 1516

¹⁰¹⁸ Bilmen, *Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 79.

¹⁰¹⁹ Bilmen, *Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 79.

¹⁰²⁰ Ebussuûd, IX, 34

وقد فسَّرَهُ أَحْسَنَ Ebussuûd mücmeli kelime anlamıyla bu şekilde verdikten sonra "onu en güzel şekilde Allahu Te'âlâ'nın şu sözü tefsir etmiştir" diyerek arkasından gelen iki âyete tefsiri ile birlikte şu şekilde yer vermiştir:

(إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ) أَي الْفَقْرُ وَالْمَرَضُ وَنَحْوَهُمَا (جَزُوعاً) أَي مَبَالِغاً فِي الْجَزَعِ مُكْتَرِئاً مِنْهُ (وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ) أَي السَّعَةُ وَالصَّحَّةُ (مُنُوعاً) مَبَالِغاً فِي الْمَنَعِ وَالْإِمْسَاكِ

"Ona (insana) fakirlik, hastalık vb bir şer/kötülük dokunduğunda sızlanmalarında/şikâyetlerinde aşırılığa giderek onu (sızlanmalarını) çoğaltır. Yine ona (insana) genişlik/zenginlik ve sıhhat gibi bir hayır (imkân-nimet) dokunduğunda da eli sıkılıkta ve cimrilikte aşırılığa gider ve tam bir cimri olur.¹⁰²¹

Görüldüğü gibi Ebussuûd, mücmel olan *helû'* kelimesini, arkasından gelen âyetlerin en güzel şekilde tefsir ettiğini, yani bunların müfesser olduğunu vurgulamıştır. Târik Sûresi'nde kendisine yemin edilen Târik'ın "*parlak yıldız*"¹⁰²² olarak yine sonraki bir âyetle tefsir edilmesi /açıklanması¹⁰²³ da bir diğer örnek olarak zikredilebilir.

2- Lügat anlamı bilinmekle beraber, dindeki manaları müphem olan ve ancak Şari'in açıklamasıyla gerçekte dindeki anlamlarının ne oldukları bilinebilen salât, zekât gibi mücmel lafızlar¹⁰²⁴ veya bu lafızlar içerisinde bir rüknü vb ifade eden bir kavram gibi. Örneğin Âl-i İmrân Sûresi'nin 97. âyetinde hac ibadetinin Müslümanlara farz olduğunu bildirirken على الناس şeklinde çok genel bir ifade kullanılmış, daha sonra da bu ifade من استطاع إليه سبيلاً şeklinde sınırlandırılmıştır. Diğer bir ifade ile umum lafız tahsis edilmiştir. Yani hac farızasını yerine getirme sorumluluğu herkese değil, yolculuğuna güç yetirenlere tahsis edilmiştir. Ancak âyette bu "yolculuğa güç yetirmenin" ne olduğu müphem bırakılmış, *mücmel* olan bu ifadeyi Hz. Peygamber'den rivâyet edilen şu hadis *tefsir* etmiştir:

فإنه قد روى أنس بن مالك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال السبيلُ الزادُ والراحلةُ وروى ابنُ عمرَ رضيَ اللهُ عنهما أنَّ رجلاً قالَ يا رسولَ اللهُ ما السبيلُ قالَ الزادُ والراحلةُ وهو المرادُ بما رُوي أنه عليه السلام فسَّرَ الاستطاعةَ بالزادِ والراحلةِ

¹⁰²¹ Ebussuûd, IX, 34

¹⁰²² Târik, 86/ 1-3

¹⁰²³ Ebussuûd, XI, 132-133

¹⁰²⁴ Bilmen, *Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 79.

"Enes b. Malik (RA)'in rivâyetine göre Peygamber (SAV) şöyle buyurmuştur: Yolculuğa güç yetirmek, azık ve binit (yol vasıtası)dir. Yine İbn Ömer (RA)'dan rivâyer edildiğine göre bir adam Peygamber (SAV)'e gelerek, Ya Rasulallah, yola güç yetirmek nedir? Diye sordu. Peygamber (SAV) de şöyle buyurdu: Azık (yeterince yiyecek ve içecek) ve binittir (yol vasıtasıdır)." Hz. Peygamber'den gelen rivâyetlerin zikredilmesinden maksat, istita'atın (yola güç yetirmenin), azık ve yol vasıtası ile açıklanıp tefsir edilmesidir.¹⁰²⁵

3- Lügatta çeşitli manalara gelen, ancak kast edilen mananın bir açıklama olmadıkça anlaşılması mümkün olmayan müşterek lafızlardır. Kur'ân'da geçen 'ayn ve Kurû' lafızları gibi. Bu konu ile ilgili Kurû' örneği daha önce zikredildiği için tekrarına lüzum görülmemiştir.¹⁰²⁶

Özetle, Ebussuûd, âyetler arasında açıklanması güç olan, ilk bakışta ihtilaf ve çelişki varmış gibi görünen hususları inceleyip, itirazlara cevaplar bulmayı amaçlayan bir ilim olarak *Müşkilü'l-Kur'ân* konularını müşterek, mücmel, mübeyyen ve müfesser kavramları ile birlikte incelemiştir. Diğer konularda olduğu gibi bu konuları da o, *Müşkilü'l-Kur'ân* başlığını kullanarak ele almamıştır. Ancak o, müşkil, müşterek, mücmel, mübeyyen, müfessir ve müfesser kavramlarını yeri geldikçe oldukça sık kullanmış, ilgili âyetleri kendi bağlamı ve Kur'ân bütünlüğü içerisinde ele alarak kendi açısından sorunu çözmüştür. Ebussuûd'un bu konuda iki önemli desteğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi Kur'ân'da hiçbir tutarsızlığın ve çelişkinin bulunmadığı temel düşüncesini âyetlerin lafız ve mana olarak birbirini destekleyecek şekilde bir metotla Kur'ân bütünlüğü içerisinde ele almasıdır. İkincisi de bu konularda bir hukukçu olarak fıkıh usûlünü çok iyi bir şekilde tefsirine uygulamasıdır. Özellikle müşterek ve mücmel lafızlarla ilgili açıklamaları bu düşüncemizi pekiştirmektedir.

Kur'ân'ı dil yönünden inceleyen ilimlerden birisi de el-Vücûh ve'n-nezâir'dir.

2. 6. el-Vücûh ve'n-Nezâir

¹⁰²⁵ Ebussuûd, II, 72 (Hadislerden önce zikredilen açıklamalar da Ebussuûd'un ilgili âyeti tefsirinden özetlenmiştir. Bkz Ebussuûd, II, 71-72)

¹⁰²⁶ Daha önce geçen 1557 nolu dip nota bakılabilir.

el-Vücûh ve'n-nezâir¹⁰²⁷, diğer Kur'ân ilimleri gibi, Kur'ân'daki lafızların Allah'ın muradı yönünden daha iyi anlaşılması için bir taraftan erken dönemde telif edilen mustakil eserlerle günümüze kadar taşınmış diğer taraftan da yazılan tüm tefsir kaynaklarında vaz geçilmez bir şekilde yerini almış olan Kur'ân İlimleri'nin bir koludur.

Biz bu başlık altında Kur'ân İlimleri'nin bir kolu olan el-Vucûh ve'n-nezâir'in tanımını ilgili kaynaklardan, örneklerini de Ebussuûd Tefsiri'nden vereceğiz.

el-Vücûh, el-vech kelimesinin çoğulu olup bir şeyin ön kısmı, görünen yüzü,¹⁰²⁸ yüz, çehre, cephe, cihet, taraf, şekil, bir toplumun önde geleni gibi manalara gelmektedir. Ayrıca bir şeyin kendisi¹⁰²⁹ demek olup, başka bir şeye ihtimali olmayan şey anlamında هو الرأى نفسه bu, görüşün kendisidir,¹⁰³⁰ denilmiştir.

Vech kelimesi, manaların birbirine benzerliğini ifade etme anlamında bir Hadis-i şerifte şöyle kullanılmıştır:

وَفِي الْحَدِيثِ: أَنَّهُ ذَكَرَ فِتْنًا كُوجُوهِ الْبَقَرِ أَي يُشْبِهَ بَعْضُهَا بَعْضًا لِأَنَّ وُجُوهَ الْبَقَرِ تَنْشَابُهُ كَثِيرًا

"Bir Hadis-i şerifte Hz. Peygamber, ineklerin vecihleri (yüzleri) gibi birbirine benzeyen fitneleri anlattı. Çünkü çoğunlukla ineklerin yüzleri birbirine benzer."¹⁰³¹ Bu ifade ile Hz. Peygamber söz konusu fitnelerin birbirine benzerliğine dikkat çekmiş, hepsinin bir kaynağa döndürülebileceğini anlatmıştır.

Vech kelimesi, bir kelimenin alışılmış manasının dışında muhtemel olduğu birden çok manaya gelebileceğine delalet eden bir lafızdır. Ebu'd-Derdâ'nın rivâyet ettiği mevkûf bir hadiste kelimenin bu anlamı şöyle ifade edilmiştir:

وَفِي حَدِيثِ أَبِي الدَّرْدَاءِ: لَا تَفْقَهُ حَتَّى تَرَى لِلْقُرْآنِ وُجُوهًا أَي تَرَى لَهُ مَعَانِي يَحْتَمِلُهَا فَتَهَابُ الإِفْدَامَ عَلَيْهِ

"Ebu'd-Derdâ hadisinde şöyle buyurulmuştur: Kur'ân'daki vecihleri görmedikçe, yani muhtemel manaları görüp ona gerekli hassasiyeti göstermedikçe,

¹⁰²⁷ *El-Vücûh ve'n-Nezâir*, İslâm hukundaki küllî kaideleri, benzer meselelerin tabii olduğu ortak veya farklı hükümleri açıklamayı konu alan ilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adı olarak *el-Eşbah ve'n-Nezâir* adıyla adlandırılmıştır. Bununla ilgili daha geniş bilgi ve açıklamalar için bkz. Baktır, Mustafa, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, DİA, İstanbul, 1995, XI, 456-457

¹⁰²⁸ El-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, IV, 64; İbn Fâris, *Mücmelü'l-Luga*, I, 917; El-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, VI, 186; er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, I, 334; Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, VI, 2254; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, I, 1255

¹⁰²⁹ Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, I, 1255; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 555-557

¹⁰³⁰ er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, I, 334; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 556

¹⁰³¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 555

fakih olamazsın (tam anlamıyla Kur'ân'ı anlayamazsın)."¹⁰³² İşte el-Vücûh kelimesiyle kast edilen asıl mana budur.

Nezâir ise, nazîre kelimesinin çoğulu olup benzer, misil, bir şeye benzemek üzere yapılan karşılık¹⁰³³ demektir. Yani bakıldığında iki şey görünüşte birbirinin aynıymış gibi görünüyorsa *مِثْلُهُ* نَظِيرُ الشَّيْءِ أَيْ مِثْلُهُ denir. Bu benzerlik sözde, fiilde veya şekilde olabilir.¹⁰³⁴

Sözde olan nazîre/benzerlik için Zührî'den nakledilen şu söz örnek olarak verilebilir:

وعن الزهري: لا تناظر بكلام الله ولا بكلام رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أي لا تقابل به ولا تجعل مثلاً له

"Zührî'den şöyle (dediği) nakledilmiştir: Allah'ın ve O'nun Elçisi'nin sözüne nazîre yapma / karşılık verme, ona nispet yapma."¹⁰³⁵

Fiilde nazîre için ise *نَظَرْتُ فَلَانًا أَيْ صِرْتُ نَظِيرًا لَهُ فِي الْمُخَاطَبَةِ* "Fılanca ile munazara yaptım, yani, hitâbette ona karşılık verdim"¹⁰³⁶ denilmiştir.

Şekilde olan nazîre için İbn Mes'ud'un şu sözü örnek olarak zikredilebilir:

وَفِي حَدِيثِ ابْنِ مَسْعُودٍ: لَقَدْ عَرَفْتُ النَّظَائِرَ الَّتِي كَانَ رَسُولُ اللَّهِ يَقُومُ بِهَا، عَشْرِينَ سُورَةً مِنَ الْمَفْصَلِ، يَعْني سُورَ الْمَفْصَلِ، سَمِيَتْ نَظَائِرَ لِاشْتِبَاهِ بَعْضِهَا بِبَعْضٍ فِي الطَّوْلِ،

"Ben Rasulullah'ın namazlarda okuduğu nezâiri biliyorum. Onlar yirmi kısa sûredir." Yani (bu) kısa sûreler uzunlukta birbirlerine benzediği için nezâir diye isimlendirilmişlerdir.¹⁰³⁷

Bu lügat anlamlarından yola çıkarak *nezâirin*, kelimenin lafzında veya manasında ortaya çıkan benzerlik olduğu söylenebilir. Diğer bir ifade ile birden çok

¹⁰³² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 556. İbn Manzûr'un zikrettiği bu hadis kaynaklarda şu lafızlarla geçmektedir: *إِنَّ أَبَا الدَّرْدَاءِ كَانَ يَقُولُ: إِنَّكَ لَنْ تَفْقَهُ كُلَّ الْفِقْهِ حَتَّى تَرَى لِلْقُرْآنِ وَجُوهًا*. Bu lafzın geçtiği kaynak için bkz. İbn S'ad, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1990/1410, II, 273; Mukâtil b. Süleyman el-Belhî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdullâh Muhammed Şehhâte, el-Heye'tü'l-Mısriyye el-'Amme li'l-Küttâb, 1994/1414, s. 84 (eseri tahkik eden eş-Şehhâte'nin Mukaddimesi)

¹⁰³³ El-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, VIII, 156; İbn Fâris, *Mücmelü'l-Luga*, I, 873; El-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, XIV, 266; ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, II, 283; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 219

¹⁰³⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 219

¹⁰³⁵ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, II, 283; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 219

¹⁰³⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 219 Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, II, 831.

¹⁰³⁷ El-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, XIV, 266. Ayrıca bkz. *Buharî*, Fedâilü'l-Kur'ân, 6; *Müslim*, Müsâfirîn, 275

kelimenin aynı manayı ifade etmesine veya birbirine uygun, benzer manalar taşımasına *nezâir* denilir.

el-Vücuḥ ve'n-nezâir, Kur'ân İlimleri'nde bir ıstılah olarak ibnü'l-Cevzî tarafından şöyle tanımlanmıştır:

معنى الوجوه والنظائر ان تكون الكلمة واحدة ذكرت في مواضع من القرآن على لفظ واحد وحركة واحدة ارید بكل مكان معنى غير الاخر

"el-Vücuḥ ve'n-nezâirin manası, bir kelimenin aynı lafız ve aynı hareketlerle Kur'ân'ın çeşitli yerlerinde zikredilmesi ve bu kelimelerin zikredildikleri her yerde başka bir mananın değil aynı mananın kast edilmesidir."¹⁰³⁸ Buna göre bir yerde zikredilen her hangi bir kelimenin lafzı, başka bir yerde zikredilen aynı kelimenin lafzının nazîri olmaktadır. Bu kelimenin geçtiği her yerde diğerlerinden farklı bir şekilde tefsir edilmesi de o kelimenin vucûhu olmaktadır. Buna göre nezâir lafızların, vücuḥ ise manaların ismidir.

el-Vücuḥ ve'n-nezâir için ez-Zerkeşî'nin yapmış olduğu tanım ise şöyledir:

فَالْوُجُوهُ اللَّفْظُ الْمُشْتَرَكُ الَّذِي يُسْتَعْمَلُ فِي عِدَّةٍ مَعَانَ كَلْفِظِ الْأُمَّةِ وَالنَّظَائِرُ كَالْأَلْفَاظِ الْمُتَوَاطِئَةِ

"el-Vücuḥ, ümmet lafzı gibi çeşitli manalarda kullanılan müşterek lafızdır. En-nezâir ise mütevâtî' (birbirinden farklı olan ama müşterek bir özellik sebebiyle varlıklara delalette mana bakımından birleşen)lafızlar gibidir."¹⁰³⁹

Lügat anlamlarına dayalı olarak yapılan bu tanımda el-vücuḥ, teaddüt/anlam çokluğu, nezâir ise teşâbüh/benzerlik ve ittifak anlamlarıyla ön plana çıkmaktadır. Ayrıca Zerkeşî'nin nezâiri "mütevâtî' bir lafız gibi" diyerek bir benzetme ile açıklamasını şu şekilde anlamak gerekir: Mütevâtî' lafızlar, birbirinden farklı olan, ancak aralarındaki müşterek bir özellik sebebiyle birleşen varlıklara delalet eden lafızlardır. Örneğin, canlı olma özelliğinde birleşen insan, kuş ve at gibi varlıkların her birine delalet eden "hayvan" lafzı gibi. Yani canlı olma anlamında "hayvan" lafzı bu varlıklardan her birine uygun dışmekte/tevâtu etmektedir.¹⁰⁴⁰

¹⁰³⁸ İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman, *Nüzhetu'l-'Ayunü'n-Nevâzir fi İlmi'l-Vücuḥ ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerim Kazım er-Râdî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1984/1404, s. 83; Aynı tanım için ayrıca bkz. Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 2001; Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 84 (eseri tahkik eden eş-Şehhâte'nin Mukaddimesi).

¹⁰³⁹ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 102. Aynı tanım için ayrıca bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 185

¹⁰⁴⁰ Daha geniş açıklamalar için bkz. Altuntaş, Halil, *el-Vücuḥ ve'n-Nezâir*, Diyanet Dergisi, Ocak-Şubat-Mart, 1990, cilt:26, sayı:1, s. 13-19; Türkmen, Sabri, *Arapçada Çok Anlamlılık ve Kur'ân-ı*

Özetle söylemek gerekirse, Kur'ân'da bir kelimenin (ümme, hüdâ gibi) birkaç manada kullanılmasına *vücûh*, (cehennem, nâr, sakar, hutame, cehîm gibi) bir kaç kelimenin aynı manada kullanılmasına da *nezâir* denilir¹⁰⁴¹. Binaen aleyh bir kelimenin bir âyette ifade ettiği anlam ile diğer âyette ifade ettiği anlam aynı olmayabilir. Aynı şekilde lafız yönünden farklılık arzeden birkaç kelime de âyetin bağlamına göre aynı anlamda kullanılabilir. İşte bunlardan birincisi *vücûh*, ikincisi *nazâir* olarak adlandırılmış, bununla hem Kur'ân kelimelerinde çok anlamlılık gözetilmiş, hem de Kur'ân'da çok kelime ile mananın anlatılmasında dilsel zenginlik sağlanmıştır. Bu yapılırken tekrara düşülmemesi, usandırıcı olmaması, edebî zevkin bozulmaması gibi durumlara da dikkat çekilerek el-Vücûh ve'n-nezâir Kur'ân'ın mucize oluşuna delil sayılmıştır. Zira Kur'ân âyetlerinin doğru bir şekilde anlaşılması, kelimelerin müfredâtının iyi bilinmesine bağlıdır. Eğer el-vücûh ve'n-nezâir ilmüne konu olan lafızlar, muhtevâlarında bulunan manalar açısından tam olarak bir netliğe kavuşturulmazsa, söz konusu lafızların içinde yer aldığı âyetlerin tam ve doğru bir şekilde anlaşıldığından söz edilmesine imkân olmaz. Ayrıca âyet tefsir edilirken kelimenin vecihleri tam olarak bilinip, ona göre anlam ortaya konulmazsa, fikhî meselelerin çözümünde de birçok sıkıntıların yavaşcağı muhakkaktır.¹⁰⁴²

İbn Abbas'tan gelen bir rivâyete göre Hz. Ali, İbn Abbas'ı Haricîlere elçi olarak gönderirken şu tavsiyede bulunmuştur: "Onlara git, kendileriyle münakaşa ederken sakın Kur'ân'ı onlara karşı delil olarak kullanma. Çünkü Kur'ân âyetlerinde birçok manaları ihtivâ eden *zû vücûh* kelimeler vardır. Ancak sünnetle fikirlerine delil getirebilirsin."¹⁰⁴³

Kur'ân'da el-Vücûh ve'n-nezâir'e dair örnekler, başlı başına bir araştırma konusu olacak kadar çoktur. Biz Ebussuûd Tefsiri'nden bu konu ile ilgili birer örnek zikretmekle yetineceğiz.

Kerim, Kur'ân'ın Nüzulünün 1400. Yılı Anısına Kur'ân Özel Sayısı, DİB Yayınları, Ankara, 2011, s. 542-544

¹⁰⁴¹ Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, s. 201; Albayrak, *Tefsir Usulü*, s. 171

¹⁰⁴² Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 184-185; Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, s. 201-202; Demirci, *Tefsir Usulü*, s. 236-237; Özek, Ali, *Kur'ân'da İlmü'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-III- İSAV, İstanbul, 2000, s. 361-365.

¹⁰⁴³ İbn S'ad, *el-Cüzü'l-Mütemmim li Tabakâtu İbn S'ad*, thk. Muhammed b. es-Sâmile-Sülemî, Mektebetüs'sıddîk, Tâif, 1993/1414, I, 180; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 185

2.7. Ebussuûd Tefsiri'nden el-Vücûh ve'n-Nezâir Örnekleri

Ebussuûd Tefsiri'nden *el-vücûha* dair ilk zikredeceğimiz örnek, Kur'ân'da oldukça sık karşılaştığımız *dîn* kavramıdır. Siyâk ve sibâka göre Kur'ân'da birden çok anlamda kullanılan *dîn* kavramına Ebussuûd'un verdiği anlamlara göre, onun *el-Vücûha* yaklaşımını da tespit olacağız.

2.7.1. el-Vücûha Dair Örnek

Kur'ân'da el-vücûha dair pek çok örnek bulunabilir. Bunlardan birisi de *dîn* kavramıdır. *Dîn* kelime olarak lügatta, adet, durum; ceza, mükâfat; itaat,¹⁰⁴⁴ hesap, islâm,¹⁰⁴⁵ ceza ve karşılık, örf ve adet, zül ve inkiyâd, hâkimiyet ve galibiyet, saltanat ve mülkiyet, hüküm ve ferman, makbul ibâdet, millet, şeriat, taat¹⁰⁴⁶ gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰⁴⁷

Ebussuûd *dîn* kelimesine şu anlamları vererek tefsir etmiştir:

1- يوم الدين *Dîn günü*,¹⁰⁴⁸ iyi olsun kötü olsun cezâ (karşılık),¹⁰⁴⁹ azap ve cezâ,¹⁰⁵⁰ amellerin karşılık göreceği, (insanların) öldükten sonra tekrar diriltilip hesaba çekilecekleri gün.¹⁰⁵¹

2- Dinlerden süzülüp gelen en saf din, İslâm Dîni.¹⁰⁵² Teklif ve ilzama (zorlamaya) ihtiyaç duymaksızın akıllı birisinin kendi hür iradesi ile tereddütsüz kabul edeceği Hak Dîn.¹⁰⁵³ Şeriat zırhına büründürülmüş Allah'ın hoşnut olduğu Tevhîd Dîni.¹⁰⁵⁴ Şeytan için bir nasib/pay bulunmayan Halis Dîn.¹⁰⁵⁵ Diğer dinleri

¹⁰⁴⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, V, 2117-2118

¹⁰⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 166-168

¹⁰⁴⁶ Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*,

¹⁰⁴⁷ Dîn kavramı hakkında geniş bilgi için bkz. Çalışkan, *Kur'ân'da Din Kavramı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002; Harman, Ömer Faruk, *Kur'ân-ı Karim'de Din Kavramı*, Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-I, İSAV, İstanbul, 2000, s. 79-81.

¹⁰⁴⁸ Fâtihâ, 1/4; Zâriyât, 51/6; Vâkı'a, 56/56; Müddessir, 74/ 46; İnfitâr, 82/ 15; Mutaffifîn, 83/ 11; Tîn, 95/7; Mâûn, 107/1

¹⁰⁴⁹ Ebussuûd, I, 29

¹⁰⁵⁰ Ebussuûd, V, 88, 135; VI, 280; VII, 251; VIII, 146, 199. Konu ile ilgili âyetler için bkz. Hicr, 15/35; Lokman, 31/32;

¹⁰⁵¹ Ebussuûd, VII, 205; âyetler için bkz. Sâffât, 37/20; Sâd, 38/78

¹⁰⁵² Ebussuûd, I, 198; âyetler için bkz. Bakara, 2/132

¹⁰⁵³ Ebussuûd, I, 293; âyetler için bkz. Bakara, 2/256

¹⁰⁵⁴ Ebussuûd, II, 24; âyetler için bkz. Âl-i İmrân, 3/19

¹⁰⁵⁵ Ebussuûd, I, 243; âyetler için bkz. Bakara, 2/193Tevbe, 9/29, 36

çökerten ve onlara galip gelen¹⁰⁵⁶, bütün dinleri nesh eden/geçersiz kılan Sâbit (varlığı son bulmayacak olan) Dîn, İslâm Dîni,¹⁰⁵⁷ Dosdoğru Dîn, İbrahim ve İsmail'in Dîni.¹⁰⁵⁸ Aklî ve naklî delillerin üzerinde birleştiği Dosdoğru, Sâbit (varlığı son bulmayacak/pâyidâr olacak olan) Dîn.¹⁰⁵⁹

3- Allah'a şirk koşulmayan, dua ve ibadetin O'ndan başkasına tahsis edilmediği, şirk, şirk-i hafî ve riyâ şâibesinden uzak, saygı duyularak kulluğun, ibadet ve itaatın samimiyetle yalnızca Allah'a yapıldığı, nefsin arındırılıp Allah'tan başkasının Rab olarak tanınmadığı Din.¹⁰⁶⁰

4-Yaratılıştta/fitratta var olan Hakkı kabul ve idrak etme, saf inanma duygusu.¹⁰⁶¹

5-Allah'a itaat ve dinî hukukta ön görülen cezayı (had cezası) uygulama,¹⁰⁶² emirler ve yasaklar/teklifi hükümler,¹⁰⁶³ istikâmet, dinin emir ve yasaklarını yerine getirmede istibdâd (tavizsiz ve kararlı olmak), namazda sağa sola bakmaksızın kibleye yönelmek.¹⁰⁶⁴

6- Beşeri hukuk ve yönetim.¹⁰⁶⁵

7- Ta'at (kulluk) ve inkıyâd (boyun bükme ve otoritesini kabul etme).¹⁰⁶⁶

8- Bütün peygamberlerin üzerinde birleştiği, kendilerine emredilen, onlarında kendi ümmetlerine emretmiş oldukları kadîm Dîn, Tevhid Dîni, İslâm Dîni. Bu din, hem din cinsinden olan farklı inançların tümüne karşı ya neshi gerektiren değiştirilmiş hükümlerini değiştirerek veya batıl olduklarını ortaya koyarak

¹⁰⁵⁶ Ebussuûd, IV, 26; âyetler için bkz. Enfâl, 8/39

¹⁰⁵⁷ Ebussuûd, VIII, 122; âyetler için bkz. Fetih, 48/28

¹⁰⁵⁸ Ebussuûd, IV, 67,73; âyetler için Tevbe, 9/29, 36

¹⁰⁵⁹ Ebussuûd, IV, 308; V, 135; âyetler için bkz. Tevbe, 9/36; Yûsuf, 12/ 40

¹⁰⁶⁰ Ebussuûd, IV, 152; VII, 53, 255, 262; 282; IX, 172; âyetler için bkz. Nisâ, 4/125; Yunus, 10/22; Ankebût, 29/64; Zümer, 39/2, 3, 11, 14; Mü'min (Ğâfir), 40/26; Beyyine, 98/5

¹⁰⁶¹ Ebussuûd, VII, 66-67; âyetler için bkz. Lokman, 31/32; Rûm, 30/30

¹⁰⁶² Ebussuûd, VI, 170; âyetler için bkz. Nûr, 24/2

¹⁰⁶³ Ebussuûd, VI, 134; âyetler için bkz. Hac, 22/78

¹⁰⁶⁴ Ebussuûd, IV, 200; VII, 70; âyetler için bkz. Yunus, 10/105.

¹⁰⁶⁵ Ebussuûd, IV, 327 vd. في سلطانه قاله ابن عباس أو في حكمه وقضائه قاله قتادة... في دين الملك... في سلطانه قاله ابن عباس أو في حكمه وقضائه قاله قتادة

Yusuf, 12/76

¹⁰⁶⁶ Ebussuûd, III, 256; V, 135, VI, 170; Âyetler için bkz. Âraf, 7/29; Nahl, 16/52; Şuarâ, 24/82

üstünlüğünü açıkça ilan etmiş, hem de bu dinin temel inanç esasları ve dinî hükümleri çeşitli ümmetlerin ihtilafıyla ve zamanın değişmesiyle değişmemiştir.¹⁰⁶⁷

9- Dosdoğru yol üzerinde olan milletin Dîni, İslâm'ın dışında Allah'a din izafe etmeyen İslâm milleti.¹⁰⁶⁸

Özetle, el-Vücûh ve'n-nezâir çerçevesinde, *el-Vücûha* dair örnek olarak ele aldığımız *dîn* kelimesini Ebussuûd, iyi olsun kötü olsun bütün amellerin karşılık göreceği *hesap günü/يوم الجزاء*;¹⁰⁶⁹ yalnızca bir olan Allah'a inanmak ve ibadet etmek anlamında *tevhîd inancı*;¹⁰⁷⁰ *itaat ve inkıyâd*¹⁰⁷¹; fitratta/yaratılıştaki var olan *saf inanma duygusu*,¹⁰⁷² *İslâm Dini ve İslâm milleti*¹⁰⁷³ gibi manalarla tefsir etmiş, dîn kelimesinin birden çok anlamlı kelimelerden olduğunu ortaya koymuştur. Açıklamalarında o, ağırlıklı olarak kelimeye inanç merkezli bir anlam vermişse de fitrat vurgusunu çağrıştıracak saf inanma duygusuna, topluluk anlamında islâm milletine, otoritenin tesis edilmesi anlamında beşerî hukuka ve yönetime, hukukun tavizsiz uygulanmasına ve dini emirleri uygulamada kararlı olunmasına da vurgu yapmıştır. Böylece onun, kelimenin çok anlamlılığını başarılı bir şekilde tefsirine yansıtıldığını söyleyebiliriz.

2.7.2. en-Nezâire Dair Örnek

El-Vücûh ve'n-nezâir konusu kapsamında *en-nezâire* örnek olarak *Allah'ın azaba müstahak olan kullarına azab ettiği ateş, derin kuyu/çukur*¹⁰⁷⁴ anlamına gelen *cehennem* yerine kullanılan kelimelere Ebussuûd'un verdiği anlamları zikredebiliriz.

Ebussuûd, Kur'ân'da 77 yerde geçen *cehennem*,¹⁰⁷⁵ 25 yerde geçen *cehîm*,¹⁰⁷⁶ farklı kalıplarıyla 19 yerde geçen *sa'îr*,¹⁰⁷⁷ 4 yerde geçen *sakar*,¹⁰⁷⁸ 2 yerde geçen

¹⁰⁶⁷ Ebussuûd, VIII, 29, 122 (Burada iki âyetin tefsiri mefhum olarak bir arada verilmiştir.)

¹⁰⁶⁸ Ebussuûd, IX, 173 (دين القيمة) أي دين الملة القيمة وقرئ الدين القيمة على تأويل الدين بالملة IX, 197 أي ملة الإسلام التي (يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ) أي ملة الإسلام التي (دين القيمة) أي دين الملة القيمة وقرئ الدين القيمة على تأويل الدين بالملة IX, 173 (دين القيمة) أي دين الملة القيمة وقرئ الدين القيمة على تأويل الدين بالملة IX, 197 أي ملة الإسلام التي (يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ) أي ملة الإسلام التي لا دين يضاف إليه تعالى غيرها

¹⁰⁶⁹ Ebussuûd, I, 29;

¹⁰⁷⁰ Ebussuûd, II, 24

¹⁰⁷¹ Ebussuûd, III, 256; V, 135, VI, 170

¹⁰⁷² Ebussuûd, VII, 66-67

¹⁰⁷³ Ebussuûd, IX, 197

¹⁰⁷⁴ Er-Râzî, *Muhtaru's-Sihâh*, I, 63; Ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXI, 437; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 112

¹⁰⁷⁵ Örnek olarak bkz. Bakara, 2/206; Âl-i İmrân, 3/12, 162, 197, Nisâ, 4/ 55, 93, 97, 115, 121 140, 169; Âraf, 7/18, 41, 179...

lezâ,¹⁰⁷⁹ 2 yerde geçen *hutame*,¹⁰⁸⁰ 1 yerde geçen *hâviyeh*¹⁰⁸¹ kelimelerini genel olarak 126 yerde geçen *nâr/ateş*¹⁰⁸² ile tefsir etmiştir. Örneğin o, el-Hâkka Sûresi'nin 31. âyetini (ثُمَّ الْجَحِيمِ صَلْوُهُ) أَي لَا تُصَلُّوهُ إِلَّا الْجَحِيمَ وَهِيَ النَّارُ الْعَظِيمَةُ لِيَكُونَ الْجَزَاءُ عَلَى وَفْقِ الْمَعْصِيَةِ 31. âyetini "Onu *cehîme* atınız." *Cehîm*, çok büyük ateştir. Ceza, işlenen suça uygun düşün diye (onu o büyük ateşe atınız) "¹⁰⁸³ şeklinde *cehîm* kelimesini *çok büyük âteş* diye tefsir etmiştir. Yine o, Sebe Sûresinin 12. âyetinde geçen *sa'îr* kelimesini de (نُذِقُهُ مِنْ عَذَابِ) (نُذِقُهُ مِنْ عَذَابِ) أَي عَذَابِ النَّارِ فِي الْآخِرَةِ (Hz. Süleyman'ın emrine verdiğimiz cinlerden kim emrimize karşı gelirse) ona ahirette *sa'îr/ ateş* azabından tattırırız"¹⁰⁸⁴ şeklinde tefsir ederek, *sa'îr'e nâr* anlamı vermiştir. Bunun ibi o, Kamer Sûresi'nin 24. ve 47. âyetlerinde geçen *sü'ur* kelimesini (وَسُعْرٍ أَي نِيرَانٍ جَمْعُ سَعِيرٍ) "*sü'ur*, sa'îr kelimesinin çoğulu olup *ateşler/cehennem*"¹⁰⁸⁵ *alevli ateşler*¹⁰⁸⁶ diye açıklamış, *sakar* kelimesini de, (سَكَرَ، سَكَرٌ عَلِمٌ جَهَنَّمُ وَلِذَلِكَ لَمْ يُصْرَفْ مِنْ سَقْرَتِهِ النَّارُ وَصَقْرَتُهُ إِذَا لَوَّحَتْهُ،) "*Sakar*, cehennem özel adıdır. Bir kimseyi alevler sarıp da ateş iyice yakıp kavurduğunda ondan kaçıp uzaklaşamayacağı için (*sakar* denilmiştir)"¹⁰⁸⁷ diye *cehennem özel adı* olarak tefsir etmiştir. Bu arada o, niçin cehennem yerine *sakar* denildiğine de açıklık getirmiştir. Bunun gibi *lezâ* kelimesini, (لَطَى) وَهِيَ عَلْمٌ لِلنَّارِ مَنقُولٌ مِنَ اللَّطَى بِمَعْنَى اللَّهَبِ، *lezâ*, dumansız yanan alevli ateş anlamından alınıp (*cehennem*) ateşinin özel adı"¹⁰⁸⁸ diye ateşin özel adı, *hutame* kelimesini de (فِي الْحَطْمَةِ) أَي فِي النَّارِ الَّتِي شَأْنُهَا أَنْ تَحْطَمَ وَتَكْسَرَ كُلَّ مَا يُلْقَى فِيهَا) *hutame* kelimesini de

¹⁰⁷⁶ Örnek olarak bkz. Bakara, 2/119; Mâide, 5/10, 89; Hac, 22/ 51; Şuara, 26/ 91; Sâffât, 37/ 23, 55, 64, 68...

¹⁰⁷⁷ Örnek olarak bkz. Hac, 22/4; Lokman, 31/21; Sebe, 34/12; Fâtır, 35/6; Şûrâ, 43/ 7; Mülk, 67/5, 10, 11; Fetih, 48/13; İnşikâk, 84/12...

¹⁰⁷⁸ Kamer, 54/ 48; Müddessir, 74/26, 27, 42

¹⁰⁷⁹ Meâric, 70/ 15; Leyl, 92/14;

¹⁰⁸⁰ Hümeze, 104/ 4, 5

¹⁰⁸¹ Kâria, 101/9

¹⁰⁸² Örnek olarak bkz. Bakara, 2/24, 39, 80, 81, 126, 167, 175, 201 218, 221; Âl-i İmrân, 3/10, 16, 11, 151, 191; Nisâ, 4/ 145; Mâide, 5/ 37, 72.... Cehennem ve cehennem diğer isimlerinin geçtiği âyetlerin tamamı için bkz. Abdülbakî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l- Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul, 1982.

¹⁰⁸³ Ebussuûd, IX, 28. Örneğin Hz. İbrahim'i atmak için bina yapılıp içi yakacak malzamalariyle doldurulduktan sonra tutuşturulup yakılan, yanması sırasında sesler çıkararak şiddetli bir şekilde yanan âteş için de Kur'ân *Cehîm* tabirini kullanmıştır. Söz konusu âyet için bkz. Sâffât, 37/ 97; Tefsiri için bkz. Ebussuûd, VII, 214

¹⁰⁸⁴ Ebussuûd, VII, 138

¹⁰⁸⁵ Ebussuûd, VIII, 177

¹⁰⁸⁶ Ebussuûd, VIII, 179

¹⁰⁸⁷ Ebussuûd, VIII, 179

¹⁰⁸⁸ Ebussuûd, IX, 34

"Özelliği, içine atılan şeyleri kırıp parçalamak olan *ateş*¹⁰⁸⁹" diye âteşin sıfatı şeklinde tefsir etmiştir. Nihâyet O, *hâviyeh* kelimesine de هِيَ مِنَ أَسْمَاءِ النَّارِ سَمِيَتْ (هَآوِيَةٌ) "O, *ateşin/cehennemin* isimlerindedir. O, gâyet derin ve uçurumu sonderece uzun olmasından dolayı bu isimle isimlendirilmiştir¹⁰⁹⁰" şeklinde bir mana vermiştir.

Görüldüğü gibi Kur'ân'daki *nezâir* grubu kelimelerden sayılan *cehennem* kelimesi yerine aynı anlama gelen başka kelimeler de kullanılmış, Ebussuûd da bu kelimeleri tefsir ederken aynı anlamda olduklarını göz önünde bulundurarak mana vermiş ve niçin bu isimlerin kullanıldığını da siyak ve sibaka uygun biçimde kısaca açıklamıştır. Böylece Ebussuûd'un, aynı anlama gelen kelimelerle muhataplara ulaştırılan mesajın ince detaylarına dikkat çekmek sûretiyle *nezâiri* tefsirine başarılı bir şekilde uyguladığı söylenebilir.

2.8. Me'âni'l-Kur'ân ve İ'rabu'l-Kur'ân

Kur'ân'ı dil yönünden inceleyen Kur'ân ilimlerinden bir diğeri de hiç şüphesiz *me'âni'l-Kur'ân* ve daha sonra bu kapsamda gelişen *i'rabu'l-Kur'ân*dır.

Me'âni kelimesi, manânın çoğulu olup, lafza delalet eden şey¹⁰⁹¹ diye açıklanmıştır. Me'âni'l-Kur'ân ise, Kur'ân'ın, anlaşılması zor, açıklanmaya ihtiyaç duyulan kelime ve ifadelerini konu alan ilim dalıdır. Aynı şekilde hadislerdeki kapalı yönleri açıklayan ilme de "me'âni'l-âsâr" denilmiştir. Yine kitaplarda geçen "ashabu'l-me'ânî" veya "ehlü'l-me'ânî" şöyle dedi, gibi ifadeler, ma'âni'l-Kur'ân müellifleri için kullanılmıştır.¹⁰⁹²

İ'rabu'l-Kur'ân ise, Kur'ân kelimelerini cümle içinde buldukları yere göre gramer yönünden inceleyen ve tahlillerini yapan¹⁰⁹³ bir ilim dalıdır. Zira i'rab, manayı açıklığa kavuşturur, konuşanın maksadını anlamaya yardımcı olur.¹⁰⁹⁴

¹⁰⁸⁹ Ebussuûd, IX, 186

¹⁰⁹⁰ Ebussuûd, IX, 180

¹⁰⁹¹ İbrahim Mustafa, Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Hamid Abdülkadir, Muhammed Ali en-Neccâr, *el-Mu'cemü'l-Vasîl*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1986/1406, II, 633

¹⁰⁹² El-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, nşr. M. Ali en-Neccâr- A. Yusuf Necâtî, Beyrur, 1980 (2. Bsk), Neşredenlerin Mukaddimesi, I, 11; Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 291; Kayapınar, Durmuş Ali, *Ma'âni'l-Kur'ân ile İ'rabu'l-Kur'ânların Karşılaştırılması*, SÜİF. Dergisi, sayı, 4, Konya, 1991, s. 105-107; Bulut, Ali, *Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası, Zeccâc'ın Me'âni'l-Kur'ân'ı*, Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usulü, İstanbul, 2009, s. 315

¹⁰⁹³ Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, s. 190

¹⁰⁹⁴ Es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 235

Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbu'l-Kur'ân çalışmaları, Kur'ân'ın doğru okunması ve anlaşılması amacıyla yapılmıştır. Fetihler neticesinde genişleyen İslâm coğrafyasında farklı din, dil ve kültürlerle mensup milletlerden insanların İslâm'ı kabul etmeleri sebebiyle Kur'ân'ı okuma çabası içerisine girmeleri veya Arapça konuşma gayretleri, Arap dilinde *lahn* diye tabir edilen bozulmalara sebep olmuştur. Bu sadece diğer milletlerle sınırlı kalmayıp Araplar'a da sirâyet etmiş, günlük dildeki konuşmaların yanı sıra Kur'ân okumalarında da i'rab, terkiib ve telaffuz yanlışlıklarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.¹⁰⁹⁵ Bu durum, öncelikle Allah'ın söylemediği bir şeyi O'na isnat etmek sûretiyle âyetlerin yanlış anlaşılmasına sebep olmuş, dini, sosyal ve kültürel birçok problemleri de içinde barındıran kötü bir gidişata dönüşmüştür. Bu gidişatı önlemek, Kur'ân'ın okunmasını kolaylaştırmak ve hatalı okuyuşları engellemek için Ebû Esvad ed-Düelî (68/688) ile başlayan, Nasr b. Âsım (89/708) ve Yahya b. Ya'mer (129/746)'le gelişen, Halil b. Ahmed (175/791)'le son şeklini alan Kur'ân'ın harekelenmesi faaliyetlerine, H. II. asırdan itibaren Garîbu'l-Kur'ân, Mecâzü'l-Kur'ân, Me'âni'l-Kur'ân ve İ'rabu'l-Kur'ân türü eserlerin telifine, daha sonra da Kur'ân lügatı denilebilecek türden çalışmaların doğmasına sebep olmuştur.¹⁰⁹⁶

Ulûmu'l-Kur'ân içerisinde birer müstakil ilim dalı haline gelen Me'ani'l-Kur'ân ve ondan sonra gelişen İ'rabu'l-Kur'ân, âyetlerin terkiibinde yer alan anlaşılması zor bazı kelimelere Allah'ın muradı olan manaları vermek için âlimlerin lügat, siyak, iştikâk, şiir, sarf, nahiv gibi ilim dallarını kullanmaları ve kelimenin cümle içindeki yerini beyan eden i'raba başvurularıyla ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle önce kelimeye verilen anlam veya getirilen açıklama anlamında me'âni'l-Kur'ân, daha sonra da kelimenin cümle içindeki yerini dil bilgisi (nahiv) kurallarına göre belirleyen i'rabu'l-Kur'ân çalışmaları rivâyet tefsiri ile dirâyet tefsirini birbirine bağlayan geçiş köprüsü olmuştur. Her ikisi de başlangıçta lügavî tefsirin temelini teşkil etmeleri bir yana aralarındaki tedahul sebebiyle bir anlamda me'âni'l-Kur'ân denilince i'rabu'l-Kur'ân,

¹⁰⁹⁵ Lahn'in Arap dilinde ortaya çıkışı ve yayılması konusunda daha geniş bilgi için bkz. Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât, Ankara, 2002, s. 51-56; Civelek, Yakup, *Arap Dilinde İ'rab Olgusu*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2003, s. 66-76; Karadavut, Ahmet, *Arap Dilinde Lahn'in Doğuşu*, SÜİF Dergisi, Yıl, 1997, Sayı, 7, Konya, 1997, s. 326-347.

¹⁰⁹⁶ Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, s. 55-56; Civelek, Yakup, *Arap Dilinde İ'rab Olgusu*, s. 69-72; Karadavut, *Arap Dilinde Lahn'in Doğuşu*, s. 340-347; Bulut, Ali, *Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası, Zeccâc'ın Meâni'l-Kur'ân'ı*, s. 313-314

i'rabu'l-Kur'ân denilince de me'ani'l-Kur'ân anlaşılır hale gelmiştir.¹⁰⁹⁷ İşte bu sebepten ötürü biz de Kur'ân İlimleri'ne dair iki ayrı isim olan *Me'âni'l-Kur'ân* ve *İrabu'l-Kur'ân*'ı bir başlık altında ele almayı uygun bulduk.

Ebussuûd'un, dilbimsel tefsirlerin en önemlilerinden sayılan ez-Zemahşerî'nin *Keşşaf*'ını ve Kâdî Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzil*'ini kendi tefsirinin temel kaynağı olarak kabul ettiğine daha önce işaret etmiştik.¹⁰⁹⁸ Dolayısıyla O, bir taraftan yeri geldikçe kelimenin lügat anlamlarını verip, kök ve iştikâkına, müfred, tesniye ve cemi oluşuna açıklık getirirken diğer taraftan hemen hemen her âyetin tefsirinde kelimelerin cümle içindeki i'rabını ele alarak muktezâ-yı hale uygun¹⁰⁹⁹ manaya işaret etmiştir. Biz de burada Ebussuûd'un konumuza ışık tutacak birkaç 'irab ve kelime manası açıklamalarını örnek olarak ele alacağız.

İ'rabu'l-Kur'ân'la ilgili Ebussuûd Tefsiri'nden şu örnekleri zikredebiliriz.

1- Örnek:

(يا بني آدم) تلوين للخطاب وتوجيه له إلى كافة الناس اهتماماً بشأن ما في حيزه (إِذَا يَأْتِيَنَّكُمْ) هي إن الشرطية ضُمَّت إليها (ما) لتأكيد معنى الشرط ولذلك لزممت فعلها النون الثقيلة أو الخفيفة وفيه تنبيه على أن إرسال الرسل أمر جائز لا واجب عقلاً (رُسُلٌ مِّنكُمْ) الجار متعلق بمحذوف هو صفة لرسل أي كائنون من جنسكم وقوله (يقصون عليكم آياتي) صفة أخرى لرسل أي يبينون لكم أحكامي وشرائعي وقوله تعالى (فَمَنْ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) جملة شرطية وقعت جواباً للشرط أي فمن اتقى منكم التكذيب وأصلح عمله فلا خوف الخ

“*Ey Âdemoğlu*” ifadesiyle hitap üslubuna geçilmiş ve açıklanacak şeylerin önemine dikkat çekilerek (hitap) bütün insanlara yöneltilmiştir.

¹⁰⁹⁷ Kayapınar, *Me'âni'l-Kur'ân ile İrabu'l-Kur'ânların Karşılaştırılması*, s. 105-107; amlf. *ez-Zeccâc'a Nisbet Edilen İrabu'l-Kur'ân Kimidir ve Bu Kitabın Gerçek Adı Nedir?* SÜİF Dergisi, Yıl, 1997, Sayı, 7, Konya, 1997, s. 85. Ayrıca İbn Kuteybe'nin *Garibu'l-Kur'ân* adlı eserini tahkik eden es-Seyyid Ahmed Sakr, esere yazdığı mukaddimede, *Garibu'l-Kur'ân*, *Me'âni'l-Kur'ân* ve *Mecâzu'l-Kur'ân* ilimlerinin muterâdif olduğunu veya en azından muktekaddimûn âlimlerinin örfünde bu şekilde anlaşıldığını (bkz. İbn Kuteybe, *Garibu'l-Kur'ân*, mukaddime, s. 3) vurgularken, Hüseyin Elmalı da er-Râzî'nin *Tefsiru Garibi'l-Kur'ân*'a yazdığı mukaddimede, bu dönemde (II. asır) yazılan bütün *Garibu'l-Kur'ân* kitaplarına "garib" ismi verilmemiş, onun yerine bazısı *Me'âni'l-Kur'ân*, bazısı *Mecâzu'l-Kur'ân*, bazısı da *İrabu'l-Kur'ân* diye isimlendirilmiş, çeşitli adlarla yazılmış olsalar da bu kitapların hepsinin *garibu'l-Kur'ân* anlamında (bkz. er-Râzî, *Tefsiru Garibi'l-Kur'ân*, mukaddime, s. 15) olduğunu söylemiştir. Bu her iki yazarın vurguladığı husus, Kayapınar'ın ifade ettiği gibi bu ilimler arasında ciddi bir "tedâhul"ün olduğunu, bir kavram kargaşasının yaşandığını, bunların birbirinden ayrı, müstakil birer ilim dalı haline gelinceye kadar uzunca bir zamanın geçtiğini (bkz. Kayapınar, *Ma'âni'l-Kur'ân ile İrabu'l-Kur'ânların Karşılaştırılması*, s. 107-108) göstermektedir. Bu konu ile ilgili daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için ayrıca bkz. Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, s. 148-155

¹⁰⁹⁸ Ebussuûd, *Mukaddime*, I, 6

¹⁰⁹⁹ Müfessirin bilmesi gereken ilimler içerisinde sayılan lügat, sarf, nahiv, iştikâk, me'ânî, beyân ve bedî ilimleri ve bunların bilinmesine ne yönden ihtiyaç duyulduğu ile ilgili olarak bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 173-174; es-Suyûtî, *el-İkân*, II, 231

إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ “Eğer size gelirse” anlamındaki lafzın başında yer alan إِمَّا, aslında şart edatı olan اِنْ ile ondaki şart anlamını pekiştirmek için kendisine eklenen (ve kendisinde de şart anlamı bulunan) مَا dır. Böylece (ان ما) kelimesi اِنَّمَا olmuştur. İşte böyle bir durumda bunlardan sonra gelen fiile şeddeli veya cezimli nûn (nûnu sakîle veya nûnu haffife) gelmesi gerekir. Bunda da (bu ifade biçiminde de) peygamberlerin gönderilmesinin aklen caiz olduğuna, vacip olmadığına bir tenbih vardır.

رُسُلٌ مِّنْكُمْ “sizden olan elçiler” lafzında مِنْ deki مِنْ harf-i cerri’nin mütaallakı mahzuftur ve mahzuf olan bu mutaalak, رُسُلٌ kelimesinin birinci sıfatıdır. Yani (eğer size) sizin cinsinizden olan elçiler (gelirse) demektir.

رُسُلٌ يَقْصُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي “Size benim âyetlerimi anlatan (elçiler)” cümlesi de رُسُلٌ kelimesinin ikinci sıfatıdır. Yani (sizin cinsinizden olan ve) size bemin hükümlerimi ve şeriatımı açıklayan elçilerim (gelir se) demektir.

يَمَنْ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ “kim sakınır, durumunu düzeltirse, onlara hiç bir korku yoktur ve onlar üzülmeceklerdir” cümlesi ise yine bir şart cümlesi olup, önceki şart cümlesinin cevabı olarak gelmiştir. Yani “sizden her kim (elçilerimi) yalanlamaktan sakınır, amelini de islah ederse, artık bundan böyle onlara hiç bir korku yoktur”¹¹⁰⁰ demektir.

Görüldüğü gibi Ebussuûd, önce cümledeki hitap durumuna açıklık getirmiş, sonra ilk cümledeki اِمَّا’nın aslında اِنْ ile bu şekilde gelmesi durumunda ondan sonra gelen fiilin sonuna mutlaka bir şeddeli veya cezimli nûn geleceğini, burada da öyle olduğunu vurgulamış ve bu tür bir ifade biçiminden ne anlaşılması gerektiğine dikkat çekmiştir. Yine O, önce âyetin cümle yapısındaki sıfat mevsûf ilişkisini ele almış, رُسُلٌ kelimesinin birinci ve ikinci sıfatına işaret etmiş, sonunda da şart cümlelerinin birbiriyle olan ilişkisini açıklamıştır. Bu şekilde âyetteki birinci şartın cevabının ikinci şart cümlesi, ikinci şartın cevabının da âyetin sonundaki فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ cümlesi olduğunu açıkladıktan sonra Ebussuûd, şart-cevap cümlesi içerisindeki sıfatlarla birlikte âyetin anlamını zikretmiştir.

2- Örnek, Me’âni’l-Kur’ân ve İ’rabu’l-Kur’ân’ın bir arada olduğu A’raf Sûresi’nin 8. âyetidir.

¹¹⁰⁰ Ebussuûd, III, 259-260; A’raf, 7/35

(والوزن) أي وزن الأعمال والتمييز بين راجحها وخفيفها وجيدها وريئها ورفعها على الابتداء وقوله تعالى (يَوْمَئِذٍ) خبره وقوله تعالى (الحق) صفته أي والوزن الحق ثابت يوم إذ يكون السؤال والقص وقيل خبر مبتدأ محذوف كأنه قيل ما ذلك الوزن فقيل الحق أي العدل السوي

“Vezn” yani amellerin tartılması, ağır olanla hafif olanın, kusursuz, mükemmel/değerli olanla âdî/değersiz olanın arasını ayırmaktır. Burada الوزن kelimesinin son harfî mübtedâ olmak üzere merfu (ötreli)dur. Ondan sonra gelen يَوْمَئِذٍ kelimesi ise onun haberidir. الحق ise el-veznü kelimesinin sıfatıdır. Buna göre cümle aslında şu şekildedir: “Hak ölçü/tartı o gün gerçekleşecektir.” Burada, hak ölçü nedir, sorusuna mahzuf sâbitün cevap olmuş olur. el- Hakku kelimesinin mahzuf mübtedânin haberi olduğu da söylenmiştir. Buna göre sanki şöyle denilmiştir: “Bu tartının mahiyeti ne dir? “hak” yani eksigi ve noksanı olmayan tam adalettir.”¹¹⁰¹ Yani “tam adalat” anlamındaki el-hakku kelimesi, ما ذلك الوزنmübtedasının haberidir.

Burada Ebussuûd önce vezn kelimesinin anlamını zikretmiş, sonra cümle yapısını ele alarak i‘rabına yer vermiş, kendisinin de tercih ettiği birinci cümle yapısında haberin, kîl lafzı ile zikrettiği ikinci cümle yapısına göre de mübtedanın mahzuf olduğunu söylemiş, sonunda da “el-Hak” kelimesine eksik ve noksanı olmayan tam adalet anlamı vermiştir.

3- Örnek

İ‘rabu’l-Kur’ân’la ilgili Ebussuûd Tefsiri’nden zikredeceğimiz diğer bir örnek de Sâffât Sûresi’nin 102.âyetidir.

(قال يا أبت افعَلْ مَا تُؤْمَرُ) أي تُؤْمَرُ بِهِ فَحُذَفَ الْجَارُ أَوَّلًا عَلَى الْقَاعِدَةِ الْمُطَّرَدَةِ ثُمَّ حُذِفَ الْعَائِدُ إِلَى الْمَوْصُولِ بَعْدَ انْقِلَابِهِ مَنْصُوبًا بِإِصَالِهِ إِلَى الْفِعْلِ أَوْ حُذِفَا دَفْعَةً أَوْ اِفْعَلْ أَمْرًا عَلَى إِضَافَةِ الْمَصْدَرِ إِلَى الْمَفْعُولِ وَتَسْمِيَةِ الْمَأْمُورِ بِهِ أَمْرًا وَقَرَأَ مَا تُؤْمَرُ بِهِ وَصِيغَةَ الْمَضَارِعِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ مُتَعَلِّقٌ بِهِ مُتَوَجِّهٌ إِلَيْهِ مُسْتَمَرٌّ إِلَى حَيْثُ الْاِمْتِنَالِ بِهِ

“kendisi ile emrolunduğun” demektir. Burada kaideye uygun olarak harf-i cer olan ب, daha sonra da ism-i mevsûle dönen fiile bitişen mansup (aid) zamir hazfedilmiş veya her ikisi birden hazfedilmiştir. Yahut مَا

¹¹⁰¹ Ebussuûd, III, 244

تُؤَمَّرُ demek, افعل أمرک “sana emredilene yap” anlamında olup, zamir mastara muzaf yapılmış, emredilen şey de *emir* diye isimlendirilmiştir.

Bir kıraatte ما تؤمر به diye de okunmuştur. Burada ifadenin muzari siygasıyla gelmesi, emrin kendisi ile ilişkili olduğuna, kendisine yöneltildiğine ve yerine getirilinceye kadar devamlılık göstereceğine delalet etmesi içindir.

Bu açıklamalarda da görüldüğü gibi Ebussuûd Tefsiri'nde çoğu zaman İ'rabu'l-Kur'ân'la Me'âni'l-Kur'ân'ın iç içedir. Burada da Ebussuûd, emir fiilden sonra gelen sıla cümlesini, ism-i mevsulden sonra gelen fiilin durumunu incelemiş, ism-i mevsûle dönen aid zamiriyle birlikte bir *bâ* harf-i cerrinin de kural gereği hafzedildiğine işaret etmiştir. Ayrıca o, meçhul muzari siygasının, mastar şeklinde muhatap zamire muzaf yapılarak isimleştirildiğine dikkat çekmiş, muzari siygasının devamlılık ifade ettiğine de vurgu yapmış, böylece hem kelimenin cümle içindeki yerini hem de cümlede kazandığı manayı bir arada ele almıştır.

4- Örnek

Bakara Sûresi'nin 8. âyetinin tefsiri, Ebussuûd'un İ'rabu'l-Kur'ân ile Me'âni'l-Kur'ân'ı bir arada ele aldığı geniş açıklamalı bir örnektir. Biz burada âyetin tamamının tefsirini değil yalnızca Me'âni'l-Kur'ân'la alakalı olan الناس kelimesi ile ilgili olan kısmı zikretmekle yetineceğiz.

وأصلُ ناسٍ أناسٌ كما يشهد له إنسانٌ وأناسيٌّ وإنسٌ خُذفت همزته تخفيفاً كما قيل لوقة في ألوقة وعوض عنها حرفُ التعريف ولذلك لا يُكاد يُجمع بينهما وأمّا ما في قوله ... إن المنايا يطَّلَعْنَ على الأناسِ الأَمِينَا ... فشاذ سموا بذلك لظهورهم وتعلق الاناس بهم كما سُمِّي الجنُّ جنّاً لاجتنانهم وذهب بعضهم إلى أن أصله النَّوَسُ وهو الحركة انقلابت واوه ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها وبعضهم إلى أنه مأخوذ من نسي نقلت لامه إلى موضع العين فصار نَيْساً ثم قلبت ألفاً سُمُوا بذلك لنسيانهم ويُروى عن ابن عباس أنه قال سُمِّي الإنسانُ إنساناً لأنه عُهد إليه فَنَسِي واللام

" kelimelerinde de görüldüğü gibi *nâs* kelimesinin aslı *ünâstır*. Tıpkı ألوقة kelimesine¹¹⁰² لوقة denildiği gibi bu kelimedeki hemze de tahfifen (okumada kolaylık sağlamak için) hafzedilmiş, onun yerini de lâm-ı t'arif (belirlilik takısı) almıştır. Bundan dolayı neredeyse artık bu ikisi (lâm-ı tarifle kelimenin hafzedilen hemzesi) bir araya gelmemiştir. Gerçi bir şiirde على الأناس şeklinde (ikisi bir

¹¹⁰² Elûga veya Lûga: Kaymak veya tereyağı yahut bunlardan biriyle taze hurmadan yapılmış bir çeşit yemek bkz. İbrahim Mustafa ve arkadaşları *el-Mu'cemü'l-Vasît*, II, 846

arada) getirilmişse de bu kural dışıdır. Onların bu şekilde isimlendirilmeleri, insanların açıkça *görünen* veya kendisiyle ünsiyet edilen varlık oldukları içindir. Nitekim cinler de *görünmeyen* varlıklar oldukları için cin diye isimlendirilmişlerdir.

Bir görüşe göre bu kelimenin aslı *hareket* anlamına gelen “en-nevsü” النَّوْسُdür. Burada *Vâv* harfi, kendinden önceki harfin harekesi fethâ (üstün) olduğu için *elife* dönüştürülmüştür. Yine bir başka görüşe göre kelimenin aslı “*unuttu*” anlamına gelen نِسِيٌّ dendir. Burada da kelimenin lâme'l-fiili olan *ye*, ayne'l-fiili olan *sîn* harfinin yerinde getirilmiş, böylece kelime نَيْسًا olmuş, *ye*'nin öncesindeki hareke de fethâ olduğu için *ye elife* dönüştürülmüş, ناس olmuş. Yani onlar (insanlar) *unutkan* oldukları için bu şekilde isimlendirilmişlerdir. Nitekim İbn Abbas (RA)'ın şöyle dediği rivâyet edilmiştir: “İnsan, insan diye isimlendirildi, çünkü ondan söz alındı da, o bu sözünü unuttu”

Görüldüğü gibi Ebussuûd burada insan kelimesinin görünmek, hareket etmek ve unutmak anlamlarının üç ayrı kökene dayandığını açıklamış, *görünen varlık* anlamını öne almışsa da unutmak anlamı ile ilgili olan görüşü İbn Abbas'ın sözüyle delillendirmiştir. Onun buna benzer açıklamalarının örnekleri çoktur.¹¹⁰³

Bir diğer konumuz da Kur'ân'ı üslup yönünden inceleyen Kur'ân İlimleridir. Bu kapsamda Mecâzü'l-Kur'ân, İ'câzü'l-Kur'ân, Nâsîh-Mensûh, Muhkem-Müteşâbih, Aksâmu'l-Kur'ân, Emsâlü'l-Kur'ân, Kasasu'l-Kur'ân gibi Kur'ân ilimleri'ni bu başlık altında inceleyeceğiz.

3. Kur'ân'ı Üslub Yönünden İnceleyen İlimler

Daha önce bahsi geçen Garîbü'l-Kur'ân, Mübhemâtü'l-Kur'ân, Müşkilü'l-Kur'ân, el-Vücûh ve'n-nezâir, Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbü'l-Kur'ân'nın, Kur'ân'ı dil yönünden inceleyen Kur'ân ilimleri olduğunu söylemiştik. Mecâzü'l-Kur'ân ise bunlardan ayrı olarak Kur'ân'daki dil anlatımının sırf lafız yönünü değil manasını da gözetip kapsayan bir araştırma alanı sunmaktadır. Zira eğer lafız hakikat anlamıyla murat edilen manayı veriyorsa, mecâzî anlatıma gidilmemesi bir kuraldır.¹¹⁰⁴ Hakikat anlamının lügat anlamları çerçevesinde oluştuğu düşünülürse, bu anlamların murat

¹¹⁰³ Örneğin Ebussuûd'un, Ankebût, 29/64'de geçen *hayevân* (bkz. Ebussuûd, VII, 64), Hâc, 22/21 geçen *mekâmi*' (bkz. Ebussuûd, VI, 112) ve Ahzâb, 33/23 de geçen *nahbe* (bkz. Ebussuûd, VII, 108) kelimeleri ile ilgili açıklamaları da bu kabilden örneklerdir.

¹¹⁰⁴ “Mana-yı hakikî müteazzir oldukta mecâza gidilir” mecelle kaidesinin bu anlamda olduğu ile ilgili olarak bkz. Berki, Ali Himmet, Açıklamalı Mecelle, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1979, s 24

edilen manayı ifadede yeterli olmadığı yerde mecâza gidilmesi dilsel anlatımın vaz geçilmez bir olgusudur.¹¹⁰⁵

Kur'ân-ı Kerîm'de mecâzî anlatımın varlığı-yokluğu tartışması bir yana, asıl araştırma alanımız olan Ebussuûd Tefsiri'nde bu konunun oldukça geniş bir şekilde yer aldığını belirtmemiz gerekir. Dolayısıyla biz de bu konuyu Kur'ân'ı dil yönünden inceleyen Kur'ân ilimlerinin hemen arkasından ele almak sûretiyle hem dil hem üslup özelliği olan böyle bir konuyla geçiş yapmanın daha uygun olacağını düşündük.

Şimdi Kur'ân'ı üslup yönünden inceleyen Kur'ân İlimleri'nden birisi olarak Mecâzü'l-Kur'ân'ı ele alacağız.

3.1. Mecâzü'l-Kur'ân

Kur'ân'ın kendi anlatımında takip ettiği yollardan¹¹⁰⁶ birisi de mecâzdır. Mecâz sözlükte, bir yeri yürüyerek geçip gitmek ve yol kat etmek anlamındaki câze (c-v-z) kökünden gelir. Bu kelime fâil anlamındaki mef'al kalıbında ism-i mekân (ism-i zaman ve mimli mastar) olarak kullanılmıştır.¹¹⁰⁷ Buna göre kelimenin anlamı gelip geçilen yer, gelip geçilen zaman veya gelip geçmek manasında bir yerden başka bir yere intikali ifade etmektedir.¹¹⁰⁸ Bundan dolayı kelimenin terim anlamında da sözcüklerin bir manadan başka bir manaya intikali söz konusu olduğu için mecâza, bir manadan başka bir manaya nakledilen lafız denilmiştir.¹¹⁰⁹ Diğer bir ifade ile lafzın dilde bilinen yaygın anlamının dışında kullanıldığını gösteren bir karine varsa bu durumda o kelime hakiki anlamında değil mecâzi anlamda¹¹¹⁰ kullanılmış olur.

¹¹⁰⁵ Mecâz konusunun tanımını çerçevesinde yapılan açıklamalardan da açıkça anlaşılabilir bu hususla ilgili geniş bilgi için bkz. Birişik, *Mecâzu'l-Kur'ân*, DİA, XXVIII, 223; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâğât)*, s. 166; Akdemir, *Belâğât Terimleri Ansiklopedisi*, 177; Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâğât*, s. 120; Ayrıca bkz. el-Kazvîni, *el-İdâh fî Ulûmi'l-Belağâ*, II, 443

¹¹⁰⁶ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, (Fuad Sezgin'in Mukaddimesi), s.19

¹¹⁰⁷ İsmail b. Abbâd, *el-Kâmûsu'l-Muhîd*, I, 506; Er-Râzî, *Muhtaru's-Sihâh*, I, 64; Ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XV, 78; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 326; ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belağâ*, I, 155

¹¹⁰⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 326; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, II, 788; Cürçânî, *Esrâru'l-Belağâ*, thk. Mahmud Muhammed Şakir, Matbaatu'l-Medenî, Kahire, tsz. S. 350-351; es-Suyûtî, *el-Müzhir fî İlmi'l-Lüğati ve Envâihâ*, thk. Fuad Ali Mansûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, I, 281-282

¹¹⁰⁹ Cürçânî, *et-T'arîfât*, s. 202; Durmuş, İsmail, *Mecâz*, DİA, İstanbul, 2003, XXVIII, 217

¹¹¹⁰ El-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul, 2000, s.79

Mecâzın, kelimenin/lafzın dilde kazandığı anlamlarla ilişkili bir olgu olduğu bilinmektedir. Zira bir kelimenin bir lügat, bir ıstılah (terim) ve bir de genel ve özel örfî anlamları olabilir.¹¹¹¹ Yani bir kelimenin sözlükte bir anlamı, bir bilim dalında kazandığı başka bir anlamı ve toplum tarafından kendisine yüklenen ayrı bir alımı olabilir. İşte bir kelimenin hakikî anlamda mı yoksa mecâzî anlamda mı olduğu, kelimenin bu çok anlamlı yapısının anlaşılmasına bağlıdır.

Belâgat terimlerinden birisi olan mecâz, “bir münasebetle asıl manasından başka bir manada isti’mal edilir ve kendi manasında kullanılmasına karine-i mânia bulunursa buna mecâz denir¹¹¹²” diye tanımlanmıştır. Buna göre bir kelimenin mecâz olabilmesi için, kelimenin kendi anlamından alınıp, hakiki anlam ile mecâzî anlam arasında benzerlik gibi bir alaka, özel bir bağıntı veya bir münasebet bulunan başka bir manaya nakledilmesi, bununla beraber asıl mananın kast edilmesine engel bir karînenin de bulunması gerekir. Örneğin, “aslan Zeyd” sözünde “Zeyd” insana, “aslan” ise malum yırtıcı hayvana delalet etmektedir. Ancak burada bir mana naklinin olduğu ve söz konusu nakildeki ilintinin/alakanın ise cesaret vasfı olduğu görülmektedir. İşte bu iki anlam arasındaki ilişkiyi oluşturan cesaret vasfından dolayı kelimenin kazandığı yeni anlama mecâz denilmiştir.¹¹¹³ Buna göre bir kelime neyi anlatmak için konulmuşsa o manada kullanılmasına hakikat, bir alaka/bir münasebetle hakikat anlamından çıkarılıp asıl anlamından başka bir anlamda kullanılmasına ise mecâz denilmiştir. Tıpkı “el” kelimesinin bildiğimiz “uzuv” anlamında hakikat, “el elden üstündür” deyiminde “güç-kuvvet” anlamında kullanılmasının ise mecâz olması gibi.¹¹¹⁴

¹¹¹¹ Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmaniye*, Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları, (İstanbul, 1299 Tıpkı Basım), 1987, s. 122-123; Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgât)*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1989, s. 130

¹¹¹² Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmaniye*, s. 123-124; Olgun, Tahir, *Edebiyat Lügati*, Asarı İlmîyye Kütüphanesi, İstanbul, 1355/1936; s. 76; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, 424; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgât)*, s. 130; Ayrıca bkz. Cürcânî, *Delâilü'l-icâz (Söz Dizimi ve Anlam Bilimi)*, trc. Osman Güman, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 71; a. mlf. *Esrâru'l-Belâğa*, 351 vd.; Ebu'l-Me'âlî, Celâlüddîn el-Kazvîni, *el-İdâh fî Ulûmi'l-Belâğa*, thk. Muhammed Abdülmün'im el-Haffâcî, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, tsz. I, 82-87; es-Sekkâkî, Yusuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-Ulûm*, t'alik, Nuaym Zerkûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut, 1987, s. 364-365; El-Meydânî, Abdurrahman Hasen Habenneke, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, Dâru's-Şâmiyye, Beyrut, 1996, II, 217-219; Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, *el-Belâğatü'l-Vâdiha*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984, s. 71

¹¹¹³ Cürcânî, *et-T'arîfât*, s. 203; El-Meydânî, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, II, 217-219.

¹¹¹⁴ Olgun, *Edebiyat Lügati*, s. 39

Burada konunun tanımında geçen ve tanımda anahtar vazifesi gören kârîne ve ‘alâka kelimelerinin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

Karîne, lafzın hakiki manada kullanılmadığını gösteren belirti¹¹¹⁵ veya sözün gelişinden anlaşılan bir ipucu, alâmet diye tanımlanabilir. Karîne bazen lâfzî, bazen de hâlî’dir (yani durumdan anlaşılır).¹¹¹⁶

Alaka, sözü duyan kişinin zihninde hakiki mana ile mecâzî mana arasında kurulan bağlantı,¹¹¹⁷ münasebet, ilinti, ipucu demektir. Alakası teşbih olan mecazlara *isti’âre*, başka türlü alakası bulunanlara da *mecâz-ı mürsel* denilmiştir.¹¹¹⁸ Buna göre mecâzî bir ifadede lafız ile bu lafzın delalet ettiği mana arasındaki ilişki *gayr-ı hakîki* bir ilişkidir ve lafzın hakiki anlamının anlaşılmasına *karîne-yi mani’a* adı verilen lâfzî bir engel bulunur. Sözü söyleyenin sözünde hakîki anlamın kast edilmediğine delil olan karîne bazen ibârenin içinde bizzat yer alır, bazen de sözün öncesi ve sonrasında anlaşılır. Bazı durumlarda da bu karîne aklî ve hissî olarak bilinebilir.¹¹¹⁹

Mecâz, aklî mecâz ve lügavî mecâz diye iki kısma ayrılmıştır.

Aklî mecâz, bir fiili asıl fâilinden başkasına isnat etmektir. Buna mecâz-ı hükâmî ve mecâz-ı isnâd adı da verilmiştir.¹¹²⁰ Örneğin, Enfâl Sûresi’nin 2. âyetinde “*Onlara Allah’ın âyetleri okuduğunda (bu âyetler onların) imanlarını artırır*” denilmiştir. Bu âyette imanı artırma fiili gerçekte Allah’a ait iken âyetlere isnad edilmiştir. Çünkü âyetler imanın artmasına sebep teşkil etmiştir. Aynı şekilde Kasas Sûresi’nin 4. âyetinde Firavun’un İsrailoğulları’nın erkek çocuklarını boğazladığı bildirilmiştir. Hâlbuki boğazlama işini bizzat Firavun yapmamıştır. Boğazlama emrini Firavun verdiği için fiil Firavun’a isnad edilmiştir.¹¹²¹

¹¹¹⁵ Komisyon, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, DİB, Ankara, 2010, s. 413

¹¹¹⁶ Et-Tehânevî, *Keşşâfû Istılâhâtü’l-Fünûn*, III, 575; el-Cârim- Emîn, *el-Belâğatü’l-Vâdiha*, s.71; El-Meydânî, *el-Belâğatü’l-Arabiyye*, II, 218; Bolelli, Nusret, *Belâgat*, İFAV, İstanbul, 2011, s. 83;

¹¹¹⁷ Komisyon, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, s. 413

¹¹¹⁸ Olgun, *Edebiyat Lügati*, s.77

¹¹¹⁹ Bolelli, *Belâgat*, s. 82-96; Saraç, M. A. Yekta, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, 3F Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 109; Öztürk, *Kur’ân Dili ve Retoriği*, s. 126

¹¹²⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 256; Cürcânî, *et-T’arîfât*, s. 203; Ayrıca bkz. Kazvînî, *el-îdah fi Ulûmi’l-Belağa*, s. 252-253; Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, s. 109; Komisyon, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, s. 413

¹¹²¹ Bu ve diğer örnekler için bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 256; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 47

Mecâz-ı Lügavî (mecâz-ı müfred) ise, lafzın ilk konulduğu mananın dışında bir manada kullanılmasıdır. Bu da *mecâz-ı mürsel* ve *istiâre* diye kısımlara ayrılmıştır.¹¹²²

İstiâre, bir kelimeye aralarındaki teşbih/benzerlik alakası dolayısıyla lüगत/temel anlamının dışında yeni bir anlam vermektir.¹¹²³ Örneğin, “*gök/semâ ve arz/yeryüzü onlar için gözyaşı dökmedi*”¹¹²⁴ âyetinde “ağlamak” lafzı, müste’ârun minh/müşebbehün bih olan insandan alınıp müstearun leh/müşebbeh olan gök ve yeryüzüne verilerek isti’âre¹¹²⁵ yapılmıştır. Mecâz-ı mürsel ise alakası müşâbehet/benzetme olmaksızın bir kelimeyi asıl anlamından başka bir anlamda kullanmaya denir.¹¹²⁶ Bunda da ya bir şeyin bütünü zikredilip parçası kast edilmiş olabilir. Örneğin “*parmaklarını kulaklarına tıkarlar*”¹¹²⁷ âyetinde ifade edilen parmaklarla, parmak uçlarının¹¹²⁸ kast edilmesi gibi. Veya bir şeyin parçası zikredilerek bütünü kast edilmiş olabilir. Örneğin, “*rukû’ edin*”¹¹²⁹ veya “*secde edin*”¹¹³⁰ gibi âyette geçen ifadelerle namazın bir parçası olan rukû’ ve secde zikredilip, bununla namazın tamamının kast edilmesi¹¹³¹ gibi. Yahut lafız tekil zikredilip çoğul kast edilmiş olabilir. Örneğin, “*ikiniz Firâvun’a gidin ve biz âlemlerin Rabının elçisiyiz, diyin*”¹¹³² âyetinde tekil olarak geçen “rasûl” lafzı ile iki elçi¹¹³³ yani Hz. Musâ ve Hz. Harun’un kast edilmesi gibi. Nihâyet müsebbeb zikredilip sebep kast edilmiş olabilir. Örneğin, “*sizin için gökten rızık indiriyor*”¹¹³⁴ âyetinde “rızık” zikredilerek, asıl rızka sebep olan yağmurun kast edilmesi¹¹³⁵ gibi. Bütün bunlar mecâz-ı mürsel diye isimlendirilmiştir.¹¹³⁶

¹¹²² Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, s. 110; Akdemir, Hikmet, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, Nil Yayınları, İzmir, 1999, s. 166

¹¹²³ Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, s. 118; Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, s. 166

¹¹²⁴ Duhân, 44/29

¹¹²⁵ Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, s. 166

¹¹²⁶ Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, s. 110; Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, s. 236

¹¹²⁷ Bakara, 2/19

¹¹²⁸ Ebussûd, I, 70-71

¹¹²⁹ Bakara, 2/43

¹¹³⁰ Hâc, 22/77

¹¹³¹ Ebussûd, I, 43

¹¹³² Şuarâ, 26/16

¹¹³³ Ebussûd, VI, 260

¹¹³⁴ Mü’min, 40/13

¹¹³⁵ Ebussûd, VII, 287

¹¹³⁶ Mecâz-ı mürselin bu anlamları ve yirmi kadar çeşidi ile ilgili olarak bkz. Es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 48-53;

Mecâzla ilgili yukarıda yaptığımız açıklamalar, lafzın/kelimenin bir lügat/hakiki anlamının bir de mecâz denilen yan anlam diye ifade edebileceğimiz yeni bir anlamının olduğunu göstermektedir. Mecâzî anlatımda lafzın kendi lügat/hakiki anlamında olmadığını gösteren bir karîne, bir de lafzın yan/başka bir anlamda olduğunu gösteren bir münasebet/alaka bulunması gerekir. Buna göre mecâz dil kültürüyle ilişkili ve dilin kendi mantıksal alanı ile sınırlı bir çerçevede kendisine yer bulabilen bir sanattır.¹¹³⁷ Bütün dillerde vaz geçilmez bir anlatım yöntemi olan macâz,¹¹³⁸ İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre Kur’ân-ı Kerim’de de kullanılmıştır. Ancak Şafîî âlimlerinden Ebu’l-Abbas Ahmed b. Ahmed et-Taberî (335/946), Malikî fakihlerinden Huveyzmendâz (400 seneleri), Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvûd b. Ali b. Halef el-İsfahânî (270/883) ve oğlu Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (297/910) gibi bazı âlimler, “mecâz yalanın kardeşidir, Kur’ân ise bu gibi şeylerden münezzehtir. Konuşan kişi bir hakikati ifade etmede sıkıntıya düşerse ödünç olarak mecâzı kullanır. Allah için böyle bir şey bahis konusu bile olamaz...” diyerek karşı çıkmışlardır. Hâlbuki belagat erbabına göre hakîkatten daha belîğ bir anlatım biçimi olan mecâzın Kur’ân’da bulunmaması, onun edebî güzellik yönünü ortadan kaldırır. Zira Kur’ân’ın ibaresindeki tatlılık ve çekicilik biraz da kendisinde bulunan mecâzlardan ileri gelir.¹¹³⁹

Kur’ân-ı Kerîm’de kelimeler çoğunlukla hakîkî/gerçek anlamlarında kullanılmış olmakla beraber bazı kelimeler de mecâzî anlamda kullanılmıştır. Bundan dolayı Kur’ân ilimlerinden birisi olan Mecâzu’l-Kur’ân, “Kur’ân’daki mecâzî lafızların tefsirini konu alan bir ilim dalı¹¹⁴⁰ olarak açıklanmıştır.

Ebussuûd Tefsiri’nde mecâz olarak tefsir edilen bazı kelime örneklerine yer vererek konumuzu tamamlayacağız.

1- İsti’âre ile ilgili örnekler

Ebussuûd Tefsiri’nden isti’âre ile ilgili aktaracağımız ilk örnek Bakara Sûresi’nin 7. âyetinde geçen “*kalplerin ve kulakların mühürlenmesi*”dir. Söz konusu

¹¹³⁷ Bu konuda daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Yavuz, Ömer Faruk, *Kur’ân’da Sembolik Dil*, Ankara okulu Yayınları, Ankara, 2006, s. 44-52

¹¹³⁸ Paçacı, Mehmet, *Kur’ân’a Giriş*, İSAM, İstanbul, 2006, s. 91

¹¹³⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 177-178

¹¹⁴⁰ Birişik, Abdulhamit, *Mecâzu’l-Kur’ân*, DİA, İstanbul, 2003, XXVIII, 223

âyette “Allah Onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözlerinin üzerinde de bir perde vardır” buyurulmuştur.

Ebussuûd bu âyeti tefsir ederken burada “kalp ile kast edilenin, والمراد بالقلب محلُّ والمراؤ بالقلب محلُّ و المراد بالقوة العاقلة من الفؤاد yürekte akıl kuvvetinin (bulunduğu) yer” olduğunu, mühürlemekle kast edilenin ise,

والختم على الشيء الاستيثاق منه بضرب الخاتم عليه صيانةً له أو لما فيه من التعرض له كما في البيت
الفارغ والكيس المملوء

“Bir şeyi koruma altına almak veya içinde olan şeyleri dış etkilere karşı korumak için ona veya o şeyin bulunduğu mekâna mühür vurmak sûretiyle tıpkı boş bir evde veya içi dolu bir kesede olduğu gibi güvenliğini sağlamaktır” şeklinde açıklanmıştır. Daha sonra o, burada mühürlemekten maksadın, onların kalplerini korumak değil, azgınlıkları, taklide dayalı inatları ve sağlıklı düşünme yolunu kaybetmeleri sebebiyle kalplerinin (ilâhî uyarılarla) korkutulmaktan etkilenmez ve hak sözün nüfuz edemez hale gelmesi olduğunu vurgulamıştır.¹¹⁴¹

Ebussuûd bu açıklamayı yaptıktan sonra mühürlemenin ya bir *isti'âre-yi tebe'iyye* veya bir *isti'âre-yi temsiliyye* olduğuna dikkat çekmiştir. Kalbi mühürlemenin bir *İsti'âre-yi tebe'iyye* olduğunu şöyle açıklamıştır:

إما على طريقة الاستعارة التبعية بأن يُشبه ذلك بضرب الخاتم على نحو أبواب المنازل الخالية المبنية للسكنى تشبيهة معقولٍ بمحسوسٍ بجامعٍ عقليٍّ هو الاشتمالُ على منع القابلِ عما من شأنه وحقه أن يقبله ويستعار له الختمُ ثم يشتق منه صيغةُ الماضي

(Kalbin mühürlenmesi), oturmak için yapılmış olan boş bir evin kapısına mühür vurmaya benzetilmek sûretiyle *isti'âre-yi teb'iyye* yoluyla (bir anlatıma gidilmiştir). Şöyle ki: Akılla bilinebilecek olan manevî bir durum hislerle algılanabilecek olana benzetilmiştir. O da (yaratılışı itibariyle kalbin iman) kabul etmeye elverişli/kabul etmek şanından ve hakkı iken, onu kaplayan küfrün buna mani olup, engellenmesidir.¹¹⁴²

Bu âyette insanın algılama merkezi olan kalbin ve işitmesini sağlayan kulağın mühürlenmesi için ختم kelimesi seçilmiş, göz için de “perde” anlamına gelen غشاوة

¹¹⁴¹ Ebussuûd, I, 50

¹¹⁴² Ebussuûd, I, 50

kelimesi getirilmiştir. Taklitçilik, gerçeği görmemek ve yapılan uyarıları duymamak yüzünden aslında kalpleri, kulakları ve gözleri olduğu halde sanki Allah tarafından mühürlenerek onların algılayan kalpleri algılamaz, işiten kulakları işitmez, gören gözleri perdelenmiş gibi görmez olmuştur. Böylece onların kalplerinin ve kulaklarının (manevî yolla) mühürlenmesi, hislerle algılanabilen ve oturulmak üzere yapılmış olan evlerin kapılarının mühürlenmesine benzetilmek sûretiyle *isti'âre-yi tebe'iyye*¹¹⁴³ yapılmıştır. Bu şekilde onların imanı kabul etmeye elverişli olan kalplerine iman girmesi gerekirken girmediği, çok iyi duyan kulakları hakkı duyması gerekirken duymadığı için aslında oturmak için yapılmış olan ama içinde oturulmayan kapısı mühürlü, içi bom boş bir eve benzetilmiştir. Burada teşbihin benzetme yönü, küfürle bozulmuş olan kalplerin hakka karşı kapalı, duyarsız ve tutarsız olması, amacı ise akılları ve duyu organlarını kullanmadıklarını etkili bir şekilde kâfirlere bildirmektir. Buna göre bu *isti'âre*deki teşbihin müşebbehi (müste'ârî) mahzuf طبع lafzı, müşebbehün bihi (müstârun minh) “hatm: ختم” lafzı, müstearünlehin (müşebbehün bihin) yerine gelmiş olan ise خلق veya احدث manasına gelen ve fiili mazi siygası olan خَتَّمَ getirilmiş olup, *isti'âre-yi tebe'iyye* yapılmıştır.¹¹⁴⁴

Yine bir diğer örnek de Bakara Sûresi'nin 16. âyeti olan “*onlar hidâyete karşılık dalâleti satın aldılar*” âyetidir. Ebussuûd'a göre bu âyette *dalâlet* ve *hüdâ* kelimelerinde *istiare* yapılmıştır. Çünkü bu âyette *dalâlet*, العُدُولُ عَنِ الصَّوَابِ فِي الدِّينِ dinde doğru olandan sapmak, *hidâyete* de الاستقامة عليه din üzere dosdoğru olmak/istikâmet üzere olmak anlamında kullanılmak sûretiyle kendi lügat anlamlarının dışında bir anlamda kullanılmıştır. Her iki kelimenin lügat anlamlarında anlaşılmasına mani olan karîne ise *hidâyete* ve *dalâlet* lafızlarının alınıp satılan eşya/meta türünden olmamasıdır.¹¹⁴⁵ Bu sebeple “*iştirâ*” kelimesi de burada kendi “satın almak” anlamında değil de, bir bedelle ticârî bir malı değiştirmek والاشترَاء

¹¹⁴³ Müst'ar olan lafız, muştak isim (ism-i fâil, ism-i mef'ûl, sıfât-ı müşebbehe, ism-i zaman, ism-i mekân, ism-i alet, ism-i tafdîl) veya fiil olursa bu *istiareye*, *isti'âre-yi tebe'iyye* adı verilir. Bkz. Akdemir, *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*, 171

¹¹⁴⁴ Ebussuûd, I, 50 (Burada uzun metin tercümesi yaparak konuya örnek vermek yerine metnin ifade ettiği mefhumu zikrederek örneklendirdik)

¹¹⁴⁵ Ebussuûd, *hidâyete* ve *dalâlet* kelimelerinin kendi anlamlarında kullanılmadıklarından ötürü bir *isti'âre*, *iştirâ* kelimesi ile bu iki kelimenin bir arada kullanılmasından ötürü ayrı bir *isti'âre* ve bir de فاشترأ الضلالة بالهدى مستعاضاً لأخذها بدلاً منه أخذاً منوطاً بالرغبة فيها والإعراض عنه “*Hidâyete almak gerekirken onun yerine isteyerek dalâleti almak ve hidâyetten yüz çevirmek anlamında olduğu için, hidâyete dalâleti satın almak, isti'âredir*” diyerek ayrı bir *istiarenin* olduğuna dikkat çekmiştir. Ebussuûd, I, 64

استبدال السلعة بالثمن gibi bir anlamda kullanılmıştır. Burada *müstear* olan ve satın almak anlamına gelen kelime *iştirâ*, *müstearun minh* ise değiştirmek anlamındaki *istibdâl* kelimesidir. Böylece *iştirâ* kelimesi kendi anlamından alınarak hidâyetle dalâletin yer değiştirmesi anlamındaki *istibdal* kelimesinin yerine daha güçlü (لا يقصد به إلا) (تقويئها) bir anlam vurgusu yapmak üzere *müste'ârun leh* olarak gelmiştir. Arkasından da ticâret ve Ribh kelimelerinin zikredilmesiyle buradaki isti'âre, *isti'âre-yi müreşşeha*¹¹⁴⁶ olmuştur¹¹⁴⁷.

Bir diğer örnek de Neml Sûresi'nin “*Dediler ki: Senin ve beraberindekilerin yüzünden biz uğursuzluğa uğradı*”¹¹⁴⁸ meâlindeki âyetidir. Bu âyette zikri geçen اطيرنا kelimesini Ebussuûd şu şekilde açıklamıştır.

قَالُوا اطيرنا) أصله تطيرنا والتطير التشاؤم عير عنه بذلك لما أنهم كانوا إذا خرجوا مسافرين فيمرون بطائر يزجرونه فإن مر سائحا تيمنوا وإن مر بارحاً تشاءموا فلما نسبوا الخير والشر إلى الطائر استعير لما كان سبباً لهما من قدر الله تعالى وقسمته أو من عمل العبد أي تشائنا

“*اطيرنا* kelimesinin aslı *تطيرنا* olup, o da uğursuzluk demektir. Kelimenin bu şekilde tabir edilmesinin sebebi, onlar (eskiden Araplar) bir yolculuğa çıkacakları zaman bir kuş uçurlardı. Eğer kuş sağdan sola doğru uçarsa, bunu uğur sayarlar, eğer soldan sağa doğru uçarsa bunu da uğursuzluk sayarlardı. Onlar hayır ve şerri kuşa nispet ettiklerinden, bu (uğursuzluk) o ikisinin sebebi olan Allah'ın takdir ve taksimatının yerine istiare/mecaz için kullanılmıştır. Ya da (uğursuzluk) kulun (Allah'ın rahmet ve gazabına sebep olan) amelindedir. Buna göre *اطيرنا* demek, yani *تشائنا* (sen bize uğursuzluk getirdin) demektir.¹¹⁴⁹

Burada da Ebussuûd hem *اطيرنا* fiilinin aslında *تفعل* kalıbında olduğunu, ت harfinin ط harfine idğam edilerek başına bir hemzenin getirildiğini hem de bu kelimenin mecâzî olarak uğursuzluk anlamında kullanıldığını açıklamıştır.

Yine Kur'ân'da mecâzın meşhur örneklerinden sayıldığı için Duhan Sûresi'nin 29. âyetine de yer vermemiz gerekmektedir. Söz konusu âyette “(Firavun ve ordusu

¹¹⁴⁶ Bir isti'ârede müste'âr-ı minhe (müşebbehünbihe) ait bir nitelik (mülâyim) zikredilirse, mürâşşah isti'âre meydana gelir. Bu mülâyime (uygun niteliğe/sıfata) terşih adı verilir. Bkz. Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgât)*, s. 166; Akdemir, *Belâgât Terimleri Ansiklopedisi*, 177; Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgât*, s. 120; Ayrıca bkz. el-Kazvînî, *el-İdâh fî Ulûmi'l-Belağa*, II, 443

¹¹⁴⁷ Ebussuûd I, 65 وإيرادها إثر الاشتراء المستعار للاستبدال المذكور ترشيح للاستعارة

¹¹⁴⁸ Neml, 27/47

¹¹⁴⁹ Ebussuûd, VI, 309

denizde boğulduğunda) *gök ve yer onlara ağlamadı*¹¹⁵⁰ buyrulmuştur. Bu âyetteki mecâzı Ebussuûd, tefsirinde şu şekilde ele almıştır:

(فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ) مجازٌ عن عدم الاكتراث بهلاكهم والاعتداد بوجودهم فيه تهكمٌ بهم
وبحالهم المنافية لحال من يعظم فقدّه فيقال له بكَّتْ السماء والأرضُ

“*Gök ve yer onlara ağlamadı*” demek, onların varlıklarını hesaba katmamak, yokluklarına üzüntü duymamak anlamında bir mecâzdır. Bu anlatımda hem onlarla hem de yokluğu önemsenen kimsenin halinin tersine olan onların halleriyle alay edilmiştir. Zira yokluğu önemsenenler için “yer gök ona ağladı” denir.¹¹⁵¹

Ebussuûd burada semâ ve arzın müşebbeh, insanın ise müşebbehünbih olup “üzülmek” anlamında kullanılan ağlamanın, insandan alınarak sema ve arza verilmesi sûretiyle mecâza gidildiğini vurgulamıştır.

(فَعَقَرُوا النَّاقَةَ) أي نحروها أسند العقر إلى الكل مع أن المباشر بعضهم للملابسة أن لأن ذلك لما كان
برضاهم فكانه فعله كلهم

“*Derken o dişi deveyi öldürdüler*¹¹⁵²” âyetinde geçen el-‘akr (öldürme) işini her ne kadar (Hz. Salih’in kavminden) bazı kimseler yapmış olsa da onların (bütün kavmin) rızasıyla olduğu için aradaki mülâbese/ilişkiden dolayı kavmin tamamına nispet edilmiştir. Böylece sanki onların hepsi onun yaptığını yapmış gibi olmuşlardır.¹¹⁵³

Ebussuûd, burada çoğul siygasıyla öldürme işini yapanların aslında topluluğun tamamı değil, bir kişi olduğunu, ancak topluluğun da bu işin yapılmasına rıza gösterdiğini, bu sebeple sanki fiilde hepsinin ortak olduklarını söyleyerek, bütünü zikredilip cüzün kast edilmesi veya umum-husus ilişkisi anlamında bir mecâz-ı mürsel olduğuna işaret etmiştir.¹¹⁵⁴

Ebussuûd, müteşâbihin konusu olan Allah’ın eli (يدالله), Rahman’ın Arş’a istivâ etmesi (الرحمن على العرش استوى) gibi lafızları mecâza hamlederek tefsir etmiştir. Örneğin, Mülk Sûresi’nde geçen تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ “*Mülk (ve hükümranlık) elinde olan Allah’ın şanı ne yücedir*¹¹⁵⁵” âyetinde geçen yed (يد) kâlimesini Ebussuûd, واليدُ واليدُ “Yed, eksiksiz güç ve kuvvetten, kâmil manada

¹¹⁵⁰ Duhân, 44/29

¹¹⁵¹ Ebussuûd, VIII, 68

¹¹⁵² Araf, 7/77

¹¹⁵³ Ebussuûd, III, 278

¹¹⁵⁴ Bkz Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, s. 111

¹¹⁵⁵ Mülk, 46/1

hükümranlık/yönetimi altına almaktan mecâzdır” diyerek âyete şu anlamı vermiştir: أي تعالى وتعاضم بالذات عن كل ما سواه ذاتاً وصفةً وفعلاً الذي بقبضة قدرته التصرف الكلي في كل الأمور “Yani bütün işlerde mutlak tasarrufu kudretiyle elinde tutan, zat, sıfat ve fiil olarak kendi dışındaki her şeyden bizzât büyük ve yüce olan demektir.”¹¹⁵⁶

Ebussuûd, Tâhâ Sûresi’nde الرحمن على العرش استوى “*Rahman Araş’a istivâetti*”¹¹⁵⁷ anlamındaki âyette geçen *istivâ* kelimesini de, والاستواء على العرش مجازٌ عن الملك والسلطان “Arşa istivâ etmek, mülk ve sultandan mecâzdır” şeklinde tefsir ederek, asıl muradın kâinatı yaratma ve yönetmenin ilahî iradeye bağlı olduğunu açıklamak¹¹⁵⁸ olduğunu vurgulamıştır.

Ebussuûd Tefsiri’nden mecâzla ilgili son bir örnek olarak Fâtır Sûresi’nin 10. âyetini zikredeceğiz.

{إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ} بيان لما يُطلب به العزَّة وهو التَّوْحِيدُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ
وصعودُهُما إليه مجازٌ عن قبوله تعالى إِيَّاهُما

“(Kim izzet isterse, bilsin ki İzzet Allah’a mahsustur.) Güzel kelime O’na yükseltilir ve salih amel de onu yükseltir”¹¹⁵⁹ âyetinde إِيَّاهُ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ kısmı, öncesinde geçen *izzetin* elde edileceği şeyleri açıklamıştır. O da tevhid ve salih ameldir. İşte bu tevhid ve salih amelin yükseltilmesi demek, onların kabul edilmesi anlamında bir mecâzdır.¹¹⁶⁰

Ebussuûd’a göre bu âyetlerde geçen yedü’l-Lah, Allah’ın gücü ve kudreti; Arş’ı istivâ etmek, varlıkların yönetimini elinde bulundurmak; güzel kelimenin Allah’a yükselmesi, onu da salih amellerin yükseltmesi ise tevhid inancıyla yapılan salih amellerin Allah tarafından kabul edilmesi anlamında kullanılması birer macâzdır.

Ebussuûd Tefsiri’nde birçok yerde âyetlerdeki kelimelerin mecâzî anlamda kullanıldığı “mecâz” ifadesi kullanılarak açıklandığı halde bazı yerlerde bu terimin kullanılmadığı görülür. Örneğin Kari’a Sûresi’nin 7. Âyeti,¹¹⁶¹ Zilzâl Sûresi’in 2.

¹¹⁵⁶ Ebussuûd, IX, 6

¹¹⁵⁷ Tâhâ, 20/5

¹¹⁵⁸ Ebussuûd, VI, 11, والمراد بيان تعلق إرادته الشريفة بإيجاد الكائنات وتبدير أمرها

¹¹⁵⁹ Fâtır, 35/10

¹¹⁶⁰ Ebussuûd, VII, 160

¹¹⁶¹ Bkz. Ebussuûd, IX, 180

Âyeti,¹¹⁶² Ğâfır/Mü'min Sûresi'nin 13. âyeti¹¹⁶³ kaynaklarda mecâza örnek olarak zikredilirken, Ebussuûd Tefsiri'nde açıkça mecâz ifadesi kullanmamıştır. Bununla beraber o, âyetlerde mecâz olduğu anlaşılacak biçimde bir tefsir yapmaya özen göstermiştir. Bundan da Ebussuûd'un, tefsirini okuyan kişinin bilgisine güvendiğini, bazı açıklamalardan yola çıkarak okuyucunun ne söylenmek istendiğini anlayacağını veya bazı şeylerin de anlaşılmasını okuyucuya bırakmak gerektiğini düşündüğünü söyleyebiliriz.

3.2. İ'câzü'l-Kur'ân

Ebussuûd'a göre Kur'ân, dinî hükümleri (dinin şe'âirini) ayrıntılarıyla ortaya koyan, yaratılışla ilgili âyetlerin müşküllerini tefsir eden, cennetin (veya manevî âlemin) sırlarını keşfeden, insanın gizli sırlarına muttali olan bir kitaptır. Zira O'na göre Kur'ân'ın çehresi i'câz nurlarıyla perdelenmiş,¹¹⁶⁴ âyetlerin anası, mucizelerin esası, enbüyüğü ve en kalıcı olanıdır.¹¹⁶⁵ Bu yönüyle Kur'ân'ın anlaşılmasını sağlamak, onun gizli hakikatlerini ve manalarındaki göz kamaştırıcı inceliklerini insanların akıllarıyla buluşturmak için Kur'ân'ın nazmı ve üslubu ile ilgili birçok çalışma yapılmış olup, Kur'ân İlimleri'nden birisi olan İ'câzü'l-Kur'ân çalışmaları da bunlardan birisidir. Bu sebeple biz de Kur'ân İlimleri'nin, Kur'ân'ı üslup yönünden inceleyen konuları içerisinde İ'câzü'l-Kur'ân konusunu ele alarak Ebussuûd Tefsiri'nden örneklendirmeye çalışacağız.

İcâz kelimesi, 'a-c-z kökünden *if'al* vezninde bir mastar olup lügatta âciz bırakmak, bir kimseyi acziyete düşürmek, öne geçmek isteyip geçememek, geri kalmak, yetişememek, bir şeyi yapamamak, güçsüz, kuvvetsiz olmak, bir şey kişinin gücünün üstünde olmak¹¹⁶⁶; yarışmak, yarışta birinin diğerini geçerek onu yarışamaz hale getirmek ve onu yarışmaktan alıkoymak¹¹⁶⁷ gibi çeşitli anlamlara gelmektedir.

¹¹⁶² Bkz. Ebussuûd, IX, 175

¹¹⁶³ Ebussuûd, VII, 287

¹¹⁶⁴ Ebussuûd, I, 6 (mukaddime)

¹¹⁶⁵ Ebussuûd, VI, 57

¹¹⁶⁶ İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisü'l-Lüga*, IV, 232; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, I, 219-220; el-Cevherî, *es-Sihâh*, III, 883-884; er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, I, 200; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XV, 199-200; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 369-370; el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 484

¹¹⁶⁷ Ebussuûd, VI, 124; VII, 134

Bu kelime *kudret* (güç yetirmek) kelimesinin zıddı¹¹⁶⁸ olduğu gibi kesinlik, kararlılık ve basiret sahibi, sağduyulu olmak anlamına gelen الحزم kelimesinin de zıddıdır.¹¹⁶⁹

'icâz lafzı, if'âl kalıbında olmasa da 'aceze sülâsî kalıbında sözlük anlamıyla Kur'ân'da 26 yerde kullanılmıştır. Örneğin: "...şu karga kadarda mı olamadım?"¹¹⁷⁰ âyetinde bir şey karşısında güçsüz kalmak; yine وَمَا أَنْتُمْ وَمَا أَنْتُمْ "Siz ne yeryüzünde ne de gökte (Allah'ı) aciz bırakamazsınız"¹¹⁷¹ Ve "İyi bilin ki siz Allah'ı aciz bırakamazsınız"¹¹⁷² âyetlerinde ise acze düşürmek, güçsüz, bir şeyi yapamaz hale getirmek anlamındadır.¹¹⁷³ Nitekim *m'ucize* de söz konusu *i'câz* kelimesinin *ism-i fâili* olup meydan okuyarak (tehaddî) hasmı aciz bırakan şey, tabiatüstü, harikulade olay anlamında, "benzeri yapılamayan ve kendisiyle meydan okunan harikulâde/tabiatüstü olay"¹¹⁷⁴ demektir.

İ'câzü'l-Kur'ân terkibi terim anlamıyla Kur'ân'da yer almamış olsa da onun yerine *âyet*¹¹⁷⁵, *burhân*¹¹⁷⁶, *beyyine*¹¹⁷⁷, *sultan*¹¹⁷⁸ ve *basîre*¹¹⁷⁹ gibi kavramların kullanıldığını görüyoruz.

Kur'ân-ı Kerîm'in belagatta beşer gücünü aşması ve beşeri, bir benzerini getiremeyeceği şekilde aciz bırakması¹¹⁸⁰ diye ifade edilen 'İcâzü'l-Kur'ân, bir izafet terkibi olup sözlük anlamına göre Kur'ân'ın kendilerine meydan okuduğu şeyleri getirmeye halkın güç yetirememesidir. Çünkü i'câz kesin olunca, mu'cizin kudreti

¹¹⁶⁸ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 484; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XV, 200

¹¹⁶⁹ el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, I, 215; ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, I, 163; İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisil-Lüga*, IV, 232; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, I, 219-220

¹¹⁷⁰ Mâide, 5/31

¹¹⁷¹ Ankebût, 29/22

¹¹⁷² Tevbe, 9/2

¹¹⁷³ el-Cevherî, *es-Sihâh*, III, 883-884; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 369-370; el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 484

¹¹⁷⁴ er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, I, 200; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XV, 211; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 148; Ez-Zerkânî, *Menâhil*, II, 238 el-Kattân, *Mebâhis*, 259; es-Sâbûnî, *et-Tibyân*, s. 89

¹¹⁷⁵ 'Araf, 7/73 âyetin mucize anlamında olduğu ile ilgili olarak bkz. Ebussuûd, I, 252; III, 276; IV, 246; VI, 17, 186, 204

¹¹⁷⁶ Kasas, 28/32 *burhân*ın mucize anlamında olduğu ile ilgili olarak bkz. Ebussuûd, VI, 17

¹¹⁷⁷ 'Araf, 7/73, 105 *beyyinenin* mucize anlamında olduğu ile ilgili olarak bkz. Ebussuûd, III, 276

¹¹⁷⁸ Mü'minûn, 23/45-46; *sultân*ın mucize anlamında olduğu ile ilgili olarak bkz. Ebussuûd, VI, 149

¹¹⁷⁹ İsrâ, 17/59; *basîranın* göze hitap eden beyine/mucize anlamında olduğu ile ilgili olarak bkz. Ebussuûd, V, 203

¹¹⁸⁰ el-Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyub b. Musa el-Husynî, *el-Küllîyyât*, Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı, Beyrut, 1993, s. 149; Ayrıca bkz. Polat, *Bir 'İcâzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe*, Marife Dergisi, Yıl, 3, Sayı, 3, Kış, 2003, Konya, 2004, s. 188

ortaya çıkar. Ancak buradaki asıl maksat insanların acziyetini ıspat etmek değil, bilakis bu Kitab'ın hak olduğunu ve onu getiren Peygamberin doğruluğunu ortaya koymaktır. Zira Arapların ebedî mucize olan Kur'ân'a muarazadan aciz kaldıklarının ortaya çıkmasıyla Hz. Peygamber'in risâlet davasındaki doğruluğu da ortaya çıkmıştır.¹¹⁸¹

İ'câzü'l-Kur'ân'ı terim anlamıyla, Kur'ân'ın mu'cizelik özelliğinden, i'câz vasfından ve üslup meziyetlerinden geniş bir şekilde delillere dayanarak söz eden bir ilim olarak da tarif etmek mümkündür. Diğer bir ifade ile İ'câzü'l-Kur'ân, Kur'ân'ın i'câz yönlerini, mu'cizelik özelliklerini, tehdid ve muarazayı, âyet ve sûrelerdeki i'câz hususiyetlerini çeşitli yönlerden inceleyerek ortaya koyan Kur'ân İlimleri'nden birisidir.¹¹⁸²

Tarihin muhtelif dönemlerinde Yüce Yaratıcı, peygamberleri aracılığı ile insanları tevhide ve kendisine kulluğa davet etmiş,¹¹⁸³ ancak bu çağrıyı yapan peygamberler kendi kavimleri tarafından her zaman olumlu karşılanmamış, kendilerine gereken değer verilmemiş, peygamberlikleri inkâr edilmiş, onlara düşmanlık beslenmiş,¹¹⁸⁴ alaya alınmış,¹¹⁸⁵ dışlanarak çeşitli ithamlara maruz kalmışlardır.¹¹⁸⁶ Ayrıca bu insanlar peygamberlerinden mu'cizeler getirmesini talep etmişler, peygamberler de ilâhî yardım sayesinde bir takım mu'cizelerle desteklenerek kavimlerine karşı manevî bir üstünlük elde etmişlerdir.¹¹⁸⁷ Diğer bir ifade ile her peygamber, peygamberliğini ıspat eden ve insanların benzerini getirmekten âciz kaldıkları mu'cizelerle desteklenmişlerdir.¹¹⁸⁸ Bu mucizelerin nihaî amacı hiçbir zaman insanları sebepsiz bir mahcubiyet içerisinde bırakmak olmamış, bilakis peygamberlerin çağırdığı hakikâtin kabulünü sağlamak olmuştur.¹¹⁸⁹ Bu sebeple denilmiştir ki, bir şeyin mu'cize olabilmesi için o şey Allah tarafından olmalı, Allah'ın muradına bağlı olarak nübüvvet davasında bulunan zâtın iddiasını

¹¹⁸¹ Ez-Zerkânî, *Menâhil*, II, 238; el-Kattân, *Mebâhis*, 258-259

¹¹⁸² Yılmaz, Hasan-Demir, Şehmus, *Kur'ân'ın 'İcâz Yönleriyle İlgili Geleneksel ve Çağdaş Görüşlere Genel Bir Bakış*, EKEV Akademi Dergisi, Yıl, 8, Sayı, 18, Kış, 2004, s. 52-53;

¹¹⁸³ Enbiyâ, 21/25

¹¹⁸⁴ Âl-i İmrân, 3/118-120; En'âm, 6/5, 7, 10, 33; 'Araf, 7/100-103; İbrahim, 14/13; Hicr, 15/10-11; Nahl, 16/63; Müminûn, 23/23-25, 44; Furkân, 25/4, 31 Ebussûd, VI, 235

¹¹⁸⁵ Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, Beyan Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2005, s. 106

¹¹⁸⁶ Zâriyât, 51/52-53; Kalem, 68/2

¹¹⁸⁷ 'Araf, 7/104-108; Rûm, 30/47, Hadîd, 57/25

¹¹⁸⁸ Şimşek, *Kur'ân'ın Ana konuları*, s. 105-106

¹¹⁸⁹ Polat, *Bir 'İcâzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe*, Marife, s. 186

müteakip, o iddiaya uygun bir tarzda tehadî/mezdan okuma ile gerçekteşmeli ve toplumun alışık olduğu şartların dışında/harikulâde bir yolla tezâhur etmelidir.¹¹⁹⁰ İşte Allah tarafından önceki peygamberlere verilen mu'cizeler göze hitap eden ve yerel kalma niteliği taşıyan kevnî mûcizeler iken, Hz. Muhammed (SAV)'e verilen mûcize hissi değil akla hitap eden, bir yerden başka bir yere nakledilebilen ve mu'cizelik özelliği bitmeksizin nesilden nesile aktarılan Kur'ân olmuş,¹¹⁹¹ bizzat Kur'an'ın kendisi de bununla mu'arızlarına tehadîde bulunmuştur. Nitekim Hz. Peygamber (SAV) de kendisine verilen en büyük mu'cizenin Kur'ân olduğunu bir hadis-i şeriflerinde şu şekilde vurgulamıştır: “Kesinlikle herbir peygambere kendi devrindeki insanların inanacağı türden bir takım âyetler (mucizeler) verilmiştir. Bana verilen de Allah'ın bana vahyetmiş olduğu vahiydir. Bu yüzden Kıyâmet gününde tâbi olanı (ümmeti) en çok olanın ben olacağımı ümit ederim.”¹¹⁹² Burada Hz. Peygamber'in kast ettiği vahyin, Kur'ân olduđu¹¹⁹³ açıktır. Zira Kıyâmete kadar harikulâdeliği, uslûbu, belâgatı, uyumu, ahengi,¹¹⁹⁴ olacağını haber verdiği şeylerin vakti gelince olması gibi özellikleriyle Hz. Peygamberden sonra da devam edebilecek, Peygamber olmadan da dünyanın her yanına ulaşabilecek olan, akılla idrak edilen ve unutulmadan akılda kalabilen mu'cize Kur'ân'dır.¹¹⁹⁵ Kur'ân dışında somut mu'cize talebinde bulunanlara Kur'ân'ın vermiş olduğu şu cevap da bunu teyit etmektedir: “Onlar hâlâ, Rabbinden O'na mu'cizeler indirilmeli değil miydi? dediler. Onlara de ki: mu'cizeler ancak Allah katındadır ve ben de ancak apaçık bir uyarıcıyım. Yoksa kendilerine okunan kitabı sana indirmiş olmamız onlara yetmedi mi?...”¹¹⁹⁶

3.2.1. Kur'ân'ın Meydan Okuması

¹¹⁹⁰ Bulut, Halil İbrahim, *Mûcize*, DİA, İstanbul, 2005, XXX, 350; Ayrıca bkz. Ebussuûd, VI, 57; Polat, *Bir 'İcâzû'l-Kur'ân İddiası: Sarfe, Marife*, 186; Yine mucezenin tanımını ve şartları ile ilgili bilgi için bkz. Kurtubî, *el-Câmi Li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 69-70

¹¹⁹¹ Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, s. 105-106; Ayrıca daha geniş bir açıklama için bkz. Esed, Muhammed, *Kur'ân Messajı*, trc. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 1999, II, 571-572; Ersöz, İsmet, *Kur'an'ın Üslup ve İ'cazı*, Diyanet Dergisi, Ocak, Şubat, Mart, 1987, Cilt, XXIII, Sayı, 1, s. 36-38

¹¹⁹² Müslim, İman, 217

¹¹⁹³ İbn Kesir, *Tefsir*, I, 89

¹¹⁹⁴ Akpınar, *Kur'ân Niçin ve Nasıl Okunmalı?*, Konya, 207, s. 53

¹¹⁹⁵ Es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 148 (yorumlanarak alınmıştır)

¹¹⁹⁶ Ankebût, 29/50-51

Burada kast edilen, ‘İcâzü’l-Kur’ân konusunun temelini teşkil eden ve kendi gerçeklerini ortaya koyarken insanlara da eğer güç yetirebilirlerse bir benzerini ortaya koymaları için tehdâde bulunan/mezdan okuyan âyetlerdir.

Kur’ân’ın benzerini ortaya koymalarını mezdan okuyarak muârizlarından isteyen âyetlere tehdâî âyetleri denilmektedir¹¹⁹⁷. H-d-y sülâsî kökten türeyen tehdâî, yarışmak, birbiriyle rekabet etmek, mübâreze de üstün gelmek, rakibini yenmek¹¹⁹⁸ anlamlarına gelmektedir.

Kur’ân ve Hz. Peygamber, Kur’ân’ın Allah kelâmı olduğunu söyleyerek Araplardan onun benzerini getirmelerini istemişler, getiremeyeceklerini de iddia ederek “*gücünüz yetiyorsa haydi... getirin*” diye mezdan okumuşlardır. Zira Kur’ân’ın Allah kelâmı olduğunun Araplar tarafından kabul edilmesi, Hz. Peygamber’in de peygamberliğinin kabul edilmesi anlamına gelmektedir¹¹⁹⁹. Diğer bir ifade ile bu durum hem Kur’ân’ın ilâhî kaynaklı oluşunun tevsîki, hem de Hz. Peygamberin peygamberliğinin tasdiki demektir¹²⁰⁰. Bu sebeple söz konusu tehdâî Kur’ân’da Hz. Peygamber’in mezdan okuması gibi ortaya konulmuştur¹²⁰¹.

Kur’ân’ın ‘icâzından söz edildiği yerde ilk akla gelen tehdâî âyetlerinin hem Yûnus, Hûd, İsrâ, Tûr Sûreleri gibi Mekkî, hem de Bakara Sûresi gibi Medenî sûrelerde yer almış olması, Râzî’ye göre büyükten küçüğe doğru bir sıralama ile mezdan okumadır¹²⁰². Seyyid Kutub ise tehdâî âyetleri arasında kronolojik bir sıralama olmadığını, mezdan okurken herhangi bir sıralama olmasının da gerekmeceğini söylemiştir. Ona göre, Kur’ân’ın uydurma olduğunu söyleyenlerin içinde buldukları durum ne demeyi gerektiriyorsa ve o durumda Kur’ân hakkında ne tür bir iddia ileri sürmüşlerse, mezdan okuma da ona göre bir sûre, on sûre veya Kur’ân’ın tümü şeklinde gerçekleşmiştir¹²⁰³. Bundan da anlaşılıyor ki, tehdâî âyetlerinin iniş sırası kesin değildir. Çünkü bir sûre ile mezdan okuma Yûnus

¹¹⁹⁷ Polat, *Bir ‘İcâzü’l-Kur’ân İddiası: Sarfe, Marife*, s. 190

¹¹⁹⁸ Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu’l-Muhît*, I, 1273; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XIV, 168; İbrahim Mustafa ve arkadaşları, *el-Mucemü’l-vasît*, I, 126

¹¹⁹⁹ Ebussuûd, I, 84-85; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, I, 232; Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, I, 307

¹²⁰⁰ Issa J. Boullata, *Kur’ân’ın Belağat Açısından Tefsiri: ‘İcâz ve İlgili Konular*, çevr. İbrahim H. Karlı, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, V (2005), sayı:4, s. 257-258

¹²⁰¹ Ebussuûd, VII, 23; Ayrıca geniş bilgi ve yorum için bkz. Karaçam, İsmail, *Sonsuz Mucize Kur’ân*, Çağ yayınları, İstanbul, 1987, s. 116-117 (Taşköprüzâde’nin *Mevzuâtü’l-Ulûm*’dan naklen)

¹²⁰² Râzî, *Tefsîru’l-Kebîr*, XVII, 254-255

¹²⁰³ Kutub, Seyyid, *Fî Zılâli’l-Kur’ân*, trc. M. Emin Saraç, Bekir Karlığa, İ. Hakkı Şengüler, Hikmet Yayınevi, İstanbul, tsz. VIII, 127-129

Sûresi'nde geçmektedir. Bu sûre ise, on sûre ile meydan okumanın geçtiği Hûd Sûresi'nden önce indirilmiştir¹²⁰⁴.

Tehaddînin/meydan okumanın sebebinin, “*onlara âyetlerimiz okunduğunda, tamam duyduk. İstesek biz de elbet onun benzerini söyleriz. Bu eskilerin masallarından başka bir şey değildir, dediler*¹²⁰⁵” âyetinde ifade edilen durum olduğu söylenebilir. Hâlbuki onları bundan alıkoyan bir sebep de yoktu. Üstelik yirmi yılı aşkın bir süre Kur’ân onlara çeşitli vesilelerle meydan okuduğu halde âcizliklerini kılıca başvurmaktan başka bir muaraza ile ortaya koyamamışlardır¹²⁰⁶.

Hem Mekkî sûrelerde hem de Medenî sûrelerde tehaddî/meydan okuyan âyetlerin bulunmasının hikmetinin, Kur’ân’ın nâzil olmaya başladığı günden itibaren inanan-inanmayan herkesin gündemini belirlemek, zihinlerini meşgul etmek, kendisinin Allah’ın kelâmı m’uciz bir kitap olduğu ve Allah katından indirildiği gerçeğini toplumun hafızasında sürekli diri tutmakla¹²⁰⁷ ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple muarızlarına meydan okurken birbirini teyit ve tekit eden bir sıralama ile tadrîcen nâzil olan tehaddî âyetlerinin¹²⁰⁸ günden güne muhataplarının karşı koyma ümitlerini yok edişindeki ince üslubu da görmek adına kronolojik sıralaması kesin olmasa da¹²⁰⁹ şöyle bir yol takip edildiği görülmektedir.

1- Önce Tevrat ve Kur’ân’ı sihir olarak niteleyenlere meydan okunmuş, “*De ki: Eğer sözünüzde samimi iseniz, Allah katından bu ikisinden daha doğru yol gösteren bir kitap getirin de ben de ona uyayım*¹²¹⁰” denilerek bu iki kitaptan daha iyi doğru yolu gösteren bir kitap getirmeleri istenmiştir.

2- İkinci olarak herhangi bir sınırlamaya gidilmeden “*eğer doğru söylüyorlarsa, onun sözlerinin benzeri olan bir söz getirip ortaya koysunlar*¹²¹¹” şeklinde Kur’ân’ın tamamının nazım olarak bir benzerinin getirilmesi istenmek sûretiyle meydan okunmuştur¹²¹².

¹²⁰⁴ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2012, I, 42

¹²⁰⁵ Enfâl, 8/31

¹²⁰⁶ Ebussuûd, IV, 24

¹²⁰⁷ Polat, *Bir ‘İcâzü’l-Kur’ân İddiası: Sarfe, Marife*, s. 194

¹²⁰⁸ Karaçam, *Sosuz Mucize Kur’ân*, s. 422

¹²⁰⁹ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri*, I, 42

¹²¹⁰ Kasas, 28/49

¹²¹¹ Tûr, 52/ 34

¹²¹² Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri*, I, 44

3- Üçüncü olarak, “*De ki: Bütün insanlar ve cinler bu Kur’ân’ın bir benzerini ortaya koymak için bir araya gelseler - birbirlerine bu konuda destek olup yardım etseler bile- yine de onun benzerini ortaya koyamazlar*¹²¹³” şeklinde hem nazım hem de içerik olarak Kur’ân’ın bir benzerinin getirilmesi istenmek sûretiyle¹²¹⁴ insanlara ve cinlere meydan okunmuştur.

4- Dördüncüde alan biraz daraltılmak sûretiyle “*Yoksa onu kendisi uydurdu mu diyorlar. Deki: Eğer doğru sözlü iseniz, Allah’tan başka çağırabildiklerinizi de yardıma çağırın da siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin*¹²¹⁵” şeklinde iftira mahsulü şeyler olsa bile nazım/biçim olarak Kur’ân’ın benzeri on sûre ile meydan okunmuştur¹²¹⁶.

5- Beşincide ise meydan okuma tek sûreye indirilmiş ve “*onlar “onu (Muhammed) uydurdu” diyorlar. Onlara de ki: Eğer doğru sözlü iseniz, onun dengi bir sûre koyun ortaya; hem Allah’tan başka kimi yardıma çağırabilirsiniz, onları da çağırın*¹²¹⁷”denilmiştir. Bunda da hem nazım hem de içerik olarak Kur’ân’ın bir sûresinin benzerinin getirilmesi istenmiştir¹²¹⁸.

6- Nihâyet “*Eğer kulumuz (Muhammed’e) katımızdan peyder pey indirdiğimiz vahyin bir kısmından şüphe ediyorsanız, o halde onun benzeri bir sûre ortaya koyun. Eğer doğru sözlü iseniz Allah’tan başka şahitliğine başvurduğunuz kimseleri/destekçilerinizi de yardıma çağırın*¹²¹⁹” denilerek okuma-yazma bilmeyen ümmî bir Peygamber’in getirip ortaya koyduğu gibi sizin de onun gibi ümmî ve ahlaklı olanlarınız, nazmı ve içeriği itibariyle Kur’ân’daki sûrelerin benzeri bir sûre getirip ortaya koysun. Hatta ümmî ve ahlaklı olması da şart değil, Allah’ın dışında sizin yardım alabileceğiniz her-kim varsa onları da çağırarak böyle bir sûre getirin, diye tehdîde bulunulmuştur¹²²⁰.

3.2.2. Kur’ân’ın Muhataplarına Mu’ârazada Bulunması

¹²¹³ İsra, 17/88

¹²¹⁴ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri*, I, 44

¹²¹⁵ Hûd, 11/13-14

¹²¹⁶ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri*, I, 42, 44

¹²¹⁷ Yûnus, 10/38

¹²¹⁸ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri*, I, 44

¹²¹⁹ Bakara, 2/23.

¹²²⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I, 236; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri*, I, 43-44

‘İcâzü’l-Kur’ân’la ilgili bir diğer kavram mu’ârazadır. Lügatta karşı çıkmak, yarışmak, itirazını ortaya koymak, taklit ederek yaptığının benzerini yapmak gibi anlamlara gelen¹²²¹ ve ‘İcâzü’l-Kur’ân’dan söz edildiği yerde tehdî ile birlikte zikredilen mu’âraza kavramı, bir kimsenin Kur’ân’ın benzeri olması için bir cümle inşa ederek onun, Kur’an âyetlerinin bir benzeri ve aynı özelliklere sahip olduğunu iddia etmesidir¹²²². Diğer bir ifade ile çok istenmesine ve birçok sebep bulunmasına rağmen Kur’ân’a karşı konulamamasıdır. Bütün imkânlarla ve çok istenmesine rağmen bu istek gerçekleştirilememişse, bunun iki sebebi olabilir: Ya çok çaba sarfedilmiş, ortaya bir eser çıkarılmamış veya hiçbir çaba sarfedilmemiş, güçsüz ve takatsiz bir şekilde Kur’ân karşısında baştan yenilgi kabul edilmiştir¹²²³. Her iki durumda da bir acziyetin olduğu açıktır. İşte Kur’ân’ı Kerim nâzil olduğundan beri muarızlarının her fırsatta birinci yolu denemeye kalktıkları, ama her defasında ikinci durumun sonucuyla yüzyüze kaldıkları anlaşılmaktadır. Özellikle Hz. Peygamber’in hayatının sonlarına doğru bazı Arap kabileleri içinde çıkan Müseylimetü’l-Kezzâb (12/633) gibi yalancı peygamberlerin bu türden denemelerinden bahsedilmişse de, bunların son derece başarısız ve Kur’ân’la kıyaslanamayacak derecede basit-gülünç metinler olduğu ilk bakışta anlaşılmaktadır¹²²⁴. Hâlbuki söz ustaları olan Arapların sahip oldukları kabile gururları ve İslâm’a karşı olan acımasız muhalefetlerine rağmen Kur’ân’ın meydan okumalarına cevap veremeyişleri gerçekten manidardır. Onların nesir, şiir ve belağat gibi tüm teknik donanımlara sahip şairleri, hikmetli sözler söyleyen dâhileri, gaibten haber verdiğini söyleyen kâhinleri ve söz meclislerinde en mâhir hatipleri olmasına rağmen, Kur’an’a muaraza sayılabilecek hiçbir girişimde bulunamamışlar; tam aksine Kur’an’ı, "geçmişlerin hikâyeleri" ve "sihir" gibi ithamlarla yalanlama cihetine gitmiş olsalar da Kâbe duvârına asılı olan şiirleri indirmiş, Kur’ân karşısında söyleyecek söz bulamadığı için zor da olsa hakkı teslim ederek acziyetini itiraf etmiş insanların rivâyetleri kaynaklarda yerini almıştır¹²²⁵.

¹²²¹ İbn Manzûr, Lisânü’l-Arab, VII, 167-168

¹²²² Arpa, Enver, ‘İcâzü’l-Kur’ân Konusuna Farklı Bir Yaklaşım, AÜİFD, LXIII, (2002) sayı: 1, s. 86 (Abdurrauf Mahluf, el-Bakillânî ve Kitabuhu ‘İcâzü’l-Kur’ân, s.21den naklen)

¹²²³ Benzer ifadeler için bkz. Keskiöglü, *Kur’ân-ı Kerim Bilgileri*, s. 186

¹²²⁴ Söz konusu metinler ve konu ile alakalı değerlendirmeler için bkz. Er-Rafî’, ‘İcâzü’l-Kur’ân, Dâru’l-Kitâb el-Arabî, Beyrut, 1990, s.. 173-175

¹²²⁵ Er-Rafî’, ‘İcâzü’l-Kur’ân, s.171-172;Paçacı, *Kur’ân’a Giriş*, İSAM, İstanbul, 2006, s. 98

3.2.3. Kur'ân'ın 'İcaz Yönleri ve Bu Çerçeve Ortaya Çıkan Tartışmalar

Kur'ân'dan yana şüphe içinde olanlar¹²²⁶ onun sıradan bir beşer sözü¹²²⁷, diğer insanlar yardımıyla ortaya konulmuş¹²²⁸, uydurma¹²²⁹, büyümlü bir söz¹²³⁰, geçmiş milletlerin masal ve hikâyeleri¹²³¹ olduğunu söyleyip de sonradan onun bir şiir, bir kâhin sözü olmadığını¹²³², içinde hiçbir çelişkinin bulunmadığını¹²³³, aksine onun hikmetle dolu olduğunu¹²³⁴ görünce, buna karşılık söylenecek bir sözün olamayacağını anlayıp şöyle demişlerdir: “*İnkâr edenler, sakın bu Kur'ân'ı dinlemeyin, okunurken gürültü edin, belki bu şekilde galip gelirsiniz, dediler*¹²³⁵.” Böylece Kur'ân'ın ilâhî kaynaklı mucize bir kitap olduğu, insanlar tarafından uydurulup ortaya konulmasının asla mümkün olamayacağı hem Mekke'de hem de Medîne'de inen âyetlerde vurgulanmış ve Kur'ân hakkında şüphesi olanlara da açıkça meydan okunmuştur.

Kur'ân'ın 'icâzı meselesinin, Kur'ân nâzil olduğu dönemden günümüze kadar önemini kaybetmediği anlaşılmaktadır. Her ne kadar Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabe ve tabiîn dönemlerinde konu üzerinde çok durulmamış olsa da daha sonra özellikle fetihlerle genişleyen islâm devletinin coğrafi sınırları içerisinde yaşayan ve idareye karşı olan azınlıklar ve dualist topluluklarla Müslümanlar arasında kültür ve medeniyet sürtüşmelerinin başlaması ve Kur'ân'ın ilahî kaynaklı bir kitap olduğuna dair karalamaların artmasıyla Kur'ân'ın 'icâzı meselesi yeniden gündeme gelmiş,¹²³⁶ başta kelâmcılar olmak üzere islâm mütefekkirleri Kur'ân'ın mucize oluşunun dayanaklarını kendi metot ve kriterlerine göre ortaya çıkaracak çalışmaları yapmaya başlamışlardır.

¹²²⁶ Sâd, 38/8

¹²²⁷ Müddessir, 74/25

¹²²⁸ Enbiyâ, 21/5

¹²²⁹ Sâd, 38/8

¹²³⁰ Müddessir, 74/24

¹²³¹ Enfâl, 8/31; Furkân, 25/5

¹²³² Tûr, 52/29-31

¹²³³ Nisâ, 4/82

¹²³⁴ İsrâ, 17/39

¹²³⁵ Fussilet, 41/26

¹²³⁶ Daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. El-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, 2. Bsk. İsrail, 2000, s. 98 vd

Kur'ân'ın muciz bir kitap olduğunda şüphe olmadığı ve bütün âlimlerin bunda ittifak ettiği kesin olsa da insanları âciz bırakan 'icâzın hangi yönde olduğu konusunda bir görüş birliğinden söz etmek mümkün değildir. Bu konuda ileri sürülen görüşleri Suyûtî 22 maddede toplayıp sıralamıştır. Suyûtî'nin sıraladığı bu görüşlerin tekrarlarını bir kenara koyacak olursak bunların, sarfe, kendisine has telifi ve nazmı, manalarındaki sıhhati, kelimelerindeki fesâhâtı, her türlü belâgat özelliklerine sahip olması, beyân ve meânîdeki üstünlüğü, geçmiş ümmetlere dair kıssaların anlatılması, geleceğe dair verilen gaybî haberlerin doğru olması, kalplere ve gönüllere etki etmesi, okuyanlar ve dinleyenler için sürekli yeni kalması, veciz olmasına rağmen usandırmayıp haz varması, son kitap olması ve başka bir kitaba ihtiyaç bırakmaması, bilakis diğer kitapların onun beyanına muhtaç olması gibi konulardan ibaret olduğu görülür¹²³⁷. Bunları da ayrıca *sarfe, beyan üslubu, gaybî haberler, psikolojik etkileme ve ilmî muhtevâ* şeklinde gruplandırmak mümkündür.

Kur'ân'ın 'icâzı meselesinde en çok üzerinde durulan görüşlerden birisi, İbrahim en-Nazzam (231/845)'ın ortaya attığı sarfe nazariyesidir. Sarfe, lügatte, bir şeyi bir halden başka bir hale koymak, bir şeyi olağan gidişatından başka bir yöne doğru meylettirmektir.¹²³⁸ Istilahta ise sarfe, Kur'ân'ın benzerini ortaya koyma kudretinde olan insanların, ya niyet ve kasıtlarının engellenmesi ya da bu işe teşebbüs etmeleri halinde bilgi ve kabiliyetlerinin ellerinden alınması, yani bunu yapmaktan alı konulmalarıdır.¹²³⁹ Diğer bir ifade ile Nazzam'a göre, insanlar aslında Kur'ân'ın bir benzerini hatta nazım ve üslup bakımından ondan daha güzelini ortaya koymaya muktedirdir.¹²⁴⁰ Ancak Allah insanlar tarafından Kur'ân'ın bir benzerinin getirilmesine engel olmaktadır.¹²⁴¹

Nazzam'ın bu görüşü başta öğrencisi el-Câhız (255/868) olmak üzere hem kendi mezhebi içerisinde hem de Ehli Sünnet âlimleri tarafından ciddi bir şekilde

¹²³⁷ Es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 150-156

¹²³⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII, 229

¹²³⁹ Zerzûr, *Ulûmu'l-Kur'ân*, s.231-232; Polat, *Bir 'İcâzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe, Marife*, s. 197

¹²⁴⁰ Ebû Mansûr, Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, s. 104

¹²⁴¹ Ez-Zerkânî, *Menâhil*, II, 301; er-Rafîî, 'İcâzü'l-Kur'ân, s. 144; Yavuz, Y. Şevki, *Sarfe, DİA*, İstanbul, 2009, XXVI,149; Sarfe nazariyesinin ilk defa kimler tarafından ortaya konulduğu ile ilgili görüşler için bkz. Mustafa Müslim, *Mebâhis fi 'İcâzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Müslim, Riyad, 199, s. 46; Yavuz, *Sarfe*, DİA, İstanbul, 2009, XXVI,149; Polat, *Bir 'İcâzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe, Marife*, s. 197-199

eleştirilmiştir.¹²⁴² Bize göre de Nazzam'ın bu görüşü Kur'ân'ın 'icâzının ısbatı için yeterli olmadığı gibi tehattî âyetleriyle ortaya konulan gerçeklerle de örtüşmemektedir.

el-Câhız, İcâzü'l-Kur'ân konusunda yazdığı *Nazmu'l-Kur'ân* adlı eseriyle hem Nazzam'ın sarfe nazariyesini reddetmiş¹²⁴³, hem de Kur'ân'ın 'icâzının nazmında olduğunu söyleyerek kendi *nazım* teorisini ortaya koymuştur. Onun bu eseri günümüze kadar ulaşmamış olsa da yine O'na ait olan *el-Beyân ve't-Tibyân* ve *Kitâbü'l-Hayavân* adlı eserlerinde bu görüşünü tekrar etmiştir.¹²⁴⁴

El-Câhız'ın, Kur'ân'ın 'icâzını erişilmez dil mucizesine dayandırarak ortaya koyduğu nazım düşüncesinin, kendinden sonra gelen ehl-i sünnet ve mutezile âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından benimsenerek geliştirildiği anlaşılmaktadır. er-Rummânî (384/994) Kur'ân'ın 'icâzının sarfede, fesâhât ve belâgatında, geçmiş ve gelecekle ilgili verdiği haberlerde, taklit edilemez oluşunda, muarızlarına meydan okumasına karşılık verilemeyişinde olduğunu söylemiştir. Ebû Süleyman el-Hattâbî (388/998) Kur'an'ın i'câzını, hem en doğru bilgileri fesâhat ve belâgat örgüsü çerçevesinde ortaya koymasında, hem de bu ilâhî kelâmın insanın psikolojik muhtevası üzerinde bıraktığı derin etkisinde görür. Bakıllanî (403/1013), Kur'ân'ın 'icâzının, nazım güzelliğinin hem Kur'ân'ın bütününde hem de tek tek her bir lafzında, üslubunda, fesâhatinde, içerdiği bilgilerin kolay anlaşılmasında, gayba dair verdiği haberlerde ve mülhidleri susturan delillerde olduğu görüşünü, yazdığı

¹²⁴² Sarfe nazariyesinin eleştirisi için bkz. El- Bakıllânî, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib, *İcâzü'l-Kur'ân*, şerh ve ta'lik, Muhammed Şerîf Sükker, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1994, s. 55-58; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 93-95; Es-Suyûtî, *el-İkân*, II, 150-151; Ez-Zerkânî, *Menâhil*, II, 301-305; er-Rafîî', *İcâzü'l-Kur'ân*, s. 144vd; Mustafa Müslim, *Mebâhis fi 'İcâzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Müslim, Riyad, 1999, s. 46vd; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 104vd; Karaçam, *Sonsuz Mucize Kur'ân*, s. 110-113

¹²⁴³ Genel olarak kaynaklarda Câhız'ın, hocası Nazzam'ı eleştirdiği ve onun sarfe görüşünü reddettiği nakledilirse de (bkz. Er-Rafîî', *İcâzü'l-Kur'ân*, s. 148-149; Muhammed Ebu Zehra, *el-M'ucizetü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, tsz. S. 71; Ahmet Coşkun, *Kur'ân- ı Kerim'in Tefsirinde Belagatın Önemi*, EÜİFD, Kayseri, 1988, sayı 5, s.189), Cahız'ın bu konudaki düşüncelerinin çelişkili olduğu, bir taraftan sarfe nazariyesini benimserken diğer taraftan Kur'ân nazımının en büyük mucize olduğu görüşünü ortaya koymuş, bununla alakalı geniş bilgi vereceğini söylediği eserinin ikinci cildinde bunu unuttuğu ile ilgili olarak geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Sait Şimşek, *el-Cahız ve Eserlerindeki Kur'ân ve Tefsirine Ait Görüşleri*, AÜİF (Basılmamış doktora tezi), Ankara, 1983, s. 38-39, 176-191. Daha sonraki dönemde sarfe nazariyesinin bir anlam kaymasına uğradığı, başta Rummânî olmak üzere

¹²⁴⁴ Müslim, *Mebâhis fi 'İcâzi'l-Kur'ân*, s. 46; Hacımuftüoğlu, Nasrullah, *Kur'ân'ın Belagâtı ve 'İcâzi Üzerine*, Ekev Yayınları, Erzurum, 2001, 123-124; Polat, *Bir 'İcâzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe*, Marife, s. 200; Erdoğan, İbrahim Halil, *Cahız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış*, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 2003, Cilt: 2, Sayı: 4, s. 86 - 93

‘İcâzü’l-Kur’ân adlı eseriyle ortaya koymuştur.¹²⁴⁵ Yine Kâdî Abdülcebbâr (415/1025) Kur’ân’ın ‘icâzının tek tek her lafızda değil, lafız ve mananın en güzel şekilde uyumunda¹²⁴⁶ olduğu görüşünü ortaya koymuş, Abdülkahir el-Cürçânî (771/1078) ise dilde lafızdan çok mana önemlidir görüşünü Delâilü’l-‘İcâz adlı eserinde etraflıca tartışmıştır.¹²⁴⁷

Kur’ân’ın ‘icâz yönlerinin bu sayılanlardan ibaret olmadığı muhakkaktır. Bizim çalışma konumuz Kur’ân’ın ‘icâzını araştırmak olmadığı için bu konu ile ilgili daha fazla söz söylemenin ve tartışmalara yer vermenin gereksiz yere konuyu uzatmak olacağını düşünüyoruz. Bu sebeple Ebussuûd Tefsiri’nde Kur’ân’ın ‘icâzı ile ilgili yapılan açıklamaları, özetle yukarıda naklettiğimiz yukarıdaki görüşlerle ilişkilendirerek ele almanın incelemekte olduğumuz konunun anlaşılması açısından daha yararlı olacağına inanıyoruz. Zira Ebussuûd’un ‘icâzü’l-Kur’ân anlayışını da bu görüşlerin şekillendirdiği açıktır.

3.2.4. Ebussuûd’un ‘İcâzü’l-Kur’ân’a Yaklaşımı

Ebussuûd’a göre Kur’ân, *فإنه معجزة باقية إلى يوم القيامة*, kıyâmete kadar varlığı devam edecek olan bir mucizedir.¹²⁴⁸ Zira O’na göre Kur’ân, Allah katından olup, başkasından sudur etmesi mümkün olmayan, gizlenemeyen açık bir vahiy mucizesidir.¹²⁴⁹ Zira Kur’ân Allah’a mahsus bir ilimle indirmiştir.¹²⁵⁰ Yine Kur’ân, tevhidin hak, şirkin batıl olduğunu ifade eden delillerle dolu olması;¹²⁵¹ özellikle gaybtan haberler vermesi, içinde hükümlerin, dinî kuralların, mülk ve melekût âleminin gizliliklerinin, iki cihanda yaratılışın sırlarının,¹²⁵² daha başka bir takım hükümler, kıssalar, öğütler, v’ad ve va’îdin¹²⁵³ yer alması; âyetlerinin kusursuz

¹²⁴⁵ Bkz. El- Bakillânî, *‘İcâzü’l-Kur’ân*, Dâru İhyâi’l-Ulûm, Beyrut, 1994

¹²⁴⁶ Kâdî Abdülcebbâr’ın Kur’ân’ın ‘icâzı hakkındaki görüşü ve Hz. Peygamber’in Kur’ân’ın ‘icâzı ile Araplara meydan okuması ile ilgili geniş açıklamaları için bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, trc. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013, II, 458-470

¹²⁴⁷ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü’l-‘İcâz*, trc. Osman Güman, İslam Düşüncesi klasikleri, Litera yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 329-360

¹²⁴⁸ Ebussuûd, V, 26

¹²⁴⁹ Ebussuûd, VII, 266 *وأنه من عنده لا يمكن صدوره عن غيره والتنبؤ على أنه وحى معجز مالا يخفى*

¹²⁵⁰ Hûd, 11/14

¹²⁵¹ Ebussuûd, IV, 164

¹²⁵² Ebussuûd, IV, 277

¹²⁵³ Ebussuûd, VIII, 7

olarak sağlam bir şekilde nazmedilmiş olması;¹²⁵⁴ ilâhî kitap cinsinin kemâl vasıflarını taşıması¹²⁵⁵ vb. yönlerden de bir mucizedir. Bunun yanı sıra Kur'ân aynı zamanda Hz. Peygamber'in "لأنَّ ما جاء به من القرآن معجزةٌ دالة على صدقه صلى الله عليه وسلم" Kur'ân'dan getirdikleri de kendisinin doğruluğuna delil olan bir mucizedir.¹²⁵⁶ Çünkü O'na göre mucizenin hakikatini şu şekilde anlamak gerekir:

لأن حقيقة المعجزة اختصاص مدعي النبوة بنوع من الأمور الخارقة للعادات أي أمر كان ولا ريب في أن العلم أجلُّ الأمور وأعلاها إذ هو أصل الأعمال ومبدأ الأفعال ولقد ظهر مع حيازته لجميع علوم الأولين والآخرين على يد أمي لم يمارس شيئاً من العلوم ولم يدارس أحداً من أهلها أصلاً فأئى معجزة تُراد بعدَ وروده ... وأئى آية ترام مع وجوده ...

Mucizenin hakikati, olağanüstü bir takım işlerin sadece peygamberlik iddiasında bulunan kişiye hasredilmesidir. Şu bir gerçek ki ilim, işlerin en şerefli ve en yücesidir. Çünkü ilim, pratiği olan işlerin (amellerin) aslı, eyleme dönüşen davranışların (fiilerin) hareket noktasıdır. Öncekilerin ve sonrakilerin bütün ilimlerini kapsayan bu ilim mucizesi, hiçbir eğitim-öğretim görmemiş, ehil hiç kimseden asla ders almamış ümmî birisinin elinde ortaya çıkmıştır. Kur'ân geldikten sonra bundan başka daha hangi mucize aranır ki? O varken başka hangi âyet (delil) istenir ki? Kur'ân'ın, ilk sahifelerdeki beyine diye Tevrat, İncil ve diğer semâvî kitaplarda olan hakikatleri açıklayıcı olmasından daha büyük bir mucize ne olabilir ki?¹²⁵⁷

Ebussuûd'un bu ifadeleri Kur'ân'ın hem bir vahiy mucizesi hem de Hz. Peygamberin peygamberliğini ispat eden bir m'ucize olduğunu anlatmaktadır. Çünkü O'na göre, hem gayb âlemi, hem insanların dünya ve ahiret yaşantısı hem de önceki semâvî kitapların içindeki doğru bilgileri ihtiva eden Kur'ân'ı ümmî bir kişinin ortaya koyması mümkün değildir. O halde Kur'ân hem kendisinin, hem de Hz. Peygamber'in peygamberliğinin delili olan bir mucizedir.

Ebussuûd'un yukarıdaki ifadeleri aslında O'nun icâzü'l-Kur'ân konusunda ne düşündüğünü ana hatlarıyla ortaya koymaktadır. Ebussuûd Tefsiri'nde 'icaz, m'ucize, tehaddî ve mu'araza terimlerinin geçtiği bağlamlara bakıldığında, Ebussuûd'un "Kur'ân her yönüyle bir m'ucizedir" anlayışıyla Kur'ân'a yaklaştığı görülür. O'nun, mukatta'a herfleriyle Kur'ân karşıtlarına meydan okunduğunu,

¹²⁵⁴ Ebussuûd, IV, 202

¹²⁵⁵ Ebussuûd, IV

¹²⁵⁶ Ebussuûd, VII, 269; 174; IX, 48

¹²⁵⁷ Ebussuûd, VI, 57

bununla Kur'ân'ın 'icâzının ortaya konulduğunu¹²⁵⁸ söylemesinden, Hz. Musâ'nın denizi yarararak geçmesi mucizesinin Kur'ân'da yer alması ve bunu da Hz. Peygamber'in haber vermesine¹²⁵⁹, Yusuf Sûresi'nde Hz. Yusuf'un kıssasının,¹²⁶⁰ Kehf Sûresi'nde Ashâb-ı Kehf kıssasının anlatılmasının gaybtan haber veren¹²⁶¹ mucizeler olmasına kadar pek çok şeye Kur'ân'ın 'icâzı anlayışı ile yaklaştığını göstermektedir.

Ebussuûd 'icâzü'l-Kur'ân konusundaki bu geniş bakış açısını tehadî âyetlerinin tefsirinde biraz daha netleştirerek kendi zamanındaki genel kabul gören anlayışa göre sınırlandırıp daha da açık bir şekilde ortaya koymuştur. Bu sebeple biz öncelikle bu âyetlerin tefsirinde Ebussuûd'un 'icâzü'l-Kur'ân'a yaklaşımını tespit etmeye çalışacağız.

Ebussuûd tehadî âyetlerini tefsir ederken kronolojik bir tedricilikten bahsetmemiş, her âyeti sûre içinde ve kendi bağlamında tefsir etmiştir. Hernekadar O tehadî âyetlerini tertip sırasıyla kendi bağlamlarında tefsir etmiş olsa da biz yine de O'nun 'icâzü'l-Kur'ân'la ilgili açıklamalarını daha önce geçen sıraya göre bu âyetlerin tefsirini, metne yer vermeksizin, mana olarak ele alacağız.

1- Kasas Sûresi, 28/48-49. Âyetler:

“Onlara katımızdan hak (Hz. Peygambere indirilen Kur'ân) geldiğinde, onlar, buna da Musa'ya verilen (mucize)nin benzeri (toptan bir defada indirilmiş bir kitap) verilmesi gerekmezmiydi? dediler. Hâlbuki bundan önce onlar Musa'ya verilenleri, bunların her ikisi de birbirini destekleyen birer büyüdür diyerek inkâr etmemişler ve biz bunların hiçbirisine inanmayız dememişler miydi?

De ki: Eğer sözünüzde samimi iseniz, Allah katından bu ikisinden daha doğru yol gösteren bir kitap getirin de ben de ona uyayım” Yani Tevrât ve Kur'ân'dan daha doğru bir yol gösteren kitap getirin ben de ona uyayım. Burada bu iki kitaptan daha doğru yol gösterici bir kitap getirmelerini istemek, açıkça olması mümkün olmayan bir işi istemektir. Böyle yapmakla, onları susturmak ve ağızlarını açamaz hale getirmek için söz sahası genişletilmiş ve sonraki âyette de “ eğer senin çağrına karşılık vermezlerse, bil ki onlar kendi istek ve arzularına uyarlar...” şeklinde “eğer

¹²⁵⁸ Ebussuûd, I, 31

¹²⁵⁹ Ebussuûd, I, 129

¹²⁶⁰ Ebussuûd, IV, 277

¹²⁶¹ Ebussuûd, V, 244

yapmazlarsa” değil de “cevap/isteğine karşılık vermezlerse” diye ifade edilerek Hz. Peygamber’in yaptığı işi (tehaddîyi) tam anlamıyla güven duyarak yaptığı, olmasını istediği bir işi onlara emrettiği, onlar da bundan aciz kalınca sanki Allah tarafından “fe’alem/bil ki..” diye başlayan cümle ile onların durumunun çirkinlikte daha çok kınanılacak ve azarlanacak bir derecede olduğu¹²⁶² ortaya konulmuştur. Yani bu âyetle, “eğer Tevrât ile Kur’ân’ın insan aldatmak için uydurulmuş bir sihir oldukları iddiasında doğru iseniz, daha doğrusunu getirmeniz lazım gelir, getirin bakâlim! Fakat ne mümkün?” diyerek meydan okunmuştur¹²⁶³.

2- Tûr Sûresi, 52/33-34. Âyetleri

“Yoksa bu sözü kendisi uydurup da söyledi mi diyorlar. Hayır, onlar gerçeği biliyorlar, ama inatlarından dolayı inanmıyorlar.” Onlar bu saçma sapan sözleri küfür ve inatlarından dolayı söylüyorlar. Yoksa Allah’ın elçisinin Araplardan tek bir kişi olduğunu ve O’nun getirdiği şeyin Arap-Acem top yekün insanlığı acze düşürdüğünü nasıl olur da görmezler?

“Eğer sözlerinde doğru iseler, haydi onun benzeri bir söz getirsinler de görelim!” Onların getirecekleri bu söz hem **nazım** hem de **mana** cihetinden az da olsa kendine has vasıflarda Kur’ân’ın misli olmalıdır. Eğer sözlerinde doğru iseler, Hz. Peygamberle beşer olmada ve Arap olmada ortak olmalarının yanı sıra, bir de hitabet ve şiirde yarışmak, nazım ve nesirle çokça meşgul olmak, önemli tarihi olayları iddialı bir şekilde ezberlemek gibi onların övündükleri meziyetlerden dolayı bu meydan okumaya karşılık vermelerini gerektirir. Bu da onların güçleri dâhilinde olan bir şeydir¹²⁶⁴. Ancak onlar kendi nazım, nesir, şiir, hitabet vb yollarla ortaya koydukları eserlerin hiç birisinin Kur’ân seviyesinde olmadığını, bu sebeple onun gibi bir söz ortaya koymaya güç yetiremeyeceklerini anlamışlardı.

3- İsrâ Sûresi, 17/88. Âyeti

“De ki: Bütün insanlar ve cinler bu Kur’ân’ın bir benzerini ortaya koymak için bir araya gelseler - birbirlerine bu konuda destek olup yardım etseler bile- yine de onun benzerini ortaya koyamazlar.” Yani belağatta en üstün vasıfları haiz, nazmı

¹²⁶² Ebussuûd, VII, 23

¹²⁶³ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, V, 3743

¹²⁶⁴ Ebussuûd, VIII, 158

güzel, manası mükemmel, akılların idrak edemeyeceği özellikleri olan Kur'ân'ın yüce kadrini tanıyamayan, şan ve şerefının büyüklüğü anlayamayan, belki de onun, bir beşer sözü olduğunu zannedenlere, bunun gibi bir Kur'ân getirmeleri istenmek sûretiyle, hem insanlara hem de cinlere meydan okunmuştur. Çünkü Kur'ân'ın Allah katından olduğunu bu ikisinden başkası inkâra kalkışmadığı ve bunların dışında da muarazaya güç yetirecek başka varlık olmadığı için insanlar ve cinler birlikte zikredilerek meydan okunmuştur¹²⁶⁵.

4- Yunus Sûresi, 10/37-38. Âyetler

“Bu Kur'ân asla Allah'tan başkası tarafından uydurulmuş (tasarlanmış) olamaz. Ancak o kendinden öncekileri tasdik eden, âlemlerin Rabbi olan Allah tarafından geldiğinde şüphe olmayan kitabı açıklayandır. Hal böyle iken yine de onlar “onu (Muhammed) uydurdu” diyorlar. Onlara de ki: Eğer doğru sözlü iseniz, onun dengi bir sûre koyun ortaya; hem Allah'tan başka kimi yardıma çağırabilirsiniz, onları da çağırın”

Bu âyetlerde de Kur'ân'ın Hz. Peygamber tarafından uydurulmuş/düzenlenmiş olduğunu söyleyenlere, eğer iş sizin zannettiğiniz gibi ise, o zaman siz de uydurulduğu/düzenlendiği şekilde belağatta (فى البلاغة), üslupta/cümle yapısındaki güzellikte (وحسن الصياغة) ve manasının kuvvetli oluşunda (وقوة المعنى) bu kitabın sûrelerinin benzeri olan bir sûre getirip ortaya koyun. Zira Araplıkda, fesâhata siz de benim gibisiniz ve nazım ve ibarede benden daha da deneyimlisiniz. Allah'tan başka, mahlûkattan yardıma güç yetirecek olanları da çağırırsanız, Allah'tan başka hiç kimse ona gücü yetiremez (فانه لا يقدر عليه احد)¹²⁶⁶, denilmek sûretiyle meydan okunmuştur.

Bu âyetlerden sonra gelen (Yunus,10/39) âyetin tefsirinde Ebussuûd, والمعنى ان و القرآن معجز من جهة النظم والمعنى ومن جهة الاخبار بالعييب yani “ Kur'ân nazmı ve manası cihetinden mucize olduğu gibi, gaybtan verdiği haberler cihetinden de mucize” olduğunu söyleyerek Mekke müşriklerinin Kur'ân'ın mazmını incelemeyen, manalarını iyice düşünüp anlamaya çalışmadan, Kur'ân'ın gelecekle ilgili verdiği

¹²⁶⁵ Ebussuûd, V, 217

¹²⁶⁶ Ebussuûd, IV, 164

haberlerin olmasını beklemeden hemen onu yalanladıklarını, bunun da yalanlamanın en kötü şekli¹²⁶⁷ olduğunu vurgulamıştır.

5- Hûd Sûresi, 11/13-14. Âyetler

“Yoksa Onu (Kur’ân’ı) (Muhammad’in) kendisi oydu/düzenledi mi diyorlar? De ki: Eğer doğru sözlü iseniz, o halde siz de onun benzeri uydurma on sûre getirin bakâlim! Hem Allah’tan başka size yardım edecek kim varsa onları da yardıma çağırın! Eğer onlar size cevap veremezlerse, bilin ki, (bu Kur’ân) Allah’ın ilmiyle indirilmiştir ve O’ndan başka ilâh da yoktur. Şimdi hâlâ siz boyun eğip teslim olmayacak mısınız?”

Burada sûrenin çoğulu olan “*süver*”in sıfatı olan “*misl*” kelimesi, “*emsâl*” diye çoğul gelmesi gerekirken ya sûrelerden her birinin tek tek benzer olması itibariyle tekil gelmiştir ki bu durumda uygunluk şart olmayıp tesniye bir kelime, müfred bir kelime ile vasıflanabilir. Veya benzeme yönünü/vechü’ş-şebahi ve çoğulda (hepsinde) benzerliğin tek bir şey olduğunu îmâ etmek için tekil getirilmiştir ki o da ‘icâz mertebesine ulaştıran *belâğattir*. Bu durumda sanki hapsi (on sûrenin tamamı belâğatta) tek bir (sûre gibi) olmuş olur. *Süver* kelimesinin bir diğer sıfatı da *müfterayât* (uydurulmuş olma)dir. Vahyedilen şeyler hakkında olduğu için *müfterayât* vasfı *mümâsil* olma vasfından sonraya bırakılmıştır. Çünkü *müfterayât* (uydurulmuş olma) onların güçsüzlüklerini ortaya çıkarmak ve onları muarazadan vaz geçirmek için teklif edilmesi amaçlanmış sıfattır. Yoksa tehdâdî/meydan okuma makamındaki asıl maksat iftirâ vasfıyla ilişkili olmayıp, dizginleri gevşetip tavrı yumuşatmak üzere zikredilmiştir. Çünkü eğer lafızların sıralanışı bunun aksine olsaydı belki de muradın, iftirada mümaselet (benzer, denk) olması anlaşılırdı. Buna göre anlam: Eğer gerçekten bu Kur’ân’ı benim uydurduğum iddiasında doğru iseniz size göre belagatta Kur’ân’a benzer/ ona denk olan birbirinden farklı on sûre getirin. Zira bunu getirmeye sizin gücünüz benden daha çok yeter. Çünkü siz fasahat ve belâğat sahibi Araplarsınız. Dolayısıyla siz bu kuralları hitabelerde ve şiirlerde uyguluyor, tarihi olayları ve günleri ezbere biliyor, nazım ve nesir üsluplarını devam

¹²⁶⁷ Ebussuûd, IV, 165

ettiriyorsunuz. Öyle ya, ben bunu uydurup ortaya koyduğuma göre sizin de bunun benzerini getirmeniz ve buna da güç yetirecek durumda olmanız gerekir¹²⁶⁸.

Ayrıca Ebussuûd, bir sonraki (Hûd, 11/15) âyette, Bakara 2/24 âyetinde olduğu gibi “*fe in lem tef'alû*” değil de “*fe in lem yestecîbû leküm*” denilmesini de şöyle açıklamıştır:

وَأَمَّا عُبْرٌ عَنْهُ بِالاسْتِجَابَةِ إِيمَاءً إِلَى أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى كَمَالٍ أَمِنَ مِنْ أَمْرِهِ كَأَن أَمْرَهُ لَهُمْ بِالِاتِّبَانِ
بِمِثْلِهِ دَعَاءٌ لَهُمْ إِلَى أَمْرٍ يَرِيدُ وَقَوْعَهُ

“Burada (Bakara Sûresi 2/24. Âyetindeki gibi *فَأَن لَّمْ تَفْعَلُوا* denilmeyip de) *فَأَن لَّمْ* يستجيبوا diye cevap vermek kelimesinin kullanılması, Hz. Peygamber’in, kendi durumundan son derece emin olduğuna bir îmâdır. Hz. Peygamber’in onlara Kur’ân’ın benzerini getirmekle emretmesi, adeta olmasını istediği işi yerine getirinceye kadar onlara yapılmış bir çağrı gibidir.”

Ebussuûd bundan sonra sözünü özetle şöyle devam ettirmiştir: Onlar canla başla bu işe sarıldıkları halde şüpheye yer bırakmayacak şekilde onun bir benzerini ortaya koymaktan âciz oldukları ortaya çıkınca artık siz ayne’l-yakîn (gözle görülüp inkârı mümkün olmayan) ve ilme’l-yakîn (şüphe edilmeyen) bir bilgi ile kesin olarak bilinki o, Allah’a mahsus bir ilimle indirilmiştir. Onun saf, berrak *nazmı* ve *gaybla ilgili haberler* vermesi yönünden haiz olduğu ‘icâz özellikleri sebebiyle tek başına akılların ve idrakin onun etrafında dolaşması mümkün değildir¹²⁶⁹.

Bakara, 2/24. âyet

“Eğer kulumuz (Muhammed’e) katımızdan peyder pey indirdiğimiz vahyin bir kısmından şüphe ediyorsanız, o halde onun benzeri bir sûre ortaya koyun. Eğer doğru sözlü iseniz Allah’tan başka şahitliğine başvurduğunuz kimseleri/destekçilerinizi de yardıma çağırın. Eğer bunu yapamazsanız -ki aslâ yapamayacaksınız- o zaman yakıtı insanlar ve taşlar olan, kâfirler için hazırlanmış ateşten sakının¹²⁷⁰”

Bu âyette kâfirlerin Kur’ân hakkındaki inançları şüphe olarak ifade dilmek sûretiyle, onların kesin inançlarının bile zayıf bir şüphe derecesinde olduğu,

¹²⁶⁸ Ebussuûd, IV, 212-213

¹²⁶⁹ Ebussuûd, IV, 213

¹²⁷⁰ Bakara, 2/23-24

Kur'ân'ın mucize bir kitap olduğunu gösteren delillerin ise son derece güçlü ve sağlam olduğu, “rayb” kelimesi ile Kur'ân'ın şüpheden bile tenzih edildiği vurgulanmıştır. Ayrıca onların şüpheleri Kur'ân'ın mana ve muhtevâsına, içindeki hükümlerin sıhhatine değil, Allah katından indirilmiş olduğuna ilişkindir. Yine onların şüphelerinin bir diğer sebebi, Kur'ân'ın peyder pey indirilmesi idi. Bunun için de âyette “nezzele” fiili kullanılarak, meydan okuma bunun üzerinden yapılmış ve “eğer siz, tadrîcî olarak indirdiğimiz Kur'ân'dan şüphe ediyorsanız, siz de parça parça, Kur'ân'ın âyetlerden oluşan sûrelerine benzer bir sûre getirin. Bunu peyder pey, parça parça zamana yayarak yapmak, bir defada yapmaktan daha kolaydır. Eğer iddia ettiğiniz gibi Kur'ân beşer sözü ise, siz de onun bir sûresinin benzerini getirin. Çünkü siz de diğer insanların muktedir olduğu şeye muktedirsiniz. Zira siz de Peygamber gibi beşer ve Arap olma vasıflarını taşımakta, üstelik hitabet ve şiirle uzun zamandır meşgul olmakta, nazım ve nasir üzerinde çalışmakta, tarihi vakaları ezberlemektesiniz. Ayrıca getireceğiniz bu sûre, onun gibi mertebesi yüce, seviyesi yüksek, ifadesi derin, belagatı eşsiz ve ‘icâzın diğer vasıflarını haiz olması gerekir. Siz bunun benzerini getirmek için bütün çabanızı harcasanız, gayret sınırlarını zorlarsanız, yardım alacağınızı sandığınız bütün eteklere sarılsanız da bunu yapamazsınız ve yapamayacaksınız da. O zaman onun doğruluğu sizce de sabit olmuş olur, bu durumda da inadı terk edip, ona inanmanız gerekir. Aksi halde ona iman etmemeniz, ateşle cezalandırılmaya sebep olur¹²⁷¹.

Biz, yukarıda Ebussuûd'un tehadî âyetlerini tefsir ederken yaptığı sarf ve nahive dair açıklamalara değil, Kur'ân'ın ‘icâzını ve mu'arızlarına karşı ortaya koyduğu tahaddîyi/meydan okumayı ön plana çıkaran ifadelerden anlaşılan mefhumu yer verdik. Bu sebeple çok uzun metin alıntılarıyla çalışmamızı sıkıcı hale getirmemek için metinleri birebir tercüme etmeyi uygun bulmadık. Buna göre yukarıda Ebussuûd'un açıklamalarını iki maddede ile şu şekilde özetlemek istedik:

1- Kur'ân ve Hz. Peygamber açısından: Ebussuûd'a göre Kur'ân, Hz. Peygamber tarafından insanları aldatmak için uydurulup ortaya atılan bir sihir değildir. Aksine Kur'ân, tevhidin hak, şirkin batıl olduğunu apaçık delillerle ortaya koyan ve en doğru yolu (hidâyeti) gösteren bir kitap olması hasebiyle Hz. Peygamber

¹²⁷¹ Ebussuûd, I, 83-88

de dâhil mahlûkattan herhangi birisi tarafından düzenlenip ortaya konulması mümkün değildir. Ayrıca o, **belâğatı, nazmı, cümle yapısındaki tertib ve uyumdaki güzelliği, anlamındaki etkileyici kuvveti ve gaybla ilgili verdiği haberler** yönünden de insanların ve cinlerin getirip ortaya koymaları mümkün olmayan bir kitaptır. Eğer böyle bir şeyin yapılmasının mümkün olduğunu düşünen birileri varsa, onların, yardım alabilecekleri herkesten her türlü yardımı da alarak, en azından yukarıdaki özelliklerde bu Kur'ân'ın benzeri/dengi sayılabilecek bir söz, bir kitap, on sûre veya en azından bir sûre getirip ortaya koymaları gerekir. İşte peyder pey Hz. Muhammed'e indirilen bu Kur'ân hem kendisinin Allah katından geldiğini hem de onu getiren Hz. Muhammed'in Allah tarafından gönderilen bir peygamber olduğunu ortaya koyan, şüphe kabul etmez bir mucizedir.

2- Muhataplar açısından: Ebussuûd'a göre muârazaya çağrılanlar, Kur'ân'ın insanlar tarafından uydurulmuş veya başkaları tarafından sabah akşam Hz. Muhammed'e yazdırılmış, belki de cinlerin yardımıyla sihirli sözler olarak düzenlenmiş bir kitap olduğuna inanıyorlar, onun Allah tarafından Hz. Muhammed'e indirildiğine inanmıyorlardı. İşte Kur'ân onları, şüphe içerisinde dile getirdikleri bu iddialarını ıspat etmeye çağırırken, siz de diğer insanların muktedir olduğu şeye muktedirsiniz. Zira siz de Arap olmadaki, fasahat ve belâğatta benim gibisiniz. Üstelik bunu getirmeye sizin gücünüz benden daha çok yeter. Çünkü siz uzun zamandan beri hitabet ve şiirdeki uğraşlarınızla söz sanatının ustası olmakla övünen, nazım ve nasiri en iyi bildiğini iddia eden, tarihi olayları ve günleri ezberleme konusunda maharet sahibi olan insanlarsınız. Dolayısıyla bunu O uydurup ortaya koydu sözünde samimi ve iddianızda doğru iseniz, siz de bunun benzerini getirip ortaya koymanız ve buna da güç yetirecek durumda olmanız gerekir. Aslında gücünüz dâhilinde olan ve övündüğünüz meziyetlerle size meydan okunduğu için derhal sizin bu meydan okumaya karşılık vermeniz gerekir.

3.2.4.1. Ebussuûd'un Sarfe Nazariyesine Yaklaşımı

Ebussud, Allah'ın Kur'ân'ın benzerini ortaya koyma gücünü insanların elinden alması anlamındaki sarfe ifadesine ve bu görüşü dillendirenlerin isimlerine yer vermemiştir. Yine de Ebussuûd'un yukarıda geçen tehadî âyetlerinin tefsirinde

kullandığı ifadeler, sanki sarfe nazariyesine cevap veriyormuş gibi algılanacak türden ifadelerdir.

Ebussuûd'un sarfe görüşüne cevap olarak algılanacak ifadeleri:

كيف لا وما رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا واحدٌ من العربِ فكيف أتى بما عجزَ عنه كافةُ الأممِ من العربِ
والعجم

a- Yoksa Allah'ın elçisinin Araplardan tek bir kişi olduğunu ve O'nun getirdiği şeyin Arap-Acem top yekün milletleri acze düşürdüğünü nasıl olur da görmezler?

كَأَنَّهُ قِيلَ إِنْ كَانَ الْأَمْرُ كَمَا زَعَمْتُمْ مِنْ كَوْنِهِ كَلَامَ الْبَشَرِ فَأَتُوا بِمِثْلِهِ لِأَنَّكُمْ تَقْدِرُونَ عَلَى مَا عَلَيْهِ سَائِرُ بَنِي
نَوْعِكُمْ

b- “Sanki şöyle söylenmek istenmiştir: Eğer iş sizin beşer sözü olduğunu sandığımız gibi ise, siz de onun bir benzerini getirin. Çünkü sizin cinsinizden diğer birisinin güç yetirdiği şeye sizin de güç yetirmeniz gerekir”¹²⁷²

إِنْ كَانَ الْأَمْرُ كَمَا تَقُولُونَ {فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ} أَي فِي الْبَلَاغَةِ وَحَسَنِ الصِّيَاغَةِ وَقُوَّةِ الْمَعْنَى عَلَى وَجْهِ الْاِفْتِرَاءِ
فَأَنَّكُمْ مِثْلِي فِي الْعَرَبِيَّةِ وَالْفَصَاحَةِ وَأَشَدُّ تَمَرْنًا مِنِّي فِي الْنَّظْمِ وَالْعِبَارَةِ

b- Ey Muhammed *de ki*: Eğer iş sizin söylediğiniz gibi ise o halde uydurulduğu/düzenlendiği şekilde belağatta, cümle yapısındaki tertip ve düzen güzelliğinde, manasının kuvvetliliğinde “*siz de onun benzeri bir sûre getirin.*” Zira sizde Araplıkta ve fesâhatta benim gibisiniz ve nazım ve manada benden daha beceriklisiniz.”¹²⁷³

والمعنى فأتوا بعشر سورٍ مماثلةٍ له في البلاغة مختلقات من عند أنفسكم إن صح أن اختلقته من عندي
فإنكم أقدرُ على ذلك مني لأنكم عربٌ فصحاءٌ بلغاءٌ قد مارستم مبادئ ذلك من الخطب والأشعار وحفظتم الوقائع
والأيام وزاولتم أساليب النظم والنثر....(إن كنتم صادقين) في أني افتريته فإن ذلك يستلزم إمكان الإتيان بمثله
وهو أيضا يستلزم قدرتكم عليه

c- Eğer onu benim uydurduğum doğru ise, sizin kendi aranızda uydurduğunuz, belağatta Kur'ân'a benzer on sûre getirin. Zira sizin bunu yapmaya benden daha çok gücünüz yeter. Çünkü siz fasahat ve belâgat sahibi Araplarsınız. Dolayısıyla siz bu kuralları hitabelerde ve şiirlerde uyguluyor tarihi olayları ve günleri ezbere biliyor nazım ve nesir üsluplarını devam ettiriyorsunuz. Onu benim uydurduğum konusunda

¹²⁷² Ebussuûd, I, 84

¹²⁷³ Ebussuûd, IV, 164

*eğer gerçekten doğru sözlü iseniz, bu şekilde iddiada bulunmak, onun benzerini getirmenin mümkün olmasını, o da sizin buna güç yetirmenizi gerektirir.*¹²⁷⁴

Ebussuûd bu ifadeleriyle Kur'ân'ın Hz. Peygamber tarafından uydurulup düzenlendiği iddiasında bulunan insanların ne kadar tutarsızlık içerisinde olduklarını ortaya koymayı amaçlamış, böyle bir şey yapmak mümkünse, bunu öncelikle söz ustası olduklarını iddia edenlerin yapması gerektiğini vurgulamıştır. Bu bağlamda Kur'ân'ın Allah tarafından Hz. Muhammed'e gelen bir vahiy olduğunu inkâr ederek onun bir beşer sözü olduğunu söyleyenlerden, Kur'ân'ın nazmı, manası, tertip ve düzendeki güzelliği ve gaybdan verdiği haberlerle onun benzeri bir söz-sûre-Kur'ân getirmeleri kendilerinden istenmek sûretiyle meydan okuduğu belirtilmiş, âcziyetleri gözler önüne serilmiştir. Bu arada Kur'ân'a karşı çıkanları bundan alakoyacak/engelleyecek bir durumdan söz edilmediği gibi aksine onların bu işteki maharetlerine vurgu yapılmıştır. Böylece Ebussuûd'un, Kur'ân'ın meydan okuduğu insanların Kur'ân karşısında âciz kalmalarını sarfe ile değil, İlâhî vahyin mucizeliği karşısında bütün insanların söyleyecek hiçbir sözlerinin olmamasıyla açıkladığı anlaşılmaktadır.

3.2.4.2. Kur'ân'ın Ne Kadarı M'ucizedir?

Âlimlerin çoğunluğu kısa veya uzun tam bir sûre miktarı kelâmla 'icâzın gerçekleşeceğini söylerken, bazıları bir kısa sûre miktarı olabilecek tek bir âyetin 'icâz ölçüsünde yeterli olmayıp uzun âyetlerin ölçü alınmasını, bazıları da 'icâzın aza da çoğa da şamil olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir. Mutezile mezhebinden bazı âlimler ise 'icâzın, Kur'ân'ın bütünüyle ilgili olduğunu söylemişlerdir.¹²⁷⁵

Ebussuûd, Kur'ân'ın ne kadarının mucize olduğu konusunda çoğunluğun görüşünü benimsediği görülmektedir. Nitekim O, bu konu ile ilgili Abdullh b. Ebî Serh örneğini zikretmiştir. Rivâyet edildiğine göre Abdullah b. Ebî Serh Hz. Peygambere vahiy kâtipliği yapıyordu. Hz. Peygamber (M'üminun Sûresi, 23/14. Âyeti yazdırırken) âyetin *خَلَقَا* kısmını söyleyince, Abdullah b. Ebî Serh Hz. Peygamber'in yazdırmasını beklemeden *فتبارك الله احسن الخالقين* "Yaratanların en güzeli

¹²⁷⁴ Ebussuûd, IV, 213

¹²⁷⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 108-109; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 156-157; el-Bakillânî, *'İcâzü'l-Kur'ân*, s. 324-325; ez-Zerkânî, *Menâhil*, II, 240-241; Men'a el-Kattân, *Mebâhis*, s. 264; Karaçam, *Sonsuz Mucize Kur'an*, s. 138; Türkmen, Sabri, *Kur'ân'ın Mucizeliği Meselesi*, Diyanet İlmî Dergi, Cilt: 43, Sayı:2, 2007, s. 61-62

olan Allah çok yücedir” diyince, Hz. Peygamber “yaz! O bu şekilde indi” buyurdu. Bunun üzerine Abdullah inancında şüpheye düşerek kendi kendine, “eğer Muhammed kendisine vahiy edilen bir peygamberse ben de onun gibiyim” diyip kâfir olarak Mekke’ya sığındı. Daha sonra Mekke’nin fethinde Müslüman oldu. Küfür üzere öldüğü de söylenmiştir.

Sa’îd b. Cübeyr’in İbn Abbas’tan rivâyetine göre bu âyet nazil olunca Hz. Ömer’in فتبارك الله احسن الخالقين demesi üzerine Hz. Peygamber “bu âyet bu şekilde indirild” buyurdu. Hz. Ömer de bununla iftihar ederdi.

Ebussuûd, bu rivâyetlerin arkasından “şu olaya bak ki, aynı olay Hz. Ömer’in mutluluğuna, İbn Ebî Serh’in ise bedbahtlığına sebep olmuştur. Nitekim Allahu Teâlâ da şöyle buyurmuştur: “onunla birçoğunu saptırmış, birçoğunu da hidâyete ulaştırmıştır”¹²⁷⁶ dedikten sonra Kur’ân’ın ne kadarında ‘icâzın gerçekleşeceğini şöyle açıklamıştır:

لا يقال فقد تكلم البشر ابتداءً بمثل نظم القرآن وذلك قادح في إعجازه لما أن الخارج عن قدرة البشر ما كان مقدار أقصر السور على أن إعجاز هذه الآية الكريمة منوط بما قبلها

“Burada denilemez ki insan Kur’ân’ın nazmına karşılık vererek konuşuyor, bu da onun ‘icâzına hâlel getirir. Çünkü beşer gücünü aşan miktar, Kur’ân’ın en kısa sûresinin miktarıdır. Kaldı ki bu âyetin ‘icâzı, kendinden öncesine bağlıdır.”¹²⁷⁷ Ebussuûd’un bu ifadeleri, onun, ‘icâzın gerçekleşmesi için sözün Kur’ân’ın en kısa sûresinin miktarında olması gerektiğini söyleyen çoğunluğun görüşünde olduğunu göstermektedir.

3.2.4.3. Kur’ân’dan Önce İndirilmiş Olan Semâvî Kitapların İcâzı

Ebussuûd’a göre Kur’ân’ın ‘icâzı apaçıktır. Zira onun şânındaki yücelik, kendi alanında eşsiz, mucize nazmı ile diğerlerinden seçkin (mümtâz) olmasındadır.¹²⁷⁸ Allah katından gönderilen Hz. Muhammede indirilen Kitap, hakkın kendisidir.¹²⁷⁹ Onun hak olması, diğer semâvî kitapların hak olmadığı anlamına gelmez. Aksine kendisinden önceki kitapları tasdik edici olduğu için Kur’ân’ın hak olması diğer semâvî kitapların da hak olmasını gerektirir¹²⁸⁰. Ancak Kur’ân mucizesinden sonra

¹²⁷⁶ Bakara, 2/26

¹²⁷⁷ Ebussuûd, VI, 139

¹²⁷⁸ Ebussuûd, VI, 289

¹²⁷⁹ R’ad, 13/1

¹²⁸⁰ Ebussuûd, V, 7

bütün mucizeler misyonunu tamamlamıştır.¹²⁸¹ Kur'ân'dan önce indirilmiş olan semâvî kitaplar kendilerinin sıhhatine/doğru olduklarına kendileri şahidlik edemedikleri gibi onların 'icâzı da Allah katından olduklarının delili değildi. Hâlbuki Kur'ân'ın hak ve Allah katından olduğunun delili onun asırlar boyu devam eden mucize nazımıdır ki bu mucize onun en kısa sûresinde bile gerçekleşmiş, bu en kısa sûre ile bile meydan okumuştur.¹²⁸²

Sonuç olarak Ebussuûd 'İcâzü'l-Kur'ân'ın belâgatda, nazımda, tertib ve uyum güzelliğinde, anlamdaki etkileyici kuvvette ve gaybla ilgili verdiği haberlerde olduğunu söylemiş, bunun Kur'ân'a mahsus bir vasıf olduğunu vurgulamıştır. Sarfe görüşüne açıktan karşı olduğunu söylemese de kullandığı ifadelerden O'nun bu görüşü benimsediği anlaşılmaktadır. Yine O'na göre diğer semâvî kitapların 'icâzı, Kur'ân'ın içerisinde yer alan hakikatlerin Kur'ân'ın 'icâzına bağlı olarak m'uciz olduğu şeklindedir. Çünkü O'nun ifadesiyle, *ولا ريب في أن ما يدور عليه فلأعجاز هو المطابقة لما تقتضيه الأحوال ومن ضرورة تغييرها وتجديدها تغير ما يطابقها حتماً* Kur'ân'ın 'icâz çarkı, muktezây-ı hâle uygun olma ekseninde döner. Ahvâlin değişmesi ve yenilenmesi, muktzây-ı hâle uygun değişikliği de kesin olarak zaruri kılar.¹²⁸³ Bundan dolayı O, Kur'ân'ın Allah tarafından korunması ile 'icâzı ile korunmuş olmasının da kast edilmiş¹²⁸⁴ olabileceğini söylemiştir.

Ebussuûd'un 'icâzü'l-Kur'ân ile ilgili görüşünü açıkladıktan sonra Kur'ân İlimleri'nden bir diğeri olan Nâsîh-Mensûh konusuna yaklaşımını ele alacağız.

3.3. Nâsîh-Mensûh

Ulûmu'l-Kur'ân konuları içerisinde Kur'ân'da Nesh meselesinin ayrı bir yeri ve önemi vardır. Zira üzerine pek çok meselenin bina edildiği Kur'ân'da neshin varlığı düşüncesinin kökleri sahabe dönemine kadar uzanırken¹²⁸⁵, daha sonra "Kur'ân'da nesh vaki olmamıştır" görüşü Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-

¹²⁸¹ Ebussuûd, VII, 51 كما تزول كل آية بعد كونها

¹²⁸² Ebussuûd, VI, 235 فإنَّ الكذب المتقدِّمة لم يكن شاهدًا صحَّتها ودليلًا كونها من عند الله تعالى إعجازها وأما القرآن الكريم فبينة صحته آية كونه من عند الله تعالى نظمه المعجز الباقي على مَرِّ الدَّهور المتحقِّق في كلِّ جزء من أجزائه المرقدة بمقدار أقصر السُّور حسبما وقع به التَّحدِّي

¹²⁸³ Ebussuûd, VI, 235

¹²⁸⁴ Ebussuûd, V, 79

¹²⁸⁵ Bkz. İbnü'l-Cevzî, Cemalüddîn Ebi'l-Ferec Abdurrahman, *el Musaffâ bieküffi ehli'r-Rusûh min 'ilmi'n-Nâsîh ve'l-Mensûh*, thk. H.Sâlih ed-Dâmin Müessetü'r-Risâle, Beyrut, 1986, s. 13; Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 29; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 28; ez-Zerkânî, *Menâhil*, II, 125-126; el-Kattân, *Mebâhis*, s. 233-234; Muhammed Hammze, *Dirâsâtü'l-İhkâm ve'n-Nesh*, Dâru Kuteybe, Dimeşk, tsz. S. 39-41

İsfahânî (322/934) tarafından ortaya konulmuştur¹²⁸⁶. Uzun süre Kur'ân İlimleri ve Fıkıh Usûlü ile meşgul olanlar el-İsfahânî'nin bu görüşünü eleştirmiş olsalar da günümüzde O'nun bu görüşünü açıkça savunanlar ve gelişmesi doğrultusunda fikir beyan edenler olmuş, neshe taraftar olanlar ve olmayanlar arasında ciddi tartışmalar yapılmıştır¹²⁸⁷. Hernekadar Ebussuûd'un, hem kendi döneminin tartışma konuları arasında bu konunun yer almaması hem de Ehl-i Sünnet'in genel kabul gören görüşünün dışında yeni bir fikir beyan etmemesi bilinse de yine de O'nun nesh meselesine yaklaşımını ifade eden açıklamalarının önemli olduğunu düşünmekteyiz. Bu nedenle neshin tanımına ve nesh hakkında genel bilgilere kısaca temas ettikten sonra Ebussuûd'un neshe konu olan âyetleri tefsirine geçeceğiz.

3.3.1. Nesh'in Tanımı ve Nesh Hakkında Genel Bilgiler

Nesh kelmesi sözlükte bir şeyi ortadan kaldırmak (ref'), gidermek, yok etmek (izâle), iptal etmek, değiştirmek (tebdîl), bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletmek (istinsah)¹²⁸⁸ gibi anlamlara gelmektedir. İstilahta ise, herhangi bir hükmün hilafına diğer bir delilin o hükmü kaldırması veya değiştirmesidir. *Nâsîh*, hükmü kaldıran, *mansûh*, hükmü kalkan demektir¹²⁸⁹. Diğer bir tarif de şer'î bir hükmün yine şer'î bir delil ile kaldırılmasıdır¹²⁹⁰. Yani Şari'in şer'î bir hükmü sonradan gelen şer'î bir delil ile kaldırmasıdır.¹²⁹¹ Bu tanımlarda kullanılan "şer'î delil, şer'î hitab, şer'i hüküm" gibi lafızlarla ilk anlaşılan Kitap/Kur'ân ve Sünnet'tir.¹²⁹²

Kur'ân'da nesh kelimesi şu âyetlerde geçmektedir:

¹²⁸⁶ ez-Zerkânî, *Menâhil*, II, 148-149; el-Kattân, *Mebâhis*, s. 235-236; Okiç, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, s. 58-59; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 125

¹²⁸⁷ Örnek olarak bkz. Doğrul, Ömer Rıza, *Tanrı Buyruğu*, İstanbul, 1955, I, 49-54; Şimşek, *Kur'ân'da İki Mesele: Müteşâbih-Nesh*, Selam yayınevi, Konya, 1987, s. 83-121; Duma, Zeki, *Kur'ân'da Neshe Delil Gösterilen ve Mensûh Addedilen Âyetlerin Mana Yönünden Yeniden Değerlendirilmeleri*, Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usulü, İlim Yayma Vakfı, İstanbul, 2009, s. 79-106 ; Güllüce, Veysel, *Kur'ân'da Nesh Edilmiş Âyet Var mıdır?*, EKEVAkademi Dergisi, Kış 2006, Yıl: 10, Sayı: 26, s. 51-74.

¹²⁸⁸ Ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, VII, 355-356; er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, I, 309; a. mlf. *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, s. 157; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, 61; el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 746; el-Cürcânî, *et-Tarîfât*, s. 240; ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, II, 266; Ebü'l-Bekâ, Eyyûb b. Musa el-Hüseynî el-Kırimî, *Külliyyât Mu'cem fi'l-Mustalahât ve'l-Furûk u'l-Lugaviyye*, Thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, tsz. S. 892; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, I, 120.

¹²⁸⁹ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, I, 49 (5. Dip not).

¹²⁹⁰ El-Kâfiyecî, *Kitâbü't-Teysîr*, s. 36; Ez-Zerkânî, *Menâhil*, II, 127; es-Sâlih, *Mebâhis*, 261. el-Kattân "şer'î delil" yerine "şer'î hitab" ifadesini kullanmayı tercih etmiştir. Bkz. El-Kattân, *Mebâhis*, s. 232.

¹²⁹¹ İtr, *Ulûmu'l-Kur'ân*, s. 194.

¹²⁹² Tanımlardaki lafızların geniş anlamları için bkz. Ez-Zerkânî, *Menâhil*, II, 127; El-Kattân, *Mebâhis*, s. 232; İtr, *Ulûmu'l-Kur'ân*, s. 194-195.

“Biz bir âyeti nesheder veya unutturursak, ondan daha hayırlısını veya onun gibisini/mislini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye tam anlamıyla güç yetirendir”¹²⁹³ Bu âyetin açıkça neshin caiz olduğuna delâlet ettiği söylenmiştir.¹²⁹⁴

“...Allah şeytanın ilkâ ettiklerini yok eder/nesh eder, sonra kendi âyetlerini sağlamlaştırır.”¹²⁹⁵ Bu âyette nesh kelimesi, lügattaki izale etmek, kaldırmak (ref’), iptal etmek, yok etmek anlamında olduğu söylenmiştir.¹²⁹⁶

“Biz yaptıklarınızı yazıyorduk”¹²⁹⁷ Bu âyette de nesh kelimesi yazmak¹²⁹⁸ anlamındadır. Bu âyetlerden konumuzla alakalı olanlar Bakara Sûresi’nin 106. Âyeti ile Hacc Sûresi’nin 52. Âyetidir.

Kur’ân’da iki âyette gelen tebdîl ve mav kelimeleri nesh anlamında kullanılmıştır. Bunlardan birincisi şu âyettir: “Biz bir âyetin yerini başka bir âyetle değiştirdiğimiz zaman-ki Allah ne indirdiğini gâyet iyi bilir- onlar, (Muhammed’e) sen sadece uyduruyorsun, derler.”¹²⁹⁹ Bu âyette geçen *beddelnâ*, âyeti âyetle neshetmek sûretiyle bir âyetin bir âyetin yerine geçmesi,¹³⁰⁰ başka bir ifade ile lafız ve hüküm olarak nâsîh olan âyetin mensûh olan âyetin yerine geçmesidir.¹³⁰¹ Buna göre bir âyetin bir âyrtin yerine geçmesi neshtir.¹³⁰²

Diğeri de şu âyettir: “Allah dilediğini siler, dilediğini bırakır, ümmü’l-kitâb O’nun katındadır”¹³⁰³ Bu âyette geçen *yemhû* (siler) fiili, *yensehu* (nesheder) diye tefsir edilmiştir.¹³⁰⁴

¹²⁹³ Bakara, 2/106.

¹²⁹⁴ Ebussuûd, I, 176, Ayrıca bkz. İbn Atiyye, *e-Muharreru’l-Veciz*, I, 190; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhit*, I, 547; Râzî, Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, III, 637, III, 637; İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, I, 218; Kurtûbî, *el-Câm’i Li Ahkâmi’l-Kur’ân*, II 62; Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil*, I, 86; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, I, 147.

¹²⁹⁵ Hacc, 22/52.

¹²⁹⁶ Ebussuûd, VI, 124. Ayrıca bkz. Râzî, Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XXIII, 238; Kurtûbî, *el-Câm’i Li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XII, 86; Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil*, II, 690; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, III, 567.

¹²⁹⁷ Câsiye, 45/29.

¹²⁹⁸ Ebussuûd, VIII, 80. Ayrıca bkz. Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 489; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XXVII, 681; Kurtûbî, *el-Câm’i Li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XVI, 175; Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil*, II, 976;

¹²⁹⁹ Nahl, 16/101.

¹³⁰⁰ Ebussuûd, V, 157. Ayrıca bkz. Begâvî, *Ma’âlimü’t-Tenzil*, III, 96; el-Cevzî, Ali b. Muhammed, *Zâdü’l-Mesîr*, II, 584; İbn Atiyye, *e-Muharreru’l-Veciz*, III, 420; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XX, 270; Kurtûbî, *el-Câm’i Li Ahkâmi’l-Kur’ân*, X, 176; Neseî, *Medârik*, II, 621.

¹³⁰¹ Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil*, I, 560.

¹³⁰² . Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 473.

¹³⁰³ R’ad, 13/39.

¹³⁰⁴ Ebussuûd, V, 33. Krş. Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, III, 118; Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 356; Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil*, I, 512; Neseî, *Medârik*, II, 574.

Kur'ân'da neshin varlığını savunanlar hem nesh lafzı ile gelen âyetleri hem de nesh anlamında gelen diğer âyetleri neshe delil olarak zikretmişlerdir. Aynı şekilde neshe karşı çıkanlar da hem aynı âyetleri siyâk ve sibâk/bağlamı içerisinde değerlendirerek hem de “Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı? Eğer Kur'ân Allah'tan başkası tarafından olsaydı onda birbirini tutmayan birçok şeyler bulurlardı”¹³⁰⁵ ve “Bâtil ona ne önünden ne ardından yaklaşamaz”¹³⁰⁶ âyetlerine istinat ederek Kur'ân'ın kendi içerisinde bir neshin olmadığını savunmuşlar ve nashi, sonraki bir peygamberin, öncekinin risâletini yürürlükten kaldırmak olarak tarif etmişlerdir.¹³⁰⁷ Ayrıca Kur'ân'da neshin hiç vuku bulmadığını söyleyenler de olmuş, onlar da Kur'ân'dan herhangi bir âyetin neshedilmiş olduğuna dair bir tek hadisin bile rivâyet edilmemiş olmasına ve Kur'an'da hiçbir çelişkinin bulunmadığını ifade eden âyete¹³⁰⁸ dayanmışlardır.¹³⁰⁹

Neshe taraftar olanlar, neshin ancak emir, nehiy ve emir - nehiy anlamı ifade eden haberlerde olacağını, bunun dışında v'ad ve vaîd gibi talep manası olmayan haberlerde¹³¹⁰, itikada muteallik olan hususlarda, edep ve ahlak konularında, temel ibadet ve muamelatta olmayacağına ittifak olduğunu söylemişlerdir.¹³¹¹ Yine bu görüş sahipleri, neshin olabilmesi için, kaldırılan hükmün şer'î bir hüküm olmasını, hükmü kaldıran delilin şer'î bir delil olmasını, hükmü kaldırmaya delil olan şer'î hitabın hükmü kaldırılan hitaptan sonra olmasını, hükmü kaldırılan hitabın belirli bir

¹³⁰⁵ Nisâ, 4/82

¹³⁰⁶ Fussilet, 41/42

¹³⁰⁷ Şimşek, *Kur'ân'da İki Mesele*, s. 83. Konu hakkında daha geniş bilgi ve tartışmalar için bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, III, 639; Şimşek, *Kur'ân'da İki Mesele*, s. 83-121; a. mlf. *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*, I, 136-141; Koçyiğit, *Kitap ve Sünnette Nesh Meselesi*, AÜİF Dergisi, Ankara, 1963, s. 101-103; Altundağ, Mustafa, *Kur'ân'da Neshi Kabul Etmeyenlerin Gereççelerine Tahlillî Bir Yaklaşım*, Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-III-, İstanbul, 2002, s. 421-442;

¹³⁰⁸ Bkz. Nisâ, 4/82

¹³⁰⁹ Bkz. Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, I, 50; Koçyiğit, *Tefsir Usulü*, s. 125; Özdeş, Talip, *Kur'ân ve Nesh Problemi*, Fecr Yayınları, Ankara,..; Gezgün, Ali Galip, *Nesh Problemi Bağlamında Mensûh Olduğu İddia Edilen Bazı Âyetlerin Hz. Peygamber Tarafından Tefsiri (IV.Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliği)*,Isparta, 2001, s. 239-242

¹³¹⁰ İbnü'l-Cevzî, *el Musaffâ bieküffî ehli'r-Rusûh min 'ilmi'n-Nâsîh ve'l-Mensûh*, s. 12; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 33; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 27

¹³¹¹ Geniş bilgi için bkz. ez-Zerkânî, *Menâhil*, II, 152-153; el-Kattân, *Mebâhis*, s. 233; Muhammed Hammze, *Dirâsâtü'l-İhkâm ve'n-Nesh*, s. 65

vakitle kayıtlanmış olmamasını¹³¹² ve iki delil arasında hakiki bir te'aruzun (zıtlığın) bulunmasını¹³¹³ şart olarak ileri sürmüşlerdir.

Dört kısım neshten bahseden âlimler, Kur'ân'la Kur'ân'ın (yani âyetle âyetin) neshinin câiz olduğunda ittifak olduğunu, diğer nesh çeşitlerinin ise ihtilaflı olduğunu söylemişlerdir.¹³¹⁴ Yani Kur'ân'ın mütevâtir sünnetle neshini İmam Mâlik, Ebû Hanife ve Ahmed b. Hanbel câiz görürken, imam eş-Şâfiî, Zâhirîler ve bir görüşünde Ahmed b. Hanbel karşı çıkmıştır. Âhâd sünnetle Kur'ân'ın neshini ise cumhur câiz görmemiştir. Sünnetin Kur'ân'la neshini cumhur câiz görürken, İmam eş-Şâfiî buna karşı çıkararak “böyle bir şeyin olması durumunda Kur'ân'ı destekleyen bir sünnet veya sünneti destekleyen bir Kur'ân âyeti bulunur” demiştir. Sünnetin sünnetle neshi hususunda ise mütevâtir sünnetin mütevâtir sünnetle, âhâd sünnetin âhâd sünnetle ve âhâd sünnetin mütevâtir sünnetle neshinin caiz olduğu söylenmiş, ancak âhâd sünnetin mütevâtir sünneti neshetmesini cumhur câiz görmemiştir.¹³¹⁵

Diğer taraftan tilâveti (hattı) ve hükmü birlikte neshedilen âyetler; hükmü neshedilip tilâveti (hattı) bâki kalan âyetler; tilâveti neshedilip hükmü bâki kalan âyetler diye neshin üç çeşidinden bahsedilirken¹³¹⁶ Hibetullah b. Selâm, ham hattı hem hükmü mensûh diye dördüncüyü de eklemiştir.¹³¹⁷

Nesh kusunun geçmişte tartışılan ve günümüzde tartışılmaya devam eden zor bir konu olduğu malumdur. Bizim asıl konumuz nesh konusu hakkındaki tartışmaları ele alarak değerlendirmek ve bir hükme varmak olmadığı için bu genel bilgilerle yetinip asıl konumuz olan Ebussuûd Tefsiri'nde Kur'ân İlimlerinden nâsih-Mensûh meselesine Ebussuûd'un yaklaşımını ele almaktır.

3.3.2. Ebussuûd'un Nesh Konusuna Yaklaşımı

¹³¹² El-Kattân, *Mebâhis*, s. 233

¹³¹³ ez-Zerkânî, *Menâhil*, II, 129. İbnü'l-Cevzî ve Muhsin Demirci bu şartları beş olarak zikretmişlerdir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *el Musaffâ bieküffi ehli'r-Rusûh min 'ilmi'n-Nâsih ve'l-Mensûh*, s. 12-13; Demirci, *Tefsir Usulü*, s. 163

¹³¹⁴ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 31-32; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 27

¹³¹⁵ Geniş bilgi için bkz. ez-Zerkânî, *Menâhil*, II, 169-178; el-Kattân, *Mebâhis*, s. 236-237; Demirci, *Tefsir Usulü*, s. 165-175

¹³¹⁶ Ebü'l-Kâsım, Hibetullah b. Selâm, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, Dâru'l-Marife, Beyrut, tsz. S. 9-14 (Vâhidî'nin Esbâbü'n-Nüzûl'ünün kenarında); İbnü'l-Cevzî, *el Musaffâ bieküffi ehli'r-Rusûh min 'ilmi'n-Nâsih ve'l-Mensûh*, s. 13; ez-Zerkânî, *Menâhil*, II, 154-155; el-Kattân, *Mebâhis*, s. 238-239

¹³¹⁷ Örneklerrleriyle birlikte bkz. Hibetullah b. Selâm, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, S. 9-14. Kâfiyeci de mensuhun çeşitlerini sayarken dördüncüsünün 'hükümün vasfının neshedilmesi' olduğunu söylemiştir. Bkz. Kâfiyeci, *Kitâbü't-Teysîr*, s. 76

Ebussuûd Kur'ân'da neshin varlığını kabul eder. Bununla beraber Kur'ân'ın Kur'ân'la, Kur'ân'ın sünnetle, sünnetin Kur'ân'la neshedildiğini de ilkesel olarak kabul eden bir müfessirimizdir. Ancak yine de O'nun kendi döneminde gündemin sıcak tartışmalı konularından olmadığı anlaşılan nesh meselesine eleştirel bakmadığını, klasik anlayışta nesh konuları kitaplarda nasıl işlenmişse O'nun da o zaviyeden konuya baktığını söylemek mümkündür. Biz bu kanaati ortaya koyarken O'nun bu konuda hiçbir fikir beyan etmediğini söylemek istemiyoruz. Tam aksine O, kendi geleneği içerisinde neshe yaklaşımını şu üç madde ile özetleyebileceğimiz sistematik bir anlayışla ortaya koymuştur:

1- Açıkça nesh olduğunu vurguladığı âyetler

2- Taz'îf siygası diye bilinen kîl lafızla âyetin nesh edildiğini söyleyenlerin sözünü nakledip devamında hiçbir açıklama yapmadığı âyetler.

3- Âyette nesh olmadığını, nesh söyleminin o yere uygun düşmeyeceğini söylediği âyetler.

Öncelikle bizim neshe delil olarak zikredilen âyetleri Ebussuûd'un nasıl tefsir ettiğini ele almamız gerekmektedir.

Ebussuûd Bakara Sûresi 106. Âyetin tefsirinde hem neshi tarif eder hem de neshin zaman ve şartların değişmesiyle bir hikmet ve maslahata bağlı olarak vuku bulduğunu şöyle ifade eder:

*“Biz bir âyeti nesheder veya unutturursak, onun yerine mutlaka ondan daha hayırlısını veya mislini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadîrdir.”*¹³¹⁸

{ ما ننسخ من آية أو ننسها } كلامٌ مستأنفٌ مَسوقٌ لبيانِ سرِّ النسخِ الذي هو فردٌ من أفرادِ تنزيلِ الوحي وإبطالِ مقالةِ الطاعنين فيه إثرَ تحقيقِ حقيقةِ الوحي وردِ كلامِ الكارهين له رأساً قيل نزلت حين قال المشركون أو اليهود ألا ترون إلى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمر بخلافه والنسخُ في اللغة الإزالةُ والنقلُ يقال نسختَ الریحُ الأثرَ أي أزالته ونسختُ الكتابَ أي نقلته ونسخُ الآية بيانُ انتهاءِ التعبُّدِ بقراءتها أو بالحكمِ المستفادِ منها أو بهما جميعاً وإنساؤها إزالتها من القلوبِ وما شرطيةٌ جازمةٌ للنسخِ منتصبةٌ به على المفعوليةِ وقرئُ نُنسخُ من أنسخَ أي نأمرُك أو جبريلُ بنسخها أو تجدها منسوخةً ونُساها من النَّسءِ أي نُوحَرُّها ونُنسبها بالتشديدِ وتُنسبها وتُنسبها على خطابِ الرسولِ صلى اللهُ عليه وسلم

¹³¹⁸ Bakara, 2/106

مبنياً للفاعل وللمفعول وقرئ ما ننسخ من آية أو ننسكها وقرئ ما ننسك من آية أو ننسخها والمعنى أن كل آية نذهب بها على ماتقتضيه الحكمة والمصلحة من إزالة لفظها أو حكمها أو كليهما معاً إلى بدل أو إلى غير بدل

“(Biz bir âyeti nesheder veya unturursak) Bu indirilen vahyin kısımlarından birisi olan neshin sırrını açıklamak, vahyin hakikatini vurgulamanın hemen arkasından vahye dil uzatanların iddialarını geçersiz kılmak ve vahiyden hoşlanmayanların sözlerini reddetmek için getirilen bir başlangıç cümlesidir.

Denilmiştir ki bu âyet müşriklerin veya Yahudilerin, “Muhammed”i görmüyor musunuz, ashabına bir şeyi emrediyor, sonra da onu yasaklıyor ve ona zıt bir şey emrediyor” dediklerinde nâzil olmuştur.

Nesh lügatta, izale emek/ silmek, ortadan kaldırmak ve nakletmek demektir. Bunun için ‘rüzgâr izi izale etti, yani sildi, yok etti’ ve ‘kitabi neshettim yani ondaki (yazı, resim vb şeyleri başka bir kitaba) naklettim’ denilmiştir. Buna göre âyetin neshi: (Nesh edilen âyetin) okunmasıyla veya âyetten çıkarılan hükümlerle yahut her ikisiyle birlikte kulluğun sona erdiğinin beyanıdır. İnsâ (unutturmak) ise, kalplerden çekip almaktır. Âyetteki ما cezmeden şart edatı olup, نَسَخَ fiilini cezmetmiş ve kendisi de bu fiilin mansup mefulüdür. Ayrıca bu kelime if’al kelıbından نُنَسِّخُ diye de okunmuştur. Buna göre anlam: ‘Biz bir âyetin neshedildiğini sana veya Cibrîl’e emrederiz veya sen bir âyeti neshedilmiş olarak bulursun’ demektir. Yine نُنَسِّهَا وتَنَسَّهَا وتُنَسِّهَا نُنَسِّهَا mastarından ‘geciktirirsek’ anlamında نُنَسِّهَا diye ve نُنَسِّهَا نُنَسِّهَا نُنَسِّهَا yani Hz. Peygambere hitapla ‘unutursan veya unutturursak’ anlamında da okunmuştur. Yine bu âyet ما ننسخ من آية أو نُنَسِّهَا şeklinde de okunmuş Buna göre anlam: Biz, hikmet ve maslahata göre herhangi bir âyetin lafzını veya hükmünü yahut her ikisini birlikte bedelli veya bedelsiz olarak kaldırırız” {نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا} “ondan daha hayırlısını” yani duruma göre kaldırılan âyetten fayda ve sevapta kullara ya daha hayırlısını {أَوْ مِثْلَهَا} “veya onun gibisini getiririz”

وهذا الحكم غير مختص بنسخ الآية التامة فما فوقها بل جار في مادونها أيضاً وتخصيصها بالذكر باعتبار الغالب والنص كما ترى دال على جواز النسخ كيف لا وتنزيل الآيات التي عليها يدور فلك الأحكام الشرعية إنما هو بحسب ما يقتضيه من الحكم والمصالح وذلك يختلف باختلاف الأحوال ويتبدل حسب تبدل الأشخاص والأعصار كأحوال المعاش فرب حكم تقتضيه الحكمة في حال تقتضي في حال أخرى نقيضه فلو لم يُجز النسخ لاختل ما بين الحكمة والأحكام من النظام

“Bu hüküm tam bir âyete veya daha fazlasına mahsus olmayıp belki bir âyetin daha azı olan bir parçası için de geçerlidir. Yine âyet özel olarak zikredilmesi,

çoğunluk itibariyledir. Görüldüğü gibi âyet neshin câiz olduğuna delildir Nasıl olmasın ki, şer’î hükümlerin çarkının döndüğü Kur’ân âyetlerinin indirilişi ancak hikmetler ve maslahatların gerektirdiği şeye uygun düşecek şekildedir. Hikmetler ve maslahatlar da durumların farklılık göstermesiyle farklılık gösterir ve tıpkı hayat şartları gibi asırlara ve şahıslara göre değişir. Nitekim bir hüküm vardır ki bir durumda hikmete uygun düşerken başka bir durumda da onun zıddı hikmete uygun düşer. Şâyet nesh câiz olmasaydı hikmet ve hükümler arasındaki düzen aldatıcı olurdu.¹³¹⁹”

Bu âyetin tefsirinde Ebussuûd neshi “âyetin kıraatı ile veya âyetten istifade edilen/çıkarılan hükümle tabbudün¹³²⁰ sona erdiğinin beyanı” olarak tarif etmektedir. Bu tanımla O, bedâ ve cehl¹³²¹ düşüncesini reddetmiş¹³²² ve neshin yalnızca hükümlere mahsus olup, haberlerle ilgili olmadığını¹³²³ ortaya koymuştur.

Ayrıca Ebussuûd neshin ya hükümde, ya lafızda veya her ikisinde birden olduğunu söyleyerek neshin bu üç yolla vuku bulduğunu kabul etmiş, içerisinde bulunduğu geleneğe uygun nesh anlayışının dışına çıkmamıştır.¹³²⁴ Yine O’nun, neshin, bir âyetin tamamında olabileceği gibi, daha fazlasında veya daha az bir parçasında da olabileceği ifadesinden hareketle, klasik nesh anlayışındaki parçacı nesh anlayışını da kabul ettiği rahatlıkla söylenebilir.

¹³¹⁹ Ebussuûd, I, 175-176

¹³²⁰ Te’abbud kelimesi Fıkıh Usulü kitaplarında daha çok *amel etmek* anlamında kullanılmıştır. Örnek olarak bkz. Es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlü’s-Serahsî*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984, II, 122.

¹³²¹ Bedâ: Yahudilerin zannına göre, önceden bir görüşte olanın sonradan bu görüşünden vaz geçmesi gibi, (Bkz. Es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 27) Allah’ın kendi hükmünden, hahha sonra ortaya çıkan ve kendisinin de önceden bilmediği bir maslahattan dolayı vaz geçmesidir. Bkz. Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul (5. Bsk), tsz. I, 99; ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 130-131.

¹³²² “Neshin, hükmün nihâyet bulduğunun beyanı olmasının bedâ ve cehli gerektirmeyeceği ile ilgili olarak Bkz. Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, I, 99

¹³²³ Ebussuûd Tefsiri’ndeki bârenin benzeri olan kendi ibâresini Âlûsî bu şekilde izah etmektedir. Bkz. Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, I, 351

¹³²⁴ Ebussuûd’un bu nesh tarifi Beydâvî’nin *Envâru’t-Tenzil*’de (I, 86) de aynı şekilde yer almaktadır. *Kâdî Beydâvî Hâşiyesi Şeyhzâde* bu tarifi açıklarken bu tarifi neshin her üç çeşidini, yani tilâveti neshedilmeksizin hükmü neshedilen, hükmü neshedilmeksizin tilâveti neshedilen, hükmü ve tilâveti neshedilen âyetleri içine aldığı, Şar’i’ye göre bunun bir beyan olduğunu, eğer Şar’i’in bu beyanı olmasaydı bizim o hükmün sabit ve devamlı olacağını düşüneneğimizi söylemektedir. Bkz. Şeyhzâde, Muhammed b. Muslihiddin Mustafa el-Kocevî, *Hâşiyetü Şeyhzâde ‘Alâ tefsîri’l-Kâdî Beydâvî*, Işık Kitabevi, İstanbul, 1981, I, 381-382.

Ebussuûd, Kur'ân'da neshin varlığını açıkça kabul etmiş, hatta onun hak olduğunu söylemiştir.¹³²⁵ Ayrıca O, “biz sana (neshi) emrederiz” ifadesiyle sünnetin de kitabı neshedebileceğine işaretle bulunmuş, böylece Kitâbın sünneti¹³²⁶ ve meşhur¹³²⁷, mütevâtir ve Hanefilerin görüşüne göre kendileri âhâd olsa da amel edilmesi bakımından tevâtür derecesine ulaşan sünnetin de Kitâbı neshedebileceğini,¹³²⁸ yalnız âhâd haberle kitabın nesh edilemeyeceğini söylemiştir.¹³²⁹ Zira O, Hanefilerin de dâhil olduğu birçok usülcü gibi “nesh, hakikatte beyan, zamanlarda tahsistir”¹³³⁰ sözüne yer vererek nesh-tahsis ilişkisinde içinde bulunduğu geleneği takip etmiştir.¹³³¹

Yukarıdaki ifadelerinde Ebussuûd'un neshi, Kur'ân'ın hikmet ve maslahatları göz önünde bulundurmasının bir sonucu olarak gördüğü açıktır. Dolayısıyla O, eğer değişen zaman ve hayat şartları göz önünde bulundurularak bazı hükümler nesh edilmeseydi, maslahatlarla hükümlerin hikmetleri arasında bir nizamın olduğundan söz edilemezdi, diyerek neshin hikmetini ve hukukî olarak kulların maslahatı açısından neshin önemini vurgulamıştır.

Ebusuûd'un vurguladığı bu hikmet ve maslahat görüşüne biz de katılıyoruz. Ancak maslahatlar mensuh olan hükme dönmeyi zorunlu kılacak bir hikmeti iktizâ etmesi halinde, bir daha mensûh hükme geri dönülebilir mi, dönülemez mi? Diğer bir ifade ile mensuh olan hüküm tümünden yürürlükten kalkmış olur mu?

“Gerçek nesh, uygulanmamak üzere hükmün kalkmasıdır¹³³²” diyenlerin aksine Ebussuûd'un yukarıdaki tanımında *Ref'* lafzını kullanmayıp, *beyan* lafzını kullanması,

¹³²⁵ Ebussuûd, V, 158. وفيه دلالة على أن النسخ حق

¹³²⁶ Ebussuûd, I, 239

¹³²⁷ Ebussuûd, VI, 170

¹³²⁸ Ebussuûd, I, 235

¹³²⁹ Ebussuûd, III, 225. “bu âyeti haber-i vâhidle kitabın nashedileceğine delil getirmek doğru değildir”

¹³³⁰ Bkz. Ebussuûd, II, 48, أن النسخ في الحقيقة بيان وتخصيص في الأزمان

¹³³¹ Ebussuûd'un bu ifadesinin açıklamasını tam olarak Krafi'nin ammin tahsisinin nesh olduğuna dair şu izahı ortaya koymaktadır: . . . *Nâsih, hükmün bizzatkendisinin devam edeceğine değil, bizim (neshedilmeden önceki hükmün ebedi olarak devam edeceğine dair) inancımızdaki devamlılığı yok eder. Bu durumda nesh, ammin tahsisi gibi olur. Bu yüzden nesh, zamanlarda tahsistir denilmiştir.*” Has, Şükrü Selim, *Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti*, E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 21, Yıl: 2006/2, s. 552 deki 25. Dipnot. (Karafi'nin *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, Matbaatu'l-Hayriyye, 1306, s. 132 den nakil). Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Has, *Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti*, E.Ü.SBED, Sayı: 21, Yıl: 2006/2, s. 543-564

¹³³² Bkz. Es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 27

yumuşak bir ifade olarak algılansa da O'nun, tekrar mensuh hükme dönülebileceği düşüncesine kapı aralayacak yeterlilikte bir ipucu olamayacağını söyleyebiliriz.

Ebussuûd nesh hakkında benzer bir açıklamayı da Nahl Sûresi'nin 101. âyetinin tefsirinde yapmıştır.

“Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimizde –ki Allah neyi indirdiğini çok iyi bilir- ‘sen ancak bir iftiracısın’ dediler. Hayır, onların çoğu bilmezler.”¹³³³

{وإذا بدلنا آية مكان آية} أي إذا أنزلنا آية من القرآن مكان آية منه وجعلناها بدلاً منها بأن نسخناها بها {والله أعلم بما يُنزل} أولاً وأخيراً وبأن كلاً من ذلك ما نزلت حيثما نزلت إلا حسبما تقتضيه الحكمة والمصلحة فإن كل وقت له مقتضى غير مقتضى الآخر فكم من مصلحة في وقت تتقلب في وقت آخر مفسدة وبالعكس لانقلاب الأمور الداعية إلى ذلك وما الشرائع إلا مصالح للعباد في المعاش والمعاد تدور حسبما تدور المصالح

“Biz bir âyetin yerine bir âyet indirdiğimiz zaman ve bir âyeti bir âyetle neshetmek sûretiyle onu (nâsîh âyeti) ondan (mensuh âyetten) bedel yaptığımızda ki, bütün bunların nerede ve ne zaman indirileceği sadece hikmet ve maslahatın iktizasına göre olması sebebiyle önce ve sonra “Allah ne indirdiğini bilir.” Zira belli bir zaman kendisine ihtiyaç duyulan (şey), başka bir zaman ihtiyaç olmaktan çıkar. Belli bir zamanda maslahat olan nice şeyler vardır ki, başka bir zamanda bu maslahat durumu mefsedete dönüşebilir. Bunun tersi de olabilir. Şeriatler, dünya ve ahirette kulların maslahatından başka bir maksat gözetmeyip maslahatların yörüngesinde döner.¹³³⁴

Bakara Sûresi 106. Âyetin tefsirinde olduğu gibi burada da Ebussuûd nesh-maslahat ilişkisini önplana çıkarmış, şer’i hükümlerin kulların maslahatını gözetmekten başka bir gayesi olamaz, demiştir. Ayrıca O, bir âyetin yerini başka bir âyetle değiştirmeyi, bir âyeti nesh edip onun yerine başka bir âyet indirmekle tefsir ederek neshin lügat anlamlarından birisi olan “bir şeyi yok edip, onun yerine başka bir şeyi koymak” anlamıyla açıklamıştır.

Ebussuûd R’ad Sûresi’nin 39. âyetinde geçen يمحو fiilini nesh anlamında şu şekilde tefsir etmiştir:

{يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ} أي ينسخ ما يشاء نسخَه من الأحكام لما تقتضيه الحكمة بحسب الوقت (وَيُنْبِتُ) بدلاً ما فيه المصلحة أو يبيقيه على حاله غير منسوخ

¹³³³ Nahl, 16/101

¹³³⁴ Ebussuûd, V, 157

“Allah dilediğini siler, yok eder” Yani zamana göre hikmeti öyle olmasını gerektirdiği için Allah, hükümlerden dilediğini nesheder/imha eder, maslahata uygun olanı da onun yerine koyar veya neshetmeksizin olduğu gibi bırakır.¹³³⁵”

Ebussuûd bu âyette de yine zamana göre maslahat vurgusu yaparak neshin Allah’ın dilemesi istikametinde gerçekleştiğini ifade etmiş ve *يَمْحُو* fiilini, neshin lügat anlamlarından birisi olan “bir şeyi ortadan kaldırmak”la tefsir etmiştir.

{فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ} فَيُبْطِلُهُ وَيَذْهَبُ بِهِ بِعَصْمَتِهِ عَنِ الرُّكُونِ إِلَيْهِ وَإِرْشَادِهِ إِلَى مَا يُزِيحُهُ

“Allah şeytanın ilka ettiği şeyleri nesheder¹³³⁶” Allah’ın onu (Peygamberini), ona (şeytanın ilka ettiği şeylere) dayanmaktan koruması ve onun kalbinden (o ilka edilen) şeyi çekip aldığı göstermesiyle (şeytanın ilkalarını) geçersiz kılıp yok eder.¹³³⁷

Burada da Ebussûd, neshin iptal anlamına vurgu yapmış ve tefsirini de bu anlam eksenine oturtmuştur.

Bu son iki âyette Ebussuûd neshi, “kaldırmak, silmek, yok etmek, iptal etmek” gibi lügat anlamlarıyla tefsir ederek, bir taraftan neshin terim anlamı ile lügat anlamları arasındaki ilişkiyi ortaya koymuş, bir yandan da âyetlerin bağlamını ve klasik nesh anlayışını göz önünde bulundurarak maslahat ve hikmet vurgusu yapmak sûretiyle neshin varlığını savunmuştur.

Kısaca Ebussuûd, yukarıda meâlleri zikredilen âyetlerin tefsirinde neshin câiz olduğunu söylemiş, neshi tanımlamış, neshi ahkâm âyetleri ve ahkâm bildiren haberlerle sınırlamış, tevhidle, zât ve sıfâtlarla ilgili olan âyetleri, mev’iza ve kıssâları nesh alanının dışında tutmuştur.¹³³⁸ Yine O, neshin ya hükümde, ya lafızda veya her ikisinde birden olabileceği gibi, âyetin tamamında veya bir parçasında olabileceğini vurgulamış ve kitabın kitaba, sünnetin kitaba ve kitabın sünnetle nesh edilebileceği görüşünü kabul ederek nesh konusunda genel anlamda cumhurun özel olarak da Hanefî’lerin yolunu takip etmiştir.

3.3.3. Ebussuûd’un Mensûh Olduğunu Söylediği Âyetler

Ebussuûd prensip olarak neshin cevâzını ve vukuunu kabul etmiştir. Ancak her ne kadar neshi kabul etse de Ebussuûd’un mensuh denilen âyetler konusunda

¹³³⁵ Ebussuûd, V, 33

¹³³⁶ Hâc, 22/52

¹³³⁷ Ebussuûd, VI, 124

¹³³⁸ Ebussuûd, VI, 282

oldukça temkinli davrandığımızı söyleyebiliriz. Bu sebeple yukarıda da vurguladığımız gibi bazı âyetlerin mensûh olduğunu açıkça söylemiş ve kendi görüşünü yeri geldikçe başka delillerle desteklemiştir.

İlk olarak Ebussuûd'un mensuh olduğunu açıkça söylediği âyetlerle ilgili örnekleri zikredeceğiz.

Örnek 1: “*Oruç tuttuğunuz günlerin gecelerinde eşlerinize yaklaşmanız size helal edildi.*”¹³³⁹ Bu âyette ifade edilen durum, İslâmın ilk zamanlarında oruç tutan birisinin iftardan sonra yatsı namazına kadar yeme, içme ve kadınlara yaklaşma izni varken, yatsı namazından sonra bunların yasak olmasıydı. İşte âyetteki فالآن ifadesini Ebussuûd, “لما نُسخ التحريم” “Artık (önceden olan bu) haramlık neshedildi/yasak ortadan kaldırıldı” diye tefsir etmiş ve bunun da “فيه دليلٌ على جواز نسخ الكتاب للسنة” “kitabın sünneti neshettiğine delil” olduğunu¹³⁴⁰ söylemiştir.

Burada Ebussuûd, Müslümanlara oruç tutmanın emredildiği ilk zamanlarda, oruç tutan bir kimsenin iftardan sonraki durumu ile ilgili var olan bir uygulamanın bu âyetle düzenlenerek ortadan kaldırılmasına nesh demek ve önceki uygulamayı da sünnet olarak değerlendirmektedir. Ancak oruç tutanların yatsıdan sonra iftar vaktine kadar yemelerini, içmelerini ve eşleriyle ilişkiye girmelerini yasaklayan önceki hükmün Hz. Peygamber tarafından konulup konulmadığı kesinliğe kavuşturulmadan bunun sünnet olduğunu söylemek zordur. Dolayısıyla bu olayın Kitabın sünneti neshettiğine delil gösterilmemesi gerekir.

Örnek 2: Haram aylarda savaştan bahseden Tevbe Sûresi'nin 36. Âyetinin “o aylarda kendinize zulmetmeyin”¹³⁴¹ kısmını Ebussuûd şu şekilde tefsir etmiştir:

{فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ} بهتك حرمتيهن وارتكاب ما حرم فيهن والجمهور على أن حرمة القتال فيهن منسوخة وأن الظلم ارتكاب المعاصي فيهن فإنه أعظم وزراً كارتكابها في الحرم وعن عطاء أنه لا يجل للناس أن يغزوا في الحرم ولا في الأشهر الحرم إلا أن يقاتلوا وما نسخت ويؤيد الأول أنه صلى الله عليه وسلم حصر طائفاً وغزاً هوازن بخنين في شوال وذي القعدة

“O ayların hürmetini çiğnemek ve haram kılınan şeyleri işlemek sûretiyle kendinize zulmetmeyin. Cumhur bu aylarda savaşın haramlığının nesh edildiği görüşündedir. Zulüm ise bu aylarda kötülüklerin işlenmesidir. Bu ise Harem'de/Ka'be'de işlenmiş günahlar gibi daha büyük bir günahdır. ‘Ata’dan şöyle nakledilmiştir: Savaş durumu hariç Harem’e/Ka'be’ye saldırmak, haram aylarda baskın yapmak insanlara helal

¹³³⁹ Bakara, 2/187

¹³⁴⁰ Ebussuûd, I, 239

¹³⁴¹ Tevbe, 9/36

değildir ve âyet de nesh edilmemiştir. Hâlbuki Peygamber (SAV)'in şevvâl ve zilk'ade aylarında Tâif'i muhasara etmesi ve Hevâzin'e Huneyn seferini düzenlemesi birinci görüşü desteklemektedir.”¹³⁴²

Görüldüğü gibi Ebussuûd, âyetteki haramlık ifade eden hükmün neshedildiğini söyleyen cumhurun görüşünü benimsemekte ve ‘Ata'nın nesh görüşüne karşı Hz. Peygamber'in uygulamalarından örneklerle cumhurun görüşünü desteklemektedir.

Örnek 3: Muhammed Sûresi'nin 4. Âyetinin savaş esirleri ile ilgili olan kısmını şu şekilde tefsir etmiştir:

{فَسُدُّوا الْوَثَاقَ} فَأَسْبِرُوهُمْ واحفظوهم والوِثَاقُ اسْمٌ لما يُوثَقُ به وكذا الوِثَاقُ بالكسرِ وَقَدْ قرئَ بِذَلِكَ {فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً} أَيَّ فَإِمَّا تَمَنُونَ مَنًّا بَعْدَ ذَلِكَ أَوْ تَفْدُونَ فِدَاءً وَالْمَعْنَى التَّخْيِيرُ بَيْنَ الْقَتْلِ وَالِاسْتِرْقَاقِ وَالْمَنِّ وَالْفِدَاءِ وَهَذَا ثَابِتٌ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى وَعِنْدَنَا مَنْسُوحٌ قَالُوا نَزَلَ ذَلِكَ يَوْمَ بَدْرٍ ثُمَّ نُسِخَ وَالْحَكْمُ إِمَّا الْقَتْلُ أَوْ الْاسْتِرْقَاقُ وَعَنْ مُجَاهِدٍ لَيْسَ الْيَوْمَ مِنْهُ وَلَا فِدَاءٌ إِنَّمَا هُوَ الْإِسْلَامُ أَوْ ضَرْبُ الْعَنْقِ

“(Esirlerin) bağımlı tutun” Böylece onları esir edip, esaret durumlarını muhafaza edin. الوِثَاقُ el-vesâk veya el-visâk, kendisi ile bağlanan şeyin ismidir. “Artık ya karşılıksız veya fidye karşılığında serbest bırakın” Yani ya bundan sonra karşılıksız olarak iyilik yapar serbest bırakırsınız yahut da fidya karşılığında serbest bırakırsınız. Buna göre mana: Muhayyerlik, öldürmekle köle etmek ve karşılıksız serbest bırakmakla fidye karşılığı serbest bırakmak arasındadır. İmam eş-Şafi’î’ye göre bu (muhayyerlik durumu) sabittir. Bize göre ise neshedilmiştir. Bu âyet bu şekilde Bedir Savaşı’nda indi sonra da neshedildi, dediler. Buna göre hüküm, ya öldürmek veya köle yapmaktır. Mücahid’den de şöyle nakledilmiştir: Gün karşılıksız ve fidye karşılığında serbest bırakma günü değildir Ancak gün İslâm’ı kabul etme veya boynun vurulması günüdür.¹³⁴³

Burada Ebussuûd, âyetin mensûh olup olmamasıyla ilgili olarak İmam Şafi’î’nin âyetin hükmünün sâbit olduğu görüşüne katılmamış, kendisi âyetin mensûh olduğu görüşünü açıkça ortaya koymuş ve Mücahid’in sözünü de delil getirmiştir.

“Şimdi Allah yükünüzü hafifletti”¹³⁴⁴ âyetinin tefsirinde Ebussuûd, Enfâl sûresi’nin(8/65) âyetinde yer alan, savaşta bir kişinin on kişi ile savaşması hükmünün neshedildiğini ve bu âyetle (8/66) söz konusu hükmün, bir kişinin iki kişi ile

¹³⁴² Ebussuûd, IV, 73

¹³⁴³ Ebussuûd, VIII, 99

¹³⁴⁴ Enfâl, 8/66

savaşması hükmü ile hafifletildiğini söylemiştir.¹³⁴⁵ Aynı şekilde, Hz. Peygamberle baş başa kalıp konuşmak isteyenlerin, bundan önce sadaka vermelerini¹³⁴⁶ emreden âyetin hükmünün de dah sonra gelen “baş başa kalıp konuşmadan önce sadaka vermekten çekindikimiz mi?”¹³⁴⁷ âyetle neshedildiğini bildirmiştir.

Ebussuûd, Bakara Sûresi 184. Âyetinde Ramazan orucunun Aşûre orucunu ve her ayda üç gün oruç tutmayı neshettiğini söylemiştir.¹³⁴⁸ Aynı şekilde O’na göre İslâmın ilk zamanlarında akraba olmadıkları halde hicret ve dinde kardeşlik akdi yoluyla Müslümanların birbirine vâris olmaları neshedilmiş, “akrabaların birbirine vâris olması, Allah’ın kitabında, diğer müminlerden ve muhacirlerden daha evlâdır”¹³⁴⁹ meâlindeki âyetle/ mirasta akrabalığın hicret hakkıyla muhacirlikten ve din hakkıyla müminlerden daha evla/öncelikli olduğu açıklanmıştır.

Ebussuûd, ölmek üzere olan bir kimsenin eğer mal bırakacaksa anne-babaya ve yakın akrabaya örfe uygun bir şekilde vasiyette bulunmasının farz¹³⁵⁰ olduğunu bildiren âyetin hükmünün İslâmın ilk zamanlarında geçerli olduğunu, ancak daha sonra miras âyetleri¹³⁵¹ nazil olunca Hz. Peygamber’in, “Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Artık bundan böyle varise vasiyet yoktur” hadisi ile neshedildiğini söylemiştir. Ancak daha sonra, hakikatte nâsîh olan miras âyetidir, hadis ise nesh cihetini beyan etmiştir, diyerek Hanefilerin tevatür derecesinde meşhur olan âhâd haberin (sünnetin) âyeti neshedebileceği görüşünü nakletmiş, ancak kendisi bu âyetin sünnetle değil, mîras âyeti ile neshedildiğini söylemek sûretiyle¹³⁵² âyetin âyetle neshi görüşünü tercih etmiştir.

Bu örneklerin sayısını başka örneklerle çoğaltmak mümkündür. Görüldüğü üzere bunların hepsinde de Ebussuûd, âyetin neshedildiğini açıkça söylemiş, çoğu yerde ya sebab-i nüzûl, ya hâdis, ya sahâbe kavli veya tabiin görüşüyle de bu görüşünü desteklemiştir.

¹³⁴⁵ Ebussuûd, IV, 41

¹³⁴⁶ Mücâdele, 58/12

¹³⁴⁷ Mücâdele, 58/13

¹³⁴⁸ Ebussuûd, I, 236-237

¹³⁴⁹ Ahzâb, 33/6

¹³⁵⁰ Bakara, 2/180

¹³⁵¹ Bkz. Nisâ, 4/11-12

¹³⁵² Ebussuûd, I, 235

3.3.4. Ebussuûd'un Taz'îf Siygasıyla/Kîl Lafzı ile Mensuh Olduğunu Söylediği Âyetler

Ebussuûd'un neshe dair bir diğer yaklaşımı da âyetin tefsirinde kendi sözünü söyledikten sonra başkalarının nesh görüşünü de zikretmek şeklindedir. Bizim kanaatimize göre Ebussuûd böyle bir bilgiye iki sebeple tefsirinde yer verme ihtiyacı duymuş olabilir:

Birincisi, kendi mezhebinde meşhur olan görüşün o âyetin mensuh olduğu yönünde olmasından dolayı bunu zikretmiş, ama kendisi bunu zayıf bulduğu için, zayıflık ifade eden kîl lafzını kullanmayı tercih etmiş olabilir.

İkincisi, âyetin tefsiri ile ilgili böyle bir görüşün de olduğunu nakletmek istemiş, ama kendisi bunun zayıf bir görüş olduğunu ifade etmek için de zayıflık bildiren kîl lafzı ile nakletmiş olabilir. Belki bir üçüncü sebep olarak her iki sebebin bir arada, aynı anda gözetilmiş olma ihtimali de akla gelebilir. Hangi sebeple olursa olsun kîl lafzının zayıf bir görüşü nakletmek için kullanıldığı aşikardır.

Örnek 1: “*Zinâ eden kadınla zinâ eden erkekten her birine yüzer değenek (celde) vurun*”¹³⁵³ âyetinin tefsirinde Ebussuûd şunları söylemiştir:

وقوله تعالى (فاجلدوا) الخ بيانٌ لذلك الحكم وكان هذا عاماً في حقّ المُحصن وغيره وقد نُسخ في حقّ المُحصن قطعاً ويكفي في تعيين الناسخ القطع بأنه صلى الله عليه وسلم قد رجم ماعزاً أو غيره فيكون من باب نسخ الكتاب بالسنة المشهورة وفي الإيضاح الرجم حكمٌ ثبت بالسنة المشهورة المتفق عليها فجازت الزيادة بها على الكتاب وروي عن علي رضي الله عنه جلدتها بكتاب الله ورجمها بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم

“Âyetteki “*her birine yüzer değenek vurun*” sözü, zinâ eden kadın ve zinâ eden erkek hakkındaki hülmü açıklamaktadır. Bu hüküm evli olanlarla olmayanlar hakkında umûmî iken, sonradan evli olanlar hakkındaki hüküm kesin olarak neshedilmiştir. Nâsihin belirlenmesinde, Hz. Peygamber'in Ma'iz'i ve başkalarını recmetmesindeki kesinlik, bizim için yeterli (delil)dir. Bu Kitâbın meşhûr sünnetle neshi kısmındandır. El-Îdâh¹³⁵⁴ adlı eserde de (bu husus) şöyledir: “Recm, üzerinde görüş birliğine varılmış (müttefekun ‘aleyha) meşhur sünnetle sabit olan bir hükümdür ve onunla kitab üzerine ziyâde câizdir”

¹³⁵³ Nûr, 24/2

¹³⁵⁴ Bu eser, Mekki b. Ebî Tâlib'in, *el-Îdah li Nâsihi'l-Kur'ân ve Mensûhih* adlı eseri olup, Ahmed Hasan Ferhat tahkikiyle Riyad, 1396/1976 ve Cidde, 1406/1986 yayınlanmıştır. Ayrıca bu eser Musa K. Yılmaz tarafından *Kur'ân'da Nâsih ve Mensûh Var mıdır?* Adıyla tercüme edilerek Yeni Asya Yayınları içerisinde yayınlanmıştır.

Rivâyet edildiğine göre Hz. Ali (RA) (böyle bir olayda verdiği hükmün gerekçesini) şu şekilde açıklamıştır: “Ona Allah’ın Kitabına uyarak had vurdum, peygamber’in Sünneti ile de Onu recmettim”

Bu tefsiriyle nesh hakkındaki görüşünü ortaya koyup nâsihi belirledikten sonra Ebussuûd, kîl lafzı ile şu görüşe de yer vermiştir:

وقيل نُسَخَ بِآيَةٍ مَنْسُوخَةِ التَّلَاوَةِ وَهِيَ الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زِينَا فَارْجُمُوهَا الْبَيْتَةَ نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ وَيَأْبَاهُ مَا رُوِيَ عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

“Bu âyetin tilâveti mensûh olan, “yaşlı erkek ve yaşlı kadın zinâ ederse, Onları Allah(m takdir ettiği) bir cezâ olarak recmedin. Allah güçlü, hükmünde hikmet sahibidir” meâlindeki âyetle neshedildiği de söylenmişse de Hz. Ali’den rivâyet edilene (ters olduğu için) kabule şayan değildir.”¹³⁵⁵

Ebussuûd bu tefsiriyle, önce kendi görüşünü açıklamış, sonra da bu âyetteki celde hükmünün, tilâveti mensûh olan/lafzı Kur’ân’da yer almayan bir âyetle neshedildiğini söyleyenlerin görüşünü kîl lafzı ile zikretmiş ve bu görüşün Hz. Ali’nin sözüyle bağdaşmadığını ileri sürerek kabul etmemiştir.

Örnek 2: Ebussuûd, abdest âyeti diye bilinen Mâide Sûresinin 6. Âyetinde "namaza kalktığınız zaman" kısmını, âyetteki nesh durumunu kîl lafzı ile ele alarak şöyle tefsir etmiştir:

وظاهر الآية الكريمة يوجب الوضوء على كل قائم إليها وإن لم يكن محدثاً لما أن الأمر للوجوب قطعاً والإجماع على خلافه وقد روي أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى الصلوات الخمس يوم الفتح بوضوء واحد فقال عمر رضي الله تعالى عنه صنعت شيئاً لم تكن تصنعه فقال عليه الصلاة والسلام عمداً فعلته يا عمر يعني بياناً للجواز وحمل الأمر بالنسبة إلى غير المحدث على الندب مما لا مساع له فالوجه أن الخطاب خاص بالمحدثين بقرينة دلالة الحال واشتراط الحدّث في التيمم الذي هو بدله وما نُقل عن النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء من أنهم كانوا يتوضؤون لكل صلاة فلا دلالة فيه على أنهم كانوا يفعلونه بطريق الوجوب أصلاً كيف لا وما روي عنه عليه الصلاة والسلام من قوله من توضأ على طهر كتب الله له عشر حسنات صريح في أن ذلك كان منهم بطريق الندب وما قيل كان ذلك أول الأمر ثم نسخ برده قوله عليه الصلاة والسلام المائدة من آخر القرآن نزولاً فأحلوا حلالها وحرّموا حرامها

“Âyetin zâhiri, abdestli olsa da her namaza kalkanın (kılacağı her namaz için ayrı) abdest almasını vacib kılar. Çünkü emrin vücub için olduğu kesindir. Ancak (durum böyle olmakla beraber) icm’a bunun aksinedir. Zira Hz. Peygamber

¹³⁵⁵ Ebussuûd, VI, 170

(SAV)'in (Mekke'nin) fethi gününde tek abdestle beş vakit namaz kıldığı rivâyet edilmiş, Hz. Ömer (RA)'in de “*daha önce yapmadığın bir şeyi yaptın*” demesi üzerine Peygamber (SAV): *Ya Ömer, bunu (caiz olduğunu açıklamak için) bilerek yaptım*” buyurmuştur. Buna göre, âyetteki emri abdestli için mendupluğa hamletmekten başka bir yol kalmaz. Bu (âyettek vücup ifade eden) hitap şekli, hale delalet karinesiyle abdestsizliğe, abdestin olmaması şartıyla da abdestin yerine geçen teyemmüme hastır. Hz. Peygamber ve ashabının her namaz için abdest aldıkları nakledilmişse de, onların bunu vücup yoluyla yaptıklarına kesinlikle delil değildir. Nasıl olsun ki, Hz. Peygamber'den nakledilen “*kim temizlik/abdest üzerine abdest alırsa, Allah ona on hasene yazar*” sözü de onların bunu mendup (sünnet) olmak üzere yaptıklarını açıkça ortaya koymuştur. Yine İslâmın ilk zamanlarında böyle (vacip) idi, daha sonra (bu vücup hükmü) neshedildi, denilmişse de, bu görüşü Peygamber (SAV)'ın, “*Mâide Kur'ân'ın son nâzil olan sûrelerindedir. Onun helâlini helâl, haramını haram olarak kabul edin*” sözü reddetmiştir.¹³⁵⁶

Görüldüğü gibi Ebussuûd bu âyetin tefsirinde kîl lafzı ile nesh görüşüne yer vermiş, Hz. Peygamber'in sözüyle de bu görüşü reddetmiştir.

Örnek 3: Ebussuûd, özellikle seyf âyeti ile mensuh olduğu söylenen birçok âyetin nesh durumunu kîl lafzı ile şu şekilde ele almıştır:

“*Dinde zorlama yoktur*”¹³⁵⁷ âyetini Ebussuûd şu şekilde tefsir etmiştir:

أَي لَا تُكْرَهُوا فِي الدِّينِ فَقِيلَ مَنْسُوحٌ بِقَوْلِهِ تَعَالَى جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلِظْ عَلَيْهِمْ

“Yani, dini (kabul etmeye) zorlamayın. Bu âyetin “*Ey Peygamber, kâfirler ve münafıklarla savaş ve onlara karşı sert davran!*”¹³⁵⁸ âyeti ile neshedildiği de söylenmiştir”¹³⁵⁹

Ebussuûd burada önce kîl lafzı ile nesh görüşünü nakletmiş, arkasından “bunun Ehl- Kitaba mahsus olduğu da söylenmiştir” gibi âyetin tefsiri ile ilgili başka açıklamalara da yer vermiştir. Ancak biz, Ebussuûd'un burada zikredilen nesh görüşünü tatmin edici olarak bulmadığımızı ve kendisinin de buna katılmadığını ifade etmek için kîl lafzını kullanmış olabileceğini düşünüyoruz.

¹³⁵⁶ Ebussuûd, III, 15.

¹³⁵⁷ Bakara, 2/256

¹³⁵⁸ Tevbe, 9/73

¹³⁵⁹ Ebussuûd, I, 293

Aynı şekilde “Eğer onlar seni yalanlarsa, de ki, benim işim bana, sizin işiniz de size aittir. Siz benim yaptığımdan uzaksınız, ben de sizin yaptıklarınızdan uzağım”¹³⁶⁰ âyetinin tefsirinde de Ebussuûd,

أي لا تؤاخذون بعلمي ولا أوأخذ بعملكم ولما فيه من إيهام المتاركة وعدم التعرض لهم قيل إنه منسوخ بآية
السيف

Yani siz benim yaptığın işten dolayı azarlanmayacaksınız, ben de sizin yaptığınızdan dolayı azarlanmayacağım. Burada onlara (kâfirlere) saldırmazlıktan ve antlaşma yanılığısından dolayı seyf âyetiyle neshedildiği de söylenmiştir¹³⁶¹ diyerek âyetin mensuh olduğunu söyleyenlerin hem yanılığısına işaret etmiş, hem de kîl lafzı ile bunu zayıf bir görüş olarak nakletmiştir.

“...Kıyâmet günü mutlaka gelecektir. Öyle ise sen onlara (aldırış etmeden) hoş görü ile davran”¹³⁶² âyeti ile “Ehl-i Kitapla en güzel şekilde tartışın”¹³⁶³ âyetinin tefsirinde de aynı yöntemle Ebussuûd بآية السيف منسوخ قيل kalıbını kullanmıştır.¹³⁶⁴

3.3.5. Ebussuûd’un Bazı Âyetlerin Mensûh Olduğunu Söyleyenlerin Görüşlerini Kîl Lafzına Yer Vermeden Doğrudan Reddetmesi

Bu konuda zikredeceğimiz ilk örnek, açıklıkla karşı karşıya kalıp da çaresizlik içinde olan kimsenin, kendisi gibi aç ve çaresiz olan başka birisinin elindekini çalmaksızın ve açlığını yatıştırarak ölçüyü aşmaksızın haram olan yiyeceklerden yararlanmasıyla¹³⁶⁵ ilgili En’âm Sûresi’nin 145. Âyetinin tefsiri münasebetiyle geçmektedir.

والآية محكمة لأنها تدل على أنه صلى الله عليه وسلم لم يجد فيما أوحى إليه الى تلك الغاية غيره ولا ينافيه ورود
التحريم بعد ذلك في شيء آخر فلا يصح الاستدلال بها على نسخ الكتاب بخبر الواحد ولا على حل الأشياء التي
هي غيرها إلا مع الاستصحاب

“Bu âyet muhkemdir. Çünkü Hz. Peygamberin kendisine vahyedilenlerin içerisinde bulamaması, maksadın bu (şekilde âyetin muhkem) olduğuna, bunun dışında (bir anlamının) olmadığına delâlet eder. Yine bu âyetin muhkem olması,

¹³⁶⁰ Yûnus, 10/41

¹³⁶¹ Ebussuûd, IV, 166

¹³⁶² Hicr, 15/85

¹³⁶³ Ankebût, 29/46

¹³⁶⁴ Ebussuûd, V, 100; VII, 49.

¹³⁶⁵ Ebussuûd bu âyetin tefsirinde غير باغ kaydının, kendisi gibi çaresizlik içinde olan bir başkasının elindeki ölü hayvan etini (leş) vb çalmaktan sakındırmak için olduğunu, ولا عاد kaydının ise helak olmayı engelleyecek miktarın haram olmadığını, zaruret miktarı aşılsa, haram olacağı ile ilgili açıklamalar için Bkz. Ebussuûd, III, 224-225

bundan sonra bir başka yerde haramın gelmesine de zıt değildir. Dolayısıyla bu âyeti, haber-i vâhidle kitabın neshine ve bu(âyette sayıla)ların dışında kalanların helal olduğuna - istishâbla¹³⁶⁶ olan durum hariç - delil getirmek doğru değildir.”¹³⁶⁷

Bir diğer örnek de Enfâl Sûresi'nin baş tarafında yer alan ganimet mallarının durumu ile ilgilidir.

وإدعاء أن ثبوته بدليل متأخر التزام التكرار النسخ من غير علم بالناسخ الأخير ولا مساعً للمصير إلى ما ذهب إليه مجاهدٌ وعكرمةٌ والسديّ من أن الأنفالَ كانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم خاصةً ليس لأحد فيها شيءٌ بهذه الآية فنسخت بقوله تعالى فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ لِمَا أَنْ الْمَرَادُ بِالْأَنْفَالِ فِيهَا قَالُوا هُوَ الْمَعْنَى الْأَوَّلُ حَتْمًا كَمَا نَطَقَ بِهِ قَوْلُهُ تَعَالَى وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءِ الْآيَةِ عَلَى أَنْ الْحَقُّ أَنَّهُ لَا نَسْخَ حِينَئِذٍ أَيْضًا حَسْبَمَا قَالَه عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ بَلْ بَيَّنَّ فِي صَدْرِ السُّورَةِ الْكَرِيمَةِ إِجْمَالًا أَنْ أَمَرَهَا مَفُوضٌ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَرَسُولِهِ ثُمَّ بَيَّنَّ مَصَارِفَهَا وَكَيْفِيَّةَ قَسْمَتِهَا عَلَى التَّفْصِيلِ

“Hakkın sübutunun daha sonraki bir delil ile olduğunu iddia etmek, son nesh edeni (nâsihi) bilmeksizin neshin tekerrürünü gerektirir. Ayrıca Mücâhid, İkrime ve Süddî'nin “ganimetlerin tamamı Rasulullah'a aitti, kimsenin bunda bir hakkı yoktu. Bu, “*onun beşte biri Allah'a ve Peygamberine aittir*”¹³⁶⁸ âyeti ile neshedilmiştir. Maksadın âyetteki ganimetlerle ilgili olması, “*iyi biliniz ki ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin...*” âyetinde de ifade edildiği gibi bunu doğrulamaktadır” dedikleri görüşe katılmaya imkân yoktur. Gerçek şu ki, Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'in de aynı şekilde vurguladığı gibi, (bu âyete) nesh yoktur, belki sûrenin baş tarafında olan icmâlî/genel olanı, tebyîn/ açıklama vardır. Şöyle ki ganimet işi Allah'a ve Rasûlüne tevdi edilmiş, sonra da ganimetin verileceği yerler, nasıl taksim edileceği detaylı bir şekilde açıklanmıştır. (icmâlî hüküm daha sonra tafsîl edilerek açıklanmıştır.)¹³⁶⁹

Ebussuûd Tefsiri'nde bu konu ile ilgili zikredilecek başka örnekler de vardır. Örneğin, Mâide Sûresi'nin 101. âyetinde Ebussuûd, âyetteki sıfat-mevsûf ilişkisine bakarak nesh iddiasında bulunanların gerekçelerine katılmadığını, âyetteki **عفا الله عنها** cümlesini, yine âyette geçen **عن أشياء** kelimesinin diğer bir sıfatı yaparak haccın önceden her yıl farz olduğunu, sonra da **عفا الله عنها** “*Allah (sizi) onlardan muaf tuttu*”

¹³⁶⁶ İstishâb, geçmişte sabit olan bir durumun, değiştiği bilinmedikçe, hâlihazırda da sabit ve baki olduğu hükmünün devam etmesidir. Bkz. Bilmen, *Hukuku İslamiyye*, I, 17.

¹³⁶⁷ Ebussuûd, III, 225

¹³⁶⁸ Enfâl, 8/41

¹³⁶⁹ Ebussuûd, IV, 6-7

ile bunun neshedildiğini, bunu bu şekilde kabul etmeyi gerektirecek bir durumun olmadığını söyleyerek nesh görüşüne karşı çıkmıştır.¹³⁷⁰

Ebussuûd'un özellikle Enfâl sûresi'nin ilk âyeti ve Mâide Sûresi 101. âyetiyle ilgili yaptığı açıklamaları ve değerlendirmeleri, bizim başlıkta ifade etmek istediğimiz durumu gâyet açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Yani o, neshin olmadığına kanaat getirdiği yerlerde, nesh olduğunu söyleyenlerin görüşünü bir şekilde tefsirine yansıtarak tartışmış ve nesh olmadığına dair kanaatini belirtmiştir.

Aslında yukarıdaki ara başlıklarla ele alınan sistem çerçevesinde Ebussuûd'un nesh anlayışı incelendiğinde, O'nun hangi âyetlerde nesh olduğunu, hangi âyetlerde nesh görüşünü zayıf bulduğunu ve hangi âyetlerde de nesh olduğu söylene de buna nesh denilemeyeceğini tespit etmek mümkündür. Anlaşıldığı kadarıyla daha çok hukukî âyetlerde neshin olduğunu kabul edip savunan Ebussuûd'un, tefsirinde nesh ifadesini çok kullanmış olsa da nesh kapsamında değerlendirildiği ve hükmünü mensûh kabul ettiği âyetlerin o kadar da çok olmadığı, ayrı bir çalışma ile anlaşılıp ortaya çıkarılabilir. O zaman başta Ebussuûd'un neshe yaklaşımını usûl ve furu' diye ayırarak incelemesi ve Ebussuûd'un naklettiği ibarelerin aynı şekilde el-Keşşâf ve Kâdî Beydâvî'de de olduğunu tespit etmesi gibi daha pek çok tespitlerine katıldığımız Abdullah Aydemir'in bazı ifadelerine de gerek kalmayabilir.¹³⁷¹ Çünkü O kendi görüşüne uygun bulduğu ifadeleri özellikle bu iki tefsirden nakletmiş, ancak bunların izahını yeterli bulmadığı (Enfâl, 8/1, Mâide, 6/101 gibi) yerlerde kendi açıklamasını yaparak tercihini de ortaya koyabilmiştir.

Ebussuûd'un Ku'ân İlimleri'nden Nâsîh-Mensûh'a yaklaşımını bu şekilde inceledikten sonra şimdi de Muhkem-Müteşâbih'e yaklaşımını ele alacağız.

3.4. Muhkem-Müteşâbih

¹³⁷⁰ Bkz. Ebussuûd, III, 101, وأما جعله صفةً أخرى لأشياء على أن الضمير لها معنى لا تسألوا عن أشياء عفا الله عنها ولم يكلفكم إياها فمما لا سبيل إليه اصلا

¹³⁷¹ Bkz. Aydemir, *Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, s. 134-140 özellikle Aydemir'in, "Ebussuûd Efendi nesh konusunda ez-Zemahşerî ve el-Beydâvî'den pek farklı bir şey söylememiş, üstelik mensuh olduğu öne sürülen bazı âyetler hakkında şüpheye düşen ve şüphesini yer yer belirten el-Beydâvî kadar da titiz davranmamıştır" (bkz. Aydemir, aynı eser, s. 140) sözüne katılmamız mümkün değildir. Kanaatimize göre O, kendi sistemi içerisinde bunu ifade edebilmiştir.

Muhkem ve müteşâbih, Kur'ân'ın tam olarak anlaşılıp anlaşılamayacağı meselesiyle olan yakın ilişkisinden dolayı Kur'ân İlimleri'nin en önemlilerinden olup, konuları itibariyle tefsir ilmi gibi usûlü fıkıh ve kelâm ilimi ile uğraşanları da ilgilendirmiştir¹³⁷². Diğer taraftan muhkem ve müteşâbihin terim anlamları, ileride de görüleceği gibi nesh konusuyla da ilişkilendirilmiş, selevin neshten ne anladıkları tam olarak anlaşılmadan bu konunun anlaşılamayacağı söylenmiştir.¹³⁷³

Konuyu muhkem ve müteşâbihin lügat ve terim anlamlarını inceleyerek ele almak gerekmektedir.

3.4.1. Muhkem ve Müteşâbihin Lügat Anlamları

Önce muhkem daha sonra da müteşâbih kelimesinin lügat anlamlarını ele alacağız.

Muhkem ha-ke-me- kökünden *hüküm* masterından türetilmiş olan *muhkem*, *if'âl* kalıbında *ism-i mef'ûl* olup, men etmek, alıkoymak, engel olmak gibi anlamlara gelmektedir. Bu yüzdendir ki, zulme engel olduğu için yargıca *hâkim*, atın binicisine itaatsizlik etmesine engel olduğu için gemin iki taraftan bağlandığı ağızlık kısmına da *hakeme* denilmiştir. Aynı kökten gelen *ihkâm* ise, bir şeyi sağlam yapmak, fesattan korumak ve menetmek gibi manalara gelir. Örneğin *أَحْكَمَ الْأَمْرَ إِشِي سَاطِلَامَ* *işî sağlam yaptı* veya *سَاطِلَامَ بِنَاءِ مُحْكَمٍ* *sağlam yapılmış bina* demektir. Aynı şekilde *أَحْكَمْتُ فَلَانَا* yani *مَنْعْتُهُ* *filanı menettim* veya *احكمه عن الامر* şeklinde “عن” harf-i ceri ile kullanılarak *onu o işten men etti* anlamına gelir.¹³⁷⁴ Buna göre muhkemin anlamı, sağlam, kuvvetli, fesattan menedilmiş, güvenilir demek olur.

Müteşâbih, *eş-şibhü*, *eş-şebühü* veya *eş-şebihü* masterlarından birisinden *tefâül* veznine aktarılmış olan *teşâbühün* ism-i fâili olup, iki şeyin birbirine karıştırılacak (iltibas) şekilde benzemesi demektir ki, *müşâbehet* de aynı anlama gelmektedir.¹³⁷⁵ Ancak bu kelimelerden *teşbih*, *müşâbehet* ve *teşâbüh* kelimeleri arasında şöyle bir nüansın olduğuna dikkat çekilmiştir: *Teşbih* ve *müşâbehet*, birbirine benzeyen iki şeyden birinin fer' (asıl olmayan) ve nakıs (tam olmayan), diğerinin asıl ve mana yönünden mükemmel olduğunu gösterir. *Teşâbüh* ise, iki taraf arasındaki

¹³⁷² Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem* Te'vil, İstanbul, 1997, s. 92-94

¹³⁷³ Şimşek, *İki Mesele*, s. 12-13

¹³⁷⁴ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa*, II, 91; Cevherî, *es-Sihâh*, V, 1902; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 141-144; ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, I, 206.

¹³⁷⁵ Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, I, 1247; Cevherî, *es-Sihâh*, VI, 2236; ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, I, 493; Ez-Zebidî, *Tâcü'l-'Arûs*, XXXVI, 411; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 503-504

benzemenin eşit seviyede olduğunu ifade eder. Yani “teşâbüh”de söz konusu olan benzerlik her iki taraf arasında asıl ve mana yönüyle eş değerdedir. Tabiatıyla bu benzerlik de ortaya çıkan manalardan birinin diğerine tercihini zorlaştırmakta, hatta bazen imkânsız hale getirmektedir. Bu sebeptendir ki, iki şeyin birbirine eşit bir şekilde benzemesine *teşâbüh*, birbirine benzeyen iki şeyden her birine de *müteşâbih* denilmiştir.¹³⁷⁶

Muhkem ve müteşâbih kelimelerinin lügat anlamlarını bu şekilde zikrettikten sonra terim anlamlarına yer vereceğiz.

3.4.2. Muhkem ve Müteşâbihin Terim Anlamı

Ulûmu'l-Kur'ân'ın diğer konularını teşkil eden kavramlarda olduğu gibi muhkem ve müteşâbihin terim anlamları da lügat anlamları çerçevesinde şekillenmiştir. Bu durum özellikle muhkemin terim anlamında daha belirgindir. Müteşâbihte ise lügat anlamları çerçevesinde yapılan terim tanımlarına ilâveten, “insanın bilmekten aciz kaldığı her şeye müteşâbih denilir” şeklindeki tanımda vurgulanan “insan zihninin anlamaktan aciz kaldığı şey” diye ifade edilen anlam, söz konusu kavrama sonradan yüklenen bir anlamdır.¹³⁷⁷ Durum bu olmakla beraber lügat anlamlarında olduğu gibi terim anlamlarında da biz herhangi bir yorum yapmadan konu hakkında bilgi aktarmanın yeterli olacağını düşünüyoruz.

Muhkem, kendisiyle neyin murat edildiği anlaşılın, bir tek anlama (veche) ihtimali bulunan veya tek başına mustakil bir anlamı olan, her hangi bir beyana ihtiyacı olmayandır.¹³⁷⁸ Yine muhkem, kendisinde nesh ihtimali olmayan şer'î hüküm,¹³⁷⁹ diye de tarif edilmiştir. Bir başka tanımda da emir ve nehiylerle ilgili hükmü, helal ve haramın beyanını bildiren (âyetler) muhkemdir,¹³⁸⁰ denilmiştir.

Muhkem kavramı ile ilgili başka tanımlarda yapılmıştır. Birbirini tamamlayan bu tanımları şu şekilde bir araya getirmek mümkündür: Muhkem, mükemmel olup her hangi bir eksik yönü bulunmayan, bu sebeple herhangi bir izah ve tefsire muhtaç olmayan, manası kendi başına kolayca anlaşılabilen, lafzı tekrar edilmeyen, nâsihi,

¹³⁷⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 1037

¹³⁷⁷ Bkz. Râzî, *Me'âtihi'l-Gayb*, VII, 167-168; Şimşek, *Kur'ân'da İki Mesele*, s. 20.

¹³⁷⁸ Kattân, *Mebâhis*, s. 216. Biz müellifin üç ayrı tanımını bir tanım olarak birleştirdik.

¹³⁷⁹ Ez-Zerkânî, *Menâhil*, II, 195.

¹³⁸⁰ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 68

helâli, haramı, farzları, vaad ve va'di ihtivâ eden âyetlerdir.¹³⁸¹ Görüldüğü gibi bu tanımlar muhkemin kolayca anlaşılabilen, manalarında herhangi bir kapalılık bulunmayan âyetler olduğunu ifade etmektedir.

Müteşâbih, muhkemin zıddı olarak tanımlanmıştır. Buna göre kendisiyle neyin kast edildiği anlaşılamayan, birden çok anlama (veche) ihtimali olan veya tek başına anlaşılmayan, anlaşılması için başka bir açıklayıcıya ihtiyaç duyulan âyetlerdir.¹³⁸² Bunlardan ayrı olarak müteşâbih, kendisiyle amel edilmeyen mensuh âyetler; hurûf-u mukatta'a; kyâmet saati, Deccâl'in çıkışı, Hz. İsa'nın nüzülü gibi Allah'ın sadece kendi ilmine has kıldığı hususlar; kendisinden ne kast edildiği anlaşılamayacak derecede kapalı olan hususlar; emir, nehiy, helal, haram, vaad, va'd, farzlar ve hudûd gibi konuların dışında kalanlar; manası birbirine benzeyen; lafzı tekrar eden; manası akıl yoluyla bilinmeyen, inanılan ancak amel edilmeyen, Allah'ın esmâ ve sıfatlarının keyfiyetinden vb bahseden âyetler diye de tanımlanmıştır.¹³⁸³

Bu tanımlarda dikkat çeken birinci husus, her bir tanımın müteşâbihin farklı bir yönüne işaret etmesidir. İkinci husus ise, bilinmezlik, kapalılık ve benzer manalardan

¹³⁸¹ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 68-69; Es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 3-4; Ayrıca bkz. Et-Tâberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VI, 174-181; ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve 'İrâbuhu*, I, 376-377; Mâverdi, *en-Nüket ve 'Uyûn*, I, 369-370; el-Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzil*, I, 410-411; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Zâdü'l-Mesîr*, I, 258-259; Kurtûbî, *el-Câm'i li Ahkâmî'l-Kur'ân*, IV, 9-11; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 22; İbn Kesir, *Tefsîr*, II, 4-5; es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, II, 144-147; Şimşek, *Kur'ân'da İki Mesele*, s. 10-18; Demirci, *Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 39; Özbuğday, Şükrü, *Kur'ân'ı Kerim'deki Muhkem-Müteşâbih Ayırımının İncelikleri*, Diyanet İlmî Dergi, Cilt: 35, Sayı: 3, Temmuz, Ağustos, Eylül, 1999, s. 29-30; Sahiron Syamsuddin, *Muhkem ve Müteşâbih, Kur'ân-ı Kerim'in 3. Sûre 7. Âyeti Hakkında Taberî ve Zemahşerî'nin Yorumları Üzerine Analitik Bir Çalışma*, çevr. Yavuz Fırat, Bilimname, XII; 2007/1, s. 201-219; Apa, Enver, *Müteşâbih Âyetler Kavramı Hakkında Tarihi ve Semantik Bir İnceleme*, AÜİFD, Cilt: XLIII (2002), Sayı: 2, s. 151-168.

¹³⁸² Kattân, *Mebâhis*, s. 216. Biz müellifin muhkemde olduğu gibi müteşâbihte de üç ayrı tanımını bir tanım olarak birleştirdik.

¹³⁸³ Toplu olarak bir arada zikrettiğimiz bu tanımlar ve bu tanımların kendilerine nispet edildiği görüş sahipleri için bkz. Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 68-69; Es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 3-4; Ayrıca bkz. Et-Tâberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VI, 174-181; ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve 'İrâbuhu*, I, 376-377; Mâverdi, *en-Nüket ve 'Uyûn*, I, 369-370; el-Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzil*, I, 410-411; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Zâdü'l-Mesîr*, I, 258-259; Kurtûbî, *el-Câm'i li Ahkâmî'l-Kur'ân*, IV, 9-11; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 22; İbn Kesir, *Tefsîr*, II, 4-5; es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, II, 144-147; Şimşek, *Kur'ân'da İki Mesele*, s. 10-18; Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem Te'vil*, İstanbul, 1997, s. 92-93; Demirci, *Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 39; Özbuğday, Şükrü, *Kur'ân'ı Kerim'deki Muhkem-Müteşâbih Ayırımının İncelikleri*, Diyanet İlmî Dergi, Cilt: 35, Sayı: 3, Temmuz, Ağustos, Eylül, 1999, s. 29-30; Sahiron Syamsuddin, *Muhkem ve Müteşâbih, Kur'ân-ı Kerim'in 3. Sûre 7. Âyeti Hakkında Taberî ve Zemahşerî'nin Yorumları Üzerine Analitik Bir Çalışma*, çevr. Yavuz Fırat, Bilimname, XII; 2007/1, s. 201-219; Apa, Enver, *Müteşâbih Âyetler Kavramı Hakkında Tarihi ve Semantik Bir İnceleme*, AÜİFD, Cilt: XLIII (2002), Sayı: 2, s. 151-168.

birini tercihde zorluk gibi üç unsurun bulunmasıdır. Buna göre Kur'ân'ın bir kısım âyetlerinin anlamında bazı yönlerden kapalılık bulunması, bir kısım âyetlerin Allah'ın bilgisi dâhilinde olma özelliği taşıdığı için mâhiyet ve keyfiyetinin hakikatine muttali olmanın imkânsız olması, bir kısım âyetlerin de birden çok anlama gelme ihtimalinden dolayı farklı manalara müsait olması ve bu anlamlardan birini tercih etmeyi zorlaştıracak benzerliklerin bulunması, bu tür âyetlerin yorumunda başka naslara ihtiyacı zorunlu kılmaktadır. Bununla beraber yapılan yorumun Allah'ın yegâne maksadı olduğunu söylemek mümkün olmadığı gibi manalar arasında yapılan tercihin de isabetli ve mutlak doğru olduğunu iddia etmek de mümkün değildir. Bu sebeple manası anlaşılmayacak derecede kapalı olan her lafız müteşâbih olarak kabul edilmiş,¹³⁸⁴ bu bağlamda mücmel,¹³⁸⁵ müşkil,¹³⁸⁶ âmm,¹³⁸⁷ mutlak,¹³⁸⁸ müevvel,¹³⁸⁹ müphem¹³⁹⁰ ve müşterek¹³⁹¹ lafızlarla¹³⁹² vücûh ve nezâir konusuna giren âyetler müteşâbihlerden sayılmıştır.¹³⁹³ Çünkü siygası itibariyle manası açık olduğu halde kendisine arız olan bir sebepten dolayı manası gizlenen ve her insanın anlayamayacağı, anlayanların da düşünmeden kavrayamayacağı derecede manaları kapalı olanlar da müteşâbihtir,¹³⁹⁴ denilmiştir.

Muhkem ve müteşâbihin Lügat ve terim anlamlarını zikrettikten sonra, Kur'ân İlimleri içerisinde muhkem ve müteşâbih konusunun incelenmesine sebep olan âyetleri ve bu âyetlerin Ebussuûd tarafından nasıl tefsir edildiği üzerinde durmak istiyoruz.

3.4.3. Ebussuûd'un Muhkem ve Müteşâbe Yaklaşımı

¹³⁸⁴ İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, s. 102

¹³⁸⁵ Mücmel, kendisiyle neyin kast edildiği ibâresinden açıkça anlaşılmayacak derecede kapalı olan, anlaşılması için araştırmaya ve tefsire ihtiyaç gösteren âyetlerdir. Bkz. Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, I, 22.

¹³⁸⁶ Müşkil, kendisinden neyin kast edildiği iyice düşünülüp araştırılmaksızın manası anlaşılacak derecede kapalı olan lafız. Bkz. Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, I, 21

¹³⁸⁷ Âmm lafız, sayısız müssammaları ihata eden ve aynı cinsten birçok fertlere delalt eden lafızdır. Bkz. Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, I, 20

¹³⁸⁸ Mutlak, sözün mahiyetine ve bütün fertlerine şâmil olan lafızdır.

¹³⁸⁹ Müevvel, müşterek bir lafzın müteaddit manalarından birisi, zanni bir delil veya içtihatla diğer manalara tercih edilirse, buna müevvel denir. Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, s. 205-206

¹³⁹⁰ Müphem, insan, cin, melek ve bazı kabile isimlerinin tasrih edilmeden ism-i mevsül veya zamirlerle belirtilmesine denir. Bkz. Zerkeşi, *el-Burhân*, II, 156 vd

¹³⁹¹ Müşterek, iki veya daha fazla anlam için konulmuş lafızdır. Atar, *Fıkıh Usulü*, s. 201-203

¹³⁹² Bkz. eş-Şatbî, *el-Muvafkât*, III, 86; Es-Sâlih, *Mebâhis*, s. 282; Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem Te'vil*, s. 92-93.

¹³⁹³ Şimşek, *Kur'ân'da İki Mesele*, s. 30

¹³⁹⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 1038

Muhkem ve müteşâbihin Kur’ân İlimleri içerisinde tartışmalı bir konumda yer alması, âyetlerin muhkem ve müteşâbih ayırımını yapan Âl-i İmrân Sûresi’nin 7. âyetinden kaynaklanmıştır. Çünkü bir kısım âyetler lügat anlamlarıyla Kur’ân’ın tamamının muhkem¹³⁹⁵, bir kısım âyetler de tamamının müteşâbih¹³⁹⁶ olduğunu ifade ederken, Âl-i İmrân Sûresi’nin söz konusu âyeti, muhkem ve müteşâbihi özel anlamda Kur’ân âyetlerinin bir kısmının muhkem bir kısmının müteşâbih olduğunu bildirmektedir.

Ebussuûd Hûd Sûresi’ndeki muhkem ile Âl-i İmrân Sûresi’ndeki muhkemin ve Zümer Sûresi’ndeki müteşâbihle yine Âl-i İmrân Sûresi’ndeki müteşâbihin aynı anlamda olmadığını vurgulamıştır. Buna göre biz de bu başlık altında Kur’ân İlimleri içerisinde muhkem ve müteşâbih tartışmalarının üzerine binâ edildiği Âl-i İmrân Sûresi’nin 7. Âyeti çerçevesinde Ebussuûd’un muhkem ve müteşâbihe yaklaşımını ele alacağız.

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (7)

“Sana Kitab’ı indiren O’dur. Onun âyetlerinden bir kısmı muhkemdir ve onlar Kitab’ın anasıdır. Diğerleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik bulunanlar fitne ve te’vil arzusuyla onun müteşâbihlerinin ardına düşerler. Oysa onun te’vilini ancak Allah bilir. İlimde derinleşenler ise: “Biz onlara inandık; hepsi Rabbimizin katındandır” derler. Akli başında olanlardan başkası düşünüp öğüt almaz.”¹³⁹⁷

3.4.3.1. Muhkem

Ebussuûd’un, daha önce sözlük ve terim anlamlarını incelediğimiz mukeme, yukarıda metin ve meâlini zikrettiğimiz âyet çerçevesinde nasıl anlam verdiğini ele alacağız.

¹³⁹⁵ Örneğin, Hûd, 11/1: “*Elif-lâm-Râ, Kitâbün uhkîmet âyâtuhû sümme füssilet...*” “Elif- Lâm-Râ, bu Kitab, hüküm ve hikmet sahibi, her şeyden hakkıyla haberdar olan Allah katından âyetleri muhkem kılınmış (sağlam bir şekilde düzenlenmiş), sonra da tafsîl edilmiştir.” Ayrıca bkz. Hacc, 22/ 52; Muhammed, 47/20

¹³⁹⁶ Örneğin, Zümer, 39/23: *Allahu nezzele ahsene’l-hadîsi kitâben müteşâbihen ...*” “Allah sözlerini en güzelini (âyetlerin anlamlarındaki doğruluk, fesâhât ve belâgat gibi yönlerden) birbirine benzeyen bir kitap olarak indirdik...”

¹³⁹⁷ Âl-i İmrân, 3/7

Ebussuûd, söz konusu Âl-i İmrân Sûresi'nin 7. âyetinin مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ kısmında, burada asıl vurgulanmak istenen şeyin, Kitab'ın (Kur'ân âyetlerinin) muhkem ve müteşâbih kısımlarına ayrıldığı (bildirmek) olduğunu ifade etmiş ve âyetin bu kısmına şöyle anlam vermiştir:

أي هو الذي أنزل الكتاب كائناً على هذه الحال أي منقسماً إلى مُحْكَمٍ ومُتَشَابِهٍ

“O (Allah), bu hâl üzere, yani, muhkem ve müteşâbih kısımlarına ayrılmış olan Kitab'ı (sana) indirendir.”¹³⁹⁸

Ebussuûd daha sonra âyette geçen “*muhkemât*” kelimesini de şöyle açıklamıştır:

أي قطعيةُ الدلالة على المعنى المراد مُحْكَمَةُ العبارة محفوظةٌ من الاحتمال والاشتباه

“Kast edilen manaya delâleti kesin, ibaresi sağlam, her türlü şüphe ve ihtimalden/tereddütten korunmuş (âyetlerdir.)” Bu âyetler:

(هُنَّ أَمْ الْكِتَابِ) أي أصلٌ فيه وعمدةٌ يُرَدُّ إليها غيرها فالمرادُ بالكتاب كُلُّهُ

“*Bunlar Kitâb'ın anasıdır.*” Yani Kitab'ta olanların aslı, diğerlerini (muhkem olmayan âyetleri) anlamak için kendisine başvurulacak temel ilkelerdir. Kitapla kast edilen de, Kur'ân'ın tamamıdır.¹³⁹⁹

Ebussuûd aynı vurgulamayı “*Fakat muhkem bir sûre indirilip de onda savaştan söz edilince*”¹⁴⁰⁰ âyetinin tefsirinde şu şekilde yapmıştır:

أي سورةٌ مبينةٌ لا تشابه ولا احتمال فيها لوجهٍ آخر سوى وجوب القتال عن قتادة كُلُّ سورةٍ فيها ذكر القتال فهي محكمةٌ لم تنسخ

“Savaşın vacib olması dışında ne müteşâbih ne de bir başka anlama ihtimali olmayan apacık bir sûre (indirdiğimizde, demektir.) Katâde'den gelen bir rivâyette “içinde savaştan söz edilen her sûre muhkemdir, nesh olunmaz” denilmiştir.”¹⁴⁰¹

Ebussuûd, Hûd Sûresi'nin evvelinde geçen الر كِتَابٌ أَحْكَمْتُ “*Elif-lâm-Râ. Bu, âyetleri muhkem kılınmış bir kitaptır,*”¹⁴⁰² âyetinde geçen muhkemi iki yönden ele almıştır. Bunlardan birincisi, Kur'ân âyetlerinin bir bütün olarak nazım ve muhtevâ yönünden muhkem olması, ikincisi de neshten korunmuş olarak muhkem olmasıdır.

¹³⁹⁸ Ebussuûd, II, 11, إذ المقصودُ الأصلي انقسامُ الكتاب إلى القسمين المعهودين لا كونهما من الكتاب فنذكر,

¹³⁹⁹ Ebussuûd, II, 11,

¹⁴⁰⁰ Kıtâl (Muhammed), 47/20

¹⁴⁰¹ Ebussuûd, VIII, 104

¹⁴⁰² Hûd, 11/1

Ebussuâd, Kur'ân âyetlerinin nazım ve muhtevâ yönünden muhkem olmasını şöyle açıklamıştır: “Bu Kitab, âyetleri, hiçbir yönden eksik ve kusurun (bozukluğun) kendisine yol bulamayacağı şekilde son derece mükemmel bir nazımla düzenlenmiştir. Veya son derece yüce hikmetleri ve incelikleri bünyesinde topladığı için hikmetli kılınmıştır.”

Kur'ân âyetlerinin neshten korunarak muhkem kılınmasını da şöyle açıklamıştır: “(Bu Kitab) mutlak olarak (sonradan gelecek olan başka bir kitapla) değiştirmek anlamına gelen neshten korunmuştur. Veya Allah katından olduğuna veya delillerin medlûlünün değişmezliğine (sübutuna) yahut Kitabın içerdiğinde yer alan şer'î hükümlerin hak olduğuna delâlet eden kesin delillerle teyit edilmiştir. Aynı şekilde ahkâm, şer'î hükmün tebdîl edilmesi (bir hükmün kaldırılıp yerine başka bir hükmün konulması) anlamında neshten korunmuş olmakla tefsir edildiğinde, âyetlerden maksat, şer'î hükümleri içine alan bir kısım âyetler olmuş olur. Ancak neshin, أَحْكَمْتَ الدَّابَّةَ “hayvanı dizginledin, böylece huysuzluk yapmaktan onu alıkoydun” sözündeki (lûgat) anlamını alarak “fesattan/bozulmaktan men etmekle/ alıkoymakla” tefsirine gelince, o zaman bunda, âyetlerin şanına yakışmayan, eğer mani/engel olmasaydı (bozulma olurdu şeklinde), bozulmayı çağrıştıran bir yanlış düşünce (vehim) oluşurdu. Bundan dolayı ihkâmın, Kitabın kendisine değil de tek tek bütün âyetlerine isnad edilmesi, âyetlerin en güzel konumda olduklarına ve en mükemmel şekilde muhkem kılındığına delalet eder.”¹⁴⁰³

Yukarıda da değindiğimiz gibi Ebussuûd, bu âyetin tefsirinde *muhkemi*, öncelikle Kur'ân âyetlerinin mükemmel ve sağlam bir nazım yapısına sahip olmakla açıklamış ve onda hiçbir düzensizliğin olmadığını vurgulamıştır. İkinci olarak *muhkeme*, âyetlerin muhtevâsını oluşturan manaların, içinde yer alan şer'î hükümlerin ve ortaya konulan delillerin ve delillerin işaret ettiği medlullerin hak ve hepsinin Allah katından olduğunun kesin delillerle desteklenmiş olması anlamını vermiştir. Üçüncü olarak da muhkemin neshten korunmuş olmak anlamı üzerinde durarak bunun üç şekilde anlaşılabilceğine dikkat çekmiştir.

a) Muhkem âyetler, neshten korunmuş âyetlerdir. Ebussuûd burada neshin, mutlak olarak tağyîr/değiştirmek anlamında alınırsa bu manaya gelebileceğini

¹⁴⁰³ Ebussuûd, IV, 202

söylemiştir. Bununla o, sonradan gelecek bir ilâhi kitabın Kur'ân'daki âyetleri değiştirmesinin, onları geçersiz kılmasının; onların hak olmadığını, içindekilerin tutarsız olduğunu söylemesinin mümkün olmayacak şekilde Kur'ân'ın neshten korunduğunu kast etmiştir. Başka bir ifade ile Kur'ân'ın kendinden önceki kitapları neshettiği gibi Kur'ân'ı neshedecek başka bir kitabın gelmeyeceğini, bu anlamda Kur'ân'ın neshe karşı muhkem kılındığını ifade etmiştir.

b) Ebussuûd, neshin diğer bir anlamı olan tebdîl/ bir şeyi başka bir şeyin yerine koyarak değiştirmek anlamıyla anlaşılması durumunda bundan Kitab'ın/Kur'ân'ın bütün âyetlerinin değil bazı âhkâm âyetlerinin anlaşılabilceğini söylemiş, bununla da daha önce bahsi geçen (emir-nehiy, helâl-haram bildiren) ahkâm âyetlerinden bazılarında neshin olmadığına işarete bulunmuştur.

c) Ebussuûd, eğer nesh, lügattaki "hayvanı dizginlemek sûretiyle hâkimiyeti altına alarak huysuzluk yapmaktan alıkoydu" anlamına göre, "fesada/ bozulmaya engel olmak" manasıyla tefsir edilecek olursa, bundan, "eğer engel olmasa, âyetlerin fesâda uğraması/bozulmaya maruz kalması" gibi Kur'ân âyetlerinin şanına yakışmayacak yanlış bir anlamın ortaya çıkabileceğine dikkat çekmiş, bunun da doğru olmadığını hatırlatmıştır.

Kısaca Ebussuûd muhkemi, anlamlarında hiçbir şüphe ve tereddüte mahal bırakmayacak şekilde açık ve anlaşılır olan, anlaşılması müşkil olanların anlaşılması için kendilerine başvuru ve her türlü tutarsızlığa karşı korunmuş, ibâresi mükemmel, kast edilen manaya delâleti kesin olan âyetler, diye tarif etmiştir.

3.4.3.2. Müteşâbih

Yukarıda müteşâbihin sözlük ve terim anlamlarını açıklamıştık. Burada Ebussuûd'un Âl-i İmrân Sûresi'nde geçen müteşâbihâtı nasıl tanımladığı üzerinde duracağız.

Ebussuûd Âl-i İmrân sûrenin evvelinde nüzûl sebebi olarak zikrettiği Necrân Hıristiyanlarından altmış kişilik bir heyetin Medîne'ye gelerek Hz. Peygamber'le görüşmelerine ve Hz. İsa hakkında tartışmalarına dair rivâyetin¹⁴⁰⁴ bir kısmına da burada kîl lafzı ile şu şekilde yer vermiştir:

¹⁴⁰⁴ Ebussuûd, II, 7 Ayrıca bkz. et-Taberî, *el-Câmi'u'l-Beyân*, VI, 151-153; el- Vahidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Neysâbûrî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Dâru'l-Marife, Beyrut, tsz. S. 67-68.

Necran heyetindekiler, “Ey Muhammed, Sen İsa’nın Allah’ın bir kelimesi ve O’ndan bir ruh olduğunu iddia etmiyor musun?” dediler. Hz. Peygamber de “evet, öyledir,” dedi. Bunun üzerine onlar, “Bu bize yeter” dediler.

Ebussuûd bu rivâyetle âyette geçen *müteşâbihât*, *fitne* ve *zeyğ* kavramlarına açıklık getirmek istemiştir. Burada zikri geçen ve Kur’ân’da Hz. İsa hakkında kullanılan *كلمة الله* ve *روح منه* gibi lafızlar incelendiğinde, bunların birden fazla manaya gelen ifadeler olduğu görülür. Örneğin *كلمة الله*¹⁴⁰⁵ lafzı ile hem Allah’ın sözü hem de Allah’ın “ol” sözüyle yaratılmış olanlar kast edilmiş olabilir. Aynı şekilde *روح منه*¹⁴⁰⁶ terkihiyle de Allah’ın onu yarattığı; başlatıcısının Allah olduğu anlamında kullanıldığı gibi, Hz. İsa’nın bir cüzü olduğu anlamına da gelebilir.¹⁴⁰⁷ İşte Ebussuûd’un izahına göre Hz. Peygamber, tevhid inancına aykırı anlamlara da çekilebilecek farklı manaları olan bu gibi müteşâbih kelimeleri kullanan Necrân heyetinin kalplerinin eğriliğini (sapıklığını) ve fitnelerini teşhir etmiş, Kitabın aslı kaideler ve bu kaideler üzerine bina edilen fer’i (ayrıntılarla ilgili) hükümlerden oluştuğunu, bunların hepsinin de hak, ama Necranlılar’ın dalalet ve batıl içinde olduğunu beyan etmiştir.¹⁴⁰⁸ Diğer bir ifad ile Necrân Hıristiyanları müteşâbihleri muhkemlere irca etmeden ters bir tefsire kalkışarak sapık bir yol izlemişlerdir.¹⁴⁰⁹

Ebussuûd *muhkemi* açıkladıktan sonra söz konusu âyetteki *müteşâbihi* de şu şekilde ele almıştır:

“Diğerleri de müteşâbihtir.” وَأُخِرُ مُتَشَابِهَاتٌ

أي محتملات لمعانٍ متشابهة لا يمتاز بعضها من بعض في استحقاق الإرادة بها ولا يتضح الأمر إلا بالنظر الدقيق والتأمل الأنيق

“Yani (müteşâbih), birbirine benzer birçok manaya ihtimali olan, aralarındaki benzerlik sebebiyle kast edilen manaya daha uygun olma konusunda anlamları bir birinden ayıramayan ve ancak hassas bir inceleme ve derin bir araştırma ile (kast edilen anlam) açıklığa kavuşturulabilen (âyetler)dir.”¹⁴¹⁰

¹⁴⁰⁵ Âl-i İmrân, 3/45

¹⁴⁰⁶ Nisâ, 4/71

¹⁴⁰⁷ Şimşek, *Kur’ân’da İki Mesele*, s. 29 (İbn Teymiyye, el-Fetâvâ, XVII, 389’dan nakil)

¹⁴⁰⁸ Ebussuûd, II, 11. فنعى عليهم زيغهم وفتنتهم

¹⁴⁰⁹ Şimşek, *Kur’ân’da İki Mesele*, s. 30

¹⁴¹⁰ Ebussuûd, II, 11

Yine Ebussuûd'a göre gerçekte müteşâbih, medlûlün (delâlet edilenin) vasfıyla dâllin (delâlet edenin) vasıflandırılması kabilinden, âyetlerin bu manalarla vasıflandırıldığı bir vasıftır.¹⁴¹¹

Ebussuûd bazı âyetlerin müteşâbih olduğunu bildiren Âl-i İmrân Sûresi'ndeki müteşâbihât âyeti ile Kur'ân'ın tamamının müteşâbih olduğunu bildiren Zümer Sûresi'ndeki âyetin aynı anlamda olmadığını da şu şekilde ifade etmiştir:

وقوله تعالى كتابا متشابها مثنائي معناه متشابه الأجزاء أي يشبه بعضها بعضاً في صحة المعنى وجزالة النظم وحقية المدلول

*“Allah sözün en güzelini birbirine benzer (müteşâbih) ve tekrarlanan (mesânî) bir kitap olarak indirdi”*¹⁴¹² Bu âyette geçen müteşâbih'i Ebussûd,

وقوله تعالى كتابا متشابها مثنائي معناه متشابه الأجزاء أي يشبه بعضها بعضاً في صحة المعنى وجزالة النظم وحقية المدلول

“Allah-u Teâlâ'nın “birbirine benzer (müteşâbih) ve tekrarlanan (mesânî) bir Kitab” âyetindeki müteşâbih'in anlamı, anlamının sıhhatinde, nazımının belâgatinde, medlûlün (ortaya koyduğu manaların) hak olmasında bölümlerinin/parçalarının birbirine benzemesi”¹⁴¹³ diye tefsir etmiştir.

Aynı kelimeyi Zümer Sûresi'nde âyetin geçtiği bağlamda daha geniş bir şekilde şu şekilde ele almıştır:

ومعنى كونه مُتَشَابِهًا تشابه معانيه في الصِّحَّةِ والأحكام والابتداء على الحق والصدق واستنباع منافع الخلق في المعاد والمعاش وتناسب ألفاظه في الفصاحة وتجاوب نظميه في الإعجاز

“(Kitabın) müteşâbih olmasının anlamı, manalarının, sahilikte, ahkâmda, hak ve doğruluk üzerine bina edilmiş olmada, dünya ve ahirette halkın menfaatinin kaynağı olmada, fesâhatta lafızlarının uyumlu olmasında ve ‘icâzda nazımının âhenkli olmasında birbirine benzemesidir.”¹⁴¹⁴

Ebussuûd müteşâbihi tanımlayıp kitâbın müteşâbih olmasıyla onun âyetlerinin müteşâbih olması arasındaki ayırımı bu şekilde yaptıktan sonra, müteşâbihle müşkil arasında ilişki kuraran ve müşkili, aklın iki şeyi birbirinden ayırmaktan aciz kalması, başkasının şekline girip ona benzemesi ve kendisinin bizzat bilinmemesi yönünden müteşâbihe benzeten görüşe kıl lafzı ile tefsirinde yer vermiştir.¹⁴¹⁵ O'nun, bu

¹⁴¹¹ Ebussuûd, II, 11

¹⁴¹² Zümer, 39/23

¹⁴¹³ Ebussuûd, II, 12

¹⁴¹⁴ Ebussuûd, VII, 266

¹⁴¹⁵ Ebussuûd, II, 12

görüşü kıl lafzı ile nakletmesinden yola çıkarak, böyle bir görüşü zayıf bulduğunu ve bu görüşe tam olarak katılmadığını söylemek mümkündür. Hatta Ebussuûd'un, müteşâbih kavramının geçtiği yerlerde, anlamları doğrudan tayin edilemeyen veya anlamlarının tayininde güçlük bulunan (müphem, mücmel, mutlak, âmm vb) diğer kavramlara yer vermeyişini de böyle anlamak gerekir. Bundan dolayı o, Kur'ân'da müteşâbihâtın konuları arasında yer alan ve ilim adamları tarafından tartışılan "Rahman arşa istivâ etti"¹⁴¹⁶ âyetinde geçen على العرش استوى "arşa istivâ etme"yi, "arşa oturmak, hâkimiyet ve yönetimi ele almaktan mecâz"¹⁴¹⁷dir. Gerçekte tahta oturma olmasa bile, hâkimiyet tam olarak ele alınınca, kinâye yoluyla¹⁴¹⁸ "filan tahta oturdu" denilir"¹⁴¹⁹ şeklinde tefsir etmiştir. Yine "Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir"¹⁴²⁰ âyetini, "burada tahyîli anlatım"¹⁴²¹ yoluyla bir önceki cümlenin te'kididir. Manası ise, Hz. Peygamber'le ahitleşmek, hiçbir fark olmaksızın Allah ile ahitleşmek gibidir. Bu tıpkı "Hz. Peygambere itaat eden Allah'a itaat etmiş gibidir"¹⁴²² âyetindeki gibidir" diye tefsir etmiştir. Aynı şekilde, "yeryüzü kıyamet gününde bütünüyle O'nun kabzasında (avucunda), gökler de O'nun eliyle dürülmüş olacaktır"¹⁴²³ âyetini de " (Bu âyet) Allah'ın sonsuz azametini, kudretinin kemâline ve akıllara hayret veren muazzam fiillerin bile Allah'ın kudreti karşısında ne kadar önemsiz olduğuna dikkat çekmiştir. Yine bu âyet, kabza ve yemîn kelimelerinin

¹⁴¹⁶ Tâhâ, 20/5

¹⁴¹⁷ Mecâz: Bir münasebetle kendi asıl manasının dışında bir manada kullanılır ve hakiki manasında kullanılmasına mani bir karîne de bulunursa buna mecâz denilir. Bkz. Olgun, *Edebiyat Lügati*, s. 76

¹⁴¹⁸ Kinâye: Uzak ve yakın iki anlamı olan bir kelime veya sözün, uzak anlamı kast edilecek şekilde kapalı olarak söylenmesidir bkz. Çögenli, M. Sadi, *Âyet ve Hadis Örnekli Arapça Belâgat*, Erzurum, 2012, s. 95; Kinâyeyi, hem hakikat hem mecâz anlamı ifade eden lafız diye de tarif etmişlerdir. Bkz. Olgun, *Edebiyat Lügati*, s. 64

¹⁴¹⁹ Ebussuûd, VI, 11

¹⁴²⁰ Etih, 48/10

¹⁴²¹ Tahyîli anlatım: İsti'âre-yi mekniyye (kapalı isti'âre) türündendir. Yani benzetilen öge zikredilmeyip onun yerine bir ipucu zikredilerek yapılan bir mecâzî anlatım türüdür. Eğer zikredilen ipucu akıl ve duyularla algılanamayıp zihinde hayal edilebilen türden olursa, buna da isti'âre-yi tahyîliye denilir. (İsmail Durmuş-İskender Pala, *İsti'âre*, DİA, XXII, 316). Bu âyette de hayâl gücünü çalıştırıp akli tefekküre yönlendiren, manayı te'kid etmeye yönelik bir belagat üslubu ile "Allah'ın eli" anlamına gelen cümledeki "yed" kelimesi, manayı te'kid etmeye yönelik bir anlatımdır. Benzer açıklamalar için bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 537; Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, II, 992; Şeyhzâde, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-kâdî*, IV, 261

¹⁴²² Nisâ, 4/80

¹⁴²³ Zümer, 39/67

mecâzî değil *hakîkî* olarak itibarsızlık ifadesi olarak kullanılmasından *temsîl*¹⁴²⁴ ve *tahyîl* yoluyla bu âlemi tahrip etmenin ne kadar kolay olduğuna da delildir¹⁴²⁵ diyerek tefsir etmiş, “*kürsî*”¹⁴²⁶ nin de Allah’ın şanının büyüklüğünü, hükümlerinin sonsuzluğunu ve ilminin her şeyi kuşatıcı olduğunu anlatmak için sadece bir *temsîl* olduğunu¹⁴²⁷ vurgulamıştır.

Görüldüğü gibi Ebussuûd müteşâbih olarak değerlendirilen bu gibi âyetleri ve bu âyetlerde geçen bazı lafızları *temsîl*, *tahyîl*, *mecâz* ve *istiâre* gibi edebîyat terimlerinin ifade ettiği manalarla açıklama yoluna gitmiştir. Diğer bir ifade ile o, bu âyetlerin tefsirinde müteşâbih ifadesine yer vermediği gibi, müteşâbih yerine müşkil, müphem, mücmel, mutlak gibi daha sonra tanımlanmış ve ne oldukları önemli ölçüde vuzûha kavuşmuş olan kavramları da görebildiğimiz kadarıyla kullanmamayı tercih etmiştir.

Ebussuûd’a göre Kur’ân âyetlerinin bir kısmının müteşâbih olması, bunu anlayan ilim ehlinin faziletini ortaya çıkarmak, müteşâbih âyetler hakkında iyice düşünüp taşınmak için azami çaba sarfetmeye onların arzu ve isteklerini artırmak, kesin hükümlerden, istenilen hükümleri çıkarmaya (istinbât etmeye) yarayan ilimlerin tahsilini teşvik etmek içindir. Böylece onlar, ilim tahsil etmekle ve âyetlerin tertemiz maksatlarını ve en uygun manalarını ortaya çıkarma yolunda üstün yeteneklerin yorulmasıyla en yüksek dereceleri elde ettiler. Nihâyetinde onlar, muhkem âyetlerle müteşâbih âyetleri bağdaştırmayı başarmakla da yakîn ve itmi’nânın zirvesine ulaştılar.¹⁴²⁸

Ebussuûd bu açıklamalarıyla müteşâbih âyetlerin Müslümanlarda Kur’ân’ı daha çok araştırma arzusunu uyandıracığına ve anlama çabalarını artıracığına, böylece muhkem âyetlerin ışığında müteşâbihleri en doğru şekilde anlayacak, âyetlerin maksatlarına uygun en doğru manaları ortaya çıkaracak, en iyi metotlarla hükmü kesin olan âyetlerden ihtiyaç duyulan yeni hükümler istinbat edecek üstün yetenekli ilim adamlarının yetişmesine bir teşvik olduğuna işarette bulunmuştur.

¹⁴²⁴ Temsil: Beyan ilminin teşbîh-i temsîlî, isti’âre-yi temsiliyye ve kinâye gibi konuları arasında yer alan, bir düşünceyi örnek vererek sembol diliyle açıklamak anlamında bir beyân terimidir. Bkz. İsmail Durmuş, *Temsîl*, DİA, XL, 454

¹⁴²⁵ Ebussuûd, VII, 279

¹⁴²⁶ Bakara, 2/255

¹⁴²⁷ Ebussuûd, I, 292

¹⁴²⁸ Ebussuûd, II, 17

Ebussuûd'a göre kalplerinde eğrilik bulunanlar muhkem âyetleri görmezlikten gelerek müteşâbihlerin zahirine veya Kur'ân'ın Allah katından olduğu gerçeğini araştırmadan batıl te'villere tutunurlar. Bunu da –Necrân heyeti gibi- insanları dinleri hakkında şüpheye düşürmek, zihinleri bulandırmak ve müteşâbihle muhkemin birbirine zıt olduğunu göstermek için yaparlar. Kendileri te'vil yapacak seviyede olmaktan çok uzak oldukları halde, bu tür sapık te'viller yapmaktan son derece haz duyarlar. Hâlbuki te'vili yapmak Allah'a ve bir de ayakların kaydığı noktada sapsağlam, sarsılmadan sebat edip duran ilimde derinleşmiş, Allah'ın kendilerini te'viline muvaffak kıldığı kullarına mahsustur.¹⁴²⁹

Ebussuûd bu açıklamasıyla müteşâbihlerin bilinip bilinmeyeceği konusuna da açıklık getirmiş, müteşâbihâtın te'vilini Allah'ın bildiğini, bir de Allah'ın bilmeye muvaffak kıldığı ilimde derinleşmiş olanların bildiğini söyleyerek söz konusu âyetin *إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ* kısmı üzerinde vakfedilmesini/durulmasını zorunlu kılan bir sebebin olmadığını söyleyen görüşe öncelik vermiş, ancak bu görüşü açıkça tercih ettiğini söylememiştir. Diğer taraftan *إِلَّا اللَّهُ* üzerinde vakfedilmesi gerektiğini söyleyen diğer görüşe de yer vermiş, bu bu görüşte olanların müteşâbihi,

1- Bilgisi Allah'a ait olanlar: Dünyanın ömrü, kıyametin kopma vakti ve zebânilerin sayısı gibi bazı özel sayılar

2- kendisi ile neyin kast edildiği açıklanmadıkça, zahirinin kast edilmediği kesin olan delil diye iki şekilde tefsir ettiklerini¹⁴³⁰ vurgulamıştır.

Ebussuûd, âyettin gramer yapısı üzerinde de durmuş, yukarıda zikri geçen görüşlerin gramere uygun anlamlarına da işaret etmiştir. Buna göre, “*ve'r-râsihûne fi'l-ilm*” üzerinde vakf edilmesi durumunda ondan sonra gelen “*yekûlûne âmennâ bihi*” cümlesi “*er-râsihûne*” kelimesinin durumunun açıklaması veya ondan hâldir. O zaman âyetin anlamı: *Onlar, biz müteşâbihe veya kitaba iman ettik, diyerek...*” Onların bu şekilde söylemeleri anlamı açık olduğu için muhkem âyetlere iman etmeleriyle de çelişmez. Diğer taraftan ikinci görüşe göre “*ve'r-râsihûne*” mübtedâ, “*yekûlûne âmennâ bihi*” cümlesi de haberdir. Buna göre anlam, *biz müteşâbihin ve muhkemin her birine iman ettik. Onun müteşâbihi de muhkemi de Allah katından*

¹⁴²⁹ Ebussuûd, II, 12

¹⁴³⁰ Ebussuûd, II, 12

*indirilmiş olup, aralarında zıtlık yoktur veya biz ona ve onun Allah'ın muradı üzere hak olduğuna iman ettik*¹⁴³¹ demektir.

Ebussuûd'un, müteşâbihi değerlendirirken lafızdaki kapalılıktan yola çıkarak, lafzın manaya delaletinin bilinmemesini esas aldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla o, dünyanın ömrü, kıyametin ne zaman kopacağı veya zabânilerin sayısı gibi gerçek bilgisini aklın kavramaktan aciz kaldığı, açıklanmadıkça akıl yoluyla bilinmesi mümkün olmayan konuları müteşâbih olarak saymıştır. Bunun dışında o, müteşâbih olarak tartışılan Âhirette Allah'ın görülmesinden, Allah'ın gelmesinden, Rahman'ın arşa istivâ etmesinden, Allah'ın (yed, vech, 'ayn gibi) isim ve sıfatlarından bahseden âyetleri açıklarken mecâz, isti'âre, kinâye gibi edebî sanatlarla ifade edilen değerlendirmeler yapmıştır. Yine sûre başlarında bulunan, ne anlama geldiği veya neye işaret ettiği açıkça belli olmayan ve *hurûf-u mukatta'a* diye isimlendirilen harflere daha çok Kur'an'ın 'icâzı penceresinden bakarak muhtemel olan çeşitli manalara işaret etmiştir. Gerek Ebussûd'dan önce gerek Ebussuûd'dan sonra birçok ilim adamı tarafından muhkem ve müteşâbihin kapsamı içerisinde değerlendirilen müphem, müşkil, müşterek, mücmel, âmm, vücûh ve nezâir ile Kur'an kıssalarını doğrudan bu konu içerisinde değerlendirdiğine dair açık bir ifadeye rastlayamadık.

Ebussuûd müteşâbihi açıklarken diğer tefsir kaynaklarında işaret edilen kıraat farklılıklarını ve farklı görüşlerin sahiplerini zikretmemiştir. Böyle yapmakla o, bir taraftan teferruattan kaçınmak, bir taraftan da kaynaklarda en çok öne çıkan görüşleri değerlendirerek eserine almak istemiş olabilir.

Diğer taraftan Ebussuûd'un, Necrân heyetinin yaptığı gibi müteşâbihleri kullanarak müminleri imanlarında şüphe ve tereddüte düşürmek sûretiyle fitneye alet etmek isteyen art niyetli insanların yaptıklarını, ilimde rusuh sahibi olan, te'vil yapmanın yol ve yöntemlerini bilen âlimlerin müteşâbihleri te'vil edebileceğine engel olarak görmediği anlaşılmaktadır. Bu sebeple o, müteşâbihlerin te'vilinin Allah'a mahsus olduğunu söyleyen ve Allah'ın kendilerine muvaffâkiyet verdiği akıllı ve iyi niyetli âlimlerin te'vilini de caiz gören görüşe öncelik vermiştir. Anacak yine de o, bu görüşü benimsediği hissini uyandıracak herhangi bir açık ifade

¹⁴³¹ Ebussuûd, II, 12-13

kullanarak tercihini belirtmemiş, onun te'vilinin yalnızca Allah'a mahsus olduğunu söyleyen diğer görüşe de yer vererek uzlaştırıcı bir yol izlemiştir.

Sonuç olarak Ebussuûd'un nesh konusunda olduğu gibi muhkem ve müteşâbih konusunda da kendi içinde oldukça tutarlı olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle "mananın bilinmemesi" eksenine oturttuğu müteşâbih anlayışına dünyanın ömrü, kıyametin ne zaman kopacağı gibi yalnızca Allah'ın bilebileceği örneklerle açıklık getirmesi, diğer sûrelerde ve âyetlerde geçen müteşâbih (olduğu söylenen) kelime ve lafızları muhtelif tefsirlerle açıklamaya çalışması, o'nun görüşlerinde tutarlı olduğunu, bir yerde ortaya koyduğu görüşünü bir başka yerde nakzetmediğini göstermektedir. Bunu hem muhkemâtı hem de müteşâbihâtı farklı sûrelerde ve bağlamlarda tefsir ederken de görebilmek mümkündür.

3.5. Aksâmu'l-Kur'ân ve Ebussuûd'un Yaklaşımı

Kur'ân İlimleri'nden bir diğeri de Aksâmu'l-Kur'ân'dır. Aksâm, kasem'in çoğulu olup, haberi te'kid etmek ve gerçek olduğuna inandırmak maksadıyla söylenen/gelen bir anlatım biçimi olan¹⁴³² yemin (ç. Yeminler) anlamındadır¹⁴³³. Aksâmu'l-Kur'ân terkibi de, Türkçe'de and içmek¹⁴³⁴ diye de ifade edilen yemin ve hilf kelimelerinin eşanlamlısı olan kasemin¹⁴³⁵ çoğulu aksâm, Kur'ân'la birlikte bir terki oluşturarak "aksâmu'l-Kur'ân" şeklinde "Kur'an'daki yeminler" demektir.

İnsanın yaratılışı ile başlayan süreçte Allah'ın secde edin emrine karşı gelen İblis'in ağzından "yemin ederim¹⁴³⁶, Senin İzzet ve Şerefine andolsun¹⁴³⁷ şeklinde çıkan yemin sözcükleri, peygamberlerin diliyle devam etmiş¹⁴³⁸, Firavunlar,¹⁴³⁹ Kâfirler¹⁴⁴⁰ ve münâfıklar¹⁴⁴¹ da yeminin sözdeki etkisinden ve gücünden uzak

¹⁴³² Es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 169

¹⁴³³ Cevherî, *es-Sihâh*, V, 2011; er-Râzî, *Muhtârû's-Sihâh*, I, 253; İbn manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 481 İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 609

¹⁴³⁴ Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, byy, 1996, s. 613, 1141

¹⁴³⁵ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s. 56-57

¹⁴³⁶ 'Araf, 7/16; Hicr, 15/39

¹⁴³⁷ Sâd, 38/82

¹⁴³⁸ Örnek olarak Hz. Âdem ve Havvâ'nın yemini için bkz. 'Araf, 7/189; Hz. İbrâhim'in yemini için bkz. Enbiyâ, 21/57; Hz. Sâlih ve kavminin yemini için bkz. Neml, 27/49; Sihirbazların Firavun üzerine yaptıkları yemini için bkz. Şu'ârâ, 26/44

¹⁴³⁹ 'Araf, 7/124; Tâhâ, 20/71

¹⁴⁴⁰ Fâtır, 35/42

kalamamışlardır. Zira kişi yemin ettiğinde Allah'ı sözüne şahit tutarak, sözünün geçerliliğine güç kazandırmış olur.¹⁴⁴² Bundan da anlaşılıyor ki bir olgu olarak yeminler, kültürden kültüre, toplumdaki topluma farklılık arzetsede de her zam ve her dönemde bütün toplumlarda bireyler ve toplumlar arası ilişkilerde güven oluşturmanın en etkili aracı olmuştur.¹⁴⁴³ Sözlü ve yazılı olarak kullanılan yeminlerde, yemin etmeyi gerektiren şeyin önemini, sözün veya haberin doğruluk ve kesinliğini, herhangi bir işte ısrar ve kararlılığı yahut muhatabı ikna etmeyi ve güven sağlamayı, söz, hüküm ve benzeri bir şeyin ıspat veya inkârını veya yüzleşmeyi gerektiren durumlarda insanlar, yemin için seçtikleri dinî önemi büyük veya kültürel değeri yüksek olan lafızları vurgulu bir tonda, iknâ edici bir üslupla ifade etme gereği duymuşlardır.¹⁴⁴⁴

Kur'ân'ın ilk muhatapları olan Arapların dilinde ve kültüründe de yeminlerin ayrıcalıklı bir yerinin ve öneminin olduğu bilinmektedir. Yeminleri kutsal ifadeler olarak kabul eden Araplar, onları kendilerinin güvenilir olduklarına, samimiyetlerine ve söylediklerinin doğruluğuna ve hakikatin ortaya çıkarmasında önemli rol oynayan delil olarak sıkça kullanmışlar, yemini takip eden ifadenin tartışmasız güvenilir veya doğru olacağına hükmetmişlerdi. Diğer taraftan şereflerine düşkünlükleriyle tanınan Araplar, yeminleriyle hayatlarını, itibar ve haysiyetlerini ortaya koymuş olurlardı. Onların yeminleri bu şekilde algılamalarının diğer bir sebebi de putları gibi en kutsal saydıkları veya ataları gibi en çok hürmet duydukları şeyleri zikrederek yemin etmeleridir. Bununla beraber onların yeminleri günlük dilde doğruluk ve gerçekliğini düşünmeden, konuşmalarda normal sıradan bir ifadeymiş gibi kullandıkları da bir gerçektir. Ancak yine de bazılarının, hiçbir kutsallık ölçüsünü aklına getirmeden ve bundan ötürü hiçbir suçluluk duygusuna kapılmadan konuşmalarında yemini

¹⁴⁴¹ Tevbe, 9/56, 62; Mücadele, 58/18

¹⁴⁴² Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*, I, 245

¹⁴⁴³ Benzer bir yaklaşım için bkz. Turan, Abdülbâki, *Kur'ân-ı Kerim'deki Yeminler (Aksâmu'l-Kur'ân)*, SÜİF Dergisi, Yıl:1986, Sayı: 2, s. 97

¹⁴⁴⁴ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Turan, Osman, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 2000, I, 51-52, II, 178; Yılmaz, Ejder, *Modern Yargılama Hukukunda Yemin*, Yetkin Yayınları, Ankara, 1989, s. 30; Turan, *Kur'ân-ı Kerim'de Yeminler*, s. 97; Öztürk, Nermin, *İlahi Dinlerde Yemin, Keffaret ve Kurban*, SÜİF Dergisi, Konya, 2002/bahar, Sayı: XIII, s. 167-169

kullanması, yeminin gücündeki güveni, özündeki inandırıcılığı ortadan kaldırmamıştır.¹⁴⁴⁵

İslâm öncesi Arap toplumunda son derece önemli olan yemin olgusunu Kur'ân-ı Kerîm görmezlikten gelmemiş, onların öteden beri alışageldikleri üslubu muhafaza etmiş ve yeminler de bu üsluba uygun şekilde gelmiştir. Diğer taraftan Allah, indirdiği âyetlerini ve delillerini bu türlü yeminlerle teyit etmiş, böylece onların önemine ve kıymetine işarette bulunmuş ve kadrini yüceltmıştır.¹⁴⁴⁶ Bu sebeple yeminin sözdeki etkili gücüyle âyetler lafız ve mana açısından takviye edilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de 17 sûre yeminle başlamış, daha başlangıçta okuyucuların dikkati çekilmiştir. Bunlardan bir sûre melâikeye (ve's-Sâffât), iki sûre feleke (ve's-Semâi zâtî'l-Burûc, ve's-Semâi ve't-Târik), altı sûre feleğin levâzımına (ve'n-Necmi, ve'l-Fecri, ve's-Şemsi, ve'l-Leyli, ve'd-Duhâ, ve'l-Asri), iki sûre havaya (ve'z-Zâriyâti, ve'l-Mürselâti), bir sûre toprağa (ve't-Tûri), bir sûre nebâta (ve't-Tîni), bir sûre hayvân-ı nâtika (ve'n-Nâzi'âti) ve bir sûre de hayvana (ve'l-'Âdiyâti) aittir.¹⁴⁴⁷

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah, yedi yerde kendi ismi ile yemin etmiş,¹⁴⁴⁸ üç yerde de Hz. Peygamber'in yemin etmesini emretmiştir.¹⁴⁴⁹ Ayrıca Allah bilinmesi gereken iman esaslarına, bu bağlamda bazen tevhide,¹⁴⁵⁰ bazen Kur'ân'a¹⁴⁵¹ bazen Peygamber'in hak olduğuna, bazen cezâ, v'ad ve vaide¹⁴⁵² yemin etmiştir.¹⁴⁵³

Kur'ân'da Mekkî sûrelerde kaseplerin daha çok yer aldığı, bunda da bu dönemin cahiliye dönemine yakın olmasından dolayı Arapların alışkın oldukları bu metodu Kur'ân'ın korumak istemesinin etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca Mekkî Sûrelerdeki yeminler istidlâlî/ıspat edici yeminler olup, çoğunlukla Allah'ın kudretine, sonsuz saltanatına ve bedi'î sanatına dikkatleri çeken¹⁴⁵⁴ bir üslup özelliği

¹⁴⁴⁵ Johs Pederson, *İslam Ansiklopedisi*, MEB, İstanbul, 1965, VIII, 374-377

¹⁴⁴⁶ Johs Peterson, *İslâm Ansiklopedisi*, MEB, VIII, 374-378; Okiç, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, s. 120-121; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 169

¹⁴⁴⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s.169

¹⁴⁴⁸ Nisâ, 4/65; Yûnus, 10/53; Hicr, 15/92; Meryem, 19/68; Zâriyât, 51/23; Teğâbûn, 64/7; Me'âric, 70/40

¹⁴⁴⁹ Yûnus, 10/53; Sebe', 34/3; Teğâbûn, 64/7

¹⁴⁵⁰ Sâffât, 37/1-4

¹⁴⁵¹ Yâsîn, 36/1-4; Zuhurûf, 43/1-3; Vâkı'a, 56/75-77;

¹⁴⁵² Zâriyât, 51/1-5; Tûr, 52/1-8

¹⁴⁵³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fî Alsâmi'l-Kur'ân*, t'alik, Fevvâz Ahmed Zemrelî, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1994, s. 24-29

¹⁴⁵⁴ Turan, *Kur'ân-ı Kerim'de Yeminler*, s. 98

taşıdığı görülür. Medenî Sûrelerde ise daha çok müminlerin deneneceğine (ibtilâ),¹⁴⁵⁵ onların zafere ulaşacaklarına,¹⁴⁵⁶ cihad edenlerin ilâhi mağfirete nâil olacaklarına,¹⁴⁵⁷ Ehl-i Kitap olan Yahûdî ve Hıristiyanların inkârlarına ve onlara muhalefet edilmesine¹⁴⁵⁸ dair yeminlere rastlanır.

Kasemin, haberi doğrulamak ve kuvvetlendirmek¹⁴⁵⁹ veya nefsin bir şeyi yapip yapmamaya azmetmesi¹⁴⁶⁰ diye yemin etmek olduğunu daha önce zikretmiştik. Yemin ise sözün iki tarafından birini (yapmak veya terketmek, doğru veya yanlış diye) Allah'ın adını anmak sûretiyle kuvvetlendirmek¹⁴⁶¹ şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanımda geçen kuvvetlendirme bazen normal olarak (أقسم- حلف) gibi fiillerle, fiilerin zikredilmediği durumlarda da (و- ب - ت) gibi yemin ifade eden harflerle yapılmıştır. Bunlardan ب harfi hem kasem fiilerini müteaddî yaparak¹⁴⁶² onlarla birlikte, (يَحْلِفُونَ بِاللهِ - وَأَقْسَمُوا بِاللهِ)¹⁴⁶³ şeklinde, hem de kasem fiilerinin hazfedildiği ve Lafza-i celâl'in açıkça zikredilmediği yerlerde (فيما أغويتني¹⁴⁶⁴ - فبعتك¹⁴⁶⁵) şeklinde, ت harfi, vâv harfinden bedel, رَبَّنَا¹⁴⁶⁶ şeklinde Lafza-i celâl'in başında¹⁴⁶⁷ ve و harfi de رَبَّنَا¹⁴⁶⁸ şeklinde pek çok yerde gelmiştir.¹⁴⁶⁹ Kasemin cevabında ise (إِنَّ- ما- لا- لَ) gibi harfler gelmiştir. Buna göre bir yemin cümlesinde yemin fiili veya yemin harfi, muksemün bih: Kendisi ile yemin edilen varlık – ki bu, Allah şafzı veya onun yerine geçen lafızlardan oluşur- ve muksemün aleyh: Üzerine yemin edilen yeminin cevabı olup bu da ya isim cümlesi veya fiil cümlesi olarak gelir ve başında da yukarıda zikredilen harflerden birisi gelir.

Yeminler, açık veya kapalı yeminler diye iki kısma ayrılmıştır. Açık yeminlerde ya yemin harfi veya yemin fiili yahut yemin harfi ile birlikte yemin fiili, kapalı yeminlerde ise yemin cümlesi hazfedilip sadece cevap cümlesi bulunur. Bu

¹⁴⁵⁵ Bakara, 2/155; Âl-i İmrân, 3/186; Mâide, 5/94; Muhammed, 47/31

¹⁴⁵⁶ Âl-i İmrân, 3/152; Tevbe, 9/25; Hacc, 22/40, 60; Nûr, 24/55; Fetih, 48/18

¹⁴⁵⁷ Âl-i İmrân, 3/157, 158, 195; Hacc, 22/58-59

¹⁴⁵⁸ Bakara, 2/120, 145; Mâide, 5/17, 72,73,82

¹⁴⁵⁹ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 40; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 169

¹⁴⁶⁰ el-Kattân, *Mebâhis*, 291; Kılıç, Sadık, *Yemin Olsun ki*, İhtar Yayıncılık, İstanbul, 1996, s.9;

¹⁴⁶¹ El-Cürcânî, *et-T'arifât*, s. 259

¹⁴⁶² İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fi Aksâmi'l-Kur'ân*, s. 7

¹⁴⁶³ En'âm, 6/109; Nûr, 24/53; Tevbe, 9/ 56, 62, 74

¹⁴⁶⁴ 'Araf, 7/16; Hicr, 15/39

¹⁴⁶⁵ Sâd, 38/82

¹⁴⁶⁶ Yusuf, 12/ 73, 85, 91; Enbiyâ, 21/57

¹⁴⁶⁷ Ebussuûd, IV, 326

¹⁴⁶⁸ Örnek olarak bkz. Burûc, 85/1; Zâriyât, 51/23; Hicr, 15/92; En'âm, 6/23

¹⁴⁶⁹ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 43; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 170; Kattân, *Mebâhis*, 291

durumda söz konusu cümlelerin yemin cümlesi olduğu, cümlelerin başında bulunan *lâm* (ل) harfinden veya manadan bilinir.¹⁴⁷⁰ Bu *lâm* harfi de ya kad (قد) harfine bitişik olarak (لَنْبَلُونَكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ مَنِ الْفَدَى) gibi ¹⁴⁷¹ veya (لَقَدْ) gibi ¹⁴⁷² âyetinde olduğu gibi sonunda te'kid nûnu bulunan muzarî fiilinin başında (لَنْبَلُونَكُمْ) şeklinde yahut şart edatına bitişik olarak (لَئِنْ لَمْ تَنْتَهُوا لَنُرْجِمَنَّكُمْ) ¹⁴⁷³ âyetindeki gibi (لَئِنْ) şeklinde gelir.

Genel olarak Aksâmu'l-Kur'ân ile ilgili bu malumatı aktardıktan sonra Âksâmu'l-Kur'ân'ın Ebussuûd Tefsirine nasıl yansıtıldığını ve bu konuya Ebussuûd'un nasıl yaklaştığını ele almak istiyoruz. Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi o, tefsirinde dil bilimsel konulara genişçe yer veren bir müfessirdir. Dolayısıyla o'nun bu konu ile ilgili kavramlara ve dil bilimsel izahlara yer vermemesi düşünülemez. Örneğin o, hazfedilen yemin lafızlarını, mahzûf kesem fiillerini,¹⁴⁷⁴ kasemin cevabını, kasem harfini,¹⁴⁷⁵ şartla kasemin bir arada gelmesi durumunda cevabın hangisine ait olacağını,¹⁴⁷⁶ kasem, muksemün bih ve muksemun aleyhi¹⁴⁷⁷ zikretmiş, ¹⁴⁷⁸ (لَعْمَرَك) âyetindeki yemin kalıbını, Allah tarafından Hz. Peygambur'un veya melekler tarafından Hz. Lut'un hayatına yapılmış bir yemin diye açıkladıktan sonra, ¹⁴⁷⁹ والتقدير لعمر ك قسمی şeklinde, ¹⁴⁸⁰ (قل ای وربی) âyetindeki yemin kalıbını da ¹⁴⁸¹ "ای من حروف الايجاب بمعنى نعم فى القسم خاصة" şeklinde tefsir ederek Aksâmu'l-Kur'ân terimlerini kullanmış ve yeri geldikçe gerekli açıklamaları yapmıştır. Ulûmu'l-Kur'ân'ın diğer konularında olduğu gibi bu konuda da o, Aksâmu'l-Kur'ân'ın Kur'ân İlimlerinden olup olmadığına dair bir ifadeye yer vermemiştir.

¹⁴⁷⁰ Bkz. es-Suyûfî, *el-İtkân*, II, 170; Kattân, *Mebâhis*, 293-294

¹⁴⁷¹ Fetih, 78/ 18

¹⁴⁷² Muhammed, 47/31

¹⁴⁷³ Yâsin, 36/18

¹⁴⁷⁴ Örnek olarak bkz. Ebussuûd, I, 138 (فالمعنى و بالله لقد علمتموهم), 161 (واللام للقسم اى و بالله لقد جاءكم); II, 141 (والجملة) (جواب قسم محذوف اى والله لتدخلن) VIII, 121 (جواب قسم محذوف اى والله لتبلون)

¹⁴⁷⁵ Ebussuûd, IV, 326; VI, 82 (بدل من الاصل) (وقرئ بالباء وهو الاصل زلتاء بدل من الواو التى هى بدل من الاصل)

¹⁴⁷⁶ Örnek olarak bkz. Ebussuûd, IV, 211; V, 43; VII, 73

¹⁴⁷⁷ Ebussuûd, VII, 133

¹⁴⁷⁸ Hicr, 15/72

¹⁴⁷⁹ Ebussuûd, V, 98

¹⁴⁸⁰ Yûnus, 10/ 53

¹⁴⁸¹ Ebussuûd, IV, 173

Biz Ebussuûd'un Aksâmu'l-Kur'ân'a yaklaşımı başlığı altında, onun Aksâmu'l-Kur'ân İlmi'nin muksem, muksemün bih ve muksemün aleyh gibi temel kavramlarını ve bu kavramların birbiri ile olan münasebetini nasıl kurduğunu ele alacağız.

Ebussuûd, Aksâmu'l-Kur'ân'ın temel kavramlarını hem dilbilimi (nahiv), hem de edebî ('icâz ve belâgat) yönden incelemiş, "Allah niçin yemin etmiştir? Allah nelere yemin etmiştir? (Muksemün bih olarak neler, niçin seçilmiştir?) ve Allah'ın yemin etmedeki maksadı nedir? (Muksemün aleyh olarak hangi konulara değinilmiştir?) gibi sorulara da bu bağlamda cevaplar aramıştır.

Ebussuûd, Kur'ân'da kaseim ifade eden kelimeleri, *أي بالقوة وعلى ذلك مدار تسمية*, "الحلف باليمين لأنه يقوي الكلام ويؤكده" "Yemin kuvvet anlamındadır. Yeminin bu şekilde isimlendirilmesi, sözü kuvvetlendirdiği ve pekiştirdiği içindir,"¹⁴⁸² ekseninde tefsir ettiği görülmektedir. Zira o'na göre bir şeye yemin etmek, o şeyi yemin cümlesinin mefhumunun gerçekliğine şahit göstermek ve sübûtunu takviye etmektir.¹⁴⁸³

Kur'ân-ı Kerîm'de cahiliye Arapları haklı haksız, yalan yanlış demeden durmadan yemin etmekle¹⁴⁸⁴ ve yeminlerini yapmaları gereken iyilikleri yapmaya engel kılmakla kınanmışlardır.¹⁴⁸⁵ Çünkü müşrikler, istedikleri mucizeyi getirmediği halde Hz. Peygambere iman edeceklerine dair takiyye yollu yaptıkları yeminlerinden ötürü,¹⁴⁸⁶ münafıklar yalan yere,¹⁴⁸⁷ İslâmiyeti içten kabul etmedikleri halde Müslüman olduklarına dair yeminlerinden,¹⁴⁸⁸ yeminlerini kalkan olarak kullanarak Allah yolundan alıkoymalarından,¹⁴⁸⁹ yeminlerinde durmayıp ahde vefa göstermediklerinden,¹⁴⁹⁰ savaşa katılacaklarına yemin ettikleri halde katılmamalarından,¹⁴⁹¹ müminlerle alay etmek için yaptıkları yeminlerden¹⁴⁹² ve ahireti,¹⁴⁹³ öldükten sonra dirilmeyi inkâr etmek için yaptıkları yeminlerden¹⁴⁹⁴

¹⁴⁸² Ebussuûd, VII, 214

¹⁴⁸³ Ebussuûd, VII, 174

¹⁴⁸⁴ Kalem, 68/10

¹⁴⁸⁵ Ebussuûd, I, 265, IX,18

¹⁴⁸⁶ Bkz. En'am, 6/109

¹⁴⁸⁷ Bkz. Nûr, 24/53

¹⁴⁸⁸ Bkz. Mâde, 5/53; Nûr, 24/53

¹⁴⁸⁹ Mücâdele, 58/16

¹⁴⁹⁰ Bkz. Fâtır, 35/42

¹⁴⁹¹ Bkz. Nûr, 24/53

¹⁴⁹² Bkz. 'Araf 7/49

¹⁴⁹³ Bkz. Fâtır, 35/42

dolayı kınanmışlardır. Bundan da anlaşılıyor ki kötüye kullanılmak sûretiyle insanları aldatmanın aracı haline getirilen ve böylece gerçek amacından saptırılmış olan yemin olgusu, yeniden sözdeki hakikati vurgulamanın en etkili vasıtası haline getirilerek asıl mecrasına döndürülmek istenmiştir. Buna, Mâide Sûresi'in 106. Âyetinde söz konusu edilen, gurbette ölmek üzere olan bir kimsenin, ölmeden önce vasiyette bulunduğu kişilerin, vasiyet edilen şeyleri mirasçılara ulaştırdıktan sonra, mirasçıların onlardan şüphelenerek haklarında dava açmaları durumunda o kişilere yemin ettirilmesi¹⁴⁹⁵ sırasında kullanılan lafızlar örnek olarak zikredilebilir. Bu durumda onlara nasıl yemin ettirileceği ile ilgili Ebussuûd'un söylediklerini, geniş dilbilimsel tefsirini bir kenara bırakarak şu şekilde özetlemek mümkündür:

Eğer vârisler, şâhidlerin hıyânetinden veya terekeden bir şeyler aşırılarından şüphe ederlerse, onları (ikinci) namaz(ından) sonra alıkoyun ve Allah'a, "-akraba bile olsa- yalan yere yemin etmeyeceğiz, Allah isminin veya yeminin hürmetini çiğneyip yok etmeyecek ve dünya malını isteyerek kendimiz için her hangi bir karşılık almayacağız, diye yemin ettirin. Âyette لا نشترى به ثمننا cümlesi yeminin cevabı olarak gelmiştir. أي لا نحلف بالله كاذبين لأجل المال Yani mal için yalan yere Allah'a yemin etmeyeceğiz,¹⁴⁹⁶ demektir. Bu açıklamalarıyla Ebussuûd, özellikle dünyalık bir bedel karşılığında yalan yere yemin edilmesini, Allah ismi ile yapılan yeminin hürmetinin yalan yeminle çiğnenmesini, yalan yeminin gerçeğin tahrif edilmesine ve gizlenmesine alet edilmesini kınayan bir ifade biçimi geliştirerek, yemini asıl mecrasından saptıran temel sebeplere işaret etmiştir.

Ebussuûd muksemün bih üzerinde durmuş ve şu ince ayrıntılara dikkat çekmiştir:

1- Hurûf-u mukatta'anın yemine tahsis edilmesini, bu, hecâ harfleriyle Allah'ın yaptığı bir kasemdir. Çünkü hecâ harfleri, bütün lügatların aslı, Allah katından indirilen kitapların ana malzemesi ve Allah'ın yüce isimlerinin temeli olma şerefini haizdir,¹⁴⁹⁷ şeklinde bu harflerle yemin edilmesinin illetini açıklayan görüşe taz'îf siygası olan kîl lafzı ile yerveren Ebussuûd, daha sonra bu harflerin 'irabına ilişkin görüşlere yer verirken, tekrar kasem durumuna göre bu harflerin alacağı son

¹⁴⁹⁴ Bkz. Nahl, 16/38

¹⁴⁹⁵ Bkz. Mâide, 106-107

¹⁴⁹⁶ Ebussuûd, III, 106

¹⁴⁹⁷ Ebussuûd, I, 30

harekeye temas etmiştir.¹⁴⁹⁸ Aynı şekilde Yâ-sîn,¹⁴⁹⁹ Sâd,¹⁵⁰⁰ Hâ-mîm,¹⁵⁰¹ Kâf¹⁵⁰² ve Nûn¹⁵⁰³, da da bu harflerin öncesinde gizli bir kasemin olabileceğine işaret etmiştir.

2- Kur'ân'ın muksemün bihe tahsis edilmesini de Ebussuûd şöyle açıklamıştır: Kur'ân ile yapılan yeminlerde, Kur'ân'ın muksemun bihe (kendisi ile yemin edilmeye) tahsis edilmesi sonra da hakîm vasfıyla vasıflandırılması, Kur'ân'ın şanınin yüceliğini vurgulamak, bir de şu gerçeğe dikkat çekmek içindir: Kur'ân bedii hikmetleri içinde toplayan mucize nazmıyla Hz. Peygamber'in Allah tarafından gönderildiğine şahitlik ettiği gibi, bu yemin cihetiyle de ona şahitlik etmektedir. Zira bir şeye yemin etmek demek, onu yemin cümlesinin mefhumunun gerçekliğine şahit göstermek ve sübutunu (kesinliğini) takviye etmektir. Böylece bu yemin ona şahit ve kesin delil olur.¹⁵⁰⁴ Yine Ebussuûd buna benzer bir açıklamayı da Sâd Sûresinde yapmış, Kur'ân'ın kendisi ile meydan okunan bir mucize olmasından dolayı muksemün bih (kendisi ile yemin edilen) olmaya, emirleri yerine getirilmeye, kendisine tazim edilmeye layık olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁵⁰⁵ Zuhrûf¹⁵⁰⁶ Sûresinde de o, "Allah-u Teâlâ'nın, Kur'ân'ın kendi katındaki kadr-ü kıymetinin ne kadar yüce olduğuna yine Kur'ân'la yemin etmesinde emsalsiz bir fasâhât vardır. Yine bu yeminle şuna da dikkat çekilmek istenmiştir: Kur'ân'ın şanı öyle yücedir ki, bu yüceliği ispat için başka bir şeyle yemin etmek sûretiyle şahit getirmeye ihtiyacı yoktur. Bilâkis Kur'ân, 'icâzı yönünden olduğu gibi kendisiyle yemin edilmesi yönünden de buna şahitlik etmeye bizâtihi kâfidir. Yine bu kasemde Kur'ân'ın zikrinin geçtiği yerde, kendisiyle yemin edilmeye layık ondan başka bir şeyin olduğunu akla getirmemek gerektiğine de bir işaret vardır," diyerek Kur'ân'ın muksemün bih olmasını açıklamıştır. Kâf Sûresinde ise o, mecîd olan Kur'ân'a (mecd ve şerefının önceki semâvî kitaplardan daha yüksek olmasına yahut çok lütufkâr olan Allah'ın kelâmı olmasına yahut Kur'ân'ın manalarını anlayıp onunla

¹⁴⁹⁸ Ebussuûd, I, 32

¹⁴⁹⁹ Ebussuûd, VII, 174

¹⁵⁰⁰ Ebussuûd, VII, 226

¹⁵⁰¹ Hâ-mîm ile Zuhrûf ve Duhân Sûreleri kast edilmiştir. Bu sûrelerde hurûfu mukatta'anın yemin olarak kullanılması ile ilgili açıklamalar için bkz. Ebussuûd, VIII, 64

¹⁵⁰² Ebussuûd, VIII, 135

¹⁵⁰³ Ebussuûd, IX, 16

¹⁵⁰⁴ Ebussuûd, VII, 174

¹⁵⁰⁵ Ebussuûd, VII, 227

¹⁵⁰⁶ Zuhrûf, 43/1-3: "Hâ-Mîm, apaçık Kitaba andolsun ki, Biz onu düşünüp anlayasınız diye Arapça bir kitap yaptık"

amel edenlerin şan ve şereflerinin yüksek olacağına) yemin olsun ki insanları uyarman için onu sana indirdik, şeklinde Kur'ân'ın muksemün bih olmasının önemini vurgulayan bir mana üzerinde durmuş, yeminin cevabının mukadder olduğuna da dikkat çekmiştir.¹⁵⁰⁷

3- *Lâ uksimu* formuyla yapılan yeminlerde, *nefiy lâminı* kase m fiilinin başına getirerek yemin etmek oldukça yaygın idi. Bunun faydası ise kasemi daha da pekiştirmektir.¹⁵⁰⁸ *lâ* te'kid için gelen zaidedir. Yahut *فَلَأَنَّا أَقْسِمُ* “ben yemin ederim ki” demek olup, mübtedâ olan *لَا* hazfedilmiş, mübtedânın lâmindaki fetha da işb'a edilmiştir. *فَلَأَقْسِمُ* şeklinde okuyanların¹⁵⁰⁹ kıraatleri de bunu desteklemektedir.¹⁵¹⁰ Veya *felâ*, muksemün aleyhe muhalif olan sözü reddetmektir. Ancak, “yemin etmeye ihtiyaç bırakmayacak kadar açık olan duruma yemin etmiyorum” denilmesi gibi bir mananın anlaşılmasına, muksemün bihin tayin edilmiş ve şanınin yüceltilmiş olması izin vermez.¹⁵¹¹ Burada Ebussuûd kasemin başında gelen *lâ* (لا)'nın manayı te'kid etmek için zaide olarak geldiğini, nefiy için olmadığını, muksemün bihin belirli olmasının bunun bu şekilde anlaşılmasına engel olduğunu vurgulamıştır. Bunun yanı sıra kıraatteki uygulamayı da delil olarak zikrederek *فَلَأَنَّا أَقْسِمُ* dan *فَلَأَقْسِمُ* ya, ondan da *فَلَأَ أَقْسِمُ* şeklinde okunmuş olabileceğine dair görüşü de kabul etmiştir.

Ebussuûd özellikle Kıyâme Sûresi'nde yeminle cevabı (muksemün aleyh) arasındaki münasebeti açıklarken, “yeniden dirilişin gerçekleşeceği kıyâmet günü ile yemin edilmesinde, mükemmel bir belagat/edebî letâfet (cezâlet) vardır,”¹⁵¹² diyerek muksemün bih olan kıyâmetle muksemün aleyh olan “o kesinlikle diriltilecektir” arasında son derece güzel ve edebî bir bağın olduğuna dikkat çekmiştir.

Ebussuûd, Beled Sûresi'nde de yeminle cevabı arasındaki münasebete, kendine özgü şu açıklama ile değinmiştir: “Allah, Beled-i Haram'a (kutsal Mekke şehrine) ve onun üzerine atfedilen (vâlid vemâ veled) ile yemin ediyor ki, insan zorlukları karşılamak ve meşakatlere göğüs germekle mübtelâ olarak yaratılmıştır. Burada

¹⁵⁰⁷ Ebussuûd, VIII, 135

¹⁵⁰⁸ Ebussuûd, IX, 64

¹⁵⁰⁹ İbn Kesir (120/737)'in iki râvisi Bezzî (250/864) ve Kunbül (291/903)'ün kıraatidir. Bkz. Âlûsî, XXIV, 136.

¹⁵¹⁰ İşb'a: Doyurmak demektir. İşb'a ile olumak demek, fethada elif, dammede vâv, kesrada yâ varmış gibi normal hareke telaffuzundan biraz fazla harekeyi esneterek okumaktır.

¹⁵¹¹ Ebussuûd, VIII, 201; IX, 29

¹⁵¹² Ebussuûd, IX, 64-65

kasemle cevabı arasına “sen bu belde de yaşamaktasın” ara cümlesinin gelmesi, o’nun burada yaşaması sebebiyle bu şehre yemin edilmekle şehrin tazimine sebep kılındığı için ya Hz. Peygamber’in şerefini yüceltmek veya “berââtü’l-istihlâl”¹⁵¹³ kaidesine göre güçlüklerin bir kısmını zikretmekle öncelikle cevabın muhtevasının gerçekleşeceğine dikkat çekmek ve Hz. Peygamberin kadrinin bu kadar yüce ve hürmetinin bu denli büyük olduğunu açıklamak veya Hz. Peygamberi, fetih v’adiyle teselli etmek içindir.¹⁵¹⁴ Burada da görüldüğü gibi o, kendisine yemin edilen Mekke şehri ile kasemin cevabı olan “insanın meşakketler içinde yaratılması” arasındaki münasebeti, Mekke şehri ile Hz. Peygamber’in bu belde de çaktığı sıkıntıları “berââtü’l-istihlâl” diye isimlendirilen edebî sanatla açıklamıştır.

4- Ebussuûd, hem muksemün bihi hem de muksemünaleyhi birlikte ele almış ve aralarındaki münasebeti açıklamıştır. Biz bu açıklamalara örnek olarak onun, Zâriyât, Tûr, Mürselât, Nâzi’ât, ‘Âdiyât, Necm, Burûc, Târik, Şems ve Duhâ sûrelerinin ilk âyetlerinde muksemünbih ve muksemünaleyh arasındaki münasebeti vurgulayan ifadelerine yer vereceğiz.

*“Tozu dumana katıp savuranlara, ağır yük taşıyanlara, kolayca akıp gidenlere, işi bölüştürenlere yemin olsun ki, size v’adedilen kesinlikle doğrudur ve dîn (ceza ve mükâfat günü) muhakkak vuku bulacaktır.”*¹⁵¹⁵ Buradaki “tozu dumana katıp savuranlar” toprağı ve diğer maddeleri savuran rüzgârlar; “ağır yük taşıyanlar” yağmur taşıyan bulutlar veya yağmur yüklü bulutları taşıyan rüzgârlar; “kolayca akıp gidenler” denizde yüzen gemiler veya esintinin olduğu yerlerde rüzgârın esmesi yahut havada rüzgârın sürüklemesiyle bulutların yüzer gibi hareket etmesi veya yıldızların yörüngelerinde akıp gider gibi hareket etmesi; “işini bölüştürenler” yağmurları, rızıkları ve benzeri işleri bölüştüren melekler veya Allah’ın, kulların rızıklarını taksime vasıta kıldığı bulutlar diye tefsir edilmiştir. Aslında ünvanların değişmesi, zatın değişmesi yerine konularak bunların hepsi ile rüzgârların kast edilmiş olması caizdir. Zira rüzgârlar savurulacakları savurduğu gibi, bulutları da hareket ettirir, taşır ve rüzgâr sayesinde bulutlar havada kolayca akıp gider. Böylece

¹⁵¹³ Berâ’atü’l-istihlâl: Manzûm veya mensûr bir eserde konuya uygun tabirlerle söze başlamaktır. Buna hüsn-ü ibtidâ adıda verilir. Bkz. Olgun, *Edebiyât Lügati*, s. 13

¹⁵¹⁴ Ebussuûd, IX, 149

¹⁵¹⁵ Zâriyât, 51/1-6

çeşitli bölgelere yağmur yüklü bulutların dağıtılmasıyla yağmurlar dağıtılmış olur. Burada eğer muksemünbihâ olan işler muhtelif zatlara hamledilecek olursa, o zaman arada gelen fâ harfî, işlerin birbirinden farklı olması itibariyle kudretin kemâline delâlet etmesi için yeminin tertibi içindir, başka bir şey için değildir. Dolayısıyla o, mutad esen rüzgârdan kaynaklanan şeylerin tertibi içindir. Zira mutad esen rüzgârlar buharları atmosfere yayar ve orada da bir buluta dönüşür, sonra yine rüzgârla sürüklenerek emredilen yere götürülür ve yağmurlar bu şekilde taksim edilmiş olur. Burada muksemünbihâ olan rüzgârlar ve bu rüzgârlarla yapılan işler ilâhî kudretin kemâline delâlet etmektedir. Bundan sonra gelen “size v’adedilen kesinlikle doğrudur ve dîn (ceza ve mükâfat günü) muhakkak vuku bulacaktır.” Âyeti yeminin cevabıdır. Mezkûr işlerin kendileriyle yemin edilmeye (muksemünbihâ) tahsis edilmesinde yeminin cevabı (muksemünaleyha) olan cümlenin muhtevasının gerçekleşeceğine dair yeminlerin şahitliğine de bir işaret vardır. Şöyleki, kendisine yemin edilen birbirinden farklı harika işler, elbette tabiatın muktezasındandır (doğanın bir gereğidir). İşte bu harika işleri kim yapmaya güç yetiriyorsa, öldükten sonra vadedilen diriltmeye de güç yetirecek olan O’dur.¹⁵¹⁶ Görüldüğü gibi Ebussuûd, muksemün bih olan (rüzgar, bulut, gemiler, melekler gibi) varlıklar yoluyla doğada meydana gelen harika işleri yapmaya güç yetiren kudret sahibinin, muksemünaleyh (yeminin cevabı) olan cümlede vurgulanan yeniden diriltmeyi de yapmaya kadir olduğunu belirterek, muksemünbih ile muksemünaleyh arasındaki münasebeti ortaya koymuştur.

“Tûr’a, yayvan ince deri üzerine satır satır yazılmış Kitaba, Beyt-i M’amûr’a, yükseltilmiş tavana dolu veya kaynatılendenize yemin olsun ki, Rabbinin azabı vuku bulacaktır.”¹⁵¹⁷ Bu âyette Hz. Musa’nın Allah’ın kelamına mazhar olduğu Tûr-i Sînâ’ya, Kur’ân’a veya Hz. Musa’ya verilen Levhalara, üzerine yazı yazılacak nesnelere, Ka’be’ye veya Durah denilen meleklerin dördüncü kat semada çokça ziyaret ettikleri Beyt-i M’amûr’a, Göklere, okyanusa veya bütün denizlere yemin edilmişti. Âyette bunların yemine tahsis edilmesi, Allah’ın kudretinin büyüklüğünden, ilminin ve hikmetinin kemâlinden kaynaklanan muazzam varlıklar olmalarından dolayıdır. Yine Allah’ın, kullarının yaptıklarını bütün tafsilatıyla

¹⁵¹⁶ Ebussuûd, VIII, 146

¹⁵¹⁷ Tûr, 52/1-7

kuşatıp zapt ettiğine delil ve Allah'ın verdiği bütün haberlerin ve muksemünaleyha cümlesi ile verilen haberin de doğru olduğuna şahitlik etmektedir.¹⁵¹⁸ Burada da Ebussuûd, muksemünbih olan varlıkların Allah'ın Kudretinin büyüklüğüne, İlim ve Hikmetinin kemâline delil olduklarını, İlim, Kudret ve Hikmetle muttasıf olan Allah'ın kullarının bütün yaptıklarını ince ayrıntılarıyla hem bildiğini hem de kaydettirdiğini, bu sebeple O'nun haber verdiği her şeyin doğru olacağını, burada yeminin cevabında (muksemünaleyh) haber verilen durumda mutlaka vuku bulacağını söyleyerek, muksemünbih ile muksemün aleyh arasındaki münasebeti açıklamıştır.

*“Birbiri ardınca iyilikle gönderilenlere, fırtına gibi asip savuranlara, yaydıkça yayanlara, hak ile bâtılı birbirinden iyice ayıranlara, Allah'a yönelenleri uyarmak, kötülere sakındırmak için öğüt telkin edenlere yemin olsun ki, size v'adolunan şey gerçekleşecektir.”*¹⁵¹⁹ Bu âyetlerin metninde ilahi hükümleri yaymak, ruhları vahiy ile diriltmek, hak ile batılı birbirinden iyice ayırmak hususlarının, peygamberlere vahiy getirmekten önce zikredilmesi, asıl gayenin bunlar olduğunu ve bunlara son derece itina gösterilmesi gerektiğini bildirmek içindir. Yahut mezkûr vasıfların her birinin müstakil olarak o vasıfları taşıyan meleklerin tazimine ve kendilerine yemin edimeye (muksemünbihinne) layık olduklarını göstermek içindir. Eğer bunların getirilmesi gerçekleşme sırasına göre olursa, ancak ozaman zikredilmeye müstehak oldukları için ilkanın, neşrin ve farkın tamamının bu t'azim ve yemini mucip oldukları anlaşılabilir. (İşte bunların gerçekliğinde nasıl şüphe edilmemesi gerekirse,) kasemin cevabı olarak gelen (muksemünaleyh) cümlede bildirilen, geleceği vadedilen kıyamet de şüphesiz olacaktır.¹⁵²⁰ Ebussuûd aynı şekilde Nazi'ât Sûresi'nin ilk beş âyetinde mutlak olarak Allah'ın ruhları bedenlerden alan meleklerle yemin ettiğini vurgulamıştır. Daha sonra bu yeminin cevabının (muksemünaleyh) ise muksemünbihin makablinin işareti, kıyamet ahvalini anlatan ma b'adinin delâletine göre mahzûf *“le tûb 'asünne/kesinlikle diriltileceksiniz”* cümlesi olduğunu söylemiş, *“ruhları alma ve onların işlerini tedbir etme vazifesini üstlenen meleklerle yemin etmek, muksemünaleyhin de bu gibi işler kabilinden olacağını gösterir. Dolayısıyla*

¹⁵¹⁸ Ebussuûd, VIII, 155

¹⁵¹⁹ Mürselât, 77/1-7

¹⁵²⁰ Ebussuûd, IX, 76-77

bunda da gizli olmayan/apaçık edebî bir güzellik vardır,¹⁵²¹ ifadesiyle de muksemünbih ile muksemünaley arasındaki münasebette mükemmel bir edebî güzelliğin olduğuna dikkat çekmiştir. Yine Ebussuûd ‘Adiyât Sûresi’nin ilk beş âyetini tefsir ederken yukarıda örneklerini arzettiğimiz üsluba benzer bir yol takip etmiştir. Söz konusu âyetlerde Allah, sabah vaktinde düşmana tozu dumana katarak, tırnaklarından kıvılcımlar çıkararak baskın yapan gâzilerin atlarına yemin etmiş, “*insan Rabbine karşı çok nankördür*” âyetinin yeminin cevabı olduğunu¹⁵²² vurgulamıştır. Burada Ebussuûd, gâzilerin atlarının yemine tahsis edilmesinde (muksemünbih) ziyâdesiyle berâ’at sanatı¹⁵²³ vardır, diyerek muksemünbih ile muksemünaleyh arasındaki münasebeti, Hz. Peygamber’in Münzir b. Amr el-Ensârî komutasında Kinâne oğullarından bazı kabileler üzerine bir müfreze gönderip de bir ay kadar onlardan haber alamaması üzerine münâfıkların “onlar öldürdüler” diye yalan haberler yaymaları üzerine bu sûrenin nazil olduğuna işaretle şöyle açıklamıştır: “Âyette sanki şöyle denilmek istenmiştir: Münâfıklar, efendileri hakkında ortaya attıkları yalan haberleri yayarken, şunu şunu yapan gâzilerin atlarına yemin ederim ki, o yalan haberleri yayanlar nankörlükte çok ileri gitmişlerdir.”¹⁵²⁴

Yukarıdaki âyetlerde rüzgârlar ve rüzgârlarla olan işler, ilâhî kelâmın tecelli ettiği Tûr dağı, ilâhî kelâmın yazılı ifadesi olan kutsal kitab, Beyt-i M’amûr, gökyüzü ve denizler, Allah’ın emirlerini yeryüzüne çeşitli şekillerde ulaştıran ve peygamberlere vahyi ilkâ eden melekler, kâfirlerin ve mü’minlerin canlarını ayrı ayrı muamele ile alan ve bir takım işleri düzenleyip idare eden melekler ve düşmana baskın yapan gazilerin atları yemine tahsis edilmiştir. Ebussuûd, muksemünbih olan bu varlıklarla yapılan yeminlerde ilâhî kudret ve ‘azamet vurgusuna dikkat çekerek muhatapların korkutulduğunu ve muksemünaleyh olan cevap cümleleriyle de kıyâmetin kopacağı, öldükten sonra dirilmenin olacağı, mükâfat ve cezânın kesinlikle gerçekleşeceği haber verilerek uyarıldığı üzerinde durmuş, yeminle cevabı arasındaki münasebeti edebî inceliklerine de dikkat çekerek açıklamıştır. Ancak ‘Âdiyât Sûresi’nde ise muksemünbih ve muksemünaleyh değişmiş, gâzilerin düşmana baskın sırasında atlarının korku salan vasıflarıyla yemin edilerek, insanın nankörlüğünün

¹⁵²¹ Ebussuûd, IX, 93

¹⁵²² ‘Âdiyât, 100/1-5

¹⁵²³ Berâ’atü’l-istihlâl sanatının açıklaması için 2064 no’lu dipnota bkz.

¹⁵²⁴ Ebussuûd, IX, 177-178

vurgulanmasını Ebussuûd, sûrenin sebab-i nüzûlü ile açıklarken buradaki edebî anlatıma da dikkat çekmiştir.

Ebussuûd, Kur'ân'da bazı sûrelerin başında yıldıza, gökyüzüne, yeryüzüne ve gökyüzündeki yıldızlara, burçlara, güneşe, aye, geceye, gündüze, sabaha, kuşluk vaktine ve asr/ikinci vaktine yemin edilmesini açıklarken, bu yeminlerde de ilâhî kudret ve 'azamet vurgusu yapmış, müksemünbih ile musemünaleyh arasındaki münasebet üzerinde durmuştur. Biz de onun bu açıklamalarından birkaç örnek zikretmekle yetineceğiz.

*“Battığı zaman yıldıza andolsun ki, arkadaşınız sapıtmadı ve azıtmadı”*¹⁵²⁵ Ebussuûd bu âyette muksemünbih olan “*necm*” kelimesini önc Süreyyâ yıldızı veya bütün yıldızlar, daha sonra da Kur'ân'ın parça parça indirilen bölümleri olarak tefsir etmiş, muksemünaleyh olan “*arkadaşınız sapıtmadı ve azıtmadı*” cümlesinin her ikisi ile münasebetini şu şekilde izah etmiştir: Hz. Peygamber'in sapıtmak ve azıtmak şâibesinden münezzeh olduğuna bu şekilde (yıldıza) yemin edilmesinde gâyet yerinde, çok ustaca ve hayret uyandıracak derecede mükemmel bir ifade sanatı vardır. Zira dünyadaki yolları yolcular yıldızlarla bulmaktadırlar. O zaman sanki şöyle denilmiş olur: Yolcunun kendisi ile doğru yolu bulduğu yıldıza andolsun ki, sizin arkadaşınız ahiret yolu olan hak yoldan asla sapmamış, bâtıla da asla inanmamıştır. O dosdoğru hidâyet ve rüşd yolundadır. Eğer Kur'ân'ın bölümleri manasına alınacak olursa, o zaman da bu yemin Kur'ân'ın şânının yüceliğine işarettir. Buna göre buradaki yemin, Hz. Peygamber'in hidâyet ve rüşdünün yegâne sebebinin Kur'ân olduğuna dikkat çekmiştir. Yani dinin ve hakkın yoluna ulaştırmada yegâne rehber olan Kur'ân'a andolsun ki, Muhammed (AS) o yoldan asla sapmamış ve azıtmamıştır.”¹⁵²⁶ Burada Ebussuûd, Hz. Peygamber hakkındaki şâibeli söylentileri sona erdirip, o'nun dosdoğru hak yol üzere olduğunu anlatmak için yıldıza yemin edilmesini çok mahirâne ve mükemmel olarak nitelemiş, adeta ondaki edebî ifade sanatını anlatmaya kelime bulamamıştır.

*“Burçları olan semâya, v'adedilen o güne, şâhitlik edene ve edilene andolsun ki, kahrolsun tutuşturulmuş ateş hendeğinin sahipleri.”*¹⁵²⁷ Ebussuûd bu âyetin

¹⁵²⁵ Necm, 53/1-2

¹⁵²⁶ Ebussuûd, IX, 162

¹⁵²⁷ Burûc, 85/1-5

tefsirinde burçları, yevm-i mev'ûdu, şâhid ve meşhûdu açıkladıktan sonra yeninin cevabı ile ilgili (لقتل - لقد قتل) diyen iki görüşe kıl lafzı ile yer vermiş, en zâhir görüşe göre beddua ifade eden bu cümlenin cevabının mahzûf olduğunu söyleyerek âyete şu şekilde bir anlam vermiştir: Şunlara yemin ederim ki onlar, yani Mekke kâfirleri tıpkı hendek ashabının lanetlendiği gibi lanetlenmişlerdir.¹⁵²⁸

“Göğe ve Târik’a(gece gelene) andolsun. Sen o Târik’ın (gece gelenin) ne olduğunu nereden bileceksin? O karanlığı delen yıldızdır. Hiçbir nefis yoktur ki, üzerinde bir gözetleyicisi olmasın”¹⁵²⁹ Burada muksemünbih gök ve ışığı ile gece karanlığını delen Târik yıldızdır. Muksemünaleyh ise, “Hiçbir nefis yoktur ki, üzerinde bir gözetleyicisi olmasın” âyetidir. Aradaki cümleler ise, ‘itirâzî/ara cümleler olup, muksemünbihin büyüklüğünü tekid etmektedir. Bu da muksemünaleyh cümlesinin mefhumunun tekidini gerektirir.¹⁵³⁰

“Fecre andolsu. O on geceye de andolsun. Çifte de teke de andolsun geçtiği zaman geceye de andolsun ki, akıl sahipleri için bunda bir yemin yok mudur?”¹⁵³¹ Bu âyetletde sabahın ilk aydınlığından başlamak üzere Zilhiccenin on gününe, tek olsun çift olsun bütü her şeye veya bu gecelerin tek ve çift olanına, kudretin kemaline ve nimetin bolluğuna açıkça delalet etmesinden dolayı geçip gittiği zaman genel olarak geceye yemin edilmiş, yemin edilen şeylerin büyüklüğü ve akıl sahibi kimselerin bunların tazime layık şeyler olduklarını daha da kuvvetlendirmek ve vurgulamak, bunlarla yapılan yeminlerin geçerli yeminler, haberlerin de te’kit edilmeye layık haberler olduğuna dikkat çekmek için “akıl sahipleri için bunda bir yemin yok mudur?” âyetiyle yeminin konusu olan şeyler bir kez daha tekit edilmiştir. Muksemünaleyh olan yeminin cevabı ise mahzûf olan لَيُعَذِّبَنَّ “kesinlikle azaba çarptırılacaklar” cümlesi olup ondan sonra gelen âyette buna işaret etmektedir.¹⁵³² Burada Ebussuûd muksem ile muksemünaleyh arasındaki münasebeti, çeşitli zaman vurgularıyla yapılan yeminlerle başlayan sûrenin, yine geçmişte aynı zaman dilimlerini idrak etmiş olarak yaşamış Âd, Semûd ve Firavun toplumlarının küfür, azgınlık, fesad ve günahları yüzünden başlarına gelen azabın anlatıldığı sonraki

¹⁵²⁸ Ebussuûd, IX, 127-128

¹⁵²⁹ Târik, 86/1-4

¹⁵³⁰ Ebussuûd, IX, 132-133

¹⁵³¹ Fecr, 89/1-5

¹⁵³² Ebussuûd, IX, 143-144

âyetlerin tefsirinde, aynı küfür, fesat, azgınlık ve günahta onların suç ortağı olan Hz. Peygamber kavminin kâfirlerinin de başına gelebileceğini sürekli hatırlatarak ortaya koymuştur.¹⁵³³

Şems Sûresi'ne de güneşin tam olarak aydınlığına kavuştuğu kuşluk vaktindeki parlaklığına, ayın güneş battıktan sonra arkasından doğmasına, gündüzün parlaklığına, gecenin karanlığının bastırmasına, gökyüzüne ve onu bina edene yemin edilerek başlanmış,¹⁵³⁴ her bir âyette gelen vâv harflerinin, mahzuf kasem fiili ve kasem için olan bâ harfinin yerine gelen ilk vâv herfine âtîf için geldikleri müfessirimiz tarafından açıklandıktan sonra, âyetin وما بناها kısmında gelen ما nın من yerinde geldiği, bununla da vasfın t'azim edilmesinin amaçlandığı vurgulanmış, yeminin cevabının ise قد افلح âyeti olup قد edatından önce bulunması gereken cevap لının mahzuf olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca Ebussuûd, kîl lafzı ile yeminin cevabının mahzuf olduğuna dair bir görüşe de yer vermiş, buna göre muksemünbih ile muksemünaleyh arasındaki münasebeti de içine alacak şekilde âyetin anlamının “anılan şeylere andolsun ki, Sâlih peygamberi yalanlayan Semûd kavmine Allah kapsamlı bir azap gönderdiği gibi Hz. Peygamber'i yalanlayan Mekke kâfirlerine de bir azap gönderecektir” şeklinde olabileceğini söylemiştir.¹⁵³⁵ Ebussuûd'un Leyl¹⁵³⁶, Duhâ¹⁵³⁷ ve Asr¹⁵³⁸ Sûrelerini de benzer metotla tefsir ettiğini hatırlatarak, Kur'ân'da 84 sûrede 460 den fazla âyette yemin edildiği¹⁵³⁹ gerçeğinden hareketle konuyu daha fazla uzatmanın doğru olmayacağını düşünüyoruz.

Ebussuûd'un isim zikretmeden Aksâmu'l-Kur'ân'a dair yaptığı açıklamalarla ilgili olarak şu özet değerlendirmeyi yapmamız mümkündür:

1- Ebussuûd muhtelif âyetlerde gelen ve kasem ifade eden cümleleri kendi bağlamında ele almış, şeytan, kâfirler, müşrikler ve münâfiklardan kim, ne amaçla yemin etmişse, onu ve maksadını açıkça ortaya koyacak şekilde tefsir etmiştir.

2- Ebussuûd, kesem ifade eden âyetlerde kasem, harfu'l-kasem, muksemünbih, müksemünaleyh gibi yemin cümlesinin öğelerini Arapça nahiv kurallarına göre tahlil

¹⁵³³ Bkz. Ebussuûd, IX, 144-146

¹⁵³⁴ Bkz. Şems, 91/1-5

¹⁵³⁵ Ebussuûd, IX, 152-153

¹⁵³⁶ Bkz. Ebussuûd, IX, 154

¹⁵³⁷ Bkz. Ebussuûd, IX, 157

¹⁵³⁸ Bkz. Ebussuûd, IX, 184

¹⁵³⁹ Bkz. Turan, *Kur'ân-ı Kerim'deki Yeminler*, s. 112

etmiş, yemin cümlesinde eğer hazifler varsa onları, niçin hazfe gidildiğini, bunun Araplar tarafından nasıl kullanıldığını yeri geldikçe kıraât farklılıklarını, sebebi nüzûlü, selef âlimlerinin tercihini ve önceki şairlerin şiirlerini delil getirerek âyette vurgulanmak istenen anlam inceliklerini açıklamaya çalışmıştır.

3- Ebussuûd, yemin cümlelerinde muksemünbih ile muksemünaleyh arasındaki münasebeti açıklarken Arap dilindeki edebî sanatlara özellikle dikkat çekmiş, isti'are, mecâz, berâ'atü'l-istihlâl gibi edebî sanatları zikretmiş, edebî bir sanat ismini zikretmediği yerlerde وفيه من الجزالة gibi genel anlamlı ifadeler kullanarak, yeminlerin dinî yönünü açıkladığı gibi edebî yönünü de açıklamıştır. Ebussuûd'un özellikle muksemünbih ile muksemünaleyh arasındaki münasebeti açıklarken yapmış olduğu izah, Abdülbaki Turan'ın da vurguladığı gibi oldukça müdekkikâne olup, Zemahşerî'nin el-Keşşâf'da¹⁵⁴⁰ ve Kâdı Beydâvî'nin Envâru't-Tenzîl'de¹⁵⁴¹ zikretmediği hususlardır.¹⁵⁴² Ayrıca Ebussuûd'un, yeminlerin edebî yönüne vurgu yapan açıklamalarının, Aişe Abdurrahman Bintü's-Şâti (1420/1999)'nin "Kur'ân'ın nesnelere zikrederek yaptığı yeminlerin çoğunun sanatsal beyân (el-Beyânü'l-Fennî)"¹⁵⁴³ olduğu görüşüne delil teşkil edermiş gibi görünse de aslında Suyûtî'nin, yeminlerin, Allah'ın kudret ve azametini, sanatına ve yaratıcılığına, yemin edilen nesnelere yararına veya faziletine ve şerefine dikkat çekmek için olduğu¹⁵⁴⁴ şeklindeki yaklaşımına daha uygundur.

4- Ebussuûd, Kur'ân'daki yeminleri bir olgu olarak görmüş, yemin edilen nesnelere önemi ve kutsallığı kadar insanlara verilmek istenen mesajın önemini vurgulamada, inandırıcılığını pekiştirmede ve daha çok verilmek istenen mesaja güven duyulmasını sağlamada yeminin genel kabul gören etkisini ön plana çıkarmıştır. Zira yemini doğruluk, güvenilirlik ve gerçekliğin ifadesi olarak algılayan ve bilhassa muksemünaleyh olan cevap cümlesinde vurgulanan hususun inanılır ve güvenilir olmasını bekleyen bir topluma hitap eden Hz. Peygamber'in ve onun tebliğ ettiği Kur'ân'ın asıl amacının da muhataplarını kendilerinin doğru, inanılır ve güvenilir olduklarına inandırmaktır. Bu sebeple Ebussuûd'un, yukarıda da yer

¹⁵⁴⁰ Bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 164-165; VI,

¹⁵⁴¹ Bkz. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 867, 1154-1155

¹⁵⁴² Bkz. Turan, *Kur'ân-ı Kerim'deki Yeminler*, s. 104, 107, 108

¹⁵⁴³ Bkz. M. Zakyı İbrahim, *Kur'ân'da Yeminler, Bitü's-Şâti'nin Edebî Katkısı*, çevr. Burhan Sümertaş, *The Journal Of Academic Social Science Studies*, 2013, cilt: 6, sayı: 3, s. 951

¹⁵⁴⁴ es-Suyûtî, *el-İkân*, II, 170

verdiğimiz Yâsîn, Sâd, Kâf ve Zuhruf Sûreleri'nin baştarafında, Kur'ân'ın muksemünbih olmasını açıklarken, özellikle Kur'ân - Hz. Peygamber ilişkisiyle konuyu ele alması, vurgulamak istediğimiz hususun bir örneğidir.

6- Ebussuûd, yeminle ilgili âyetlerin tefsirinde, yemin-i mün'akide diye isimlendirilen ve fikhın konusu olan yeminlerde, yeminin fikhî durumunu açıklayan, (öldükten sonra dirilmek, kıyametin kopması, her şeyden sorguya çekilmek gibi) itikadın konusu olan yeminlerde, iman vurgusu yapan ve (dünyalık bir menfaat temin etmek, insanları aldatmak gibi basit sebeplerle yalan yere yemin etmek gibi) ahlakın konusu olan yeminlerde, yemin edeni ahlakî yönden kınayan, yapılan şeyin kötülüğünü teşhir eden ve cehennem azabıyla tehdit ederek korkutan bir dil ve üslup kullanmıştır.

Tefsir usûlü ve Ulûmu'l-Kur'ân içerisinde yer verilen önemli konulardan birisi olan Aksâmu'l-Kur'ân'a Ebussuûd Tefsi'nde yeterince yer verildiğini ve gerekli olan açıklamaların yerli yerince yapıldığı söylenebilir. Ancak Ebussuûd'un sistematik olarak Aksâmu'l-Kur'ân başlığı ile konunun (Allah yemin eder mi? Allah niçin yemin etmiştir? Allah'ın yemin ettiği bize göre kutsal ve kutsal olmayan varlıklar, Allah'a göre ne yönden kendileriyle yemin edilebilecek değerde varlıklardır? gibi) temel sorunlarını, bir problemi çözüme kavuşturma mantığı içerisinde belli bir plan ve başlıklarla, belli bir âyetin tefsirinde toplu olarak ele aldığı söylenemez. Bununla beraber o'nun, kendi içerisinde siyak ve sibaka uygunluğu gözetilen, yerinde açıklamalarla konunun her bir parçasına ayrı bir âyette yer vermek sûretiyle olabildiğince daha çok âyeti, tekrara düşmeden, usandırıcı olmadan ve dikkatleri dağıtıcağı şekilde uzatmadan tefsir ettiğini, söz konusu soruları da dikkatli bir şekilde tüm yeminle ilgili âyetlerin tefsirine dağıtarak cevaplandırdığı için kendi içinde bir tutarlılığının olduğunu söylemek mümkündür.

Ebussuûd Tefsiri'nde, ya Kur'ân İlimlerinin her biri ile ilgili yazılan müstakil eserler gibi hakkında müstakil eser yazılan veya bu ilimlerden bahseden eserlerde "Emsâlû'l-Kur'ân" başlığını taşıyan konu ile ilgili yazılanlara çalışmamızın akışı içerisinde yer vermemiz gerekmektedir. Ebussuûd'un açıklamalarının Aksâmu'l-Kur'ân'da olduğu gibi Emsâlû'l-Kur'ân'da da önemli ve faydalı bilgiler ihtivâ ettiğini düşünüyoruz.

3.6. Emsâlü'l-Kur'ân ve Ebussuûd'un Yaklaşımı

Ulûmu'l-Kur'ân'ın önemli konuları içerisinde sayılan Emsâlü'l-Kur'ân,¹⁵⁴⁵ Kur'ân'daki meselleri kendisine araştırma konusu olarak belirlediği için, bu isimle isimlendirilmiştir. Zira Kur'ân'da yer alan “*Andolsun ki Biz, Kur'an'da insanlara her çeşit misali getirip anlattık*”¹⁵⁴⁶, “*Biz bu misalleri insanlara anlatıyoruz, ancak onu âlim olanlardan başkası düşünüp anlamaz*”¹⁵⁴⁷ ve “*Biz bu Kur'ân'ı bir dağa indirseydik, Allah'ın korkusundan onu baş eğerek param parça olmuş görürdün. Bu misalleri insanlara düşünsünler diye veriyoruz*”¹⁵⁴⁸ gibi âyetlerde de Allah, insanlara meseller verdiğini bildirmiştir.

Emsâlü'l-Kur'ân, Kur'ân'ın beyan çeşitleri ve 'icâz üslupları içerisinde değerlendirilmiş, teşbih, isti'âre ve mecâz gibi çeşitli edebî sanatları bünyesinde barındıran¹⁵⁴⁹ retorik/belagat şekillerinin en önemlilerinden birisi¹⁵⁵⁰ olarak kabul edilmiştir. Zira ilâhî bir rehber olan Kur'ân'ın *meseller darbetmesi*,¹⁵⁵¹ onun beyan özelliklerinden olup¹⁵⁵² âyetlerde vurgulanan ince hakikatler temsil yoluyla insanların zihni ile buluşturulmuş, gaib olan hazır olana, makul olan hissedilebilir olana benzetilmiş, anlamlar zihindeki canlı bir sûret kalıbına büründürülerek nefislerin kabulünü kolaylaştırmak, aklın daha kolay ikna olmasına yardımcı olmak amaçlanmıştır.¹⁵⁵³

Emsâl, mesel kelimesinin çoğulu olup, lügatta, benzer, denk, örnek, nitelik, tasvir gibi anlamlara gelir.¹⁵⁵⁴ Mesel, misl ve mesîl, şebeh, şibh ve şebîh gibi, aslında bir şeyin benzeri demektir. Hatta sıkça kullanılan misâl de bu anlamdadır. Bununla

¹⁵⁴⁵ Es-Suyûtî, el-İtkân,

¹⁵⁴⁶ Rûm, 30/58 ayrıca bkz. Zümer, 39/27

¹⁵⁴⁷ Ankebût, 29/43

¹⁵⁴⁸ Haşr, 59/21

¹⁵⁴⁹ el-Kattân, *Ulûmu'l-Kur'ân*, 281

¹⁵⁵⁰ Okıç, *Tefsir ve Hadis Usûlüünün Bazı Meseleleri*, s. 124

¹⁵⁵¹ Bkz. Ankebût, 29/43; Rûm, 30/58; Zümer, 39/27; Haşr, 59/21

¹⁵⁵² Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 487; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 167

¹⁵⁵³ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 487; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 167; el-Kattân, *Ulûmu'l-Kur'ân*, 281; Ebû Süleyman, Şeyh Sabır Hasan Muhammed, *Emsalü'l-Kur'ân*, çvr. Mustafa Hocaoğlu, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, cilt: 12, sayı: 1, s. 257-258;

¹⁵⁵⁴ Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, s. 466; el-Cevherî, *es-Sihâh*, V, 1816; er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, I, 190; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VIII, 110; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 610

beraber misâlde mikdar ve kalıp anlamı da vardır. Yine aynı kökten olan temessül, bir şeyin sûretine girmek, timsâl ise sûret anlamına gelir.¹⁵⁵⁵

Lügat anlamlarını zikrettiğimiz emsâl kelimesinin terim anlamı da “halk arasında kabul görüp yayılmış, teşbihe dayalı, içerisinde bir düstur ve hikmet taşıyan kinâyeli veciz sözler” diye tanımlanmıştır.¹⁵⁵⁶

Bu tanımda mesel kelimesine yüklenen atasözü anlamının ön plana çıktığı, hâlbuki kelimenin lügat anlamları içerisinde asıl mana olan benzerlik (şibh) ve nazîr anlamının gölgede kaldığı söylenebilir. Zira Kur’ân’da bazı hususların daha iyi anlaşılması, bir fikrin veya bir meselenin daha doğru kavranması için bir takım misaller/örnekler verilmiş, bunlara da mesel (ç. emsâl) denilmiştir. Belagat âlimleri de teşbih ve temsil yoluyla gelen bu anlatıma *mürekkep teşbih* veya *temsîl* adını vermişlerdir. Günümüzde ise bu, *sıfat*, *hâl* ve *kıssâ* da ihtivâ eden *meselü’l-kıyasî* (ç. emsâlü’l-kıyâsiyye) diye tabir edilmiştir. İşte tanımda açıklığa kavuşmayan ve kapalı olarak bırakılan bu kısımdır. Tanımda asıl vurgulanan ve ön plana çıkarılan, Kur’ân’da mesel halinde gelen lafızlar (elfâzun mine’l-Kur’ân câriyetün mecra’l-mesel) olup, zaman içerisinde müminlerin içinde buldukları hale uygun bir şekilde yaygınlaşarak darb-ı mesel/atasözü gibi kullanılır olmuşlardır. Örneğin: “*Nice az topluluklar vardır ki, Allah’ın izni ile nice kalabalıklara galip gelmiştir*”¹⁵⁵⁷ “*isteyen de âciz, istenen de*”¹⁵⁵⁸ “*iyiliğin mükâfatı iyilikten başka bir şey olabilir mi?*”¹⁵⁵⁹ gibi âyetler buna örnek olarak zikredilebilir. Darb-ı mesel olarak kullanılan bu tür âyetler, içerisinde yer aldığı âyet veya âyet gruplarının en can alıcı kısmını oluştururken, *bedî* ilmine dair eserlerde *irsâlü’l-mesel* konusunda, *beyân* ilminde ise *isti’âre-yi temsiliyye* grubu içerisinde ele alınmıştır. Bir de bazı âyetlerin anlamından istifade edilerek ortaya konulan “*şah damarından daha yakın*”¹⁵⁶⁰ “*bâtılın bir temeli yoktur*”¹⁵⁶¹ gibi darb-ı meseller vardır ki, bunlar âyetlerin anlamlarından istifade edilerek ortaya konulmuştur. Nihâyet Kur’ân’da geçen bazı lafızlar, halk arasında

¹⁵⁵⁵ İbn Fâris, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Lüğa*, V, 296-297; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, VIII, 110; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XI, 612-613; el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 462

¹⁵⁵⁶ Ulutürk, Veli, *Kur’an-ı Kerim’de Meseller (Emsâlü’l-Kur’an)*, Atatürk ÜİF Dergisi, sayı:11, Erzurum, 1993, s. 76

¹⁵⁵⁷ Bakara, 2/249

¹⁵⁵⁸ Hacc, 22/73

¹⁵⁵⁹ Rahman, 55/60

¹⁵⁶⁰ “*Biz ona şah damarından daha yakınız*” Kâf, 50/16 âyetinden alınmış.

¹⁵⁶¹ “*...zaten bâtil yok olmaya mahkûmdur*” İsrâ, 17/81 âyetinden alınmış.

farklı lafızla ifade edilse de manası tevafuk eden/birbirine uygun düşen darb-ı mesel olarak yayılmış ve el-emsâlü'l- kâmine (gizli meseller) diye ifade edilen grup da yukarıdaki tanım kapsamında değerlendirilebilir. Örneğin “Ettiğini bulursun” deyimini ile “kim bir kötülük yaparsa onunla karşılık görür”¹⁵⁶² âyetinin anlamı ve “yılan ancak yılan doğurur” deyimini ile “onlar ahlaksız kâfirden başka evlat dünyaya getirmezler”¹⁵⁶³ âyetinin anlamı arasındaki benzerlik gibi. İşte bu şekilde bazı deyimlerle bazı âyetlerin lafızlarının anlamı arasındaki benzerlikten ötürü bu tür mesellere gizli meseller adı verilmiştir.¹⁵⁶⁴ Aslında darb-ı mesel, atasözü veya deyim olarak ifade edilse de lafızdan çok mananın kast edildiği anlamlı ve dokunaklı söz olarak düşünölmelidir.

Meseller Kur’ân’da genel olarak üç kısımda gelmiştir:

1- Emsâl-ı musarraha: Bunlar içerisinde mesel (ç. emsâl) lafzı açıkça zikredilen veya teşbihe delâlet eden mesellerdir.¹⁵⁶⁵ Örneğin münafıkların durumunu anlatan “onların (münafıkların) durumu, karanlık gecede ateş yakan kimsenin durumuna/misaline benzer”¹⁵⁶⁶ âyeti ile hak ve bätül için su ve ateşle misal verilen “(Allah) gökten su indirdi de vadiler kendi ölçülerine göre sel olup aktı. Bu sel, üste çıkan bir köpüğü sürükleyip götürdü. (insanlar) süs eşyası veya başka şeyler yapmak istediklerinde ateşte erittikleri şeylerde de buna benzer köpük olur. İşte Allah hak ile bätüle böyle misal verir”¹⁵⁶⁷ âyeti bu kısma örnek olarak zikredilebilir.

2- Mürsel meseller: Bunlarda mesel ve teşbih lafzı açıkça yer almayan, mesel/yerliyerince söylenen anlamlı ve dokunaklı, can alıcı cümle tarzında gelen âyetlerdir.¹⁵⁶⁸ Örneğin “İşte şimdi hak yerini buldu”¹⁵⁶⁹ “Her haberin gerçekleşeceği bir an vardır”¹⁵⁷⁰ ve “Kötü tuzak ancak sahibini kuşatır”¹⁵⁷¹ gibi âyetler Kur’ân’da pek çok olmasına rağmen biz örnek olarak bunlarla yetindik. Bu konunun örnekleri

¹⁵⁶² Nisâ, 4/123

¹⁵⁶³ Nûh, 71/27

¹⁵⁶⁴ Geniş bilgi için bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 168-169; el-Kattân, *Ulûmu'l-Kur’ân*, 284-288; Bulut, Ahmet, *Emsâlü'l-Kur’ân*, Uludağ Üniversitesi İF Dergisi, sayı:3, cilt:3, yıl: 3, Bursa, 1991, s. 41-47

¹⁵⁶⁵ es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 167; el-Kattân, *Ulûmu'l-Kur’ân*,

¹⁵⁶⁶ Bakara, 2/17

¹⁵⁶⁷ Ra’d, 13/17

¹⁵⁶⁸ el-Kattân, *Ulûmu'l-Kur’ân*,

¹⁵⁶⁹ Yûsuf, 12/51

¹⁵⁷⁰ En’âm, 6/67

¹⁵⁷¹ Fâtır, 35/43

incelendiğinde âyetlerin vecîz, manalarının şümüllü ve halk tarafından kolayca söylenebildiği için müslümanlar arasında dilden dile dolaşarak yaygınlaşan bir atasözü veya deyim gibi kullanılmasından dolayı el-meselü's-sâir anlamında oldukları görülür. Bir de Arapların daha önceden bildikleri bazı mesellere/hikâyesi olan deyimlere işaret edilerek, konu, onların da çok iyi bildiği tecrübe ile bilinen gerçekle açıklığa kavuşturulmak istenmiş, onlara bu ifade ile neyin kast edildiği veciz bir şekilde hatırlatılmıştır. Örneğin, “*ipliği iyice büküp eğirdikten sonra onu tekrar bozup çözen kadın gibi olmayın*”¹⁵⁷² âyeti, Araplara Kureyşli Ümmü Rayta binti Ka'b adında ahmak bir kadının davranışını hatırlatmıştır. Onun âyette ifade edildiği şekildeki davranışı, Araplar tarafından, ahmakça boşu boşuna çalışıp yorulmayı ifade etmek için bir deyim/atasözü haline getirilmiştir. Onlara bu kadının durumu ile birlikte kendilerinin deyim veya atasözü olarak kullandıkları anlam hatırlatılmış, yaptığımız yeminleri bozarak o kadın gibi olmayın uyarısında bulunulmuştur.¹⁵⁷³ Yine “*boynunda hurma liflerinden bükülmüş bir iple odun taşıyan kadın*”¹⁵⁷⁴ âyetinden sonra ise “odun toplayan kadından daha ziyanda” meseli/deyimi yerleşmiş, Ebû Leheb'in karısı bu deyimle anılır olmuştur.¹⁵⁷⁵

3- Emsâl-i kâmine (gizli/remizli ve imâlî meseller):Halk arasında yaygın olan mesellerin/deyim ve atasözlerinin lafızları farklı olmakla beraber manaları bazı âyetlere uygun düştüğü için bu âyetlerde gizli/imâlî mesel olduğu üzerinde durulmuştur. Hâlbuki bu âyetlerin asıl mana ve hedefi birinci derecede tüm insanlarca ortak kabul edilebilecek manalara tevâfuk etmek değildir. Ancak âyetin veya âyet gruplarının en çarpıcı ifadesi olan lafızla, tüm insanların kabul edebileceği manalar arasında bir benzerlik ilişkisi kurmak da çok fazla zorlamayı gerektirmeyecek kadar yakındır. Örneğin, “yılan ancak yılan doğurur” sözü ile Nûh Sûresi'nin 27. Âyetinde geçen “*onlar fâcir ve kâfirden başkasını doğurmazlar*” ifâdesi arasında, “küçük gören mahrum olur” sözü ile Zilzâl Sûresi'nin 7-8.

¹⁵⁷² Nahl, 16/92

¹⁵⁷³ Et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVII, 283; es-Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Bahru'l-Ulûm*, byy, tsz. II, 289; ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, III, 469;er-Râzî, *Tefsir*, XX, 264; İbn Kesir, *Tefsir*, IV, 518; el-Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzil*, III, 93; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, III, 418; el-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Zâdü'l-Mesîr*, II, 580; el-Kurtûbî, *el-Câmi*, X,171; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, I, 558; Ebussuûd, V, 154

¹⁵⁷⁴ Mesed, 111/4-5

¹⁵⁷⁵ El-Askerî, Ebû Hilâl, *Cemheretü'l-Emsâl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz. I, 431

Âyetlerinde geçen “kim zerre miktarı bir hayır işlerse onun mükâfatını, kim de zerre miktarı kötülük işlerse, onun cezasını görür” ifadesi arasında benzerlik kurulmuş, bunun gibi daha pek çok âyetle atasözü veya deyim arasında benzerlik kurularak emsâl-i kâmineye örnek verilmiştir.¹⁵⁷⁶ Elbette bu alanda yapılan çalışmalar basite alınamaz, ancak tüm insanlık için ortak anlam özelliğinde olan mana ve kavramların Kur’ân’da mevcut gizli meseller olarak gösterilmesi, meselin yaygın anlamıyla ne kadar örtüşebileceği üzerinde ayrıca durmak gerekir diye düşünüyoruz.

Kur’ân’da hatırlatmak, öğüt vermek, teşvik etmek, engellemek, ibret almak ve düşündürmek gibi gayelerle sevk edildiği anlaşılan meseller bir fikri, bir meseleyi veya mücerred bir mefhumu canlı bir şekilde zihin dünyasında tasvir ederek veya akledilebilir olmanın ötesinde hissedilebilir hale getirerek muhataplarına en iyi ve en doğru şekilde kavratmak için getirilmiş örnekler ve yapılmış benzetmelerdir.¹⁵⁷⁷ Bu sebeple önemli, garip ve taacub edilecek bir sıfat, bir hal veya bir kıssa manasındaki mesellerin asıl emsâlü’l-Kur’ân’ın konusunu teşkil ettiği kanaatindeyiz. Onun için şeyh İzzüddin “Allah Kur’ân’da emsâli ancak düşündürmek ve öğüt vermek için getirmiştir. Onların muhtevası, ya sevabın dereceleri veya amelin boşa çıkarılması yahut bir medih veya zem ve benzeri ahkâma delalet eden şeylerdir” demiştir. Zemahşerî de “emsâl, gizi manayı keşfetmek, tasarlanan manayı müşahhas hale getirmek için yapılır. Temsîl edilen önemli ise, temsîl olunan da önemli, temsîl edilen önemsiz ise, temsîl olunan da önemsizdir” demiştir.¹⁵⁷⁸

Ana hatlarıyla incelediğimiz Emsâlü’l-Kur’ân konusuna şimdi de ilgili âyetler bağlamında Ebussuûd’un nasıl yaklaştığını ele almamız gerekmektedir.

Yukarıda kelime ve terim anlamlarıyla birlikte Arap edebîyatında beyân ve bedî ilimleri içerisindeki yerine ve kısımlarına değindiğimiz emsâlü’l-Kur’ân konusuna bu başlık altında Ebussuûd’un yaklaşımını ele alacağız. Şunu öncelikle belirtmemiz gerekir ki Ebussuûd Tefsiri’nde böyle bir başlık yer almamıştır. Yani Ebussuûd Tefsiri’nde Kur’ân İlimleri diye bir özel bölüm veya başlık bulunmadığı gibi Emsâlü’l-Kur’ân diye de bir bölüm ve başlık bulunmamaktadır. İkinci olarak

¹⁵⁷⁶ Daha geniş bilgi ve örnekler için bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 168-169; el-Kattân, *Ulûmu’l-Kur’ân*, 284-288; Bulut, *Emsâlü’l-Kur’ân*, UÜİFD. sayı:3, cilt:3, yıl: 3, Bursa, 1991, s. 41-47; Ulutürk, *Kur’an-ı Kerim’de Meseller (Emsâlü’l-Kur’an)*, AÜİFD, sayı:11, Erzurum, 1993, s. 83-91

¹⁵⁷⁷ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 487

¹⁵⁷⁸ es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 167

vurgulamamız gereken diğer bir husus, Ebussuûd'un Emsâlü'l-Kur'ân'a yaklaşımı ile ilgilidir. O da genel olarak o güne kadar yapılan açıklamaların tefsire yansıtılması şeklinde olup, önce emsâl'in kelime anlamı zikredilmiş, daha sonra edebî yönüne işaret edilmiş ve nihâyet bağlama uygun olarak getirilen meselin âyetin anlamına kattığı anlam tefsire yansıtılmaya çalışılmıştır. Arap edebîyatında mahir bir dilci olduğunu çeşitli vesilerle vurguladığımız Ebussuûd, Emsâlü'l-Kur'ân konusunda da açıklamalarını dil ve edebîyat merkezli yaparken bir taraftan üstadları ez-Zemahşerî ve el-Beydâvî ekseninden uzaklaşmamaya çalışırken, diğer taraftan da kendine özgü ince ve dakik vurgularını tefsirine yansıtmaya çalışmıştır.

Ebussuûd emsâl kelimesinin lügat anlamını, yukarıda geçtiği gibi “mesel lügatta, misil ve nazîr/benzer anlamındadır. Bundan dolayı denilmiştir ki misl, mesel, mesîl tıpkı şibh, şebih ve şebîh gibidir” şeklinde vermiş, daha sonra bu kelimenin (atasözü veya deyim gibi) dillerde dolaşan anlamına da işaret ederek “madribin mevrîdine (sözün sonradan söylendiği yerde, ilkin söylendiği asıl haline) benzetildiği yaygın söz¹⁵⁷⁹ manasında kullanıldığını söylemiştir. Yine onun tanımlamasına göre bu sözler, bütün ülkelerde insanların dilinde dolaşmaya layık, ilgi çekici, nadir, her medeni ve bedevînin kabulüne mazhar olan benzersiz, harika söz/kavl-i bedî'dir. Ayrıca meseller, önemli olan her hal, sıfat veya arada kendisi ile diğer şeyler arasında benzerlik düşünülme şaşkıncı/acîb ve nadir/garip kıssa için mecaz olarak kullanılır¹⁵⁸⁰” diyerek kelimeyi hem lügat hem de edebî yönden tanıtmış, meselin hâl anlamına Bakara Sûresi'nin 17, 18,19. Âyetlerini, sıfat anlamına Nahl Sûresi'nin 60. Âyetini, kıssa anlamına da R'ad Sûresi'nin 35. Âyetini örnek olarak zikretmiştir.

Ebussuûd aynı üslupla meselin hikmet ve gayesini de şöyle açıklamıştır:

Temsil, manaları zihinlerde somut bir şekilde ortaya koyan bir yapı olup, görülmeyenin görülene teşbihi gibidir. Bununla makul olan hissedilebilir hale getirilmiş olmaktadır. Temsil ile meramı anlatma tarzı, nefse daha cazip gelmekte, akıl da onu daha çabuk kabul etmektedir. Bu yönüyle emsâl, Kur'ân'ın bir konuyu açıklamada ortaya koyduğu bir üslup ve 'icâzı olup, amaç da, gizli olanı açığa çıkarmak, görülmeyeni gözler önüne sermektir. Diğer bir ifade ile temsil, vahmi

والمثل في الأصل بمعنى المثل والنظير يقال مثل ومثل ومثل كشيءه وشبهه وشبيه ثم أطلق على القول الساخر الذي يُقْتَل مضرباً بمورده ¹⁵⁷⁹

¹⁵⁸⁰ Ebussuûd, I, 66

aklın emrine vermek, nafsî isyan makamından indirmek için en güzel vasıta, anlayışsız cahile bir şeyler anlatmak, azgın ve isyankârların gücünü kırmak vesilelerin en kuvvetlisidir. Çünkü temsil, akıl ile idrak edilen gizli gerçekler üzerindeki perdeyi kaldırmak, onları duyularla idrak edilen açık tabiat varlıkları halinde teşhir etmek, münkeri maruf sûretinde göstermek, vahşiyi ehil şeklinde takdim etmektir. Çünkü temsil, gözlemlenebilen şeyler ortamında maksadı ortaya koymaktan, akıl ile idrak edilebilen şeyleri duyular yoluyla idrak edilen şeylerle zinetlendirmekten ve garip kavramları munis şeylerle tasvir etmekten ibarettir. Bundan maksat gizli hakikatlerin ve dikkatten kaçan gerçeklerin idrak edilip algılanmasında vehmi ve muarazayı/akla karşı koymayı isyan mertebesinde aşağı indirmektir. Ta ki vehim, aklın gereği olan doğrularda ona uysun, aklın hoşlanacağı menfaatlerde, o da akla ortak olsun. İşte bundan dolayıdır ki, bu kabil temsiller ilâhî Kitaplarda, peygamberlerin sözlerinde, balâgat üstatlarının ifadelerinde ve hikmet pirlininin işaretlerinde pek yaygındır. İki şey arasındaki temsilde büyüğü büyükle, hakiri/bayağı ve önemsizi hakirle temsil etmek bu sanatın mutlak gereğidir. Nitekim İncil’de kalpteki kin ve haset köpekle, sefihlerle uğraşmak da arıların yuvasına çomak sokmakla temsil edilmiştir. Belâgat sahiplerinin ifadelerinde de karıncadan daha toplayıcı/çalışkan, sinekten daha cüretkâr, keneden daha çok işiten, sivri sinekten daha zayıf... gibi sayısız örnekler vardır.¹⁵⁸¹

Ebussuûd darb-ı meseli de ayrıca ele alarak açıklamış, Kur’ân’da gelen darb-ı meseller ile edebîyatta tanımlanan darb-ı mesellerin farklı olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre darb-ı mesel, meselin/örneğin tam yerinde kullanılması ve tatbik edilmesi olup, onu kendi nefsinde yapmak ve inşâ etmek değildir. Yoksa halk dilinde dolaşan atasözleri veya deyimler/meselü’s-sâre sadece kendi ilk söylendiği asıl yerinde kullanılır, bundan sonra ona benzeyen yerlerde örnek olarak kullanılmazdı. Yani ne için söylenmişse o yerde onun için bir defa söylenir, ona benzeyen bir başka yerde örnek olarak söylenmezdi. Gerçi Kur’ân’da gelen misaller, her ne kadar kendi

¹⁵⁸¹ Ebussuûd, I, 66, 93

yerlerinde kullanılmaları kendi nefsinde inşanın aynı olsa da ancak misalin darb ile tabir edilmesi, buna göre değil, kesinlikle birinci ifadeye göredir.¹⁵⁸²

Bu ifadeden açıkça anlaşılıyor ki Ebussuûd darb-ı meseli Kur'ân'daki örneklere bakarak tanımlamamış, edebî ıstılah tanımını esas almış, Kur'ân'daki darb-ı mesellerin bu tanıma uymadığını da açıkça söylemiştir. Zira Kur'ândaki mesellerin zikredildiği yer, meselin hem zikredildiği hem de inşa edildiği yerdir.¹⁵⁸³ Yani Ebussuûd bu yaklaşımla, Kur'ân'ın darb-ı mesel tekniğinin kendine özgü olduğuna, bunun da edebîyattaki tanımla bire bir örtüşmediğine, bunun sebebinin de Kur'ân'da zikredilen darb-ı mesellerden bazılarının önceden darb-ı mesel olarak kullanılmamakla ilişkili olduğuna dikkat çekmiş olabilir.

Ebussuûd darb-ı meselin daha iyi anlaşılabilmesi için iki örnek üzerinde durmuştur. Ona göre darb-ı mesel:

1- Ya mührü tam manasıyla tatbik etmek sûretiyle basmak manasından alınmıştır. Buna göre mührün darbu (mühür basmak), mühür basılan yerde mührü kalıbıyla tatbik etmektir. Aynı şekilde mesellerin kendi yerinde kullanılması da, o kalıbın aynı şekliyle (değiştirilmeksizin) oraya tatbik edilmesidir. Böylece sanki darb-ı mesellerin uygulandığı yerler, aynı şekildeki misallerin getirildiği kalıplardır. Ancak bunlar böyle değildi de sonradan inşa edilmiş/ortaya konulmuş anlamında değil, bilâkis bizzat o darb-ı mesellere uygun olarak getirilmiş anlamındadır. İster darb-ı mesellerin inşası, Kur'ân'daki darb-ı mesellerin inşası gibi olsun –ki bu durumda darb-ı mesellerin getirildiği yerler, darb-ı mesellerin bizzat kendi kalıplarıdır- ister Kur'ân'ın beyanından önce konulmuş kalıplar olsun aynıdır. Çünkü bunlar Kur'ân'ın beyânından önce konulmuş olsa da onların darb-ı mesel olarak getirildiği kalıplara uygun olması, meselin yerli yerince uygulanmış olmasıdır.¹⁵⁸⁴

¹⁵⁸² وضرب المثل استعماله في مضره وتطبيقه به لا صنعه وإنشائه في نفسه وإلا لكان إنشاء الأمثال السائرة في موارد ضرباً لها دون استعمالها بعد ذلك في مضاربها لفقدان الإنشاء هناك والأمثال الواردة في التنزيل وإن كان استعمالها في مضاربها عين إنشائها في أنفسها لكن التعبير عنه بالضرب ليس بهذا الاعتبار بل باعتبار الأول قطعاً Ebussuûd, I, 94

¹⁵⁸³ Kur'ân'daki “meselü... ke-meseli” formatının mesel tanımına uymadığı ile ilgili olarak İsmail Durmuş DİA'daki “mesel” maddesinde şöyle demiştir: “Yine özellikle soyut fikirleri somut tablolar ve örnekler halinde açıklamak amacıyla “meselü... ke-meseli” gibi formlarda zikredilen çoğunlukla uzun olan ve kıyâsî mesel adı verilen tür de mesel tanımı kapsamına girmemektedir. Bu meseller Kur'ân ve hadise özgü ifadeler olup bazı Müslüman edipler de onlardan esinlenerek bu nevi şeyler üretmişlerdir.” Durmuş, *Mesel*, DİA, İstanbul, 2004, XXIX, 293.

¹⁵⁸⁴ هو ما هو مأخوذ إما من ضرب الخاتم بجماع التطبيق فكما أن ضربه تطبيقه بقالبه كذلك استعمال الأمثال في مضاربها تطبيقها بما كان المضارب قوالب تُضرب الأمثال على شاكلتها لكن لا بمعنى أنها تنشأ بحسبها بعد أن لم تكن كذلك بل بمعنى أنها تورّد منطبقه عليها سواء كان إنشائها حينئذ كعامه الأمثال التنزيلية

2- Ya da darb-ı mesel, iyice yapıştırmak için çamuru duvara vurmaktan gelmiş olabilir. Darb-ı meseli kullanan kişi, mesel ile meselin getirildiği yer arasındaki şiddetli bir alka olduğu için adeta birdaha ondan ayrılmayacak tarzda oraya öyle bir vurmuş oluyor ki, o vuruşla onu adeta oraya yapıştırmış gibi olur. Böylece onun kuvvetli bir şekilde vurulduğu yeri tutması, onu bir daha oradan ayrılmayacak duruma getirmiş olur.¹⁵⁸⁵

وضرب المثل:اعتماده و صنعه من ضرب اللبن و ضرب الخاتم
Zemahşerî darb-ı meseli, şeklinde örneklendirmiştir.¹⁵⁸⁶ Ebussuûd'un, yukarıda iki madde ile zikrettiğimiz geniş izahını her ne kadar Zemahşerî'nin bu iki örneğinden ilham alarak yaptığı düşünülse de Kur'ân'da getirilen misallerin daha önceden bilinmesinin ve halk arasında yaygın olmasının şart olmadığını anlatması, önemli olanın misalin tam yerinde getirilmek sûretiyle akıl için soyut olan şeylerin somut bir biçimde anlaşılabilir, hissedilebilir ve kabul edilebilir hale getirilmesini ortaya koyması bakımından daha ince detaylara sahip olduğu açıktır. Çünkü Kur'ân'daki mesellerin daha çok bir örnekleme olduğu, kendine has bir tasvir üslubuyla yapıldığı, bundan dolayı anlatımda bir üstünlük elde ettiği, bunun da kendisinin kolayca anlaşılabilir algılanmasına, bu yolla insanların dikkatlerini kendi üzerine çekmesine sebep olduğu bilinmektedir. Diğer taraftan Kur'ân'ın temsil getirmedeki temel gayesinin küfrü ve şirki yıkıp, kalplere tevhid inancını ve İslâm ahlakını yerleştirmek olduğuna göre, bu çok özel amaca yönelik olarak getirilmiş olan temsillerle cahiliye Arapları arasında yaygın olan temsillerin üslup açısından farklılık arzemesi de son derece normal ve gereklidir. Bundan dolayı da müşrik Araplar'ın, münafıkların veya ehl-i kitap olan Yahudilerin itirazları söz konusu olmuş,¹⁵⁸⁷ Kur'ân da bunlara gereken cevabı vermiştir.¹⁵⁸⁸

Kur'ân'da مثل kelimesi kullanılarak gelen mesellerin bazıları müşriklerin ve kâfirlerin vasıflarını, küfür ve şirkin çirkinliğini, bazıları müminle kâfirin, muvahhidle

فإن مضاربا قولها أو قبل ذلك كسائر الأمثال السائرة فإنما وإن كانت مصنوعة من قبل إلا أن تطبيقها أي إيرادها منطبقاً على مضاربا إنما يحصل عند الضرب, Ebussuûd, I, 94

¹⁵⁸⁵ وإما من ضرب الطين عى الجدار ليلترق به بجامع الإلصاق كأن من يستعملها ليلصقها بمضاربا ويجعلها ضربة لازب لا تنفك عنها لشدة تعلقها بها
Ebussuûd, I, 94

¹⁵⁸⁶ “Darb-ı meselin dayanağı, kerpicin kalıba dökülmesinden ve mührün vurulmasındandır.” Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 238

¹⁵⁸⁷ Ebussuûd, I, 92-93

¹⁵⁸⁸ Bakara, 2/26; Hac, 22/73

müşriğin karşılaştırılmasını, bazısı da mümini ve imanı konu edinmesi,¹⁵⁸⁹ bazı mesellerde de dünya hayatı¹⁵⁹⁰ ve cennetin¹⁵⁹¹ tasvir edilmesi, buna göre mesellerde ba'ûda (sivrisinek),¹⁵⁹² zübâb (sinek),¹⁵⁹³ ankebût (örümcek),¹⁵⁹⁴ kelb (köpek),¹⁵⁹⁵ rîh (rüzgâr),¹⁵⁹⁶ ramâd (kül),¹⁵⁹⁷ mâ (gökten indirilen su/yağmur),¹⁵⁹⁸ ğays (yağmur),¹⁵⁹⁹ zer' (ekin),¹⁶⁰⁰ habbe (tohum),¹⁶⁰¹ cennet (bahçe),¹⁶⁰² misbâh (kandil), mişkât (kandil konulan yer), kevkeb (yıldız),¹⁶⁰³ racülün fihi şürekâ' (müşterek bir köle),¹⁶⁰⁴ 'abd memlûk (köle),¹⁶⁰⁵ gibi ögelerin kullanılması hem bu kabil darb-ı mesellerin çok kuvvetli gerekçelerinin ve haklı sebeplerinin olduğuna işaret etmekte hem de "büyüğün büyükle, hakirin hakirle temsil edilmesi"¹⁶⁰⁶ kuralına uygun olarak konu ile objenin, durumun ya da fikrin uyumunu göstermektedir.

Ebussuûd, Emsâlü'l-Kur'ân'ın uygulama örneklerini teşkil eden âyetlerde konunun belâgat özelliklerine de değinmiş, "belâgatten nasibi, fesâhat ve güzellikte yeri yeri olan her bir sözün îcaz ve itnab makamındaki hakkının tam olarak verilmesi gerekir. Öyle ise 'icâzın zirvesinde olan Kur'ân'la ilgili (sözün hakkını vermemek gibi) bir şey düşünülebilir mi?"¹⁶⁰⁷ sözüyle bu konuya verdiği önemi ifade etmiştir. Bu cümleden olarak temsîl, teşbih-i temsîl, temsîl-i belîğ, temsîl-i müferrak, temsîl-i mürekkeb, terşîh, teşbih, teşbîh-i mürsel, teşbîh-i mücmel, teşbîh-i belîğ, istiâre, istiâre-i temsiliyye, istiâre-i tebeyye, mecâz, 'icâz ve itnâb gibi özellikle beyân

¹⁵⁸⁹ Örnek olarak bkz. Bakara, 2/17-20, 26; En'âm, 6/122-123; Hûd, 11/24; İbrahim, 14/18, 24-26; Nahl, 16/74-76; Kehf, 18/32-43; Hac, 22/73; Nûr, 24/35, 39-40; Ankebût, 29/41; Zümer, 39/29; Fetih, 49/29; Haşr, 59/16; Cuma, 62/5; Tahrim, 66/11-12

¹⁵⁹⁰ Yunus, 10/24; Kehf, 18/45

¹⁵⁹¹ R'ad, 13/35; Muhammed, 47/15

¹⁵⁹² Bakara, 2/26

¹⁵⁹³ Hac, 22/73

¹⁵⁹⁴ Ankebût, 29/41

¹⁵⁹⁵ 'Araf, 7/176

¹⁵⁹⁶ Âl-i İmrân, 117

¹⁵⁹⁷ İbrahim, 14/18

¹⁵⁹⁸ Yunus, 10/24

¹⁵⁹⁹ Hadîd, 57/20

¹⁶⁰⁰ Fetih, 49/29

¹⁶⁰¹ Bakara, 2/261

¹⁶⁰² Bakara, 2/265

¹⁶⁰³ Nûr, 24/35

¹⁶⁰⁴ Zümer, 39/29

¹⁶⁰⁵ Nahl, 16/75

¹⁶⁰⁶ Ebussuûd, I, 94

¹⁶⁰⁷ لما أن كل كلام له حظ من البلاغة وقسط من الجزالة والبراعة لا بد أن يُؤتى فيه حق كل من مقامي الإطناب والإيجاز فما ظنك بما في ذروة الإعجاز من التنزيل الجليل Ebussuûd, I, 69

ilminin terimlerini kullanarak¹⁶⁰⁸ söz konusu âyetlerdeki edebî inceliklere de vurgu yapmıştır. Mesel kelimesinin geçtiği bütün âyetlerde olmasa da özellikle Bakara Sûresi'nin 17-20. Âyetlerinde bu terimlere tefsirinin akışına uygun bir şekilde yer verdiği görülmektedir. Aynı terimlere Zemahşerî'de ve Kâdî Beydâvî'de de yer verilmiş¹⁶⁰⁹ olmakla beraber Ebussuûd bazen bu terimleri tartışarak, bazen Kur'ân'ın 'icâzı ile ilişkilendirerek, bazen bunun belîğ bir ifadenin gereği olduğunu söyleyerek diğer iki tefsirde vurgulanmamış olan inceliklere vurgu yapmıştır. Şimdi Ebussuûd'un söz konusu edebî terimleri de içine alan Emsâlü'l-Kur'ân açıklamalarına birkaç örnek zikrederek konuyu tamamlamak istiyoruz.

a) Hal/durum bildiren temsil örneği

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ صُمُّ بَعْضِكُمْ
عُمِّي فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ

*“Onların (münafıkların) hali, (geceleyin aydınlanmak için) ateş yakan kimsenin haline benzer. Ateş yanıp da etrafını aydınlatır aydınlatmaz Allah onların nurunu giderdi ve onları karanlıklar içinde bıraktı. Artık onlar hiçbir şey görmezler.”*¹⁶¹⁰

Ebussuûd buradaki misalin, münafıkları iyice korkutmak, durumlarındaki iğrençliği açığa vurmak ve sonuç itibariyle geçmişte kendilerini zarara götüren, gelecekte de zarara uğratacak olan hallerini/durumlarını arka arkaya getirilen mesellerle bir şekle büründürerek/tasvir ederek ortaya koymak için getirildiğini söylemiş, mesele “hal/durum” anlamı vermiştir. Yani aydınlığından istifade etmek için ateş yakmak isteyip de ateş yakan kişinin yaktığı ateşin alevleri yükselip etrafındaki şeyleri aydınlatmaya başlayınca Allah onların nurunu ve ışık veren ateşlerini söndürverdi. Çünkü ateş yakmaktaki asıl maksat ısınmak vs değil de yalnızca aydınlanmaktı. Münafıkların dalâlet içinde kalması anlamını ifade eden ateşin söndürülmesi fiilinin Allah'a isnat edilmesi, ya her şeyin Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiği veya ateşin gizli bir sebeple yahut rüzgâr, yağmur gibi semâvî bir sebeple sönmüş olduğu vayahut da mübalağa içindir. Yani bir defada onların ışığı

¹⁶⁰⁸ Ebussuûd, I, 67-94

¹⁶⁰⁹ Bknz. Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 190- 208; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I,35-40; Ayrıca Bakara 17-20. Âyetlerindeki edebî sanatların izahı için bkz. Tahir b. 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnûsiyye, Tunus, 1984, I, 302-322

¹⁶¹⁰ Bakara, 2/17

tamamen yok olmuş, onlar ışığın hiç olmadığı yoğun zifiri karanlıklar içinde kalmışlar ve hiçbir şey göremez olmuşlardır.

Yahut buradaki nârdan maksat, Allah'ın razı olmadığı fitne ve fesat ateşi anlamındaki mecâzî ateş de olabilir. Nitekim, “*her nezaman savaş için bir ateş yaksalar, Allah onu söndürmüştür*”¹⁶¹¹ âyetindeki nâr mecâzî anlamdadır. Buna göre âyette ateşin çevresini aydınlatmakla vasfedilmiş olması, terşîh (müşebbehün bih'in vafinin müşebbeh'e verilmesi) kabîlinden bir sanattır.

Âyetteki ateş, azgın kimselerin bazı günahlara ulaşmak için yaktıkları ve onunla abes ve fesat yolunu buldukları hakîki anlamdaki ateş de olabilir. Allah da onların bu ateşini söndürmüş, emellerini boşa çıkarmıştır.¹⁶¹²

Özetleyerek aldığımız bu tefsirinde Ebussuûd, önce temsille anlatılmak isteneni tablolaştırarak anlatmış, bu tabloda münafıkların durumunun, karanlık bir gecede ateş yakıp aydınlanmak isteyen kimsenin durumuna ne yönden benzetildiği üzerinde durmuştur. Buna göre tabloda ateş yakan birisi vardır. Bu kimsenin yaktığı ateş tam etrafını aydınlatacak duruma gelince, aniden bu ateş söndürülür ve bu kişi zifiri karanlıklar içinde kalır. Artık onun çok az da olsa görmesini sağlayacak en ufak bir ışık belirtisi bile kalmaz ve hiç bir şey göremez olur. İşte münafıkların hali de bu temsilde anlatılan kimse gibidir. Onlar da, aydınlanmak için ateş yakan, ateşin alevini devam ettiremeyip de ateşi sönen ve kat kat karanlıklar içinde kalan kimse gibi, Kur'ân'ın nüzulü ile desteklenen ve kendilerini tam aydınlığa kavuşturacakken fitratlarındaki hidâyeti verip dalâleti satın almışlar, hiçbir aydınlık eseri olmayan kat kat küfür ve dalâlet karanlıkları içinde kalmışlardır. O bu şekilde meseldaki kişi ile münafıklar arasındaki benzerliği ortaya koyduktan sonra mesel kelimesini, temsil âyeti içerisinde geçen nâr, nûr, zulümât gibi kavramları açıklamış, temsilde yer alan hakikat-mecâz ve terşîh gibi edebî sanatları zikrederek âyetteki belâgat inceliklerine dikkat çekmiştir.

“Onlar sağırdırlar, dilsizdirler ve kördürler, artık onlar geri de dönemezler”

Aslında onların duyu organları sağlıklı olduğu halde münafıkların sağır, dilsiz ve kör olarak vasıflandırılmaları, kendilerine okunan âyetlere ve hikmetli sözlere kulaklarını tıkadıkları, bunları kabul etmekten ve dilleriyle söylemekten kaçındıkları,

¹⁶¹¹ Mîde, 5/64

¹⁶¹² Ebussuûd, I, 66-67

Rasulullah'ın eliyle gerçekleşen apaçık mucizelerden göz göre göre ibret almadıkları, sürekli müşahede ettikleri âfakta ve enfüsteki (içteki ve dıştaki) tevhid belgeleri üzerinde hiç düşünmedikleri ve bu tutumlarını değiştireceklerine dair hiç bir ümit ışığı kalmadığı içindir. Bundan dolayı onlar, sanki gerçekten bu duyularını tamamen kaybetmiş gibi kabul edilmişlerdir. Bu âyette insanı hayrete düşüren şiirler yazan usta şairler nezdinde teşbihi unutturacak tarzda yapılmış temsîl-i belîğ (kusursuz bir temsil) sanatı vardır. Takdir edilen gizli ibare, söylenmiş kabul edilir. Bunun için burada, içinde müsteârun leh'in zikrinin gizlendiği istiâre sanatı yoktur. Eğer burada hakiki manaya hamledilecek bir karine olsaydı, istiâre olurdu, böyle bir karine bulunmadığı için istiâre değildir. Ayrıca bu âyet önceki temsilin bir sonucu olup, temsili tamamlama mahiyetindedir. Şöyle ki onların başına gelen şey, ateşlerinin söndürülmesi ve zifiri karanlıklar içinde kalmaları değil, bilakis onların şuurlarının tamamen karma karışık olmasıdır. Bundan dolayı onların bu şekilde vasıflandırılmaları teşbih sanatına göredir.¹⁶¹³

Bu âyetin, kendisinden önceki âyette anlatımına başlanan temsili kusursuz bir şekilde tamamladığını söyleyan Ebussuûd, bu âyetteki temsil-i belîğ (teşbih-i belîğ) sanatına vurgu yaparak temsilin mükemmel bir örnekleme ile tamamlandığını vurgulamış, burada istiâre sanatının olmadığına da özellikle dikkat çekmiştir. Diğer taraftan aslında münafıkların tam olarak temsilde anlatılan bir durumu yaşamadıklarını, ancak içinde buldukları ürkütücü ve korkutucu durumu anlatmak için teşbih sanatının kullanıldığını ifade etmiştir. Çünkü bu tür temsillerde, kast edilen mananın bir tablo gibi tasvir edilmesi esastır. Burada da müşebbeh ile müşebbehünbih arasındaki uyum ve benzerlik mükemmel bir temsil ile tasvir edilmiştir. Dolayısıyla burada münafıkların kendilerine okunan âyetleri duymaması, kabul edilmesi gerekenleri kabul etmemesi, söylenmesi gerekenleri söylememesi, mucizeleri, Allah'ın birliğinin delillerini görmemesi, bir tablo ile tasvir edilmiştir. Bu tabloda onlar, aydınlanmak için ateş yakan, yaktığı ateş bir sebeple sönünce, karanlıklar içinde kalan, sanki görme yeteneğini kaybetmiş gibi hiç bir şey göremeyen, karanlıklar içinde kör, gecenin sessizliğinde sağır, kimsesiz ve yapayalnız oldukları için dilsiz gibi oldukları yerde donakalan, birden bire duyma,

¹⁶¹³ Ebussuûd, I, 68-69

görme ve konuşma yeteneklerini tamamen kaybedenlerin kapılabilecekleri bir hisle bu kötü durumdan ve bu korkutucu yerden bir an önce çıkıp kurtulmak isteyen, ama hiç bir yere kıpırdamayan ruhsuz ve cansız heykellere benzetilmişlerdir. Bu, münafıkların hidâyeti nasıl elden kaçırdıklarını, bunu kaçırmakla ne hale düştüklerini anlatan bir tablodur. Bu temsil-i teşbihte müşebbeh münafıklar, müşebbehünbih ise gece karanlığında aydınlanmak için ateş yakan kimsedir. Nûr, inanır gibi göründükleri Kur'ân âyetleridir. İnanışları kadar onlar aydınlıktan istifade etme imkânı bulurlar. Işığın kaynağı olan ateş sönünce de küfür ve sapıklığın karanlıkları içinde kalakalırlar.

Bundan sonraki iki âyette de münafıkların gizli açık yaptıkları fenalıkların ağır sonuçları ayrı bir temsille şöyle anlatılmıştır:

أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ
بِالْكَافِرِينَ يَكَادُ الْبَرْقُ يُخَطِّفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ
وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Yahut onların hali yoğun karanlıklar, gök gürültüsü, şimşek ve yıldırımlar içinde gökten şiddetli bir şekilde boşalan yağmura tutulmuş kimselerin hali gibidir. Onlar yıldırımlardan gelecek ölüm korkusuyla parmaklarını kulaklarına tıklarlar. Allah kâfirleri çepeçevre kuşatandır.

Şimşek çaktığı esnada sanki onların gözlerini hemen alıp götürecekmiş (çıkarcakmış) gibi olur. Şimşeğin çakmasıyla etraf aydınlanınca, o aydınlıkta birazcık yürürler, ışık gecip de üzerlerine zifiri karanlık çökünce oldukları yerde kalakalırlar. Allah dileyseydi elbette onların kulaklarını sağır, gözlerini kör ederdi. Şüphesiz Allah her şeye kadirdir.”¹⁶¹⁴

Bu âyet, münafıkların halini/durumunu en ince ayrıntılarla açıklamak, durumlarının çirkinlik ve korkunçluğunu tam olarak ortaya koymak için birinci meselin arkasından getirilen ikinci bir misaldir. Bu meselde onların cinâyetleri iyice ifşa edilmiştir. Zira küfür ve sapıklıkta uzman olan münafıkların, kolayca bir durumdan bir duruma geçmeleri, bu durum hakkında ayrı bir misal getirmeyi, sözü biraz daha uzatmayı ve uzun uzun anlatmayı gerektirmiştir.

¹⁶¹⁴ Bakara, 2/19-20

أَوْ كَصَيِّبٍ demek, كَمَثَلِ ذَوِي صَيِّبٍ “şiddetli yağmura tutulmuş kimselerin misali gibidir” demektir. Buradaki صَيِّب kelimesi, birinci örnekteki النار kelimesine benzer. Göğün her tarafından bardaktan boşanırcasına yağan yağmur, buna bağlı olarak oluşan ayın karanlığı, ufukları kaplayan bulutların karanlığı ve gecenin karanlığı bir birine karışmış, bu yoğun/zifiri karanlıklar ortamında meydana gelen korkunç gök gürültüsü, şimşek ve yıldırım seslerinden ötürü ölüm korkusuyla parmaklarıyla kulaklarını tıkayan münafıkları Allah’ın kudretinin şümulü ve sonsuz hâkimiyeti çepeçevre kuşatmıştır. Allah’ın kudretinin şümulü ve yüce saltanatının sarıp sarmalaması, tıpkı kuşatılan şeylerin kuşatanın kuşatmasının dışına çıkamaması gibi onlar hakkında bir benzetmedir. Yahut Allah’ın onlara davranışından çıkarılan genel tablo, kuşatanın kuşatılanı kuşatmasından çıkarılan tabloya benzetilmiştir. Birincisi, teşbih tarzında bina edilmiş, türetildiği masterındaki mecâzi anlamdan ötürü *sıfatta istiâre-i tebeiyyedir*. İkincisi ise ihataya benzetilen tabloda müşebbehünbihle yetinilmiş, temsilde muteber olan *teşbih tarzında bina edilmiş istiâre-i temsîliyyedir*.¹⁶¹⁵

Şimşek neredeyse onların gözlerini kapıp alacaktı. Şimşeğin parıltısı onları aydınlatınca o yolda birkaç adım atarken şimşeğin gözlerini kapıp alması (kör etmesi) endişesini de taşırlardı. Hızlı yürümeye veya koşmaya muktedir olmadıklarından ötürü yavaş yürümekten başka çareleri de yoktu. Aydınlık kaybolup karanlık çökünce, onlar önceki halleri üzere, şaşkınlık içinde oldukları yede dikili kalırlar, maksatlarına ulaşmak veya kendilerini koruyacak bir yere iltica etmek ümidiyle beklemeye başlarlardı. Onların şaşkınlıkları akıllarını başlarından alacak kadar büyüktü. Onların halleri son derece rezilane olduğu için karşılaştıkları sıkıntı ve belalar da korkunçtu. Onların rezillikleri öyle bir dereceye varmıştı ki, bundan dolayı eğer Allah dileseydi onların işitme ve görme duyuları tamamen yok olurdu. Çünkü bunun için gerekli şartlar oluşmuştu. Yahut Allah onların kulaklarını sağır, gözlerini kör etmek isteseydi, bunu yapardı; ancak bir takım hikmetler ve

¹⁶¹⁵ فالاستعارة المبنية على التشبيه الأول استعارة تبعية في الصفة متفرعة على ما في مصدرها من الاستعارة والمبنية على الثاني تمثيلية قد اقتصر من طرف المشبه به Ebusuûd, I, 69-71; Benzer açıklamalar için ayrıca bkz. ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 98-208; Beydâvî, *Envâru’l-Tenzîl*, I, 37-38; Âlûsî, *Ruhu’l-Me’ânî*, I, 180-185; Yazır, *Hak Dini*, I, 248-262

maslahatların muktezası gereği istemedi. Zira Allah onların duyularını gidermek de dâhil her şeye güç yetirendir.¹⁶¹⁶

Ebussuûd, münafıkların durumunu mesellerle anlatan bu dört âyetteki edebî anlatımı şöyle bir özetle tamamlamaktadır:

İyi bil ki, iki meselden her birinin temsîl-i müfarrak kabilinden olması muhtemel olsa da temsîl-i mürekkebe hamli daha doğrudur.

1- Temsil-i müfarrak: birinci temsilde münafıklar, ateş yakanlara (müstevkîdîn); fitratlarında olan hidâyet, ateşe (nâr); gördükleri delillerle onu güçlendirmeleri ateşi yakmaya (istikâd); o ışıktan tam olarak faydalanmaları, ışığın onların etrafını aydınlatmaya (bi idâeti mâ havlehüm)); ışığın yok olması da ateşin aydınlığının giderilmesine (bi izhâbi'n-nûri'n-nâr); hidâyet karşılığında dalaleti almaları, karanlıklara bürünmelerine ve o karanlıklar içinde kalmalarına (bi mülabesetihim fi'z-zulümâti ve bakâihim fi'hâ) benzetilmekle (tek tek fertlerin birbirine benzetilerek yapılan temsil). Aynı şekilde ikinci temsilde de münafıklar yolcuya (bi's-sâbile); ebedi hayatın dayanağı olan bilgi ve marifeti içine alan Kur'ân, yeryüzündeki hayatın sebebi olan yağmura (sayyib); Kur'ân'ın nüzülüyle birlikte onlara arız olan gam, keder ve akıl tutulmaları, karanlıklara (bi'z-zulümât); Kur'ân'ın içinde yer alan v'ad ve va'id (müjde ve azap ile tehdit) gök gürültüsü ve şimşek (bi'r-r'adi ve'l-berk); onların kulaklarına ulaşan tehditlere (va'id) karşı sağırlığı, gök gürültüsü ve şimşek çakmasından dehşete düşüp de korkuyla yıldırımlara karşı kulaklarını tıkayan, yine de o sestten kurtulamayan kimsenin haline; bir doğruluk ışığı görmek veya bir nasip elde etmek için harekete geçmeleri, her çaktığında etrafı aydınlatan şimşeğin ışığında yürümelerine; başlarına bir musibet gelince, şaşkınlaşmaları ise karanlık çokünce dikilikalmaya benzetilmiştir.

2- Temsîl-i mürekkeb: Yani iki taraftan birisinde yer alan fertlerden her birini, diğer tarafta yer alan fertlerden her birine tek tek, tafsilatlı bir şekilde teşbih edilmez. Ancak içinde, müşebbeh tarafında bulunan fertlerin oluşturduğu toplu şekil (tablo), müşebbehünbih tarafında bulunan toplu şekle (tabloya) benzetilmiştir. Şöyle ki, her iki temsilde de münafıkların ve onların mufassal durumları, hey'eti/toplu şekli (tabloyu) oluşturur. Böylece ilk iki tarafta (bulunan tablolardan) her biri, diğer tarafta

¹⁶¹⁶ Ebussuûd, I, 72-75. Biz, Tefsir'de geniş izahatların yer aldığı bu ve bundan önceki açıklamaların ilgili yerlerini özetleyerek aldık.

onu andırana benzetilmiştir. O da Kur'ân belagatinin ve yüce şanın azametinin gerektirdiği birinci teşbihi bir bütün olarak/icmalen şumulüne almasıdır ki bu da topluca bir şekli bir şekle teşbih etmektir.¹⁶¹⁷

Açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Ebussuûd, “temsîl, tazim için olursa, temsille anlatılan tazimi, eğer tahkir ifade ederse, temsille anlatılan tahkiri ifade eder” kuralına göre, her iki âyette tasvir edilen durumun münafıkların durumu olduğunu vurgulamıştır ki, âyetin siyak ve sibakından da bu kolayca anlaşılacaktır. Zira bu âyetlerde bir taraftan nifak ve münafıklık zemmedilirken, bir taraftan da ibret alınacak tablolarla münafıkların içine düştükleri psiko-sosyal durum, soyut olmaktan çıkarılıp somutlaştırılmıştır. Böyleyken Ebussuûd'un özellikle teşbih, isti'âre-i temsiliyye, temsîl-i mürekkeb ve temsîl-i müferrak gibi belâgat kavramlarını kullanmak sûretiyle mesel âyetlerinde geçen her bir kavramı, münafıkların Kur'ân'a ve Peygamber'e karşı takındıkları akıl almaz tuhaf tutum ve davranışlarla eşleştirerek anlatmada ve münafıkların beklentilerinin aksine, karşılaştıkları/içine düştükleri dehşet verici korkunç durumların da kendi davranışlarının doğal sonucu olduğunu vurgulamada oldukça başarılı olduğunu söylemek mümkündür. Gerçi bu son kısımdaki temsîlin, temsîl-i müferrak değil de temsîl-i mürekkeb (görünenlerin görünenlere topluca benzetilmesi) olduğunu Zemahşeri, Kâdî Beydâvî, Neseî ve Âlûsî de söylemişse de Ebussuûd'un bunu yerinde ve âyetteki karşılıkları ile açıklayarak vurgulaması, tefsirinin farkı olarak görülebilecek bir inceliklerdir.

Ebussuûd'un yukarıda genişçe izahını yaptığı edebî sanatları, bundan sonra bu kadar genişlikte ele almadığını, hatta bazı yerlerde edebî sanatın ifade ettiği tarzda açıklamalarda bulunduğu halde isim olarak zikretmediği görülür.

Örneğin, “*İnkâr edenleri imâna çağırın (Peygamber) ile inkâr edenlerin durumu, bağırıp çağırmadan başka bir şey duymayan hayvanlara seslenen (çoban) ile hayvanların durumu gibidir. Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, ködürler. Bundan dolayı anlamazlar*”¹⁶¹⁸ âyetinde kâfirler, taklid ve taassuba saplanıp kaldıkları, kendilerine telkin edileni zihinleri almadığından davetçi (Peygamber) tarafından yapılan çağırışı anlamadıkları için hakka uymaya davet edilirken, davet sırasında söylenenlere kulak vermemeleri, çobanın sözünü anlamayıp da sadece sesini duyan

¹⁶¹⁷ Ebussuûd, I, 75-76

¹⁶¹⁸ Bakara, 2/ 171

koyunlara benzetilmiştir. Zira koyunlar, sadece çobanın sesini duyar ama asla sözünü anlamazlar.¹⁶¹⁹

Ebussuûd bu âyette isim olarak vechü’ş-şebahi/benzetme yönünü zikretmemiş, ancak mahzufları takdir ederek âyetin anlamını ortaya koyunca, teşbihdeki vechü’ş-şebahi de ortaya çıkarmış ve cümlelerin şu şekilde olduğunu söylemiştir:

أَي مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِيمَا ذُكِرَ مِنْ انْهَمَاكِهِمْ فِيمَا هُمْ فِيهِ وَعَدِمَ التَّدْبِيرَ فِيمَا أُلْقِيَ إِلَيْهِمْ مِنَ الْآيَاتِ كَمَثَلِ بَهَائِمِ
الَّذِي يَنْجَعُ بِهَا وَهِيَ لَا تَسْمَعُ مِنْهُ إِلَّا جَرَسَ النِّعْمَةِ وَدَوِيَ الصَّوْتِ

“Taassup ve taklide kapılan, kendilerine okunan âyetleri düşünüp anlamayan inkârcıların durumu, çobanın bağırmasından, zil sesinden ve gürültüden başka bir şey duymayan koyunların durumu gibidir.” Aynı şekilde isim olarak zikretmese de âyetin devamındaki (صُمُّ بُكْمٌ عُمَى) “sağır, dilsiz, kör” kısmının (أَي هُمْ صَمَّ الْخ) yani “onlar sağırdılar, onlar dilsizdirler, onlar kördürler”¹⁶²⁰ şeklinde olduğunu söyleyerek burada da bir teşbih-i belîğ sanatının olduğuna işarette bulunmuştur.

Emsâlü’l-Kur’ân konusunda Ebussuûd Tefsiri’nden vereceğimiz bir başka örnek de şu âyetteir:

أَمَّا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا
أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ
تَغْنِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

“Dünya hayatının meseli/hali, tıpkı gökten indirdiğimiz suyun/ yağmurun haline benzer. İnsanların ve hayvanların yediği yeryüzü bitkiler onunla yeşererek yetişip birbirine karıştı. Nihâyet yeryüzü bütün güzelliklerini alıp bezendiği ve halkı da ona (ulaşmaya) kâdir olduklarını zannettikleri bir sırada geceleyin veya gündüz vakti aniden ona emrimiz geliverir de sanki dün bunlar hiç yerinde yokmuş gibi kökünden biçilmiş gibi olur. İşte düşünen bit kavim için âyetlerimizi böyle açıklıyoruz.”¹⁶²¹

Dünya hayatının şaşılacak hali, göz kamaştırıcı misali, anlaşılması güç düzeni, insanların yönelip tam devşireceği bir sırada nimetlerin aniden hızla yok olup uzaklaşması, temsil tarzında, zayıfken kuvvetlenen, yeşerdikten sonra birbirine karışacak şekilde gürleşen, insanların “artık bütün afetlerden kurtulacak duruma

¹⁶¹⁹ Ebussuûd, I, 227; krş. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 356-357; Neseî, *Medârik*, I, 92

¹⁶²⁰ Ebussuûd, I, 227.

¹⁶²¹ Yûnus, 10/24

geldiğini” zannederken; çekiciliği ile göz kamaştırıcı renkleri, takındığı zinetleriyle gelinliğini giyinip süslenmiş geline benzeyen yer yeryüzüne benzetilmiştir. Burada teşbih edatı olan kâf (ك)ın başına geldiği ماء kelimesi, müşebbehünbih değildir. Bilakis burada müşebbehünbih, kelimadan anlaşılmanın tamamıdır. Çünkü o, bir teşbih-i mürekkebirdir.”¹⁶²²

Bu âyette Ebussuûd hem meselin hal/durum anlamında olduğunu tekrar vurgulamış, hem de burada bir mürekkebe teşbih olduğunu zikretmiştir. Neden mürekkebe teşbih olduğunu da müşebbehünbihin kelimadan anlaşılmanın tamamı olduğunu söyleyerek açıklamıştır. Bundan da anlaşılıyor ki, mürekkebe teşbihlerde müşebbeh ile müşebbehünbih arasındaki benzetme yönü, hislerle algılanabilir nesnelere arasındaki benzerlikler olabileceği gibi, akıl yoluyla elde edilen manalar arasındaki mecâzî benzerlikler de olabilir. Önemli olanın muhatabın zihninin algılayabileceği bir düzeyde hakîkatin anlaşılmasını sağlamak ve bu hakikati aklın inkâr edemeyeceği, apaçık bir şekilde ortaya koymaktır. Diğer bir ifade ile zihinlerdeki lâtif manaları, getirilen temsillerle kolayca anlaşılacak duruma getirmektir.

b) Sıfat bildiren temsil örneği

Ebussuûd, Kur’ân’da nûr âyeti olarak bilinen âyetteki “mesel” kelimesini sıfat anlamında şu şekilde ele alarak tefsir etmiştir;

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِثْكَاتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Allah göklerin ve yerin nûrudur. O’nun nûrunun meseli/şaşırtıcı, hayranlık uyandıran vasfı, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. O lamba bir kristal fanus içindedir. O fanus da sanki inci gibi parlayan bir yıldız gibidir. O doğuya da batıya da nispet edilemeyen mübarek bir ağaçtan yani zeytinden (çıkarılan yağdan) tutuşturulur. Onun yağı neredeyse kendisine ateş değmese de ışık verir. O, nûr üstüne nûrdur. Allah dilediği kimseyi nûruna ulaştırır. Allah insanlara işte böyle misaller getirir. Allah her şeyi bilir.”¹⁶²³

¹⁶²² Ebussuûd, IV, 154-155; krş. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 129; Beydâvî, *Envâru’-t-Tenzil*, I, 434; Neseî, *Medârik*, II, 481-482

¹⁶²³ Nûr, 24/35

Bu âyet, bir önceki âyette olanların beyânını ve o beyanın, anlatılacağı şekilde son derece mükemmel olduğunu açıklamak için getirilmiştir. Eğer (önceki âyetin tefsirinde vurgulanan) birinci görüşe göre (kast edilen bu sûredeki âyetlerdir, denilecek olursa,) gerçek şu ki, Allah'ın beyânı bu sûredekilerle sınırlı değildir. Belki beyan edilmesi gereken bütün hükümlere, şer'î kurallara, onların prensiplerine, dünya ve ahirete terettüp eden gayelere ve bunların dışında beyana dâhil olanlara da şâmilidir. Bu beyanlar, eksiksiz ve mükemmel bir şekilde Allah tarafından yapılmıştır. Nitekim Allah'ın kendi zâtıyla zâhir olduğunu, O'nun dışındaki her şeyin ise, O'nun izhâr etmesiyle zâhir olduğunu bildirmek için onu, beyan mertebelerinin en kuvvetlisi olan *tenvîrle* (aydınlatacakla), aydınlattırmanın kuvvetine ve tesirinin şiddetine dikkat çekerek de *münevîri* (aydınlatanı) *nûrun* kendisi ile ifade etmiştir. Tıpkı nûrun bizzat kendisinin aydınlık olması, onun dışındakilerin ise onunla aydınlanması gibi

Nûrun göklere ve yere izafe edilmesi, mecâzi manada (müsteârunleh/müşebbeh) olan “beyan/açıklamak veya tenvîr/aydınlattırma” yerine “nûr”un kullanılmasının son derece yaygın olduğuna delâlet etmesi içindir. Yine ulvi ve süflî âleme ait cisimlerin “beyana/açıklanmaya veya tenvîr edilmeye/aydınlattırılmaya” layık olan veya onu kabul etmesi mümkün olanlar için müsteârunminhin/müşebbehünbihin şümûlüne giren “beyan” vasıtasıyla, insanların irşad alanına giren durumlara uygun düşen her şeye şâmil olduğuna delâlet etmesi içindir.

Veya göklerin ve yerin, o ikisinde bulunan varlıkların durumlarının “beyanına” şâmil olduğuna delâlet etmesi içindir. Çünkü varlıkların beyana müstahak olan durumları icmâlen veya tafsîlen açıklanmıştır. Nasıl olmasın ki, beyanda Yaraticı'nın varlığına ve sıfatlarına bir delil, yeniden dirilişin gerçekliğine bir tanıklık vardır.

Veya beyanın yer ve gök ehli ile olan ilişkisine delâlet etmesi içindir. Nitekim İbn Abbas “Allah, gök ehlini ve yer ehlini hidâyete ulaştırandır. Hepsi O'nun nûru ile hidâyete ererler ve dalâlet şaşkınlığından kurtulurlar” demiştir.¹⁶²⁴

¹⁶²⁴ Ebussuûd, IV, 190-191

Tenvîri, Allah'ın mahiyetleri yokluktan varlığa çıkarmasına veya göklerin ay, güneş ve diğer yıldızlar ve onlardan yayılan ışıklara yahut göklerin malaklarla, yeryüzünün de peygamberler, âlimler ve müminlerle veya bitkiler ve ağaçlarla süslenmesi veya Allah'ın gökleri, yeri ve onlarda bulunanları idare etmesi manasına hamletmek makama münasip değildir ve nizamın güzelliği de bunu desteklemez.¹⁶²⁵

“Allah'ın nûrunun misali, içinde kandil bulunan kandillik gibidir.” Allah'ın nûru, Allah'tan kaynaklanan, ışığı ile eşyayı aydınlatan ilâhî feyiz ki, o da daha önce inzâl ve teybinle âyetlerinin vasfı açıklandığı gibi Kur'ân-ı mübîndir. Şu âyette de Kur'ân açıkça nûr olarak vasıflandırılmıştır: “Size apaçık nûr indirdik”¹⁶²⁶ İbn Abbas, Hasen ve Zeyd b. Eslem'de böyle söylemiştir. Her ne kadar karanlığın mecâzî olarak bâtil, nûrun da hak anlamında kullanılması yaygın ise de burada nûru haktan ibaret kılmak görüşünü, önceden hak tabirinin geçmemesi ve âyetlerin şânının beyanı ve zikredilen tebyîn ile vasıflandırılma makamı reddetmektedir. Çünkü nûrun anlamında hem zuhur hem de izhâr vardır. O da Kur'ân'ın şânında vardır. Hak da ise zuhur vardır ama izhâr yoktur.¹⁶²⁷

Mişkât, içinde bir laba, lamba cam fanus içinde, cam fanus ise ışığı ile karanlığı yok eden sanki inci parlaklığında bir yıldız gibidir. Bu şekildeki bir anlatım düzeninde müphemînin peşi sıra tefsir, icmâlden sonra tafsîl, icmal ve tafsilden sonra her ikisini de işârete mebnî vasfı değil, asıl maksadı bildiren ihbar yoluyla ispat vardır.¹⁶²⁸

Kandil, faydası çok olan veya Allah'ın bereketli kıldığı topraklarda yetişen bir ağacın yağı ile yanmaktadır. Bu ağaç, yalnızca sabah güneşi veya yalnızca akşam güneşi değil, bütün gün boyunca güneş alan yerlerde yetişen bir ağaçtır. Bu ağacın yağı saflık ve berraklıkta neredeyse kendisine ateş değmeden de kandil gibi parlayıverecektir. O, Kur'â'ı ifade eden ve şaşkınlık uyandıran vâsfinin temsili olarak mişkâtın/kandillik sıfatı şeklinde açıklanan muazzam nûr, bir nûr üstüne nûrdur. Muayyen ve gayr-ı muayyen iki ayrı nûrun toplamı değil, sınırsız olarak kat kat artan bir nûrdur. Âyetin bu kısmı, temsilin fezlekesi ve hâsıl olan anlamın sarîh ifadesi, kendisinden sonra gelene de hazırlık mahiyetindedir. Âyetteki nûru,

¹⁶²⁵ Ebussuûd, IV, 191

¹⁶²⁶ Nisâ, 4/174

¹⁶²⁷ Ebussuûd, IV, 191

¹⁶²⁸ Ebussuûd, IV, 191

müşebbehünbih olan nûrdan ibaret saymak (Kur'ân değil de nûrun kendisi kabul etmek) Kur'ân'ın şânına layık olmaz. Allah'ın insanlara mesel getirmesi, yol göstermek için hallerine uygun düşen temsiller getirmesidir. Zira irşâd konusunda temsillerin etkisi çok büyüktür. Zira temsil, aklî olanları hissedilebilir şekilde ortaya koyar, alışılmamış tuhaf manaları alışılmış, bilinen bir şekilde tasvir eder. Bundan dolayı Kur'ân'ı ifade eden ilâhî nûr, mişkât/kandillikle örneklendirilmiştir.¹⁶²⁹

Burada müfessirimiz istiâre sanatının müsteârunleh ve müstârunminh kavramlarını kullanarak teşbihten doğan istiâre sanatının olduğunu isim olarak zikretmese de açıklamalarıyla ortaya koymuştur. Şöyle ki, teşbihten doğan istiâre sanatı, müsteâr, müsrârunleh, müsteârunminh ve bunların bir biriyle irtibatını sağlayan cihet-i câmi'a (vech-i şebeh)'dan meydana gelen belâgat sanatıdır¹⁶³⁰. Bu âyette yer alan istiâre sanatında müsteâr “nûr” kelimesidir. Bu kelimenin alâmı, müsteârunminh olarak alınıp, müşebbeh olan “beyan ve tenvîr” için müstârunleh olarak kullanılmıştır. Böylece cümleden düşürülen “beyân ve tenvîr” kelimelerinin görevini lafız ve manasıyla müsteâr olan nûr lafzı almıştır. Aralarındaki ortak özellik (Cihet-i câmi'a) ise, “gerçekleri açığa çıkarıp gösterme, aydınlatma” anlamıdır. Aslında “parlayan, ışık saçarak görünen ve diğer varlıkları da gösteren” anlamına gelen “nûr” lafzı, bu manasıyla hem “beyân” hem de “tenvîr” kelimelerinin anlamını içinde toplamıştır. Göklerde ve yerde bulunan canlı - cansız, büyük- küçük, görülebilen - görülemeyen, maddî - mânevî her varlık Allah'ın verdiği nûrdan aldığı feyizle görünüp açığa çıkar, Allah'ın varlığına, sıfatlarına delil, öldükten sora yeniden dirilişin şahidi olur. Allah'ın Münevvir isminin bir tecellisi olan nûr, görünme ve gösterme, aydınlık ve aydınlatma özellikleriyle hem kendi zâtıyla zâhir olan Allah'ın varlığını gösterir, hem de Allah'ın yaratıp vucut verdiği nûr dâhil bütün varlıkların, O'nun varlığına birer delil olduğunu ortaya koyar. Aynı şekilde kendisi ortada görünen, insanların dünya ve âhireti için ihtiyaç duydukları her şeyi eksiksiz ve kusursuz bir biçimde ortaya koyan nûr da, görünen ve gösteren vasfıyla Allah'ın indirdiği Kur'ân olup, açık âyetleriyle karanlıkları aydınlatan bir kandile benzetilmiştir. Nasıl ki karanlık bir odanın duvarındaki karanlık bir kandillikte,

¹⁶²⁹ Ebussuûd, IV, 192-193.

¹⁶³⁰ Olgun, *Edebiyat Lüğati*, s. 55. Ayrıca bu âyetin belâgat yönünden başka bir açıklaması için bkz. Duman, zeki, *Beyânu'l-Hak (Kur'ân-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)*, Fecr Yayınları, Ankara, 2006, III, 380-384

mükemmel saflıkta yakıtı, harika bir şekilde ışık saçan cam bir fanusu, güçlü bir ışığı olan lamba ile sağlanan çok daha güçlü bir ışık, karanlık ortamı olağanüstü bir şekilde aydınlatırsa, Kur'ân'ın beyânı da insanları ondan daha mükemmel bir aydınlığa çıkarır.

Mecâzların, teşbihlerin bir mesel içerisinde, birden çok hakikate ışık tutacak şekilde yer alması, doğal olarak onu anlamaya çalışanların bazı nüanslarla farklı fikir beyan etmelerine sebep olur. Bu anlamda Bazı müfessirlerin “hidâyet” dediği,¹⁶³¹ bazılarının “hak”¹⁶³² diye açıkladığı Allah'ın nûrunu, Ebussuûd, “Kur'ân-ı mübîn” olarak anlamış ve bunun, Kur'ân'ın hem apaçık, hem de açıklayıcı olma vasıflarıyla uyduğuna, hakkın ise apaçık olduğu halde açıklayıcı olmadığını, dolayısıyla böyle bir görüşün bu makama uygun olamayacağını savunmuştur. Bize göre de Ebussuûd'un bu tercihi, hem âyetin bağlamına uygun düşmüş, hem de Kur'ân'ın hak ve hidâyet edici olma vasıflarını da taşıması bakımından daha kapsayıcı olmuştur.

Diğer taraftan o, “Allah'ın göklerin ve yerin nûru” olmasını, Allah'ın varlıkların mahiyetlerini (sudur anlamında olsa gerek) yokluktan varlığa çıkarması; gökleri güneş, ay, yıldızlar ve onların ışıklarıyla süslemesi; gökleri meleklerle, yeryüzünü peygamberler, âlimler, müminler veya bitkiler ve ağaçlarla süslemesi; Allah'ın gökleri, yeri ve onlarda bulunanları tedbîr etmesi/idare etmesi gibi anlamlara hamledilmesini de eleştirerek, âyetin makamının bu şekilde anlamalara uygun olmadığını söylemiştir. Çünkü bundan önceki âyette “*Andolsun, size açıklayıcı âyetler, sizden öncekilerde bir misal ve müttakiler için bir öğüt indirdik*”¹⁶³³ buyrulmuş, bu âyetteki soyut mana, Nûr âyeti diye tefsirine işaret ettiğimiz âyette, karanlığı aydınlatan bir kandil örneği ile somutlaştırılarak açıklanmıştır. Diğer bir ifade ile Allah'ın âyetlerini açıklamasının, somut varlıkların gözle görülür hale getirilmesi ile aynı olduğu, kandillik, kandil, kandilin yakıtı olan saf zeytinyağı, kandilin ışığını koruyan ve daha parlak olarak ışık vermesini sağlayan fanus gibi objelerle tasvir ve temsil edilmiştir. Bu anlamda Ebussuûd'un yaptığı eleştiriyi doğru buluyor, bu tür izahların âyeti bağlamından koparmak olduğunu düşünüyoruz.

¹⁶³¹ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVIII, 105; İbn Kesir, *Tefsir*, VI, 60-61; Merağî, *Tefsir*, XVIII, 106

¹⁶³² Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 306-307; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, II, 721;Nesefî, *Medârik*, III, 802

¹⁶³³ Nûr, 24/34

Yine “*kötü mesel, ahirete inanmayanlar içindir*” âyetindeki mesel kelimesini Ebussuûd “çirkinlikte darb-ı mesel gibi olan kötü sıfat,¹⁶³⁴ “*en yüce mesel, Allah’a mahsustur*”¹⁶³⁵ yani mutlak yücelikte mesel olan şanı hayrete düşüren sıfat”¹⁶³⁶ diye açıklamıştır. Bunun gibi “*müttakiler için hazırlanan cennetin misali*”¹⁶³⁷ âyetindeki “mesel” kelimesi de “durumu hayret veren sıfatı”¹⁶³⁸ şeklinde tefsir edilmiştir.

c) Kıssa anlamının örneği

Ebussuûd, Hacc Sûresi’nde yer alan, “*Ey insanlar! Size bir temsil getirildi, ona iyi kulak verip dinleyin. O Allah’tan başka yalvardığınız (putlarınız var ya), onların hepsi bir araya toplansalar, bir sinek bile yaratamazlar. Sinek onlardan bir şey kapıp götürse, bunu dahi ondan kurtaramazlar. İsteyen de âciz, istenen de*”¹⁶³⁹ âyetindeki “mesel” kelimesini de “size garip/sıra dışı tuhaf bir durum veya gerçekten etkileyici harika bir kıssa açıklanacak” şeklinde tefsir ederek, kelimenin hem hâl hem de kıssa anlamında olabileceğine işaret etmiştir. “Veya müşriklerin putlara tapmalarının hikâyesi kast edilerek, ibadete layık olma hususunda size bir örnek (hikâye) verilecektir” denilerek “mesel” kelimesi “durum/hal” anlamında alınırsa ضَرْبٍ nin بُيِّنٍ anlamında; “kıssa/hikâye” anlamında alınırsa جُلٍّ anlamında olduğu vurgulanmıştır.¹⁶⁴⁰

“Öyle ise bunu dikkatle ve tefekkürle kulak verip dinleyin.”

Âyetin, “*Sizin Allah’tan başka taptıklarınız bir araya gelseler, kesinlikle bir sinek bile yaratamazlar*” kısmı, hal/durum anlamına göre meselin bir açıklaması ve tefsiridir. Kıssa anlamına göre ise, ibadete layık olma konusunda putları, Allah gibi kabul etmelerinin ne kadar bâtıl bir düşünce olduğunu bildirmektedir. Halbu ki onlar bir araya toplanmasalarda, toplansalar da en basit küçük bir sineği bile yaratamazlar. Ne kadar aciz olduklarına bakın ki, eğer o sinek onlardan bir şey koparıp alsa, o kadar acizdirler ki o kendilerinden koparılanı bile almaya güçleri yetmez. Dolayısıyla güç yetirilmesi gereken her şeye güç yetiren ve bütün varlıkları tek başına yaratan Allah’a, varlıkların en acizi olan heykelleri ortak koşmaları, müşriklerin son derece

¹⁶³⁴ Ebussuûd, V, 136

¹⁶³⁵ Nahl, 16/ 60

¹⁶³⁶ Ebussuûd, V, 136

¹⁶³⁷ Kıtâl, 47/ 15

¹⁶³⁸ Ebussuûd, VIII, 101

¹⁶³⁹ Hacc, 22/73

¹⁶⁴⁰ Ebussuûd, VI, 132

cahil olduklarıdır. Zira puta tapan da, kendisine mabud diye tapılanlar da ne kadar acizdir. Veya sinek (talip) putlardan bir şeyler koparıp alır, putlar (matlub) o sineğin kapıp aldığını geri almak isterler, ama buna güç yetiremezler. Veya sineğin almak istemesine engel olamayan putlar yine acizdir. Dolayısıyla herhâlükârda putlar sinekten daha acizdirler. Bu sebeple puta tapan, bütün cahillerden daha cahil, bütün yolunu kaybedip sapıtanlardan daha sapıktır.¹⁶⁴¹

Ebussuûd bu âyetin, müşriklerin, Allah'a ibadet eder gibi putlara ibadet etmeleri ile ilgili getirilmiş bir misal olduğu üzerinde durmuştur. Öncelikle bu âyet, ibâdetin Allah'ın hakkı olduğu vurgusunu ön plana çıkarmaktadır. Kâdî Beydâvî'nin de işâret ettiği bu hususu Ebussuûd, "ikinci tefsire göre"¹⁶⁴² diyerek anlama dâhil etmiştir. Buna göre, âyette de ifade edildiği gibi, önce müşriklerin tanrı diye ibâdete layık gördükleri bir takım heykellerin, ne sinek gibi en küçük bir canlıyı yaratıp meydana getirmeye, ne de kendilerine sinek gibi en küçük varlıklardan gelecek bir zararı def etmeye veya engellemeye güçlerinin olmadığı hatırlatılmıştır. Allah'ın hakkı olan ibadete, böylesine aciz bir takım heykelleri tanrı diye ortak eden insanların son derece cahil ve şaşkın oldukları, kendi putlarına karşı yaptıkları şey örnek gösterilerek somutlaştırılmıştır. Bu anlatımda Ebussuûd, müşriklerin putlarına bal ve güzel koku sürdüklerine dair anlatılanları da ibaresine dâhil ederek, kıssa ile örneğe dönüştürülüp teşbih yoluyla müşriklere hatırlatılan şeyi açıklamıştır. Böylece müşriklere, üzerlerine sürülen güzel koku ve balı bir delikten girerek kapıp kaçırın sineklerin, kapıp götürdüklerini bile geri getirmekten veya engellemekten aciz olan putlara, Allah'a ibadet eder gibi ibadet etmenin veya ibadette onları Allah'ın ortağı yapmanın ne kadar büyük bir çelişki olduğu, kendi hayatlarından bir kıssa ile somut bir şekilde anlatılmıştır.

Ebussuûd'un bu vurgusuna Keşşâf'da rastlayamadığımız gibi, Kâdî Beydâvî'de de yeterince açık yer verilmediğini söyleyebiliriz. Zemahşerî daha çok yaratma konusunu önplana çıkarmış, Kâdî Beydâvî'de âyetin baş tarafında ibadetin Allah'ın hakkı olması konusuna bir cümle ile yer vermiş, arkasından o da yaratma konusuna dönmüştür. Ebussuûd, Allah'ın ibâdete layık olması konusunun misal getirilişine dikkat çektikten sonra, misali açıklayan veya illetini ortaya koyan cümlede yeniden

¹⁶⁴¹ Ebussuûd, VI, 132-133 وعابده أجهل من كل جاهل وأضل من كل ضال

¹⁶⁴² Ebussuûd, VI, 132

ikinci tefsire göre diyerek anlam vermiştir. Bununla beraber yaratma konusunu da tefsiri içerisinde işlemiştir. Bununla Ebussuûd'un, inceliklere dikkat çeken ama ayrıntılarda kaybolmayan bir anlatım üslubunu ortaya koyduğu söylenebilir.

Kıssa ile mesel konusunun Kur'ân'da Karye ashabı,¹⁶⁴³ bahçe sahibi iki kardeş,¹⁶⁴⁴ karyenin misali¹⁶⁴⁵ gibi pek çok örnekleri vardır. Ancak konunun oldukça fazla uzaması sababiyle sadece yukarıda vermiş olduğumuz örnekle yetineceğiz.

Özetele söylemek gerekirse Ebussuûd, Emsâlü'l-Kur'ân konusuna tefsirinde gerektiği şekilde yer vermiştir. Kur'ân-ı Kerim'de muhataplara verilmek istenen mesajın ve duyurulmak istenen hakikatlerin bazen gaybî/soyut anlamlar taşıdığı bilinen bir husustur. Bu soyut anlamlarla anlatılan hakikatlerin ve verilmek istenen mesajın muhataplar tarafından iyice anlaşılıp kavranabilmesi için, bunların somut bir şekle dönüştürülmesinin, müşahede edilebilir hale getirilmesinin, canlı tasvir ve örneklerle açıklanmasının ve muhatabın algı düzeyine indirilmesinin de bir gereklilik olduğu açıktır. Bu anlamda emsâl, soyut hakikatleri somut şekilde anlatan bir edebî tarz olup, teşbihten farklı olarak çok yönlü benzetmeleri bünyesinde taşır. Ebussuûd'un da ifade ettiği gibi vehmin akla itaatine en latif vesiledir. O, aklen bilinen, gözden ırak şeylerin yüzündeki örtüyü kaldıran, gözle görülmeyeni gözle görülür, bilinmeyeni bilindir, tanınmayı tanınıp ülfet edilir hale getiren bir anlatım tarzıdır. İşte Ebussuûd'un, Keşşâf ve Kâdî Beydâvî örneklerinden de yararlanarak Emsâlü'l-Kur'ân'ın belâgat yönlerini ön plana çıkarmada ve bunları âyetlerin anlamına yansıtmada oldukça başarılı olduğunu söylemek mümkündür.

Ebussuûd Tefsiri'nde oldukça geniş yer verilen Ulûmu'l-Kur'ân konularından birisi de Esbâb-ı Nüzûl konusudur. Şimdi Kur'ân'ı tarih yönünden inceleyen Kur'ân ilimleri başlığı altında bu konuyu ele almak istiyoruz.

4. Kur'ân'ı Tarih Yönünden İnceleyen İlimler

Daha önce dil ve üslub yönünden ele aldığımız Ebussuûd Tefsiri'nde Kur'ân İlimleri konusunun bu üçüncü ana başlığı altında biz, Kur'ân İlimleri içerisinde önemli bir yeri olan Esbâb-ı nüzûl ve Kasasu'l-Kur'ân konularını ele alacağız.

4.1.Esbâbü'n-Nüzûl ve Ebussuûd'un Yaklaşımı

¹⁶⁴³ Yâsin, 36/13-32

¹⁶⁴⁴ Kehf, 18/32-44

¹⁶⁴⁵ Nahl, 16/112

Esbâbü'n-nüzûlün rivâyet tefsiri içerisinde önemli bir yere sahip olduğu şüphesizdir. Hadis gibi rivâyet ilminin bir parçası olan Esbâbü'n-nüzûle dair rivâyetler hadis kaynaklarında da yer almış, hadis şerhleri içerisinde âdeta bir tefsir gibi âyetle nüzul sebebi olan olayın birbiriyle ilişkisi bir çok yönlerden incelemeye tabi tutulmuştur.¹⁶⁴⁶ Aynı şekilde bu konuya tefsir kaynakları da büyük önem vermiş, hem âyetin arka planını kavrayarak âyeti anlamada, hem işaret ettiği veya delalet ettiği hükmü tespit etmede hem de âyetlerin vermek istediği mesajın maksatlarını doğru olarak ortaya koymada bu ilimden yararlanmışlardır. Bu sebeple öncelikle Esbâbü'n-Nüzûl ilmini ele alacak, daha sonra da esas araştırma alanımız olan Ebussuûd Tefsiri'nde bu konuya nasıl yaklaşıldığını inceleyeceğiz.

Esbâbu'n-nüzûl terimi, sebebin çoğulu olan esbâb ve nüzûl kelimelerinin oluşturduğu bir tamlamadır. Nüzûl sebepleri diyebileceğimiz bu tamlamada sebep, Arapça'daki anlamıyla Türkçe'de de kullanılan “bir şeyin olmasına vesile ve alet olan şey”¹⁶⁴⁷ manasına, nüzûl ise, inme, iniş, inmek¹⁶⁴⁸ gibi anlamlara gelmektedir. Buna göre “inme sebebi veya iniş sebepleri” demek olan nüzûl sebeplerinden, Kur'ân ilimlerinde, âyet veya âyetlerin yahut sûrelerin indirilişinin sebebi veya sebepleri olan hadiseler anlaşılmaktadır. Buna göre sebep-i nüzul, “olayın vuku bulunduğu günlerde o olaydan bahseden, hükmünü açıklayan âyet veya âyetlerin inmesidir.”¹⁶⁴⁹ Çünkü Hz. Peygamber'in yaşadığı zaman diliminde, onunla birlikte yaşayanların yapıp-etmelerini, sorunlarını vb içine alan canlı ve dinamik bir hayat vardı. Bu süre içerisinde Hz. Peygamberin ve onunla birlikte aynı ortamı paylaşanların (ashab, ehl-i kitab, müşrikler vb) hayatında birtakım özel hadiseler vuku bulmuş yahut insanlara problem teşkil edecek tarzda karışık bir takım meseleler zuhur etmiş veya bir konuda Hz. Peygamberin açıklama yapması, bilgi veya hüküm vermesi istenmiştir. İşte bu olaylar esbâb-i nüzûl terkindeki “sebebi”; nüzul ise, olayın çözümünü, sorunun cevabını veya hükmünü yahut bilgisini içeren bir veya

¹⁶⁴⁶ Örnek olarak el-Kastalânî Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü's-Sâri li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Bulak, 1305,) adlı eserinin VII. Cildi Kitâbü't-Tefsîr adıyla bu konuya ait pek çok rivâyeti içermektedir. Bunun yanı sıra diğer muhtelif ciltlerinde ibâdetlerden, vasiyetlere, yeminlerden, miras konularına kadar pek çok konu içerisinde de serpiştirilmiş olarak Esbâb-ı nüzûl konusu olan rivâyet almıştır.

¹⁶⁴⁷ Ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, III, 38; Asım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhit Tercümesi*, T.C. Yazma Eserler Kurumu başkanlığı, İstanbul, 3013, I, 453; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 962

¹⁶⁴⁸ Ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXX, 478; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 656

¹⁶⁴⁹ Ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 76

birden çok âyetin inmesidir.¹⁶⁵⁰ Aslında “bu âyetin sebab-i nüzûlü budur” denildiğinde “bu âyetin var oluşu veya indirilişi bu hadise sebebiyledir” demek istenmez. Zira Kur’ân’ın nüzûlü, insanlığı doğru yola hidâyet etmek, Allah ve peygambere gönülden bağlı, erdemli bir toplumu oluşturacak temel esaslarını ikame etmek gayesini taşıdığı için ahkâmın teşriine sebep teşkil eden hadiselerin oluşuna bağlı değildir.¹⁶⁵¹ Bunun için âyetlerin ekserisi, nüzûlünü gerekli kılan bir sebebe bağlı olmaksızın nâzil olur. Bununla âyetlerin çoğunluğunun sebepsiz ve hikmetsiz nâzil olduğu anlaşılmalıdır. Bu anlamda her âyetin inişinin bir sebab-i hikmeti elbette vardır. Ancak Sebeb-i nüzul tabiri, belli bir takım sebeplerin ardından inen âyetler için kullanılmış olup, Kur’ân’ın bir kısım âyetlerinin bu sebebe bağlı olarak indiğini ifade eder. Eğer bu âyetler emir veya yasak ifade eden yahut övme veya yerme bildiren bir haber olursa, bu hem ilgili şahsı hem de aynı durumdaki diğer şahısları içine alır.¹⁶⁵² Diğer bir ifade ile nüzûl sebebi, âyetin şumulüne giren hükümlere ışık tutan hadiseler olup, sebab-i nüzuldeki “sebeb” bir olgunun veya nüzul sırasında meydana gelmiş bir olayın ifadesidir.¹⁶⁵³ Dolayısıyla vahyin geldiği ortamda meydana gelmiş bir olay âyetin ya içeriğini/tazammununu, ya sorulan sorunun cevabını veya hükmün beyanını¹⁶⁵⁴ veyahut teşriin hikmetini, buna bağlı olarak da teşriin amacını/makasidü’ş-şeri’âyı anlamaya yardımcı olur.¹⁶⁵⁵ Bu nedenle geçmiş peygamberlerle kavimleri arasında meydana gelen olaylar yahut Hz. Peygamber’den önce olmuş bir takım tarihi hadiseler veya gaybî konuları açıklamak, cennet veya cehennemden, kıyâmet ve kıyamet ahvâlinden haber vermek için inen âyetlerde bahsedilenler nüzul sebebi olmaz. Bu nedenle örneğin Fîl Sûresi’nde anlatılan tarihi olay yahut Nûh, Hûd, Âd, Semûd kıssalarında anlatılanlar gibi önceden olmuş olaylar, kıyâmet ahvâlini konu alan anlatımlar sebab-i nüzul değildir. Eğer bu kıssaları veya durumları konu alan âyetler nazil olmadan önce bunlarla ilgili

¹⁶⁵⁰ Ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 76-77; Kattân, *Mebâhis*, s. 76-78; Işıcık, *Kur’ân’ı Anlamada Temel İlkeler*, s. 27-28; Ersöz, *Kur’ân ve İlmü Esbâbi’n-Nüzul*, Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-III-, İstanbul, 2000, s. 315-316; Serinsu, *Tarhsellik ve Esbâb-ı Nüzul*, Şûle Yayınları, İstanbul, 1996, s. 60-62

¹⁶⁵¹ Kattân, *Mebâhis*, s. 76; Serinsu, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul’ün Rolü*, s. 63

¹⁶⁵² Suyuti, *itkan*, I, 38; İbn Teymiye, *Tefsir Usulüne Giriş*, s. 48

¹⁶⁵³ Zerzûr, *el-Kur’ân ve Nusususuhu*, s. 120

¹⁶⁵⁴ Salih, *Mebâhis*, s. 132; Yıldırım, *Kur’ân İlimlerine Giriş*, s. 89; ayrıca bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 115

¹⁶⁵⁵ Çetiner, Bedreddin, *Fâtiha’dan Nâs’a Esbâb-ı Nüzûl*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2002, I, 1(Giriş)

Hz. Peygamber'e bir soru sorulmuş¹⁶⁵⁶ veya bu konularda Hz. Peygamber'den bilgi istenmiş¹⁶⁵⁷ de arkasından da bu âyetler veya sûreler¹⁶⁵⁸ nazil olmuşsa, işte bu sorular ve bu soruları soranların tavrı, amacı vb bilgiler birer nüzul sebebi olur.¹⁶⁵⁹

Nüzul sebebi ile ilgili usûl kitaplarında tartışılan “lafzın umûmî olmasına mı, sebebin husûsî olmasına mı itibar edilir?” Yahut “husûsî sebep, lafzın umûmunu tahsis ve tahdîd eder mi?” gibi sorulara, cumhurun da görüşü olan ve “sebebin hususiliğine değil, lafzın umûmiliğine itibar edilir”¹⁶⁶⁰ şeklinde genel kural halinde verilen cevabın doğru olduğunu düşünüyoruz.

Rivâyete dayalı bir ilim olan Esbâb-müzûl ile ilgili bilgilerde ilk kaynak sahabedir.¹⁶⁶¹ Sahabe bu konuda görüp yaşadıklarını haber vermek sûretiyle, kendi görüşlerinden öte, rivâyete dayalı bir bilgiyi merfu haber¹⁶⁶² olarak aktarmışlardır. Bu konuda ikinci kaynak tabiîndir. Tabiînden gelen ve Mücâhid, İkrime ve Saîd b. Cübeyr gibi güvenilir tefsir üstatlarının doğrudan sahabeden naklettikleri haberler, başka bir mürsel haberle de desteklenmişse, bu haber, mürsel hükmünde bir haber¹⁶⁶³ olarak sahih kabul edilmiştir.¹⁶⁶⁴

Müfessirler sebab-i nüzûl ile ilgili çeşitli tabirler kullanmışlardır. Bunlardan birisi, “سبب نزول هذه الآية كذا” Bu âyetin nüzûl sebebi şudur.” Bu sebab-i nüzulde sarîh bir nas olup, akla gelebilecek başka soru ve ihtimalleri ortadan kaldırır.

Bazen müfessir nüzul sebebi olan hadiseyi “حَدَّثَ كذا” veya “سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ كَذَا” şeklinde naklettikten sonra arkasından bir “fa” harfiyle “فَنَزَلَتِ الْآيَةُ” ifadesini kullanır. Bu da bir önceki ifade gibi sebab-i nüzul konusunda açık nastır.

Bazen müfessir “نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي كَذَا” ifadesini kullanır. Bu, nüzul sebebi olarak zikredilen hadisenin kesin bir nas olmadığını ifade eder. Zira bu kalıp, anlatılan

¹⁶⁵⁶ Örneğin Ziülkarneyn hakkında Hz. Peygamber'e soru sorulması gibi. Bkz. Kehf, 16/83

¹⁶⁵⁷ Örneğin Hz. Peygamber'e kıyâmetin ne zaman kopacağı ile ilgili soru sorulması gibi. Bkz. A'raf, 7/187

¹⁶⁵⁸ Örneğin Enfâl 8/1 vd gibi

¹⁶⁵⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 38,42

¹⁶⁶⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 32; Suyuti, *el-itkan*, I, 39-41; Kattân, *Mebâhis*, 82-84

¹⁶⁶¹ Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed, *Esbâbü'n-Nüzul*, Dâru'l-M'arife, Beyrut, tsz., s. 3; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 21; Suyuti, *el-itkan*, I, 39-41; Zerkânî, *Menâhil*, I, 81; Kattân, *Mebâhis*, 82-84

¹⁶⁶² Merfû hadis: Sahabe, tabiîn veya daha sonraki nesillerin, senedi muttasıl olsun veya olmasın Hz. Peygamber'e izafe ederek rivâyet ettikleri hadise denir. Bkz. et-Tahhân, Mahmûd, *Teyşîru Mustalâhi'l-Hadis*, trc. Cemal Ağırman: *Yeni Hadis Usûlü*, Sivas, 1999, s. 116. Daha sonraki dip notlarda eserin tercüme ismi verilecektir.

¹⁶⁶³ Mürsel haber: Tabiînin, sahabeyi atlayarak doğrudan Hz. Peygamber'den rivâyet ettikleri hadislere denir. Bkz. Ağırman: *Yeni Hadis Usûlü*, s. 70

¹⁶⁶⁴ Suyuti, *itkan*, I, 41; Zerkânî, *Menâhil*, I, 82; Kattân, *Mebâhis*, s. 76-77

olayın sebep-i nüzul olduğunu ifad edebîleceği gibi (âyetin hükmü vb) başka bir şeye de delâlet edebîleceğini gösterir.¹⁶⁶⁵ Bir de bir âyet için birden çok nüzul sebep-i zikredilebilir. Bu nüzul sebeplerinin her ikisi de sahih olabilir. Bu durumda rivâyetlerden birini diğerine tercih edecek bir sebep aranır. Eğer böyle bir sebep bulunmazsa, rivâyetlerin arası cem edilebilir. Eğer iki rivâyet de sahih olup, zaman farkından dolayı aralarını cem etmek mümkün olmuyorsa, bu durumda ez-Zerkeşî gibi bir kısım âlimlere göre âyetlerin nüzülü tekerrür etmiştir,¹⁶⁶⁶ diğer bir kısım âlimler ise bu görüşe katılmamışlardır.¹⁶⁶⁷

Yukarıdaki açıklamalardan yola çıkarak Esbâb-ı nüzûlü, âyetlerin nüzülü öncesinde veya nüzülü sırasında meydana gelen hadiselerin bilgisini ihtiva eden ve bu bilginin kullanımında ortaya çıkan problemleri çözmeyi gaye edinen bir ilim olarak tanımlamak mümkündür.

Kur’ân İlimleri’nin en önemlilerinden sayılan Esbâb-ı nüzul ilmi, her müfessirin tefsirinde yer verdiği öncelikli konulardan birisi olmuş, bu rivâyetlerin bir şekilde manaya yansıtılması amaçlanmıştır. Aynı şekilde Ebussuûd Tefsiri’nde de bu konuya müstakil bir çalışma olabilecek genişlikte yer verilmiştir.¹⁶⁶⁸ Şimdi Ebussuûd’un bu konuya yaklaşımını ele alacağız.

Ebussuûd Tefsiri’nde Esbâb-ı Nüzûle oldukça önem verildiğine daha önce işaret etmiştik. Ancak o’nun tefsirinde yer alan Esbâb-ı Nüzul rivâyetlerinin tamamına yer vermeye bizim bu çalışmamızın müsait olmadığı açıktır. Bu sebeple biz, Abdullah Aydemir’in araştırmasını da esas alarak bu başlık altında Ebussuûd’un Esbâb-ı Nüzûl ile ilgili zikrettiği rivâyetlerden örnekler aktarmağa ve o’nun bu konudaki metodunu anlamaya çalışacağız.

Ebussuûd “esbâbü’n-nüzûl” terkiibini kullanmış olmakla beraber, tefsirinde bir “esbâbü’n-nüzûl” tanımı yapmamıştır. Ancak “sebeb” kelimesinin lügat anlamlarını “ el- habl: ağaç ve benzeri şeyleri yukarıya kaldırmaya yarayan urgan, halat gibi kalın ip”¹⁶⁶⁹ veya “gidilen yol, maksada ulaştırın her şey”¹⁶⁷⁰ ve “vuslat: Erişmek,

¹⁶⁶⁵Zerkânî, *Menâhil*, I, 82;Kattân, *Mebâhis*, s. 77; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s.118

¹⁶⁶⁶Zerkeşî, *el-Burhân*, I,

¹⁶⁶⁷ Geniş bilgi için bkz. Demirci, *Nas-Olgü İlişkisi Açısından Mükerrer Nüzul*, M.Ü. İlahiyât Fakültesi Dergisi, 20 (2001), s. 5-21

¹⁶⁶⁸ Aydemir, *Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, s. 125

¹⁶⁶⁹ Ebussûd, I, 224; VI, 109;

varmak, ulaşmak”¹⁶⁷¹ olarak zikretmiştir. Aynı şekilde “nüzûl” kelimesini de oldukça geniş bir yelpazede ele almıştır. Esbâbü’n- nüzûl terkimini terim anlamını çağrıştıracak şekilde, “hakkında âyet gelmesine delâlet eden nüzûl sebeplerine dair rivâyetler” anlamında, “âyetin esbâb-ı nüzûldaki tevbe edenler hakkında gelmesinin, hükmün sırf onlara tahsis edilmesi anlamına gelmeyeceğini”¹⁶⁷² vurgulamak için kullanmıştır. Bu sebeple Ebussûd’un terim anlamı yerine geçecek kendisine ait bir Esbâb-ı nüzûl tanımına rastlayamadığımızı ifade etmemiz, gerçeğe aykırı bir tespit olmasa gerektir. Zira böyle bir tanım, belki bizim dikkatimizden de kaçmış olabilir.

Ebussûd görebildiğimiz kadarıyla bir sebab-i nüzûl tanımı yapmamış olsa da esbâb-ı nüzûlden bahseden kaynaklarda yer alan tanımlarda “herhangi bir hadisenin hükmünü açıklamak yahut Hz. Peygamber’e sorulan bir soruya cevap yeşkil etmek üzere inen âyetler” kaydı yer almaktadır. Bu kayıta sebe-i nüzûlü tanımlayan unsurlara yer verildiği görülmektedir. Buna göre Ebussûd’un da, esbâb-ı nüzûle dair rivâyetleri bu tanımdaki unsurları ifade etmek için getirmiş olduğu söylenebilir.

Örneğin, unutulmuş ve terk edilmiş bir fitnenin yeniden körüklenmesiyle ortaya çıkan hadiseyi anlatarak âyetin inişinin bu fitne sebebiyle olduğunu söylemiştir. Bununla ilgili olaya o, “*Ey iman edenler! Eğer kendilerine kitap verilenlerden bir gruba uyacak olursanız, imanınızdan sonra sizi yeniden küfre döndürürler*”¹⁶⁷³ âyetinin tefsirinde yer vermiş ve hadiseyi şu şekilde anlatmıştır: Âyetteki “döndürme”nin onlardan bir gruba itaatle ilişkilendirilmesi, onlara itaatten ve onlarla dost olmaktan sakındırmada mübalağa içindir. Veya sebab-i nüzûle uymak içindir. Şöyle ki, rivâyet edildiğine göre, (Medîne’li) Evs ve Hazrec kabilelerine mensup bir grup (Müslüman) oturmuş konuşuyorlardı. İleri derecede bir kâfir ve Müslümanlara karşı son derece kıskançlık duyan Şâs b. Kays adındaki Yahudi, onların yanından geçti. Önceden (bu iki kabile) arasında var olan nefret ve düşmanlıktan sonra şimdi onların kalplerinin ülfetini, söz birliğini ve aynı görüş etrafında toplanmış olmalarını görünce, bu durum onun öfkesini artırmıştı. Hemen yanında bulunan bir Yahudi gencine, gidip onların yanına oturmasını ve onlara Buas

¹⁶⁷⁰ Ebussûd, V, 281; VII, 295

¹⁶⁷¹ Ebussûd, VII, 230

¹⁶⁷² Ebussûd, VII, 275 وما نُوي من أسباب النُّزول الدَّالَّة على ورود الآية فيمن

¹⁶⁷³ Âl-i İmrân, 3/100

günü, o günün büyük bir gün olduğunu ve zaferin Evs kabilesinin olduğunu hatırlatmasını, o gün hakkında söylenen şiirler okumasını emretti. O da (hemen emredilen şeyi) yaptı. Bunun üzerine hemen oradaki topluluk birbirine karşı şanşeref yarışına girip birbirlerine öfkeleniler, hatta birbirlerine saldırma durumuna gelmişler ve “silaha davranın silaha” dediler. İki kabileden büyük bir kalabalık toplanmıştı. Derken bu esnada Hz. Peygamber ashabı ile birlikte onların yanına geldi ve şöyle buyurdu: “ben sizin aranızda olduğum halde ve Allah da sizlere İslâm ile ikramda bulunup kalplerinizi uzlaştırmışken, hala siz cahiliyyeyi mi istiyorsunuz?” Bunun üzerine (Müslümanlar) bunun şeytanın bir kışkırtması ve düşmanlarının bir hilesi olduğunu anladılar. Hemen silahları atıp birbirlerine sarılarak bağışlanma talebinde bulundular ve Rasulullah ile birlikte oradan ayrıldılar.

İmam Vâhidî demiştir ki, “savaşmak için saf saf olmuşlardı. Bunun üzerine bu âyetten *لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ* a kadar olan âyetler nazil oldu. Hz. Peygamber gelip bu iki saf arasında durup onlara duyuracak şekilde yüksek sesle bu âyetleri okudu, onlar da O’nu işittiler. Hz. Peygamber okumayı bitirince silahları attılar ve birbirlerine sarılıp ağladılar”¹⁶⁷⁴

Görüldüğü gibi Ebussuûd, âyetin tazammun ettiği hükme sebep-i nüzulü de katarak dikkat çekmiş ve âyetin nüzulüne sebep olan olayı da anlatmıştır. Böylece tanımda yer alan olayın hükmünü, sebep-i nüzul ışığında açıklamak sûretiyle sebep-i nüzulün terim anlamını gözetmiştir.

Bir diğer örnek de din ve ibadet konularında yapılan hataların düzeltilmesi için âyetin nâzil olmasına sebep olan olaydır. Bunun için içki hakkındaki “*Ey iman edenler! Şarhoşken ne dediğinizi bilene kadar namaza yaklaşmayın...*”¹⁶⁷⁵ anlamındaki âyetin nüzul sebebini zikrederken Ebussuûd, önce “Allah, bu âyetin öncesinde onlara şirki yasaklayınca, burada da farkında olmadan ona götürecekt şeyleri yasaklamıştır” açıklamasını yapmış, arkasından da “فانه = şöyle ki” diyerek şu olayı zikretmiştir: “Rivâyet edildiğine göre henüz içki mübahken Abdurrahman b. Avf bir ziyafet hazırlamış, Sahabeden bir topluluğu da davet etmişti. Bunlar şarhoş oluncaya kadar yiyip içtiler. Akşam namazı vakti gelince, içlerinden birisi onlara

¹⁶⁷⁴ Ebussûd, II,74-75; Ayrıca bkz. Vahidî, *Esbâbü'n-Nüzul*, s. 86

¹⁶⁷⁵ Nisâ, 4/43

namaz kıldırmak için öne geçir ve namazda Kâfirûn Sûresinin “*ben sizin taptığınıza tapmam*” âyetini “*ben sizin taptığınıza taparım*” şeklinde okudu. Bunun üzerine bu âyet nâzil oldu”¹⁶⁷⁶

Ebussuûd bu âyette de kelâmın siyâk ve sibâkını gözeterek, sarhoşken namaz kılmaya kalkışmanın farkında olmadan insanı ne kadar kötü durumlara düşürebileceği sonucuna, nüzûl sebebini de zikretmek sûretiyle dikkat çekmiş ve nüzul sebebinin ıstılah tanımına uygun bir açıklama getirmiştir.

Bazen bu sebep, Hz. Peygambere sorulan bir soru olabiliyordu. Bu tür sorulara cevap vermek üzere nazil olan âyetler genellikle *يسئلونك* şeklinde bir ifade ile başlar. Ebussuûd bu tür âyetlerde genellikle sorunun kimler tarafından ve ne amaçla sorulduğu üzerinde durmuştur. Örneğin, Hz. Ömer, Muaz ve bir grup sahabe Hz. Peygamber’e “Ya Rasûlellah, içkinin hükmünü bize açıkla. Zira o akli gideriyor ve malı tüketiyor” dediler. Bunun üzerine “*Sana içki ve kumardan soruyorlar. De ki: O ikisinde büyük günah vardır. İnsanlara bazı faydaları varsa da, günahları yararlarından büyüktür*”¹⁶⁷⁷ âyeti nazil oldu. Bundan sonra toplumun içki içenlerinin bir kısmı içki içmeyi sürdürdü, diğer bir kısmı ise terk etti.¹⁶⁷⁸

Ebussuûd bu âyetin henüz içkiyi yasaklamadığına, ancak yasak yolunda önemli bir aşama olduğuna dikkat çekmek için âyetin nüzulüne sebep olan olayı zikrettikten sonra toplumda içki içmeyi terk edenlerin olduğunu hatırlatmıştır. Bununla o, Şariîn hükmünün yasak istikametinde olduğunu anlayanlar olduğu gibi, açık lafızla hükmün beyan edilmesini bekleyenlerin de olduğuna vurgulamak istemiştir.

Ebussuûd, âyetlerin nüzûlüne sebep olan olayı *Esbâb-ı Nüzûl* ilmindeki tabirleri kullanarak aktermiştir. Onun sebep-i nüzûl ile ilgili kullandığı tabirleri şu şekilde sıralayabiliriz:

¹⁶⁷⁶ Ebussûd, I, 258; II, 205; Ayrıca bkz. Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 112-113; Taberî, *el-Câmiu'l-Beyân*, VIII, 376 (Taberî'nin rivâyetinde imam olan kişinin Hz. Ali olduğu belirtilmiştir); İbn Kesîr, *Tefsir*, II, 271-272; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 81; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, I, 220; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, II, 111; Çetiner, *Fâtihâ'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2002, I, 216

¹⁶⁷⁷ Bakara, 2/219

¹⁶⁷⁸ Ebussûd, I, 258

1- Sebeb-i nüzûlün kesin olduğunu gösteren¹⁶⁷⁹ فَأَنْزَلَ اللهُ كَذَا tabirini kullanmıştır. Örneğin, rivâyete göre, “Siz içinizdekileri gizleseniz de açığa vursanız da Allah onunla sizi hesaba çeker”¹⁶⁸⁰ Âyeti nâzil olunca, bu Peygamber (SAV)’in ashabına çok zor geldi. Hz. Peygamber’in huzuruna gelip diz çöktüler ve “ey Allah’ın elçisi, biz şimdiye kadar gücümüzün yettiği amellerle; namaz, oruç, hac ve cihadla mükellef kılınmıştık. Şimdi ise Sana bu âyet nâzil oldu ki, biz buna güç yetiremeyiz” dediler. Bunun üzerine Peygamber (SAV): “Siz de sizden önceki ehl-i kitabın (Yahudi ve Hıristiyanların), “işittik, isyan ettik” dedikleri gibi mi demek istiyorsunuz? Onların söylediklerinin aksine siz, “işittik, itaat ettik. Bağışla bizi Rabbimiz, dönüş Sana’dır” deyin” buyurdu. Ashab bunu okumaya devam ettiler. Bunun üzerine Allah, “Peygamber de müminler de ona indirilene iman etti” âytini “işittik ve itaat ettik, affını dileriz ey Rabbimiz, dönüş Sana’dır” sonuna kadar inzâl buyurdu. Böylece “kimi dilerse bağışlar”¹⁶⁸¹ âyeti ile Allah’ın meşietiyile ilişkilendirilen bağışlanma isteklerini, daha sonra onların aleyhine olan hitabı kolaylaştırarak, “Allah bir nefse ancak güç yetireceği şeyi yükler”¹⁶⁸² âyetini indirdi.¹⁶⁸³

Ebussûd burada rivâyetine yer verdiği nüzûl sebebini zikrederken ثُمَّ فَأَنْزَلَ اللهُ ve فَأَنْزَلَ اللهُ tabirlerini uygun bir şekilde arka arkaya kullanmıştır. Yine “Allah, kendinden başka hiçbir ilah olmadığına, adaleti ayakta tutarak şahitlik etti...”¹⁶⁸⁴ âyetinin nüzûl sebebini Kelbî’den, “Şam papazlarından iki papaz Medine’yi görünce, onlardan birisi, “bu şehir ahir zamanda çıkacak olan peygamberin şehrinin vasfına ne kar da benziyor” dedi. Hz. Peygamber’in huzuruna girince daha önce bildikleri vasfıyla onu tanıdılar ve “Sen Muammed misin?” dediler. Hz. Peygamber, “evet” dedi. Sonra “Sen Amed misin?” dediler. Hz. Peygamber, “ben hem Muhammedim hen Ahmedim” dedi. Bunun üzerine onlar “biz, Sana bir şeyi soracağız. Eğer bize onu haber verirsen sana inanacak ve seni tasdik edeceğiz” dediler. Hz. Peygamber, “sorun” dedi. Onlar de “Allah’ın kitab’ındaki en büyük şehadeti bize haber ver”

¹⁶⁷⁹ Ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 82

¹⁶⁸⁰ Bakara, 2/284

¹⁶⁸¹ Bakara, 2/285

¹⁶⁸² Bakara, 2/286

¹⁶⁸³ Ebussûd, I, 323-324

¹⁶⁸⁴ Âl-i İmrân, 3/18

dediler de Allah bu âyeti indirdi”¹⁶⁸⁵ şeklinde naklederken ve “*Ey iman edenler! Kendinizden başkasını yakın dost ve sırdaş edinmeyin*”¹⁶⁸⁶ âyetininin nüzûl sebebini İbn Abbas’ın, “Yahudilerle aralarında akrabalık, dostluk, dostluk yemini olan müminlerden bazıları vardı. Allah bu âyeti indirdi” şeklindeki rivâyetiyle naklederken bu tabire yer vermiştir.¹⁶⁸⁷

2- Çoğunlukla “نزلت في... ” kalıbını kullanmıştır. Bu, nüzûl sebebini açıklamada kesinlik ifade etmeyip, âyetin bu olaya da, bunun gibi başka bir olaya da ihtimali olduğunu¹⁶⁸⁸ ifade için kullanılan bir kalıptır. Örneğin, “*Siz kitabı okuduğunuz halde insanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz?*”¹⁶⁸⁹ İbn Abbas’tan rivâyet edildiğine göre bu âyet Medine’deki Yahudi bilginleri hakkında nâzil olmuştur”¹⁶⁹⁰ ifadesinde نزلت في kalıbı kullanılmıştır. Aynı şekilde “*onlara Allah katından yanlarındakini tasdik eden bir kitap (Kur’ân) geldiğinde...*”¹⁶⁹¹ âyeti ile ilgili İbn Abbas, Katade ve Süddî, “bu âyet Kurayza ve Nadr oğulları hakkında nazil olmuştur,”¹⁶⁹² derken yine aynı kalıp kullanılmıştır. Bundan da anlaşılıyor ki Ebussûd, Sebeb-i nüzul ile ilgili tefsirinde yer verdiği rivâyetlerin büyük çoğunluğunu “bu âyetin nüzul sebebi kesin olarak bu olaydır, bundan başkası değildir,” şeklinde anlaşılabilir derecede kuvvetli bulmamakta, bunun gibi başka bir olayın da nuzul sebebi olma ihtimalini kabul etmektedir.

3- Yukarıdaki iki maddenin dışında “نزل حين قال..”¹⁶⁹³ ve “نزلت لما...”¹⁶⁹⁴ Veya “حتى نزلت...”¹⁶⁹⁵ gibi kalıplar da kullanılmıştır. Genellikle bu kalıpların kullanıldığı bağlamların, sözün söylendiği yer ve zaman gibi ortam vurgusunun ön plana çıkarılmasını gerektiren yerler olduğu söylenebilir.

¹⁶⁸⁵ Ebussûd, II, 23-24,

¹⁶⁸⁶ Âl-i İmrân, 3/118 ayrıca bu tabirin kullanıldığı diğer yerler için bkz. II, 99, 116; III, 8, 93; IV, 61; VI, 208; VIII, 14, 229, 259

¹⁶⁸⁷ Ebussûd, II, 87

¹⁶⁸⁸ Ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 83

¹⁶⁸⁹ Bakara, 2/44

¹⁶⁹⁰ Ebussûd, I, 124-125

¹⁶⁹¹ Bakara, 2/89

¹⁶⁹² Ebussûd, I, 158, bu ciltte söz konusu kalıbın kullanıldığı diğer yerler için bkz. I, 183, 216, 219, 224, 225, 228, 246, 250, 251, 257, 265, 271, 294, 303, 311.

¹⁶⁹³ Ebussûd, I, 175, 183; II, 114

¹⁶⁹⁴ Ebussûd, I, 181; II, 31

¹⁶⁹⁵ Ebussûd, I, 191; III, 74

Yine Ebussuûd sebab-i nüzûlün naklinde çoğunlukla ya “رُوى” veya “قيل” lafızlarını kullanmış, bazen de olayı zikrettikten sonra “...فنزلت”¹⁶⁹⁶ kalıbıyla o olayın sebab-i nüzul olduğunu söylemiştir. Bunlar Ebussuûd’un genellikle sebab-i nüzûl lafızlarını açıkça kullandığı yerlerdir. Bazen de o, sebab-i nüzûl lafzını açıkça kullanmaz, ama ibârenin gelişinden onun sebab-i nüzûl olduğu anlaşılır. Örneğin: “*Şimdi ziyafet olarak bu mu hayırlı, yoksa zakkum ağacı mı? Muhakkak ki, Biz, onu zâlimler için bir imtihan kılmışızdır. Çünkü o, alevli cehennem tabanında (dibinde) bitip çıkan bir ağaçtır*”¹⁶⁹⁷ âyetinin tefsirinde Ebussuûd, “onlar (Mekke müşrikleri), bu ağacın cehennem ateşi içinde olacağını duyunca, bu nasıl mümkün olabilir? Ateş ağacı yakar,” dediklerini nüzûl kaydı koymaksızın naklettikten sonra, kendi değerlendirmesini de şu şekilde yapmıştır: bilmiyorlar ki, ateşte yaşayabilen ve ondan lezzet alan bir canlıyı yaratmaya güç yetiren Allah, ateşin içinde ağaç yaratmaya ve onu yanmaktan korumaya da elbette kâdirdir.¹⁶⁹⁸

Görüldüğü gibi Ebussûd, burada nüzûl sababi ifadesi kullanmadığı gibi, naklettiği rivâyet için “rivâyet” veya “kîl” lafızlarını da kullanmamıştır. Çünkü Ebussuûd, sebab-i nüzûl rivâyetlerinde rivâyet zincirine yer vermediği gibi, zaman zaman burada olduğu gibi rivâyete delâlet eden lafızları da kullanmadığı olmuştur. Buna daha çok onun, bilinen rivâyetlerde veya rivâyet olduğu anlaşılacak bir üslupla anlattığı olaylarda bir yöntem olarak başvurduğunu söylemek mümkündür.

Ebussuûd, Esbâb-ı Nüzûl konusunda çoğunluğun tercihine uyarak “sebebin husûsîliği, lafzın umûmîliğine mani değildir” görüşünde olduğunu açıkça ifade etmiştir. Örneğin, “*İndirdiğimiz apaçık delilleri ve hidâyeti Kitap’da açıklamamızdan sonra onları gizleyenler var ya, işte onlara hem Allah lanet eder hem de bütün lanet edebilenler lanet eder*”¹⁶⁹⁹ âyetinin, Tevrat’ta yazılı bulunan Hz. Peygamber’in vasıflarını ve diğer bazı hükümleri gizleyen Yahudi âlimleri hakkında nâzil olduğu söylenmiştir. İbn Abbas, Mücâhid, Katade, Hasan, Süddî, Reb’i ve Asam’dan rivâyete göre de bu âyet Ehl-i Kitaptan Yahudi ve Hıristiyanlar hakkında

¹⁶⁹⁶ Ebussûd, I, 258, 260; II, 16; VII, 197

¹⁶⁹⁷ Sâffât, 37/62-64

¹⁶⁹⁸ Ebussûd, VII, 209. Benzer bir örnek de “*yine sana hangi şeyi infak edeceklerini sorarlar*” (Bakara, 2/168) âyetinin nüzul sebebidir. Bu âyetin nüzulüne sebep olan soruyu ve bu soruyu soranı zikrettiği halde, nüzul sebebi olduğunu söylememiştir. Bkz. Ebussûd, I, 259

¹⁶⁹⁹ Akara, 2/159

nazil olmuştur. Bir görüşe göre de bu âyet dinin hükümlerinden herhangi bir şeyi gizleyen herkes içindir. Çünkü âyetin ifade ettiği hüküm, bunu ypan herkesi kapsamaktadır. Bu görüşler içinde hakikate en yakın olanı birincisidir. Zira hükmün umûmîliği, nüzul sebebinin husûsîliğine engel değildir.¹⁷⁰⁰

Görüldüğü gibi Ebussuûd, bir taraftan nüzûl sebebi olan rivâyetler arasında tercih yaparken diğer taraftan da bu tercihinin “hükmün umûmîliği, nüzul sebebinin husûsîliğine engel değildir” genel kuralına dayandırmıştır.

Bu konuda bir diğer örnek de “*yetimlere mallarını verin*”¹⁷⁰¹ âyetinin nüzul sebebidir. Rivâyet edildiğine göre, Gatafan kabilesinden birisinin yanında, ölen kardeşinin oğlu vardı. Ona babasından çok miktarda mal kalmıştı. Çocuk büyüğe ulaşınca, babasından kendisine kalan malı (amcasından) istemiş, ancak amcası ona bu malı varmemiştir. Bunun üzerine de bu âyet nazil olmuştur. Amca bu âyeti işitince, “Allah ve Rasulüne itaat ettik. Böyle büyük bir günahı işlemekten Allah’a sığınırız” demiştir. Böylece sebebin husûsîliğine değil, lafzın umûmîliğine itibar edildiği için bu konuda karşı çıkma olmamıştır.¹⁷⁰²

Burada da Ebussuûd kendi görüşünü, âyetin hükmünün, husûsi olan sebab-i nüzûl ile sınırlandırılmayacağını, hükme esas olanın âyetin umum ifade eden lafzı olduğunu, dolayısıyla bu âyetin hükmünün, bu durumda olan herkesi kapsadığını “lafzın umûmîliğine itibar edilir, sebebin husûsîliğine değil” genel kuralını zikrederek ortaya koymuştur.

Ebussuûd nüzûl sebeplerini kendi izah ve tercihleri için bir teyit ve destek olarak görmüş, bunu da *ويعضده* ve *ويؤيده* gibi lafızlarla ifade etmiştir. Bu konuda:

1- Âyetin anlamını belirlemede sebab-i nüzûl rivâyetinden yararlanmıştır. Örneğin: “*Ellerinizi kendinizi tehlikeye atmayınız*”¹⁷⁰³ israf etmekle, hayat tarzını bozmakla veya savaştan ve savaş için harcamaktan geri durmakla kendinizi tehlikeye atmayın. Çünkü böyle yapmak, düşmanı güçlendiren ve sizin üzerinize saldırmaya yol açan şeylerdendir. Ebû Eyyûb el-Ensârî’den nakledilen rivâyet de bu manayı desteklemektedir. Ebû Eyyûb el-Ensârî şöyle demiştir: “Allah İslâmı galip kılıp,

¹⁷⁰⁰ Ebussuûd, I, 219

¹⁷⁰¹ Nisâ, 4/2

¹⁷⁰² Ebussuûd, II, 161.

¹⁷⁰³ Bakara, 2/195

Müslümanların da sayısı artınca biz ailelerimize ve mallarımıza döndük. Evlerimizde durup kendiışlerimizle uğraşmaya başlayınca bu âyet nâzil oldu.¹⁷⁰⁴

Görüldüğü gibi Ebussuûd yaptığı tefsiri ve âyete verdiği manayı Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin sebab-i nüzul olarak rivâyet ettiği olayla desteklemiştir.

2- Âyetin delâlet ettiği hükmün şümulüne giren şeyleri ifade edeken nüzul sebebi ile manayı teyid etmiştir. Örneğin, “*Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın ve haddi aşmayın. Şüphesiz ki Allah, haddi aşanları sevmez.*”¹⁷⁰⁵ Ebussuûd, “denilmiştir ki, bu, bil fiil savaşan ve engel çıkararak müşriklerle top yekün savaşla¹⁷⁰⁶ emrolunmadan önce idi. Yine denilmiştir ki, bunun manası, “sizinle savaşan ve savaşma hazırlığında olanlarla siz de savaşın, yoksa yaşlılardan, çocuklardan, kendilerini kiliselerde ibadete adanmış olanlardan ve kadınlardan savaşın dışında kalanlarla savaşmayın.” Veya “bütün kâfirlerle savaşın” çünkü onların hepsi Müslümanların savaşının sebebidir.” Tefsirini aktarmış daha sonra da müşriklerin Hudeybiye senesinde Hz. Peygamber’i (umre yapmaktan) engellemeleri, Hz. Peygamber’in de gelecek yıl üç günlüğüne Mekke’ye girmeyi serbest bırakmaları karşılığında Mekkeli müşriklerle anlaşma yaptığı; söz konusu zaman geldiğinde Müslümanların, müşriklerin anlaşmayı bozarak haram ayda ve harem bölgesinde kendilerini savaşmaya mecbur bırakacakları şeklinde bir korkuya kapılmaları sebebiyle bu âyetin nazil olduğu rivâyetinin, âyete verilen birinci anlamı desteklediğini söylemiştir.¹⁷⁰⁷

Burada Ebussuûd, âyetin genel anlamı içerisine yer alan bütün müşrikleri, Müslümanlarla savaş durumuna geçmiş veya savaş için bütün hazırlıklarını yapmış müşrikler olarak anlamak gerektiğini, herhangi bir şekilde savaş niyeti taşımayan veya kadınlar, çocuklar, yaşlılar ve hahamlar gibi savaşma istidadı bulunmayanların bu genellemeye dâhil edilmediğini vurgulamak için âyetin sebab-i nüzûlünün teyidi ile birinci anlamı tercih etmiştir.

3- Bazı itikâdî konularda yaptığı izahları sebab-i nüzûl rivâyetiyle desteklemiştir. Örneğin: “*Onlar öyle kimselerdir ki, bir takım insanlar kendilerine*

¹⁷⁰⁴ Ebussûd, I, 244

¹⁷⁰⁵ Bakara, 2/190

¹⁷⁰⁶ Bkz. Tevbe, 9/36

¹⁷⁰⁷ Ebussuûd, I, 242-243. Benzer ifadeler için bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 3396; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, I, 114

“insanlar size karşı ordu toplamışlar, onlardan korkun” dediklerinde, bu söz onların imanını artırdı ve Allah bize yeter O ne güzel vekildir” dediler.”¹⁷⁰⁸ Bu âyetin nüzûl sebebi şöyle rivâyet edilmiştir: Ebû Süfyân Uhud’dan ayrıldığı sırada Hz. Peygamber’e seslenerek “gelecek yıl Bedir’de buluşalım” demiş, Hz. Peygamber de “inşallah” demişti. Ertesi yıl olduğunda Ebû Süfyân Mekkelilerle Merrü’z-Zahran’a gelip, konakladı. Allah onun kalbine bir korku düşürdü ve geriye dönmenin daha uygun olacağını düşünmeye başladı. Bu sırada Abd-i Kays oğullarından Medine’ye giden bir kabileyle karşılaştı. Bu kabile ile Mülümanları Medine’den çıkmamaya ikna etmek karşılığında bir deve yükü kuru üzümüne anlaştılar. Başka bir rivâyet de umreye gelen Nu’aym b. Mes’ûd’dan böyle bir şey istediler ve Nu’aym ile Süheyl b. ‘Amr’ın vereceği on deve karşılığında bir anlaşma yaptılar. Nu’aym Medine’ye geldi ve Müslümanları sefer hazırlığı içinde buldu. Onlara dedi ki, “Sizin memleketinize gelirlerse, kaçanların dışında onlardan hiç kimse kurtulamaz. Onlar o kadar büyük bir kuvvetle üzerinize gelirken siz karşı koyabileceğinizi mi sanıyorsunuz?” Müslümanlar bu yalan haber üzerine gevşediler. Hz. Peygamber ise “Allah’a yemin ederim ki, benimle hiç kimse çıkmasa bile ben tek başıma çıkacağım” dedi. Hz. Peygamber yetmiş atlı ile Hz. İbrahim’in ateşe atılırken söylediği rivâyet edilen *“hasbuna’l-Lahu ve ni’me’l-vekîl: Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!”* sözünü hep birlikte söyleyerek çıktı. *“Bu onların imanını artırdı.”* Yani onlar, insanların bu yalan sözüne iltifat etmediler. Allah’a olan imanları kendilerine sebat verdi. İtmi’nanları (güvenleri) daha da arttı. İslam hâmiyet ve gayretini ortaya koydular. Bu âyet imanın artıp eksilme olarak farklılık göstereceğine delalet eder. Yakînin (kesin inancın) artması samimiyet, derin düşüncenin çokluğu ve şüphe edilmeyecek delillerin yardımıyla olur. İbn Ömer’in şu rivâyeti de bunu destekliyor: “Biz dedik ki, Ya Rasulallah, iman artıp eksilir mi? Rasûlullah, “Evet, iman, sahibini cennete sokacak kadar artar ve cehenneme sokacak kadar da eksilir”¹⁷⁰⁹ buyurdu.

Burada Ebussuûd, imanın artıp eksilmesi konusundaki tartışmalara girmeden, bu âyetin “fe zâdehüm imânen: böylece onların imanları arttı” kısmından yola çıkarak imanın artıp eksilmede farklılık göstereceğine delâlet ettiğini söylemiş, bu artıp eksilmenin de ülfet, derin tefekkür ve şüphe dilmeyecek kesin delillerin de

¹⁷⁰⁸ Âl-i İmrân, 3/173

¹⁷⁰⁹ Ebussuûd, II, 131

yardımıyla yakînin artması, yani imanın, bütün şüphelerden arındırılmak sûretiyle kesin inanca dönüşmesi olarak açıklamış ve İbn Ömer'in bir rivâyetiyle de bunu desteklemiştir. Ebussuûd'un bu konuyu sebab-i nüzûl ile ilişkilendirmesini de Hz. Peygamber ile birlikte savaşa çıkanların yalan söze itibar etmeyip samimi bir şekilde Hz. Peygamber'e inanmaları, sürekli olarak Allah'a güvenmeleri ve bu güvenleri sayesinde sağ-sâlim evlerine dönmelerinin kendilerine verdiği manevî güçle imanlarının daha da kuvvetlenmesi şeklinde anlamak gerektiğini düşünüyoruz.

Ebussuûd'un Esbâb-ı Nüzûl ile ilgili diğer bazı farklılıklarını da şöyle sıralayabiliriz:

1- Âyete muhalif gördüğü sebab-i nüzul rivâyetini kabul etmez. Örneğin, “*Ey insanlar! Yerdeki şeylerin helal ve temiz olanlarından yiyin*”¹⁷¹⁰ âyetinin Müslümanlardan kıymetli yiyecek ve giyecekleri kendilerine haram kılanlar hakkında nâzil olduğu yolundaki rivâyeti, âyetin “*şeytanın izinden gitmeyin*” kısmına muhalif bularak kabul etmez, bunun (önce zikrettiği İbn Abbas rivâyetinde söz konusu olan) kâfirler hakkında nâzil olduğunu gösteren açık ifade olduğunu söyler.¹⁷¹¹ Bu ayrıntıya özellikle Zemahşerî ve Beydâvî gibi diğer bazı kaynaklar da yer vermemiştir.¹⁷¹²

2- Zikrettiği sebab-i nüzûl rivâyetinin, وهذا هو الانسب sözüyle, âyetteki hükmün gerekçesine daha uygun olduğunu söyler. Ürneğin, “*Allah'ın kiminizi kiminize üstün kılmaya vesile yaptığı şeyleri arzu edip durmayın.*”¹⁷¹³ âyetinin, mirastan bir erkeğe iki kadın hissesi pay verilmesinin açıklanması¹⁷¹⁴ üzerine kadınların, “bizim mirastan iki pay, erkeklerin bir pay olmasına daha çok ihtiyacımız var. Çünkü biz daha zayıf, onlar daha kuvvetli; onlar geçimlerini sağlayacak kazancı elde etmede bizden daha güçlü” demesi üzerine bu âyet nâzil oldu. Bu ise yasağın illetine (nehyin gerekçesine) daha uygundur.¹⁷¹⁵

¹⁷¹⁰ Bakara, 2/268

¹⁷¹¹ Ebussuûd, I, 224 {وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ} وقيل نزلت في قوم من المؤمنين حرموا على أنفسهم رفيع الأطعمة والملابس ويردّه قوله عز وجل {وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ}

¹⁷¹² Bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 355-356; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, I, 104; er-Râzî, *Tefsir*, II, 113; en-Nesefî, *Medârik*, I, 90; Aydemir, *Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, s. 129

¹⁷¹³ Nisâ, 4/32

¹⁷¹⁴ Bkz. Nisâ, 4/11

¹⁷¹⁵ Ebussuûd, II, 197. Bu rivâyete de diğer kaynaklar yer vermemiştir. Örnek olarak bkz. ez-Zemahşerî *el-Keşşâf*, II, 64; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, I, 216; Râzî, *Tefsir*, III, 310; İbn Kesîr, *Tefsir*, II, 249-251;

3- Birden çok nüzul sebebi zikredip, onlardan birini tercih ederken والاول ifadesine yer vermek sûretiyle sebab-i nüzûlün âyetin bağlamıyla ilişkisine işaret etmiştir. Örneğin, “*Andolsun sizden öne geçenleri de bildik, arkaya kalanları da bildik*”¹⁷¹⁶ âyeti için nüzul sebebi olarak “Hz. Peygamber (namazda) birinci safı teşvik etmiş, o safta izdiham olmuştu da bu âyet nâzil olmuştu” denilmiştir. Yine “ güzel bir kadın Hz. Peygamber’in arkasında namaz kılıyordu. İnsanlardan bazıları onu görmamak için öne geçerken, bazıları da onu görmek için geride kalıyorlardı da âyet bunun üzerine nâzil olmuştu” denilmiştir. Bu rivâyetlerden birincisi, âyetin siyâk ve sibâkına daha uygundur.¹⁷¹⁷

Özetle ifade etmek gerekirse, Kur’ân’ın nüzul sürecinin canlı şahitliğini ve adım adım Kur’ân hükümlerinin insan hayatını tanzim edişini, Hz. Peygamber ve onunla birlikte bu yola koyulmuş olanların kutlu yürüyüşünde attıkları her adımda ve karşılaştıkları her engeli aşmada gösterilen iradenin, ortaya konulan çabanın ve takip edilen yolun bekrandunu/arka palnını yansıtan nüzul sebeplerini bilmek, bunların bilgisini elde etmek için araştırma yapmak ve gerekli çabayı sarfetmek konusunda öncekilerin bıraktıkları bir boşluğun olmadığını düşünüyoruz. Belki kaynaklarda ele alınmış biçimi itibariyle zaman içerisinde rivâyet zincirinin hazfedilmesi, metin tenkidine itina gösterilmeden ve nüzul sebebinin âyetle ilişkisi tam olarak tespit edilmeden kaynaklara alınmış olması, zaman içerisinde bir takım ekollerin kendi düşüncelerinin delili olarak bu eleştiri süzgecinden geçirilmemiş malzemeyi kullanmada oldukça cüretkâr davranması gibi sebepler ileri sürülerek bu disiplinin kaynaklarda ele alış biçimine bir eleştiri yapılacaksa, bunun haklılığını kabul etmekle birlikte, bu alanın ihmal edilmesi veya terk edilerek boşaltılması olarak değerlendirmiyor, bilakis her dönemin kendi şartları göz önüne bulundularak bu alanın geliştirilmesine özen gösterilmesini düşünüyoruz.

Ebussuûd da bu tarihi halka içerisinde kendi döneminin şartları ve o dönemin ilim çevrelerinde kabul görmüş araştırma ve bilgi aktarma usulüne uygun olarak Kur’ân İlimlerinden Esbâbu’n-Nüzûl konusuna tefsirinde oldukça geniş yer vermiştir. Her ne kadar bir Esbâb-ı Nüzûl ilmi tarifi yapmamışsa da, tarifde yer alan unsurları gözetmiş, birçok yönden esbâb-ı nüzûl rivâyetlerini değerlendirmiştir.

¹⁷¹⁶ Hicr, 15/24

¹⁷¹⁷ İrşâd, IV, 84.

Birden çok rivâyetler arasında tercih yaparken bir taraftan rivâyetin âyetin manasıyla uyumunu, diğer taraftan siyak ve sibaka uygunluğunu gözettiği amlaşılmalıdır. Bazı rivâyetlerde seçici davranarak, kendisinin temel kaynağı saydığı Keşşâf ve Kâdî Beydâvî'nin yer vermediği rivâyetleri ön plana çıkarmıştır. Ayrıca riâyetleri nüzûlün sebebi olan âyetin bölümleri içerisinde da karşılaştırarak, hangi rivâyetin âyetin bütününe kapsadığına bundan dolayı kabule şayan olduğuna, hangi rivâyetin bütünü kapsamadığı için kabul edilmez olduğuna kendisine âit özel tercih kalıplarını kullanarak belirtmesi, bu konuda müellifin bir artısı olarak değerlendirilebilir.

Ebussuûd'un Kur'ân İlimleri içerisinde önemli bir yere sahip olan Esbâbü'n-Nüzûl ilmine yaklaşımını bu şekilde ele aldıktan sonra şimdi de onun Kasasu'l-Kur'ân konusuna yaklaşımını ele alacağız.

4.2. Kasasu'l-Kur'ân ve Ebussuûd'un Yaklaşımı

Kur'ân İlimlerinden bir diğeri de Kur'ân'da anlatılan kıssalardır. Kur'ân'ın bir parçası olan kıssalar, Kur'ân'ın diğer âyetleri gibi vahiy yoluyla Hz. Peygamber'e bildirilmiştir. Bu yönüyle Kur'ân'da yer alan kıssaların kaynağı vahiydir.¹⁷¹⁸ Mekkeli müşriklerin “*evvelkilerin masalları, onları yazdırıp akşam sabah kendisine okutturuluyor*”¹⁷¹⁹ diye iftira ederek söyledikleri ve bununla Hz. Peygamber'i ve ona gelen vahiy inkâra yeltendikleri duruma bizzat Allah müdahalede bulunarak “*bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Onlar kararlarını verip hile yaparken Sen yanlarında değildin*”¹⁷²⁰ veya “*Meryem'e hangisi kefil olacak diye kalemlerini atarlarken San onların yanında değildin. Çekiştikleri zaman da Sen yanlarında değildin.*”¹⁷²¹ Yahut “*Musa'ya o işi yaptığımız (bildirmek istediğimiz vahiy kendisine bildirdiğimiz) vakit, Sen mukaddes vâdinin batı tarafında değildin ve o hadiseyi görenlerden de değildin. Ancak Biz (Musa'dan sonra) bir çok nesiller yarattık da üzerinden uzun zamanlar geçti. Sen, Medyen halkı arasında oturup da âyetlerimizi onlardan okuyarak öğrenmiyordun. Ancak onları Sana gönderen Biziz. Musa'ya seslendiğimiz zaman Sen Tur dağının yanında değildin. Sana Rabbinden bir rahmet olarak (orada geçenleri bildirdik) ki, Senden önce kendilerine bir uyarıcı gelmemiş*

¹⁷¹⁸ Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, İstanbul, 1993, s. 11

¹⁷¹⁹ Furkân, 25/5

¹⁷²⁰ Yûsuf, 12/102

¹⁷²¹ Âl-i İmrân, 3/44

olan toplumu uyarasın,”¹⁷²² buyurmuş ve anlatılan kıssaların vahiy eseri olduğunu vurgulamak sûretiyle doğabilecek yanlış anlamaların önüne geçilmiştir.

Kur’ân, insanları hidâyete ulaştırmak gâyesini gerçekleştirmek için değişik anlatım metotlarına başvurmuştur. Bunlardan birisi de kıssa yoluyla anlatım metodudur.

Kıssalar, toplumlara hâkim olan değişmez kanunları bünyesinde taşır. Bu sebeple toplumların başından geçen olayların, gelecek nesillerin eğitimine önemli katkılar sağladığı inkâr edilemez bir gerçektir. Bu hakikatten yola çıkarak denilebilir ki, kıssaların öğrettiği geçmişi tanıyıp ondan ibret almak, geçmişin hadiselerini doğru analiz ederek gelecekte aynı hatalara düşmemek adına Kur’ân, kıssalar yoluyla bir taraftan Hz. Pygamber’i teselli etmiş, irade ve azmini güçlendirmiş, diğer taraftan da insanları düşündürüp ibret almalarını sağlamıştır.¹⁷²³ Dolayısıyla Kur’ân, tarih boyunca insanların hak ve hakikat yolundan sapmaması, çeşitli sebeplerle yolunu kaybetmiş olanların yeniden en doğru yolu bulması için hak ve hakikat önderleri olan Peygamberlere uymaları gerektiği üzerinde durmuş, Peygamberlere tabi olanların kurtuluşa erdiğini, karşı çıkanların pek çok sıkıntılarla yüzyüze gelerek helak olduklarını kıssalarla bize anlatmıştır.

Biz de bu çalışmamızda öncelikle kıssa nedir, sorusunu ele alacak, arkasından da Kur’ân’daki kıssalara Ebussuûd’un yaklaşımı nasıldır, sorusuna cevap bulmaya çalışacağız.

4.2.1. Kıssanın Tanımı

Arapça “k-s-s” kökünden türeyen kıssa lügatta, “izini sürmek, ardınca gitmek, bir kimseye bir haber veya sözü bildirmek”¹⁷²⁴ anlamlarına gelmektedir. Yine kıssa kelimesinin ifade ettiği söz (hadis), haber, hal (durum) anlamına göre söz konusu kelime, bir kimseye veya bir şeye ait hadiselerin adım adım takip edilerek anlatılması, bildirilmesi demek olur.¹⁷²⁵ Bu anlamda *وقد اقتصصتُ الحديثُ؛ رويته على وجهه*

¹⁷²² Kasas, 28/44-46

¹⁷²³ Bkz. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 347-348

¹⁷²⁴ İbn Fâris, *Mücmelü'l-Lüga*, I, 728; El-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, VIII, 211; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, III, 1051-1052; Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, I, 254; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII, 74; el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 610

¹⁷²⁵ Yıldırım, Suat, *Kur'ân-ı Kerim'de Kıssalar*, Atatürk Üniversitesi, İslamî İlimler Fakültesi Dergisi, 3. Sayı (1-2. Fasikül), Sevinç Matbaası, Ankara, 1979, s. 38

“sözü kıssa ettim, yani aynı şekilde ona rivâyet ettim/bildiğimi ona aktardım” denilmiştir.¹⁷²⁶

Kıssa kelimesi Kur’ân’da bu şekliye yer almamıştır. Ancak o anlamda mastar manasında bir isim olarak “anlatmak, haber vermek, hikâye etmek” anlamında el-kasas¹⁷²⁷ ve aynı kökten gelen fiiller kullanılmıştır ki, bunlar da iki yerde izini takip edip, ardınca gitmek¹⁷²⁸; diğer yerlerde peygamberlerin hikâyelerini anlatmak, haber nakletmek, hakkı, âyeti, ruyâyı açıklamak, anlatmak¹⁷²⁹ veya geçmişteki bir olayı, gelecek nesillere ibret alınacak yönleriyle aktarmak¹⁷³⁰ gibi anlamlarda kullanılmıştır. Yine Kur’ân’da kıssa anlamında haber,¹⁷³¹ nebe’ (çoğulu: enbâ’)¹⁷³² ve hadis¹⁷³³ kelimeleri de kullanılmıştır.

Kur’ân, hikâye yerine kıssayı kullanmayı tercih etmiştir. Zira kıssada gerçeklik, ilginçlik, ibret ve önemlilik özellikleri ön planda olduğu halde hikâyede gerçekle hayâl, önemli ile önemsiz arasında bir fark gözetilmeden başkasına anlatılabilecek her şeyin anlatılması esas kabul edilmiş, bu da hikâyeye ile kıssa arasındaki en önemli fark olarak görülmüştür. Çünkü Kur’ân kıssaları hem ibret alınabilecek, hem de tarihi doğruluk ve gerçeklik nitelikleri taşıyan olaylar¹⁷³⁴ şeklinde ifade edilmiştir. Buna göre kıssa, insanlık tarihi boyunca tarihin derinliklerinde kaybolup gitmiş veya kulaktan kulağa haberleri aktarılan ve yaşadıkları harabelerin izleri devam eden insanların başlarından geçen olayların, daha sonrakiler için ders ve ibret olmak üzere adeta canlandırılarak aktarılması¹⁷³⁵ diye tanımlanmıştır. Yahut terim olarak kıssa, Kur’an’da bazı peygamberler, fertler ve milletler hakkındaki olayları edebî bir tarzda sunan dinî ve ahlâkî amaçlar içeren

¹⁷²⁶ İbn Fâris, *Mücmelü’l-Lüga*, I, 728; Ebû Bekir er-Râzî, *Mutâru’s-Sihâh*, I, 254

¹⁷²⁷ Bkz. Âl-i İmrân, 3/62; ‘Araf, 7/16; Yûsuf, 12/3; Kasas, 28/25

¹⁷²⁸ Bkz. Kehf, 18/64; Kasas, 28/11

¹⁷²⁹ Bkz. Nisâ, 4/164; En’âm, 6/57; ‘Araf, 7/7, 35, 101; Hûd, 11/100, 120; Yûsuf, 12/ 35; Nahl, 16/118; Kehf, 18/ 13; Tâhâ, 20/99; Neml, 27/76; Mü’min, 40/78

¹⁷³⁰ Kaya, Remzi, *Kur’ân-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 11, sayı: 2, Bursa, 2002, s. 33

¹⁷³¹ Hz. Musâ kıssası ile ilgili iki yerde geçmektedir: Neml, 27/ 7; Kasas, 28/ 29

¹⁷³² Mâide, 5/27; En’âm, 6/34; ‘Araf, 7/175; Tevbe, 9/70; Yûnus, 10/71; İbrahim, 14/9; Şuara, 26/69; Kasas, 28/3 sâd, 38/ 21; Teğâbun, 64/ 5

¹⁷³³ Zâriyât, 51/24; Tâhâ, 20/9; Nâziât, 79/15; Burûc, 85/ 17 ve Gaşiye, 88/1

¹⁷³⁴ Şengül, İdris, *Kıssa*, DİA, İstanbul, 2002, XXV/ 498

¹⁷³⁵ Güneş, Abdulbaki, *Kur’an Kıssaları ve Medeniyetlerin İnşası*, İstanbul, 2005, s. 12; Özdoğan, Öznur, *Bireyin Değerleri İçselleştirmesine ve Yaşamına Peygamber Kıssalarının Etkisi*, S.D.Ü. VIII. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler), Isparta, 2005, s. 157.

birimlerdir¹⁷³⁶ diye de tanımlanmıştır. Buna göre kıssa lafzına yüklenen, daha önce yaşamış kişiler, toplumlar ve peygamberlerle alakalı meydana gelmiş olan olayların Kur'ân'da anlatılması¹⁷³⁷ manasından hareketle Kasasü'l-Kur'ân'ı da Kur'ân'ın, geçmiş milletlerin hallerinden, önceki peygamberlerden, gerçek olaylardan haber vermesini¹⁷³⁸ konu alan ilim şeklinde ifade etmek mümkündür.

Kur'ân kıssaları gaye itibariyle da Kur'ân'ın indiriliş maksatlarıyla örtüşmüştür. Çünkü Kur'ân, dini davet ve tebliği gerçekleştiren bir kitap, kıssa da Kur'ân'ın bu davetini duyurma ve tebliğini benimsetme araçlarından birisidir. Dolayısıyla kıssa, Kur'ân'ın indiriliş maksadını gerçekleştirme vasıtalarından birisi olmuştur.¹⁷³⁹ Bu sebeple 'Araf, Hûd, Enbiya ve Şuara sûrelerinde tevhid ve kulluk odaklı bir anlatım hâkimken, Ashâbu'l-karye, Ashâbü'l-kehf ve harap olmuş karyeye uğrayan kişi ile alakalı kıssada, daha çok ahiret inancı, öldükten sonra dirilme, cennet hayatı ve cehennem azabı gibi konuların ağırlık kazandığı görülür.

Kıssaların bir gayesi de 'Araf, Hûd ve Enbiyâ sûrelerinde arka arkaya peygamber kıssalarının sıralanışında olduğu gibi bize, bütün peygamberlerin asıl görevlerinin tevhid inancını, öldükten sonra dirilmeyi ve hesaba çekilmeyi de içine alan âhiret inancını yerleştirmek, ibadet ve ahlak ilkelerini de içine alan iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak görevini yerine getirmek gibi aynı amaç için çaba sarfettiklerini göstermektedir.¹⁷⁴⁰

Kur'ân'da yer alan kıssaların bir başka gayesi de Hz. Peygamber'in peygamberliğini ıspatlamaktır. Çünkü Kur'ân kıssaları, Kur'ân'ın vahiy olarak Allah tarafından Hz. Muhammed (SAV)'e geldiğini, dolayısıyla Hz. Peygamber'in Allah'ın elçisi olduğunu apaçık bir hakikat olarak ortaya koyacak yeterlilikte bir delildir. Zira okuma yazma bilmeyen birisinin¹⁷⁴¹ gerek Mekke ileri gelenlerinin gerekse kıssa kültürüne sahip ehl-i kitap âlimlerinin kendisini yalanlamak için fırsat kolladıkları bir ortamda geçmiş kavimlerin ve önceki peygamberlerin kıssalarını

¹⁷³⁶ Yavuz, Ömer Faruk, *Kur'ân'ın Temel Amaçlarının İfade Edilmesinde Bir Anlatım Tekniği Olarak "Kısas"ın Rolü*, Mîlîl Ve Nihal, cilt: 6, sayı 1, Ocak-Nisan, 2009, s. 122

¹⁷³⁷ Sayı, Ali, *Kur'an'da Kısas Kavramı Üzerine*, DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: IX, İzmir, 1995, s. 145.

¹⁷³⁸ Kattân, *Mebâhis*, s. 306

¹⁷³⁹ Bkz. Yıldırım, *Kur'ân-ı Kerim'de Kıssalar*, s. 38-40

¹⁷⁴⁰ Daha geniş bilgi için bkz. Yıldırım, *Kur'ân-ı Kerim'de Kıssalar*, s. 42; Şengül, *Kur'ân Kıssalarının Tarihi Değeri*, IV. Kur'an Haftası (Kur'an Sempozyumu), Ankara, 1998, s. 169-174

¹⁷⁴¹ Bkz. 'Araf, 7/157; Ankebût, 29/ 48; Şûrâ, 42/ 52

kendiliğinden bilmesinin mümkün olmayacağı bir biçimde en doğru ve bilinmeyen gaybî yönlerine de işaret edecek şekilde anlatan âyetleri okuması,¹⁷⁴² hem Kur'ân'ın Allah tarafından vahyedildiğini hem de Hz. Peygamber'in bu vahye mazhar olan Allah'ın elçisi olduğunu ıspat eden önemli bir delildir.¹⁷⁴³

Kıssaların başka bir gayesi de muhataplarını düşündürmek ve geçmişte olanlardan ibret almalarını sağlamaktır.¹⁷⁴⁴ Bundan maksat, hem bir davet hem de davet tarihinin kitabı olan Kur'an'ın, geçmiş kavimlerden ve onların başına gelen felaketlerden bahsederek, onlar gibi davranan, şirk koşan, inkâr yoluna sapan, böbürlenip kibirlenenlerin akibetlerinin hep aynı olduğunu hatırlatmasıdır.¹⁷⁴⁵ Bunu yaparken özellikle insan fitratında bulunan iyiyi örnek almak, kötüden uzak kalmak veya iyilik kahramanlarının karakterlerine bürünmek, kötülük temsilcilerinden nefret etmek duygularını harekete geçirmek şeklinde bir metotla doğruluk, adalet, ihsan, faragat, şefkat, merhamet, sabır, şükür, sadakat gibi güzel huy ve hasletlere sahip olanlarla, inkâr, zulüm, haksızlık, yalan, iftira, hıyanet, nankörlük, gurur, kibir gibi kötü huylara bürünmüş olanları hem elde ettikleri hem de kaybettikleri açısından mukayese etme imkânı sunar.

Eğitim açısından da Kur'ân Kıssalarının bir amacı vardır. Kur'ân'ın bu amacı gerçekleştirirken iki hususu ön plana çıkardığı görülür. Bunlardan birincisi, Kur'ân'ın kıssalar yoluyla hem akla hem de kalbe ve vicdana hitap eden üslubuyla kişinin duygularını harekete geçirerek dikkatini Allah-insan-kainat arasındaki ilişkiye çekmesidir. Bununla insanların Allah'a karşı durumlarının tabiat olayları üzerindeki etkisini yaşanmış olaylar şeklinde, hayatın içinden canlı bir biçimde gözler önüne serer. Kıssaların, iman eden ve salih amel işleyenlerin güvende olmasıyla, şirk koşan ve yeryüzünde haksızlık, zulüm ve fesada kalkışanların tabiat olaylarıyla cezalandırılmasını anlatan bölümleri bunun en güzel örneğidir. İkincisi de iyi insan modeli olarak peygamberlerin sunulmasıdır. Dini eğitim açısından model ve örnek

¹⁷⁴² Bkz. Âl-i İmrân, 3/ 44, 78, 93; Hûd, 11/ 49, 120; Yusuf, 12/ 3,102, 111; Kehf, 18/ 13; Kasas, 28/ 44-46

¹⁷⁴³ Güneş, *Kur'ân Kıssaları*, s. 36-39

¹⁷⁴⁴ Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, s. 79

¹⁷⁴⁵ Bkz. Yûsuf, 12/105; Hac, 22/ 45-46; Sâffât, 37/137-138

göstermenin önemi göz önüne alındığında, imanın kalpte kök salması açısından bunun önemi tartışılmaz.¹⁷⁴⁶

Kur'ân kıssalarının Hz. Peygamber'i ve ashabını teselli etmek, mücadele azimlerini pekiştirmek, dayanma gücünü artırmak, sabırlı, kararlı ve ümitvâr olmalarını sağlamak gibi daha pek çok gayesini sıralamak mümkündür. Konumuzu daha fazla uzatmamak için bu genel maksatların izahı ile yetiyoruz.

Kur'ân kıssalarının hak ve gerçek olduğu konusu yakın zamana kadar tartışılmamış, âyetlerde kıssa kelimesi ile birlikte “hak” kelimesinin tartışmaya yer vermeyecek kadar açık kullanılması,¹⁷⁴⁷ kıssaların nebe'¹⁷⁴⁸ olarak ifade edilmesi¹⁷⁴⁹ ve günümüze kadar ulaşan, geçmiş kavimlere ait birçok tarihi kalıntının varlığı¹⁷⁵⁰ bu konuda zihinlerde bir şüphe bırakmamıştır. Ancak günümüzde bazı oryantalistlerin, “Muhammed'in bu kıssaları önceki kitaplardan derlediğini ve bazı yerlerde kısaltmalar, bazı yerlerde de ilavelere yaptığını”¹⁷⁵¹ iddia etmeleri veya bazılarının, Kur'ân'ın indiği dönemde halk arasında dolaşan efsanelere dayanarak kıssaların oluşturulduğu düşüncesine kapılması¹⁷⁵² yahut birilerinin, kıssaların tarihî gerçekliğini yok sayarak salt edebî bir sanat örneği olarak görmesi neticesinde bu kıssaların mitolojik (ustûrî) birtakım özellikler de taşıyabileceği¹⁷⁵³ gibi bir sonuca ulaştıracak görüşler ileri sürmesi, Kur'ân'ın kıssâ anlatım üslubu ve amaçlarıyla örtüşen değerlendirmeler olarak görülmemelidir.

Kur'ân kıssaları genel olarak iyilik ve kötülüğün çatışması ekseninde iyilerle kötülerin duygu ve düşüncelerini yansıtır. Buna göre iyilik hak, kötülük batıldır. Hak sağlam temellere dayanır, kötülük yalan ve iftira üzerine kuruludur. Bu nedenle hak

¹⁷⁴⁶ Daha geniş bilgi için bkz. Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, 101-110; Akıncı, Adem, *Kur'an'daki Kıssalar ve Din Eğitimindeki Yeri*, Harran Üniversitesi, İ.F. Dergisi, 2004, sayı: 13, s. 46-48

¹⁷⁴⁷ Âl-i İmrân, 3/62; Kehf, 18/ 13; Neml, 27/ 76;

¹⁷⁴⁸ Bkz. Hûd, 11/ 49; 100; Tâhâ, 20/99; Kasas, 28/3; Teğâbün, 64/5

¹⁷⁴⁹ Nebe' kelimesinin, kesin veya zann-ı galip ifade eden, yalan olmayıp gerçeğe uygun olan çok önemli haber anlamında olması ile ilgili olarak bkz. İsfahânî, *Müfredât*, s. 732-733

¹⁷⁵⁰ Bu tarihi kalıntılara dikkat çeken âyetlerden bazıları için bkz. Hûd, 11/ 100; Hicr, 15/75-76, 78-79; Hac, 22/45; Sâffât, 37/137-138

¹⁷⁵¹ Bkz. Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, s.65-66; Watt, W.M, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, çevr. Mehmet S. Aydın, Ankara, 1982, s. 80-84

¹⁷⁵² Bkz. Özsoy, Ömer, *Sünnetullah*, Ankara, 1994, s. 99-102

¹⁷⁵³ Bkz. Halefullah, Muhammed Ahmed, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı (el-Fennü'l-Kasasî)*, çevr. Şaban Karataş, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 66, 73-74, 77, 88-89, 94, 135, 149 vd.; bu görüşe yöneltilen eleştiriler için bkz. Şengül, *Kur'ân Kıssalarının Tarihi Değeri*, 174-177; Yazıcı, Ahmed, *Süleyman Ateş'in Görüşleri Bağlamında Kur'an Kıssaları*, Journal Of İslamic Research, 22 (2), 2011, s. 106-117

her zaman zafere ulaşır, batıl ise daima hüsrandır.¹⁷⁵⁴ Müminleri karamsarlıktan kurtarıp hayata olumlu bakmalarını sağlayan bu mesaj en güzel biçimde Yusuf kıssasında Hz. Yakup'un tavrı ile gözler önüne serilmiştir.¹⁷⁵⁵

İnsan, şartlar ne olursa olsun hakkın galip gelmesi için mücadele etmesi, Allah'tan ümidini kesmemesi gerekir. Mücadele uzun sürse de sonunda Allah inananlar için bir çıkış yolu lutfedecektir. Hz. Nuh'un çok uzun süren mücadelesinde bu mesaj gâyet açık bir şekilde verilmiştir.¹⁷⁵⁶

İnananlar, inançlarında sebat etmeleri, yılgınlığa düşüp yanlış yollara sapmamaları ve üzerlerine düşen görevleri tam olarak yerine getirmeleri durumunda sayıca az da olsalar Allah'ın desteği ve yardımı ile başarıya ulaşırlar. Tâlût - Câlût kıssası bunun için güzel bir örnek olarak anlatılmıştır.¹⁷⁵⁷

Her topluma bir peygamberin gönderilmesi, ilahi bir lütuftur. Bu lutuf hiçbir toplumdan esirgenmemiştir.¹⁷⁵⁸ Bununla beraber körü körüne taklitle saplananlar ve bağnazca gelenekleri kutsallaştıranlar,¹⁷⁵⁹ şımarık zenginler ve makam sahipleri,¹⁷⁶⁰ zaman içerisinde dini emir ve kuralları yanlış anlayanlar,¹⁷⁶¹ toplumun ıslah edilmesi, yanlışlıkların düzeltilmesi için çaba sarfeden peygamberleri delilik, yalancılık, kâhinlik, büyücülük, şairlik¹⁷⁶² gibi şeylerle itham etmişler, kendi inanç ve değerlerine uymadığı için onların tebliğ ettiği hak ve hakikati reddetmişler, kendi yanlışlarında direnmişler, Allah'da onları dünyada çeşitli şekillerde cezalandırmıştır.¹⁷⁶³

Kur'an'da anlatılan kıssalar denilince ilk akla gelen Hz. Âdem¹⁷⁶⁴ den başlayıp Hz. Nûh,¹⁷⁶⁵ Hz. İbrahim,¹⁷⁶⁶ Hz. Yusuf,¹⁷⁶⁷ Hz. Musa¹⁷⁶⁸ ve Hz. İsa¹⁷⁶⁹ ile Hz.

¹⁷⁵⁴ Bkz. İsrâ, 17/81; Enbiyâ, 21/18

¹⁷⁵⁵ Bkz. Yûsuf, 12/ 18, 83, 87.

¹⁷⁵⁶ Bkz. Hûd, 25-49; Şuarâ, 26/ 106-121; Ankebût, 29/14-15; Sâffât, 37/79-80; Nûh, 71/ 1-28

¹⁷⁵⁷ Bakara, 2/ 246-252 Ayrıca bkz. Tevbe, 9/111

¹⁷⁵⁸ Bkz. Nahl, 16/36; İsrâ, 17/15; Şuarâ, 26/208-209; Kasas, 28/59

¹⁷⁵⁹ Bkz. Mâide, 5/104; Yûnus, 10/ 78; Enbiyâ, 21/53; Zuhruf, 43/22-23

¹⁷⁶⁰ Bkz. 'Araf, 7/75-76, 88; Hûd, 11/ 27, 116-117; İsrâ, 17/16; Sebe, 34/34; Ahkâf, 46/11

¹⁷⁶¹ Bkz. Zuhruf, 43/23-24

¹⁷⁶² Bkz. Hicr, 15/ 6-7; Şuara, 26/ 27; Müminûn, 23/ 25; Sâffât, 37/ 35-37; Duhân, 44/13-14

¹⁷⁶³ Bkz. Bakara, 2/ 50, 59, 61, 65-66, 93; Nisa, 4/ 154; Maide, 5/60; 'Araf, 7/64, 71-72, 78, 83-84; 94-95; 97-103, 130, 133-134, 162; Yunus, 11/90-92; Hûd, 12/40-44, 66-67; 77-83, 89-97, 100-102.

¹⁷⁶⁴ Geniş bilgi için bkz. Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, s. 159-228; Kurt, Muhammed Sacit, *Peygamberlerin Günahsızlığı ve Nesiye*, 'Asâ ve Gavâ Kelimelerinin Etimolojik İncelenmesi Işığında Kur'an'daki Âdem Kıssasına Yeni Bir Yaklaşım, Hitit Üniversitesi, İ.F. Dergisi, 2013/2, sayı:24, s. 189-221; Öztürk, Mustafa, *Kur'an, Kitab-ı Mukaddes ve Sümer Mitolojisinde Hâbil-Kâbil Kıssası*, Ç.Ü. İ.F. Dergisi, Cilt: 4, sayı: 1, 2004, s. 147-164

Peygamber'e kadar gelen peygamberlerin kendi kavimleri ile olan mücadeleleridir. Bunlar içerisinde Hz. Meryem'i,¹⁷⁷⁰ Fravun'un karısını, Nûh ve Lût¹⁷⁷¹ peygamberlerin hanımlarını,¹⁷⁷² Ashâbü'l-kehf'i,¹⁷⁷³ Ashâbu'l-uhdûd'u,¹⁷⁷⁴ Ashabu'l-karye'yi¹⁷⁷⁵ ve peygamber olup olmadıkları ihtilafli olan Uzeyir, Lokman ve Zülkarneyn'i¹⁷⁷⁶ de katmak mümkündür. Ayrıca Nemrut,¹⁷⁷⁷ Firavun, Haman,

¹⁷⁶⁵ Hz. Nuh (as) kıssası ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *Nuh (a.s.) Kıssası*, İlmî Araştırmalar Dergisi, 1998, Cilt:1, Sayı:7, s. 56-68; Açıkalin, Bünyamin, *Tefsir Literatüründe Nuh (a.s.) Kıssası*, Şırnak Üniversitesi, Uluslar Arası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, Ankara, 2010, s. 35-40

¹⁷⁶⁶ Hz. İbrahim'in hayatına dair anlatılanlarla ilgili farklı bir bakış açısı için bkz. Ay, Eyyüp, *Hz. İbrahim Kıssasına Arkeolojik bir Projeksiyon*, IV. Kur'an Haftası, Kur'an Sempozyumu, Fecr Yayınları, Ankara, 1998, s. 185-195; Pak, Zekeriya, *Hz. İbrahim Yıldız, Ay ve Güneşi Rab Edindi mi? (En'âm, 74-83'teki İbrahim Kıssasına Tarihi Gerçeklik Açısından Bir Bakış)*, EKEV Akademi Dergisi, Yıl: 7, Sayı: 14, 2003, s. 59-74

¹⁷⁶⁷ Kur'an'da anlatılan Yusuf kıssası ile Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan Yusuf kıssasının karşılaştırılması ile ilgili olarak bkz. Ünver, Mustafa, *Yusuf Kıssası Açısından Ahd-i Âtik ve Kur'an-ı Kerim'e Karşılaştırmalı Bir Bakış*, Diyanet İlmî Dergi, Cilt:37, Sayı: 2, Ankara, 2001, s. 73-107

¹⁷⁶⁸ Bkz. Gündüzöz, Soner, *Musa Kıssasının Paradigmatik Yapısı*, EKEV Akademi Dergisi, 2004, Yıl: 8, Sayı: 19, s. 281-296.

¹⁷⁶⁹ Bkz. Güç, Ahmet, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. Meryem ve Hz. İsa (A.S.)*, UÜİF. Dergisi, Sayı: 3, Cilt: 3, Yıl: 3, 1991, s. 215-224; Harman, Ömer Faruk, *Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa*, Uluslararası Müslüman-Hıristiyan Diyalog Sempozyumu -II- (İslam ve Hıristiyan Kaynaklarında Hz. İsa), Yeşilköy, 2005, s. 3-12.

¹⁷⁷⁰ Geniş bilgi için bkz. Gökçır, Bilal, *Meryem Süresi Kıssalarında Dil ve Üslup*, Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü, 2009, s. 213-225;

¹⁷⁷¹ Hz. Lut (as) kıssası ile ilgili geniş bilgi için bkz. Polat, Kamil, *Lût Kıssasına Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an Perspektifinden Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, Atatürk Ü.İ.F. Dergisi, Sayı: 24, Erzurum, 2005, s. 147-165; Katar, Mehmet, *Tevrat'ın Lut Kıssası Üzerine Bir Araştırma*, AÜİF. Dergisi, XLVIII, (2007), s. 57-76.

¹⁷⁷² Bkz. Tahrim, 66/10-12

¹⁷⁷³ Geniş bilgi için bkz. Akpınar, Ali, *Kur'an'da Anlatılan Ashhsb-ı Kehf Kıssasındaki İşâri ve Bilimsel Yorumlar*, İnanç Turizmi ve Ashab-ı Kehf Sempozyumu, Kahramanmaraş, 2012, s. 167-184; Albayrak, İsmail, *Kur'an ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası ve Ledünnî İlim*, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları -V-, (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-I-, Tartışmalı İlmî Toplantı), 2002, s. 187-210; Karacelil, Süleyman, *Ashab-ı Kehf Kıssası Bağlamında Gençlik ve Değerler*, M.Ü. İ.F. Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, sayı 21, İstanbul, 2011, s. 203-233; Okuyan, Mehmet, *Kur'an'da Gizemli Bir Yolculuğun Kıssası*, Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, 2004, sayı:13, s. 45-109

¹⁷⁷⁴ Kasapoğlu, Abdurrahman, *Kur'an'da Ashab-ıUhdûd Kıssası: Dünden Bugüne Görsel Sadisizm/Şiddetin Seyredilmesi*, İslami İlimler Dergisi, 2010, Yıl: 5, Sayı: 1, s. 151-165

¹⁷⁷⁵ Geniş bilgi için bkz. Kasapoğlu, Abdurrahman, *İletişimde -Ben Dili- Ashabu'l-Karye Kıssasından Bir Kesit*, Hikmet Yurdu, 2008, Cilt: 1, Sayı: 2, s. 57-70

¹⁷⁷⁶ Geniş bilgi için bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, *Peygamber*, DİA, İstanbul, 2007, XXXIV, 257-262; Polater, Kadir, *Abdullah Yusuf Ali'ye Göre Kur'an'daki Zü'l-Karneyn Kıssası*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2006; VI/2, s.108-120

¹⁷⁷⁷ İsim olarak Kur'an'da geçmeyen bu kişinin Hz. İbrahim döneminde yaşayan ve Hz. İbrahim'i ateşe atan kral olduğu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Batuk, Cengiz, *Nemrûd*, DİA, İstanbul, 2006, XXXII, 554-555; Özbek, Abdullah, *Hz. İbrahim Kıssasında Eğitim Esasları*, Hz. İbrahim (1. Hz. İbrahim Sempozyumu), Şanlıurfa, 1997, s. 177-188; Hazer, Dursun, *Kur'an-ı Kerim Kıssalarının Edebi Değeri "Hz. İbrahim Kıssalarının Vaka-Zaman-Mekân-Şahıs Unsurları Açısından Bir*

Kârûn¹⁷⁷⁸ gibi kötülüğün simgesi olan tipler de kendi çağdaşları olan peygamber kıssaları ile birlikte anlatılmıştır. Çünkü bunlar tarihte yaşamış, ibretle dolu bir hayat hikâyesi olan ve bu yönüyle tarihi bilgi değeri taşıyan kıssalardır.¹⁷⁷⁹

Kur'ân kıssaları ile alakalı vurgulanması gereken bir diğer husus da Kur'ân bir tarih kitabı olmadığı için, doğal olarak onun ulaşmak istediği hedef de geçmiş milletler veya peygamberler hakkında kronolojik, sebep sonuç bağlantılı ve tarih metoduyla yazılmış geniş tarihî bilgiler aktarmak değildir. Dolayısıyla Kur'ân, bu bilgileri kendi temel maksadını gerçekleştirecek miktar ve ölçülerde, bizi irşad edip, ders ve ibret almamızı sağlayarak hidâyete ulaştıracak bir üslup içerisinde sunmuştur.¹⁷⁸⁰ Bu yönüyle bir hikâye veya bir roman tarzına da benzemeyen bu üslubu,¹⁷⁸¹ İslâm dininin kutsal kitabı olan Kur'ân'ın, öncelikle bir din kitabı olarak kendine özgü kıssa anlatım metoduyla bunları anlattığını kabul etmek gerekir. Zira Kur'ân'ın kıssaları seçişi ve sunuşu nüzul ortamının aktüel durumuyla o kadar örtüşmektedir ki, herhangi bir kıssada verilmek istenen mesajla Hz. Peygamber ve arkadaşlarının muhataplarıyla olan durumu arasında bir benzerlik ilişkisi kurmak hiç de zor değildir. Diğer bir ifade ile Kur'ân'ın hayatla iç içe olmasının bir gereği olarak, onun metin yapısıyla, indiği ortamın olayları arasında kopmaz bir bağın bulunması doğaldır.¹⁷⁸²

Diğer taraftan Kur'ân'da anlatılan Hz. Peygamber dönemine ait Ebû Leheb'i konu alan Leheb Sûresi,¹⁷⁸³ ifk olayı,¹⁷⁸⁴ isrâ ve mirac hadisesi¹⁷⁸⁵ gibi bazı olayları kıssa kapsamında değil de, daha önce ele aldığımız esbâb-ı nüzûl çerçevesinde

Değerlendirme", İslamî İlimler Dergisi, I. Kur'an Sempozyumu, (14-15 Ekim 2006), 2007, s. 205-218

¹⁷⁷⁸ Bu her üç isim de Hz. Musa kıssası ile birlikte zikredilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Kasapoğlu, Abdurrahman, *Hz. Musa Kıssasında Korku Fenomeni*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2008, VIII, Sayı: 1, s. 101-146.

¹⁷⁷⁹ Şengül, *Kur'ân Kıssalarının Tarihi Değeri*, s. 170

¹⁷⁸⁰ Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 171-172; Güneş, *Kur'ân Kıssaları ve Medeniyetlerin İnşası*, s. 25-26.

¹⁷⁸¹ Kaya, Remzi, *Kur'ân Kıssalarının Tefsir ve Teşrideki Yeri*, Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-III-, İstanbul, 2002, s. 510; Arpaguş, Hatice K., *Mitoloji, Kur'ân-ı Kerim Kıssaları ve Kültürel Miras*, M.Ü.İ.F. Dergisi, 25 (2003/2) s. 12.

¹⁷⁸² Benzer bir yaklaşım için bkz. Özsoy, *Sünnetullah*, s. 99

¹⁷⁸³ Bkz. Leheb, 111/ 1-5

¹⁷⁸⁴ Bkz. Nûr, 24/ 14-26

¹⁷⁸⁵ Kur'ân'da İsrâ'dan (bkz. İsrâ, 17/1) bahsedildiği halde Mirac'dan bahsedilmemiş, ancak Necm 53/1-18. Âyetlerindeki ifadeler Hz. Peygamber'den gelen rivâyetlerle tefsir edilerek Mirac olayı anlatılmıştır. Ayrıca bkz. Azimli, Mehmet, *İsra ve Mirac Olayları Üzerine Bazı Mülâhazalar*, Bilimname, XVI, 2009/1, s. 43-58.

değerlendirmenin daha doğru olacağını düşünüyoruz. Bunun gibi Kur'ân'da şahısları müphem olan bahçe sahipleri,¹⁷⁸⁶ üzüm ve hurma bahçesi olan iki adam,¹⁷⁸⁷ efendi ve köle,¹⁷⁸⁸ ısınmak için ateş yakan adam veya gece karanlıkta sağnak yağmur altında kalan adam¹⁷⁸⁹ gibi anlatımları da yine daha önce ele aldığımız Emsâlü'l-Kur'ân'ın örnekleri olarak görmek gerekir. Zira anlatım özellikleri itibariyle bunların kıssalar içerisinde sayılmasının isabetli olmayacağı kanaatindeyiz.

Kur'ân'da anlatılan kıssalarla ilgili üzerinde durulması gereken hususlardan birisi de kıssaların tekrarı meselesidir.

4.2.2. Kıssaların Tekrarı

Ulûmu'l-Kur'ân'ın konularından birisi de Kur'ân'daki tekrarlardır. “Tekrâru'l-Kur'ân” diye isimlendirilen bu konu, tekrar ve Kur'ân lafızlarından meydana gelen bir terkiptir. Sözlükte tekrar, “bir şeyi sonradan bir kez daha aynı şekilde yeniden iade etmek”¹⁷⁹⁰ olup, “lafzın yeniden kullanılması”¹⁷⁹¹ anlamındadır. Bundan hareketle Kur'ân'daki tekrarlar, “Kur'ân'da bir lafzın (veya benzerinin), bir cümlenin yahut bir âyetin veya bir olayın yenilenmesi”¹⁷⁹² diye tanımlanabilir. Bu tanımda yer alan “olayın yenilenmesi” ile daha çok kıssaların çeşitli sûrelerde veya aynı sûrenin farklı yerlerinde ayrı ayrı bağlamlarda zikredilmesi kast edilmiştir.

Kıssalarda anlatılan bir olay ayrı ayrı sûrelerde bazen benzer, bazen yakın, bazen de farklı lafızlarla tekrar edilmiş; bazen özet, bazen tafsilatlı, bazen bir önceki anlatımda olmayan bir ayrıntı ilave edilerek anlatılmıştır. Zira Kur'ân'ın nihayi amacı tevhidin kalplerde yerleşip kök salmasını ve insanla şeytan arasındaki mücadelenin mahiyetinin iyice anlaşılmasını sağlamak olduğuna göre, ölçülü bir şekilde tekrarların yapılmasının insanlar üzerinde etkili olacağı, belirlenen amaç doğrultusunda zamanla karşı çıkanların dirençlerinin kırılacağı, kalplerinin yumuşayacağı ve sonunda kalplerde kök salarak sürekli kalıcı hale gelecek olan ve

¹⁷⁸⁶ Bkz. Kalem, 68/ 17-33

¹⁷⁸⁷ Bkz. Kehf, 18/ 31-44

¹⁷⁸⁸ Bkz. Nahl, 16/ 75-76; Rûm, 30/28; Zümer, 39/ 29

¹⁷⁸⁹ Bkz. Bakara, 2/17-20

¹⁷⁹⁰ Âsım Efendi, *Kâmûsu 'l-Muhît Tercümesi*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 3013, III, 2311

¹⁷⁹¹ Ez-Zebîdî, *Tâcu 'l-'Arûs*, III, 519

¹⁷⁹² Bkz. Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 10-11; Okiç, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, s. 117-118; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 173; Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, s. 111.

diri tutulması gereken iman halinde tezahür edeceği muhakkaktır.¹⁷⁹³ Kaldı ki kıssalardaki tekrarlarla bir yandan lafızların tekrarı yoluyla mananın pekiştirilmesi murad edilirken,¹⁷⁹⁴ diğer yandan bir olayın farklı boyutlarını farklı üsluplarla anlatmak, konunun farklı boyutlarına ışık tutmak, yeni bir meseleyi aydınlatmak ve daha başka mana ve hikmetlere dikkat çekmek istenmiştir.¹⁷⁹⁵

Diğer taraftan Hz. Peygamber ve onunla beraber olanların tebliğ ve davet süresince karşılaştıkları birçok benzer hadise ve problemlere karşı gönüllerinin yatıştırılması, kalplerinin kuvvetlendirilmesi, azimlerinin artırılması, sabır ve sebat yönünden irade ve kararlılıklarının güçlendirilmesi için de geçmişteki benzer olayların tekrarlanarak hatırlatılmasını gerektirmiştir.¹⁷⁹⁶ Bununla beraber kıssanın ihtilaf ve zıtlıktan uzak, muhtevâ ile bir bütünlük oluşturacak şekilde farklı sûrelerde veya aynı sûrenin farklı bir bağlamında olayın yeni bir unsuru eklenerek veya aynı olayın başka bir sahnesi anlatılarak tekrarlanması, hem belâgat açıdan hem de alınacak ibretlerin çoğaltılıp çeşitlendirilmesi açısından önemli sayılmış, yaşanmış bir örnekle de konunun büyük ve detaylı bir tablosu elde edilmiştir.¹⁷⁹⁷

Kur'ân kıssalarının tekrarı kadar isrâiliyyât konusu da önem arz etmektedir. Zira tefsir kaynaklarında var olan İsrâiliyyâtın önemli bir kısmı kıssalarla ilgili bölümlerde nakledilmiştir. Bu sebeple burada İsrâiliyyât konusunun değinmemiz gerekmektedir

4.2.3. Kıssalar ve İsrailiyyât

Kur'ân'da anlatılan kıssalarda müphem bırakılan bazı hususlar insanlar tarafından açıklanmaya, kapalılıklar giderilmeye, merak edilenler aydınlatılmaya çalışılırken, isrâiliyyât adı verilen rivâyetlerin tefsirlere girmesine sebep olmuştur.

İsrailiyyât lafzı isrâiliyye kelimesinin çoğulu olarak, İsrâilî bir kaynaktan aktarılan kıssa veya hadise anlamındadır.¹⁷⁹⁸ Bu lafız her ne kadar Yahudiliği ve

¹⁷⁹³ Benzer yaklaşımlar için bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 414; V, 662; Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, s.112-115

¹⁷⁹⁴ El-Kâsımî, Muhammed Cemaleddin, *Mehasinü't-t'evîl Mukaddimesi: Kur'ân'ı Anlamak (Tefsir İminin Temel Meseleleri)*, trc. Sezai Özel, İz Yayıncılık, İstanbul, 1990, s. 228-229

¹⁷⁹⁵ Kutup, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Hikmet yayınları, İstanbul, 1972, I, 112-113

¹⁷⁹⁶ Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 662

¹⁷⁹⁷ Kattân, *Mebâhis*, s. 307-308; Yıldırım, *Kur'ân-ı Kerim'de Kıssalar*, s. 49-52; Eren, Cüneyt, *Kur'an-ı Kerim'de Tekrar Olduğu İddiasının Belâgat Açısından Değerlendirilmesi*, EKEV, Akademi Dergisi, Cilt: 3, Sayı:2, Erzurum, 2001, s. 92-94

¹⁷⁹⁸ Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyât*, DİB Yayınları, Ankara, 1979, s. 6

Yahudi kültürünü çağrıştırsa da bundan daha geniş ve şümüllü bir manaya delalet etmekte olup, hem Yahudi hem de Hıristiyan kültürünün tefsire yansımaları ifade etmektedir.¹⁷⁹⁹ Diğer bir ifade ile İsrâiliyyât kelimesi, İslâm'a ve özellikle tefsire girmiş olan Yahudi, Hıristiyan ve diğer dinlere ait kültür kalıntılarıyla, gerek dinin lehine ve gerekse aleyhine uydurulmuş, Hz. Peygamber ve ashabı ile onları takip eden nesillere izafe edilerek İslâm kültürüne sokulmuş olan her türlü haberi içine alır. Bu tür haberlerin İsrâiliyyât diye isimlendirilmesi ise, büyük çoğunluğunun Yahudi kaynaklı olmasıdır.¹⁸⁰⁰

Kur'ân'da anlatılan kıssaların birçoğu Tevrat'ta da anlatılmıştır. Ancak Kur'ân kıssaların ayrıntıları üzerinde durmayıp ibret alınacak yönleri üzerinde dururken Tevrat ayrıntılara oldukça fazla yer vermiştir. Bu da kıssaların ibret yönlerinden çok olayların detaylarını merak eden halkın Ehl-i Kitaba müracaatlarına sebep olmuştur. İslâm'a düşmanlıklarıyla bilinen ve sağlıklı bilgiler ihtiva etmeyen muharref kitapları hakkında da yeterli bilgiye sahip olmayan Yahudiler, dilden dile dolaşan bir takım folklorik bilgileri ve halk kültürünü de içine katarak onların merakını giderecek abartılı kıssalar anlatmaya başlamışlardır.¹⁸⁰¹ Bu hikâyelerden birçoğunu bu şekliyle Kur'ân nâzil olmadan önce Mekke ve Medine'de yaşayanlar, yahudilerden duymuştu.¹⁸⁰² Buna daha sonra Müslüman olan bazı Yahudi bilginlerinin de kendilerine sorulan sorulara önceki kültürleriyle cevap vermeleri ve bunların tenkit süzgecinden geçirilmeden kitaplara geçirilmesi¹⁸⁰³ de eklenince İsrâiliyyâtın tefsire girişinin kıssalar yoluyla olduğu daha kolay anlaşılabilir olur.

İsrâiliyyât, rivâyet edildikleri haberler bakımından senedi sahih olan, senedi zayıf olan ve uydurma olan rivâyetler diye üç kısma ayrılmıştır. Diğer taraftan İslâm'a uygun olup olmaması bakımından da İslâm'a uygun olan ve "İsrâiloğullarından nakledin, bunda bir sakınca yoktur"¹⁸⁰⁴ anlamındaki hadis kapsamına giren haberler; İslâm'ın temel prensipleri ve sahih rivâyetlerle

¹⁷⁹⁹ Ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 165

¹⁸⁰⁰ Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, s. 6-7; Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, s. 129

¹⁸⁰¹ Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, s. 133-134

¹⁸⁰² Derveze, İzzet, *Kur'ânü'l-Mecîd (Kur'ân'ı Anlamada Bir Yöntem Çalışması)*, trc. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997, s. 143-148

¹⁸⁰³ Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, s. 52-70

¹⁸⁰⁴ *Buhârî*, Enbiyâ, 50; *Müslim*, Zühd, 72; *Tirmizî*, İlim, 13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 39

bağdaşmayıp İsrâiliyyâtı yasaklayan rivâyet¹⁸⁰⁵ kapsamında değerlendirilenler ve hakkında hüküm bulunmayanlar diye kısımlara ayrılmıştır. Eğer Kur'ân'da bahsedilen eski millet ve kavimlerin hallerine dair bir rivâyet sahih bir senedle Hz. Peygamber'den veya ondan duyan sahabeden nakledilmişse, bu tür rivâyetler İslâm'a uygun olan rivâyetlerdir. Eğer nakledilen rivâyet İslâm'a inanç, ibadet ve ahlak açısından uygun değilse, Kur'ân ve sahih sünnetle bağdaşmayan türden ise bu tür İstâiliyyât bâtıldır ve reddedilir. Eğer bir rivâyet dinî bir hüküm taşımayıp tasdik ve tekzip edilmemişse, yani olup olmaması ihtimal dâhilinde ise bu tür rivâyetlerin nanledilmesi bazı âlimlerce câiz görülmüşse de bunların kaynaklarda İsrâiliyyât olduğu belirtilmeden nakledilmesinin yine de bir takım yanlışlıklara sebebiyet vereceği endişesi ile bazı âlimlerce caiz görülmemiştir.¹⁸⁰⁶

Gerek tefsir gerek hadis külliyyâtımız içerisinde İsrâiliyyât olgusunu inkâr etmek mümkün değildir. Bunun gerek İslâmî hayat tarzının oluşmasına gerek dinî algının hassasiyetlerine gerekse İslâm kültürünün şekillenmesine bir takım olumsuz yansımalarının olduğu da bir gerçektir. Ancak İsrâiliyyât olgusuna bir başka açıdan da bakıldığında bir arada yaşamanın ve buna aklı olarak insanların kültürel etkileşiminin kaçınılmaz sonuçlarından birisi olarak da görülebilir. Bu sebeple kaynağı ve referansları belli belli, kimin tarafından ne maksatla söylendiği tespit edilmiş olan İsrâiliyyâtın çok fazla zararının olmayacağını düşünüyor, Kur'ân ve Peygamber bilgisi ile muharref bilginin karşılaştırılmasına imkân vermesi açısından da belki bir yararının olabileceğini söyelyebiliriz. Ancak kaynaklarda İsrâiliyyât olduğu belli olmayacak şekilde sahih senedle gelen rivâyetler arasına gizlenmiş olan ve bir akide şeklini almış olanların çok daha tehlikeli olduğunu düşünüyor, bunların doğru bir bakış açısıyla tespit edilmesinin daha önemli olduğunu düşünüyoruz.

4.2.4. Ebussuûd'un Kur'ân Kıssalarına Yaklaşımı

Ebussuûd Kur'ân'daki kıssaları geçtiği sûre ve âyetlerin bağlamına göre tefsir etmiş, bazen olayları tafsilatıyla, bazen de muhtasar bir şekilde anlatmış, bazen konu ile ilgili rivâyetleri olduğu gibi nakletmiş, bazen de eleştirmiştir. Gâyesi insanlara ibret dersi vermek olan Kur'ân, kıssalar yoluyla hakdan ayrılmanın, zulme sapmanın,

¹⁸⁰⁵ Bu konudaki rivâyetlerle ilgili olarak bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 378

¹⁸⁰⁶ Bu konuda geniş bilgi için bkz. ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 169-180 Aydemir, Tefsirde İsrâiliyyât, 7-35; Yargıcı, Atillâ, *Tefsirlerde İsrâiliyyât Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım*, Harran Ü.İF Dergisi, Yıl:11, Sayı: 15, 2006, s. 51-65.

peygamberlere karşı gelmenin yol açacağı kötü sonuçlar, canlı tarihi örneklerle anlatılarak özelde vahye muhatap olan toplum, genelde kıyamete kadar bütün insanlar uyarılmıştır. Ayrıca Kur’ân kıssalarıyla bir taraftan gerek Ehl-i Kitab’ın gerekse Mekkeli müşriklerin anlattığı bir takım yanlış bilgiler tashih edilirken bir taraftan da kıssalarda asıl bilinmesi, ibret ve öğüt alınması gereken bilgiler “hak/gerçek ve en doğru”¹⁸⁰⁷ biçimde verilmiştir. Ebussuûd’un Kur’ân kıssalarını tefsir ederken bu ana eksenden ayrılmamaya özen gösterdiğini söylemek mümkündür.

Ebussuûd kıssanın, yukarıda zikri geçen lügat kitaplarındaki gibi “kassa”dan türediğini, bunun da “izini sürmek” anlamında olduğunu söylemiş ve “قَصَّ أثره اذا “اَتَّبِعَهُ” “onu adım adım izlediğinde, izini sürdü, takip etti, denir. Çünkü bir olayı/sözünü anlatan/haber veren kimse de o olaydan hafızasında olanı adım adım takip eder(ek anlatır.) “Kur’ân okuyor” denildiğinde de aynıdır. Zira o da Kur’ân’dan ezberinde olanı bir âyetten sonraki âyeti takip eder(ek okur)”¹⁸⁰⁸ şeklinde açıklamıştır. Buna göre el-kasas, mastar¹⁸⁰⁹ olup, anlatılan manasında ism-i mef’uldür.¹⁸¹⁰

Ebussuûd, kıssa için bir terim anlamı zikretmemiştir. Ancak onun konu ile ilgili âyetleri tefsir ederken, daha önce zikri geçen terim anlamındaki unsurların hemen hemen hepsine yer vermiş olması, bu konuya yaklaşımında kendisine ait bir tanımının olduğunu göstermektedir. Dolayısı ile Ebussuûd’un Kur’ân’daki kıssaları, “önceki ümmetler hakkında cârî olan geçmişteki olayların, bu ümmetlerle peygamberlerinin başından geçen hadiselerin haberlerini vahiy yoluyla Allahu Teâlâ’nın Peygamberine en beliğ üslupla haber vermesi” olarak anladığı, bütün anlatımını bu anlayış üzerine bina ettiği söylenebilir. Buna göre Kur’ân’da anlatılan bütün kıssalar gerçektir ve inkârı da mümkün değildir.

¹⁸⁰⁷ Âl-i İmrân, 3/ 62

¹⁸⁰⁸ Ebussûd, IV, 277 واشتقاقه من قَصَّ أثره إذا أتبعه لأن من قَصَّ الحديث يتبع ما حفظ منه شيئاً فشيئاً كما يقال تلا القرآن لأنه يتبع ما حفظ منه آية بعد آية

Ayrıca Kehf, 18/ 64. Âyetteki kasasan kelimesini Ebussuûd, يُصَان قَصَصاً أي يتبعان آثارهما اتباعاً, “izlerini adım adım takip ed(ip gerisin geriye döndüler)” şeklinde kelimenin lügat anlamıyla, bkz. Ebussûd, V, 261 ve Kasas, 28/11. Âyette geçen قُصِّيه kelimesini de aynı şekilde o, Hz. Musa’nın annesinin, Hz. Musa’nın kız kardeşine söylediği “onu adım adım izle ve onunla ilgili haberi araştıır(ıp bize getir)” şeklinde tefsir ederek kıssa kelimesinin lügat anlamını olduğu gibi âyetin tefsirine yansıtması ile ilgili olarak bkz. Ebussûd, VII, 10

¹⁸⁰⁹ Ebussûd, III, 332

¹⁸¹⁰ Ebussûd, IV, 266

Ebussuûd, kıssaların anlatıldığı âyetleri kendi bağlamları içerisinde tefsir ederken, şu vurguları ön plana çıkardığını görüyoruz:

1- Geçmiş peygamberler ve ümmetlerinin kıssaları, hislerinin tahakkümünde olmayan gerçek akıl sahipleri için bir ibrettir.¹⁸¹¹

2- Bu bedii kıssalar yalnızca bir kıssa olarak anlatılmamış, Hz. Peygamber için bir basiret, ilmi için bir vakar, mucizeleri için çokluk ve ümmetinden basiret sahibi olanlar için bir hatırlatma olsun diye anlatılmıştır.¹⁸¹² Diğer bir ifade ile kıssa şeklinde şöhret bulan (İsrail oğullarının “aşağılık maymunlara dönün!”¹⁸¹³ emri gibi) cezalandırma hadiseleri hem o dönemdekilere, hem onlardan sonrakilere, hem yakın, hem uzak olanlara bir ibret dersi olmuştur.¹⁸¹⁴

3- Kıssalar yoluyla Allah, kudretinin kemâlini ve ‘azametinin büyüklüğünü anlatmış, karşı konulmaz âyetler ve verdikleri haberlerin doğruluğuna, kadr-u kıymetlerinin yüceliğine delil olan mucizelerle Peygamberlerin üstün (insanlar) olduğunu; İslâm’ın ve tevhidin haklılığını, şirkin ve küfrün batıllığını onların diliyle anlatıp açıklamıştır. Buna göre kıssalar yoluyla şu mesaj verilmiştir: Kim peygamberlerin gösterdiği yolda giderse hidâyeti bulmuş, kim de onlara karşı gelirse sapıklığın çukuruna baş aşağı yuvarlanmıştır.¹⁸¹⁵

4- Yine kıssalar yoluyla Allah, Hz. Peygamber’in kalbini kıssalarda anlatılan rabbanî bilgilere açmış, kudsî âlemden taşan feyz-i sübhanî melekelerinin nurlarıyla aydınlatmıştır.¹⁸¹⁶

5- Kıssalar, inkârcıların peygamberlik eksenli şüphelerinin, beşerî hakikatin karakterini, kemal mertebesinin zirvesinde olanla noksanlığın en alt derecesinde olanlar arasındaki tabaka farkını bilmemekten kaynaklanan cehaletlerine binaen peygamberlerin durumunu kendi durumlarına kıyaslamak olduğunu gösteriyor.¹⁸¹⁷

6- Kıssalar yoluyla Ehl-i Kitabın (Mesih konusunda olduğu gibi) kendi aralarında hizipleşmelerine, birbirlerine lanet etmelerine sebep olan ihtilafların

¹⁸¹¹ Yusuf, 12/111; Ebussuûd, IV, 342

¹⁸¹² Ebussuûd, VI, 47

¹⁸¹³ Bakara, 2/65

¹⁸¹⁴ Ebussuûd, I, 139

¹⁸¹⁵ Neml, 27/59; Ebussuûd, VI, 313

¹⁸¹⁶ Ebussuûd, VI, 313

¹⁸¹⁷ Ebussuûd, IV, 149; II, 31-32

hakikati beyan edilmiş,¹⁸¹⁸ bazılarında Ehl-i Kitabın (Yusuf kıssasında olduğu gibi) anlattıkları çirkin yakıştırmalar ve bozukluklar,¹⁸¹⁹ Hıristiyanların Hz. İsa ve annesi ile ilgili uydurdukları yalanlar düzeltilmiş,¹⁸²⁰ bazılarında da peygamberlerin uyarılarına kulak asmayanların kötü akibetine, Allah'ın dinine bağlı olan ve peygamberlerin davetine icabet edenlerin güzel akibetine dikkat çekilmiştir.¹⁸²¹

7- Kıssalar yoluyla Peygamberlerin güzellikleri, şeref ve güzel hatıraları, (tarihî) haberleri, öğütten ibaret olan Kurân'ın bir parçası durumundaki âyetlerin muhtevasında ebedileştirilmiştir.¹⁸²²

8- Kıssalar yoluyla gerek Mekkeli müşriklerin gerekse Ehl-i kitabın benzer özellikte davranışlar sergiledikleri, bundan dolayı öncekilerin başına gelenlerin kendilerinin de başına gelmemesi için hiçbir sebebin bulunmadığı hatırlatılarak hem kınanmış hem de uyarılmışlardır. Örneğin “*Şimdi siz bunların (İsrâiloğullarının) size inanacaklarını mı umuyorsunuz? Oysa onlardan öyle bir fırka vardır ki Allah'ın kelamını dinlerler, onu iyice anladıktan sonra bile bile tahrif ederler.*”¹⁸²³ Ebussûd, bu âyetin tefsirinde bahse konu olan fırkanın Hz. Musa ile beraber Tûr'a gitmek üzere seçilenlerden olduğunu, bunlardan bir grubun Allah'ın sözünü dinledikleri gibi doğru bir biçimde kavimlerine aktardığı halde, diğer bir grubun Allah'ın sözünü tahrif ettiklerini İbn Abbas'ın rivâyetiyle de destekleyerek anlatıktan sonra, başka görüşleri de nakletmiş, nihâyet şu değerlendirme ile âyetin tefsirini tamamlamıştır:

فالمعنى أفتطمعون في أن يؤمن هؤلاء بواسطتكم ويستجيبوا لكم والحال أن أسلافهم الموافقين لهم في

خلال السوء كانوا يسمعون كلام الله بلا واسطة ثم يحرفونه من بعد ما علموه يقيناً ولا يستجيبون له؟ هيهات

“Sizin vasitanızla bunların (yani çağdaşınız olan Yahudilerin) inanmasını ve siz(in davetinize olumlu) cevap vermelerini mi umuyorsunuz? Durum şu ki, kötülük yapma konusunda kendilerine benzeyen selefleri, vasıtasız bir şekilde Allah'ın kelâmını işitiyorlar ve kesin olarak bildikleri şeyi daha sonra da tahrif ediyorlardı. Hiç ona icabet ederler mi? Heyhât!”¹⁸²⁴

¹⁸¹⁸ Nahl, 16/76; Ebussûd, IV, 319

¹⁸¹⁹ Yusuf, 12/3; Ebussûd, IV, 277

¹⁸²⁰ Âl-i İmrân, 3/63; Ebussûd, II, 55, 58; II, 287-288

¹⁸²¹ Sâffât, 37/75; Ebussûd, VII, 212

¹⁸²² Sâffât, 37/49; Ebussûd, VII, 245

¹⁸²³ Bakara, 2/75

¹⁸²⁴ Ebussûd, I, 147

Burada bir taraftan İsrâiloğullarının, geçmişte atalarının yaptığı bile bile Allah'ın sözünü tahrif etme kötülüğüne işaret edilmiş, bir taraftan da hitap Hz. Peygamber ve onunla beraber olan müminlere döndürülerek Medîne Yahûdileri'nin de ataları gibi oldukları hatırlatması yapılmıştır. Dolayısıyla müminler, onlarla ilgili bir takım ümit dolu beklentilere kapılmama konusunda uyarılırken, hatırlatılan tarihi bir kıssa ile de İsrâiloğulları hem kınanmış hem de uyarılmıştır.

Mekke müşrikleri Kur'ân'da pek çok yerde uyarılmışlarsa da biz burada örnek olarak şu âyetlerle yetineceğiz: “*Siz haddi aşan bir kavimsiniz diye şimdi sizi Kur'ân'la uarmaktan vaz mı geçelim? Halbuki daha öncekilere de nice peygamberler göndermiştik. Onlar da kendilerine gelen her peygamberle alay ediyorlardı. Biz onlardan daha kuvvetli olanları da helak etmişizdir. Zaten o öncekilerin meselleri (kıssaları) âyetlerimizde geçmiştir.*”¹⁸²⁵

Yani yüz çeviriyorsunuz, haddi aşmakta ısrar ediyorsunuz diye sizi bir kenara atıp ihmal mi edelim? Aslında sizin saygısız tutumunuz küfür ve dalâlet üzere ölüp ebediyen azapta kalmanızı gerektirse de, rahmetimizin genişliğinden dolayı böyle yapmıyor, Rasûl-i Emîn'i göndermek, apaçık kitabı indirmek sûretiyle size hakka giden yolu gösteriyoruz. Geçmiş ümmetlerin aşırıya gitmiş olması da, Bizim onlara peygamberler göndermemize mani olmamıştır. (Dolayısıyla sizin tavrınız ve tutumunuzla da bu durum değişmeyecektir.) Âyette geçmiş ümmetlerin peygamberleri yalanlamaları, arkasından da Mekkeli müşriklerden daha da güçlü olan bu ümmetlerin helak edilmelerinin anlatılması, Hz. Peygamber (SAV)'i kavminin alay etmelerine karşı teselli etmek, daha güçlü olmakla vasıflandırılan önceki ümmetlerin başına gelenlerin Mekke müşriklerinin de başına gelmesinin evleviyetle olabileceğini belirterek tehdit etmek içindir. Çünkü *أَي سَلْفٍ فِي الْقُرْآنِ غَيْرَ مَرَّةٍ* “Onların darb-ı mesel yerine anlatılması doğru olan kıssalarının zikri, Kur'ân'da birçok kez geçmiştir.”¹⁸²⁶

Görüldüğü gibi Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'e karşı tutum ve davranışlarının yeni olmadığı vurgulanmış, Kur'ân'da kıssaları anlatılan önceki ümmetlerin/milletlerin de kendi peygamberlerine aynı şekilde davrandıkları hatırlatılmış, kıssalar yoluyla onların başına gelenlerin kendilerinin de başına

¹⁸²⁵ Zuhruf, 43/6-8

¹⁸²⁶ Ebussuûd, VII, 44-45

gelebileceği konusunda uyarılarak tehdit edilmişlerdir. Ebussuûd'un bu açıklamaları benzer ifadelerle diğer tefsirlerde de yer almıştır.¹⁸²⁷

Ebussuûd, kıssalar içerisinde alınacak itikâdî, ahlâkî derslere ve çıkarılacak hukûki sonuçlara da değinmiştir. Örneğin Bakara kıssasında, “*Dedik ki, “haydi onun (kestiğiniz sığırın) bir parçası ile ölüye vurun!” (Denileni yaptılar ve ölü dirildi.) Allah ölüleri de işte böyle diriltir. Size belgelerini bu şekilde gösteriyor ki belki düşünür, aklınızı kullanırsınız,*”¹⁸²⁸ âyetini tefsir ederken şunları zikretmiştir:

1- Bir insanı diriltmeye güç yetiren, bütün insanları diriltmeye de güç yetirir.

2- Allah, başlangıçta, vasıtasız olarak diriltmeye kemâl-i kudret sahibi iken diriltme konusunda bir takım şartlar ileri sürmesinin hikmeti belki de, (kurban kesmenin) Allah'a yaklaşmayı, vâcibin (emredilen şeyin) yerine getirilmesini, yetimin menfaatini şumulüne alsın, Allah'a tevekkülün, evlada şefkatin, anne-babaya iyiliğin bereketine tenbih olsun diyedir.

3- Allah'tan bir istekte bulunan kimse, bir kurbe (kurban) takdim etmeli, bu kurbanın en güzelinden olması için araştırma yapmalı, satın alırken en yüksek bedeli ödemelidir. Nitekim Hz. Ömer'in üçyüz dinara bir kurbanlık deve alarak kestiği rivâyet edilmiştir.

4- Gerçek müessir Allah'tır. Sebepler etkisi olmayan (sonuca yol gösteren) işaretlerdir.

Bir kimse kendisini öldürmeye çalışan en önemli düşmanını tanımak ve gerçek anlamda onu öldürmek istiyorsa, bunun yolu, çocukluk dönemi aç gözlülüğü geçip ihtiyarlık zayıflığı gelip çatmadan, hoş giden, görünüşü bakanın içini açan, dünyayı talepte boyunduruk altına girmemiş, dünya kirlerinden arınmış, çirkinliklerden yana lekeli olmayan, şehveti yol azığı yapan nefsin sığırını boğazlamaktır. Öyle ki, onun etkisi nefesine ulaşmalı, onunla en güzel hayatı yaşamalı, gerçekler üzerindeki perde açılmalı, akılla vehim arasındaki çekişme ve kavga ortadan kalkmalıdır.¹⁸²⁹

¹⁸²⁷ Örnek olarak bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXI, 570-571; Mâverdi, *en-Nüket*, V, 214-215; İbn Kesir, *Tefsir*, VII, 20-206; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 425-426; Kurtûbî, *el-Câm'i*, XVI, 62-64; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, II, 954-955; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 627; Kasımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, VIII, 379; Âlûsî, *Rûhu'l-M'ânî*, XVI, 65-66; Yazır, *Hak Dini*, VII, 4266-67; Şimşek, *Kur'an Tefsiri*, IV, 465.

¹⁸²⁸ Bakara, 2/73

¹⁸²⁹ Ebussuûd, I, 143

Yine Hz. Lut'un kâfirlere “işte kızlarım, onlar sizin için daha temizdir” demesine hukûkî bir yorum yaparak “onlarla nikâhlı olarak evlenin. Çünkü daha önce onlar Hz. Lût'un kızlarını evlenmek için istemişler, ama Hz. Lut denk görmediği ve pislik içinde oldukları için vermemişti. Yoksa meşru olmadığı için değil. Çünkü önceleri müslümanlarla kâfirler arasındaki evlilik câiz görülüyordu. Nitekim Hz. Peygamber de iki kızını Utbe b. Ebî Leheb ve Ebu'l-As b. Reb'i ile vahiy gelmeden önce evlendirmişti. Onların her ikisi de kâfir idi.”¹⁸³⁰ Burada Ebussuûd, Hz. Lut'un “işte kızlarım” ifadesini, daha önce kendi kızlarıyla evlenmek isteyenlerle kızlarını evlendirmeye içinde bulunduğu zor şartlardan ötürü razı olduğunu, dolayısıyla önceki kararından vaz geçtiğini duyurması olarak açıklamış, bu evliliğin o dönemde hukûkî olduğunu, kâfirle müslümanın evlenmesinin yasak olmadığını söylemiştir. Bunun, âyetin zahirinden anlaşılan manayı tevil etmek için diğer müfessirlerin de başvurduğu bir izah şekli olduğu, Ebussuûd'unda aynı yolu takip ettiği anlaşılmaktadır.¹⁸³¹

Yine Hz. Yûsuf'un “*beni ülkenin hazinelerine tayin et*”¹⁸³² diye kraldan talepte bulunmasını “Mısır tpraklarının gelir ve giderlerinin sorumluluğuna beni tayin et. Çünkü ben onu istenildiği şekilde korurum, onun tasarrufunu çok iyi bilirim.” Şeklinde tefsir ettikten sonra, “kendisinden görev istenen kişi zâlim veya kâfir de olsa, görev isteyen kişi eğer şer'î hükümleri uygulamaya, adaleti gerçekleştirmeye gücü yeten birisi ise, yöneticilik talep etmesinin câiz olduğuna delil vardır”¹⁸³³ diyerek yine hukukî bir sonuca ulaşmıştır.

Buraya kadar yapılan açıklamalar da gösteriyor ki Ebussuûd, Kur'ân İlimlerinden kıssalar konusunu, daha önce ele aldığımız kıssanın tanımını, amacı ve hikmetleri yönünden ele almış, bir taraftan kıssalardaki müphemlikleri yaptığı rivâyet ve nakillerle giderirken bir taraftan da Kur'ân'ın maksadına uygun açıklamalarla âyetin siyâk-sibak/baplam bütünlüğüne özen göstermiştir.

4.2.5. Ebussuûd'un Kıssaların Tekrarı Konusuna Yaklaşımı

Ebussuûd, genel olarak lafzın yeniden kullanılması, iade edilmesi, birinci lafzın yenilenmesi anlamında hitabın, lafzın veya kıssanın tekrarına dikkat çekmiştir.

¹⁸³⁰ Ebussuûd, IV, 253

¹⁸³¹ Bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 219; Beydâvî, *Envâru 't-Tenzil*, I, 466; Neseî, *Medârik*, II, 521

¹⁸³² Yûsuf, 12/55

¹⁸³³ Ebussuûd, IV, 317 وفيه دليل على جواز طلب الولاية إذا كان الطالب من يقدر على إقامة العدل وإجراء أحكام الشريعة وإن كان من يد الجائر أو الكافر

Ona göre gerek lafzın, gerek hitabın gerekse kıssanın yenilenmesi, lafzın geçtiği bağlamda, sûre ve âyet içerisinde değişik mana ve hikmetlere dikkatleri çekmek içindir. Diğer bir ifade ile tekrar, küçük ayrıntılar eklenerek aynı konunun farklı boyutlarına, ayrı meselelerine, farklı detaylarına ışık tutmak içindir. Yine ona göre değişik sûre ve âyetlerde tekrarlanan kıssalarda geçen aynı lafızlı ibareler, aynı konunun, içinde zıtlık barındırmayan farklı detaylarla, kendi bağlamında ayrı ayrı meselelere, ayrı ayrı ibretlere ışık tutan büyük ve detaylı bir tabloyu oluşturan anlatımdır.

Ebussuûd'un tekrarlar konusuna yaklaşımının bu yönde olmasını, onun tekrarın söz konusu olduğu âyetlere verdiği anlamlardan yola çıkarak anlıyoruz. Bu konu ile ilgili birkaç örnekle yetineceğiz

Ebussuûd, daha çok tekrarlardaki te'kit, mübâlağa, pekiştirme, sakındırma, teşvik, caydırma, itina gibi lafzın içinde yer aldığı hitap bağlamında anlama kattığı güçlü vurgulara dikkat çekmiştir.¹⁸³⁴ Bununla ilgili

1- Çağrının tekrarı: 'Araf Sûresi'nde "ey Âdemoğulları"¹⁸³⁵ çağrısının tekrarı ile ilgili olarak Ebussuûd, "يا بني آدم { تكرير النداء للإيذان بكمال الاعتناء بمضمون ما صدر به (Ey Âdemoğulları) âyetinde çağrının tekrarlanması, anlatılacak olan şeylere son derece itina göstermeyi bildirmek"¹⁸³⁶ veya "çağrıdan sonra gelen emirlere uymaya teşviki artırmak ve kendilerine vacip olan şeyi de haber vermek içindir,"¹⁸³⁷ diyerek tekrarın anlatılacak şeyin öneminden kaynaklandığına vurgu yapmıştır.

2- Önceki kelimeden bedel olarak yapılan tekrar: Fâtihâ Sûresi'ndeki "sırat" kelimesinin tekrarı ile ilgili olarak Ebussuûd,

{ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ } بدلٌ من الأول بدل الكل وهو في حكم تكرير العامل من حيث إنه المقصود بالنسبة وفائدته التأكيد والتصيص على أن طريق الذين أنعم الله عليهم وهم المسلمون هو العلم في الاستقامة

"(Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna) âyetindeki *sırat* kelimesi, önceki âyette geçen *sırat* kelimesinden bedel, bedelü'l- küldür. Bu da maksadın nisbeti

¹⁸³⁴ Ebussuûd'un aynı âyet içerisinde tekrarlanan her bir fiil, isim, ism-i mevsûl, ism-i işâret, arka arkaya gelen nidâ edâtı ile başlayan cümleler vb için çoğunlukla te'kit, mübâlağa, teşdîd, tenbîh, tehdit, takr'i ve tevbih ifadelerini kullandığı, bu ifadelerin arkasından da siyâka uygun açıklamayı yaptığı ile ilgili örnekler için bkz. Ebussuûd, I, 126, 160, 163, 186, 205, 231, II, 267; III, 138, 174; IV, 124, 176; IX, 161, 166, 172.

¹⁸³⁵ 'Araf, 7/26, 27

¹⁸³⁶ Ebussuûd, III, 255; ayrıca bkz. II, 42, 43

¹⁸³⁷ Ebussuûd, IV, 20; ayrıca bkz. VI, 163

yönünden âmilin tekrarı hükmündedir. Faydası ise, *dosdoğru yolun*, “kendilerine nimet verilenlerin yolu” yani istikâmette alem olmuş Müslümanların yolu olduğunu belirtip pekiştirmek”¹⁸³⁸ olduğunu bildirerek anlatılan konunun pekiştirilmesini tekrarın sebebi olarak göstermiştir.

3- Tekrar, İki söz arasında bunlarla ilgili bir sözün daha bulunduğunu bildirmek için de olur: Ebussuûd bunu, “Bakara Sûresi’nin 39 ve 40. âyetlerinde arka arkaya gelen “kul=de ki” emrinin tekrarı, yalnızca sözü güçlendirmek/tekid etmek ve (ehl-i Kitab’ı) inkârlarından dolayı şiddetle azarlamak için değil, belki sözün makabli ile mabadi arasında bir ilginin olmadığını, ikisinin arasında bir sözün daha bulunduğunu bildirmek içindir” şeklinde açıklamıştır. Yine “İbrahim dedi ki: Rabbinin rahmetinden sapıklardan başka kim ümidini keser”¹⁸³⁹ ve “İbrahim dedi ki: Ey elçiler, başka ne işiniz var”¹⁸⁴⁰ âyetlerindeki Hz. İbrahim’in sözlerindeki tekrar ile “İblis dedi ki, ben çamurdan yarattığına secde eder miyim?”¹⁸⁴¹ Ve “şu benden mükerrem kıldığına bir bak!”¹⁸⁴² âyetlerinde İblis’in sözündeki tekrarın da aynı türden tekrar olduğunu söylemiştir. Yani konuşması devam eden kişilerin sözleri arasında “kâle” kelimesi ikinci kez yer almışsa, işte bu tekrar, iki söz arasında bunlarla alakalı bir sözün daha bulunduğuna dikkat çekmek içindir.¹⁸⁴³

Ebussuûd’un bu açıklamasında tekrarların hem sözü te’kit etmek, hem de arka arkaya gelen âyetlerde aynı şahsa ait ifadeler arasına “kale” kelimesinin girmesiyle, arada henüz daha açıklanmamış bir sözün daha bulunduğunu bildirmek için yapıldığı anlaşılmaktadır. “Kâle” filinin tekrarlanması yoluyla sanki muhatapların dikkati çekilmiş, eğer uyarıya kulak asılmazsa, peygamberler hakkında uydurdukları, ancak kendilerinin bilip de başkalarının bilmesini istemedikleri bir sözün daha olduğu ve bu sözün daha sonra açıklanacağı konusunda uyarıldıkları anlaşılmaktadır. Bize göre Ebussuûd’un bu yaklaşımı, kıssalardaki tekrarın da gerekçesi sayılabilecek bir açıklamadır.

¹⁸³⁸ Ebussuûd, I, 25-26

¹⁸³⁹ Hicr, 15/56

¹⁸⁴⁰ Hicr, 15/57

¹⁸⁴¹ İsrâ, 17/61

¹⁸⁴² İsrâ, 17/62

¹⁸⁴³ Ebussuûd, I, 204 فإن تكرير قال في الموضوعين وتوسطه بين قولي قائل واحد للإيدان بأن بينهما كلاماً

Kıssalarda geçen yukarıdakilere benzer tekrarların da aynı anlamlı olduğu, yani muhatapları korkutmak, dalâlet içinde olmalarını kınamak, tehdidi şiddetlendirmek, azarlamak, sakındırmak ve te'kit anlamında lafızların tekrarlandığı vurgulanmış, nidâ ile başlayan her bir cümlenin ayrı bir şeyi anlatması bakımından müstakil zikredilmeye değer olduğuna dikkat çekilmiştir.¹⁸⁴⁴ Örneğin Nisâ Sûresi'nin 156. Âyetinde inkâr anlamında küfür kelimesinin tekrarlanmasını Ebussuûd, “küfür kelimesinin zikredilerek tekrarlanması, onların Hz. Musa'yı, sonra Hz. İsa'yı, sonra da Hz. Muhammed'i inkâr ettiklerinden dolayı küfürlerinin tekrarlandığını duyurmak içindir”¹⁸⁴⁵ diyerek âyet içerisinde tekrarlanan aynı lafzın ayrı ayrı inkârları ifade etmek için getirildiğini açıklamıştır. Yine ona göre, Hz. Meryem'e melekler müjde verirken “istafâ” kelimesini¹⁸⁴⁶ tekrarlamaları, anlatılan şeye ziyadesiyle itina gösterildiğini bildirmek, sonrakinin öncekinden bağımsız ve mustakil olduğuna dikkat çekmek içindir.¹⁸⁴⁷ Yine o, arka arkaya gelen âyetlerde nidânın tekrarlanmasını,¹⁸⁴⁸ anlatılan şeyin muhtevasına son derece itina göstermek gerektiğini bildirmek için¹⁸⁴⁹ olduğunu söylemiştir.

Ebussuûd'a göre bir sûre içerisinde peşpeşe anlatılan kıssaların sonlarında tekrarlanan bazı âyetler, her bir kıssanın mustakil olduğunu ve her birisinin yenilenerek nâzil olduğunu bildirmek için gelmiştir. Örneğin Şu'arâ Sûresinde tekrarlanan,

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ

“Şüphesiz bu anlatılanlarda büyük bir ibret vardır, ama onların çoğu inanmadılar. Halbu ki, senin Rabbin gerçekten mutlak güç sahibidir ve çok merhametlidir”¹⁸⁵⁰ âyetleri ile ilgili olarak Ebussuûd'un,

فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْ هَذِهِ الْقِصَصِ ذَكَرٌ مُسْتَقِلٌّ مُتَجِدِّدٌ النَّزُولِ قَدْ أَتَاهُمْ مِنْ جِهَتِهِ تَعَالَى بِمَوْجِبِ رَحْمَتِهِ الْوَاسِعَةِ

¹⁸⁴⁴ Örnek olarak bkz. Ebussuûd, II, 35

¹⁸⁴⁵ Ebussuûd, II, 187 وَتَكَرَّرَ ذِكْرُ الْكُفْرِ لِلْإِيذَانِ بِتَكَرُّرِ كُفْرِهِمْ حَيْثُ كَفَرُوا بِمُوسَى ثُمَّ بِعِيسَى ثُمَّ بِمُحَمَّدٍ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ

¹⁸⁴⁶ Bkz. Âl-i İmrân, 3/42-43

¹⁸⁴⁷ Ebussuûd, II, 42

¹⁸⁴⁸ Bkz. 'Araf, 7/ 26-27

¹⁸⁴⁹ Ebussuûd, III, 255

¹⁸⁵⁰ Şu'arâ, 266/8-9;67-68;103-104;121-122;158-159;174-175;190-191

“Bu sûrede anlatılan (yedi) kıssadan her biri onlara, engin rahmet sahibi olan Allah katından gelmiş, tekrar yeniden nazil olmuş müstakil bir anekdottur”¹⁸⁵¹ demek sûretiyle, hem kıssaların tekrar olmayıp yeni olduğunu, hem de kıssaların sonunda tekrarlanan söz konusu âyetlerin bu kıssaların içeriği ile ilgili olarak yenilendiğini vurguladığı anlaşılmaktadır. Yine Kamer Sûresi’nde tekrarlanan,

وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ

“Andolsun ki Biz, Kur’ân’ı düşünüp öğüt almak için kolaylaştırdık, öğüt alan varmı?”¹⁸⁵² âyetini de o, sûrede tekrarlanan bu yemin cümlesinin dört kıssanın her birinde idrakin gerekli olduğunu anlatmada müstakil, kötülüklerden caydırıcı olma konusunda yeterli, bununla beraber hiç birisinden ders alınmadığına da dikkat çekmek için getirilmiş¹⁸⁵³ diye tefsir etmiştir. Bundan da anlaşılıyor ki Ebussuûd’a göre tekrarlar, hem nazmın belâğatinin gereğidir,¹⁸⁵⁴ hem de aynı sûrede arka arkaya gelen ve her bir kıssada dikkat çekilmek istenen ayrı ayrı konulara aynı tondan bir vurgudur.

Ebussuûd, kıssaların tekrarı ile ilgili düşüncesini en açık şekilde Hz. Âdem kıssasının ilk geçtiği Bakara Sûresi’nde ortaya koymuştur. Ona göre Allah, Hz. Âdem’i yaratmadan önce mutlaka yerine getirilmesi gereken (secde) emrinin bağlı olduğu hususları meleklerle icmâlen anlatmış ve mesela, “Ben şundan şundan şöyle bir beşer yaratacağım ve yeryüzünde sadece onu halife kılacağım. Onu şeklini tamamlayıp ruhumdan ona ruh üflediğimde, onun durumu sizin için tam olarak açıklığa kavuşunca, siz de hemen ona secdeye kapanın” denilmiş, arkasından Allah Hz. Âdem’i yartmış, azalarını yerli yerince biçimlendirmiş, ona ruh üflemiş, yeryüzünde halife olduğunu haber verdikten sonra onlar (melekler), (kâlû e tec’alü fihâ¹⁸⁵⁵..ile) söyledikleri şeyi söylemişlerdir. Yahut sayılan şartlar gerçekleşikten sonra, hilâfet haberi onlara ulaşmış, ruh üflenmesinin ardından “işte ben yer yüzünde sunu halife kıldım” (denilmesinden sonra) burada da onun hakkında (mâkâne liye

¹⁸⁵¹ Ebussuûd, VI, 280

¹⁸⁵² Kamer, 54/17, 22, 32,40

¹⁸⁵³ Ebussuûd, VIII, 176

¹⁸⁵⁴ Ebussuûd, VI, 267

¹⁸⁵⁵ Bakara, 2/30

min‘ilmin bi‘l-melei‘l-‘alâ¹⁸⁵⁶..ile ifade edilen Hz. Âdem’in halifeliği hakkında) müzakere ettikleri şeyi müzakere etmişlerdir. Bunun arkasından Allah da onu, esmânın öğretilmesi /t‘âlim-i esmâ ile desteklemiş, onlar da onda şahit olduklarına şahit olmuşlardır. İşte o zaman emredilen şeye itina gösterilerek ve zamanı tayin edilerek kayıtsız şartsız, hemen yerine getirilmesi istenen emir/emr-i tencîzî (secde emri) gelmiştir. Bu konunun ayrıntılarının anlatıldığı bütün yerlerde zikredilenlerle yetinilerek bir kısmı bir yerde bir kısmı başka bir yerde anlatılmıştır.¹⁸⁵⁷ Burada Ebussuûd, Hz. Âdem kıssasının anlatılması gereken bazı kısımlarının bu (Bakara) sûrede, bazı kısımlarının da başka başka sûrelerde anlatıldığını söylerken, bunun Hz. Âdem’in yaratılışı öncesi, yaratılışı ve yaratılışı sonrasında meleklerin secde ile emredilmeleri, şeytanın lânetlenmesi, melekût âleminde uzaklaştırılması, Hz. Âdem’in eşinin yaratılması ve her ikisinin cennette iskân edilmeleri ve nihâyet şeytanın vesvesesi ile düştükleri hata yüzünden cennetten çıkarılıp yeryüzüne gönderilmeleri ayrı ayrı sûrelerde ayrı ayrı bağlamlarda aynı kıssanın ayrı bölümleri olarak anlatıldığını vurgulamıştır.¹⁸⁵⁸ Yine o, Hz. İbrahim kıssasının ve dualarının ayrı ayrı sûrelerde yer almasının gerekçesini de aynı şekilde açıklamıştır.¹⁸⁵⁹ Böylece ona göre kıssaların bir bölümü muktezâ-yı hale göre muhatabın ders almasına örnek oluşturabilecek bir bağlamda, diğer bölümü de diğer bir bağlamda yer almış olup, lafızlarda tekrar olsa da mana ve maksatlarda, konu detaylarında ve işaret ettiği meselelerde tekrar söz konusu değildir.

Kıssalarda tekrarlar kadar önemli olan bir konu da isrâiliyyâttır. Yukarıda tanımını ve mahiyetini zikrettiğimiz kıssalarda isrâiliyyâta Ebussuûd’un yaklaşımını ele alacağız.

4.2.6 Ebussuûd’un İsrâiliyyâta Yaklaşımı

Kıssalar yalnızca Kur’ân’ın konusu olmayıp Ehl-i Kitab’ın kitaplarında yer alan, insanlığın ortak geçmişi olduğu için herkesin merakla öğrenmek istediği ve hakkında doğru yanlış bir takım bilgileri nesilden nesile aktardıkları bir alandır. Bu nedenle Kur’ân’da anlatılan kıssalar aynı zamanda Mekke müşriklerinin Hz. İbrahim,

¹⁸⁵⁶ Sâd, 38/69

¹⁸⁵⁷ Ebussuûd, I, 114-115

¹⁸⁵⁸ Ebussuûd’un özetleyerek aktardığımız kıssaların tekrarı konusu ile ilgili görüşü hakkında geniş bilgi için bkz. Ebussuûd, I, 103-119; III, 246-254; V, 255; VI,51-54; VII, 250-253

¹⁸⁵⁹ Bkz. Ebussuûd, I, 192

hac ve Hz. İsmail, Ehl-i Kitab'ın da genel olarak peygamberler hakkındaki yanlış bilgilerini tashih etmeyi, yanlışların yerine doğru bilgiyi koymayı amaçlamıştır. Ancak Allah'ın detaylandırarak anlatmaya gerek duymadığı kıssalardaki bazı konulara, özellikle Hz. Peygamber'den sonra Kur'ân'ın tefsiri çerçevesinde kısa ve kapalı olan hususları daha çok açmak ve kendilerince daha doyurucu bilgiler vermek çabası içerisine girenler, öncekilerin bir takım yalan yanlış bilgilerini de rivâyet olarak çalışmalarını içerisine katmıştır.¹⁸⁶⁰ Bunda sahabeden Abdullah b. Abbas gibi ilmüne saygı duyulan, Temîm ed-Dârî gibi Müslüman olmuş bir hıristiyan, Abdullah b. Selâm gibi Müslümanlığı seçmiş bir yahûdî âliminin rivâyetleri ve Ka'bû'l-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi âlimlerin anlattıkları etkili olmuştur.¹⁸⁶¹

Tefsirlerimizde, isrâiliyyâtta sayılan rivâyetlere kıssalar içerisinde oldukça fazla yer verildiği bilinen bir husustur. Ebussuûd da bu geleneğe uygun davranarak kıssaların tefsiri bağlamında İsrâiliyyâtta sayılan bazı rivâyetlere yer vermiş olmakla beraber, aynı zamanda bu rivâyetleri tenkit etmiş, özellikle peygamberler hakkında iftira özelliği taşıyan rivâyetleri reddetmiştir. Onun isrâiliyyâtı tenkit ettiğine dair örneklerden bazılarını şu şekilde zikredebiliriz:

1- Hârût ve Mârût'un sihri ile ilgili rivâyetleri tenkit ederek reddetmesi:

وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ
وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ

“Onlar, Süleyman'ın mülk ve saltanatı konusunda şeytanların okuduklarına uydular. Oysa Süleyman (sihir yaparak) kâfir olmadı. Ancak insanlara dihir öğrettikleri için şeytanlar kâfir oldular. Onlar Bâbil'de iki melçe, Hârût ve Mârût'a indirilenleri öğretiyorlardı. Oysaki o iki melek, “biz ancak imtihan aracıyız. Sakın küfre sapma!” demedikçe kimseye bir şey öğretmiyorlardı.”¹⁸⁶²

Ebussuûd bu âyetin tefsirinde Yahudilerin, Allah'ın kitabını arkalarına atarak küfürde temerrüd eden şeytanların büyülerine tabi olduklarını, onların okuduklarına (âyetteki *yu'allimûne* lafzının muzarî siygası ile kullanılmasından hareketle) halen tabi olmaya devam ettiklerini, Hz. Süleyman zamanında bunun yaygınlaşarak sihrin had safhaya ulaştığını, büyü ile mucizenin birbiri ile karıştırılacak duruma geldiğini,

¹⁸⁶⁰ Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, s. 46

¹⁸⁶¹ Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, s. 53-68

¹⁸⁶² Bakara, 2/102

hatta büyü yoluyla peygamberlik iddiasına kadar işin götürüldüğünü zikrettikten sonra, sihir çeşitlerinin izahını yapmış, arkasından da Hârût ve Mârût kıssası ile ilgili anlatılan isrâiliyyâtan bir hikâyeye yer vermiştir. Bu hikâyede melekler Âdemoğullarının göğe yükselen günahlarını görüp onları ayıplayınca, Allah, insanlarda yaratılan duyguların onlarda da olması halinde, onların da isyan edeceğini söylemesi ve arkasından da en seçkinlerinden iki melek belirlemelerini istemesi üzerine, meleklerin en âbid ve salihlerinden olan Hârût ve Mârut'u seçmişler, bu iki meleğe Allah'a şirk koşmamak, adam öldürmemek, içki içmemek ve zina yapmamak gibi kesin tâlimatlar verilerek yeryüzüne gönderilmişlerdir. Gündüz insanlar arasında hüküm veren, gece uçarak melekler arasına karışan bu iki melek, kocasından şikâyette bulunmak için gelen bir kadına âşık olmuşlar ve onunla olmak istemişler, ancak kadın, davada kendisini haklı çıkarmalarını, arkasından kocasını öldürmelerini, arkasından içki içmelerini, putlara secde etmelerini, nihâyet melekler gibi istediğinde göklere çıkabileceği bir duayı (ism-i 'azamı) kendisine öğretmelerini istemiş, melekler de onunla beraber olmak için bütün isteklerini yerine getirmişlerdir. Kadın öğrendiği bu dua ile göklere çıkmış sonra da gökte bir yıldızla dönüştürülmüş, melekler de uçma yeteneklerini kaybetmişler. İdris peygamber'in şefaatiyle, dünya ve ahiret azabı arasında muhayyer bırakılmışlar, onlar da dünya azabını tercih etmişler ve halen kendilerine azap edilmekte imiş. Ebussuûd, bu hikâyeyi naklettikten sonra,

فمما لا تعويلَ عليه لما أن مدارَه روايةُ اليهود مع ما فيه من المخالفة لأدلة العقل والنقل ولعله من مقولة
الأمثال والرموز التي قصد بها إرشادُ اللبيب الأريب بالترغيب والترهيب

Yahudi rivâyeti kaynaklı olduğu için bu hikâyeye asla güvenilemez. Kaldı ki bu hikâyenin içinde aklî ve nakli delillere aykırılık da var. Hani belki (olsa olsa bu hikâye), çok zeki ve üstün akıllıları terğîb ve terhîb yoluyla irşad etmeyi amaçlayan emsâl ve rumûzlu sözlerden olabilir,¹⁸⁶³ diyerek isrâiliyyâtan olan rivâyetin güvenilir olmadığını, asla inanmamak gerektiğini söylemiştir. Her ne kadar son cümlesi hikâyeye için bir meşruiyet yolu aramak gibi görünse de aslında onun, buradaki ifadesine *belki* anlamındaki *le'alle* ile başlaması, geçmişte yasaklar

¹⁸⁶³ Ebussuûd, I, 169

döneminde ehl-i kitabın bu tür mitolojik anlatım yöntemlerine baş vuduklarını, bununla başka bir şey kastettiklerini, ama bu maksadın zaman içerisinde unutulup, saçma sapan anlatımın geriye kaldığını¹⁸⁶⁴ hatırlatmak kabîlinden algılanabilir.

Yine Ebussuûd, “eğer denilirse ki, “*Bâbil’de Hârût ve Mârût isimli iki meleğe hiçbir şey indirilmedi*” cümlesindeki “*mâ*” olumsuzluk (nefy) içindir. Bu cümle, âyetin baş tarafındaki “ve mâ kefere Süleymanu” yani “*Süleyman kâfir olmadı*” cümlesine atıftır. Bu cümlenin getirilmesi, kıssalarda Yahudileri yalanlamak içindir. Yani “iki meleğe sihrin mübah olduğu (ile alakalı hiçbir şey) indirilmedi.” Yine Hârût ve Mârût da daha önce geçen “şeytanlar”dan bedeldir. Onlar şeytanların iki kabilesinin adıdır. Bu iki kabilenin özellikle zikredilmesi, asaletlerinden ve diğerlerinin onlara tabi olmalarındandır” şeklindeki bir görüşü de “şeytanların küfür ve insanları saptırmakla nitelendirildiği bir makam, reislerinin küfür ve sapıtmayı nehyetmekle vasıflandırılmasına hiç de uygun düşmez. Bununla beraber bu, kelamın düzenini de bozmakta, dolayısıyla şeytanlardan bedel yapılan Hârût ve Mârût, şeytanları yok hükmüne de düşürmektedir”¹⁸⁶⁵ eleştirerek reddetmiştir. Burada Ebussuûd’un, Yahudi kıssalarında anlatılanları reddetmek için âyetin cümle yapısından hareketle yapılan bir tefsiri eleştirmesi, bu şekildeki bir yanlış izahla varılmak istenen sonucu, isrâiliyyâtla varılmak istenen sonuçla aynı seviyede görmüş olmasından kaynaklanmış olabileceğini akla getirmektedir.

2- Kurbanlığın Hz. İshak olduğu yolundaki görüşü redderek Hz. İsmâil olduğunu söylemesi:

Sâffât Sûresi’nde anlatılan kıssaya göre Nemrûd’un ateşinden sağsalim kurtulan “*Hz. İbrahim şöyle dedi: Şüphesiz ki ben, Rabbime gidiyorum. O, bana doğru yulu gösterecektir. Rabbim, bana Salihlerden bir evlat bağışla! Biz de onu halîm (yumuşak huylu) bir oğul ile müjdeledik. Nihâyet çocuk onunla birlikte çalışacak çağa gelince, İbrahim: Ey oğulcağızım! Doğrusu ben rüyada seni boğazladığımı görüyorum. Artık sen ne dersin? Bir düşün! Dedi. Çocukcağız dedi ki:*

¹⁸⁶⁴ Geniş bilgi için bkz. Arpaguş, *Mitoloji, Kur’ân-ı Kerim Kıssaları ve Kültürel Miras*, MÜİFD. 25 (2003/2), s. 5-24

¹⁸⁶⁵ Ebussuûd, I, 170

Ey babacığım, emrolunduğun şeyi yap! İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın.”¹⁸⁶⁶

Bu âyetlerin tefsirinde Ebussuûd, Hz. İbrahim’in Şam’a veya kendini ibadete vereceği bir yere gideceğini ve Allah’tan hakka davette ve kullukta (taat) kendisine yardım edecek, gurbette de can yoldaşı olabilecek bir evlat istediğini, Allah’ın da onu, bülüğ çağına ulaşacak, halîm (yumuşak huylu) bir erkek çocukla müjdelediğini, nihâyet çocuk büyüüp işlerinde ve ihtiyaçlarında kendisiyle birlikte çalışacak çağa, yani on üç yaşına gelince de Hz. İbrahim’in ona ruyasından bahsettiğini söyledikten sonra, kurban edilmek istenenin Hz. İsmail değil de Hz. İshak olduğu yolundaki İsrâliyâtta yer alan rivâyetlere¹⁸⁶⁷ yer vermeden doğrudan “en meşhur ve zahir olan görüşe göre Hz. İbrahim’in muhatabı Hz. İsmail idi”¹⁸⁶⁸ diyerek bu rivâyetleri reddetmiş, ardından şu açıklamaları yapmıştır: “Çünkü Hz. İbrahim’in hicretinin ardından kendisine hibe edilen/bağışlanan evlat İsmail’dir. Zira daha sonra Hz. İshak’ın müjdenmesi,¹⁸⁶⁹ bu çocukla müjdeye matuftur. Hz. Peygamber’in bir hadisinde de şöyle buyurulmuştur: “Ben, iki kurbanlığın oğluyum.” Bunlardan birisi dedesi Hz. İsmail, diğeri de babası Abdullah’tır. Şöyle ki, Abdulmuttalib, Allah kendisine zemzem kuyusunu kazmayı kolaylaştırırsa veya oğullarının sayısı on olursa bir oğlunu kurban edeceğini adamıştı. Nihâyet adağın şartı gerçekleşince ve çekilen kura Abdullah’a çıkınca, yüz deveyi onun kurtuluş akçesi (fidyesi) olarak (kurban etti veya verdi.) bundan dolayı diyet yüz deve olarak kaldı. Bir de bu (Hz. İbrahim’in kurban olayı) Mekke’de olmuştur. Kurban edilen koçun boynuzları İbn Zübeyr zamanındaki yangına kadar Kabe’de asılı iken, bu yangında koçun boynuzları yanmıştır. Hz. İshak ise orada bulunmamıştır. Ayrıca bir de Hz. İshak, kendisinden olacak Yakup ile birlikte müjdenmiştir ki, bu da delikanlılık çağında kurban edilmesi emrine uygun düşmez. O zaman Hz. Peygamber’e, “en şerefli neseb hangisidir? Diye sorulunca, o da “Yusuf Allah’ın çok sadakatli bir kulu (sıddîkullah),

¹⁸⁶⁶ Sâffât, 37/99-102

¹⁸⁶⁷ Bu rivâyetler için bkz. et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XXII, 72-75; konu ile ilgili rivâyetlerde kurban edilmesi istenenin (ez-Zebîh) Hz. İshak olduğu görüşünü savunanlardan Sahabe ve Tabiînden olanların yanı sıra Ehl-i Kitab’tan Yahûdi ve hıristiyanların da olduğu ile ilgili olarak bkz. Kurtubî, *el-Câm’i*, XV, 100; Ayrıca bu rivâyetlerin Ka’bu’l-Ahbâr kaynaklı olduğu, bunun Yahudilerin bir yalanı, onların iddiası olduğu ile ilgili olarak bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, VII, 28; es-Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, V, 105

¹⁸⁶⁸ Ebussuûd, VII, 216 والأظهر الأشهر أَنَّ المخاطَبَ إِسْمَاعِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ

¹⁸⁶⁹ Sâffât, 37/112

babası Yakup Allah'ın has kulu (İsrâîlullah), babası İshak Allah'a kurban olmuş kulu (zebîhullah)tır," şeklindeki rivâyetin anlamı nedir? Sahih olan Hz. Peygamber'in "Yusuf b. İshak b. İbrahim" dediğidir. Bunun dışındaki fazlalık ise rivâyet edenin ilaveleridir. Hz. Yakub'un Hz. Yusuf'a yazdığı mektupta da böyle olduğu (yani İshak'ın zebîhullah olduğu) şeklindeki rivâyetin ise doğruluğu sübut bulmamıştır."¹⁸⁷⁰

Burada Ebussuûd'un Zemahşerî ve Kâdî Beydâvî'nin yolundan giderek Taberî gibi bazı müfessirlerin tercihinine konu olan kurbanlığın Hz. İsmail değil de Hz. İshak olduğu şeklindeki görüşü tartışmaya bile gerek duymadan reddetmiştir. Ayrıca onların delil olarak ileri sürdükleri hadisi de Hz. Peygamber'e ait olan kısmı, râvîye ait ilavelerinden arındırarak almış,¹⁸⁷¹ Hz. Yakub'a dayandırılmak istenen bir rivâyetin de gerçekten Hz. Yakub'a ait olup olmadığının kesinlik ifade etmediğini söyleyerek reddetmiştir.

3- Hz. Dâvûd Uriyâ'nın karısı ile evlenmek için onu öldürttüğü yolundaki iftirayı reddetmesi:

Sâd Sûresi'nde Hz. Dâvûd'a akşam ve kuşluk vakitlerinde dağlar ve kuşlarla birlikte Allah'ı tesbih etmek, kuvvetli bir hükümdarlık, hikmet ve davaları halletmek gibi üstün meziyetler verildikten sonra şöyle bir dava kıssası anlatılmıştır:

"(Ey Peygamber), o hasımların haberi sana ulaştı mı? Hani, onlar mihrabın duvarına tırmanarak Dâvûd'un huzuruna girmişlerdi de Dâvûd onlardan korkmuştu. Onlar, "korkma! Biz, birbirine haksızlık etmiş iki davacıyız. Artık aramızda sen adaletle hüküm ver, haksızlık etme ve bize doğru yolu göster!" dediler. Derken, iki hasımdan biri şöyle dedi: "Bu adam benim kardeşimdir. Onun dosan dokuz dişi koyunu var, benim bir dişi koyunum var. Böyle iken "onu da bana ver" dedi ve tartışmada (hitapta) bana galip geldi." Dâvûd: "Andolsun ki, o senin dişi koyununu kendi koyunlarına katmak istemekle sana haksızlık etmiştir. Gerçekten ortaklık yapanların çoğu birbirlerinin haklarına mutlaka tecâvüz ederler. Yalnız iman edip salih amel işleyenler müstesna. Onlar da ne kadar azdır," dedi. Dâvûd, Bizim

¹⁸⁷⁰ Ebussuûd, VII, 216; krş. için bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 220-224; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 886-887

¹⁸⁷¹ Ebussuûd'un buradaki ifadelerinin benzeri için bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 887

kendisini denediğimizi sezmiş ve Rabbinden bağışlanma dilemiş, eğilip secdeye kapanmış, tevbe ederek Allah'a yönelmiştir."¹⁸⁷²

Ebussuûd bu âyetlerin tefsirinde özetle Hz. Dâvûd'a iki insan sûretinde iki meleğin geldiğini, ibadet gününde olduğu için muhafızların huzura girmelerine izin vermediğini, onlar da sarayın duvarını aşarak sessizce Hz. Dâvûd'un huzuruna girdiklerini, Hz. Dâvûd onları karşısında görünce korkuya kapıldığını, âyetteki dişî koyunun kinâye olarak kadın anlamında da kullanıldığını, nihâyet Hz. Dâvûd'un âyette ifade edilen hükmü verdikten sonra, davanın görüldüğü mecliste cereyan edenlerden Allah'ın kendisini imtihan ettiğini anladığını söyledikten sonra, imtihan konusu olan olayı şöyle anlatmıştır:

"Dâvûd bildi ki, Biz, kendisini imtihan ettik, başkasını değil. Denilmiştir ki, yani Biz, onu Uriyâ'nın karısıyla denedik. Yine denilmiştir ki, Biz, onu, bu hükümle imtihan ettik ki, bakâlim kendisi bu hükümle kast edilen şeyi anlayacak mı? Uyarıda daha etkili olması için temsilî anlatım yolu tercih edilmiştir. Temsilde anlatılan şey hakkında iyice düşünüp, maksadın o olduğu şuuruna ulaştığında, nefsinde ve kalbinde daha büyük etki oluşturur ve hatadan uyanmaya daha çok teşvik edici olur. Bununla beraber, burada açıktan anlatım terk edilmek sûretiyle Hz. Dâvûd'un hürmetine saygı gösterilmiş ve bunun, açıkça anlatılmaktan hayâ edilecek bir iş olduğu bildirilmiş, onun, nefsinin ne kadar zulme düştüğünü açıkça anlaması için mahkemede görülen bir dava şeklinde tasvir edilip, hasmın Uriyâ olduğu kendisine ikaz edilmiştir. Bu kıssanın¹⁸⁷³ aslı şudur: Hz Dâvûd Uriyâ adındaki adamın karısını görmüş, gönlü o kadına kaymıştı. Hz Dâvûd, ondan karısını boşamasını istemiş, o da onun teklifini reddetmekten utanmış ve karısını boşamış, o da onunla evlenmişti. O kadın Hz Süleyman'ın annesidir. Bu şekilde yapmak Hz. Dâvûd'un şeriatında caiz olup, ümmeti arasında da mutad olup, şerefe hâlel getirmek sayılmazdı. Şöyle ki, hoşuna gittiği zaman biri diğerinden karısını boşamasını ister, o boşadıktan sonra da o kişi onunla evlenirdi. İslamın ilk devresinde Ensâr da Mühâcir'e böyle bir öz

¹⁸⁷² Sâd, 38/ 21-24

¹⁸⁷³ İbn Kesir bu rivâyetlerle ilgili olarak şunu söylemiştir: Müfessirler, ekserisi İsrâiliyyâttan alınma bir kıssayı burada zikretmişlerdir ki, o konuda Hz. Peygamberden kendisine ittiba edilecek (doğrulukta) bir hadis nakledildiği sabit değildir. Ancak İbn Ebî Hâtim burada bir hadis rivâyet etmiştir, onun da senedi sahih değildir. Bkz. İbn Kesir, *Tefsir*, VII, 51. Aynı şekilde Ebû Hayyân da müfessirlerin anlattıkları kıssadaki bir takım şeylerin nübüvvet makamına uygun olmadığını söyleyerek söz konusu rivâyetlere iltifat etmemiştir. Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru 'l-Muhit*, IX, 146

veride bulunmuştu. Bu ayıp karşılanmamıştı. Ancak Hz. Dâvûd'un ümmetinde bu caiz olmakla beraber, konumunun büyüklüğü, şanınin yüceliği ve mertebesinin yüksekliğinden dolayı, ümmetinden her hangi biri gibi davranmasının kendisine yakışmayacağı, kendisinin birçok karısı olduğu halde, bir tek karısı olan birisinden onu boşamasını istemesinin ve sonra da onunla evlenmesinin, hiç de şânına yakışacak bir davranış olmadığı temsili bir yolla kendisine anlatılmıştır. Aksine ona yakışan, hevâ ve hevesini dizginlemek, nefsinin yenmek ve imtihan edildiği şeye sabretmek, diye uyarılmıştır.

Asılsız rivâyete gelince, güya Hz. Dâvûd bir gün mabede girmiş, kapıyı kapattıktan sonra namaz kılıp Zebûr okumaya başlamıştı. Şeytan da bu esnada altından bir güvercin şeklinde onun yanına gelmiş, o da onu yakalamak ve küçük oğluna vermek istemiş, ona yakalamak için elini uzatınca güvercin kaçmış, uçup bir pencereye konmuştu. Hz. Dâvûd da onu yakalamak için pencereye gidince, saçları çözülmüş ve saçları bütü bedenini örtmüş olan çok güzel bir kadın görmüş ki, o kadın Uriyâ'nın karısı imiş. Uriyâ, belk'a gazilerinden imiş. Hz. Dâvûd, Belk'a ordusunun komutanı Eyyub b. Suryâ'ya, Uriyâ'yı Tâbût'un önünde savaşa göndermesini yazılı olarak emretmişti. Zira Tâbut'un önünde savaşa gidenin zafer elde etmeden dönmesi helal değildi. Ya gittikleri yeri fethedeceklerdi veya şehit olacaklardı. Ancak Allah Uriyâ'ya fetih müyesser edip sağ sâlim dönünce, komutan onu ikinci kez ve üçüncü kez aynı şekilde görevlendirmişti. Nihâyet o, savaşta öldürülmüş, şehitlerin haberine üzülen Hz. Dâvûd onun ölümüne üzülmemiş ve onun karısıyla evlenmişti." Bu uydurulmuş çirkin bir iftiradır. Kurgulanmış böylesine kötü bir yalanı kulaklar tardeder ve insan fitratı ondan nefret eder. Onu ortaya atan ve yayanlara yazıklar olsun!"¹⁸⁷⁴

Ebussuûd'un "bu, açıkça anlatılmaktan hayâ edilecek bir iştir ve kendisinin zulmettiğini anlaması için mahkemede görülen bir dava şeklinde tasvir edilip, hasmın Uriyâ olduğu kendisine ikaz edilmiştir. Bu kıssanın aslı şudur," şeklindeki tefsiri, onun, rivâyetine yerverdiği kıssanın varlığını kabul ettiğini göstermektedir. Biz öyle sanıyoruz ki, Ebussuûd ve Ebussuûd'dan önce aynı rivâyeti tefsirlerine alıp, bunun

¹⁸⁷⁴ Ebussuûd, VII, 236-237; Taberî tefsirinde bu kıssaya farklı lafızlarla genişçe yer verilmesi le ilgili olarak bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXI, 185-186 (Sâd, 38/ 23. Âyetin tefsiri); ayrıca bkz. es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VII, 156 (Sâd, 38/21-24 âyetlerin tefsiri); Kurtûbî, *el-Câm'i*, XV, 167-168; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil*, IV, 34-35

üzerinden yorum geliştiren müfessirler, şu iki hususu göz önünde bulundurarak söz konusu rivâyeti görmezlikten gelememişlerdir.

1- Müfessirlerin, söz konusu âyetin öncesinde yer alan “(Ey Muhammed!), onların (Mekke müşriklerinin) söylediklerine sabret ve güç-kuvvet sahibi kulumuz Dâvûd’u da hatırla. Kuşkusuz o, hep Allah’a yönelip ilticâ ederdi”¹⁸⁷⁵ âyeti ile başlayan ve “kendisinin Allah tarafından sınındığını bilip, tevbe-istiğfâr etmesi” ile sona eren anlatım düzeni içerisinde Hz. Dâvûd’u secdeye kapanarak tevbe-istiğfâr etmeye iten çok önemli bir hadisenin vuku bulmaşı olması gerektiği üzerinden meseleyi ele alma ihtiyacı duyması.

2- Hz. Dâvûd hakkında söz konusu olayla ilgili anlatılanlardan, başta Hz. Ali olmak üzere bazı sahabe rahatsızlık duysa da¹⁸⁷⁶ İbn Abbas ve Enes b. Mâlik gibi sahabeden nakledilen¹⁸⁷⁷ rivâyetlerin göz ardı edilememesi.

Ebussuûd’un da bu ve daha başka sebeplerle söz konusu rivâyete yer verdiğini düşünüyoruz. Ancak onun, Hz. Dâvûd için anlatılan bu kıssada yanlış anlamaları ortadan kaldıracak bir değerlendirme yapmamasını bir eksiklik olarak görüyoruz. Çünkü İbnü’l-Arabî’nin de dediği gibi bu kıssada Hz. Dâvûd’un, kadının kocasına bir teklifte bulunsa da kadının kocasının bu teklifi kabul edip etmediği belli değildir. Ayrıca Hz. Dâvud’un bu kadınla evlendiği ve o kadının Hz. Süleyman’ın annesi olduğu da açıklanmamıştır. Hz. Dâvûd’un uyarıldığı mesele olsa olsa sadece kadının kocasına bir teklifte bulunmaktan öte bir şey değildir. Bu, o toplumda yadırganmayan ve dini açıdan bir sakıncası olmayan bir teklif olarak kabul edilse de böyle bir davranışın bir peygambere yakışmayacağı gerekçesiyle Allah tarafından uyarılarak nasihatle bulunulmuştur.¹⁸⁷⁸

Aynı şekilde Ebussuûd, Hz. Süleyman’la ilgili “Andolsun, Biz Süleyman’ı da imtihan ettik. Tahtının üstüne bir ceset bıraktık, sonra Bize yöneldi,”¹⁸⁷⁹ âyetin

¹⁸⁷⁵ Sâd, 38/17

¹⁸⁷⁶ Hz. Ali’nin söz konusu kıssadan rahatsız olup, anlatılan hakkında daha ağır bir had cezâsı uygulamak istemesi ile ilgili olarak bkz. Ebussuûd, VII, 237; ez-Zemahşerî, *el-Keeşşâf*, V, 253; Beydâvî, *Envâru’l-Tenzil*, II, 898; İbn Atiyye, *el-Muharreu’l-Vecîz*, IV, 499; Neseî, *Medârik*, IV, 1048; Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, XXIII, 175

¹⁸⁷⁷ Konu ile ilgili rivâyetler ve bu rivâyetlerin sıhhati ile ilgili olarak bkz. es-Suyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, VII, 156 (Sâd, 38/21-24 âyetlerin tefsiri);

¹⁸⁷⁸ İbnü’l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru’l-M’arife, Beyrut, 1987, IV, 1636

¹⁸⁷⁹ Sâd, 38/34

tefsirinde de Hz. Peygamber'den merfu olarak rivâyet edilen, “Hz. Süleyman, “andolsun ki ben bu gece yetmiş kadınımla dolaşıp onlarla ayrı ayrı beraber olacağım ve her biri Allah yolunda cihad edecek bir bahadır doğuracak” dedi. Ancak “inşallah” demedi ve o gece bütün kadınlarını dolaşıp, onlarla birlikte oldu. Fakat bir tanesi hariç hiç biri hamile kalmadı. Hamile olan da yarım bir çocuk dünyaya getirdi. Allah’a yemin ederim ki, eğer Süleyman “inşaallah” deseydi, o kadınların hepsi Allah yolunda cihad edecek bir bahadır dünyaya getirirlerdi”¹⁸⁸⁰ hadisine yer vermiştir. Onun bu hadisle ilgili bir yorum geliştirmemiş olmasını, daha önce iki madde ile özetlenen durumla ilgili olabileceğini düşünmek mümkündür. Ancak ondan sonra çeşitli kıl lafızlı rivâyetlere yer verip bu rivâyetleri eleştirme adına hiçbir şey söylememiş olmasını izah etmek çok zordur. Onun, bu rivâyetleri, doğruymuş gibi yorumlamaya kalkışmasını da ayrıca tasvib etmek mümkün değildir. Çünkü Hz. Dâvûd hakkındaki uydurma isrâiliyyât haberlerinin bir benzeri oldukları ve peygamberlik makamı ile asla bağdaşmadığı apaçık belli olan bu rivâyetlerin arkasındaki art niyeti hiçbir açıklamanın örtmeyeceği açıktır.

Ebussuûd’un Hz. Dâvûd hakkında uydurulan hikâye diye naklettiği ikinci kıssa için yaptığı eleştirinin benzerini Zemahşerî, Beydâvî ve diğerleri de yapmıştır.¹⁸⁸¹ Lafiz farkları olsa da müfessirler Allah’ın elçisi Hz. Dâvûd hakkında böylesine çirkin bir iftiranın onun Nübüvvet makamı ile bağdaşmayacağı noktasından hareketle tenkit etmişler ve böyle bir şeyi, değil bir peygamberin sıradan herhangi bir insanın yapmasının dahi çirkin olduğunu söylemişlerdir. Gerek Ebussuûd’un gerek diğer müfessirlerin ikinci kıssa olarak anlattıkları ve uydurma olduğunu söyledikleri rivâyetin gerçekten anlatıldığı gibi vuku bulma ihtimali olmamakla birlikte, tam bir efsane olarak maksatlı bir şekilde ortaya atıldığı da gâyet açıktır. Çünkü söz konusu olayda hükümdar bir peygamberin bir kadını öyle veya böyle bir sebeple elde etmesi, onunla zina etmesi,¹⁸⁸² evli olan bu kadının kocasını da hile ile savaşta öldürtmesi anlatılmaktadır. Maksat ne olursa olsun anlatılan olayda mazlum durumda olan bir kadın ve bir koca, onlara zulmeden bir kiral peygamber vardır. Halbu ki, hiçbir

¹⁸⁸⁰ Bu hadis için ayrıca bkz. *Buhârî*, Kitâbü’l-Eymân, 3; *Müslim*, Kitâbü’l-Eymân, 25; *Nesâî*, Kitâbü’l-Eymân, 40, 43

¹⁸⁸¹ Bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keeşşâf*, V, 252-253; Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, II, 898; İbn Atiyye, *el-Muharreu’l-Vecîz*, IV, 498-499; Nesefî, *Medârik*, IV, 1047-1048; Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, XXIII, 175.

¹⁸⁸² Genelde İslâmî kaynaklar kıssanın bu kısmına yer vermemiştir.

peygamber zulmetmediği gibi zulmün aracı da olmamıştır. Diğer taraftan Allah'ın koyduğu ve başından beri de değişmeyen, dinin, canın, malın, ırzın ve neslin korunması gibi hukukun temel kurallarını, bir peygamberin kendi nefsi arzuları için çiğnemesi ise, ne dinin temel inanç esaslarıyla ne de bir peygamberin taşıdığı misyonla asla bağdaştırılmaz.¹⁸⁸³ Mevdûdî'nin de vurguladığı gibi Kur'ân'ın indiği dönemde Yahudilerin elindeki Tevrat'ta ve günümüz ehl-i kitabın elinde olan mukaddes kitaplarda iftira ve yalanlara boğulmuş bir vaziyette bu kısya yer almakta, uydurulduğu günden beri de insanlara okunup anlatılmaktadır. Ogün Hz. Dâvûd'u karalamak, onu insanların gözünde bir peygamber değil de sıradan zâlim bir kral konumuna indirgemek, arkasından Hz. Süleyman'ın annesinin iffeti hakkında zihinlerde şüphe uyandırarak onun da bir peygamber değil,¹⁸⁸⁴ Sâbâ Melikesi ile zinâ yapan, lüks ve israf içinde olan, putlara tapan, Tevrât'ın hükümlerini bozan,¹⁸⁸⁵ hatta bir sihirbaz¹⁸⁸⁶ olan zâlim bir kral olduğuna gerekçe oluşturmak için iftira ve yalanlarla uydurulan bir kıssanın içyüzünü, ancak bir peygamber vasıtasıyla ilâhî vahiy insanlara açıklayabilirdi. İşte en son vahiy olan Kur'ân da ehl-i kitabın tahrifatını gözler önüne sererek¹⁸⁸⁷ bunu, hem Hz. Dâvûd'un peygamberliğine hem de kıssanın taraflarının izzet ve şerefine hâlel getirmeyecek bir temsil ile anlatmış, ehl-i kitabın, insanların iffet ve şerefini ayaklar altına alan rivâyetlerinin iftiradan başka bir şey olmadığını haber vermiştir. Çünkü Kur'ân'a göre bütün peygamberler birer hidâyet rehberidir ve onların yoluna uyulması emredilmiştir.¹⁸⁸⁸

Ebussuûd'un tefsirinde sıkça yer verdiği Ulûmu'l-Kur'ân'ın en önemli konularından birisi olan Kıraatler konusuna da kısaca yer vermek istiyoruz.

5. Kıraâtlar

Kıraât, kırâetun kelimesinin çoğulu olup, "Kıraât imamlarından birinin, ister harflerin şekilleri, ister heyeti üzerinde olsun, rivâyet ve târikleri bir olmakla beraber

¹⁸⁸³ Bu kıssanın daha geniş ve müdellel tenkidi için bkz. Râzî, *Tefsir-i Kebîr*, XXVI, 377-379; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl*, 36-37

¹⁸⁸⁴ Mevdûdî, *Tefhim*, V, 65-67

¹⁸⁸⁵ Mevdûdî, *Tefhim*, IV, 121 (Yahudi Ansiklopedisi- Jewish Encyclopedia- XI, 439-444'ten naklen)

¹⁸⁸⁶ Bkz. Bakara, 2/102

¹⁸⁸⁷ Bkz. Neml, 27/76; Kurtûbî, *el-Câm'i*, XIII, 231; Şimşek, *Kur'ân Tefsiri*, IV, 37

¹⁸⁸⁸ Bkz. En'âm, 6/90

Kur'ân kelimesinin telaffuzunda kendisinin diğer imamlara muhalif olarak sahip olduğu mezhebidir¹⁸⁸⁹.

Kıraât, Kur'ân kelimesinin edâ keyfiyetini ve ihtilaflarını nakledenlere isnad ederek bilmektir¹⁸⁹⁰. Yahut "vahyedilen Kur'ân lafzının ve harflerin tahfif (cezim) veya teşdid (şedde) yönünden edâ keyfiyeti üzerindeki ihtilaftır¹⁸⁹¹. Bu tanımlar çerçevesinde kraatler tasnife tabi tutularak mütevâtir, meşhur ve şâz gibi kısımlara ayrılmıştır¹⁸⁹².

Kıraât ilmi, başlangıçtan beri tefsir ile iç içe olmuş, ilk yazılan tefsirlerde bu konuya geniş yer verilmiştir. Bunların ilklerinden sayılan Taberi'nin tefsirinde de kıraatler konusuna mustakil çalışmalara konu olacak kadar¹⁸⁹³ geniş yer ayrılmıştır. Yine Kıraât ilmi, ilk dönem Arap dili ve grameri çalışmalarının başlamasının da ilk ve en önemli sebeplerinden birisi olmuştur. Bunda ilk dönem lügat âlimlerinin kurrâdan olmasının bir etkisi olduğu da düşünülebilir. Kur'ân'ın hatalı/yanlış okunmasına bil fiil şahit olmaları belki de onların bu konuyla ilgilenmelerinin temel sebebi olmuştur. Bu konuda Tevbe Sûresi'nin 3. Âyetinin bir okuyucu tarafından "Allah, müşriklerden ve elçisinden beridir" anlamına gelecek şekilde yanlış okuması üzerine, bu türden yanlış okumaların önüne geçmek için meşhur Arap dilcisi Ebü'l-Esved ed-Düelî (69/688)'nin Kur'ân'a hareke yerine geçen nokta koyma çalışmalarını başlatması, daha sonra da Nasr b. Asım (89/707), Yahya b. Y'amer (129/746) ve Halil b. Ahmed (175/791) gibi hem dilci hem kıraatçı olan kişilerin bu faaliyete katılarak, harekeleme ve noktalama çalışmalarına son şeklini vermeleri meşhurdur.¹⁸⁹⁴

¹⁸⁸⁹ Ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 284

¹⁸⁹⁰ El-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *Müncidü'l-Mukriin ve Mürşidü't-Tâlibîn*, Mekke, 1419, s. 49

¹⁸⁹¹ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 318

¹⁸⁹² Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 318; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 105-106; Ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 297-298

¹⁸⁹³ Bu konuda yapılmış bir Doktora çalışması için (Ahmed Halid Babekr, *el-Kıraat fi'bn-i Cerir et-Taberi li Dav'i'l-Luğati ve'n-Nahvi Kema Veradet li Kitabi Camiu'l-Beyan li Te'vili'l-Kur'an*, *Camiatu Ümmi'l-Kura*, 1403) bkz. Serinsu, *Suudi Arabistan Üniversiteleri (1969-1989) ve Kahire Üniversitesi Dâru'l-Ulüm Fakültesinde (1950-1993) Kur'ân-ı Kerîm, Tefsir Usûlü, Tefsir Tarihi ve Tefsir Alanlarında Yapılmış Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri Bibliyografyası*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. 9, sayı, 1, 2, 3, 4, 1996, s. 255; Albayrak, *Taberi'nin Kıraatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. S, syf. 97-130; Önen, Hacı, *Taberi Örneğinde Kıraat ve Huruf-i Seb'a İlişkisi*, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* -www.e-sarkiyat.com- ISSN: 1308-9633 Sayı: III Nisan 2010,103

¹⁸⁹⁴ Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. 144; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 250-251; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 218; ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 281-282; Sâlih, *Mebâhis*,

Çoğu kurrâdan olan ilk nahivciler,¹⁸⁹⁵ Hz. Peygamber'den rivâyet edilen kırâat ihtilaflarını Araplardan duydukları manzûm ve mensûr numûnelerle karşılaştırma çalışmaları yapmak sûretiyle kıraat sahasını oldukça genişletmişlerdir. Özellikle lûgat ve gramer çalışmalarının vaz geçilmez parçası haline gelen kırâatlar, Basra ve Kûfe dil ekolleri arasındaki tartışmalar kızıştıkça, her ekol, hatta her kişi kendi görüşünü destekleyecek kırâat ihtilaflarını ön plana çıkarmaya başlamış, diğerlerini ise reddetme yoluna gitmiştir. Bunu Ebû Şâme, “İkinci ve üçüncü asırda kırâat imamlarından yapılan rivâyetler pek çoktu ve rivâyetleri arasında da pek çok ihtilaf vardı”¹⁸⁹⁶ sözleriyle özetlemiştir. Öyle anlaşılıyor ki, bu ihtilaflardan bir kısmı, hem filolojik çalışmalarda kelimenin orjinini ve anlamını tespit etmek hem de Kur’ân’ın daha iyi anlaşılması için girişilen çok yönlü tefsir çalışmalarında lafızların taşıdığı derin anlamları açığa çıkarmak, Kur’ân metninin fesâhat ve belâgattaki eşsizliğini gözler önüne sermek, müfessirin kendi ilgi ve eğilimlerini, diğerlerinden farklı olan görüş ve düşüncelerini ıspat etmede delil olarak kullanmak için korunmuştur. Bu cümleden olarak Kutrûb, Zeccâc ve Ferrâ’nın dil ağırlıklı me’âni’l-Kur’ân çalışmalarında, Zemahşerî, Beydâvî ve Ebussuûd gibi hem sarf-nahiv hem de belâgat ve ‘icâz konularına ağırlık veren tefsirlerinde, Cessâs ve İbnü’l-Arabî gibi ahkâm tefsirlerinde mütevâtir, meşhûr ve şâz ayrımı yapılmadan kırâatlarla desteklenen pek çok örnek bulmak mümkündür.

Dördüncü asırda Müslümanlar hem ezberlenmesi kolay olsun hem de kırâata sağlam bir mesned teşkil etsin diye Mushaf’la uyuşan kırâatlarla yetinmek istediler. Nakil konusunda güvenirliliği ile şöhret bulmuş, dinî yaşantısı güzel, ilmi kemâle ermiş, yaşadığı şehir halkı arasında (kırâatı ile) meşhur ve halk arasında naklettiği kırâat ve rivâyetlerde adâlet üzere olduğunda icmâ edilen, kırâatı da Hz. Osman’ın kendilerine gönderdiği Mushaf’ın dışına çıkmayan bir kırâat imamı aradılar. İşte Ebû Bekir b. Mücâhid bu vasıflara hâiz yedi kişiyi kitabında toplayınca, bunlar şöhret buldular.

s. 92-93; el-Kattân, *Mebâhis*, s. 150-151; İzmirlî, *Tarih-i Kur’ân*, s. 590-591 (Me’âni-i Kur’ân’ın sonunda)

¹⁸⁹⁵ Hem nahivciliği hem kıratçılığı ile bilinenlere örnek olarak Kisâi’yi (bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-Zunûn*, II, 1730), Kutrûb’u (bkz. Çelebi, *DİA*, XXVI, 495) ve Ebû Ubeyde Ma’mer b. El-Müsennâ’yı (bkz. Sezgin, *Mecâzü’l-Kur’ân Mukaddimesi*, s. 16 vd) zikredebiliriz.

¹⁸⁹⁶ Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l-Vecîz*, s. 151

Ebussuûd, kıraatle ilgili ilmi bir tanım yapmamıştır. Kıraat kelimesini lügat ve terim anlamıyla zikrederken o, daha çok Kur'ân kelimesinin tanımlanmasına katkı sağlayacak lügat açıklamalarına yer vermiştir¹⁸⁹⁷. Kendisini bir tanımla sınırlamayan Ebussuud, kıraatlere nerede ihtiyaç duyarsa orada "bu kelime şöyle de okunmuştur" diyerek o kelimedeki kıraat farklılığına dikkat çekmiştir. Bunu, Ebussuûd'un kıraatlere bir kıraatçı gibi değil, bir müfessir olarak bakmasıyla açıklamak mümkündür. Çünkü bir müfessir için önemli olan manadır. Eğer tercihinin yardım edecek daha başka güçlü sebepler yoksa metinsel bağlamda en fazla dayanacağı şey kıraat farklılıkları olacaktır¹⁸⁹⁸. Bunun için tefsirinin temel kaynaklarından olan el-Keşşâf ne kadar kıraatlerin sahihliğini veya şâzlığını gözetmişse¹⁸⁹⁹, Ebussuûd da o kadar gözetmiştir, denilebilir.

5.1. Kur'ân'ın İndirildiği Yedi Harf (Ahruf-u Seb'a)

Kıraat ihtilaflarının isnad edildiği meşhur yedi harf (ahrufu seb'a) rivâyeti, gerek rivâyet tekniği, gerekse harf kelimesinin ihtivâ ettiği farklı anlamlar bakımından üzerinde en çok tartışmaların yapıldığı ve mustakil eserlerin yazıldığı hadistir¹⁹⁰⁰. Söz konusu hadis şu mealdedir: "Abdullah b. Abbas, Rasulullah (sav)'ın şöyle buyurduğunu nakletmiştir: Cibrîl bana (Kur'ân'ı) bir harf üzere okuttu; ben de durmadan artırmasını istedim. Yedi harfe ulaşınca kadar bu isteğimde ısrar ettim¹⁹⁰¹"

Ebussuûd'un tefsirinde bu hadis-i şerif ve Kur'ân'ın nâzil olduğu söz konusu yedi harf ile ilgili bir açıklamaya rastlayamadığımız için onun yedi harf konusundaki her hangi bir açıklamasına burada yer verme şansımız olmamıştır.

5.2. Kıraât Terimleri

¹⁸⁹⁷ Ebussuûd, I, 33

¹⁸⁹⁸ Albayrak, *Taberî'nin Kıraatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi*, s. 98.

¹⁸⁹⁹ Bu konuda Ez-Zemahşerî'ye yapılan eleştiriler için bkz. Polat, *Akılca Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, s. 192-202

¹⁹⁰⁰ Bu konuda yapılan çalışmalar için bkz. Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, s. 21-25

¹⁹⁰¹ Buhârî, *Bedü'l-Vahy*, 6; *Fedâilü'l-Kur'ân*, 5; Kastalânî, *İrşâdü's-Sârî*, VII, 451

Kıraât ilminde kullanılan kavramlardan mütevâtir kıraât, yalan üzere ittifakları mümkün olmayan bir topluluk tarafından başkasına aktarılarak rivâyet edilendir¹⁹⁰².

Meşhur kıraât, senedi sahih olan, mütevâtir derecesine ulaşmayan, Arap dilinin kaidelerine ve hattına uygun düşen, kurrâ nezdinde meşhur olan ve şâz kıraâtlardan sayılmayan kıraâtlardır¹⁹⁰³.

Şâz kıraatler, senedi sahih olmayan kıraâtlardır¹⁹⁰⁴.

Ebussuûd tefsirinde bu kavramlardan bazılarını hiç kullanmamıştır. Örneğin, **meşhûr kıraât**¹⁹⁰⁵ kavramına birçok yerde farklı bağlamlarda yer verirken, **mütevâtir kıraât** kavramını hiç kullanmamış, **şâz kıraâti** ise bir yerde çoğul olarak ¹⁹⁰⁶وقد روي الجزم بالنون عن نافع وأبي عمرو في الشواذ şeklinde zikretmiştir. Aynı şekilde bir yerde **kurrâ** kavramını **kıraât-ı aşere imamları** yerine kullanarak "kurrâdan imam Hamze¹⁹⁰⁷" derken, bir başka yerde genel anlamda **kurrâ** (kıraatte mutahassis olanlar)¹⁹⁰⁸ şeklinde kullanmıştır. Yine kıraât terimlerinden olan **rivâyet** kavramını, kıraât-ı 'âşere imamlarından birisinden rivâyette bulunan meşhur iki râvîden birisini diğerinden ayırmak için **رواية البري بالهمزة على الأصل** "kıraât-ı 'âşere imamlarından İbn Kesîr ve Nâfi'in birinci râvîsi Bezzî aslı üzere hemze ile okudu¹⁹⁰⁹" şeklinde kullanırken, bir yerde râvînin ismini zikretmeksizin **وقرأ ابن كثير** "İbn Kesîr ve 'Âsım'ın her ikisinden gelen bir rivâyette **قَوْلُهُم** şeklinde ötre hareke ile okudular¹⁹¹⁰" şeklinde sadece imamların ismi ile kullanmıştır. Birçok yerde kıraat imamlarını¹⁹¹¹ ve bazen kıraât imamlarını râvîleri ile birlikte zikretmiştir¹⁹¹². Ayrıca Hz. Osmân, Abdullah b. Mes'ûd ve Übeyy b. Ka'b mushaflarını da bazı tercihlerine delil getirmiştir¹⁹¹³.

¹⁹⁰² es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 102; es-Sâlih, *Mebâhis*, s. 256

¹⁹⁰³ es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 102; es-Sâlih, *Mebâhis*, s. 256

¹⁹⁰⁴ es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 102; es-Sâlih, *Mebâhis*, s. 256

¹⁹⁰⁵ Ebussuûd, I, 63, 268, II, 6, 30, 62, 89, 110, 111, 163, 174, 277, III, 195, 202, 316, IV, 191, 195, 284; V, 246, 266; VI, 123, 322

¹⁹⁰⁶ Ebussuûd, III, 339

¹⁹⁰⁷ Ebussuûd, V, 157

¹⁹⁰⁸ Ebussuûd, IX, 105

¹⁹⁰⁹ Ebussuûd, V, 284

¹⁹¹⁰ Ebussuûd, II, 112

¹⁹¹¹ Ebussuûd, II, 112; IV, 219, 223, 252, 278

¹⁹¹² Ebussuûd, IV, 270, 284, 288; V, 206

¹⁹¹³ Ebussuûd, II, 124, 126, 135; IV, 188; V, 100; IX, 189.

Ebussuûd, Kırâât terimlerinden beyne beyne, lahn¹⁹¹⁴, teshil¹⁹¹⁵, tahkîk ve teshîl¹⁹¹⁶, imâle¹⁹¹⁷, imâle elifi¹⁹¹⁸, lâm-ı müfahhame¹⁹¹⁹, İşmam sâdı¹⁹²⁰, işmâm¹⁹²¹, hâ-i sekt¹⁹²², tertîl¹⁹²³, vakf-ı tâm, vakf-ı gayr-ı tâm ve vakf-ı hasen¹⁹²⁴, vakf ve ibtidâ¹⁹²⁵ gibi kavramlara yer vermiştir. Ayrıca يا بني اركب معنا¹⁹²⁶ kelimesinde hangi imam ve ravilerin bu kelimeye neden idğam yaptığını açıklamış¹⁹²⁷, İhlâs Sûresinde teshilden¹⁹²⁸ bahsetmiştir. Bunun yanı sıra o, Hûd Sûresi'nin 41. Âyetindeki imâleden, Yusuf Sûresi'nin 11. Âyetindeki işmamdan ve Fussilet Sûresi'nin 44. âyetindeki teshilden söz etmemiştir.

Ebussuûd, tefsirinde sıkça yer alan kıraat kavramlarından bazılarını kıraât terminolojisinde kendisine yüklenen terim anlamıyla kullanırken, bazılarını da daha çok sarf, nahiv gibi dilbilimsel açıklamalarda ayırt edici bir kavram olarak kullanmıştır. Örneğin çok genel anlamda kullanılan ve kıraat farklılıklarında sahih, şaz ayrımı yapılmaksızın hemen hemen birçok dilbilimsel (sarf-nahiv) açıklamaların arkasından zikredilen وقد قرئ وقرأ veya كما قرئ¹⁹²⁹ gibi kalıplar bu türden ayırt edici ifadelerdir.

5.3. Kıraât Farklılıklarının Tefsire Yansıtılması

Ebussuûd, kıraât farklılıklarını tefsirine en çok yansıtan müfessirlerden birisidir. Onun, daha çok şu hususlarda kıraât farklılıklarına yer verdiği görülür:

¹⁹¹⁴ Ebussuûd, I, 16, 49, 320. Buradaki ibârede (وادغام الراء في اللام لحن) şeklinde hem idğam hem de lahn kavramları bir arada kullanılmıştır

¹⁹¹⁵ Ebussuûd, I, 177

¹⁹¹⁶ Ebussuûd, III, 297

¹⁹¹⁷ Ebussuûd, IV, 131

¹⁹¹⁸ Ebussuûd, VII, 283

¹⁹¹⁹ Ebussuûd, I, 16. Ayrıca Lafzâtullâh'ın lâm'ının kalınlığını ifade için (تفخيم اسم الله تعالى) şeklinde bir ifade kullanmıştır. Bkz. II, 106

¹⁹²⁰ Ebussuûd, I, 25

¹⁹²¹ Ebussuûd, V, 228, 229

¹⁹²² Ebussuûd, III, 186 Konu ile ilgili ibare والهاء في اقتده للوقف حقها أن تسقط في الدرج واستحسن إثباتها فيه أيضاً إجراء له وجرى الوقف واقتداء بالإمام" şeklinde yani, "hâ, vakf içindir, geçişte ise düşmesi gerekir. Yine de vakfederken ıspat edildiği gibi, geçişte de kıraat imamının okuyuşuna uygun olarak hâ'yı ıspat etmek sûretiyle okumak güzel görülmüştür" Ayrıca bkz. IX, 28

¹⁹²³ Ebussuûd, IX, 51

¹⁹²⁴ Ebussuûd, I, 41

¹⁹²⁵ Ebussuûd, II, 6

¹⁹²⁶ Hûd, 41

¹⁹²⁷ Ebussuûd, IV, 234

¹⁹²⁸ Ebussuûd, IX, 202

¹⁹²⁹ Örneğin Fâtihâ sûresi tefsirinde bu kalıp ifadeler görülebilir. Bkz. Ebussuûd, I, 25, 26, 27

a- Kelimenin lügat anlamlarını zikrederken: Ebussuûd Tefsirinde bunun örnekleri sayılamayacak kadar çoktur. Biz bununla ilgili birkaç örnekle yetineceğiz.

Birinci Örnek: Fâtihâ Sûresi'nin sonundaki **وَلَا الضَّالِّينَ** kelimesi ile ilgili, **وقرى ولا** " **الضَّالِّينَ** بالهمزة على لغة مَنْ جَدَّ فِي الْهَرَبِ مِنَ التَّقَاءِ السَّاكِنِينَ " iki sakin harfin yan yana gelmesinden kaçınmada acele eden kişinin lügatı üzere **ولا الضَّالِّينَ** şeklinde hemze ile de okunmuştur,¹⁹³⁰" diyerek kelimenin lügat anlamındaki ince bir ayrıma dikkat çekmiştir.

İkinci örnek: Âl-i İmân Sûresi'nin 3. Âyetinde geçen **Tevrât** ve **İncil** kelimeleridir. O bu iki kelimenin de yabancı kökenli bir kelime olup, bunlardan birisinin İbârnice, ikincisinin de Süryânice olduğuna, İncil kelimesinin Encil şeklindeki (hemzenin fethası ile) kıraâtını delil getirmiş, Arapçada if'îl kalıbının olmadığını¹⁹³¹ söylemiştir.

Üçüncü Örnek: 'Araf Sûresi'nin 20. âyetinde geçen **سَوَاتِمَا** kelimesidir. Ebussuûd bu kelimenin farklı kıraâtlerine şu şekilde işaret etmiştir: **قرىء سواتهما بحذ ف** "Bu kelime hemzenin hazf edilip, harekesi vâva verilmek sûretiyle **سَوَاتِمَا** şeklinde, bir de hemzenin vava kalb edilip vav vava idğam edilerek **سَوَاتِمَا** şeklinde okunmuştur.¹⁹³²" Burada da **سَوَاتِمَا** kelimesinin farklı fiil kalıplarına aktararak okunuşuna dikkat çekmiştir.

b- Cümle yapısını incelerken: Cümle içinde kelimenin bulunduğu yere göre kazandığı anlama dikkat çekmiştir.

Birinci örnek, Âl-i İmrân Sûresi'nin 121. âyetinde **لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ** (مَكْرُهُمْ وَحِيلَتُهُمْ) التي دبّروها لأجلكم وقرى لا يضرّكم بكسر الضاد وجزم الراء على جواب الشرط من ضارّه يضيره بمعنى "Onların sizin için kurduğu hîle ve tuzaklar size zarar vermez" âyetindeki **لَا يَضُرُّكُمْ** kelimesi, **يَضُرُّ** - **يَضُرُّ** anlamında **ضار-** kökünden şart cümlesinin cevabı olmak üzere dat harfinin kesresi ve râ harfinin cezmi ile **لا يضرّكم** diye de okunmuştur,¹⁹³³ şeklinde bir açıklama ile şart cevap cümle yapısına Ebussuûd, kıraât farklılığı ile delil getirmiştir.

¹⁹³⁰ Ebussuûd, I, 27

¹⁹³¹ Ebussuûd, II, 8 **وهما اسمان أعجميان الأول عبري والثاني سرياني وبعضه القراءة بفتح همزة الإنجيل فإن إفعال ليس من أبنية العرب**

¹⁹³² Ebussuûd, III, 253

¹⁹³³ Ebussuûd, II, 89

İkinci örnek: Nisâ Sûresi'nin 90. Âyetindeki kıraat farklılıkları ile Ebussuûd, şu cümle yapısına dikkat çekmiştir:

(أَوْ جَاوُكُم) وقرئ جاءوكم بغير عاطفٍ على أنه صفةٌ بعد صفةٍ أو بيانٌ ليصلون أو استئنافٌ "أَوْ جَاوُكُم" kelimesi, sıfattan sonra gelen ikinci bir sıfat veya âyette geçen يصلون cümlesini açıklayan bir (beyan) cümlesi yahut yeni bir cümle (istinaf) olmak üzere أَوْ edatı olmaksızın da okunmuştur." Burada kelimenin atıf harfî olmaksızın okunması halinde cümlelerin farklı farklı durumlarına kıraat farklılığını delil getirmiştir.

(حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ) حالٌ بإضمارٍ قد بدليل أنه قرئ حَصِرَةٌ صُدُورُهُمْ وَحَصِرَاتٌ صُدُورُهُمْ

"حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ" cümlesi, قد edatı gizli olan bir hal cümlesidir. Bu cümlelerin hâl cümlesi olduğuna, bu cümlelerin حَصِرَةٌ صُدُورُهُمْ ve حَصِرَاتٌ صُدُورُهُمْ şeklinde okunmuş olması da bir delildir.¹⁹³⁴

Üçüncü örnek: Ebussuûd'un En'am Sûresi'nin 101. Âyetinde yer verdiği kıraat farklılıklarında hareketin değişmesiyle cümle yapısında meydana gelen değişiklikleri burada örnek olarak zikredebiliriz

وقرئ بديعٍ بالنصبِ على المدحِ وبالجرِّ على أنه بدلٌ من الاسمِ الجليلِ أو من الضميرِ المجرورِ في سبحانه على رأي من يُجيزه وارتفاعه في القراءة المشهورة على أنه خيرٌ مبتدأٌ محذوفٌ أو فاعلٌ تعالى وإظهاره في موضع الإضمار لتعليلِ الحكمِ وتوسيطِ الظرفِ بينه وبين الفعلِ للاهتمام ببيانه أو مبتدأٌ خبره قوله تعالى (أَنى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ)

"Âyetteki بديع kelimesi بديع şeklinde övgü ifade etsin diye üstün hareke (nasb) ile ve بديع şeklinde Allah isminden veya zamirin mecrur okunmasını caiz gören bir görüşe göre سبحانه kelimesindeki zamirden bedel olarak kesre hareke ile okunmuştur. Meşhur kıraâte göre bu kelimenin merfu (ötre hareke ile) okunması, mahzuf mübtedânın haberi veya تعالى fiilinin faili olmasına göredir. Burada failin zamirle gelmesi gereken yerde açıkça gelmesi hükmün illeti olmasından, zarfın fiil ile failin arasında gelmesi ise açıklanmasına önem verilmesinden dolayıdır. Yahut bu kelime mübtedadır, haberi ise âyetin devamında gelen أَنى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ cümlesidir.¹⁹³⁵ Görüldüğü gibi burada بديع kelimesinin kıraatinde harekede meydana gelen her değişiklik, cümleye yeni bir anlam katacak şekilde yeni bir cümle yapısına

¹⁹³⁴ Ebussuûd, II, 245-246

¹⁹³⁵ Ebussuûd, III, 195

dönüşmektedir. Ebussuûd Tefsiri'nde bu tür açıklamaların örneklerine çok sık rastlanır.

c- Fikhî hükümlere temas ederken: Ebussuûd, fikhî hükümlerde kıraât ihtilaflarını delil olarak zikretmiştir.

Birinci örnek: Ebussuûd'un, Bakara Sûresi'nin 184. Âyetinde geçen فَعِدَّةٌ kelimesinin harekesindeki kıraât ihtilâfını fikhî bir hükme delil getirmesini bu konuya örnek olarak burada zikrebiliriz.

(فَعِدَّةٌ) أَي عَلَيْهِ صَوْمٌ عِدَّةَ أَيَّامِ الْمَرَضِ وَالسَّفَرِ (مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) إِنْ أَفْطَرَ فَخُذِفَ الشَّرْطُ وَالْمُضَافُ ثِقَةٌ بِالظُّهُورِ وَقُرِئَ بِالنَّصْبِ أَي فَلْيَصُمْ عِدَّةً وَهَذَا عَلَى سَبِيلِ الرَّخْصَةِ
"Eğer oruç (hastalık veya yolculuk sebebiyle) açılmışsa, yolculuk ve hastalık günleri sayısınca (sonradan) oruç tutması gerekir. Burada şart ve muzafun ileyhe bağlı muzaf hazfolunmuştur. Bu kelime عِدَّةٌ şeklinde mansup olarak da okunmuştur. Buna göre de anlam "sayılı günlerde tutsun" olur ki, bu da (budurumlarda oruç açmanın) ruhsat olduğunu gösterir.¹⁹³⁶" burada Ebussuûd, hastalık ve yolculuk durumunda orucun açılmasının bir zorunluluk değil de bir ruhsat olduğunu söyleyenlerin başka bir kıraatte فَعِدَّةٌ kelimesinin عِدَّةٌ şeklinde okunmasına dayandığını vurgulamıştır.

İkinci örnek: Ebussuûd, Nisâ Sûresi'nin 3. Âyetinde yer alan çok eşlilikle ilgili hükme, şartlar yerine getirilememsi durumunda tek eşliliğin bir gereklilik olduğuna kıraât ihtilafı ile şu şekilde delil getirmiştir:

(فَوَاحِدَةً) أَي فَالزَّمُوا أَوْ فَاخْتَارُوا وَاحِدَةً وَذَرُوا الْجَمِيعَ بِالْكَلِيَّةِ وَقُرِئَ بِالرَّفْعِ أَي فَالْمُقْتَنِعُ وَاحِدَةً أَوْ فَحَسْبُكُمْ وَاحِدَةً
"Şâyet (birden fazla kadınla evlenmeniz durumunda onlar arasında adaleti yerine getirememekten korkarsanız) bu durumda bir kadınla evlenin veya bir kadınla evlenmeyi tercih edip, tamamen hepsini (çok kadınla evliliği) terk edin. Bu فَوَاحِدَةً kelimesi فَوَاحِدَةً şeklinde ötreli(merfu') olarak da okunmuştur. Yani bir tane yeterlidir veya size yeterli olan bir tanedir.¹⁹³⁷" Burada da Ebussuûd, adalet şartının yerine getirilmemesi halinde tek eşliliğe kıraât ihtilafını delil olarak zikretmiştir.

Üçüncü örnek: Tevbe Sûresi'nin 4. âyetinde Ebussuûd kıraât farklılığını zikrederek anlaşma şartlarını eksiksiz yerine getirmenin, anlaşmayı bozacak bir şey yapmamak olduğunu şu şekilde ifade etmiştir:

¹⁹³⁶ Ebussuûd, II, 237

¹⁹³⁷ Ebussuûd, II, 163

تُمْ لَمْ يَنْفُصُوكُمْ شَيْئاً) من شروط الميثاق ولم يقتلوا منكم أحداً ولم يضروكم قط وقرئ بالمعجمة أي لم ينقضوا عهدكم شيئاً من النقض

"müşriklerden sizinle anlaşma yapıp da yaptıkları antlaşmalarda şartları eksiksiz yerine getirenler, sizden hiç kimseyi öldürmeyenler ve size hiçbir zarar vermeyenler hariç... يَنْفُصُوكُمْ kelimesi dat harfi ile ينقضوكم şeklinde de okunmuştur. Yani, anlaşmanızı bozacak bir şey yapmayanlar (hariç)...¹⁹³⁸"

d- Tefsirinde ihtiyaç duyduğu ilmî 'icaza vurgu yaparken ve yaptığı açıklamalarda kendisinin özel olarak vurgulamak istediği nüktelerde kıraatlerden yararlanmıştı. Ebussuûd Tefsiri'nde bunun örnekleri çoktur.

Birinci örnek: Ebussuûd, Bakara Sûresi'nin 253. âyetinde, harekedeki kıraat farklılığının anlama yansıtılmasında, bu farklı okuyuşun medih (övgü) manası taşıdığını şu şekilde ifade etmiştir.

{الحى} الباقي الذي لا سبيل عليه للموت والفناء وهو إما خبرٌ ثانٍ أو خبرٌ مبتدأٌ محذوفٌ أو بدلٌ من لا إله إلا هو أو بدلٌ من الله أو صفةٌ له وبعضُهُ القراءة بالنصب على المدح لاختصاصه بالنعمة

" El-Hayy, ölümü ve faniliği olmayan Bâkî'dir. Bu ya ikinci haber ya mahzûf mübtedânın haberi yahut لا إله إلا هو den bedel veya lafzâtullahdan bedel yahut da lafzatullahın sıfatıdır. Niteleyici kelime ile lafzatullahın hususilik kazanması için övgüye delalet eden fetha (nasb) ile kıraât edilmiş olması da bunu desteklemektedir.¹⁹³⁹" Görüldüğü gibi el- Hayyü kelimesinin başka bir kıraatte el-Hayye (الحى) diye fetha ile okunuşunu lafzatullahın sıfatı oluşuna delil getirilmiş, aynı zamanda fethanın da övgü için olduğu vurgulanmıştır.

İkinci örnek: Meryem Sûresi'nin 19. âyetinde Ebussuûd, ilk bakışta Cebrâil (a.s.)'in sözü gibi anlaşılan bir ifadenin, hikâye yoluyla Allah'a ait bir söz de olabileceğinin mümkün olduğuna farklı bir kırâatı şu şekilde delil olarak zikretmiştir:

(قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكَ) يريد عليه الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ إِنِّي لست ممن يُتَوَقَّعُ منه ما توهمت من الشر وإنما أنا رسولُ ربك الذي استعدت به (لأَهَبَ لَكَ غلاماً) أي لأكون سبباً في هبته بالنفخ في الجِرْعِ ويجوزُ أن يكونَ ذلك حكاية لقوله تعالى ويؤيده القراءة بالياء

¹⁹³⁸ Ebussuûd, IV, 51

¹⁹³⁹ Ebussuûd, I, 291

"Cebrâil (a.s.) dedi ki, ben sadece Rabbinin bir elçisiyim. Cebrâil (a.s.) demek istiyordu ki ben, senin kötülük olarak düşündüğün şeyi yapacak birisi değilim, sadece kendisine (tüm kötülüklerden) sığındığın Rabbinin Sana, elbisenin içine üfleme sûretiyle çocuğun sana verilmesine sebep olmak için (gönderdiği) bir elçisiyim. Bunun, Allah'ın sözünün hikâye yoluyla nakledilmiş (bir söz) olması da caizdir. Bunun böyle olduğunu, لِيَهَبَ ye ile لَاهَبَ fiilini ye ile لِيَهَبَ şeklindeki kıraat de desteklemektedir.¹⁹⁴⁰ Burada Ebussuûd'un tahkiye metoduna vurgu yaptığı görülmektedir.

Üçüncü örnek: Nisâ Sûresi'nin 3. âyetinde Ebussuûd, geniş açıklamaların arkasından kıraat farklılığını şu şekilde delil olarak getirmiştir:

وقد فسّر بأن لا يكثر عيالكم على أنه من عال الرجل عياله يعولهم أي ماتهم فعبر عن كثرة العيال بكثرة المؤنة على طريقة الكناية ويؤيده قراءة أن لاتعيلوا من أعال الرجل إذا كثر عياله

" *İşte bu tek eşliliği seçmek ve odalık edinmek adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır*¹⁹⁴¹ âyeti يعول -عال kökünden, ailenizin (eşlerinizin ve çocuklarınızın) çokluğuna heveslenmeyin, diye de tefsir edilmiştir. **Kinâye** yoluyla geçim sıkıntısının çokluğu aile fertlerinin çokluğu ile ifade edilmiştir. Bunu, çoluk-çocuğu çok olan kişi için kullanılan, أن لاتعيلوا من أعال الرجل kalıbından kıraat de destekler¹⁹⁴²." Burada Ebussûd, kinâye yoluyla anlatıma vurgu yaparak, kişinin çok eşliliği tercih etmekle bakmakla mükellef olduğu aile fertlerinin sayısının artmasına, bunun da geçim sıkıntısını artırmak olduğuna, bundan dolayı âyette tek eşliliğin tercih edilmesine işaret edildiğine dikkat çekmiş, kıraat farklılığını da buna delil getirmiştir.

Özetle, Ebussuûd, kıraâtlerle ilgili ilmi bir tanım yapmadığı gibi, kıraât meselelerinin temelini teşkil eden yedi harf konusuna da yer vermemiştir. Ancak o tefsirinde kıraat farklılıklarından geniş bir şekilde yararlanmış, kıraat terimlerinin teknik anlamlarından çok, sarf-nahiv- belagat vb gibi tefsirde farklı bir bakış açısı oluşturmaya yarayan yönleri üzerinde durduğu söylenebilir. Bunu yaparken Ebussuûd'un kıraat terimlerini, ya kelimenin lügat anlamlarından birini desteklemeye veya nahivde kelimenin cümle içerisindeki farklı konumlarını vurgulamaya yahut da kelimenin belagat özelliklerinin manaya kazandırdığı inceliklere dikkat çekmeye

¹⁹⁴⁰ Ebussuûd, V, 291

¹⁹⁴¹ Nisâ, 4/3

¹⁹⁴² Ebussuûd, II, 164

yönelik bir sebeple kullanmış olabileceğini söylemek de mümkündür. Bununla beraber onun bu konuya tefsirinde geniş yer vermesi, bir taraftan tefsirini diğer tefsirler içerisinde farklı bir konuma yükseltirken, diğer taraftan ilmi bir tefsirin, kıraât ilmi göz ardı edilerek yazılamayacağını da göstermiş olmaktadır. Çünkü Kur'ân tarihinde kıraât ilminin önemli bir yeri olduğu tartışmasızdır.

6. Fezâilü'l-Kur'ân

Kur'ân'ın tümü veya bazı sûre ve âyetleri hakkında Hz. Peygamber ve sahabeden nakledilen haberler, Fezâilü'l-Kur'ân veya sevâbü'l-Kur'ân diye isimlendirilmiştir.¹⁹⁴³ Fezâilü'l-Kur'ân rivâyetlerinde Kur'ân'ın okunmasının, okutulmasının ve ezberlenmesinin çok sevâplarla teşvik edilmesi, bu rivâyetlere olan ilgiyi artırmış, Sa'lebî ve Vahidî sûrelerin evvelinde, Zemahşerî ve Kâdî Beydâvî ile aynı çizgide olan Ebussuûd sûrelerin sonlarında bunlara yer vermişlerdir.

Her tefsirde az-çok hadislerin yer alması kaçınılmazdır. Ancak Fezâilü'l-Kur'ân konusunda uydurma hadislerin olması,¹⁹⁴⁴ bazı müfessirlerin bu rivâyetleri her hangi bir açıklama yapmadan olduğu gibi tefsirlerine alması ciddi eleştirilere sebep olmuştur.¹⁹⁴⁵ Ebussuûd da bu eleştirilerden nasibini alanlardandır. Bu konuda Hüseyin ez-Zehbî, "Ebussuûd, Zemahşerî ve Kâdî Beyzdâvî'nin yaptığını yapmış, her sûrenin sonunda o sûrenin fazîleti ile ilgili Hz. Peygamber'den bir hadis zikretmiştir. Bunu o, o sûreyi okuyana Allah katında bir ecir ve savab olacağından dolayı yapmıştır. Bununla beraber ehl-i ilmin ittifakıyla bu hadisler tamamen mevzu/uydurmadır"¹⁹⁴⁶ diyerek Zemahşerî ve Kâdî Beydâvî'nin, hangi gaye ve maksatla bunları tefsirlerine almışlarsa Ebussuûd'un da aynı gaye ve maksatla tefsirine aldığına dikkat çekmiştir. Elbette Zemahşerî ve Kâdî Beydâvî öyle yaptı diye Ebussuûd'un da aynı şeyi yapması gerekmezdi. Hatta pek çok konuda o, onları eleştirdiği gibi bu konuda da eleştirebilirdi. Ancak Zehebî'nin de dikkat çektiği gibi o, onlarda olanı almış, kendisi bu konuda yeni bir şey ortaya koymamıştır. Çünkü

¹⁹⁴³ Avcı, Seyit, *Hadis Kaynaklarına Göre Kur'ân'ın Faziletleri*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı:17, 2011, s. 539; Akpınar, Ö. Faruk, *Fezâilü'l-Kur'ân Edebiyatı*, İstem, yıl:9, sayı: 17, 2011, s. 177

¹⁹⁴⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 432; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 192

¹⁹⁴⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 432; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 198-199

¹⁹⁴⁶ Ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 349

onu eleştirenlerden Bergamalı Cevdet Bey, “fakat Ebussuûd maat-teessüf, Beydâvî'nin saptığı bir reh-i nâhemvâre (çıkılmaz yola) bile bile sülûk etmekten kendini alamamıştır ki, o da sûre nihâyetlerinde ehâdis-i mevdûayı dercetmekten sıkılmamasıdır. Güyâ ki, o dilber-i mevzûna bu da bir nazar boncuğu mesabesinde”¹⁹⁴⁷ diyerek oldukça ağır bir eleştiride bulunmuştur. Bir bakıma bu ifadeleriyle o, Ebussuûd'a “kim kasten bana bir yalan söz isnad ederse cehennemdeki yerine hazır olsun”¹⁹⁴⁸ hadisinde ifade edilen tehdit ile imada bulunmuştur. Hatta bunu bir nazar boncuğu gibi görmek gerektiğini söyleyenleri bile “güyâ” ifadesi ile küçümsemiştir. Elbette Ebussuûd'un bu yanlısını savunmak mümkün değildir. Ama onu kasten hadis uyduranlar gibi cehennemle tehdit etmenin de çok insafli bir eleştiri olduğunu düşünmüyoruz. Kaldı ki, bu hadislerin uydurma olduğu söylenmişse de, bazılarının böyle olmadığı da söylenmiştir.¹⁹⁴⁹

Genel olarak Fezâilü'l-Kur'ân, Kur'ân'ın tamamının fazîleti ve tek tek sûrelerinin fazileti diye iki ana başlık altında toplanmıştır. Biz burada önce Ebussuûd'un Kur'ân'ın tamamının fazîleti ile ilgili tefsirinde yer verdiği şu rivâyetleri örnek olarak zikredeceğiz:

لقوله عليه الصلاة والسلام القرآن حبلُ الله المتينُ لا تتقضى عجائبه ولا يخلقُ من كثرة الردِّ مَنْ قال به صدقَ
ومن عمل به رَشَدٌ ومن اعتصم به هُدًى إلى صراط مستقيم

Peygamber (SAV): “Kur'ân Allah'ın kopmaz ipidir. Onun şaşkırtıcı harikuladeliği eksilmez. Çok tekrar edilmekten dolayı eskimez. Kim onunla konuşursa, doğru söylemiştir. Kim onunla amel ederse, doğruyu bulmuştur. Kim ona sımsıkı sarılırsa, dosdoğru yola ulaştırılır.”¹⁹⁵⁰

رُوي عنه صلى الله عليه السلام أنه قال مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّقَ مِصْحَفًا لَمْ يَتَعَاهَدْهُ وَلَمْ يَنْظُرْ فِيهِ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُتَعَلِّقًا بِهِ يَقُولُ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ عَبْدُكَ هَذَا أَتَخَذُنِي مَهْجُورًا أَقْضِ بَيْنِي وَبَيْنَهُ

¹⁹⁴⁷ Bergamalı Cevdet Bey, *Tefsir Tarihi*, Ahmed Kemal Matbaası, İstanbul, 1927, s. 141

¹⁹⁴⁸ Buhari, İlim,38; Cenâiz, 33; Enbiyâ, 50; Edeb, 109; Müslim, Zühd, 72;Ebû Dâvûd, İlim, 4;Tirmizî, Fiten, 70;İlim, 8,13; Tefsir,1; Menâkib, 19; İbn Maâce, Mukaddime, 4

¹⁹⁴⁹ Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, II, 194-199. Ayrıca uydurma ve zayıf rivâyetlerin tefsir kaynaklarında yer alması ile ilgili değerlendirme için bkz. Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, Beyrut, tsz. III, 547; Uydurma rivâyetler ve bu rivâyetleri nakledenlerle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Babanzâde Ahmed Nâim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, I, 284-293

¹⁹⁵⁰ Ebussuûd, II, 76-77. Hadisin tam metni için bkz. Tirmizi, Sevâbü'l-Kur'ân, 14; Dârimî, Fedâilü'l-Kur'ân, 1

“Bir kimse Kur’ân-ı öğrense ve mushafı bir kenara asıp sözünü (ona karşı görevlerini) yerine getirmese, ona bakmasa, kıyamet günü Kur’ân boynuna asılmış olarak gelir ve şöyle der: “Ey âlemlerin Rabbi, bu kulun beni mehcûr bıraktı, terk etti. Benimle onun arasında hükmünü ver.”¹⁹⁵¹

وَأَمَّا مَا رُوِيَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مِنْ أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ قَرَأَ حَرْفًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَلَهُ حَسَنَةٌ وَالْحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا لَا أَقُولُ أَلَمْ حَرْفٌ بَلْ أَلْفٌ حَرْفٌ وَلَا مٌ حَرْفٌ وَمِيمٌ حَرْفٌ وَفِي رِوَايَةِ التِّرْمِذِيِّ وَالدَّارِمِيِّ لَا أَقُولُ أَلَمْ حَرْفٌ وَذَلِكَ الْكِتَابُ حَرْفٌ وَلَكِنْ الْأَلْفُ حَرْفٌ وَاللَّامُ حَرْفٌ وَالْمِيمُ حَرْفٌ وَذَلِكَ حَرْفٌ وَالْكَافُ حَرْفٌ

“İbn Mes’ûd’dan rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: Kim Allah’ın kitabından bir harf okursa, ona bir hasene verilir. Hasene ise on katıyla (sevap)dır. Elif-lâm-mîm bir harftir, demiyorum Bilakis elif bir harf, lâm bir harf, mîm bir harftir. Tirmîzî ve Dârimî’nin bir başka rivâyetinde, ben demiyorum ki elif-lâm-mîm bir harf, zâlile’l-kitâbü bir harftir. Lakin elif bir harf, lâm bir harf, mîm bir harf, zâl bir harf ve kâf bir harftir”¹⁹⁵²

Ebussuûd, ilgili âyetlerin tefsirinde yer verdiği her üç rivâyeti Fezâilü’l-Kur’ân’a örnek olarak zikrettiğini beyan etmemiştir. Ancak bu her üç hadis, ilgili kaynaklarda Fezâilü’l-Kur’ân veya Sevâbü’l-Kur’ân başlığını taşıyan hadisler içerisinde yer almıştır. Bu sebeple Ebussuûd’un, Kur’ân’ın bütünü ile ilgili olan Fezâilü’l-Kur’ân hadislerine tefsirinde yer verdiğini söyleyebiliriz. Ayrıca o, hem bazı âyetlerin faziletine, hem de tektek sûrelerin fâziletine dair hadislere de yer vermiştir. Fezâilü’l-Kur’ân’ın ikinci kısmını oluşturan bu hadislerden de birkaç örneğe burada yer vermek istiyoruz

1-Fâtihâ Sûresi’nin fazîleti ile ilgili

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لِأَبِي بَنْ كَعْبٍ أَلَا أَخْبِرُكَ بِسُورَةٍ لَمْ يَنْزَلْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ مِثْلُهَا قُلْتُ بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ فَاتِحَةُ الْكِتَابِ إِنَّهَا السَّبْعُ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ الَّذِي أُوتِيَتْهُ

Hız. Peygamber’in Übeyy b. Ka’b’a şöyle dediği rivâyet edilmiştir: “Sana ne Tevrat’ta ne İncil’de ne de (şu ana kadar) Kur’ân’da benzeri indirilmemiş olan bir sûreyi haber vereyim mi?” Übeyy b. Ka’b: “Evet, ey Allah’ın elçisi” dedim. Bunun

¹⁹⁵¹ Ebussuûd, VI, 235. Ayrıca bkz. ez-Zeyle’î, *Tahrîcü’l-Ehâdîsi ve’l-Âsâri’l-Vâkiati fî Tefsîri’l-Keşşâf li’z-Zemahşerî*, thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa’d, Riyad, 1414/1994, II, 459

¹⁹⁵² Ebussuûd, I, 29. Ayrıca bkz. Beydâvî, *Envârü’t-Tenzîl*, I, 19; Tirmîzî, *Sevâbü’l-Kur’ân*, 16

üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “O Fâtihâtü'l-Kitab, tekrarlanan yedi ve bana verilen en büyük Kur'ân'dır.”¹⁹⁵³

وعن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه إن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ الْقَوْمَ لَيَبْعَثُ اللهُ عَلَيْهِمُ الْعَذَابَ حَتْمًا مَقْضِيًّا فَيَقْرَأُ صَبِيًّا مِنْ صَبْيَانِهِمْ فِي الْكِتَابِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ فَيَسْمَعُهُ اللهُ تَعَالَى فَيَرْفَعُ عَنْهُمْ بِذَلِكَ الْعَذَابَ أَرْبَعِينَ سَنَةً

“Huzeyfe b. el-Yemân'dan rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah bir kavme bir kavme azap göndermeye hükmeder de o kavmin çocuklarından birisi Kitapta Fatihâ Sûresini okur, Allah da onu işitir. Bundan dolayı Allah kırk yıl o kavimden azabını kaldırır.”¹⁹⁵⁴

2- Kur'ân'daki bütün sûrelerin sonunda o sûrenin fâzileti ile ilgili rivâyetlere yer vermiştir. Örneğin Bakara Sûresi'nin son iki âyetini ve Bakara Sûresi'nin tamamını okumanın faziletine dair Ebussuûd'un zikrettiği şu rivâyetler bu kabildendir:

وعنه صلى الله عليه وسلم أنزل الله آيتين من كنوز الجنة كتبهما الرحمن بيده قبل أن يخلق بألفي عام من قرأهما بعد العشاء الأخيرة أجزأته عن قيام الليل وعنه صلى الله عليه وسلم من قرأ آيتين من سورة البقرة كفتاه وهو حجة على من استكره أن يقول سورة البقرة وقال ينبغي أن يقال السورة التي يُذكر فيها البقرة كما قال صلى الله عليه وسلم السورة التي يُذكر فيها البقرة فسطاط القرآن فتعلموها فإن تعلمها بركة وتركها حسرة ولن تستطيعها البطلة قيل وما البطلة قال صلى الله عليه وسلم السحرة

Hz. Peygamber'den şöyle rivâyet edilmiştir: “Allah cennet hazinelerinden iki âyet indirdi. Rahman mahlûkatı yaratmadan iki bin sene önce kendi eliyle bu iki âyeti yazdı. Kim yatsı namazından sonra bu iki âyeti okursa, gece kıyamı yerine geçer.”¹⁹⁵⁵

Yine Hz. Peygamber'den şöyle dediği rivâyet edilmiştir: “Kim Bakara Sûresi'nden (bu) iki âyeti okursa, ona yeterlidir.”¹⁹⁵⁶ Bu hadiste geçen “Bakara

¹⁹⁵³ Ebussuûd, I, 28 Bu hais için ayrıca bkz. Buhârî, Tefsîru sûre1,1, 15; Fedâilü'l-Kur'ân, 9; Tirmizî, Sevâbü'l-Kur'an, 1; Nesâî, İftitâh, 26; Muvatta, Nidâ, 37, 45; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 211, V, 114.

¹⁹⁵⁴ Ebussuûd, I, 28. Bu hadis için ayrıca bkz. Es-S'alebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1422/2002. (1-10), I, 90; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr* (trc) I, 253; ez-Zeyle'î, *Tahrîcü'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâri'l-Vâkiati fi Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, I, 30; Aclûnî, *Keşfü'l-Hâfâ*, I, 251 (H. No:672)

¹⁹⁵⁵ ez-Zeyle'î, *Tahrîcü'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâri'l-Vâkiati fi Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, I, 169

¹⁹⁵⁶ Hadisin farklı lafızlarla rivâyeti için bkz. Buhârî, Megazî, 12; Fedâilü'l-Kur'ân, 10, 27, 34; Müslim, 255,256; Ebû Dâvûd, Ramazan, 9; Tirmizî, Sevâbü'l-Kur'ân, 4; İbn Mâce, İkâme, 183; Dârimî, Salat, 170, Fedâilü'l-Kur'ân, 14, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 118, 121, 122

Sûresi” ifadesi, bu sûreye “Bakara” denilmesini hoş görmeyip, içinde bakara (kıssası) anlatılan sûre demek gerektiğini söyleyenlerin aleyhine bir delildir. Nitekim (böyle söyleyenler) Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğunu (delil detirmişlerdir): “İçinde bakara (kıssası) anlatılan sûre, Kur’ân’ın otağıdır. Onu öğreniniz. Onu öğrenmek bereket, terk etmek ise pişmanlıktır. Ona sihirbazlar güç yetiremez.”¹⁹⁵⁷

Bu rivâyetler, hem Bakara Sûresi’nin hem Bakara Sûresi’nin son iki âyetinin okunmasının ve öğrenilmesinin faziletini vurgulamak için Ebussuûd tarafından nakledilmiştir. Yine o, hadiste geçen Bakara lafzının sûreye isim olarak Hz. Peygamber tarafından kullanıldığına dikkat çekmiş ve bir anlamda sûre isimlerinin tevkîfî olduğu görüşüne bu hadisin lafzını delil getirirken, bu sûreyi “Bakara” diye isimlendirmenin hoş olmadığına delil olarak zikredilen hadisi de sûrenin fâziletine delil olarak zikretmiştir.

3- Ebussuûd, bazı âyetlerin faziletine dair rivâyetlere de yer vermiştir: Örneğin Bakara Sûresi’nin 255. (Âyetü’l-Kürsî) ve Âl-i İmrân Sûresi’nin 18 ve 26-27. Âyetlerin faziletine dair zikrettikleri gibi

قال صلى الله عليه وسلم إن أعظم آية في القرآن آية الكرسي من قرأها بعث الله تعالى ملكاً يكتب من حسناته ويمحو من سيئاته إلى الغد من تلك الساعة وقال عليه الصلاة والسلام ما قرئت هذه الآية في دار إلا هجرتها الشياطين ثلاثين يوماً ولا يدخلها ساحر ولا ساحرة أربعين ليلة يا علي علمها ولدك وأهلك وجيرانك فما نزلت آية أعظم منها وقال صلى الله عليه وسلم من قرأ آية الكرسي في دبر كل صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة إلا الموت ولا يواظب عليها إلا صديق أو عابد ومن قرأها إذا أخذ مضجعه آمنه الله تعالى على نفسه وجاره وجاره والابيات حوله وقال عليه الصلاة والسلام سيد البشر آدم وسيد العرب محمد ولا فخر وسيد الفرس سلمان وسيد الروم صهيب وسيد الحبشة بلال وسيد الجبال الطور وسيد الأيام يوم الجمعة وسيد الكلام القرآن وسيد القرآن سورة البقرة وسيد البقرة آية الكرسي

Hız. Peygamber şöyle buyurdu: “Kur’ân’da en büyük âyet, âyetü’l-Kürsî’dir. Kim onu okursa, Allah, yarın aynı saat geliceye kadar (o kişiye) iyiliklerini yazan, günahlarını silen bir melek gönderir.”¹⁹⁵⁸ Yine O, şöyle buyurdu: “Bu âyet bir evde okunduğunda şeytan o evden otuz gün göç eder ve o eve kırk gün ve gece sihirbaz

¹⁹⁵⁷ Hadisin aynı lafızlarla rivâyeti için bkz. el-Hindî, *Kenzü’l-Ummâl*, I, 566 (H. No: 2552); benzer lafızlar için ayrıca bkz. Dârimî, *Fedâilü’l-Kur’ân*, 13

¹⁹⁵⁸ Hadisin “Kur’ân’daki en büyük âyet.” kısmı için bkz. Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, IX, 133 (H. No: 8660); el-Hindî, *Kenzü’l-Ummâl*, I, 563 (H. No:2536) Hadisin bundan sonraki kısmına, ulaşabildiğimiz hadis kaynaklarında rastlayamadık.

kadın ve erkekler giremez. Ya Ali, o âyeti çocuğuna ev halkına ve komşularına öğret. Bu âyetten daha büyük bir âyet inmedi.”¹⁹⁵⁹ Yine O, şöyle buyurmuştur: Kim her farz namazın arkasında (sonunda) bu âyeti okursa, o kişinin cennete girmesine ölümden başka bir engel yoktur. Ona ancak sıddıklar ve âbidler devam eder. Yine bir kimse yatağa yattığında bu âyeti okursa, Allah o kimsenin kendisini, komşusunu, komşusunun komşusunu ve yakınında olan evleri emniyette kılar.”¹⁹⁶⁰

Yine Hz. Peygamber: Beşerin Efendisi Âdem, Arabın efendisi Muhammed, öğünmek yoktur. Farsın (İranlılar’ın) efendisi Selman, Rum’un efendisi Süheyb, Habeş’in efendisi Bilâl; dağların efendisi Tûr; günlerin efendisi Cuma; sözlerin efendisi Kur’ân, Kur’ân’ın efendisi Bakara (Sûresi), Bakara (Sûresi’nin) efendisi de âyetü’l-Kürsîdir.”¹⁹⁶¹

عن علي رضي الله عنه أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن فاتحة الكتاب وآية الكرسي وآيتين من آل عمران شهد الله أنه لا إله إلا هو إلى قوله تعالى إن الدين عند الله الإسلام وقل اللهم مالك الملك إلى قوله بغير حساب معلقاً ما بينهن وبين الله تعالى حجاب قلن يا رب تهبطنا إلى أرضك وإلى من يعصيك قال الله تعالى إني حلفت أنه لا يقرؤكن أحدٌ دبرٌ كلِّ صلاةٍ إلا جعلتُ الجنة مثواه على ما كان منه وأسكنته في حظيرة القدس ونظرت إليه بعيني كل يوم سبعين مرةً وقضيتُ له سبعين حاجةً أدناها المغفرة وأعدتُه من كل عدو وحاسدٍ ونصرتُه عليهم

“Hz. Ali’den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber (SAV) şöyle buyurmuştur: Muhakkak Fâtihâ Sûresi, âyetü’l-Kürsî, Âl-i İmrân Sûresi’nden iki âyet, yani: “Allah kendinden başka hiçbir ilâh olmadığına şahitlik etti” âyetinden “Allah katında gerçek dîn İslâm’dır” âyetine kadar ve “De ki, ey mülkün sahibi olan Allah’ım” âyetinden “dilediğini hesapsız rızıklandırır” âyetine kadar olan âyetlerle Allah arasında perdeler asılıdır. Bu âyetler derler ki, yâ Rabbi, bizi yeryüzüne ve sana isyan edenlere (mi) indirirsin? Allah, “ Yemin ederim ki, her namazın peşine sizi okuyan bir kimseyi cennete koyacağım ve Hazîretü’l-Kuds’e/Kuds bahçesine yerleştireceğim. Her gün ona iki gözümle yetmiş kerre nazar edeceğim ve yetmiş

¹⁹⁵⁹ ez-Zeyle’î, *Tahrîcü’l-Ehâdisi ve’l-Âsâri’l-Vâkiati fi Tefsîri’l-Keşşâf li’z-Zemahşeri*, I, 160 (H. No:162)

¹⁹⁶⁰ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, III, 88 (H. No:2733), VIII, 114 (H. No:7532); Beyhakî, *Şu’abü’l-îmân*, IV, 56 (H. No:2174); el-Hindî, *Kenzü’l-Ummâl*, I, 562 (H.No:2529), 569 H.No:2569), II, 300 (H.No:4056)

¹⁹⁶¹ El-Hindî, *Kenzü’l-Ummâl*, II, 302 (H. No:4060), XI, 481 (H. No:32270), XII, 346 (H. No:35346); Aclûnî, *Keşfü’l-Hâfâ*, I, 526 (H.No:1504)

hacetini karşılayacağım. Bunun en azı bağışlamaktır. Onu her türlü düşmandan, hased edenden koruyacağım ve onlara karşı ona yardım edeceğim.”¹⁹⁶²

Görüldüğü gibi Ebussuûd’un gerek sûrelerin gerek bazı âyetlerin fâziletine dair tefsirinde yer verdiği rivâyetler içerisinde sahih olduğu söylenenler olduğu gibi zayıf ve mevzû olduğu söylenenler de vardır. Açıkçası onun bu rivâyetleri her hangi bir değerlendirmeye ve hadisin sıhhati ile alakalı bir bilgiye yer vermeden almasının, eserine ilâve bir değer kattığını söylemeye imkân yoktur. Onun niçin böyle bir yol tercih ettiğini anlamak da oldukça zordur. Bu olsa olsa onun ya kendi söyleyeceği şeyi, zayıf veya mevzû da olsa kendisinin birinci derece kaynağı olan Keşşâf ve Beydâvî tefsirlerinde yer alan bu türden rivâyetlerle ifade etmek istemesi veya kaynaklarda yer alan (kendisine göre bir zararının olmadığını düşündüğü) bu müktesâbâtın kaybolmasını istememesidir. Bu her iki durumun da onun söz konusu rivâyetlerin sıhhatine dair bir bilgi vermemesinin meşru mazereti olamayacağı açıktır.

SONUÇ

“Ebussuûd Tefsiri’nde Kur’ân İlimler” adlı tezimizde Ebussuûd’un hayatını, eserlerini, tefsirini, tefsirinin genel özelliklerini, tefsir tarihindeki yerini, Kur’ân’la ilgili temel kavramları ve Kur’ân İlimleri ile ilgili konuları, Ebussuûd Tefsiri’nden hareketle, Ebussuûd’un görüşlerini yansıtabilecek şekilde araştırıp inceledik.

¹⁹⁶² El-Hindî, *Kenzü’l-Ummâl*, II, 679 (H. No: 5056); el-‘Îrâkî, Zeynüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. İbrahim, *el-Muğnî an Hamli’l-Esfâr fi’l-Esfâr fi Tahrîci mâ fi’l-İhyâi mine’l-Ahbâr* (İhyâu Ulûmi’d-Dîn kenarında matbu), Beyrut, 1426/2005, s. 399. (Kitâbu Tertîbi’l-Evrâd ve Tafdîli İhyâi’l-Leyl, H. No:5)

Osmanlılarda Kur'an'ı tefsir edenlerin sayısı oldukça fazla olmasına rağmen, Kur'ân'ın baştan sona tefsirini yazanların sayısı azdır. Ebussuûd, bu dönemde Kur'ân'ı baştan sona tefsir edenlerin en başında yer alır. Yaşadığı dönemde hem ilim çevreleri hem devlet ricâli nezdinde itibar kazanmış olan Ebussuûd, müderris, müftü, kazasker ve otuz yıla yakın şeyhülislam olarak görev yapmıştır. Bu süre içerisinde o, verdiği fetvâlar, yaptığı kânûnî düzenlemeler ve kaleme aldığı “*İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*” adlı tefsiri ile kendinden sonraki dönemlerde de ilmi birikimi, görüş ve düşünceleriyle etkisini devam ettirmiştir. Ebussuûd müderrisliği sırasında Keşşâf ve Kâdî Beydâvî tefsirlerini ders olarak okutmakla başladığı tefsir alanındaki çalışmalarını özellikle Keşşâf Tefsiri'nden Fetih Sûresi gibi bazı sûreler üzerine yazdığı Arapça haşiyeler ve sûre tefsirleri ile geliştirmiş, ömrünün sonuna doğru yazdığı “*İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*” ile de bunu taçlandırmıştır. Ayrıca o, müderrisliği sırasında Hanefî fıkıh usûlü eserlerinin bazı konuları üzerine yazdığı şerh ve ta'liklere ilave olarak, Şeyhülislamlığı sırasında verdiği fetvâlar, yaptığı kânûnî düzenlemelerde fıkıhta Hanefî, kelâmî konularda da Mâturîdî mezhebinin görüşlerinden faydalanmış, bunu tefsirine de yansıtmıştır.

Üslûp ve içerik olarak içerisinde pek çok ince, zarif nükteleri ve latîfeleri, birçok faydalı bilgileri ve işaretleri barındıran Ebussuûd Tefsiri, kendi zamanının sosyal-siyasal ve kültürel şartlarının bir ürünüdür. Sistematik ve düzenli bir şekilde Kur'ân'ı baştan sona âyet âyet tefsir eden Ebussuûd, bu eserini uzun yılların bilgi birikimi ile yazmış, ibâresi ile ne usandıracak kadar sözü uzatmış, ne de anlaşılmayacak kadar kısa tutmuştur. Son derece dikkatli ve titiz bir üslupla o, tefsirde olması, sözde söylenmesi gerekenlere yer vermiş, ifrat ve tefrit cihetine sapmamıştır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Ebussuûd Tefsiri, kendi alanında çığır açan yenilikleri bünyesinde barındıran bir tefsir değildir. Bununla beraber o, yazıldığı dönemin telif tarzını, ilim anlayışını ve ilmî araştırma usulünü yansıtmaktadır. Örneğin o dönem medreselerinde özellikle Arap Dili ve Belâgati konularının çok ince detaylarıyla öğretildiğine bu dilde eserlerin telif edildiğine bu tefsir tanıklık etmektedir. Yine bu tefsirde Ebussuûd'un çeşitli konularda oldukça dikkatli, yanlış anlamalara karşı temkinli ve çoğunluğun görüşünün aksine fikir beyan etmemeye özen gösterdiği görülmektedir. Zira o dönemde bir taraftan Sünnîliği temsil eden Osmanlı Devleti ile Şiiiliği temsil eden Sâfevî Devleti'nin savaş

hali, diğer taraftan Batınî-Melâmî tasavvuf hareketlerinin toplum içerisinde yaygınlaşması, dönemin Şeyhülislamı olan Ebussuûd'un kuracağı her cümleyi önemli hale getireceği için, onun, genel kabule mazhar olmuş görüşlerin aksine bir görüş beyan etmemesi, taşıdığı ve temsil ettiği misyonun gereği olarak algılanabilir. Çünkü zaman içinde oluşan, gelişen ve değişen sosyal şartların, ihtiyaçlarını kendi bünyesinde barındırdığı bir gerçektir. Dolayısıyla Ebussuûd'un, özellikle Keşşâf ve Kâdî Beydâvî Tefsirlerini birinci kaynak olarak seçmesi, bazen aynı ibareli, bazen cümle yapısını değiştirerek (isim cümlesini, fiil cümlesi veya fiil cümlesini isim cümlesi yaparak, bazen sıla cümlesi halinde cümleleri bağlayarak, bazen cümlelerde takdim tehir yaparak, bazen malumu meçhul, meçhulü malum yaparak vb) bu iki tefsirin ibârelerine tefsirinde yer vermesi, adeta kendi söylemek istediğini onlara söyletmek ve sanki sözlerini ibâreler arasına (satır aralarına) gizlemek gibi bir gayretin içinde olduğunu düşündürmektedir. Bu yönüyle denilebilir ki, Ebussuûd'un bir çok konudaki görüş ve düşünceleri, tefsirindeki ince ayrıntılarda gizlenmiştir.

Arap dili ve belâgati bakımından mümtaz bir yere sahip olan Ebussuûd Tefsiri'nde, Arap dili ve belâgati başarılı bir şekilde tefsire uygulanmış, âyetlerin sarf ve nahiv tahlillerinde, fesâhât ve belâgat inceliklerinin anlama yansıtılmasında ve âyetler arasındaki münasebetin açıklanmasında benzer tefsirler içerisinde daha başarılı olduğu ilim çevrelerince de kabul edilmiş, bu tefsir diğer tefsirler arasında bu özelliği ile tanınmıştır.

Ebussuûd bu eserinde, âyetlerin dil-bilimsel izahlarını yapmış, ayrıntılı bir şekilde gramer açıklamalarına gitmiş, i'rab vecihleri üzerinde durmuş, Arapça dil okullarının ihtilaflarına ekol sahiplerinin isimlerini de zikrederek yer vermiş, âyetlerin taşıdığı gizli, ince ve lâtif manalara dikkat çekmiş, kendi tercih ve tevcihlerinde kıraât farklılıklarından yararlanmış ve gerekli gördüğü yerde de şiirle istişhada başvurmuştur. Bu anlamda Ebussuûd, hem naklî hem de aklî tefsir yöntemini bir arada başarılı bir şekilde tefsirinde uygulamıştır.

Ebussuûd, Arap dili ve edebîyatına/belagatine olan derin vukûfiyetinden kaynaklanan öz güvenle, Arapçanın edebî anlatımındaki genişliğinden yararlanarak Zemahşerî'nin *el-Keşşaf* ve Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'ini esas alan bir metotla tefsirini edebî /belâgî tefsir tarzında telif etmiştir. Ebussuûd'un eserinde zikrettiği müellif ve eserler göz önüne alındığında hem rivâyet hem de dirâyet, ağırlıklı olarak

da dil-bilimsel (filolojik) tefsir kaynaklarını kullandığını, bunu tefsirinin genel görünümüne de yansıttığını söyleyebiliriz.

Ebussuûd, tefsiri'nde, bir yandan *lügavî* ve *nahvî* tefsir yöntemiyle kelimelerin anlamını, cümle içindeki yerini ve durumunu, veznini, isim veya sıfat olma durumlarını, takdim ve te'hirini, ziyâdelik durumlarını, izmâr, âtîf ve istifham gibi hususları ele alıp incelerken, diğer taraftan bir âyetin tamamının veya bir kısmının kendinden önceki âyet veya âyetler grubu ile olan irtibatına da yer vermiştir. Onun ibaresindeki edebîlik, Kur'ân'ın i'câz sınırlarını ve Kur'ânî belâgati açığa çıkarmadaki başarısı ve Kur'ân âyetlerinin terki ve tertibindeki muhtemel, gizli, dakîk manaları bulmadaki gayreti sebebiyle işâret ettiği ince ve zarif nükteler, tefsirinin en başarılı yönüdür. Ancak bu tefsirde, rivâyetlerdeki sened zincirinin hafzedilmesi, bazı israiliyat konularına ve özellikle sûrelerin fazileti ile ilgili mevzû rivayetlere yer verilmesi gibi belli birkaç konuda eleştirilmiş olsa da, kendi alanında en az eleştiri alan tefsirlerden biri olduğu söylenebilir.

Ebussuûd, tefsîr ilminin en önemli unsurlarından birisi olan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsîrine önem vermiş, bir âyeti tefsir ederken, başka bir âyeti tefsirine delil getirmiştir. Metot olarak o, önce cümlenin durumunu, daha sonra âyette tefsirini yapmak istediği kelimelerin izahı ile tefsirini yaptığı âyetin anlamını tespit etmiş, başka âyetlerle de bu anlamı destekleme cihetine gitmiştir. Bununla beraber o, âyetten çıkarılan ve kendisinin de tercih ettiği fikhî bir hükme delil olmak, kendisinin tercih ettiği bir görüş veya anlamı desteklemek veya Hz. Peygamber zamanındaki bir hadiseye ışık tutmak için tefsirinde hadislere de yer vermiştir. Bu tefsirde, tartışma konusu olan hiçbir konuya duyarsız kalınmadığı rahatlıkla söylenebilirse de, tartışma konuları sonuçlarıyla ele alınmış, genellikle cumhurun görüşü ve ehl-i sünnet anlayışı ile yapılan açıklamalarla tartışmalar bitirilmiştir. Bu yönüyle bu tefsirin herhangi yenilikçi bir düşünce ortaya koyma iddiası yoktur.

Rivâyet ve dirâyet metoduyla yazılan tefsirlerde sahabe ve tabiûn müfessirlerinden yapılan nakillere geniş bir şekilde yer verilmesi kuralına Ebussuûd da uymuştur. Çoğunluğun takip ettiği bu yoldan ayrılmayan Ebussuûd, kendinden önce yazılan tefsir geleneğine uygun olarak yararlandığı kaynaklarda isimleri zikredilen sahabeden en çok Abdullah b. Abbas (68/687)'tan nakillerde bulunmuştur. Özellikle o, bütün tefsir kaynaklarında "müphemâtü'l-Kur'ân, müşkilü'l-Kur'ân ve

garibü'l-Kur'ân"a dair açıklamalarına yer verilen İbn Abbas'ın bu görüşlerinin yanı sıra, nüzûl sebepleri, kıssalar, az da olsa kıraât ve fihhi meselelerle ilgili rivâyetlerine, görüş ve tercihlerine de yer vermiştir. Ayrıca pek çok sahabenin yanı sıra Abdullah b. Mesûd ve Mushafî'ndan da nakillerde bulunmuştur.

Ebussûd, geleneğe uygun olarak tabiûn müfessirlerinin edebî, dil-bilimsel, tarihi, fikhî ve kelâmî konulardaki görüşlerini de nakletmeye özen göstermiş, onların sahabeden yaptıkları rivâyet ve tercihlere de geniş yer vermiştir. O, İbn Abbas ekolüne mensup tâbiûn müfessirlerinin rivâyet, görüş ve tercihlerine daha çok yer verdiğini, diğerlerine göre bunun daha ağırlıklı olduğunu söylemek mümkündür.

Tefsirde, rivâyet ilimlerinden sayılan kıraât farklılıklarına yer verilmesi, Ebussûd'dan önce de önem verilen bir husustur. Ebussûd'un kaynaklarından olan İbn Cerîr et-Taberî, Kirmânî, Beğâvî, Zemaşerî, Râzî, Kurtûbî ve Kâdî Beyzâvî gibi tefsirler bu konuya yeterince yer vermişlerdir. Bu sebeple Ebussûd da bu konuya duyarsız kalmamış, tefsirinde gereken önemi vermiştir. Müstakil bir araştırma konusu olacak kadar geniş yer verdiği kıraât ihtilaflarına o, daha çok kendinin dil konusunda yaptığı tevcihâtı desteklemek için yer vermiş, bu sebeple kıraâtlere sahih, gayr-ı sahih (şaz) ayırımına gitmemiştir. Bununla beraber onun bu konuya tefsirinde geniş yer vermesiyle ilmî bir tefsirin, kıraât ilmi göz ardı edilerek yazılamayacağına da işarete bulunmuş olmaktadır. Çünkü Kur'ân tarihinde kıraât ilminin önemli bir yeri olduğu tartışmasızdır.

Ebussûd, Kur'ân İlimleri alanında kapsamlı çalışmalar yaptıktan sonra tefsirini yazdığı için Kur'ân İlimleri ile ilgili görüşlerini müstakil başlıklar altında ele almamış, çoğunlukla âyetleri tefsir ederken ortaya koymuştur. O, Kur'ân ilimleri kavramını terim anlamıyla kullanmadığı gibi, Kur'ân İlimleri'nden sayılan konuları da sistematik bir şekilde ele almamıştır. Bu sebeple konunun bir kısmına bir âyeti tefsir ederken, diğer bir kısmına başka bir âyeti tefsir ederken değinmiştir. Bu bakımdan Ebussûd, Kur'ân İlimleri mi, Tefsir Usûlü mü gibi tamamen sonradan ortaya çıkmış bir tartışmanın içinde değildir. Dolayısıyla bu konu Ulûmu'l-Kur'ân ve Tefsir Usûlü kaynakları çerçevesinde yürütülen tartışmalar çerçevesinde ele alınmıştır.

Ebussuûd, Vahiy kelimesinin îmâ, işaret, yazı yazmak, ilham ilkâ, rüya ile bildirmek, emir, vesvese, içgüdü gibi sözlük anlamlarına ilgili âyetlerin tefsirinde yer vermiş, "ilhâm" anlamındaki vahyin hem insanlar hem de hayvanlar için ortak kullanıldığını vurgulamıştır. Ayrıca o, vasıtalı ve vasıtasız vahiy ayrımı çerçevesinde Melek vasıtasıyla olan vahiy üzerinde durarak Hz. Meryem'e olan vahiyi değerlendirmiştir. O, peygamberlere vahiy getiren meleğin peygamberle konuşması ile Hz. Meryem'e gelen meleğin onunla konuşması arasındaki farka dikkat çekmiş, peygamberlere gelen meleğin Allah'tan aldığı vahiy peygambere olduğu gibi ilettiğini, kendiliğinden meleğin bir şey söylemediğini; hâlbuki Hz. Meryem'e gelen meleğin ise kendisine alıştırmak için bir süre alışık olduğu bir beşer sûretinde şifahi olarak onunla ikna edici bir şekilde konuştuğunu söylemiştir. Yani o, meleğin söylediğine değil, Meryem'e ilkâ ettiğine vahiy demiştir. Melekle Hz. Meryem'in konuşması kerâmet kabilinden bir harikuladeliğe olsa da, bu, peygamberin melek vasıtasıyla aldığı vahiy kabilinden bir harikuladeliğe değildir. Zira ona göre Allah bir kadını Peygamber olarak göndermemiştir. Hz. Musa'nın annesine olan vahiy de o, - Hz. Meryem'de olduğu gibi- Allah'ın beşer sûretinde bir melek göndererek Hz. Musâ ile ilgili yapması gerekenleri kendisine bildirmesi kabilinden bir harikuladeliğe olarak açıklamaktadır.

Ebussuûd, Allah'ın insanla üç yoldan birisi ile konuştuğunu, bunun ya vasıtalı ya da vasıtasız olduğunu açıklamıştır. Ona göre melek vasıtasıyla olan vahiy vasıtalıdır ve genellikle peygamberlere indirilen kitaplar bu yolla vahyedilmiştir. Bu vahiy getiren Melek de Cibrîl'dir. Cibrîl'in getirdiği vahiyde Peygamberler onun ne söylediğini duyup anlarlar ve bunun bir vahiy olduğunu da bilirler. Kalbe olan ilkâ ve rüya ile olan vahiy ise vasıtasız vahiydir. Ebussuûd, Vahyin terim anlamında Allah-Melek-Kitap ve Peygamber sıralamasını gözetmiştir.

Ebusuûd, Kur'ân kelimesinin etimolojisine girmemiş, Kur'ân kelimesinin hangi kökten geldiğine, hemzeli mi, hemzesiz mi olduğuna ve bu çerçevede yapılan tartışmalara yer vermemiştir. Yalnız kırâat kelimesini, القراءة الجمع والضم في الأشياء الخافية عليه "Kırâat, görünmeyen şeyleri toplayıp bir araya getirmek"¹⁹⁶³ şeklinde

¹⁹⁶³ Ebussuûd, I, 33.

zikretmesinden ve Kur'ân kelimesini كتاباً مفروضاً "okunan kitap"¹⁹⁶⁴ şeklinde tefsir etmesinden hareketle, söz konusu kelimenin hemzeli kökten geldiği görüşünde olduğu anlaşılrsa da diğer lügat anlamlarını da ilgili âyetlerin tefsirine yansıtarak kendisini belli bir tanımla sınırlandırmamıştır. O, Kur'ân ile ilgili bütün açıklamalarını "bilinen iki kapak arasındaki Allah kelâmı" bakış açısıyla yapmış, dil ve anlatımdaki fesahat ve belâgat açısından Arapların gelmiş geçmiş bütün söz ustalarını susturan, şair ve edipleri şaşkına çeviren; benzerini veya eş değerini getirmek hususunda bütün insanları ve cinleri aciz bırakan bir Kitap olduğu üzerinde durmuştur. Daha önce de vurguladığımız gibi o, neredeyse bütün açıklamalarını Kur'ân'ın eşsiz belâgatını vurgulamak üzerine bina etmiştir. Bununla beraber o, Kur'ân'ın tanımının, onun isim ve sıfatlarının tanınmasından ayrı olamayacağını vurgulamak için bu isimlerin ve sıfatların tefsirine önem vermiş, onu isim ve sıfatlarıyla tanıtmaya cihetine gitmiştir. Oldukça başarılı bulduğumuz Ebussuûd'un bu yönteminin Kur'ân'ı anlama ve anlatmada en tutarlı yol olduğunu söyleye biliriz..

Ebussuûd, Kur'ân'ın iki inşinin olduğunu kabul eder. Bunlardan birincisinin topluca dünya semasına, ikincisinin ise parça parça, tadrîcen Hz. Peygamber'e olduğuna dair görüşün meşhur olduğunu söyler. Yani o, Hz. Peygamber (sav)'den nakledilen bir hadisi de delil getirerek Kur'ân'ın, Levh-i Mahfûz'dan topluca dünya semâsı'na, oradan da Peygamber (sav)'e indirilişinin Kadir gecesinde olduğu görüşündedir. Kadir gecesinin ise (Ramazan'ın) 27. Gecesi olduğu yönündeki görüşü benimsemiştir. Yine Kur'ân'ın parça parça/tedricen indirilişini, inzâl ile tenzîl arasındaki farkı izah ederken ele almış, Kur'ân'ın parça parça indirilmesini, yavaş yavaş, konumunu güçlendirerek dikkatli ve temkinli bir şekilde indirilmesi şeklinde açıklamıştır.

Ebussuûd, yaygın kanaate uygun olarak sûre kelimesinin "sûr"dan alındığını, diğer sözlük anlamları olan rütbe, makam, mevki, şan ve şeref, ayın menzilleri gibi anlamların da kelimenin anlamına zenginlik kattığını, kelimenin "arta kalan" anlamındaki "es-sûr" kelimesiyle bir ilişkisinin olmadığını söylemiştir. Ona göre başlangıçta sûre kelimesi yerine Kur'ân ve Kur'ân anlamındaki el-Kitab lafızları kullanılırken, Kur'ân-ı Kerîm'in nüzülü tamamlandıktan sonra yazı ile tespit edilen ve

¹⁹⁶⁴ Ebussuûd, IX, 44

iki kapak arasında toplanıp bir araya getirilen vahiylerin toplamına Kur'ân; başlangıçta her biri bir vahye delalet eden, daha sonra Kur'ân'ın birçok vahiyler veya vahiy parçalarından teşekkül eden kısımlarını ifade için ise sûre ismi kullanılmıştır. Yani Ebussuûd, sûreyi, Kur'ân'ın terceme edilmiş (bir isimle başlıklandırılmış) bölümü diye tanımlamıştır. Sûrenin en azı üç âyettir. Ayrıca o, sûre isimleri ve bu isimlerin neden bu sûrelere isim olarak verildiği üzerinde durmamıştır.

Ebussuûd'un Mekkî ve Medenî konusunda yaptığı bir tanıma rastlayamadığımızı belirtmemiz gerekir. Ancak onun açıklamalarından yola çıkarak Mekke'de inen âyet veyâ sûreleri Mekkî, Medîne'de inenleri de Medenî olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür. Ebussuûd'a göre ibâdetler başta olmak üzere vücûb (farz) ifade eden ahkâm âyetlerinden birçoğu Medîne'de indirilmiş, bu nedenle genellikle ahkâm âyetleri Medenîdir. Ancak Mekkî bir sûrenin içerisinde Medenî bir âyet bulunabileceği gibi, Medenî bir sûre'nin içerisinde de Mekkî bir âyet bulunabilir. Yalnız o, Mekkî ve Medenî ayrımında "*yâ eyyühennâs*" hitab cümlesinin bulunmasının ayırt edici bir şart olarak ileri sürülmesini doğru bulmamıştır. Kanaatimizce Ebussuûd Mekkî ve Medenî konusunu teknik anlamda ele almamıştır. O, bu konuda tartışmasız kabul edilenleri, olduğu gibi, tartışmada delili aynı derecede olanları kendisine göre geliştirdiği "muhtelefun fiha" kalıbı ile ifade etmiş, tartışmada taraf olma görüntüsü vermekten de kaçınmıştır. Bununla beraber o, gerek ahkâm âyetlerini incelerken gerek esbâb-ı nüzûl rivâyetlerini değerlendirirken, âyetin indiği yer ile olayın geçtiği yer arasında ilişki kurmuş, âyetlerde ele alınan konular, hitap şekli ve âyetlerin delâlet ettiği hükümler açısından Mekkî ve Medenî âyetleri değerlendirmiştir. Yine o, bazı sûrelerin (En'âm Sûresi gibi) meleklerin refakatinde bir defada indirildiği yönündeki görüşe katılmış, Nasr, Leheb, İhlâs ve Muâvizeteyn gibi bazı surelerin bir defada indirildiğine işaret etmiştir. Mâide Sûresi'nin en sahih görüşe göre en son indirilen sûrelerden olduğunu söylemiştir.

Ebussuûd, âyet kelimesini de lügat ve terim anlamlarıyla ele almış, âyetin, bir fâsıla ile diğerlerinden ayrılan Kur'ân kelimelerinden oluşan her bir parça diye tanımlamıştır. Yine o, âyetlerin hangi sûrede hangi âyetten sonra yer alacağı şeklindeki sıralanışının tefkîfi olduğunu söylemiştir. İlk ve son indirilen sûreler konusuna da değinen Ebussuûd'un, prensip olarak mükerrer nüzûlün olabileceğini, ama pratikte böyle bir şeyin olmadığı düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır.

Kur'ân âyetlerinin yazıya aktarılması, cem'i ve teksiri gibi tarihi bilgiler üzerinde durmayan Ebussuûd'un, genellikle Kur'ân'ın nazım bütünlüğünden çıkarılması gereken edebî ve belâğî sonuçlar üzerinde durduğunu söylemek daha doğru olur. Bununla beraber o, İbn Mes'ud, Übeyy b. Ka'b, İbn Mes'ud ve Hz. Osman Mushaf'ları'ndan da söz etmiştir. Açıkçası bu konuda Ebussuûd'un tefsirinde yer alan açıklamalar, kırâat ihtilaflarının ve adı geçen Mushaf'lardaki farklılıkların ilgili âyetlerin anlamına yansıtılması şeklinde olup, diğer tefsirler, Ulûmu'l Kur'ân ve Usûlû't-Tefsir alanında yazılanlarla da örtüşmektedir. Bundan da onun açıklamalarının, çoğunluğun yaptığı izah ve üzerinde ittifak edilen tanımlar üzerine oturtulduğunu söyleyebiliriz.

Kur'ân'ı dil yönünden inceleyen ilimler genel başlığı altında Garîbü'l-Kur'ân, Mübhemâtü'l-Kur'ân, Müşkilü'l-Kur'ân, el-Vücûh ve'n- Nezâir, Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbü'l-Kur'ân vb konularını ele aldık. Ancak şunu belirtmek gerekir ki Ebussuûd, Ulûmu'l-Kur'ân ve Tefsir Usûlû kaynaklarında müstakil başlık ve tanımlarla ele alınan bu konuları aynı üslupta ele almamıştır.

Ebussuûd Garîbü'l-Kur'ân'a dair tefsirinde müstakil bir tanım yapmamış ve bu kavram altına giren kelimeleri ayrı ayrı belirtmemiştir. Ancak hemen hemen her âyette geçen kelimeleri açıklamış, diğer dil alimlerinden kelimelerin anlamı ile ilgili nakillerde bulunmuştur. Arap lügatına çok iyi hâkim olduğu görülen Ebussuûd, bazen kelimelerin farklı kabile ve başka dildeki kullanımlarına dikkat çekmiş, âyete verilen anlamlar içerisinde kendi tercih ettiği manalara bu kullanımları delil getirmiştir. Örneğin o, İnsan Sûresi'nin 13. Âyetinde geçen *şemsen* ve *zemherîran* kelimelerini Tayy kabilesinin lügatine göre açıklamış ve "*zemherîran*" kelimesinin "kamer" anlamında olduğunu söyleyerek cennetin, ne ayın gizemli ışığına ne güneşin göz kamaştıran ışık ve yakıp kavuran ısısına ihtiyaç hissettirmeyen, kendi ışık ve ısıyla insana son derece huzur ve mutluluk veren bir nimet yurdu olduğuna dikkat çekmiştir. Her ne kadar Ebussuûd bu kelimenin gârib kelimelerden olduğunu söylemese de, açıklamasından bunu anlamak zor değildir. Bundan da anlaşılıyor ki, Ebussuûd Tefsiri'nde Gârîbü'l-Kur'ân'a yer verilmiş, Kureyş Lehçesi dışındaki lehçe ve başka dillerden alınarak Arapçalaştırılan kelimelerin anlamlarındaki zenginlikler anlama yansıtılarak âyetin mefhumu ile örtüşen lâtif manalara ulaşılmıştır.

Mübhemâtü'l-Kur'ân, Kur'ân'da kapalı bırakılan, açıkça isimleri zikredilmeyen, kendisinden ne kast edildiği kesin olarak tayin edilmemiş olan bazı kelimeleri, ism-i mevsûl, ism-i işâret, zamir, künye, lakap, vasıf veya cin, melek, kadın, erkek gibi cins isim olarak kapalı kelime ve ifadelerle zikredilen hususları açıklamayı konu edinen bir ilimdir. Yani bu kavramın özünde karışıklık, kapalılık ve anlaşılmazlık vardır. Ebussûd geleneksel metoda uygun olarak Kur'ân-ı Kerîm'de mübhem bırakılan kelimelerin medlulünü isim olarak belirtmeye özen göstermiştir. Ancak bazen ya meşhur olup açıklanmaya ihtiyaç olmadığını veya siyak ve sibaktan kolayca ne olduğunun anlaşılacağını düşünerek, örneğin ölüm meleğinin Azrâil olduğunu isim olarak zikretmemesi gibi, açıklamadıkları da olmuştur.

Ebussûd, âyetler arasında açıklanması güç olan, ilk bakışta ihtilaf ve çelişki varmış gibi görünen hususları inceleyip, itirazlara cevaplar bulmayı amaçlayan bir ilim olarak *Müşkilü'l-Kur'ân* konularını müşterek, mücmel, mübeyyen ve müfesser kavramları ile birlikte incelemiştir. Diğer konularda olduğu gibi bu konuları da o, *Müşkilü'l-Kur'ân* gibi bir başlık kullanmamıştır. Ancak o, müşkil, müşterek, mücmel, mübeyyen, müfessir ve müfesser kavramlarını yeri geldikçe sık sık kullanmış, ilgili âyetleri kendi bağlamı ve Kur'ân bütünlüğü içerisinde ele alarak kendi bakış açısıyla sorunu çözmüştür. Onun bu konuya yaklaşımında iki önemli desteğinin olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi Kur'ân'da hiçbir tutarsızlığın ve çelişkinin bulunmadığı temel düşüncesini âyetlerin lafız ve mana olarak birbirini destekleyecek şekilde bir metotla Kur'ân bütünlüğü içerisinde ele almasıdır. İkincisi de bu konularda bir hukukçu olarak fıkıh usûlünü çok iyi bir şekilde tefsirine uygulamasıdır. Özellikle müşterek ve mücmel lafızlarla ilgili açıklamaları bu düşüncemizi pekiştirmektedir.

Kur'ân'da bir kelimenin (ümme, hüdâ gibi) birkaç manada kullanılmasına *vücûh*, (cehennem, nâr, sakar, hutame, cehîm gibi) bir kaç kelimenin aynı manada kullanılmasına da *nezâir* denilmiştir. el-Vücûh ve'n-Nezâir ile hem Kur'ân kelimelerinde çok anlamlılık gözetilmiş, hem de Kur'ân'da çok kelime ile mananın anlatılmasında dilsel zenginlik sağlanmıştır. Diğer taraftan tekrara düşülmeden, usandırıcı olmadan, edebî zevke hâlel getirmeden bu konuya yer verilmesi, Kur'ân'ın mucize oluşunun da bir delili sayılmıştır. Zira Kur'ân âyetlerinin doğru bir şekilde

anlaşılmasının, kelimelerin müfredâtının iyi bilinmesine bağlı olduğu muhakkaktır. Eğer el-vücûh ve'n-nezâir ilmine konu olan lafızlar, muhtevâlarında bulunan manalar açısından tam olarak açıklığa kavuşturulmazsa, söz konusu lafızların içinde yer aldığı âyetlerin tam ve doğru bir şekilde anlaşıldığından söz edilmesine de imkân olmaz. İşte bu sebeple Ebussuûd da tefsirinde birçok kelimeyi el-Vücûh ve'n-Nezâir çerçevesinde ele almış, el-vücûh ile çok anlamlılığı ve aynı anlama gelen kelimelerle muhataplara ulaştırılan mesajın ince detaylarına dikkat çekmek sûretiyle de en-nezâiri tefsirine başarılı bir şekilde uygulamıştır. Yine o, el-vücûh kapsamına giren kelimelerin farklı lügat anlamlarını siyâk ve sibâkı da göz önünde bulundurarak âyeti anlamına yansıtırken, bir çok ince detaya da dikkat çekmiş, en-Nezâirde de aynı anlama gelen farklı isimlerin niçin kullanıldığını da kısaca açıklamıştır.

İ'râbu'l-Kur'ân konusunda da Ebussuûd, hemen hemen her âyetin tefsirinde hem kelimelerin lügat anlamlarına, kök ve iştikâkına, müfred, tesniye ve cemi durumlarına açıklık getirmiş, hem de cümle içindeki i'rabını ele alarak muktezâ-yı hale uygun manaya işaret etmiştir. Ayrıca bu tefsirde genellikle 'İrabu'l-Kur'ân'la Me'âni'l-Kur'ân'ın iç içe olduğu görülmektedir. Yani Ebussuûd, hem kelimenin kökü hakkındaki ihtilafları ele almış, cümle içindeki yerini tespit etmeye çalışmış, hem de kelimenin cümle içerisinde kazandığı manayı âyetin bağlamına uygun bir şekilde genel anlama yansıtmaya itina göstermiştir.

Bir de Kur'ân'ı üslup yönünden inceleyen Kur'ân İlimleri vardır ki bunların ilki Mecâzü'l-Kur'ân'dır. Bütün dillerde vazgeçilmez bir anlatım yöntemi olan macâz, İslam âlimlerinin bir kısmı kabul etmese de çoğunluğa göre Kur'ân-ı Kerim'de de kullanılmıştır. Çünkü Mecâzü'l-Kur'ân, Kur'ân'daki dil anlatımının sırf lafız yönünü değil manasını da kapsar. Zira eğer lafız, hakikat anlamıyla murat edilen manayı veriyorsa, mecâzî anlatıma gidilmemesi bir kuraldır. Aksi halde hakikat anlamıyla murat edilen mananın ifade edilemediği yerde bir karîne ile mecâza gidilmesi dilsel anlatımın vazgeçilmez bir olgusudur. Diğer bir ifade ile bir kelimenin bir sözlük anlamı, bir terim anlamı ve bir de toplum tarafından kendisine yüklenen ayrı bir anlamı olabilir. İşte bir kelimenin hakikî anlamda mı yoksa mecâzî anlamda mı olduğu, kelimenin bu çok anlamlı yapısının anlaşılmasına bağlıdır. Mecâz, aklî mecâz (mecâz-ı hükmî, mecâz-ı isnad) ve lügavî mecâz (mecâz-ı

müfred) diye iki kısma ayrılmıştır. Mecâz-ı lügavî de mecâz-ı mürsel ve istiâre diye kendi içinde iki kısma ayrılır.

Ebussuûd Tefsiri'nde birçok yerde âyetlerdeki kelimelerin mecâzî anlamda kullanıldığını “mecâz” ifadesi kullanılarak açıklandığı halde bazı yerlerde bu terimin kullanılmadığı görülür. Örneğin Kari'a Sûresi'nin 7. Âyeti, Zilzâl Sûresi'in 2. Âyeti, Ğâfir/Mü'min Sûresi'nin 13. Âyeti kaynaklarda mecâza örnek olarak zikredilirken, Ebussuûd Tefsiri'nde açıkça mecâz ifadesi kullanmamıştır. Bununla beraber o, âyetlerde mecâz olduğu anlaşılacak biçimde bir tefsir yapılmıştır. Kanaatimize göre bu yolla Ebussuûd Tefsirini okuyan kişinin bilgisine güvenmesi, ne söylenmek istendiğini anlaması gerektiği istenmiştir. Diğer bir ifade ile bazı şeyleri de okuyucunun anlayışına bırakmak gerektiği düşünülmüştür.

Ebussuûd, müteşâbihin konusu olan Allah'ın eli (يدالله), Rahman'ın Arş'a istivâ etmesi (الرحمن على العرش استوى) gibi lafızları mecâza hamlederek tefsir etmiştir. Örneğin, Mülk Sûresi'nde geçen yed (يد) kelimesini Ebussuûd, واليد مجازاً عن القدرة التامة والاستيلاء الكامل “Yed, eksiksiz güç ve kuvvetten, kâmil manada hükümlerlik/yönetimi altına almaktan mecâzdır” diye tefsir etmiş ve bunu anlama yansıtmıştır.

Ebussuûd'a göre Kur'ân-ı Kerîm'in belagatte beşer gücünü aşır, beşeri, bir benzerini getirmekten aciz bırakmasından maksat insanların aciziyetini ispat etmek değil, bilakis bu Kitab'ın hak olduğunu ve onu getiren Peygamberin doğruluğunu ortaya koymaktır. Zira Arapların Kur'ân'a muarazadan aciz kaldıklarının ortaya çıkmasıyla Hz. Peygamber'in risâlet davasındaki doğruluğu da ortaya çıkmış olacaktır. Çünkü Kur'ân ve Hz. Peygamber, Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğunu söyleyerek Araplardan onun benzerini getirmelerini istemişler, “*gücünüz yetiyorsa haydi... getirin*” diye de meydan okumuşlardır. Eğer Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğu Araplar tarafından kabul edilirse, Hz. Peygamber'in de peygamberliğinin kabul edilmesi gerekir. Bu anlamda Kur'ân'ın muciz bir kitap olduğunda şüphe yoktur ve bütün âlimler de bunun üzerinde ittifak etmiştir. Ancak insanları âciz bırakan i'câzın hangi yönde olduğu konusunda bir görüş birliğinden söz etmek mümkün değildir.

Ebussuûd, Kur'ân'ın, فإنه معجزة باقية إلى يوم القيامة kıyâmete kadar varlığı devam edecek olan bir mucize olduğunu, Allah katından olup başkasından sudur etmesinin asla mümkün olmadığını, onun gizlenmesi mümkün olmayan açık bir vahiy mucizesi

olduğunu ve Allah'a mahsus bir ilimle indirildiğini söylemiştir. Yine o, Kur'ân'ın i'câzının, nazımının güzelliğinde olduğu kanaatindedir. Bununla beraber o, i'câzın, hem Kur'ân'ın bütününde hem tek tek her bir lafzında, üslubunda, fesâhat ve belâgatinde, içerdiği bilgilerin kolay anlaşılır olmasında, gayba dair verdiği haberlerde ve mülhidler susturan delillerde olduğu görüşünü de yeri geldikçe sık sık vurgulamıştır. Kısaca o, 'icaz, mu'cize, tehadî ve mu'araza terimlerinin geçtiği bağlamlarda "Kur'ân her yönüyle bir mu'cizedir" anlayışıyla Kur'ân'a yaklaşmıştır. Bu çok genel bakış açısı bile onun Bakillânî (403/1013)'nin nazım teorisine daha yakın olduğunu göstermektedir. Yine o, Kur'ân'ın i'câzının, onun en kısa sûresinde gerçekleşeceğini söyleyerek, bu konuda da çoğunluğun tercihine uymuştur.

Ebussuûd, Kur'ân'da neshin varlığını kabul ettiği gibi âyetin âyetle, âyetin sünnetle, sünnetin âyetle neshedildiğini, şeriatlar arasında da neshin vukuunu ilkesel olarak kabul eden müfessirlerdendir. Neshi lûgat ve terim anlamıyla tanımlayan Ebussuûd, onu ahkâm âyetleri ve ahkâm bildiren haberlerle sınırlandırmıştır. Bununla beraber onun nesh meselesine eleştirel baktığını söylemek zordur. Yine de onun, neshe konu olan âyetlerin tefsirinde meseleye yaklaşımını farklı üç ifade biçimi ile ortaya koymasından hareketle neshe dair her meseleye aynı bakış açısıyla yaklaşmadığını, mensûh olduğu söylenen birçok hükmün, mensûh olmadığı kanaatini taşıdığını söylemek mümkündür

Ebussuûd'un neshe yaklaşımını ve neshi açıklama biçimini şu üç madde ile özetlemek mümkündür:

1- Açıkça nesh olduğunu söylediği âyetler

2- Taz'îf siygası diye bilinen *kîl* lafızı ile âyetin nesh edildiğini söyleyenlerin sözünü nakledip devamında hiçbir açıklama yapmadığı âyetler.

3- Âyette nesh olmadığını, nesh söyleminin o yere uygun düşmeyeceğini söylediği âyetler.

Ebussuûd, bedâ düşüncesini reddetmiş, neshi, hakikatte bir beyan ve zamanlara göre de bir tahsistir şeklinde ifade etmek suretiyle nesh-tahsis ilişkisinde içinde bulunduğu geleneği takip etmiştir. Buna göre Ebussuûd'un neshi, Kur'ân'ın hikmet ve maslahatları göz önünde bulundurmasının bir sonucu olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Ona göre eğer değişen zaman ve hayat şartları göz önünde

bulundurularak bazı hükümler nesh edilmeseydi, maslahatlarla hükümlerin hikmetleri arasında bir nizamın olduğundan söz edilemezdi. Bu anlamda maslahatlar, mensûh olan hükme dönmeyi zorunlu kılacak bir hikmeti iktizâ etmesi halinde, bir daha mensûh hükme geri dönülebilir mi, dönülemez mi? Diğer bir ifade ile mensûh olan hüküm tümünden yürürlükten kalkmış olur mu? Sorusuna, “gerçek nesh, uygulanmamak üzere hükmün kalkmasıdır” diyenlerin aksine Ebussuûd’un yukarıdaki tanımında *Ref’* lafzını kullanmayıp, *beyan* lafzını kullanması, yumuşak bir ifade olarak algılsa da onun, tekrar mensûh hükme dönülebileceği düşüncesine kapı aralayacak yeterlilikte bir ipucu olamayacağını söyleyebiliriz. Bununla beraber o, mensûh âyetlerin sayısını en aza indirmenin gayreti içinde olmuştur denilebilir. Yine o, neshin ya hükümde, ya lafızda veya her ikisinde birden olabileceği gibi, âyetin tamamında veya bir parçasında da olabileceğini vurgulamış, nesh konusunda genel anlamda cumhurun özel olarak da Hanefî’lerin yolunu takip etmiştir.

Ebussuûd Hûd Sûresi’ndeki muhkem ile Âl-i İmrân Sûresi’ndeki muhkemin ve Zümer Sûresi’ndeki müteşâbihle yine Âl-i İmrân Sûresi’ndeki müteşâbihin aynı anlamda olmadığını vurgulamıştır.

Ebussuûd, Kur’ân âyetlerinin muhkem olmasını, âyetlerin eksik ve kusurdan uzak, son derece mükemmel bir nazımla düzenlenmiş olması diye açıklamış, onun çok yüce hikmetleri ve incelikleri bünyesinde topladığı için hikmetli kılındığını söylemiştir. Yine o, muhkemi, anlamlarda hiçbir şüphe ve tereddüde mahal bırakmayacak şekilde açık ve anlaşılır olan, anlaşılması müşkil olanların anlaşılması için yine kendisine başvuru ve her türlü tutarsızlığa karşı korunmuş, ibâresi mükemmel, kast edilen manaya delâleti kesin olan âyetler, diye tarif etmiştir.

Ebussuûd müteşâbihi, birbirinin benzeri olan birçok manaya ihtimali bulunan, aralarındaki benzerlik sebebiyle kast edilen manaya daha uygun olanı seçme konusunda bir tercihte bulunmak için hassas bir inceleme ve derin bir araştırmayı gerektiren âyetler, diye açıklamıştır. Ona göre bazı âyetlerin müteşâbih olduğunu bildiren Âl-i İmrân Sûresi’ndeki âyet ile Kur’ân’ın tamamının müteşâbih olduğunu bildiren Zümer Sûresi’ndeki âyet aynı anlamda değildir. O, Kitabın müteşâbih olmasını, manalarının doğrulukta, ahkâmının, hak ve hakikat üzerine bina edilerek, dünya ve ahirette halkın menfaatinin kaynağı olmasında; fesâhat ve belâgatte

lafızlarının uyumlu, ‘icâzda nazmının âhenkli olmasında birbirine benzemesi diye açıklamıştır.

Ebussuûd, Kur’ân’da müteşâbih âyetlerin bulunmasının hikmetini, Müslümanlarda Kur’ân’ı daha çok araştırma arzusunu uyandırmak ve anlama çabalarını artırmak, böylece muhkem âyetlerin ışığında müteşâbihleri en doğru şekilde anlayacak, âyetlerin maksatlarına uygun en doğru manaları ortaya çıkaracak, en iyi metotlarla hükmü kesin olan âyetlerden ihtiyaç duyulan yeni hükümler istinbat edecek üstün yetenekli ilim adamlarının yetişmesini teşvik etmek şeklinde açıklamıştır. Ona göre kalplerinde eğrilik bulunanlar muhkem âyetleri görmezlikten gelerek müteşâbihlerin zahirine veya Kur’ân’ın Allah katından olduğu gerçeğini araştırmadan batıl te’villere tutunurlar.

Ebussuûd, dünyanın ömrü, kıyametin ne zaman kopacağı veya zabânilerin sayısı gibi gerçek bilgisini aklın kavramaktan aciz kaldığı, açıklanmadıkça akıl yoluyla bilinmesi mümkün olmayan konuları müteşâbih olarak saymıştır. Bunun dışında o, müteşâbih olarak tartışılan Âhirette Allah’ın görülmesi, Rahman’ın arşa istivâ etmesi, Allah’ın (yed, vech, ‘ayn gibi) isim ve sıfatları gibi konuları açıklarken mecâz, isti’âre, kinâye gibi edebî sanatlarla ifade edilen değerlendirmeler yapmıştır. Yine sûre başlarında bulunan, ne anlama geldiği veya neye işaret ettiği açıkça belli olmayan, *hurûf-u mukatta’a*’yı daha çok Kur’ân’ın ‘icâzı penceresinden bakarak muhtemel olan çeşitli manalarına işaret etmiştir.

Ebussuûd’un, muhkem ve müteşâbih kapsamı içerisinde değerlendirilen müphem, müşkil, müsterek, mücmel, âmm, vücûh ve nezâir ile Kur’ân kıssalarını doğrudan bu konu içerisinde değerlendirdiğine dair açık bir ifadeye rastlayamadık. Yine o, müteşâbihâtı açıklarken diğer tefsir kaynaklarında işaret edilen kıraat farklılıklarını ve muhalif görüş sahiplerini zikretmemiştir. Bizce böyle yapmakla o, bir taraftan teferruattan kaçınmak, bir taraftan da kaynaklarda en çok öne çıkan görüşleri değerlendirerek eserine almak istemiştir.

Ebussuûd’un, ilimde rusûh sahibi olan, te’vil yapmanın yol ve yöntemlerini bilen âlimlerin müteşâbihleri te’vil edebileceğine engel bir durumun olmadığı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre bu âlimlerin yaptığı ile müteşâbihleri kullanarak müminleri imanlarında şüphe ve tereddüte düşürmek sûretiyle âyetleri fitneye alet etmek isteyen art niyetli insanların yaptıkları aynı değildir. Bu sebeple o,

mütesâbihlerin te'vilinin Allah'a mahsus olduğunu söyleyen ve Allah'ın kendilerine muvaffâkiyet verdiği akıllı ve iyi niyetli âlimlerin te'vilini de caiz gören görüşe öncelik vermiştir. Bu bir tercih olarak anlaşılrsa da o, açık bir ifade kullanarak bu görüşü tercih ettiğini söylememiştir. Kanaatimize göre o, mütesâbihâtın te'vilinin yalnızca Allah'a mahsus olduğunu söyleyen diğer görüşe de yer vererek uzlaştırıcı bir yol izlemiştir.

Ebussuûd'un nesh konusunda olduğu gibi muhkem ve mütesâbih konusunda da kendi içinde tutarlı olduğu söylenebilir. Özellikle "mananın bilinmemesi" eksenine oturttuğu mütesâbih anlayışına dünyanın ömrü, kıyametin ne zaman kopacağı gibi yalnızca Allah'ın bilebileceği örneklerle açıklık getirmesi, diğer sûre ve âyetlerde geçen mütesâbih (olduğu söylenen) kelime ve lafızları muhtelif tefsirlerle açıklamaya çalışması, o'nun görüşlerinde tutarlı olduğunu, bir yerde ortaya koyduğu görüşü başka bir yerde nakzetmediğini göstermektedir.

Ebussuûd'un, tefsir usûlü ve ulûmu'l-Kur'ân içerisinde yer verilen Aksâmu'l-Kur'ân'a tefsirinde yeterince yer verdiği ve gerekli olan açıklamaları yerli yerince yaptığı söylenebilir. Ancak onun sistemli bir biçimde konu başlığı ile ve bir problemi çözüme kavuşturma mantığı içerisinde belli bir plan dâhilinde konuyu ele aldığı söylenemez. Ayrıca o, kendi içerisinde siyak ve sibaka uygunluğu gözetmiş, yerinde açıklamalarla konunun her bir parçasına ayrı bir âyette yer vermiş, söylenmesi gerekenleri dikkatli bir şekilde yeminle ilgili tüm âyetlerin tefsirine dağıtmış olmakla beraber, kendi içinde çelişki ve tekrara düşmeden tutarlı olmayı başarmıştır.

Ebussuûd'un Aksâmu'l-Kur'ân'a dair açıklamalarını şu şekilde bir özetle değerlendirmek mümkündür:

1- Ebussuûd muhtelif âyetlerde gelen ve kaseim ifade eden cümleleri kendi bağlamında ele almış, şeytan, kâfirler, müşrikler ve münâfiklardan kim, ne amaçla yemin etmişse, onu ve maksadını açıkça ortaya koyacak şekilde tefsir etmiştir.

2- Ebussuûd, kesem ifade eden âyetlerde kaseim, harfu'l-kasem, muksemünbih, müksemünaleyh gibi yemin cümlesinin öğelerini sarf ve nahiv kurallarına göre tahlil etmiş, yemin cümlesindeki hazifleri belirtmiş, niçin hazfe gidildiğini, bunun Araplar tarafından nasıl kullanıldığını açıklamıştır. Bununla o, yeri geldikçe kıraât ihtilaflarını, nüzûl sebebini, selef âlimlerinin görüş ve tercihlerini, önceki şairlerin

şiiirlerini delil getirerek âyette öne çıkarılması gereken anlam inceliklerini vurgulamaya özen göstermiştir.

3- Ebussuûd, yemin cümlelerinde muksemünbih ile muksemünaleyh arasındaki münasebeti açıklarken Arap dilindeki edebî sanatlara özellikle dikkat çekmiş, isti'are, mecâz, berâ'atü'l-istihlâl gibi edebî sanatları zikretmiş, edebî bir sanat ismini zikretmediği yerlerde وفيه من الجزالة gibi genel anlamlı ifadeler kullanarak, yeminlerin dinî yönünü açıkladığı gibi edebî yönünü de açıklamıştır. Onun bu edebî açıklamaları, Keşşâf ve Beydâvî tefsirlerinde zikredilmeyen müdekkikâne görüşler olarak kabul edilmiş, Aişe Abdurrahman (1420/1999)'ın "Kur'ân'ın nesnelere zikrederek yaptığı yeminlerin çoğunun sanatsal beyân (el-Beyânü'l-Fennî)" olduğu görüşüne de delil teşkil etmiştir. Aslında onun bu görüşü Suyûtî'nin, yeminlerin, Allah'ın kudret ve azametine, sanatına ve yaratıcılığına, yemin edilen nesnelere yararına, faziletine ve şerefine dikkat çekmek için olduğu şeklindeki yaklaşımıyla da örtüşmektedir.

4- Ebussuûd, Kur'ân'daki yeminleri bir olgu olarak görmüş, yemin edilen nesnelere önemi ve kutsallığı kadar insanlara verilmek istenen mesajın önemini vurgulamada, inandırıcılığını pekiştirmede ve daha çok verilmek istenen mesaja güven duyulmasını sağlamada yeminin genel kabul gören etkisini ön plana çıkarmıştır.

5- Ebussuûd, yeminle ilgili âyetlerin tefsirinde, fikhın konusu olan yeminlerde, yeminin fikhî durumunu açıklayan, itikadın konusu olan yeminlerde, iman vurgusunu ön plana çıkaran ve ahlakın konusu olan yeminlerde, yemin edeni ahlakî yönden kınayan, yapılan şeyin kötülüğünü teşhir eden ve cehennem azabıyla tehdit ederek korkutan bir dil ve üslup kullanmıştır.

Ebussuûd, Emsâlü'l-Kur'ân konusuna da tefsirinde gerektiği şekilde yer vermiştir. ona göre vehmin akla itaatine en latif vesile olan Emsâlü'l-Kur'ân, aklen bilinen, ancak gözden irak olan şeylerin yüzündeki örtüyü kaldıran, gözle görülmeyeni gözle görülür, bilinmeyeni bilindir, tanınmayı tanınıp ülfet edilir hale getiren bir anlatım tarzıdır. Bu yaklaşım tarzıyla konuyu ele alan Ebussuûd'un, Keşşâf ve Beydâvî örneklerinden de yararlanarak Emsâlü'l-Kur'ân'ın belâgat yönlerini ön plana çıkarmada ve bunları âyetlerin anlamına yansıtma da oldukça başarılı olduğunu söylemek mümkündür.

Kur'ân'ı bir de tarih yönünden inceleyen Ulûmu'l-Kur'ân konuları vardır. Sebeb-i nüzûl bunlardan birisidir.

Sebeb-i nüzûl, tefsirin en önemli konularından olup, bir tarafı ile hadiste zayıf diye nitelendirilen rivâyet grubu alanına uzanırken, diğer taraftan isrâiliyât denilen alanın malzemeleri arasında sayılmıştır. Bu sebeple tefsirle meşgul olanlar birçok sebeb-i nüzul rivâyetine ihtiyatla yaklaşmışlardır. Kendinden önceki tefsir kaynaklarının genişçe yer verdiği bu konuya Ebussuûd da gereken önemi vermiş, kaynaklardaki sebeb-i nüzul rivâyetlerini eserine alırken gerekli yerde gerekli değerlendirmeleri yapmayı da ihmal etmemiştir. Sebeb-i nüzûl terkinini kullanmakla beraber, terim anlamı tanımlı yapmayan Ebussuûd'un konu ile ilgili açıklamaları Ulûmu'l-Kur'ân kaynaklarının tanım ve açıklamalarına uygundur.

Ebussuûd, Esbâb-ı Nüzûl konusunda çoğunluğun tercihinine uyarak “sebebin husûsîliği, lafzın umûmîliğine mani değildir” görüşünde olduğunu açıkça ifade etmiş, nüzûl sebebi olan rivâyetler arasında tercih yaparken “hükümün umûmîliği, nüzul sebebinin husûsîliğine engel değildir” genel kuralına dayandırmıştır.

Ebussuûd, âyetin anlamını belirlemede sebeb-i nüzûl rivâyetinden yararlanmış, âyetin delâlet ettiği hükümün şumulüne giren şeyleri ifade edeken nüzul sebebi ile manayı teyid etmiş,. bazı itikâdî konularda yaptığı izahları sebeb-i nüzûl rivâyetiyle desteklemiştir. Âyetin anlamı ile örtüşmeyen sebeb-i nüzul rivâyetini kabul etmediğini çeşitli ifade kalıplarıyla ortaya koyarken, zikrettiği bazı sebeb-i nüzûl rivâyetini de, وهذا هو الانسب sözüyle, âyetteki hükümün gerekçesine daha uygun olduğunu söylemiştir. Bazen o, birden çok nüzul sebebi zikredip, onlardan birini tercih ederken والاول هو المناسب لما سبق وما لحق ifadesiyle sebeb-i nüzûlün âyetin bağlamıyla ilişkisine işaret etmiş, bazen de nüzûl sebeplerini kendi izah ve tercihleri için bir teyit ve destek olarak görmüş, bunu da ويعضده ve ويؤيده gibi lafızlarla ifade etmiştir.

Ebussuûd, sebeb-i nüzûl rivâyetlerinde rivâyet zincirine yer vermediği gibi, zaman zaman rivâyete delâlet eden lafızları da kullanmadığı olmuştur. Bununla beraber o, Keşşâf ve Kâdî Beydâvî'nin yer vermediği bazı rivâyetlere de tefsirinde yer vermiş, hangi rivâyetin âyetin bütününe kapsadığına bundan dolayı kabule şayan, hangi rivâyetin bütünü kapsamadığı için kabul edilemez olduğuna kendisine âit özel tercih kalıplarını kullanarak belirtmiştir.

Ebussuûd, Kur'ân İlimlerinden kıssalar konusunu, kıssanın tanımı, amacı ve hikmetleri doğrultusunda ele almış, ancak lügat anlamlarına yer verse de bir terim anlamı zikretmemiştir. O, Kur'ân'daki kıssaları, “önceki ümmetler hakkında cârî olan geçmişteki olayların, bu ümmetlerle peygamberlerinin başından geçen hadiselerin haberlerini, Allahu Teâlâ'nın vahiy yoluyla Peygamberine en belîğ üslupla haber vermesi” olarak anlamış, bütün açıklamalarını bu anlayış üzerine bina etmiştir. Bu nedenle o, bir taraftan kıssalardaki müphemlikleri yaptığı rivâyet ve nakillerle gidermeye gayreti içinde olmuş, bir taraftan da Kur'ân'ın maksadına uygun itikâdî, ahlâkî ve hukûki sonuçlara işaret eden açıklamalarla siyâk-sibak/bağlam bütünlüğüne özen göstermiştir.

Ebussuûd, Kıssalardaki tekrar olgusuna da değinmiş, daha çok te'kit, mübâlağa, pekiştirme, sakındırma, teşvik, caydırma ve itina gibi lafzın içinde yer aldığı hitap bağlamında anlama kattığı güçlü vurgulara dikkat çekmiştir. Ona göre gerek lafzın, gerek hitabın gerekse kıssanın yenilenmesi, lafzın geçtiği bağlamda, sûre ve âyet içerisinde değişik mana ve hikmetlere dikkatleri çekmek içindir. Diğer bir ifade ile tekrar, küçük ayrıntılar eklenerek aynı konunun farklı boyutlarına, ayrı meselelerine, farklı detaylarına ışık tutmak içindir. Bununla beraber Ebussuûd, tekrarların hem sözü te'kit etmek, hem de arka arkaya gelen âyetlerde aynı şahsa ait ifadeler arasına “kale” kelimesinin girmesiyle, arada henüz daha açıklanmamış bir sözün daha olduğunu bildirmek için yapıldığını söylemiştir. Yani ona göre anlatım sırasında “Kâle” filinin tekrarlanması yoluyla sanki muhatapların dikkati şuna çekilerek uyarılmak istenmiştir: Eğer bu uyarıya kulak asmazsanız, peygamberler hakkında uydurduğunuz, ancak kendinizin bilip de başkalarının bilmesini istemediğiniz bir söz daha var ve bu söz bundan sonra açıklanacaktır. Ebussuûd'un kıssalardaki tekrarın gerekçesi olarak dikkat çektiği bu gizli tehdit anlamı, ona ait latif nüktelerden birisidir.

Ebussuûd, geleneğe uygun olarak kıssaların tefsiri bağlamında İsrâiliyyâtın sayılan rivâyetlere de yer vermiştir. Bununla beraber o, bu türden rivâyetleri yeri geldikçe de tenkit etmiş, özellikle peygamberler hakkında iftira özelliği taşıyan rivâyetleri reddetmiştir. Ancak o, bu türden rivâyetlere yer verdiği için de eleştirilmiştir.

Kur'ân'ın tümü veya bazı sûre ve âyetleri hakkında Hz. Peygamber ve sahabeden nakledilen haberler, Fezâilü'l-Kur'ân veya sevâbü'l-Kur'ân diye isimlendirilmiştir. Fezâilü'l-Kur'ân rivâyetlerinde Kur'ân'ın okunmasının, okutulmasının ve ezberlenmesinin çok sevâpla teşvik edilmesi, bu rivâyetlere olan ilgiyi artırmış, Sa'lebî ve Vahidî sûrelerin evvelinde, Zemahşerî ve Kâdî Beydâvî ile aynı çizgide olan Ebussuûd da sûrelerin sonlarında bu tür rivâyetlere yer vermişlerdir

Her tefsirde az-çok hadislerin yer alması kaçınılmazdır. Ancak Fezâilü'l-Kur'ân konusunda uydurma hadislerin çok olması, bazı müfessirlerin bu rivâyetleri her hangi bir açıklama yapmadan olduğu gibi tefsirlerine alması ciddi eleştirilere sebep olmuştur ki, Ebussuûd da bu eleştirilerden nasibini alanlardandır.

1- Ebussuûd Tefsiri'nde Kur'ân İlimlerine gerektiği kadar yer verilmiştir. Bu konuyu biraz daha detaylandırmak, gerekli karşılaştırmaları daha geniş perspektifle yapabilmek için araştırma alanının biraz daha dar tutulması gerektiği kanaatimizi bu araştırmamız da teyit etmiştir. Bu sebeple Ulûmu'l-Kur'ân'dan olup da bu araştırmada yer almayan konuların da araştırılıp incelenmesinin yararlı olacağını düşünüyoruz.

2- Ebussuûd Tefsiri üzerinde yapılan çalışmaların az olması sebebiyle, oldukça fazla çalışma konularının olduğuna inanıyoruz. Örneğin Ebussuûd'un kadın, âile, çevre gibi sosyal veya ahlâkî konulara dair bakış açısını konu alan araştırmaların tefsir ilmi çalışmalarına önemli katkılar sunacağı kanaatindeyiz.

3- Ebussuûd Tefsiri, Zeccâc ve Ferrâ ile başlayan Zemahşerî ile olgunlaşan Ebussuûd ile zirveye ulaşan dil-bilimsel dirâyet tefsir anlayışı ile yazılmış, özellikle Keşşâf-Kâdî Beydâvî çizgisinin en önemli halkasını teşkil etmiştir. Bu çizgide tefsir tekniğinde Zemahşerî, Mu'tezile ve diğer mezheplerin düşüncelerini Ehl-i Sünnet bakış açısıyla tenkitte Kâdî Beydâvî Ebussuûd'un hocası gibi görünse de, o, özellikle fıkıh, lügât, i'rab, belâgat ve tenâsübde kendi tefsir metodunu oluşturmuş, yeri geldikçe kendi özgün düşüncelerini tefsirine yansıtmıştır. Ancak henüz daha onun, bu yönleriyle ilahiyat alanında araştırma yapanların yeterince dikkatini çektiğini söyleyemeyiz. Bunun için Ebussuûd Tefsiri'ne ilahiyatın lisans, Yüksek Lisans ve Doktora programlarında daha fazla yer verilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

BİBLİYOGRAFYA

- ABAY**, Mehmet, **Osmanlı Dönemi Müfessirleri**, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
-----, **Hâherzâde'nin "Minhâcü'l-beyân" adlı Kur'ân sözlüğünün tahkiki (Dad harfine kadar)** (Doktora).-- Marmara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, (Danışman: Prof. Dr. Sadrettin Gümüş), İstanbul, 2003
- ABDULBAKÎ**, Muhammed Fuad, *el-M'ucemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul, 1982
- ABDURRAZZÂK** b. Hammam, **Tefsîru Abdirazâk**, thk. Mahmud Muhammed Abduh, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1999
- ACLÛNÎ**, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed, **Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs Ammâ'stehera mine'l-Ehâdis âlâ Elsineti'n-Nâs**, Thk. Abdülhumeyd b. Ahmed b. Yusuf b.Hindâvî, el-Mektebetü'l-Mısriyye (1. Baskı), Beyrut, 2000/1420
- AÇIKALIN**, Bünyamin, *Tefsir Literatüründe Nuh (a.s.) Kıssası*, Şırnak Üniversitesi, Uluslar Arası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, Ankara, 2010,
- ADIVAR**, Adnan, **Osmanlı Türklerinde İlim**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1991 (Ek 12 ile birlikte);
- AĞIRMAN**, Cemal, **Yeni Hadis Usûlü**, Sivas, 1999
- Ahmed b. Hanbel**, *el-Müsned*, II- V
- AHMED** Cevdet Paşa, **Belâgat-ı Osmaniye**, Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları, (İstanbul, 1299 Tıpkı Basım), 1987
-----, **Hulâsatu'l-Beyân fî Te'lîfi'l-Kur'ân**, İstanbul, 1303
- AHMED** Cevdet Paşa ve Ali Muhammed ed-Debbâ, **Kur'ân Tarihi ve Kur'ân Okumanın Edepleri**, Trc. Ali Osman Yüksel, İstanbul, 1989
- AHMED** Naim- Kâmil Miras, **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarih Tercemesi**, DİB Yayınları, Ankara, 1987
- AKDEMİR**, Hikmet, **Belâgat Terimleri Ansiklopedisi**, Nil Yayınları, İzmir, 1999
- AKGÜNDÜZ**, Ahmet, "Ebussuûd Efendi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1994, X
-----, "İrsâdî vakıf", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**. XXII
-----, **Kanûnu'l-muâmelât: Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahliller**, Fey Eğitim Vakfı Yayını, İstanbul-1990
- AKINCI**, Âdem, "Kur'an'daki Kıssalar ve Din Eğitimindeki Yeri", **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2004, sayı: 13
- AKPINAR**, Ali, **Kur'ân Niçin ve Nasıl Okunmalı?**, Konya, 20
-----, "Kur'ân'da Anlatılan Ashab-ı Kehf Kıssasındaki İşârî ve Bilimsel Yorumlar", **İnanç Turizmi ve Ashab-ı Kehf Sempozyumu**, Kahramanmaraş, 2012
- AKPINAR**, Cemil, "Hanif İbrahim Efendi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XVI,
- AKPINAR**, Ö. Faruk, Fezâilü'l-Kur'ân Edebiyatı, **İstem**, yıl:9, sayı: 17, 2011
- ALBAYRAK**, Halis, **Tefsir Usûlü**, İstanbul, 2009
-----, **Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine**, İstanbul, 1993

- , “Taberî'nin Kıraatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi”, Ankara Üniversitesi **İlahiyat Fakültesi Dergisi**,
- , “Mübhemâtü'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri”, Ankara Üniversitesi **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı, XXXII,
- ALBAYRAK**, İsmail, “Kur'ân ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası ve Ledünnî İlim”, , **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları –V-**, (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-I-, Tartışmalı İlmi Toplantı), 2002
- ALGÜL**, Hüseyin, “Ebussuûd Efendi'nin Kıbrıs Seferiyle İlgili Fetvasına Tahlili Bir Bakış”, **Türk Kültüründe İz Bırakan Âlimler** (içerisinde),
- ALİ b. Bâli**, (Hısım Ali Çelebi) '**İkdü'l-Manzûm fî zikri Efâdîlî'r-Rûm** (Taşkoprüzâde'nin, **Şakâik-i Numaniyye fî Ulemâ-i Devleti'l- Osmaniye'nin** sonunda), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1975
- ALTIKULAÇ**, Tayyar, “Semerkandî, Muhammed b. Mahmud”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXXVI
- , “Ebû 'Amr b. 'Alâ”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, X
- , “Hamza b. Habib”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi** XV
- , “Ebû Bekr b. Ayyâş”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, X
- , “İbn Âmir”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XIX
- , “İbn Vesîk”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XX
- , “Mekkî b. Ebû Talib”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXVIII
- , “Secâvendî, Muhammed b. Tayfûr”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXXVI
- , “Kisâî Ali b. Hamza”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXVI
- , “Dûrî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, X
- , “İbn Ebû Meryem Nasr b. Ali”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XIX
- , “İbn Mücâhid”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XX
- , “İbnü'l-Cezerî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XX
- , “İbn Eşte”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XIX
- ALTUNDAĞ**, Mustafa, “Kur'ân'da Neshi Kabul Etmeyenlerin Gerekçelerine Tahlillî Bir Yaklaşım”, **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-III-**, İstanbul, 2002
- ALTUNSU**, *Osmanlı Şeyhülislamı*
- ALTUNTAŞ**, Halil, “el-Vücûh ve'n-Nezâir”, **Diyanet Dergisi**, Ocak-Şubat-Mart, 1990, cilt:26, sayı: 1
- ARPA**, Enver, “Müteşâbih Âyetler Kavramı Hakkında Tarihî ve Semantik Bir İnceleme”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: XLIII (2002), Sayı: 2
- , “İcâzü'l-Kur'ân Konusuna Farklı Bir Yaklaşım”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: LXIII, (2002) sayı: 1
- ARPAGUŞ**, Hatice K., “Mitoloji, Kur'ân-ı Kerim Kıssaları ve Kültürel Miras”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 25 (2003/2)
- ARSLAN**, Ahmet Turan, **İmam Birgivi hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri**, Seha Neşriyat, İstanbul, 1992
- ÂSİM EFENDİ**, **Kâmûs Tercemesi**, İstanbul, 1305,

- ÂSİM EFENDİ, **Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi**, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013
- ASLAN, Abdülgaffar, **Kur'ân'da Vahiy**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000,
- AŞKAR, Mustafa, “Şeyh Muhyiddin Muhammed b. Mustafa el-İskilibî (Şeyh Yavsi), Hayatı, Eserleri ve Varidât Şerhi Adlı Eseri Üzerine”, **Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Âlimler**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1998
- ATA, Mehmet Mahfuz, **İbn Kemal ve Risâle fî 'icâzi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Tahkiki**, (Basılmamış Y.Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992
- ATAR, Fahrettin, **Fıkıh Usulü**, İstanbul, 1988
- ATEŞ, Süleyman, **Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri**, İstanbul, 1988
- , “Ebussuûd Efendi”, **Tarih, Kültür ve Sanatıyla II. Eyüp Sultan Sempozyumu Tebliğleri**, Eyüp Belediyesi, Kültür Yayınları, İstanbul, 1998
- , “Ebussuûd Efendi”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 1, Yıl: 1999.
- , “İrşâü'l-'Akli's-Selîm”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXII,
- ATİK, M. Kemal, “Ca'berî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, VI,
- ATSIZ, Hüseyin Nihal, **İstanbul Kütüphanelerine Göre Ebussuûd Bibliyografyası**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1967.
- AVCI, Seyit, “Hadis Kaynaklarına Göre Kur'ân'ın Faziletleri”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sayı:17, 2011
- AY, Eyyüp, *Hz. İbrahim Kıssasına Arkeolojik bir Projeksiyon*, IV. Kur'an Haftası, Kur'an Sempozyumu, Fecr Yayınları, Ankara, 1998,
- AY, Mahmut, “Osmanlı'da İtikadi Alanda Aykırı Bir Düşünce, Şeyh İsmail Maşuki”, **İslami Araştırmalar**, cilt: 12, sayı:1, Yıl: 1999,
- AYDEMİR, Abdullah, **Büyük Türk Bilgini Şeyhülislâm Ebussuud Efendi ve tefsirdeki Metodu**, Ankara, ts.
- AYDIN, Cengiz, *Ali Kuşçu*, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, II,
- AYDIN, İbrahim Hakkı, “Molla Fenârî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXX,
- AYDÜZ, Davut, “Kassâb”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2001, XXIV,
- AZAMAT, Nihat, *İbrahim Gülşeni*, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXI,
- AZİMLİ, Mehmet, “İsra ve Mirac Olayları Üzerine Bazı Mülâhazalar”, **Bilimname**, XVI, 2009/1,
- BABEKR, Ahmed Halid, *el-Kıraat fi'bn-i Cerir et- Taberi li Davi'I-Luğati ve'n-Nahvi Kema Veradet li Kitabi Camiu'I-Beyan li Te'vili'I-Kur'an*, Camiatu Ümmi'I-Kura, 1403
- BAĞDATLI İsmail Paşa, **Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musanifin**, İstanbul, 1955
- BAHÇIVAN, Seyyid, *Şeyhu'lislam İbn Kemalpaşa ve Ârâuhü'l-İtikâdiyye*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2005,
- BAKTIR, Mustafa, “el-Eşbâh ve'n-Nezâir”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1995, XI,

- BAŞ**, Erdoğan, “Kur’ân İlimleri'nin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi (I-IV. Asır)”, **Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-III-**, İSAV, İstanbul, 2002
-----, “Şeyhzâde”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXXIX
- BATUK**, Cengiz, “Nemrûd”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2006, XXXII,
- BAYSUN**, Cavid, "Ebussuûd Efendi", **Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1994
- BERKİ**, Ali Himmet, **Açıklamalı Mecelle**, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1979,
- BEYDÂVÎ**, Nâsiruddîn Ebû Abdillâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl**, Dâru Sadr, Beyrut, 2001 (1. Bsk.)
- BEYHAKÎ**, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hasen, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003/1424
----- Şu'abü'l-Îmân, Thk. Abdülalî el-Humeydî, Riyad, 2003/1423
- BİLGEGİL**, **Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgât)**, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1989
- BİLMEN**, **Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirîn, I-II**, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1973
-----, **Hukuku İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu'** (5. Baskı) İstanbul, ts
- BİRİŞİK**, Abdülhamit-Hüseyn Abdülhâdî Muhammed, **Mübhemâtü'l-Kur'ân**, DİA, XXXI
- BİRİŞİK**, Abdülhamit, **Kur'ân İlimleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu**, İslâmî Araştırmalar, Cilt:19, Sayı:1, 2006,
-----, “Mecâzu'l-Kur'ân”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2003, XXVIII
-----, “Kur'ân”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2002, XXVI
-----, “Nesih”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2006, XXXII
-----, “İbn Atiyye el-Endülüsî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1999, XIX
- BOLAY**, S. Hayri, Yediyıldız, Bahaddin, Yazıcıoğlu, M. Sait **Şeyhülislam İbn Kemâl**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1986;
- BOLELLİ**, Nusret, **Belâgat**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993
- BROCKELMAN**, **Geschichte des Arabischen Lit. GAL**, Leiden, E.J. Brill, 1949
- BUHÂRÎ**, Muhammed b. İsmail, **el-Câmiu's-Sahîh**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981
- BULUT**, Ali, “Emsâlü'l-Kur'ân”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı:3, cilt:3, yıl: 3, Bursa, 1991
-----, “Türkiye'de Tefsir Usûlü/Ulûmu'l-Kur'ân Tartışmaları”, **Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü**, İlim Yayma Vakfı, Ankara, 2009
- BURSALI** Muhammed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, İstanbul, 1333
- CERRAHOĞLU**, “Ebussuûd ve Tefsiri”, **Diyanet Dergisi**, cilt: XIII, Sayı: 4
-----, **Tefsir Tarihi**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1988
-----, **Tefsir Usûlü**, Ankara, 1983

- , “Tefsirde Mücahid ve Ona İsnad Edilen Tefsir”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XXIII
- , “Garîbü'l-Kur'ân”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XIII
- CEVDET** Bey, **Tefsir Tarihi**, Ahmet Kâmil Matbaası, İstanbul, 1927.
- CİVELEK**, Yakup, **Arap Dilinde İ'rab Olgusu**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2003,
- COŞKUN**, Ahmet, “Kur'ân- ı Kerim'in Tefsirinde Belagatın Önemi”, **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Kayseri, 1988, sayı 5, s.189.
- CÜNDİOĞLU**, Düccane, **Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre, Anlam'ın Tarihi**, Kapı Yayınları, İstanbul, 2011,
- CÜRĀNÎ**, Abdulkâhir, **Delâilü'l-'icâz (Söz Dizimi ve Anlam Bilimi)**, trc. Osman Güman, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008
- , **Esrâru'l-Belâğa**,
- ÇALIŞKAN**, İsmail, Kur'ân'da Din Kavramı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002
- , “Tefsir Usûlünün İlk Kaynakları Üzerine Bir Tetkik: Abdullah b. Vehb (197/812) ve Muhâsibî (243/857)”, **Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü**,
- , “Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşa Edilmesinin Gerekliliği Üzerine”, **İslâmiyât**, Cilt, 8; sayı, 1, Ankara, 2005
- ÇELEBÎ**, İlyas, “Kutrub”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2002, XXVI,
- ÇELİK**, Ömer, “Hicrî V-XI. Asırlarda Kur'ân İlimleri”, **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları -III-** İSAV, İstanbul, 2002
- ÇETİN**, Abdurrahman, **Ebû Amr ed-Dânî, Hayatı, Eserleri ve Câmiu'l-Beyân**, Bursa, 1980
- , “Ebu Davud, Süleyman b. Necah”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1994, X
- , “Hâkânî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XV
- , “Dânî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, VIII
- , **Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.
- ÇETİN**, Mustafa, “Harrâz, Muhammed b. Muhammed”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XVI,
- ÇETİNER**, Bedreddin, **Fâtiha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2002
- ÇİÇEK**, Halil, **20. Asır Kur'ân İlimleri Çalışmaları**, İstanbul, 1996
- ÇOLLAK**, Fatih, **Kıraât İlminde İmam Şâtıbî ve eş-Şâtıbiyye**, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi) İstanbul, 1991
- ÇÖGENLİ**, M. Sadi, **Âyet ve Hadis Örnekli Arapça Belâgat**, Erzurum, 2012,
- DALKIRAN**, Sayın, “Rafizîlerle İlgili Ebussuûd Efendiye Nispet Edilen Bir Risaleye Tahlilli Bakış”, **Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, C.11, sayı, 25, Erzurum, 2004,
- DANIŞMEND**, İsmail Hami, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, II
- DÂRİMÎ**, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, **es-Sünen**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981

- DAVUDOĞLU**, Ahmed, **Sahih-i Müslim Tercümesi ve Şerhi**, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1980
- DEMİR**, Ziya, **XII-XVI. YY. Arası Osmanlı Müfessirleri**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007
- DEMİRCİ**, Mehmet, “Tefsir Usûlüne Duyulan İhtiyaç”, **Tarihten Günümüze Kur’ân İlimleri ve Tefsir Usûlü**, İlim Yayma Vakfı, İstanbul, 2009
- , “Tefsîr Usûlünün Felsefesi: et-teysîr fi Kavâidi İlmi't-Tefsir”, **Osmanlı Toplumunda Kur’ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları –I-**, ilim Yayma Vakfı, Ankara 2011
- DEMİRCİ**, Muhsin, **Kur’ân’ın Müteşâbihleri Üzerine**, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1996,
- , “Esbâb-ı Nüzul”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XI,
- , **Tefsir Tarihi**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2006 (2. Baskı)
- , **Tefsir Usûlü**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2006, ilaveli 4. Baskı
- , “Nas-Olgü İlişkisi Açısından Mükerrer Nüzul”, **Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi**, 20 (2001),
- DERVEZE**, İzzet, **Kur’ânü’l-Mecîd (Kur’ân’ı Anlamada Bir Yöntem Çalışması)**, trc. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997,
- DİMYÂTÎ**, İthâfû Fudalâil’l-Beşer fi’l-Kırâati’l- Erbe’ati’l- Aşr, İstanbul, ts
- DOĞAN**, İshak, “Osmanlı Dönemi Kur’ân Araştırmaları”, **Makâlât**, 1999/1.
- DOĞAN**, D. Mehmet, **Büyük Türkçe Sözlük**, İz Yatıncılık, byy. 1996 (11. Baskı)
- DOĞRUL**, Ömer Rıza, **Tanrı Buyruğu**, İstanbul, 1955, I-II
- DÖNDÜREN**, Hamdi, “Bir Fakih Olarak Ebussuûd”, **Türk Kültüründe İz Bırakan Âlimler**
- DUMAN**, Zeki, **Beyânu’l-Hak (Kur’ân-ı Kerim’in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)**, Fecr Yayınları, Ankara, 2006
- , **Nüzulünden Günümüze Kur’an ve Müslümanlar**, Ankara, 1996
- , “Kur’ân’da Neshe Delil Gösterilen ve Mensûh Addedilen Âyetlerin Mana Yönünden Yeniden Değerlendirilmeleri”, **Tarihten Günümüze Kur’ân İlimleri ve Tefsir Usulü**, İlim Yayma Vakfı, İstanbul, 2009
- DURMUŞ**, İsmail – Pala, İskender, “İstiâre”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXII,
- DURMUŞ**, İsmail, “Mecâz”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2003, XXVIII,
- , “İbnü’l-Mukaffâ”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2000, XXI
- , “Mesel”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2004, XXIX
- DÜĞEN**, Şaban, **Müslüman İlim Öncüleri Ansiklopedisi**, Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1984,
- DÜNDEN BUGÜNE İSTANBUL ANSİKLOPEDİSİ**, Kültür Bakanlığı ve Tarih Kurumu vakfı ortak Yayını, İstanbul, 1994,
- DÜZDAĞ**, M.Ertuğrul, **Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk hayatı**, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1972.

- DÜZENLİ**, Pehlül, “Şeyhülislam Ebussuûd Efendi: Bibliyografik Bir Deneme”, **Türkiye Araştırmaları Litaratür Dergisi**, cilt: 3, Sayı: 5, 2005
- EBÛ DÂVÛD**, Süleyman b. el-Eş’âs, **es-Sünen**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981
- EBÛ HAYYÂN**, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî, **el-Bahru'l-Muhît**, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1420/200
- EBU HİLAL** el-Askerî, **el-Furûku'l-Lügaviyye**, Kahire, ts.
- EBÛ SÜLEYMAN**, Şeyh Sabir Hasan Muhammed, “Emsalü'l-Kur’an”, çvr. Mustafa Hocaoglu, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, cilt: 12, sayı: 1
- EBÛ ŞEHBE**, Muhammed, **el-Medhal li Dirâsetil-Kur’âni'l-Kerîm**, Kahire, 1992
- EBÛ UBEYDE**, Ma’mer b. el-Müsennâ, **Mecâzu'l-Kur’ân**, sunuş ve ta’lik, Fuad Sezgin, Dâru'l-Fikr, 1970/1390
- EBU’L-ME’ÂLÎ**, Celâlüddîn el-Kazvînî, **el-İydâh fî Ulûmi'l-Belağa**, thk. Muhammed Abdülmün’im el- Haffâcî, Dâru’l-Ceyl, Beyrut, tsz.
- EBUSSUÛD** Muhammed b. Muhammed el-’Îmâdî, **İşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arab, Beyrut, 2010
- EBÛ’L-BEKÂ**, Eyyûb b. Musa el-Hüseynî el-Kırımî, **Külliyât Mu’cem fi'l-Mustalahât ve'l-Furûk u'l-Lugaviyye**, Thk. Adnan Dervîş-Muhammed el-Mısrî, Müessetü'r-Risâle, Beyrut, ts.
- EBÛ’L-KÂSİM**, Hibetullah b. Selâm, **en-Nâsîh ve'l-Mensûh**, Dâru’l-Marife, Beyrut, tsz. (Vâhidî’nin Esbâbü’n-Nüzûl’ünün kenarında)
- ed-DÂNÎ**, Ebû 'Amr Osman b. Saîd b. Osman el-Mukrî, **el-Beyân fî 'Addi âyi'l-Kur’ân**, el Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi Böl. (el-C'aberî'nin Husnü'l-Meded ile birlikte);
- , **Kitabu'l-Mukni' fî Resmî'l-Mesâhifi'l-Emsâr mea Kitâbi'n-Nukat**, Nşr. Otto Prtzel, Beyrut, 2009
- ed-DEHÎS**, Abdurrahman b. Salih, **Mukaddimetü'l-Müfessirin**, Mecelletü'l-Hikme, Medine, 1425/2004
- ed-DEHLEVÎ**, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdurrahim, **el-Fevzü'l-Kebîr fî usûli't-tefsîr**, Trc. Mehmed Sofuoğlu, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1980
- EDİRNEVÎ**, Ahmed b. Muhammed, **Tabakâtü'l-Müfessirîn**, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 1997
- el -AKK**, Halid Abdurrahman, **Usûlü't-Tefsir ve Kava'iduhu**, (3. Bsk), Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1994
- el- BAKİLLÂNÎ**, İ'câzü'l-Kur’ân, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1994
- el- CÛRCÂNÎ**, eş-Şerîf Ali b. Muhammed, **Kitâbu't-Ta'rîfât**, ty.
- el-VAHİDÎ**, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Neysâbûrî, **el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur’âni'l-Mecîd**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1994, 1.Baskı
- el-ÂLÛSÎ**, Şihâbüddîn Mahmud, **Rûhu'l-Me’ânî fî Tefsîri'l-Kur’âni'l-Azîm**, İhyâü't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1405/1985
- el-ASKERÎ**, Ebû Hilâl, **Cemheretü'l-Emsâl**, Dâru’l-Fikr, Beyrut, tsz.
- el-A’ZÂMÎ**, Muhammed Mustafa, **Vahyedilişinden Derlenişine Kur’ân Tarihi**, Trc. Ömer Türker- Fatih Serenli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006,
- el-BAĞDÂDÎ**, Ebû Mansûr, Abdülkâhir, **el-Fark Beyne'l-Fırak**, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991
- el-BEGÂVÎ**, Ebû Mhammed el-Hüseyn b. Mes'ud b. Muhammed b. el-Ferrâ eş-Şafîi, **Ma’âlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur’ân/Tefsîru'l-Begâvî**, thk.

- Abdurrazzak el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420/1999 (Hâzîn Tefsiri ile bir arada)
- el-CA'BERÎ**, Ebû Muhammed Burhanüddîn İbrahim, **Kitâbü Husni'l-Meded fî M'arifeti Fenni'l-'Aded**, el yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi böl. 14
- el-CÂBİRÎ**, Muhammed Âbid, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, Trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, 2. Bsk. İsrâbul, 2000
- el-CÂRİM**, Ali – Emîn, Mustafa, **el-Belâğatü'l-Vâdıha**, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984,
- el-CEVHERÎ**, İsmail b. Hammad, **es-Sihâh Tâcü'l-Lüga ve Sihâhu'l-Araiyye**, Dâru'l-İlmi Li'l-Melayîn, Beyrut, 1987 (4. Baskı)
- el-CEVZÎ**, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Alib. Muhammed, **Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr**, Thk. Abdurrezzâk el-Mehdevî, Beyrut, 1422/2001,
- İSMAİL b. 'ABBÂD**, **el-Muhît fî'l-Lüga**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010.
- el-EZHERÎ**, Muhammed b. Ahmed, **Tehzîbü'l-Lüga**, Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2001 (1. Baskı)
- el-FERÂHİDÎ**, Ebû Abdirrahmân Halil b. Ahmed, **Kitâbu'l-'Ayn**, (thk. Mehdî el-Mahzûmî), Beyrut, 1998, III,
- el-FERRÂ**, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd, **Me'âni'l-Kur'ân**, (2. Bsk), Nşr. M. Ali en-Neccâr- A. Yusuf Necâtî, Beyrut, 1980
- el-FÜTYÂNÎ**, Halid İbrahim, **Muhâdarât fî 'Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru 'Ammâr, Ammân, 2000,
- el-ĞAZZÎ**, Necmüddîn Muhammed b. Muhammed, **el-Kevâkibü's-sâira bi A'yâni'l-Mietil-'Aşira**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997
- el-HEYSEMÎ**, **Mecmeu'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid**, Beyrut, 1967
- el-HİNDÎ**, Âlâüddin Ali b. Hüsâüddîn el-Müttakî, **Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl**, Thk. Bekrî Hayyânî-Safvetü's-Sekâ, Müessetü'r-Risâle, (5. Baskı), Beyrut, 1981/1401
- el-İRÂKÎ**, Zeynüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. İbrahim, **el-Muğni an Hamli'l-Esfâr fî'l-Esfâr fî Tahrîci mâ fî'l-İhyâi mine'l-Ahbâr** (İhyâu Ulûmi'd-Dîn kenarında matbu), Beyrut, 1426/2005
- el-İSFAHÂNÎ**, er-Râğıb Ebü'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed, **Tefsîru'r-Râğıb el Isfehânî**, 1. Cüz, Thk. Muhammed Abdulaziz Besyûnî, Külliyyetü'l-Âdâb, Cami'atu Tântâ, 1420/1999, II. ve III. Cüzlerin thk. Adil b. Ali eş-Şidi, Dâru'l-Vatan, Riyâd, 1424/2003, IV. ve V. Cüzlerin thk. Hind b. Muhammed b. Zahid Serdâr, Külliyyetü'd-Daveti ve Usuli'd-Dîn, Camiatu Ümmi'l-Kurâ, 1422/2001
- , **el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân**, İstanbul, 1986
- el-KÂFİYECÎ**, Muhyiddin Muhammed b. İsmail, **et-Teyisîr fî kavâ'idi İlmi't-Tefsîr**, Trc. İsmail Cerrahoğlu, Ankara, 1989,
- el-KÂSİMÎ**, Muhammed Cemaleddin, **Mehâsinü't-Te'vîl**
- , **Mehâsinü't-t'evîl Mukaddimesi: Kur'ân'ı Anlamak (Tefsir İlminin Temel Meseleleri)**, Trc. Sezai Özel, İz Yayıncılık, İstanbul, 1990
- el-KASTALÂNÎ**, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, **İrşâdü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, Bulak, 1305
- el-KATTÂN**, Menna' Halil, **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Müessetü'r-Risâle, ts.

- el-KAZVÎNÎ**, Ebû'l-Me'âlî Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer, **el-İdâh fî Ulûmi'l-Belağa**, thk. Muhammed Abdurrahman Haffâcî, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, ts.
- el-KEFEVÎ**, Ebu'l-Bekâ Eyyub b. Musa el-Husynî, **el-Külliyât**, Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı, Beyrut, 1993,
- el-LEKNEVÎ**, Muhammed Abdülhayy, **el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye**, Beyrut, 1998,
- el-MAKDÎSÎ**, Ebû Şâme Şihabuddîn Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim, **el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ 'Ulûmin Tete'allaku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz**, Tahk. Tayyar Altıkulaç, Ankara, 1986
- ELMALI**, Hüseyin, Arslan, Şükrü, "Garîb", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XIII,
- el-MÂVERDÎ**, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, **en-Nüket ve'l-Uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî)**, thk. Es-Seyyid İbn Abdülmaksûd b. Abdurrahman, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- el-MEYDÂNÎ**, Abdurrahman Hasen Habenneke, **el-Belâgatü'l-Arabiyye**, Dâru's-Şâmiyye, Beyrut, 1996,
- el-MUHÂSİBÎ**, Hâris, **el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân-Akl ve Kur'ân'ın Anlaşılması**, Çev. Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2006
- EMECAN**, Feridun, "Kuruluştan Küçük Kaynarca'ya", **Osmanlı Devleti Tarihi**, Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul, 1999
- en-NESAÎ**, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, Thk. Abdulgaffar Süleyman el-Bendârî, Seyyid K. Hasan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991
- en-NESEFÎ**, Ebû'l-Berekât Abdullah Ahmed b. Mahmud, **Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl**, Edâ Neşriyat, İstanbul, 1993
- er-RÛMÎ**, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman, **Dirasât ilâ 'Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Riyad, 1413 h
- EREN**, Cüneyt, "Kur'an-ı Kerim'de Tekrar Olduğu İddiasının Belagat Açısından Değerlendirilmesi", **EKEV Akademi Dergisi**, Cilt: 3, Sayı:2, Erzurum, 2001,
- EROĞLU**, Ali, **Kur'ân Tarihi ve Kur'ân İlimleri Üzerine**, Erzurum, 2002
- er-RAFÎ**, Mustafa Sâdık, **İ'câzü'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kitâb el-Arabî, Beyrut, 1990,
- er-RÂZÎ**, Fahrüddîn, **Mefâtihu'l-Gayb**, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1990, I. Bsk.
- er-RÂZÎ**, Ebû Abdullah Muammer b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir, **Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'âni'l-'Azîm**, thk. Hüseyin Elmalı, TDV. Yayınları, Ankara, 1998
-----, Muhtâru's-Sihâh,
- ERDOĞAN**, İbrahim Halil, "Cahız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış", **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, 2003, Cilt: 2, Sayı: 4,
- ERSÖZ**, İsmet, "Kur'ân ve İlmu Esbâbi'n-Nüzul", **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-III-**, İstanbul, 2000
- ESED**, Muhammed, **Kur'ân Messajı**, Trc. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 1999,
- ESKİCİOĞLU**, Osman, **İmam Birgivi'nin Para Vakıfları Hakkındaki Bazı Görüşleri**,
- es-SÂBÛNÎ**, Muhammed Ali, **et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Mektebetü'l-Gazâlî, Dimeşk, 1981,

- es-SA'LEBÎ**, Ebû İshâk, Ahmed b. Muhammed b. İbraihim, **el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân**, thk. Ebû Muhammed b. Aşûr-Nazîr es-Sâidî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arab, Beyrut, 1420/2002
- es-SEHÂVÎ**, Ali b. Muhammed, **Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-Ekrâ**, Tahk. Ali Huseyn el-Bevvâb, Mektebetü't-Türâs, Mekke, 1987
- es-SEKKÂKÎ**, Yusuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali, **Miftâhu'l-Ulûm**, Ta'lik, Nuaym Zerzûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987
- es-SEMERKANDÎ**, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahım, **Bahru'l-Ulûm**, byy, ts.
- es-SERAHSÎ**, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, **Usûlü's-Serahsî**, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984,
- es-SUYÛTÎ**, Celâlüddîn Abdurrahman, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Kahraman Yayınları, 4. Bsk. İstanbul, 1978
- , **ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-tefsîri bi'l-me'sûr**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- , **Müfhemâtü'l-Akrân fî Mübhemâti'l-Kur'ân**, Thk. Ayâd Halid et-Tabba', Müessetü'r-Risâle, Beyrut, 1406/1986
- , **el-Müzhir fî İlmi'l-Lüğati ve Envâihâ**, Thk. Fuad Ali Mansûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998
- es-SÜHEYLÎ**, Abdurrahman, **Ğavâmidu'l-Esmâi'l-Mübhome ve'l-Ahâdîsi'l-Müsne'de fî'l-Kur'ân**, thk. Heysem Ayyâş, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Beyrut, 1988
- , **et-Ta'rîf ve'l-i'lâm fî mâ (bimâ) Übhime mine'l-Esmâ ve'l-a'lâm fî'l-Kur'ân**, nşr. Abdullah Ali Mühennâ, Beyrut, 1407/1987
- eş-ŞÂTİBÎ**, Ebû İshâk, **el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerî'a**, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Mısır, 1978 (2. Baskı)
- eş-ŞEVKÂNÎ**, Muhammed b. Ali, **el-Bedrü't-tâli' bi Mehâsini min ba'di'l-karni's-sâbi'**, Dâru'l-kitâb el-İslâmî, Kâhire, ts,
- et-TABERÎ**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, **Câmu'l-Beyân an Tefsîri Âyi'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessetü'r-Risâle, Beyrut, 1420/2000
- et-TAHHÂN**, Mahmûd, **Teyşîru Mustalahi'l-Hadîs (Yeni Hadis Usûlü)**, trc. Cemal Ağırman, Sivas, 1999,
- et-TEHÂNEVÎ**, Muhammed Ali b. Ali, **Keşşâfu istilâhâti'l-Fünûn**, İstanbul, 1984
- et-TİRMİZÎ**, Muhammed b. İsa, **Sünenü't-Tirmizî**, ÇağrıYayınları, İstanbul, 1981
- EVLİYA ÇELEBÎ**, **Seyhatnâme**, İstanbul, 2006
- ez-ZEBÎDÎ**, Muhammed Murtaza, **Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, Beyrut, 1996
- ez- ZEHEBÎ**, Muhammed Hüseyin, **et-Tefsir ve'l-Müfessirûn**, byy, 1976, (2. Baskı)
- ez-ZEHEBÎ**, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, **Siyeru 'Alâmi'n-Nübelâ**, Beyrut, 1985
- ez-ZECCÂC**, Ebû ishâk İbrahım b. es-Serî, **Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu**, Şerh ve thk. Abdülcelîl A. Şelebî, 'Alemü'l-Kütüb, beyrût, 1988, II
- ez-ZEMAŞERÎ**, Muhammed b. Ömer, **el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl**, Riyad, 1998
- , **Esâsü'l-Belağâ**
- ez-ZERKÂNÎ**, Muhammed Abdülazîm, **Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Beyrut, 2004,

- ez-ZERKEŞÎ**, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah, **el- Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim), Kahire, ts.
- EZ-ZEYLE'Î**, **Tahrîcü'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâri'l-Vâkiati fî Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî**, thk. Abdullah b.Abdurrahman es-Sa'd, Riyad, 1414/1994
- ez-ZİRİKLÎ**, Hayruddîn, **el-Â'lâm**, Beyrut, 1992
- F. BUHL**, "Sûre", **Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1979
- FÎRÛZÂBÂDÎ**, Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed, **el-Kamûsu'l-Muhît**,
-----, **Besâiru zevî't-Temyîz fî'l-Letâif**, Beyrut, ts,
- GEZGİN**, Ali Galip, "Nesh Problemi Bağlamında Mensûh Olduğu İddia Edilen Bazı Âyetlerin Hz. Peygamber Tarafından Tefsiri" **IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliği**, Isparta, 2001
- GÖKER**, Lütfi, **Uluğ Bey**, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1995;
- GÖKKIR**, Bilal, "Meryem Sûresi Kıssalarında Dil ve Üslup", **Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü**, İlimYayma Vakfı, Ankara, 2009,
-----, "Meryem Sûresi Kıssalarında Dil ve Üslup", **Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü**, İlimYayma Vakfı, Ankara, 2009
- GÖKYAY**, Orhan Şaik, **Kâtip Çelebi Yaşamı Kişiliği ve Yapıtlarından Seçmeler**, Türkiye İş Bankası yay. 1982; **GÖKYAY**, Orhan Şaik – Özen, Şükrü, "Molla Lütfî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXX,
- GÖLCÜK**, Şerafettin- Toprak, Süleyman, **Kelâm**, Konya, 1988,
- GÖRENER**, İbrahim, "Tefsir Usûlü ve Kur'ân İlimleri'nin Tefsir Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi", **Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü**, İlim Yayma Vakfı, Ankara, 2009,
-----, "Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü İfadelerinin Yöntembilim Açısından Değerlendirilmesi", **Bilimnâme**, sayı, XVI, 2009/1
- GÜÇ**, Ahmet, "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hz. Meryem ve Hz. İsa (A.S)", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 3,Cilt: 3, Yıl: 3, 1991
- GÜLLE**, Sıtkı, **Şemseddin Muhammed b. Hamza Fenârî'nin Hayatı ve Eserleri**, (Basılmamış Y. Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1990
- GÜLLÜCE**, Veysel, "Kur'ân'da Nesh Edilmiş Âyet Var mıdır?", **EKEVAkademi Dergisi**, Kış: 2006, Yıl: 10, Sayı: 26,
- GÜNDÜZÖZ**, Soner, "Musa Kıssasının Paradigmatik Yapısı", **EKEV Akademi Dergisi**, 2004, Yıl: 8, Sayı: 19,
- GÜNEŞ**, Abdalbaki, **Kur'an Kıssaları ve Medeniyetlerin İnşası**, İstanbul, 2005,
- HACİMÜFTÜOĞLU**, Nasrullah, **Kur'ân'ın Belagâtı ve 'İcâzı Üzerine**, EKEV Yayınları, Erzurum, 2001
- HALAÇOĞLU**, Yusuf – Aydın, M. Akif, "Cevdet Paşa", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, VII,
- HALEFULLAH**, Muhammed Ahmed, **Kur'ân'da Anlatım Sanatı (el-Fennü'l-Kasâî)**, Çvr. Şaban Karataş, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002,
- HALLAF**, İlmü **Usûli'l-Fıkh (İslam Hukuk Felsefesi)**, Trc. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1985
- HÂMED**, Ğanim Kaddûrî, **Muhadarât fî 'Ulûmi'l-Kur'ân**, Amman, 2003,
- HAMİDULLAH**, Muhammed, **İslâm Peygamberi**, Çvr. Salih Tuğ, İrfan Yay. İstanbul, 1990

- , **Kur'ân Tarihi, İstanbul, 1986**
- HARMAN**, Ömer Faruk, “Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa”, **Uluslararası Müslüman-Hıristiyan Diyalog Sempozyumu -II- (İslam ve Hıristiyan Kaynaklarında Hz. İsa)**, Yeşilköy, 2005
- , “Kur'ân-ı Kerim'de Din Kavramı”, **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-I-**, İSAV, İstanbul, 2000,
- HAS**, Selim Şükrü “Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti”, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 21, Yıl: 2006/2,
- HAZER**, Dursun, “Kur'ân-ı Kerim Kıssalarının Edebi Değeri “Hz. İbrahim Kıssalarının Vaka-Zaman-Mekân-Şahıs Unsurları Açısından Bir Değerlendirme”, **İslamî İlimler Dergisi**, I. Kur'an Sempozyumu, (14-15 Ekim 2006), 2007,
- HÂZİN**, Alâüddin Ali b. Muhammedb. İbrahim, **Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995/1415
- HODGSON**, Marshal G. S. **İslâm'ın Serüveni**, Çvr. Muhammed Şeviker-Feray Özen, , iz Yayıncılık, İstanbul, 1995,
- ISSA J. Boullata**, “Kur'ân'ın Belağat Açısından Tefsiri: 'İcâz ve İlgili Konular”, Çvr. İbrahim H. Karşlı, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, V (2005), sayı:4,
- İŞİCIK**, Yusuf, **Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem Te'vil**, İstanbul, 1997
- , **Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler**, Ankara, 1997
- İŞİK**, Emin, “İbnu'l-Enbârî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, 2000, XXI
- 'ITR**, Nureddîn, **Ulûmu'l-Kur'ân**, Dâru'l-Hayr, Dimeşk, 1988
- İBN ATİYE**, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdurrahman b. Temmâm, **el-Muharreu'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz**, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1422/2002, (I. bsk);
- İBN DÜREYD**, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, **Cemheretü'l-Lüga**, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987, (1. Baskı)
- İBN EBÎ DÂVÛD**, Ebubekir Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, **Kitâbü'l-Mesâhif**, Thk. Muhibbüddîn Abdü's-Sübân Vâiz, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2002, I,
- İBN EL-'İMÂD**, **Şezerâtü'z-zeheb fî Ahbâri men zeheb**, Tahk. Abdülkadir el-Arnaûd- Mahmud el-Arnaûd), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1993
- İBN FÂRİS**, Ebu'l-Huseyn Ahmed, **Mücmelü'l-Lüga**, Beyrut, 1986
- , **Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga**, Beyrut, 1991
- İBN FERHÛN**, İbrahim b. Ali, **ed-Dibâcü'l-Müzehheb fî m'arifeti 'ayâni ulemâi'l-mezheb**, Kahire, 1351
- İBN HANBEL**, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, **el-Müsned**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1982
- İBN HİŞÂM**, **es-Sîretu'n-Nebeviyye**,
- İBN KAYYIM**, el-Cevziyye, **et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân**, ta'lîk, Fevvâz Ahmed Zemrelî, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1994,
- İBN KESİR**, Ebü'l-Fidâ İsmail, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, Thk. Muhammed İbrahim el-Benne, Muhammed Ahmed 'Âşûr, Abdülazîz Guneym, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984

- İBN KUTEYBE**, Abdullah b. Müslim el-Mervezî, **Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân**, thk. Seyyid Ahmed Sakar, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1401/1981
- İBN MÂCE**, Ebû Abdillâh Muhammad b. Yezîd, es-Sünen, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981
- İBN MANZÛR**, Ebû'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed, **Lisânu'l-'Arab**, Beyrut, 1990
- İBN SA'D**, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990/1410
- İBN TEYMİYE**, **Mukaddime fî usûli't-tefsîr**, Trc. Yusuf Işıcık: Tefsir Usûlüne Giriş, İstanbul, 1997
- İBNÜ'L-ARABÎ**, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, Thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-M'arife, Beyrut, 1987
- İBNÜ'L-CEVZÎ**, Cemalüddîn Ebi'l-Ferec Abdurrahman, **Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr**, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1987, I. Bsk.
- , **el Musaffâ bieküffi ehli'r-Rusûh min 'ilmi'n-Nâsîh ve'l-Mensûh**, Thk. H.Sâlih ed-Dâmin Müessetü'r-Risâle, Beyrut, 1986
- İBNÜ'L-CEZERÎ**, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, **en-Neşr fî'l-Kıraâti'l-'Aşr**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty
- , **Gâyetü'n-Nihâyefî Tabakâti'l-Kurrâ**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006
- , **Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-Tâlibîn**, Mekke, 1419
- İBNÜ'L-ESÎR**, **en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs**, Kahire, 1322,
- İBNÜ'N-NEDÎM**, Muhammed b. İshak b. Muhammed, **el-Fihrist**, Thk. İbrahim Ramazan, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1997
- İBRAHİM**, Mustafa, Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Hamid Abdülkadir, Muhammed Ali en-Neccâr, **el-M'ucemü'l-Vasît**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1986/1406
- İBRAHİM**, M. Zakyı "Kur'ân'da Yeminler, Bitü'ş-Şâti'nin Edebî Katkısı", çevr. Burhan Sümertaş, **The Journal Of Academic Social Science Studies**, 2013, cilt: 6, sayı: 3,
- İLMİYE SALNÂMESİ**, Matbaa-yı Âmire, 1334,
- İNALCIK**, Halil, **Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet**, 2. Bsk. İstanbul, 2005,
- İNCE**, Vahdettin, **Kur'ânü'l-Mecîd/Kur'ân'ı Anlamada Bir Yöntem Çalışması**, İstanbul, 1997
- İSLÂM ÂLİMLERİ Ansiklopedisi**, XIV,
- İSLAM MEŞHURLARI Ansiklopedisi**, I,
- İSMÂİL** b. Abbâd, **el-Muhît Fi'l-Lüğa**, Thk. Muhammed Hasen Âl- Yâsin, Beyrut, 1994
- İZMİRLİ**, İsmail Hakkı, **Tarih-i Kur'an**,
- JOHS** Pederson, *İslam Ansiklopedisi*, MEB, İstanbul, 1965, VIII,
- KÂDÎ** Abdülcebbâr, **Müteşâbihü'l-Kur'ân**, Neşr. Adnan Zerkûr, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire, 1969
- , **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, Trc. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013
- KAFES**, Mahmut, "Ebû Hayyân el-Endelûsî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, X,

- KARA**, Ömer, “el-Furûku'l-Luğayye'nin Bir Kur'ân İlmi Olma İmkânı Üzerine”, **Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü**, İlim Yayma Vakfı, Ankara, 2009,
- KARACELİL**, Süleyman, “Tefsir Usulünün Yeterliliği”, **Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü**, İlim Yayma Vakfı, Ankara, 2010
- , “Müfessirin Kur'ân'ı Tefsirinde Etkili Unsurlar ve Müfessirin Yönteminin Tespiti”, **Tarihten Günümüze Kur'ân'a yaklaşımlar**, İlimYayma Vakfı, İstanbul, 2010
- , “Ashab-ı Kehf Kıssası Bağlamında Gençlik ve Değerler”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, sayı, 21, İstanbul, 2011
- KARAÇAM**, İsmail, **Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kıraâtı**, İstanbul, 1981
- , **Sonsuz Mucize Kur'ân**
- KARADAVUT**, “Arap Dilinde Lahn'ın Doğuşu”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1997/7
- KARAFÎ**, **Şerhu Tenkîhi'l-fusûl**, Matbaatu'l-Hayriyye,1306,
- KARAGÖZ**, Mustafa, **Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010
- , “el-İksîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr Örneğinde Tefsîr Usûlü Yazımına Bir Katkı”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2010/1, c.9, sayı, 17
- KARAKAYA**, Zeki, **Ebussuûd Tefsiri'nde Belagat İlmi Uygulamaları**, (Doktora), AtatürkÜniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum,
- KARLIĞA**, H. Bekir, “Gazzâlî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XIII,
- KARMIŞ**, Orhan, "Kemal Paşazade'nin Tefsir İlmine getirdiği yenilikler", **Şeyhülislam İbn Kemâl Sempozyumu Tebliğler ve Tartışmalar**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1986,
- KARSLI**, İbrahim Hilmi, “Kur'ân'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar”, **Kur'ân Özel Sayısı**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2011,
- KASAPOĞLU**, Abdurrahman, “Hz. Musa Kıssasında Korku Fenomeni”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2008, VIII, Sayı: 1,
- , “İletişimde -Ben Dili- Ashabu'l-Karye Kıssasından Bir Kesit”, **Hikmet Yurdu**, 2008, Cilt: 1, Sayı: 2
- , “Kur'an'da Ashab-ıUhdûd Kıssası: Dünden Bugüne Görsel Sadisizm/Şiddetin Seyredilmesi”, **İslami İlimler Dgisi**, 2010, Yıl: 5, Sayı: 1
- KASTALÂNÎ**, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed, **İrşâdü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1979/1410
- KATAR**, Mehmet, “Tevrat'ın Lut Kıssası Üzerine Bir Araştırma”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XLVIII, (2007),
- KÂTİB** Çelebî, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife, **Keşfü'z-Zunûn ‘an Esâmî'l-Kütübi ve'l-Fünûn**, Ma'rif Vekâleti Matbaası, İstanbul, 1941/1360
- KAYA**, Remzi, “Kur'ân Kıssalarının Tefsir ve Teşrideki Yeri”, **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-III-**, İstanbui, 2002
- , “Kur'ân-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, cilt: 11, sayı: 2, Bursa, 2002

- KAYAPINAR**, Durmuş Ali, “Ma’âni'l-Kur’ân ile ‘İrabu'l-Kur’ânların Karşılaştırılması”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı, 4, Konya, 1991,
- , “ez-Zeccâc'a Nisbet Edilen ‘İrabu'l-Kur’ân Kimindir ve Bu Kitabın Gerçek Adı Nedir?” **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Yıl, 1997, Sayı, 7, Konya, 1997,
- KAZICI**, Yusuf Ziya, “XV ve XVI. Asırlarda Osmanlılarda İlmî Hayat”, **XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1997
- KEHHÂLE**, Ömer Rıza, **M'ucemü'l-Müellifin**, Beyrut, 1993
- KESKİN**, Hasan **Tâcu'l-Kurrâ el-Kirmânî ve Lübâbü't-Tefâsir Adlı Tefsîri**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1993, (Basılmıış Doktora Tezi)
- KESKİOĞLU**, **Kur’ân-ı Kerim Bilgileri**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1987
- KILIÇ**, Mustafa, “İbn kemal'in Tefsirdeki Metodu”, **Şeyhülislam İbn Kemâl Sempozyumu Tebliğler ve Tartışmalar**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1986,
- KILIÇ**, Sadık, **Yemin Olsun ki**, İhtar Yayıncılık, İstanbul, 1996
- KIRCA**, Celal, “İbn Ya'mer”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XIX,
- KIRTAY**, Yasemin, **Ulûmu'l-Kur’ân Kavramının Ortaya Çıkışı ve Gelişimi**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yayımlanmamış Y.Lisans Tezi), Ankara, 2008
- KİFÂFÎ**, Abdusselâm - eş-Şerîf, Abdullah, *Fî Ulûmi'l-Kur’ân Dirâsât ve Muhâdarât*, Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut, 1972
- KOÇYİĞİT**, Talat, “Kitap ve Sünnette Nesh Meselesi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 1963,
- KOÇYİĞİT**, Talat, **Hadis Tarihi**, Ankara, 1981,
- KOMİSYON**, **Dinî Kavramlar Sözlüğü**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2010,
- KÖSE**, Saffet, “İbn Vehb”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1999, XX,
- KURT**, İsmail, **Para Vakıfları Nazariyat ve Tatbikat**, Ensar neşriyat, İstanbul, 1996
- KURT**, Muhammed Sacit, “Peygamberlerin Günahsızlığı ve Nesiye, ‘Asâ ve Gavâ Kelimelerinin Etimolojik İncelenmesi Işığında Kur’an’daki Âdem Kıssasına Yeni Bir Yaklaşım”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2013/2, sayı:24
- KURTUBÎ**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, **el-Câm'i li Ahkâmi'l-Kur’ân**, Thk. Ahmed el-Berdûnî- İbrahim İtfeyiş, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1964
- KURTULUŞ**, Rıza, “Jeffery Arthur”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2001, XXIII,
- KUTLUER**, İlhan, “ilim”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXII,
- KUTUB**, Seyyid, **Fî Zılâli'l-Kur’ân**, trc. M. Emin Saraç, Bekir Karlığa, İ. Hakkı Şengüler, Hikmet Yayınevi, İstanbul, tsz.
- MÂLİK** b. Enes, **el-Muvatta**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981

- MAŞALI**, M. Emin, “Osmanlı Dönemi Tefsir Usûlü Çalışmaları”, **Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri**, İSAV, İstanbul, 2012
- , “Mushaf”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXXI
- MECDİ** Efendi, **Şakâik-i Numaniyye Tercümesi**,
- MEHMED** Süreyyâ, **Sicilli Osmânî Yahut Tezkire-i Meşâhîr-i Osmân**, Matbaa-i Âmire, 1313,
- MEKKÎ**, b. Ebî Tâlib, **el-İbâne 'an Meanî'l-Kıraât**, Thk. Muhyiddîn Ramazan, Dimeşk, 1979,
- MERAĞÎ**, **Tefsir**
- MERTOĞLU**, Mehmet Suat, “Sa'lebî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXXVI,
- MEVDÛDÎ**, **Tefhimü'l-Kur'ân**, İnsan yayınları, İstanbul, 1996
- MEYAN**, A. Faruk, **İslam Meşhurları Ansiklopedisi**, İstanbul, 1970,
- MİLLÎ** Tettebular Mecmuası, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1331, Cilt:1, sayı: 2,
- MOLLAİBRAHİMOĞLU**, Süleyman, **Celâleddîn es-Suyûtî ve Sûrelerin Başı İle Sonu Arasındaki Münâsebetle İlgili Merâsidü'l-Metâli' fî Tenâsübi'l-Mekati' ve'l-Metâli' İsimli Eseri (Tahkîk-Tercüme)**, İstanbul, 1994
- , **Süleymaniye Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tefsirler**, Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul, 2002
- , “Nuh (a.s.) Kıssası”, **İlmi Araştırmalar Dergisi**, 1998, Cilt:1, Sayı:7,
- MUHAMMED** Ebu Zehra, **el-Mu'cizetü'l-Kübrâ**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, tsz.
- MUHAMMED** Fuad Abdalbaki, *El-M'ucemü'l-Müfehres Li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul, 1982,
- MUHAMMED** Hamze, **Dirâsâtü'l-İhkâm ve'n-Nesh**, Dâru Kuteybe, Dimeşk, tsz
- MUHAMMED** Mustafa, **Ulûmu'l-Kur'ân min Hilâli Mukaddimeti't-tefâsir**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004
- MUHAMMED** Reşid Rıza, **Tefsîru'l-Menâr**, Mısır, 1990
- MUKÂTİL** b. Süleyman el-Belhî, **el-Eşbâh ve'n-Nezâir fî'l-Kur'âni'l-Kerîm**, thk. Abdullah Muhammed Şehhâte, el-Heye'tü'l-Mısriyye el-'Amme li'l-Küttâb, 1994/1414
- , **Tefsîru Mukâtîl b. Süleyman**, Thk. Abdullah Muhammed Şehhâte, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arab, Beyrut 1423/2003
- MUSTAFA** Müslim, **Mebâhis fî 'İcâzi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Müslim, Riyad, 1999
- MUSTAKİMZÂDE** Süleyman Sadeddîn, *Devhatü'l-Meşâyih*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1978
- MÜSLİM**, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc (261/874), **el-Câmiu's-Sahîh**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981
- NESÂÎ**, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şu'ayb, **es-Sünen**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981
- NEV'Î ZÂDE** Atâî, **Hadîkatü'l-Hakâik fî Tekmiletî's-Şekâik**, Neşr, Abdülkadir Özcan, İstanbul, 1989
- NÖLDEKE**-Fr. Schwally, **Kur'an Tarihi**, düzenleyen, Muammer Sencer, İlke yayınevi, 1970,
- OCAK**, Ahmet Yaşar, **Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998

- , "İbn Kemal'in Yaşadığı XV ve XVI. Asırlar Türkiye'sinde İlim ve Fikir Hayatı", **Şeyhülislam İbn Kemâl Sempozyumu Tebliğler ve Tartışmalar**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1986
- , "Klasik Dönem Osmanlı Toplumsal Hayatında Dinî Akımlara Kısa Bir Bakış", **İslâmiyât**, 2/4, Ankara, 1999
- OKIÇ**, M. Tayyib, **Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı meseleleri**, İstanbul, 1995
- OKUYAN**, Mehmet, "Kur'an'da Gizemli Bir Yolculuğun Kıssası", **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, 2004, sayı:13,
- OLGUN**, Tahir, **Edebiyat Lügati**, Asarı İlmiye Kütüphanesi, İstanbul, 1355/1936
- OSMANZÂDE** Hüseyin Vassaf, **Sefîne-i Evliyâ**, Haz. M. Akkuş, A. Yılmaz, İstanbul, 2006
- ÖGE**, Ali, **Şeyhülislam İbn Kemal ve Sünnîlik Anlayışı**, Hüner Yayınevi, Konya, 2011
- ÇELİK**, Ömer, "Hicrî V-XI. Asırlarda Kur'an İlimleri", **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-III- 2002**
- ÖNEN**, Hacı, "Taberi Örneğinde Kıraat ve Huruf-i Seb'a İlişkisi", **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi -www.e-sarkiyat.com- ISSN: 1308-9633 Sayı: III, Nisan 2010.**
- ÖNGÖREN** Reşat, **Osmanlılar'da Tasavvuf**, İz Yayınları, İstanbul, 2000
- , "Ebussuûd'un Tasavvufi Yönü", **Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Âlimler**, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ankara, 1998
- , "Muhyiddin-i Karamanî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXXI
- ÖZBEK**, Abdullah, "Hz. İbrahim Kıssasında Eğitim Esasları", **Hz. İbrahim (1. Hz. İbrahim Sempozyumu)**, Şanlıurfa, 1997
- ÖZBUĞDAY**, Şükrü, "Kur'an'ı Kerim'deki Muhkem-Müteşâbih Ayırımının İncelikleri", **Diyanet İlmi Dergi**, Cilt: 35, Sayı: 3, Temmuz, Ağustos, Eylül, 1999,
- ÖZCAN**, Tahsin "Saçaklızâde Mehmed Efendi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXXV,
- ÖZDEŞ**, Talip, **Kur'an ve Nesh Problemi**, Fecr Yayınları, Ankara,...
- ÖZDOĞAN**, Öznur, "Bireyin Değerleri İçselleştirmesine ve Yaşamına Peygamber Kıssalarının Etkisi", **Süleyman Demirel Üniversitesi VIII. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)**, Isparta, 2005,
- ÖZEK**, Ali, "Kur'an'da İlmü'l-Vücûh ve'n-Nezâir", **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-III- İSAV**, İstanbul, 2000,
- ÖZEL**, Ahmet, "Ali el-Kârî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, II,
- ÖZGÜ**, Melehat, "Goethe ve Hâfiz", <http://dergiler.ankara.edu.tr/37/742/9470.pdf>;
- ÖZSOY**, Ömer, **Sünnetullah**, Ankara, 1994,
- ÖZTÜRK**, Mustafa, **Kur'an Dili ve Retoriği**, Kitâbiyât, Ankara, 2002,
- , **Tefsir Tarihi Araştırmaları**, Ankara Okulu Yayınları Ankara, 2005
- , "Mübhemâtü'l-Kur'an ve İmâmiyye Şiası", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı, 12-13, Samsun, 2001
- , **Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış**
- ÖZTÜRK**, Nermin, "İlahi Dinlerde Yemin, Keffaret ve Kurban", **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Konya, 2002/bahar, Sayı: XIII

- ÖZYILMAZ**, Ömer, “İshak b. Hasan et-Tokâdî'ye ait Bir Eğitim Programı: Nazmu'l-Ulûm”, **Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu**, 2-6-Temmuz 1986, Ankara, 1987
- PAÇACI**, Mehmet, **Kur'ân'a Giriş**, İSAM, İstanbul, 2006
- , “Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu?”, **İslâmiyât**, Cilt, 6; sayı, 4; Ekim-Aralık 2003
- PAK**, Zekeriya, “Hz. İbrahim Yıldız, Ay ve Güneşi Rab Edindi mi? (En'âm, 74-83'teki İbrahim Kıssasına Tarihi Gerçeklik Açısından Bir Bakış)”, **EKEV Akademi Dergisi**, Yıl: 7, Sayı: 14, 2003,
- PAKALIN**, Mehmet Zeki, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, MEB Yayınları, İstanbul, 1993
- PEÇEVİ** İbrahim, **Peçevî Tarihi**, Haz. Bekir Sıtkı Baykal, Kültür Bakanlığı Yayınları, 3. Bsk. Ankara, 1999
- POLAT**, Fethi Ahmet, **İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler**, İstanbul, 2007
- , “Bir ‘İcâzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe”, **Marife Dergisi**, Yıl, 3, Sayı, 3, Kış, 2003, Konya, 2004,
- POLAT**, Kamil, “Lût Kıssasına Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an Perspektifinden Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 24, Erzurum, 2005
- POLATER**, Kadir, “Abdullah Yusuf Ali'ye Göre Kur'an'daki Zü'l-Karneyn Kıssası”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2006; VI/2,
- SABBAĞ**, *Tefsir Usûlü Araştırmaları*,
- SAÇAKLIZÂDE**, **Cühdü'l-Mukill**, thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed, Amman, 2001
- SAHİRON** Syamsuddin, “Muhkem ve Müteşâbih, Kur'ân-ı Kerim'in 3. Sûre 7. Âyeti Hakkında Taberî ve Zemahşerî'nin Yorumları Üzerine Analitik Bir Çalışma”, çvr. Yavuz Fırat, **Bilimname**, XII; 2007/1,
- SAİD** Abdulhakîm Sa'd, **Mecmû'u'l-Mutûn fi'l-kıraâtı ve't-tecvîd**, Müessetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, Mektebetu Hâlid b. Velîd tarafından San'a'da basılmıştır. 1429/2008
- SAİT** Şimşek, **el-Cahız ve Eserlerindeki Kur'ân ve Tefsirine Ait Görüşleri**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Basılmamış doktora tezi), Ankara, 1983,
- SAKAOĞLU**, Necdet, “Ebussuûd Efendi”, **Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi**, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak yayını, İstanbul, 1994, III,
- SAN'ÂNÎ**, Ebû Bekr Abdurrazzak b. Hammam, **el-Musannaf**, thk. Habiburrahman el-'Azamî, Beyrut, 1972
- SAPANCA**, Cüneyt, **Osmanlılarda Tefsir Usulü Çalışmaları**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksk Lisans Tezi), İstanbul, 2007
- SARAÇ**, M. A. Yekta, **Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat**, 3F Yayınevi, İstanbul, 2007,
- SARAY**, Mehmet, “Orta Asya'dan Osmanlı'ya Türk Töresi ve İlim”, **XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1997,
- SARI**, M. Ali, “İbnü'l-Kâsîh”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXII,
- SAYI**, Ali, “Kur'an'da Kıssa Kavramı Üzerine”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: IX, İzmir, 1995

- SERİNSU**, Ahmet Nedim, **Kur'ân Nedir?**, İstanbul, 1996,
-----, **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Yeri**, Şule Yayınları, İstanbul, 1994
-----, **Kur'ân ve Bağlam**, Şule Yayınları, İstanbul, 2008
-----, "Suudi Arabistan Üniversiteleri (1969-1989) ve Kahire Üniversitesi Dâru'l-Ulûm Fakültesinde (1950-1993) Kur'ân-ı Kerîm, Tefsir Usûlü, Tefsir Tarihi ve Tefsir Alanlarında Yapılmış Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri Bibliyografyası", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, c. 9, sayı, 1, 2, 3, 4, 1996
SEYYİD Ahmed Abdülvâhid, "Kur'ân-ı Kerimde Okuma (Kıraat) Lafızları", Trc Ali Akpınar, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 2, Sivas, 1998,
SEZGİN, Fuat, **Târihu't-Türâsi'l-'Arabî**, Arapçaya trc. Mahmut Fehmi Hicâzî, Riyad, 1983
-----, **Geschichte des Arabischen Schriftmus (GAS)**,
SOFUOĞLU, Mehmet, **Kur'ân'ın Faziletleri**, İstanbul, 1978
-----, **Tefsire Giriş**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981,
SÖNMEZSOY, Selahattin, **Kur'ân ve Oryantalistler**, Fecr Yayınları, Ankara, 1998;
SUBHÎ es-Salih, **Mebâhis fi Ulûmi'l-Kurân**, Trc. M. Said Şimşek, Konya, ts.
SÜLÜN, Murat, "Mahiyet, Sebep ve Çözümleri Çerçevesinde Müşkilü'l-Kur'ân", **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-III-**, İSAV, İstanbul, 2002,
ŞEMSEDDİN Muhammed b. Hamza b. Molla Fenarî, **Aynu'l-âyan: Tefsîru'l-Fâtîha**, Dersaadet Rıfat Bey Matbaası, İstanbul, 1325
ŞEMSEDDİN Sami, **Kâmûsu'l-'Âlâm**, İstanbul, 1306,
ŞENGÜL, İdris, "Kur'ân Kıssalarının Tarihi Değeri", **IV. Kur'an Haftası (Kur'an Sempozyumu)**, Ankara, 1998,
-----, "Kıssa", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2002, XXV
eş-ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed, **Fethu'l-Kadîr el-Câmî' Beyne Fenneyi't-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsîr**, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1983/1403
-----, **el-Bedrü't-tâli' bi Mehâsini min ba'di'l-karni's-sâbi'**, Dâru'l-kitâb el-İslâmî, Kâhire, ts
ŞEYHZÂDE, Muhammed b. Muslihiddin Mustafa el-Kocevî, **Hâşiyetü Şeyhzâde 'Alâ tefsîri'l-Kâdî Beydâvî**, Işık Kitabevi, İstanbul, 1981
ŞİMŞEK, Sait, **Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri**, Beyan Yayınları, İstanbul, 2012,
-----, **el-Cahız ve Eserlerindeki Kur'ân ve Tefsirine Ait Görüşleri**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Basılmamış doktora tezi), Ankara, 1983,
-----, **Kur'an Kıssalarına Giriş**, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1993
-----, **Günümüz Tefsir Problemleri**, Esra Yayınları, İstanbul, 1995
-----, **Kur'an'ın Ana Konuları**, Beyan Yayınları, İstanbul, 2005 (3. Baskı)
-----, **Kur'ân'da İki Mesele: Müteşâbih-Nesh**, Selam Yayınevi, Konya, 1987
TAHİR b. 'Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, ed-Dâru't-Tûnûsiyye, Tunus, 1984
TAŞKÖPRÜZÂDE Ahmed Efendi, **eş-Şekâiku'n-numaniyye fi Ulemâi Devleti'l-Osmaniyye**,
-----, **Miftâhu's-saâde**

- TETİK**, Necati, **Başlangıçtan IX. Hicri Asrın Başlarına Kadar Kıraat İlminin Ta'limi**, İşaret Yayınları, İstanbul, 1990
- TOPRAK**, Süleyman, “İmam Birgivi ve Bid'atlere Karşı Tutumu”, **İmam Birgivi**, (Sempozyum Tebliğlerini kitap halinde yayına) Haz. Mehmet Şeker, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1994,
- TUĞRAL**, Rahim, **Ebû Bekr b. Mücâhid ve Kitabü's-Seb'a**, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İzmir,1984 (Yayımlanmamış Doktora tezi)
- TURAL**, Hüseyin, “İbn Haleveyh”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XX,
- TURAN**, Abdülbâki, “Kur'ân-ı Kerîm'deki Yeminler (Aksâmu'l-Kur'ân)”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Yıl:1986, Sayı: 2
- TURAN**, Osman, **Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi**, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 2000
- TURGUT**, Ali, “Ebu'l-Fazl er-Râzî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, X
- , **Tefsir Usûlü ve Kaynakları**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991,
- TÜCCAR**, Zülfikar, “Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, X,
- TÜLÜCÜ**, Süleyman, “Asma'î”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1991, III
- TÜRK ANSİKLOPEDİSİ**, “Ebussuûd Efendi”, XIV,
- TÜRKER**, Ömer, **Seyyid şerif Cürçani'nin Tev'vil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri** (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2006,
- TÜRKİYE TARİHİ 2 Osmanlı Devleti 1300-1600**, Cem Yayınevi İstanbul,1991
- TÜRKMEN**, Sabri, “Kur'ân'ın Mucizeliği Meselesi”, **Diyanet İlmi Dergi**, Cilt: 43, Sayı:2, 2007
- , “Arapçada Çok Anlamlılık ve Kur'ân-ı Kerim”, **Kur'ân'ın Nüzulünün 1400. Yılı Anısına Kur'ân Özel Sayısı**, DİB Yayınları, Ankara, 2011
- ULUTÜRK**, Veli, “Kur'an-ı Kerim'de Meseller (Emsâlü'l-Kur'an)”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı:11, Erzurum, 1993,
- UNAN**, Fahri, “XV. Ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Yönetim Kademesi İçerisinde Ebussuûd Efendi Ailesi”, <http://www.iskilipinseesi.com>;
- UZUNÇARŞILI**, İ. Hakkı, **Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984
- , **Osmanlı Tarihi, 2. Kısım**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1995
- ÜNVER**, Mustafa, “Kur'ân Vahyi'nin Kitaplaşma Sürecine Bir Bakış”, **Diyanet İlmi Dergi**, Cilt, 46, Sayı, 2, Nisan-Mayıs-Haziran, 2010
- , “Yusuf Kıssası Açısından Ahd-i Âtik ve Kur'ân-ı Kerîm'e Karşılaştırmalı Bir Bakış”, **Diyanet İlmi Dergi**, Cilt:37, Sayı: 2, Ankara, 2001
- VÂHİDÎ**, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed, **Esbâbü'n-Nüzul**, Dâru'l-M'arife, Beyrut, tsz.
- , **el-Vasît fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1994, I.bsk.

- WATT, W. Montgomery, **Kur'ân'a Giriş**, Trc. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998
- , **Modern Dünyada İslâm Vahyi**, çvr. Mehmet S. Aydın, Ankara, 1982
- YAKUT el-Hamevî, **Şihâbüddîn Mu'cemu'l-Udebâ (İrşâdü'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edib)**, nşr. İhsan Abbas, Beyrut, 1993
- YARGICI, Atillâ, “Tefsirlerde İsrâiliyyât Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Yıl:11, Sayı: 15, 2006,
- YAVUZ, Ömer Faruk, **Kur'ân'da Sembolik Dil**, Ankara okulu Yayınları, Ankara, 2006
- , “Kur'ân'ın Temel Amaçlarının İfade Edilmesinde Bir Anlatım Tekniği Olarak “Kıssa”nın Rolü”, **Milel Ve Nihal**, cilt: 6, sayı 1, Ocak-Nisan, 2009
- YAVUZ, Y. Şevki, “Müteşâbih”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2006, XXXII,
- , “Sarfe”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2009, XXXVI
- YAVUZ, Yusuf Şevki, Avcı, Casim, “İbnü'l-Cevzî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XX,
- , “Müteşâbih”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2006, XXXII
- YAYLA, Mustafa, “Hâdimî, Ebûsâîd”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XV,
- YAZICI, Ahmed, “Süleyman Ateş'in Görüşleri Bağlamında Kur'an Kıssaları”, **Journal Of İslamic Research**, 22 (2), 2011,
- YAZIR, M. Hamdi, **Hak Dini Kur'ân Dili**, V,
- YERİNDE, Âdem, “Müşkilü'l-Kur'ân”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXXII,
- , “Ebussuûd Efendi'nin İrşâdü'l-Ali's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm Adlı Tefsirinin Müellif Nüshası”, **Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları –II-**, İlim Yayma Vakfı, İstanbul, 2013
- , “Mecâzu'l-Kur'ân”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2003, XXVIII
- YILDIRIM, Suat, **Kur'ân İlimlerine Giriş**
- , **Peygamberimiz'in Kur'ân'ı Tefsiri**, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1983
- , “Kur'ân-ı Kerim'de Kıssalar”, **Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Dergisi**, 3. Sayı (1-2. Fasikül), Sevinç Matbaası, Ankara, 1979,
- YILDIZ, Sakıp, “Osmanlı Tefsir Hareketine Toplu Bakış”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:2, Cilt: 2, Yıl: 2, 1987
- YILMAZ, Ejder, **Modern Yargılama Hukukunda Yemin**, Yetkin Yayınları, Ankara, 1989,
- YILMAZ, Mehmet Faik, **Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet**, Ankara, 2009,
- YILMAZ, Hasan-Demir, Şehmus, “Kur'ân'ın ‘İcâz Yönleriyle İlgili Geleneksel ve Çağdaş Görüşlere Genel Bir Bakış”, **EKEV Akademi Dergisi**, Yıl, 8, Sayı, 18, Kış, 2004
- YÜKSEL, Ali Osman, **İbnü'l-Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr**, İstanbul,1996
- ZERZÜR, Adnân, **Ulûmu'l-Kur'ân**, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1991 (3. Bsk),