

**İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**RÂGİB EL-İSFAHÂNÎ'DE LAFİZ-MANA İLİŞKİSİ
BAĞLAMINDA TE'VİL SORUNSALI:
MUKADDİMETÜ'T-TEFSİR ÖZELİNDE**

ABDULKARİM AUWAL

TEZ DANIŞMANI

DR. ÖĞR. ÜYESİ İHSAN KAHVECİ

İSTANBUL, 2021

**İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**RÂGİB EL-İSFAHÂNÎ'DE LAFİZ-MANA İLİŞKİSİ
BAĞLAMINDA TE'VİL SORUNSALI:
MUKADDİMETÜ'T-TEFSİR ÖZELİNDE**

ABDULKARİM AUWAL

TEZ DANIŞMANI

DR. ÖĞR. ÜYESİ İHSAN KAHVECİ

İSTANBUL, 2021

TEZ ONAY SAYFASI

Bu tez tarafımızca okunmuş olup kapsam ve nitelik açısından, Temel İslam Bilimleri alanında Yüksek Lisans alabilmek için yeterli olduğuna karar verilmiştir.

Tez Jürisi Üyeleri

Unvan – Ad Soyad	Kanaati	İmza
_____	_____	_____
_____	_____	_____
_____	_____	_____

Bu tezin İbn Haldun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tarafından konulan tüm standartlara uygun şekilde yazıldığı teyit edilmiştir.

Teslim Tarihi

Mühür/İmza

AKADEMİK DÜRÜSTLÜK BEYANI

Bu çalışmada yer alan tüm bilgilerin akademik kurallara ve etik ilkelere uygun olarak toplanıp sunulduğunu, söz konusu kurallar ve ilkelerin zorunlu kıldığı çerçevede, çalışmada özgün olmayan tüm bilgi ve belgelere, alıntılama standartlarına uygun olarak referans verilmiş olduğunu beyan ederim.

Adı Soyadı: Abdulkarim AUWAL

İmza:

X X X X X

ÖZ

RÂĞIB EL-İSFAHÂNÎ'DE LAFİZ-MANA İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA TE'VİL
SORUNSALI: *MUKADDİMETÜ'T-TEFSİR* ÖZELİNDE

Auwal, Abdulkarim

Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans Programı

Öğrenci Numarası: 194018023

Open Researcher and Contributor ID (ORCID): 0000-0002-4026-0320

Ulusal Tez Merkezi Referans Numarası: 10407751

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi İhsan Kahveci

December 2021, 89 sayfa

Daha çok *el-Müfredât* adlı eseriyle tanınan Râğıb, genelde dil alanında, özelde ise lafızlar konusunda özgünlüğünü ispatlamış bir isimdir. *Müfredât*'a ek olarak, daha çok tefsirle ilgilenen araştırmacıların bildiği *Câmi'u't-tefsir* adlı bir tefsir eseri de bulunmaktadır. Bu çalışmada, söz konusu ikinci eserin mukaddimesinde, başka bir ifade ile *Mukaddimetü Câmi'i't-tefsir*'de geçen lafz-ı müşterek, umum-husus, hakîkât-mecâz, tefsir-te'vil ve haber-înşâ gibi konulara dair bilgiler, mantık, belagat, usul-i fıkıh ve tefsir gibi ilgili alanların birikimi muvacehesinde irdelenerek tahlil edilmiştir. Buna göre, çalışmamızda *Mukaddime*'deki malumat, İslami ilimler tarihindeki karşılıkları ve söz konusu eserde müellifin ilgili konulardaki duruşunu ve diğer müelliflerden nasıl farklılaştığı ve farklılaşmasının beraberinde getirdiği neticeler ve (varsa) diğer meseleler analitik bir gözle incelenmiştir. Konunun daha iyi anlaşılması ve müellifin görüşlerinin daha sağlıklı değerlendirilmesi için çalışmamız dört ana bölüm ve sonuç kısmından oluşacak şekilde ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hakîkât-Mecâz, Haber-İnşâ, Lafz-ı Müşterek, Râğıb el-İsfahânî, Tefsir-Te'vil, Umûm-Husûs

ABSTRACT

THE PROBLEM OF LAFZ-MA'NĀ BASED INTERPRETATION IN THE CONTEXT OF al-RĀGHĪB al-IṢFAHĀNĪ: 'A CASE STUDY OF *MUQADDĪMAT* *al-TAFSĪR*

Auwal, Abdulkarim

MA in Islamic Studies

Student Number: 194018023

Open Researcher and Contributor ID (ORCID): 0000-0002-4026-0320

National Thesis Centre Reference Number: 10407751

Thesis Supervisor: Asst. Prof. İhsan Kahveci

December 2021, 89 Pages

Rāghīb, who is mostly known for his work named *al-Mufradāt*, is a name that has proven its originality in the field of language in general, and especially in Qur'anic lexicology. In addition to his *Mufradāt*, there is also a tafsir work called *Mukaddimat al-Tafsir*, which is mostly known to researchers who are interested in tafsir. This study discusses and analyzes the content of *Mukaddimat al-Tafsir*, which include issues related to lafz al-mushtarak, umum-khusus, haqiqah-majaz, tafsir-tawil in connection with the accumulation of related fields such as logic, rhetoric (al-Balagha), methodology of fiqh (usul al-fiqh) and tafsir. Accordingly, the content of the *Muqaddimah*, its position and representation in the history of Islamic sciences, the author's stance on the relevant issues, how he differed from other authors and the result of his differentiation and other issues (if any) were analyzed with an analytical perspective. In line with this aim, this study has been conducted in a way that it consists three parts and a conclusion, so that each chapter presents relevant information for a better understanding of the content of the work in question.

Keywords: al-Rāghīb al-Iṣfahānī, Haqiqah-Majaz, Khabar-Insha', Lafz al-Mushtarak, Tafsir-Ta'wil, Umum-Khusus

TEŞEKKÜR

Bu araştırmayı hazırlamakta desteğini esirgemeyen değerli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi İhsan KAHVECİ'ye teőekkürlerimi sunarım. Literatür araştırmalarımnda ve konu belirlemede yardım eden değerli hocalarım Arş. Gör. Halil İbrahim KAYGISIZ, öneri ve tecrübesinden istifade ettiğim Prof. Dr. Mehmet PAÇACI'ya teşekkür ederim. Tezimi okuyup katkılarını esirgemeyen jüri üyelerim Doç. Dr. Mehmet Taha BOYALIK ve Dr. Öğr. Üyesi Tuba ERKOÇ BAYDAR'a teşekkür ediyorum. Aynı zamanda, tezimi kontrol edip düzeltmelerde yardımcı olan değerli arkadaşım Rıdvan Talha YÜCEDAĞ'a müteőekkirim. Ayrıca, her konuda yardımını esirgemeyen Doç. Dr. Eyyüp Said KAYA'ya teşekkür ederim. Eğitim hayatımın her aşamasında beni yalnız bırakmayan aileme sonsuz sevgi ve saygılarımı sunarım.

Abdulkarim Auwal
İSTANBUL, 2021

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iv
ABSTRACT	v
TEŞEKKÜR	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	ix
BÖLÜM I GİRİŞ.....	1
1.1. Tezin Konusu ve Önemi.....	1
1.2. Tezin Yöntemi ve Kapsamı.....	2
BÖLÜM II RÂĞIB EL-İSFAHÂNÎ VE MUKADDİMESİ	6
2.1. Hayatı	6
2.2. Yetiştği Dönemin Siyasî Durumu	7
2.3. Yetiştği Dönemin İlmî Durumu	10
2.4. Tefsir Geleneğinde Mukaddime ve Râğıb'ın <i>Mukadimetü't-Tefsîr</i> 'i.....	12
2.4.1. Tefsir Geleneğinde Mukaddime.....	12
2.4.2. Râğıb'ın Mukadimetü't-Tefsîr'i.....	15
BÖLÜM III RÂĞIB EL-İSFAHÂNÎ'DE ANLAMA ARACI OLARAK DİL... 20	20
3.1. Lafız-Mana İlişkisinin Kaynağı Olarak Dilin Menşei Meselesi	20
3.2. Vaz' Olgusu Bağlamında Delalet Mefhumu	23
3.2.1. Delalet Ettiği Anlamlar Bakımından Lafız	26
3.3. Kelam-Lafız İlişkisi: Müfred.....	28
3.3.1. Sözcüksel Çokanlamlılık Olarak Lafz-ı Müşterek	30
3.3.1.1. Müşterek Lafızların Ortaya Çıkış Sebepleri.....	32
3.4. Hitap-Muhatap İlişkisinde Lafız-Mana: Mürekkep/Cümle.....	34
3.4.1. Lafız-Terkip İlişkisi olarak Cümle	34
3.4.2. Kur'an'ın Beyan Keyfiyeti Bağlamında Çokanlamlılık-Bağlam İlişkisi..	35
3.4.3. Haber ve İnşâ.....	38
3.4.3.1. Haber	39
3.4.3.2. Emir ve Nehiy Olarak İnşâ	41
3.4.4. Hakîkât ve Mecâz.....	43
3.4.5. Umûm ve Husûs	49
3.4.6. Lafız-Mana İlişkisi Bağlamında Terkipte Teşâbüh.....	54

BÖLÜM IV KUR'AN'IN AÇIKLANMASI VE YORUMLANMASI: TEFSİR- TE'VİL KAVRAMLARI	59
4.1. Tefsir-Te'vil Kavramları Bağlamında Râgıb	59
4.1.1. Te'vil Mekanizmaları	64
4.1.1.1. Makbul Olmayan Te'vil	67
4.1.1.2. Makbul Te'vildeki Farklılığın Kaynağı ve Uzlaşım Yolları	69
4.2. İlk Dönem Tefsirlere Göre Kur'an'da Tefsir ve Te'vil.....	73
4.3. Te'vili Makbul ve Gayr-i Makbul Olarak Ayırmanın Tarihçesi.....	75
BÖLÜM V SONUÇ.....	79
REFERANSLAR.....	82
ÖZGEÇMİŞ.....	89



KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
a.mlf.	Aynı müellif
b.	Bin, ibn
bkz.	Bakınız
c.	Cilt
trc.	Çeviren, tercüme eden
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	Editör
krş.	Karşılaştırınız
haz.	Hazırlayan
H.z.	Hazreti
nşr.	Neşreden,
thk.	Tahkik eden
ö.	Ölüm, vefat tarihi
s.	Sayfa
sy.	Sayı
t.y.	Tarihsiz
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
Yay.	Yayınları
y.y.	Yayıncı yok / Basım yeri yok

BÖLÜM I

GİRİŞ

1.1. Tezin Konusu ve Önemi

Tefsir, hadis, fıkıh, kelam ve tasavvuf gibi dini ilimler Hz. Peygamber'e gönderilen dinin anlaşılması ve yorumlanması sürecinde ortaya çıkmıştır. Din bir bütün olarak vahye dayanmakla birlikte bu vahiy "metluv" ve "gayr-i metluv" şeklinde iki kategoride değerlendirilmektedir. Metluv vahyi Kur'an-ı Kerim oluştururken gayr-i metluv vahyi Hz. Peygamber'in sünneti meydana getirmektedir. Çalışmamız vahyin metluv kısmını teşkil eden Kur'an üzerine odaklanacaktır. Özellikle de Kur'an'ı anlama faaliyetinin hangi araçlarla gerçekleştiği ve anlamanın önündeki engeller ele alınacaktır.

Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik çalışmaların sahabe döneminden itibaren başladığı ehline malumdur. Kur'an ve tefsir ilimlerine dair telif edilen eserlerde bu çabalar bütün açıklığıyla görülmektedir. Bu eserlerde Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde karşılaşılan sorunları ve bu sorunların çözümünde takip edilen yöntemleri bulmak mümkündür.

Esasen Müslüman âlimler sahabeden başlamak üzere Kur'an'ın okunması, ezberlenmesi, anlaşılması, öğretilmesi, hayata geçirilmesi konusunda büyük gayretler ortaya koymakla birlikte bu faaliyetler ilk üç nesilde büyük oranda şifahi aktarıma dayanıyordu. Tedvin dönemiyle birlikte Kur'an'la ilgili bilgiler daha düzenli olarak tefsir eserlerinde yer almaya başlamıştır. Mukatil b. Süleyman'ın (ö.150/767) tefsiri bunun günümüze ulaşan ilk örneğini oluşturmaktadır. Hicri ikinci asrın ortalarından itibaren Kur'an'ı anlama ve açıklamaya yönelik çalışmalar arasında fıkhi tefsirlerin, Kur'an ilimleri kapsamına giren konulara dair bağımsız eserlerin, asrın sonlarına doğru dilbilimsel tefsirlerin telif edildiğini görüyoruz.

Asr-ı saadetten uzaklaştıkça okuyucu ile Kur'an arasına giren anlama engellerini aşmaya yönelik yöntem önerilerinin varlığı müsellemidir. Tefsir usulü diyebileceğimiz anlama yöntemine dair değerlendirmelerin yapıldığı yerlerden biri de tefsir mukaddimeleridir. Bu sebeple biz de Râgıb'ın *Câmi'u't-tefâsîr* adlı tefsirinin mukaddimesini inceleyecek, özellikle de onun bu mukaddimede Kur'an'ın anlaşılması ve açıklanması konusunda bilinmesi gereken hususlar arasında gördüğü lafız-mana ilişkisini ele alacağız.

Bu çalışmada lafız-mana ilişkisi çerçevesinde incelenen meselelerin kavramsal bir bakış açısı sunduğu düşüncesindeyiz. Klasik belagat eserlerinde ele alınan lafız-mana ilişkisi felsefi olup, elde edilen birikim daha sonra fıkıh usulü eserlerinin seyrini etkilemiştir. Fakat bu etki, tefsir usulü/Kur'an ilimleri eserlerine çok daha sonra yansımıştır. Zira haber-inşâ, hakîkât-mecâz gibi konuların ulûmü'l-Kur'an eserlerinde yer alması, daha sonraki dönemlerde olmuştur. Dil bilimleri ile fıkıh usulü arasında sıkışıp kalan dilsel meselelerin tefsirde erken bir dönemde yer alması, şüphesiz Râgıb gibilerin çabasıyla gerçekleşmiştir. İşte bu konuda orijinal bir perspektif sunan bir müellif olan Râgıb'ın eserini inceleyerek, belagat ve fıkıh usulü alanlarında incelenen lafız-mana ilişkisi konusunun tefsirle bağlantısını araştırmak, literatüre mütevazı bir katkı sunması ümidiyle önem arz etmektedir.

1.1.1. Tezin Yöntemi ve Kapsamı

Râgıb el-İsfahânî'nin lafız-mana ilişkisine dair görüşlerini incelerken onun *Câmi'u't-tefâsîr* adlı eserinin mukaddimesini esas aldık. Zira tezin ilerleyen sayfalarında sadece "Mukaddime" olarak atıfta bulunulacak olan mezkûr tefsirin mukaddime kısmında müellif Kur'an'ı anlamaya çalışanlara kılavuzluk yapacak değerli bilgiler vermektedir. Lafız ile mana arasındaki ilişkiye dair görüşlerini de burada serdetmektedir.

Tamamı günümüze ulaşmayan tefsirin mevcut kısımları üzerinde bazı çalışmalar yapılmış ise de bizim yararlandığımız ve dayandığımız çalışma Ahmed Hasan Ferhat'a aittir. *Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr me'a tefsiri'l-Fâtiha ve metâli'i'l-Bakara* isimli çalışmasında Ahmed Ferhat mezkûr tefsirin elde mevcut Fatiha suresini ve Bakara suresinin ilk ayetlerini içeren kısımlarını Mukaddime ile birlikte tahkik etmiş ve 1984 yılında neşretmiştir. İşte bizim tezimizde itimat ettiğimiz Mukaddime bu neşirdeki

mukaddimedir. Bunun dışında tanım ve gerektiğinde ek bilgi için müellifin *Müfredât* adlı eserine müracaat edilmiştir.

Râgıb'ın *Mukaddime*'sini esas alan bu çalışma, Kur'an'ın yorumlanması ve açıklanmasının lafız-mana ilişkisinin çözümlenmesinden geçtiği ve bu işlemin de neticede te'vil ile alakalı olduğu iddiasına dayanmaktadır. Çözümleme işi, Kur'an'da yer alan lafızların ve bunların dili kullananlara ifade ettikleri anlamların tespiti ile başlamaktadır. Burada kullanılan lafız-mana ilişkisi ifadesinin felsefi bir muhtevaya sahip olmadığı ifade edilmelidir. Dolayısıyla bu çalışma, söz konusu kavramlara dair herhangi bir felsefi değerlendirme ve tahlil esaslı olmayacaktır. Zira bu tür analizlere dalmak, müellifin ele almadığı meselelere girmek olacaktır, ki böylesi bir çabanın çalışmaya olumlu bir etkisinin olmayacağı kanaatindeyiz. Müellifin takip ettiği yöntem, mesele odaklı bir yöntem olduğu için, bu çalışma da benzer bir yöntemi takip etmiştir. Dolayısıyla bu çalışma, temelde Râgıb'ın "Kur'an'ın anlaşılması ve açıklanması nelerin bilinmesiyle gerçekleşir?" sorusuna verdiği cevapların analizinden ibarettir. Râgıb'ın mezkûr soruya cevabı konusunda *Câmi'u't-tefâsîr*'in mukaddimesinde yer alan bilgilerle, hatta *Mukaddime*'deki bilgilerden sadece lafız-mana ilişkisiyle alakalı gördüğümüz kısımlarla yetinilmiştir.

Kur'an'ın anlaşılması ve açıklanmasının esasta lafız-mana ilişkisini kavramakla mümkün olduğu belirtilmelidir. Lafız ile mananın birbirinden ayrı olmadığını kabul ettiğimiz için, iki kavramı beraber kullanmak daha kapsayıcı ve muhtemel kategorik sorunlardan hâlî olması nedeniyle "lafız-mana ilişkisi" ifadesini tercih ettik. Bununla birlikte, iki kavramın daha çok ilgili olduğu konuya gelince, lafzın temelde müşterek lafızla alakalı hususlardan bahsettiği söylenebilir; fakat bu, onun mana ile ilgili olmadığı anlamına da gelmemektedir. Zira söz konusu mesele her ne kadar esasta müfred lafızla alakalı olsa da müşterek lafızların geçtiği cümlelerde de tezahür eder. Yani, müşterek lafız konusunda ele alınan meseleler, söz konusu lafızların geçtiği cümlelerde de ortaya çıktığı için lafızla ilgili meseleleri tam olarak manadan ayrı tutmak zordur.

Bu çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, tezin konusu, yöntemi ve kapsamını ele almıştır. İkinci bölüm, müellifin hayatı, yetiştiği dönemin siyasî ve ilmî durumu ile *Mukaddimetü't-Tefsîr*'in konularından ibarettir. Ardından, çalışmanın

dayandığı *Mukaddime*'nin muhtevası tahlil edilmiştir. Üçüncü bölüm, müellife göre lafız-mana meselesinin hangi konulardan oluştuğu ile ilgilenmiştir. Daha önce ifade edildiği gibi, bu çalışmada kullanılan “lafız-mana” ifadesi, felsefi bir içerikten yoksun olup, söz konusu ifadenin altında oluşan belli konulara işaret etmek içindir. Bir başka tabirle, Kur'an'ın anlaşılması yolunda ortaya çıkan zorluk ve ihtilafların lafız-mana düalizmi neticesinde tezahür ettiğini göstermek içindir. Müellif bu zorluğun üstesinden gelmek için belagat ve fıkıh usulünde ele alınan belli konulara temas etme gereği duymuştur. Biz de bu konuları müellifin sunduğu muhteva ve yöntemei bağlı kalarak ele alıp tahlil etmeye çalıştık.

Üçüncü bölümde dört ana meseleden bahsedilmiştir. İlk olarak, dilin menşei meselesiyle başlayarak, müellifin dilin kaynağı konusundaki görüşünü tespit ettikten sonra lafızların delaleti konusunu ele aldık. Ardından, müfred lafız bahsine dalarak, müellifin en çok sorun teşkil eden konu olarak gördüğü müşterek lafız mevzuunu tahlil ettik. Üçüncü bölümün son kısmında, anlaşılmasında birçok faktörün rol oynadığı terkip/cümle bahsine geçerek, daha önce zikredilen düalizmin mana ile alakalı kısmına geçiş yapılmıştır. Burada ise, haber-inşâ, hakîkât-mecâz, umûm-husûs, teşâbüh ve bağlam gibi konular ele alınmıştır. Mezkûr konular özellikle Kur'an'da geçen ifadelerin manalarını tespit etmekte önem arz eden konulardır. Bu kategoriler yabana atılırsa veya anlaşılmazsa, ifadelerle kastedilen manadan farklı manalar üzerinden alınacaktır ki, bu da yanlış bir anlamlandırma olacaktır. Mesela mecâzî olarak gelen bir ifadeyi hakiki olarak anlamak, ilim geleneğimizde görülen ihtilaf ve hatta çekişmelere neden olmuştur. Teşâbüh ve bağlam konuları da cümle ile alakalı olup onları önceleyen başlıklar çerçevesinde ve onlara ilintili olarak tartışılmıştır.

Dördüncü bölüm esasen te'vil konusuyla alakalıdır. Fakat çalışmanın dayandığı *Mukaddime*'de, anlama ve açıklama faaliyeti, tefsir-te'vil şeklinde ele aldığı için, biz de mezkûr kavramlara dair verilen malumatı ona göre analiz ettik. Dolayısıyla tefsir te'vil kavramlarının tanımları verilerek hangi kökten geldikleri ve farklı köklerden geldiği iddiası varsa, bu farklılığın söz konusu kavramların mefhumuna getirdiği değişikliği tespit etmek için biraz detaylıca ele alınmıştır.

Bunun dışında, üçüncü bölümde incelenen dilsel meselelerin te'vilde nasıl tezahür ettiğine temas edilmiştir. Yani üçüncü bölümde zikredilen müfred ve terkip/cümle ile

ilgili konuların asıl problematiğinin te'vilde olduğu gösterilmiştir. Makbul ve makbul olmayan te'vil kategorisini oluşturan sebeplerin önemli bir kısmının lafız-mana düalizminden kaynaklandığı iddia edilmiştir. Buna göre, makbul olmayan te'vil, üçüncü bölümde incelenen konuların hakkıyla kavranamamasından ötürü olduğu anlatılmıştır. Te'vili makbul ve makbul olmayan olarak iki kategoriye ayrılmasında başka sebeplerin olduğu bilincinde olarak “Te'vili Makbul ve Makbul Olmayan Olarak Ayırmanın Tarihçesi” başlığında diğeri muhtemel sebeplerden bahsettik. Yani kategorinin tarihçesini anlattık. Ayrıca, tefsir-te'vil kavramlarının muhtevasına dair ilk dönem ile sonraki dönemlerin zikredilen kavramlara yaklaşımlarının ne kadar örtüştüğünü tespit etmek için özel bir başlık açtık.

Mukaddime'de lafız ve mana arasındaki ilişkinin ve ilgili diğeri konuların sunumunda genellikle betimleme, zaman zaman da tahlil yöntemine başvurulmuştur.

BÖLÜM II

RÂĞIB EL-İSFAHÂNÎ VE MUKADDİMESİ

2.1. Hayatı

Râğib el-İsfahânî olarak meşhur olan müellifin tam ismi Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğib el-İsfahânî'dir. Kesin olarak hangi tarihte dünyaya geldiği bilinmemekle beraber, kaynakların verdiği farklı bilgilerden 4./10. ve 5. asır arasında dünyaya geldiği anlaşılmaktadır.¹ Bu kaydı belirttikten sonra, müellifimizin doğumu ile ilgili verilen farklı tarihlerden, Ömer Kara'nın tespitine binaen, Râğib el-İsfahânî'nin hicrî 342 yılı Recep ayının başlarında (Kasım 954) İsfahân'da doğduğu ifade edilebilir.² Bu tarihi tercih etmemizdeki sebep, bazı muhakkiklerin tespitleriyle el-İsfahânî'nin bazı kitaplarında yer alan bilgilerle bağdaşması ya da o bilgilere yakın olmasıdır.³ Doğum tarihi gibi, ölüm tarihi de tartışmalıdır. 4. ile 7. asır arasında değişen vefat tarihlerinden⁴ hangisinin doğru olduğunun tespiti, tahmin edileceği gibi kolay değildir. Bununla birlikte 5. asrın ilk çeyreğinde vefat ettiğine dair tespitini tercihe şayan olduğu söylenebilir.⁵

Gerek klasik gerekse modern biyografi eserlerine göz atıldığında, Râğib'in hayatıyla ilgili yeterli bilginin bulunmadığı görülecektir. Bu sebeple eldeki verilere dayanarak onun hayatının değişik dönemlerini izleme imkanına sahip değiliz. Böyle olduğu için onun kişisel portresini çizmemize yardım edecek ne özel hayatıyla ne de eğitim hayatıyla ilgili yeterli malumat mevcuttur.

¹ Bkz: Zahîrüddin Beyhakî, *Târîhu hukemâi'l-İslâm*, nşr. Muhammed Kürd Ali, (Dımaşk: Terakki Matbaası, 1946), s. 112; Muhammed Adnân Cevhercî, "Re'yün fi Tahdîdi asri'r-Râğib el-İsfahânî", *Mecelletü Mecma 'i'l-Luğati'l-Arabiyye bi-Dımaşk*, Dımaşk, 61/1 (1986): 194.

² Ömer Kara, "Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Râğib el-İsfahânî" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38 (2012): 106-107.

³ Krş. Cevhercî, "Re'yün", 194 ve Ömer Kara, "Râğib el-İsfahânî", 106-7.

⁴ Mesela, Suyûtî, *Buğye* adlı eserinde 5. Asrın başları olarak verir. Kâtip Çelebi ise *Keşfü'z-Zünün* adlı eserinde 500'lü yılların başı olduğu zikreder. *Hediyye* adlı eserinde, Bağdadî 500; Zirikli, *A'lam* adlı eserinde 502; Edirnevî ise *Tabakat* isimli eserinde 536,689 ve 690 olacak şekilde farklı yerlerde farklı tarihler vermiştir.

⁵ Kara, "Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Râğib el-İsfahânî", 107.

66⁶ veya 69⁷ yaşında Bağdat'ta⁸ ya da bir rivayete göre Endülüs'te⁹ vefat ettiği söylenen Râgıb, esasında müfessir olmakla birlikte, özellikle dil ve ahlak felsefesinde özgünlüğünü ispatlamış muhakkik bir âlim olarak karşımıza çıkmaktadır. Çok yönlü bir şahsiyet olduğu anlaşılan Râgıb'ın kişiliğini daha çok tefsir, dil ve ahlak konularının belirlediği söylenebilir. Nitekim zeki ve nefis terbiyesiyle meşgul olduğu anlaşılan müellifin, insanlarla olan ilişkisinden yola çıkılarak iyi ve mütevazı bir insan olduğu belirtilmektedir.¹⁰ Kaynaklardan edindiği bilgileri tâlim, telif ve vaaz yoluyla aktardığı anlaşılmaktadır.¹¹ Bu kadar önemli birinin neden biyografi eserlerinde kendisine verilmediğine dair elbette bazı sebepler zikredilebilir, ancak yine de elimizde bu ilginç şahsiyete ışık tutacak kesin verilere sahip değiliz. Nitekim Kara da Râgıb üzerine yazdığı ansiklopedi maddesinde bu konudaki hayretini gizleyememiştir:

Hayatı hakkında klasik tabakât kitaplarında bilgi yok denecek kadar az. Var olan bilgiler de çok ciddi düzeyde çelişkili. Modern dönem kaynaklarında hakkındaki bilgilerin birçoğu sıkıntılıdır. Hakkında çok az çalışma yapılmış... İsmi ihtilafli, doğum tarihi sıkıntılı, ölüm tarihi çelişkili... Kaç yaşında vefat etti, tam olarak bilinmiyor; nerede vefat etti, karmaşık. Hayatının detaylarıyla ilgili bilgiler çok kıt... Kimi şîi olduğunu söylüyor, kimi mu'tezilî, kimi sünnî... Kişiliğiyle ilgili bilgiler de çok az. Öte yandan temelde müfessir olarak tanınan Râgıb'ın, yetkin olduğu öteki alanlardan pek bahsedilmemektedir. Arap dili ve edebiyatı, tefsir, ahlak, sözlük alanındaki eserlerine büyük rağbete, ahlak alanında Gazzalî ve diğerleri; tefsir alanında kendisinden sonraki müfessirler üzerindeki etkisine rağmen klasik biyografi kaynaklarında kendisine hemen hemen hiç yer verilmemiş olması dikkat çekicidir.¹²

Elimizde kesin deliller olmamasına rağmen klasik tabakât kitaplarında Râgıb gibi meşhur birinin bulunmaması ya müellifin kişiliği ve akidesi veya yaşadığı dönemdeki siyasi otoritelerle olan ilişkisinden kaynaklanması kuvvetle muhtemeldir.

2.2. Yetiştığı Dönemin Siyasî Durumu

Râgıb'ın yaşadığı 4. ile 5. asır aralığı, tarihi açıdan Abbasîlerin düşüş yaşamaya başladığı döneme denk gelip birçok hanedanlığın kurulduğu zamandır. Hz Ömer'in

⁶ Ömer Abdurrahman Sârîsî, "Re'yün fi Tahdidi Asri'r-Râgıb el-İsfahânî", *Mecelletü'l-Mecmai'l-Luğati'l-Arabîyye el-Ürdünî*, IV/11-12 (1981): 46.

⁷ Cevherci, "Re'yün", 194.

⁸ Muhsin Eminî Hüseyinî Âmilî, *A'yânu's-Şîa, thk. Hasan Emin* (Beyrut: Daru't-Tearuf 1973), XXVII, 220-222, 228.

⁹ Ziriklî, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâi mine'l-Arabi ve'l-Müstağribine ve'l-Müsteşrikîn, II*, (Beyrut: 1986), 255.

¹⁰ Ömer Kara, "Râgıb", *DİA*, c. 34 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), s. 398.

¹¹ Sarisi, "Râgıb", 33.

¹² Kara, "Râgıb", 104.

hilafeti döneminde Abdullah b. Büdeyl el-Huzâi komutasındaki bir ordu tarafından 23/644 tarihinde fethedilen İsfahân, Abbasî halifesi İbnü'l Mu'tez (247/861) döneminde başlayan isyanlarla eski itibarını kaybetmiştir.¹³ Böylece, İsfahân, hicri 4. asrın başlarında kurulan hanedanlıklardan olan Ziyârîlerden sonra Abbasîlerin zaafını fırsat bilerek hanedanlıklar kuran Büveyhîlerin eline geçmiş; sırasıyla İmâdüddeve Ali (320-323), Rûknüddeve Hasan (323-366), Müeyyidüddeve (366-373), Fahrüddeve Ali (373-387), Şemsüddeve (387-412), Semâüddeve (412-419) İsfahân'a emirlik yapmıştır. Diğer hanedanlıklar gibi başta bölgesel bir güç olarak ortaya çıkan Büveyhîler, daha sonra Abbasî hilafetinin içinde İran ve Irak'ı kapsayacak kadar Bağdat merkezli bir neo-devlet haline gelmişti.¹⁴ Bu da bir hilafet altında birbirinden farklı iki devletin yaşandığını göstermektedir. Daha sonra da temas edileceği üzere, bu durum, o bölgenin siyasî ve ilmî atmosferini önemli ölçüde etkilemiştir.

Genel kabule göre, "Tanrı'nın ihsanı veya armağanı" manasına gelen Bağdat kelimesi, Halife Mansûr tarafından 762 yılında kurulmuştur. Hilafetin başkentliğini yapan Bağdat, 945/946 yılından itibaren bir asırdan fazla sürecek olan Büveyhîlerin kontrolü altında kalmıştır.¹⁵ Böylece, Şîi Büveyhîlerle Sünnî halife bir arada bulunmuştur. 130 yıl süren Büveyhî idaresinde, Müstekfî, Mutî'-Lillah, Taî'-Lillah, Kâdir-Billah ve kâim Bi-emrillâh halife olarak görev yapmıştır. Şîi Büveyhîlerin Sünnî hilafeyle nasıl bir arada yaşadığına dair akla farklı sorular gelebilir. Bu tür muhtemel sorulara toptan cevap vermek gerekirse, Şîi Büveyhî yönetimi ile Abbasî halifeleri arasındaki ilişki, idareyi elinde bulunduran emirin kişiliğine göre şekil alıyordu.¹⁶ Yukarıda zikredilen dört kardeş tarafından kontrol edilen İran, Irak, Kirman ve Cibâl bölgelerinde oluşan Büveyhî devleti, iç ve dış güvenlik üzerinde yoğunlaştığı için ülke sınırlarını genişletememişlerdir. Bu devletin 130 yıllık hakimiyet Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'in

¹³ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, thk. Abdullah Enîs et-Tabbâğ, (Beyrut: Müessesetü'l-Meârif, 1407/1987),319; Yakutu'l-Hamevi, *Mu'cemu'l-Buldân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), I, 273.

¹⁴ Kurevî, İbrahim Selman, *el-Buveyhiyyûn ve'l-Hilâfetu'l-Abbâsiyye, (İskenderiye: Merkezü'l-İskenderiyye li'l-Kitap, 2008)*, 176-177.

¹⁵ İbrahim Sarıçam ve Seyfettin Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006) s. 91.

¹⁶ Güner, Ahmet, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", *DEÜİFD*, sayı: XII (1992): 49.

1055 yılında Bağdat'a girmesiyle son bulmuştur. Sünnî hilafetin Şîî hanedanlıkla ilişkisi, tahmin edileceği üzere Şîî-Sünnî çatışmasına yol açmıştır.¹⁷

Siyasi ayrılık ve çalkantıların yaşandığı Büveyhîler dönemi; Bağdat, Şîraz ve Rey gibi birçok kentte açtıkları hastane ve rasathanelerle "İslam Rönesansı"ını¹⁸ başlatacak önemli adımların atıldığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. O dönemde açılan kütüphaneler, ilim merkezleri ve meclisler sayesinde çeşitli fikrî hareketliliği başlamıştır. İşte bu hareketliliğin en belirgin kanıtı, söz konusu dönemde tartışılmaya başlanan meselelerin netice verdiği eserler ve çeşitli alanlarda yetişen ve İslâmî ilim geleneğinde kilometre taşı kabul edilen ilim adamlarının varlığıdır.

Bunun bir sonucu olarak tefsirde Ebû Bekir Abdulaziz b. Ca'fer (ö. 363/973), Ebü'l-Kasım Hibetullah b. Selâme (ö. 410/1019), İbn Serrâc (ö. 427/1035); hadiste Begavî (ö.345/1036) ve Darekutnî (ö.385/995); fıkıhta Kerhî (ö. 340/951), Şâşî (ö. 344/955), Sedûsî (ö. 359/969), İbn Kattân (ö. 359/969), İbn Merzûbân (ö. 366/976), Harezmi (ö. 403/1012) Bermekî (ö. 445/1053), Mâverdî (ö. 450/1058); kelimada Bâkılânî (ö. 403/1012), Kûhî (ö. 405/1014), Mardinî (ö. 405/1014); dilde, İbnü'l-Münâdî (ö. 334/945), İbn Dabbî (ö. 335/946), İbn Nehhâs (ö. 338/949), İbn Dürüsteveyh (ö. 347/958), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), İbn Cinnî (ö. 392/1001), Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 4 yy. sonrası/1009); mantıkta Harrânî (ö. 369/979), tıpta İbn Sîna (ö. 335/946); astronomide İbnü'l-A'lem (ö. 375/985), Antâkî (ö. 376/986), İbn Sem'un (ö. 387/996); coğrafyada Sûlî (ö. 335/946) ve İbn Miskeveyh (ö. 421/1029); kitâbette Sayrafî (ö. 368/978), İbnü'n-Nedîm (ö. 380/990) ve şiirde Mütenebbî (ö. 354/964), İbnü'l-Amîd (ö. 360/970), Ebû'l-A'lâ el-Maarrî (ö. 449/1057) ve Firdevsî (ö. 411/1020) gibi âlimler yetişmiştir.¹⁹

Her insanın içinde yetiştiği sosyo-politik atmosferin, onun kişiliğini şekillendirdiği kabul edilen bir gerçek olduğu için, yukarıda çizilen sosyo-politik atmosferin içinde yetişen Râgıb'ın da ilgili dönemin etkisinden bigâne kalamayacağı açıktır. Çünkü

¹⁷ Muhammed Müsfir Zehrânî, *Nizamu'l-Vizâre fi'd-Devleti'l-Abbâsiyye (el-Ahdani'l-Büveyhî ve's-Selcûkî)*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1980), 21-22.

¹⁸ Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban, (İstanbul: İnsan Yay. 2000), 8.

¹⁹ bkz. Reşad b. Abbâs Ma'tûk, *el-Hayatu'l-İlmiyye fi'l-Irak Hilale'l-Asri'l-Büveyhî*, (Mekke: Câmîiatu Ummi'l-Kurâ, 1997), 203-276; Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", *DİA.*, (İstanbul: TDV, 1992), 6:499.

aşağıda görüleceği üzere, onun ilmî kişiliğini hem olumlu hem olumsuz açılardan etkileyen bu atmosferin, hakkında eksik veyahut karmaşık bilgilerle bulunmasıyla yakından bir ilişkisi vardır. Bu bağlamda örnek vermek gerekirse, ilgili dönemde inşa edilen kütüphaneler ve ilim merkezleri, Râgıb'ın ilmî kişiliğinin oluşumunda nasıl önemli bir paya sahipse, Sünnî-Şîî siyâsî uzlaşımı da benzer bir etkiye sahiptir.

2.3. Yetiştığı Dönemin İlmî Durumu

Selçuklu hakimiyeti ile Moğol istilası arasındaki dönem İran'da, Sünnî-Şîî gibi çeşitli mezhep müntesipleri arasında birtakım dinî ve sosyal mücadelelerin yaşandığı bir dönemdi. Farklı anlayışlara sahip olan bu iki fırkanın önemli mevkilerde birlikte yaşaması, o dönemdeki siyasi ve dinî ortamın ne denli gergin olduğunu belirleme açısından önem arz etmektedir. Bu mücadelelerin en şiddetlisi, İsfahan gibi büyük ve kaleleri olan şehirlerde gerçekleşmekteydi. Zira o dönemin fanatik Şîî-İsmailî grubunun reisi olan Hasan es-Sabbâh'ın (ö. 518/1124) bu bölgede ikamet ettiği kanlı, eylem ve saldırılar düzenlediği belirtilmektedir.²⁰ Böylesine kanlı ve kaotik bir ortama dönüşen İsfahân'da, ilmî gelişmeler şöyle dursun, kültürel ve ekonomik gelişmeler bile sekteye uğruyordu. İşte müellif, yaşanması zor bu şehirde doğup büyümüştü. Büyüdüğü ortam böyle olunca, o da dönemin rihle geleneğine uyarak İsfahan'dan ayrılarak Bağdat'a geçmiştir. Hilafet merkezi Bağdat, İslam coğrafyasının her tarafından gelen âlimlerin buluşma noktası olmuştur.²¹

Her yeni fetihle yeni kültür ve dinî doktrinlerle yüzleşen Müslümanlar, İslam'ı delillerle savunmak ve yüzleştikleri söz konusu doktrinleri anlayıp eleştirmek için Emevîler döneminden itibaren başlatılan tercüme faaliyetlerinin ürünlerini kullanmaktaydı. Durum böyle olmakla beraber, söz konusu dönemdeki tercüme faaliyetleri, Abbâsîler dönemindeki kadar sistematik değildi.

Başta İskenderiye, Harran ve Cündişâpûr olmak üzere 8.-10. yüzyıllarda eski medeniyetlere ait birikimler, tercüme faaliyetiyle İslam dünyasına kazandırılmış olup

²⁰ M. Fuad Köprülü- W. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1963), 56.

²¹ S. Sırrı Üçer, *İslam Medeniyeti Tarihi*, (İrfan Yayınevi, İstanbul 1969), 37, ²¹ Köprülü, Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, s.32.

İslam medeniyetinin gelişmesinde önemli bir katkıya sahip olmuştur.²² Abbasiler döneminde diğer milletlerin düşünce serüvenini anlayıp onlarla daha sağlıklı bir diyalog kurma amacıyla kurulan *Beytü'l-Hikme*, tercüme faaliyetine ev sahipliği yapması bakımından, İslam ilim geleneğinde önemli bir akademi olma vasfını kazanmıştır.²³

Tercüme edilen eserler, Yunan, Hint ve İran gibi önemli medeniyetlerin birikimini İslam dünyasına aktarmakla, âlimlerin bilgi dünyalarını da zenginleştirmiştir. Yanı sıra, tercüme edilen eserler yardımıyla, yakından tanıma fırsatını buldukları diğer medeniyet havzalarında oluşan özellikle dini düşüncelere reddiyeler yazmışlar, bu da onların orijinal eserler yazmalarına ve kendilerinin kaleminden çıkacak orijinal eserlerin yazılmasına zemin hazırlamıştır.

Selçuklular döneminde meydana gelen düşünce ve inanç özgürlüğü sayesinde Bâtınîler ve müfrit Şîiler müstesna her türlü din ve mezhebe hürriyet bahşedildiği bilinen bir gerçektir.²⁴ Devletin himayesinde başlatılan faaliyetler, tercümelerle sınırlı kalmayıp Şîilerin propaganda ve öğretilerine karşı halkı eğitmek gayesiyle Selçuklular, birer eğitim müessesesi olan medreseler kurmuşlardır.²⁵ Bugünkü üniversitelere benzeyen medreselerin, ilk olarak Selçuklu sultanı Alparslan döneminde kurulduğu bilinmektedir. Ünlü Selçuklu veziri Nizâmülmülk, medrese geleneğini Nişabur'da başlatıp Bağdat, İsfahân, Rey, Merv, Herat, Basra ve Musul gibi yerlerde inşâ edip sistematik hale getirdiği için ona nisbetle bu medreseler *Nizâmiye Medreseleri* olarak adlandırılmışlardır.

Gerek teşkilatı gerekse eğitim öğretim kadrosu bakımından en meşhur Nizâmiye medresesi, 1066-1067 tarihinde tedrisata başlanılan Bağdat Nizâmiye Medresesi'dir. İlk müderrisliğine Ebû İshâk eş-Şîirâzî el-Fîrûzâbâdî'nin getirildiği bu medreseye, dönemin en önemli bilginleri davet edilmiş, ünlü İslam kelimcisi Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) burada uzun zaman hocalık yapmıştır.²⁶ Selçuklular döneminde

²² Sarıçam, Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 36-37.

²³ Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6:88.

²⁴ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993), 255-256.

²⁵ Ziya Kazıcı, *İslam Müesseseleri Tarihi*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1996), 229.

²⁶ Ziya Kazıcı, *Anahatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, (İstanbul: MÜİFV.Yayınları, 1995), 44.

meydana gelen özgür düşünce ortamı, İslamî ilimler alanında da kendisini hissettirmiş ve bu dönemde bütün bilim dallarında büyük âlimler yetişmiştir.

Bu dönemin meşhur âlimlerinden Ebu Zekeriyyâ Yahyâ b. Ali et-Tebrîzî (ö.502/1108), Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111), Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî (ö. 516/1122), Ebu Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî (ö. 537/1142) ve Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1143) dışında, İsfahân ve çevresinde Muhammed b. Ahmed el-İsfahânî (ö. 480/1087), Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), İsmâîl b. Muhammed el-İsfahânî (ö. 535/1140) ve Mahmûd b. Muhammed el-İsfahânî (ö. 536/1141) gibi âlimlerin ismi zikredilebilir.

2.4. Tefsir Geleneğinde Mukaddime ve Râğıb'ın *Mukadimetü't-Tefsîr*'i

2.4.1. Tefsir Geleneğinde Mukaddime

İslam telif geleneğinde “mukaddime”, “hutbe” ve “fâtiha” şeklinde adlandırılan giriş veya önsözler, eldeki eserin yazılış amacı ve metoduna dair özlü bilgiler verdiği için ilgili ilim dalının tarihî gelişimi açısından vazgeçilmezdir. İçerdikleri tarihî bilgileri kronolojik olarak sundukları için, ilgili ilim dalının metodolojik gelişimini, özellikle de hangi tarihte hangi meselelerin öne çıktığı konusunda kaynaklık ederler.

Her alanın kendi tarihine bağlı olarak ele alınan meseleler göz önünde bulundurulduğunda, her eserin mukaddime hem ilgili olduğu alanın meselelerine dair görüş ve reddiyelere hem de söz konusu kitabı okurken akılda tutulması gereken usul ve kaidelere yer verir. Ayrıca, mukaddimeler, bize müelliflerin isimleri, kimlerden ders alıp kimlere ders verdikleri, nerelere ilim yolculuğu yaptıkları ve telif ettikleri eserlere dair bilgiler sunar. Bu bilgilerin bir kısmı müellifin tarafından aktarılabileceği gibi, öğrencileri veya söz konusu eseri tahkik eden muhakkik tarafından da eklenebilir. Her hâlükârda, böylesi önemli malumata, ancak mukaddimeler yoluyla yahut da parçalar halindeki bilgileri biyografi ve bibliyografi eserlerinden toplayarak ulaşabiliriz. Tefsir alanında yazılan mukaddimeler de bundan istisna olmayıp bu tür bilgilendirici özellikleri teşkil etmektedir. Tefsirlerin girişinde, gerek müelliflerin kendi tefsirleriyle alakalı olarak uyulması gereken usul ve kaidelerin verilip izah edilmesi gerekse genel olarak tefsirde uyulması gereken kaideleri belirtmek âdet haline gelmiştir. Tefsir mukaddimeleri, tefsir usulünün gelişimini sağlayan önemli kaynaklar

arasında bulunduğu gibi aynı zamanda tefsir usulünün tarihî seyrini de izlememize yarayan belgeler mahiyetindedir.

Teşekkül dönemiyle birlikte olgunlaşan telif geleneğinin bir yansıması olarak hicrî üçüncü asırda telif edilmiş tefsirlerin neredeyse hepsinin bir mukaddimesinin mevcut olduğu söylenebilir.²⁷ Tefsir usulü ve Kur'an ilimlerine dair bilgiler genişledikçe mukaddimelerdeki bilgi miktarı da ona göre artar. Mukaddimelerde aktarılan bilgilerin söz konusu eserin yazıldığı dönemin ilmî ve sosyo-kültürel şartlarını yansıttığını daha önce söylemiştik. Buna bağlı olarak, diğer alanlarda olduğu gibi ilk dönem tefsirlerinde de nakil ve rivayet odaklı veriler öncelenmiştir. Sonradan ortaya çıkan yeni meselelerin tahlili önem arz ettiği için, daha sonraki müfessirlerin Kur'an tarihi ve ilimlerine dair öncekilerin görüşlerini kendi dönemlerindeki gelişmelerle kıyaslayarak değerlendirip incelendikleri görülmektedir.

Hacim ve üslup bakımından müelliften müellife değişiklik arz eden tefsir mukaddimelerinde genellikle hamdele ve salveleden sonra ilahî Kelâm'ın yüceliği ve söz konusu tefsirin neden yazıldığına dair kısa bilgiler, Kur'an tarihi, Kur'an ilimleri, Kur'an'ı öğrenmenin fazilet ve adabı, müfessirin çalışmasında takip ettiği yorum metoduna ilişkin geniş bilgiler içermektedir. Tefsir usulünün takip ettiği tarihî seyri kronolojik olarak kısmen takip etmemize olanak sağlayan bu mukaddimeler, aynı zamanda tefsir tarihi ile ilgili önemli bilgiler de sunmaktadır.

Tefsir alanında telif ve tasnif edilen ilk eserler umumiyetle dilbilimsel tefsirlerdir. Buna uygun olarak, tarihî süreç içerisinde kaleme alınan tefsir mukaddimelerine bakıldığında, bu alanda telif edilen ve dilsel tahlili esas alan ilk eserlerin Ferrâ (ö. 207/822)²⁸ ve Ebû Ubeyde'ye²⁹ (ö. 210/825) ait olduğu anlaşılmaktadır. Âdet haline geldiği anlaşılan mukaddime geleneği, İbn Kuteybe³⁰ (ö. 276/889) ve Zeccâc'la³¹ (ö.

²⁷ İbrahim Hilmi Karşlı, "Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme", *AÜİFD*, Sayı 20, (Erzurum 2003): 229-231.

²⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullâh ed-Deylemî el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1980),

²⁹ Ebû Ubeyde et-Teymî el-Basrî Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'an*, thk. Fuad Sezgin, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981).

³⁰ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, thk. Ahmed es-Sakr, (Kahire: Dâru't-Türâs, 1973).

³¹ Ebû İshak İbrahim b. es-Serî' b. Sehl ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuh*, thk. Abdülcélil Abduh Şelebî, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988).

310/923) devam ederek, Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. Yüzyılın ilk çeyreği) ve Zemahşerî³² (ö. 538/1144) ile zirveye ulaşmıştır. Taberî (ö. 310/923)³³, kendi asrına kadarki lügavî tahlil verilerini ve tefsire dair rivayetleri isnad yöntemiyle bir araya getirerek tefsir geleneğinin zirvesini temsil ettiği gibi, mukaddime geleneğini de aynı şekilde zirveye ulaştırmıştır.

Sadece klasik döneme has olmayan tefsirlerdeki bu mukaddime geleneği sonraki dönemlerde de devam ettirilmiştir. Hem tefsir tarihi ve usulü hem de ilgili dönemin ilmî, sosyo-politik ve kültürel durumunu yansıtan mukaddimeler, çağdaş dönemde yazılmış bazı tefsirlerde daha görünür duruma gelmiştir. Bu dönemi temsil eden Mahmud el-Âlûsî (ö. 1270/1852)³⁴, Muhammed Cemâleddin el-Kâsımî (ö. 1332/1914)³⁵, Reşîd Rızâ (ö. 1354/1935)³⁶, Tantavî Cevherî (ö. 1359/1940)³⁷, Mevdûdî (ö. 1399/1979)³⁸ ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1361/ 1942)³⁹ gibi müfessirlerin mukaddimeleri, ilgili dönemlerin tefsir algısı ve tefsire dair bilinmesi gerekli meseleleri öğrenmemiz açısından önem arz etmektedir.

Tefsir mukaddimelerinin, tefsir usulünün gelişimi açısından hayati bir öneme sahip olduğu yukarıda belirtilmiştir. Aynı şekilde her tefsir mukaddimesinin, ilgili dönemin tefsir usulü ile ilgili meselelerin nasıl ele alındığı bilgisini aktarmaktadır. Bu bağlamda, çağdaş dönemin sosyo-politik ve kültürel değişimin etkisi diğer dini alanlara yansıdığı gibi, tefsir alanına da yansımıştır ki tefsirdeki yansıması, tefsirin usul ve kaideleriyle alakalı olmuştur. Daha açık söylemek gerekirse, modern dönemin getirdiği yeniliklerin din anlayışı üzerindeki etkisinin tefsir söz konusu olduğu zaman, tefsir usulü ve kaideleriyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde özellikle

³² Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavviz, (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1418/1998).

³³ Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr), Beyrut 1408/1988.

³⁴ Âlûsî, Ebu'l-Fazl Şihâbuddin Mahmûd, *Ruhul Meani fî Tefsiri'l-Kur'an'il-Azîm ve's-Sebe'il Mesânî*, (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arâbî, ty.).

³⁵ Kasimî, Muhammed Cemaluddin, *Mehâsinu't-tevil*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Dâru İhyâ'i'l-Kutubi'l-Arabî, 1957).

³⁶ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947)

³⁷ Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerîm*, (Kahire: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halâbî, 1933/1351).

³⁸ Mevdudî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhimu'l-Kur'an*, trc. Muhammed Han Kayânî v.dğr, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005).

³⁹ Elmalı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Kitabevi, ty.).

Kur'an'ın anlaşılması için takip edilmesi gereken yöntemin nasıl bir yöntem olması gerektiği, anlama esnasında takip edilmesi gereken kaideler neler olacağı, bazı ayetlerin zamanımıza uygun olarak nasıl anlaşılacağı gibi meseleler ortaya çıkmıştır. Böyle olduğu için, günümüz tefsircilerinin üzerinde durdukları en önemli hususlardan biri, yeni bir tefsir usulü oluşturulmanın artık kaçınılmaz bir ihtiyaç hâline geldiği konusudur. Zira klasik döneme ait tefsir, tefsir usulü ve ulûmü'l-Kur'an'a dair birikim oluşup, günümüz tefsir ve usûl ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla, bazı araştırmacılara göre, bu dönemin insanları Kur'an'ın anlaşılması ile ilgili sorulara cevap vermekte eksik kalmaktadır.⁴⁰

2.4.2. Râgıb'ın Mukaddimetü't-Tefsîr'i

Mukaddime geleneği, sadece tefsir ilmine has olmayıp, bütün İslami ilimlerde karşılaştığımız bir olgudur. Mukaddime, ana metnin anlaşılması ve konumlandırılmasında ışık tuttuğu için önem arz etmektedir. Tefsir bağlamında ifade edersek, tefsirin tarzı ve muhtevasıyla ilgili ön bilgi sunmaktadır. Örneğin, lügavî bir tefsirin girişinde dil ile ilgili meseleler, işârî tefsirlerin mukaddimesinde ise bâtinî meseleler, sosyolojik tefsirlerde Kur'an-toplum ilişkisine dair meseleler, çağdaş dönemde Saeed'in deyişiyle "feminist tefsir"⁴¹ kategorisinde kadın-Kur'an ilişkisine dair meseleler hakkında, tefsir eserinin ana bölümünde ise metnindeki muhtevayı anlamlandırma konusunda yardımcı bilgi sunulmaktadır.

Gerek ulûmü'l-Kur'an eserlerinde gerekse erken dönem tefsir mukaddimelerinde, Kur'an metninin dil yapısı ve üslubunun detaylı detaylı değerlendirmeler yapılmaktadır. Bu ise Arapça indirilen kitabın dil yönünden çözümlenmesinin onun anlaşılması için ne denli önemli kaynaklanmaktadır. Kur'an'ın dil ve üslubunu ele alan eserler arasında Râgıb el-İsfahânî'nin tefsirine yazdığı mukaddime ayrı bir öneme sahiptir. Eserin geneline hâkim olan dilbilimsel yaklaşımda, İsfahânî'nin uzmanlık alanları ön plana çıkmaktadır. Lafız-mana ilişkilerine bağlı teoriler üzerine kurgulanan *Mukaddime*'yi özgün kılan yön ise başlangıçtan beri kaleme alınan tefsir mukaddimeleri ve ulûmü'l-Kur'an kaynaklarından farklı olarak eserin Kur'an

⁴⁰ Mustafa Öztürk, "Klasik Sünnî Tefsir Literatürü Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 5.3 (2005): 110-113.

⁴¹ Abdullah Saeed, *The Qur'an: an introduction* (London: Routledge, 2008), 213.

lafızlarının anlaşılmasının muhtemel sebepleri, beyan keyfiyeti, tefsirde ihtilafın sebepleri, bir lafızla birden çok anlamın kastedilebilme imkânı⁴² gibi Kur'an'ın anlaşılmasının önündeki engeller çerçevesinde kaleme alınmış olmasıdır.

Eserde konuların özlü ve kategorik bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Özellikle lafızların taksim edildiği bölümlerdeki anlatım, esere dilbilimsel bir görünüm kazandırmaktadır. Konuların zikredilen şekilde ele alınması bir taraftan konuların inceliklerini kavrama konusunda yararlıyken bazı yerlerde zikredilen bilgilerin keyfiyet ve kemiyet açısından doyurucu olmadığını söylemek mümkündür.

Müellif, dilbilimci kimliğinin bir sonucu olarak, eserini lafızların çeşitleri, lafız-mana, lafız-nazm, nazm-mana ilişkisi gibi konular çerçevesinde oluşturmuştur. İsfahânî'nin, teorik olan bu konuların pratik sonuçları veya pratiğe nasıl yansıdığı ile ilgili olarak, ele aldığı meselelerin Kur'an'ın beyan keyfiyeti ve tefsirdeki ihtilaflarla ilişkisine değinmesi, eserin önemini ortaya koymuştur. Aslına bakılırsa, *Mukaddime*'de ele alındığı belirtilen konuların, modern dönemin dil felsefesinde, lengüistik çalışmalarda, hermenötikte, hatta metin-özne-nesne ilişkileri gibi hermenötiğin alt branşlarında karşımıza çıkması, eserdeki konuların geçmişle sınırlı olmadığı anlamını taşımaktadır.⁴³

Râgıb'ın çalışmamıza konu olan *Mukaddimesi* esasen on ciltten oluşan hacimli⁴⁴ bir tefsirin giriş kısmı olup tefsirden günümüze ancak Mukaddime ile beraber Maide suresinin sonuna kadarki kısmı ulaşmıştır. Tefsirin veya mukaddimenin kendisi *Cami'u't-Tefsîr*, *Tefsîru Râgıb*, *Mukaddimetü Câmi'i't-Tefsîr me'a Tefsîri'l-Fâtiha ve Metali'u'l-Bakara* gibi farklı isimlerle muhtelif muhakkik ve araştırmacılar tarafından hazırlanarak okuyuculara sunulmuştur. Müellifin sahip olduğu dilbilimsel yetkinlik, *Mukaddime*'yi önemli kılan bir başka husus, Kur'an'ı anlama teorisinin dil

⁴² Râgıb el-İsfahânî'ye göre çok anlamlı bir lafız aynı anda iki hakiki mana veya bir hakiki bir mecâz mana da kullanılabilir. Bundan dolayı bir ibare ile anlaşılan manaların murad olma bakımından zıt anlamlılık içermeyecek şekilde kullanmak mümkündür. Örneğin *صلى صلاة واحدة* cümlesi ile aynı anda hem vacip bir namazın hem de mendub bir namazın kılındığını belirtmek mümkün gözükmezken, Duha suresinde yer alan *عَائِلًا فَأَغْنَى* âyeti ile Allah'ın (c.c) Hz. Peygamber'e hem yeteri kadar maddî zenginlik hem de kanaat zenginliği yani aza kanaat getirme ahlakı bahşettiği düşünülebilir.

⁴³ Benzer tespitler için bk. Kara, "Râgıb el-İsfahânî", s. 398.

⁴⁴ Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Bulğa fi Terâcimi Eimmeti'n-Nahvi ve'l-Lüga*, thk. Muhammed el-Misrî, (Dimeşk: Dâru Sa'düddîn, 2000), 122; Sıddîk bn Huseyn Kannûcî, *Ebcet'ül-Ulûm*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1889), II, 186.

üzerinden inşâ edilmesidir. Bir başka ifadeyle, müellif, Kur'an'ı anlamının dilin inceliklerini kavramaktan geçtiğini iddia ederek, bu iddiasını *Mukaddime*'de ispatlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda tefsirini önemli kılan unsur, anlama teorisinin dil üzerinden inşâ edilmesi sonucunda ortaya çıkan lafız-mana ilişkisi ile ilgili meselelerin tahlil edilmesidir. Kur'an'ın anlaşılmasını engelleyen etkenler ve bu engellerle başa çıkma yollarını tahlil etmek için 32 fasıl halinde hazırlamış olduğu Kur'an ilimleri ve tefsir usulüyle ilgili konularını irdelemiştir. Zikredilen konuları kategorik bir sınıflandırmaya tabi tutmak gerekirse, onların lafız (müfredat), cümle (mürekkep) ve bu ikisini birlikte anlamaya çalışan muhatabın yüzleşeceği meselelerle alakalı olup eserin son kısmının tahkik edilen surelerden oluştuğu söylenebilir.

Müellif, lafızla ilgili fasıllarda, lafız-mana ilişkisi üzerinden kelimenin taksimine yoğunlaşır. Bunun pratik yansımalarını tefsirinde işlerken, lafızların sarfî açılımlarına, etimolojik kökenlerine ve gramatik yapılarına titizlikle eğilir. Müfredat lafızlarla başlatmasının sebebi bu lafızların Kur'an'ın anlaşılmasında önemli bir yere sahip olmasıdır. Bunun nedeni ise belirli bir dil ile indirilen bir kitabın anlaşılması için o dilin inceliklerinin anlaşılmasının gerekliliğidir. Bununla bağlantılı olarak lafızların sınırlı; anlamların ise sonsuz olduğu kabulü⁴⁵ üzerinden hareketle lafız-mana ilişkisinin dilsel bir kitap olan Kur'an'ın anlaşılmasındaki etki, önem ve gerekliliğinden bahseder. Müfredatla ilgili en çok sorun oluşturan meselenin lafz-ı müşterek olduğunu kabul ettiği için ona ayrı bir önem atfetmiştir. Bundan dolayı müşterek lafız (çokanlamlı kelime) konusu üzerinde genişçe durur.

İkinci olarak hitabın türüne bağlam eklenince ortaya çıkan anlam ve kelamın türleri fasıllarında, haber, istihbâr, emir, nehiy, talep, şefaât, mananın çeşitleri ve boyutları, lafzın anlam üzerindeki etkileri gibi konuları bazı yerlerde detaylı bazı yerlerde ise özetle ele almıştır. Kur'an'ın beyân keyfiyetinde, özellikle müteşâbih ayetleri anlama konusunda, Arapçaya ve belagate vakıf olanların bu ayetleri anlayabileceğini; ama genel olarak anlama sonucunun herkesin dil ve diğer alanlardaki bilgi seviyesine ve ihtisas alanına göre farklılaşacağını ifade etmektedir.⁴⁶ Lafzı anlamdan ayırıştırarak ele almanın zorluğundan dolayı, muhtevayı daha iyi tasvir edebilmek için müfredat ve

⁴⁵ Ebü'l-Kâsım er-Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetu Câmi'i't-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Fâtîha ve metâli'i'l-Bakara*, thk. Ahmed Hasan Ferhat, (Kuveyt, Dârü'd-Da've, 1984), 29.

⁴⁶ Râgıb, *Mukaddime*, 45-46.

mürekkep taksimi üzerinden *Mukaddime*'nin konularını taksim ettik. Bununla beraber, müfredatın lafızla, mürekkebin (cümlelerin) ise anlamla ilgili olduğunu söyleme gereğini duyduk. Hem müfredat hem de cümleyle ilgili olup daha çok cümle ile ilgili olduğunu düşündüğümüz hakikât-mecâz, umum-husus, muhkem-müteşabih kavramlarını detaylı bir şekilde ele aldığını belirtmek, eserin içeriği hakkında aydınlatıcı bir bilgi sunacaktır. Ayrıca, Kur'an'ın anlamı ve nazmı itibarıyla eşsiz bir kitap olduğunu kanıtlamak için ortaya çıkan i'câza geniş yer verdiği görülmektedir.

Müellif, daha çok çağdaş dönemde yaygınlaşan “tefsirin ilmîliği” meselesine⁴⁷ de dolaylı bir şekilde temas etmektedir. Meseleyi, herhangi bir ilim dalının ele aldığı konuya ve güttüğü gayeye göre değerlendiren alan müellif, tefsir ilminin önemli bir ilim olmasını, konusunun Allah'ın kelamı olması; eylem şeklinin onun kapalı olan kısımları izah etme ve maksadının ise dünyada Kitapta olan kapalılığı ortadan kaldırıp ona sınıksız sarılmak; ahirette ise gerçek saadete ulaşmak olmasıyla irtibatlandırır.⁴⁸ Konusu ve gayesi biraz önce zikredilen bu alanla ilgilenmenin şartlarının bulunduğu dikkat çeken müellife göre, bir kişinin Kur'an'ı tefsir edebilmesi için, sarf, ıhtikak, lügat, nahiv, kıraat bilgisi, sebep-i nüzul bilgileri, ilgili âsâr ve ahbâr, sünnet bilgisi, usul-i fıkıh; fûru fıkıh, zühd, kelam, vehbî ilim gibi alanların bilgisine sahip olması gerektiğini söyler.⁴⁹

Lafız-anlam ilişkisi bağlamında önem arz eden “tefsir” ve “te'vil” kavramlarının nüans ve inceliklerini irdeleyen müellife göre tefsir daha çok lafız ve müfredâtta, te'vil ise anlam ve terkiplerde bulunur. Buna ek olarak, tefsirin metin düzeyinde anlama, te'vilin ise daha geniş ve derinlere inerek anlama olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰ Müfredat kısmında özenle ele alınan lafz-ı müşterek meselesine benzer şekilde cümlede anlamlar arasında nasıl farklılık ortaya çıktığını ele alan müellif, özellikle yakın anlamlı kelimeler arasındaki nüanslarının açıklanmasının metnin gerçek anlamını yakalamada önemli bir unsur olduğunu detaylandırır ve aynı müsemmanın farklı isimlerle anılmasının sebeplerine dikkat çeker.

⁴⁷ Enes Büyük, *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 67-90.

⁴⁸ A.g.e, 91-92.

⁴⁹ A.g.e, 94-96.

⁵⁰ Râgıb, *Mukaddime*, 47-48.

Konu başlıkların üçüncüsü, metin ile ilgili meseleler olup dili oluşturan lafızlar ile bu lafızların ifade ettikleri anlamlarla alakalıdır. Fakat anlama faaliyetinde hermönetik daireyi içeren metin, metnin özellikleri –burada müfredatteki lafızlar ve manaları-, anlayandan geçen bir iletişim ve etkileşim söz konusudur. Modern dönemlerde hermenötik alanında tartışılan metin-özne-nesne⁵¹ ilişkisiyle alakalı olarak müellifimizin katkısı önem arz etmektedir. Alanla ilgili problemleri, “anlam afetleri” şeklinde ifade edilen, anlamı engelleyen özellikler etrafında incelemiştir. Buna göre hitabın anlaşılması konusunda önemli üç afetin bulunduğunu; bunlardan birincisinin hitapla, ikincisinin metinle, üçüncüsünün ise anlayan yahut da anlamaya uğraşanla alakalı olduğunu zikretmektedir. Bunların sonucunda ortaya çıkan anlamların kaynağı üzerinde kafa yoran müellifin ulaştığı sonuca göre, anlamlandırma faaliyeti süresindeki ihtilaf ya dil-metin ilişkisinden kaynaklanır, ki bu da lafız-anlam ilişkisi üzerinden incelenmeye çalışılmıştır yahut da müfessirin sahip olduğu zihniyetten kaynaklanır.

Sırf dilsel bilgilerin Kur’an’ın anlaşılması için yeterli olamayacağını farkında olan Râgıb, dile ek olarak rivayete de önem vermiştir. Bu bağlamda, tefsirinde rivayet tefsirinin önemli unsurlarını kullanır; ayetleri ayetlerle, hadislerle, sahâbe ve tâbiûn kavillerini kullanmak suretiyle açıklar. Zira ona göre ayetlerin tefsiriyle ilgili tarafımıza rivayetler aktarılmışken onları kullanmamak, ilim ahlakıyla bağdaşmamaktadır. Aktarılan kıraat farklılıklarının –sahih ile şaz arasındaki ayrıma fazla dikkat etmeden- doğurduğu anlam farklılıklarına işaret eder; -varsa- sebeb-i nüzulu ayetlerin anlaşılmasında araç olarak kullanır; nesh olgusunu ilgili ayetlerde uygular. İstişhad noktasında zaman zaman şiirden yararlanır. Dirayet açısından ahlak ve zühd ile ilgili ayetlerin tefsirinde sūfî geleneğin; inanç ve itikatla ilgili ayetlerin tefsirinde kelim ve felsefecilerin; ahkâm ayetlerinin tefsirinde fıkıh mezheplerinin görüşlerinden mümkün mertebe yararlanır.

⁵¹ Mehmet Paçacı, “Tefsir Üzerine”, *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri Sempozyumu* (11-12 Haziran 2005), ed. Ömer kara (Bursa: Kur’an Araştırmaları Vakfı (KURAV), 2005), 91-98.

BÖLÜM III

RÂGİB EL-İSFAHÂNÎ'DE ANLAMA ARACI OLARAK DİL

3.1. Lafız-Mana İlişkisinin Kaynağı Olarak Dilin Menşei Meselesi

İnsanı diğer canlılardan ayırtıran en önemli özelliğin “düşünme” yetisinin olduğu, ilim adamlarınca kabul edilen bir gerçektir. İnsanın “düşünen canlı” olarak tanımlanması, öncelikle düşüneceği şey/varlıkların olmasını gerektirir. Zira ontolojik bir mesele olan şeylerin varlığı, epistemik bir mesele olan anlama ve dolaylı olarak düşünmeyi öncelemektedir. Durum böyle olunca, iletişim ve anlama aracı olan dili anlamaya çalışan her şeyden önce ise, insanın bilgi edinme yolları konusunda dilin nasıl bir rol oynadığıyla başlamalıdır. Başka bir ifadeyle, anlama aracı olarak dil, hitap-muhatap ilişkisini irdelemeye çalışan birisinin tahlil etmesi gereken bir alan haline gelmektedir. Böylesi zor ve karmaşık bir ilişki ancak, dil olgusunun menşeiine gidilerek hakkıyla tahlil edilebilir. Çünkü dil olgusunun nasıl bir olgu olduğuna dair teori geliştirmeden, dil ile ilgili detaylı ve derinlemesine konuşmak zordur. Dil denilen olgu ise, kısaca lafız ve o lafzın ifade ettiği anlamdan ibarettir. Bundan dolayı, Râgıb'ın lafız-mana ilişkisi hakkındaki anlayışını tahlil etmeyi amaçlayan bu çalışmaya, söz konusu müellifin dilin menşei meselesindeki yaklaşımını tespitile başlamak istiyoruz.

Kur'an'ı anlamaya çalışanın vazgeçilmez kaynağı olan Arapça, sadece Kur'an metnini okuyup anlamının da ötesinde, Kur'an'ın indiği muhiti anlayıp analiz etmek için önemlidir. Dil, Kur'an'ın anlaşılmasında temel olduğu için, dil olgusunun ihtiva ettiği meselelerin de anlaşılması elzemdir. Zira “Kur'an'ın anlaşılmasında dil önemlidir” ifadesinin açılımı felsefi olup dilin kaynağı ve mahiyetiyle başlayıp, “dil-söz ayrımı”, “dil-düşünce ilişkisi”, “dil-zihin” ilişkisi gibi farklı evrelerden geçer. Böyle olduğu için, dilin kaynağı meselesi, dil olgusu soruşturmasında en öncelikli soru/n haline gelmektedir. Dahası, *Mukaddime*'nin en önemli meselelerinden olan çok-anlamlılık

meselesine ışık tutacağı için, müellifimizin dilin menşei meselesine dair görüşünün ne olduğu hususu öncelikle ele alınmalıdır.

Dilin menşei meselesi, İslam düşünce tarihince tartışılmış bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, bu meseleyle ilgilenenlerin hedefi, dilin tabiat, tanrı veya insanlar yoluyla ortaya çıkıp çıkmadığını keşfetmektir. Böylece, Abbâd b. Süleyman'nın (ö. 250/864) savunduğu tabiatçı (naturalist), Ebû Hâşim el-Cubbâî (ö. 321/933) gibilerin kabul ettiği uzlaşımçı (conventionalist), “Allah Âdem’e bütün isimleri öğretti” ayetinden⁵² hareketle Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ve İbn Fûrek (ö. 406/1015) gibilerin desteklediği tevkifçi (revelationist), Ebû İshâk el-İsferayînî (ö. 418/1027) gibilerin taraftarı olduğu tevkifçi-uzlaşımçı (revelationist-conventionalist) ve Ebû Bekir el-Bâkîllânî (ö. 403/1013) ile müteahhirun kelâmcıların kabul ettiği tevakkuf (non-committal) yaklaşımı olmak üzere beş farklı yaklaşımdan bahsedilir.

Mezkûr tasniflerin bu çalışmayla olan ilişkisi, Râgıb'ın hangi kategoriye meylettiğini bulup bu meylin sonuçlarının eldeki çalışmayla olan bağlantısı veyahut ona katkısını incelemek olacaktır. Zikredilen beş farklı teoriye bakıldığında, tabiatçı yaklaşım hariç, diğer yaklaşımlara göre, bir lafzı belirli bir anlama tayin eden bir failin varlığı ile karşılaştırılır. Bu failin tercihinine göre gerçekleşen lafız-anlam tayini veya tahsisi dolayısıyla insanlar arasındaki iletişim anlamlı hale gelir. Lafız-mana özelinde gerçekleşen tayin/tahsis, üçüncü teori bağlamında incelenirse, bu tahsisin Allah tarafından insanlara verilen bir yetenek/meleke sayesinde gerçekleştiği görülür.

Farklı dillerin nasıl ortaya çıktığına ilişkin, “Allah'ın, farklı milletlere farklı bir ‘dil yeteneği’ verdiği” şeklinde itiraz edilirse dahi, bu itiraz bağlamında daha sonra doğan insanların ilgili yerlerde konuşulan dili otomatik olarak konuşmaları beklenir. Ancak durum öyle değildir. İlâveten, çağdaş dil edinme araştırmacılarından Chomsky'nin ortaya koyduğu “generative grammar” ve “linguistic competence”⁵³ teorilerine göre, doğan her insanın doğumdan getirdiği bir dil yeteneği söz konusudur. Ancak, bu dil yeteneği, genel bir dil yeteneği olup belirli bir toplumun özel dillerine mahsus değildir.

⁵² Bakara, 31.

⁵³ Noam Chomsky, *Syntactic Structures*, (New York: Mouton de Gruyter, 2002), V-XIII.

Dolayısıyla her ne kadar tevkifçi yaklaşım dilin menşeiyle alakalı muhtemel bir teori sunmuş olsa da sunduğu teorinin pratikle buluşması, ancak uzlaşım ile mümkündür.

Râgıb'ın dilin menşei meselesine dair görüşü, lafız-mana ilişkisine dayanmaktadır. Yani, dil tabiatından değil, bir müreccihin belirli bir lafzı, belirli bir manaya tahsis etmesinden gelişmiştir. Müellif, “Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti”⁵⁴ ayetinden hareket ederek, söz konusu müreccihin Allah olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵ Râgıb'a göre, “Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti” ayetindeki “esmâ” lafzı, dil eserlerinde bilinen isim olmayıp, dilde bulunan isim, fiil ve harf kategorilerinin hepsini kapsamaktadır.⁵⁶ Her ne kadar müellifimiz tevkifçi yaklaşım meyilli gözükse de, daha sonra zikredeceğimiz sebeplerden, tam olarak tevkifçi olmadığı anlaşılacaktır. Hz. Âdem'e öğretilenlerin hepsinin sonraki nesle geçmesi ve onun döneminde olmayan dış varlıkların isimlendirme faaliyetinin daha sonra gerçekleşmiş olması, bizi, dilin menşei meselesinin Hz. Âdem ile biten bir olgu olmadığı kabulüne götürmektedir. Zira bu olgu onunla bitmiş olsaydı, farklı dillerin ortaya çıkışı, her dilin kendine has bir sisteminin olması, her geçen gün yeni mefhumlara yeni lafızların tahsis ediliyor olması gibi hususların tek tek cevaplanması gerekirdi. Ayrıca, çokanlamlılık meselesinde görüleceği üzere, Râgıb'ın yaptığı açıklamalar da anlamsız olurdu.

Râgıb, dilin menşei meselesini “vaz” kelimesi ile anlatmaktadır.⁵⁷ Ona göre, ilk (birinci) ve ıstılâhî vaz' olmak üzere iki farklı vaz' söz konusudur.⁵⁸ Râgıb'ın vaz'ı ikiye ayırıp ona göre dili anlamaya veya anlamlandırmaya çalışması onun tabiatçı teorisini savunanlardan olmadığını gösterir. Müellifin “ilk vaz'” dediği şey, “Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti” ayetindeki “esmâ” lafzıyla alakalıdır. Zira ilk vaz'ın topyekûn gerçekleşip “esmâ” lafzıyla ifade edilmesi ve dili oluşturan en temel öğelerin isim, fiil ve harften oluşması, ayette zikredilen “esmâ”nın da isim, fiil ve harfi içerdiği anlamına gelir. Dolayısıyla ilk vaz' Hz. Âdem'e müfred ve mürekkep lafız ile mananın öğretilmesiyle başlamıştır.⁵⁹ Yani Allah, Hz. Âdem'e dil geliştirme gücünü vermiştir.

⁵⁴ Bakara, 31.

⁵⁵ Ebü'l-Kâsım er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, (Mekke: Mektabetü Nazzâr Mustafa el-Bâz, t.y), 446-447.

⁵⁶ Ebü'l-Kâsım er-Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetu Câmi'i't-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Fâtiha ve metâli'i'l-Bakara*, thk. Ahmed Hasan Ferhat, (Kuveyt, Dârü'd-Da've, 1984), 28.

⁵⁷ Râgıb, Mukaddime, 28.

⁵⁸ A.g.e, 28.

⁵⁹Râgıb, Müfredât, 446-447.

Durum böyle olduğu için, lafız mı önce gelir yoksa mana mı gibi karışık bir meselenin analizi önemini yitirmiştir. Zira Allah, Hz. Âdem'e hem lafız hem de manaların hepsini öğretmişse, lafız da mana da eşit derecede önemli hale gelmektedir. Buna göre, Râgıb'ın ıstılahî vaz' dediği kategori, aslında uzlaşım teorisiyle özdeştir. Çünkü Allah, Âdem'e tayin gücünü vermekle, insanların dil geliştirme hususundaki katkı ve rolünü tanımış olmaktadır. Bundan dolayı, Râgıb'ın dilin menşei meselesindeki yaklaşımı, yukarıda kısaca ifade etmeye çalıştığımız tevkifçi-uzlaşımçı yaklaşımla aynıdır.⁶⁰

Bu açıklamanın ifade ettiği gerçek şudur: lafız-mana ilişkisi üzerinden yürüyen Kur'an'ı anlama faaliyetinin incelenmesi, şüphesiz bu ilişkisinin temelinde yatan dilin menşei meselesiyle başlamaktadır. Yani dili vaz' edeninin kim/ne olduğunun tespiti, dil üzerinde konuşmanın en öncelikli meseledir. Müellifin yaklaşımının tevkifçi-uzlaşımçı olduğunu tespit ettikten sonra, söz konusu yaklaşımla nasıl bir anlama perspektifi/teorisi sunduğunu keşfetmeye çalışacağız.

3.2. Vaz' Olgusu Bağlamında Delalet Mefhumu

Seslerden oluşan dilde nasıl oluyor da belli sesler belli anlamlar, başka sesler de başka anlamlar ifade etmektedir? Bir başka tabirle, dilin kaynağının bilinmesi, dil olgusunun gizemlerinden sadece bir tanesi olup, insanın ağzından çıkan farklı seslerin farklı anlamlara gelmesi önem arz eden bir başka gizemdir. Dilin nasıl bir sistem olduğunu ve bu sistemin nasıl işlediğini bilmek, zikredilen iki gizemin çözülmesiyle başlar. Anlama aracı olarak dili çözüp Kur'an'ın anlaşılması için kullanmak, vaz' konusunu doğrudan ele almayı gerektirmese de delalet konusunun tutarlı bir şekilde irdelenmesini gerektirir. Zira daha sonra anlamaya dair zikredilecek meselelerin temeli burada yatmaktadır. Bundan dolayı bu başlık altında Râgıb'ın delalet mefhumuna yaklaşımını ele alacağız.

"Bir şeyin öyle bir durum üzere olmasıdır ki, onun bilinmesiyle başka bir şeyin de bilinmesi gerekir" şeklinde tanımlanan delalet⁶¹, lafız-mana ilişkisi bağlamında önem arz eden bir kavramdır. Lafızların delaleti muhtelif seviyelerde tahakkuk ettiğinden

⁶⁰ Bkz: Râgıb, *Müfredât*, 446-447, a.mlf., *Mukaddime*, 28.

⁶¹ Necati Öner, *Klasik Mantık*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 16; Cürçânî, *Et-Târîfat*, 91; Tehnevî, *Keşşâfu Istılahâtı'l-Funûn*, I, 787.

dilciler lafızlar, öncelikle müfred ve mürekkep kısımlarına ayırmaktadır. Müfred lafızlar, maddesi bakımından “lugat”, formu bakımından “sarf”, türeme ilişkileri bakımından ise “iştikak” ilminde incelenir. Mürekkep lafızlar ise terkinin formel delaleti bakımından “nahiv”, belirli bir bağlamda açığa çıkan ikincil anlamlara delaleti bakımından ise “belâgat” ilimlerinin konusudur. Gösteren (dâl) ile gösterilen (medlûl) arasındaki ilişkiyi ifade eden delalet, aklî, tabîi ve vaz‘î olmak üzere üçe ayrılmakla birlikte biz Râgıb’ın *Mukaddime*’de ele aldığı lafzî delaletle ilgilenmekle yetineceğiz. Lafız-mana ilişkisinden ortaya çıkan dil, Râgıb’a göre, müfred ve mürekkep olmak üzere iki kelam kategorisinden oluşmaktadır.⁶² Kelamın birinci türü olan müfred, ya kendisinden bahsedilen haber (isim), haberin kendisi (fiil) yahut da bu ikisinin arasındaki rabita olan harftir.⁶³ Bunların dışında dördüncü bir kategori bulunmamaktadır. *Mukaddime* ve *Müfredât*’taki yaklaşımından lafızların anlaşılmasına atfettiği önem anlaşılan müellif, *Mukaddime*’nin ilk sayfalarında bu çabanın vazgeçilmez olduğunu vurgulamaktadır. Zira Kur’an’ın anlaşılması yolunda, muhatabın önünde birtakım engellerin bulunduğunu belirtmektedir. Söz konusu engellerin aşılması ise, müfred ve mürekkep kelamın anlaşılmasıyla mümkündür. Râgıb’a göre, lafz-ı müşterek ile mutevati lafız türlerinin umûmî mi yoksa husûsî mi olduğu meselesi ile müştak lafızlardaki farklı anlamlardan doğru anlamı tercih etmek kolay olmadığı için, müfred kelam kendi kategorisinde iyice anlaşılması gereken en önemli konulardandır. Mürekkep kelamdaki zorluk ise, daha sonra görüleceği üzere, lafızla ilgili olana ek olarak mana ile ilgilidir.⁶⁴ Müfred ve mürekkep kelam türlerindeki zorluk, şüphesiz lafızların ilk etaptaki anlamlarının tespiti ile alakalı bir meseledir. Yani hangi lafzın hangi anlama delalet ettiğinin belirlenmesiyle ilgilidir.

İslami ilimlerde vaz‘ olgusu etrafında gerçekleşen tartışmalar, mürekkep lafızların vaz‘a konu olup olmamasıyla alakalıdır. Bu bağlamda kelam (söz) da kelime gibi vaz‘ edilmiş midir? sorusuna verilen cevaplardan birincisine göre kelam tıpkı kelime gibi vaz‘î delaletle sahiptir. Nitekim Araplar müfred lafızlarda olduğu gibi mürekkep lafızlarda da tasarruftan menedilmiştir. Eğer mürekkep lafızların delaleti vaz‘ dışında başka bir yolla biliniyor olsaydı; örneğin Arapçada muzâf ögesinin muzâfun ileyhten önce ya da sonra gelmesi arasında bir fark kalmaz ve iki durumda da ifade anlaşılabilir.

⁶² Râgıb, *Mukaddime*, 28.

⁶³ Râgıb, *Mukaddime*, 28.

⁶⁴ Râgıb, *Mukaddime*, 30, 35.

olurdu. Konuya ilişkin ikinci görüşe göre kelimeler vaz' edilmiştir; ancak kelimeler akılla bilinir. Örneğin, قام زيد cümlesi vaz' edilmemiştir. Dolayısıyla bu cümlenin delaleti vaz'î değil aklîdir. Çünkü cümlenin durumunu kelimenin durumu gibi kabul etmek, cümlenin hem kullanımının hem de anlaşılmasının kelimelerde olduğu gibi nakle bağlı olduğunu kabul etmeyi gerektirir.

Bu durumda da sözlükçülerin cümle sözlükleri oluşturmaları gerekir. Zira vaz'î delaleti sahip lafızların sayılabilir ve yeni vaz'lara kapalı olması gerekir. Daha önce vaz' edilmemiş bir sözcüğün söylenemediği gibi daha önce söylenmemiş bir cümlenin de söylenememesi gerekir. Ancak dil olgusu bunun tersi yönündedir. Cümlenin delaletinin vaz'î olmadığını gösteren bir diğer husus, Arap dilinde cümle kuruluşu için gerekli iki kelime dışında hiçbir şey bilmeyen bir kimsenin bunları müned olarak işittiğinde cümlenin anlamını zorunlu olarak idrak etmesidir. Burada cümlenin ne anlama geldiğini bildirecek bir kaynağa (vaz') ihtiyaç duyulmamaktadır. Mürekkep lafızlarda vaz' olgusuna dair üçüncü görüşe göre ise mürekkep lafızlar tür ve kalıp itibarıyla vaz' edilmiş (nev'î vaz'); türün kapsamındaki fertler (eczâ') bakımından ise vaz' edilmemiştir. Örneğin fiilin fâile isnadı konusunda fâil kategorisi belirlenmiş; ancak belli bir fâil belirlenmemiştir. Dolayısıyla anlam konuşana bırakılmıştır. Buna göre mürekkep lafızlarda söz konusu türden bir vaz' olduğunu söylemek kabul edilebilir bir görüştür.⁶⁵

Mürekkep ifadelerin biçimi göz önünde bulundurulduğunda, bu ifadelerin belirli bir bağlamda söylendikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla vaz' esnasında farklı zaman ve mekâna ait bütün özelliklerin pratik olarak tasavvur edilmesi mümkün olmadığından, mürekkep ifadelerin müfred lafızlar gibi vaz' edildiğini söylemek vakıyyla uyumsuzdur. Müfred lafızlar söz konusu olduğunda ise, bunların farklı türleri içerdiği olduğu bilinmelidir. Râgıb, vaz' konusunu doğrudan ele almamakla beraber, delalet meselesini ele alırken, vaz' konusuna dolaylı olarak işaret etmektedir. Bir başka ifade ile, müellif her ne kadar vaz' konusunu direkt olarak ele almadıysa da delalet konusuna dair görüşlerini sistematik olarak sunabilmesi, vaz' konusunu bilmesini

⁶⁵ ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, Tahrir: Abdulkâdir Abdullah el-Ânî, (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1992), II, 9-11; es-Süyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâ'ihâ*, thk. Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ Bek vd., Menşûrâtü'l-Mektebetü'l-Asrîyye, 1986), I, 40-45.

gerektirir. Muhtemelen *Mukaddime*'yi belli bir amaçla yazdığı için, vaz' konusunu detaylıca ele almamıştır.

3.2.1. Delalet Ettiği Anlamlar Bakımından Lafız

Dilde asıl olan, anlamın değişmesiyle lafzın da değişikliğe uğramasıdır.⁶⁶ Yani zihindeki her anlam karşılığında belirli bir lafzın bulunması, dilde asıldır. Fakat dilin pratik kullanımını, buna imkân tanımamaktadır. Zira Râgıb'a göre, mana ya da anlam, zihni bir olgu olup zamanla değiştiği ve geliştiği için, sonsuzdur. Her ne kadar sürekli olarak insan zihninde farklı anlamlar ortaya çıkıyor olsa dahi, aynı şeyi lafız için söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü terkipleri değişmekle birlikte lafız sonlu bir ögedir.⁶⁷ Dolayısıyla, sonlu olan lafız, sonsuz olan mana karşısında yetersiz kaldığı için, iştirak ortaya çıkmıştır. Bir başka anlatımla, lafız-manadaki iştirak, mevcut lafızların, bilinen ve henüz idrak edilmeyen manaları karşılamadaki yetersizliğindedir. Buna göre mana sonsuzsa, lafzın da teorik olarak sonsuz olması gerekir. Yani, dili vaz' edenin Allah, geliştirenin ise insan olduğunu kabul eden Râgıb'ın teorisine göre, lafız sınırlı olduğu ve sonsuz olan manayı karşılayamadığı için iştirak vardır. Fakat burada sorulması gereken soru, lafz-ı müşterekin varlığı, lafzın sınırlı oluşu açıklanmasını gerektirir mi sorusudur? Başka bir alternatif açıklama yok mudur? Bize görünüyor ki, iştirakin varlığı tartışmasız olmakla birlikte, bunun sebebini lafzın sınırlılığına bağlamak, olayı tam açıklamamaktadır. Zira daha sonra da görüleceği üzere, lafz-ı müşterekin ortaya çıkış sebebini anlatan müellifin zikrettiği sebepler durumu aydınlatmaktadır. Aslında lafızlardaki eşanlamlılık olgusunu açıklarken de benzer bir düşünce takip edilmelidir. Çünkü söz konusu olguda da lafız çok mana birdir. Burada mananın sınırlı, lafzın ise sınırsız olduğu anlamına mı geliyor? Bütün bunlara rağmen, "lafız-mana ilişkisi bağlamında iştirak söz konusudur" ifadesinden kasıt, lafız-mana ilişkisi çerçevesinde lafzın delaletinin anlamlı olan ilişkisinin gerçekleştiği yolların birbiriyle içiçe olması demektir. Dolayısıyla Râgıb'a göre, aşağıda görüleceği gibi, bu ilişki, beş kategori üzerinden gerçekleşmektedir.⁶⁸

⁶⁶ Râgıb, *Mukaddime*, 29.

⁶⁷ A.g.e, 29.

⁶⁸ A.g.e, 29-30.

1. Mutabakat yoluyla gerçekleşen delalet. Buna göre, lafzın anlama delaleti, tetabuk üzerinden gerçekleşmektedir. İnsan lafzının Ömer ve Ahmed gibi isimlere işaret etmesi gibi. Râgıb, bu tür lafızlara mutevâtî' lafızlar ismini vermektedir.
2. Tazammun yoluyla gerçekleşen bu delalet, iştikâkî delalet olarak isimlendirilir. Buna göre, lafız ve mana arasında parçacıklı bir ilişki mevcuttur. Örneğin, ضارب (döven) ile ضرب (dövme eylemi) arasındaki ilişki bundandır. Her ne kadar iki lafzın delaleti tetabuk üzerinden gerçekleşmese de iki kelimenin aynı kökten gelmiş olması sebebiyle buradaki delalet tazammun delaleti kategorisine ait olmuştur.
3. Tek bir lafzın tek bir anlama delaleti, diğer bir ifadeyle tek bir anlamın tek bir lafızla ifade edilmesi (mütebayin lafızlar/tek anlamlılık). Buradaki delalet, Arap dili âlimlerinin ifade ettiği “dilde asıl olan, her anlamın karşılığında kendisine delalet edecek bir ibarenin olmasıdır”⁶⁹ cümlesi güzelce özetlemektedir. Bu kategoriye رجل ve فرس kelimeleri örnek verilebilir.
4. Birden fazla lafzın tek bir anlama delaleti, diğer bir ifadeyle tek bir anlamın birden çok lafızla ifade edilmesi (teradüf/eş anlamlılık). Lafızların belirli anlamlar karşılığında konulduğunu görmüştük. Yani lafız-mana ilişkisi bağlamında, bir ögenin diğerine tahsisi söz konusudur. Dolayısıyla, birden fazla kelimenin aynı nesneye işaret etmesi, yukarıdaki açıklamalarla uyuşmamaktadır. Zira vaz‘ olgusunun olmuş bitmiş bir olay olmadığı, yeni mefhumlar zihinde doğduğu için yeni anlamların da ortaya çıktığı herkesin malumudur. Dolayısıyla farklı lehçeleri olan Arapçada, konuşanlar tarafından vaz‘ olgusu çerçevesinde aynı mefhum ya da mana karşılığında farklı lafızların tahsis edilmesi mümkün görünmemektedir.⁷⁰ Bu tartışmayla ilgili değinemeyeceğimiz bir başka boyut, farklı lafızların aynı nesneye delalet etmesi durumunda, hakîkât-mecâz tartışmanın ortaya çıkmasıdır. Yani, aynı nesneye delalet eden birden fazla lafzın delaletinin hakiki mi yoksa mecâzi mi olduğu tartışmasıdır.⁷¹

⁶⁹ Süyütî, *el-Müzhir*, 37.

⁷⁰ Bu konuyla ilgili olarak bkz. Ömer Kara, *Kur'an Lügatçiliği ve Tefsirde Yakın Anlamlılık ve Nüans-Râgıb el-İsfahânî Örneği*, 6-7.

⁷¹ Tartışmanın ayrıntıları için bkz. Süyütî, *el-Müzhir*, I, 402-409; et-Tehânevî, Keşşâfu *Istulâhâtî'l-Funûn*, I, 789; II, 1795; ed-Debûsi, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed, *Takvîmu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*, thk: Halil Muhyiddîn, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 119; Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 83-86.

5. Tek bir lafzın birden çok anlama delaleti, diğere bir ifadeyle birden fazla anlamın tek bir lafızla ifade edilmesi (iştirak/çok anlamlılık). Bu meseleyi daha sonra genişçe ele alacağımızdan, şimdilik bununla iktifa ediyoruz.

Yukarıdaki beş delalet kategorisi ile daha öncesinde ele alınan vaz‘ olgusu daha sonra ele alınacak meselelerin anlaşılması için önem arz etmektedir. Râgıb’ın, lafız-anlam ilişkisinden doğan kelime türlerine dair yaptığı tahlillerdeki en önemli nokta ve bu çalışmanın temelini oluşturan husus, lafızların delaletidir. Zira lafızların delaletinin bilinmesi, nassların anlaşılması anlamına gelmektedir ki bu da te’vil ile ilgili bir meseledir. Yani lafızları farklı kategorilere tabi tutmak, nüanslı bir işlem olup önem arz etmektedir. Hangi lafzın hangi kategoriye ait olduğunun bilinmesi, farklı cümlelerde farklı lafızların yer alması halinde, ilgili lafzın nasıl te’vil edileceği meselesine bağlıdır. Te’vil ise, daha sonra görüleceği üzere, Kur’an’ın anlaşılmasında daha çok işlev gören bir kavramdır. İlim tarihimizde mantık ilmiyle beraber fıkıh usûlü ilmi de lafızların delaletiyle ilgilenmiştir. Mantıkçılar lafız anlam ilişkisini akli delalet bağlamında ele alırken usûlcüler meseleyi nassların delaleti bağlamında incelemiştir.

3.3. Kalam-Lafız İlişkisi: Müfred

Konuşma faaliyetinin türü ne olursa olsun, genel olarak hitap (lafız-mana) ile siyaktan oluşmaktadır. Zira anlama faaliyeti, hitabın gerçekleştiği dilin kelimeleri ile bu kelimelerin delalet ettiği anlamları bilmekle ancak gerçekleşir. Fakat bunu bilmek, hitabın hakkıyla anlaşılacağı tam göstergesi olmamaktadır. Bunun tamamlanması, hitabın söylendiği bağlamı da bilmeyi gerektirir. Bununla birlikte, şimdilik müfred kelimeler türü ile ilgili meselelere değineceğiz. Öncelikle, diğere dilcilerde olduğu gibi, Râgıb, müfred kelamı, isim, fiil ve harf olmak üzere üçe ayırmaktadır.⁷² Üç farklı kategoriden teşkil ettiği söylenen müfred kelam, umûm, husûs ve iştirak gibi meseleler, lafızla ilgili olduğu için onlara da detaylı olarak değinilmiştir. İlerleyen sayfalarda söz konusu meselelerden bahsedilecektir.

⁷² Râgıb, *Mukaddime*, 28.

Kelamın en temel düzeyinin lafız olması, Kur'an'ın anlaşılmasında lafızların manalarının bilinmesinin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Yazıldığı günden bu yana dil, tefsir ve diğer İslami ilimler alanına kaynaklık eden *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'an* adlı eserinin mahiyeti ile *Mukaddime*'de ele alınan konuların başında lafız ile ilgili hususların olması, Râgıb'ın genel olarak dil, özel olarak ise Kur'an'ın anlaşılması konusunda lafızlara ne kadar önem atfettiğine işaret etmektedir. Bu bağlamda, *Müfredat*'ın önsözünde söylediği aşağıdaki sözler, bu duruma ışık tutması bakımından önemlidir.

Kur'an ilimlerinden meşgul olunması gereken ilk ilmin lafızla ilgili ilimler ve ilgili ilimlerden de müfred lafızların tahkiki olduğunu zikretmiştim. Kur'an kelimelerinin anlamlarının elde edilmesi, bu kelimelerin Kur'an'ın manalarını anlamak isteyen kişinin ilk yardımcıları olmaları sebebiyledir. Bu durum, bina yapmak isteyen birinin ilk yardımcı konumunda olan tuğlayı elde etmesine benzetmektedir. Kelimelerin elde edilmesi sadece Kur'an ilminde değil, şer'î ilimlerin olan her birinde faydalıdır. Kur'an lafızları Arap dilinin özü, araç ve güzellikleridir. Fukaha ve hukemânın, hüküm ve hikmetlerindeki dayanaklarıdır. Usta şair ve belâğatçıların, nazım ve nesirlerinde sığınaklarıdır. Kur'an lafızları, bunlardan doğan ve türetilen lafızların durumu, güzel meyvelere nazaran çekirdek ve kabuğu, buğday tohumlarına nazaran da saman ve çöp gibidir.⁷³

Gramer ilmiyle ilk defa Antik Yunan toplumunun ilgilendiği, üzerinde düşündüğü ve bu konudaki ihtiyacı ortaya koyduğu bilinen bir husustur. Ancak bu toplumdaki dil çalışmaları, felsefe ile birlikte ele alındığından gramerin ve dolayısıyla dilin felsefî bir içerikle işlendiği görülmektedir. Dil-varlık, dil-düşünce konuları ve genel olarak dilin kaynağı sorunuyla beraber ele alınması da bu durumu gözler önüne sermektedir.⁷⁴ Bununla beraber gramerle doğrudan alakalı olan kelimenin kısımları gibi konuları ilk ele alan Eflâtun'un ortaya koyduğu isim ve fiil kategorisine dayalı düşünce aynı zamanda gramer ilminin de başlangıcı kabul edilebilir.⁷⁵

Ondan sonra gelen Aristo felsefesinde de dilin önemli bir yeri vardır. Nitekim o, kelimenin kısımlarını, yapısını ve sayısını ele almakla beraber düşünceyle olan ilişkisini de irdelemeye çalışmıştır.⁷⁶ O, kelimeyi kısımlara ayırmakla birlikte her birinin tanımını da yapmıştır. Ona göre isim, zamanla ilgisi olmayıp üzerinde uzlaşmanın olduğu ve mânası olan, her bir unsuru ayrı ayrı alındığı zaman ise mânası olmayan bir ses birimidir. Fiil ise, kendi öz anlamına "zaman" mânasını ekleyen bir

⁷³ Râgıb, *Müfredât*, 4.

⁷⁴ Ahmed Muhtar Ömer, *el-Bahsü'l-lugavî 'inde'l-Arab*, (Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 1988), 61.

⁷⁵ Muhammed Mahmud Gâli, *Eimmetü'n-nühât fi't-târih*, (Cidde: Daru's-Şurûk, 1976), 77-78.

⁷⁶ Faruk Zeki Perek, *Eski Çağda Dilbilgisi Araştırmaları (Gramerin Doğuşu)*, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1961), 14.

kelimedir. Bu tanımlar daha sonraki dil çalışmaları için de temel olmuştur. Ancak asıl gramerci kabul edilen ve bu konuda eser yazan isim Thrax'tır.⁷⁷

Dil odaklı anlama geleneği, Râgıb ile başlamadığına göre, onun kullandığı kavramlar ve delaletleri de kendisi ile başlamamıştır. Dolayısıyla ele alacağımız bazı kavramların daha iyi anlaşılabilmesi için, eski kaynak ve müelliflere işaret etmek hem önemli hem de gereklidir. Ancak, nahiv ilminin konusunu teşkil eden ve isim, fiil ve harften oluşan olmak üzere kelamın en temel üç kategorisi, Râgıb tarafından detaylı olarak ele alınmamıştır. İsim, fiil ve harfin oluşturduğu mürekkep cümle, tam ve anlamlı cümle ile eksik cümle olmak üzere ikiye ayrılır.⁷⁸ Yani mürekkep cümle ya tam ve anlamlıdır ya da eksik ve anlamlı bir cümle değildir.

3.3.1. Sözcüksel Çokanlamlılık Olarak Lafz-ı Müşterek

Lafz-ı müşterek terimini doğrudan kullanmamış olsa da Arap dilinde müşterek kelimesini tanımlayan ilk kişinin Sibeveyh (ö.180/796) olduğu kabul edilmektedir. Sibeveyh, müşterek lafzı “lafızları aynı olduğu halde anlamları farklı olan kelimeler” olarak tanımlamıştır.⁷⁹ Diğer taraftan İbn Fâris (ö. 395/1004) ise müşterek lafzı, “Bir lafzın, iki ya da daha fazla anlama gelme ihtimalinin olmasıdır”⁸⁰ şeklinde tanımlamıştır. İbn Cinnî (ö.392/1002) ise, “Lafz-ı müşterek; lafzı bir, anlamları farklı olan isim, fiil ve harflerdir” şeklinde tanımlamaktadır.⁸¹ Bu tanımlardan anlaşılacağı üzere, müşterek lafzın varlığını kabul eden ilk dönem dil âlimlerine göre müşterek, lafızların birliği ve anlamların çokluğu esasına dayanmaktadır.

Müşterek lafzın dildeki varlığı, herkes tarafından kabul görmemiştir. Zira müşterek lafzın varlığı ile alakalı serdedilen her görüş, Kur'an'ın beyan keyfiyetiyle alakalı yaklaşımımızı da etkileyecektir. Bu nedenle, İbn Durustevayh (ö. 347/958) ve Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009) gibi âlimler, müşterek lafzın varlığını kabul etmemiştir.

⁷⁷ Gâlî, *Eimmetü'n-nühât*, s. 84.

⁷⁸ Râgıb, *Mukaddime*, s. 34.

⁷⁹ Sibeveyh, Ebu Bişr Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988) s. 24.

⁸⁰ İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed, *es-Sâhibî*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 207-208.

⁸¹ İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyyeti, 2000), 93-103.

Çünkü onlara göre dilin maksadı olan açık etme düşüncesiyle bağdaşmamaktadır. Bir başka ifade ile, dilin açıklama görevini ortadan kaldırdığı gerekçesiyle⁸² iştirakin varlığını kabul etmemişlerdir. Onların ileri sürdükleri bir başka sebep ise, dilin menşei meselesiyle ilgilidir. Dilin menşei başlığı altında zikredildiği gibi, “dil tevkîfi/ ilahî kaynaklıdır” diyenlere göre, bir anlam için birden fazla lafız veya birden fazla anlam olması vaz‘ın hikmetine ters düştüğü için kabul edilmemelidir.⁸³

Dolayısıyla, her bir anlam karşılığında belirli bir lafzın tahsisi söz konusudur diye düşündüklerinden müşterek lafzın varlığını kabul etmemektedirler. Tahmin edileceği üzere, böylesi bir yaklaşım, dilin hakikatiyle bağdaşmamaktadır. Zira pratikte, birden fazla anlamı olan lafızlar olduğu için⁸⁴, iştirakin varlığını kabul etmeyenler, “bu tür kelimelerin, delalet ettikleri manaların birinde hakîkât diğerinde ise mecâz olduğu” görüşüyle bu durumu açıklamaya çalışmıştır. Fakat bu görüş pek kabul görmemiştir. Çünkü hangi anlamın hakikî hangisinin mecâzî olduğunu kesin olarak bilemeyiz. Bilme ihtimâlimiz olsaydı şayet, pratikteki müşterek lafzın varlığı meselesini gidermek için, hakîkât-mecâz taksimi yeterli kabul edilebilirdi. Dilde gerçekleşen bu tartışmalar doğal olarak Arapça olarak indirilmiş Kur’an’da müşterek kelimelerin varlığı sorununu gündeme getirmiş ve dildeki yaklaşımlar Kur’an’a da yansımıştır. Fakat dilde de olduğu gibi bu konuda da genel eğilimin müşterek kelimelerin Kur’an’da da var olduğu yönündedir.⁸⁵

Diğer taraftan, Râgıb, “anlamaların sınırsızlığı ve lafızların sınırlılığı” düşüncesine⁸⁶ dayanarak, müşterek lafızların varlığını kabul etmektedir. Ona göre iştirak, iki lafzın harflerinin tertibi, sayısı ve harekelerinin aynı olması neticesinde ortaya çıkar.⁸⁷ Bir başka ifadeyle, iştirak, her açıdan aynı şekilde yazılıp telaffuz edildiği halde farklı anlamlara gelen lafızlara denir. Mesela, حمل ve حم tertipte, غناء ve غناء sayıda, قدم ve قدم ise hareke birbirine mutabık olmadığından müşterek olarak

⁸² Muneccid, Muhammed Nureddin, *el-iştirâku’l-Lafzî fi’l Kur’ani’l-Kerim*, (Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1999), 32.

⁸³ Ömer Acar, “Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirâk-i Lafzî”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/2(2010): 249; Ebu’l-Hilal Hasan b. Abdullah b. Mehran el-Askeri, *el-Furûk fi’l-Lüga*, thk. Muhammed İbrahim Selim, (Kahire: Dâru’l-İlmi ve’s-Sekâfe, ty.), 22.

⁸⁴ Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 369, 370; Mehmet Ali Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2000), 241-245; Vâfi, Ali Abdülvahid, *Fıkhu’l-Luğa*, (Kahire: Dâru Nehdati Mısır Li’t-Tibâ’ati ve’n-Neşr ty.), 189.

⁸⁵ Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*, 245.

⁸⁶ Râgıb, *Mukaddime*, 29.

⁸⁷ Râgıb, *Mukaddime*, 31.

değerlendirilmemektedir.⁸⁸ Burada sorulması gereken soru, birden fazla anlam taşıyan lafızların nerede, ne zaman ve neye göre belirleneceği sorusudur. Bu husus ise, iştirak meselesinin sadece lafızla mı yoksa cümle/metinle de ilgili olup olmadığıyla alakalıdır. Daha açık ifade etmek gerekirse, birden fazla anlama gelen bir lafzın geçtiği bir metin veya konuşmada, lafzın içerdiği anlamlardan hangisinin kastedildiği meselesidir. Söz konusu lafız, içerdiği bir anlama mı yoksa bütün anlamlara mı hamledilecektir? Bu mesele, cümlenin yapısıyla alakalı olduğu için ilgili başlıkta ele alınacaktır.

Dilde müşterek lafız olup olmadığı sorusuna dönersek, iki zıt görüşün olduğunu söylemiştik. Birinci görüşün iddiası, dilde müşterek lafzın olduğu yönüdeyken ikinci grubun iddiası, bunun tam tersidir. Ancak, iddiaların gerekçelerine bakıldığında, ikinci görüşün iddiası vaz‘a dayanmaktadır. Yani her mana karşılığında bir lafzın tahsis edildiği görüşüne göre, birden fazla anlamın bir lafza tahsis edilmesi, vaz‘ mefhumuna aykırıdır. Râgıb’ın ilk vaz‘ dediği vaz‘ da dikkate alındığında, menşei ne olursa olsun, bir kaynaktan gelen dil olgusunda (ilahi, doğa, uzlaşım) birden fazla mana karşılığında bir lafzın tahsis edilmesi kafa karıştırıcıdır. Bununla beraber, dilde müşterek lafzın olmadığını göstermek için yeterli bir delil olduğunu kabul etmek zordur. Dolayısıyla ikinci görüşün kabul edilebilir tarafı, ilk vaz‘da müşterek lafzın olmama ihtimalidir. Birinci görüş dikkate alındığında ise, vaz‘ ile ilgili olmayıp, genel olarak dilde müşterek lafzın varlığı söz konusudur. Bizce de dilde müşterek lafız vardır. Fakat bu tür lafzın nereden ve nasıl ortaya çıktığı, sonraki başlıkta Râgıb bağlamında ele alınacaktır.

3.3.1.1. Müşterek Lafızların Ortaya Çıkış Sebepleri

Yukarıda ana hatlarıyla zikretmeye çalıştığımız “iştirakin varlığı” sorununda tercihini iştirakin dilde ve Kur’an’da bulunduğu yönünde yapan Râgıb, iştirakin meydana geliş yollarına da değinmektedir. Ona göre, bir lafzın müşterek olması, farklı lehçelerin ittifakı, nakil veya istiare yoluyla gerçekleşmektedir.⁸⁹ Râgıb bu yolları şöyle izah eder:

⁸⁸ A.g.e, 31.

⁸⁹ Râgıb, *Mukaddime*, 33, 34.

1. Aynı kelimenin iki farklı bölgede (farklı lehçelerde) farklı anlamlarda kullanılmasıdır. Meselâ, Arapların çoğunluğu “الصَّقْر” lafzını sütün son derece ekşi olması anlamında kullanırken, Medinelilerin çoğu pekmez anlamında kullanmaktadır. Böylece, birden fazla anlamı olan bir lafız meydana gelmektedir.
2. Bir kelimenin başka bir kelimedenden menkul ya da istiare olunmasıdır. Burada menkulden kastedilen şey, kelimenin dilciler tarafından vaz‘î anlamından başka bir anlama aktarılmasıdır. Dilciler, yaptıkları bu aktarım sonucunda, kelimenin yeni anlamı konusunda destek görmeyip yalnız kalabilirler. Böylece kelime hem eski hem de yeni anlamıyla meşhur olabilir. Bu da kelimenin müşterek olması anlamına gelmektedir. Salat ve zekât kelimeleri, zikrettiğimiz bu duruma örnektir. Nitekim asıl anlamı dua olan salat kelimesi⁹⁰ ile asıl anlamı artma ve çoğalma olan zekât⁹¹ kelimesi, dini alana aktarılınca farklı anlamlar kazanmalarına rağmen, kendi aslı anlamlarını da yitirmemişlerdir. Bir kelimenin menkul olmasının bir diğer şekli de fakih, mütekellim ve dilcilerin bazı lafızları kullanmaları sonucunda kelimenin terimleşmesi şeklindedir. Öte yandan bir anlam için vaz‘ edildikten sonra başka bir anlam için istiare yoluyla kullanılan kelime, müşterek niteliği kazanmaktadır. Meselâ “أسد” kelimesi aslan anlamı için vaz‘ edilen bir kelime olup, cesur bir insan için isim olarak kullanıldığında istiare yoluyla yeni bir anlam kazanarak, müşterek olmaktadır.⁹²

Müşterek lafızların ortaya çıkış sebeplerinin bilinmesi, meselenin sadece bir tarafıyla alakalıdır. Bu tür lafızlarla ilgili diğer meseleler, Kur’an’ın anlaşılması söz konusu olduğunda daha açık olur. Mesela, belirli bir bağlamda kullanılan bir müşterek lafzın taşıdığı anlamlardan hangisinin kastedildiği nasıl anlaşılacaktır. Müşterek lafızların delalet ettiği anlamlar umûm mu yoksa husûs olarak mı değerlendirilir. Bu ve benzer sorular, müşterek lafızların cümlelerdeki rolü ile alakalı olduğu için bir sonraki başlıkta daha detaylı olarak ele alınacaktır. Bir diğer mesele ise, müşterek lafzın varlığı “lafız sınırlı, anlam ise sınırsız olduğu için müşterek lafız vardır” düşüncesine dayandırılmasıyla alakalıdır. Zira müşterek lafızların ortaya çıkış sebeplerini zikreden Râgıb, söz konusu teoriyi sebep olarak ayrıca zikretmemektedir.

⁹⁰ Râgıb, *Müfredât*, 491.

⁹¹ A.g.e, 380.

⁹² Râgıb, *Mukaddime*, 33, 34.

3.4. Hitap-Muhatap İlişkisinde Lafız-Mana: Mürekkep/Cümle

3.4.1. Lafız-Terkip İlişkisi olarak Cümle

Çalışmamızın bir önceki kısımlarında, dilin menşei, dilin en alt birimi olan lafızlar, bir yere kadar lafzın anlamla olan ilişkisi, ilim geleneğimizde mezkûr konuların ele alış biçimi ve müellifimizin ilgili meseleler bağlamındaki konumunu tespit etmeye çalıştık. Bunun sonucunda hem anlama sürecindeki önemi hem de incelediğimiz temel eserimiz olan *Mukaddime*'de kendisine çok yer verilmesinden ötürü lafz-ı müşterek konusunun önemli bir mesele olduğu anlaşılmaktadır. Yukarıdaki bilgilerin toplamından çıkan genel tasavvur şudur; dilsel bir metin olan Kur'an'ın anlaşılması, temelde dilsel özelliklerin öğrenilmesine bağlı olup geçtiği, bu özelliklerin en önemlisi de müfred lafız (özellikle iştirak meselesi) ve onunla ilgili meselelerdir. Fakat bu meseleler, anlamın sadece bir boyutuyla alakalı olup lafzın bağlamla ilişkisinden çıkan konular da mevcuttur. Karine ile lafzın birleşiminden ortaya çıkan anlam/lar, terkip/cümle ile alakalı bir meseledir. Bir başka deyişle anlam, lafzın kendisinde bulunan muayyen bir vurgudan ibaret değildir. Bilakis lafzı kullananın söyleminde mevcuttur. Dolayısıyla, genel olarak lafzın, özel olarak ise müşterek lafzın ifade ettiği anlamlar, terkipte aranmalıdır. Terkipteki mana ise, te'vil sonucunda belli olur.

Kur'an'ın kendisine hiçbir şeyin benzemediği Allah'tan indirilmiş olması, onun anlaşılmasına ayrı bir zorluk katmaktadır. Râgıb, metni anlama esnasındaki zorluğun metin, metnin sahibi ve muhatap olmak üzere üç öğeden kaynaklandığını belirtmektedir.⁹³ Muhatabın, hatibin kastını anlamasını engelleyen faktörler başlığı altında incelenen bu meselelerin birincisi olan hitap (metin), dili oluşturan lafız ve manadan ibarettir. Muhatapla ilgili engel ise, ya muhatabın hitabı tasavvur etme hususundaki anlayış kısıtlılığından ya da hitap esnasında zihninin başka şeylerle meşgul olmasıyla alakalıdır. Râgıb'a göre bu durum, her ne kadar Kur'an'a muhatap olan bazı kişiler için geçerli olsa da bütün muhataplar için geçerli değildir.⁹⁴ Hitabı anlamamızı engelleyen üçüncü öge, hatip ile alakalıdır. Buradaki engel, ya hatibin anlatmak istediği şeyleri tasavvur etmesindeki ya da söylemek istediği şeyleri ifade etmesindeki eksiklikle ilgilidir. Genel olarak insanlar geçerli olan bu durum, her türlü noksanlıktan

⁹³ Râgıb, *Mukaddime*, 39.

⁹⁴ A.g.e, 39.

münezzeh olan Allah için geçerli değildir.⁹⁵ Kur'an'ı anlamaya çalışan bizler için, hitabın gerçekleştiği dile ek olarak; Kur'an'a muhatap olanların dünya tasavvuru, hitabın gerçekleştiği toplum, toplumun kültürü, kültürün zamansal ve mekânsal özellikleri gibi dil-dışı olguların anlaşılması da önem arz etmektedir.

Müfred lafızlarla ilgili söz konusu olan meselelerin terkipte de tezahür ettiğini söylemiştik. Yani, cümle, lafızlardan oluştuğu için, lafızların taşıdığı benzer özellikleri taşımaktadır. Bu gerçeği Cürçânî şöyle dile getirmektedir:

Kelime, telife sokulmadan (cümle içine girmeden) ve teaccub, istifham, emir, nehiy ve ihbar (bildirme) gibi cümlenin oluşmasıyla meydana gelen şekle (biçime:surete) dönüşmeden ve cümle içinde ancak bir kelimenin diğer bir kelimeye zammedilmesi (eklenmesi, katılması) ve bir lafzın diğer bir lafza bina edilmesinden önce, iki lafız arasında delalet yönüyle bir tefadül (üstünlük) olabileceği tasavvur edilebilir mi? Bir lafzın delalet yönüyle üstünlüğü, ancak cümle içinde telif ve nazımdaki yeri dikkate alındığında söz konusu olabilir. Fesahat ancak lafzın nazımdaki yerinin dikkate alınmasıyla mümkündür. Kelimelerin diğer kelimelerle olan uyuşum ve ilişkisi önemlidir⁹⁶; “lafızlar, terkip, tertib ve telife sokulmadan hiçbir anlam ifade etmez.”⁹⁷

Cürçânî'den (ö. 471/1078-79) yaptığımız yukarıdaki alıntılar, her ne kadar daha çok i'câz ile ilgili olsa da cümleyi iletişimin en küçük birimi sayması ve cümlenin anlamının bulunduğu bağlama göre ortaya çıktığını belirtmesi açısından önem arz etmektedir. Bu da gösteriyor ki, kelimelerin terkihi ile oluşan herhangi bir cümlenin anlaşılması, bulunduğu bağlamın bilinmesine bağlıdır.

3.4.2. Kur'an'ın Beyan Keyfiyeti Bağlamında Çokanlamlılık-Bağlam İlişkisi

Anlama tarihi boyunca, çokanlamlılık (ing: polysemy) olgusunun kabulü konusunda ne Doğu'da ne de Batı'da çok fazla direnç ortaya çıkmıştır. Çokanlamlılık olgusunun kabulünden ziyade, manaya ulaşma yolunda bir engel teşkil ettiğinden bu engelin nasıl aşılacağı yolları üzerine kafa yorulmuştur. Yani, çokanlamli kelimelerin varlığını kabul eden ekseriyet, dilde (Arapça) çokanlamlılığa yol açan sebepleri ortadan kaldırmak mümkün olmadığından, çokanlamlılık olgusuyla ilgili sorunun çözümü ile

⁹⁵ Râgıb, *Mukaddime*, 39.

⁹⁵ A.g.e, 39.

⁹⁶ Cürçânî, Ebu Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed, *Delâ'ilü'l-I'câz*, (Kahire: Matba'atu'l-Medenî, 1992), 44-45.

⁹⁷ Cürçânî, Ebu Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed, *Esrâru'l-Belâğa*, (Cidde: Daru'l-Medenî, 1991), 4.

uğraşmıştır. Neticede belli bir kitleyi muhatap alarak inen Kur'an'ın kendine has özelliklerinin bulunduğu müsellemlerle beraber Kur'an çokanlamlılık meselesinden de hâli değildir. Mezkûr meselenin çözümü ise, Kur'an'ın beyan keyfiyetinde aranmalıdır.

Kur'an gibi bir metni anlamaya çalışan birisinin elde ettiği anlamın doğruluğu veya yanlışlığı konusunda ilmî bir gerekçesi olmalıdır. Bu gerekçeler ise, metin içi ve metin dışı olmak üzere iki kategoriden oluşan bağlam meselesidir. Metin içi ve metin dışı bağlamın anlamadaki katkısı, neyin söylendiği, kime söylendiği, neden söylendiği, ne zaman ve nerede söylendiği, söylenen sözün yarattığı infial (varsa) gibi ek bilgileri bize aktarmasıdır. Özellikle umûm-husûs, çokanlamlı lafızlar, hakîkât-mecâz gibi bağlamı gerektiren meselelerin anlaşılmasında önem arz etmektedir. Çünkü çokanlamlı kelimeler, kullanıldığı her ifadede farklı anlamlar için kullanılmış olabilir. Bu gerçeği kaçırmaz veya dikkate almayıp ve çokanlamlı bir kelimeye geçtiği her yerde belirli ve sabit bir anlam yükleyerek, kastedilen manayı anlamamız mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla, bir insanın Arapça bilmesi, çokanlamlılık sorununu halletmesi için yeterli olmadığı gibi, Kur'an'ın anlaşılması için de yeterli değildir. O halde Arapça yanında Kelamın bağlamının bilinmesi lazım.

Müellifimiz her ne kadar açık olarak bağlamdan bahsetmese de onun anlam teorisinde bağlamın olmadığı veyahut önemsiz olduğu vehmine kapılmamak gerekir. Zira bir lafzın birden fazla anlamının olabileceğini daha önce söylemiştik. Şimdi ise diyoruz ki birden fazla anlamın hangisinin kastedildiğini bilmek, ancak bağlam bilgisiyle mümkündür. Durum böyle olunca müellifimizin bağlam ile çokanlamlılık arasındaki ilişkiye dair görüşünün ne denli tutarlı olduğu sorgulanabilir. Buna göre, bir lafızdan kastedilen anlamın hakikî mi yoksa mecâzî mi olduğunu bilmek ancak bağlam bilgisiyle mümkündür.⁹⁸ Yani, Râgıb'a göre, iştirak yoluyla birden fazla anlam taşıyan bir müşterek "ibare", taşıdığı hakiki ve mecâzi manalarla çeliştiğinde ancak belirli bir bağlamda birden fazla anlam ifade etmemektedir. Yoksa bir müşterek ibarenin taşıdığı anlamlar birbiriyle çelişmediği müddetçe o ibareden birden fazla anlamın kastedilmesi

⁹⁸ Râgıb, *Mukaddime*, 98-100.

mümkündür. Örneğin, “Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman...”⁹⁹ ayeti, peygambere hakiki, müminlere ise mecâzi olarak hitap etmektedir.¹⁰⁰

Mukaddime'yi esas alarak müellifimizin metin içi ve metin dışı olmak üzere iki tür bağlamdan bahsettiğini söylemek mümkündür. Buna göre, dilsel ve akli bağlam/karine metin içi bağlamı temsil ederken; hadisler, şiirler ve esbab-ı nüzul bilgisi metin dışı bağlamı temsil etmektedir. Dilsel bağlam, Kur'an'ın dilsel bir metin olmasıyla alakalıdır. Bu konudaki bilgi kaynağı ise, Kur'an'ın indiği dönemin dili ve dilsel çerçevesidir. Zira hitabın gerçekleştiği dönemdeki dilsel kullanımlar ilgili dönemde aranmalıdır. Dolayısıyla buradaki bağlam, dil ile alakadar olup kelimelerin anlam kayması, anlam daralması veya anlam genişlemesine uğrayıp uğramadığını tespit edeceğimiz Kur'an'ın indiği dönemdeki anlamlarla alakalı bir bağlamdır.

Aklî bağlam diye isimlendirdiğimiz bağlam ise, ifadeden ortaya çıkan anlam/lardan hangisinin kastedildiğinin tercihiyle alakalıdır. Dolayısıyla, bağlamdan aklın çıkarımı bazen lafza meylederken bazen manaya meyledebilir ve bunun bilgisi, yine aklın bağlamdan çıkaracağı anlamla alakalıdır.¹⁰¹ Örneğin, Kur'an'da Allah “Bu Kur'an, insanlara bir açıklama, takva sahipleri için de bir hidayet ve öğüttür”¹⁰², “Yanılmayasınız diye Allah size açıklama yapıyor”¹⁰³, “Açık bir Arapça ile”¹⁰⁴ ve “Size açık ayetler indirdik”¹⁰⁵ gibi ayetler, Kur'an'ın açık bir kitap olduğunu bildirmektedir. Fakat diğer tarafından Kur'an'da anlaşılması zor, müşkil ve te'vili bilinmeyen ifadelerin bulunduğunu biliyoruz. Buradaki işkâli bertaraf etmek için ne yapmak gerekir? Râgıb konuyu, Kur'an'ın beyan keyfiyle ilişkilendirerek sorunu aklî bağlam çerçevesinde çözmektedir. Ona göre, Kur'an'ın açık oluşu onu dinleyen herkes için değil, Kur'an'ın bağlamını bilenlerle alakalıdır,¹⁰⁶ onu dinleyen herkese açık olmayabilir. Yine, insanlar gerek ihtisas alanı ve gerekse bilgi seviyelerine göre Kur'an'ı anlamaktadır. Aklî bağlamla ilgili bir başka örnek “Hayır, onun iki eli de açıktır...”¹⁰⁷ ayetinde geçen “el” kelimesiyle ilgilidir. Zira el kelimesinin zahirine

⁹⁹ Talâk, 1.

¹⁰⁰ Râgıb, *Mukaddime*, 98.

¹⁰¹ Râgıb, *Mukaddime*, 40-41.

¹⁰² Âl-i İmrân, 138.

¹⁰³ Nisâ, 176.

¹⁰⁴ Şuarâ, 195.

¹⁰⁵ Nûr, 34.

¹⁰⁶ Râgıb, *Mukaddime*, 45.

¹⁰⁷ Mâide, 64.

önem vererek kelimeyi hakikî anlama hamledenler olduğu gibi, bağlamı esas alarak el kelimesinin mecâzi anlamda kullanıldığını tercih edenler de mevcuttur.¹⁰⁸ Kur'an'daki ifadelerin anlaşılması, görüldüğü gibi, buldukları bağlamı anlamayı da gerektirir.

Bağlamın ikinci kategorisi olan metin dışı bağlam, zikredildiği gibi hadis, şiir ve esbab-ı nüzul bilgilerinden oluşmaktadır. *Mukaddime*'de bağlam bilgisi olarak hadis ve şiir belirli bir görüşü savunduktan veya tahlil ettikten sonra, Râgıb'ın savunduğu görüşü desteklemek için kullanılmaktadır.¹⁰⁹ Sebeb-i nüzul ise tarihsel ve kültürel bağlam olmak üzere iki kategori üzerinden ele alınacaktır. Buna göre tarihsel bağlam daha çok zaman ve mekân ile alakalıyken kültürel bağlam, kişisel ve toplumsal değişkenleri içine almaktadır. Dilden daha özel bir kavram olarak kelimeler veya söz, belirli bir zaman ve mekânda gerçekleştiği, yazılı bir metin olan Kur'an'ın iniş dönemiyle ilgili tarihsel ve kültürel bilgileri ihtiva etmediği için, Kur'an metnini anlamaya çalışanın başka bir kaynaktan bu tür bilgileri bulup kullanması gerekir. Bu da o metni ortaya çıkaran tarihsel koşulları bilmekle olur. Tarihsel bağlam, “ayetlerin nazil olduğu ortam ve şartlar hakkında bilgi edinmek, zaman ve mekân bağlamının olaylarını, bu olayları meydana getiren fertleri veya toplulukları doğru bir şekilde belirlemektedir”.¹¹⁰ Mesela cahiliye dönemindeki yetim çocukların yaşamını bilmeden çok eşlilikten bahseden ayetlerden bahsetmek bağlamsız konuşmak demek oluyor ki, bu da istenilen hakiki neticeyi vermekte sorun yaratabilir.¹¹¹ Kültür, bir yerin siyaseti, ekonomisi, tarihi, mevsimi, konumu ve dili gibi özelliklerin toplamından ortaya çıkan bir sistemdir. Dolayısıyla, böylesi bir sisteme inen bir metni anlamak için, belirli bir kültüre bağlı bir kitleyi muhatap aldığı için o kültürün de metnin anlaşılması için bilinmesi gerekir.

3.4.3. Haber ve İnşâ

Cümle yapısıyla ilgilenen bu bölüm, genel olarak dilde, özel olarak ise Kur'an'daki cümle türlerinin ne olduğuyla ilgili olacaktır. Müellifimize göre dilde gerçekleşen

¹⁰⁸ Râgıb, *Mukaddime*, 41.

¹⁰⁹ Râgıb, *Mukaddime*, 46, 98-99.

¹¹⁰ Mehmet Paçacı, “Kur'an: Açıklanması ve Yorumlanması”, *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26:399.

¹¹¹ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an ve Tefsire ne oldu*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 82-90.

mürekkep kelimeler haber, istihbar, emir, nehiy, talep ve şefa'at olmak üzere altı kategoriden oluşmaktadır. Allah'ın istihbârî ifadelerine ihtiyacı olmadığı için, Kur'an'da istihbar üzerinden aktarılan ifadeler, ya başkalarının ifadeleri olup hikâye olarak aktarılmış yahut da inkâr ve azarlamak için kullanılmıştır. Aynı şekilde, Allah, insandan talepte bulunmadığı ve şefa'at istemeyeceğinden, talep ve şefa'at kelimeleri de Kur'an'da yer almamaktadır. Bundan dolayı Kur'an'da sadece haber, emir, nehiy ve talep türleri yer almaktadır.¹¹² *Mukaddime*'de Râgıb'ın sadece haber, emir ve nehiyden bahsetmiş olmasından, talebi de emir ve nehye dahil ettiği anlaşılmaktadır.¹¹³ Biz de burada kelimeler haber ve inşâ olmak üzere ikiye ayıran görüş üzerinden devam edeceğiz.

3.4.3.1. Haber

Genel olarak dilde söylenen şeyler ya bir şeyin yapılmasını ya da gerçekleşen bir şeyin haberini vermek içindir. Bu taksim, bir cümlenin anlamını belirlemede öncelikli olup onun nasıl yorumlanıp anlaşılacağıyla alakalıdır. Dolayısıyla bir şeyin yapılmasını talep eden ifadelerin haber vermek için söylendikleri anlaşılırsa, tahmin edileceği üzere iletişimde sorun yaşanır. Zira kastedilen ile anlaşılan arasında uyumsuzluk vardır. Kastedilen ile anlaşılan arasında mutabakat sağlamak için, ifadelerin hangi kategoriye ait olduğunun tespit edilmesi, söz konusu ifadelerin nasıl yorumlanacağını ilk adımıdır. Bundan ötürü, cümlelerin te'vili meselesine geçmeden önce, cümlelerin kategorileri ele alınıp, cümlelerin kategorize edilmesinin önemi ve muhtevasına temas edilecektir. Bu başlığın da altında, bir şeyin haberini veren cümle grubuyla ilgili bir başlık olacaktır. Bir sonraki başlık ise, bir şeyin yapılmasını talep eden cümle grubundan bahsedecektir.

Haber "söyleyeni dikkate alınmaksızın doğrulanma ve yalanlanmaya ihtimali olan sözdür" şeklinde tanımlanmaktadır.¹¹⁴ Haber olarak nitelendirilen kelimenin doğrulanma ve yalanlanmaya açık olması, dış dünyada gerçekleşmiş yahut da

¹¹² Râgıb, *Mukaddime*, 42-43.

¹¹³ A.g.e, 43-44.

¹¹⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 164; Cürcânî, *Ta'rifât*, 84; Hâşimî, es-Seyyid Ahmed, *Cevâhiru'l belâğa*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1431/2010), s.55; Samerrâî, Fazıl Salih, *el-Cümletü'l-'Arabiyyetü: Te'lîfuhâ ve Aksâmuhâ*, (Ürdün: Dâr'ul-fikr, 1428/2008), s.168. Meydânî, Habenneke Hasan Abdurrahman, *el-Belâgat'ül-arabiyye* (Lübnan: Dâr'u-l-kalem,1416/1996), 1/167.

gerçekleşmiş gibi ifade edilen haber olduğu için, başka kaynakların yardımıyla sunulan bilginin güvenilirliği bilinebilir.¹¹⁵ Bilindiği üzere, evvel emirde, ilk insanın konuşması, Allah'ın talebi üzerinden meleklerle bilgi aktarmak içindi. Yani ilk insanın konuşmasının bir sebebi vardı. Dolayısıyla, konuşanın bir maksadı olduğuna göre, dış dünyada olmuş veya olmamış şeylerden bahseden haberin de gaye ve maksatlarının olması gerekir. Haber, geçmiş ve gelecekte bahseden olaylarla ilgili olduğu kadar, hâlizırdaki olaylardan da söz ettiği için; geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman olmak üzere üç zaman üzerinden gerçekleşir.¹¹⁶

Müellifimize göre, bu gaye ve maksatlar ikiye ayrılmaktadır. Birinci maksat, anlayıp üzerine düşünülmesi için muhatapta olmayan bir bilginin ona aktarılıp bildirilmesidir.¹¹⁷ Bu tip haberlerdeki temel amaç, muhataba bilmediği bir şeyi bildirerek onun bu haberden istifade etmesini sağlamaktır. Bunun örneği ise, insana aklıyla ya da dine dayanmayan kaynaklardan elde edemeyeceği ahiret, cennet ve cehennemle ya da ilgili bir bilginin aktarılmasıdır. Belagat ilminde bu gayeye “fâide-i haber” denilir. Bu ikinci maksat ise, elindeki bilgiyi teyit etmek için, muhataba bilmesi mümkün olan konulara dair bir bilginin aktarılmasıdır. Bir başka ifade ile, muhataba aklıyla yahut da başka kaynaklardan bilip öğrenmesi mümkün konulardan bahsederek elindeki bilginin gerçekle mutabakatını teyit etmek üzere gelen bir bilgi türünün oynadığı roldür.¹¹⁸ İkinci gayeye ise “lâzimu fâideti'l-haber” denilir. Mesela Allah'ın bir ve baki oluşunu, akıl ile bilmek mümkün iken bunun Kur'an'da bildirilmesi, teyit etmek içindir. Haberi ifadeleri kullanarak, bu iki temel gayeyi gerçekleştirmeye çalışan Kur'an, dilin sahip olduğu özellikleri kullanmıştır. Bu özellikler ise, Kur'an'ın ilk muhataplarının Kur'anî ifadeleri işittiklerindeki tepkilerinde ortaya çıkar. Mesela Allah'ın birliği konusunda bilgi verilmek istendiğinde, sadece Allah birdir demek; Allah'ın birliğini inkâr edene haber verileceğinde ise, şüphesiz ve muhakkak gibi teyit edici kelimelerinin kullanılması, o dili çok iyi bilen birisi için ayrı etki yaratır. Haberi cümlelerin nihaî hedefi ise, muhatabı hak ile batılı ayırt edecek seviyeye ulaştırmak ve onun batıla değil de hakka inanmasını sağlamaktır.¹¹⁹

¹¹⁵ Sekkâkî, *Miftah*, 166.

¹¹⁶ Râgıb, *Mukaddime*, 43.

¹¹⁷ A.g.e, 43.

¹¹⁸ A.g.e, 43.

¹¹⁹ A.g.e, 43.

Râgıb'a göre haber, itikâdî ve itibârî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İtikâdî haber "Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr ederse, şüphesiz derin bir sapıklığa sapmıştır"¹²⁰ ayetinin içerdiği ifadeler gibi, inanılması gereken birtakım hususları ifade eden haber türüdür. İtibârî ise, peygamberler, onların ümmetleri, geçmiş çağlar, göklerin ve yerlerin yaratılmasıyla ilgili ibret alınması gereken birtakım hususları ifade eden haber türüdür.¹²¹ Dolayısıyla Kur'an'da yer alan ihbârî ifadeler ya inanılması gereken ya da ibret alınması gereken bilgiler vermektedir. İtibârî ve itikâdî haberlerin yaptırım gücünün olup olmadığı meselesine ise, inşâ başlığının ardında değinilecektir.

3.4.3.2. Emir ve Nehiy Olarak İnşâ

Lügatte bir şeyi icat etmek, ihdas etmek, ortaya çıkarmak ve yoktan var etmek manalarına gelen inşâ¹²², terim olarak doğrulanma ve yalanlanmanın söz konusu olmadığı söz türü için kullanılır.¹²³ Buna bağlı olarak inşâî cümle "içerdiği mana ancak telaffuz edildikten sonra meydana gelen ve gerçekleşen cümle" şeklinde tanımlanabilir.¹²⁴ Haberî cümlenin tam zıddı olan inşâî cümlelerin delalet ettikleri anlamlara gelince, söylenmeden önce varlığı olmayıp ancak söylenince ancak varlığa gelen kelam türüdür.¹²⁵ Çünkü inşâda söz söylenmeden önce gerçekleşmiş olumlu ya da olumsuz herhangi bir eylem olmadığı için, sözün doğru ya da yalan olma ihtimali de yoktur. Dolayısıyla inşâî olarak söylenen sözün olumluluğu veya olumsuzluğu söz konusu olmadığı için, mutabakattan bahsetmek de mümkün görünmemektedir.

İnşâ, talebî ve gayri talebî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Daha önce belirttiğimiz gibi¹²⁶, Allah insanlardan talepte bulunmaz. Onlara ya emreder veya onları nehyeder ki bu da inşâî cümleye tekabül eder. Râgıb, kavram olarak "inşâ"yı kullanmamış, onun yerine "emir" ve "nehiy" kavramlarını kullanmıştır. Talebî inşâ, istek anında mevcut olmayan bir şeyin yapılmasını gerektiren inşâ türü olup yapılanaya kadar dışsal bir varlığı

¹²⁰ Nisâ, 136.

¹²¹ Râgıb, *Mukaddime*, 44.

¹²² Râgıb, *Müfredat*, 638; İsmail Durmuş, "İnşâ", *DİA*, (İstanbul: TDV Ansiklopedisi, 2000) 22: 334.

¹²³ Râgıb, *Mukaddime*, 43.

¹²⁴ el-Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Abdirrahman, *Telhîsu'l-miftâh*, (Karaçi: Dâru'l-Büşra, 2010), 52; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Balâğa*, 69.

¹²⁵ Haşimi, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 43.

¹²⁶ Râgıb, *Mukaddime*, 43.

yoktur. Talebî inşâ; emir, nehiy, temenni, istifham ve nida olmak üzere beş kısma ayrılmaktadır.¹²⁷ Talebi inşâ kategorisinden olduğu için, emir ve nehiy kavramlarını inşâ kavramı kapsamında ele aldık. Müellifimizin özellikle emir ve nehiy üzerinde durması, Kur'an'ın anlaşılması için emir ve nehyin anlaşılmasının ne denli önemli olduğunun bir göstergesidir.

Önemli olduğu zikredilen emir ve nehiy içerikli cümle türlerinin amaçları ne olabilir? Râgıb, muhatabı güzel şeyleri yapmaya ve kötü şeylerden kaçınmaya teşvik etmek ve muhatabı hitapta bulunan Allah tarafından belirlenmiş ve sayesinde güzel şeyleri yapıp kötü şeylerden kaçınacağı yola teşvik etmek olmak üzere emir ve nehyin iki önemli kullanım amacının bulunduğu zikreder.¹²⁸ Buna göre, emir ve nehyin nihaî hedefi, insanın güzel ile çirkini ayırt edip güzel olanına meyledip çirkin olandan sakınmasıdır. Bir başka ifade ile, insandan beklenen, emredilene yerine getirmesi nehyedilenden de kaçınmasıdır. Emir ve nehiy konusunda Râgıb'ın ele aldığı bir diğer konu, emir ve nehyi aklî ve şer'î olmak üzere ikiye ayırmasıdır. Aklî ve şer'î emir ve nehyin birbirinden farkı, aklî olanın zamana bağlı olarak değişmemesi, şer'î olanın ise menfaate göre değişebilmesidir.¹²⁹ Bu bilgileri veren Râgıb, “Bir şey emredildiği için mi iyidir yoksa iyi olduğu için mi emredilmiştir” şeklindeki soru karşısında farklı bir tutum sergilemektedir. Zira iyi olduğu için emredilmiştir dense, o zaman delilin zemini akıl olurken, emredildiği için iyidir dense, o zaman delil şeriat temeline dayanmış olur. Fakat Râgıb'ın sunduğu görüş çerçevesinde, mezkûr sorunun yeri yoktur. Akıl sayesinde bilinen güzel ve çirkin şeyler vardır. Bunun dışında yani aklın erişemediği yerlerde neyin güzel ve çirkin olduğu vahiyle açıklanmıştır. Dolayısıyla iki kaynağın bilgisi birbirini tamamlamaktadır.

Dilin geneline bakıldığında, haberî ve inşâî cümlelerin olduğu anlaşılma ile beraber, Kur'an söz konusu olduğunda, bu ayrımın ne ifade ettiği, anlaşılması gereken önemli bir husustur. Bakara suresinin başında Kur'an'ın gayesinin “hidayet” olduğu açıkça ifade edilmektedir. Farklı kelimelerle ifade edilen bu mefhumun, etki-söz (perlocutionary) yani etkileyici eylem olduğu anlaşılmaktadır. Yani dolaylı olarak, Kur'an söz konusu olduğunda, taşıdığı gaye itibarıyla, dilin genel kurallarından

¹²⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 303; Kazvîni, *Telhîsu'l-Miftâh*, s.108; Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 69.

¹²⁸ Râgıb, *Mukaddime*, 43.

¹²⁹ Râgıb, *Mukaddime*, 44.

ayrılarak hem haber hem de inşâ türü cümlelerin bir şeyin yapılmasını talep ettiğini söylemek mümkündür.¹³⁰ Yine Kur'an bağlamında düşünüldüğünde, ahiret veya önceki kavimlerle ilgili bize aktarılan haberlerin, sadece bilgi aktaran ifadeler değil, aynı zamanda bir şeyin yapılması yahut da yapılmamasını belirten cümleler olduğu anlaşılmaktadır.¹³¹ Haber ve inşâ türü cümlelerden kastedilen şeyin ne olduğunun bilinmesi için, öncelikle ifadelerden hangisinin haber ve hangisinin inşâ olduğunun tespit edilmesi gerekir. Şimdiye kadar ise, haber ve inşâ cümlelerin muhtevasıyla ilgilenilmiştir. Cümlelerin farklı açılarının te'vil meselesiyle ilişkisine dair analizler dördüncü bölümde olacaktır. Cümlenin manasını ve hükmünü etkileyen bir diğer konu hakîkât ve mecâz konularıdır. Yani ifade ile kastedilen, söylenen mi yoksa başka bir şey midir? Bu sorunun cevabı, hakîkât ve mecâz konusunda ele alındığı için bir sonraki başlıkta söz konusu sorunun cevabını elde etmeye çalışacağız.

3.4.4. Hakîkât ve Mecâz

Mana ile ilgili bir diğer mesele, hakîkât ve mecâz konusunda vuku bulur. Hakîkât, söylendiği gibi anlaşılan ifade türü olurken, mecâz, söylenen ile anlaşılanın arasında tam uyum sağlamayan ifade türü için kullanılır. Müfred lafızların tek başına değil de belirli bağlamda anlam ifade ettiğini söyledik. Söylenen ile kastedilenin aynı olup olmaması, hakîkat-mecâz konusu ile alakalı bir mevzudur. İfadelerin hakîkî anlamlar üzerinden anlaşılması esas iken, bağlam ve kullanım gereği, bazı ifadeleri hakîkâte değil mecâza hamletmek daha uygun olur. Râgıb bağlamında bu konu ele alınacak olup konuyla ilgili önemli görülen birkaç meseleye de değinilecektir.

Sözlükte "bir şeyin gerçek, sağlam ve doğru olması" anlamını ifade eden حق kelimesinden türeyen hakîkât¹³², edebî bir terim olarak, "bir sözün istiare, temsil, takdim ve tehir olmaksızın vaz' edildiği anlamda kullanılması" şeklinde tanımlanmaktadır.¹³³ Hakîkât söz konusu olduğunda, vaz' ve çokanlamlılık başlıklarında da işaret edildiği gibi, her lafzın belirli bir anlama karşılık gelmek üzere için vaz' edildiğinin hatırlanması gerekir.

¹³⁰ Tahsin Görgün, *İlâhî Sözün Gücü*, (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2013), 45.

¹³¹ A.g.e, 108-111.

¹³² İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyya, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, nşr. İbrahim Şemsuddin, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), I, 269.

¹³³ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 149.

Müellifimize göre ise, hakîkât kelimesi, hak kökünden türetilmiş olup iki şekilde kullanılır. Birincisi, “Ölüm haktır, diriliş haktır, hesap haktır” gibi, varlığı hikmet gereği olan olguların ifadesinde, ikincisi ise, “Filanca kişinin yeniden dirilme konusundaki inancı haktır, mükafat ve ceza konusundaki sözü de haktır” gibi bir şeyin gerçek varlığına mutabık olan bir inancı ifade etmek veya konulduğu manaya mutabık olan bir sözü belirtmek için kullanılır.¹³⁴ Bu manadaki hakkın zıddı batıldır. Râgıb hakîkât kelimesinin lafızda ve manada olmak üzere iki şekilde tezahür ettiğini belirtir. Manada hakîkât kelimesinin kullanımı, “Gerçeği bildiren veya gerçeği gösterip ona ulaştırılan şey” şeklinde tanımlanır. Nitekim, Hz. Peygamberin, “Gerçek bir mümin olarak sabahladım” diyen Hârîse’ye “Her hakkın bir hakîkâtî vardır, senin imanının hakîkâtî, yani imanının gerçekliğini sana bildirip gösteren şey nedir?” şeklindeki sorusunda sözü edilen böyle bir hakîkâtîdir.¹³⁵ Hakîkât kelimesi, amel, itikat ve haberlerde kullanılır. Mesela “Bu hakîkâtî olan bir fiildir, haberdir veya sözdür” denir. Bu kullanım, hakîkâtin zıddı olan mecâz, “tesemmuh” veya “tevessu” kavramları için de geçerlidir.

Mecâzın zıddı olan lafızdaki hakîkât ise, “Bir lafzın fazlalık, noksanlık ve nakil olmaksızın, dilde konulduğu asıl anlamda kullanılmasıdır” şeklinde tanımlanmaktadır.¹³⁶ Kısaca, bir lafzının vaz’ edildiği anlamda kullanılmasıdır. Hakîkât söz konusu olduğunda, genelde dilde özelde ise Kur’an’da herhangi bir sorun çıkmadığı için, üzerinde çok durulan bir konu olmamıştır. Nitekim Râgıb da konuyu detaylıca ele almamıştır.

Buna mukabil mecâz; "Bir yerden başka bir yere geçmek" anlamına gelen جاز kökünden, mim’li mastar veya ism-i mekân formunda bir kelime olup geçmek veya geçilen yer anlamına gelmektedir. Edebî bir terim olarak ise mecâz; bir sözün teşbih, istiare vb. unsurları barındırmak suretiyle vaz’ edildiği mana dışında kullanılmasıdır.¹³⁷ Dolayısıyla mecâz, taşıdıkları vaz’î hakîkî anlamlardan farklı manalarda kullanılan lafızlar için kullanılan bir terimdir. Mecâz söz konusu olduğunda, bir lafzı vaz’ yoluyla kendisine yüklenen hakiki anlamdan başka anlamlar

¹³⁴ Râgıb, *Mukaddime*, 55.

¹³⁵ A.g.e, 55-56.

¹³⁶ A.g.e, 56.

¹³⁷ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 204.

ifade etmesi meselesi öncelikle incelenmesi gereken bir konudur. Buna göre her ne kadar çokanlamlılığın nasıl ortaya çıktığına dair yukarıda bilgi verilmişse de mecâzla ilgili zikredilmesi gereken bazı hususlar daha vardır. Mecâza başvurmanın temel ölçütü, hakiki anlamın kastedilmesi durumunda ortaya çıkacak bir kısım sorunları bertaraf etmektir. Yani bir ibare ile hakiki anlam düşünülmediğinde beklenen hakiki anlamı verememesinden mecâza başvurulur.¹³⁸ Durum böyle olunca, manası açık olan ibarelerin mecâza hamledilmesi, bu kurala aykırı olup kabul edilemez.

Mecâz ile ilgili bir diğer mesele, dilde varlığı kabul edilen mecâzın Kur'an'da olup olmadığı tartışmasıdır. Buna bağlı ikinci bir mesele de hangi ifadenin mecâz olarak kabul edileceği ve bunun nasıl te'vil edileceği hususudur.¹³⁹ Mecâzî ifadelerin yorumuna gelince, her ne kadar dilciler bir ifadenin mecâz sayılabilmesi için bir kısım şartlar ve özellikler belirlemişlerse de nihai karar yorumculara kalmıştır. Âlimlerin ekserisi hem dilde hem de Kur'an'da mecâzın varlığını kabul ederken Ebu İshak el-İsferâyini (ö. 418/1027), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbni Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) gibi birtakım âlimler gerek dilde gerekse Kur'an'da mecâzın varlığına itiraz etmişlerdir.

Mecâzın varlığını kabul etmeyenlerin yapmaya çalıştıkları, Allah'ı yalan söylemekten ve acziyetten "kurtarmak" olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴⁰ Bir başka ifade ile, onlara göre lafızdan mecâzî bir anlamı kastetme işini ancak lafzın hakiki anlamını kastetmekten âciz olan hatip için geçerlidir. Binaenaleyh, mecâzın kabulü, Allah'a acziyet isnat anlamı taşıdığından reddedilmelidir. Yanı sıra, inkârı mümkün ifadelerin hakiki olmadığı noktasından hareket edildiğinde Kur'an'da mecâzın olduğunu kabul etmek, Kur'an'da inkârı mümkün hakiki olmayan ifadelerin bulunduğunu kabul etmekle eşdeğer olduğu için Kur'an'da mecâzın var olduğu fikri reddedilmelidir.¹⁴¹

¹³⁸ Necdet Çağıl, *Din Dili ve Mecâz*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 29.

¹³⁹ Tartışmayla ilgili bkz: Abdulazim İbrahim el-Mutinî, *el-Mecâz fi'l-Luga ve'l-Kur'ani'l-Kerim Beyne Mücevvizihî*, (Kahire: Mektebetu Vehbe, t.y.), 35 vd.; Muhammed el-Emin el-Muhtâr el-Cekenî eş-Şinkitî, *Men'u Cevâzi'l-Mecâz fi'l-Menzil li'ttaabbüd ve'l-I'câz*, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ty.), 10 vd.

¹⁴⁰ Hikmet Aydemir, "Kur'an-ı Kerim'de Mecâzın Varlığı Problemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV (1998): 84.

¹⁴¹ İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1973), 132

Tahmin edileceği, böylesi bir delillendirme, ne alternatifi olmayan kesin bir delil mesabesinde ne de dilsel vakiya mutabıktır. Zira bir şeyin kabulü başka bir neticeye götürüyor diye o şeyin varlığını reddetmek, ikna edici bir gerekçe değildir. Ayrıca, “Fecrin beyaz ipi siyah ipinden sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiyin için, sonra orucu geceye kadar tamamlayın”¹⁴² ayetinde yer alan “ip”i gerçek anlamıyla tasavvur eden sahabeye Hz. Peygamber’in “ip”in hakiki anlamda olmadığını ifade etmesi¹⁴³ hem dilde hem de Kur’an’da mecâzın varlığını göstermektedir.

Hakîkât, “bir lafzın artırma, eksiltme ve nakletme olmaksızın, dilde konulduğu asıl anlamda kullanılmasıdır” şeklinde tanımlayan müellifimize göre mecâz, hakîkâtin zıddıdır. Yani, artırma (انظر) ifadesini bir harf ilavesiyle انظر şekline dönüştürmek gibi), nakletme (bir sözün bir anlamdan başka bir anlama nakledilmesi, mesela “falancanın pabucu büyüktür” denilerek o kişinin ayağının büyük olduğunu kastetmek gibi), hazf ve eksiltme (المنزل’in المنال şeklinde yazılması gibi) yoluyla, bir lafzın dilde konulduğu asıl anlamın dışında kullanılmasıdır. Mecâz hem kelimedeki hem de cümlede olabilir. Kelimelerdeki mecâz, yukarıda zikredilen nakletme, artırma ve eksiltme yollarıyla gerçekleşir. Cümlede gerçekleşen mecâz ise, hazf ve ziyade yoluyla gerçekleşir.

Cümledeki mecâzın birinci kısmı olan hazf, bazen mübteda, bazen haber, bazen muzâf, bazen muzâfun ileyh, bazen meful ve bazen de failin cümleden hazfetmek suretiyle meydana gelir. Bu şekildeki mecâzda kendisinden hazif yapılan cümle, hazfedilen kelimeye de delalet ettiği için, hazfedilen kelimenin cümlede zikredilmesine ihtiyaç yoktur. Bu çeşit bir hazif, îcâz türleri arasındadır. Cümledeki mecâzın ikincisi olan artırma, cümleye bir harf veya bir ifadenin eklenmesiyle gerçekleşir. Arapça, esnek ve ifade biçimi itibarıyla zengin bir dil olduğu için, cümlelere fazladan bir harfin veya bir ifadenin eklenmesi bilinen bir durumdur. Fakat yapılan her bir eklemenin cümleye yenilikler kattığı muhakkaktır.

¹⁴² Bakara, 187.

¹⁴³ İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1974) I, 196.

Dolayısıyla yapılan ile cümlede gerçekleşen mecâz ya manayı zenginleştirmeyi, ya muhtasar bir ifadeyi açmayı, ya da müphem bir ifadeyi açıklamayı amaçlamaktadır.¹⁴⁴ Örneğin, “Allah’a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrail’e ve Mikail’e düşman olan kimse inkâr etmiş olur”¹⁴⁵ ayetinde yer alan “melekler” ifadesinin zikrinden sonra Cebrail veya Mikâil isminin zikredilmesi; “İkisinde de türlü türlü meyveler, hurma ve nar vardır”¹⁴⁶ ayetinde “meyve” kelimesinden sonra “hurma” ve “nar” kelimelerinin de ayrıca zikredilmesi cümledeki ekleme örnekleri kapsamındadır.¹⁴⁷ Bu tür eklemeler, ifadelerin anlaşılmasında olumlu bir rol oynadığı ve belâgat şartlarını taşıdığı için Râgıb’a göre hoş karşılanan ziyadelere örnektir. Ayrıca Râgıb, mecâzın hem dilde hem de Kur’an’da var olduğunu kabul etmektedir. Şüphesiz dilde hoş karşılanan ekleme yanında olduğu için hoş karşılanmayan eklemeler de vardır. Hoş karşılanmayan ekleme, cümlede ziyadenin bulunması ile bulunmaması arasında hiçbir farkın bulunmadığı eklemelerdir. Buradaki asıl soru, Kur’an’da hoş karşılanmayan ifade türünün olup olmadığı sorusudur. Buna göre “Onun benzeri hiçbir şey yoktur”¹⁴⁸ ayetindeki kâf “ك” harfi ve “Sana emrettiğim halde, seni secde etmekten alıkoyan nedir”¹⁴⁹ ayetindeki ل’nin hoş karşılanmayan ekleme türünden olduğunu iddia edenlere karşı, Râgıb, söz konusu eklemenin ekseninde ziyade olmadığı, bilakis her birinin sahîh birer mana ve izahının bulunduğunu, ayetleri tefsir ederken bu durumu açıklayacağını zikretmiştir.¹⁵⁰

Hakikat ve mecâz çerçevesinde incelenen bir diğer konu, mesel konusudur. Kur’an’da mesel olarak zikredilen ifadeler hakikî mi yoksa mecâzî ifadeler olarak mı anlaşılacaktır? Bazıları, Kur’an’da mesel formatında yer alan ifadeleri hakiki ifadeler olarak anlamaya çalışarak, mesellerin gerçeklikleri yoksa, onların birer yalandan ibaret olacağı neticesine varmıştır. Mesela Hz. Davud’a gelen ikin kişinin “Biz birimizin diğerini haksızlık etmekle suçladığı iki davacıyız”¹⁵¹, Hz. İbrahim’in “Belki onu şu büyükleri yapmıştır”¹⁵² ifadelerinde olduğu gibi Hz. Peygamberin “İbrahim peygamber, yalnız üç defa yalan söylemiştir” sözünü hakiki manada olarak

¹⁴⁴ Râgıb, *Mukaddime*, 57.

¹⁴⁵ Bakara, 98.

¹⁴⁶ Rahmân, 68.

¹⁴⁷ Râgıb, *Mukaddime*, 57.

¹⁴⁸ Şûrâ, 11.

¹⁴⁹ A’raf, 12.

¹⁵⁰ Râgıb, *Mukaddime*, 57-58.

¹⁵¹ Sâd, 22.

¹⁵² Enbbiyâ, 63.

değerlendirenlerin hata ettiğini belirtmiştir. Zira ona göre, bu ifadeler mesel olarak değerlendirilmelidir. Bu ifadeler hakiki manada mesel olarak değerlendirildiğinde yalan beyan oldukları iddia edilemez. Çünkü bu tarz ifadelerin dilde karşılığı vardır. Örneğin, Arapçada bir işi yapması için teşvik edilen kişiye söylenen “İşi yüklen! Çünkü sen onu yapabilirsin”, önemli bir fırsatı elinden kaçırdığı için azarlanan bir kişiye söylenen “Sen sütü geçen yaz kaybettin” gibi ifadeler mevcuttur.¹⁵³ Aslında Râgıb bu perspektifi sunarak, mecâzın varlığını kabul etmeyenlere de cevap vermektedir.

“Mecâz yalanın kardeşidir, dolayısıyla Kur’an’da mecâz yoktur” şeklinde özetlenmesi mümkün söz konusu görüşe karşı Râgıb, mesel örneği üzerinden, mecâzın kullanımı ile ilgili cevap sunmuştur. Nitekim, ona göre mecâz, dilde olan bir kullanım olup, asıl hata, mecâzî ifadeler hakiki manaları yüklemeye çalışanlar tarafından işlenmektedir. Benzer grupların başka itirazları da vardır. Müfessirlerin “bu manalar, mesellerin içerisinde gizlenmiştir (*muzmer*)” şeklindeki sözlerine itiraz ederek, bu durumun kalbi ve düşüncesi olan kimseler için geçerli olup Allah için geçerli olmadığını söylemektedir. Ancak Râgıb, buradaki gizlenmişlik ile, bir anlamı ifade edecek kelimeleri zikretmeden (*min gayr-i nutk*), bizzat kelamın yapısının bu manaya zımnen delalet etmesinin kastedildiğini belirtmektedir. Mesela, Arapların, iki kötü hasleti şahsında toplayan kişi için kullandıkları “Hem kötü hurma hem kötü tartı, öyle mi? şeklindeki darb-ı mesel, zımnen “bu ikisi aynı anda bana yapıyorsun” ifadesini içinde barındırmaktadır. Bu darb-ı meselin daha açık anlamı, “bana kötü hurma verdiğin yetmiyormuş gibi tartıyı da mı eksik yapıyorsun?” şeklinde olup, daha açık olan anlam cümlede lafız olarak yer almamakla beraber, dinleyiciler tarafından anlaşılmaktadır. Râgıb, bu tür ifadelerin Kur’an’da da yer aldığını ancak hakiki manalara hamledilmemesi gerektiğini ifade eder.¹⁵⁴

Râgıb mecâzın nakletme, hazif, artırma ve eksiltme gibi yollarla tezahür edebileceğine işaret etmekle, aslında hakîkî anlam dışındaki kullanımların (mesel de dahil) mecâzî kullanım olduğunu göstermektedir, ki bu tespit, çağdaş araştırmalarla paralellik arz

¹⁵³ Râgıb, *Mukaddime*, 58-59.

¹⁵⁴ Râgıb, *Mukaddime*, 60.

etmektedir.¹⁵⁵ Hakikat-mecâz söz konusu olduğunda kelimelerin vaz'î anlamlarının bilinmesi, buldukları cümlelerin metin içi ve metin dışı bağlamları dikkate alınarak hakikî mi yoksa mecâzî mana mı taşıdıklarının tespit edilmesi gerekir. Şimdiye dek ele alınan özellikle cümle ile alakalı konular, her ne kadar mananın belirlenmesinde çok önemli rol oynasalar da onların dışında bilinmesi gereken başka konular mevcuttur. Bir sonraki başlıkta ele alınacak olan umûm ve husûs konuları, ifadelerin kapsamıyla, yani hitabın kimleri kapsadığının belirlenmesiyle alakalı olacaktır.

3.4.5. Umûm ve Husûs

Umûm ve husûs konusu, İslâm ilim geleneğinde farklı disiplinlerde çeşitli şekillerde ele alınıp incelenmiştir. Bu disiplinler, umûm ve husûs terimlerini farklı şekillerde tanımlama yoluna gitmekle birlikte daha çok lafız ekseninde değerlendirdikleri görülmektedir.¹⁵⁶ Âm kelimesi “عم” kökünden türemiş olup sözlükte “genel, kapsamlı, kuşatıcı ve şamil olan şey” anlamına gelir. Mekânları kuşatan yağmur anlamındaki “مطر عام” ifadesi bu anlamlara örnek olarak verilebilir.¹⁵⁷ Âmin anlamı lafız ve manada birlikte zuhur edebileceği gibi (örnek: مسلمون/مسلمات) sadece manada da (örnek: قوم) görülebilir.¹⁵⁸ Usûlcülere göre âm lafız, “Tek bir vaz' ile bir tek manayı ifade etmek üzere konulmuş bulunan ve muayyen miktarla sınırlı olmaksızın bu mananın gerçekleştiği bütün fertlere şamil olan lafızdır.”¹⁵⁹

Umûm meselesi müfred, lafızla ilgili olduğu kadar cümle ile de ilişkilidir.¹⁶⁰ Arap dilinde bir cümlenin umûm ifade edip etmediği, umûm ifade eden birtakım lafızların o cümlede kullanılmasına bağlanmıştır. Herhangi bir sınırlamaya gitmeksizin elverişli tüm anlamları kapsayan lafızları âm olarak niteleyen Suyûtî (ö. 911/1505), *el-İtkan*'da âm lafızlar kapsamında şunları zikretmiştir: “كل” lafzı, “التي/الذي” gibi ism-i mevsuller şart, istifham ve ism-i mevsûl olarak kullanılan “أي/من/ما” edatları, cem-i muzaf, ال ile

¹⁵⁵ Necdet Çağıl, “Hakikat-Mecâz Kutuplaşması Bağlamında Kur'an'da Temsilî (Simgesel) Anlatım”, *İslami İlimler Dergisi*, 8/1 (Bahar 2013): 97.

¹⁵⁶ Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Dâraltııcı Yorum)*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 61.

¹⁵⁷ Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn*, III, 308.

¹⁵⁸ Abdülkerim Mücahid, *ed-Dilâletü'l-Lugaviyye inde'l-Arab*, (Amman: Dâru'z-Ziya, ty.), 32.

¹⁵⁹ Şa'bân, Zekiyuddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlu'l-Fıkh)*, 449; Cürcanî, *et-Ta'rifât*, 159; Ali Bardakoğlu, “Âm”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 552.

¹⁶⁰ Karafî, Ebû'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân, *el-İkdü'l-Manzum fi'l-Husûsi ve'l-Umûm*, thk. Ahmed el-Hatem Abdullah, (Dâru'l-Kutubî, 199), I, 141-145.

marife olan kelimeler, muzâf olan ism-i cinsler, nefiy ve nehiyden sonra gelen nekre kelimeler.¹⁶¹ Bu kelimelerin bulunduğu cümlelerin umum ifade ettiği belirtir. Bu konunun detayı, daha çok usul eserlerinde mevcuttur.

Hâs kelimesine gelince; sözlükte “tek kalmak, tahsis etmek” anlamlarına gelmekte ve âmın mukabilinde kullanılmaktadır.¹⁶² Mantıkçılar husûsu, “iki kelimededen her birinin, diğerinden daha kapsamlı olmaması”¹⁶³ şeklinde tanımlarken usûlcüler hâs lafzı; “Tek bir vaz’ ile bir tek manayı ifade etmek üzere konulmuş ve tek bir ferde delalet eden lafızdır.” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁶⁴ Arap dilinde hâs lafızlar; harfler, özel veya cins isimleri, sayı isimleri, tesniyeler, emir ve nehiyeler ile, mutlak ve mukayyetten oluşmaktadır.¹⁶⁵ Suyûtî bu anlamda, âm olan ifadelerin tahsisinde kullanılan tahsis ifadelerini muttasıl ve munfasıl olmak üzere iki grupta incelemiştir. Bunlardan muttasıl tahsis ediciler başlığı altında; istisna, sıfat, şart, gaye (sonuç) ve bedel’i zikrederken, munfasıl tahsis ediciler başlığı altında ise âm olan Kur’an ayetlerini tahsis eden; ayet, hadis, icma ve kıyası zikretmiştir.¹⁶⁶

Umûm-husûs konusunu inceleyen Râgıb, konunun lafızla ilgili olduğu kadar manayla da ilgili olduğu bilincinde olarak, *Mukaddime*’de ele aldığı âm ve hâs konusunu lafız açısından değil de mana açısından ele almıştır. Zira koyduğu başlık “mana açısından umûm-husûs konusu” şeklindedir.¹⁶⁷ Konuyla ilgili taksimi şöyledir:

1. Mutlak âm: Bu tür lafızlar cinstir. “Canlı” ve “tahıl” kelimeleri buna örnektir.
2. Mutlak hâs: “Zeyd”, “Amr” ve “bu adam” ifadesi bu gruba örnek olarak verilebilir.
3. Bir yönden âm bir yönden hâs: “İnsan” kelimesi bu türe örnektir. “İnsan” kelimesi, “canlı”ya nisbetle hâs, “Zeyd” ve “Amr”a nisbetle âm’dır.

Umûm-husûs meselesi, sadece dil ve tefsirle ilgili bir mesele olmayıp fıkıh ve mantıkta da ele alınmaktadır. Meselenin tefsire bakan yönü ise, anlamın umûmîliği veya

¹⁶¹ Suyûtî, Ebu’l-Fazl Celaalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr b. Muhammed, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’an*, thk. Şuayb el-Arnâvut, (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 2007), 452.

¹⁶² Tehânevî, *Keşşâfu Istulâhâti’l-Funûn*, II, 34.

¹⁶³ Tehânevî, *Keşşâfu Istulâhâti’l-Funûn*, II, 34.

¹⁶⁴ Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 405; Cürcanî, *et-Ta’rifât*, s. 109.

¹⁶⁵ Koca, Ferhat, “Hâs”, DİA, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 16: 265.

¹⁶⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, 454-456; Diğer taraftan munfasıl tahsis edicileri farklı şekilde zikredenler olmuştur. Onlara göre bunlar; akıl, his, icma, hususi nass ve mefhûm şeklinde sıralanmıştır. Bu konudaki farklı yaklaşımlar için bkz. Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, s. 193; Muhsîn Abdülhamid, *Dirâsâtun fi Usûli’t-Tefsiri’l-Kur’an*, (Mağrib: Dâru’s-Sekafet, 1984), 50-55.

¹⁶⁷ Râgıb, *Mukaddime*, 61.

hususiliği ile ilişkilidir. Bir başka ifade ile, Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgilenen tefsir ilmi, umûm-husûs söz konusu olduğunda, nüzul sebepleri gibi kaynaklara başvurmak suretiyle, hangi ayetin anlamında tahsis gerçekleşip gerçekleşmediğine işaret etmektedir. Buna, “Küfre saplananlara gelince, onları uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir, inanmazlar”¹⁶⁸ ayeti örnek verilebilir. Bu ayetin ifade ettiği zahirî ve umûmî anlam “kafirleri uyarmak beyhude bir uğraştır” şeklinde. Ama bu anlamın risaletin gayesiyle çelişmesi bir yana, ayetin bağlamından, ayetten kafirlerin tamamının değil belirli bir kesimin kastedildiğini göstermektedir.¹⁶⁹ Yani, ayetin zahirî dikkate alındığında, buradaki umûmîliğin tahsis edildiği anlaşılmaktadır. Müellifimiz, farklı bir taksim geliştirerek umum-husus meselelerinin birbiriyle olan ilişkisine değinmektedir. Ona göre:

1. Âm lafızlar hâs lafızlara hamledildiğinde ifade doğru olur. “Zeyd insan ve hayvandır (canlı manasında). Öyleyse insan hayvandır.” önermesi gibi.
2. Hâs lafızlar, âm lafızlara hamledildiğinde ifade yanlış olur. Örneğin: “insan Zeyd'dir.” ifadesi yanlıştır. Çünkü hâs bir lafız olan Zeyd kelimesi, âm bir lafız olan insan kelimesine hamledilmiştir. Bununla beraber, hâs lafızların, bir karineye dayanarak âm lafızlara hamledilmeleri mümkündür. Mesela hâs lafız için lafza veya takdire bir kayıt olursa sorun giderilebilir. Mesela “Bu insan Zeyd'dir (هذا الانسان زيد)” ifadesindeki lâm-ı tarifin cins için değil de ahd (zihinde olan belli bir şahıs) için kullanıldığı kabul edilirse ya da bu ifadeden “İnsaniyeti mükemmel derecede taşıyan şahıs Zeyd'dir” anlamı kastedilirse, doğru bir kullanım gerçekleşir.

Umûm-husûs meselesinin Kur'an ile ilişkisinde cevaplanması gereken iki önemli soru mevcuttur. Birincisi, yukarıda belirtilen “Âm lafızlar hâs'a hamledildiğinde ifade doğru olur” önermesiyle ilgilidir. Acaba bu önerme umum ifade eden ayetlerin husûsa hamledilmesinin doğru olduğunu mu ifade eder? Eğer öyleyse, önermeyle kastedilen anlamın hangisi olduğunu nasıl anlayabiliriz? Yoksa umuma hamledilen anlamı çokanlamlılık, yani “anlam zenginliği” olarak görmemekte midir? İkincisi ise, yukarıda zikredilen şartları sağlayan hususi ayetlerin umum üzerinden anlaşılması mümkün mü? Eğer mümkün ise, ilk etapta husus üzerinden ifade edilen anlamın tam

¹⁶⁸ Bakara, 6.

¹⁶⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I, 27.

olarak neyi amaçlamaktadır? Bir başka tabirle, neden ilk etapta hâs olarak zikredilmiştir?

Râgıb'a göre bir müfessir, âm bir lafzı hâs bir lafızla tefsir ediyorsa, bu durumda onun kastettiği şey, o lafzın tahsis edildiğini açıklamak ve buna bir misal vermektir. Böyle yapmakla müfessir, o lafzın sadece o manaya gelip başka manalara gelemeyeceğini kastetmemektedir.¹⁷⁰ Bu ifadeler, müellifin yukarıdaki sorulardan birincisine cevabı olarak yorumlanabilir. Yani, Râgıb, Kur'an'î ifadelerin birden fazla anlama gelebileceğini kabul etmiş, umûm olarak gelen bir ifadenin tahsisinin örnek mahiyetinde olduğunu, ifadeden kastedilen anlamı sadece örnekteki anlamdan ibaret olmadığını ortaya koymuş olmaktadır. Ayrıca Râgıb, iki has kullanılmış olan âm lafzı müşterek isimler grubuna dahil edenleri eleştirmiştir. *Nazâiru'l-Kur'an* alanında eser yazanların bu hatayı işlediklerini düşünen müellif, buna örnek olarak "Orada boş ve günaha sokacak bir söz duymazlar"¹⁷¹ ayetindeki, "الإثم" kelimesinin hem günah işlemek hem de yalan söz manasına almalarını zikretmiştir. Ancak zikredilen kelime dildeki kullanımlarında hem sözleri hem de fiilleri kapsayan âm bir lafız olsa da bu ayette tahsise uğramıştır. Çünkü ayette geçen duyma veya işitme, sadece sözler için geçerlidir.¹⁷² İkinci soruya gelince, eğer müfessir, hâs olan bir lafzı âm lafızlarla tefsir etmekle, hâs olan lafzın cinsini açıklamayı kastediyorsa Râgıb'a göre bu caizdir. Mesela, الحرباء دويبة (bukalemun, küçük bir canlıdır) cümlesinde küçük bir canlı kelimesi ile bukalemunun cinsini cinsini açıklamak mümkündür.¹⁷³

Burada temas edilmesi gereken önemli bir mesele daha vardır ki, o da müşterek lafzın umum-husus meselesiyle karıştırılması meselesidir, ki Râgıb'a göre, burhânî kanunlara alışkın olmayan kimselerin işlediği bir hatadır. Umûm meselesinin iştirak ile ilgili olduğu taraf, iki terimin bir lafızla birden fazla anlamın kastedilmesiyle alakalıdır. Bir başka ifade ile, âm bir lafzın delaleti, vâzı'nın vaz' esnasındaki tasavvuruyla alakalı bir mesele olup, delalet edeceği birden fazla öge düşünülerek vaz' edildiği için birden fazla nesneye delalet eder. Bu itibarla, müşterek lafzın da birden

¹⁷⁰ Râgıb, *Mukaddime*, 61.

¹⁷¹ Vâkı'a, 25.

¹⁷² Râgıb, *Mukaddime*, 62.

¹⁷³ A.g.e, 62.

fazla manaya delalet etmesinden âm ile yakından ilişkili olduğu görünmektedir. Ve ikisinin karıştırılması, lafız-mana ilişkisi bağlamında sorun teşkil etmektedir.¹⁷⁴

İkisinin arasındaki farkı görebilmek için, tanımlarına bakmak önem arz etmektedir. Buna göre, âm “tek vaz‘ ile tek bir mana ifade etmek üzere konmuş bulunan ve muayyen miktarla sınırlı olmaksızın bu mananın gerçekleştiği bütün fertleri kapsayan lafızdır”¹⁷⁵ şeklinde tanımlanmaktadır. Bir başka ifade ile, âm lafız, herhangi bir ayırım yapmadan cinsine ait fertlerin bütününe içine almak için bir vaz‘ ile vaz‘ edilen lafızdır.¹⁷⁶ Müşterek lafız ise, her açıdan aynı şekilde yazılıp telaffuz edildiği halde farklı anlamlara gelen lafızdır.

Aralarındaki farka gelince, âm’ın tarifinde “bir vaz‘ ile” kaydı, müşterek lafzı dışarıda bırakmaktadır. Zira görüldüğü gibi, müşterek lafız, farklı sebeplerden dolayı farklı anlamlara delalet etmektedir. Âm lafzı ise, delalet ettiği şeyler için bir vaz‘ ile ve bir halde kullanılan lafızdır. Dolayısıyla, delaletleri farklılaşmaktadır. Çünkü âm lafız manaya, şümûl yoluyla delalet ederken, yani fertlerin tamamını aynı anda içerirken, müşterek lafzın delaleti aynı anda ve şümûl yoluyla değil, farklı sebepler neticesinde birden fazla anlama delalet eder. Ayrıca, âm, anlam ile ilgiliyken, müşterek, birden fazla, anlamlarla ilgilidir. Yani, âm lafzın bir anlamı olurken müşterek lafzın birden fazla anlamı vardır.

Âm terimi, usûl-i fikhın konusu iken, müşterek terimi hem usûlcülerin hem de dilcilerin ilgilendiği bir alandır. Sonuç olarak âm, aynı cinsten olan birçok şeye, müşterek ise, ayrı ayrı şeylere delalet eden lafızlardır.¹⁷⁷ Râgıb, söz konusu meseleyi, Lihyânî’nin (ö. 244/858) “havf” kelimesiyle ilgili görüşleri bağlamında incelemektedir. Lihyânî, “havf” kelimesini, “Korkuları gidince iyiliğinize olanı çekemeyip sivri dilleriyle sizi incitirler”¹⁷⁸ ayetinde “savaş”, “Kendilerine güven veya

¹⁷⁴ Râgıb, *Mukaddime*, 61-62.

¹⁷⁵ Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlu’l-Fikh)*, 449; Cürcanî, *et-Ta’rifât*, s. 159; Ali, “Âm”, 2: 552.

¹⁷⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul, 1988), I, 70; Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, (çev: Abdulkadir Şener), (Ankara: Fecr Yayınevi, 1986), 136-147; Güven, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Çok Anlamlılık Sorunu*, s. 230.

¹⁷⁷ Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, 136, Abdülvehhab Hallaf, *İlmu Usûli’l-Fikh*, (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabiy, 1996), 172-174.

¹⁷⁸ Ahzâb, 19.

koru hususunda bir haber geldiğinde onu yayarlar”¹⁷⁹ ayetinde “öldürme” ve “vasiyet edenin yanılacağından veya günaha gireceğinden endişe duyan kimse...”¹⁸⁰ ayetinde ise “ilim” manasında olduğunu söylemiştir. “Havf” kelimesinde olduğu gibi, âm bir lafzın, değişik yerlerde, kapsamı içerisine giren manalardan sadece birini ifade ediyor olması, Râgıb’a göre onun müşterek olduğunu göstermez. Bu gibi durumlarda onu müşterek olarak algılamak, kötü bir tasavvurun neticesidir.¹⁸¹

Böylece, âm ile lafzı müşterek terimlerinin içeriği her ne kadar içerikleri birbirine benzese de ayrı oldukları ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla âm lafız ile müşterek lafız karıştırılırsa, lafızlara yanlış anlamlar yükleneceğinden bu hususa dikkat etmek gerekmektedir. Cümle bağlamında bilinmesi önem arz eden bir diğer konu teşâbüh konusudur. Bir sonraki başlıkta, genel olarak cümlenin anlaşılmasında sorun yaratan durumların neler olduğu üzerinde durulacaktır.

3.4.6. Lafız-Mana İlişkisi Bağlamında Terkipte Teşâbüh

Sözlükte “benzemek ve benzerlik sebebiyle başka şeyle karışmak” manasındaki “şübhe”, benzer ve denk olmak, birbirine benzemesinden dolayı iki şeyi birbirine karıştırmak; belirsizlik, karışıklık ve kuşku” gibi manalara gelmektedir.¹⁸² Buna göre, bir lafzın ifade ettiği hakîkî ve mecâzî olmak üzere iki anlamdan hangisinin kastedildiği meselesi, bağlamın tespitiyle çözülür. Zira lafızların açıklığı ve kapalılığı, buldukları cümleye göre değiştiği için, bu başlık altında öncelikle cümle ile alakalı konular ele alınacaktır. Dolayısıyla burada iki meseleyle karşı karşıyayız. Birinci mesele, bir haberle birbirine zıt anlamlar kastedilme imkânı, bir başka ifade ile, bir haberle hem müspet hem de menfî bir anlamın kastedilip edilmeyeceği hususudur. Daha açık bir ifade ile, “Bir haberin ifade ettiği anlamda tenakuz gerçekleşir mi, eğer gerçekleşirse nasıl gerçekleşir?” sorusu ile alakalıdır. İkinci mesele, lafız veya manadan kaynaklanan kafa karışıklığının kaynağının ve müellifimizin buna yönelik sunduğu çözüm yollarının ne olduğu hususudur.

¹⁷⁹ Nisâ, 83.

¹⁸⁰ Bakara, 182.

¹⁸¹ Râgıb, *Mukaddime*, 62.

¹⁸² Hacı Mehmet Günay, “Şüphe”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39:263, 1; Râgıb, *Müfredat*, 335.

Birinci meseleyi ele alırsak, her ne kadar zahirde bir haberin ifade ettiği anlamda tenakuzun gerçekleşmesi vehmi söz konusu ise de pratikte böyle bir durumun olması için bazı şartların bulunması gerekir. Mesela, “Ali belediye başkanıdır” ile “Ali belediye başkanı değildir” ifadeleri zahirede birbirine ters görünse de biraz sonra sunacağımız açıklamalar ışığında bu iki cümlenin doğrudan birbirinin zıddı olduğunu söylemenin zor olduğu anlaşılacaktır. Râgıb’a göre, iki haber arasında tenakuzun gerçekleşmesi için haber, habere konu olan konu/kişi, ilgili oldukları hususlar, zaman ve mekân, hakikat ve mecâz açısından bu iki haberin birbirine denk olması gerekir.¹⁸³ Buna göre eğer bu şartlardan biri bile gerçekleşmezse bir şartta bile mutabakat gerçekleşmezse, tenakuzdan bahsetmek mümkün olmayacaktır. Mesela “Bu öyle bir gündür ki artık konuşamazlar”¹⁸⁴ ile “Biri diğerine yönelir, karşılıklı birbirini sorumlu tutup suçlarlar”¹⁸⁵ ayetleri arasında tenakuzun gerçekleştiği düşünülebilir. Halbuki bu, iki ayet aynı kişilerden bahsetmekle beraber, tenakuzun gerçekleşmesi için gerekli şartlardan bazıları burada eksiktir. Zira müfessirlerin zikrettiğine göre, iki olayın mekânı birbirinden farklıdır.¹⁸⁶ Bundan dolayı mezkûr ayetler arasında tenakuz vardır, denilemez.

İkinci meseleye gelince, muhatabın ya mana yahut da lafızla alakalı bir sebepten dolayı, hitabı tam anlamamasıyla alakalıdır. Bu gibi durumlar karşılaşmamak veya karşılaşılırsa kurtulmak için, müellifin tarafından sunduğu yollarını takip etmek gerekir. Bu bağlamda, mürekkep kelimada ortaya çıkan semantik sorun ya kelamı oluşturan kelimelerden veya başka sebeplerden kaynaklanır.¹⁸⁷ Manadaki teşâbüh ibare ve ifade değişikliği ile ortadan kaldırılamaz. Bu husus şöyle izah edilebilir: ikincisindeki teşâbüh manalar, açık ve kapalı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Açık olan mana, üzerinde biraz düşünmekle anlaşılması mümkün olan manalardır. Mesela, “Allah’a kulluk edin, O’na bir şeyi ortak koşmayı. Ana babaya iyilik edin”¹⁸⁸ ayetinin anlaşılması gibi. Kapalı/ açık olmayan mana ise üç çeşittir. Birincisi, mananın bizzat kapalı olduğu kısımdır ki, Allah’ın sıfatları veya Allah’tan teşbihi izale eden kelimada bulunur. İkincisi ise, fer’î meselelerden olan ahkam ayetlerinde bulunur. Üçüncüsü ise,

¹⁸³ Râgıb, *Mukaddime*, 69.

¹⁸⁴ Mürselât, 35.

¹⁸⁵ Sâffât, 27.

¹⁸⁶ Hayrettin Karaman Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur’an Yolu Tefsiri*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), V, 530.

¹⁸⁷ Râgıb, *Mukaddime*, 35.

¹⁸⁸ Nisâ, 36.

mesel ve ima içerikli kelimeler ve ifadelerde görülür. Örneğin, Musa ile Hızır kıssasındaki geminin delinmesi¹⁸⁹, suçsuz bir kişinin öldürülmesi¹⁹⁰ ve zahiren hiçbir faydası yokmuş gibi görünen bir duvarın tekrar düzeltilmesinin¹⁹¹ anlatıldığı cümleler ile Hz. Davut kıssasında anlatılan “sana davacıların haberi ulaştı mı? Mabedin duvarına tırmanıp Davud’un yanına girmişlerdir de o onlardan ürkmüştü. Şöyle demişlerdi: Korkma, birbirinin hakkına tecavüz etmiş iki davacıyız; aramızda adaletle hükmet, ondan ayrılma, bizi doğru yola çıkar”¹⁹² ayetleri bu türe örnektir.¹⁹³ Örneklerdeki kapalılık, cümlelere ilk bakıldığında anlaşılan mananın anlatılmak istenilen manadan farklı olmasıyla alakalıdır.

Lafızlara gelince, manada olduğu gibi öncelikle açık ve kapalı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Açık lafız, “Hamd, âlemlerin Rabbi Allah’a mahsustur”¹⁹⁴ ayetinde olduğu gibi, lafızların olması gereken keyfiyet ve kemiyette bulunduğu kelimelerdir.¹⁹⁵ Kapalı lafız ise, keyfiyet, kemiyet ve izafetten biri itibariyle kapalı olmak üzere üç şekilde gerçekleşmektedir. Keyfiyet itibariyle gerçekleşen kapalılık, takdîrî olarak sona bırakılması gereken lafzın öne alınması veya öne alınması gerekenin sona bırakılmasıyla meydana gelir.¹⁹⁶ Mesela “Eğer Mekke’de kendilerini henüz tanımadığın mümin erkeler ve mümin kadınlar olmasaydı, bunları bilmeden ezmeniz ve bu yüzden üzüntü ve zarara uğramanız ihtimali bulunmasaydı (Allah ellerinizi onların üzerinden çekmezdi). Dilediklerini rahmetine daldırmak için Allah böyle yapmıştır. Eğer birbirinden ayrılırsanız, inkara sapmış olanlarına acı bir şekilde azap edecektik”¹⁹⁷ ayetinde olduğu gibi takdîm-te’hîr söz konusu olduğu için lafzî bir kapalılık meydana gelmektedir.¹⁹⁸ Buradaki kapalılıktan kurtulmak, takdîm-te’hîrin nerede gerçekleştiğinin bilinmesiyle mümkündür.

Kemiyet açısından gerçekleşen lafızdaki kapalılık ise, kelimelerin uzatılması (bast) ile ya da hafz ve îcâz yoluyla gerçekleşir. Mesela, “İnkarcılara seslenenin

¹⁸⁹ Kehf, 71.

¹⁹⁰ Kehf, 74.

¹⁹¹ Kehf, 77.

¹⁹² Sâd, 21-22.

¹⁹³ Râgıb, *Mukaddime*, 35-36.

¹⁹⁴ Fatıha, 2.

¹⁹⁵ Râgıb, *Mukaddime*, 36.

¹⁹⁶ A.g.e, 36.

¹⁹⁷ Fetih, 26.

¹⁹⁸ Buna göre, ayette yer alan ان تطوؤهم ibaresi, her ne kadar cümlenin başında yer almamışsa dahi, takdîrî olarak cümlenin başında olduğu kabul edilerek ayet anlaşılmaktadır.

durumu, bağıırıp çağırmadan başka bir şey işitmeyen hayvana haykıran çobanın durumuna benzer. Onlar sağır, dilsiz ve kördürler; çünkü onlar düşünmezler”¹⁹⁹ ayetinde olduğu gibi hem ك hem de مثل kelimeleri bir arada kullanmış ve kelam uzatılmıştır. “Kısasta sizin için hayat vardır”²⁰⁰ ayetinde ise îcâz ve hazf ile kelamda kapalılık gerçekleşir. Bu örnekteki îcâz ve hazf, kısasin hikmetiyle alakalıdır. Buna göre, bir kimse başkasını öldürmesi halinde kısas gereği kendisinin de öldürüleceğini düşünür ve öldürmekten vaz geçerse hem kendisi hem de öldürmeyi düşündüğü kişi hayatta kalmış olur. Üçüncü kapalılık ise sözün konusuna izafeti noktasında ortaya çıkar. Bu durumda konuşanın durumu ve kastı önem arz eder. Mesela, emir, istek ve yardım talebi gibi birden çok manaya gelebilecek افعل (yap) lafzının kullanılması gibi.²⁰¹ Yani, böylesi bir durumda, lafız emir manasında mı, istek manasında mı, yardım talebi anlamında mı kullanılmıştır? Bu durumu netleştirmek için hitap edenin kastını bilmeye ihtiyaç var. O bilinmezse kapalılık devam eder.

Üçüncü bölüm, genel olarak Râgıb gözünden lafız-mana ilişkisinin muhtevasıyla ilgilenmiştir. Râgıb, Kur’an’ı anlamaya çalışanın bilmesi gereken en öncelikli konuların lafız-mana ilişkine dair konular olduğunu düşünmektedir. İki kademeli olan söz konusu ilişki, “müfred” ve “cümle” olmak üzere iki kategoriden ibarettir. Müşterek lafız ile ilgili meseleler, müfred lafız grubunun en müşkil kategorisi olduğu için etraflıca ele alınmıştır. İlgili başlıkta müşterek lafız konusunu müşkil yapan özelliklerin neler olduğuna ve onların çözümlerine temas edilmiştir.

Cümle kısmını oluşturan bölümün kalan kısmında, mana ile daha çok ilgilenmiştir. Oluşturulan başlıklar, mananın elde edilmesine yardım eden başlıklar olmakla birlikte, konuların muhtevası genellikle ya lafız ya da mana ile ilgili olduğu görülmüştür. Yani, gerçekten Râgıb’a göre Kur’an’ın anlaşılmasının lafız ve mana ile ilgili meselelerin çözümünden geçtiği *Mukaddime*’nin ilgili başlıklarında kendisini hissettirir. Lafız-mana ilişkisini çözmeye çalıştığı *Mukaddime*’de felsefi ve analitik bir yöntemle başvurmadığı açıktır. Bununla birlikte, onun izlediği yol, doyurucu ve tutarlıdır. Cümle ile ilgili kısımda, fıkıh usulü ile belagatin ortaklaşa kullandığı kavramları kullanarak hem belagat hem de fıkıh usulü ile ilgili meseleleri mezcetmek suretiyle ele

¹⁹⁹ Bakara, 171.

²⁰⁰ Bakara, 179.

²⁰¹ Râgıb, *Mukaddime*, 38.

almıştır. Yani odak nokta Kur'an'ın anlaşılması ve buna engel teşkil eden unsurların keşfi olduğundan, müellif, bilgisini filtre ederek çok başarılı bir şekilde konulardan sapmadan okuyucuya sunduğu söylenebilir.

Buraya kadar ele alınan konular, te'vile malzemedir. Yani üçüncü bölümde ele alınan konular, te'vil nihayetinde anlam kazanmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, te'vil, şimdiye kadar anlatılan konular üzerinde gerçekleşir. Böylece bu bölümde söz edilen konuların anlaşılması dördüncü bölümde tartışılacak olan te'vile nasıl malzeme sunduğu ve dolayısıyla nasıl sorun oluşturduğunun kavranması kadar önemlidir. Zira sunulacak çözümler ancak bunu anlayınca anlamlı olacaktır.



BÖLÜM IV

KUR'AN'IN AÇIKLANMASI VE YORUMLANMASI: TEFSİR-TE'VİL KAVRAMLARI

4.1. Tefsir-Te'vil Kavramları Bağlamında Râgıb

İslam ilim geleneğın büyük bir kısmının lafız-mana ilişkisini çözümleneye dayalı olduğu şüphesizdir. Gönderilen son din olan İslam'a dair bilgilerin dilsel bir hitapta bulunmak suretiyle iletilmiş olması nedeniyle hitap dilinin anlaşılması, indirilen vahyin anlaşılmasının ön şartı durumundadır. İslamî ilimlerden ilk ortaya çıkan ilim olan tefsir²⁰², konusu itibariyle daha çok dilsel bir çabanın ürünüdür. Müellifimize göre, tefsir ilmi gerek konusu gerek maksadı gerekse insanların ona olan ihtiyacı sebebiyle ilimlerin en şerefliisidir.²⁰³ Tefsirdeki dilsel çaba, Kur'an'da kullanılan herhangi bir lafzın taşıdığı anlam/anamların bulunduğu bağlama göre tespit edilmesi manasına gelmektedir. Yani Kur'an'da yer alan ifadeleri bağlamlarıyla buluşturarak delalet ettikleri anlamları belirlemektir. Lafız-mana ilişkisinin çözümlenmesi, ilim geleneğimizde daha çok tefsir-te'vil kavramları etrafında yapılmış, tartışılmış ve bu kavramlar üzerinden lafız-mana ilişkisine dair teoriler geliştirilmiştir.

Üçüncü bölümde ele aldığımız konular, tefsir ve te'vil kavramların pratik işlevini anlama hususunda yardımcı konumundadır. Başka bir tabirle, müellifimizin “bilinmesi gereken meseleler” olarak belirttiği çokanlamlılık, inşâ-haber, hakîkât-mecâz, umum-husus gibi konuların içerikleri, Kur'anî ifadelerin manalarını belirleyecektir. Nitekim, ifadelerin göstereceği normatif mana, “tefsir” veya “te'vil” edildikleri nihai anlama göredir. Dolayısıyla bir müfessirin ortaya koyduğu “tefsir” ya da “te'vil” teorisini bilmek, onun kavram dünyasını, zihinsel işleyişini, tahassüsünü, tefsir ve te'vil bağlamında ortaya çıkan meselelere yaklaşımını, kısacası anlama faaliyetini nasıl gerçekleştirdiğini anlamamızı sağlamaktadır. İşte biz de burada, bunun bilincinde

²⁰² İbn Aşür, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, (Tunus: Daru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), I, 13-14.

²⁰³ Râgıb, *Mukaddime*, 91.

olarak, tefsir-te'vil kavramlarına ışık tutacak konulara değinecek, müellifimizin söz konusu kavramlar bağlamında irdelediği ilgili meseleleri ele alacağız.

Günümüze ancak bir cildi ulaşan Râgıb'ın tefsirinin mukaddimesinde ele alınan konular, müellifimizce, Kur'an'ın anlaşılması noktasında bilinmesi gereken konulardır. Bunlar arasında, tefsir ve te'vil kavramlarına yer verilmiş olması, söz konusu kavramların anlaşılmasının önemine işaret etmektedir. Bu başlık altında, hem bu kavramların Kur'an'ın anlaşılmasındaki rolü incelenecek, hem de önceki konu ve kavramlarla ilişkisine temas edilecektir. Şunu da zikretmek gerekir ki, *Mukaddime*'nin konuları kronolojik olarak ele alan müstakil bir usul eseri olmaması sebebiyle tefsir tarihi ve usulü eserlerinin içerdiği bazı konuları etraflıca ele almadığından, kullanılan kavram ve yapılan açıklamaların nerede durduğunun tespiti önem arz etmektedir.

Tefsir kelimesi daha çok benimsenen görüşe göre (فسر) kökünden türemiş olup (تفصيل) vezninde mastardır. Vezni konusunda her ne kadar ittifak olsa da kavramın türediği kökle ilgili biri (سفر) diğeri (فسر) olmak üzere iki temel yaklaşım mevcuttur. Tefsirin (فسر) kökünden türemiş olduğunu söyleyen birinci yaklaşıma göre tefsir dilde “kapalı olan bir şeyi keşfetmek (ortaya çıkarmak)”, “doktorun tahlil ve hastalığı teşhis için idrar suyuna bakması” gibi anlamlara gelmektedir.²⁰⁴ Tefsir kelimesinin “taklîb” yoluyla (سفر) den türemiş olduğunu söyleyen ikinci yaklaşıma göre tefsir, “keşfetmek, açmak, aydınlatmak, örtüyü kaldırmak” gibi anlamları ifade eder.²⁰⁵ İki farklı kökten gelmesi muhtemel olan tefsir kelimesine, Kur'an'ın anlaşılması konusunda kullanılan bir kavram olarak, her iki kökle ilgili verilen anlamların Kur'an bağlamında aynı neticeyi verdiği anlaşılmaktadır. Buna “kapalı olan bir şeyin ortaya çıkarılması veya keşfi” şeklinde ifade etmek mümkündür ki bu da tefsirin işlevi ve gayesi olarak bilinmektedir. Bununla birlikte, hâkim görüş, tefsir kelimesinin birinci yaklaşımda zikredilen فسر kökünden gelmesidir.²⁰⁶

Râgıb'a göre tefsir, “فسر” ve “سفر” kökünden türetilmiş olması mümkün olmakla beraber, ikisinin ifade ettiği anlamlar bütünüyle aynı değildir. Ona göre bu iki kök

²⁰⁴ Zerkeşi, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûm 'il-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadil İbrahim, (Kahire: Dâru't-Turâs, 1983), II, 147.

²⁰⁵ Zerkeşi, II, 147; Fîrûz Âbâdî, I, 78.

²⁰⁶ Emin el-Hülli, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, trc. Mevlüt Güngör, (İstanbul: Bayrak Matbaası, 1995), 13, Suyut, *İtkân*, 758.

yakın anlamlı kelimeler olup, “فسر” akılla anlaşılabilen (ma’kûl) anlamları ortaya çıkarılmak manasında kullanılırken, “سفر” maddi ve müşahhas nesnelere gözle görülecek hale getirilmesi manasında kullanılmaktadır. Nitekim doktorun hastalığı teşhis için tahlili ettiği idrar numunesi سفر kökünden تفسرة ile ifade edilirken, kadının örtüyü kaldırıp yüzünü açtığını belirtmek üzere سفر kökünden türeyen bir fiil kullanmıştır: سفرت المرأة عن وجهها.²⁰⁷ Terim olarak ise tefsir, âlimler tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bunlardan en kapsamlı saydığımız tanımı vermekle yetinmek istiyoruz. Buna göre tefsir, “Kur’an lafızlarının okunuş keyfiyetinden, onların delaletlerinden, tek başlarına veya bileşik halde ifade ettikleri hükümlerden, terkip halinde onlara yüklenebilecek manalardan ve bunun tamamlayıcı unsurlarından bahseden bir ilimdir”²⁰⁸. Takdir edileceği üzere, verilen tanım, neredeyse bütün tefsiri meselelerine işaret etmekte, bu sebeple, diğer tanımlara nisbetle daha kapsamlı görünmektedir. Râgıb’a göre tefsirin istilâhî tanımına gelince, öncelikle tefsirin te’vilden daha genel olduğunu zikreder.²⁰⁹ Tefsir kavramı, “بحيرة”²¹⁰, “سائبة”²¹¹ ve “وصيلة”²¹² gibi garîb lafızların açıklanmasında ve “Muhakkak ki nesi” (geciktirmek), küfürde ileri gitmektir”²¹³ ile “Evlere arkalarından girmeniz iyilik değildir”²¹⁴ ayetlerinde olduğu gibi anlaşılması ancak kendisiyle alakalı olayı bilmeye bağlı olduğu bir hadiseyi içeren cümlelerin açıklanmasında kullanılır.²¹⁵ Görüldüğü gibi, zikredilen ayetler, ilk bakışta anlamları pek anlaşılır değildir. Örnek verilen garîb lafızlarla ilgili olarak, bu lafızların nasıl ortaya çıktığı ve hangi anlamlara geldiği gibi hususların açıklanması gerekir. Aynı şekilde yukarıdaki ilk ayette zikredilen “nesi” (geciktirmek)” ve ikinci ayette zikredilen “Evlere arkadan girmek” ifadelerin ancak, cahiliye dönemi adetlerinin bilinmesiyle anlaşılabilir. Ayrıca, “namazı kılın ve zekâtı verin” ayetinde olduğu gibi mücmel ifadelerin açıklanmasında da tefsir kavramı

²⁰⁷ Râgıb, *Mukaddime*, 47.

²⁰⁸ ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, ty.), I, 13-14.

²⁰⁹ Râgıb, *Mukaddime*, 47.

²¹⁰ Cahiliye döneminde on defa doğuran deve için kullanılır. Böyle develerin kulakları yarıdır, artık binmekte veya yük taşıyamazlar. Bkz. *Müfredât*, “b-h-r” maddesi, 47.

²¹¹ Beş defa doğuran, bu sebeple merada serbest bırakılıp orada istediği şekilde yiyip içen ve bu konuda kendisine engel olunmayan hayvana denilir. Bkz. *Müfredât*, “s-y-b” maddesi, 324.

²¹² Hem erkek hem de dişi doğuran koyun ya da deveye denilir. Bu yavrulardan dişinin hatırı için erkeği de kesilmez. Bkz. *Müfredât*, “v-s-l” maddesi, 681.

²¹³ Tevbe, 37.

²¹⁴ Bakara, 189.

²¹⁵ Râgıb, *Mukaddime*, 47-48.

kullanılır. Tefsirin te'vilden daha genel olması, hem ilahi kitaplarda hem de onun dışındaki kitaplar ve ifadelerde kullanıldığı içindir.²¹⁶

Burada, müellifimizin tefsir kavramıyla ilgili anlayışını diğerlerinden ayıran çok önemli bilgiler bulunmaktadır. Öncelikli olarak müellifimizin kavramlara bakışından, bazı müfessirlerin söylediği “tefsir kesinlik ifade eder”²¹⁷ gibi ifadeler bulunmamaktadır. Yani tefsir, sahabeye aittir ve lafzın sadece bir mana veçhi olduğu için yapılan tefsir muradın hakîkâti mesabesindedir. Râgıb *Mukaddime*'de, tefsir kavramının mahiyeti ve nerelerde kullanıldığına dikkat çekmektedir. Buna göre tefsir kavramı ya garip lafızların anlaşılmasında veya mücmel bir ifadenin izahında, veyahut da bilinmesiyle ancak ayetlerin anlaşılması mümkün olan Arap örf ve adetlerinin açıklanmasında kullanılır. Maturîdî'nin (ö. 333/944) tefsir-te'vil ayrımında yer alan “tefsir sahabeye te'vil ise fukahaya aittir”²¹⁸ kaydı da burada zikredilmemiştir. Hatta Maturîdî'nin tefsir-te'vil ayrımı bağlamında ortaya koyduğu tefsir mefhumunun müellifimizin çizdiği tefsir çerçevesine uyması zor görünmektedir. Zira Râgıb'a göre, tefsir kelimesinin “فسر” kelimesinden geldiği ve bu kelimeye atfettiği “makul anlamların ortaya çıkarılması” ifadesi, tefsirde akıl ve dirayetin rol oynadığını kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Burada Maturîdî'nin yaptığı sınıflandırmanın rivayet-dirayet bağlamında gerçekleştiği anlaşılmamalıdır. Bilakis çizdiği kategori, “sahabenin yaptığı yorum kesinlik ifade eder, onların dışındakilerin yaptığı yorum ise ihtimal üzerinde olup kesinlik ifade etmez” ile alakalıdır. Rivayet-dirayet ayrımını zikretmemiz, tefsirde de dirayet söz konusu olduğu ve bundan dolayı da “kesinlik ifade eden yorum” şeklinde çizilen sahabe tefsirinin de ihtimal ifade ettiğine işaret etmek içindir. Kıssa ve tarihi bilgilerin bilinmesiyle ancak bilinmesi mümkün olan tarihsel ve kültürel arka planı olan ayetler ve garip lafızların anlaşılmasında rivayete muhtaç olduğumuz açıktır. Yani ifadeleri anlamamız için, bize durumu açıklayan rivayetlerin aktarılmasıyla ancak mümkündür. Bu açıklama her ne kadar doğru olsa dahi, rivayetlerden çıkan anlam tarafımızdan belirlenmektedir. Rivayetlerin dili ile Kur'an'ın dili aynı olduğu için, rivayetlerin

²¹⁶ A.g.e, 47-48.

²¹⁷ Maturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmûd, *Tefsîru'l-Mâturîdî-Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, tahk. Mecdî Bâsilûm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), I, 349.

²¹⁸ A.g.e, I, 349.

kavranmasında da şimdiye kadar ele aldığımız meseleler de geçerlidir. Dolayısıyla tefsir, sadece rivayetlerin alanı olmayıp te'vil gibi dirayetin alanıdır. Zira tercih rivayet değil dirayetin işidir. Bununla birlikte, tefsirin “garip lafızlarda” kullanılır kaydı, sadece garip lafızlarla ilgili bir ameliye olduğu izlenimini verse de bazen sadece “müfred lafızlarda kullanılır”²¹⁹ kaydı anlama müphemlik katıyor. Ama te'vil konusunda te'vilin müşterek lafızlarla ilgilendiğini zikretmesi, “müfred lafızlar” ile garip lafızların kastedildiği kuvvetlendirmektedir.

Te'vil kavramına gelince, dönmek manasına gelen “e-v-l/” اَوَّل kökünden türetilmiş tef'il vezninde bir mastardır. Kelime anlamı itibariyle te'vil, “döndürmek” demektir. Buna göre, te'vil eden kişi, adeta ayeti muhtemel manalarından birine hamlederek döndürmüş olmaktadır.²²⁰ Te'vil kavramı mütekaddimîn âlimleri tarafından tefsirle eşanlamlı görülürken²²¹, müteahhirîn âlimlerince tefsir kavramında olduğu gibi farklı şekillerde tanımlanmıştır. Râgıb *Mukaddime*'de te'vilin asla rücu' etmek manasında²²² gelen, mazi ve muzarisi يؤول-أل şeklindeki أول mastarından geldiğini belirtmiş, akabinde kullanım alanına temas etmiştir. Buna göre te'vil daha çok ilahi kitaplarda, cümle ve rüya tabiri gibi yerlerde, müşterek lafızlarda ve bazen umûm bazen ise husûs ifade etmek için kullanılır. Müellif, müşterek lafza olarak “zenginlik”, “sevgi” ve “var olma” manalarına gelen “وجد” kelimesini verir.²²³ Umûm-husûs ile ilgili ise, müellif, küfür kelimesini örnek verir. Küfür bazen mutlak anlamda bir şeyi inkâr etmek, bazen de özel olarak “Allah'ı inkâr manasındaki “küfür” kelimesini örnek olarak verir.²²⁴ Lafzî ve gayr-i lafzî olmak üzere ikiye ayrılan te'vilin her iki kısmıyla bir ifadenin onunla murad edilen anlama irca edilmesi manasında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Kavramın kullanım alanına bakılırsa, müellifin söz konusu kavramla ilgili diğer müfessir ve müelliflerden netice itibarıyla çok farklı bir noktada olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bir başka tabirle, bir ifadenin muhtemel anlamlarından en uygun anlama hamledilmesi gerektiği, te'vilde yapılan bir vurgudur.

²¹⁹ Râgıb, *Mukaddime*, 47.

²²⁰ Suyutî, *el-İtkan*, 758, Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, I, 14.

²²¹ Zehebî, a.g.e, I, 15.

²²² A.g.e, 47.

²²³ Râgıb, *Mukaddime*, 48.

²²⁴ A.g.e, 47-48.

4.1.1. Te'vil Mekanizmaları

Te'vilin müellifin belirttiği kullanım sahasından daha geniş bir sahayı kapsadığı açıktır. Burada, te'vil ile ilgili olarak müellifin mülhazaları zikredilecek işaret ederek, kavramın Kur'an'ın ve tefsir literatürünün anlaşılmasındaki rolüne temas edilecektir. Te'vil ameliyesinde rol oynayan hususlardan biri bağlamdır. Bağlam, hangi fiilin hangi faile ve hangi sözün kime ait olduğunun kavranması konusunda önem arz etmektedir. Üçüncü bölümde, hangi sözün kime ait olduğunun anlaşılmasında bağlamın rolünü görmüştük. Burada ise fail-fiil ilişkisinin kavranmasında bağlamın önemine işaret edeceğiz. Ayetlerde geçen fiillerin kime isnat edildiği bilinmezse, ayeti doğru anlamak da o derece müşkil olur. Mesela, “Allah, öleceklerin ölümleri anında ruhlarını alır”²²⁵ ve “De ki: canınızı almada görevli ölüm meleği canınızı alacak”²²⁶ ayetlerinden birincisinde canı alma fiilinin faili Allah iken, ikinci ayette söz konusu eylem ölüm meleğine isnat edilmiştir. Burada canın alınması fiil için iki fail söz konusu gibidir. Bir işin gerçekleşmesinde fail, meful, zaman, mekân, işi gerçekleştirmek için kullanılan alet ve işin kendisi gibi birçok etken rol oynayabilir. Buna göre, ayetlerdeki fail-fiil-ilişkisindeki muamma, yani hangi fiilin hangi faile isnat edileceği bilgisinin kapalılığından bağlamın te'vil mekanizması olarak devreye girmesini gerektirmiştir. Bir fiilin gerçekleşmesinde bu kadar etkinin yer alması, ifadelerdeki fiilin hangi etkene isnat edilerek gerçekleştiğinin bilinmesi zaruretini doğurmuştur.

Her şeyi hesaba katarak, bir eylemin gerçekleşmesinde birincil ve ikincil sebep olmak üzere iki öznenin rol oynadığı söylenebilir. Nitekim Râgıb'a göre “falanca kişi şöyle yaptı” örneğinde olduğu gibi eylemin ikincil sebebe isnat edilmesi mümkün olduğu gibi her şeyin asıl sebebi olan Allah'a isnat edilmesi de mümkündür.²²⁷ Bu sebeple, bir eylemin oluş süreci, bazen asıl sebebe, bazen de ikincil sebebe isnat edilerek anlatılabilir. Örneğin, “Onları siz öldürmediniz fakat Allah öldürdü” ve “Attığın zaman da sen atmamışsın, fakat Allah atmıştı”²²⁸ mealindeki ayetin ilk kısmında bahsedilen öldürme eyleminin faili insanken ayette Allah bunu kendine isnat

²²⁵ Zümer, 42.

²²⁶ Secde, 11.

²²⁷ A.g.e, 63.

²²⁸ Enfâl, 17.

etmiştir. İkinci kısımdaki atma eylemi de aynı şekilde fiili gerçekleştirene değil Allah'a isnat edilmektedir.²²⁹ Bir eylemin oluş sürecini bazen asıl bazen de ikincil sebebe isnat ederek anlatmak caiz olduğuna göre, yukarıdaki ayetteki atmak fiilinin aynı anda hem ispat hem de nefiy tarzındaki isnadından kaynaklanan belirsizlik ve işkal de ortadan kalkacaktır. Fakat asıl sebep açısından eylemlerimize bakmadan, yani dilemesiyle ancak her şeyin gerçekleştiği Allah'ın üzerimizdeki nimetlerini dikkate almadan, ikincil sebebin rolü de anlaşılmayacaktır. Bundan dolayı Allah, insanları imana davet edip sahih amellerde bulunmalarını emretmiştir. Fakat "Boyun eğmelerini sana bir iyilik yapmış gibi gösteriyorlar. Onlara şöyle de: "boyun eğmenizi bana yapılmış bir iyilik sanmayın. Eğer samimi iseniz (bilmelisiniz ki) sizi imana yöneltmekle asıl Allah size lütufta bulunmaktadır" ayetinde Allah, insanların Müslüman olmasının, onlara Allah'ın bir lütfu olduğunu hatırlatarak, Müslüman olma eyleminin asıl sebebinin kendisi olduğunu vurgulamaktadır.

Muhkem ve müteşabih konusuna gelince, Kur'an'da anlaşılması mümkün olmayan ayetlerin bulunup bulunmadığı konusunda müellif, iki görüş olduğunu ifade eder. Birinci görüş, kelamcılara ait olup, Kur'an'ın tamamının insanlar tarafından anlaşılması gerektiğini savunur. Zira insanlar Kur'an'ın tamamını anlamazlarsa, ondan faydalanıp istifade etme imkânı ortadan kalkmış olur ki bu durumda, Kur'an'ın indirilmesinin anlamı olmazdı. Görüşlerini desteklemek için kelamcılar Âl-ı İmrân 7. ayetteki, "ilimde derinleşmiş olanlar" ifadesini "oysa onların yorumunu ancak Allah bilir" ifadesine atfetmekte ve ayetin devamındaki "ona inandık derler" ifadesini, İbn Mesud kıraatine dayanarak (ويقولون أمانة به) şeklinde *vav*'lı ve hal konumunda okumaktadırlar.²³⁰ İkinci görüş ise, sahabenin ileri gelenleri ve onlardan sonra gelen müfessirlerin çoğuna ait olup, Kur'an'da te'vilini Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği ayetlerin bulunabileceğini belirtmektedir. İkinci görüşte yer alan İbn Abbas, anlaşılma konusunda hiç kimsenin mazur sayılamayacağı helal ve haram içerikli ifadeler, sadece Arapların anlayacağı ifadeler, sadece âlimlerin anlayacağı ifadeler ve Allah'tan başkasının bilemeyeceği ifadeler olmak üzere Kur'an'da dört tür ifade bulunduğunu belirtmektedir.²³¹

²²⁹ Râgıb, *Mukaddime*, 63.

²³⁰ Râgıb, *Mukaddime*, 86-87.

²³¹ A.g.e, 87.

Kur'an'da manası bilinmeyecek ifadelerin varlığından ziyade, Maturîdî'nin tefsir-te'vil ayrımı bağlamında tefsirle ilgili olarak dile getirdiği sınırları ve içeriği konusunda kesin konuşulamayan ifadelerin bulunması söz konusudur. Şöyle ki, Kur'an'da anlaşılmasında güçlük bulunan bazı ifadeler vardır ki, alanla ilgili birimi olanlar belli ölçüde anlaşılabilir. Bunun yanından kıyamet, yeniden dirilme, ibadet ve itikatla ilgili bir kısım ifadeler daha bulunmaktadırlar ki çoğunun hakikatine vakıf değiliz. Mesela belli şekillerde ibadet etmemiz, belli ifadeleri okuyarak ibadet etmemiz ve “حطة (bağışla)!” deyin, biz de hatalarınızı bağışlayalım”²³² ayetinde (حطة) lafzını söylememiz bize emredilmiştir. Ne var ki bunların neye tekabül ettiklerini gösteren bir mübeyyin olmadıkça buradaki emirlerin hakikatine vakıf olmamız söz konusu değildir. Tefsirlerde verilen manalardan hangisinin doğruya mutabık olduğu, hangisinin olmadığı bilinmeyeceğinden burada kesinlikten bahsedilemez. Kur'an'da anlaşılması mümkün olmayan ayetlerin bulunup bulunamamasına dair mezkûr iki görüşe ve destekleyicilerine temas eden müellifin bu görüşlerden hangisine meylettği pek açık değildir. Her hâlükârda, Kur'an'da muhkem ve müteşabihin bulunduğu açık olmakla birlikte, hangi ayetlerin müteşabih hangisinin muhkem olduğu tartışmalıdır. Aslında Allah'ın kitabının te'vili söz konusu olduğunda, duyular ve aklın önderliğinde anladığımız açık (*celî*) manalara ek olarak, kapalı olup ya aklın ya da duyuların yahut da her ikisinin yardımıyla ancak anlamamız mümkün olan ifadelerin (*hafî*) bulunduğunu belirtmekle müellif²³³, son tahlilde Kur'an'daki ifadelerin anlaşılır olduğunu diğer bir deyişle onda anlaşılması imkânsız ifadelerin bulunmadığını zımnen kabul etmiş olmaktadır. Bununla birlikte, ikinci görüşü detaylı bir biçimde ele alması, ikinci görüşe meyletme ihtimalini akla getirmektedir.

Hakîkât ve mecâz konusunu yukarıda ele aldığımız için, burada tekrarlamaya lüzum yoktur. Bununla beraber, Kur'an'ın anlaşılması konusunda, hangi ifadenin hakîkî anlamı üzerinden hangisinin mecâzî anlamı üzerinden anlaşılacağı konusu dirayetle, dolayısıyla te'vil ile ilgili bir meseledir ki bununla ilgili hususlar ilgili başlıkta etraflıca ele alınmıştır. Aynı şekilde umûm-husûs meselesi de daha önce ele alındığı için burada tekrarlanmayacaktır. Öte yandan hakîkât ve mecâzdaki meselelerinin umum-husus konusunda da geçerli olduğu açıktır.

²³² Bakara, 58.

²³³ Râgıb, *Mukaddime*, 90.

Şunu da vurgulamak gerekir ki, lafızlardaki anlam çokluğu (iştirak) başlığında da izah edildiği gibi, bir ifadeyi en iyi şekilde anlamak onu kendine en uygun bağlamda anlamakla mümkündür. Diğer taraftan mezkûr meselelerin her birisinde, bir ifadenin kullanıldığı yerlerde kendine en uygun bağlam üzerinden anlaşılması te'vil mefhumu ile gerçekleşir.

Râgıb'ın tefsir-te'vil konusundaki görüşü diğer âlimlerinkinden önemli ölçüde farklıdır. O, tefsiri de te'vili de aklın alanında görmektedir. Bununla birlikte birbirinden farklı yönlerinin bulunduğunu da ifade etmiştir. Hatta, te'vili olumlu ve olumsuz olmak üzere ikiye ayırarak ilkinde “münkad” ikincisine de “müstekreh” te'vil demiştir.²³⁴ Müellifin te'vili “iyi” ve “kötü” şeklinde ikiye ayırmasının sonraki dönemlerde te'vile yaklaşımlarda etkili olduğu göstermektedir. Hal böyle olunca, müellifimize göre kötü te'vilin karakteristik özelliklerinin ne olduğunun bilinmesi önem arz etmektedir.

4.1.1.1. Makbul Olmayan Te'vil

Öncelikle te'vil çeşitlerinden müstekreh te'vilin müellifimizce ne anlama geldiğinin açıklanması gerekmektedir. Malumumuz üzere, te'vil belli bir sebepten dolayı ifadeyi zahiri anlamından başka bir anlama hamletme ameliyesi olduğu için, söz konusu hamlın gerekçelerinin bulunması şarttır. Râgıb'a göre, ileri sürülen deliller ve gerekçeleri iyice araştırılıp tetkik edildiğinde kendisinde bulunan albenili hile ve kandırmacalardan dolayı hoş karşılanmayan müstekreh te'vil, dörde ayrılmaktadır.²³⁵

- a. Umûm-husûs konusunda derin bilgiye sahip olmayan nakıs fıkıhçılarda görülür.²³⁶ Müstekreh te'vilin birincisi olan bu te'vil, “İkiniz de Allah'a tövbe ederseniz (çok iyi olur), çünkü kalpleriniz eğilmişti. Ama peygambere karşı bir dayanışma içine girecek olursanız bilin ki herkesten önce Allah onun dostu ve koruyucusudur, sonra da Cebrail ve iyi müminler...”²³⁷ ayetinde geçen “iyi müminler” ifadesi örnek verilebilir. Ayette âm olan bu ifade, hâs olan Hz. Ali'ye hamledilmiştir.²³⁸ Verilen

²³⁴ A.g.e, 48.

²³⁵ Râgıb, *Mukaddime*, 48.

²³⁶ A.g.e, 50.

²³⁷ Tahrir, 4.

²³⁸ Râgıb, *Mukaddime*, 49-50.

örnekteki müstekreh te'vil her ne kadar fikhî ilgilendiren bir konuda olmasa da umûm-husûs konusundaki bilgi eksikliğinden kaynaklandığı açıktır. Diğer taraftan umûm-husûs meselesi fikhin önemli bir konusunu oluşturduğu için müstekreh te'vilin özellikle nakıs fikhîçilerde görüldüğü ifade edilmiştir.

- b. Nazım konusunda derin bilgiye sahip olmayan nakıs kelimelerde daha çok görülür. Bu te'vil türü, birbirinden ayrı ifadeleri birbirine eklemek suretiyle gerçekleşir.²³⁹ Nazım bilgisinin eksikliğinden “Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi sizin gibi topluluklardır (ümmettir)...”²⁴⁰ ayetindeki ümmet ifadesini “Doğrusu biz seni hak ile desteklenmiş bir müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Hiçbir ümmet yoktur ki içlerinden bir uyarıcı gelip geçmemiş olsun”²⁴¹ ayeti ile irtibatlandırarak hayvanların da insanlar gibi mükellef varlıklar olduğunu savunanlar bu kategoriye örnek teşkil eder.²⁴²
- c. Hadisin kabul şartları konusunda derin bilgiye sahip olmayan çapsız hadisçilerde görülür. Bu te'vil türü, uydurma veya uydurmaya benzer, tabir caizce, yalan dolan haberi hadis olarak kabul etmekle vuku bulur. Yani uydurma haberler kullanılarak ayette geçen bir ifade açıklandığı için, bu ameliye, müstekreh te'vil sayılmıştır. Mesela “O büyük korku ve dehşet günü gelip de secdeye çağrıldıklarında bunu yapamazlar”²⁴³ ayetinde geçen “ساق” kelimesini bazıları uydurma bir hadisi delil göstererek uzuv ya da organ anlamında açıklamıştır.²⁴⁴ Müstekreh te'vilin daha çok hadisçiler tarafından yapıldığının söylenmesi, bu tür te'vilin hadis alanında gerçekleşmesi ve bu te'vilde delil olarak hadislerin kullanılması sebebiyledir.
- d. İstiare ve iştikak konusunda derin bilgiye sahip olmayan edebiyatçılarda görülür. Bu tür te'vil, uzak istiare ve iştikaklar kullanılarak gerçekleşir. Mesela “البقر” kelimesini “ilimlerin sırlarını bilen insan”, “الهدد” kelimesini ise “müthiş bir inceleme ve araştırma özelliği olan insan” şeklinde

²³⁹ A.g.e, 50.

²⁴⁰ En'âm, 38.

²⁴¹ Fâtır, 24.

²⁴² Râgıb, *Mukaddime*, 49-50.

²⁴³ Kalem, 42.

²⁴⁴ A.g.e, 49-50.

tanımlayarak, bu kelimelerle insanın kastedildiğinin söylenmesi gibidir. Bu tür anlam yüklemeler, bağlamdan bağımsız yapıldığı için, müellifimiz bunları makbul olmayan te'vil kapsamında görmüştür.

Müellifimiz yukarıda zikredilen müstekreh te'vil konusunda çok ilginç, ilginç olduğu kadar da önemli bir sınıflandırma yapmıştır. Eleştiri konusu yaptığı müstekreh te'vilin kendi alanında yeterli ilmî birikime sahip olmayanlarda görüldüğüne işaret ederek bu konuda fıkıhçı, kelamcı, hadisçi ve dilcilerin hatalarına isim zikretmeden örnek vermiştir. Müellifin müşterek te'vile örnek verirken herhangi bir fıkıhçı, kelamcı, hadisçi veya dilci/edebiyatçının adını veya Mutezile, Şia, Bâtiniyye gibi belli bir grup adı zikretmemesi bunun yerine müstekreh te'vilin hangi durumda gerçekleşeceğini belirtmekte yetinmesi onun esasen şahıslardan çok ilme ve akli delillendirmeye önem atfettiğini göstermektedir. Bize göre de böylesi bir tasnif dışlayıcı bir özellik taşımadığından ilmi ahlaka ve akla daha uygundur.

Müellifimiz genel olarak, bize bir te'vilin müstekreh olarak sınıflandırılması için neye bakılması gerektiğini belirtmekle beraber, tetkik edildiğinde aynı zamanda tefsir literatüründe bulunan farklı algılama ve anlamlandırmaların nedenlerini de zikretmiş olmaktadır. Binaenaleyh müellifin örneklerle anlattığı dört kategori üzerinden her müfessir, te'vil yaparak bir şeyler söyleme imkanına sahip olmaktadır.

Öte yandan, söz konusu te'villerde öne sürülen delillerin tetkikiyle ortaya çıkacak sapmalar da dikkate alındığında konu biraz daha anlaşılır hale gelmektedir. Diğer bir ifadeyle buradaki önemli kriter, aklî ve haberî delillendirmenin sıhhatiyle alakalı olduğu için, makbul kabul edilen te'vilin hangi temellere dayandığını belirtmek de önem arz etmektedir.

4.1.1.2. Makbul Te'vildeki Farklılığın Kaynağı ve Uzlaşım Yolları

“Eşyalar zıtlarıyla bilinirler” kaidesine binaen, müellifimiz de diyor ki, makbul olmayan te'vile dair örnekleri yukarıda zikredilen dört te'vil kategorisindeki nitelikleri taşımayan te'vil türü makbul veya münkad te'vil olarak kabul edilir.²⁴⁵ Fakat makbul

²⁴⁵ Râgıb, *Mukaddime*, 50.

olmakla birlikte, biraz sonra zikredilecek sebeplerden dolayı makbul te'ville ilgili âlimler arasında ihtilaf söz konusu olmuştur. Yani aşağıda sıralanacak sebepler, âlimler arasındaki ihtilafın kaynağı hakkında açıklayıcı bilgiler verecektir. İşte söz konusu sebepler şöyledir:

- a) Lafzın müşterek olmasından kaynaklanan ihtilaf: Örneğin “Gözler O’nu idrak edemez, halbuki o gözleri idrak eder. O en ince şeyleri bilir ve her şeyden haberdardır”²⁴⁶ ayetinde geçen “gözler” anlamına gelen “ebsar” kelimesinde olduğu gibi müşterek lafızlar hakkında âlimler arasında ihtilaf vuku bulmuştur. Ayette geçen ebsar kelimesinden maksadın kalp gözü mü yoksa görme vasıtası olan göz mü olduğu kesin olmadığından kelimenin yorumunda ihtilaf meydana gelmesi, buna bağlı olarak söz konusu ayet farklı şekillerde anlaşılmıştır.²⁴⁷
- b) Nazımdan kaynaklanan ihtilaf: Mesela “İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkanların ta kedileridir. Bundan sonra tövbe edip hallerini düzelterler müstesna. Allah çok bağışlayıcıdır, çok esirgeyicidir” ayetlerinde “tövbe edip hallerini düzelterler müstesna” denilerek yapılan istisnanın iftira atıp dört şahit getirmeyin ve bu sebeple şahitlikleri ebediyyen kabul edilmeyeceği ifade edilen cümleden mi yoksa onları fasık olduğunu bildiren cümleden mi olduğu konusu tartışmalıdır. Eğer istisna birinci kısımdan olursa tövbe edenler fasık olmalarına rağmen bilahare tekrar şahitlik yapabilirler, istisna ikinci kısımdan olursa o halde iftira atanların hiçbir zaman şahitlikleri kabul edilmez, ancak tövbe etmeleri onları fasık olmaktan kurtarmış olur. Râgıb’a göre buradaki ihtilaf, ifadelerin dizilişinden yani nazımdan kaynaklanmaktadır.²⁴⁸
- c) Anlamın kapalı oluşu veya veciz bir şekilde ifade edilmesinden kaynaklanan ihtilaf: Bu kategorinin örneği “Boşamaya karar vermiş olurlarsa, şüphe yok ki Allah her şeyi işitir ve bilir”²⁴⁹ ayetinde

²⁴⁶ En’âm 103.

²⁴⁷ Râgıb, *Mukaddime*, 50.

²⁴⁸ A.g.e, 50.

²⁴⁹ Bakara, 227.

görülmektedir. Âlimler arasında bu ayetle ilgili meydana gelen görüş ayrığının sebebi anlamın kapalılığı veya veciz olarak ifade edilmesidir.²⁵⁰ Kuvvetle muhtemeldir ki burada kast edilen îcâz, cahiliyedeki îlâ adetinun ne olduğunun zikredilmemesiyle alakalıdır. Ayette kimin boşayacağı ve neden boşamak isteyebileceğiyle ilgili hiçbir bilgi yer almamaktadır. Dolayısıyla ek bilgiler farklı kaynaklardan geldiği gibi verilecek anlamlar da ona göre çeşitlilik arz edebilmektedir.

Kategorik olarak kısmen müstekreh te'vil ile paralellik gösteren makbul te'vil ile ilgili önemli bir tespit, müstekreh te'vili hoş karşılanmamasına mukabil makbul te'vilde farklı anlamların ortaya çıkması ve bu farklılığın ihtilaf olarak nitelendirilmesidir. Bir başka deyişle makbul ve gayr-ı makbul te'vil, neredeyse aynı sebeplerden dolayı vuku bulmakta ancak makbul te'vilde sebep kabul görürken müstekrehte kabul edilmemektedir. Muhtemelen müstekreh te'vil ya bilgisizlikten ya da firkacılıktan kaynaklandığı için onun çözümü makbul ile aynı değildir. Çünkü makbul te'vil ilmi sebeplere dayandığı için onun çözümü mümkündür. En azından makbul te'vilde uzlaşım yolları söz konusudur. Bu nedenle olmalıdır ki, müstekreh te'vilde uzlaşım yolu zikredilmemiş ama makbul te'vil neticesinde ortaya çıkan ihtilafın çözümüne yönelik uzlaşım önerileri mevcuttur.

Buna göre aşağıda da görüleceği gibi, Râgıb, ihtilafın giderilmesi veya farklı görüşlerin uzlaşımını temin etmeye yönelik dört farklı öneri zikretmiştir.

- i. Kendisinde ihtilafın bulunduğu ifade, aklî olarak yapılması (emir) veya yapılmaması gereken (nehiy) bir hususla alakalı ise ihtilafın giderilmesi sorunun ilgili olduğu asıl kaynak olan akla müracaat etmek suretiyle gerçekleşir.²⁵¹ Nitekim “Bu mübarek bir kitaptır ki onu sana, insanlar ayetleri üzerinde iyice düşünsünler, akıl sahipleri ondan dersler, öğütler alsınlar diye indirdik”²⁵² ayetinde vurgulandığı üzere Kur'an üzerinde

²⁵⁰ Râgıb, *Mukaddime*, 50.

²⁵¹ Râgıb, *Mukaddime*, 51.

²⁵² Sâd, 29.

düşünmek, bizzat Allah tarafından teşvik edilmiştir. Dolayısıyla ihtilaf akıl ile alakalı ise akıl ile çözümlenmelidir.

- ii. Kendisinde ihtilafın bulunduğu ifade şayet şer’i bir emir ve nehiy ile ilgili ise, söz konusu ihtilafın kendisinden daha açık muhkem ayetlere veya ilgili emir ve nehyi daha açık anlatan sünnete başvurmakla giderilir.²⁵³ Aslında ihtilafın kaynağı şer’î ise, onun ortadan kaldırılması, müellifimizin önerdiğinden daha karmaşık bir süreci içerir. Zira fıkıh, hadis ve tefsir gibi alanlardaki ihtilaf şer’î olmakla beraber, ayrılığın gerçekleştiği konularda taraflardan her birinin kendine mahsus şer’î delilleri mevcuttur. Ayrıca, ihtilaf, şer’î kaynakların bizatihi kendisinde bulunan birtakım özelliklerden dolayı ortaya çıktığı için, müellifimizin önerdiği çözüm yolu teorik bakımdan yol imkân dahilinde olmakla beraber, pratikte imkansızdır.
- iii. İhtilafın vuku bulduğu ifade, itikad ile ilgili ise, o zaman ihtilaf, itikadın inşâsında başvuru akla müracaat etmek suretiyle giderilebilir.²⁵⁴
- iv. Şayet ihtilafın gerçekleştiği ifade ihbârî, yani belli bir olayı anlatan haberde ise, o zaman ihtilaf, durumu daha açık izah eden kıssalarda açıklanan sahih ve güvenilir haberlere başvurmak suretiyle giderilebilir.²⁵⁵

İhtilaf sorununu çözmek için zikredilen bu kaideler, teorik anlamda çözümler barındırmakla birlikte pratikte uygulanması zor olan konulardır. Zira her ne kadar birçok konuda ihtilafın bulunduğu belirtilse de, kimin kiminle ihtilaf ettiğinin tespiti kolay görünmemektedir. Yani asıl olan, ihtilaf edenin kim olduğunun tespitidir ki tahmin edileceği üzere bu imkânsız değilse bile kolay bir şey değildir. Bununla birlikte, ihtilafın giderilmesi için, ihtilafın vuku bulmasına kaynaklık eden temel faktörlerin neler olduğuna dair çok kıymetli bilgilerin verildiği şüphesizdir. Dolayısıyla, ihtilafın hangi sebeplere bağlı olarak vuku bulduğu ve uzlaşım söz konusu olacaksa, önyargısız olarak nelere bakılarak karar verileceği konusunda zikredilen bilgiler bize rehberlik etmektedir.

²⁵³ Râgıb, *Mukaddime*, 51.

²⁵⁴ A.g.e, 51.

²⁵⁵ A.g.e, 51.

4.2. İlk Dönem Tefsirlere Göre Kur'an'da Tefsir ve Te'vil

Kur'an'da açıklama mefhumu, tefsir, beyân, tebyîn, talîm, tafsîl, tasrîf, i'râb, şerh ve tavzih gibi kelimelerle ifade edilmiştir. Genel olarak “açıklama” mefhumunu ortaya koyan mezkûr kelime kümesinden elde edilen ortak anlamdan yola çıkarak, tefsir kelimesinin Kur'an'daki anlam alanını tespit etmek kolay olmayacaktır. Bununla beraber, “keşf, beyan ve açıklama” mefhumunun Kur'an'daki anlamsal dünyasını araştırmak hem mümkündür, hem de önem arz etmektedir. Tefsir kelimesinin Kur'an'ın farklı yerlerinde muhtelif anlamlarda kullanılmamış olması, ilk dönem tefsirlerde Kur'an'da geçen tefsir kelimesiyle ilgili bir analizde bulunmak zor olacaktır. Bundan dolayı diğer kavramımız olan te'vil kelimesinin ifade ettiği çeşitli anlamlardan hangisinin açıklama mefhumu ile alakalı olduğuna, ilk dönem tefsirlerinden hareketle işaret edeceğiz.

Kur'an'da on beş ayrı ayette on yedi defa yer verilen te'vil kavramı; Âl-i İmran suresi 7. ayette müddetin belirlenmesi,²⁵⁶ akıbet,²⁵⁷ tefsir;²⁵⁸ Nisa suresi 59. ayette karşılık²⁵⁹, akıbet,²⁶⁰ sevap;²⁶¹ Araf suresi 53. ayette karşılık, sevap,²⁶² netice²⁶³ ve olayın gerçekleşmesi²⁶⁴; Yunus suresi 39. ayette açıklama²⁶⁵ ve akıbet;²⁶⁶ Yusuf suresi 6. ayette rüya tabiri²⁶⁷ ve peygamberlerin haberleri,²⁶⁸ 21. ayette rüya tabiri²⁶⁹ ve

²⁵⁶ Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'an*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983) I, 191

²⁵⁷ Ebû Ubeyde, Mamer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'an*, tahk. M. Fuad, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1962/1381), 86; Mukâtil b. Süleyman Ebu'l-Hasen, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, tahk. Abdullah Mahmud Şehhâte, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1907/1324), I, 188.

²⁵⁸ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, s. 86; Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Tefsîru'l-Mâverdi en-Nüket ve'l-Uyûn*, tahk. es-Seyyid b. Abdî'l-Maksûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty), I, 217.

²⁵⁹ Mücahid b. Cebr Ebu'l-Haccâc, *Tefsîru Mücahid*, tahk. Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Neyl, (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi, 1989), 285; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, II, 68.

²⁶⁰ Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, tahk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı, (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998/1418), II, 80.

²⁶¹ Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmûd, *Tefsîru'l-Mâturîdî Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, tahk. Mecdî Bâsilûm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), III, 234.

²⁶² Mücahid, *Tefsîru Mücahid*, s. 338; Taberî, Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vil-iâyî'l-Kur'an*, (tahk. Ahmed Muhammed Şakir, (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2000), XII, 478

²⁶³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII, 478.

²⁶⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 438; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, III, 15.

²⁶⁵ Mukâtil, *Tefsir*, II, 98; Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 44-45.

²⁶⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, III, 25.

²⁶⁷ Mukâtil, *Tefsir*, II, 318; Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987/1407), II, 444.

²⁶⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, III, 92; Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 209

²⁶⁹ Mukâtil, *Tefsir*, II, 327, Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, III, 99.

peygamberlerin haberleri;²⁷⁰ 36. ve 37. ayette keyfiyet ve mahiyetin beyanı,²⁷¹ sonucu bildirme²⁷² gibi manalara hamledilmiştir. Yusuf suresi 44. ve 45. ayetlerde ise rüya tabiri anlamı ile 100. ayette rüyanın gerçekleşmesi anlamlarında kullanılmıştır. Bu kelime İsrâ suresi 35. ayette sevap²⁷³ ve akıbet,²⁷⁴ Kehf suresi 78.²⁷⁵ ve 82.²⁷⁶ ayetlerde ise âkıbet anlamında tefsir edilmiştir. Kur'an'da bu kavramın çoğunlukla rüya tabiri anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Kur'an'da farklı manalarda kullanılan te'vil kelimesine, ilk dönem müfessirlerinin yükledikleri anlam/lar, sözlük anlamlardan ibarettir. Yüklenen anlamlar açık olmakla beraber, konumuzla ilgili olarak çok önemli bir yaklaşım sunmaktadır. İlk dönemlerdeki müfessirlerin te'vil kelimesiyle alakalı algı ve tasavvurlarının ne olduğu bilgisini bize aktarmaktadır. Dolayısıyla ilk dönemlerde te'vil kelimesi, sonraki dönemlerde "Allah'ın, Kur'an'ın lafzında açık olmayan muradını lafzı zahiri manasından alıp kelimanın akışına, Kitap ve sünnete uygun düşecek muhtemel manalarından birine döndürmek suretiyle açıklamak" şeklinde²⁷⁷ tanımlanan te'vil mefhumundan farklı bir mefhumu sahip olup tefsir ile aynı manada kullanılmaktadır. Aslına bakılırsa, zikredilen ayetlerden sadece Âl-i İmran suresi 7. ayetteki kullanımın "açıklama ve keşf" manasını taşıdığı diğer kullanımların ise farklı sözlük anlamlara göre anlamlandırıldığı görünmektedir. Dolayısıyla, söz konusu ayetteki kelimenin hangi anlam üzerinden anlaşıldığı ilk dönem te'vil mefhumu algısını tespitinde yardımcı olacaktır. Bu da bizim yukarıda yaptığımız tespiti yani, ilk dönem müfessirlerden Ferrâ (ö. 207/822)²⁷⁸, Ebû Ubeyde (ö. 209/824)²⁷⁹, Taberî (ö. 310/923)²⁸⁰ ve İbn Ebî

²⁷⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, III, 99.

²⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 470.

²⁷² Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 239.

²⁷³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVII, 445.

²⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 685.

²⁷⁵ Mukâtil, *Tefsir*, II, 599; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVIII, 82.

²⁷⁶ Mukâtil, *Tefsir*, II, 5.

²⁷⁷ Bkz. Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, I, 14-18; Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır, *Mefhûmu't-Tefsir ve't-Te'vil ve'l-İstinbât ve't-Tedebbur ve'l-Mufassar*, (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 2007/1427), 91; Y. Şevki Yavuz, "Te'vil", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41:27; Abdülhamit Birişik, "Tefsir", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40:281.

²⁷⁸ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, I, 191.

²⁷⁹ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, I, 86.

²⁸⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI, 199.

Hâtim'in (ö. 327/938)²⁸¹ söz konusu ayetteki te'vil kelimesini "tefsirle" eşdeğer gördüğü tespitini destekleyecektir.

Tefsir-te'vil kavramları ile ilgili genel olarak karşımıza çıkan tabloya göre tefsir, lafız odaklı olarak murad edilen anlamı beyan etmek iken, te'vil, siyak-sıbak yardımıyla lafzın muhtemel manalarından biri üzerinden lafzın manasını açıklamaktır. Durum böyle olunca, özellikle te'vil ile ilgili olarak lafzı muhtemel anlamlar içinden daha uygun bir anlam üzerinden anlamak, anlam genişliğinin ortaya çıkması demektir. Muhtemel anlamlar içinden daha uygun bir anlamın seçilmesi söz konusu olduğunda, bu uygunluğun karakteristik özelliklerinin ne olduğu yanında bunları belirtenin kimliği ve bu belirlemede yetkinin kısaca uygun anlamı belirleyecek özelliklerin kaynağı önem arz etmektedir. Bundan dolayı, te'vil söz konusu olduğunda, tefsir usulü eserlerinde genellikle makbul ve gayr-ı makbul olmak üzere iki te'vil çeşidinden bahsedildiği görülür. Müellifimiz, uygun anlamı belirlemenin istismara açık olduğunun farkında olduğu için bunu önlemek gayesiyle, te'vil kavramını makbul ve gayr-ı makbul olarak ele almaktadır.

4.3. Te'vili Makbul ve Gayr-i Makbul Olarak Ayırmanın Tarihçesi

Tefsir ve te'vil kavramları hakkında yukarıda verilen bilgilere göre, ilk üç asırda tefsir ve te'vilin aynı anlamda kullanıldığı ortaya çıkmıştır.²⁸² Buna göre, "Bir lafzı muhtemel manalarından en uygununa irca etmek" şeklindeki te'vil tanımı daha sonra ortaya çıkmıştır. Sonraki dönemlerde ortaya çıkan tefsir-te'vil arasındaki en dikkat çekici sonuç, te'ville ilgili olumlu ve olumsuz bakışların kavrama atfedilmiş olmasıdır. Bundan dolayı, önceden olmayan bu olumlu-olumsuz bakışları doğuran sebeplerin ne olduğunun anlaşılması, kavramın anlaşılması kadar önemlidir.

Kur'an yorumlarında te'vile olumsuz bakışın ortaya konmasında ileri sürülen gerekçeler arasında Arap diline aykırılık, bağlama uymama, tarafgir mezhebî yorumlar yapma, İsrâîliyat kaynaklı rivayetleri kullanma gibi bir kısmı anlama aracı olan dile,

²⁸¹ İbn Ebî Hâtim, Ebû Ahmed Abdurrahman, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm*, tahk. Esad Muhammed et-Tayyib, (el-Memleketü'sSuûdiyyetü'l-Arabiyye: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz,1999/1419), II, 597.

²⁸² Mehmet kaya, "Kur'an'ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesi: Te'vil ve Çeşitleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 18/2 (2018): 128.

bir kısmı da dinin temel prensiplerine ters düşen hususlar bulunmaktadır. Binaenaleyh bir ayete ayetin zahirine ve bağlamına uygun olmayan anlamların verilmesi, bir kelimeye lafzın taşımadığı anlamların yüklenmesi, ayetin yorumunda İslam'ın ilkelerine aykırı İsrâîlî bilgilerin kullanılması ya da bir ayetin dinin bir kısım ilkelerine aykırı olma pahasına mezhebî görüşünün etkisinde kalınarak yorumlanması, yapılan te'vilin kınanması sonucunu doğurmaktadır.²⁸³ Müfessirler “zayıf”, “fasit”, “hoş olmayan”, “uzak” ve “zorlama” gibi nitelemelerle bu tür te'villeri eleştirmektedir.²⁸⁴ Şimdiye kadar konuyla ilgili yapılan açıklamalarda, şüphesiz sadece “makbul olmayan” te'villeri nitelemek için gelenekte bazı ifadelerin kullanıldığına işaret edilmiş olup bu ifadelerin neden kullanıldığına dair bilgi sunulmamıştır.

Tefsir-te'vil ayrımı ve bu ayrımı takip eden olumlu-olumsuz te'vil sınıflandırması, yapılan araştırmalara göre, hicrî 4. yüzyıldan²⁸⁵ başlayarak şekil almıştır. Te'vile yönelik olumsuz nitelemelerin sebeplerine gelince, dini-siyasi ve dilsel olduğunu söylemek mümkündür. Daha açık bir ifade ile, te'vil ile ilgili olumsuz tutuma yol açan sebepleri, kabaca din-siyaset ilişkisi ile Arapçanın verdiği dilsel imkân olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür.

Bunlardan göre, birinci sebebi yani dini-siyasi sebebi irdeleme babında, haklılık payı olduğunu düşündüğümüz Nasr Hamid Ebu Zeyd'in tespitlerine yer vermek istiyoruz:

Şii düşüncenin felsefi ve teolojik oluşum düzeyindeki gelişmesine tanıklık eden hicri 4. yüzyıl, aynı zamanda Abbasi hilafeti nezdinde temsil edilen Sünnî devlet ile hâkimiyetini Kahire'ye kadar ulaştırmış bulunan Şii devlet arasındaki düşmanlığın zirveye çıktığı yüzyıldır. Bu yüzyıl, aynı zamanda, devletin Mutezîlî düşünceyi benimseyerek, fıkıhçı Sünnî tavra karşı çıktığı Me'mun ve Mu'tasım dönemlerinin ardından, muhafazakâr fıkıhçı Sünnî görüşün yine devletin desteğiyle kazandığı siyasi zafere de tanık olmuştur. Siyasi olanla fikri olanın, dünyevi olanla dini olanın birbirinden ayrılabilmesinde zorluk çekilen böylesi bir sahnenin, tahrif ile te'vilin alanlarının birbirine karışmasında etkili olması da doğaldır. Tefsir teriminin zamanla ön plana çıkıp, masum bir anlam ifade eden bir terim haline gelmesini sağlayan, işte bu durumdur²⁸⁶.

Ebu Zeyd'in bu tespiti doğru kabul edilirse, düşünce tarihimizde tefsir kelimesine olumlu yaklaşılırken, te'vil kelimesinin olumsuz manada kullanılması muhtemelen, çoğunluğu oluşturan Ehl-i sünnetin etkisiyle başlamıştır. Yani olumsuz te'vil

²⁸³ Mehmet kaya, *Kur'an'ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesi: Te'vil ve Çeşitleri*, 129-130.

²⁸⁴ A.g.m, 133.

²⁸⁵ Mustafa Öztürk, “Tefsir-Te'vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni”, *İslâmî İlimler Araştırmalar Dergisi*, 14/1 (2001): 80.

²⁸⁶ Nasr Hamid Ebu Zeyd, “Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı”, Çev. Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 9/1 (1996):25.

mefhumu, Ehl-i sünnet camiasının diğer dini düşünce eğilimlerini eleştirmek ve etkilerini ortadan kaldırmak arzusundan kaynaklanmıştır. Bununla birlikte, egemen düşünce Ehl-i Sünnet'in Hariciler, Şiiiler, Mutezililer ve Mutasavvıflar gibi gruplar tarafından yapılan te'vili, batini, irfanî veya başka isimlerle nitelendirmesini bu grupların yaptıkları te'vilin geçersizliğini vurgulamak şeklinde yorumlamak mümkündür.

Böylece egemen düşüncenin muhalif düşünceyi te'vilci olarak suçlaması, bu düşünce mensuplarını “Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu te'vil etmek için ondaki müteşabihlerin peşine düşerler”²⁸⁷ ayetinin kapsamına sokmak suretiyle toplumun gözünde fitne çıkarmak isteyen ve dolayısıyla da haktan sapan kişiler olarak tanınmalarını sağlamak için kullandığı açıktır.²⁸⁸ Mezkûr ayet, Ebu Zeyd'in tespiti bağlamında olumsuz te'vil algısının ortaya çıkışına zemin kılınması hususunda anlamlıdır. Olumsuz te'vil mefhumunun sadece 4. asra ait olmayıp son dönemde yazılmış bazı eserlerde te'vilin İslam dinini yıkmak isteyen kötü niyetli kimselerin başvurduğu bir yöntem olduğunun zikredilmesi²⁸⁹ söz konusu kavrama yönelik olumsuz algının günümüzde de devam ettiğini göstermektedir.

Klasik dönemde sistematik tefsir usulü eserleri telif geleneği çok yaygın olmadığı için, tefsir-te'vil meseleleri daha çok tefsir mukaddimelerinde yer alıyordu. Durum böyle olunca, usul eserlerinde te'vilin bir eleştiri ifadesi olarak kullanılması oldukça geç döneme tekabül etmektedir. Buna göre te'vili eleştiri ifadesi olarak eserinde ilk kez kullanan âlimin h. 8. yüzyıl usul âlimlerinden Zerkeşî (ö. 794/1392) olduğu söylenebilir.²⁹⁰ O, caiz olan te'vil için “münkâd”, caiz olmayan te'vil için ise “müstekreh” nitelemesini yapmıştır.²⁹¹ Abdurrahman el-Akk da usulcülerin te'vili aynı amaçla yakın/garîb ve uzak/baîd olarak ikiye ayırdığını zikretmektedir.²⁹² Çağdaş dönem âlimlerinden Yusuf el-Karadâvî de benzer bir yöntem takip ederek te'vili aynı

²⁸⁷ Âl-i İmrân, 7.

²⁸⁸ Ahmet Erkol, “Nassın Anlaşılmasında Te'vil ve Müteşabih Sorunu”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (2006): 209.

²⁸⁹ Bkz. Aşkar, Ömer, Süleyman, *et-Te'vil-Hutûratuhu ve Âsârüh*, (Amman: Dâru'n-Nefâis, 1992), 8-9; Muhammed Ahmed Levh, *Cinâyetü't-Te'vili'l-Fâsid ala'l-Akideti'l-İslamiyye*, (Kahire: Dâru İbn Affân, ty.), 37 vd.

²⁹⁰ Kaya, *Kur'an'ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesi: Te'vil ve Çeşitleri*, 131.

²⁹¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 178.

²⁹² el-Akk, Halid Abdurrahman *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduh*, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1976), 60-61.

amaçla sadece olumsuz anlamda özellikle Ehl-i sünnet dışı fırkaların yorumlarını ifade etmek için kullanır ve bu yorumlar için “kötü te’vil” nitelemesini alır.²⁹³

Te’vile yönelik olumsuz nitelemenin ikincisine, yani dilsel sebebe gelince, bunu “Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu te’vil etmek için ondaki müteşabihlerin peşine düşerler”²⁹⁴ ayetiyle birlikte anlamak gerekir. Burada, te’vil kelimesi için yapılan tanımlarla dilsel sebep arasında tam bir ilişki söz konusudur. Zira te’vil için yapılan tanımlarda, doğru bir te’vilin gerçekleşmesi için göz önünde bulundurulması gereken özelliklerin, “kötü” ve “gayr-ı makbul” te’vil için de söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla yapılan tanımlarda, mezkûr ayetteki te’vil kelimesine verilen anlamdan esinlenip esinlenmediği kesin olarak bilinmese de, tanımları belirlemede ayetin etkileyici bir rol oynadığı açıktır. Her halükârda, tanımların dini-siyasi etkilerden bağımsız olduğunu düşünmek mümkün değildir.

²⁹³ el-Kardâvî Yusuf, *Kur’an’ı Anlamada Yöntem*, çev. M. Nurullah Aktaş (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2015), 337.

²⁹⁴ Âl-i İmrân, 7.

BÖLÜM V

SONUÇ

Râgıb'ın *Mukaddime*'sini esas alan bu çalışma, Kur'an'ın yorumlanması ve açıklanmasının lafız-mana ilişkisinin çözümlenmesinden geçtiği iddiasına dayanmaktadır. Bu iddianın tahakkuk etmesi, çokanlamlılık, inşâ-haber, hakîkât-mecâz, umûm-husûs, teşâbüh gibi konular, Râgıb'ın deyişle "bilinmesi gereken konular"ın anlaşılmasıyla mümkündür. Eldeki çalışma, mezkûr iddianın ortaya konması ve tahlil edilmesinden ibarettir.

Anlama aracı olarak dili kullanmak, dilin kaynağı ile ilgili konuşmayı gerektirir. Yani dil bazlı anlama teorisini inşa etmek, dile dair kabullerin öne sürülmesiyle başlar. Bunların en önceliklisi ise, dilin menşesine dair kabuldür. Böyle kabul ettiğimiz için, konuya her şeyden önce, Râgıb'ın dilin menşesi konusundaki görüşünü tespit etmekle başladık. Zira, müellifin lafız-mana ilişkisi bağlamında te'vil esaslı bir anlama teorisini inşa etmeye çalıştığı görülmektedir. Kabulümüz bu yönde olduğu için, çalışmayı dört bölümden oluşacak şekilde tasarladık.

İlk bölüm giriş, ikinci bölüm Râgıb'ın yetiştiği dönemin tanıtımına ve tefsirinin mukaddimesine ayrıldı. Üçüncü bölümde, müellife göre lafız-mana ilişkisinden ortaya çıkan konular, muhtevaları ve ilgili başka meseleler ele alındı. Buna göre konuların "müfred" ve "terkip" olmak üzere iki kategoriden oluştuğu ortaya çıkmıştır. Müşterek lafzın oluşturduğu birinci kategori, müfred lafız sorunsalı, bununla ilgili meselelerin muhtevası, kaynağı ve müellifin sunduğu çözümlerin keşfine yoğunlaşmıştır. Söz konusu başlıkta müellifin "Sonlu olan lafız, sonsuz olan mana karşısında yetersiz kaldığı için, iştirak ortaya çıkmıştır" şeklinde sunduğu açıklamaya delillerle karşı çıktığımız görüldü. Fakat bununla birlikte iştirâkin ortaya çıkmasını sağlayan pratik sebeplerin bulunduğunu vurguladık. Hatta söz konusu sebeplerin Râgıb tarafından sunulduğu ifade edildi. Terkip/cümle grubuyla ilgili meselelerin daha çok mana ile alakalı olduğunu belirttik. Bu manaların nasıl anlaşılacağı ve bilineceğine dair konuların tahlilini, belli başlıklar oluşturarak gerçekleştirdik. Ama bütün meselelerin

oluşturulan başlıklardan ibaret olmadığı anlaşılmaktadır. Zira bu başlıkların altında ele alınan başka konuların da olduğu açıktır. Bu şekilde sunmamızın sebebi, müellifin verdiği bilgi ve yaptığı açıklamaların daha çok neye dayandığı ile alakalıdır. Lafza, manaya veya ikisine dayandığını belirttiği konular müstakil olarak ele alınmış, öyle olmadığını düşündüğümüz diğer konular ise bağımsız başlıklar altında ele alınmamıştır. Müfred ve cümleyle alakalı sözü edilen meselelerin bir şekilde ya lafza veya manaya yahut da her ikisine birlikte açılan kapıları bulunduğu ortaya çıkmıştır. Lafız-mana ilişkisinden bahseden bir çalışmanın vaz'dan bahsetmemesi mümkün değildir. Zira vaz', delaletin temeli; delalet ise lafız-mana ilişkisinin esası; lafız-mana ilişkisi de te'vilin menşeyidir. Dolayısıyla mezkûr meselelerden bir tanesi dahi eksik olsaydı, çalışmaya hanel gelirdi. Böyle olduğu için, Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355)'nin müstakil risalesiyle başladığı kabul edilen vaz' edebiyatına Râgıb gibi dilcilerin vaz' için ortaya koyduğu malzemelerle zemin oluşturduğu söylenebilir. Çünkü Râgıb, müstakil olarak vaz'ı ele almamakla beraber gerektiğinde doğrudan veya dolaylı olarak ondan söz etmiştir.

Râgıb'a göre i'câz, lafız-mana ilişkisiyle alakalı bir konu değildir. Zira Kur'an'ın dili olan Arapça, Arapların kullandıkları dil olup "gerçekleşmesi imkân dahilinde olmayan" şeklindeki i'câz'ın tanımına mutabık değildir. Yani Kur'an'ın Arapça olarak inmesi mu'ciz değildir. Kur'an'ın muhtevası da mu'ciz değildir. Çünkü Kur'an'ın içeriğinin çoğu önceki kitaplarda da mevcuttur. Ona göre Kur'an'ı mu'ciz kılan, nev'i şahsına münhasır bir nazımın olmasıyla alakalıdır. Bu sebeple i'câz konusunu, çalışmamıza dahil etmedik.

Üçüncü bölüm boyunca ele alınan meseleler te'vile giriş mahiyetindedir. Yani te'vil teorisi, lafız-mana ilişkisinde ortaya çıkan konuların nasıl anlamlandırılması gerektiğiyle alakalıdır. Râgıb bağlamında lafız-mana konusu, Kur'anî ifadeleri anlamaya çalışırken karşılaşılan sorunların lafız, mana veya her ikisiyle alakalı olduğunu göstermektedir. Lafız-mana ilişkisinin nasıl gerçekleştiği, bu ilişkinin kavranmasının önemi ve bunun hangi kavramlarla ifade edildiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla, haber-inşâ, hakîkât-mecâz, umûm-husûs ve teşâbüh gibi kavramlar, bu gayeyi gerçekleştirmek içindir.

Râgıb'ın anlama teorisinde tefsir değil de te'vilin esas olduğunu tefsir ve te'vil kavramlarına dair yaptığı tahlillerden anlamak mümkündür. Hatta anlama esnasında yapılan hatalardan dolayı “makbul” ve “makbul olmayan” olmak üzere ikiye ayrılan anlamının, tefsir ile değil de te'vil ile ifade edilmiş olması, bunu göstermektedir. Gerçi bu sadece Râgıb tarafından yapılmış bir ayırım değildir; tarihte makbul ve makbul olmayan anlama işlemi te'vil ile anlatılmıştır. Te'vil konusu, lafız-mana ilişkisi sonucunda ortaya çıkan mana sorunlarının giderilmesi hususunda önem arz etmektedir. Mesela neden bazıları Allah'ın sıfatları gibi belli ifadeleri hakiki olarak değil de mecâzî olarak değerlendirmektedir? Bunun sebebi, hakiki olarak değerlendirilmesini engelleyen bir faktörün olmasında aranmaktadır. Aynı şekilde belli bir ifade nasıl oluyor da haber bilgisini verirken başka bir ifade inşâ olarak değerlendiriliyor? Bu ve benzer soruların cevabının dilin kullanımında arandığı gerçeği, dördüncü bölümde gösterilmiştir.

Te'vil mekanizmaları, yani te'vilin iş gördüğü konular lafız-mana ilişkisiyle alakalı konulardır. Bu da te'vile hem malzeme hem de sorun teşkil eden kaynakların lafız-mana menşeli olduğunu göstermektedir. Bunu güçlendirecek başka bir sebep de makbul olan ve makbul olmayan te'vil ile çözüm yollarının da lafız-mana kaynaklı olmasıdır.

REFERANSLAR

- Abdülhamid, Muhsîn. *Dirâsâtun fî Usûli't-Tefsîri'l-Kur'an*. Mağrib: Dâru's-Sekafet, 1984.
- Acar, Ömer. "Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirâk-i Lafzî". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/2(2010): 241-270.
- Akk, Halid Abdirrahman. *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduh*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1976.
- Âlûsî, Ebu'l-Fazl Şihabuddin Mahmud. *Ruhul Meani fî Tefsiri'l-Kur'an'il-Azîm ve's-Sebe'il Mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arâbî, ty.
- Âmilî, Muhsin Emini Hüseyini. *A'yânu's-Şî'a., thk. Hasan Emin*. Beyrut: Daru't-Tearuf 1973.
- Askarî, Ebu'l-Hilal Hasan b. Abdullah b. Mehran. *el-Furuk fî'l-Lüga*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfe, ty.
- Aşkar, Ömer Süleyman. *et-Te'vîl-Hutûratuhu ve Âsâruh*. Amman: Dâru'n-Nefâis, 1992.
- Bardakoğlu, Ali. "Âm", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1989, 2: 552-553
- Belâzurî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Futûhu'l-Buldân*. thk. Abdullâh Enîs et-Tabbâğ. Beyrut: Müessesetü'l-Meârif, 1407/1987.
- Beyhakî, Zahîrüddin. *Târîhu hukemâi'l-İslâm*. Nşr. Muhammed Kürd Ali. Dimeşk: Terakki Matbaası, 1946.
- Beyzavî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. tahk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998/1418.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuki İslamiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul, 1988.
- Birişik, Abdülhamit. "Tefsir". *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2011., 40:281-290.
- Bölükbaşı, Mehmet. "Arap Dünyasında Tercüme Faaliyetleri". *Turkish Studies-Social Sciences* (2020): 1005-1015.
- Büyük, Enes. *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Cevhercî, Muhammed Adnân. "Re'yün fî Tahdîdi Asri'r-Râğıb el-İsfahânî". *Mecelletü Mecma'i'l-Luğati'l-Arabiyye bi Dimeşk*, Dimeşk, 61/1 (1986): 194.

- Cevherî, Tantavi. *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halabî, 1933/1351.
- Chomsky, Noam. *Syntactic Structures*. New York: Mouton de Gruyter, 2002.
- Cürcânî, Ebu Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahman b. Muhammed. *Delâ'ilü'l- i'câz*. Kahire: Matba'atu'l-Medenî, 1992.
- Cürcânî, Ebu Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahman b. Muhammed. *Esrâru'l-Belâğa*. Cidde: Daru'l-Medenî, 1991.
- Cürcânî, Ebu'l Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Et-Târîfat*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Dârü'l-Fazile, ty.
- Çağıl, Necdet. "Hakîkât-Mecâz Kutuplaşması Bağlamında Kur'an'da Temsîlî (Simgesel) Anlatım". *İslami İlimler Dergisi*, 8/1 (Bahar 2013): 93-112
- Çağıl, Necdet. *Din Dili ve Mecâz*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed. *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkıh*. thk. Halîl Muhyiddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Durmul, İsmail. "İnşa". *DİA*, İstanbul: TDV Ansiklopedisi, 2000, 22: 334-337
- Ebû Ubeyde, Mamer b. Müsennâ. *Mecâzu'l-Kur'an*. tahk. M. Fuad. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1962/1381.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslam Hukuku Metodolojisi*. çev: Abdulkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınevi, 1986.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid. "Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı". Çev. Ömer Özsoy. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 9/1 (1996):24-43.
- Ebu'l-Beka, Ebu Eyyub b. Musa el-Hüseynî. *el-Külliyât Mu'cem fî'l-Müstelahat ve'l-Fûrûki'l-Lügaviyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Enîs, İbrahim. *Delaletu'l-Elfâz*. Kahire: Mektebetu'l-Anglo el-Mısriyye, 1976.
- Erkol, Ahmet. "Nassın Anlaşılmasında Te'vil ve Müteşabih Sorunu". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (2006): 200-226.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullâh ed-Deylemî. *Meâni'l-Kur'an*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb,1980.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'an*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhîr Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed. *el-Bulğa fî Terâcimi Eimmeti'-Nahvi ve'l-Lüga*. thk. Muhammed el-Misrî. Dımeşk: Dâru Sa'd-Dîn, 2000.

- Gâlî, Muhammed Mahmud. *Eimmetü'n-nühât fi't-târih*. Cidde: Daru's-Şurûk, 1976.
- Görgün, Tahsin. *Îlâhî Sözü'n Gücü*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2013.
- Günay, Hacı Mehmet. "Şüphe". *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, 39:263-265
- Güner, Ahmet. "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", *DEÜİFD*, sayı: XII (1992): 47-72.
- Hamevî, Yakut. *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Hâşimî, es-Seyyîd Ahmed. *Cevâhiru'l Belâğa*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1431/2010.
- Hûllî, Emin. *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*. trc. Mevlüt Güngör. İstanbul: Bayrak Matbaası, 1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsir*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1974.
- İbn Aşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Daru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasais*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: Dâru'l-Kutubî'l-Misrî, 2000.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Ahmed Abdurrahman. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. el-Memleketü'sSuûdiyyetü'l-Arabiyye: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1999/1419.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyya. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*. nşr. İbrahim Şemsuddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *es-Sâhibî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*. Beyrut: Maktebetü'l-İlmiyye, 1973.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*. thk. Ahmed es-Sakr. Kahire: Dâru't-Türâs, 1973.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım er-Râgıb. *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*. Mekke: Maktabetü Nazzâr Mustafa el-Bâz, t.y
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım er-Râgıb. *Mukaddimetu Câmi'i't-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Fâtiha ve metâli'i'l-Bakara*. thk. Ahmed Hasan Ferhat. Kuveyt, Dârü'd-Da've, 1984.
- Kannûcî, Sıddîk b. Huseyn. *Ebcad'il-Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1889.

- Kara, Ömer. "Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Râğıb el-İsfahânî". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38 (2012): 101-146.
- Kara, Ömer. "Râğıb", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007, 34: 398-401
- Karâfi, Ebü'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân. *el-İkdü'l-Manzum fi'l-Husûsi ve'l-Umûm*, thk. Ahmed el-Hatem Abdullah. Dâru'l-Kutubî, 1999.
- Karaman, Hayrettin; Çağrıçı, Mustafa; Dönmez, İbrahim Kâfi; Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kardâvî, Yusuf. *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*. çev. M. Nurullah Aktaş. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2015.
- Karşlı, İbrahim Hilmi. "Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme". *AÜİFD*, Sayı 20, (Erzurum 2003): 225-260.
- Kasımî, Muhammed Cemaluddin. *Mehasinu't-te'vil*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Dâru İhya'î'l-Kutubi'l-Arabî, 1957.
- Kaya, Mahmut. "Beytülhikme". *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 6:88-90
- Kaya, Mehmet. "Kur'an'ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesi: Te'vil ve Çeşitleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 18/2 (2018): 123-165.
- Kazıcı, Ziya. *Anahatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*. İstanbul: MÜİFV.Yayınları, 1995.
- Kazıcı, Ziya. *İslam Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1996.
- Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Abdîrahman. *Telhisu'l-miftâh*. Karaşi: Dâru'l-Büşra, 2010.
- Koca, Ferhat, "Hâs", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, 16: 264-267
- Koca, Ferhat. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsîs (Dâraltıcı Yorum)*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Köprülü, M. Fuad - W. Barthold. *İslam Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1963.
- Kurevî, İbrahim Selman. *el-Buvehyyyûn ve'l-Hilâfetu'l-Abbâsiyye*. İskenderiye: Merkezü'l-İskenderiyye li'l-Kitap, 2008.
- Levh, Muhammed Ahmed. *Cinâyetü't-Te'vîli'l-Fâsid ala'l-Akideti'l-İslamiyye*. Kahire: Dâru İbn Affân, ty.
- Ma'tûk, Reşad b. Abbâs. *el-Hayatu'l-İlmiyye fi'l-İrak Hilale'l-Asri'l-Buveyhî*. Mekke: Camiatu Ummu'l-Kurâ, 1997.

- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmûd. *Tefsîru'l-Mâturîdî-Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. tahk. Mecdî Bâsilûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Tefsîru'l-Mâverdî -en-Nüket ve'l-'Uyûn*. tahk. es-Seyyid b. Abdi'l-Maksûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.
- Merçil, Erdoğan. "Büveyhîler". *DİA.*, İstanbul: TDV, 1992, 6: 496-500
- Mevdûdî, Ebu'l-A'la. *Tefhimu'l-Kur'an. trc. Muhammed Han Kayânî v.dğr. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.*
- Meydânî, Habenneke Hasan Abdurrahman. *el-Belagat'ül-Arabiyye*. Lübnan: Dâr'u-l-kalem,1416/1996.
- Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm'ın Rönesansı*. çev. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasen b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. tahk. Abdullah Mahmud Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1907/1324.
- Mutinî, Abdulazim İbrahim. *el-Mecâz fi'l-Luga ve Kur'an el-Kerim Beyne Mücevvizihî*. Kahire: Mektebetu Vehbe, t.y.
- Mücahid, Abdülkerim. *ed-Dilâletu'l-Lugaviyye 'inde'l-Arab*. Amman: Dâru'z-Ziya, ty.
- Mücahid, Ebu'l-Haccâc b. Cebr. *Tefsîru Mücahid*. tahk. Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Neyl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyye, 1989.
- Müneccid, Muhammed Nureddin. *el-iştirâku'l-Lafzî fi'l Kur'ani'l-Kerim*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *el-Bahsü'l-lugavî 'inde'l-Arab*. Kahire: 'Alemlü'l-Kutub, 1988.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Öztürk, Mustafa. "Tefsir-Te'vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni". *İslâmî İlimler Araştırmalar Dergisi*, 14/1 (2001): 77-89.
- Öztürk, Mustafa. "Klasik Sünnî Tefsir Literatürü Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 5.3 (2005): 91-113.
- Paçacı, Mehmet. *Çağdaş Dönemde Kur'an ve Tefsire ne oldu?* İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Paçacı, Mehmet. "Kur'an: Açıklanması ve Yorumlanması". *DİA*, Ankara: TDV Yayınları, 2002, 26:398-401.

- Paçacı, Mehmet. "Tefsir Üzerine". *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri Sempozyumu*. ed. Ömer kara. Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı (11-12 Haziran 2005): 91-98.
- Perek, Faruk Zeki. *Eski Çağda Dilbilgisi Araştırmaları (Gramerin Doğuşu)*. (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1961.
- RIZÂ, Reşit. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Saeed, Abdullah. *The Qur'an: an introduction*. London: Routledge, 2008.
- Samerrâî, Fazıl Salih. *el-Cümletü'l-'Arabiyyetü: Te'lifuhâ ve aksâmuhâ*. Ürdün: Dâr'ul-fikr, 1428/2008.
- Sarıçam, İbrahim ve Erşahin, Seyfettin. *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Sârîsî, Ömer Abdurrahman. "Re'yün fi Tahdidi Asri'r-Râğib el-İsfahânî". *Mecelletü'l-Mecmai'lLuğati'l-Arabiyye el-Ürdüni*, IV/11-12 (1981): 43-74
- Sekkakî, Ebu Yakub Sirâcüddîn Yusuf b. Ebi Bekr b. Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Sibeveyh, Ebu Bişr Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdüssalam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.
- Süyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Müzhir fi Ulûmi'l-Luga ve Envâ'ihâ*. thk. Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ Bek v.dğr. Menşûrât'ül-Mektebetü'l-Asrîyye, 1986.
- Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celaalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Şuayb el-Arnaut, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2007.
- Şimşek, Mehmet Ali. "Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi". Doktora Tezi, Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2000.
- Şinkîti, Muhammed el-Emin el-Muhtâr el-Cekenî. *Men'u Cevâzi'l-Mecâz fi'l-Menzil li'ttaabbüd ve'l-İcâz*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ty.
- Taberî, Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l- Beyân fi Te'vîli'l-Kur'an*. tahk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'lKur'an*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.
- Tayyar, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır, *Mefhûmu't-Tefsîr ve't-Te'vîl ve'l-İstinbât ve't-Tedebbur ve'l-Mufassar*, (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 2007/1427.

- Tehânavî, Muhammed Ali b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn*. thk. Ali Dehruç. Beyrut: Maktabtu Lübnân, 1996.
- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993.
- Üçer, S. Sırrı. *İslam Medeniyeti Tarihi*. İrfan Yayınevi, İstanbul 1969.
- Vâfi, Ali Abdülvahid. *Fıkhü'l-Luğa*. Kahire: Dâru Nehdati Mısır Li't-Tibâ' ve'n-Neşriyye, ty.
- Yavuz, Y. Şevki. "Te'vil". *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2012, 41:27-28.
- Yazır, Elmalı Hamd., *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, ty.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî' b. Sehl. *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuh*. thk. Abdülcelil Abduh Şalebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zehebî, Muhammed Huseyin. *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Kahire: Mektebetü Vehbe, ty.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vil*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavviz. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1418/1998.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987/1407.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-i'rfân fî ulûmi'l-Kur'an*. thk. Fevvâz Ahmed Zümerlî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*. Tahrir: Abdulkâdir Abdullah el-Ânî. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1992.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî Ulûm'il-Kur'an*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadıl İbrahim. Kahire: Dâru't-Turâs, 1983.
- Zirikli. Ebu Gays Muhammed Hayruddin. *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâi mine'l-Arabi ve'l-Müstağribîne ve'l Müsteşrikîn*. Beyrut: 1986, yy.

ÖZGEÇMİŞ

Ad ve Soyad:

Abdulkarim Auwal

Eğitim:

2015-2019 İslami İlimler Fakültesi, İstanbul Şehir Üniversitesi, Türkiye

2016-2020 Psikoloji, İstanbul Şehir Üniversitesi/ Marmara Üniversitesi, Türkiye

2019-2022 Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans Programı, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye