



**FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI**

**LAFZIN MANAYA DELALETİ AÇISINDAN
BİLİMSEL TEFSİR (USÛLÎ TEFSİR ÖNERİSİ)**

DOKTORA TEZİ

SERKAN ÜNAL

İSTANBUL, 2023



**FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI**

**LAFZIN MANAYA DELALETİ AÇISINDAN
BİLİMSEL TEFSİR (USÛLÎ TEFSİR ÖNERİSİ)**

DOKTORA TEZİ

**SERKAN ÜNAL
(171111002)**

**Danışman
(Prof. Dr. Mustafa Altundağ)**

İSTANBUL, 2023

04/08/2023

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Temel İslam Bilimleri doktora programı öğrencisi 171111002 numaralı **Serkan ÜNAL**'ın, hazırladığı “*Lafzın Mânâya Delâleti Açısından Tefsir Usûlünün Yapısı ve Uygulanabilirliği*” konulu tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, 04.08.2023 Cuma günü saat 10:30’da yapılmış, sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **Kabulüne Oy Çokluğu/Oy Birliği** ile karar verilmiştir.

Tez adı değişikliği yapılması halinde: Tez adının *Lafzın Mânâya Delâleti Açısından Bilimsel Tefsir (Usûlî Tefsir Örneği)* şeklinde değiştirilmesi uygundur.

Jüri Üyesi	Karar
1. Prof. Dr. Mustafa ALTUNDAĞ (Danışman)	KABUL
2. Prof. Dr. Mustafa ÖZEL	KABUL
3. Prof. Dr. Ali BULUT	Kabul
4. Prof. Dr. Nurettin GEMİCİ	KABUL
5. Dr. Öğr. Üyesi Üveys ATEŞ	Kabul
6. (İkinci Danışman)*

*2. Danışman varsa doldurulması gerekmektedir.

ETİK BİLDİRİM

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bağlı olduğum üniversite veya bir başka üniversitedeki başka bir çalışma olarak sunulmadığını beyan ederim.

Serkan Ünal

TEŞEKKÜR

Başta bu tez hazırlanıp kaleme alınırken çalışmanın hiçbir aşamasında desteğini ve görüşlerini esirgemeyen kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Mustafa Altundağ'a, gerek bu çalışmamda gerekse diğer çalışmalarında fikirlerinden istifade ettiğim ve birçok meselede desteklerini esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan'a, çalışmaya dair bir tasavvur ve plan oluşmasında görüşlerinden yararlandığım Prof. Dr. Necmettin Gökçır'a, Prof. Dr. Ali Bulut'a, Prof. Dr. Mustafa Özel'e, Prof. Dr. Nurettin Gemici'ye ve Dr. Öğr. Üyesi Üveys Ateş'e, yine değerli dostum Dr. Öğr. Üyesi Sabahattin Gümüş'e, Arş. Gör. Abdurrahman Mihçioğlu'na, çalışmalarım sırasında fikir teâtisinde bulunduğum kıymetli arkadaşım Abdulkerim Aksu'ya, üniversitemiz Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde hiçbir zaman bizlerden desteklerini esirgemeyen Durmuş Akyel, Bülent Uçan ve Halil Şahin beylere, Ezher Üniversitesi'ndeki eğitim yıllarımdan bugüne kadar ilmi çalışmalarda beraberce müzakerelerde bulunduğumuz kıymetli dostum Ahmet Taşdoğan beye ve yine kıymetli dostum Ebubekir Tezgel'e teşekkürü borç bilirim.

Yine hem doktora çalışmamda hem de diğer ilmî çalışmalarında beni her yönden sabırla destekleyen kıymetli eşim Aysema Hanım'a, biricik oğlum Muhammed Kağan'a ve son olarak benim için muvaffakiyet dileyen herkese teşekkürlerimi sunarım.

Serkan Ünal

LAFZIN MANAYA DELALETİ AÇISINDAN BİLİMSEL TEFSİR (USÛLÎ TEFSİR ÖNERİSİ)

Serkan Ünal

ÖZET

Kökleri eskilere dayanan bilimsel tefsir çalışmaları telif yönünden kazanmış olduğu yoğunluktan dolayı artık bir tefsir ekolü olarak karşımızda durmaktadır. Ekol içerisinde kevnî âyetler bilimsel veriler ışığında ele alınırken tefsir literatürü içerisinde bilimsel tefsir ekolüne dair yapılan çalışmalar ise onu kabul edenler ve reddedenler arasındaki çekişmeden usûlî ortama çekilememiştir. Alanın usulî bir zemine oturtularak Kur'ân âyetlerinin bilimsel referanslar ışığında yapılan yorumlarının makbul olup olmadığı hususunda bir metot sunmayı hedefleyen bu çalışma birinci bölümünde bilimsel tefsirin kökenine dair izleri takip ederek klasik ve modern dönem argümanlarının mukayesesi üzerinde durmuştur. İkinci bölümde çeşitli açılardan lafız mana ilişkisi ele alınmış, bilimin doğası ve bilimin bir tefsir referansı olup olmaması irdelenmiştir. Üçüncü bölümde ise Kur'ân âyetlerinin bilimsel yorumlarına bir usûlî kıstas getirilirken bu metot "Usûlî Tefsir Yöntemi" başlığıyla tefsir literatürüne bir öneri olarak sunulmuş ve bu yöntemin uygulamalı örnekleri mufassal bir şekilde sergilenmiştir. Usûlî Tefsir yöntemi, kökleri usûl-i fıkıh ilminin delâlet bahisleri üzerine kurulu olması hasebiyle kadim usûl geleneğine dayanırken bu prensiplerin uygulanarak âyetin anlam alanlarının tespit edilmesi ve yapılan yorumların kabul edilip edilmeyeceği hususunda bir ölçüt olarak tatbik edilmesi ise yeni bir yöntem olarak tefsir literatürüne arz edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Bilimsel Tefsir, Usûl, Yöntem, Usûlî Tefsir, Kevnî Âyetler.

**THE STRUCTURE AND APPLICABILITY OF THE EXEGESIS
(TAFSİR) BASED ON KNOWLEDGE (USOOL TAFSİR
METHOD SUGGESTION)**

Serkan Ünal

ABSTRACT

Science-oriented tafsir, with its roots in history, has now emerged as an ideology due to the popularity they have gained in terms of originality. While the creation verses are looked at considering science in these principles, the literature has not yet been brought into a proper methodical environment due to the conflict between those that accept and reject the ideas. This study aims to establish this science-oriented tafsir field on a balanced foundation to investigate whether the Quranic verses based on scientific references should be accepted or rejected. It will firstly trace the tafsir back to its roots and then engage the historic and modern era arguments in debate. The second part of this essay focuses on the literal meanings along with the nature of science and therefore, whether science is a satisfactory reference for exegesis (tafsir). In the third section, while a methodological criterion is introduced for the scientific interpretations of Quranic verses, the same method is presented to the literature under the title "Usûlî Tafsir Method" for the first time, and applied examples of this method are demonstrated in detail. While the roots of the Usûlî Tafsir Method are based on the ancient tradition of Usûl al-Fiqh (Islamic jurisprudence), the application of these principles to determine the meaning of the verse and to apply them as a criterion for the acceptance of the interpretations has been introduced to the tafsir literature only recently.

Keywords: Science-oriented tafsir, Methodology, Usûlî Tafsir Method, verses based on scientific.

ÖNSÖZ

Kur'ân-ı Kerîm'in lafızları, üslûbu, barındırdığı mana, hüküm ve hikmetler nüzulünden günümüze kadar çeşitli inceleme ve araştırmalara konu olmuş, olmaya da devam edecektir. Bu çabalar sarf edilirken muhataplarının ihtisas, meşrep ve eğilimleri doğrultusunda çeşitli ekoller ortaya çıkmıştır. Söz konusu ekollerden biri de XIX. yüzyılla birlikte ivme kazanan bilimsel tefsir hareketidir. Bilimsel ve deneysel bilginin referans alındığı bu ekole göre kaleme alınan bir hayli çalışma olmasına rağmen metodolojik olarak öneri içeren ürünlerin varlığından söz etmek oldukça zordur. Bu bağlamda bu çalışmada bilimsel tefsir ekolünün ilim tarihindeki izleri takip edilerek klasik ve modern dönem bilimsel tefsir hareketinin argüman ve yöntem mukayesesi yapılmış, çeşitli disiplinler açısından lafız-mânâ ilişkisi ele alınmış, bilimin doğası ve bir tefsir referansı olma durumu masaya yatırılmıştır. Değinen metodolojik öneri hususundaki eksikliğin giderilmesine katkı sunmayı hedefleyen çalışma usûl-i fıkıh ilmindeki delâlet kavram ve prensiplerini merkeze alarak bunların kevnî âyetlere dair yapılan bilimsel yorumların lafzın manaya delâleti açısından kabul edilip edilmeyeceğine dair bir kıstas olarak kullanılmasını önermiştir.

Aynı şekilde çalışmada bu öneri ilk defa “Usûlî Tefsir Yöntemi” başlığıyla terimleştirilip tıpkı fikhî, işârî, lügavî tefsir yöntemleri gibi literatüre yeni bir kavram teklifinde bulunularak bu alandaki çalışmalara öncü ve örnek olmak amaçlanmaktadır. Çalışma yapısı gereği hem tefsir literatürüne bir katkı sunacak, hem de usûl-i fıkıh ilmindeki delâlet bahisleri hakkındaki uygulamalı örneklerin sayısının az ve öz oluşundan dolayı tafsilatlı tatbikler sergileyerek tefsir ilminin yanında usûl-i fıkıh literatürüne de bu yönden katkı sağlaması amaçlanmaktadır. Birçok alanda olduğu gibi usûl-i fıkıh alanında da aynı meselede farklı farklı görüşlerin olması tabiatıyla araştırmacının yerine göre tercihte bulunmasını gerektireceği için çalışmada ulaşılan yargı, netice ve değerlendirmelere eleştirel ve alternatif yaklaşımların ortaya çıkma ihtimali de gayet doğaldır. Çalışma bu zaviyeden bakıldığında kesin yargılar sunmaktan çok yöntem teklifinde bulunmayı önclemiştir.

Böyle bir çalışmanın önünde birtakım güçlüklerin olması da kaçınılmazdır. Zira akademik çalışmalarda genellikle spesifik dikey incelemeler tercih edilmekte, bunların derinlemesine ele alınması yeğlenmektedir. Bu sınırlılığın sağlanması gayesiyle çalışmanın konusu “lafzın manaya delâleti açısından bilimsel tefsir” şeklinde daraltılsa da uygulama kısmında her bir konunun bilimsel referanslarla izahına da yer ayrılması çalışma alanının genişleyerek farklı farklı disiplinler ve bilim dallarıyla ilgili konulara da yer ayrılmasını beraberinde getirmiştir. Bu durum, çalışmaya muhteva zenginliği katsa da yazım aşamasında her örnekte yeni alanlara adaptasyon ve kaynak vs. sağlanması hususunda birtakım güçlüklerin hissedilmesine sebep olmuştur. Fakat neticede çalışmanın orijinalliği açısından yolun çeşitli disiplinlere ve bilim dallarına çıkması pek tabiidir.

Son olarak çalışmanın bir nebze de olsa literatüre katkı sunmasını dilerim.

Temmuz, 2023

Serkan Ünal

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ.....	vii
KISALTMALAR	xiv
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	13
1. BİLİMSEL TEFSİR EKOLÜNDE KLASİK VE MODERN DÖNEM METOT VE ARGÜMANLARININ MUKAYESESİ.....	13
1.1. KUR'ÂN'IN NÜZUL DÖNEMİ VE ÖNCESİNDE ARAP YARIMADASININ BİLİMSEL BELLEĞİ	13
1.2. KLASİK DÖNEMDE KEVNÎ ÂYETLERE YAKLAŞIM VE TEMEL ARGÜMANLAR	23
1.2.1. Gazzâlî Öncesi Dönem.....	26
1.2.1.1. Bazı Kevnî Âyetlere Sahâbe ve Tâbiûn Tarafından Yapılan Tefsirler	29
1.2.1.1.1. En'âm sûresi 125. âyet.....	29
1.2.1.1.2. Hicr sûresi 22. âyet	31
1.2.1.1.3. Nahl Sûresi 66. Âyet	32
1.2.1.1.4. Enbiyâ Sûresi 30. Âyet.	34
1.2.1.1.5. Hadîd Suresi 25. Âyet.....	36
1.2.1.1.6. Târık Suresi 7. Âyet.....	37
1.2.1.2. İlk Dönem Müslüman Filozofların Kevnî Âyetlere Yaklaşımları... 41	
1.2.2. Gazzâlî Sonrası Dönem	45
1.2.3. İskenderânî Sonrası Dönem (Modern Dönem)	52
1.2.4. Genel Değerlendirme.....	60
İKİNCİ BÖLÜM	62
2. BİLİM, DİL VE KUR'ÂN TEFSİRİ.....	62
2.1. BAZI TEMEL KAVRAMLAR.....	62
2.1.1. Lafız	62
2.1.2. Ma'nâ	64
2.1.3. Delâlet	66
2.2. ÇEŞİTLİ DİSİPLİNLER AÇISINDAN LAFIZ-MÂNÂ İLİŞKİSİ	67
2.2.1. Vaz' İlmi	68
2.2.2. Nahiv İlmi	74
2.2.3. Belâgat İlmi	78

2.2.4. Mantık İlmi.....	83
2.2.5. Fıkıh Usûlü	89
2.3. KUR'ÂN TEFSİRİ, DİL VE BİLİM	93
2.3.1. Tefsîr -Te'vîl.....	93
2.3.2. Bilimsel Tefsir ve Bilimsel İ'câz	95
2.3.3. Bilimin Doğası ve Bir Tefsir Referansı Olarak Değeri.....	99
2.4. BİLİMSEL TEFSİRİN UYGULAMA ALANLARI	105
2.4.1. Kur'ân'ın Bilimsel Yorumunun Tefsir-Tevîl Dairesi İçerisinde Konumlandırılması.....	106
2.4.2. Kur'ân'ın Câmî'iyeti Meselesi.....	106
2.4.3. Bilimsel İ'câz İçeren Âyetler ve Bilime Konu Olan Âyetler	108
2.5. GENEL DEĞERLENDİRME	110
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	112
3. USÛLÎ TEFSİR YÖNTEMİ ÖNERİSİ VE UYGULAMA ÖRNEKLERİ... 112	
3.1. USÛLÎ TEFSİR YÖNTEMİ ÖNERİSİ.....	112
3.1.1. Usûlî Tefsirin Tanımı ve Gayesi	114
3.1.1.1. Usûlî Tefsir	114
3.1.1.2. Usûlî Tefsir Yönteminin Temel Unsurları.....	115
3.1.1.2.1. Âyetteki Anahtar Kelimelerin Anlam Alanlarının Belirlenmesi 115	
3.1.1.2.2. Âyetin Siyâk-Sibâkı/Bağlamı Hakkında Genel Değerlendirme . 118	
3.1.1.2.3. Müfessirlerin Âyet Hakkındaki Görüşlerinin Zikredilmesi	121
3.1.1.2.4. Âyetin Delâlet Bahisleri Işığında İncelenmesi.....	122
3.1.2. Fukahâ Yöntemine Göre Lafızların Taksimi.....	123
3.1.2.1. Lafzın Mânâya Vaz' Edilmesi Açısından Taksimi	124
3.1.2.1.1. Hâss	125
3.1.2.1.2. 'Âmm	126
3.1.2.1.3. Müşterek	127
3.1.2.1.4. Müevvel.....	130
3.1.2.1.5. Cem-i Münekker	132
3.1.2.2. Nazmın Mânaya Delâletinin Açık Olması Yönünden Taksimi	132
3.1.2.2.1. Zâhir.....	133
3.1.2.2.2. Nass	133
3.1.2.2.3. Müfesser.....	134
3.1.2.2.4. Muhkem.....	135
3.1.2.3. Nazmın Mânaya Delâletinin Kapalı Olması Yönünden Taksimi..	136
3.1.2.3.1. Hafî.....	136
3.1.2.3.2. Müşkil	137
3.1.2.3.3. Mücmel	137
3.1.2.3.4. Müteşâbih	138
3.1.2.4. Hangi Manada Kullanıldıkları Açısından Lafızlar	138
3.1.2.4.1. Hakikat	138

3.1.2.4.2. Mecâz	139
3.1.2.4.3. Sarîh	139
3.1.2.4.4. Kinâye	139
3.1.2.5. Mânâya Delâletlerinin Nasıl Gerçekleştiği Açısından Lafızlar	140
3.1.2.5.1. İbârenin delâleti	140
3.1.2.5.2. İşâretin delâleti.....	140
3.1.2.5.3. Nassın Delâleti.....	141
3.1.2.5.4. İktizânın Delâleti.....	141
3.1.3. Bilimsel Referansın Açıklanması.....	142
3.2. LAFZIN MANAYA DELALETİ AÇISINDAN BİLİMSEL TEFSİR ÖRNEKLERİ VE DEĞERLENDİRMELERİ	142
3.2.1. Göğün/Evrenin Genişlemesi	143
3.2.1.1. Evrenin Genişlemesi Teorisi (Hubble Yasası).....	143
3.2.1.2. Kur'ân-ı Kerîm'de Evrenin Genişlemesi.....	145
3.2.1.2.1. Âyetin Anahtar Kelimeleri ve Anlam Alanları	145
3.2.1.2.2. Âyetin Siyâk ve Sibâkı.....	151
3.2.1.2.3. Müfessirlerin Görüşleri.....	152
3.2.1.2.4. Âyetin Usûlî Tahlîli.....	157
3.2.1.2.4.1. Lafzın Manaya Vaz' Edilmesi Açısından	157
3.2.1.2.4.2. Lafzın Mana İçin İsti'mâli Açısından	160
3.2.1.2.4.3. Lafzın Açık veya Kapalı Oluşu Açısından.....	161
3.2.1.2.4.4. Lafzın Manasına Delaletinin Keyfiyeti Açısından	164
3.2.1.2.4.5. Değerlendirme	165
3.2.2. Kütle Çekim Yasası ve Genel Görelilik Teorisi	166
3.2.2.1. Bilimsel Olarak Kütle Çekim Yasası ve Genel Görelilik Teorisi ..	166
3.2.2.2. Kur'ân-ı Kerîm'de Göklerin Diresiz Yükseltilmesi	167
3.2.2.2.1. Âyetin Anahtar Kelimeleri ve Anlam Alanları	168
3.2.2.2.2. Âyetin Siyâk ve Sibâkı.....	170
3.2.2.2.3. Müfessirlerin Görüşleri.....	171
3.2.2.2.4. Âyetin Usûlî Tahlîli.....	180
3.2.2.2.4.1. Lafzın Manaya Vaz Edilişi Açısından.....	180
3.2.2.2.4.2. Lafzın Mana İçin İsti'mâli Açısından	181
3.2.2.2.4.3. Lafzın Açık veya Kapalı Oluşu Açısından.....	184
3.2.2.2.4.4. Lafzın Manaya Delaletinin Keyfiyeti Açısından	185
3.2.2.2.4.5. Değerlendirme	186
3.2.3. Kıtasal Sürüklenme ve Dünyanın Dönüşü	187
3.2.3.1. Kıtasal Sürüklenme Teorisi	187
3.2.3.2. Kur'ân-ı Kerîm'de Dağların Hareketi Kıtasal Sürüklenme ve Dünyanın Dönüşü	189
3.2.3.2.1. Âyetin Anahtar Kelimeleri ve Anlam Alanları	189
3.2.3.2.2. Âyetin Siyâk ve Sibâkı.....	190

3.2.3.2.3. Müfessirlerin Görüşleri.....	191
3.2.3.2.4. Âyetin Usûlî Tefsiri.....	196
3.2.3.2.4.1. Lafzın Manaya Vaz' Edilmesi Açısından	196
3.2.3.2.4.2. Lafzın Mana İçin İsti'mâli Açısından	197
3.2.3.2.4.3. Lafzın Açık veya Kapalı Oluşu Açısından.....	197
3.2.3.2.4.4. Lafzın Manasına Delaletinin Keyfiyeti Açısından	198
3.2.3.2.4.5 Değerlendirme.....	200
3.2.4. Yüksekçe Çıkıldıkça Basıncın ve Oksijenin Azalması	202
3.2.4.1. Atmosfer Basıncı ve Oksijenin Azalması.....	202
3.2.4.2. Kur'ân-ı Kerîm'de Atmosfer Basıncına İşaret	203
3.2.4.2.1. Âyetin Anahtar Kelimeleri ve Anlam Alanları	203
3.2.4.2.2. Âyetin Siyâk ve Sibâkı.....	206
3.2.4.2.3. Müfessirlerin Görüşleri.....	207
3.2.4.2.4. Âyetin Usûlî Tahlîli.....	213
3.2.4.2.4.1. Lafzın Manaya Vaz Edilmesi Açısından.....	213
3.2.4.2.4.2. Lafzın Mânâ İçin İsti'mâli Açısından	213
3.2.4.2.4.3. Lafzın Açık veya Kapalı Oluşu Açısından.....	214
3.2.4.2.4.4. Lafzın Manasına Delaletinin Keyfiyeti Açısından	215
3.2.4.2.4.5. Değerlendirme.....	216
3.2.5. Çiçek ve Kızamık Mikrobu	217
3.2.5.1. Kur'ân-ı Kerîm'de Çiçek ve Kızamık Mikrobu	217
3.2.5.1.1. Süredeki Anahtar Kelimeler.....	217
3.2.5.1.2. Âyetin Siyâk ve Sibâkı.....	221
3.2.5.1.3. Müfessirlerin Görüşleri.....	221
3.2.5.1.4. Âyetin Usûlî Tahlîli.....	225
3.2.5.1.4.1. Lafzın Manaya Vaz Edilmesi Açısından.....	225
3.2.5.1.4.2. Lafzın Mânâ İçin İsti'mâli Açısından	227
3.2.5.1.4.3. Lafzın Açık veya Kapalı Oluşu Açısından.....	228
3.2.5.1.4.4. Lafzın Manasına Delaletinin Keyfiyeti Açısından	229
3.2.5.1.4.5. Değerlendirme.....	230
3.2.6. Yerin Ağırlıklarının Çıkarması ve Petrol.....	231
3.2.6.1. Petrol ve Gazların Keşfedilmesi	231
3.2.6.2. Kur'ân-ı Kerîm'de Yerin Ağırlıkları.....	232
3.2.6.2.1. Anahtar Kelimeler ve Anlam Alanları	232
3.2.6.2.2. Âyetin Siyâk ve Sibâkı.....	234
3.2.6.2.3. Müfessirlerin Görüşleri.....	234
3.2.6.2.4. Âyetin Usûlî Tahlîli.....	236
3.2.6.2.4.1. Lafzın Mânâyâ Vaz' Edilmesi Açısından	236
3.2.6.2.4.2. Lafzın Mana İçin İsti'mâli Açısından	237
3.2.6.2.4.3. Lafzın Açık veya Kapalı Oluşu Açısından.....	237
3.2.6.2.4.4. Lafzın Manasına Delâletinin Keyfiyeti Açısından	237

3.2.6.2.4.5. Değerlendirme.....	238
3.2.7. Telefon, Telgraf ve Radyonun İcadı.....	240
3.2.7.1. Kur'ân-ı Kerîm'de Telefon ve Telgrafa İşaret Var mı?	241
3.2.7.1.1. Âyetin Anahtar Kelimeleri ve Anlam Alanları	241
3.2.7.1.2. Âyetin Siyak ve Sibakı.....	243
3.2.7.1.3. Müfessirlerin Görüşleri.....	244
3.2.7.1.4. Âyetin Usûlî Tahlîli.....	245
3.2.7.1.4.1. Lafzın Mânâya Vaz' Edilmesi Açısından	245
3.2.7.1.4.2. Lafzın Mânâ İçin İsti'mâli Açısından	246
3.2.7.1.4.3. Lafzın Açık veya Kapalı Oluşu Açısından.....	246
3.2.7.1.4.4. Lafzın Mânâsına Delâletinin Keyfiyeti Açısından	247
3.2.7.1.4.5. Değerlendirme.....	248
SONUÇ.....	250
KAYNAKÇA	253

KISALTMALAR

a.e.	Aynı eser/yer
a.g.e.	Adı geçen eser
a.y.	Yazara ait son zikredilen yer
b.a.	Eserin bütününe atıf
bkz.	Bakınız
bkz.: aş.	Eserin kendi içinde aşağıya atıf
bkz.:yuk.	Eserin kendi içinde yukarıya atıf
C.	Cilt
çev.	Çeviren
ed. veya haz.	Editör/yayına hazırlayan
k.g.	Karşı görüş
karş.	Karşılaştırınız
r.a	Radıyallahu ‘anh
rh.a	Rahmetullahi ‘aleyh
s.	Sayfa/sayfalar
s.a.v.	Sallallahu ‘aleyhi ve sellem
thk.	Tahkik eden
t.y.	Basım tarihi yok
v.d.	Çok yazarlı eserlerde ilk yazardan sonrakiler
y.y.	Basım yeri yok

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Kur'ân-ı Kerîm'in, İslâm'ın ilk dönemlerinden günümüze kadar çeşitli eğilim ve yaklaşımlara göre anlaşılmaya çalışıldığı bir vâkıdır. Müfessirin ilgi duyduğu ve mâhir olduğu alan doğal olarak onun yorumuna ve eserine de yansımış; onlardan kimi tefsirinde kelâm ve akâide dair konuları ön plana çıkarırken, kimisi de âyetleri özellikle fikhî irtibatları doğrultusunda ele almıştır. Yine bazıları dil ve gramer incelikleri açısından âyetleri tahlil etmiş, diğer bir kısım müfessirin yorumlarına ise sûfi-işârî renk hâkim olmuştur. Günümüze doğru gelindikçe Kur'ân tefsirinde -çeşitli etkenlere bağlı olarak- yeni ve farklı yaklaşımlar da ortaya çıkmıştır. İşte bu yaklaşımlardan biri de Kur'ân âyetlerini ilmî/bilimsel bir perspektiften yoruma tabi tutan “et-Tefsîru'l-‘İlmî” diye anılan bilimsel tefsir anlayışıdır.

Kur'ân âyetlerinin büyük bir muhteva çeşitliliğine sahip olması; ibadetler, hükümler ve geçmiş ümmetlerin haberlerinin yanında insanın nazarını ve dikkatini yine bizâtihi insanın kendisine ve aynı şekilde dış dünyaya çekmesi, bunlar üzerinde tefekkür ve tedebbür etmeye teşvik etmesi, çok doğal olarak muhataplarının söz konusu âyetlerin bildirdikleri şeyler ile hakkında tefekkür edilen şeyler arasında bir irtibat kurma ve karşılaştırma gibi durumların ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Muhtevası itibariyle Kur'ân'ın asıl gayesi tevhid inancına ve Allah'a kulluğa sevk ve teşvik etmek olsa da bu asli gayeye hizmet edebilecek diğer konular işaret ettiğimiz çeşitliliğin bir parçası olmuştur.

Köklerinin ilk dönemlere kadar uzanabileceğini kabul ettiğimiz, süreç içerisinde belirli bir ekol haline gelen ve kevnî âyetler hakkında ilmî/bilimsel yorumlar yapan söz konusu yaklaşım, kendisine şiddetle karşı çıkan eski ve yeni ilim adamlarının bulunmasına karşın gerek itidalli gerekse aşırı savunucularının varlığı ve her geçen gün bu yöntem eksenli eserlerin kaleme alınıyor olması sebebiyle doğal olarak “ilmî/bilimsel tefsir” ekolü adıyla bir ekol olarak tefsir literatüründe yer almış, neticede destekleyenleri ve karşıtları arasında adından söz edilir bir hale gelmiştir. Buna, günümüzde pozitif bilimlerin oldukça hızlı bir şekilde gelişmesini, rasyonel

bilgi bir yana ampirik bilginin neredeyse mutlak kabul referansı olarak merkeze oturmasını da ekleyecek olursak bilimsel tefsir ekolünün ayrı bir önem kazandığını söylememiz mümkün olacaktır. Dolayısıyla pozitif bilimlerin gelişmesine ve yayılmasına paralel bir şekilde Kur’ân’ın bilimsel yorumunda da gelişme gözlemlenmiş, bu yöntemi benimseyen müfessirlerin ve araştırmacıların eserlerinde bilimsel açıklama ve yorumlar gitgide geniş bir yer tutmuştur. Ebû Hâmid el-Gazzâlî’nin (ö.505/1111) *Cevâhiru’l-Kur’ân* adlı eserinde Kur’ân-ı Kerîm’de her ilme işaret bulunduğu dair savunusu, geçtiğimiz yüzyıla gelindiğinde Tantâvî Cevherî’nin (ö.1359/1940) *el-Cevâhir fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm* adını verdiği tefsirinde gayet ayrıntılı bir şekilde ve neredeyse ansiklopedik bir tarzda tezahür etmiştir.

Şunu da belirtmek gerekir ki bütün bu süreç içerisinde bu yöntemi benimseyen herkes ona aynı derecede sarılmamıştır. Onlardan kimisi mutedil bir tavır sergilerken kimisi de aşırı bir tutum ortaya koymuştur. Bu yönetime karşı çıkanların, onu kabul edenlerin ve bunlar arasında da itidal yolunu tutanlar ile aşırı gidenlerin bulunması bu yöneliş lehinde ilim ehline bir görüş birliği olmadığına doğal bir göstergesidir.

Bu yöntemi kabul edenler ve onların yorumları/tutumları arasındaki kabul edilebilirlik açısından arz eden farklılığın/uçurumun varlığı ise kanaatimizce bu yönelişin referans aldığı bir metodolojinin henüz tam manasıyla teşekkül etmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı Kur’ân-ı Kerîm âyetlerini bilimsel bir üslupla yorumlayan kimi müfessir ve araştırmacılar bazı yorumlarında tekellüfle i’câz ispatına giderken, onlara karşı konuşlanan bazı ilim adamları da tekellüfle i’câz iptaline kail olmuşlardır.

Dil ve delâlet perspektifli bir metodolojiye ve diğer bazı usûl prensiplerine riâyet edilmeksizin, yalnızca birtakım küçük benzerlikler ve müşterek noktalarla iktifâ edilerek yapılan bazı bilimsel yorumlama çabalarına yöneltile birtakım itirazların tamamıyla isabetsiz olmadığı kanaatindeyiz.

Meselâ Zilzâl sûresinde bulunan “Ve yer ağırlıklarını çıkardığında...” (Zilzâl sûresi, 2) âyetindeki ağırlıklar anlamındaki “eskâl” kelimesinin “petrol” olarak tefsir edilmesi ve yine Fîl sûresinde bahsedilen “ebâbil”in, “sinekler”; taşların da “çiçek ve kızamık mikrobu” olarak tefsir edilmesini bu kabilden görmek mümkündür.

Fakat bununla birlikte bazı bilimsel gerçeklerden istifade edilerek yapılan, dil ve delâlet sınırlarının, aynı zamanda diğer usûl referanslarının ve prensiplerinin müsaade ettiği makul ve mutedil yorumların, yalnızca bilimin açıkladığı gerçeklere dayandığı gerekçesiyle topyekûn reddedilmesi de isabetli olmasa gerektir. Zira en nihayetinde bilimsel tefsir olarak nitelendirilen yorumlama çabası aslında ulemâ nezdinde genel kabul gören “rey ile tefsir/dirayet tefsiri” olarak adlandırılan metoda dâhil edilebilecek mahiyettedir. Dolayısıyla Veysel Güllüce’nin de ifade ettiği gibi aslında bilimsel tefsir rey tefsirinin bir türüdür. Bundan dolayı aklî çıkarımlarla yapılan yorumların dirayet tefsiri gibi kabul edilerek klasik tefsir dairesi içerisinde muamele görmesi mümkündür.

İlk dönemlerden günümüze kadar Kur’ân âyetleri üzerinde bilimsel yöneliş üzere yorumlar yapılmış olsa da tespit edilebildiği kadarıyla bu alanda bir metodoloji önerisinde bulunulmamıştır. Bu alanda yapılan çalışmalar daha ziyade âyetlerin pozitif bilim ışığında izahları şeklinde ya da Necmettin Gökçır’ın ifadesi ile “dikotomi/karşıtlık” içerisinde sunulmaktadır. Dolayısıyla ortadaki görüş ayrılığı her ne kadar bu yönelişin meşruiyet sorununu sürdürdüğünü ortaya koysa da yine Gökçır’ın işaret ettiği üzere bu konuda bir literatür olduğundan kabul-red tartışmalarının bir kenara bırakılarak konunun bir tefsir usûlü konusu haline getirilmesi yerinde olacaktır.

Zikredilenlerden de anlaşıldığı üzere bilimsel tefsire itiraz eden bir zümrenin bulunmasına karşın, gelineen ilmî durum itibarıyla böyle bir yönelim ve yöntemin bulunması ve bu yöntemi benimseyenlerin yorumlarını makbûl ve merdûd olarak kategorize etme olanağı bu ayrımın bir usûle dayanmasını gerektirmektedir. Çok doğal olarak usûlün en can alıcı kısmını dil ve delâlet konuları teşkil ettiğinden araştırmanın ana konusu “bilimsel tefsirde dil ve delâlet perspektifli bir usûl önerisi” olarak tercih edilmiştir. Araştırmanın kapsamını da konusuna paralel olarak lafzın manaya delâletini esas alan etimoloji odaklı usûl prensipleri açısından bilimsel tefsir belirlemektedir. Bu sadette önerilen yöntem de “Usûlî Tefsir Yöntemi” olarak adlandırılmıştır.

Araştırmanın Amacı ve Hedefleri

Kuşkusuz Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin tefsiri oldukça hassas ilmî meselelerden biridir. Kur'ân kelimelerinin ve âyetlerinin Allah Teâlâ'nın muradına uygun bir şekilde tefsir ve te'vîl edilmesi de gayet önem arz etmektedir. Zikredilen mananın kastedilen manadan uzaklaşmaması ve kastedilen mananın kaybolmaması tefsirde zorunlu bir husustur. Zira vâkıa şunu göstermektedir ki değişken ve gelişken bir yapıya sahip olan bilim temel referans alınarak yorumlar yapıldığında kimi zaman kelime veya âyet delâlet sınırlarına uygun bir şekilde te'vîl edilse de bazı zamanlarda ise bu sınırlar aşılarak aykırı hatta bazen absürt bir şekilde teviller de yapılabilmektedir.

Dolayısıyla araştırmada anlam sınırlarının korunması gayesine hizmet edecek prensiplerden, Arapça gramer kitaplarında, vaz' ilmine dair çalışmalarda, fıkıh usûlü, tefsir ve tefsir usûlü gibi alanlara dair telif edilmiş eserlerde dağınık olarak bulunan ve bilimsel tefsir yönteminde tatbik edilebilecek olanları tespit edilerek, bunların sistematik ilişkilerinin açıklanıp bazı bilimsel yorum örnekleri üzerinde uygulanması hedeflenmiştir. Buradan hareketle –olabildiğince– bilimsel yorumlarda maksattan sapmanın önüne geçecek, şayet ilgili âyetin birçok anlam barındırma ihtimali bulunuyorsa bu anlam yelpazesinin genişliğini ve sınırlarını belirleyen ve özellikle klasik kaynaklarımızın temel referans edinildiği bir usûl önerisi sunulması bu çalışmanın temel amacıdır.

Bu amaca ulaşmak için de bazı hedeflerin gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Bu hedefler ise şöyle sıralanabilir:

1. Çalışmanın birinci hedefi tefsir geleneğinde kevnî âyetlerin nasıl yorumlandığını, bu yaklaşımı benimseyen müfessirlerin bilimsel perspektifi nasıl kullandıklarını araştırmak, klasik ve modern tefsir yaklaşımlarının kevnî âyetlerdeki yorum farklılıklarını tespit etmektir. Böylece klasik ve modern dönemdeki farklılıkların ve benzerliklerin ortaya çıkarılması bize dönemseller yaklaşım tarzlarını kevnî âyet bağlamında net bir şekilde gösterecektir.

2. Çeşitli disiplinler açısından lafız mana ilişkisinin ele alınıp tespit edilmesi ve bilimin doğasının, bir tefsir referansı olarak kabul edilebilirliği, dil ve delâlet prensiplerinin bilimsel referanslar karşısındaki

konumunun ortaya çıkarılması çalışmanın ikinci hedefi olarak sayılabilir. Buna binaen çalışmanın ikinci bölümü bu gayeye tahsis edilmiştir.

3. Çalışmanın üçüncü hedefi ise Usûlî Tefsir yöntemi önerisinin normatif donelerinin ana hatlarıyla klasik usûl-i fıkıh eserlerinden tespit edilerek zikredilmesi ve bunların bazı bilimsel tefsir örnekleri üzerinde tatbik edilerek bu yorumların delâlet bahisleri açısından makbul veya merdûd olduklarının belirlenmeye çalışılmasıdır.

Literatür Değerlendirmesi

Bilimsel tefsir literatürü her ne kadar usûl ve yöntem açısından daha önce işaret edilen minvaldeki eserlere -bazı istisnalar hariç- henüz sahip olmasa dahi birçok ilmî ve akademik çalışmanın konusu olmuştur. Bütün bu çalışmalara değinip bunları değerlendirmek çalışmanın sınırlarını aşacağından bunların Arapça ve Türkçe olarak kaleme alınmışlarından en önemli birkaçına değinilip diğerlerine ise işaretle yetinilecektir.

Bu alanda yapılmış önemli çalışmalardan biri Hind Şelebî'ye (ö. 2021) ait *et-Tefsîru'l-İlmî li'l-Kur'âni'l-Kerîm Beyne'n-Nazariyyât ve't-Tatbîk* isimli çalışmadır. Eser konuyu genel olarak nazarî ve tatbîkî olmak üzere iki kısımda ele almıştır. Nazarî kısmında dinin ve bilimin gerçekleri, i'câzu'l-Kur'ân, dil, kavramların değişmesi, bilimsel tefsiri destekleyenler ve ona karşı olanlar gibi meseleler ele alınmıştır. Uygulamaya yönelik tatbîkî kısımda ise takip edilmesi gereken metod, bilimsel tefsire konu olan bazı meseleler, kevnî âyetlerde yöntem ve mana konularını ele almıştır. Yazar her ne kadar bu ikinci kısmı “tatbîkî” olarak nitelese de bu kısım usûl/metodolojiden çok ‘Âtîf Ahmed’in *Nakdu'l-Fehmi'l-Asrî li'l-Kur'ân* (Kur'ân'ın Modern Anlayışının Eleştirisi) adlı çalışmasında serdettiği bazı iddialara cevaplar üzerinden şekillendirilmiştir. Dolayısıyla eser bir metodoloji sunmaktan çok dünyanın kürevî olması, dağların yeryüzünü sabitleyici özelliğinin olması, insanın parmak uçları ve parmak izleri ile ilgili spesifik bazı konularda bilimsel i'câz savunusu mahiyetindedir. Yine bu ikinci kısımda yazar bilimsel i'câz kavramını da çeşitli yönlerden ele almıştır. Eser, Kur'ân-ı Kerîm'in Bilimsel Tefsiri adıyla dilimize de çevrilmiştir.

Bu alana dair yapılmış en tafsilatlı ve özenli çalışmalar arasında Ahmed Ömer Ebû Hacer'in hazırlamış olduğu doktora tezi zikredilebilir. Eser *et-Tefsîru'l- 'İlmî li'l-Kur'ân fi'l-Mîzân* adıyla 1991 yılında basılmıştır. Müellif eserinde tefsir tarihinin bazı genel meselelerine değinmiş, “tefsir” ve “tevil” kavramları, tefsir ilminin doğuşu, ilk asırlarda oluşan tefsir ekolleri gibi meselelere değindikten sonra bilimsel tefsir kavramını açıklamıştır. Yazar genel olarak mezkûr konuları ihtiva eden bir girişten sonra çalışmasını altı bölümde ele almıştır. Birinci bölümde bilimsel tefsirin doğuşu ve âlimlerin ona karşı tutumunu incelemiştir. İkinci bölümde eski ve yeni âlimlerden bilimsel tefsiri konu edinen, destekleyen âlimleri ele almış, modern dönemde bilimsel tefsiri “aşırı bir şekilde” (muğâlât) ve “orta yolu tutarak” (i'tidâl) ile benimseyen âlimler şeklinde iki sınıf zikretmiştir. Bu şahısları aktarırken onların bazı âyetler hakkındaki bilimsel yorumlarından örnekler sunmayı da ihmal etmemiştir. Üçüncü bölümde klasik ve modern dönem âlimlerinden bilimsel tefsire karşı çıkan ilim adamlarını saymış, dördüncü bölümde bilimsel tefsiri, mазisini ve şu anki durumunu ele almış, modern dönemde revaç bulmasının nedenlerini zikrederek öncesi ile sonrası arasında karşılaştırma yapmıştır. Yazar, beşinci bölümde bilimsel tefsirin genel olarak odaklandığı konuları ele almış, altıncı ve son bölümde ise kabul edilmeyen/merdûd ve kabul edilen/makbûl bilimsel tefsir örneklerine yer vermiş, Kur'ân gerçeklerinin izahında “mukarrarâtu'l- 'ilm” olarak nitelediği bilimin sâbit verilerinden, kabullerinden istifade yöntemini açıklamıştır. Eser bilimsel tefsir alanında yapılan en detaylı çalışmalardan biri olmasına karşın yöntem ve usûl önerisinden ziyade bilimsel tefsiri tanıtmaya, onu destekleyenlerin ve karşı çıkanların sunumunu ve bilimsel tefsire dair bazı örneklerin zikredilmesini esas almış tarihsel araştırma niteliğinde bir çalışmadır. Bununla birlikte bazı görüşler sunulurken az da olsa ele aldığı şahısların görüşleri sadedinde usûlî diyebileceğimiz birtakım metodolojik meseleleri de zikretmektedir.

Bilimsel tefsir konusu ile doğrudan ilişkili bir konu olan “el-i'câzu'l- 'ilmî” (bilimsel i'câz) da birçok çalışmanın konusu olmuştur. Bu alanda yapılan önemli çalışmalardan biri de Murhef Abdulcebbâr Sakkâ'nın *et-Tefsîr ve'l-İ'câzu'l- 'İlmî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm Davâbit ve Tatbikât* şeklinde başlıklandığı eseridir. Müellif eserini Nureddin 'Itr danışmanlığında doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Dokuz yüz yedi sayfadan oluşan eser konusunu tafsilatlı bir şekilde ele almıştır. Genel olarak, bilimsel

tefsir, bilimsel i'câz, tefsir ve te'vîl gibi kavramları açıklamış, bilimsel tefsirin tarihsel seyrine değinmiş, ilk asırlardan günümüze kadarki süreci ele aldıktan sonra Kur'ân'ın bilimsel tefsirindeki kurallara değinmiştir. Bilimsel tefsir yapacak araştırmacının ihtiyaç duyduğu hususlar ile bilimsel araştırmayla ilgili şartları ele almasının akabinde bilimsel tefsirin nakledilen bilgi ve bilimsel teoriler karşısındaki tutumunu incelemiştir. Daha sonra da bilimsel tefsir kurallarını Nahl sûresi üzerinde uygulamaya çalışmıştır. Usûl ve kaideye önem vermesine rağmen çalışmanın sistematik bir usûl önerisi sunmadığı mülahaza edilmektedir.

Bilimsel tefsir alanında Türkçe telif çalışmaları olan önemli isimlerden biri Celal Kırca'dır. Kırca *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler* adını verdiği eserinde bilimsel tefsir hareketini tarihten günümüze ele almış, Kur'ân-ı Kerîm'in modern bilimlerle ilişkisi üzerinde durmuş ve bilimsel tefsir ekolünün temsilcilerine yer ayırmıştır. Bir metodoloji sunmaktan çok bilimsel tefsirin mahiyetini, tarihçesini ve çeşitli bilim disiplinleri ile ilgisi bulunan bazı âyetlerin bilimsel yorumlarına ilişkin misaller içeren bir eserdir. Yine Kırca'ya ait *Kur'ân-ı Kerîm'de Fen Bilimleri* adını taşıyan çalışmada da müellif benzer bir şekilde çeşitli örneklerle Kur'ân-bilim ilişkisini ortaya koymaya çalışmıştır.

Konuya dair Türkçe telif edilmiş önemli çalışmalardan bir diğeri Veysel Güllüce'nin kaleme aldığı *Bilimsel Tefsirde Usûl* başlıklı çalışmadır. İlk olarak, kabul edenler ve etmeyenler açısından bilimsel tefsir konusunu ele alan eser bilimsel tefsir yapacak kişide bulunması gereken nitelikler ile bazı ilmî-etik prensiplerden bahsetmektedir. Bilimsel tefsire giriş olarak değerlendirilebilecek önemli bir çalışmadır. Ancak eser usûl ismini taşımasına rağmen dil ve delâlet perspektifli bir yöntem önermemiştir.

Süleyman Gezer'e ait *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili* ismini taşıyan eser de bu alanda kaleme alınan, emek ürünü olarak nitelendirilebilecek, bilimsel tefsire yönelik eleştirel bir çalışmadır.

Bilimsel tefsir meselelerine dair Kur'ân Araştırmaları Merkezi (KURAMER) tarafından 27 Nisan 2019 tarihinde *Kur'ân ve Pozitif Bilim* başlığıyla bir sempozyum düzenlenmiş ve bu sempozyumun bildirileri aynı müessese tarafından aynı başlıkla kitap haline getirilmiştir. Sempozyuma, bilimsel tefsir yaklaşımını kabul eden ve reddeden birçok ilim adamı katılıp görüşlerini sunmuşlardır. Katılımcı akademisyenler

tarafından Bilimsel Tefsirin Tarihi Süreci ve Eleştirisi, Destekleyenler ve Karşı Olanlar Açısından Bilimsel Tefsir, Ecnebî Bilgi Sistemleri Karşısında Uzlaşmacı Bir Tavrı Örneği Olarak Bilimsel Tefsir Zihniyeti, Bilimselci Kur'ân Yorumlarının Genel Kritiği, Kur'ân ve Bilim Meselesi, Din-Bilim İlişkisi Açısından Kur'ân'ın Pozitif Bilimlerle Yorumu, Bilimden Dine veya Dinden Bilime Bir Yol Var mı? başlıklarıyla sunular yapılmıştır. Sempozyum bildirilerinin kitaplaştırılmış hali bu alana dair önemli çalışmalar arasında zikredilebilir.

Türkiye akademisinde yüksek lisans ve doktora çalışmaları ise daha çok bazı ilim adamlarının bilimsel tefsire karşı yaklaşımlarını esas almaktadır. Bunlar arasında konumuza yakınlığı bulunan bir çalışma olarak Mehmet Emin Şeker'in *Bilimsel Tefsirin Epistemolojik ve Metodolojik Açılardan İncelenmesi* (Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2017) adıyla hazırladığı yüksek lisans tezi zikredilebilir. Çalışma bilimsel tefsirde metodolojiyi konu edinmiş, fakat bu çalışmanın metodolojiye dair olan kısmı oldukça kısa ve sathi kalmış, ayrıca konular delâlet yönünden ele alınmamıştır.

Buraya kadarki kısımda bilimsel tefsiri konu edinen çalışmaları zikrettik. Bir de bilimsel tefsiri esas alarak âyetleri yorumlayan eserler var ki bunlar arasında Fahreddin er-Râzî'nin (ö.606/1210) *Mefâtihu'l-Ğayb* adlı tefsiri, Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî'nin (ö.1306/1889) *Keşfu'l-Esrâri'n-Nûrâniyyeti'l-Kur'âniyye fî mâ Yete'allaku bi'l-Ecrâmi's-Semâviyye ve'l-Arziyye ve'l-Hayevânât ve'n-Nebâtât ve'l-Cevâhiri'l-Ma'deniyye* adlı eseri, Gâzî Ahmed Muhtâr Paşa'nın (ö.1839/1919) *Serâiru'l-Kur'ân* başlıklı çalışması, Tantâvî el-Cevherî'nin *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân* ismini taşıyan tefsiri sayılabilir. Yine Zağlûl en-Neccâr'ın *Tefsîru'l-Âyâti'l-Kevniyye fî'l-Kur'âni'l-Kerîm, Min Âyâti'l-İ'câzi'l-İlmî li'l-Kur'âni'l-Kerîm ve el-Mevsû'atu'l-Müeyssera fî'l-İ'câzi'l-İlmî* adını taşıyan çalışması bu çalışmalar arasında zikredilebilir. Bunların dışında bazı spesifik konulardaki âyetleri bilimsel bir yöntemle açıklayıp yorumlayan birçok müstakil kitap ve makale bulunmaktadır. Fakat burada bu kadarıyla iktifa edilip çalışma esnasında yeri geldikçe onlara değinilecektir.

İfade edildiği üzere bilimsel tefsir ve bilimsel i'câz konularında çok sayıda tez, ilmî çalışma ve makale telif edilmiştir. Bunların hepsini burada saymamız uygun düşmeyeceğinden Türkçe ve Arapça kaleme alınmış en önemli bir kaç tanesinin zikredilmesiyle yetinilmiştir.

Mütâlaalar sırasında, telif edilmiş eserlerde her ne kadar riayet edilmesi gereken bazı usûl ve prensipler dile getirilse de dil merkezli bir metodoloji sunan veya öneren bir çalışma tespit edilememiştir.

Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Araştırmada nitel araştırma yöntemleri takip edilmiş olup, giriş bölümünden sonra birinci bölümde Kur'ân'ın nüzûl dönemi ve öncesinde Arap yarımadasının bilimsel belleğinde nelerin var olduğu keşfedilmeye çalışılacak, coğrafi olarak kendisine yakın iki uygarlıkla; Mezopotamya ve Mısır uygarlıklarıyla bu yönden karşılaştırmada bulunulacaktır. Akabinde bazı örnekler üzerinden kevnî âyetlere yönelik klasik dönem ve modern dönemdeki yaklaşım farklılıklarının ortaya konması hedeflenmektedir. Genelde Gazzâlî ile başlatılan bilimsel tefsir ekolünün Gazzâlî öncesindeki nüvelerinin gün yüzüne çıkarılması için çaba sarf edilecektir. Bunu yaparken de örnekler tespit edilerek tümevarım yöntemiyle bu konuda bir yargı elde edilmeye çalışılacaktır.

İkinci bölümde çeşitli disiplinlere göre lafız mana ilişkisi irdelenecek, bilimin doğası ve kevnî âyetlerin tefsirinde referans olarak kabul edilip edilemeyeceği ele alınacaktır. Yine bilimsel tefsir metodunun uygulama alanının belirlenmeye çalışılması ve Kur'ân lafızlarındaki kapsamlılık meselelerinin incelenmesi bu bölümün ihtiva ettiği konular arasındadır.

Üçüncü bölümde ise Usûlî Tefsir yönteminin tanımlanması, hangi esaslar üzerine konumlanması gerektiği, fukaha yöntemi üzerine kaleme alınmış çeşitli klasik usûl-i fıkıh çalışmalarından lafız taksimleri esas alınarak ana hatlarıyla zikredilecektir. Daha sonra bazı bilimsel tefsir yorumlarının bu prensipler açısından değerlendirilmesine ve delâlet bahislerinin çizdiği sınırlar içerisinde bulunup bulunmadığının tespit edilmesine çalışılarak uygulama örnekleri sunulacaktır.

Çalışmanın kaynakları da konuları itibariyle çeşitlilik göstermektedir. Çalışmada birçok eserden istifade edilecektir. Fakat burada istifade edilecek eserlerden temel kaynak olarak nitelendirilebilecek olanları zikredilecektir.

Arapça sözlükler arasında Halîl b. Ahmed'in (ö.175/791) *Kitâbu'l-'Ayn*'ı, İbn Fâris'in (ö.395/1004) *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*'sı, İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî'nin (ö.400/1009) *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*'si, İbn Manzûr (ö.711/1311) *Lisânu'l-'Arab*'ı, el-Ezherî'nin (ö.905/1499) *Tehzîbu'l-Luğa*'sı, Murtezâ ez-

Zebîdî'nin (ö.1205/1791) *Tâcu'l-'Arûs*'u kelimelerin lügat manaları için başvuru kaynağı olarak kullanılacaktır.

Terim sözlükleri arasında Râğîb el-İsfehânî'nin (ö.V./XI yüzyılın ilk çeyreği) *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*'ı, Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö.816/1413) *et-Ta'rîfât*'ı, Ebu'l-Bekâ el-Kefevî'nin (ö.1095/1684) *el-Külliyât*'ı ve Tehânevî'nin (ö.1158/1745) *Keşşâf*'ı gerekli görüldüğünde müracaat edilecek kaynaklardır.

Arap dilinin, sarf, nahiv, belâgat, me'ânî'l-hurûf gibi çeşitli alanlarında şu eserler temel başvuru kaynağı olacaktır: Vaz' ilmiyle ilgili meselelerde Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö.) 'Adududdîn el-Îcî'nin (ö.756/1355) *er-Risâletu'l-Vad'iyye*'si üzerine telif ettiği *Şerhu'r-Risâleti'l-Vad'iyye*'si, Yûsuf ed-Dicvî'nin (ö.1365/1940) *Hülâsatu 'İlmi'l-Vad'* isimli risâlesi, 'Abdulhamîd 'Anter'in (ö.?) *'İlmu'l-Vad'* isimli eseri, İbrahim Özdemir'in *Dil ve Varlık* isimli çalışması.

Yine İbn Cinnî'nin (ö.392/1002) *el-Hasâis*'i, Zemahşerî'nin (ö.538/1144) *el-Mufasssal*'ı, İbn Hişâm el-Ensârî'nin (ö.760/1361) *Şerhu Katri'n-Nedâ*'sı ve *Muğni'l-Lebib*'i, İbn 'Akîl'in (ö.769/1367) *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik* adlı şerhi, Molla Câmî'nin (ö.898/1412) *el-Fevâidu'd-Diyâiyye*'si, belâgatta el-Kazvînî'nin (ö.739/1338) *et-Telhîs*'i, Ali Bulut'un *Belâgat* adını taşıyan çalışması. Harflerin manalarına dair Ebu'l-Hasen 'Alî b. 'Îsâ er-Rummânî'nin (ö.384/994) *Me'âni'l-Hurûf*'u, İbn Ümmi Kâsım el-Murâdî'nin (ö.749/1348) *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Meânî*'si öne çıkan dil kaynaklarındandır.

Tefsir alanında rivayet yöntemi üzere kaleme alındığı kabul edilen eserler arasında Mukâtil b. Süleyman'ın (ö.150/767) *Tefsir*'i, Taberî'nin (ö.310/923) *Câmi'u'l-Beyân*'ı, Mâverdî'nin (ö.450/1058) *en-Nüket ve'l-'Uyûn*'u, İbn 'Atıyye'nin (ö.541/1147) *el-Muharraru'l-Vecîz*'i, İbnü'l-Cevzî'nin (ö.597/1201) *Zâdü'l-Mesîr*'i, İbn Kesîr'in (ö.774/1373) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*'i, Suyûtî'nin (ö.911/1505) *ed-Dürri'l-Mensûr*'u istifade edilecek eserlerdendir.

Dirayet yöntemi üzere kaleme alındığı kabul edilen eserler arasında ise Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö.207/822) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ'nın (ö.209/824 [?]) *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı, Zeccâc'ın (ö.311/923) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, Mâturîdî'nin (ö.333/944) *Te'vilâtu'l-Kur'ân*'ı, Zemahşerî'nin (ö.538/1144) *el-Keşşâf*'ı, Râzî'nin (ö.606/1210) *Mefâtîhu'l-Ğayb*'ı, Kurtubî'nin (ö.671/1273) *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*'ı, Ebû Hayyân'ın (ö.745/1344) *el-Bahru'l-Muhît*'i,

Ebussuûd Efendi'nin (ö.982/1574) *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm*'i, Âlûsî'nin (ö.1270/1854) *Rûhu'l-Me'ânî*'si, Reşid Rızâ'nın (ö.1865/1935) *Tefsîru'l-Menâr*'ı, Ahmed Mustafa el-Merâğî'nin (ö.1883/1952) *Tefsîru'l-Merâğî*'si, Elmalılı Muhammed Hamdî Yazır'ın (ö.1361/1942) *Hak Dîni Kur'ân Dili* isimli tefsiri (İlgili âyet Fâtiha suresi ve Ahkâf sûresi arasında ise Yazma Eserler Kurumu baskısı tercih edildi. Ahkâf sûresi ve Nâs sûresi arasında ise Matba'a-i Ebüzziyâ baskısı tercih edildi.), İbn 'Aşûr'un (ö.1393/1973) *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'i, Süleyman Ateş'in *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri* sıkça başvurulacak eserlerdendir. Yine Tantâvî Cevherî'nin *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*'i yeri geldiğinde müracaat edilecek kaynaklar arasındadır.

Âyetlerin çevirilerinde ise Diyanet Vakfı'nın Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâlî ve Hasan Tahsin Feyizli'nin *Feyzü'l-Furkân* isimli meâlî müracaat edeceğimiz kaynaklar arasında yer alsada çalışmada kendi âyet çevirilerimizi kullanacağız.

Özellikle üçüncü bölümde çalışmanın temel referanslarını teşkil edecek olan fıkıh usûlüne dair kaleme alınmış eserler, bilhâssa Fukaha/Hanefî metoduna göre telif edilmiş kaynaklar arasından tercih edilecektir. Bununla birlikte Mütakellimîn metoduna göre yazılmış eserlere de gerektiğinde yer yer başvurulacaktır. Fukaha metodunda öncelikli olarak başvurulacak usûl kaynakları şöyledir: Irak Hanefî ekolünden Cessâs'ın (ö.370/981) *el-Fusûl fî'l-Usûl*'ü, Buhara ekolünden Debûsî'nin (ö.430/1039) *Takvîmu'l-Edille*'si, Pezdevî'nin (ö.482/1089) *Kenzu'l-Vusûl*'ü, Serahsî'nin (ö.483/1090[?]) *Usûl*'ü, Semerkand ekolünden ise Alaüddin es-Semerkandî'nin (ö.539/1144) *Mizânu'l-Usûl fî Netâici'l-'Ukûl*'ü usûle dair öncelikli referanslarımız olacaktır. Bunların yanında Molla Fenârî'nin (ö.834/1431) *Fusûlu'l-Bedâi*'i, Molla Hüsrev'in (ö.885/1480) *Mir'âtu'l-Usûl*'ü istifade edilecek eserler arasındadır.

Memzuc metoda göre yazılan eserlerden Taftazânî'nin (ö.792/1390) *Şerhu't-Telvîh*'i, İbnü'l-Hümâm'ın (ö.861/1457) *et-Tahrîr*'i müracaat edeceğimiz eserlerdendir. Yine Zekiyüddîn Şa'bân'ın *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*'si, Şakir Bek el-Hanbelî'nin *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*'si, Vehbe ez-Zuhaylî'nin (ö.1436/2015) *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî* adlı eserleri ve Fahreddin Atar'ın *Fıkıh Usûlü* adlı çalışması sıklıkla müracaat edilecek kaynaklar arasında yer almaktadır.

Ulûmu'l-Kur'ân ve tefsir usûlünde ise et-Tûfî'nin (ö.716/1316) *el-İksîr fî 'İlmi't-Tefsîr*'i, Zerkeşî'nin (ö.794/1392) *el-Burhân*'ı, Kâfiyecî'nin (ö.879/1474) *et-Teysîr*'i,

Suyûtî'nin *el-İtkân*'ı, Zürkânî'nin (ö.1367/1948) *Menâhilü'l-İrfân*'ı, Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin (ö.1397/1977) *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* adlı çalışması, Muhsin 'Abdulhamîd'in *Dirâsât fî Usûli't-Tefsîr*'i, Hâlid 'Abdurrahman el-'İkk'in (ö.1420/1999) *Usûlü't-Tefsîr ve Davâbituh* adlı çalışması, Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu'nun *Tefsir Usûlü*, Prof. Dr. Muhsin Demirci'nin *Tefsir Usûlü* isimli eserleri çalışmanın bu alandaki öncelikli başvuru kaynaklarını teşkil etmektedir.

İslâmî ilimlerle ilgili mezkûr kaynakların yanında kevnî âyetlerin işaret ettiği konulara dair kaleme alınmış muhtelif bilim dallarına ait çalışmalar da yeri geldikçe başvurulacak kaynakları teşkil edecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. BİLİMSEL TEFSİR EKOLÜNDE KLASİK VE MODERN DÖNEM METOT VE ARGÜMANLARININ MUKAYESESİ

1.1. KUR'ÂN'IN NÜZUL DÖNEMİ VE ÖNCESİNDE ARAP YARIMADASININ BİLİMSEL BELLEĞİ

Kuşkusuz bilimin gelişip ilerlemesi elverişli ortam ve koşullar bulunduğu mümkün olur. Dolayısıyla bilim ve teknikte toplumların farklı farklı seviyelerde olmaları olağan bir durumdur. Şahsi girişim ve gayretler bilimi ve tekniği belirli bir noktaya taşısa da bunların önemli bir ivme kazanması ve kalıcı hale gelmesi için çok yönlü bir şekilde toplum ve devletlerin desteğini elde etmiş olması kaçınılmazdır. Fakat göz önünde bulundurulması gereken ve bilimin gelişmesine veya duraksamasına, ayrıca hangi bilim alanının temayüz edebileceğine coğrafyanın doğrudan etkisi de izahtan varestedir. Nitekim bu gerçeğe sosyolojinin kurucusu olarak nitelendirilen İslâm düşünürü İbn Haldûn (ö.808/1406) da işaret etmiş ve iklimi mutedil olan kuşaklardaki insanların, iklimin onlara sağladığı elverişli ortam ve şartlardan dolayı diğer insanlardan daha mükemmel, çok daha iyi durumda olduğunu belirtmiştir.¹

İlk dönemlerde Arap yarımadasının kuzey ve kuzey doğusundaki Mezopotamya, kuzeybatısındaki Mısır toprakları bilim ve teknikte bir hayli mesafe kat etmişti. Nitekim Sümerler ateşte bazı mineralleri bakıra dönüştürmüşler, bakıra şekil vermişler, bakır ile kalayı karıştırarak bronzu elde etmişlerdi.² Sümerler henüz m.ö. 2500'lere gelmeden çarpım tablosunu kullanıyorlardı. Aynı coğrafyada yaşayan Babiller de matematik ve astronomide oldukça ilerleme kaydettiler. Uzun gözlemler

¹ İbn Haldûn, **Mukaddimetu İbn Haldûn**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, s. 65.

² Cemal Yıldırım, **Bilim Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983, s. 18.

neticesinde ziraat işlerinde kullanacakları bir takvim geliştirmeyi başarmışlar, ay tutulmalarını önceden tahmin edecek seviyeye ulaşabilmişlerdi.³

Öte yandan eski Mısır'a baktığımızda, astronomide Mezopotamya'da ulaşılan seviyede olmasa da⁴ tıp alanında önemli derecede ilerleme ortaya koyulmuştur.⁵ Yine eski Mısırlıların tuğla harcı, çimento ve alçı gibi malzemeleri kullandıkları ifade edilmektedir.⁶ Dünyaca meşhur piramitler de Mısır'da matematiğin ve inşaat tekniğinin ileri düzeyde olduğuna dair bir gösterge olarak zikredilmektedir.⁷

İslam öncesi Arap yarımadasına baktığımızda araştırmacılar bu döneme dair verilerin diğer milletlerin tarihlerine nispetle çok kıt olduğunu ve o döneme ait nakillerin çelişkili oluşunun tarih yazarlarının bu konuya çekimser bir şekilde yaklaşmalarına sebep olduğunu; İslâm döneminde ise bu durumun aksine her türlü haber, rivâyet, olay ve benzeri şeylerin kayıt altına alındığını ifade etmişlerdir.⁸

Gerek coğrafi koşullar, gerekse sosyolojik nedenlerle İslâm öncesi Arap yarımadasına dair kaynaklar bazı yönlerden veri sunma konusunda cömert olarak nitelendirilmese bile dünyanın her yerinde barınma, tarım, hayvancılık, ticaret, ibâdet, savaşlar gibi insanoğlunu zorunlu olarak bilimsel ve teknik alanda araştırma ve tecrübe edinimine zorlayan koşulların, kuşkusuz bazı kalıntılar üzerinden dahi olsa eski Arap toplumlarını da çeşitli ilim dalları ile meşgul olmak durumunda bıraktığı anlaşılmaktadır.

İnsan hayatı ile doğrudan ilişkisi bulunduğundan dolayı eski bütün toplumlar belirli bir düzeyde tıp ilmi ile ilgilenmişlerdir. Fakat bunun niteliği toplumdan topluma farklılık göstermekteydi. Cahiliye Arapları hastalıkların teşhisinde sebeplerin ilmî bir

³ Yıldırım, **a.g.e.**, s. 19.

⁴ Yıldırım, **a.g.e.**, s. 21; Celal Saraç, "Eski Mısır'da Bilim ve Teknik." **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, 1.5 (2018), s.108.

⁵ Saraç, **a.g.e.**, 110.

⁶ Saraç, **a.g.e.**, 112.

⁷ Saraç, **a.g.e.**, 106.

⁸ Corcî Zeydân, **el-'Arabu kable'l-İslâm**, Matba'atu'l-Hilâl, Mısır, 1922, I, 9.

şekilde açıklanması konusunda yetersiz kalmaktaydılar.⁹ Hastalıkların tedavisinde ise eski dönemlerde sihir, büyü gibi şeyler çözüm yolu olarak başvuru yöntemlerdendi. Güney Araplarına dair bazı metinlerde hastalıklardan kurtulmak için ilâhlara yapılan yakarışların yer aldığı bilinmektedir.¹⁰ Buna bağlı olarak tanrılara daha yakın oldukları kabul edildiğinden tedavi görevi sihirbaz, kâhin ve din adamlarının uhdesine düşmekteydi. İnsanlar ilk başlarda sihir, büyü ve dualarla tedavi etmeye çalışsalar da zamanla bazı gözlemleri ve edindikleri deneyimleri sayesinde tıbbıa dair birtakım bilgiler edinmişlerdir. Çeşitli bitkilerden, ağaçlardan, hayvansal maddelerden elde ettikleri ürünleri tedavide kullanmışlardır. Ancak cahiliye dönemine ait yazılı kaynaklar bizlere tıbbi bir metin ya da hastalığın tedavisinde kullanılacak yazılı herhangi bir reçete sunmamıştır.¹¹ Bununla birlikte bitki ile tedavi yönteminin yanında hacamat, dağlama gibi yöntemlerle tedavi etmeye çalıştıkları bazen de hastayı kelepçelemek (tasfid) durumunda kaldıkları bilinmektedir.¹²

İslam döneminde ise el-Hâris b. Kelede es-Sekafi'nin (ö.13/634) çeşitli ülkelere seyahat ettiği, İran taraflarına giderek orada tıp ilmini öğrendiği ifade edilmektedir.¹³ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın (r.a) (ö.55/675) Mekke'de hastalanması üzerine el-Hâris'i çağırıp onu tedavi etmesini tavsiye ettiği aktarılmaktadır.¹⁴

el-Hâris b. Kelede'nin tıp eğitimini farklı bir ülkede alması ve bu meslek üzerinden para kazanacak şekilde tecrübesini arttırması¹⁵ Hicaz'da tıp ilminin yaygın

⁹ Muhammed Suheyl Takkûş, **Târîhu'l-'Arab kable'l-İslâm**, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2009, s. 202.

¹⁰ Cevâd Alî, **el-Mufassal fî Târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm**, Nşr. Bağdat Üniversitesi'nin katkılarıyla, y.y., 1993, VIII, 380, 381.

¹¹ Alî, **a.g.e.**, VIII, 381.

¹² Alî, **a.g.e.**, VIII, 392-407.

¹³ Ahmed b. Hüseyin b. 'Alî b. Raslân, **Şerhu Süneni Ebî Dâvûd**, Dâru'l-Felâh, Feyyûm, 2016, XV, 585; Alî, **a.g.e.**, VIII, 381, 382.

¹⁴ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, **Sünenü Ebî Dâvûd**, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Dâru'r-Risâleti'l-'Alemyye, Dimeşk, 2009, Kitâbu't-Tıbb, 12; Alî, **a.g.e.**, VIII, 382; Takkûş, **a.g.e.**, s.203.

¹⁵ Alî, **a.g.e.**, VIII, 381, 382, 383.

olmadığı yönünde bir kanı oluştursa da el-Hâris b. Kelede'den başka tabip olarak erkeklerden en-Nadr b. el-Hâris (ö.2/624),¹⁶ Ebû Rimse et-Temîmî (ö.?),¹⁷ Dımâd b. Sa'lebe el-Ezdî (ö.1/622)¹⁸; kadınlardan Rufeyde (ö.?),¹⁹ Ümmü Süleym (ö.?),²⁰ Zeynep (ö.?) ve başkalarının zikredilmesi halk arasında belirli bir düzeyde tıp eğitiminin varlığının ipuçlarını vermektedir.²¹

Yine cahiliye döneminde veterinerliğin Arap toplumunda ve ekonomisinde önemli bir yere sahip olduğu da kaynaklarda zikredilmektedir.²² Câhiliye dönemi şiirlerinde de veterinerliğin bir meslek olarak var olduğuna dair işaretler bulunmaktadır.²³

Arap yarımadası kurak bir yapıya sahip olduğundan dolayı suya bir şekilde tahakküm etmek zorundaydı. Bunun için de kuyular, havuzlar ve barajlar inşa etmeleri kaçınılmazdı. Yine yerleşim yerlerinin korunması için surların inşa edilmesi, dinî vecibelerin eda edilmesi gayesiyle mabetlerin yapılması, sarayların ve şehirlerin kurulması toplumun gereksinimleri arasındaydı. Yemen'de güney ve kuzey Arabistan ve Hicaz'daki kalıntılardan Arapların belirli bir seviyede mimarlık ve mühendisliğe dair birikim ve tecrübe kazandıkları anlaşılmaktadır.²⁴ Mesela Me'rib (Marib) Barajı gibi yapıların kalıntıları belirli bir bilgi ve tecrübe olmaksızın bunların inşa edilmelerinin olanaksız olduğunu gösterir.²⁵ Söz konusu baraj o dönem için

¹⁶ Alî, **a.g.e.**, VIII, 384.

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1995, XI, 691; Alî, **a.g.e.**, VIII, 386.

¹⁸ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc en-Neysâbü'rî, **Sahîhu Müslim**, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Matbaatu 'Îsâ el-Bâbî, Kahire, 1955, Kitâbu'l-Cumu'a, 13; Alî, **a.y.**

¹⁹ Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî, **el-Edebü'l-Müfred**, Mektebetü'l-Me'ârif, Riyâd, 1998, s. 631.

²⁰ Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, **el-Mu'cemu'l-Evsat**, Dâru'l-Haremeyn, Kahire, 1995, VI, 167.

²¹ Alî, **a.g.e.**, VIII, 387.

²² Takkûş, **a.g.e.**, s.206.

²³ Takkûş, **a.y.**

²⁴ Takkûş, **a.g.e.**, s.196.

²⁵ Alî, **a.g.e.**, VIII, 419.

mühendislik yönünden en üstün barajlardan sayılmaktadır.²⁶ Yemen ve Güney Arabistan'da kuraklık zamanlarında suya olan ihtiyacı gidermek, yağmur sularını depolamak amacıyla havuzların da inşa edildiği bilinmektedir.²⁷ Yemen topraklarında inşaata elverişli taşların bulunması yüksek binaların yapılmasına olanak tanımıştır.²⁸ San'â'daki Gımdân Sarayı bu örneklerden biridir. Fakat söz konusu sarayın İslâm dönemine kadar ancak bazı kalıntıları ulaşabilmiştir.²⁹ Câhiliye döneminde inşa edilen yapılar ya ihmal ya da yeni binaların yapımında önceki yapıların malzemeleri kullanıldığı için yok olmuştur.³⁰ Hicâz ahalisi ise büyük binalar yapılması konusunda Yemen ile yarışacak düzeyde değildi.³¹ Bununla birlikte Yesrib, "Utm" denilen iki veya üç katlı binaları ile Mekke'den farklılık gösteriyordu.³²

Astronomi ile ilgili olarak da kaynaklar İslam öncesi Arapların bilimsel astronomi bilgisine sahip olmadıklarını, fakat yıldızlara dair oldukça fazla bilgi birikimlerine sahip olduklarını ifade etmektedir. Bu bilgiler ise köken itibariyle Keldanî astronomisinin uzantısı olarak kabul edilmektedir.³³ Fuat Sezgin (ö. 2018), İslam öncesi ve erken dönem Arap-İslam şiirinde 300'den fazla yıldız adının geçtiğini aktardıktan sonra Hammel'in (ö.?) bu yıldız adlarından bazılarının Akatça ve Sümerce'ye dayandığı tezine katılmaktadır.³⁴

Câhiliye dönemi Araplarında envâ' (yıldızlar) ve tevkît (vakit belirleme) ile ilgili bilgiler oldukça azdır.³⁵ Fakat onların envâ' ve astronomi ile ilgili bilgilerine dair malûmatımızın az olması bu konuda bilgi ve tecrübelerinin olmadığını yansıtmaz.³⁶

²⁶ Takkûş, a.y.

²⁷ Takkûş, a.g.e., s.198.

²⁸ Alî, a.g.e., VIII, 6.

²⁹ Alî, a.g.e., VIII, 8.

³⁰ Alî, a.g.e., VIII, 7.

³¹ Alî, a.g.e., VIII, 9.

³² Alî, a.y.

³³ Fuat Sezgin, **İslam'da Bilim ve Teknik**, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara, 2007, II, 3.

³⁴ Sezgin, a.g.e., II, 4.

³⁵ Alî, a.g.e., VIII, 423.

³⁶ Alî, a.y.

Araplar ibadet, ticaret, kara ve deniz yolculuğu gibi nedenlerden dolayı gökyüzü, yıldızların seyri ve tabiat olaylarıyla günlük hayatta istifade etmek için ilgilenmişlerdir.³⁷ Mesela cahiliye dönemi Arapları vaktin tespitinde gölgeden yararlanmakta, yine bedevîler de bu hususta insan, âsâ, çadır ve benzeri cisimlerin gölgelerinden istifade etmekteydiler.³⁸ Onlar genel olarak çölde yaşadıkları için yağmura olan ihtiyaçları, gök cisimlerinin ışıklarıyla yol bulmaları, bunların yağmur, rüzgar, soğuklar ve salgın hastalıkların sebebi olduğuna dair inançları gibi etkenlerden dolayı gökyüzünü gözlemlemeye önem vermişler; onların hareketlerine, doğuş ve batış yerlerinin tespitine ihtimam göstermişlerdir. Bunlar ile doğa olayları arasında bağlantı kurarak bu tabîî hadiseleri, kendi içtimâî hâdiselerinin tayini için birer tevkîf/zamanlama aracı kılmışlardır.³⁹

Sezgin, Arapların hicrî I. yüzyılda burçları bildiklerinin kesin bir bilgi olduğunu, bu bilgilerinin İslam öncesi döneme kadar uzanabileceğini ifade eder.⁴⁰ Sezgin'in bu olası yaklaşımına karşın Cevâd Alî (ö.1987) daha net bir yaklaşım sergileyerek câhiliye dönemi Araplarının diğer eski topluluklar gibi göğün burçlara taksimini benimsediklerini aktarmaktadır. Fakat bu konuda dayanaklarının Yunanlılar ve Latinler olduğunu, onların da göğü burçlara ayırdıklarını ve her bir burcun onlar tarafından "burgus" diye anıldığını söylemektedir. Cevâd Alî "Burgus" kelimesi ile burç kelimesi arasında etimolojik bir bağ kurarak kelimenin Latince veya Yunanca'dan doğrudan; ya da Süryânice'den dolayı olarak alındığı kanaatini taşımaktadır. Bu durumun İslam'dan uzunca bir süre önce gerçekleştiğini, kelimenin Arapça'ya dönüşerek aslı yabancı olan Arapça kelimeler arasına katıldığı tezini savunmaktadır.⁴¹

Cevâd Ali bu görüşüne İtalyan oryantalist Nallino'yu (ö.1938), görüşünü teyid eden bir referans olarak alır. Nitekim Nallino'ya göre Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "burç"

³⁷ Alî, **a.g.e.**, VIII, 434.

³⁸ Alî, **a.g.e.**, VIII, 433.

³⁹ Takkûş, **a.g.e.**, 208.

⁴⁰ Sezgin, **a.y.**

⁴¹ Alî, **a.g.e.**, VIII, 427.

ifadeleri, Kuss b. Sâ'ide'nin (ö.600) meşhur konuşmasında geçen “burçlar sahibi göğe...” ifadesi gibi ifadeler, cahiliye Araplarının zorunlu olarak 12 burcu bildikleri, bu astronomik teoriyi benimsedikleri anlamına gelmemektedir. O, bunun için de onun bazı gerekçeler sunduğunu ifade etmiştir. Bu gerekçeler arasında Cevzâ/İkizler dışında bütün burç isimlerinin Yunanca'ya Süryânice'den çevrildiğini, pratikte de bu bilgilerin onlara bir faydasının olmadığını belirttiğini söylemiştir. Özellikle de onların astronomiye dair bilgilerinin derin olmadığını vurgulamıştır. Bundan dolayı Nallino'ya göre, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen “burûc” ifadesi ile Yunanlılarda bulunduğu bilinen ve Arapların tercüme sırasında naklettikleri sûretler kastedilmemektedir. Bunlarla sadece yıldızlar kastedilmektedir. Nallino bu görüşünü bazı tefsir kitapları ile desteklemeyi de ihmal etmemiştir.⁴²

Arapların astronomiye dair bilgilerinin sathiliğine veya hatalı bazı anlayış ve inançlar üzerine kurulu olduğuna dair bir gösterge de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) oğlu İbrahim'in vefatı ile bir Güneş tutulması hadisesinin aynı zamana denk gelmesi üzerine bu iki olaya tanık olanların söz konusu tutulmanın Hz. Peygamber'in (s.a.v.) oğlunun vefatının neticesinde olduğuna dair inançlarıdır. Zira onların bu inanışlarını dillendirmeleri üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) bu yanlış inancı tashih etmiş; Güneş ve Ay'ın Allah'ın âyetlerinden bir âyet olduğunu; birinin ölümü ile tutulmadıklarını beyan etmiş ve neticede toplumdaki -belki de cahiliye belleğinden kalan- bu yanlış inancı izale etmiştir.⁴³

Bütün bu aktarımlar eski Arapların bu alana dair, özellikle pratik yaşamlarını kolaylaştıracak kadar bir birikim sağladıklarını, fakat diğer medeniyetlere göre çağlarını aşacak, onları daha ön plana çıkaracak bir tecrübelerinin bulunmadığını ortaya koyar niteliktedir.

Arapların, diğer alanların aksine metalürji alanında deneyim ve bilgilerinin iyi olduğu ifade edilmektedir. Sezgin Arap yarımadası ahalisinin İslâm'dan önce iyi bir metalürji ve cam yapımı bilgisine sahip olmaları gerektiğini, 1971'den beri gerçekleştirilen bazı kazılardan elde edilen zengin bulguların bunu ispat ettiğini

⁴² Alî, a.g.e., VIII, 428.

⁴³ Alî, a.g.e., VIII, 433.

söylemektedir. Fakat bu bilgilerin ne kadar yaygın olduğu konusunu ise kendisinden sonraki araştırmacıların araştırması gereken bir görev olarak nitelemektedir.⁴⁴

Bölgede felsefi ilimlere dair çalışmalarla ilgili olarak Cevad ‘Alî, felsefi ilimlerin bu coğrafyanın kendi dili ile bir varlık göstermediğini, bu alanlara ait çalışmaların bazılarının daha sonraları Yunanca ve Latince’den aktarıldığı görüşündedir.⁴⁵

Arap belleğinin İslam öncesi döneme ait bilim ve tekniğe dair taşıdığı verilerin, doğal olarak İslam dönemine de uzanabileceği ve o dönem toplumunun dolaylı ya da doğrudan kâinat üzerinden Kur’ân’a; Kur’ân üzerinden kâinata bakışlarını ve algılarını etkileme olasılığından ötürü Arap Yarımadasında bazı ilim dallarının seviyesine dair genel kanı oluşturacak bilgileri arz ettik. Bütün bu arz edilen bilgiler analiz edilip genel bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda şu sonuçlara varılabilir:

İslam öncesi Arap yarımadasının, kendisine yakın iki kadim medeniyet; yani Mezopotamya ve Mısır medeniyeti ile mukayese edildiği zaman bilim ve teknikte genel olarak hayati öneme sahip alanlarda önemli birikimler elde ettiği görülmektedir. Fakat bu birikimleri sayesinde oluşturdukları somut ürünlerin kalıcılığı hususunda iklim şartları, coğrafi yapı, vs. sebeplerden dolayı -kalıntı kabilinden birkaç istisna hariç- muvaffak olamamışlardır. Yine kazanılan bu birikimin yaygınlık kazanması, kuşaktan kuşağa aktarılması konusunda da aynı muvaffakiyetsizlikten bahsetmek mümkündür. Ancak elde ettikleri birikimlerin Sümerler, Babiller ve Mısır medeniyetindeki düzeyde olduğunu ifade etmek oldukça zordur. Tabii ki bunda oranın coğrafi, sosyo-ekonomik vb. birçok şartının etkili olduğu açıktır.

Daha önce de belirtildiği üzere bu dönemin etkileri dolaylı da olsa İslam dönemine de yansımaktır. Bu durum Kur’ân’ın ilk muhataplarının da bilim ve teknik alanında güçlü bir birikime sahip olmadıklarının göstergesidir. Zira Kur’ân’ın ilk dönem muhataplarının bilime konu olabilecek meselelere dair cevap arayışları ve kafalarını kurcalayan bu soruları bizatihi Hz. Peygamber’e (s.a.v.) sormaları ya da

⁴⁴ Sezgin, a.g.e., IV, 97.

⁴⁵ Alî, a.g.e., VIII, 336.

onların bu durumuna Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tanık olması onların bu husustaki durumlarını ortaya koymaktadır. Mesela hilaller/ayın evreleri hakkında soru sormaları⁴⁶, ruha dair bilgi arayışları⁴⁷, Güneş ve Ay tutulmalarının birinin ölümüne bağlanması ve bu inanın bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından tashih edilmesi⁴⁸ gibi durumlar bizim konuya dair kanaat edinmemize yardımcı olmaktadır. Yine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Bizler ümmî bir topluluğuz; hesabı ve yazıyı bilmeyiz"⁴⁹ ifadesi, aynı şekilde kendisine "Bir elbise ile mi namaz kılayım?" diye sorana "Sizden her biriniz iki elbise mi buluyor?"⁵⁰ diye karşılık vermesi de o dönemin ilmî ve iktisâdî seviyesini gözler önüne sermektedir.

Sezgin, simyaya dair günümüze kadar ulaşan Arapça en eski el yazmasının Yunan Simyacı Zosimos'a (350-420) ait bir risalenin 38/658 tarihli Arapça çevirisi olarak intikal ettiğini ifade ederek bu bilgiye itimat edildiği takdirde daha Muaviye b. Ebî Süfyân döneminde Yunanca eserlerin Arapça tercümesine ilgi uyandırdığına dikkatleri çekmiştir.⁵¹

Hayat şartlarının gerektirdiği düzeyde tıp, astronomi ve benzeri bilim alanlarıyla ilgilenmiş olmak kaçınılmazdır. Ancak pek tabiidir ki bu ilgi ve alaka toplumun bazı fertleri tarafından devam ettirilmiştir. Şunu ifade etmek gerekir ki İslam'ın gelişi Arabistan'ı dinî, siyasî ve ekonomik meselelere odaklandırarak ve neticede bu dönem, ileride yeryüzünde büyük bir coğrafyaya yayılacak olan, bilim, sanat, siyaset ve daha birçok alanda kendini gösterecek büyük İslam medeniyetinin kuluçka dönemini teşkil edecektir. Dolayısıyla sahabenin kevnî âyetlere olan yaklaşımları, kendilerine intikal etmiş olabilecek bazı bilgilerin yanı sıra şahsi gözlem ve deneyimler ışığında gerçekleşmiştir. İleride bilhâssa tercüme hareketlerinin yoğunlaşmasıyla birlikte ivme

⁴⁶ el-Bakara 2/189.

⁴⁷ el-İsrâ 17/85.

⁴⁸ Ebû Muhammed Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî, **el-Câmi'u's-Sahîh**, thk: Mustafâ Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Yemâme, Dimeşk, 1993, I, 353.

⁴⁹ Buhârî, **a.g.e.**, II, 675.

⁵⁰ Buhârî, **a.g.e.**, I, 143.

⁵¹ Sezgin, **a.g.e.**, I, 3.

kazanacak olan ilmî faaliyetler İslam dünyasının bilgiye yaklaşımının ampirik bir boyut kazanmasına ön ayak olacaktır.

1.2. KLASİK DÖNEMDE KEVNÎ ÂYETLERE YAKLAŞIM VE TEMEL ARGÜMANLAR

Klasik dönemde kevnî âyetlerin tefsiri meselesini ele almadan önce çalışmamızda klasik ve modern dönem ayrımı konusunda hangi hususu esas aldığımızı değinmek yerinde olacaktır. Malum olduğu üzere hangi ilim dalında olursa olsun o ilmin tarihi seyri bölümlere ayrılması, o ilim tarihi içerisinde temayüz eden ve ilmin mâhiyeti, meseleleri ve diğer konular hakkında somut bir etkisi bulunan şahıs, akım, olay ve olguların tesiri altında gerçekleşmektedir. İslâmî ilimler açısından bakıldığında ilim adamlarının kronolojik açıdan veya farklı açılardan tasnife tabi tutulması tabakât edebiyatını doğurmuştur. Yine sahâbe, tâbiîn, tebe-i tâbiîn gibi sınıflandırmalar, ilimlerin tedvini öncesi ve tedvini sonrası gibi kaynaklarda geçen ifadeler İslâmî literatürde yer bulmuş kavramlardır.

İslâmî literatürde sıklıkla karşılaşılan ayırlardan biri de mütekaddimûn ve müteahhirûn; kadîm ve hadîs ayırımıdır. Bu ayırımın her ilimde aynı fâsıl (ayırıcı) unsura göre olmayacağı pek tabiidir. Mesela genel olarak hadis ilimlerinde mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemleri hicrî 3. asrın sonu olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Zehebî (ö.748/1348) de mütekaddim ve müteahhir alimlerini ayıran “fâsıl”ın hicrî 3. asır olduğunu söylemiştir.⁵² Tefsir ilminde bu ayırım, hadis ilmine bağlı olarak tefsire dair rivâyetleri bulunan râviler ve tedvinde bulunan müfessirler hakkında esas kabul edilebilse bile genel olarak klasik dönem ve modern dönem kavramları aslında İslâmî ilimlerde zikredilen kadîm-hadîs, mütekaddimûn-müteahhirûn ayırımlarında vurgulanan manalardan daha farklı manaları yansıtmaktadır. Burada modernleşme, pozitivizm gibi olguların şuyû bulmaya başladığı XIX. yüzyıl doğal olarak modern dönem diye anılmış; buna mukabil öncesi ise klasik dönem olarak zikredilmiştir.

İslâm düşünce tarihinde kökleri belki Mutezile’ye dayandırılabilir rasyonalizm, teyit ve tenkitçileri tarafından çeşitli cihetlerden tartışmalara konu edilerek bir müddet siyasi mahiyette aktif varlık ve tesir gösterse dahi özellikle Mihne

⁵² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, **Mizânü’l-İ’tidâl fi Nakdi’r-Ricâl**, thk: Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1963, I, 4.

hadiselerinin son bulmasının ardından kütüphane raflarında literal bir dünyaya hapsolmek durumunda kalmıştır. Bununla birlikte en canlı zamanında dahi Mutezile'nin akılcı yaklaşımı Kur'ân nasları üzerinde kabul-red perspektifli bir tahakküm oluşturmamış; te'vil odaklı bir yöntem izlemiştir. Ayrıca bu akılcı yaklaşımın amprik bilgiyle beslendiğini söylemek de mümkün değildir.

XVI. ve XVII. yüzyılda gelişmeye başlayan modern bilim XVIII. yüzyılın ilk yarısını gelişme yönünden sönük geçirmiştir.⁵³ XIX. yüzyılda ise hem bilim hem de endüstriye dönüşen teknoloji giderek büyüyen bir hareket kazanmış ve bu yüzyıl bu açıdan çok canlı bir dönem olmuştur.⁵⁴ Dine dair çeşitli yönlerden gerçekleşen tartışmalar da XIX. yüzyıla kadar süre gelmiş, ancak XIX. yüzyıldan itibaren farklı bir zemine kayarak, Şehmuz Demir'in ifadesi ile, teolojinin iç sorunlarından uzaklaşmış, bundan sonra bu tartışmalar bir dinin akla ve bilime uyup uymadığı gibi dinin temel yapısını sarsıcı ve mahiyetini sorgulayıcı bir forma bürünmüştür.⁵⁵ Bu dönemde rasyonalist ve pozitivist düşüncenin yayılması, batının bilim, teknik, endüstri gibi alanlarda önde olması ve aynı zamanda birçok Müslüman bölgenin Avrupa'nın hâkimiyeti veya tesiri altında bulunması, tabiatıyla Müslüman coğrafyada bilim ve din karşılaştırılmasına zemin hazırlamıştır. Müslümanların, Kur'ân'ın evrenselliğine olan inançlarından dolayı doğal bir refleks olarak⁵⁶ ilmî sabiteler ile Kur'ân arasında bir çatışma olmayacağı düşüncesiyle ilmî keşif ve sabiteler referans alınmak suretiyle kevnî âyetlerin yorumlanması yoğunluk kazanmıştır. Bu dönemde kevnî âyetlerle ilintili bazı buluşların gerçekleşmesi Suyûfî'den (ö.911/1505) bu zamana kadar duraklama devresini yaşayan⁵⁷ bilimsel tefsir hareketinin XIX. yüzyılda Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî (ö.1306/1889) ve Seyyid Abdurrahman el-Kevâkibî (ö.1320/1902) gibi bazı ilim adamlarının gayretleri ile yeniden canlanmaya başlamasını

⁵³ Yıldırım, **a.g.e.**, s. 136.

⁵⁴ Yıldırım, **a.g.e.**, s. 147.

⁵⁵ Şehmuz Demir, **Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016, s. 48.

⁵⁶ Süleyman Gezer, **Kur'an'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016, s. 117.

⁵⁷ Ahmet Akbaş, **Prof. Dr. Zağlül en-Neccâr ile Bilimsel Tefsir Üzerine**, Nida Yayınları, 2017, İstanbul, s. 20; İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, Fecr Yayınları, Ankara, 2015, s. 747.

sağlamıştır.⁵⁸ İşte bu noktada modern bilimin ivme kazandığı XIX. yüzyılda bilimsel tefsirin ilk muharriki olarak el-İskenderânî gösterilmektedir.⁵⁹

Söz konusu kronolojik ölçüt, kevnî âyetlere yaklaşımlar konusunda, başka bir tabirle bilimsel tefsir geleneğinde diğer İslâmî ilimlere kıyasla farklılık gösterecektir. Hem bilim, teknoloji, endüstri gibi konularda hem de bilimsel tefsir hareketinin yeniden canlılık kazanmasıyla temayüz eden XIX. yüzyılın, tefsir ilminde özellikle de bilimsel tefsir ekolünde klasik modern ayrımının yapılabileceği bir dönüm noktası teşkil ettiği kanaatindeyiz. Tefsirde klasik dönemin XIX. yüzyıl öncesini; modern dönemin ise bundan sonrasını içine aldığı;⁶⁰ sanayileşmenin bilginin dönüşümünü derinden etkilemesi hasebiyle bu ayrımın uygun olduğu günümüzde bazı ilim adamları tarafından da ifade edilmiştir.⁶¹ Ömer Nasuhi Bilmen (ö.1391/1971) de *Büyük Tefsir Tarihi* isimli eserinde müfessirlerin takip ettikleri yolları sayarken bilimsel tefsire işaretlerle “sekizinci meslek” olarak yeni ilimleri, ortaya çıkan teorileri dikkate alıp İslam dünyasının uyanışına vesile olacak mülahazalarda bulunan şahıslara ait olduğunu ifade etmiş; bu şahısların da 13. ve 14. tabaka müfessirleri arasında görüldüğünü kaydetmiştir.⁶² Bilmen 13. tabakayı da Hicri 1202 yılında vefat eden Lütfullah Erzurumlu (ö. 1202/1788) ile başlatmıştır.⁶³ Bu da yaklaşık XIX. yüzyılın başlarına tekabül etmektedir. Neticede zikrettiğimiz hususlardan hareketle çalışmamızda XIX. yüzyıla, daha da müşahhaslaştıracak olursak, İskenderânî’ye kadar olan zaman dilimine “Klasik Dönem”; XIX. yüzyıl veya İskenderânî ve sonrası ise “Modern Dönem” tabirini kullanarak bu ayrımı esas alacağız. Burada ayrı bir hususa daha dikkat çekmek gerekmektedir; XVII. yüzyılın şafağının bilimde yeni bir çağın şafağı ile

⁵⁸ Akbaş, **a.g.e.**, s. 21.

⁵⁹ Akbaş, **a.y.**; Abdurrahman Ateş, **İskenderânî ve İlmî Tefsirdeki Yeri**, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1994, s.114.

⁶⁰ Ömer Kara, **Tefsir Tarihi ve Usûlü**, Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir, 2010, s. 34.

⁶¹ Hikmet Koçyiğit, “Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi.” **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 31.31 (2014): 45-84.sayfa 49.

⁶² Ömer Nasûhi Bilmen, **Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn**, Ravza Yayınları, İstanbul, 2015, I, 185.

⁶³ Bilmen, **a.g.e.**, II, 730.

kesiştiği ifade edilse de⁶⁴ tefsirde modern d6nemin başlangıcının XIX. y6zyıl olarak zikredilmesinin sebebi modern bilimin referans alınarak eser telifinin bu y6zyılda başlamış olmasındır.

Klasik d6nemi ise genel olarak 1- Gazzâlî 6ncesi d6nem, 2- Gazzâlî sonrası- İskenderânî 6ncesi d6nem şeklinde taksim etmek m6mk6nd6r. İskenderânî'den sonraki d6nem ise Modern d6nem olarak kabul edilebilir.

1.2.1. Gazzâlî 6ncesi D6nem

Kur'an ilimlerine dair kaleme alınmış eserlerde ge6en bir tartışma olan "Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'an'ın tamamını a6ıklayıp a6ıklamadığı" konusu ile ilişkili olsa da meşhur bir tartışma olduğundan dolayı burada bu konuya değinilmeyecektir. Ancak tefsir kaynaklarını g6zden ge6irdiğimizde kevnî âyetler ile ilgili yapılan a6ıklamalar merfû rivayetlerden ziyade mevkûf/sahabî s6z6 veya maktû'/tâbiîn s6z6 olarak karşımıza 6ıkmaktadır. Mevkûf rivayetlerin de daha 6ok İbn Abbâs (r.a) ve İbn Mes'ûd'a (r.a) ait olduğu dikkatimizi 6ekmektedir. Bu nakillerin sayısının fazla olduğunu da s6ylemek zor g6r6nmektedir.

Burada şu da ifade edilmelidir; 6ncelikle sahabenin Kur'an'a bakışı dar bir 6er6eveden, sadece ibadetlerle sınırlı olmayıp; bunu barındırmakla birlikte geniş perspektifli bir bakıştı. ⁶⁵ Sahabe-i kirâmın Kur'an ile olan sıkı irtibatı, onların g6zlerini bir6ok hakikate a6mış, kendilerini kuşatan kâinatı ve olaylarını bilin6li bir şekilde hissetmişler, kendilerinin kâinattaki konularını ve onun ile alakalarını şuurlu bir şekilde idrak etmişlerdir. ⁶⁶

Fakat onların Kur'an'a olan geniş perspektifli bu bakış a6ıları, onları Kur'an hakkında rahat6a konuşmaya sevk etmemiş; aksine bu konuda gayet titiz davranmışlardır. Mesela Hz. Ebubekir'e (r.a) (6.13/634) dayandırılan "Allah'ın kitabı hakkında bilmediğim bir şey s6ylersem hangi yer beni taşır, hangi g6k beni

⁶⁴ Richard S. Westfall, **Modern Bilimin Oluşumu**, 6eviri: İsmail Hakkı Duru, T6bitak Pop6ler Bilim Kitapları, 2008, Ankara, s. 1.

⁶⁵ Abdullah Ebu's-su6d Bedr, **Tefsiru's-Sahâbe**, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2000, s.7.

⁶⁶ Bedr, **a.g.e.**, s.8.

gölgelendirir?”⁶⁷ sözü bu titizliğin bir göstergesidir. Öte yandan ilmin gizlenmesinin vebaline dair nebevî sözlerin bulunması ise onların sahip oldukları bilgileri kendilerinde tutmayıp başkalarına aktarmaları yönünde tetikleyici bir unsur olmuştur. Neticede sahâbe kuşağı bu iki durum arasında temkinli bir şekilde bildiklerini başkalarına aktarmaya çalışmışlar, ilmi gizlemekten yana tavır takınmışlardır. Bu tavrın bir neticesi olarak mesela bazı sahabîler Kur’ân-ı Kerîm’in tefsirine dair açıklamalarından dolayı sahabenin müfessirleri olarak tanınmışlardır. Suyûtî bunlar arasında dört halife, İbn Mes’ûd (ö.32/652-53), İbn Abbâs (ö.68/687-88), Zeyd b. Sâbit (ö.45/665[?]), Ebû Mûsâ el-Eş’arî (ö.42/662-63) ve Abdullah b. ez-Zübeyr’i (ö.73/692) sayar.⁶⁸

Sahabenin Kur’ân-ı Kerîm’i yaşama ve özümseme gayretlerinin, Kur’ân âyetlerini anlama ve tefsir etme hususundaki çabalarının, Allah’ın muradına ulaşmak gayesi ile dil odaklı bir yöntem üzerinde temerküz ettiğini söylememiz mümkündür. Nitekim zikredeceğimiz misaller bu kanaatimizi destekler niteliktedir.

Birinci misal: Sahabeden bir grup Hz. Ömer’in (r.a) (ö.23/644) önünde En‘âm sûresinde geçen⁶⁹ (ضَيْقًا حَرْجًا) ifadesindeki “râ” harfini kesra ile okudu. Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a) orada bulunan bir gence “Delikanlı! “Harece” sizin lehçenizde/dilinizde ne anlama gelir?” diye sordu. O da “Harece” bizim lehçemizde ağaçlar arasında bulunan, ne bir çobanın ne de bir vahşî hayvanın uzanabildiği ağaçtır.” diye yanıt verdi. Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a) “İşte münafığın kalbi de böyledir ona hayırdan bir şey ulaşmaz diye karşılık verdi.⁷⁰

İkinci misal: Yine Hz. Ömer (r.a) minberdeyken (أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ) âyetini⁷¹ okuyup âyette geçen “tahavvuf” kelimesinin manasını sordu. Hüzeyl kabilesinden biri,

⁶⁷ Ebû Ömer Yûsuf b. ‘Abdillâh b. Abdilberr, *Câmi‘u Beyâni’l-‘İlmi ve Fadlih*, Dâru İbni’l-Cevzî, Demmâm, 1994, II, 834.

⁶⁸ Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, Beyrut, 2019, s.783.

⁶⁹ el-En‘âm 6/125.

⁷⁰ Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Kahire, Dâru Hicr, 26 c., 2001, IX, s. 545.

⁷¹ en-Nahl 16/47.

“Bizim dilimizde/lehçemizde tahavvuf kelimesi eksiltmek anlamına gelmektedir.” dedi. Hz. Ömer (r.a) bunun, Arap şiirinden bir delilinin olup olmadığını sordu. O da “Evet” diyerek içerisinde söz konusu kelimenin bu mana ile geçtiği cahiliye dönemi şiirlerinden birini okudu. Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a) “Ey insanlar! Divanlarınıza tutunun ki yolunuzu kaybetmezsiniz!” dedi. “Divanımız nedir?” dediler. O da “Cahiliye şiiridir. Zira onda kitabınızın tefsiri ve kelâmınızın manası vardır.” diye karşılık verdi.⁷²

Üçüncü misal: İbn Abbâs (r.a) (فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) âyetinde⁷³ geçen “fâtır” kelimesinin anlamı hakkında bir kuyu için münakaşa eden iki bedviden birisinin (أَنَا فَطَرْتُهَا) yani (أَنَا ابْتَدَأْتُهَا) (Onu ilk ben kazdım) deyinceye kadar bunun anlamını bilmediğini ifade etmiştir.⁷⁴ Burada fasih Arapça konuşmalarıyla marûf bedevîlerin dilinin, âyetin anlaşılmasında ve tefsirinde dil ile ilgili bir referans olma niteliği taşımakta olduğu açıkça görülmektedir.

Dördüncü misâl: Nâfi‘ b. el-Ezrak (ö.65/685) ve Necde b. ‘Uveymir (ö.72/692), İbn Abbâs’a gelir ve Me‘âric sûresi, 37. âyette geçen “izîn” (عَزِينَ) kelimesini sorarlar. O da bu kelimeyi “ince halkalar” diyerek tefsir eder. Bunun üzerine Nâfi‘, ona bu manayı Arapların bilip bilmediğini sordu. O da “Evet” diyerek ‘Abîd b. el-Abras’ın (h.ö.25/598) bir beytini hatırlattı. Bu minval üzere sorular ve İbn Abbâs’ın (r.a) cahiliye şiirinden örnekler zikrederek verdiği cevaplar o mecliste öylece devam etti.⁷⁵

Sahabenin Kur’ân’ı tefsir ederken Kur’ân ve merfû hadislerden sonra Arap dilini temel referans aldıkları, bunun için de Hz. Ömer ve İbn Abbâs örneğinde olduğu gibi fasih Arap dilini iyi bilen kimselere ve Arap şiirine müracaat ettikleri bilinmektedir. İbn Abbâs çoğu zaman âyetlerden anladığı manayı Arap şiirinden deliller getirmek

⁷² Ebû İshâk Ahmed es-Sa‘lebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân**, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2002, VI, 19.

⁷³ el-Fâtır 35/1.

⁷⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi‘î, **Müsnedü's-Şâfi‘î**, es-Sindî tertibi, Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, Beyrut, 1951, I, s. 74.

⁷⁵ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn**, Mektebetü Vehbe, Kahire, y.y., I, s. 57; Ali Bulut, **Filolojik Tefsir Doğuşu ve Öncüleri**, İFAV, İstanbul, 2023, s. 30.

suretiyle teyit ederdi.⁷⁶ Yine rey ile tefsir faaliyeti de sahabe döneminde söz konusuydu.⁷⁷

Aynı şekilde genel mana ile yetinilmesini, lügavî manaların kısa bir şekilde açıklanması ile iktifa edilmesini⁷⁸ bu dönemin metodolojik özellikleri arasında saymak mümkündür. Dolayısıyla bu yöntem kevnî âyetler hakkında da geçerli olacak, kevnî bir âyetle ilgili bir açıklama varsa kısa bir izahı olacaktır.

Tâbiûn döneminde ise sahabe döneminde de mevcut olan rey ile tefsir daha açık bir şekilde görülür. Cerrahoğlu'nun (ö.2022) da işaret ettiği gibi tâbiûn, rey ile yapmış oldukları tefsirlerde yalnızca kendi şahsi fikirlerini açıklamamışlar; bunun yanında yaşadıkları toplumun fikrî tasavvurlarını, yaşayışlarını efsane ve hurafeleriyle birlikte yansıtmışlardır.⁷⁹ Etbâ'u't-tâbi'în dönemi tefsirlerinde de akıl ve naklin iç içe olduğunun örneklerini görmek mümkündür.⁸⁰ Onların bu şekildeki geniş kapsamlı yaklaşımları ve özellikle de rey ile tefsir yapmaları doğal olarak tefsirde rasyonalitenin ve daha ilerleyen süreçte bilimsel tefsir ekolünün varlık bulmasında ve gelişiminde dolaylı da olsa verimli bir zemin oluşturmuştur.

Son tahlilde hicrî ilk üç asrı temsil eden âlimlerin, âyetin delâlet ettiği mana hakkında kelimenin Arap dilindeki asıl anlamını araştırdıklarını, bunu da Kur'ân'a olan teslimiyetlerinden ve Allah'ın muradına ulaşmak gayesiyle yaptıklarını, Kur'ân lafızlarından anladıkları mananın, dış âlemdeki vakıa ile mutabakatını ortaya koyacak ampirik bilgi edinmeye yönelik bir girişimde bulunmadıklarını söylemek mümkündür.

1.2.1.1. Bazı Kevnî Âyetlere Sahâbe ve Tâbiûn Tarafından Yapılan Tefsirler

1.2.1.1.1. *En'âm sûresi 125. âyet.*

⁷⁶ Zehebî, **a.g.e.**, I, 56.

⁷⁷ İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, Ankara, Fecr Yayınları, 2015, s.91.

⁷⁸ Zehebî, **a.g.e.**, I, s.73.

⁷⁹ Cerrahoğlu, **a.y.**

⁸⁰ Nurettin Turgay, "Etbâ'u't-tâbi'în döneminde Tefsir çalışmaları/Tefsir ilminin tedvini", **Diyânet İlmî Dergi**, c. 49, sayı:4, s. 40.

﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا
حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾

“Allah (c.c) her kimi doğru yola iletmek isterse onun göğsünü İslâm’a açar. Her kimi de saptırmayı isterse onun göğsünü sanki o göğşe çıkıyormuşçasına çok daraltır. İşte Allah, inanmayanlar üzerine pisliği böyle bırakır.”⁸¹

Bazı çağdaş ilim adamları bu âyetle kastedilen mananın, günümüzde tespit edilen yükseldikçe hava basıncının azalması olgusuna işaret ettiğini, bu hakikatleri de insanoğlunun ancak -her ne kadar XVIII. yüzyılın sonundan itibaren sezmeye başlasa da- tam olarak XX. yüzyılın sonlarında idrak ettiğini,⁸² dolayısıyla bunun bilimsel/ilmî i‘caz kabilinden olduğunu ifade etmişlerdir.⁸³

İlk dönemlere göz attığımızda ise daha önce de zikri geçen Hz. Ömer (r.a) rivayetinde olduğu üzere söz konusu âyetin, “ağaca ulaşılabilmesi” manasından hareketle “imkânsızlık, güç yetirememek” gibi anlamları barındırdığını söylemek mümkündür. Yine ‘Atâ gibi bazı ilk dönem alimleri de bu âyeti, “göğşe çıkmanın mümkün olamayacağı” şeklinde tefsir etmişlerdir.⁸⁴ Söz konusu nakillerden de anlaşılacağı üzere âyetteki (كَمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ) “göğşe çıkarmış gibi” ifadesi ile “dayyikân haracen” (ضَيِّقًا حَرَجًا) ifadesinden zor ve nafil bir çaba ile imkansız bir iş olan göğşe çıkmaya çalışmak anlamının çıkarıldığını söylemek mümkündür. Bu mana tespit edilirken o zamanda yaşayan ve kendi lehçesini iyi bilen birine sorulması, Arap dilinin kevnî âyetlerin tefsirinde referans olduğunu ve aynı zamanda sahabenin elde ettikleri bu lügavî mana ile iktifa ettiklerini göstermektedir. Hz. Ömer’e (r.a) mana söylendikten sonra o, âyetten anlaşılan manayı biraz daha açıklayarak, durumu münafığın durumuna benzetmiştir. ‘Atâ’nın izahı da yine aynı minvalde olup ‘Atâ, âyetin lafızlarından doğrudan anlaşılacak mananın zikri ile yetinmiştir.

⁸¹ el-En‘âm 6/125.

⁸² Neccâr, a.g.e., I, 267; Kırca, **Kur’ân-ı Kerîm’de Fen Bilimleri**, Marifet Yayınları, İstanbul, s.115.

⁸³ Muhammed Râtib en-Nâbulsî, **Tefsîru’n-Nâbulsî**, Müessesetü’l-Fursân, Ammân, 2017, IV, 276.

⁸⁴ Taberî, a.g.e., IX, 550.

1.2.1.1.2. Hicr sûresi 22. âyet

﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ﴾

“Biz, rüzgarları aşılایıcı olarak gönderdik. Ardından gökten su indirip sizi o su ile suladık. Oysaki siz o suyu tutabilecek/toplayabilecek değildiniz.”⁸⁵

Âyet-i kerîmede geçen “levâkîh” (لَوَاقِحَ) kelimesi lügatta “lâkîha” (لَاقِحَةَ) kelimesinin çoğulu olup, aşılانان döllenen anlamını taşımaktadır. “Elkaha” (أَلْقَحَ) siygası ile geldiğinde ise aşılamak döllemek anlamına gelmektedir. Erkek devenin, dişi deveyi döllemesi “elkaha’l-fahlu en-nâkate” (أَلْقَحَ الْفَحْلُ النَّاقَةَ) şeklinde ifade edilmektedir. Dişi devenin dölleniş gebe kalması ise “lakihat en-nâkatu” (لَقِحَتِ النَّاقَةُ) şeklinde ifade edilir.⁸⁶ Kelimenin lâzım/geçişsiz olarak zikredildiği halde müteaddi/geçişli fiil anlamının kastedilmesine dair tartışmalar cereyan etmiş; rüzgarların “levâkîh” (لَوَاقِحَ) (aşılانmış) olarak zikredilip de nasıl “mulkîha” (مُلْقِحَةَ) (aşılایıcı) olduğu konusunda fikirler ortaya konmuştur. Taberî de bu konudaki görüşleri aktardıktan sonra kendisine göre doğru olanın, ister bulutları isterse ağaçları aşılایabilecek olsun, onların Allah Teâlâ’nın nitelediği şekilde /lafzın zâhirî ilk anlamına uygun bir şekilde aşılانmış olduğunu; fakat aynı zamanda onların aşılایıcı da olduğunu [lâkîha mulkîha” (لَاقِحَةَ مُلْقِحَةَ)] ifade etmiş; aşılانmaları ile suyu yüklenmelerinin; aşılانmaları ile de bulutları ve ağaçları aşılادıklarının kastedildiğini belirtmiştir.⁸⁷

Bazı kaynaklarda, daha ilk dönemlerde rüzgarların aşılایıcı özelliğinin bulutların yanında ağaçlar üzerinde de cereyan ettiğine dair aktarımların varlığına rastlanmaktadır.⁸⁸ Meselâ İbn Abbâs (r.a) ve Hasan-ı Basrî (r.a) (ö.110/728) ve ‘Ubeyd

⁸⁵ el-Hicr 15/22.

⁸⁶ İbn Manzur, a.g.e., II, 580.

⁸⁷ Taberî, a.g.e., XIV, 43.

⁸⁸ Râğîb, a.g.e., s. 744.

b. ‘Umeyr’den (ö.73/693), kelimenin hem bulutların hem de ağaçların aşılmasına delâlet ettiğine dair rivâyetler zikredilmektedir.⁸⁹

Rüzgarların aşılama özelliği olduğu, günümüzdeki tabirle tozlaşma olarak ifade edilen ağaçların rüzgarlarla aşılması meselesinin ilk dönemlerde hangi referanslara dayandığı konusunda temel olarak önümüzde iki ihtimal bulunduğu kanaatindeyiz. Bunlardan birincisine vaz‘ ilmi perspektifinden bakıldığında “لقح” kelimesinin “ağaçların aşılması” ve “bulutların aşılması” anlamlarına vaz‘ edildiğidir. Dolayısıyla Araplar bu kelimenin nesnesini doğal olarak vaz‘ itibarıyla bulut ya da ağaç olarak anlamaktaydılar. Adları geçen ilk dönem müfessirleri de tefsirlerini bu lügavî esasa dayanarak yapmaktaydılar. İkinci ihtimal ise, bize göre bu ihtimal daha kuvvetli görünmektedir; mezkûr kelime lügatlarda geçtiği üzere temelde erkeğin dişiyi aşılması anlamına vaz‘ edilmiş olup, mutlak manada aşılama anlamında isti‘mâl edilmiştir. Söz konusu kelimenin nesnesinin bulutlar olarak açıklanması âyetin siyakı açısından da daha elverişli görünmektedir. Zira rüzgarların aşılama özelliği olarak gönderilmesinin akabinde gökten su indirildiğine işaret edilmektedir. Kanaatimize göre burada “el-Fâu’t-ta‘kibiyye”/takib fâ’sının bulunması da rüzgar gönderiminin hemen akabinde suyun indirilmesinin gerçekleştirildiğine; dolayısıyla aşılama özelliğinin zımnen bulutlar olduğuna delâlet etmektedir. Dolayısıyla ilk dönemlerde bu nesnenin “bulut” olarak tefsir edilmesi “dil” ve “siyak/bağlam” merkezli bir tefsir niteliğine sahiptir. Nesnenin, ağaçlar olarak açıklanması sahâbenin, kendilerine atalarından tevârüs ederek gelen, gözleme, müşahedeye ya da deneyime dayanarak elde edilmiş bir bilginin referans alınması suretiyle yapılmış bir tefsiri olduğu söylenebilir. Kısaca bu tefsirin dayanaklarını “dil” ve “gündelik bilgi” olarak sayabiliriz.

1.2.1.1.3. Nahl Sûresi 66. Âyet

﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمِ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا
لِلشَّارِبِينَ﴾

⁸⁹ Taberî, a.g.e., XIV, 45.

“Sizin için otlaklardaki hayvanlarda da âyet vardır. Biz size, onların karınlarındakinden; fers ve kan arasından içenlerin boğazlarından kolayca geçen saf bir süt içiriyoruz.”⁹⁰

Görüldüğü üzere âyette biyolojik bir hadiseye dikkat çekilmiş, bunda insanoğlu için ibretlerin bulunduğu değinilmiştir. Ana hatlarıyla da bu hadisenin nasıl gerçekleştiğine işarette bulunulmuştur. İlk dönem kaynakları tarandığında çalışmamızda zikre şayan bir açıklamayı İbn Abbâs’a (r.a) dayandırılan bir rivâyette görmekteyiz. Buna göre İbn Abbâs’ın (r.a) ifadesi şöyledir:

“Hayvan yemi yer; yem onun karnına yerleştiğinde onu pişirir. Karnının alt kısmı dışkı, ortası süt, en üstü ise kan olur. Ciğer de bu üçüne maruz kalır ve kanı ayırıp damarlara gönderir. Sütü memeye gönderir. Dışkı ise olduğu gibi iškembede kalır.”⁹¹

Bu aktarım bize sütün söz konusu iki madde arasından nasıl süzülüp geldiğine dair bir ayrıntı sunmaktadır. Burada bizi ilgilendiren hususun âyetin tefsirinde nasıl bir kaynağın referans alındığı olması hasebiyle, günümüzdeki bilimsel verilerin meseleyi nasıl izah ettiği ve yukarıdaki rivayetin vakiya mutabakatı gibi hususları bir kenara bırakarak mesele ele alındığında ortaya çıkan durum şudur: Yapılan açıklamada dilden ziyade deneyim, tecrübe, müşahede ya da bunlara dayanan bir bilginin tevarüs yoluyla elde edilip kullanılması söz konusudur. Bu aktarım bize kevnî âyetler hakkındaki ilk dönem açıklama ve yorumlarının dil odaklı olmasının yanında cüz’î ve sathî de olsa gözleme, günlük tecrübeye de dayandığına bir örnek teşkil etmektedir. Yine bu tür

⁹⁰ en-Nahl 16/66.

⁹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Kurtubî, **el-Câmi‘u li Ahkâmi‘l-Kur’ân**, thk.: Abdulmuhsin et-Turkî, Beyrût, Müessesetü’r-Risâle, 2006, XII, 352.

Hasan Tahsin Feyizli âyet ile ilgili şöyle der: “Karın veya midede sindirilmiş gıdaların yararlı maddeleri bağırsakta kılcal damarlarla emilip kana karışır. Karaciğere giden besin maddelerini içeren kan, orada toksin (zehir) kontrolü yapıp arandıktan sonra yine kan yoluyla dışının meme organına gider ve içindeki besin maddeleri meme hücreleri sayesinde süte dönüşür. Âyette olay, sebep ve netice olarak kısaca bildirilmiş, fakat Allah’ın kudreti, konu üzerinde düşünme ve araştırma yolu insanlara bırakılmıştır.” Hasan Tahsin Feyizli, **Feyzü’l-Furkân Açıklamalı Kur’ân-ı Kerîm Meali**, Server İletişim, İstanbul, 2010, s.273.

rivâyetler bilimsel tefsir ekolünün vücut bulmadan önce nüvelerinin mahiyetini ve zaman açısından bulunduğu noktayı bildirmesi yönünden de kıymet ifade etmektedir.

1.2.1.1.4. Enbiyâ Sûresi 30. Âyet.

﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾

“İnkâr edenler, göklerin ve yerin bitişikken bizim onları ayırdığımızı ve her hayat sahibi varlığı sudan yarattığımızı görmediler mi? Onlar hâlâ inanmayacaklar mı?”⁹²

Âyette geçen “Ratkan” (رَتْقًا) kelimesinin manası ile ilgili olarak İbn Abbâs (r.a), ikisinin yapışık olduğu, Allah Teâlâ’nın göğü kaldırdığı, yeri de bıraktığı şeklinde açıklamada bulunmuştur.⁹³

Hasan-ı Basrî ve Katâde de ikisinin bir arada olduğunu, Allah Teâlâ’nın onların arasını havayla ayırdığını söylemişlerdir.⁹⁴

Mücahid ise yerin ve göğün yedi tabaka olarak yaratıldığını söylemiştir.⁹⁵ Yani yer tek bir tabakayken onu tabakalara ayırarak yedi tabaka kıldı. Göğü de aynı şekilde yedi tabaka kıldı.⁹⁶

Bazıları da yer ve göğün bitişik olduğunu; göğün yağmurla, yerin de bitkilerle yarıldığını/ayrıldığını ifade etmişlerdir. Bu görüş de İkrime’de nakledilmiştir.⁹⁷ Yine böyle bir rivâyet İbn Abbâs’dan da nakledilmiştir.⁹⁸

⁹² el-Enbiyâ 21/30.

⁹³ Taberî, a.g.e., XVI, 255.

⁹⁴ Taberî, a.g.e., XVI, 257.

⁹⁵ Taberî, a.y.

⁹⁶ Taberî, a.y.

⁹⁷ Taberî, a.y.

⁹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Neysâbûrî, el-Müstedrek ‘ale’s-Sahihayn, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut: 1990.

Abdullah b. Dînâr'dan nakledildiğine göre bir adam Abdullah b. Ömer'e gelir ve söz konusu âyetin tefsiri hakkında soru sorar. O da onu İbn Abbâs'a gönderir. İbn Abbâs da göğün yağmurla, yerin de bitkilerle ayrıldığını ifade eder. Adam İbn Ömer'e geri gelir ve İbn Abbâs'ın cevabını bildirir. Bunun üzerine İbn Ömer, İbn Abbâs'ın doğru söylediğini, ona Kur'ân'a dair ilim verildiğini ifade eder.⁹⁹

Şunu ifade etmemiz gerekir ki bu âyetin tefsiri hakkındaki rivayetler tespit edebildiğimiz kadarıyla mevkûf veya maktû' rivayetlerdir. Bu durumda sahabî veya tâbî, âyetin tefsiri hususunda kendilerine merfû bir rivâyet ulaşmış olup, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) zikretmeksizin doğrudan ondan gelen bilgiyi aktarmış olabilirler. Böyle bir durumda şayet rivayet sahabîye ait ise, rivayetin muhtevası hakkında kişisel görüşe ve içtihadı yer yoksa bu rivayet hükmen merfû sayılır.¹⁰⁰ Şayet kişisel görüş ve içtihadın olabileceği bir içerik bulunuyorsa o zaman bu rivayet mevkûf yani sahabînin söylediği bir söz olarak kabul edilir. Bu usulî temellendirmeyi konumuzla ilişkilendirilecek olursa şunlar söylenebilir:

Öncelikle âyet-i kerîmenin yaratılış ile ilgili olması, buna bağlı olarak bu çerçevede yapılan tefsirlerin de aynı konu ile ilgili olması, sahabeden gelen mezkûr rivayetlerin hükmen merfû olabileceği izlenimini verse de bunların hükmen merfû' olmaktan çok mevkuf olmaları daha muhtemel görünmektedir. Nitekim aktarılan açıklamalar, sahabînin Kur'ân-ı Kerîm'de bulunan başka karinelere hareketle kendi içtihadı neticesinde ya da vakıyı, tabî çevreyi gözlemleyerek kişisel görüşünü bildirmesi şeklinde gerçekleşmiş olabilir. Dolayısıyla bu yorumlar, açıklamalar yapılırken arka plandaki referansın "rey" olduğu düşüncesindeyiz. Yağmurlarla göğün, bitkilerle yerin ayrılması veya yer ve göğün arasının hava ile ayrılması gibi görüşler ise bir yönüyle "müşahede/gözlem" ve "akıl yürütme" dayanaklı tefsirler olarak göze çarpmaktadır.

⁹⁹ Ebu'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî ed-Dimeşkî, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm**, Dâru Taybe, Riyâd, 1999, V, 339.

¹⁰⁰ Talât Koçyiğit, **Hadîs Usûlü**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2013, s.163.

1.2.1.1.5. *Hadîd Suresi 25. Âyet*

﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾

“Biz demiri de indirdik. Onda güçlü bir sertlik ve insanlar için faydalar vardır.”¹⁰¹

Demirin indirilmesiyle ilgili olarak İbn Ömer’den (r.a) merfû bir rivayet aktarılmaktadır. Bu rivayete göre Allah Teâlâ gökten dört bereket indirmiştir; bunlar da demir, ateş, su ve tuzdur.¹⁰² Ancak hadis alimleri bu hadisin mevzu olduğunu belirtmişlerdir. İbn Hacer el-‘Askalânî (ö.852/1449) hadisin senedinde bilmediği/bilinmeyen birinin olduğunu,¹⁰³ İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) ise *Zâdü’l- Me‘âd*’da, bu rivâyetin mevkûf bir rivayete daha çok benzediğini (el-mevkûfu eşbeh) ifadesi ile not düşmüştür.¹⁰⁴ Konumuza dair bir veri olması hasebiyle zikrettiğimiz ve sıhhat durumu hakkında alimlerin görüşlerini aktardığımız bu rivayetten sonra bir başka rivayet de İbn Abbâs’dan (r.a) aktarılmıştır. Bu rivayete göre demir, Hz. Âdem ile birlikte indirilmiştir.¹⁰⁵ Bu rivayetlerin sıhhat durumu ve merfû ya da mevkûf olduğu, kime ait olduğu tartışmalı olsa da neticede demirin gökten indiğine dair bir yaklaşımın/bir verinin en azından kronolojik açıdan o dönemlerde kaynaklarda kayda geçmiş olması itibariyle bir kıymetinin olduğu kanaatindeyiz.

Bazılarına göre ise âyetteki “indirdik” kelimesi “izhar ettik” anlamındadır. Diğer bir görüşe göre ise demirin aslının gökten indirilen sudan olduğu, onun cevherinin yerde tutunduğu (in’ikâd), sonra da dökümle (sebk) demir haline geldiği ifade edilmiştir.¹⁰⁶ Bu rivayetlere baktığımızda, konuyla ilgili sahih-merfû bir rivayet

¹⁰¹ el-Hadîd 57/25.

¹⁰² Ebû Şucâ‘ ed-Deylemî, **el-Firdevs bi Me’sûri’l-Hitâb**, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1986, I, 175.

¹⁰³ İbn Hacer el-‘Askalânî, **el-Kâfi’s-Şâf fi Tahrîci Ehâdîsi’l-Keşşâf**, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut, 1997, s. 279.

¹⁰⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye Muhammed b. Ebî Bekr, **Zâdü’l-Me‘âd fi Hedyi Hayri’l-‘İbâd**, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, Mektebetü’l-Menâri’l-İslâmiyye, Kuveyt, 1994, IV, 364.

¹⁰⁵ Taberî, **a.g.e.**, XXII, 425.

¹⁰⁶ Mâverdi, **a.g.e.**, V, 483.

olmadığı varsayımıyla, böyle bir olayı müşahede edip gözlemlemesi insanoğlu için mümkün olmadığından bu tür yaklaşımların “akıl yürütme” neticesinde hasıl olduğu kanaatindeyiz. “Enzelnâ” (indirdik) kelimesinin de vaz‘ edildiği ilk manadan hareketle “yukarıdan/gökten indirme” şeklinde yorumlanması, bu kanaatlerin “dil” merkezli bir perspektife sahip olduğunu da düşündürmektedir.

1.2.1.1.6. Târik Suresi 7. Âyet

﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ يُخْرَجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾

*“İnsan neden yaratıldığına bir baksın. O fişkırın bir sudan yaratıldı.
O su “sulb” ve “tera’ib” arasından çıkar.”¹⁰⁷*

Âyet-i kerîmede geçen “sulb” (الصُّلْب) kelimesi sözlükte iki omuz arasından kuyruk sokumuna kadar uzanan kemiğe denmektedir.¹⁰⁸ Türkçe’de bu kısım omurga kemiği olarak bilinmektedir. “Terâ’ib” (التَّرَائِب) kelimesi ise sözlükte gerdanlık ve göğüs kemikleri anlamına gelmektedir.¹⁰⁹ Yine âyetin tefsiriyle ilgili olarak İbn Abbâs’ın (r.a) terâ’ib kelimesini, “gerdanlık, iki göğüs arası” şeklinde açıkladığı nakledilmiştir.¹¹⁰ İbn Abbâs’a dayandırılan bir başka görüş ise, insanın etrafının, iki elinin, iki ayağının ve iki gözünün terâ’ib anlamına geldiği şeklindedir. Dahhâk’tan da benzer bir açıklama nakledilmiştir.¹¹¹ Sa’îd b. Cübeyr (ö.94/713) ise terâ’ibin göğüs anlamına geldiğini ifade etmiştir.¹¹² İkrime (ö.105/723) de âyetin tefsiriyle ilgili olarak erkeğin sulbü, kadının terâ’ibi şeklinde bir izahla; birinin erkekle, diğersinin de kadınla ilişkili bir durum olduğuna dikkat çekmiştir.¹¹³ Abdurrahman b. Zeyd (ö.182/798) terâ’ib göğüstür demiş, sulbü ise sırtına işaret ederek açıklamıştır.¹¹⁴ Ma’mer b. Ebî

¹⁰⁷ et-Târik 86/5,7.

¹⁰⁸ İbn Manzûr, a.g.e., I, 526.

¹⁰⁹ İbn Manzûr, a.g.e., I, 230.

¹¹⁰ Taberî, a.g.e., XXIV, 293.

¹¹¹ Taberî, a.g.e., XXIV, 295.

¹¹² Taberî, a.g.e., XXIV, 293.

¹¹³ Taberî, a.y.

¹¹⁴ Taberî, a.g.e., XXIV, 294.

Habîbe el-Medîni (ö.h.121-140 arası) ise bunun “‘usaratu’l-kalb” yani kalp özsuyu olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁵

Bir kısmını aktardığımız bu nakillerde farklılıkların bulunduğu açıktır. Bu farklılıkların arka planı ile ilgili olarak şu soru karşımıza çıkıyor: “Acaba burada tek bir lafzın çok mana için vaz‘ edilmesinden dolayı mı bu farklılıklar ortaya çıktı; yoksa kelime tek bir mana için vaz‘ edildi fakat bu farklılıklar te’vîlden yani müfessirlerin kendi şahsi görüşünden mi kaynaklanmaktadır?” Kanaatimizce bu ikinci seçenek daha tercihe şayandır. Zira verilen manalar farklılık arzetsen de hemen hemen hepsinin göğüs kısmında müşterek olması, çeşitliliğin vaz‘ kaynaklı değil te’vîlden kaynaklandığını gösterir niteliktedir. Taberî de bu nakilleri sıraladıktan sonra mananın gerdanlık olduğunu, kadınların taktıkları kolye vb. takıların göğüslerinin üzerindeki kısımda durduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Arap dilinde bilinen mananın bu olduğunu, yine “terâ’ib” lafzının bu manayla Arap şiirinde kullanıldığını misaller zikrederek açıklamıştır.¹¹⁶ Taberî’nin tercihi de kanaatimizi desteklemektedir.

Burada ikinci bir husus daha bulunmaktadır. O da “söz konusu çeşitlilik te’vîl kaynaklıysa bu te’vîllerin referansı ne olabilir?” sorusudur. Burada da tefsir sahiplerinin reyleri ve kişisel görüşleri olduğunu söyleyebiliriz. Netice itibarıyla âyet-i kerîmenin ilk dönem müfessirlerince yapılan tefsirinde “dil” ve “rey” temel iki referans olarak göze çarpmaktadır.

Sahâbe ve tâbi‘ûn dönemini müteakip yapılan tefsir ve yorumların referansları ve nitelikleri açısından belirgin bir farkın varlığına rastlamamaktayız. Buna misal olarak Mukâtil b. Süleyman (ö.150/767), Ebû Zekeriyya el-Ferrâ (ö.207/822), Ebû ‘Ubeyde Ma‘mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824 [?]) gibi alimlerin eserlerine baktığımızda dil merkezli bir yaklaşımın hâkim olduğunu görürüz. Keza bu çalışmalarda da açıklamalar oldukça kısa ve nettir.

İlk dönem tefsirlerine dair nakilleri arz ederken sıklıkla istifade ettiğimiz Taberî eserinde genel olarak takip ettiği metodu kevnî âyetlerin tefsirinde de takip etmiştir.

¹¹⁵ Taberî, **a.g.e.**, XXIV, 296.

¹¹⁶ Taberî, **a.y.**

Nitekim o, ele aldığı âyetle ilgili rivayetleri sıralamakta olup bazen de “bana göre doğrusu” diye başlayan ifadelerle kendi tercihlerini aktarmaktadır. Fakat şunu da ifade etmek gerekir ki onun tercihleri daha ziyade dil merkezli bir bakış açısına dayanmaktadır.

İmâm-ı Taberî'nin (ö. 310/923) çağdaşı sayılabilecek, eserinde rivâyet metodundan çok dirâyet metodunu takip eden bir âlim olan İmam-ı Mâturîdî'nin (ö. 333/944) ise tefsirinde, tabiat bilimlerini ihtiva etmesi cihetinden Kur'ân'ın i'câz özelliği bulunduğu dair bir ifadesine rastlanmasa da onun bazı kevnî âyetleri kendi ilmî/bilimsel müktesebatı ile tefsir ettiğini söylemek mümkündür.¹¹⁷

Mesela Mâturîdî, Nahl sûresi 66. âyette bahsedilen, hayvanlarda dışkı ve kan arasından “halis bir süt” yaratılması ile ilgili açıklamasında, ilk dönemlerdeki felsefe ve bilim iç içeliği göz önünde tutularak ifade edilecek olursa, “bazı felsefeciler” diyerek döneminin veya daha önceki dönemlerin bilim adamlarına atıfta bulunmak onların izahlarını âyetin tefsirinde kullanmıştır. Bu izaha göre hayvanların yedikleri yem, hayvanın karnına giderek fers/dışkı oluşmakta, sonra kan oluşmakta, o da halis süte dönüşmektedir. Mâturîdî, bunun rahime düşen nutfeye benzediğini ifade etmiştir. Zira nutfe, önce ‘alaka, sonra da mudğa olur demişlerdir. Bu argümanı zikrettikten sonra İmam Mâturîdî, “işte zikredilen süt de bu hal üzeredir” diyerek düşüncesini kendi dönemindeki bilimsel bir bilgi üzerinden böyle temellendirmektedir.¹¹⁸

İmam Mâturîdî'nin, kevnî âyet olarak nitelendirilebilecek Enbiyâ sûresi 33. âyet hakkındaki açıklamaları da bize, onun kevnî âyetlere yaklaşımı hakkında esas aldığı dayanaklar – en azından bir kısmı – hakkında ipuçları vermektedir. Söz konusu âyet-i kerîmede şöyle buyurulmaktadır: “O, geceyi, gündüzü, Güneş'i ve Ay'ı yaratandır. Onların her biri bir yörüngede yüzerler.”¹¹⁹ Mâturîdî bu âyeti zâhir manasıyla tefsir eder. Âyetin zâhirinin, bir deniz ve nehrin bulunduğu, Güneş ve Ay'ın ise onun içinde

¹¹⁷ Mehmet Emin Kurt, **Maturîdî Tefsirinde İ'câzu'l-Kur'ân**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2019, s.144.

¹¹⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, **Te'vilâtu'l-Kur'ân**, thk.: Ahmed Vanlıoğlu, Dâru'l-Mizân, İstanbul, 2006, VIII, 137.

¹¹⁹ el-Enbiya 21/30.

yüzdüğü ve doğup battığı manasını gerektirdiğini söyler. Bunu da “bir yörüngede yüzerler” ifadesi ile gerekçelendirir. Zira “yesbehu” (يَسْبَحُ) kelimesinin manası insanlar tarafından bilinmektedir. O da kişinin denizde veya nehirde yüzmesidir. Lugavî bir yaklaşımla ele aldığı bu mana için Mâturîdî, âyetin zâhirî anlamının bu olduğunu, bu anlam ile örtüşen rivayetlerin bulunduğunu ifade etmiştir. Bu sadeddeki açıklamalarının sonunda bunların hepsinin ancak Allah katından gelen bir haberle bilinebileceğini ifade etmiştir.¹²⁰

Mâturîdî burada şahsî görüşünü aktarmak yerine âyetin zâhirinin ifade ettiği manayı aktarmakla iktifa etmiştir. Bunu da doğal olarak dil esaslı bir yaklaşımla gerçekleştirmiştir. Âyetin zâhirî manasına uygun düşen rivayetleri de referans olarak kullanmıştır. Kanaatimizce âyetin konusu o dönem insanının bilgi sınırları dışındaki bir alana ilişkin olduğundan tecrübeye dayalı bir bilgi ya da şahsî tevil ile açıklama yapmak yerine âyetteki kelimelerin lügatte vaz olundukları manayı esas alan bir yaklaşım sergilenmiştir. Bu iki misalden hareketle İmam Mâturîdî’nin kevnî âyetlere yaklaşımında âyetin konusu itibarıyla gözlem ve tecrübe gibi bilgilerin kaynaklığı mümkün olduğunda bunlardan yararlandığı; aksi takdirde âyetin zâhir manasını nakletmekle yetindiği neticesi çıkarılabilir.

Hicrî I. ve VI. asırlar arasındaki zaman dilimine; bir başka tabirle Gazzâlî öncesi döneme ait yaklaşımlara dair bazı örnekler zikrettiğimiz buraya kadarki kısımdan hareketle genel olarak şunları söylemek mümkündür:

Öncelikle bu döneme ait açıklamalar genellikle dil merkezli bir mahiyete sahiptir. Kast edilen mananın açıklığa kavuşturulmasına yönelik, kelimenin sözlük anlamı diyebileceğimiz temel manasının zikredilmesi ile iktifa edilmekte, bazen de Arap şiirinden istişhadda bulunularak söz konusu kelimenin veya âyetin manasının ne olduğu ortaya konmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla Arap dili, kevnî âyetlerin tefsirinde ilk dönemlerde temel referanslar arasında ilk sırada yer almaktadır. Bu

¹²⁰ Mâturîdî, a.g.e., IX, 278.

durum da Mâtûrîdî gibi rey ekolünün öncü isimlerinden birini dahi -geçtiği üzere- âyetin zâhirî manasından ayrılmamaya sevk etmiştir.

Gazzâlî öncesi dönemde rey ve bununla ilişkili olarak akıl yürütme ve kişisel görüşler de birer referans olma niteliğini haizdir. Nitekim kevnî âyetlerin tefsirine dair yapılan bazı açıklamalar müfessirin, tefsire dair görüş bildiren kişinin birikimi, dirayeti, melekesi ve istidlâl yeteneğinin ortak bir ürünü olarak ortaya konabilmektedir. Meselâ Enbiyâ Suresi 30. âyete dair aktardığımız yorumlar bu kabilden sayılabilir. Rey, akıl yürütme her ne kadar iç içe kavramlar olsa da bizler burada bu iki kavramı küçük bir ayrıma tabi tutmanın uygun olacağını düşünüyoruz. Buna göre müfessirin, manayı tespit ederken veya bir manayı zikrederken naslardan hareketle bir çıkarım yapmasını “rey” ifadesi ile, dış dünya, tabiat vs. üzerinde müfessirin kendi bilgi ve müşahedelerinden hareketle çıkarım yapılmasının ise “akıl yürütme” olarak ifade edilebileceği kanaatindeyiz. Zira evrenin, yer ve göğün yaratılmasına dair bazı bilgilere özellikle de o zaman için ancak akıl yürütme neticesinde ulaşılabilirdi. Dolayısıyla bazı görüşlerin bu kabilden olduğu kanaatindeyiz.

Kevnî âyetlere dair yapılan ilk dönem yorumlarında esas alınan referanslar arasında müşahede, gözlem ve gündelik bilgiler de zikredilebilir. Yine daha ileriki dönemlerde -Mâtûrîdî örneğinde olduğu gibi – bazı felsefecilere atıflarda bulunulması, müspet ilimlerin o dönemde yavaş yavaş da olsa bir referans olarak kevnî âyetlerin tefsirinde yer bulmaya başladığını göstermektedir.

1.2.1.2. İlk Dönem Müslüman Filozofların Kevnî Âyetlere Yaklaşımları

Bilimsel tefsir hareketinin neş’eti ve gelişmesi hakkında bütüncül bir bakış açısına ulaşılabilmesi için klasik dönem İslâm bilim adamlarının kevnî âyetlere olan yaklaşımlarının tespit edilmeye çalışılmasının gerektiğini düşünüyoruz. Zira onların ilmî veriler ışığında yorumlanacak âyet ya da genel olarak âyetlerin tefsirine dair görüşleri o dönem İslam toplumlarında Kur’ân âyetleri ile müspet ilimler arasındaki ilişkinin ne düzeyde ve nasıl olduğuna dair ipuçları verecektir.

İlk dönem Müslüman filozoflardan Ya‘kûb b. İshâk el-Kindî’nin (ö. 252/866 [?]) risaleleri tarandığında onun Kur’ân-ı Kerîm’e dair metodolojik yaklaşımının ipuçlarını, Ahmed b. el-Mu‘tasım (ö. 252/866) için kaleme aldığı risalesinde bulmaktayız. Kindî bu risalede göğün/cism-i aksâ’nın Allah’a secde ve itaat etmesinin beyanı ve buna örnek teşkil etmesi bakımından “Yıldızlar ve ağaçlar secde ederler” âyetinin aklî ölçütlerle (mekâyîs aklıyye)¹²¹ tefsiri sadedinde Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kendi sözlerinin ve Allah Teâlâ’dan aktardıkları sözlerin hepsinin aklî mikyaslarla/ölçütlerle sabit olduğunu savunmuştur. Yine bu aklî ölçütleri ancak akıl ile muttasıf olmaktan mahrum, cehalet ile muttasıf olmuş kimselerin reddedebileceğini ifade etmiştir.¹²²

Söz konusu âyetin tefsiri ile ilgili olarak ise Kindî, Arapça’da isimlerin/kelimelerin birçok çeşidinin olduğunu hatta bazen bir kelimenin iki zıt anlam için vaz‘ edilebileceğini söylemiştir. Buna da “âdil” kelimesini örnek olarak zikreder. Zira ‘âdil kelimesi hem hak sahibine hakkı veren hem de zıttı olan zâlim anlamını taşımaktadır. Âyet-i kerîmede geçen secde kelimesinin Arapça’da namazda alını yere koymak, avuç içlerini ve dizleri yere koymak anlamına geldiğini ifade ettikten sonra, aynı kelimenin lügatte alını, elleri ve dizleri olmayan varlıklar hakkında kullanıldığında ise itaat anlamı taşıdığını söylemiş, bu görüşü için de Arap şiirinden istişhadda bulunmuştur.¹²³ Akabinde de itaat kelimesinin emredenin emrini yerine getirmek olduğunu ifade etmiştir.¹²⁴ Kindî bu lügavî temellendirmeyi yaptıktan sonra bütün fertleriyle cism-i a‘lâ’nın/ göğün hayat sahibi ve mümeyyiz olduğunu, ihtiyarî bir itaat ile mutî‘ olduğunu açık mantıki görüşlerle izah etmeye çalışır.¹²⁵

Kindî bu risalesinde secde kelimesinin zâhir anlamının alın, el ve dizlerle yerine getirilen ibadet anlamında olduğunu ifade etmiş ancak gökteki cisimler hakkında onların bu organlarının düşünülmesi mümkün olmadığından zâhir anlamı bırakarak

¹²¹ Ya‘kûb b. İshâk el-Kindî, **Resâilü’l-Kindî el-Felsefiyye**, yay. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, Mısır, 1950, I, 244.

¹²² Kindî, **a.g.e.**, I, 244.

¹²³ Kindî, **a.y.**

¹²⁴ Kindî, **a.y.**

¹²⁵ Kindî, **a.g.e.**, I, 247.

müevvel anlamını tercih etmiştir ki bu da onların itaat etmesidir. Aklî yaklaşımlarla izah etmeye çalıştığı âyeti, yine sahip olduğu felsefi ve astronomik bilgileri, kendi ifadesiyle mantikî delilleri kullanarak açıklamaya çalışmıştır.¹²⁶

Ona göre aklî ölçütlerin âyetin lügavî tahlili, astronomik, felsefi veya müspet ilimler ışığında akıl yürütme ve tahlilin oluşturduğu müşahede edilmektedir.¹²⁷

Âyet ile tabiat arasında ilişki kurması, tabiattaki nesne ve olguların mahiyetlerinden hareketle âyetin zâhirî manasını zamanının müspet ilimleri ışığında tevil etmesi Kindî'yi bilimsel tefsirin temellerinin ya da çekirdeklerinin atılması hususunda kronolojik olarak ilk sıralara çekmektedir. Kindî bir tefsirci olarak nitelendirilmese dahi böyle bir yaklaşımı sunmuş olması bilimsel tefsirin daha önceki süreçteki referanslarının daha bilimsel bir hüviyete bürünmesine örneklik teşkil etmesi bakımından dikkat çekicidir. Kindî'nin yararlandığı pozitif bilimler göz önünde bulundurulduğunda yorumlarında bilimsel tefsirden izler taşıdığına tanıklık edilmiş, bundan dolayı da o, bir yönüyle bilimsel tefsir alanının sistematik bir şekilde oluşturulmasına zemin hazırlayan şahsiyetlerden biri olarak nitelendirilmiştir.¹²⁸

Hicrî IV, miladî X. yüzyılda ortaya çıkmış bir topluluk olan İhvân-ı Safâ tarafından kaleme alınmış *Resâilu İhvani's-Safâ* adlı eseri taradığımızda konumuzla ilgili bazı verilere rastlamaktayız. Mesela feleklerin terkihi ve göklerin tabakalarına dair yazılmış bir bölümde üzerinde yaşadığımız yeryüzü üzerindeki dağlar, denizler, nehirler, mamur ve harap her şeyiyle tek bir küre olduğu, havanın ortasında, âlemin merkezinde durduğu, havanın onu yumurtanın akının sarısını çevrelediği gibi çevrelediği, Ay tabakasının (felekü'l-Kamer) da havayı, yumurtanın kabuğunun, beyazını kuşattığı gibi her yönden kuşattığı, onu da Merkür tabakasının aynı şekilde kuşatmakta olduğu, diğer feleklerin de bütün hepsini kuşatan feleğe varıncaya kadar

¹²⁶ Hasan Yücel, "Kindî ve Bazı Âyet Yorumları", **Diyanet İlmî Dergi**, Cilt 54, sayı 2, Nisan-Mayıs-Haziran 2018, s.173.

¹²⁷ Yücel, **a.y.**

¹²⁸ Bkz.: Yücel, **a.g.e.**, 183.

böyle olduğu ifade edilmiştir. Bu durum ile “Onların hepsi bir felekte yüzerler.”¹²⁹ Meâlindeki âyet arasında paralellik kurulmuştur.¹³⁰

Kanaatimizce İhvân-ı Safâ risâlelerinde Batlamyus’un Dünya merkezli bir Güneş sistemi modeli referans alınarak bu açıklamalar yapılmıştır. Yine aynı risalelerde “Biz gökten temiz bir su indirdik.”¹³¹ ve “O, göklerdeki dağlar (gibi bulutlar)dan dolu indirir.”¹³² âyetleri ile ilgili olarak, âkil birçok insanın bu âyetlerden delil getirerek yağmurun gökteki bir denizden yağdığını, dolunun da (gökteki) dağlardan düştüğünü zannettikleri ifade edilmiş ve bu zümre Allah’ın sözünün manalarını, onun âyetlerinin tefsirini bilmemekle nitelenmiştir. Ardından sema/gök kelimesinin Arap dilinde başın üzerinde/üst tarafında bulunan her şey için kullanıldığı, yağmurun ise aslında buluttan indiği, bulutun da havadaki yüksekliğinden dolayı gök/sema olarak isimlendirildiği, yine aynı şekilde bulutların üst üste birikmelerinden dolayı gök olarak isimlendirildiği ifade edilmiştir.¹³³ Bu bağlamda bulutların ilk ve sonbahar günlerinde çırpılmış pamuktan dağlar gibi görüldüğü ifade edilerek benzerlik yönünden bir ilişki kurulmuştur.¹³⁴

Görüldüğü üzere İhvan-ı Safâ, kelimenin vaz’ edildiği manasından çok daha kapsayıcı olduğu teziyle hareket etmiş, ayrıca meseleye benzerlik ilişkisi yönünden de yaklaşmışlardır. Çalışmamızın hacmi nedeniyle burada onların zikrettikleri kevnî âyetler ve onların bu âyetlere yönelik yaklaşımlarını tek tek ele almamız mümkün değildir. Ancak genel olarak şunları ifade edebiliriz:

Onlar bazı kevnî âyetlere dayanarak, meydana gelmiş bazı yanlışları kendilerinin sahip oldukları rasyonel ve bilimsel birikim ışığında tashih etmeye çalışmışlardır.¹³⁵ Bazen de kendi nazariyelerini desteklemek adına âyetler

¹²⁹ el-Enbiyâ 21/33.

¹³⁰ İhvânu’s-Safâ, **Resâilu İhvâni’s-Safâ ve Hullâni’l-Vefâ**, Müessesetü Hindâvî, el-Memleketü’l-Muttehide, 2018, 4 c., II, 25.

¹³¹ el-Furkân 25/48.

¹³² en-Nûr 24/43.

¹³³ İhvânu’s-Safâ, **a.g.e.**, II, 53.

¹³⁴ İhvânu’s-Safâ, **a.g.e.**, II, 54.

¹³⁵ İhvânu’s-Safâ, **a.g.e.**, II, 53, 67, 112.

zikretmişlerdir.¹³⁶ Son tahlilde İhvân-ı Safâ kevnî âyetlerin tefsirinde dil, müspet ilim/bilimsel bilgi merkezli rasyonel bir yaklaşım sergilemektedirler. Dolayısıyla İhvân-ı Safâ'nın, bilimsel tefsirin nüvelerinin atılmasında önemli bir halkayı teşkil ettiği açık bir şekilde görülmektedir.

Gazzâlî'ye kadarki süreçte kevnî âyetler hakkında farklı bir tavır takınan bir isim de bilim tarihinin önemli şahsiyetlerinden İbn Sînâ'dır (ö.428/1037). İbn Sînâ'nın, gökler, kâinatın yaratılışı ve bunlara benzer olayları içeren kevnî âyetleri müteşabih âyetler arasında değerlendirdiği, kevnî âyetleri tabiat felsefesindeki görüşlerine göre te'vil etme ihtiyacını hissettiği anlaşılmaktadır.¹³⁷ Bu tutumunun bir sonucu olarak astronomi ve din dilindeki kevnî ifadeleri uzlaştırmış, felsefede değinilen gök cisimlerini dindeki meleklerle uzlaştırmıştır.¹³⁸

Son tahlilde Gazzâlî'ye kadarki süreç genel olarak değerlendirilecek olursa; o döneme kadar kevnî âyetlere yaklaşımın iki koldan gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi tefsir ehlinin yaklaşımı, ikincisi ise felsefecilerin yaklaşımı. İlk dönem tefsir ehli kevnî âyetler hakkında yaptıkları açıklamalarda daha ziyade rivâyet, dil, gündelik bilgi gibi noktalardan hareket ederken; ikinci grup ise daha ziyade nas, dil, rey ve rasyonel bilgi temelli uzlaştırmacı bir tutumla tevil yoluna gitmişlerdir. İlk dönem tefsir ehlinde ziyade Kindî ve İhvân-ı Safâ örneklerinde olduğu gibi ilk dönem İslâm felsefecilerinin, bilimsel tefsirin kıvılcımlarının çakılmasında daha etkili oldukları ifade edilebilir.

1.2.2. Gazzâlî Sonrası Dönem

Bilimsel tefsir konusunda kalem kullananlar Ebû Hâmid el-Gazzâlî'yi, bu yaklaşımı en belirgin şekilde ele alıp destekleyen ve tutundurmaya çalışan kişi olarak

¹³⁶ İhvânu's-Safâ, **a.g.e.**, II, 73; IV, 314.

¹³⁷ Mesut Okumuş, "Felsefî Tefsir Bağlamında İbn Sina'nın Kur'an Sure ve Âyetlerine Yaklaşımları", **Diyanet İlmî Dergi**, c. 50, sayı 1, s.168.

¹³⁸ Bekir Karlığa, **Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri-İbn Kesîr Çevirisi (Tefsir Tarihi)**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1991, XVI, 199; Okumuş, **a.y.**

nitelendirmektedirler.¹³⁹ Kanaatimizce Gazzâlî'nin, bilimsel tefsirin köşe taşlarından biri olarak kabul edilmesi onun hatırı sayılır bir kemiyette kevnî âyeti ilmî/bilimsel bir şekilde tefsir etmesi değil; aksine bu konudaki yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Zira onun bu konudaki hareket noktası Kur'ân'ın câmi'iyeti meselesidir. Nitekim Gazzâlî de Kur'ân'ın her kelimesinin zâhir, bâtın, had ve muttala'ının olduğu düşüncesini savunan kimselerden kabul edilmektedir.¹⁴⁰ Gazzâlî'nin yaklaşımının daha net bir şekilde ortaya konulması için onun ifadelerini olduğu gibi aktarmayı uygun görüyoruz. Gazzâlî, İhyâ'sında Hz. Peygamber'in (s.a.v.), Kur'ân-ı Kerîm'in zâhiri, bâtını olduğunu ifade ettiği bir rivayet aktarmış, ilim ehlerinden bazılarının, her bir âyetin altmış bin anlamının olduğunu söylediklerini nakletmiştir. Kur'ân'ın kapsamlılığına dair yaptığı nakillerden sonra Gazzâlî şöyle der:

“Hülâsa, ilimlerin hepsi Allah Teala'nın fiilleri ve sıfatları içerisinde mündemiçtir. Kur'ân'da O'nun zâtının, fiillerinin ve sıfatlarının açıklaması bulunmaktadır. Bu ilimlerin nihayeti yoktur. Kur'ân'da ise bunların özlerine/asıllarına (mecâmi') işaret edilmektedir. Onun tafsilâtında derinleşmek hususundaki makamlar ise Kur'ân'ın anlaşılmasına bağlıdır. Sadece tefsirin zâhiri buna işaret etmemektedir. Düşünen her kişiye, kapalı/problemlili görünen ve insanların ihtilaf ettikleri nazariyyât ve mekûlâta dair her şey hakkında Kur'ân'da işaretler ve delâletler bulunmaktadır. Bunları da idrâk etmek ancak anlayış sahiplerine özgüdür.”¹⁴¹

Gazzâlî, daha sonra kaleme aldığı *Cevâhirü'l-Kur'ân*'ında ise konuyu *İhyâ*'dakine göre biraz daha detaylı ele almakta, ilimleri kabuk ilmi ('ilmü'l-kısr ve's-sadef) ve öz ilmi ('ilmü'l-lubâb) olarak ikiye ayırmaktadır. Kabuk ilmüne lûgat, nahiv, kıraat, mehâric-i hurûf gibi ilimleri dahil eder.¹⁴² İkinci kısım olan öz kısmına ise

¹³⁹ Emin el-Hûlî, **et-Tefsir Me'alimu Hayâtihi Menhecuhu el-Yevm**, Mihricânu'l-Kurâa Li'l-Cemî', 2003, s.20; Ebû Hacer, **a.g.e.**, s.146; Neccâr, **Tefsîru'l-Âyâtî'l-Kevniyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Kahire, Mektebetü'ş-Şürûki'd-Düveliyye, 2007, I, 27.

¹⁴⁰ Ebû Hacer, **a.y.**

Kur'ân'ın kapsamlılığı konusunda İsnâaşeriyye tefsir geleneğinde de benzer terimlerin kullanıldığını görmek mümkündür. Tafsilât için bkz.: Sabahattin Gümüş, **İsnâaşeriyye Tefsir Geleneğinde İmâmet**, İFAV, İstanbul, 2022, s. 62.

¹⁴¹ Gazzâlî, **İhyâ 'Ulûmi'd-Dîn**, Dâru'l-Minhâc, Cidde, 2011, II, 323.

¹⁴² Gazzâlî, **Cevâhirü'l-Kur'ân ve Düreruh**, Dâru'l-Harem li't-Turâs, Kahire, 2004, s. 18.

Kur'ân kıssaları ve peygamberlerle ilgili meseleleri, kelâm, fıkıh ve fıkıh usûlü, sülûk/ahlak ilmi ve marifetullah ile ilgili meseleleri dahil eder.¹⁴³

Gazzâlî daha sonra okuyucunun dilinden Kur'ân-ı Kerîm'de bunlardan başka tıp ilmi, astroloji, astronomi, biyoloji, anatomi, sihir ve tılsım ilmi gibi ilimlerin de bulunacağını ifade etmiş; ancak Allah Teâlâ'ya ulaşmak ancak dinî ilimlerle mümkün olacağından kendisinin bunlarla yetindiğini, tıp, astronomi vs. gibi alanların da ilim olduğunu, ancak meâş ve meadın/ dünya/muâmelât ve âhiretin salahı bunlara bağlı olmadığından (bir önceki fasılda) bunları zikretmediğini söyler. Kur'ân-ı Kerîm'de bunlardan başka ilimlerin de bulunduğunu, alemde bunları bilen birilerinin muhakkak bulunduğunu fakat bunları zikretmeye gerek olmadığını söylemiştir.¹⁴⁴ Hatta birtakım ilimlerin henüz ortaya çıkmadığı, birtakım ilimlerin de ortaya çıkıp daha sonra ortadan kalktığı tartışma götürmeyecek bir şekilde açık bir basiretle kendisine zâhir olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁵

Akabinde Gazzâlî şöyle der:

“Sonra saydığımız ve saymadığımız bu ilimlerin özleri (evâ'il) Kur'ân'ın dışında değildir. Çünkü onların hepsi marifetullah denizlerinin birinden alınmıştır. O deniz de fiiller denizidir (bahru'l-ef'âl). Bunun da sahili olmayan bir deniz olduğunu söylemiştik. Şayet bu deniz de O'nun kelimeleri için mürekkep olsa onun kelimeleri tükenmeden o deniz tükenirdi. Allah Teâlâ'nın fiillerinden – ki onlar fiiller denizidir – iki fiil de şifa ve hastalıktır. Tıpkı Allah Teâlâ'nın Hz. İbrahim'in dilinden “Hastalandığımda bana o şifa verir.”¹⁴⁶ buyurması gibi. Bu tek fiili tam olarak yalnızca tıp ilmini bilen bilir. Zira tıp ilminin anlamı ancak hastalığın ve onun alâmetlerinin tam olarak bilinmesi, şifanın ve sebeplerinin bilinmesiyle ortaya çıkar.”¹⁴⁷

Gazzâlî ardından Allah Teâlâ'nın fiillerinden birinin de Güneş ve Ay'a dair bilgilerin ve ikisinin menzillerinin bir hesaba göre bilinmesinin takdir edilmesi

¹⁴³ Gazzâlî, **a.g.e.**, s. 20.

¹⁴⁴ Gazzâlî, **a.g.e.**, s. 23.

¹⁴⁵ Gazzâlî, **a.g.e.**, s. 24.

¹⁴⁶ eş-Şu'arâ 26/80.

¹⁴⁷ Gazzâlî, **a.y.**

olduğunu söylemiş, bazı kevnî âyetleri zikrederek¹⁴⁸ bu âyetlerin muhtevsındaki hakikatleri ancak göklerin ve yerin terkininin hey’etlerini/astronomiyi – ki bunu başlı başına müstakil bir ilim olarak niteler – bilen kişinin bilebileceğini söyler.¹⁴⁹

Ardından aynı yaklaşımla başka kevnî âyetler zikrederek bunların öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerinden olduğunu, Kur’ân-ı Kerîm’de bunların asıllarının/mecâmi’’ bulunduğunu¹⁵⁰ Kur’ân âyetlerinden Allah Teâlâ’nın fiillerinin detaylarına delâlet eden şeyleri tafsilatıyla anlatacak olsa sözün uzayıp gideceğini söyler. Bunların ancak asıllarına (mecâmi’) işaret edilebileceğini ifade eder.¹⁵¹

Görüldüğü üzere Gazzâlî, söz konusu âyetlerde tabiat ile ilgili olay ve olgulara işaret edildiği için bunların keyfiyetini de hakkıyla ancak bu alanlarda uzman olanların bileceği görüşünü savunmuştur. Gazzâlî’ye göre bu kevnî hadiselerden her biri Allah’ın fiilerinden olduğu için kainat ve mahlukat üzerinde araştırma yapan tabii ilimler de Allah’ın fiilerini araştırmaktadır.¹⁵² Fakat Gazzâlî bu ilimlere, ancak marifetullahı ulaşma konusunda yardımcı olması hasebiyle önem vermektedir.¹⁵³ Bazı araştırmacılar Gazzâlî’nin bilimsel tefsirin kurucusu olarak kabul edilmesinde onun sûfi bir düşünceye sahip olmasının ve buna bağlı olarak işarî tefsiri bir gereklilik olarak görmesinin etkili olduğu düşüncesini savunmaktadırlar.¹⁵⁴ Nitekim bu anlayış Kur’ân âyetlerinin mana cihetinden birden çok yönünün bulunduğunu savunmaktadır.¹⁵⁵ Kanaatimizce Gazzâlî’nin bilimsel tefsirin öncülerinden sayılmasındaki temel sebep aslında işarî tefsir düşüncesini de içine alan Kur’ân’ın câmi’iyeti meselesidir.¹⁵⁶ Ancak

¹⁴⁸ er-Rahman 55/5; Yûnus 10/5; el-Kıyame 75/8-9; el-Hacc 22/61; Yâsin 36/38.

¹⁴⁹ Gazzâlî, **a.y.**

¹⁵⁰ Gazzâlî, **a.g.e.**, s. 25.

¹⁵¹ Gazzâlî, **a.y.**

¹⁵² Kavsar Taghiyev, **Gazzâlî-Şâtıbî Sarkacında Bilimselci Tefsir (Doktora Tezi)**, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2016, s. 204.

¹⁵³ Kavsar, **a.y.**

¹⁵⁴ Kavsar, **a.g.e.**, s. 205.

¹⁵⁵ Kavsar, **a.y.**

¹⁵⁶ Kur’ân câmiyyeti meselesinin ayrıntılı açıklaması için bkz.: Veysel Güllüce, **Bilimsel Tefsirde Usûl**, s.63-84.

onun Kur'ân'ın câmi'iyetinin daha önceki savunucularından ayrılıp bilimsel tefsir açısından daha belirgin bir yerde konumlandırılması, daha önce de geçtiği üzere onun kevnî âyetlerin hakkıyla anlaşılmasının ancak âyetin ilgili olduğu alanda uzman kişilerin bilebileceğini dolayısıyla ampirik bilgiye bir referans değeri katmış olması ve az da olsa bazı kevnî hadiseleri bu minval üzere açıklamış olmasından dolayıdır. Dolayısıyla o, Kur'ân'ın anlaşılmasında tecrübî ilimlerden yararlanılması gerektiğini savunmuş ve eserlerinde de bunu uygulamıştır.¹⁵⁷

Ancak Gazzâlî'nin bu yaklaşımı eserlerinde uygulayan ilk kişi olduğunu iddia etmek¹⁵⁸ tartışmaya açıktır. Zira her ne kadar tek bir âyet üzerinde de olsa bu yaklaşımı uygulayan Kindî'yî kronolojik olarak bu mahiyette bir tefsir yapan ilk kişi olarak saymak mümkündür. Gazzâlî ile karşılaştırıldığında Gazzâlî, yaklaşımını daha net bir şekilde ortaya koyup çeşitli eserlerinde birkaç konuda yaklaşımını örneklerse de kronolojik yönden Kindî ve akabinde İhvân-ı Safâ bu alanın kurucuları sayılabilir. Kaldı ki Gazzâlî'nin bu ilimlere yaklaşırken dünya ve âhiretin kendi tabiriyle “me'âş ve meâd'ın” kurtuluşunun bu ilimlere bağlı olmadığı kaydını düştüğünü de hatırlatmak yerinde olacaktır.

Bilimsel tefsir tarihinde öne çıkan şahsiyetlerden biri de Fahreddin er-Râzî'dir (ö.606/1210). Hatta o, Kur'ân-ı Kerîm'i bilimsel tefsir metoduna göre bir tefsir kitabında tefsir eden ilk kişi olarak kabul edilir.¹⁵⁹ Râzî, tefsirinde riyazî ve tabiî ilimlere oldukça sık yer vermiş,¹⁶⁰ astronomi ve yıldız ilimlerine oldukça fazla yer ayırmıştır.¹⁶¹ Râzî yalnızca astronomi ile yetinmemiş tefsirinde diğer alanlara da yer ayırmıştır.¹⁶²

¹⁵⁷ Celal Kırca, **Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler**, Marifet Yayınları, İstanbul, 1982, 2. Baskı, s. 71.

¹⁵⁸ Kırca, **a.y.**

¹⁵⁹ Kırca, **a.g.e.**, s.72.

¹⁶⁰ Mustafa İbrahim Raslân, **et-Tefsîru'l-İlmî inde'l-İmâmi'r-Râzî** (Yüksek Lisans Tezi), Cami'atü'l-Ezher, Kahire, 2015, s. 37.

¹⁶¹ Kırca, **a.g.e.**, s.73; Raslân, **a.g.e.**, s.39.

¹⁶² Kırca, **a.g.e.**, s.77.

İlk dönemlerde kevnî âyetlere dair sathî tecrübî bilgiler zikredilirken, Kindî ve İhvân-ı Safâ'nın kevnî âyetlere yaklaşımlarında rasyonel ve ilmî/bilimsel bilgiye referans olma bakımından bir önem atfedilmeye başlandığını görmekteyiz. Gazzâlî'ye gelindiğinde ise kevnî âyetlerin delâlet ettiği manaların bilgisinin o âyetlerin ilgili olduğu ilim dalı erbabına havale edildiğini ifade etmiştir. Râzî ise bilimsel tefsir anlayışını güzel bir şekilde uygulamıştır.¹⁶³

Fahredden er-Râzî'yi daha sonra İbn Ebi'l-Fadl el-Mursî (ö.655/1257) takip etmiştir. Bilimsel tefsir hakkındaki yaklaşımını Suyûtî'nin *el-İtkân*'ından öğrenebildiğimiz Mursî, anlayışını Kur'ân'ın câmi'iyeti teorisi üzerine oturtmaktadır. Zira o da Kur'ân'ın öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerini topladığını savunur.¹⁶⁴ *Reyyü'z-Zam'ân* başlığını taşıyan tefsirinde Mursî, Kur'ân-ı Kerîm'den istinbat edilen birçok ilmi saydıktan sonra Kur'ân'ın bunlardan başka ilimleri de ihtiva ettiğini, bunlar arasında tıp, astronomi, mühendislik, cedel ve cebr gibi ilimleri sayar.¹⁶⁵ Akabinde hangi âyette hangi meslek dalıyla ilgili bir kelime geçmişse Kur'ân'dan o ilmin istinbat edileceğine işaretlerle birçok âyet ve bunların ihtiva ettiği meslek dallarını zikretmiştir. Mesela “sıbgatullah”¹⁶⁶ kelimesinin boyacılığa, “Allah'tan başka dostlar edinenlerin misali bir ev edinen örümcek gibidir. Kuşkusuz evlerin en zayıfı örümceğin evidir.”¹⁶⁷ âyetinin dokumacılığa delâlet ettiğini ifade etmiştir.¹⁶⁸

Gazzâlî'nin yaklaşımına benzeyen Mursî'nin tavrının ondan belirgin farkı; Gazzâlî'nin kevnî âyetlerin ihtiva ettiği manayı tam anlamıyla ancak o alanın uzmanının bileceğini savunması; Mursî'nin ise zikri geçen her kelimenin ilgili olduğu meslek dalına işaret ettiğini savunmasıdır.

Mursî'den sonra bilimsel tefsir ekolünün savunucuları arasında Bedreddin ez-Zerkeşî (ö.794/1392) zikredilmekte, kendisinin Kur'ân-ı Kerîm'den her şeyin istinbât

¹⁶³ Cerrahoğlu, **a.g.e.**, s.746.

¹⁶⁴ Suyûtî, **a.g.e.**, s.662.

¹⁶⁵ Suyûtî, **a.g.e.**, s.664.

¹⁶⁶ el-Bakara 2/138.

¹⁶⁷ el-'Ankebût 29/41.

¹⁶⁸ Suyûtî, **a.g.e.**, s. 665.

edilebileceğini düşünen âlimlerden kabul edilmektedir.¹⁶⁹ Zerkeşî de yine yaklaşımını Kur'ân'ın câmi'iyeti teorisine bina etmektedir. *el-Burhân* isimli eserinde ilk dönem âlimlerinden Kur'ân'ın çok yönlü anlam yelpazesinin olduğuna dair nakillerde bulunmuş, Gazzâlî gibi o da bütün ilimlerin, Allah'ın fiilleri ve sıfatları içerisinde mündemiç olduğunu, Kur'ân'da da O'nun zatının, sıfatlarının ve fiillerinin açıklamasının bulunduğunu ifade etmiş, bunun da Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması hususunda geniş bir alanın varlığına işaret ettiğini söylemiştir.¹⁷⁰ Kur'ân'ın her şeyi kapsadığını savunan Zerkeşî'nin, aynı eserinde bazı âyetlerin ebced değerlerinden hareketle; bu âyetlerin Kahire depreminin (h.702) meydana gelmesi, Beyt-i Makdis'in fethi ve düşman elinden kurtulması gibi olaylara işaret ettiğini savunması, onun bu alana dair görüşünü yansıtan uygulamalı bir argüman niteliğindedir.

Zerkeşî'nin yaklaşımı görüldüğü üzere âyetlerin anlam alanlarının geniş olduğunun savunulmasından ibarettir. Bu yaklaşımının Râzî'de olduğu gibi ilmî/bilimsel referanslar kullanılarak âyetlerin tefsir edilmesi şeklinde olmadığı görülmektedir.

Zerkeşî'den sonra ise bilimsel tefsirde klasik dönemin son temsilcisi sayılabilecek Suyûtî gelmektedir. Suyûtî *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde Kur'ân-ı Kerîm'den elde edilebilecek ilimleri zikrettiği özel bir bölüm açmış, burada Kur'ân'ın câmi'iyetine dair görüşleri zikretmiştir.¹⁷¹ Suyûtî şöyle der: "Allah'ın yüce kitabı her şeyi içine almıştır. İlimlerin türüne gelince temel hiçbir bâb ya da mes'ele yoktur ki Kur'ân'da ona delâlet eden bir işaret olmasın."¹⁷² Bu anlayış Suyûtî'ye göre önem taşıdığından bu konuda *el-İklîl fî istinbâti't-Tenzîl* isimli eserini kaleme almıştır.¹⁷³ Suyûtî yaklaşımını temellendirmede Gazzâlî'nin argümanlarını kullandığı;

¹⁶⁹ Ebû Hacer, **a.g.e.**, 161.

¹⁷⁰ Bedruddîn Muhammed b. 'Abdillâh ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2006, s. 435.

¹⁷¹ Suyûtî, **a.g.e.**, s.661.

¹⁷² Suyûtî, **a.g.e.**, s.667.

¹⁷³ Hind Şelebî, **et-Tefsîru'l-'İlmî beyne'n-Nazariyyât ve't-Tatbîk**, Tunus, 1985, s.45.

fakat Gazzâlî'nin bu argümanların te'vili konusunda sûfi yöneliminin daha bariz olduğu ifade edilmektedir.¹⁷⁴

Suyûtî *el-İklîl*'inde her sûrenin dinî ve dünyevî hangi ilime işaret ettiğini belirtmiştir. Meselâ Târik sûresindeki “O meni, sulb ve terâ'ib arasından çıkar.”¹⁷⁵ âyetinde anatomi ilmine işaret bulunduğunu söylemiştir.¹⁷⁶ Suyûtî de görüldüğü üzere yaklaşımını Kur'ân'ın câmi'iyeti teorisi¹⁷⁷ üzerinden temellendirip örneklendirmektedir.

1.2.3. İskenderânî Sonrası Dönem (Modern Dönem)

Modern dönem ifadesiyle daha önce de geçtiği gibi özellikle son iki veya üç yüzyıl öncesinde başlayan bilimsel keşiflerin sıçrama yapmaya başladığı süreci kastetmekteyiz. Zira genel olarak bilimde sıçramanın yaşandığı iki dönemden bahsedilmektedir. Bunlardan ilki XI. yüzyılın ikinci yarısından başlatılır ve bu dönemin XIII. yüzyılda zirveye ulaştığından bahsedilir. İkinci dönemin ise XVI. yüzyılın sonlarından itibaren başlayıp süre gelen dönem olduğu ifade edilir.¹⁷⁸ Cemal Yıldırım (ö. 2009), birinci dönemin özünde Arap kaynaklarından istifade edilerek antik bilim ve düşünceyle irtibat kurma şeklinde tezahür ettiğini, bir sıçramadan çok mevcut bilgilerin alınması ve sindirilmesi çabası olduğunu ifade eder.¹⁷⁹ Yıldırım ikinci dönemi, bir yandan deneye öte yandan ise matematiğe dayanan bir dönem olarak niteler.¹⁸⁰ Bu dönemin özellikle XVII. yüzyılda tüm parlaklığıyla ortaya çıktığını, hakiki bir sıçramayı, doğaya yeni ve yaratıcı bir şekilde yaklaşımı temsil ettiğini ifade eder.¹⁸¹

¹⁷⁴ Şelebî, **a.g.e.**, s.47.

¹⁷⁵ et-Târik 86/7.

¹⁷⁶ Bkz.: Suyûtî, **el-İklîl fi'stinbâti't-Tenzîl İklîl**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1981, s.1, 285.

¹⁷⁷ Kur'ân'ın Câmi'iyeti meselesi çalışmanın ikinci bölümünde müstakil bir başlık altında ele alınacaktır.

¹⁷⁸ Yıldırım, **a.g.e.**, s.89.

¹⁷⁹ Yıldırım, **a.g.e.**, s.89, 90.

¹⁸⁰ Yıldırım, **a.g.e.**, s.89.

¹⁸¹ Yıldırım, **a.g.e.**, s.90.

On altıncı yüzyılda Batlamyus'un (ö. 168 [?]) Yer Merkezli Evren Modeli'nin tartışılmaya başlaması, yapılan çeşitli gözlemler; modern astronominin klasik astronomi karşısında güç kazanması gibi durumlar Rasyonel-Deneysel Bilim Anlayışı'nın temellerinin atılmasını getirmiştir.¹⁸² Her ne kadar modern bilimin başlangıcı hakkında XVI. yüzyıl bir dönüm noktası olarak zikredilse de daha önce de bahsedildiği üzere XIX. yüzyılı bilimsel tefsir hareketinin belirgin başlangıcı olarak görmekteyiz. Zira kevnî âyetler hakkında yapılan yorumlar da Rasyonel- Deneysel Bilim Anlayışı, bu dönemde referans alınmaya başlanmış, bu zemin üzere kurulu bilimsel tefsir örnekleri bu dönemde yoğunluk kazanmaya başlamıştır. Râzî sonrası durgunluk yaşayan bilimsel tefsir hareketi¹⁸³ Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî (ö.1306/1889) ile birlikte bu dönemde yeniden ivme kazanmıştır.¹⁸⁴

Tıp ilmine yıllarını vermiş, çeşitli askerî vazifelerde bulunmuş bir şahsiyet olan İskenderânî,¹⁸⁵ bazı Hristiyan doktorların kendi aralarında Tevrat ve İncil'de kömürlerin oluşumuna dair bir işaret bulunup bulunmadığı hususunda münakaşa ettiklerini, neticede bu iki kitapta buna bir işaret bulunmadığına kail olduklarını, daha sonra da kendisine bu konuda Kur'ân-ı Kerîm'de bir işaret bulunup bulunmadığını sorduklarını, kendisinin de bu konuda elinden geldiğince onlara cevap verdiğini ve daha sonra da bu eserini kaleme aldığını ifade eder.¹⁸⁶ İskenderânî'nin doktor olması hasebiyle tıbbî mevzular yoğunluklu olarak bulunsa da eserinde kendi dönemine kadar oluşmuş biyoloji, astronomi, botanik gibi ilimlere dair bilgi birikimi onun eserinin temelini teşkil etmektedir. Bu bilgilerin büyük bir kısmını batılı ilim adamlarından nakletmiştir.¹⁸⁷

¹⁸² Can Abdullah Günay, "Epistemik Aydınlanma ve Modern Bilimin Toplumsal Kökeni", **The Journal of Social Science**, Yıl 4, Cilt:4, Sayı:7, 2020, s.410.

¹⁸³ Kırcı, **a.g.e.**, s.85.

¹⁸⁴ Kırcı, **a.g.e.**, s.114.

¹⁸⁵ Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî, **Keşfü'l-Esrâri'n-Nûrâniyeti'l-Kur'âniyye fî mâ Yete'allaku bi'l-Ecrâmi's-Semâviyye ve'l-Ardiyye ve'l-Hayvânâti ve'n-Nebâtâti ve'l-Cevâhiri'l-Ma'diniyye**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010, I, 4.

¹⁸⁶ İskenderânî, **a.y.**

¹⁸⁷ Abdurrahman Ateş, **a.g.e.**, s.120.

Klasik dönemde – Râzî ve bazı istisnalar hariç Gazzâlî, Mursî, Zerkeşî ve Suyûtî örneklerinde olduğu gibi Kur’ân’ın câmi‘iyeti teorisi üzerinden Kur’ân lafız ve ibareleri ile onların delâlet ettiği manalardan çıkarılan ilim dallarına yalnızca ilinti düzeyinde işarette bulunulurken İskenderânî ile birlikte bu lafızların ihtiva ettiği kevnî olgu ve olaylar, pozitif bilimler açısından ayrıntılı bir şekilde zikredilerek ele alınmaya başlamıştır.

İskenderânî, tefsirinde önce âyet-i kerîmeyi zikredip akabinde onun ile ilgili meseleleri çeşitli yönlerden ele almaktadır. O, bazen kelimelere lügavî yönden yaklaşır ve sözlükteki asıl anlamlarına işaret eder.¹⁸⁸ Yerine göre müfessirlerin görüşlerine atıfta bulunur.¹⁸⁹ Âyetlerin tefsirine ilişkin rivayetleri de yeri geldikçe zikreder.¹⁹⁰

Fakat o, çalışmasının büyük bir bölümünde, pozitif bilimlerden kendi zamanına kadar ulaşmış birikimini, batılı ilim adamlarına yer yer isimlerini anarak, kimi zaman genel olarak atıfta bulunarak, bazen de herhangi bir atıfta bulunmaksızın doğrudan aktarır. Mesela insanın topraktan veya sudan yaratıldığı hakkındaki âyetler hususunda; önce bu âyetler arasında tearuz bulunmadığını ortaya koymaya gayret eder. Akabinde konuları müspet ilimler ışığında genişçe açıklamaya çalışır. Ancak çoğu zaman konuyu ilgili âyet ve medlûlu arasındaki alanın dışına çıkararak müspet ilimlere dair bilgilerin ansiklopedik sunumu şeklinde aktarmaktadır. Kendi uzmanlık alanı olan tıp ilminin konuları yanında gece, gündüz, kar, fırtına gibi tabiat hadiselerini ve diğer olayları kendi döneminin uzay bilgileri ile açıklamıştır. Bu cihetten çalışma yerine göre tıp, biyoloji, astronomi ve botanik gibi alanlara dair kaleme alınmış bir eser izlenimini vermektedir.¹⁹¹

İskenderânî’den sonra bilimsel tefsir yaklaşımını benimseyen şahıslar arasında Abdurrahman b. Ahmed el-Kevâkibî (ö.1320/1902), Muhammed Abduh (ö.1323/1905), Gazî Ahmed Muhtar Paşa (ö.1338/1919) ön plana çıkmaktadır.

¹⁸⁸ İskenderânî, **a.g.e.**, I, 4, 254, 324.

¹⁸⁹ İskenderânî, **a.g.e.**, I, 33.

¹⁹⁰ Bkz.: İskenderânî, **a.g.e.**, I, 7, 20, 21.

¹⁹¹ Abdurrahman Ateş, **a.g.e.**, s.105.

Abdurrahman el-Kevâkibî, bazı makalelerinden oluşan *Tabâi‘u’l-İstibdâd ve Mesâri‘u’l-İsti‘bâd* isimli eserinde Kur’ân-ı Kerîm’in i‘câzının dindeki en önemli mesele olduğunu, fakat bu meselenin hakkıyla araştırılmadığını vurguladıktan sonra bu konuda yazarların ancak selefte ait bazı mücmel tevilleri zikretmekle yetindiklerini, bu nakillerde de ancak Kur’ân’ın fesahat ve belagatte bir benzerinin getirilemeyeceğinin zikredilmesiyle yetinildiğini; şayet ulemâyâ araştırma meydanı, düşünce ve yazı özgürlüğü verildiği takdirde âlimlerin binlerce âyetten binlerce i‘câz çıkarabileceklerini ifade eder.¹⁹²

Kevâkibî, bilimin son asırlarda bazı hakikatleri keşfettiğini, bunların da kâşifi ve mucidi olan Avrupalı ve Amerikalı bilim adamlarına nispet edildiğini söyler. Kur’ân-ı Kerîm üzerinde dikkatlice düşünen kişinin bunların çoğunun tasrih veya telmîh yoluyla Kur’ân’da geçtiğini fakat Kur’ân’ın Allah’ın kelâmı olduğuna tanıklık etmesi için bir mucize olsun diye örtülü kaldığını ifade eder.¹⁹³ Daha sonra da bunlara örnekler zikreder. Mesela o, bilim insanlarının, kâinatın asıl maddesinin “esîr” olduğunu bulduklarını, “Sonra o semâyâ, sema bir dumanken istiva etti.”¹⁹⁴ âyetinde de bu durumdan bahsedildiğini, yine varlıkların daimi bir hareket halinde olduklarına Kur’ân’da “Ölü toprak onlar için bir âyettir, onu dirilttik.” meâlindeki âyetle işaret edildiğini söyler.¹⁹⁵ “Onlar görmezler mi ki biz yeri etrafından noksanlaştırırız.”¹⁹⁶ âyetinin, Ay’ın Dünya’dan kopup ayrıldığına, “Allah yedi gök yaratmıştır, yerden de bir o kadarını yaratmıştır.”¹⁹⁷ âyetinin, yerin yedi tabakasının olduğuna işaret ettiğini ve bunun da böylece bulunduğunu ifade eder. Bilim adamlarının gölgenin tutulma yöntemini; yani fotoğraf yöntemini keşfettiklerini, Kur’ân-ı Kerîm’de de “Görmedin mi; Rabbin gölgeyi nasıl uzattı? Şayet dileseydi onu sakın kılardı. Sonra Güneşi de

¹⁹² ‘Abdurrahman b. Ahmed el-Kevâkibî, *Tabâi‘u’l-İstibdâd ve Masâri‘u’l-İsti‘bâd*, Dâru’l-Kitâbi’l-Mısri, Kâhire, Dâru’l-Kitâbi’l-Lübânî, Beyrut, 2011, s.39.

¹⁹³ Kevâkibî, **a.g.e.**, s.40.

¹⁹⁴ Fussilet 41/11.

¹⁹⁵ Kevâkibî, **a.y.**

¹⁹⁶ el-Enbiyâ 21/44.

¹⁹⁷ et-Talâk 65/12.

onun üzerine bir delil kıldık.”¹⁹⁸ âyetinde buna işaret bulunduğunu söyler. Yine onların mikrobu ve tesirini, çiçek hastalığını keşfettiklerini söyler ve Fil Suresi’nde geçen sürü sürü kuşların gönderilmesinin, onların siccilden taşlar atmasının ise bunlara işaret olduğunu ifade eder.¹⁹⁹

Bir kısmını zikrettiğimiz örneklerin hepsinde Kevâkibî bilimin elde ettiği bazı keşif ve icatları zikreder ve akabinde örneklerde de görüldüğü üzere o keşif veya icada Kur’ân’da doğrudan ya da dolaylı bir şekilde işaret bulunduğunu anlatmaya çalışır. Bunlara kıyasla da Kur’ân’ın birçok âyetinin sırrının, i’câzının yenilenmesi için gelecekte ortaya çıkacağını ifade eder.²⁰⁰ Kevâkibî’nin yaklaşımında Kur’ân’ın câmi’iyeti düşüncesinden ziyade veya bununla birlikte bilimsel i’câz düşüncesi temel saik olarak görünmektedir. O, kevnî âyetlerin ilmî i’câz barındırıp barındırmadığı hususunda bilimin ve doğal olarak – kendi ifadesiyle- Avrupalı ve Amerikalı bilim adamlarının elde ettiği keşif ve bulguları “doğrulayıcı referans” olarak konumlandırmaktadır. Kevâkibî’nin yaklaşımına paralel bir yaklaşımı Muhammed Abduh sergilemiştir. Mesela Kevâkibî’nin Fil Suresi’nin tefsiriyle ilgili olarak dile getirdiği görüşlerin aynısını Muhammed Abduh da zikretmiştir.²⁰¹

Aynı dönemin bilimsel tefsire katkılar sunan şahsiyetlerden biri de Gazi Ahmed Muhtar Paşa’dır. Osmanlı devlet ve ilim adamlarından Gazi Ahmed Muhtar Paşa, çeşitli askeri ve siyasi görevler üstlenmiştir. Gazi Ahmed Muhtar, kendisinin bir yandan alemin yaratılışına dair yeni ve iyi eserleri gördükçe bunlara hayran olduğunu, bir yandan da Kur’ân-ı Kerîm’i okudukça, bunlar arasındaki münasebet ve mukayeseyi içeren bir eser hazırlamayı istediğini, fakat 25 yıl boyunca buna muvaffak olamadığını, ancak bunun vaktinin henüz geldiğini söyleyerek bu işe karar verip sebat gösterdiğini ve bu çalışmayı tamamladığını söyler. Eserinin bir mukaddime, üç fasıl ve bir hâtimedden oluştuğunu, bu eserine de *Serâiru’l-Kur’ân fî Tekvîni ve İfnâi ve İ’âdeti’l-*

¹⁹⁸ el-Furkân 25/45.

¹⁹⁹ Kevâkibî, **a.g.e.**, s. 41, 42.

²⁰⁰ Kevâkibî, **a.g.e.**, s. 42.

²⁰¹ Muhammed Abduh, **el-A’ mâlu’l-Kâmile**, haz.: Muhammed İmâra, Beyrut, Dâru’ş-Şurûk, 1414/1994, C. V, s. 503.

Ekvân ismini verdiğini söylemiştir. Birinci faslın âlemin yaratılışının keyfiyeti ve hayatın başlangıcı, ikincisinin kıyamet veya âlemin sona erışı, üçüncü faslın ise yeniden yaratılış hakkında olduğunu söylemiştir.²⁰²

Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın, eserinin mukaddimesinde ifade ettiği âlemin yaratılışına dair kaleme alınan yeni ve iyi eserlerden etkilenmesi, Kur'ân-ı Kerîm ile bu malûmât arasındaki münasebetler bulunduğu yönündeki kanaati, onun âyet-i kerîmelere yaklaşımı hakkında pozitif bilimi referans aldığı yönünde bir işaret olarak değerlendirilebilir.²⁰³ Onun, bu yaklaşımını eseri boyunca somut örneklerle temellendirdiğini görmek mümkündür. Gazi Ahmed Muhtar, Descartes (ö.1650),²⁰⁴ Emanuel Kant (ö.1804),²⁰⁵ Laplace (ö.1827),²⁰⁶ Emile Belot (ö.1944),²⁰⁷ Herve Faye (ö.1902)²⁰⁸ gibi batılı düşünür ve bilim adamlarının evrenin yaratılışı hakkındaki teorilerinin özetlerini zikreder. Emile Belot'un tekvîn-i âlem mesâil ve nazariyeleri hakkında Sorbon'da verdiği ve 12 Mart 1914 tarihli Paris'in Revue Scientifique nüshasında yayınlanan dersini aktarır.²⁰⁹ Akabinde bu teorilerden çıkarılan neticeleri beş madde halinde sıralar.²¹⁰

Gazi Ahmed Muhtar Paşa, eserinde gökyüzü, yeryüzü, bulutumsular, insanın yaratılışı ve diğer benzeri konularla ilgili bazı âyetleri ele almış, kendisinin de belirttiği üzere yeni teoriler ve bu âyetlerin anlamları arasındaki ilişkileri sunmaya çalışmıştır. Âyet izahlarında bazı düşünür ve bilim adamlarına ve kaynaklara atıfta bulunmasının

²⁰² Gâzî Ahmed Muhtâr Paşa, **Kur'ân'ın Sırları (Serâiru'l-Kur'ân fî Tekvîni ve İfnâi ve İ'âdeeti'l-Ekvân)**, haz.: Mehmet Akif Alpaydın, Yasin Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 43.

²⁰³ Ahmed Muhtâr, **a.g.e.**, s. 42.

²⁰⁴ Ahmed Muhtâr, **a.g.e.**, s. 45.

²⁰⁵ Ahmed Muhtâr, **a.g.e.**, s. 47.

²⁰⁶ Ahmed Muhtâr, **a.g.e.**, s. 51.

²⁰⁷ Ahmed Muhtâr, **a.g.e.**, s. 56.

²⁰⁸ Ahmed Muhtâr, **a.g.e.**, s. 57.

²⁰⁹ Ahmed Muhtâr, **a.g.e.**, s. 62.

²¹⁰ Ahmed Muhtâr, **a.g.e.**, s. 78.

yanı sıra²¹¹ dikkatli gözlem ve müşahedeye bazı âyetlerin yorumunda bir referans değeri atfetmiştir.²¹²

Gazi Ahmed Muhtar Paşa, Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin muhkem ve müteşâbih olmak üzere iki kısım olduğunu;²¹³ muhkem olanların te'vil ve tefsire ihtiyaç bırakmadığını; müteşâbihlerin ise manalarının kıyas ve akıl yürütmeye (nazar) tam anlaşılabilir âyetler olduğunu söylemiştir. "Onun nurunun misali..." âyetinin ulûm-i akliyyenin yardımı olmaksızın dinleyene faydalı bir mana vermeyeceğini ileri sürmüştür.²¹⁴ Aklî ilimlerin, Kur'ân tefsirindeki referans değerini bu şekilde kendisi vurgulamış, bu yaklaşımını da ilimde râsih olanlar ibaresiyle temellendirmiştir. Aklî ilimlere, ikmâl-i ma'lûmât yani tamamlayıcı bilgiler sunma vazifesi atfetmiştir.²¹⁵ Hülâsa, Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın kevnî âyetlerin tefsirinde fen bilimlerini ve gözlemi bir esas olarak kabul ettiği sonucunu çıkarabiliriz.

İskenderânî ve Gazi Ahmed Muhtar Paşa ile referans ve argümanları açısından ayrı bir çehre kazanan bilimsel tefsir, Tantâvî Cevherî (ö.1359/1940) ile birlikte birçok Kur'ân âyetinin yorumunda -doğrudan ya da dolaylı bir ilişki ile dahi olsa- kendisini daha belirgin bir şekilde tezahür ettirmiştir. Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir* isimli eserinin mukaddimesinde kendisinin, kâinatın ilgi çekici şeylerine tutkulu, yaratılış ile ilgili harika şeyleri çok seven, gökyüzünde ve yeryüzündeki güzelliklere, kemâlâta hayran bir tabiatta yaratıldığını söylemiş, İslâm ümmeti ve dinî öğretileri üzerinde düşündüğünü, ümmetin âkil insanların çoğunun, büyük alimlerinin de bir kısmının bu hususta ilgisiz kaldıklarını, âlemlerin yaratılışı hakkında onların pek azının tefekkür ettiğini ifade etmiş, bundan dolayı kendisinin çeşitli konularda eserler yazdığını belirtmiştir.²¹⁶

²¹¹ Bkz.: Ahmed Muhtâr, **a.g.e.**, bkz: s. 97, 124, 130, 139, 151, 152, 156, 159.

²¹² Ahmed Muhtâr, **a.g.e.**, s. 79.

²¹³ Ahmed Muhtâr, **a.g.e.**, s. 175.

²¹⁴ Ahmed Muhtâr, **a.g.e.**, s. 176.

²¹⁵ Ahmed Muhtâr, **a.g.e.**, s. 177.

²¹⁶ Tantâvî Cevherî, **el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Matba'atu Mustafa el-Bâbî, Mısır, 24 c., 1350 h., I, 2.

Tefsirinde Müslümanların ihtiyaç duyacağı hükümler, güzel ahlak ve evrene dair ilginç bilgiler zikrettiğini, canlılar, bitkiler, yer ve gökler hakkındaki âyetlerin manalarının hakikatlerini bilmeye Müslüman erkek ve kadınları teşvik eden hususlara ve bilimlerin ilginç sırlarına, yaratılışın şaşırtıcı bilgilerine yer ayırdığını söylemiştir.²¹⁷ Tefsirinin, Rabbanî bir esinti, kutsi bir işaret, sembolik bir müjde olduğunu ve bunun yazılmasının kendisine ilham yoluyla emredildiğini, bu tefsiri ileride insanların tanıyacağını, yeryüzündeki mazlumların yükselişinin önemli vesilelerinden biri olacağını söylemiştir.²¹⁸

Cevherî, eserinde pozitif bilimlere sıkı bir şekilde itimat etmiştir. Müslümanların, gıda ilimlerini ('ulûmu'l-ğizâ) ve deva ilimlerini ('ulûlmu'd-devâ) talep etmeleri gerektiğini, gıda ilimlerinin kevnî ilimler; deva ilimlerinin ise şer'î ilimler olduğunu belirtmiştir.²¹⁹

Âyetlerin tefsirini genel olarak açıkladığı ve "lafzî tefsir" (et-tefsîru'l-lafzî) diye başlıklandığı kısımdan sonra âyetle doğrudan ya da dolaylı ilişkisi bulunan bilimsel bilgileri ayrıntılı bir şekilde sunmak hususunda bir eksiklik göstermemiştir. Tefsiri bu bilgileri aktarırken ansiklopedik bir şekilde bilgi aktarımı yaptığından âyet ile bilimsel izah arasındaki münasebet yer yer perdelenebilmektedir. Tefsirinin ayrıntılı bir şekilde ele alınmasına bu çalışmanın hacmi müsaade etmediğinden özetle şunlar söylenebilir:

O sadece âyetlerin tefsirinde değil; doğrudan ya da dolaylı olarak bilime konu olabilecek bir kelime geçtiğinde onunla ilgili bilimsel bilgileri cömertçe sunmaktan geri durmamıştır. Dolayısıyla bilimsel bilgi Cevherî tefsirinde önemli bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. Fatıha sûresi tefsirinde "rabb" kelimesinden hareketle bazı varlıkların terbiyesi²²⁰ ve "âlemin" kelimesine dair verilen izahlar buna bir misal sayılabilir.²²¹

²¹⁷ Cevherî, **a.g.e.**, I, 3.

²¹⁸ Cevherî, **a.g.e.**, I, 4.

²¹⁹ Cevherî, **a.g.e.**, I, 8.

²²⁰ Cevherî, **a.y.**

²²¹ Cevherî, **a.g.e.**, I, 13.

Günümüze doğru gelindikçe Abdurrezzâk Nevfel (ö.1984), Zağlûl en-Neccâr, Abdulmecîd ez-Zindânî gibi isimler bu alanda tebarüz etmiş, eserlerinde bilimsel bilgiyi önemli derecede referans olarak kullanmışlardır.

Ülkemizde de Celal Kırca, Celal Yeniçeri, Ömer Çelik gibi isimler bu alana dair eser veren isimler arasında sayılabilir. Yine M. Sait Şimşek'e ait *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri* isimli eserde de yer yer bilimsel tefsire konu olan âyetlerle ilgili bazı değerlendirmeler yer almaktadır.

1.2.4. Genel Değerlendirme

Bilimsel tefsir ekolünün başlangıcı her ne kadar İmâm-ı Gazzâlî'ye dayandırılrsa da Gazzâlî'nin yaklaşımının daha ziyade Kur'ân'ın câmi'iyeti tezi üzerine odaklandığını, kevnî âyetlerin tefsirinde gözlem, rasyonel bilgi veya ampirik bilginin bir referans olarak kabul edilip bazı âyetlerin anlaşılmasında tatbik edilmesinin ise Gazzâlî öncesinde Kindî örneğinde görüldüğü daha önce zikredilmişti. Kindî'de, her ne kadar tek bir âyet üzerinde dahi olsa bir numunesinin bulunması ve tatbik edilmesi, bilimsel tefsirin başlangıcının Gazzâlî'ye dayandırılması savının yeniden gözden geçirilmesini gerektirmektedir.

Gözleme dayalı bilgidен yararlanılması hususunda daha sahabe döneminde izlerine rastlamanızın mümkün olduğu bu yaklaşım Kindî, Gazzâlî, İhvân-ı Safâ ile başlamış sonrasında Râzî ile birlikte dönemin sunmuş olduğu aklî, felsefî ve bilimsel bilgilerden istifade edilerek detaylı bir şekilde bir tefsir kitabı içerisinde âyetler üzerinde uygulanmıştır.

İskenderânî'ye gelinceye kadar gözleme dayalı bilgi ve rasyonel bilgi bilimsel tefsir ekolünün belirgin kaynağı olarak karşımıza çıkarken, İskenderânî ile birlikte pozitif bilimlerin egemenliğine bağlı olarak ampirik bilgi merkeze oturmaya başlamıştır. Bu da özellikle batılı bilim adamları başta olmak üzere dünyanın çeşitli bölgelerindeki bilim adamlarına atıfta bulunularak gerçekleştirilmiştir. İskenderânî'den sonra Kevâkibî, Abduh, Cevherî gibi isimler tefsir ve tevillerinde aklî/rasyonel ve ilmî/bilimsel yaklaşımın etkisinin görüldüğü ilim adamları arasında yer almışlardır. Cevherî'de bu yaklaşım bilimsel bilgilerin çeşitli münasebetlerle

ansiklopedik bir üslup ile arz edilmesi şeklinde ortaya çıkarken; Neccar'da ise bilim ve âyetler arasındaki münasebet mümkün merteye yitirilmeden sunulmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

2. BİLİM, DİL VE KUR'ÂN TEFSİRİ

Bilimsel tefsir incelemeye tabi tutulmak istenildiğinde konunun üç temel başlıkla ilintili olduğu görülecektir. Bunlar da dil, bilim ve tefsir kavramlarıdır. Dolayısıyla konu hakkında bütüncül bir bakış açısı elde etmek için bu üç başlığın konuyla ilgili yönlerden ele alınması ve birbiriyle olan ilişkileri ışığında değerlendirilmesi gerekmektedir.

2.1. BAZI TEMEL KAVRAMLAR

Çalışmanın spesifik bir alana odaklanması için tercih edilen “lafzın manaya delâleti” vurgusu doğal olarak lafız, mana ve delâlet kavramlarının açıklanmasını gerekli kılmaktadır. Bu nedenle çalışmanın bu kısmında, bu üç kavramın sözlük ve terim anlamı ele alınacak akabinde çeşitli disiplinler açısından lafız-mana ilişkisine ışık tutulmaya çalışılacaktır.

2.1.1. Lafız

2.1.1.1. Sözlük Anlamı

“Lafız” (لَفْظٌ) kelimesi sözlükte “ağızda olan bir şeyin atılması” anlamına gelmektedir.²²² İbn Fâris, l-f-z harflerinin bir şeyi atmak anlamına delâlet eden bir kök olduğunu ve bunun da genellikle ağızda bulunan bir şeyin atılması anlamında kullanıldığını söylemiştir.²²³ Kur'ân-ı Kerîm'de lafız kelimesi (مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ) (عَتِيدٌ) “O bir söz lafzetmeye/söylemeye dursun; kesinlikle onun yanında (sözü) yazmaya hazır bulunan bir gözetleyici vardır.”²²⁴ âyetinde “konuşmak” manasında

²²² el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, **Kitâbu'l-'Ayn**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, IV, 93.

²²³ Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, **Mu'cemu Mekâyisi'l-luğa**, Dâru'l-Fikr, y.y.,1979, V, 259.

²²⁴ Kâf 50/8.

kullanılmıştır. Bazı hadîs-i şerîflerde, sözlük anlamı olan “atmak” anlamında kullanılırken bazısında ise “konuşmak” anlamında kullanılmıştır. Sahîh-i Buhârî’de geçen (اَكْتُبُوا لِي مَنْ تَلَفَّظَ بِالإِسْلَامِ مِنَ النَّاسِ) “İnsanlardan İslâm’ı telaffuz edenleri (müslüman olduklarını söyleyenleri) benim için yazın.”²²⁵ hadîsinde bu manada kullanılmıştır. Bir diğer hadîsin rivâyetinde Hz. Enes’in (r.a) (ö.93/711-12) ifadelerinde şöyle geçmektedir: (فَأَمَاتَهُ اللهُ فَدَفَنُوهُ، فَأَصْبَحَ وَقَدْ لَفَّظَتْهُ الأَرْضُ) “Allah Teâlâ onun canını aldı. Onu defnettiler. Sabah olduğunda yer onu lafzetti/dışarı attı.”²²⁶ Görüldüğü üzere burada kelime sözlük anlamıyla kullanılmıştır.

Ebu’l-Bekâ (ö.1095/1684), “lafız” kelimesinin lügat anlamıyla ilgili olarak onun “atmak” manasında masdar olduğunu, bu masdarın da ism-i mef’ûl (atılan/atılmış) anlamında kullanıldığını, bu anlamda lafzın hem ses ve harf olmayan şeyleri hem de bir ve daha fazla harfî, mühmel (kullanılmayan) lafızları/sesleri de, müsta‘mel (kullanılan) lafızları da, ayrıca ağızdan çıksın çıkmasın atılan her şeyi kapsadığını ifade etmiştir.²²⁷

2.1.1.2. Terim Anlamı

Lafız kelimesi lügavî örfte, mühmel veya müsta‘mel olsun fark etmeksizin bir veya daha fazla harf şeklinde mahrece dayanan ve ağızdan çıkan ses şeklinde tanımlanmıştır.²²⁸ Bundan dolayı Ebu’l-Bekâ “Lafzullah” (Allah’ın lafzı) denilemeyeceğini; fakat “Kelimetullah” (Allah’ın kelimesi) denilebileceğini söylemiştir. Ona göre lafzın tariflerinin en güzeli “Hakikaten ya da hükmen bölümlere dayanan sestir. Birincisi (hakikaten olan) Zeyd lafzıdır. İkincisi (hükmen olan) ise (قُمْ) (kalk) kelimesinde müstetir bulunan “ente” (أَنْتَ) (sen) zamiridir.²²⁹

²²⁵ Buhârî, **a.g.e.**, III, 1114.

²²⁶ Buhârî, **a.g.e.**, III, 1325.

²²⁷ Ebu’l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî, **Külliyyât**, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1998, s. 795.

²²⁸ Kefevî, **a.y.**

²²⁹ Kefevî, **a.y.**

İbn Hişâm (ö.761/1360) da lafzı “hakikaten ya da takdiren harfleri içine alan sestir.” şeklinde tarif etmiştir.²³⁰ İbn Hişâm’ın bu tarifindeki “takdiren” ifadesi lafzın ses olma özelliğinin dışındaki unsurları da ihtiva ettiğinden tarifin çerçevesi nispeten daha geniş görünmektedir.

2.1.2. Ma‘nâ

2.1.2.1. Sözlük Anlamı

“Ma‘nâ” (مَعْنَى) kelimesi mef‘al vezninde mimli bir masdar olup sözlükte “ilgilendirmek, kastetmek” anlamına gelen (عَنَّ) fiilinden türemiştir. (عَنَاهُ الْأَمْرُ يَعْنيهِ وَيَعْنُوهُ) (عِنَايَةٌ وَعِنَايَةٌ وَعِنَايَةٌ) denilir ve (أَهَمَّهُ) yani “onu ilgilendirdi, tasalandırdı, kastetti” anlamı kastedilir. “Ma‘ne’l-keîâm” (sözün manası), “ma‘niyyuhu ma‘natuhu ve ma‘niyyetuhu” (معنیه، معناته، معنیته) ifadelerinin hepsinin aynı anlamı taşıdığı ifade edilmiştir.²³¹ İbn Manzûr, mana ile ilgili olarak “Her şeyin manası onun mihneti/imtihanı, sıkıntısı ve işinin varacağı son durumdur.” der.²³² Ezherî de ma‘nâ, tefsîr ve te’vîl kelimelerinin aynı anlamı taşıdığını aktarmıştır.²³³

Ma‘nâ kavramını çeşitli yönlerden ele alan isimlerden birisi de Ebu’l-Bekâ’dır. O, “ma‘nâ” kelimesinin bir maksat kastedildiğinde (عَنَّا يَعْني) fiilinden elde edilen “mef‘al” vezninde ya da “mu‘anna” kelimesinin hafifletilmiş şekliyle ism-i mef‘ûl olarak “maksûd” anlamında kullanıldığını ifade etmiştir.²³⁴

Yine Ebu’l-Bekâ mana için iki temel anlam zikreder; birincisi “ayn” olsun, “araz” olsun bizzat lafzın mukabili olan mana. İkincisi ise kendi başına kaim olan ayna/zata mukabil olandır. “Bu manadır” denildiğinde ister lafızdan istifade edilsin isterse bizatihi lafzın kendisi olsun ayn/zat olmayan şey kastedilir. Buna göre bir şey

²³⁰ İbn Hişâm, Abdullah Cemâluddîn b. Yusuf, **Evdahu’l-Mesâlik ilâ Elfiyyeti İbni Mâlik**, Dâru’l-Fikr, Beyrut, t.y., I, 11.

²³¹ Mecduddîn Muhammed b. Ya‘kûb el-Feyrûzâbâdî, **el-Kâmûsu’l-Muhît**, Müessesetü’r-Risâle, y.y., t.y. 1316.

²³² İbn Manzûr, **a.g.e.**, XV, 106.

²³³ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, Tehzîbu’l-Luğa, **ed-Dâru’l-Mısriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme**, y.y., t.y., III, 213.

²³⁴ Ebu’l-Bekâ, **a.g.e.**, 841.

hakkında mana kavramı ancak o şey maksûd olduğunda kullanılır. Şayet bir şey tebeyyet yoluyla anlaşılırsa o şey zat ile değil de araz ile mana olarak isimlendirilir. Mânâ lafzın zâhirinden anlaşılana mefhûmdur.²³⁵ Ona göre lafız bir şeye karşılık konulduğunda lafzın ona delâlet etmesi açısından o şey “medlûl” olarak isimlendirilir. Öte yandan lafzı ilgilendirmesi bakımından “ma‘nâ” olarak, ondan (lafızdan) hâsıl olması açısından “mefhûm” olarak, kendisine karşılık olarak konulan şeyin isim olması hasebiyle de “müsemmâ” olarak adlandırılır. Müsemmâ, kullanımda fertleri içine aldığından dolayı daha geneldir.²³⁶

2.1.2.2. Terim Anlamı

Ma‘nâ kelimesinin ism-i mef‘ûl şeklinde masdar ya da “mermiyy” gibi “ma‘niyy” kelimesinin hafifletilmiş olduğu zikredilmiş, nahivcilerce “bir şeyle kastedilen şeydir” şeklinde tanımlanmıştır. Mânâ kelimesinin ism-i mef‘ûl anlamında masdar yapılmaksızın doğrudan terim anlamı taşıyabileceği de ifade edilmiştir. Tehânevî (ö.1158/1745) mantıkçıların mana tanımının ise bu tanıma yakın olduğuna işaret etmiş, mananın lafzın kendisine mukabil/karşılık olarak konulması açısından yani lafızla kastedilmesi açısından zihinde oluşan sûret/zihnî sûret şeklinde ifade edildiğini, bunun da ancak vaz‘ ile olacağını söylemiştir. Tehânevî burada manayı iki kısma ayırmış; şayet bu (sûret), müfred bir lafız ile ifade edilmişse “müfred mana” olarak isimlendirileceğini; mürekkebe bir lafızla ifade edilmişse mürekkebe mana olarak adlandırılacağını belirtmiştir. Müfredliğin ve mürekkepliğin lafızlara ait aslî bir nitelik olduğunu; manalarda ise bu durumun tebeyyet yoluyla mümkün olduğunu söylemiştir.²³⁷

Me‘ânî ilmi açısından ise mana kelimesi belîğ olarak nitelendirilebilecek bir sözü, lafzı ile lügavî, örfî ve şer‘î anlamlara delâleti, bunun yanında söz sahibi kişinin o sözle ispat etmek ya da nefyetmek istediği ikincil anlamlara delâleti

²³⁵ Ebu'l-Bekâ, **a.g.e.**, 842.

²³⁶ Ebu'l-Bekâ, **a.y.**

²³⁷ Muhammed ‘Alî et-Tehânevî, **Keşşâfu Istîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm**, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut, 1996, s. 1600.

kastedilmektedir.²³⁸ İşte bu birincil manalar nahiv ilminde “aslu’l-ma‘na” (mânânın aslı) olarak isimlendirilen lafız ve terkiplerin delâlet ettiği şeylerdir. İkincil manalar ise sözün sevk edildiği/söylendiği amaçlardır. Yani “Kuşkusuz Zeyd ayaktadır.” (إِنَّ زَيْدًا قَائِمٌ) denildiğinde birincil mana, kıyamın/ayakta durmanın pekiştirilmiş bir şekilde Zeyd hakkında sabit olduğudur. İkincil mana ise (إِنَّ) edatı kullanıldığından muhatapta hasıl olabilecek inkâr halinin reddi ve şüphenin defedilmesidir. Buna bir başka misal olarak “O insan suretinde bir aslandır.” cümlesi zikredilebilir. Zira burada birincil mana bu sözün kelimelerinin gösterdiği medlûldür. İkincil mana ise o kişinin cesur olduğudur.²³⁹

Mânâ kelimesinin Türkçe karşılığı olarak kullanılan “anlam” kavramı ise “Beş duyu organıyla gerçekler dünyası olan doğadan edinilen algıların ve dil yoluyla da saymacalardan oluşan yapay bir dünya olan dil ve düşünce dünyasından alınan bilgilerin kişinin önceki bilgileri ışığında yorumlanmış biçimi (Sense, meaning) şeklinde tanımlanmıştır.²⁴⁰ Bu tanımla mantıkçıların tanımı arasında “zihinde hasıl olan suret” kaydı açısından paralellik bulunduğu söylenebilir.

2.1.3. Delâlet

2.1.3.1. Sözlük Anlamı

İbn Fâris (ö.395/1004), d-l-l harflerinin iki ayrı manaya delâlet eden iki kök olduğunu ifade etmiştir. Bunlardan ilki, öğrenilen bir emare ile bir şeyin açıklanmasıdır. Diğeri ise bir şeydeki titreme (ıztırab)dır.²⁴¹ Mesela “Filanca kimseye yol gösterdim” (دللت فلاناً على الطريق) sözü bu birinci manadandır. Aynı kökten gelen delîl kelimesi de bir şeydeki emare anlamına gelmektedir.²⁴² Diğeri anlamı ise ıztırab yani

²³⁸ Tehânevî, a.y.

²³⁹ Tehânevî, a.y.

²⁴⁰ Günay Karaağaç, **Anlam, Anlambilim ve İletişim**, Kesit Yayınları, İstanbul, 2013, s. 19.

²⁴¹ İbn Fâris, a.g.e., II, 259.

²⁴² İbn Fâris, a.y.

titremedir. “Delâle”, “dilâle” ve “dulûle” de (دَلَّ يَدُلُّ) fiilinin masdarıdır. (دَلَالَةٌ) kelimesinin fetha ile okunması tercih edilen vecihtir.²⁴³

2.1.3.2. Terim Anlamı

Bir terim olarak ise delâlet kavramını Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, “bir şeyin diğer bir şeye dair -şayet bu diğer şeyde bir engel yoksa- bilgi sağlayacak konumda olması” şeklinde tanımlamıştır.²⁴⁴ Cürcânî de delâleti, “bir şeyin, bilindiği takdirde başka bir şeyin de bilinmesinin gerekeceği bir durumda olması” şeklinde tarif etmiş ve birinci şeyin “dâll”, ikinci şeyin ise “medlûl” olacağını söylemiştir.²⁴⁵ Hatırlatmak gerekir ki terim anlamının çok genel olmasından ötürü “delalet” kelimesi çeşitli disiplinleri yakından ilgilendiren, söz, davranış, yazı, hareket, durum gibi herhangi bir şeyin belli bir bilgi, anlam ve hükümle irtibatını ifade eden ortak bir lafızdır.²⁴⁶ Delâlet, dâll ile medlûl arasındaki ilişkiyi ifade ettiğinden dolayı delâletin çeşitleri de söz konusu ilişkinin farklılıklarına göre çeşitlilik göstermektedir. Bu açıdan delâletin, aklî, tabî'î ve vaz'î olmak üzere üç kısma ayrılması hususunda genel bir mutabakat söz konusudur.²⁴⁷ Tefsir ilmi de doğal olarak lafız ile kastedilen mana ve murâdın tespiti için çalıştığından vaz'î delâletin kısımları arasında yer alan “Lafzî Delâlet”, diğer birçok ilim gibi tefsir ilminin de çalışma zeminini oluşturmaktadır. Ayrıca günümüzde delâlet kelimesi ‘İlmu’ d-Delâle şeklinde ilim kelimesiyle aynı terkipte kullanıldığında Semantik ilminin kastedildiğini de zikretmek faydalı olacaktır.

2.2. ÇEŞİTLİ DİSİPLİNLER AÇISINDAN LAFIZ-MÂNÂ İLİŞKİSİ

Lafız, mana ve bu ikisine bağlı olarak delâlet kavramları birçok ilim dalının konusu olmuştur. Bu ilim dallarınca söz konusu kavramlar arasındaki ilişki farklı yönlerden ele alınmış, meseleleri de farklı gaye ve haysiyetlere göre bina edilmiştir. Nitekim vaz', sarf, nahiv, beyân, mantık, usûl-i fıkıh gibi alanlar kendi varoluş

²⁴³ İbn Manzûr, **a.g.e.**, XI, 249.

²⁴⁴ Ebu'l-Bekâ, **a.g.e.**, s. 439.

²⁴⁵ Cürcânî, **Ta'rifât**, 91.

²⁴⁶ M. Naci Bolay, “Delâlet”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/delalet#1> (29.12.2022).

²⁴⁷ İn'âm Muhammed 'Îsâ, **'İlmu'd-Delâle**, 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 2014, s. 62.

gayelerine ulaşmada temel hareket noktası sayılabilecek lafız kavramına, lafızla doğrudan ilintili olduğu için de mana, delâlet, medlûl gibi kavramlara bir şekilde mercek tutmuşlardır. Bu farklı alanlara ait konuları lafız ve mana gibi aynı kavramların teşkil etmesine rağmen gayelerinin muhtelif mahiyette olması, çok doğal olarak konularının da farklı vecihlerden ele alınmasını gerekli kılmıştır. Lafız kavramı için belirlenen anlam yelpazesinin boyutlarını tespit etmek için bu ilimlerin söz konusu kavramları inceledikleri perspektifin açığa çıkması, bunlar arasındaki ilişkilerin mahiyetinin ortaya konması gerekmektedir. Bu gayeye matuf olarak çalışmanın bu kısmında başta vaz‘ ilmi, olmak üzere nahiv, beyân, mantık ve usûl-i fıkıh ilimlerinin lafız-mânâ ilişkisi üzerinde durulacaktır.

2.2.1. Vaz‘ İlmi

Lugavî ilimlerin ilk basamağını ve nüvesini teşkil eden vaz‘ ilmi, lafızları çeşitli itibarlarla ayırma tabi tutmuş, böylelikle onların tayin edildikleri manaların türlerini belirleme vazifesini uhdesine almıştır. Önceleri dil bilimi, mantık, usûl-i fıkıh gibi lafızlarla doğrudan ya da dolaylı şekilde ilintisi bulunan ilimlerin konuları arasında yer alan vaz‘ ilminin meseleleri²⁴⁸ ‘Aduddîn el-Îcî (ö. 756/1355) tarafından müstakil bir risalede gayet veciz bir şekilde tertip edilmiştir. Îcî’nin bu risâlesi vaz‘ın merkeze alınarak lafız-anlam ilişkisine dair kaleme alınan ilk müstakil eser olma özelliğini taşımaktadır.²⁴⁹ Îcî’nin, vaz‘ ilminin temellerini attığı bu risâlesi üzerine daha sonra gelen âlimler tarafından çeşitli şerhler ve hâşiyeler kaleme alınmış, yine bu alanda müstakil eserler telif edilerek bu ilmin gelişmesine katkı sağlanmıştır.

Vaz‘ ilminin tanımı, konusu ve gayesi, bizlere bu ilim açısından lafız-mânâ ilişkisinin mahiyeti hususunda fikir vermektedir. Şöyle ki vaz‘ kelimesi sözlükte bir şeyi bir yere koymak, doğurmak, düşürmek gibi anlamları barındırmaktadır.²⁵⁰ Bir terim olarak ise vaz‘, lafzın manaya delil (mananın göstergesi) olarak tayin edilmesi

²⁴⁸ Şükran Fazlıoğlu, “Vaz‘”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/vaz--dilbilim> (29.09.2022).

²⁴⁹ Fazlıoğlu, **a.y.**

²⁵⁰ İbn Fâris, **Mu‘cemu Mekâyisi’l-Luğa**, Dâru’l-Fikr, y.y., 1979, VI, 117; Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, **Lisânü’l-‘Arab**, Beyrut, Dâru Sâdır, t.y. VIII, 396.

veya lafzın bir manaya özgü kılınması şeklinde tarif edilmiştir.²⁵¹ Bu tayin sayesinde birincisi (lafız) idrak edildiğinde doğal olarak ikincisi (mânâ) anlaşılacaktır.²⁵² Vaz‘ ilmi ise “umûm, husûs, şahsîlik ve nev‘îlik açısından örfî vaz‘ın durumlarının araştırıldığı ilim” şeklinde tarif edilmiştir. Vaz‘ ilminin mevzû‘u ise örfî vaz‘ olarak ifade edilmiştir.²⁵³

Vaz‘ ilminin ilgi alanı içerisinde bulunan ve çeşitli yönlerden ele aldığı bazı terimleri -ki bunlar aynı zamanda nahiv ilminin de terimleridir- kelime, kelâm, isim, fiil, harf, masdar, ‘alem, ma‘rife, vb. üst ve alt lafız kategorileridir. Vaz‘ ilmi işte bu alt ve üst lafız kategorilerinin vaz‘ bakımından terimsel anlamlarını konu edinmektedir.²⁵⁴

Birçok ilim dalında olduğu gibi vaz‘ ilminin de gâyesi ortaya konmaya çalışılmış ve bu gaye, “lûgat, sarf, iştikâk, nahiv ve diğer ilimlerin konularını ve bazı kısımlarını birbirinden ayırmaya ve hakîkatın emârelerini mecâz mananın karinelerinden ayırt etmeye tam bir şekilde güç yetirebilmek” şeklinde açıklanmıştır.²⁵⁵

Vaz‘ın, vâzı‘ (lafzı bir manaya tahsis eden), mevzû‘ (bir mana için tahsis edilen lafız) ve mevzû‘ leh (kendisi için lafzın tahsis edildiği mana) olmak üzere üç temel unsuru bulunmakta olup vaz‘, bu üç unsurdan her birine itibarla kısımlara ayrılmaktadır.²⁵⁶ İşte bu kısımlar, lafzın hangi mana için vaz‘ edildiğinin tespit edilmesini sağlaması yönüyle asıl manaya ulaşma aşamasında diğer manaların isti‘mâl dışında kalmasını mümkün kılarken; diğer taraftan da bu taksim mutlak olarak vaz‘a konu olan bir lafzın taşıyabileceği mana ihtimalleri için geniş bir anlam dairesi çizmektedir. Her ne kadar bu daire geniş olsa da vâzı‘ın muradı/isti‘mâli, sâmi‘in lafzı

²⁵¹ Abdulhamîd ‘Anter, **‘İlmu’l-Vad’**, Merkezu’r-Rasihûn, Kuveyt, 2017, s. 11.

²⁵² Muhammed Dâvûd el-Bihî, **Risâle fi ‘İlmi’l-Vad’**, Merkezu’r-Rasihûn, Kuveyt, 2018, s. 8.

²⁵³ İbrahim b. Halîl el-Eğînî, “Risâle Ma‘mûle fi’l-Vad’”, thk.: Musa Alak, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 25, 29-76, İstanbul, 2011, s. 47.

²⁵⁴ İbrahim Özdemir, **İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz‘ İlminin Temel Meseleleri**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 125.

²⁵⁵ Eğînî, **a.g.e.**, s. 48.

²⁵⁶ Eğînî, **a.y.**

manaya hamletmesinde veya yorumlanmasında sınırlayıcı/belirleyici bir rol üstlenmektedir.

Söz konusu taksimin birinci kısmını oluşturan “vaz‘ın, vâzı‘ açısından” taksiminde lafzın bir mana için vaz‘ edilmesi üç şekilde gerçekleşmektedir.

1. Lugavî vaz‘: Arz (yer), sema (gök), rîh (rüzgar) gibi çok sayıda lafızda görülen ve lügat ehli (dil sahibi) tarafından gerçekleştirilen vaz‘ çeşididir.²⁵⁷ Bu yönüyle bu lafızların vâzı‘ı lügat ehli (o dil sahibi)dir. Kelimelerin sözlük anlamlarının bu vaz‘ türünün ürünü sayıldığını, bu sözlük anlamlarının da aslında lafızların temel anlamlarını oluşturduğunu söylemek mümkündür. Bu kelimeler için kullanılan diğer anlamlar ise bu temel anlamlarla karine yoluyla ortaya çıkan bir ilişkiden dolayı lafızlara yüklenmesinden hâsıl olmaktadır.

2. Şer‘î vaz‘: Şâri‘ (hüküm koyucu, şeriat sahibi, ehl-i şer‘) tarafından²⁵⁸ mesela belirli fiiller hakkında “salât”, kişinin kendisini bazı şeylerden özel bir şekilde alıkoymasına “savm”, malın belirli bir miktarının fakirlere verilmesine “zekât” denilmesi gibi²⁵⁹ bazı lafızların birtakım dinî yeni anlamlar için vaz‘ edilmesidir.²⁶⁰ Görüldüğü üzere burada bu lafızların vâzı‘ı şâri‘ olmaktadır. Yine burada da şâri‘, lügavî vaz‘ ile belirli manaya tahsis edilen lafzı, belirli bir alakadan dolayı yeni bir vaz‘ ile başka bir anlamda kullanmış olmaktadır.

3. Örfî vaz‘: Toplumun belirli bir kesimi tarafından gerçekleştirilen vaz‘ türüdür.²⁶¹ Örfî vaz‘, belirli/bilinen özel bir topluluk ya da bilinmeyen bir topluluk tarafından gerçekleştirilmesine göre hâss ve ‘âmm olmak üzere ikiye ayrılır. Şayet vâzı‘, belirli bir ilim dalındaki âlimler gibi özel bir topluluk olursa bu vaz‘ türü örfî-

²⁵⁷ ‘Anter, **a.g.e.**, 14; Özdemir, **a.g.e.**, s. 74.

²⁵⁸ Eğînî, **a.g.e.**, s. 49.

²⁵⁹ ‘Anter, **a.y.**

²⁶⁰ Özdemir, **a.y.**

²⁶¹ Özdemir, **a.g.e.**, s. 75.

hâss vaz' dır. Nahivcilerin mübteda-haber, sarf ehlinin ibdâl ve i'lâl, belâgatçilerin icâz ve itnâb gibi belirli ilimlere dair terimleri vaz' etmeleri gibi.²⁶²

Şayet vaz' lügat ehlinden²⁶³ bilinmeyen bir topluluk tarafından gerçekleştiriliyorsa²⁶⁴ bu örfî-âmm vaz'dır. "Dâbbe" kelimesi sözlükteki asıl manasıyla yeryüzünde yürüyen her canlı için kullanılırken daha sonraları üzerine binilen her bineğe ya da at ve katır anlamlarına vaz' edilmesi buna örnek olarak verilebilir.²⁶⁵

Yukarıdaki taksimin ikinci kısmı ise "Lafza itibarla vaz'" şeklinde ifade edilmektedir. Bu durumda vaz'ın kim tarafından gerçekleştirildiği değil de doğrudan lafzın kendisi üzerinde durularak onun delâletinin özelliği veya genelliği açısından değerlendirme yapılmaktadır. Bu perspektiften bakıldığında ise vaz'ın "şahsî" ve "nev'î" olmak üzere iki kısma ayrıldığı görülür.

1. Şahsî vaz', lafzın vaz' edildiği husûsîliğin göz önünde bulundurulduğu/mûlahaza edildiği vaz' türüdür. Şöyle ki vâzî' bizatihi bir lafzı alır ve onu herhangi bir mana için vaz' eder.²⁶⁶ Burada vaz'ın şahsiliğinde söz konusu olan husûsîlik ile lafzın manası arasında bir ilgi olmayıp vaz'ı şahsî olan bir lafzın manası husûsî olabildiği gibi umûmî de olabilmektedir. Bu da vaz' edilen lafzın bir manaya tahsisinin küllî bir kaide (genel bir kural) yoluyla değil de kendi harfleriyle (müşahhas yapısıyla) tasavvur edilip umûmî veya husûsî bir mana için tahsis edilmesinden dolayıdır.²⁶⁷ Özel isimler, zamirler, işâret isimleri, ism-i mevsuller, harfler, nekre kelimeler, masdarlar, fiil isimleri, zarflar, zarf isimleri ve soru edatları bu tarz bir vaz'la tayin edilmiştir.²⁶⁸

²⁶² 'Anter, a.y.

²⁶³ 'Anter, a.y.

²⁶⁴ Özdemir, a.y.

²⁶⁵ 'Anter, a.y.

²⁶⁶ Yusuf ed-Dicvî, *Hulâsatu 'İlmi'l-Vad'*, Mektebetü'l-Kâhire, Kahire, 1920, s. 4.

²⁶⁷ Dicvî, a.y.; Özdemir, a.g.e., s. 79.

²⁶⁸ 'Anter, a.g.e., s. 30; Özdemir, a.y.

2. Nev'î vaz': Nev'î vaz' ise lafzın husûsiliği göz önünde bulundurulmadan (maddesi ve hey'eti açısından özelliğine bakılmaksızın) küllî bir kaide içine dahil edilmesiyle gerçekleştirilen vaz'dır. Burada küllî bir kaide altındaki cüz'î lafızların hepsi söz konusu kaide gereğince tek bir zamanda tek bir vaz' ile vaz' edilmektedir. Arapçadaki müştak kelimeler bu kabildendir.²⁶⁹ Böyle bir durumda vaz' edilmek üzere tayin edilen lafız ayrı ayrı değil; aynı özelliği taşıyan, belirli bir mana için tahsis edilmiş kalıp vs.dir. Mesela "fâ'il" vezninde olan her kelimenin maddesi ne olursa olsun zata ve ona ait olan, onun ile kaim olan veya ondan sadır olan bir hadese delâlet etmek için vaz' edilmesi gibi.²⁷⁰ Müştaklar, fiiller, mürekkep ifadeler, tesniye ve çoğul sîgaları, ism-i tasğîr ve ism-i mensûb kalıpları ve maddesine arız olan kalıpları vasıtasıyla manasına delâlet eden her lafız bu kabilden vaz' ile vaz' edilmiştir.²⁷¹

Başta işâret edilen taksim üçüncü kısmını ise "mevzû leh" yani manaya itibarla vaz' teşkil etmektedir. Mânâ açısından vaz' da üçe ayrılır:

1. Hâss bir mevzû leh (mânâ) için hâss bir vaz'.
2. 'Âmm bir mevzû leh için 'âmm bir vaz'.
3. Hâss bir mevzû leh için 'âmm bir vaz'.

Lafız ve mana arasındaki vaz' ilişkisine dil bilginleri bir de mana cihetinden yaklaşmışlardır. Mânâ açısından bakıldığında vaz'ın nev'î olsun şahsî olsun şu üç şekilde gerçekleştiği tespit edilmiştir:

1. Hâss bir mevzû leh (hâss mana) için gerçekleştirilen hâss vaz'. Vâzı'nın manayı gerek Zeyd ve Amr gibi hariçte mevcut bulunsun ya da bir babanın doğacak olan çocuğuna koyacağı özel isim gibi varlığı varsayılmış olsun manayı hariçteki veya zihindeki husûsiyetiyle yani tekliği ile mülâhaza edip lafzı o husûsî manaya vaz' etmesidir.²⁷²

²⁶⁹ Dîcvî, a.y.

²⁷⁰ Dîcvî, a.g.e., s. 5.

²⁷¹ 'Anter, a.g.e., s. 31.

²⁷² Dîcvî, a.g.e., s. 8.

2. ‘Âmm bir mevzû leh için gerçekleştirilen ‘âmm bir vaz’: Burada vâzı‘ umûmî bir vasıta aracılığı ile küllî bir manayı mülahaza edip lafzı bu mana için vaz‘ etmektedir.²⁷³ Mesela “racul” (adam) kelimesinin mutlak manada baliğ olan insan ferdi için, “esed” (aslan) lafzının mutlak manada bilinen yırtıcı hayvan için vaz‘ edilmesi gibi.²⁷⁴

3. Hâss bir mevzû leh için ‘âmm bir vaz’: Özel bir mana için genel bir vâz‘ diye daha da açık ifade edebileceğimiz vaz‘ın bu türü mevzû lehi genel/küllî bir şekilde mülahaza edilen birçok cüz’î/tikelden olması şartıyla tahakkuk eder. Fakat burada söz konusu, küllî/tümel mevzû leh’in kendisi değil, bahsi geçen cüz’îlerin zihne getirilmesindeki vasıta ve alettir. İşâret isimleri ve zamirler bu kabildendir.²⁷⁵

4. Mevzû lehe delâleti açısından vaz’: Lafzın manaya delâleti, lafzın mana için tahsisinin bizatihi veya bir karine ve vasıta aracılığıyla gerçekleşmesi durumuna göre tahkîkî ve te’vîlî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

a. Tahkîkî vaz’: Lafzı manasına delâlet edişinde bir alaka veya karineye ihtiyaç duymayan vazdır.²⁷⁶ Şahsî olsun, nev’î olsun bütün lügavî hakikatler bu kabildendir. Ayrıca vaz‘ mutlak manada kullanıldığında tahkîkî vaz‘ anlaşılır.²⁷⁷ Bu yolla anlam kazanan lafızlar doğrudan vaz‘ eyleminin dışında başka bir vasıtaya, alâka ve karineye gereksinim duymazlar.²⁷⁸

b. Te’vîlî vaz‘ ise lafzın manasına delâlet edişinde bir alaka veya karineye ihtiyaç duyan vaz’dır. Ya da lafzın manaya bir vasıta ile delâlet etmesidir.²⁷⁹ Bu vaz‘ türüne bu ismin verilmesinin sebebi lafzın bir te’vîl ve yorum sonucu oluşan manaya delâlet etmesidir.²⁸⁰ Ancak bazı âlimlere göre mecâz ve kinâyeye mevzû‘ (vaz‘ edilmiş) değildir.

²⁷³ ‘Anter, **a.g.e.**, s. 38.

²⁷⁴ ‘Anter, **a.y.**

²⁷⁵ Dievî, **a.y.**

²⁷⁶ ‘Anter, **a.g.e.**, s. 46.

²⁷⁷ ‘Anter, **a.g.e.**, s. 47.

²⁷⁸ Özdemir, **a.g.e.**, s. 83.

²⁷⁹ ‘Anter, **a.y.**

²⁸⁰ Özdemir, **a.g.e.**, s. 84.

Buna göre delâlet itibariyle vaz'ın kısımları bire inmekte, sadece tahkîkî vaz' türü bulunmaktadır.²⁸¹

Görüldüğü üzere lafzı çeşitli itibarlarla ele alan vaz' ilmi, yapmış olduğu taksimlerle temelde lafzın gerçek anlamında kullanılıp kullanılmadığının tespitini hedeflemiştir.²⁸² Bu sadette bir lafzın nasıl bir vaz' ile tayin edilmesinin tespit edilmesi, o lafzın kullanımı (isti'mâl) ve yerine göre muhatabın bir mananın başkalarına tercihi (haml) esnasında mütekellimin muradının netleştirilmesine yönelik bir görev ifa etmektedir. Bu vazifeyi gerçekleştirirken de vaz' ilmi, lafız-mânâ ilişkisini ontolojik düzlemde hakikat ve mecâz eksenli parametreler üzerinden tesis etmektedir.

2.2.2. Nahiv İlmî

Nahiv kelimesi sözlükte kastetme ve yol anlamlarına gelmektedir. (نَحْوُ نَحْوُهُ) denildiğinde (قَصَدْتُ قَصْدَهُ) yani “onun kastını/maksadını/yönünü hedefledim, kastettim” demek istenir.²⁸³

Ebû İshâk eş-Şâtibî (ö.790/1388), nahvin sözlükte kasıt/yönelme anlamında olduğunu ve maksattan ve doğrudan dönmek anlamına gelen “lahn” kelimesinin zıttı olduğunu ifade etmiş, bir terim olarak ise “Arapça lafızların, manalara kendileri vasıtasıyla delâlet ettiği durum ve şekillerin bilgisidir ya da Arap dilinin tamamen taranması (tümevarım/istikrâ) yöntemiyle elde edilmiş kaidelerin (mekâyis) bilgisidir.” şeklinde tanımlamıştır.²⁸⁴

IV. yüzyıl nahivcilerinden İbnü's-Serrâc (ö.316/929) nahvin sözlük anlamı ve terim anlamı arasındaki ilişkiden bahsetmiş ve nahvi önceki âlimlerin Arap kelâmını

²⁸¹ 'Anter, a.y.

²⁸² Özdemir, a.g.e., s. 61.

²⁸³ İbn Manzur, a.g.e., XV, 319.

²⁸⁴ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtibî, el-Mekâsîdu's-Şâfiye fi Şerhi'l-Hulâsati'l-Kâfiye, Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, 2007, Mekke, I, 17.

tam bir şekilde tarayarak bu dili ilk konuşanların kastettikleri gayeye vâkıf oldukları bir ilim olarak tanımlamıştır.²⁸⁵

İ‘râb ilmi diye de adlandırılan²⁸⁶ nahiv ilmine dair tariflerden biri de Mustafa el-Galâyînî’nin (ö.1363/1944) yaptığı tarifdir. Bu tarifte nahiv şöyle tanıtlır: İ‘râb ve binâ açısından Arapça kelimelerin durumlarının bilindiği usûl/kaidelerin bilgisidir.²⁸⁷ Galâyînî, bu ilim sayesinde, cümlede yer aldıktan sonra kelimenin sonunun, ref, nasb, cer, cezm ya da bir halin sürekliliği (binâ) gibi durumlardan hangisi olması gerektiğinin bilinebileceğini ifade etmiştir.²⁸⁸

Yapılan bu tarifler, nahiv ilminde lafız-mânâ ilişkisinin hangi cihetle gerçekleştiğine işâret etmesi yönüyle bizlere genel bir çerçeve çizmektedir. Şâtıbî’nin yapmış olduğu tarifte lafızların manaya delâlet etmesinde vasıta olan durum ve şekillerin üstlendiği role vurguda bulunulmuş, doğal olarak bu durum ve şekillerin, mananın hâsıl olmasındaki doğrudan etkisine değinilmiştir. Söz konusu durumlar ile şekiller arasındaki ilişki ise İmâm-ı Birgivî (ö.981/1573) tarafından ‘âmil teriminin izahında dile getirilmiştir. Nitekim ‘âmilî “Kelimenin sonunun belli bir i‘râb türü üzere olmasını bir vasıtayla zorunlu kılan şeydir.” diye tanımladıktan sonra “vasıta” kavramını “muktezi’l-i‘râb” yani i‘râbı gerektiren durum olarak açıklamıştır.²⁸⁹ Bu durumun, isimlerde onlara arız olan farklı farklı manaların tevârud etmesi (peş peşe gelmesi) olduğunu söylemiş ve bu farklı manaların ise bilinmesi için açık alâmetleri gerekli kılan “umûr hafıyye” gizli durumlar olarak izah etmiştir. Mesela bu “gizli durumlar”, (ضرب زيد غلام عمرو) cümlesinde (زيد) kelimesinin fâil oluşundan, (غلام) kelimesinin ise mef‘ûl/nesne olmasından dolayı birincisinin merfû‘, ikincisinin ise mansûb olması; (عمرو) kelimesinin ise (غلام) kelimesinin kendisine nisbet

²⁸⁵ Muhammed b. Sehl b. es-Serrâc, **el-Usûl fi’n-Nahv**, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1996, I, 35.

²⁸⁶ Muhammed Alî et-Tehânevî, **Keşşâfu Istilâhâti’l-Fünûn ve’l-‘Ulûm**, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut, 1996, I, 23.

²⁸⁷ Mustafa Galâyînî, **Câmi‘u’d-Dürûsi’l-‘Arabiyye**, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2005, s. 8.

²⁸⁸ Galâyînî, **a.y.**

²⁸⁹ Muhammed b. Pir Ali el-Birgivî, **İzhâru’l-Esrâr fi’n-Nahv**, Dâru’l-Minhâc, Beyrut, 2009, s. 50.

edilmesinden ötürü mecrûr olmasını gerektirmiştir. Fiillerde ise i'râbı gerekli kılan husus isme olan tam benzerliktir ki bu da yalnızca fiil-i muzârîde söz konusudur.²⁹⁰

Birgivî'nin 'âmil özelinde yaptığı bu izah, kelimenin cümle içinde konumlandığı yere, bir başka tabirle üstlendiği vazifeye göre özellikle sonunun Arap dilinde hangi şekil üzere olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu zaviyeden bakıldığında nahiv ilminde lafız-mânâ ilişkisinin, sarf ilmindeki gibi dar değil daha geniş bir düzlemde gerçekleştiği görülür. Dolayısıyla Birgivî kelimenin bir terkip içinde iken kazandığı anlama dikkat çekilmiş olmaktadır. Tehânevî bu bağlamda, nahiv ilminin mevzû'unu, müfred veya mürekkep bir mana için vaz' edilen lafız olduğunu zikretmiştir. Fakat bu mevzû'un diğer Arapça ilimlerin mevzû'undan ayrılması maksadıyla bunun hangi itibarla olduğunu belirtmeyi de ihmal etmemiş; bir manaya vaz' edilen lafzın terkîbî hey'eti ve bu hey'etin aslî manalarını ifade etmesi itibariyle olduğunu söylemiştir.²⁹¹ Böylelikle nahiv ilminde lafzın, salt haliyle değil, tamlama ve cümle içindeki konumları açısından değerlendirildiğine dikkat çekmiş olmaktadır. Nitekim "el-lafzu'l-mevzû'" bir manaya vaz' edilen lafız sadece nahvin değil Arap diliyle ilgili diğer birçok ilmin de konusunu teşkil etmektedir. Yine o nahvin konusunun, kelime ve kelâm olduğuna dair yaklaşımların bulunduğuna işaret etmiş fakat bu durumda nahvin konusu oldukları halde isnadî olmayan terkipleri içine almayacağından dolayı bu yaklaşıma bir eleştiride bulunmuştur.²⁹²

Kanaatimizce onun bu itirazı yerindedir. Nitekim kelime dendiğinde bir manaya vaz' edilmiş müfred lafız kastedilirken, kelâm ifadesiyle cümle-i müfîde (anamlı cümle) kastedilmektedir. Oysaki mevzû'un bu şekilde sınırlandırılması halinde, isnadî terkip olmayan izâfet terkibi, câr-mecrûr, sıfat-mevsuf gibi terkipler bizatihi nahvin konusu olmasına rağmen bu çerçeveye dahil edilmemiş olmaktadır. Bütün bu perspektiflerden bakıldığında nahiv ilminde lafzın/kelimenin cümledeki veya terkipteki vazifesine işaret etmesi için gerek bizatihi vazifeyi eda eden lafızda, gerekse bu lafzın etkilendiği diğer lafızda hareke, harf ve hazif yoluyla tahakkuk eden

²⁹⁰ Birgivî, **a.g.e.**, s. 51.

²⁹¹ Tehânevî, **a.g.e.**, I, 24.

²⁹² Tehânevî, **a.y.**

durumlar merkeze alınmalıdır. Kemâluddîn Alî b. Mes'ûd (ö.?) da *el-Mustevfâ fi'n-Nahv* isimli eserinde nahiv ilminde nazmın sîgası ve mananın sûreti arasındaki nispetin bilinmesi gayesine dikkatleri çekmiş ve bu ilmi elde eden kişinin nazmın sîgasından mananın sûretine ya da bunun tam tersi olarak mananın sûretinden nazmın sîgasına ulaşacağını ifade etmiştir.²⁹³

Sebeup-sonuç ilişkisi içerisinde gerçekleşen bu durum aslında doğrudan i'râb olgusunu doğurmaktadır. Bu da çok doğal olarak dilin hemen hemen bütün fertlerine/unsurlarına tatbik edilebilecek küllî kaidelere/tümel kurallara olan gereksinimi beraberinde getirmektedir. Bundan dolayı Suyûtî (ö.911/1505), Ebû Hayyân'ın (ö.745/1344) nahiv ilmi ile lügat ilmi arasındaki farkı açıklama sadedinde nahiv ilminin mevzû'unun "umûr külliyye" yani tümel durumlar; lügat ilminin mevzû'unun ise "eşyâ cüz'iyye" yani tikel şeyler olduğunu ve bununla birlikte iki ilmin de vaz'da kesiştiklerini ifade ettiğini nakletmiştir.²⁹⁴ Dolayısıyla Arap kelâmını konuşan bir kişi, maksadını doğal ve doğru bir şekilde ifade edebilmek için bahsettiğimiz küllî kaidelerin hükümlerini kullanıp terkip içinde uygulamalıdır ki ortaya koyduğu nesir veya şiirde i'râbın gerektirdiği uygulamaları gerçekleştirmiş olsun.²⁹⁵ İşte tam burada Fahreddin Kabâve i'râb tanımını bu olgu üzerine konumlandırarak şöyle der: "İ'râb, terkîbî vazifeleri, nahivle ilgili manaları, i'râbî alakaları bir düzen, tarz ve sesle tabir etmektir."²⁹⁶ der. Kabâve söz konusu tarifini zikrettikten sonra onu şöyle açıklar:

"Bununla (i'râbla) şunu kastediyorum: İfade bağlamında her kelime ya da cümlenin her bir unsurunun, vazife, mana ya da etrafındakilerle alaka gibi gerekli olan şeyi üstlenecek şekilde bir kalıba konulmasıdır. Bu da ancak bu unsurların, onları ihtiva eden kalıpların ve onların sonlarında ortaya

²⁹³ Alî b. Mes'ûd, *el-Müstevfâ fi'n-Nahv*, Dâru's-Sekâfeti'l-'Arabiyye, Kahire, 1987, I, 11.

²⁹⁴ Abdurrahmân Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Müzhir fi 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ*, Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-'Arabiyye, Beyrut, 1986, I, 42, 43.

²⁹⁵ Fahreddin Kabâve, *et-Tahlîlü'n-Nahvî*, eş-Şeriketü'l-Misriyyetü'l-'Alemyyyetü Li'n-Neşr, Kahire, 2002, s. 164.

²⁹⁶ Kabâve, **a.y.**

çıkan ya da takdir edilen/varsayılan seslerin içinde tertiplendiği bir düzen ile açığa çıkar.”²⁹⁷

Bu tarif ve tahliller ışığında nahivciler sadece kelimenin ‘âmil-ma‘mûl ilişkisi içerisinde uğradığı değişiklikleri değil; aynı zamanda cümleyi de söz konusu ilişki bağlamında doğru olup olmaması yönüyle ele almışlardır. Bundan dolayı da birçok klasik nahiv kitabı kelime ve kelâm kavramlarının açıklanmasıyla başlamaktadır.²⁹⁸ Hatta daha da geniş çerçeveden bakıldığında nahivciler tek bir cümlenin unsurları arasındaki ilişkiyi, ardından da cümlenin manayla olan ilişkisini ve son olarak da cümlenin lügavî siyak ile olan ilişkisini incelemişlerdir. Bunu da lügavî bağ edatları, içerikle ilgili, siyak ile ilgili bağ/rabt edatları ve nassın/bütün metnin cümleleri arasındaki bağlantıyı sağlayan genel mana aracılığıyla gerçekleştirmişlerdir.²⁹⁹

Bunun için kelâmı tanımlayan âlimlerden Zemahşerî (ö.538/1144), onu (en az) iki kelimededen oluşan ve biri diğerine isnâd edilen “mürekkebe ifade” şeklinde tanımlayarak onun bileşik olduğuna dikkat çekmiş, bunun aynı zamanda cümle olarak isimlendirildiğini ifade etmiştir.³⁰⁰

Hülâsa, nahiv ilminin lafızla; en az iki kelimenin bir yargı bildirecek veya izafet gibi kısmî mana ifade edecek şekilde dizilimi, kelimelerin bu dizilim içerisindeki görevleri ve bu görevlere bağlı olarak da özellikle sözcüklerin sonlarındaki fonetik değişiklikler açısından ilgilendiğini söylemek mümkündür.

2.2.3. Belâgat İlmi

Lafız ve mana ilişkisinin belâgat ilmindeki tezahürü, kısa ve aynı zamanda genel bir tabirle kelâmın fesâhati ve belâgati üzerinden gerçekleşmektedir. Bir kelâmın da fesâhati, kelimelerinin fesâhatinin yanında kelâmın bütününde tenâfür-i kelimât, za‘f-

²⁹⁷ Kabâve, a.y.

²⁹⁸ Bkz.: Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber Sibeveyh, **el-Kitâb**, Mektebetü’l-Hâncî, Kahire, 1988, I, 12; Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, **el-Mufassal fî ‘İlmi’l-‘Arabiyye**, Dâru ‘Ammâr, Ammân, 2004, s. 32; **el-Fevaidü’z Ziyâiyye**, Mektebetü Seydâ, Diyarbakır, 2013, I, 22.

²⁹⁹ Mahmûd ‘Ukâşe, **er-Rabtu fi’l-Lafzi ve’l-Ma’nâ**, el-Akademiyetu’l-Hadîse li’l-Kitabi’l-Cami’i, Kahire, 2010, 1. Baskı, s. 85.

³⁰⁰ Zemahşerî, a.y.

ı te'lîf, ta'kîd, tetâbu'-i izâfât, tetâbu'-i sîfât, kesret-i tekrâr gibi durumlardan âri olduğu takdirde gerçekleşir.³⁰¹ Kelâmın belâgati ise sözün hem fasîh, hem de yer ve zamana (muktezâ-yı hâle) uygun olmasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla belâgat ilminde, istenilen anlamların ifade edilmesi için kullanılan sözcüklerin belirlenmesindeki temel hareket noktası muktezâ-yı hâl olmaktadır. Nitekim muktezâ-yı hâl belâgat terimlerinin esasını teşkil etmektedir.³⁰² Fakat bununla birlikte belâgat ilmi, kendi içinde me'ânî, beyân, bedî' diye üç ayrı ilim dalından müteşekkil olduğundan doğal olarak bu konuda karşımıza üç farklı pencere açılmaktadır.

Arap belâgatının öncü isimlerden Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (ö.626/1229) bu ilme ilişkin uzunca ve ağıdalı tarifini özetle, "bir mananın ifadesi hakkında, sözü hatadan korumak için sözdeki tamlamaların durumlarının, sözün güzel olup olmadığına ilişkin hallerin mukteza-yı hale uygun olarak araştırılması" şeklinde aktarmak mümkündür.³⁰³ Bunun akabinde kelâmdaki bu terkiplerin herhangi birinden değil de belîğ insanlardan sadır olan terkipler olması gerektiğine işâret etmiştir. Onun mütekellim değil de buleğa/beliğler şeklindeki ifadesi yine tarifte zikrettiği istihsan kaydıyla paralel olarak Me'ânî ilminin edebî yönüne vurgu yapmaktadır.

Me'ânî ilmi açısından lafız ve mana arasındaki bağın nasıl ele alındığı incelenecek olduğunda, me'ânî ilminin Arapça lafzın muktezâ-yı hâle mutabık olmasına vasıta olan durumların bilinmesini temin etmeye yarayan bir ilim dalı olduğu görülecektir.³⁰⁴

Nahiv ilminde takdimin ne zaman câiz olacağı ne zaman mümteni'/imkânsız ve ne zaman vacip olacağı, kelimenin nerede ma'rife ve nerede nekre olacağı gibi konular ele alınırken bu konular, muktezâ-yı hâlin gerektirdiği bir gayeyi yerine getirmek

³⁰¹ Ali Bulut, **Belâgat Me'ânî, Beyân, Bedî'**, İFAV, İstanbul, 2016, s. 39.

³⁰² Bulut, **a.g.e.** s. 47.

³⁰³ Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî es-Sekkâkî, **Miftâhu'l-'Ulûm**, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1987, s. 161.

³⁰⁴ Celâluddîn Muhammed b. 'Abdirrahman el-Kazvinî, **Telhîsu'l-Miftâh**, el-Mektebettü'l-'Asriyye, Beyrut, 2008, s. 47.

cihetinden işlenmez.³⁰⁵ Oysaki Me‘ânî ilmi aynı unsurları gramer bilgilerini kullanarak sanat yönleri ve farklı kullanım biçimleriyle ele alır.³⁰⁶ İki ilim dalı arasındaki bu ayrım her birinin mahiyetinin daha belirgin bir şekilde anlaşılması yönünden önemli olmakla birlikte iki alan da özellikle terkipleri üzerinden uygulandığından nahiv olmadan me‘ânî de söz konusu olamayacağı için ikisi de birbirini tamamlayıcı niteliktedir. Hatta bundan dolayı olsa gerek Ali Bulut bu iki ilmi, dili, terkipteki hatadan koruması, konuşanı veya yazanı Arapça sahit ve güzel kelâma ulaştırması yönünden tek bir ilim olarak kabul etmiştir.³⁰⁷

Bulut, me‘ânî ilminin öncelikle Kur‘ân-ı Kerîm’in i‘câz yönlerinin öğrenilmesi için amaçlanacağını ifade etmiş, ardından bu yönleri de lafızların dizilişindeki incelik ve güzellik, nitelemelerdeki güzellikler, terkiplerdeki parlaklık, kolaylık ve sadelik, kelimelerdeki anlam genişliği, lafızların tatlılığı ve sağlamlığı şeklinde sıralamıştır.³⁰⁸

Seyyid Ahmed el-Hâşimî (ö.1943) ise me‘ânî ilminin fonksiyonundan bahsederken bu ilmin, konuşan kimsenin dinleyen kişinin zihnine ulaştırmak istediği manayı ulaştırma (eda) esnasında hatadan korumaya yaradığını ifade etmiştir.³⁰⁹ Yine Hâşimî, me‘ânî ilminin mevzû‘unun Arapça lafız olduğunu zikrettikten sonra bunun hangi açıdan (haysiyet) olduğunu da zikretmiş, mütekellimin sözü mukteza-yı hâle uygun kılacak husûsiyetlere şamil kılmak gibi kastedilen gayeler içeren ikincil manaların ifadesi/anlaştırılması açısından olduğunu belirtmiştir.

Ona göre birincil manalar lafızdan, terkibe göre anlaşılan şeydir ve mananın aslıdır. Birincil manalar, nahiv ilminde “aslü’l-ma‘na” olarak isimlendirilen terkip ve lafızların medlulâtı yani delâlet ettiği manalardır. İkincil manalar ise inkârın reddi ve şüphenin def‘i gibi sözün sevk edilmesine sebep olan gayelerdir. Bundan dolayı

³⁰⁵ ‘Îsâ ‘Alî el-Âkub, **el-Mufasssal fî ‘Ulûmi’l-Belâğati’l-‘Arabiyye**, Menşûratu Cami‘ati Haleb, Haleb, 2000, s. 64.

³⁰⁶ Mehmet Akif Özdoğan, **Arap Dili ve Belâgatinde Lafız ve Anlam**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2018 s. 92.

³⁰⁷ Ali Bulut, **el-Belâğatü’l-Müeyssera**, İFAV, İstanbul, 2015, s. 18.

³⁰⁸ Bulut, **Belâgat Me‘ânî, Beyân, Bedî‘**, s. 51.

³⁰⁹ Seyyid Ahmed el-Hâşimî, **Cevâhiru’l-Belağa**, el-Mektebetü’l-‘Asriyye, Beyrut, 2005, s. 16.

muktezâ-yı hâle “ikincil mana” denilmiştir. Haşimî buna misal olarak da (إِنَّ زَيْدًا قَاتِمٌ) “Elbette Zeyd ayaktadır.” denildiğinde birinci mananın tekid edilmiş bir kıyam olduğunu, ikinci mananın ise tekit aracılığıyla inkârın reddi ve şüphenin def’i olduğunu söylemiştir.³¹⁰

Me‘ânî ilmine göre kelâm doğrulanma ya da yalanlanmaya muhtemel ise haber; muhtemel değilse inşâ olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Haberin gerçekleşmesi için de üç unsur gereklidir. Müsned ileyh (kendisine hüküm dayandırılan, kendisinden haber verilen), müsned (dayandırılan hüküm) ve isnâd (aradaki bağ, hükmü veya haberi dayandırma olgusu).³¹¹

İnşâ ise işâret edildiği üzere tasdike veya tekzibe muhtemel olmayan kelâmdır. Talep bildiren (talebî) talep bildirmeyen (gayrı talebî) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.³¹² Me‘ânî ilmi kendi içinde lafız mana ilişkisinin eksenini oluşturan unsurları şu sekiz başlık altında inceler:

1. el-İsnadu’l-Haberî, 2. Müsned ileyh, 3. Müsned, 4. Fiilin müteallakları, 5. Kasr, 6. İnşâ, 7. Fasl ve Vasl, 8. Îcâz, İtnâb ve Müsâvât.

Me‘ânî ilminde lafız ve anlam uyumu gayet ehemmiyet arz etmekte olup lafız bu uygunluğa aykırı bir şekilde kullanıldığında hem anlam ifade edilmemiş hem de lafız ile anlam arasında gerekli olan münasebet tahakkuk etmemiş olur.³¹³

Belâgat ilmi içerisindeki ikinci dal olan beyân ise, sözün kastedilen manaya uygunluğu konusunda hatadan korunmak için tek bir mananın farklı farklı yollarla manaya delâletin açıklığı gözetilerek, fazla ifadelerle ya da tam aksine kelime azaltımına gidilerek söylenmesinin bilgisidir.³¹⁴ Sa‘duddîn et-Teftâzânî (ö.792/1390), tarifte zikredilen farklı farklı yollar (turuk muhtelif) ifadesindeki “turuk” kelimesini

³¹⁰ Hâşimî, **a.g.e.**, s. 46.

³¹¹ Kazvînî, **a.g.e.**, s. 47.

³¹² Kazvînî, **a.g.e.**, s. 99; Bulut, **a.g.e.**, s. 107.

³¹³ Özdoğan, **a.g.e.**, s. 92.

³¹⁴ Sekkâkî, **a.g.e.**, s. 162.

“terkipler” ifadesiyle kayıtlayarak bu farklılığı, bu yolların bir kısmının bir kısmından daha açık olması şeklinde şerh etmiştir.³¹⁵

Yine beyân maksadı açık bir şekilde ve değişik yollarla ifade etme usûllerini inceleyen ilim dalı olarak da tanımlanmıştır. Bir maksadın muhataba ulaştırılmasında kullanılan sözcükler hakîkî anlamlarıyla ya da hakîkî anlamlarının dışında bir kelâmle dile getirilebilir. Bu anlatımların yanında benzetme vs. gibi yollara da başvurulurken gaye ifade edilebilir. Bulut, beyân ilminin üstlendiği misyon açısından bütün bu seçenekler arasında en etkili yolun seçilmesini sağladığını ifade eder ve hangi yol kullanılırsa kullanılsın sözün manaya delâletinin açık olmasının önemli olduğunu ve bunun beyân ilminin şartı olduğunu belirtir.³¹⁶

Beyân ilminin, anlamı daha güzel, daha etkili bir şekilde ifade etme ve üslubu da zerafet, sertlik vs. yönlerden farklılık arz edecek şekilde kullanmaya yönelik bir gayesi bulunmaktadır. Buna ulaşmak için de kelimelerin vaz‘ edildiği anlam yerine teşbih, mecâz ve kinâye yöntemlerine başvurur.³¹⁷ Mesela tek bir mana olan Sa‘d’in cömertliği, “Sa‘d Hâtem-i Tâî gibidir.” ifadesinde olduğu gibi teşbih, “Sa‘d’in evinde bir deniz gördüm.” ifadesinde olduğu gibi mecâz, bazen de “Sa‘d külü bol bir insandır.” cümlesindeki gibi kinâye yoluyla ifade edilebileceği ve bu terkiplerin bazısının bazısından daha açık olduğu ortadadır.³¹⁸

Zikredilenlerden anlaşılacağı üzere lafzın hakîkî manası beyân ilmi için bir konu teşkil etmemektedir.³¹⁹ Beyân kitaplarında hakikat konusuna yer verilmesi mecâzın anlaşılmasını sağlamak gayesine matuftur.

Bazı belâgat âlimleri delâleti, lafzın vaz‘ edildiği mananın tamamının bir cüz’ünü veya kastedilen manadan hariç olan bir şeyi göstermesi bakımından kısımlara ayırmışlardır. Buna göre şayet lafız, lafzın vaz‘ edildiği mananın tamamına delâlet ederse vaz‘î delâlet; bir cüz’üne veya onun dışındaki bir şeye delâlet ederse aklî delâlet

³¹⁵ Mes‘ûd b. Ömer et-Taftâzânî, **Muhtasarı’l-Me‘ânî**, Mektebetü’l-Büşrâ, Karaçi, 2010, II, 3.

³¹⁶ Bulut, **Belâgat**, s. 193.

³¹⁷ Özdoğan, **a.g.e.**, s. 93.

³¹⁸ Hâşimî, **a.g.e.**, s. 216.

³¹⁹ Hâşimî, **a.g.e.**, s. 217; Bulut, **a.y.**

sayılır. Bunlardan birincisi mutâbakat, ikincisi tazammun, üçüncüsü ise iltizâm ile nitelenir.³²⁰ Delâletin bu yönüyle taksimi mantık ilminde yer almaktadır. Bu konu mantık ilminde lafız-mânâ ilişkisinin ele alındığı bir sonraki kısımda ayrıntısıyla zikredilecektir.

Belâgat ilminin üçüncü kısmı olan bedî‘,³²¹ muktezâ-yı hâle uygunluğa bir başka tabirle me‘ânî ilmine ve delâletin açıklığına riayet ettikten sonra kelâmı güzelleştirmenin yollarının bilinmesini sağlayan bir ilimdir.³²² Bu yollar (vücut) muhâssinat-ı manevîyye ve lafziyye olmak üzere iki temel kısımda ele alınmaktadır.³²³ Dolayısıyla bedî‘ ilmi doğrudan lafzın kuruluşunun doğruluğu yerine, bu özelliği kazandıktan sonra sözün güzelleştirilmesiyle ilgilendiğinden dolayı bedî‘ ilminde lafız-mânâ ilişkisi diğer alanları tamamlayıcı nitelikte olup daha ziyade sanatsal ve estetik düzlemde açığa çıkmaktadır.

2.2.4. Mantık İlmi

Mantık ilmi de lafız, mana ve delâlet kavramlarını konu edinen ilim dalları arasında yer almaktadır. Bu ilmin temel iki alanından biri olan tasavvurât kısmında incelenen lafız mana ilişkisi daha çok ontolojik düzlemde ele alınmaktadır. Mantık ilminin çeşitli haysiyetlerden yapılan tariflerinin zikredilmesinin söz konusu ilişkinin daha iyi anlaşılması açısından önem taşıdığı kanaatindeyiz.

Ebû Nasr el-Fârâbî (ö.339/950), mantığı “Ma‘kûlâta (akla ilişkin, akledilen hususlara) dair hata yapabileceği her konuda akli doğrultan, insanı doğru yola ve gerçeğe doğru yönlendiren kanunlar/kaideler bütünü sunan ilim dalı”³²⁴ olarak tanımlar. Fârâbî’nin sözünü ettiği kânun ise nahivcilerin “fâil merfûdur” sözleri gibi,

³²⁰ Kazvîni, **a.g.e.**, s. 133; Ahmed ed-Demenhûrî, **Hulyetü’l-Lubbi’l-Masûn bi Şerhi’l-Cevheri’l Mekkûn**, el-Mektebetü’l-‘Asriyye, Beyrut, 2003, s. 149.

³²¹ Demenhûrî, Bedî‘ ilmini belâgatin bir cüz’ü olarak görmez, aksine ona tabi olarak görür ve bundan dolayı üçüncü sırada zikredildiğini ifade eder. bkz.: Hulye, s. 188.

³²² Demenhûrî, **a.y.**; Kazvîni, **a.g.e.**, s. 173.

³²³ Kazvîni, **a.g.e.**, s. 174.

³²⁴ Fârâbî, **İhsâ’u’l-‘Ulûm**, Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, Beyrut, 1996, s. 27.

bütün fertlerine/parçalarına uygun düşen küllî/tümel bir durum/kural şeklinde tanımlanmıştır.³²⁵

Necmeddin el-Kazvîni (ö.675/1277), “resm” yoluyla mantığı, kendisine riayet edilmesi halinde zihni düşünmede hatadan koruyan kanun/kural ve kaideye dayalı âlet olarak tanımlandığını ifade etmiştir.³²⁶ Gazzâlî de mantığa dair “*Mi’yâru’l-’İlm*” ve “*Mihakku’n-Nazar*” isimli eserlerini bu amaçla kaleme almış ve böyle isimlendirmiştir.³²⁷

Gayeye göre yapılan tanımlardan başka mantık ilmi, mevzû’u yönüyle de ele alınmıştır. İbn Sînâ (ö.428/1037), mantık ilminin mevzû’unu, zihnimizde olmayan bir şeyin zihnimizde oluşmasına ulaştıracak te’lifler (terkipler, tamlama ve cümleler için) seçilmiş olması yönüyle “mânâlar” olarak açıklayıp bir yönüyle bilinmeyenin bilinmesine vasıta olan manaların bu ilmin mevzû’unu oluşturduğunu ifade etmiştir.³²⁸

Mantık, özünde düşünce zemininde tahakkuk eden bir olgudur. Bunun da gerçekleşmesi doğru ve tutarlı düşünmeye bağlıdır. Doğru ve tutarlı düşünmenin gerçekleşmesinin de üç temel esas üzerine kurulu olduğunu söylemek mümkündür. Bunlar özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü seçeneğin imkânsızlığı ilkeleridir.³²⁹

İşte mantıkçılar mantık ilminin temel gayesi olan doğru düşünme yollarının gösterilmesi için akıl yürütme yollarından biri olan tümevarım ve onun bir şekli sayılan kıyası esas kabul etmişlerdir. Kıyasın bilinmesin içinse terimlerin,³³⁰ dolayısıyla kavramların, sonra da önermelerin işlenmesi gerekmektedir. Bilinenden bilinmeyene giden yolda hareket noktasını teşkil ettiğinden kavram (müfred) aslında mantık

³²⁵ Kutbuddîn Muhammed b. Muhammed er-Râzî, **Tahrîru’l-Kavâidi’l-Matkiyye**, Menşûrâtu Bidâr, Kum, 1426, s. 60.

³²⁶ Necmeddin Ali b. Ömer el-Kazvinî, **er-Risâletü’s-Şemsiyye**, Haşemi Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 11.

³²⁷ Bkz.: Ebû Hâmid el-Gazzâlî, **Mi’yâru’l-’İlm fi’l-Mantık**, Dâru’l-Kütübi’l-’İlmiyye, Beyrut, 2013, s. 27; Gazzâlî, **Mihakkü’n-Nazar**, Dâru’l-Minhâc, Beyrut, 2016, s. 49.

³²⁸ İbn Sînâ, **Mantuku’l-Meşrikiyyîn**, Müessetü Hindâvî, Windsor, 2017, s. 57.

³²⁹ İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, Elis Yayınları, Ankara, 2005, s. 15.

³³⁰ Emiroğlu, **a.g.e.**, s. 57.

ilmindeki lafız-mânâ ilişkisine açılan kapı hüviyetindedir. Kavram (müfred) ise kısaca bir objenin zihindeki tasavvurudur.³³¹ Bunlar zihinde hâsıl olan fakat zihnin onlar hakkında aralarında ilişki (nispet) bulunup bulunmamasına dair olumlu ya da olumsuz bir hüküm vermediği şeylerdir. Bunlar “tasavvurât” olarak da anılır ve mantık ilminin ilk kısmı da yine bu adla adlandırılır. Dolayısıyla tasavvur herhangi bir şeyin veya mananın idrak edilmesi şeklinde tanımlanmıştır. Şayet zihin doğru ya da yanlış bir hüküm verirse bu durumda bu bir tasdik olur ve mantık ilminin ikinci kısmı olan tasdikât bölümünü teşkil eder.³³² Tasdik ise iki veya daha fazla kavram/müfred arasındaki bağı idrak edilmesidir. Tasavvura ulaştırılan söze kavlı-ı şarih/muarrif, tasdike ulaştırana ise hüccet/delil denmiştir.³³³

Mantığın sözcüklerle ilişkisine dair İbrahim Emiroğlu şöyle der:

“Mantık, belli kavramları adlandırmak için belli kelimeler kullanmak zorundadır. Fakat o gramer gibi kelimelerin özelliklerinden bahsetmez. Mantığı yalnız kavranmış olan yani kavramlar ilgilendirir. Bazen iki üç kelime bir araya gelerek bir tek kavramı bildirirler. Hanımeli, Boğaziçi, Fatih Sultan Mehmet Lisesi... gibi. Buradaki kavramlar bir tek fikri bildirdikleri halde iki üç kelimededen meydana gelmişlerdir. Fakat kavramlar kelimelerden farklıdır. Zira kelimelerin bizzat kendileri kavram değildir. Kavramlar (terim) çeşitli isim halleri ve fiil çekimlerinden bağımsızdır. Mantık söz gelimi “ölüyorsun” ile değil, “ölmek” ile “sınıflarda” ile değil “sınıf” ile ilgilenir.”³³⁴

Kavramlar birçok yolla ifade edilebilirler. Bu ifade yolları sözlü ya da sözsüz olabilir. Mantıkçılar kavramı gösteren bu ifade yolları için “delâlet” tabirini kullanmışlardır. Gelenbevî (ö.1205/1791) delâleti: “Bir şeyin, anlaşıldığında ondan

³³¹ Emiroğlu, **a.g.e.**, s. 57.

³³² Abdurrahman Habenneke el-Meydânî, **Davâbitü'l-Ma'rife**, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 2007, s. 18.

³³³ Kazvîni, **a.g.e.**, s. 12; Taftazani, **Tehzibu'l-Mantık ve'l-Kelâm**, Mektebetü'l-Îmân, t.y., s. 4; İsmâil Gelenbevî, **el-Burhân fî 'İlmi'l-Mantık**, Dersaadet, Matba'a-i Osmâniyye, 1310, s. 4. Gelenbevî, hüccete “delil” de denildiğini söylemiştir. Bkz.: **a.y.**

³³⁴ Emiroğlu, **a.g.e.**, s. 57, 58.

başka bir şeyin anlaşılacağı durumda olmasıdır.” şeklinde tanımlamıştır.³³⁵ Delâlet de eserin müessire olan delâleti gibi aklî, insanın ateşinin yüksek olmasının hastalık durumlarından birine delâlet etmesi gibi tabiî ya da sembol, resim, lafız gibi vasıtaların belirli bir manaya delâlet etmeye tahsis edilmesi gibi vaz‘î delâlet olmak üzere üçe ayrılır. Bu sonucunda delâlet; işâret ve sembol şeklinde olursa gayrı lafzî delâlet, lügavî vaz‘ ile lafızların manalara delâleti şeklinde olursa lafzî delâlet olarak adlandırılır.³³⁶

Mantıkçılar, lafzın manaya delâletini de üçe ayırırlar. Şayet lafız, hakîkî ya da mecâz manasının tamamına delâlet ederse bu “mutâbakat”tır. Hakîkî veya mecâzî mananın bir kısmına delâlet ederse tazammun, kendi manasının dışındaki fakat aklen veya örfen ondan ayrılmayan bir manaya delâlet ederse iltizam adını alır.³³⁷

Gazzâlî bu üç kısmı izah için ev örneğini verir. “Ev” lafzı “ev” manasına mutabakat yoluyla delâlet eder. Sadece “çatı” manasına ise tazammun yoluyla delâlet eder. Çünkü ev çatıyı içine alır ama ev çatıdan ibaret değildir. İltizam ise çatı lafzının duvara delâlet etmesi gibidir. Çünkü çatı kelimesi duvar manası için edilmemiştir ki ona mutabık olsun. Onu içermekte de değildir. Yani ona tazammun yoluyla da delâlet etmez. Çünkü çatının evin bir parçası olduğu gibi duvar çatının bir parçası değildir. Fakat o, çatının bizzat kendisinden ayrılmayan bir yakınıdır.³³⁸ İşte böyle bir ilişkiden dolayı gerçekleşen delâlet türüne iltizâm denmektedir.

Mantıkçılar kavramları bir tek açıdan ele almazlar. Onları farklı farklı yönlerden konu edinirler. Mesela tek tek ele alınışları yönünden tümel, tekil ve tikel kavramlar, soyut ve somut kavramlar, kollektif ve distribütif kavramlar, olumlu ve olumsuz kavramlar, genel ve tekil kavramlar şeklinde sayılır.³³⁹ Birbirleriyle olan ilişkilerine

³³⁵ Gelenbevî, **a.y.**

³³⁶ Meydânî, **a.g.e.**, s. 26, 27.

³³⁷ Meydânî, **a.y.**; Gelenbevî, **a.y.**

³³⁸ Gazzâlî, **Mihakkü'n-Nazar**, s. 64.

³³⁹ Necati Öner, **Klasik Mantık**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1991, s. 18-20; Emiroğlu, **a.g.e.**, s. 60-66.

göre de zatî (öznel) ve arizî (ilintisel), mutlak ve izâfî kavramlar olarak literatürde yerlerini almaktadır.

Doğru düşünce yöntemlerinden biri olan kıyasın gerçekleşmesi için ilk adım kavramlardır. Kavram ise onu bilmeyen kişi için kullanıldığında çok doğal olarak onun bildiği unsurlar üzerinden söz konusu kavramın tarifinin yapılmasını gerekli kılmaktadır. Ta ki o kişi o kavramı hakîkati üzere tasavvur edebilsin, mâhiyeti ve zâtîyeti üzere idrak edebilsin ya da onu kendi nitelik ve özellikleriyle başkalarından ayırabilsin.³⁴⁰

Tarif, hadd, kavî-i şârih gibi ifadelerle de anılan tanım bir terimin ana nitelikleri ve esaslı karakterleriyle belirtilmesi demektir.³⁴¹ Aristoteles'e göre ise tanım bir şeyin ne olduğunu açıklayan sözdür.³⁴²

Mantıkçılar tanımı "had" ve "resm" olmak üzere ikiye ayırırlar. "Had" ile yapılan tanım özle ilgilidir. Kavramın yerini açıkça belirleyip diğerlerinden ayırır. Resm ile yapılan tanım ise ilinti üzerinden gerçekleştirilir ve bir şey hakkında onun nitelikleri ve hâssalarıyla ilgili bilgiler verir.³⁴³

Tanım da çeşitli yönlerden tasnif edilir. Beş tümele göre, tanımlananın varlık durumuna göre, tanımda kullanılan vasıtalara göre, belirsizliği kaldırmaya yönelik tanım çeşitleri gibi.³⁴⁴ Mantıkçılar bu tanımların doğru ve geçerli olması için de kitaplarında belirli şartlara ve hatalara da yer ayırmışlardır.

Klasik mantıkçılar lafzı müfred (basit) ve müellef/mürekkeb (bileşik) olmak üzere iki ana gruba ayırırlar.³⁴⁵ Müfred lafız kendisinin bir parçasıyla manasının bir parçasına delâletin kastedilmediği lafızdır. Buna misal olarak insan lafzı

³⁴⁰ Meydânî, **a.g.e.**, s. 59.

³⁴¹ Emiroğlu, **a.g.e.**, s. 80.

³⁴² Emiroğlu, **a.y.**

³⁴³ Öner, **a.g.e.**, s. 36.

³⁴⁴ Emiroğlu, **a.g.e.**, s. 83-86.

³⁴⁵ Esîru'ddîn el-Mufaddal b. Ömer b. el-Mufaddal el-Ebherî, **Îsâgocî**, Haşimî Yayınevi, İstanbul, 2015, s. 6.

zikredilebilir.³⁴⁶ Mürekkep/müellef lafız parçasıyla, manasının parçasına delâletin kastedildiği lafızdır. “Râmi’l-hacer” (taş atıcısı) tabirinde olduğu gibi.³⁴⁷

Mantıkçılar müfred lafızları da küllî ve cüz’î olarak ikiye ayırmışlardır. Bir kavram, bütün insanlar, her kitap, hiçbir şehir gibi ifadeler bir sınıfın tümüne işaret ediyorsa bir başka tabirle kaplamının tümüyle ele alınıyorsa buna küllî adı verilmektedir.³⁴⁸ Cüz’î ise bunun zıddıdır. Zeyd gibi bir sınıfın tek bir ferdine işaret ediyorsa buna cüz’î denmektedir.³⁴⁹ Küllî de zatî ve arazî olmak üzere ikiye ayrılır. Zatî, cüz’îyyatının/tikellerinin hakîkati içerisinde yer alan lafızdır. İnsana ve ata nispetle “canlı” kelimesi gibi. Arazî ise zâtîye aykırı olandır. Yani fertlerinin hakîkatine dahil olmaz. İnsana nispetle “gülücü” lafzı gibi.³⁵⁰

Mantıkçıların tarifte kullandıkları terimlerden biri de küllîyat-ı hamse denilen beş tümel kavramıdır. Bunlar, cins, tür, fasıl, hâssa ve araz-ı âmm’dır.

Mantıkçılar, genelini sunmaya çalıştığımız tasavvurâta dair konuları, özellikle de kavramın ontolojik olarak kategorizesi ve onu ifade eden kavî-î şârihin açıklanması yönüyle ele alırlar. Böylelikle mantık ilminin birinci kısmını oluşturan tasavvur/kavram unsurunun doğru ve net bir şekilde bilinmesine yönelik şartları ve kuralları açıklamış olurlar. Artık bundan sonra muhatabın zihninde hükümden ve nispetten ârî olarak hedeflenen kavram hâsıl olacağından mantık ilminin ikinci kısmı olan doğru bir şekilde akıl yürütmenin yöntemlerini, önermeleri vb. konuları ele alan “tasdikât” kısmı gelmektedir.

Mantık ilminin dil ile ilişkisinin bulunması da pek tabiidir. Fârâbî mantık ve nahiv ilimleri arasındaki ilişkiye değinir ve ikisi arasında bir muhâkemedede bulunur. Bu karşılaştırmada Fârâbî şunları söyler:

³⁴⁶ Ebherî, a.y.

³⁴⁷ Kazvîni, **er-Risâletü’ş-Şemsiyye**, Haşemi Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 14.

³⁴⁸ Emiroğlu, a.g.e., s. 60.

³⁴⁹ Emiroğlu, a.y.

³⁵⁰ Ebherî, a.g.e., s. 6, 7.

“Mantık ilmi, lafızlara dair kurallar verdiğiinden dolayı nahiv ilmiyle kısmî bir münasebet göstermektedir. Nahiv ilminin herhangi bir milletin lafızlarına mahsus kurallar sunmasından, mantık ilminin ise bütün milletlerin lafızlarını kapsayan kuralları sunmasından dolayı mantık nahivden ayrılır. Çünkü lafızların, bütün milletlerin lafızlarının ortaklık gösterdiği durumları vardır. Mesela, lafızlardan bir kısmının müfred, bir kısmının mürekkep, müfredlerin isim, kelime, edat olması, onlardan bir kısmının vezinli, bir kısmının ise vezinsiz olması ve benzeri durumlar gibi... Yine bazı durumlar vardır ki bir dili ilgilendirirken başka bir dili ilgilendirmez. Mesela, fâ‘ilin merfû‘, mef‘ûl bih’in mansûb olması, muzâfa elif-lâm takısının gelmemesi gibi... Çünkü bunlar ve bunlardan başka birçok şey Arap dilini ilgilendirmektedir. Aynı şekilde her milletin kendi dilini ilgilendiren başka durumlar da vardır.”³⁵¹

Fârâbî, bu karşılaştırmasını her ne kadar nahiv ilmine kıyasla yapsa da aslında mantık olgusunun hangi düzlemde gerçekleştiğine işaret etmesi bakımından önemlidir. Nitekim mantık ilmi bütün insanları kapsayan zihinsel düzlemde gerçekleşmektedir. Fârâbî’nin bu ayırımına ilaveten mantık ilminin özellikleriyle ilgili şunu da söyleyebiliriz; mantık ilmindeki kavramların tasnifi lafzî boyutta olmasının yanında ontolojik olarak da gerçekleşmektedir. Bunu da kavramın çeşitleri, kavî-i şarih, beş tümel gibi konularda açıkça görmekteyiz.

2.2.5. Fıkıh Usûlü

Fıkıh usûlü ilmi İslâmî ilimler arasında seçkin bir yere, büyük bir ehemmiyete sahiptir. Şer‘î hükümlerin elde edilmesini sağlayan metodolojiyi barındırması doğal olarak ona bu hususiyeti kazandırmaktadır. Yine bu ilmin söz konusu hükümlere ulaşma esnasında başvurduğu delillerin çoğunun lafza dayalı olması, lafızların “murâda” delâleti ekseninde anlama ulaşmaya dair birtakım çabaların sarf edilmesini beraberinde getirmiştir. Muradın tespiti, şâri‘in muhataptan isteğini de ifade ettiğiinden lafız usûlcüler tarafından çeşitli yönlerden incelemeye tabi tutulmuştur. Fıkıh usûlünde

³⁵¹ Fârâbî, a.g.e., s. 34.

lafız-mânâ ilişkisinin ve bu muhtelif yönlerin detaylarına, fıkıh ve usûl-i fıkıh kavramlarına dair tanımları zikrederek başlamak uygun olacaktır.

Fıkıh sözlükte “anlamak” manasına gelmektedir.³⁵² Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de bu kelimenin türevleri bazı yerlerde geçmektedir.³⁵³ Bir terim olarak ise fıkıh “Amel bakımından kişinin kendi lehine ve aleyhine olan şeyi bilmesidir.” şeklinde tanımlanmaktadır. Molla Hüsrev (ö.885/1480), tarifteki “amel bakımından” kaydının dışında bu tarifi İmâm Ebû Hanîfe’den (ö.150/767) nakledildiğini ifade etmiştir.³⁵⁴

Şâfi’îler ise fıkıhı “Amele dair şer’î hükümleri tafsilî delillerinden elde etmektir.” şeklinde tanımlamışlardır.³⁵⁵ Fahreddin er-Râzî, fıkıh kelimesinin sözlükte “Konuşanın amacını onun kelâmından anlamak” mânasında olduğunu söyledikten sonra terim olarak “Kendilerine delil getirilen amele dair şer’î hükümlerin dinden zarurî olarak bilinmeyecek şekilde idrak edilmesidir.” şeklinde tanımlamıştır.³⁵⁶

Usûl-i fıkıh ise temel, esas, delil anlamlarına gelen “asıl” kelimesinin çoğulu olan “usûl” kelimesi ve “fıkıh” kelimesinden müteşekkil bir tamlamadır. Bu tamlamada usûl kelimesinin delil anlamında kullanılması daha uygun gözükmektedir. Nitekim fıkıh aklî bir şekilde deliller üzerine bina edilmiştir.³⁵⁷

Hanefîler genelde bir disiplinin özel adı olarak usûl-i fıkıh tabirini; “sem’î deliller, tercih, içtihad ve hükümlerle ilgili kaideler bütünü”,³⁵⁸ “tafsilî delillerden şer’î

³⁵² İbn Manzûr, **a.g.e.**, XIII, 522.

³⁵³ “Bu kavme ne oluyor da neredeyse hiçbir sözü anlamıyorlar?” (Nisâ 4/78) meâlindeki âyette لا يفقهون kelimesi “anlamıyorlar” manasında kullanılmıştır. Yine bu manada kullanılan âyetlere örnek olarak bkz.: Kehf 18/93; Tâhâ 20/28.

³⁵⁴ Molla Hüsrev Muhammed b. Feramûz b. Ali, **Mir’âtu’l-Usûl fi Şerhi Mirkâti’l-Vusûl**, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2017, s. 17.

³⁵⁵ Sa’duddin Mes’ûd b. Ömer et-Taftâzânî, **Şerhu’t-Telvîh ‘ale’t-Tavdîh**, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2015, I, 21.

³⁵⁶ Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn er-Râzî, **el-Mahsûl fi ‘İlmi Usûli’l-Fıkıh**, yay. haz. Tâhâ Cabir, Feyyad el-Alvânî, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1992, I, 78.

³⁵⁷ Fahrettin Atar, **Fıkıh Usulü**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 23.

³⁵⁸ Muhammed el-İzmirî, **Hâşiyetü Mir’ati’l-Usûl**, Matbaa-i Âmire, 1309, I, 22.

hükümler istinbât etmeye ulaştırılan kaideler³⁵⁹ şeklinde tanımlamışlardır.³⁶⁰ Şâfi'îler ise "Fıkıhın delillerini, onlardan istifadenin keyfiyetini ve istifade edenin durumunu bilmektir." şeklinde tanımlamışlardır.³⁶¹ Beydâvî'nin (ö.685/1286) yaptığı tarifin benzerini Razî de zikretmiştir. Fakat o "istifade" kelimesi yerine "istidlâl" müstefid/istifade eden yerine "müstedill" (istidlal eden) kelimesini kullanmıştır.³⁶²

Usûl-i fıkıh ilminin tariflerinde de işâret edilen hükümlere ulaşma olgusu, delillerin incelenmesi ve kullanılması hususunda lafız, mana, vaz', delâlet gibi kavramların bu disiplinde ne denli merkezî bir konumda olduğunun göstergesidir. Fıkıh usûlünün mevzû'u/konusu da lügavî ilimlerin bu merkezî konumunu pekiştirmektedir. Nitekim fıkıh usûlünün mevzû'unun kendileriyle küllî hükümlerin sabit olduğu küllî delillerdir.³⁶³ Bu mevzû'un haysiyeti/kaydı da bu delillerin durumlarının bilinmesi, bir delilin kapsamındaki bütün fertlerinden, mükelleflerin fiillerine dair hükümler ispat etmeye güç yetirmeye ulaştırması yönüyle açıklanmıştır.³⁶⁴ Yine fıkıh usûlünün mevzû'u kendileriyle küllî ve şer'î hükümlerin delillerle sabit olması açısından küllî olan şer'î deliller olarak da ifade edilmiştir.³⁶⁵

Görüldüğü üzere fıkıh usûlünün mevzû'unun deliller olması, delillerin de temelini Kur'ân ve Sünnet (Sünnetin büyük bir bölümü) gibi lafzî nitelikte olanların teşkil etmesi çok doğal olarak lafız, mana, delâlet, dil gibi kavramların beyanına olan gereksinimi ortaya çıkarmıştır. Nitekim Şâfi'î usûlcülerden İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî (ö.478/1085) fıkıh usûlünün istimdad ettiği/dayandığı üç temel ilmin kelâm, Arapça ve fıkıh ilmi olduğunu zikreder. Arapça ile olan bağıını izah ederken bu ilmin önemli bir kısmının lafızların gereğine göre icra

³⁵⁹ Şâkir Bek el-Hanbelî, **Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî**, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2002, Mekke, s. 34.

³⁶⁰ Vehbe ez-Zuhaylî, **Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî**, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 2019, I, 33.

³⁶¹ Nâsiruddin Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, **Minhâcü'l-Vusûl ila 'İlmi'l-Usûl**, yay. haz. Şa'ban Muhammed İsmail, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2008, s. 51; Zuhaylî, **a.y.**

³⁶² Râzî, **a.g.e.**, I, 80.

³⁶³ Zuhaylî, **a.g.e.**, I, 36.

³⁶⁴ İbnü'l-Hümâm Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî, **et-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2015, s.27.

³⁶⁵ Zuhaylî, **a.g.e.**, I, 36.

edilen kelâmla ilgili olduğunu, kişinin Arapça'yı tam anlamıyla bilmedikçe usûldeki söz konusu kısım hakkında güven üzere olamayacağını belirtir.³⁶⁶

İmâm Bedreddîn ez-Zerkeşî (ö.794/1392) de fıkıh usûlünün bu üç ilme dayandığını yine İmâm Cüveynî'den nakleder ve kendisi ise bu ilmin Arapça'yla olan ilişkisini dil ile istidlâlin, hakîkat, mecâz, umûm, husûs, itlâk, takyîd gibi dile dayalı hususların bilinmesine bağlı olduğu, dilin, usûlün bir nev'inin parçası olduğunu, o nev'in de hitab ve hitab ile ilgili hususlar olduğunu belirtir.³⁶⁷

Fıkıh usûlü ilminin istimdâd ettiği alan yani kaynağı ise, Arapça lafızların bir kısmı için sabit olan ve daha önce tedvin edilmemişken 'âmm, hâss, müşterek, mürâdif, hakîkat, mecâz, zâhir, nass vs. gibi dil ehlinin istinbât ettikleri meselelerle ilgili küllî-lügavî hükümler olarak açıklanmıştır.³⁶⁸

Cüneyd Köksal fıkıh usûlünün dil ilimleri ile ilişkisi sadedinde şunları söyler:

“Fıkıh usûlünün istimdâd ettiği dil ilimleri lügat (sözlükbilim), sarf, nahiv, vaz' ve belâgat grubundan oluşmaktadır. Usûl ilminde ele alınan ve disipline ait çeşitli terimlerin, şer'î hakikatlerin ve her türlü kavramın sözlük manaları için lügat ilminin verileri esastır. Kelimelerin kalıpları ve iştikâkı hususunda sarf ilmine müracaat edilmektedir. Fıkıh usûlü sözün (kelâm) mahiyeti ve edatlar bahsinde nahiv ilminden, hakîkat-mecâz ve sarîh-kinâye gibi çeşitli kavramlar için belâgattan yararlanmıştır. Lafızlar taksimi bahsinde ise bütün bu ilimlerin verilerinden bir terkip yapılmıştır.

Dil ilimleri, nasların gramatik analizi için gerekli kavramsal araçları sağlar. Birçok fıkıh teriminin açıklanmasında usûlcüler, bu ilimlerin verilerinden yararlanırlar. Fakat usûl literatüründe dil bahisleri her zaman dil ilimlerinin verilerini tekrar etmekle yetinmez; birçok zaman dil analizlerini bu

³⁶⁶ İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf, **el-Burhan fî Usûli'l-Fıkıh**, yay. haz. Abdulazîm ed-Dîb, yay. Şeyh Halîfe b. Hamed Âl Sâni, Katar, 1399, I, 84.

³⁶⁷ Bedruddin ez-Zerkeşî, **Selâsilü'z-Zehab**, yay. haz. Muhammed el-Muhtâr b. Muhammed el-Emin eş-Şenkîfî, 2002, y.y., s. 88.

³⁶⁸ Bkz.: İbnü'l-Hümâm, **a.g.e.**, s. 34; Emir Pâdişâh Muhammed Emin, **Teysîru't-Tahrîr**, Dâru'l-Bâz, Mekke, t.y., I, 46.

ilimlerde işlenmemiş alanlarda yürütmek veya dil ilimlerinde varılan genel kabulden farklı neticelere ulaşmak suretiyle dil ilimlerine katkıda bulunur.”³⁶⁹

Görüldüğü üzere lafızla ilgili meseleler ve bunların birer küllî kâide şeklinde form almış halleri, delillerden istifade konusunda fıkıh usûlü ilminin dayanaklarının büyük bir bölümünü oluşturmaktadır. Şunu da belirtmeliyiz ki fıkıh usûlü ilmi, lafızları, bu lafızlardan terettüp edecek farziyyet, vücûb, nedb gibi fikhî hükümler yönünden ele almaktadır. Usûl-i fıkıh zaman içerisinde fukahâ metodu ve mütekellimîn metodu olmak üzere başlıca iki ekole ayrılmıştır.

Usûl-i fıkıh ilmi içerisindeki delâlet bahisleri tezimizin metodolojik olarak temelini oluşturduğundan bu bahisler üçüncü bölümde ele alınacaktır.

2.3. KUR’ÂN TEFSİRİ, DİL VE BİLİM

2.3.1. Tefsîr -Te’vîl

Tefsir kelimesi “f-s-r” sülâsî kökünden elde edilmiş “tef’îl” vezninde mastardır. Keşfetmek, bulmak, açığa çıkarmak ve izhar etmek anlamlarına gelmektedir.³⁷⁰ Bir terim olarak ise tefsiri, âyetin içerdiği anlatımın iniş sebebine zâhirî bir delâletle delâlet eden lafızla açıklamak şeklinde tanımlamak mümkündür.³⁷¹ Kâfiyecî tefsiri Kur’ân’ın manalarının açığa çıkarılması ve muradın beyânı şeklinde tanımlamıştır.³⁷² Aynı zamanda tefsir kelimesinin, tek bir vecihten başka bir şeye ihtimali olmayan bir lafzın beyânı olarak değerlendirildiğini belirtmiştir.³⁷³ Bu doğrultuda İmâm Mâturîdî, “et-Tefsîr li’s-sahâbe” yani “tefsir sahabenin yapacağı bir iştir” demiş, bunu da sahabenin birçok olaya tanık olması, Kur’ân’ın inişine sebep olan hadiseleri görmeleri ile gerekçelendirmiştir. Onların tanıklıklarından dolayı tefsirin te’vîle nispetle daha

³⁶⁹ Cüneyd Köksal, **Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi**, İsam Yayınları, İstanbul, 2008, s. 121.

³⁷⁰ Ebu’l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, **Mu’cemu Mekâyîsi’l-luğa**, Dâru’l-Fikr, y.y., 1979, IV, 504.

³⁷¹ Alî b. Muhammed el-Cürânî, **Mu’cemu’t-Ta’rifât**, Dâru’l-Fadîle, Kahire, t.y., s. 57.

³⁷² Muhyiddîn Muhammed b. Süleymân el-Kâfiyecî, **et-Teysîr fi Kavâ’idi ‘İlmi’t-Tefsîr**, Mektebetü’l-Kudsî, Kahire, 1998, s. 21.

³⁷³ Kâfiyecî, **a.g.e.**, s. 22.

önemli olduğunu ve bunun, muradın hakîkati olduğunu söylemiştir. Tıpkı şahitlikte olduğu gibi ancak bilen kişiye şahitlik etme hususunda müsaade edilebileceğine işâret etmiş; yine bunu da “Her kim Kur’ân’ı kendi reyî ile tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın” hadisi ile temellendirmiştir.³⁷⁴

Buna mukabil te’vîl ise, birçok manaya hamledilebilecek bir lafzın zâhir olan bir delil sebebiyle bunlardan biriyle yorumlanması olarak açıklanmıştır.³⁷⁵ Yine İmâm Mâturîdî, te’vîl ile ilgili olarak da onun bir şeyin en sonunu açıklaması anlamına geldiğini, bir sözün varabileceği bir manaya hamledilmesi olduğunu ifade etmiştir. Bunda tefsirde olduğu gibi bir teşdit, tehdit ve korkutma söz konusu olmadığını söylemiştir. Zira bunda kişi yaptığı açıklamaya Allah’ı tanık tutmamaktadır. Nitekim Mâturîdî’ye göre te’vîl yapan kişi muradı bildirip de “Allah Teâlâ bununla şunu murad etti” dememektedir. O sadece âyetin çeşitli ihtimalleri barındırabileceğini söylemiş olmaktadır.³⁷⁶ Mâturîdî son tahlilde tefsirin tek bir manasının; te’vilin ise birçok manasının olduğunu söylemiştir.³⁷⁷

İmâm Zerkeşî ve Suyûtî gibi âlimler de tefsir ve te’vil kelimelerinin farklı olduğuna dair aktarımlarda bulunmuşlar,³⁷⁸ bazı rey ashabının, tefsirin, “rivayet yoluyla açıklamak” olduğunu (yani tefsîr bi’l-me’sûr); te’vilin ise “manaların dirayet yoluyla açıklanması” (tefsir bi’d-dirâye) olduğunu söylemişlerdir.³⁷⁹ Bu ayrıma mukabil ilk dönemlerde tefsir ve te’vil kelimelerinin aynı anlamda kullanıldığı da vakidir. Nitekim Taberî’nin te’vil kelimesini eserinde tefsir manasında kullandığını söylenmek mümkündür.³⁸⁰

³⁷⁴ Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, **Te’vîlâtü’l-Kur’ân**, thk.: Ahmed Vanlıoğlu, Dâru’l-Mizân, İstanbul, 2006, I, 3.

³⁷⁵ Kâfiyecî, **a.g.e.**, s. 22.

³⁷⁶ Mâturîdî, **a.y.**

³⁷⁷ Mâturîdî, **a.y.**

³⁷⁸ Bedruddîn Muhammed b. ‘Abdillâh ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân**, Dâru’l-Hadîs, Kahire, 2006, s. 416; Suyûtî, **el-İtkân**, s. 758.

³⁷⁹ Suyûtî, **a.g.e.**, S. 759; Ebû Hacer, **a.g.e.**, s. 19.

³⁸⁰ Salâh Abdulfettâh el-Hâlidî, **et-Tefsîr ve’t-Te’vîl fi’l-Kur’ân**, Dâru’n-Nefâis, Amman, Ürdün, 1996-1416, s. 34.

Tefsir ve te'vil kelimeleri hakkında genel bir değerlendirme yapacak olursak; bu iki kelime gaye açısından ele alınıp kullanıldığında bunlarla aynı anlamın kastedildiği söylenebilir. Bu da açıklamak, beyân etmek anlamına gelmektedir. Bunun yanında yöntemi izah için kullanıldığı da vakidir ki, bu durumda ise iki kelimenin anlamları ayrılmakta ve bu takdirde tefsir “beyân/açıklama”, te'vil ise “yorum” anlamına gelmektedir.

Tefsir kelimesi mananın, lügavî vaz'ının yanında şer'î-örfi anlamının da tam olarak tespitine yönelik bir kavramdır. Dolayısıyla bu, ancak dil ve nakil ile mümkün olur. Mâturîdî'nin, “tefsir sahabenindir” sözü de bunu yansıtmaktadır. Te'vil ise, belirli kriterlerin gözetilerek lügavî vaz' ile şer'î-örfi vaz' arasındaki anlam yelpazesi içerisinde kişisel çıkarsamaya dayalı tercihte bulunmaktır. Yine Mâturîdî'nin “te'vil fakihlerindir” sözü de bu duruma işâret etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin bilimsel yorumu ise daha ziyade bu ikinci kategori içerisinde yer almaktadır. Özellikle de bilimsel i'caz içeren âyetler istidlâlin keyfiyeti açısından dâl bi'l-işâre, dâl bi'd-delâle, dâl bi'l-iktizâ ile sınırları çizilen bu geniş alan içerisinde yer bulmaktadır.

2.3.2. Bilimsel Tefsir ve Bilimsel İ'câz

Kur'ân-ı Kerîm, nüzûlünden günümüze kadar belirli referanslar ve yöntemler ile açıklanagelmiştir. Tefsir usûlü veya 'ulûmu'l-Kur'ân alanlarına dair kaleme alınmış eserlerde rivâyet ve dirâyet yöntemi; başka bir ifade ile “et-tefsîr bi'l-me'sûr” ve “et-tefsîr bi'r-re'y” olarak bilinen temel ikili ayrım, aslında tefsir metodolojisinde mürâcaat edilen başat kaynakların neler olduğu konusunda bizlere ışık tutmaktadır. Nitekim rivâyet yöntemi Kur'ân'ın yine Kur'ân ile veya hadîs-i şerîfler ya da sahâbe sözleri ile açıklanmasını ifade ederken, dirâyet yöntemi ise söz konusu referanslardan müstağni kalınmaksızın, müfessirin tefsir ve te'vil ettiği âyet hakkında kendi ilmî müktesebatını, düşüncesini ve kabiliyetini teksif ederek ulaştığı görüş ve yorumlara dayanan tefsir ve te'vil yöntemi anlamına gelmektedir.

Âyetler üzerinde yapılan lügavî tahliller, fikhî istişhâd ve istinbâtlar, içtimâî tespitler, felsefî yorumlar ve âyetlerin diğer farklı yönlerden ele alınması gibi husûsiyetlerin kaleme alınan eserde yoğunluk göstermesi, zamanla lügavî, fikhî, içtimâî olarak kategorize edilen bazı tefsir türlerinin doğmasına sebep olmuştur.

Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’de insanın nazarını kâinâta yönlendiren âyetlerin bulunması ve aynı zamanda dünyada bilimin de adım adım gelişmesi doğal olarak Kur’ân tefsirinde zikri geçen temel referansların yanına gözlem ve deney gibi yenilerinin de eklenmesini beraberinde getirmiştir. Başka bir tabirle bilimsel tez ve sâbiteler kevnî âyetlerin tefekkür ve tedebbüründe, tefsir ve te’vilinde kendilerinden müstağni olunmayan birer olgu haline gelmiştir. Nitekim bilimsel tefsir hakkında yapılan tarifler arasında bazı yaklaşım farklılıkları bulunmasına rağmen; hepsinde bilimin, bilimsel sâbite/gerçeklerin ve tezlerin kaynak değeri olan bir yere konumlandırılması, doğal olarak kevnî âyetlerin tefsirinin bir başka ifadeyle bilimsel tefsirin de temel referanslarının bir göstergesi olmuştur.

Kur’ân-ı Kerîm’in kevnî âyetlerinin pozitif bilimler ışığında yapılan yorumlarının literatürde hatırı sayılır bir yekûn oluşturması doğal olarak bu eğilimin bir ekol olarak anılmasına sebep olmuş; bunun bir neticesi olarak da bilimsel tefsirin bir tanımının yapılmasını zorunlu kılmıştır. Bu amaçla bazı ilim adamları bilimsel tefsir için birtakım tarifler ortaya koymuşlardır. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki bu tarifler sahiplerinin bilimsel tefsire karşı tavırlarını yansıttığından bunların objektiflikleri, câmi‘ ve mâni‘ oluşları da pek tabiidir ki tartışmaya açık bir husustur.

Bu tanımlardan en eskisi olabileceği öne sürülen tarif Emîn el-Hûlî’ye aittir.³⁸¹ Hûlî, bilimsel tefsiri, “Bilimsel ıstılahları/kavramları Kur’ân ibarelerinin anlaşılmasında hakem kılan ve bunlardan çeşitli bilimsel ve felsefî görüşleri çıkarmaya çalışan tefsirdir” şeklinde tanıtmıştır.³⁸² Bu tanım daha sonra başkaları tarafından da benimsenmiş, meselâ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (ö.1397/1977) aynı tanıma kullanmış,³⁸³ Abdulmecîd Abdusselâm el-Muhtesib (ö.1434/2012) de buna yakın bir tanım getirerek şöyle demiştir: “Bilimsel tefsir, savunanlarının Kur’ân ibârelerini

³⁸¹ Murhef Abdulcebbâr Sakkâ, **et-Tefsîr ve'l-İ'câzu'l-İlmî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm Davâbit ve Tatbîkât**, Dâru Muhammed el-Emîn, Dimeşk, 2010, s. 53.

³⁸² Hûlî, **a.g.e.**, s. 19.

³⁸³ Zehebî, **a.g.e.**, II, 349.

bilimsel teori ve kavramlara boyun eğdirmeyi amaçladığı ve bunlardan çeşitli bilimsel meselelerin ve felsefi görüşlerin çıkarılması için gayret ettiği tefsirdir.”³⁸⁴

Bu tanımların, sahiplerinin bilimsel tefsire karşı tutumlarının olumsuz yönde olduğunu ortaya koyduğu açıktır. Zira “bilimsel kavramların Kur’ân ibarelerinin anlaşılmasında hakem kılınması” ve “bunların bilimsel teori ve kavramlara boyun eğdirilmesi” ifadelerinden bu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Ancak tanımlardaki bu ifadeler aslında bilimsel tefsir hareketini savunanların hepsini değil, “merdûd” sayılabilecek yaklaşım sergileyenler için geçerli olabileceğinden bu minval üzere zikredilen tanımların câmi‘ olmadığı kanaatindeyiz.

Bilimsel tefsir ekolünün öncü isimlerinden Zağlûl en-Neccâr ise bilimsel tefsiri “Kur’ân âyetinin delâletinin daha güzel anlaşılabilmesi için mümkün olan bütün bilgilerin kullanılmasıdır.” diyerek tanıtmış, bu bilgilerin bilimsel gerçek ve kanunlardan olabileceği gibi varsayımlar ve teorilerden de olabileceği kaydını düşmüştür.³⁸⁵

Yusuf el-Karadâvî (ö.1444/2022) bilimsel tefsiri, “Modern kevnî bilimlerin gerçeklerinin ve teorilerinin, Kur’ân’ın merâmıların beyân, mânalarını izâh etmek için kullanıldığı tefsir çeşididir” şeklinde tanımlamıştır.³⁸⁶

Bilimsel i‘câz alanında en kapsamlı çalışmalardan birini yapan Mürhef es-Sakkâ’nın tanımı ise şöyledir: “Kur’ân-ı Kerîm’in manalarının, farklı kevnî, psikolojik ve aklî bilimlerin ya da uygulamalı ve araştırmaya dayanan bilimlerin veya tecrübeye dayalı doğru bilgilerin kullanılmasıyla beşer takatince ve kabul edilegelen şer‘î kurallara uygun bir şekilde açıklanmasıdır.”³⁸⁷ Sakkâ’nın bu tanımındaki “şer‘î kurallara uygunluk” kaydı her ne kadar tefsirin “makbul” sayılması için önemli olsa

³⁸⁴ Abdulmecîd Abdusselâm el-Muhtesib, **İtticâhâtu’t-Tefsîr fi’l-‘Asri’r-Râhin**, Mektebetü’n-Nahdati’l-İslâmiyye Ammân, 1982, s. 247.

³⁸⁵ Zağlûl en-Neccâr, **Min Âyâti’l-İ‘câzi’l-‘İlmî fi’l-Kur’âni’l-Kerîm**, Mektebetü’ş-Şurûki’d-Duvelî, Kahire, 2008, s. 35.

³⁸⁶ Yûsuf el-Karadâvî, **Nazarât fi’t-Tefsîri’l-‘İlmî**, Mecelletu Merkezi Buhûsi’s-Sunneti ve’s-Siyra, Katar Üniversitesi, 1996-97, s. 13.

³⁸⁷ Sakkâ, **a.g.e.**, s. 63.

da bu kayıt yapılan yorumun bilimsel tefsirin sınırları içinde olup olmamasını belirlememektedir. Zira bir tefsirin bilimsel olması farklı; onun makbul veya merdud olması ise farklı şeylerdir. Kanaatimizce tarifler içerisinde kabule en şayan olanı Karadâvî ve Neccâr'ın yaptığı tariflerdir.

Bilimsel tefsirle ilişkili bir diğer kavram olan bilimsel i'câz (el-İ'câzu'l-İlmî) kavramına dair de bazı tarifler zikredilmiştir. Abdulmecîd ez-Zindânî, bilimsel i'câzı şöyle tanımlamıştır: “Kur'ân-ı Kerîm'in ve Sünnet-i Nebeviyye'nin, müspet bilimin ispat ettiği, Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında beşerî vasıtalarla idrak edilmesinin imkansızlığı sâbit olan bir hakikati haber vermesidir.”³⁸⁸

Mürhef es-Sakkâ da bilimsel i'câzı şöyle tanımlar: “Kur'ân-ı Kerîm'in, bilimin birçok alanına dair hakikatlere, bilimin onları keşfetmesinden ve onların kabul edilmesinden uzun bir zaman önce göstermiş olmasıdır.”³⁸⁹

Zağlûl en-Neccâr da bilimsel i'câz için “Kur'ân-ı Kerîm'in, kâinâtın hakikatlerinden bir hakikate ya da olgulardan bir olguya, müktesep bilimin ulaşmasından asırlar önce işaret etme konusundaki önceliğinin ispat edilmiş olmasıdır” şeklinde bir tarifte bulunmuştur.³⁹⁰ Neccâr bilimsel tefsir ile bilimsel i'câz arasındaki değinmiş, bilimsel tefsirin daha önce zikredilen tanımını hatırlatarak bilimsel tefsirin Kur'ân âyetinin delâletinin daha iyi anlaşılması için beşerî bir girişimi ifade ettiğini söylemiştir.³⁹¹

Tanımlardan da anlaşılacağı üzere bilimsel i'câz, bilimsel tefsirden daha özel bir mana ifade etmektedir. Neccâr'ın da işaret ettiği bu beşerî girişim aslında bilimsel i'câzın ortaya çıkarılması için gerekli olduğundan bilimsel i'câzın, bilimsel tefsirin bir nesnesi konumunda olduğunu söylemek mümkündür. Fakat bu durum bilimsel tefsirin ilgi alanının yalnızca bilimsel i'câz ile sınırlı tutulacağı anlamına gelmez. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm belki de i'câz özelliği taşıyan âyetlerden çok, doğrudan ya da dolaylı

³⁸⁸ Abdulmecîd ez-Zindânî, **Ta'sîlü'l-İ'câzi'l-İlmî fi'l-Kur'ân ve's-Sünne**, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut, t.y., s. 14.

³⁸⁹ Sakkâ, **a.g.e.**, s. 93.

³⁹⁰ Neccâr, **es-Semâu fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007, s. 72.

³⁹¹ Neccâr, **a.y.**

bir şekilde bilimsel açıklamalarla izah edilebilecek âyetler barındırmaktadır. Göklerin ve yerin yaratılışı, kâinattaki tabiat olayları, gök cisimlerinin seyri gibi birçok şeye Kur'ân bizzât üzerlerinde tefekkür edilmesi için dikkat çekmiştir. Dolayısıyla âyetlerde Allah Teâlâ'nın birliğinin, kudretinin bir göstergesi olarak dikkat çeken hususlar herhangi bir i'câz barındırmasa bile evrendeki işleyişleri, incelikleri ve benzeri hususların izah edilmesi yönünden bilimsel açıklamalar ışığında ele alınmaları mümkündür.

Bilimsel i'câz nüzul dönemin birikim, tecrübe ve imkanları içerisinde tespiti mümkün olmayan fakat daha sonraki zamanlarda ortaya çıkan ve Kur'ân'da doğrudan ifade edilmiş ya da dolaylı olarak kendisine işâret edilmiş kevnî durum ve hadiseleri karşılamaktadır. İşte tam bu noktada bilimsel tefsir bunların açığa çıkarılması veya Kur'ân-ı Kerîm'in ilgili âyetleri ile aralarındaki bağı izah etme vazifesini icra etmektedir.

2.3.3. Bilimin Doğası ve Bir Tefsir Referansı Olarak Değeri

İnsanoğlu bilgi edinme esnasında birçok yoldan yararlanmaktadır. Bunun tabii bir sonucu olarak bilgi türleri meydana gelmektedir. Gündelik bilgi, dînî bilgi, sanatsal bilgi, felsefî bilgi, bilimsel bilgi gibi başlıca bilgi türlerinden her birinin elde edilmesinin arkasında birtakım özgün yol ve yöntemler yer almaktadır. Evreni anlamayı amaçlayan bilim³⁹² de elde edip sunacağı veriyi, bir başka tabirle bilimsel bilgiyi, yine kendine özgü ve kendince muteber ve geçerli yöntemler üzerinden ortaya koyduğu bütün aşamaları barındıran bütüncül ve komplike bir yapıdır. Onun bu özelliğinden dolayı olsa gerek Cemal Yıldırım bilimin tüm yönlerinin, bir tanımın dar çerçevesiyle anlatılamayacağını ifade etmiştir.³⁹³ Ancak bununla birlikte gerek bazı bilim insanları ve gerekse bazı bilim felsefecileri bilim hakkında çeşitli tanımlamalar yapmaktan geri durmamışlardır. Mesela geçen asrın önde gelen fizikçilerinden Albert Einstein (ö.1955) bilimi şöyle tanımlar:

³⁹² A. Kadir Çüçen, **Bilim Felsefesine Giriş**, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2012, s.102, 115.

³⁹³ Cemal Yıldırım, **Bilimsel Düşünme Yöntemi**, İmge Kitabevi, 3. Baskı, Ankara, 2014, s. 195.

“Bilim, duyu deneyimimizin kaotik türlü çeşitliliğini, düşüncenin birlik ve bütünlüğü olan mantıksal tek biçimli ve düzenli bir sistemiyle uygun hale getirme, uygunluk içine sokma girişimidir.”³⁹⁴

Bilime dair bir başka tanım da şöyledir:

“Bilim; evren, doğa, insan ve toplum, kısaca var olan her şey hakkında sistemli, yöntemli, doğru ve geçerli bilgi üreten bir kurumsal sistemdir.”³⁹⁵

Tanımlardan da anlaşılacağı üzere bilimsel bilginin elde edilmesi aslında yöntemle dayalı, neden sonuç ilişkisi içerisinde sistematik bir süreci gerektirmektedir. Bundan dolayı bilim ortaya koyacağı bilgiyi kendine has bilimsel yöntemle sunmaktadır.³⁹⁶

Bilimin özelliklerine geçmeden önce bilimsel bilginin elde edilme sürecinden, bir başka ifade ile bilimin oluşum sürecinden bahsetmek gerekecektir. Bilimsel bilginin elde edilme süreci genel olarak iki aşamadan müteşekkildir. Bu iki aşama da yine kendi içerisinde alt aşamaları barındırmaktadır. Söz konusu iki aşamadan biri olgusal, bir diğeri ise kavramsal süreçtir.³⁹⁷

1. Olgusal Süreç: Yukarıdaki tanımların muhtevassından da çıkarılabileceği üzere bilimin konusu dış gerçeklik olan olgular ve bu olgular arası ilişkilerdir. İşte bilimsel yöntemle dayanarak bilgi elde etmenin ilk aşamasını olgusal süreç teşkil etmektedir. Bu sürece betimleme süreci de denmiştir. Zira betimleme, gözlem, deney ve ölçmeyi araç edinerek söz konusu olguları tasvir etmektedir.³⁹⁸

Olgusal sürecin ilk enstrümanı olan gözlemi bazıları, yinelenmiş algılar hakkında yasalılık ve düzenlilik arayan bir araştırma ilgisi ve buna bağlı tutum olarak

³⁹⁴ Albert Einstein, **Bilim ve Felsefe Yazıları**, Çeviri: Nejat Bozkurt, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2013, s. 285.

³⁹⁵ Çüçen, **a.g.e.**, 99.

³⁹⁶ Çüçen, **a.g.e.**, 102.

³⁹⁷ Çüçen, **a.g.e.**, 115.

³⁹⁸ Çüçen, **a.g.e.**, 116.

ifade etmişlerdir.³⁹⁹ Gözlem gelişigüzel, rastlantısal elde edilen bilgiler değil; bilim insanının olgu elde etmesi sonucunda gerçekleştirdiği bir eylemdir.⁴⁰⁰ Gözlem, doğru olmasa dahi muhtemelen doğru bilimsel bilginin elde edildiği sağlam temel ve zemini teşkil etmektedir.⁴⁰¹ Bununla birlikte gözlemin bizatihi kendisinin de güvenilir ve kabul görmüş prensiplerle desteklenmiş olması gerekmektedir. Bundan dolayı gözlem öznel/kişiye bağlı olmamalı, her yapıldığında ulaşılan sonuç aynı olmalı ve geçerliği de araştırmancının sonucuna uygun olmalı; yani beklenen sonuca ulaşılmış olmalıdır.⁴⁰²

Olgusal sürecin bir diğer aracı ya da adımı da deneydir. Deney belli koşullar altında yapay olarak gerçekleştirilir.⁴⁰³ Deney daha kesin, daha düzenlidir.⁴⁰⁴ Deneyden sonra da ölçme gelmektedir ki bu da nitelik ve nicelik açısından, yapılan gözlem ve deneyler neticesinde ulaşılmış sonuçları sayısal bir şekilde tanımlama, onlara sayısal değer verme ve ardından tekrar olguya dönülmesi suretiyle doğrulamasını sağlama işlemidir.⁴⁰⁵

2. Kuramsal süreç: Bilimsel bilginin elde ediliş sürecinin ikinci aşamasını da kuramsal süreç bir başka tabirle açıklama süreci takip etmektedir. Açıklama aşaması olgusal süreç üzerine kurulan bir üst işlem olarak kabul edilir.⁴⁰⁶ Bu süreçte hipotez, kuram, yasa ve ön deyi kavramları ön plana çıkmaktadır.

Belirlenmiş olgular kavram formları halinde ifade edilir ve bunun için bazı hipotezler yani varsayımlar ortaya konur. Hipotezlerin bilim insanları tarafından birçok anlamda kullanıldığı da ifade edilmiştir. Bu anlamlardan biri de bilim insanının

³⁹⁹ Elisabeth Ströker, **Bilim Kuramına Giriş**, Çeviri: Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2005, s. 37.

⁴⁰⁰ Çüçen, a.y.

⁴⁰¹ Alan F. Chalmers, **Bilim Dedikleri- Bilimin Doğası Statüsü ve Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme**, Çeviri: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 39.

⁴⁰² Çüçen, a.g.e., 118.

⁴⁰³ Çüçen, a.y.

⁴⁰⁴ Çüçen, a.y.

⁴⁰⁵ Çüçen, a.g.e., s.119.

⁴⁰⁶ Çüçen, a.g.e., s. 120.

bir şeyi prova etmek için kullandığı ön kabullerdir.⁴⁰⁷ Hipotezler, olguların sebeplerini açıklamak için kabul edilen varsayımlar olduğundan, doğru ya da yanlış olma ihtimalini barındırmaktadırlar. Hipotezler henüz deneme aşamasından geçmemiş önermelerdir⁴⁰⁸ ve günlük hayatın her alanında oluşturulmaları imkân dahilindedir.⁴⁰⁹

Hipotezler sınanma aşamasını geride bıraktıklarında doğrulandıkları takdirde artık gündeme bilimsel kuramlar/teoriler gelir. Bilimsel kuramlar doğruluğu sınanmış hipotezlerden müteşekkildir. Bunlara hipotezler kümesi de denilebilir.⁴¹⁰ Ancak burada kanaatimizce bilimsel kuramların bilgi değeri açısından mutlak doğruyu yansıtmaları hususunda dikkat edilmesi gereken bir husus vardır ki, o da bilim insanlarının, bir kuramı oluşturan hipotezlerin doğruluğu test edilmiş olsa da mükemmel bir kuramın bulunmayacağı yönündeki ifadeleridir. Son tahlilde her bir kuram belirli verilerden teşekkül ettiği için verilerin çok doğal olarak hata ihtimalini barındırması doğrudan kuramın da bu ihtimale açık olmasını gerektirmektedir.⁴¹¹

Kuramlardan sonra ise yasalar gelmektedir. Bilimsel kuramlar genellendiğinde artık “yasa” olarak karşımıza çıkarlar. Bilimsel yasaların üç temel özelliğinin bulunması gerekmektedir; genellenmiş olmalı, olgusal içerikli olmalı ve doğrulanmış olmalıdır.⁴¹²

Bilimsel bilginin elde edilmiş aşamalarına baktığımızda bilimin, kendi metodolojisi ile doğruluğu ispatlanmış gerçek bilginin elde edilmesine çabalamakta olduğunu görürüz. Dolayısıyla özellikle yasa haline gelmiş bilimsel bir bilgi tartışma götürmez bir gerçek halini almış olmaktadır.

Bununla birlikte bilim adına aktarılan her bilgi yasa olarak aktarılmadığından, bir başka tabirle bilimsel araştırma yapılırken gözlem ve deney aşamasında sunulan bilgiler ile yüksek oranda doğruluk ihtimali barındırdıklarından hipotez ve kuram

⁴⁰⁷ Elisabeth Ströker, **a.g.e.**, s. 52.

⁴⁰⁸ Çüçen, **a.g.e.**, 121.

⁴⁰⁹ Çüçen, **a.g.e.**, 122.

⁴¹⁰ Çüçen, **a.g.e.**, 123.

⁴¹¹ Çüçen **a.g.e.**, 124.

⁴¹² Çüçen **a.g.e.**, 127.

aşamasındaki bilgiler de aktarılabileceğinden bilimle ilintili her bilginin muhakkak kesin doğruyu yansıtmayabilmektedir.

Burada şuna da işâret etmek gerekmektedir; bilimsel bilginin elde edilmiş yöntemlerine dair yaklaşımların farklı farklı olması ve birbirlerinin referans değerini irdeleyip eleştirmeleri aslında bilimsel bilgi konusunda temkin adına daima bir kapının ihtimaline açık olmasını gerektirmektedir. Mesela Popper'ın "yanlışlamacılık/yanılabilircilik" yaklaşımı bilim metodolojisine kattığı en önemli yeniliklerden biri olarak görülmektedir.⁴¹³ Ona göre hiçbir bilginin yanlış olma ihtimalini akıldan çıkarmamak gerekmektedir ve elimizde bulunan bilgilerden hiçbirinin doğruluğunu kanıtlamak mümkün değildir.⁴¹⁴ Yine tümevarımcılık bilimde en yaygın kabul gören yaklaşım olmasına rağmen⁴¹⁵ ve aynı yönde sonuç veren tikel önermelerin çokluğu yapılacak genellemeye güç kazandırsa dahi mantıksal olarak kesin bir sonuç sağlamayacağı şeklinde eleştirilere maruz kalmıştır.⁴¹⁶ Bilim felsefesi içerisinde bilime ve bilimsel yönetime yönelik birbirlerini nakzeden yaklaşımların varlığının yanında -Paul Feyerabend (ö.1994) örneğinde olduğu- bizatihi bilime yönelik bütüncül eleştirilerin de bulunması⁴¹⁷ bilimsel bilgilerin tartışılmazlığı konusunun göz önünde tutulmasını gerektirmektedir.

Kanaatimizce bütün bunlarla birlikte yanlışlanma ihtimalinin bulunması ve bilime yöneltilen eleştirilerin bulunması mutlak manada bilimsel bilginin itibardan sakıt olmasını gerektirmemekte; aksine olguların açıklanmasında yegâne kaynak olma

⁴¹³ Ömer Demir, **Bilim Felsefesi**, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2019, s. 63.

⁴¹⁴ Demir, a.y.

⁴¹⁵ Demir, a.g.e., 35.

⁴¹⁶ Demir, a.g.e., 34.

⁴¹⁷ Paul Feyerabend, *Bilim Kilisesi* isimli eserinde bilimi, özgür yargılamanın gerçeğin ve uzman kanaatinin üzerinde olması (s.129), uzman kararlarının çoğunun önyargılı olduğu, güvenilir olmadığı, dışarıdan kontrole gereksinim duyduğu (s.132), metodoloji kökenli argümanlarla bilimin mükemmelliğinin inşa edilemeyeceği (s.149), bilimin sonuçları itibariyle de tercih edilir olmadığı gibi yönlerden eleştiriye tabi tutmuş; hatta nasıl ki laik bir devlette din ve devlet ayrıysa aynı şekilde bilim ve devletin de birbirinden ayrılması gerektiğini savunmuştur (s.162). Bkz.: Paul Feyerabend, **Bilim Kilisesi Özgür Bir Toplumda Bilim**, Çeviri: Cevdet Cerit, Pınar Yayınları, İstanbul, 1991.

özelliğini korumaktadır. Zira bir kısmına işâret edilen yaklaşımlar arasındaki eleştiriler zaten bilimsel bilgi hakkında değil; aksine yöntem ile ilgili eleştirilerdir. Feyerabend örneğinde olduğu gibi bilime bir müessese olarak karşı çıkanların ise eleştirilerini, bizatihi bilimsel bilginin kendisine değil; daha ziyade bilimin sosyolojik sonuçları ve toplumsal statüsü itibarıyla yönelttiklerini görürüz.

Dolayısıyla objektif temellere dayalı, güvenilir aşamalardan geçerek yasa haline gelmiş bilimsel bilgilerin doğruluk ve kaynaklık değeri yadsınamaz. Bundan dolayı bilimin ya da bilimsel bilginin tefsirdeki referans değeri, kanaatimizce en az tarihi bilgi barındıran bir rivâyetin referans değeri kadar kuvvetlidir. Zira bunlardan birincisi cereyan etmiş bir olayı kendi yöntemleriyle tespit edip aktarmaya çalışır, diğeri ise kendi yöntemiyle evrendeki bir olguyu tanımlamaya çalışır. Yani aslında tarihte meydana gelmiş bir savaş ile meselâ yağmurun oluşumunun dışsal gerçeklik açısından bir farkı yoktur. Dolayısıyla birine bir kıymet atfedilirken diğerrinin bundan yoksun bırakılması makul görünmemektedir.

Ayrıca pozitif bilimler vasıtasıyla elde edilen bilgilerin, akıl ve naklin mahiyetlerinin hakikatte çelişmeyeceğinden hareketle Kur'ân'la çelişmeyeceği ilkesi de pozitif bilimlerin tefsirle ilgisini pekiştiren ontolojik boyutu ifade etmektedir.⁴¹⁸

Burada önemli olan husus bu bilimsel açıklamanın delâlet çerçevesine sığıp sığmadığıdır. Zira delâletler sözle kastedilen muradın tespitine yönelik olduğundan doğal olarak delâlet sınırları içerisine giremeyen bir bilimsel bilgi lafzın manasının belirlenmesinde referans olma değerini yitirecektir. Delâlet sınırları içerisinde bulunmayan bilimsel bilginin âyetin medlûlu olarak kabul edilmesi tıpkı irfânî bâtinîlik gibi bilimsel bir bâtinîlik doğuracağı kaçınılmazdır. Zira kevnî bir âyetin bilimsel açıdan izahı -söz konusu âyetin ilmî i'câz barındırdığı ifade edilsin ya da edilmesin- dilden, etimoloji, morfoloji ve sentaks gibi Arap dilinin alt dallarından istifade ile gerçekleşmektedir. Zira bilimsel tefsir yapan bir kişi elindeki ilmî veri ile âyetten anladığı manayı uzlaştırmak ya da açıklamak durumundadır. Dolayısıyla dil,

⁴¹⁸ Sıddık Baysal, "Mahiyeti, İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Bilimsel Tefsir", **TADER** 3 / 2 October, 2019, s. 255. Ayrıca bilimsel bilginin epistemolojik dayanakları için bkz.: Baysal, a.y.

aslında bilimsel tefsirde ilk hareket noktası olma niteliğini taşımasının yanında ilk ve temel referans olma niteliğini haizdir.

Dil ve delâlet prensiplerinin sınır koyuculuğu esasen sadece bilimsel tefsir için değil; işârî, fikhî, kelâmî, içtimâ'î tefsir gibi diğer tefsir ekolleri hakkında da söz konusudur. Dolayısıyla bilimsel bilginin elde edilme aşamalarından gerek gözlem ve deneyler gibi araçlar üzerine kurulu olgusal süreç, gerekse hipotez, kuram, yasa ve ön deyimlerden müteşekkil kuramsal sürece ait verilerin dil ve delâlet prensiplerinin hegemonyası altında kevnî âyetlerin izahına katkı sunmasında bir beis görünmemektedir.

Burada şu meseleye değinmek yerinde olacaktır; acaba bilimsel tefsirde yalnızca bilimsel doğruluğu kesin olarak kanıtlanmış bilimsel gerçeklerden mi istifade etmek gereklidir; yoksa genel kabul görmüş tez ve teorilerden de istifade edilebilir mi? Bazı araştırmacılar bu konuda yalnızca ilmî sâbiteleri referans kabul ederken, Zağlûl en-Neccâr gibi bazı ilim adamları ise ilmî/bilimsel i'caz ve ilmî/bilimsel tefsir ayrımına vurguda bulunarak bilimsel tefsirde ilmî sâbitelerin yanında genel kabul görmüş tez ve teorilerden de yararlanılabileceğini ifade etmiştir.⁴¹⁹ en-Neccâr'ın bu görüşü kanaatimizce yerinde görünmektedir. Zira Kur'ân'ın manasına tahrif amacı taşımayan rey ile tefsirde de te'vîl farklılıkları veya yanılma olasılığı bulunmaktadır. İlmî i'caz iddiasında bulunmadığı sürece söz konusu tez veya teori daha sonra değişip aksi ispatlansa dahi söz konusu yanılma Kur'ân'ı değil, o tez referans alınarak yapılan yorumun sahibini bağlayacaktır.

2.4. BİLİMSEL TEFSİRİN UYGULAMA ALANLARI

Bilimsel tefsirin uygulama alanı, bir başka ifade ile Kur'ân âyetlerinin bilim referanslı yorumu için uygun alan çok doğal olarak bilimsel bilginin elde edilme yöntemlerine konu olabilecek muhtevaya sahip âyetler olacaktır. Fizikten biyolojiye, astronomiden jeolojiye kadar bilimin birçok dalı ile ilgili ifade ve işâret barındıran

⁴¹⁹ Akbaş, Ahmet, **Prof. Dr. Zağlûl en-Neccâr ile Bilimsel Tefsir Üzerine**, İstanbul, Nida Yayınları, 2017, s. 39.

âyetler bilimsel tefsirin uygulama zeminini oluşturmaktadır. Bu zemin Kur'ân-ı Kerîm'in câmiyeti yani geniş kapsamlılığı, el-i'câzu'l-'ilmî (bilimsel i'câz) içeren âyetler ile bilimle ilintili âyetler gibi konularla doğrudan bir ilişki ile bir bütün oluşturmaktadır.

2.4.1. Kur'ân'ın Bilimsel Yorumunun Tefsir-Tevil Dairesi İçerisinde Konumlandırılması

Kur'ân-ı Kerîm'in bilimsel yorumu bir tefsir referansı olarak rivâyetle -şayet rivâyet bulunuyorsa- birebir aynı doğrultuda olabilir. Bu durumda söz konusu rivâyet bilimsel yorumun kabul edilebilirliği hususunda teyid edici bir kaynak olma niteliğini taşır ve “tefsir” ile bilimsel yorum doğrudan örtüşür. Bunun aksine bilimsel yorumu destekleyen herhangi bir rivâyet bulunmayabilir -ki durum genellikle böyledir- bu takdirde bilimsel yorumun makbul olabilmesi için genel olarak başta dil olmak üzere Kur'ân ve sahih nakillere aykırı olmaması durumu ya da bunun aksi bir durumla karşı karşıya kalırız. Uygun olduğu takdirde bu bilimsel yorum “makbul rey” veya “te'vîl” sınırları içerisinde bir yere tekabül eder. Son tahlilde bahsedilen cihetlerden dil ve delâlet prensiplerini gözetken, bağlamla bağı kopmamış bir bilimsel yorumun te'vil dairesi içerisinde değerlendirilebileceği kanaatindeyiz.

Kevnî âyetler hakkında bilimsel tefsire argüman teşkil edecek nitelikteki rivâyetlerin azlığı göz önünde bulundurulursa bilimsel yorumların çoğunun te'vîlin geniş dairesi içerisinde yer tuttuğunu söyleyebiliriz. Ancak bilimsel yorumun böyle geniş bir alanda yer alması ona mutlak manada kabul edilirlilik kazandırmamakta, başta Kur'ân'ın genel öğretileri ve sahih rivâyetler olmak üzere -Kur'ân'ın Kur'ân'la, Kur'ân'ın Sünnet'le tefsirinde olduğu gibi- Arap dilinin de prensipleri bilimsel yorumda savrulmanın önüne geçmek için bir bağ vazifesi ifa etmektedir. Kur'ân'ın bilimsel yorumunun bu şekilde konumlandırılması aslında bilimsel tefsiri kabul edenler lehinde bir argüman olma niteliğini de taşımaktadır. Nitekim Kur'ân'ın rey ile tefsir edilmesi meselesi de tartışılmış, belirli kıstaslar dahilinde rey ile tefsirin cevazı benimsenmiştir. Bilimsel tefsir de bu açıdan bakıldığında rey ile tefsirden sayılabilir ve böylelikle cevazına bir zemin bulmuş olur.

2.4.2. Kur'ân'ın Câmi'iyeti Meselesi

Kur’ân-ı Kerîm âyetlerinin hem üslup hem de lafızların delâleti açısından birçok manayı barındırdığı kabul edilegelen bir vakiadır. Âyetlerin birçok manayı ihtiva etmesi, lafızların yerine göre birden fazla anlama delâlet etme olasılığının yanında daha ilk dönemlerden itibâren dillendirilen bir olgu daha vardır ki bu olguyu Kur’ân’ın câmiiyeti/geniş kapsamlılığı şeklinde ifade etmek mümkündür. İhtivâ ettiği mananın kökleri eskilere dayanan bu ifadeyi tespit ettiğimiz kadarıyla “Kur’ân’ın Câmiiyeti” şeklinde ifade eden ve çeşitli boyutlarıyla örneklendirerek ele alan ilk kişi olarak Bediüzzaman Saîd Nursî’yi (ö.1379/1960) zikretmek mümkündür.⁴²⁰ Nursî’nin bu yaklaşımını takip eden ilim adamlarından bir başka isim de Veysel Güllüce’dir. Güllüce de bu ifadeyi bazı çalışmalarında kullanmış, Nursî’nin söz konusu yaklaşımını esas alarak detaylandırmıştır.⁴²¹ Kanımızca farklı farklı ifadelerle aktarılan bu olgunun “Kur’ân’ın Câmiiyeti” gibi kısa bir ifadeyle aktarılması, ortaya örneklendirilmiş bir iddia koyup destekçilerinin ve karşıtlarının bulunması bu olgunun “Kur’ân’ın Câmiiyeti Nazariyesi/Teorisi” şeklinde ifade edilmesinde bir sakınca olmadığını gösterir. Ayrıca önceki âlimlerin Kur’ân’ın kapsamlılığını savunmaları ve bunu ifade için kullanmış oldukları zâhr, batn, muttala‘ gibi kavramlar ile sonraları kullanılan ve öncekilerin mezkûr kullanımlarıyla paralellik arz eden “Kur’ân’ın câmi‘iyeti” tabirinin muhteva yönünden onlarla ilintilendirilerek kullanılmasının bir anakronizm olmadığı kanaatindeyiz.

Bu yaklaşımın en temel argümanlarından biri aslında “Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık”⁴²² meâlindeki âyet ve benzer muhtevalı âyetlerdir. Bu yaklaşıma göre Kur’ân öncekilerin ve sonrakilerin bilgilerini içine almaktadır. Nitekim Abdullah b. Mes‘ûd, “Kim ilim isterse Kur’ân okusun; çünkü onda öncekilerin ve sonrakilerin ilmi vardır” demiştir.⁴²³ Yine İbn Mes‘ûd’dan aktarılan Kur’ân’ın zahri ve batnı, haddi ve muttala‘ının olduğu görüşü⁴²⁴ ve bu minvaldeki diğer rivâyetler Kur’ân’ın câmiiyeti

⁴²⁰ Bediüzzaman Said Nursî, **Mu‘cizât-ı Kur’âniye Risâlesi**, Sözler Neşriyat, İstanbul, 2013, s. 54-79.

⁴²¹ Veysel Güllüce, **Bilimsel Tefsirde Usûl**, s. 63; Güllüce, “Kur’ân’ın İ‘câz Vecihlerinden Biri Olarak Lafzındaki Câmiiyet”, **Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi** 2: 185-201.

⁴²² el-En‘âm 6/38.

⁴²³ İbn Ebi Şeybe, **el-Musannef**, Dâru Künûzi İşbilyâ, Riyâd, 2015, XVI, 418.

⁴²⁴ Taberî, **a.g.e.**, I, 22.

tezini savunanlar için bir zemin hazırlamıştır diyebiliriz. Kanaatimizce bu görüşe kail olanları buna sevk eden etkenlerin belki de en başında Kur'ân'ın, İslâm'ın birinci kaynağı olması gelmektedir. Kur'ân'ın bu özelliği doğal olarak büyük küçük her meselede kendisine başvurulmasını gerektirmiş, bunun doğal bir neticesi olarak da onun dünyaya ve ukbaya dair her şeye doğrudan ya da dolaylı işâret ettiği kanaati hasıl olmuştur. Buna bazı mevkuf rivâyetleri de eklediğimizde bu sav üzerine kurulu olduğu zemin ve argümanlarıyla Kur'ân ilimleri sahasında bir olgu/bir terim olarak kendisini ortaya koymaktadır. Bu teoriyi/tezi savunanlar arasında Gazzâlî, Mursî ve daha birçok kişiyi saymak mümkündür.⁴²⁵ Ne var ki onlardan kimi mutedil bir yol izlerken kimi de tekellüflü bir yol tutmuşlardır. Bu teze Şâtîbî ve başka ilim adamlarının karşı çıktığını da hatırlatmak yerinde olacaktır.

2.4.3. Bilimsel İ'câz İçeren Âyetler ve Bilime Konu Olan Âyetler

Bilimsel i'câz içeren âyetlerin sayısı hakkında net bir şey söylemek oldukça zordur. Zira âyetlerdeki bilimsel i'câz her zaman açık bir şekilde kendisini göstermemekte, belli bir dönemin insanına kapalıyken başka bir dönemin insanına kendisini açabilmektedir. Bu da onun açığa çıkmasının bilimsel keşife bağlı olmasından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı belki de her gün yüzbinlerce inananın ve onlar arasındaki âlimlerin okuyageldikleri bir âyette gizli bilimsel bir gerçek ancak belirli zaman, zemin ve koşullar hasıl olduktan sonra ortaya çıkabilmektedir. Bununla birlikte bazı araştırmacılar bilimsel i'câzı barındıran âyetlerin sayısı hakkında görüş belirtmişlerdir. Buna göre bilimsel i'câz barındıran âyetlerin sayısının 300 civarında, genel olarak bilime konu olabilecek âyetlerin sayısının ise 800 civarında olduğu ifade edilmiştir.⁴²⁶ Cevherî ise bilimsel konulara ilişkin âyetlerin sayısının 750'yi geçkin olduğu kanaatindedir. Cemâluddîn el-Fendî (ö.1419/1998) ise bu sayının 900'ün üzerinde olduğu görüşündedir.⁴²⁷

⁴²⁵ Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, II, 323; Suyûtî, *el-İklîl*, s. 13, Mursî'den nakille.

⁴²⁶ Güllüce, *a.g.e.*, s. 22.

⁴²⁷ Güllüce, *a.g.e.*, s. 21.

Bu sayıların göreceli olduğunu unutmamak gerekir. Nitekim mezkûr sayılardaki farklılık da bunu ortaya koymaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da gerçekten bir âyetin i'câz yani muhataplarını âciz bırakıcı özelliğinin olup olmadığıdır. Zira kimine göre bir âyet bilimsel i'câz ihtiva ederken kimine göre etmeyebilir. Bu ihtilafın oluşmasını hazırlayıcı zeminin bulunması ile birlikte âyetin delâlet ettiği bir mananın nüzulü sırasında bilinmeyip daha sonra açığa çıkması bilimsel i'câz barındıran âyetlerin sayısı hakkında fikir paylaşımları için belirleyici bir ölçüt niteliğindedir. Son tahlilde zikredilen bu sayıların en azından günümüze kadarki zamanı kapsayan süreçte ortalama bir fikir verdiği söylenebilir.

Bilime konu olan âyetler pek tabii olarak bilimsel i'câz barındıran âyetlere göre daha fazladır. Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de insanlara, kendisine, âhiret gününe ve diğer zarûrât-ı dîniyye diye tabir olunan inanç esaslarına iman etme görevini yüklemiş, bu görevin tevdi edilmesinde ise onların bu yöndeki motivasyonlarını sağlayacak ve artıracak aklî ve kevnî argümanları sunmayı ihmal etmemiştir. Her ne kadar Kur'ân'ın ana gayesi tevhid inancına davet ve tevhîd inancının pekiştirilmesi olsa da kevnî âyetler de bu amaca hizmet eden birer kanıt/vesîle olma görevini icra etmektedir. Bunun için âfâkta ve enfüste, dış dünyada ve bizâtihi kişinin kendi iç dünyasındaki eşsiz denge ve işleyişe, evrendeki mükemmel dizayna dikkatleri çekmiştir. Kimi zaman insanın yaratılış evrelerinden bahsetmiş, yeri gelmiş göklerin ve yerlerin yaratılışını anlatmıştır. Kimi zaman da âhiretin ve yeniden dirilişin hak olduğunu ispatlamak için kışın yeryüzünün ölümünden sonra baharda tekrar diriltmesini dile getirmiştir. Yine Güneş ve Ay'dan gökteki yıldızlara ve burçlara, gökten inen yağmurdan meyve ve ağaçlara, çölde giden develerden denizlerde yüzen gemilere kadar yaratılış gerçeğini telkin eden kevnî birçok olgu ve olayı barındıran âyetler bulunmaktadır. Bu meyandaki âyetler bu kevnî olgu ve olaylar üzerinde tefekküre davet etmiştir. Bunların meydana gelişi, nasıl cereyan ettiği, bunlardaki düzen üzerinde tefekkür ve tedebbür bunların zikredilmesinin asli gayesidir. İşte bilimsel tefsir tam bu noktada devreye girerek Kur'ân'da icmâlen zikri geçen bu kabilden olgu ve olayların boyutlarını, derinliklerini, detaylarını ve benzeri özelliklerini bilimsel bilgileri referans alarak izah etme görevini omuzlar. Dolayısıyla bilimsel i'câz keşfedilmemişi zikrederken; bilimsel tefsir ise bilimsel i'câzı içine almakla birlikte

keşfedilmiş ve gözler önündekine mercek tutarak biraz daha yakından göstermeye çalışır.

2.5. GENEL DEĞERLENDİRME

Lafız, mana ve delâlet kavramları arasındaki ilişkiye bu kavramlarla ilintili disiplinler açısından ışık tutulduğunda söz konusu kavramların farklı cihetlerden ele alındığı görülmektedir. Vaz' ilminde kelimenin hangi manaya kim tarafından ve nasıl tahsis edildiği incelenirken, nahiv ilminde ise bu kavramlar genellikle cümle içindeki görev ve fonksiyonu ve diğer sözcüklerle olan etkileşimi açısından irdelenmektedir. Belagat ilminde ise bu kavramlar me'ânî, beyân ve bedî' gibi üç temel alanıyla sözün muktezâ-yı hâle uygun bir şekilde aktarılıp aktarılmadığı, açık bir şekilde ifade edilip edilmediği ve sözün barındırdığı edebi sanatlar açısından incelenmektedir. Mantık ilminde lafız, mana ve delâlet kavramları daha ziyade kavramların (terim) kategorizesi, tanımlar gibi tasavvur düzleminde bulunması cihetinden ve çeşitli açılardan önermelerin incelendiği tasdikât düzleminde ele alınmaktadır. Çalışmanın ana ekseninde yer alan fıkıh usûlü ilmindeki delâlet bahisleri ise lafzın bir manaya vaz' edilişi, onun vaz' edildiği bu manaya sahip fertlerin bir kısmını ya da tamamını kapsamaması, vaz' edildiği manada kullanılıp kullanılmadığı, açık ya da kapalı oluşu ve delâletin keyfiyeti, bir başka tabirle manayı doğrudan ya da dolaylı şekilde yansıtması cihetinden ele alınmaktadır.

Bilimsel tefsirin tarihi serüveni içerisinde bu alana kaynaklık eden bilgi türleri arasında gözleme dayalı bilgi, rasyonel bilgi, ampirik bilgi, teknik bilgi türleri sayılabilir. Modern dönemde bilimsel tefsirin istifade ettiği kaynakları, bu bilgi türlerini ihtiva eden ve bunların en üst ve güçlü kategorisi sayılabilecek bilimsel yasanın yanında bilimsel teori, ön deyi, hipotez gibi kavramlarla da ifade etmek mümkündür.

Kur'ân-ı Kerîm'in câmi'iyeti göz önünde bulundurulduğu takdirde rivayete dayalı tefsir kaynaklarına ilaveten zikri geçen kaynaklara da kapı aralandığı kanaatindeyiz. Bilimsel bilginin bir tefsir referansı olabilirliliğine dair tartışmaların yanında bir de bu tür bilginin kabulü durumunda bunu kesinlik ifade eden bilimsel yasalara hasredenlerin yanında bilimsel teorileri de buna dahil edenler olmuştur. Bizler

bu ayrımın bilimsel tefsir değil de bilimsel i'câz iddiası olduğu zaman geçerli olabileceği düşüncesindeyiz.

Bir âyetin kevnî bir hakikate dikkat çekip onun üzerinde tefekkür etmeye davette bulunması onu o zamana kadarki bilimsel bilgiler ışığında değerlendirilmesi bir başka ifade ile bilimsel tefsire konu olması hususunda yeterli kılmaktadır. Ayrıca bir sonraki bölümde uygulamalar sırasında görüleceği üzere kimi zaman âyetin doğrudan anlaşılabilir zâhir ve nass manaları ile, kimi zaman ise âyette işaret yoluyla bilimsel bir olguya delâlet ettiğinin tespiti aslında rey ile tefsirin bir parçasıdır. Dolayısıyla daha önce de değinildiği üzere bu yönden bilimsel bir bilginin nesnel gerçekliği ifade etmesi ile tarihsel bir vakıayı anlatan bir rivayetin nesnel gerçekliği yansıtması yönünden aralarında bir fark bulunmadığı, bu açıdan bilimsel bir bilginin kevnî âyetlerin anlaşılmasında kullanılmasının bir sorun teşkil etmeyeceği kanaatindeyiz. Ancak bu kullanımın delâlet çerçevesi içerisinde olması yorumun kabul veya reddi için önemli bir kıstas olarak değerlendirilmelidir. Bilimsel tefsirin uygulama alanı olarak ise yalnızca bilimsel i'câz ifade eden âyetler değil; insanları kâinat üzerinde tedebbüre davet eden âyetlerin de bulunduğunu ifade etmek mümkündür.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. USÛLÎ TEFSİR YÖNTEMİ ÖNERİSİ VE UYGULAMA ÖRNEKLERİ

3.1. USÛLÎ TEFSİR YÖNTEMİ ÖNERİSİ

Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin anlaşılmasında, tefsir ve tevil edilmesinde yalnızca kişinin kendi reyî/şahsi görüşüyle yetinmesi Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından bizzat yerilmiş; böyle bir tavır sergileyen kişinin doğruya isabet etse dahi neticede yanlış yaptığı ifade edilmiştir.⁴²⁸ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu ikazının, Kur'ân tefsirinde belirli referans ve argümanlara dayanılması ve doğal olarak da bir usûlün takip edilmesinin gerekliliğine işaret mahiyetinde olduğu açıktır. Kur'ân'ı anlama, açıklama ve yorumlama çabaları, belirli referanslar üzerinden icra edilmediği, birtakım prensipler üzerine kurulmadığı sürece bu tür çaba sahiplerinin bir "tefsir pareidolia"sına kapılmaları büyük bir olasılıktır. Zira bu durum, âyetin anlamının, zâhirinden başka bir manaya hamledilmesine, âyetteki muradın buharlaşmasına ve nihayetinde tahrife kapı aralayarak yorumcunun savrulmasına, muhatabın maksattan uzaklaşmasına neden olacaktır.

Henüz Kur'ân'ın nüzûlü sürecinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu kabilden ikazları, sahâbenin ve onlardan sonra gelen kuşakların yüksek hassasiyetleri Kur'ân âyetlerinin tefsiri ve tevili konusunda bazı prensiplerin ortaya konup uygulanagelmesine vesile olmuştur. Dil ve nakil perspektifli anlama, açıklama ve yorumlama faaliyetleri daha ilk asırlarda fikhî yönden de temellendirilmiş, böylelikle fikhî usûlü ilminin tesis edilmesini sağlamıştır. Delillerden hüküm çıkarma yöntemini sunan fikhî usûlü ilminde dil ile ilgili kaideler büyük bir yekûn oluşturmaktadır. Söz konusu kural ve kaideler dil ile ilgili olmasıyla birlikte ibadet ve muamelat konularında hüküm istinbat edilmesi amacına yönelik bir fonksiyon icra ettiğinden bunların ve doğal olarak uygulama alan ve örneklerinin daha ziyade fikhî bir tabiatı olmuştur. Bununla birlikte hüküm çıkarmanın önceki aşaması, lafzın delâlet sınırlarının çizilmesi ve anlam konusunda bir neticeye varılması amacıyla lafzın ne için vaz'

⁴²⁸ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1996, V, 66.

edildiği, neye delâlet ettiği, vaz' edildiği manada kullanılıp kullanılmadığı, manasına delâletinin açık olup olmadığı, bu mananın yanında başka manalara da işaret edip etmediği gibi çok yönlü bir incelemeye tabi tutularak gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla istinbât olgusunun ilk aşamasını teşkil eden bu adımın, lafzın anlam alanının belirlenmesini hedeflediği için sadece fıkıhla ilintili âyetler değil, farklı konuları ihtiva eden âyetler üzerinde de tatbik edilmesinin önünde bir engel bulunmamaktadır.

Şu kadarı var ki şimdiye kadarki süreç içerisinde bu prensipler yoğunluklu olarak ahkâm âyetleri üzerinde tatbik edildiği için farklı muhtevaya sahip âyetler üzerinde uygulamalarına dair örneklere pek rastlanılmamaktadır. Hatta bu prensiplerin, usûl kitaplarında dahi genel olarak aynı örnekler zikredilerek anlatıldığını, dolayısıyla bu yöntemlerin uygulanaşına dair geniş çaplı örnekler barındıran eserlerin göze gelecek bir kemiyetinden söz etmek olanaksızdır. Nahiv ilmindeki i'râb kitapları gibi yalnızca usûl prensiplerinin sistematik bir şekilde uygulanmasını ele alan müstakil bir esere ise -araştırmalarımıza göre- rastlamamış bulunmaktayız. Hele hele kevnî âyetler gibi neredeyse tamamen farklı muhtevaya sahip nasslar üzerinde böyle bir girişimin yeni bir girişim sayılacağı da aşıkardır.

Çalışmanın bu bölümünde temelde fıkıh usûlü ilminin delâlet bahisleri esas alınarak kevnî âyetlerin tefsirinde yeni bir yöntem denemesi yapılmıştır. Bu yöntem pek tabiidir ki sadece kevnî âyetler değil bütün âyetler üzerinde de uygulanabilir nitelikte olduğundan bu çalışmada bu yöntem hakkında "Usûlî Tefsir Yöntemi" tabiri önerilerek kullanılmış olacaktır. Usul-i fıkıh prensipleri özellikle ahkâm ayetleri üzerinde tatbik edilmiş olsa da Kur'ân'ın bütün âyetlerine teşmil edilerek bir yöntem şeklinde kullanıldığını ifade etmek zordur. Şu kadarı var ki Cevdet Bey'in Tefsir Usûlü, Halid Abdurrahman el-İkk'in kaleme aldığı Usûlü't-Tefsîr ve Davâbituh, Muhsin Abdulhamîd'in Dirâsât fî Usûli't-Tefsir adlı eserlerinde tefsirin usûlî bir zemine çekilme çabası açık bir şekilde görülse de eserlerin delâlet taksimlerinin esas alınarak uygulama örneklerini sunduğunu söylemek zordur. Nitekim bu çalışmalar usûl-i fıkıh bahisleri üzerine kurgulanmış olsalar da genellikle usûl meselelerini olduğu gibi aktarmakla yetinmişlerdir. Dolayısıyla çalışma lafızların anlam alanlarının belirlenmesi, siyâk ve sibâk yönünden ele alınması, müfessirlerin görüşlerinin

zikredilmesi gibi meseleleri de içine almak suretiyle âyeti usûl ilminin delalet kategorilerinden her biri açısından tek tek inceleyerek alandaki boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Burada herhangi bir yanlış anlamamanın önüne geçmek için şu hususa da dikkat çekmek yerinde olacaktır: Usûlî Tefsir yönteminin Şia'nın bir kolu olan Usûlîler ile herhangi bir ilgisi bulunmamaktadır. Çalışmanın başından bu yana vurgulandığı üzere yöntem usûl-i fıkıh ilmindeki delâlet bahisleri üzerine kurulduğundan bu şekilde adlandırılmıştır.

3.1.1. Usûlî Tefsirin Tanımı ve Gayesi

3.1.1.1. Usûlî Tefsir

Usûlî Tefsir hakkında bir tanım yapılması durumunda “tefsirin usûl-i fıkıh ilmi ile ilintili olanı” diye genel bir düzlem oluşturduktan sonra şöyle bir tanımlamada bulunmak mümkündür: Dili ve özellikle de fıkıh usûlü ilmindeki delâlet bahislerini esas alarak Kur'ân lafızlarının anlamlarının ve anlam alanlarının belirlenmesine, söz konusu lafızların bu alana delâletinin açık ya da kapalı, doğrudan ya da dolaylı oluşunu tespit etmeye çalışan bir tefsir metodudur.

Usûlî Tefsir yöntemi, Kur'ân lafızlarının anlam alanlarının belirlenmesini ve yapılan tefsir ve yorumların, sınırları usûl prensiplerince çizilmiş bu çerçeve içerisinde olup olmadığının tespit edilmesini hedeflemektedir. Nitekim delâlet bahisleri lafzı çok yönlü bir şekilde ele aldığından yalnızca lafızla kastedilen birincil manalar değil aynı zamanda işaret yoluyla kendisine ulaşılan ikincil manaların da belirlenmesine önem vermektedir.

Burada göz ardı edilmemesi gereken bir husus fıkıh usûlü içerisindeki ekoller meselesidir. Nitekim usûl-i fıkıh tabiri fukahâ metodu ve mütekellimîn metodu olmak üzere iki temel ekolü karşılamaktadır. Bu iki yöntemin karışımı sayılabilecek memzûc yöntem de buna eklendiğinde genel olarak üç eğilim gündeme gelmektedir. Fıkıh usûlü içerisindeki bu temel ayrışma doğal olarak Usûlî Tefsir yönteminde de kendisini göstermek durumundadır. Bu yöntemi tatbik ederek Kur'ân lafızlarını tefsir ve tahlil etmek isteyen araştırmacının, bu ekollerden birini esas alması ya da karşılaştırmalı bir yol izlemesi tamamen kendi serbestisindeki bir durumdur. Daha önce de işaret edildiği

üzere bu çalışmada fukahâ metodunun delâlet taksimi esas alınarak bu yöntem tatbik edilecektir.

3.1.1.2. Usûlî Tefsir Yönteminin Temel Unsurları

Usûlî Tefsir yöntemi tatbik edilirken temel dört unsurun gerekliliğinden söz etmek mümkündür:

- 1- Âyetin anahtar kelimeleri ve bu kelimelerin anlam alanlarının tespit edilmesi.
- 2- Âyetin siyak ve sibakının tespiti.
- 3- Müfessirlerin âyetle ilgili görüşleri.
- 4- Âyetin usûlî tahlili.

Çalışmada aynı zamanda yukarıdaki perspektiften Kur'ân'ın bazı bilimsel yorumlarının irdelenmesi de önem arz ettiğinden uygulama esnasında âyetle ilişkilendirilen bilimsel bilgiye bu maddelerden önce yer ayrılarak değerlendirilmesi yapılacaktır.

3.1.1.2.1. Âyetteki Anahtar Kelimelerin Anlam Alanlarının Belirlenmesi

Âyetlerdeki bazı kelimeler âyetin bütününden elde edilmesi gereken mananın anlaşılmasında anahtar görevi üstlenmektedir. Bu kelimelerin özellikle de ilk dönem kaynakları üzerinden anlam alanlarının belirlenmesi önem taşımaktadır. Bundan dolayı bu tür kelimelerin anlamlarının tespit edilmesi, Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımlarının belirlenmeye çalışılması ilgili lafzın anlam alanının çizilmesinde temel fonksiyonu icra etmektedir. Bu bağlamda lafzın etimolojik yönden incelenmesi önem arz etmektedir. Nitekim Arapça'nın zengin bir dil olmasından ötürü fiil kökleri sistemi ve bu köklerden elde edilebilecek çok sayıda kelime formları Arap diline büyük bir esneklik kazandırmaktadır. Bundan dolayı ele alınan bir Kur'ân kelimesinin kök formunun ve anlamının bilinmesi o kökten elde edilmiş diğer kelimelerin

anlamlarının da bilinmesi için bir zorunluluktur.⁴²⁹ Bu yönlü bir çalışma, yerine göre vaz‘ ilmi ile de ilintilenmektedir. Kelimenin nasıl bir vaz‘ ile hangi manaya vaz‘ edildiğinin bilgisi murad edilen manaya ulaşmanın öncelikli adımlarından biridir. Zira lafzı anlamlı kılan onun bir mana için vaz‘ edilmesi ve kullanılmasıdır.⁴³⁰

Yine kelimenin anlam alanının tespitinde etimolojik olarak incelenmesinin yanında Kur‘ân‘ın doğru bir şekilde yorumlanabilmesi için semantik tahlillerle onların daha sonra kazandıkları anlamların tespitine de gereksinim duyulmaktadır.⁴³¹ Bunun için de kelimenin vaz‘ edildiği manasının yanında Kur‘ân‘daki kullanımlarının da göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Zira Kur‘ân kelimelerinin semantik alanının tarihi süreci onun nazil olduğu süreçtir. Bundan dolayı bu kelimelerin manalarının tespitinde temel esas onların o ortamda delâlet ettikleri mananın esas alınmasıdır.⁴³²

Kelime üzerinde yapılan bu aşamadaki inceleme daha sonraki aşamalar için bir nevi filolojik malzeme temin edecek ön çalışmadır. Nitekim kelimenin hakiki veya mecaz anlamında olup olmadığı, aynı şekilde çok anlamlı/müşterek bir lafız olup olmadığı belirlenmesinin zeminini bu aşama oluşturmaktadır. Esasında vaz‘ ilminin de çalışma alanı olan bu aşamada kelimenin hangi mana için vaz‘ edildiği tespit edilmeye çalışılır. Sözcükler kimi zaman tek bir vaz‘ ile tek bir mana için vaz‘ edilmişken kimi zaman da kelimeler birden çok görevde kullanılmaları sebebiyle çok anlamlı duruma gelebilmektedirler.⁴³³ Bu durumda da lafız müşterek olarak değerlendirilmektedir. İbarenin usûl-i fıkıh açısından zâhir veya hafî olup olmadığı tespitinde de bu aşama gayet ehemmiyet arz etmektedir. Zira başka bir karine bulunmadıkça bu aşamada elde edilen mana lafzın zâhir manasını ifade edecektir. Ya da bunun aksine lafzın birçok ferdi içine almasıyla birlikte sîgası dışındaki bir

⁴²⁹ Muhsin Demirci, **Konulu Tefsir**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 137.

⁴³⁰ Aydın Temizer, **Kur‘ân Tefsirinde Karine**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 47.

⁴³¹ Demirci, **a.g.e.**, s. 139.

⁴³² Temizer, **a.g.e.**, s. 37.

⁴³³ Güven, **a.g.e.**, s. 87.

engelden dolayı kapalılık meydana gelmesi onu hafî durumuna sokacaktır.⁴³⁴ Mesela usûlcülerin yaygın olarak verdikleri “sârık” (hırsız) kelimesi bu kabildendir. Zira “nebbâş”ın “sârık” kelimesinin anlam alanı içerisine dahil edilip edilmeyeceği net olmadığından dolayı “sârık”ın “nebbâş”a delâleti konusunda hafî olduğu ifade edilmiştir. Böyle bir kapalılığın temel sebebi “nebbâş” kelimesinin “kefen hırsızı” anlamına vaz‘ edilmiş olmasıdır.⁴³⁵ Bu tür bilgiler de ancak bu aşamada tespit edilebilecek bilgiler kabîlendendir.

Kur’ân-ı Kerîm’deki bir kelimenin anlam alanının belirlenmesinde yine aynı kelimenin veya türevlerinin Kur’ân’daki diğer kullanımlarının göz önünde bulundurulması önemli hususlardan biridir. Bazı müfessirler Kur’ân tefsirinde en önemli referansın yine bizzat Kur’ân’ın kendisi olduğunu belirtmişlerdir.⁴³⁶ Pek tabiidir ki Kur’ân’ın bu referanslığı yalnızca mübhem tefsiri, mücmelin tebyîni şeklinde değil; aynı zamanda bir kelimenin Kur’ân’da geçtiği diğer yerlerdeki kullanımlarından elde edilen ipuçlarının, kelimenin taşıdığı diğer anlamların ortaya çıkarılmasında etkili olması şeklinde de tezahür etmektedir. Bu kabilden bir araştırma aynı zamanda Kur’ân’daki ilgili kelimelerin kronolojik olarak o süreç içerisinde hangi manaları taşıdığına tespit edilmesi yönünde de katkı sağlayacaktır. Bunlara ilaveten bu aşamanın gerçekleştirilmesi ilgili kelimeler hakkında kâmuslardan aktarılan bilgilerin bir nevi sağlamasının yapılmasına imkân sunmaktadır. Böyle bir inceleme Kur’ân’ın bütüncüllüğünün göz ardı edilmemesi bakımından da önemlidir. Zira Kur’ân-ı Kerîm’i oluşturan en küçük birimden en büyüğüne kadar hepsi birbiriyle bağlantılı bir yapı oluşturmaktadır.⁴³⁷

⁴³⁴ Zekiyuddîn Şa‘bân, *Usûlu’l-Fıkhi’l-İslâmî*, İstanbul, el-Mektebetü’l-Hanefiyye, t.y., s.359.

⁴³⁵ Şa‘bân, **a.y.**

⁴³⁶ Muhammed el-Emîn eş-Şinkîtî, *Advâ’u’l-Beyân fi İzâhi’l-Kur’âni bi’l-Kur’ân*, Dâru ‘Atâ’ati’l-‘İlm, Riyâd, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2019, II, 79.

⁴³⁷ Demirci, **a.g.e.**, s. 132.

3.1.1.2.2. *Âyetin Siyâk-Sibâkı/Bağlamı Hakkında Genel Değerlendirme*

Siyâk terimi sözün gelişi, ifade tarzı, üslup, anlatım biçimi gibi anlamlara gelmekle birlikte genel olarak bir sözün kullanılmasını gerekli kılan ya da bu söze uygun düşen ortam anlamında kullanılmaktadır.⁴³⁸ Siyâk-sibâk terimleri beraber zikredildiğinde öncesine bakarak sözün hangi mana için kullanıldığını belirlemeye çalışmak anlamına gelmektedir. Sibâkın lafzın öncesini; siyâkın ise sonrasını ifade ettiği kabul edilir.⁴³⁹ Klasik dönemde siyâk-sibâk olarak ifade edilen bu terim günümüzde bu şekilde anılmasının yanında bağlamın kısımlarından biri olan “iç bağlam” tabiriyle de ifade edilmektedir.⁴⁴⁰

Bir dilbilim terimi olarak bağlam, bağıntılı birimlerin toplamı için kullanılmaktadır. Dil kullanılırken bir metnin göndericisi ve alıcısının da içinde bulunduğu bütün şartları ve çevresi o metnin bağlamını oluşturmaktadır.⁴⁴¹ Türk Dil Kurumu'nun tanımlamasına göre bağlam, “bir dil birimini çevreleyen, ondan önce veya sonra gelen, birçok durumda söz konusu birimi etkileyen, onun anlamını, değerini belirleyen birim veya birimler bütünü, kontekst” şeklinde tanımlanmaktadır.⁴⁴²

İfadeler her zaman bağlamlar içinde ortaya çıkmaktadırlar ve bağlamlara aittirler.⁴⁴³ Bağlam metin içi ve metin dışı olmak üzere genel olarak ikili bir taksime tabi tutulmaktadır.⁴⁴⁴ Metin içi bağlam bir metinde manayı belirleyen metnin iç bütünlüğünü karşılamaktadır.⁴⁴⁵ Siyâk-sibâk ilmi Kur'ân kelimelerini metin içi bağlam

⁴³⁸ Ali Bakkal, “Kur'ân'ı Anlamada Siyâk-Sibâkın Önemi”, **Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü**, İlim Yayma Vakfı, İstanbul, 2009, s. 12.

⁴³⁹ Bakkal, **a.g.e.**, s. 13.

⁴⁴⁰ Mehmet Bağcıvan, **Kur'ân Yorumunda Bağlamın Sınırlayıcılığı**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2022, s. 94.

⁴⁴¹ Günay Karaağaç, **Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2013, s. 174.

⁴⁴² [https://sozluk.gov.tr/\(09.04.2023\)](https://sozluk.gov.tr/(09.04.2023)).

⁴⁴³ Mustafa Ünver, **Kur'ân'ı Anlamada Siyâkın Rolü**, Sidre Yayınları, Ankara, 1996, s. 67.

⁴⁴⁴ Necmettin Gökçır, **Kur'ân Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 51.

⁴⁴⁵ Gökçır, “Tefsir Usûlünde Lafız-Mana İlişkisinin Tespiti ve Bağlam Bilgisinin Önemi”, **Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü**, İlim Yayma Vakfı, İstanbul, 2009, s. 339.

çerçevesinde ele alan başat ilim dalı sayılırken, Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmi aynı fonksiyonu icra etmek üzere onu takip etmektedir.⁴⁴⁶ Nitekim âyetler ve sûreler arasındaki konu örgüsünün ve bütünlüğünün ehemmiyetine binaen münasebâta dair birçok eser kaleme alınmıştır.⁴⁴⁷

Metin dışı bağlam ise tarihsel ve toplumsal bağlamlardan teşekkül etmektedir. Mekî-Medenî, Esbâb-ı Nüzûl ve Nâsîh-Mensûh ilimleri bu alanın verilerini temin eden Kur'ân ilimleri arasında yer almaktadır.⁴⁴⁸ Nüzul sebeplerine dair eserler de aslında metin dışı bağlamın temel argümanlarını teşkil etmektedir. Esbâb-ı nüzûl tabirinin söz konusu metin dışı bağlamı ifade ettiğini söylemek de imkân dahilindedir.⁴⁴⁹

Bağlamla ilişkili bir başka terim de makam terimidir. Bağlam/siyâk müteselsilen sözün devam etmesini ifade ederken, makam ise sözün icra edildiği ortamı ifade eder.⁴⁵⁰ Genel olarak bağlam Kur'ân lafızlarının anlaşılmasında önemli rolü olan karînelerin de yer aldığı zemini teşkil etmektedir. Nitekim karîne lafız içinde ya da dışında yer almasına göre mekâl (söz) karîneleri ve hâl karîneleri olarak ayırma tabi tutulmuş, bunlardan ilki metin içi bağlama eşdeğer sayılırken ikincisi ise metin dışı bağlama eşdeğer sayılmıştır.⁴⁵¹

Arapça'da siyâk olarak ifade edilen bağlam kavramı Kur'ân'ın anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Bir terim olarak ilk defa İmam Şâfi'î'nin (ö.204/820) *er-Risâle* adlı eserinde kullandığı siyâk kavramı⁴⁵² daha sonraları Taberî, Zemahşerî,

⁴⁴⁶ Gökkır, **a.y.**

⁴⁴⁷ Bu eserler arasında Bikâ'î'nin *Nazmü'd-Dürer*, Gırmâtî'nin *Melâkü't-Te'vîl* ve Suyûtî'nin *'İlmu'l-Münâsebât fi's-Süveri ve'l-Âyât* isimli eserlerini saymak mümkündür.

⁴⁴⁸ Gökkır, **a.g.e.**, s. 340.

⁴⁴⁹ Şahin Güven, **Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 247.

⁴⁵⁰ Abdulkadir Karakuş, "Kur'an Meallerinde Bağlama Riayet Etmenin Önemi", **Tefsir Araştırmaları Dergisi, (TADER)** 4/1 (Mart, 2020): 95.

⁴⁵¹ Aydın Temizer, **a.g.e.**, s. 91.

⁴⁵² Avnullah Enes Ateş, **Kur'ân Yorumunda Siyâkın Yeri -Zemahşerî Örneği-**, Kitabi Yayınları, İstanbul, s. 22.

Râgıb el-İsfahânî, İbn ‘Atıyye (ö.541/1147), Bikâ‘î (ö.885/1480), Tâhir b. Âşûr (ö.1393/1973) gibi eski ve yeni dönem âlimlerinden birçoğunun eserlerinde önem verilen hususlardan birini teşkil etmiştir.⁴⁵³ Hatta bazı âlimler âyetin, bağlamın/siyâkın göz ardı edilerek sadece lafız odaklı tefsirini makbul saymamışlardır.⁴⁵⁴

Siyâk/bağlam gözetilerek yapılan yorumlama yönteminin en büyük faydası muhatabını sağlıklı, güvenilir ve doğru sonuçlara götürmesidir.⁴⁵⁵ Ayrıca siyâk bilgisi ibârenin delâletinin anlaşılmasında önemli bir yeri haizdir.⁴⁵⁶ Yine zâhir ve nass terimlerinin tespitindeki rolü de yadsınamaz niteliktedir. Zira zâhirî anlam siyâkın göz önünde bulundurulması gibi bir dış etkene bağlı değildir.⁴⁵⁷ Nass ise bu dış etken göz önünde bulundurularak kelâmın sevk ediliş sebebine vukûfiyet sayesinde bilinmektedir.⁴⁵⁸ Fıkıh usûlü ilmi içerisinde kategorize edilen lafızların açıklık-kapalılık yönünden ayırma tabi tutulmasında kelâmın sevk ediliş sebebinin bilinmesi, lafzı “nass” seviyesine çıkarması ve bunun yanında metin içi ve metin dışı bağlamın “sevk” bilgisini sağlaması açısından önem arz etmektedir. Yine siyâk-sibâk ilmi lafızlardaki çok anlamlılık, zıt anlamlılık sorunlarının belirlenmesinde de önemli yöntemler arasında bulunmaktadır.⁴⁵⁹ Aynı şekilde siyâk bilgisi ‘âmm ve hâss lafızların tespiti,⁴⁶⁰ metnin kastettiği asıl mananın ortaya çıkması,⁴⁶¹ hükmün sebebinin ortaya çıkması,⁴⁶² nasstan anlaşılacak mutlak hükmün konusunun tespiti,⁴⁶³ harfi

⁴⁵³ Bkz.: Yasir Adel Zaynal Albayatî, **Tefsirde Bağlam Siyâk ve el-Muharraru'l-Vecîz Örneği**, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2016, s. 50-54.

⁴⁵⁴ Örnek olarak bkz.: İbn Teymiye, **Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr**, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kuveyt, 1971, s. 81.

⁴⁵⁵ Ünver, **a.g.e.**, s. 126.

⁴⁵⁶ Ünver, **a.g.e.**, s. 128,

⁴⁵⁷ Ünver, **a.g.e.**, s. 132.

⁴⁵⁸ Ünver, **a.y.**

⁴⁵⁹ Gökçür, **Kur'ân Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı**, s. 48.

⁴⁶⁰ Ünver, **a.g.e.**, s. 134.

⁴⁶¹ Ünver, **a.g.e.**, s. 136.

⁴⁶² Ünver, **a.g.e.**, s. 141.

⁴⁶³ Ünver, **a.g.e.**, s. 144.

anlayıştan kaynaklanan kopukluğun giderilmesi⁴⁶⁴ gibi temel hususlarda önemli görev icra etmektedir. Hakikat ve mecâzın ayırt edilmesinde de bağlama başvurmak bu konudaki görüş ayrılıklarının giderilmesi ve doğru anlama ulaşmada büyük ölçüde katkı sunmaktadır.⁴⁶⁵

3.1.1.2.3. Müfessirlerin Âyet Hakkındaki Görüşlerinin Zikredilmesi

Usûlî Tefsir yönteminde temel dört aşamadan biri de müfessirlerin ilgili âyete dair görüşlerinin ele alınmasıdır. Çalışmada böyle bir kısmın tercih edilmesinin sebebi, Hz. Peygamber (s.a.v.), sahâbe ve tâbiinden tefsire dair aktarılan rivâyet birikimi, buna bağlı olarak rivâyet ve dirâyet yöntemi şeklinde ortaya çıkan düal ayrım sayesinde, âyetlerin çok yönlü değerlendirilmesine dair zengin bir veri bankasının oluşmuş olmasıdır. Özellikle Hz. Peygamber'den (s.a.v.) aktarılan rivâyetler ile sahâbeden aktarılan rivâyetlerin tefsir açısından ayrı bir önemi bulunduğu malumdur. Zira bu kabilden rivayetler, bazen lügavî vaz' ile vaz' edilmiş bir lafzın şer'î vaz' ile vaz' edilmiş olma ihtimalleri ya da bu lafızlarla nelerin murâd edildiği hususunda veri sağlayabilmektedir. Ayrıca lafzın isti'mâline yönelik doğrudan ya da dolaylı bilgiler barındırdığından bu rivayetlerin ya da sünnetin, Kur'ân'ın anlaşılmasında yadsınamaz bir üstünlüğü söz konusudur. Tefsir ilminin lügat ilminden ayrılmasındaki temel etkenin lafızların delâleti değil; lafızların Allah'ın muradına olan delâletlerinin tespit edilmesine yönelik olması hasebiyle⁴⁶⁶ bu sadette aktarılan sahih merfû' ya da hükmen merfû' bir rivâyet doğal olarak bağlayıcı olmaktadır. Bunun yanında yine sünnet genel manada Mekkî-Medenî, nâsîh-mensûh, esbâb-ı nüzule dair verileri de barındırmaktadır.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân'ı tebyîn etme vazifesi de Kur'ân'ın anlaşılması hususunda sünnete öncelikli ve ayrıcalıklı bir yer tutmaktadır. Usûl-i fıkıh ilmi açısından da Kur'ân'da vârid olan hükmü teyîd etmesi,⁴⁶⁷ Kur'ân'ın mücmelini tebyîn,

⁴⁶⁴ Ünver, **a.g.e.**, s. 159.

⁴⁶⁵ Mevlüt Erten, "Kur'ân'da Hakikat ve Mecazın Tespitinde Bağlamın Önemi", **İslâmî İlimler Dergisi**, Yıl: 8, Cilt: 8, Sayı: 1, Bahar 2013 (163-184), s. 182.

⁴⁶⁶ Fenârî, **a.g.e.**, s. 4.

⁴⁶⁷ Zuhaylî, **a.g.e.**, I, 442.

‘âmm ifadesini tahsîs⁴⁶⁸ ve mutlakını takyîd⁴⁶⁹ gibi fonksiyonları olması hasebiyle referans olma özelliğine sahiptir. Sünnet sebab-i nüzul gibi lafzın sevk edilmiş sebebine dair bilgileri de ihtiva ettiğinden lafzın taksimi konusunda önem arz etmektedir.

Yine geniş anlamıyla sünnet içerisinde kabul edilebilecek referanslardan birisi de sahâbeye ait aktarımlardır. Özellikle de hükmen merfû‘ rivâyetler kaynaklık konusunda önemli bir yere sahiptir. Aynı şekilde tâbîinden aktarılan görüşler de tefsir literatüründe hatırı sayılır bir yer tutmaktadır. Genel olarak Taberî, Mâverdî ve İbnü’l-Cevzî gibi âlimler tefsirlerinde bu kavilleri derleyip tasnif ederek sunmuşlardır.

İlk dönemlerden günümüze kadar müfessirlerin dirayet yöntemini kullanarak ortaya koyduğu dil, belagat, fıkıh vs. odaklı çalışmalar da âyetin anlaşılmasında araştırmacıya geniş ufuklar çizebileceğinden Usûlî Tefsir yönteminin başvuru kaynakları arasında yer almaktadır. Müfessirlerin etimolojik tahlilleri, gramerle ilgili paylaşımları ve çözümlenmeleri, âyetin ibaresinden elde edilen mananın yanında işaret ettiği mananın izhârına yönelik tahlilleri Usûlî Tefsir yöntemini tatbik esnasında araştırmacıya büyük katkısı olacak epistemolojik bir havuz niteliğindedir.

3.1.1.2.4. Âyetin Delâlet Bahisleri Işığında İncelenmesi

Usûlî Tefsir yönteminin özünü ve esasını bu aşama oluşturmaktadır. Bu aşamada ilgili âyet usul alimlerinin yaptıkları delâlet taksimlerine göre incelenmektedir. Burada şunu belirtmek gerekir ki bizler çalışmamız esnasında Hanefîlerin lafız taksimini esas alarak incelememizi gerçekleştireceğiz. Bu durum, böyle bir çalışmada mezhebî bir usulün takip edilmesinin, Kur’ân’ın barındırdığı geniş anlam perspektifini daraltabileceği yönünde bir soru akıllara getirirse de anlamın mezheplerin verdiği hükümlere göre değil; hükümlerin anlama göre şekillendiği olgusundan hareketle böyle bir kaygının yersiz olduğu kanaatindeyiz. Zira mezhep imamları önce lafızla kastedilen mana ve muradın ne olduğunu anlamaya çalışmışlar, daha sonra bunlardan hüküm elde etmişlerdir. Araştırmacı mütekellim veya fukahâ metodundan kendisini konumlandığı yere göre tahlil yapabileceği gibi iki ekolün yaklaşımını mukayeseli

⁴⁶⁸ Zuhaylî, **a.g.e.**, I, 443.

⁴⁶⁹ Zuhaylî, **a.g.e.**, I, 444.

bir şekilde tatbik edebilir. Fakat çalışmanın hacmi gözetilerek yalnızca Hanefî fukahâ metodunu esas alınıp örnekler buna göre incelenecektir. Konumuzun tali meselelerle de dağılmaması için fukahâ metoduna ait taksimde genel kabul görmüş olan Ebu'l-'Usr el-Pezdevî'nin (ö.482/1089) *Kenzü'l-Vusûl*'ü ve onun muhtasarı sayılabilecek Ebu'l-Berekat en-Nesefî'nin (ö.710/1310) *Menâru'l-Envâr*'ındaki delâlet tasnifleri esas alınacaktır. Fakat gerektiğince mütekellimîn metodunun görüşlerine de yer verilecektir.

3.1.2. Fukahâ Yöntemine Göre Lafızların Taksimi

Usûl âlimleri lafızlarla ilgili meseleleri, fıkıhın dört temel aslından/delilinden biri olan Kitab'ı yani Kur'ân-ı Kerîm'i işlerken ele alırlar. Kur'ân-ı Kerîm hem nazım hem de manayı aynı anda ihtiva ettiğinden dolayı söz konusu meseleleri ve ayrımları bu kısımda, yani "Kitâb" kısmında incelemiştir. Bununla birlikte usûlün ikinci delili sayılan "sünnet" kısmında da aynı prensipler tatbik edilmiştir. Yani bu usûl bahisleri ikisi arasında müşterektir.⁴⁷⁰ Usûlcülere göre lafız manaya nispetle ve mana ile alakası bakımından dörtlü bir taksime tabi tutulur.⁴⁷¹

1. Lafızların (nazımın) manaya vaz' edilmesi açısından taksimi.⁴⁷² Bu kısım nazımın sîga ve lügat bakımından vecihleri/çeşitleri şeklinde de ifade edilmiştir.⁴⁷³

2. Nazımın manaya açık veya kapalı bir şekilde delâlet etmesi açısından yapılan taksim.

3. Lafızların kullanılışları bakımından yapılan taksim.

4. Lafızların hangi manalara delâlet ettiklerine vukufiyet itibariyle yapılan taksim.⁴⁷⁴

⁴⁷⁰ Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 31.

⁴⁷¹ Atar, *a.g.e.*, s. 218.

⁴⁷² el-Hanbelî, *a.g.e.*, s. 56; Atar, *a.g.e.*, s. 218.

⁴⁷³ Pezdevî, *a.g.e.*, s. 95; Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Metnu'l-Menâr fi Usûli'l-Fıkıh*, haz. Ahmed Abdulmelik Abdurahman es-Sa'dî, Daru Sa'diddîn, Enbâr, 2010, s. 72.

⁴⁷⁴ Nesefî, *a.g.e.*, s. 72; Hanbelî, *a.g.e.*, s. 56; Atar, *a.g.e.*, s. 219.

Bu dörtlü taksim aynı zamanda bu bölümde kevnî âyetlerin bilimsel yorumlarını kritize edeceğimiz temel hareket noktasını ve prensipleri teşkil etmektedir.

3.1.2.1. Lafzın Mânâyâ Vaz' Edilmesi Açısından Taksimi

Lafızların kullanımını esnasında kimi zaman vaz' edildikleri manaya sahip fertlerin tamamı ya da bir kısmı murâd edilebilmektedir. Bu da aslında lafzın kapsama alanını yansıtmaktadır. Bir yönüyle buradaki vaz' mefhumu, lafzın sadece hangi mananın karşısına konulduğu değil; bunun yanında tek bir manaya ya da daha fazla manaya vaz' edilmiş olması, tek bir mananın da kapsadığı fertlerini genel veya özel olarak kapsaması yönünden irdelenmesini yansıtmaktadır. “Şümûl yönünden taksimi” şeklinde de ifade edilebilecek⁴⁷⁵ bu kısımlandırmaya göre lafızlar “hâss, âmm, müşterek ve müevvel” kısımlarına ayrılmaktadır.

Bu cihetten nazmın bir manaya tahsis ve vaz' edilmesi yönünden veya şümûl itibariyle karşımızda üç seçenek vardır. Birincisi lafzın tek bir manaya vaz' edilmiş olması durumu, ikincisi sınırlama olmaksızın fertlerini kuşatması durumu ya da bir lafzın iki veya daha fazla mana için ayrı ayrı vaz' edilmiş olması durumudur. Usûlcüler bu birinci durumda olan lafza “hâss”, ikinci durumda olana “âmm”, üçüncü durumda olana ise “müşterek (sesteş)” terimlerini kullanmışlardır. Kaynaklarda bunlara ilaveten dördüncü bir terim daha zikredilir ki, aslında o vaz' itibariyle müstakil bir kısım olmayıp müşterek lafzın manalarından birinin çeşitli delil ve karinelere dayanılarak tercih edilmiş halidir. Buna da usûlcüler “müevvel” tabirini kullanmışlardır. İleride de göreceğimiz üzere usûlcüler bu tür ayrımlarda lafzın delâletinin kat'îliği veya zannîliği meselesine ayrı bir önem vermişlerdir. Zira şer'î hükümlerin istinbâtında bu durum kendisini açık bir şekilde göstermektedir.

⁴⁷⁵ Atar, **a.g.e.**, s. 221.

3.1.2.1.1. Hâss

Usûlcüler hâssı, “İnfirâd üzere⁴⁷⁶ tek bir mana için vaz‘ edilmiş her lafız ve bilinen bir müsemmâ için infirâd üzere vaz‘ edilmiş her isimdir.” şeklinde tanımlarlar.⁴⁷⁷ Neseî, “bilinen bir mana için infirâd üzere vaz‘ edilen lafız” şeklinde,⁴⁷⁸ Molla Hüsrev (ö.885/1480) de “Tek bir manaya infirâd üzere vaz‘ edilen lafız” şeklinde tanımlamıştır.⁴⁷⁹

Şâkir el-Hanbelî (ö.1378/1958) “hâss” için yapılan tarifte üç şartın bulunması gerektiğini söyler: birincisi vaz‘, yani lafzın belirli bir mana için tayin edilmiş olması, ikincisi, mananın tek oluşu (vahdetu’l-ma’nâ). Bu da Zeyd, Hâlid, Bekr ve “bir” lafızları gibi ister hakikî olsun, isterse on, yirmi, otuz, yüz gibi itibarî bir teklik olsun ya da insan ve adam sözcükleri gibi cins ya da nev‘ yönünden teklik olsun, durum değişmez. Üçüncüsü ise infirâdu’l-ma’nâ yani mananın infirâd üzere olmasıdır. İnfirâd ile kastedilen ise mevzû‘ lehin yani mananın, nev‘ ya da cinsten birleşen fertler arasında ortak olmamasıdır. Mesela Zeyd kelimesi hâss bir lafızdır. Zira o başkalarından infirâd edip ayrılmış muayyen bir şahsa delâlet etmek üzere vaz‘ edilmiştir. “Adam” kelimesi

⁴⁷⁶ İnfirâd üzere ifadesiyle lafzın anlam kapsamı içindeki şeylerden birine delâlet etmesi kastedilmektedir. Bkz.: Hüseyin Baysa, Menâru’l-Envâr’ın Muhtasarlarından Gusûnü’l-Usûl Çevirisi, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sy. 29, 2017, s. 539.

⁴⁷⁷ Fahrü’l-İslâm Alî b. Muhammed el-Pezdevî, **Usûlü’l-Pezdevî (Kenzü’l-Vusûl ilâ Ma’rifeti’l-Usûl)** thk. Sâid Bekdâş, Dâru’l-Besâiri’l-İslâmiyye, Beyrut, 2016, s. 96; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, **Usûlü’s-Serahsî**, thk. Ebu’l-Vefâ el-Efgânî, Lecnetu İhyâi’l-Me’ârifî’n-Nu’mâniyye, Haydarâbâd, y.y., I, 124. Serahsî’nin tanımıyla Pezdevî’nin tanımı hemen hemen aynı olup Serahsî’ninkinde müşareket olmaması kaydı bulunmamaktadır. Pezdevî’nin ve Serahsî’nin tarifindeki “her isim” ifadesiyle ilgili olarak Abdülaziz el-Buhârî, Pezdevî’nin lafızdan ayrı olarak zikretmesini, “bilinen bir müsemmadan murad olan belirli bir şahsa (muayyen, müşahhas) delâlet eden şey ancak isim olabilir. Birinci kısmın aksine manaya delâlet fiillerle ve harflerle de tahakkuk etmektedir” şeklinde gerekçelendirmiştir. (Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, **Keşfu’l-Esrâr ‘an Usûli’l-Pezdevî (Keşfu Pezdevî)**, Derseâdet, 1308, I, 31.

⁴⁷⁸ Neseî, **a.g.e.**, s. 73.

⁴⁷⁹ Molla Hüsrev, **a.g.e.**, s. 28.

nev' yönünden, "insan" kelimesi de "cins" yönünden teklîge delâlet eder. Zira bu iki kelimedede cins veya nev' dahil olan başka fertlerin iştirak etmesi söz konusu değildir.⁴⁸⁰

Hâss lafızlar isimlerde Zeyd gibi 'ayn/zât, adam ve yüz (100) gibi nev' ya da insan gibi cins olmak üzere üç kısımdır. Bunun sebebi de taayyün, nev'iyet ve cinsiyyet kavramlarının fiil ve harflerde tahakkuk etmemesidir.⁴⁸¹

Usûlcüler hâss lafzın, hangi mana için vaz' edilmişse kesin/kat'î bir şekilde ona delâlet ettiğini ifade etmişlerdir. Buna göre farklı bir delil olmadıkça hâss lafız hangi mana için vaz' edilmişse ona delâlet eder, ondan başka bir mana ile yorumlanamaz.⁴⁸² Nitekim hâss lafız açıktır. Anlaşılmasında bir güçlük bulunmaz. Bu sebeple vaz' edildiği manaya delâleti kat'îdir.⁴⁸³ Beyânı muhtemel değildir; ona ihtiyaç duymaz.⁴⁸⁴

Hâss kelimelerin alt kategorileri şu şekilde sıralanmıştır: Özel isimler, cins isimler ve neveleri, adet (sayı) isimleri, emirler, nehiyeler, mutlak, mukayyed, tesniye, fiiller ve harfler.⁴⁸⁵

3.1.2.1.2. 'Âmm

Sözlükte kapsamak, içine almak anlamlarına gelen 'âmm kelimesi terim olarak ise "tanımları aynı olan fertleri şümûl yoluyla (hepsini kapsayacak şekilde) içine alan lafızdır" şeklinde tanımlanmıştır.⁴⁸⁶

Pezdevî ve Serahsî (ö.483/1090[?]) 'âmmı, lafız veya mana yönünden isimlerden (fertlerde/müsemmalarda) bir grubun tamamını içine alan her lafız olarak tanımlamışlardır. "Lafız" kaydını (زيدون) Zeyd'ler örneği ile, "mânâ yönünden"

⁴⁸⁰ Hanbelî, **a.g.e.**, s. 59, 60.

⁴⁸¹ Molla Hüsrev, **a.y.**

⁴⁸² Şa'bân, **a.g.e.**, s. 295.

⁴⁸³ Atar, **a.g.e.**, s. 222.

⁴⁸⁴ Neseî, **a.g.e.**, s. 74.

⁴⁸⁵ Atar, **a.g.e.**, s. 221.

⁴⁸⁶ Neseî, **a.g.e.**, s. 91.

kaydını ise “mâ” (ما) edatı ve benzerleriyle örneklendirmişlerdir.⁴⁸⁷ ‘Âmm lafzın en ayırıcı özelliği, fertleri sınırsız olarak içine alan lafız olmasıdır.⁴⁸⁸

Bir lafzın ‘âmm sayılabilmesi için üç şart zikredilmiştir: Birincisi, lafzın üç ve daha fazla sayıda fertleri içine alması. Buna göre özel isimler ve tesniye lafızlar âmm değildir. İkincisi, söz konusu fertler “gayrı mahsûr” sınırsız; yani sayıya gelmeyecek şekilde olmalıdır. Üçüncüsü ise istiğrâktır yani lafzın bu fertlerin tamamını kapsamasıdır. Bundan dolayı hâss isimlerden nev‘ ve cins için olanlarla cem‘-i münekker ‘âmm lafzın tarifine dahil değildir.⁴⁸⁹

Arapçada umûm ifade eden çok sayıda lafız bulunmakla birlikte en meşhurları şunlardır:

1- 2. “Men” (من) ve “mâ” (ما) edatları. Bu lafızlarda asıl olan onların umum ifade etmeleridir. Fakat bazen husus da ifade edebilirler.

3- “Küll” (كُلُّ) kelimesi. Bu kelime nekre bir kelimedden önce gelirse onun fertlerinin, marife bir kelimedden önce gelirse onun cüzlerinin umûmiliğini ifade eder.

4- “Cemî” (جمع) kelimesi.

5- Nefy olan yerde nekre gelen bir lafız umûm ifade eder.

6- bir ismin başına gelen ‘ahd manası taşımayan elif-lâm takısı da umûm ifade eder.⁴⁹⁰

Pezdevî ‘âmm lafzın hâss lafızda olduğu gibi içine aldığı fertlere kat‘î ve yakînî bir şekilde delâlet ettiğini ifade etmiştir.⁴⁹¹

3.1.2.1.3. Müşterek

⁴⁸⁷ Pezdevî, **a.g.e.**, s. 97; Serahsî, **a.g.e.**, I, 125.

⁴⁸⁸ Atar, **a.g.e.**, s. 238.

⁴⁸⁹ Seyyid, **a.g.e.**, s. 178; Atar, **a.g.e.**, s. 238; Hanbelî, **a.g.e.**, s. 119.

⁴⁹⁰ Neseî, **a.g.e.**, s. 93.

⁴⁹¹ Pezdevî, **a.g.e.**, s. 190.

Bazen bir lafız birden fazla mana için vaz‘ edilmiş olabilir. Usûlcüler birden fazla mananın bir lafızla karşılanması yani bir lafızda ortak olması yönüyle delâlet bahislerinin bu kısmında müşterek diye bir bölüm açmışlardır. Sözlükte ortak olmak, katılmak anlamlarına gelen “işterake” (اشترك) fiilinden elde edilmiş ism-i mef‘ûl olan müşterek lafzı, bir usûl terimi olarak “İki ve daha fazla manaya ayrı ayrı vaz‘ edilmiş lafız”,⁴⁹² “Tanımları/mahiyetleri farklı farklı olan fertleri bedel yoluyla (şümûl üzere olmaksızın, yani aynı anda olmaksızın) içine alan lafız.”⁴⁹³ şeklinde tanımlanmıştır. Mesela Arapça’daki “‘ayn” kelimesi gibi. Nitekim bu kelime göz, altın, pınar, mal ve bir şeyin kendisi gibi anlamlar için vaz‘ edilmiştir.⁴⁹⁴

Tanımlardan da anlaşılacağı üzere bir lafzın müşterek sayılması için iki şart vardır: Birincisi mananın birden fazla olması. İkincisi ise vaz‘ ın birden fazla olması.⁴⁹⁵ Müşterek lafız mücmelden ayrılır. Çünkü müşterek lafız kelâm hakkında düşünülerek idrak edilme olasılığını barındırmaktadır. Bu da bazı vecihlerin, bazısına ağır basmasıyla gerçekleşir. Böyle bir durumda lafzın manalarından birinin ağır basma durumu (rüçhan) ortaya çıkmadan önceki haline müşterek denir.⁴⁹⁶

Usûl âlimleri, Arap dilinde müşterek lafızların bulunma sebeplerini araştırmışlar, bunları birkaç maddede zikretmişlerdir. Bir lafzın, birden çok mana taşımamasının temel sebeplerinden ilki, bu kabilden lafızların ilk vaz‘ edildikleri mana hususunda kabileler arasında farklılıkların bulunmasıdır.⁴⁹⁷ Yani bir kabilede bir lafız bir mana için vaz‘ edilirken, başka bir kabile aynı lafzı bir başka mana için tahsis edebilir ve bu iki mana arasında hiçbir münasebet de bulunmayabilir.⁴⁹⁸ İşte lafzın bu iki manada kullanılagelmesi müşterek lafız olgusunun meydana gelmesindeki sebeplerden biridir. Bir başka sebep ise kullanımın gelişmesidir. Böyle bir durumda

⁴⁹² Hanbelî, **a.g.e.**, s. 146; Ömer Nasuhi Bilmen, **Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhâtı Fıkhiyye Kâmusu**, İstanbul, 1976, I, 74; Abdullah Kahraman, **Fıkıh Usûlü**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2014, s. 254.

⁴⁹³ Neseî, **a.g.e.**, s. 98.

⁴⁹⁴ Hanbelî, **a.y.**

⁴⁹⁵ Hanbelî, **a.y.**

⁴⁹⁶ Pezdevî, **a.g.e.**, s. 98.

⁴⁹⁷ Zeydân, **a.g.e.**, s. 326; Zuhaylî, **a.g.e.**, I, 276.

⁴⁹⁸ Zuhaylî, **a.y.**

lafız, iki manayı kapsayan genel bir mana için vaz' edilir. Kelime, bu kapsayıcı manadan dolayı iki anlamda da kullanılmaya uygun olur. İnsanlar daha sonra asıl manayı unuttur ve lafzın zikri geçen iki mana için tahsis edildiği zannına kapılırlar ve bu lafzı müşterek kelimelerden sanırlar. "Mevlâ" kelimesinin, yardım eden, destekleyen "nâsır" manasına vaz' edilmişken daha sonra efendi ve köle manalarında kullanılması buna bir misal olarak zikredilebilir. Buna "iştirâk-i ma'nevî" de denmektedir.⁴⁹⁹ Yine müşterek lafzın bulunmasına sebep olan etkenlerden biri de lafzın, hakîkî bir manaya vaz' edilmişken daha sonra mecâz anlamda kullanılması ve lafzın bu mecâzi anlamının şöhret bulmasıdır. Bu anlamın mecâzî olduğu unutulur ve iki anlamda da hakîkî olduğu aktarılır.⁵⁰⁰ Söz konusu sebeplerden sonuncusu ise lafzın, bir manaya vaz' edilmesi, daha sonra da aynı lafzın, örfî-ıstılâhî bir manada kullanılmış olmasıdır. Mesela "salât" kelimesi lügatta "dua" manasındayken, İslâmî literatürde "namaz" anlamında kullanılmıştır.⁵⁰¹ Son tahlilde bir lafzın bir dilde birden çok anlam taşıması onun kullanım ortamında (aynı yer ve zamanda) birden fazla anlam taşıdığını göstermez.⁵⁰²

Müşterek bir lafzın delâleti konusunda bir ikilem ile karşı karşıya kalmamıza neden olan bu sebepler tabiatıyla kastedilen asıl manaya ulaşmamızda bir yöntem izlenmesini de beraberinde getirmiştir. Serahsî, müşterek bir lafzın hükmünün, söz konusu lafızla kastedilen mananın hak/gerçek olduğuna kanaat getirmekle birlikte lafızdan murâd edilen mana açığa çıkıncaya kadar tevakkuf (duraksama, görüş bildirmeme) olduğunu ifade etmiştir. Bunun için de sîga üzerinde teemmül etmek veya muradın açığa çıkacağı başka bir delil bulunması suretiyle bu lafız ile kastedilen manayı araştırmanın terk edilmemesi şart koşulmuştur.⁵⁰³

Pezdevî de, amel etmek için müşterek lafzın manalarından bazısı daha baskın/râcih olana kadar teemmül (düşünmek, araştırmak) şartıyla tevakkuf etmek

⁴⁹⁹ Zuhaylî, **a.y.**

⁵⁰⁰ Zeydan, **a.g.e.**, s. 327; Zuhaylî, **a.g.e.**, I, 277.

⁵⁰¹ Zeydan, **a.y.**; Zuhaylî, **a.y.**

⁵⁰² Güven, **a.g.e.**, s. 176.

⁵⁰³ Serahsî, **a.g.e.**, I, 162.

gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁰⁴ Pezdevî ve Serahsî'nin, müşterek lafzın hükmüne dair yaptıkları açıklamalardan anlaşılacağı üzere müşterek lafız karşısında tutunulacak tavır mutlak manada tevakkuf değildir. Nitekim ikisi de bunu “teemmül” kaydıyla kayıtlamışlardır. Bununla birlikte, son dönem fıkıhçılarından Vehbe Zuhaylî (ö.1436/2015) usûl âlimlerinin, bir lafzın müşterek olmasının asıl olanın aksine bir durum olduğunu zikrettiklerini ifade etmiştir. Bu nedenle bir lafızda, müştereklik ihtimali ve bunun aksi olan yalnızca bir manaya delâlet etme durumu aynı anda söz konusu olduğunda baskın gelen kanaat lafzın tek bir manaya delâlet ettiği yönündedir. Bu takdirde müştereklik/iştirâk ise mercûh (tercih edilmemiş) sayılır. Doyasıyla Kur'ân ve sünnette hem iştirak ihtimali hem de aksine ihtimal bulunan bir lafız bulunduğu iştirakin bulunmadığı görüşünün tercih edileceğini ifade etmiştir.⁵⁰⁵ Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Zuhaylî'nin bu ifadeleri, bir lafzın müşterek olup olmadığının tespitinden önce söz konusu olur. Pezdevî ve Serahsî'nin ifadeleri ise lafzın müşterek bir lafız olduğuna hüküm verilip, birden fazla manaya ihtimali bulunan lafzın, vârid olduğu siyakta hangi manaya delâlet ettiğinin henüz tercih edilemediği aşamaya dairdir. Böyle bir durumda, müşterek lafzın manalarından birini tercih konusunda bir karine bulunmadığı takdirde Hanefilerin çoğu ve Şafi'îlerden Seyfeddîn el-Âmidî (ö.631/1233) manalardan birini tercih etme konusunda bir delil bulununcaya kadar tevakkuf etmek gerektiğini, müşterek bir lafzın bütün manalarına tek bir kullanımla delâlet etmesinin mümkün olmayacağını belirtmişlerdir. Şafi'îlerin çoğu, Kâdı Abdulcabbâr (ö.415/1025), İbnü'l-Hâcib (ö.646/1249) ve İmâm Mâlik (ö.179/795) ise müşterek lafzın bütün manaları için tek seferde kullanılmasının da ondan tek bir mananın kastedilmesinin de mümkün olduğu görüşünü benimsemişlerdir.⁵⁰⁶

3.1.2.1.4. Müevvel

Daha önce de değinildiği üzere müşterek lafız birden fazla manaya ihtimali olan lafızdır ve bu manalardan hangisinin kastedildiğini bulmak için teemmül etmek,

⁵⁰⁴ Pezdevî, **a.g.e.**, s. 215.

⁵⁰⁵ Zuhaylî, **a.g.e.**, I, 277.

⁵⁰⁶ Zuhaylî, **a.g.e.**, I, 278, 279.

müşterek lafzın hükmünde belirtilen bir şart idi. Böyle bir araştırmadan sonra bu manalardan herhangi birinin ağır basması durumunda ağır basan ve tercih edilen bu manayı usûlcüler müevvel kavramıyla tabir etmişlerdir.

Sözlükte dönmek, rücû etmek anlamındaki⁵⁰⁷ “âle-ye’ûlu” (آل يُؤُولُ) kökünün tef’îl babından ism-i mef’ûlü olan “müevvel” kelimesi döndürülen, te’vîl edilen anlamlarına gelmektedir.

Bir usûl-i fıkıh terimi olarak ise müevvel, müşterek lafzın manalarından birinin, kuvvetli kanaate göre ağır basmasına/açığa çıkmasına denir.⁵⁰⁸ Ömer Nasuhi Bilmen (ö.1391/1971) de müevveli, “müteaddit manalarından biri, bir delîl-i zannî veya re’y-i gâlip ile diğer manalarına tercih edilen lafızdır.” şeklinde tanımlamış ve örnek olarak da nikâh lafzının hem evlilik akdine hem de cinsî yakınlık anlamına vaz’ edilmiş olduğunu, “başka bir kocayla nikâhlanıncaya kadar...”⁵⁰⁹ âyetinde geçen “tenkiha” lafzının cinsî yakınlık manasına yorumlanmış olması yönüyle söz konusu lafzın bu manasında “müevvel” olduğunu ifade etmiştir.⁵¹⁰

Hanefî usûl âlimleri, müevvel kategorisini vaz’ itibariyle bir mana ifade eden lafızlardan sayıp onu hâss, ‘âmm ve müşterekten sonra bu taksimin dördüncüsü olarak saymışlardır. Buna mukabil Sadrü’ş-Şerî’a (ö.747/1346) ise müevvelin vaz’ itibarıyla değil, müçtehidin kendi içtihadı neticesinde tercih ettiği bir manaya delâlet etmesi itibariyle müşterek içerisinde değerlendirilmesinin gerektiğini söylemiştir.⁵¹¹

Müevvelin hükmü hakkında ise âlimler, reyde/içtihadda hata ihtimali ile beraber onun zâhir olan anlamıyla amel etmenin gerekli olduğunu ifade etmişlerdir. Burada

⁵⁰⁷ İbn Fâris, **a.g.e.**, I, 159; İbn Manzûr, **a.g.e.**, XI, 32.

⁵⁰⁸ Pezdevî, **a.g.e.**, s. 98; Serahsî, **a.g.e.**, I, 127.

⁵⁰⁹ el-Bakara 2/230.

⁵¹⁰ Bilmen, **a.g.e.**, I, 74.

⁵¹¹ Ferhat Koca, “Müevvel”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muevvel> (07.10.2022); Veliyyuddîn Muhammed Salih el-Farfûr, **Medârikü'l-Hak el-Kur'ânu'l-Kerîm ve Mebâhisuh**, Dâru'l-Farfûr, Dimeşk, 1999-1419, s. 112.

ihtimalin gözetilmesinin sebebi ise müşterekteki vecihler arasında yapılan tercihin zannî bir delille gerçekleşmesinden dolayıdır.⁵¹²

3.1.2.1.5. Cem-i Münekker

Burada yukarıdaki dört kısma bir ek olarak başka bir kategorinin daha zikredilmesinin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Usûlcüler elif-lâm takısı ile marife yapılan çoğullar ve muzaf olan çoğulları ‘âmm lafızlardan sayarken, cem-‘i münekker/nekre çoğul kelimelerin ise lafızların taksiminde nereye konumlandırılacağı hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Hanefî mezhebi içerisinde Horasan/Semerikand ekolüne göre ‘âmm bir lafzın istiğrak ifade etmesi gerekmediğinden cem-‘i münekker ‘âmm lafızlardan sayılmıştır. Irak ekolüne göre ise lafzın ‘âmm olması için istiğrak gerekli görüldüğünden cem-‘i münekker ‘âmm lafızlardan kabul edilmemiştir.⁵¹³ Bu uzlaşmazlığın bir neticesi olarak bazı âlimler bu terimi ‘âmm ve hâss arasında bir yere konumlandırmışlardır.⁵¹⁴ Mehmed Seyyid, cem-‘i münekker için şöyle bir tarif zikreder: “Cem-‘i münekker, bilâ istiğrâk efrâd-ı gayri mahsûreyi mütênâvil bir manaya vaz‘-ı vâhid ile mevzû‘ olan lafızdır.”⁵¹⁵ Hükmü ile ilgili olarak da cem-‘i münekkerin üç veya daha fazla sayıdaki fertleri kapsayacağını ifade etmiştir.⁵¹⁶

3.1.2.2. Nazmın Mânaya Delâletinin Açık Olması Yönünden Taksimi

Hanefî usûlcüler sözü manaya delâletinin açık ve kapalı oluşu açısından da ayrıma tabi tutmuşlar, sözün açıklık derecesine göre dört terim ve bunlara mukâbil kapalılık derecesine göre de dört terim daha zikretmişlerdir. Bunlar açıklık derecesi yönünden: zâhir, nass, müfesser ve muhkem terimleri; kapalılık yönünden ise: zâhire

⁵¹² Farfûr, a.y.

⁵¹³ Osman Güman, **Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği**, Divân, 2012/2. 110-111.

⁵¹⁴ Muhammed Emîn Emîr Pâdişâh el-Huseynî, **Teysîru’t-Tahrîr Şerhu Kitâbi’t-Tahrîr fî Usûli’l-Fıkıh**, Mekke, Dâru’l-Bâz, t.y., I, 186; Güman, a.g.e., 122.

⁵¹⁵ Mehmed Seyyid, **Usûl-i Fıkıh Dersleri**, İstanbul, Işık Akademi Yayınları, 2011, s. 195.

⁵¹⁶ Mehmed Seyyid, a.y.

mukâbil hafî, nassa mukâbil müşkil, müfessere mukâbil mücmel ve muhkeme mukâbil ise müteşâbih terimleridir.

3.1.2.2.1. Zâhir

Usûlcüler zâhiri, muradın/kastedilen mananın herhangi bir düşünceye gereksinim duyulmaksızın doğrudan işitilme ile anlaşıldığı nazım/söz şeklinde tanımlamışlardır.⁵¹⁷ Pezdevî zâhiri, işiten kişi için muradın, sîgasıyla açık ve anlaşılır olduğu her kelâm için kullanılan bir isimdir” şeklinde tanımlar.⁵¹⁸ Serahsî de bu kabilden lafızları, vaz‘ edildikleri manalarının açık oluşundan dolayı manası akla doğrudan gelen sözler olarak izah eder.⁵¹⁹ “Ey insanlar! Rabbinizden korkun!”⁵²⁰ “Allah alışverişi helâl kıldı”⁵²¹ âyetleri bu kategoriden sayılmıştır. Tarifler ve örneklerden anlaşılacağı üzere bir sözün zâhir anlamı, söylendiğinde onun akla gelen ilk anlamıdır.

3.1.2.2.2. Nass

Manasında mütekellim/sözü söyleyen kişiden kaynaklanan bir manadan/durumdan dolayı zâhir olarak değerlendirilen söze göre daha fazla açıklık bulunan nazım/ifadelerdir.⁵²² Molla Fenârî (ö.834/1431) nassta, sözün söyleniş sebebinin bizatihi söz konusu mana olduğunu ifade etmiş, bundan dolayı ibârenin delâletinin, işâretin delâletine tercih edildiğini söylemiştir.⁵²³ Fenârî, bir sözün söyleniş sebebine dair bir karinenin bulunmasının, bunun dışındaki muhtemel manaların önüne geçeceğini, bunun ile de sözün kendisi için sevk edildiği muradın/“el-

⁵¹⁷ Serahsî, **a.g.e.**, I, 163.

⁵¹⁸ Pezdevî, **a.g.e.**, s. 99.

⁵¹⁹ Serahsî, **a.y.**

⁵²⁰ en-Nisâ 4/1; el-Hac 22/1; Lokmân 31/33.

⁵²¹ el-Bakara 2/275.

⁵²² Pezdevî, **a.g.e.**, s. 100; Ubeydullâh b. Ömer b. ‘Îsâ ed-Debûsî, **Takvîmu’l-Edille fî Usûli’l-Fıkh**, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2001, s. 116.

⁵²³ Muhammed b. Hamza el-Fenârî, **Fusûlu’l-Bedâi’ fî Usûli’s-Şerâi’**, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2006, I, 97.

mesûk lehû” açıklığının artacağını belirtmiştir.⁵²⁴ Nassın açıklık yönünden zâhirden bir üst mertebede sayılmasının gerekçesinin bu bilgi fazlalığının bulunmasından kaynaklandığı zikredilenlerden anlaşılmaktadır. “Allah alışverişi helâl, faizi haram kıldı.”⁵²⁵ meâlindeki âyet alışverişin helâl; faizin haram kılındığının doğrudan anlaşılması sebebiyle zâhir; faiz ve alışverişin aynı şeyler olmadığının vurgulanması yönünden ise nassdır. Zira âyet-i kerime müşriklerin alışverişin de faiz gibi olduğunu söylemelerine bir cevap olarak indirilmiş yani sevk edilmiştir. Böylelikle mütekellimden kaynaklanan ilave bir manadan dolayı açıklığı artmıştır. Buradaki açıklığın artışı pek tabiidir ki lafzın sîgasından kaynaklanmamaktadır.⁵²⁶

3.1.2.2.3. Müfesser

Müfesser sözler nasstaki veya nassın dışındaki bir manadan dolayı nasstan daha açık olan ifadelerdir.⁵²⁷ Müfesserdeki açıklığı kuvvetlendiren bu mananın bulunması neticesinde onda zâhir ve nassın aksine te’vil ihtimali ortadan kalkmaktadır.⁵²⁸ Usûlcüler buna “Bütün melekler hepsi birden secde ettiler.”⁵²⁹ meâlindeki âyeti örnek olarak zikretmişlerdir.⁵³⁰ Zira melekler lafzı genel bir mana içermekle birlikte hususiliğe de ihtimallidir.⁵³¹ Yani melekler denirken bütün melekler genel olarak kastedilmiş olabileceği gibi bazı meleklerin de kastedilmesi mümkünken “küllühüm (hepsi)” lafzı sayesinde tahsîs ihtimali ortadan kalkmış olmakta, “ecma’ûn” lafzı sayesinde de iftirak/teferrük te’vilinin (yani bazı meleklerin o anda değil de sonra secde ettikleri) ihtimali ortadan kalkmış olmaktadır. Böylelikle ifade müfesser

⁵²⁴ Fenârî, **a.y.**

⁵²⁵ el-Bakara 2/275.

⁵²⁶ Pezdevî, **a.g.e.**, s. 100.

⁵²⁷ Pezdevî, **a.y.**

⁵²⁸ Serahsî, **a.g.e.**, I, 165

⁵²⁹ el-Hicr 15/30; Sâd 38/73.

⁵³⁰ Pezdevî, **a.y.**; Serahsî, **a.y.**

⁵³¹ Serahsî, **a.y.**

olmuştur.⁵³² Ancak müfesser tahsise ihtimalli değilse de nesh ve tebdîle ihtimallidir.⁵³³ Bu tür bir söz açıklık bakımından nasstan daha üst derecede bulunan bir ifadedir.

3.1.2.2.4. Muhkem

Sözün açıklık bakımından kategorilerinde usûlcüler en üst mertebede muhkemi zikretmişlerdir. Bu kategorideki söz müfesserden daha üst mertebededir. Böyle bir söz daha güçlü olur ve onun ile kastedilen mana nesh ve tebdîl ihtimalinden korunursa bir binanın muhkem kılınmasından alıntıyla muhkem olarak isimlendirilir.⁵³⁴ Serahsî, muhkemi nesh ve tebdîle ihtimalli olmaması cihetiyle müfesserden zâid; yani ondan daha fazla açık olan söz şeklinde tanımlar.⁵³⁵ Aynı şekilde bunun tebdîle ihtimalli olmadığını, onda nesh ve tebdîlin vârid olmayacağını ifade etmiş, Allah Teâlâ'nın muhkem âyetleri “ummu'l-kitâb” şeklinde isimlendirmesinin de sebebinin bu olduğunu belirtmiştir.⁵³⁶ Bundan dolayı muhkemler “ümmü'l-kitâb” olarak nitelendirilmiştir. Zira tıpkı çocuğun sürekli annesine müracaat etmesi gibi muhkemlerin de kendilerine müracaat edilen asıllar mesabesinde olduğu yönünde bir değerlendirmede bulunmuştur.⁵³⁷ Kendisine müracaat edilen merci de doğal olarak te'vil ve tebdîl ihtimali barındırmamaktadır.⁵³⁸ Buna da örnek olarak “Kuşkusuz Allah her şeyi bilir.”⁵³⁹ meâlindeki âyet örnek verilebilir. Hanefî âlimlerden Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö.439/1039) muhkemi, “değişikliği kabul etmeyen, bir hüccet ile kendisiyle kastedilen muradın sağlam kılındığı sözlerdir” şeklinde tanımlar. “Allah her şeye gücü yetendir.”⁵⁴⁰ meâlindeki âyeti de muhkeme örnek olarak verir ve bu vasfın aklî delil ile daimî bir vasf olduğunu ve bunun düşmesinin mümkün olmadığını ifade eder.

⁵³² Pezdevî, **a.g.e.**, s. 101; Serahsî, **a.y.**

⁵³³ Pezdevî, **a.y.**

⁵³⁴ Pezdevî, **a.y.**

⁵³⁵ Serahsî, **a.y.**

⁵³⁶ Serahsî, **a.y.**

⁵³⁷ Serahsî, **a.y.**

⁵³⁸ Serahsî, **a.g.e.**, I, 166.

⁵³⁹ el-Bakara 2/29.

⁵⁴⁰ el-Bakara 2/20.

Hüküm olarak ise muhkemin müfesserle aynı hükmü taşıdığı zikredilmektedir. Fakat ondan farklı olarak muhkem neshi kabul etmemektedir.⁵⁴¹

Ebû Bekr el-Cessâs (ö.370/981) diğerlerinden farklı olarak muhkemi, “bir tek manadan başka bir manaya ihtimali olmayan” şeklinde tanımlamıştır. Buna mukabil müteşâbihi ise “iki veya daha fazla manaya ihtimali olan şekilde” tarif etmiştir.⁵⁴² Allah Teâlâ’dan başka ilah olmadığına, onun meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe iman gibi dinin temel hükümlerine ya da âdil olmak, verilen sözde durmak gibi faziletli davranışlara delâlet eden veya süreklilik ifade eden nasslar bu kabilden sayılmıştır.⁵⁴³

3.1.2.3. Nazmın Mânaya Delâletinin Kapalı Olması Yönünden Taksimi

Usûlcülerin, sözün açıklık derecelerine göre yapmış oldukları bu tasnife mukabil kapalılık derecesine göre de bir dörtlü ayrıma gittikleri ifade edilmişti. Bunlar hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbihtir. Açıklamalarda da görüleceği üzere esasında bu sözlerin taksimi, muradın anlaşılmasındaki kapalılık farkından değil; bu kapalılıkların giderilmesinin imkânı açısından yapılmıştır. Bu durum özellikle müşkil, mücmel ve müteşâbih üzerinde daha da belirgin bir şekilde hissedilmektedir.

3.1.2.3.1. Hafî

Söz konusu taksimin ilk kategorisinde hafî yer almaktadır. Hafî, manası kapalılık barındıran, kastedilen mananın sîganın/bizatihi lafzın dışındaki ârızî bir durumdan ötürü kapalı kaldığı ve murâd edilen manaya ancak bir araştırma neticesinde ulaşılabilen lafızlardır.⁵⁴⁴ Usûlcüler buna “es-sârik” (السارق) (hırsız) kelimesini örnek vermişlerdir. Hırsız kelimesi, hırsız olarak nitelendirilen herkesi içine alması bakımından; yani başka bir niteleme ile nitelendirilmeyen her ferde delâleti açısından zâhirdir. Ancak “tarrâr” (النباش) (yan kesici) ve “nebbâş” (الطرار) (kefen soyucu)

⁵⁴¹ Debûsî, **a.g.e.**, s. 117.

⁵⁴² Cessâs, **a.g.e.**, I, 173.

⁵⁴³ Şa‘bân, **a.g.e.**, s. 373.

⁵⁴⁴ Debûsî, **a.y.**; Pezdevî, **a.g.e.**, s. 101; Serahsî, **a.g.e.**, I, 167.

hakkındaki delâleti ise hafîdir. Çünkü bunlar başka isimlerle bilinmektedirler.⁵⁴⁵ Bu eylemlerin kendilerine özgü isimlerle anılmaları hırsız lafzının bunlar hakkında yeterli olup olmadığı, bu eylemlerde hırsızlık fiilinin muhtevasını aşan bazı unsurların olup olmaması yönünden tereddüte sebep olmaktadır.⁵⁴⁶ Dolayısıyla lafız bu yönden hafî sayılmaktadır.

3.1.2.3.2. Müşkil

Usûl âlimleri kapalılık yönünden hafînin altında müşkili saymışlardır. “Benzerlerinin arasına katıldı, içine girdi” anlamına gelen “eşkele” (أشكَلَ) fiilinden ism-i fâil olan müşkil kelimesi, bir fıkıh usûlü terimi olarak ise “benzerlerinin arasına girdiği için kendisiyle kastedilen mananın ancak bir delil ile ayırt edilebilecek şekilde kapalı olduğu nasslardır.” şeklinde tarif edilmiştir.⁵⁴⁷ Müşkilin hükmü, murâd edilen mananın hakîkî olduğuna inanıp murâd ortaya çıkıncaya dek araştırma ve düşünmeye/teemmüle yönelmektir.⁵⁴⁸ Burada muhatabın araştırma ve teemmüle sevk edilmesi, doğal olarak murâda ulaşmanın mümkün olduğu yargısında bulunulmasını doğurmaktadır.

3.1.2.3.3. Mücmel

Birçok manasının bulunması nedeniyle muradın karıştığı, kapalı kaldığı, bizatihi ibârenin kendisiyle muradın anlaşılmadığı sözlerdir.⁵⁴⁹ Böyle bir sözden murâd ancak kelâmı mücmel olarak sevk eden “mücmil”den açıklanması istenilerek öğrenilebilir.⁵⁵⁰ Dolayısıyla mücmelle kastedilen murâd akıl yürütmek suretiyle bilinmemekte, ancak sözü söyleyenin ne murâd ettiğini belirtmesiyle açığa çıkmaktadır.⁵⁵¹ Bu durum

⁵⁴⁵ Debûsî, **a.y.**; Serahsî, **a.y.**

⁵⁴⁶ Kahraman, **a.g.e.**, s. 265.

⁵⁴⁷ Serahsî, **a.g.e.**, I, 168.

⁵⁴⁸ Serahsî, **a.y.**

⁵⁴⁹ Pezdevî, **a.g.e.**, s. 102; Serahsî, **a.y.**

⁵⁵⁰ Pezdevî, **a.y.**; Serahsî, **a.y.**

⁵⁵¹ Zuhaylî, **a.g.e.**, I, 328.

murâda ulaşma konusundaki olanakları daraltıp bire indirse de bu hususta kapı tam kapanmamış olmaktadır.

3.1.2.3.4. *Müteşâbih*

Kendisiyle kastedilen mananın bilinmesine dair bir beklenti kalmayan nasslardır.⁵⁵² Debûsî, müteşabihi “nassın gerektirdiği mananın, tebdil ihtimal etmeyecek şekilde aklın gerektirdiği manaya kesin olarak muhalefet ettiği lafızlardır.” şeklinde tanımlamıştır. Müteşâbihin hükmü ise kastedilen mananın hak olduğuna inanıp tevakkuf etmektir.⁵⁵³ Nitekim murâdın ne olduğu konusunda artık açık bir kapı bulunmamaktadır. Debûsî’den sonra Hanefî usûl kaynaklarında genel kabul gören görüşe göre ise müteşâbih genellikle, “dünyada hiç kimsenin bilemeyeceği kadar veya sadece ilimde derinleşmiş kişilerce bilinebilecek ölçüde kapalılık taşıyan lafız” şeklinde tanımlanmıştır.⁵⁵⁴

3.1.2.4. Hangi Manada Kullanıldıkları Açısından Lafızlar

Lafızlar vaz‘ edildikleri mana esas alınarak bu manada kullanılıp kullanılmamaları cihetinden ayrı bir taksime daha tabi tutulmuş, buna göre dört kategori daha zikredilmiştir. Bunlar: Hakîkat, mecâz, sarîh ve kinâye terimleridir. Esasında bu terimlerin ilk ikisinin vaz‘ itibarıyla; diğerlerinin ise bu ilk iki kullanımın doğrudan ya da dolaylı kullanımı ile ilgili terimler olduğu söylenebilir.

3.1.2.4.1. *Hakîkat*

Vaz‘ olunan mananın kastedildiği her lafızdır.⁵⁵⁵ Debûsî (ö.430/1039), hakîkati, “Kelâm ile vâzı‘ın kelâmı vaz‘ ettiği mananın kastedilmesidir.” şeklinde tanımlamıştır.⁵⁵⁶ Lafızlarda asıl olan onların hakîkî manalarının kastedilmeleridir.

⁵⁵² Serahsî, **a.g.e.**, I, 169.

⁵⁵³ Debûsî, **a.g.e.**, s. 118.

⁵⁵⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutesabih> (29.08.2023).

⁵⁵⁵ Pezdevî, **a.g.e.**, s. 100.

⁵⁵⁶ Debûsî, **a.g.e.**, s. 119.

Hakîkî mana anlaşıldığı ve buna engel bir durum olmadığı sürece söz hakîkî manaya yorumlanır.⁵⁵⁷

3.1.2.4.2. *Mecâz*

Kendisinden vaz' olunduğu mananın dışında bir mana kastedilen lafızdır.⁵⁵⁸ Pezdevî, bir lafzın hakîkî manasına ancak semâ'/nakil ile ulaşılabileceğini, mecâz manasının ise ancak teemmül ile elde edilebileceğini ifade etmiştir.⁵⁵⁹ Hakikat ve mecâz bir lafızda aynı anda bir araya gelmezler.⁵⁶⁰

3.1.2.4.3. *Sarîh*

İster hakikat olsun, isterse mecâz olsun manası açık olan lafızlardır.⁵⁶¹ Bu tarife “çok kullanılmasından dolayı” kaydını düşenler de olmuştur.⁵⁶² Buna göre bir lafız, yaygın olarak bir manada kullanıldığında bu mana hakikat ya da mecâz olsun söz konusu lafız sarîh olarak nitelendirilmektedir. Zuhaylî, sarîhin hükmünün, niyete ve karineye bakılmaksızın yalnızca telaffuz edilmesiyle dahi kendisiyle şer'î hükmün ya da lafzın gerektirdiği şeyin/muktezânın sabit oluşu şeklinde açıklamıştır.⁵⁶³

3.1.2.4.4. *Kinâye*

Kinâye ise sarîhin zıttı olarak değerlendirilmiş, anlaşılması bizzat kendisi ile açıkça gerçekleşmiyorsa bu lafız kinâye sayılmıştır.⁵⁶⁴ Mânâsı hakîkî olsun, mecâzî olsun kinâye ancak bir karîne ile anlaşılabilir.⁵⁶⁵ Kinâyenin hükmü, gereğinin niyete ve halin delâletine göre sabit olmasıdır.⁵⁶⁶

⁵⁵⁷ Kahraman, **a.g.e.**, s. 256.

⁵⁵⁸ Pezdevî, **a.g.e.**, s. 103.

⁵⁵⁹ Pezdevî, **a.y.**

⁵⁶⁰ Serahsî, **a.g.e.**, I, 173.

⁵⁶¹ Serahsî, **a.g.e.**, I, 187.

⁵⁶² Şa'bân, **a.g.e.**, s. 367.

⁵⁶³ Zuhaylî, **a.g.e.**, I, 299.

⁵⁶⁴ Debûsî, **a.g.e.**, s. 122.

⁵⁶⁵ Zuhaylî, **a.y.**

⁵⁶⁶ Şa'bân, **a.y.**

3.1.2.5. Mânâya Delâletlerinin Nasıl Gerçekleştiği Açısından Lafızlar

Usûlcüler sözlerin manaya delâletlerinin nasıl gerçekleştiği yönüyle de dördüncü bir taksim yapmışlardır. Bu taksim neticesinde artık bir sözün medlûlâtı, bir başka tabirle sahip olduğu anlam yelpazesi genişlemekte ve artık sözün birincil manasının yanında ikincil manaları da gündeme gelmektedir. Söz konusu ayırım, sözlerin manaya -doğrudan veya dolaylı olarak da ifade edebileceğimiz- delâlet keyfiyetinin belirlenmesi üzerine kurulmuş ve dörtlü bir ayırım yapılmıştır. Bunlar, ibârenin delâleti, işâretin delâleti, nassın delâleti ve iktizânın delâletidir.

3.1.2.5.1. *İbârenin delâleti*

İbârenin delâleti ile, lafzın kendi sîgasından doğrudan anlaşılmanaya delâlet etmesi kastedilir. Buna nassın harfî manası da denilebilir.⁵⁶⁷ Pezdevî, ibârenin delâletini, “kelâmın söylendiği şeyin zâhiriyle amel etmektir” diyerek,⁵⁶⁸ kelâm hangi maksatla sarf edildiyse ona delâlet ettiğine işâret etmiştir. Hüseyin Okur, Pezdevî'nin tarifi hakkında “nassın zâhiri ibâresi ile anlaşılmanaya ve hükmün kendisiyle amel edilebilecek kadar net olduğuna işâret eder” notunu düşmüştür.⁵⁶⁹ Nassın ibâresinin zâhir, nass, müfesser ve muhkem olması mümkündür.⁵⁷⁰

3.1.2.5.2. *İşâretin delâleti*

İşâretin delâleti “Lügat cihetinden nazımdan sabit olan, fakat bizatihi kastedilmemiş, kelâmın kendisi için sevk edilmediği manaya ile amel etmektir.” şeklinde tanımlanmıştır.⁵⁷¹ Pezdevî, böyle bir delâletle elde edilen manayı taşıyan bir sözün hiçbir yönden zâhir olmadığını, bundan dolayı onun “işâret” diye isimlendirildiğini söylemiştir.⁵⁷² O bunu bir kişinin bir şeye bakıp, baktığı şeyin yanında başka şeyler de görmesine benzetir.⁵⁷³ İşâret, lafzın ibâresinin dışında delâlet ettiği şeydir ve ibârenin

⁵⁶⁷ Atar, **a.g.e.**, s. 226.

⁵⁶⁸ Pezdevî, **a.g.e.**, s. 104.

⁵⁶⁹ Okur, **a.g.e.**, s. 128.

⁵⁷⁰ Atar, **a.g.e.**, s. 286.

⁵⁷¹ Pezdevî, **a.y.**

⁵⁷² Pezdevî, **a.y.**

⁵⁷³ Pezdevî, **a.y.**

bir neticesi olarak hasıl olur ve nass, hasıl olan bu mana için sevk edilmemiştir.⁵⁷⁴ Hanefîlere göre ibârenin delâleti ve işâretin delâleti hükmü gerektirme yönünden eşdeğerdir. Ancak teâruz halinde ibârenin delâleti ağır basmaktadır.⁵⁷⁵

3.1.2.5.3. Nassın Delâleti

Sözün, nassta zikredilen şeyin hükmünün müşterek illet sebebiyle nassta zikri geçmeyen şey hakkında da sabit olduğuna delâlet etmesidir.⁵⁷⁶ Pezdevî, nassın delâletini, “içtihad ve istinbât ile değil de bizzat sözün asıl manasıyla sabit olan şeydir” şeklinde tanımlamıştır.⁵⁷⁷ Bazı usûlcüler nassın hüküm ifade etmede dili bilmenin yeterli olduğunu vurgulamışlardır.⁵⁷⁸ Burada illet, herhangi bir içtihadta gerek duyulmaksızın lafzı duyan herkes tarafından anlaşılabilir niteliktedir.⁵⁷⁹ Usûlcüler buna misal olarak “Ana-babana öf deme!” meâlindeki âyeti zikretmişlerdir. Âyet, ibâresi ile öf demenin haram olduğuna delâlet etmektedir. İşte burada ana-babaya vurmanın haram oluşu evleviyetle herkes tarafından anlaşılır.⁵⁸⁰ Burada mantûk/nutk edilen ana babaya öf demek, hüküm haram, illet eziyet, meskûtun anı/söylenmeyen ise ana-babaya vurmaktır.

3.1.2.5.4. İktizânın Delâleti

Kendisi olmadan nasla amel edilmesi mümkün olmayan, nassın hüküm ifade edebilmesi için nassta takdir edilmesi/var sayılması şart olan bir fazlalıktan ibarettir.⁵⁸¹ İktizânın delâleti hususunda nassın doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için metnin dışında haricî bir takdire ve ilave bir şeye gereksinim duyulmaktadır.⁵⁸² Usûlcüler buna

⁵⁷⁴ Atar, **a.g.e.**, s. 280.

⁵⁷⁵ Okur, **a.g.e.**, s. 200.

⁵⁷⁶ Atar, **a.g.e.**, s. 281.

⁵⁷⁷ Pezdevî, **a.y.**

⁵⁷⁸ Okur, **a.g.e.**, s. 223.

⁵⁷⁹ Atar, **a.g.e.**, s. 200.

⁵⁸⁰ Atar, **a.g.e.**, s. 281.

⁵⁸¹ Atar, **a.g.e.**, s. 282.

⁵⁸² Okur, **a.g.e.**, s. 278.

örnek olarak “Ümmetimden hata, unutmama ve zorda bırakıldıkları şeyler kaldırıldı.”⁵⁸³ hadisini zikretmişler ve kaldırılanın bizatihi bunlar değil, bunlardan terettüp edecek günah ve sorumluluk olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁸⁴

3.1.3. Bilimsel Referansın Açıklanması

Çalışmamız özelinde -ya da kevnî âyetlerin açıklanmasında Usûlî Tefsir yöntemi izlendiği takdirde- kevnî âyetin tefsirinde referans kabul edilebilecek bilimsel gerçek, bilimsel teori ya da öndeyilerin açıklanması da bu yöntemde takip edilen bir adımdır. Bu adım lafzın manasının vakıya/bilimsel olgulara mutabakatını ortaya koymak için önem arz etmektedir. Nitekim Kur’ân âyetiyle ilişkilendirilen bilimsel bilgi, bilimsel gerçek, teori, ön deyi ya da hipotez hatta bilim insanının rasyonel tahmini gibi referans değeri birbirinden farklı bilgiler olabileceğinden bazen bilimsel olarak aktarılan bir bilgi aslında bilimsel yönden doğrulanmamış olabilmektedir. Bu yönüyle referans alınan bilimsel bilginin hangi kategoride olduğunun bilinmesi yorumlama eyleminin daha sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesine katkı sunacaktır. Keza çalışmamız özelinde ya da kevnî âyetlerin açıklanmasında Usûlî Tefsir yöntemi izlendiği takdirde âyet-i kerimeyi söz konusu bilimsel bakış açısıyla tefsir eden Müslüman bilim adamlarının görüşleri açıklanmalıdır. Bilimsel ve filolojik gerekçeleri değerlendirilmelidir. Bu açıklama Usûlî Tefsir yönteminin temel dört ayağını teşkil eden maddelerden sonra burada zikredilmiş olsa da bir nevi masaya yatırılan sav olması hasebiyle uygulama esnasında en başta zikredilerek delâletlere dayalı değerlendirme mezkûr bilimsel bilgiler üzerine kurulacaktır.

3.2. LAFZIN MANAYA DELALETİ AÇISINDAN BİLİMSEL TEFSİR ÖRNEKLERİ VE DEĞERLENDİRMELERİ

Çalışmanın bu kısmında bazı bilimsel tefsir örnekleri lafzın manaya delâleti açısından ele alınacaktır. Örneklerin ilkinin teşkil eden Evrenin Genişlemesi Teorisi’nin delâlet bahisleri açısından incelenmesi form olarak diğer örnekler üzerinde de tatbik edilecektir. Bu sadette âyet metni ve meâli aktarıldıktan sonra Evrenin Genişlemesi

⁵⁸³ İbn Mâce Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, **es-Sünen**, Talâk, 16, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, y.y., t.y. s. 659.

⁵⁸⁴ Atar, **a.g.e.**, s. 283.

(Expansion Of The Universe) Teorisi'ne temas edilecek, ardından Zâriyât sûresindeki ilgili âyeti bu teoriyle ilişkilendiren ilim adamlarına temas edildikten sonra âyetin siyâk ve sibâkı, anahtar kelimelerinin anlam alanlarının tespiti ve yerine göre bu kelimeler ve türevlerinin Kur'ân'daki kullanımlarına değinilecektir. Daha sonra da usûl ilminde fukahâ yöntemi gözetilerek delâlet bahisleri ışığında âyetin anlam alanı ve özellikleri değerlendirilecektir. Bu yöntem genel olarak diğer örneklerde de esas alınacaktır.

3.2.1. Göğün/Evrenin Genişlemesi

Geçtiğimiz yüzyılda bazı bilim insanlarının evrenin genişlemesi teorisini gündeme getirmeleri ve bu teorinin genel kabul görmesi, etkisini Kur'ân tefsirinde de göstermiş, bazı müfessirler ve ilim adamları Zâriyât Sûresinin 47. âyetini bu teori ışığında yorumlamışlar ve âyetin evrenin genişlediğine delâlet ettiğini savunmuşlardır.

3.2.1.1. Evrenin Genişlemesi Teorisi (Hubble Yasası)

Yaklaşık yüz yıl öncesine kadar kozmolojide egemen olan kanaat, evrenin durağan, merkezinin de Samanyolu Galaksisi olduğu şeklindeydi.⁵⁸⁵ Ancak bu genel kanı Edwin Hubble'ın (ö.1953) 1929 yılında "kırmızıya kayma" yasasını, başka bir ifade ile galaksilerin uzaklaşmalarının kırmızıya kaymayla doğru orantılı olduğunu keşfetmesi ile geçerliliğini yitirmiştir.⁵⁸⁶

Yıldızların bizlerden çok uzakta olmaları onların karakteristik özelliklerine dair detayları öğrenmemizi kısıtlamaktadır. Böyle kısıtlı bir imkân içerisinde yıldızları birbirinden ayırt etme hususunda tek bir ayırt edici özellik bulunmaktadır. O da yaydıkları ışığın rengidir.⁵⁸⁷ Bilim adamları Doppler etkisi⁵⁸⁸ olarak bilinen ölçütü de

⁵⁸⁵ Ahmet Mekin Kandemir, **Big Bang ve Yaratılış**, Oku Okut Yayınları, 2022, Ankara, s. 49.

⁵⁸⁶ Kandemir, a.y.; Mehmet Taşkan, **Fizikte 10 Teori**, Cinius Yayınları, İstanbul, 2011, s. 251; Çiğdem Etker, **Cosmological Constant Reloaded**, Istanbul Technical University, Institute Of Science And Technology, İstanbul, 2010, s. 4.

⁵⁸⁷ Stephen Hawking, **Zamanın Kısa Tarihi**, Çeviri: Barış Gönülşen, Alfa Bilim, İstanbul, 2015, s.56.

⁵⁸⁸ Meral Güngör Babaoğlu ve Hasan Özcan Doppler Etkisi'ni şöyle açıklarlar: "Doppler Etkisi ile günlük yaşamımızda pek çok alanda karşılaşırız. Örneğin sireni çalan bir ambulans hareket ettiğinde işittiğimiz sesin frekansı bize yaklaşırken daha yüksek, bizden uzaklaşırken daha düşüktür. En genel

kullanarak çeşitli ölçümlerde bulunmuşlardır. Aynı ölçüt esas alındığında cisimlerin yaklaşması veya uzaklaşması konusunda yaklaşan cisimlerin ışıklarının yaydığı rengin spektrumdaki aralığının maviye; buna karşın uzaklaşan cisimlerin ışıklarının da kırmızıya doğru kaydığı tespit edilmiştir. Neticede yaklaşan cisimlerde maviye kayma; uzaklaşan cisimlerde ise kırmızıya kayma denilen olgu gerçekleşmektedir.⁵⁸⁹ Buna göre insanın gördüğü kırmızı renk ışığın en düşük, mavi renk ise en yüksek frekanslıdır.⁵⁹⁰

Tarihin en büyük astronomlarından biri kabul edilen Edwin Hubble, 1917 yılında Chicago Üniversitesi'nde doktorasını tamamlamış ve Mount Wilson gözlemevinde çalışmak için California'ya gitmiştir. Orada dünyanın o zamanki en büyük teleskobu olan Hooker teleskobu ile çalışma fırsatını yakalamıştır.⁵⁹¹ Hubble önce bizim yıldız kümемizin dışında başka yıldız kümelerinin varlığını kanıtlamış,⁵⁹² başka galaksilerdeki değişken yıldızların Samanyolu'ndan çok daha uzakta olduklarını tespit etmiştir.⁵⁹³ Daha sonra Hubble tespit ettiği bu yıldız kümelerinin uzaklıklarını hesaplamak ve bunların renk yelpazelerini tasnife tabi tutmakla meşgul olmuştur.⁵⁹⁴ Daha önce Weston Slepner ve başka astronomlar bazı nebulaların hızlarını Doppler etkisini kullanarak ölçmekteydiler. Slepner, çalışmalarında nebulaların çoğunun kırmızıya kaydığını tespit etmişti. 1925'te Hubble bu galaksilerin boyutlarının Samanyolu galaksisinin boyutlarıyla aynı olduğunu ve bu galaksilerin bizden hızla

anlamda bu Doppler Etkisi olarak bilinir. Doppler Etkisinin kaynak ile gözlemci arasında bağıl bir hareket olduğu zaman ortaya çıktığı ifade edilebilir ve bir dalganın dalga boyunun ve frekansın değişmesi olarak gözlemlenir. Doppler Etkisi ses dalgalarında gözlemlenebildiği gibi elektromanyetik dalga olan ışık dalgalarında da gözlemlenebilmektedir." Meral Güngör Babaoğlu, Hasan Özcan, Fizik Öğretimine Yönelik Arduino Destekli Bir STEM Etkinliği: Doppler Etkisi, **STEM Eğitimi Dergisi**, Cilt 1, Sayı 1, Aralık 2020, 24-49.

⁵⁸⁹ Sean Carroll, **Zamanın Kozmolojik Tarihi**, Çeviri: Mehmet Morali, Alfa Bilim, İstanbul, 2018, s. 66.

⁵⁹⁰ Hawking, **a.g.e.**, s. 57.

⁵⁹¹ Carroll, **a.y.**

⁵⁹² Hawking, **a.g.e.**, s. 58.

⁵⁹³ Carroll, **a.y.**

⁵⁹⁴ Hawking, **a.y.**

uzaklaştığını tespit etti.⁵⁹⁵ Ancak Hubble kendi ismiyle “Hubble Yasası” olarak anılacak yasaya bir sonraki tespitiyle, 1929 yılında ulaşmış oldu. Buna göre Hubble o zamana kadar tespit ettiği bulguları karşılaştırmış ve galaksiler ne kadar uzaktaysa uzaklaşma hızlarının da o oranda fazla olduğunu tespit etmiştir.⁵⁹⁶ İşte bu orantıdaki kat sayısı “Hubble sabiti” olarak adlandırılmaktadır.⁵⁹⁷ Tespit edilen bu orantı evrenin statik olmadığını; yıldız kümeleri arasındaki uzaklığın sürekli artışından dolayı genişlediğini ortaya koymaktadır.⁵⁹⁸

Evrenin genişlemekte olduğunu ortaya çıkarılışı yirminci yüzyılın en büyük fikri devrimlerinden biri olarak değerlendirilmektedir.⁵⁹⁹ Albert Einstein başlarda statik bir evren varsaymış, Hubble ve başka bilim insanlarının çalışmaları evrenin genişlediğini gösterince bu varsayımının en büyük hatalarından biri olduğunu itiraf etmek durumunda kalmıştır.⁶⁰⁰

3.2.1.2. Kur’ân-ı Kerîm’de Evrenin Genişlemesi

Daha önce belirttiğimiz üzere modern dönem Müslüman ilim adamları ve araştırmacılardan evrenin genişlediği olgusunu kabul edenler buna Kur’ân-ı Kerîm’den referans olarak Zâriyât sûresinin 47. âyetini zikretmişlerdir. Âyet-i kerimenin metni ve meâli şöyledir:

﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾

“Göğü kuvvetle bina ettik ve elbette biz (onu) genişleticileriz.”

3.2.1.2.1. Âyetin Anahtar Kelimeleri ve Anlam Alanları

“Semâ” (السَّمَاء) kelimesi: Türkçe’de fizik boyutuyla gök anlamında kullanılan “semâ” kelimesi Arapça’da esas itibariyle yükseklik anlamını taşıyan “sümuvv”

⁵⁹⁵ Carroll, a.y.

⁵⁹⁶ Carroll, a.y., Hawking, a.y.

⁵⁹⁷ Carroll, a.y.

⁵⁹⁸ Hawking, a.y.

⁵⁹⁹ Hawking, a.y.

⁶⁰⁰ Mehmet Taşkan, **Fizikte 10 Teori**, Cinius Yayınları, İstanbul, 2011, s. 109.

kelimesinden elde edilmiş bir isimdir. Nitekim İbn Fâris de s-m-v maddesinin “‘uluvv” (yükseklik) anlamına delâlet eden bir kök olduğunu söylemiştir.⁶⁰¹ “Semâ” (سما) fiili kullanıldığında “irtefe‘a” (ارتفع) yani “yükseldi” manası kastedilmiş olmaktadır.⁶⁰²

Kelimenin yükseklik manasından hareketle Araplar başka kavram ve nesnelere için de sema kelimesini kullanmışlardır. Yükseklikle ilişkisinden dolayı bir şeyin üst kısmına onun semâsı demişlerdir.⁶⁰³ Yine aynı kelime insanın üzerinde bulunan ve onu gölgeleyen şeyler için de kullanılmıştır.⁶⁰⁴ Mesela kişinin üstünde olması hasebiyle evin tavanı, bulut, bol yağın yağmur, atın sırtı bu irtibattan dolayı semâ olarak ifade edilmiştir. Hatta İbn Fâris kelimenin anlam alanının daha da genişlediğine işaret etmiş mecaz yoluyla bitkilere de (nebât) sema dendiğini belirtmiştir.⁶⁰⁵ Muhtemelen lafız, İbn Fâris’in işaret ettiği bu manada, bitkilerin yer üstünde bulunması, onu kaplaması ve toprağın, yerin bitkilerin altında olmasından hareketle kullanılmış olmalıdır. Zira semâ kelimesi göreceli bir kavram olduğundan bir şey başka bir şeyin üstü ise semâ, buna mukabil altı ise arz olarak adlandırılmıştır. Ancak es-semâü’l-‘ulyâ’nın (en üst sema) arzı olmayan bir semâ olması hasebiyle bu görecelilikten müstesna olduğu ifade edilmiştir.⁶⁰⁶

Semâ kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de birçok yerde geçmektedir. Bu yerlerin çoğunda fizik boyutuyla Türkçe’deki gök/evren kastedilmiştir. Bazı araştırmacıların, müfessirlerin bu mananın dışına çıkmadıklarına dair genellemeleri pek isabetli görünmemektedir.⁶⁰⁷ Nitekim Ebû Hafs en-Neseî (ö.537/1142), semâ kelimesinin

⁶⁰¹ Ahmed b. Fâris, **Mu‘cemu Mekâyisi’l-Luğa**, Dâru’l-Fikr, y.y., 1979, III, 98.

⁶⁰² el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, **Kitâbu’l-‘Ayn**, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2003, II, 281.

⁶⁰³ Halîl, **a.y.**; Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, **Lisânü’l-‘Arab**, Dâru Sâdır, Beyrut, t.y., XIV, 397; er-Râğîb el-İsfahânî, **Müfredâtü Elfâzi’l-Kur’ân**, Dâru’l-Kalem, Beyrut, 2009, s. 427.

⁶⁰⁴ İbn Fâris, **a.y.**; Cevherî, **a.y.**; Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî, **Tâcü’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs**, el-Meclisu’l-Vatanî, Kuveyt, 2001, XXXVIII, 301;

⁶⁰⁵ İbn Fâris, **a.y.**

⁶⁰⁶ Râğîb, **a.y.**

⁶⁰⁷ Süleyman b. Ali eş-Şu‘ayli-Sâlih b. Saîd eş-Şeyzânî, **es-Semâvâtü’s-Seb‘u Beyne Akvâli’l-Mufessirîn ve ‘Ulemâi’l-Felek**, Mecelletu Kulliyeti’t-Terbiye, Ezher Üniversitesi, sayı: 130, 1. Cilt, Haziran, 2006, s. 4.

sözlük anlamını zikrettikten sonra Kur’ân’daki anlamlarına yer vermiş ve bunları âyetlerle örneklendirdiği bir liste sunmuştur.⁶⁰⁸ Bu listedeki kullanımlar genel olarak yukarıda zikredilen anlamlarla paralellik göstermektedir. Neseî bu manaları şöyle saymıştır: Yedi gök,⁶⁰⁹ üzerimizdeki sema,⁶¹⁰ bulut,⁶¹¹ yağmur,⁶¹² hava,⁶¹³ tavan,⁶¹⁴ cennet ve cehennem semaları.⁶¹⁵ Zâriyât sûresi 47. âyette geçen semâ kelimesinin, Neseî’nin zikrettiği manalardan ilkinin yansıttığı açıktır.

“Eyd” (أيد) kelimesi: “Eyd” lügatte güçlenmek, kuvvetlenmek anlamına gelen (أيد يئيد) fiilinin masdarıdır.⁶¹⁶ İbn Fâris, e-y-d harflerinin kuvvet ve koruma (hıfz) anlamlarına delâlet eden bir kök olduğunu ifade etmiştir.⁶¹⁷ Buna bağlı olarak “eyd” kelimesi de kuvvet anlamına gelmektedir.⁶¹⁸ Ancak “eyd” kelimesinin aslının “el” anlamındaki “yed” (يد) kelimesinden türediğini söyleyenler de olmuştur.⁶¹⁹ Bu yaklaşıma göre “eyd” kelimesinin kuvvet anlamını kazanmasının, “yed” kelimesinin mecazen kullanılmasıyla gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Nitekim İbn ‘Âşûr “Onu Rûhu’l-Kudüs ile te’yîd ettik”⁶²⁰ meâlindeki âyette geçen te’yîd kelimesini açıklarken kelimenin kuvvet manasındaki “eyd” kelimesinden türediğini, onun da

⁶⁰⁸ Ebû Hafs Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî, **et-Teyâsîr fî’t-Tefsîr**, Dâru’l-Lubâb, İstanbul, 2019, I, 367.

⁶⁰⁹ el-Bakara 2/29.

⁶¹⁰ Kâf 50/6.

⁶¹¹ el-Bakara 2/22.

⁶¹² Hûd 11/52.

⁶¹³ İbrâhîm 14/24.

⁶¹⁴ el-Hacc 22/15.

⁶¹⁵ Hûd 11/107-108.

⁶¹⁶ Bkz.: Ezherî, a.g.e., Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd, **Cemheratü’l-Luğa**, Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, Beyrut, 1987, II, 1087; Muhammed Hasen Hasen Cebel, **el-Mu‘cemu’l-İştikâkî el-Muassıl**, Mektebetü’l-Âdâdb, Kahire, 2010, II, 623.

⁶¹⁷ İbn Fâris, a.g.e., I, 163.

⁶¹⁸ Halîl, a.g.e., I, 105; Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî, **ez-Zâhir fî Me‘ânî Kelimâti’n-Nâs**, Dâru’ş-Şü’ûni’s-Sekâfeti’l-‘Âmme, Bağdat, 1987, I, 505; Ebu’l-Hasen ‘Alî b. İsmâ‘îl b. Sîde, **el-Muhassas**, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut, 1996, IV, 407; İbn Manzûr, a.g.e., III, 76.

⁶¹⁹ Ahmed Rızâ, **Mu‘cemu Metni’l-Luğa**, Dâru Mektebeti’l-Hayât, Beyrut, 1958, I, 220.

⁶²⁰ el-Bakara 2/87.

“yed” kelimesinden elde edildiğini ileri sürmüştür. Bunu da elin (yed) kudretin âleti olmasıyla gerekçelendirmiş ve kelimenin “yed” lafzından türemesinin daha uygun olacağını belirtmiştir.⁶²¹ Ancak İbn ‘Âşûr Sâd sûresi 17. âyette geçen “eyd” kelimesini açıklarken kelimenin (أد-يئد) fiilinin masdarı olduğunu söylemiştir.⁶²² Zâriyât sûresinin tefsirinde ise bu kelimenin “yed” kelimesinin çoğulu olduğunu, daha sonra kuvvet manasını ifade etmek için isim olarak kullanıldığının yaygınlaştığını ifade etmiştir.⁶²³

“Yed” ve “eyd” arasındaki mana ilişkisine dair Taberî, Sâd sûresi 45. âyette geçen (أولي الأيدي) ifadesindeki (الأيدي) kelimesiyle ilgili olarak Mücâhid’in (ö.103/721) bu kelimeyi kuvvet şeklinde tefsir ettiğine dair bir rivayet aktardıktan sonra farazi bir itiraz zikrederek Mücâhid’in tefsirini şöyle temellenmiştir:

“Şayet bir kimse (الأيدي) kelimesinin kuvvetle ne ilgisi var? O, yed kelimesinin çoğuludur. Yed ise bir organdır.” diyecek olursa ona şöyle denir: Bu ancak bir meseldir. “Batş” (güç, kuvvet, çarpıp alma) ancak el ile olur. Güçlünün gücü de “batş” ile anlaşılır. Bundan dolayı güçlü kimseye “zû yed” denmiştir.”⁶²⁴

Akabinde Abdullah’ın bu kelimeyi (أولي الأيد) şeklinde okuduğunu, bu durumda kelimenin “te’yîd”den geldiğini ya da (يوم يناد المناد)⁶²⁵ âyetinde olduğu gibi yâ harfinin hazfedilmiş olabileceğini söylemiştir.⁶²⁶

“Eyd” kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de Zâriyât sûresinden başka bir de Sâd sûresinde “Eyd (kuvvet) sahibi kulumuz Dâvûd’u hatırla!”⁶²⁷ meâlindeki âyette geçmektedir. Her iki âyette de “eyd” kelimesi müfessirler tarafından “kuvvet” olarak tefsir edilmiştir.⁶²⁸

⁶²¹ Muhammed et-Tâhir b. ‘Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, ed-Dâru’t-Tûnusiyye li’n-Neşr, Tunus, 1984, I, 595.

⁶²² İbn ‘Âşûr, **a.g.e.**, XXIII, 227.

⁶²³ İbn ‘Âşûr, **a.g.e.**, XXVII, 16.

⁶²⁴ Taberî, **a.g.e.**, XX, 116.

⁶²⁵ Kâf 50/41.

⁶²⁶ Taberî, **a.y.**

⁶²⁷ Sâd 38/17.

⁶²⁸ Bkz.: Taberî, **a.g.e.**, XX, 40, XXV, 545.

Kanaatimizce “eyd” kelimesinin (يُؤيد - آد) fiilinin masdarı olması daha kuvvetle muhtemeldir. Zira bu durumda lafız herhangi bir mecâzî anlamla tevil edilmeksizin vaz‘ edildiği hakiki anlamda kullanılmış olmaktadır. Kelâmda asıl olan da hakikî manasıdır.

Yine “Biz, iman edenleri düşmanlarına karşı te’yîd ettik/destekledik”⁶²⁹ meâlindeki âyette olduğu gibi aynı kökten gelen te’yîd etmek, desteklemek, kuvvetlendirmek anlamlarında, tef‘îl vezninin mâzi ve muzâri kalıpları da Kur’ân-ı Kerîm’de çeşitli yerlerde geçmektedir.⁶³⁰

“Mûsi‘ûn” (موسعون) kelimesi: “İf‘âl” (إفعال) babında ism-i fâil kalıbı olan mûsi‘ûn kelimesinin sülâsî kökü genişlik anlamına delâlet eden (وسع-يسع) fiilidir. İbn Fâris, v-s-‘a harflerinin darlık ve zorluk kelimelerinin zıt anlamına delâlet eden bir kök olduğunu ifade etmiştir.⁶³¹ Dilciler bu fiilin masdarı olan⁶³² “se‘a” (السعة) kelimesinin “darlık” kavramının karşıtı olduğunu söylemişlerdir.⁶³³ Fettenî (ö.986/1578) de genişlik ve darlık kavramlarının ancak cisimlerde tasavvur edilebileceğine değinerek kelimenin asıl kök manasının mekânsal genişleme olduğuna işaret etmiş olmaktadır.⁶³⁴ Ancak çeşitli ilişkilerden dolayı lafız başka anlamlarda da kullanılmıştır. Örneğin se‘a kelimesinde zenginlik manasının bulunduğu da zikredilmiştir.⁶³⁵ Ancak Himyerî (ö.573/1178), bu mananın ilk manadan; yani genişlik manasından alındığını vurgulamıştır.⁶³⁶ Yine kelimenin güç, kudret, tâkat anlamlarına geldiği de zikredilmiştir.⁶³⁷ Dolayısıyla v-s-‘a maddesinin kök manasının mekânsal genişlik

⁶²⁹ Saff 61/14.

⁶³⁰ Bkz.: el-Bakara 2/87, 253; Âli İmrân 3/13; el-Mâide 5/110; et-Tevbe 9/40; el-Mücâdele 58/22.

⁶³¹ İbn Fâris, **a.g.e.**, VI, 109.

⁶³² İbn Sîde, **a.g.e.**, III, 341.

⁶³³ İbn Düreyd, **a.g.e.**, II, 844; İbn Sîde, **a.g.e.**, III, 341; Neşvân b. Sa‘îd el-Himyerî, **Şemsu’l-‘Ulûm ve Devâu Kelâmi’l-‘Arab mine’l-Külûm**, Dâru’l-Fikr, Dimeşk, 1999, XI, 7157.

⁶³⁴ Muhammed Tâhir el-Fettenî, **Mecma‘u Bihâri’l-Envâr fî Ğarîbi’t-Tenzîl ve Letâifi’l-Ahbâr**, Meclisu Dâirati’l-Me‘ârifî’l-‘Usmâniyye, Haydarabad, 1967, V, 52.

⁶³⁵ Cevherî, **a.g.e.**, III, 1298; Himyerî, **a.y.**;

⁶³⁶ Himyerî, **a.y.**

⁶³⁷ Cevherî, **a.y.**; İbn Manzûr, **a.g.e.**, VIII, 392.

anlamını taşıdığını, daha sonra zenginlik, güç, kudret gibi yan anlamlar kazandığını söylemek mümkündür. Nitekim Râğıb el-İsfehânî de kelimedeki genişlik manasının mekânlar, (maddî) durum ve fiillerde söz konusu olduğunu belirtmiştir.⁶³⁸ Onun, kelimenin mekânsal manadaki kullanımını ilk önce zikrederek lafzın temel anlamının mekânsal olduğuna işaret ettiği kanısındayız.

Aynı kökten gelen “vus” (الوسع) kelimesi de yine “se‘a” kelimesiyle aynı anlamda kullanılmış olup maddi imkân, zenginlik ve güç anlamlarını taşımaktadır.⁶³⁹ Ancak nüans olarak “vus” kelimesinde bizatihi gücün ve kudretin kendisi değil boyutları kastedilmektedir.⁶⁴⁰ Günümüz tabiriyle “vus” kelimesini kapasite olarak çevirmek mümkündür. “Se‘a” kelimesinde olduğu gibi bu kelimenin “geniş olmak” manasından elde edildiği açıktır. Nitekim Münâvî de “vus” kelimesini bir şeyin etrafının ve sınırlarının birbirinden uzak olması şeklinde izah etmiştir.⁶⁴¹

“Mûsi‘ûn” kelimesinin elde edildiği “if‘âl” babını da lâzım ve müte‘addî olarak iki şekilde değerlendirmek mümkündür. Lâzım manasıyla kullanımına örnek olarak (أوسع الرجل) cümlesi zikredilebilir. Buna göre cümle “Kişi se‘a (maddi genişlik) sahibi oldu, zengin oldu.” anlamını taşımaktadır.⁶⁴²

Kelimenin müte‘addî olarak kullanılması ile ilgili olarak İbn Manzûr, (أوسع) fiili ve müte‘addî olarak daha sık kullanılan (وسّع) fiilinin genişletmek anlamlarına geldiğine işaret etmiştir. Buna göre (أوسع الشيء) denildiğinde “O şeyi geniş kıldı” anlamı kastedilmektedir. (أوسع الله عليك) dendiğinde cümle “Allah seni zengin kıldı veya kılsın” anlamına gelmektedir.⁶⁴³ Bu iki temel kullanıma göre mûsi‘ûn kelimesi birinci durumda “zenginlik, güç, kudret sahibi olan”, ikinci durumda ise “genişleticiler” anlamına gelmektedir. Ancak burada fiilin lâzım manasının, müte‘addî manasından elde edildiğini göz ardı etmemek gerekmektedir.

⁶³⁸ Râğıb, **a.g.e.**, VIII, 870.

⁶³⁹ el-Cevherî, **a.y.**

⁶⁴⁰ İbn Manzûr, **a.y.**

⁶⁴¹ Abdurraûf el-Münâvî, **et-Tevfik ‘alâ Muhimmâti’t-Te‘ârif**, ‘Alemlü’l-Kütüb, Kâhire, 1990, s. 337.

⁶⁴² İbn Manzûr, **a.y.**

⁶⁴³ İbn Manzûr, **a.y.**

“Mûsi‘ûn” kelimesinin müfredi olan “mûsi‘” kelimesi Bakara sûresi 236. âyette geçmiş ve burada “eli/hali geniş olma” anlamında kullanılmıştır.⁶⁴⁴ Yine “mûsi‘ûn” kelimesinin çeşitli türevleri Kur’ân-ı Kerîm’de birçok yerde geçmektedir. Bunlardan bazıları şöyle sayılabilir: Darlığın zıttı olan hakiki anlamdaki genişlik,⁶⁴⁵ ihata etme,⁶⁴⁶ bolluk, zenginlik,⁶⁴⁷ güç, kuvvet ve tâkat.⁶⁴⁸

3.2.1.2.2. *Âyetin Siyâk ve Sibâkı*

Zâriyât sûresi 47. âyetin siyâk ve sibâkına baktığımızda âyetin, bazı eski kavimlere dair ibret ve delil barındıran birtakım hadiselerin zikredilmesinin akabinde gelmekte olduğunu görürüz. Vaad olunan şeylerin konuşulan şeyler gibi gerçek olduğu ifade edilmiş, bunu inkâr eden eski kavimlerin başına gelen ceza kabilinden ibretlik hadiselerin akabinde gökte ve yerde ibret vesilesi hususiyetlerin bulunduğu ve bir nevi göğü kuvvetle yaratan, yeri de bir döşek gibi yaymaya gücü yeten Allah Teâlâ’nın, onların inkâr ettiği ve va‘d olundukları kıyamet, yeniden diriltilmek gibi şeyleri gerçekleştirmeye gücünün yettiğine işaret edilmiştir.

Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö.671/1273), âyet-i kerîmenin, öncesindeki âyetler/ibretlik hâdiseler açıklandıktan sonra gökte de yaratıcının kemal sıfatı üzere her şeye gücünün yettiğine işaret ettiğini; bundan dolayı da göğün durumunu bildiren bu âyetin Nûh (a.s) kıssasını ihtiva eden önceki âyete atfedildiğini; zira ikisinin de birer âyet olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴⁹

Bikâ‘î de Zâriyât sûresi 47. âyetin hemen öncesindeki âyette Nûh kavminin helakinin gökten inen ve yerden çıkan sudan dolayı olduğundan bu ikisinin yaratılışında noksanlık olduğu zannedilmesin diye Allah’ın vahdaniyetine, yeniden

⁶⁴⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur’ân Dili**, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2021, I, 864, 868.

⁶⁴⁵ en-Nisâ 4/97.

⁶⁴⁶ el-Bakara 2/255; el-En‘âm 6/80.

⁶⁴⁷ et-Talâk 65/7.

⁶⁴⁸ el-Bakara 2/286.

⁶⁴⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, **el-Câmi‘u li Ahkâmi‘l-Kur’ân**, thk.: Abdulmuhsin et-Turkî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 2006, XIX, 502.

dirilmeye kudretinin tam oluşuna delâlet edilerek göğün kuvvetle yaratıldığının ifade edildiğini, göğün yaratılmasının yeniden dirilmeyi inkâr edenleri ilzam etmesi bakımından uluhiyet vasfına daha yaraşır olması itibariyle göğün zikredildiğini ve Allah Teâlâ'nın sonsuz güç ve kudret sahibi olduğunun ifade edildiğini zikretmiştir.⁶⁵⁰

Hicrî VIII. yüzyıl âlimlerinden Ahmed b. İbrâhîm el-Gırnâtî (ö.708/1308), Zâriyât sûresi 47. âyetin, Kâf sûresindeki “Onlar üstlerindeki göğe bakmadılar mı; onu nasıl bina ettik ve süsledik...”⁶⁵¹ şeklinde başlayan 6 ilâ 8. âyetlerin devamı niteliğinde olduğunu ifade ederek bir nevi Kâf sûresindeki yaratmanın niteliğine dair yönlendirilen sorunun cevabı olduğuna işaret etmiştir.⁶⁵²

3.2.1.2.3. Müfessirlerin Görüşleri

Klasik dönem tefsirlerine başvurduğumuzda âyette geçen (موسعون) “mûsi‘ûn” kelimesi hakkında alimlerin iki farklı anlam verdiği görülmektedir. Bunlardan birincisi “genişleticileriz”, ikincisi ise “güç yetiricileriz” anlamıdır. Bunlardan ilki de kelimenin nesnesinin ne olduğuna göre farklılık göstermektedir.

Birinci görüşte olanları şu şekilde sayabiliriz.

“Mûsi‘ûn” genişletmek anlamından gelmektedir: Genişletilen ise semâdır ve genişletme istimrar yani süreklilik ifade etmektedir. İbn Zeyd'in “bizler göğü genişleticileriz” şeklinde tefsir ettiği aktarılmıştır.⁶⁵³ Âyeti göğün genişlediği olgusunun bir göstergesi kabul eden sonraki dönem ilim adamları klasik dönem âlimlerinden referans olarak İbn Zeyd'i zikretmektedirler.⁶⁵⁴

⁶⁵⁰ Ebu'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer el-Bikâ'î, **Nazmu'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Âyâtî ve's-Süver**, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire, XVII, 474.

⁶⁵¹ Kâf 50/6.

⁶⁵² Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm el-Gırnâtî, **Melâkü't-Te'vîl el-Kâtî' bi Zevi'l-İlhâdi ve't-Ta'tîl fi Tevcîhi'l-Müteşâbihi'l-Lafzi min Âyi't-Tenzîl**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., s. 451.

⁶⁵³ Ebu'l-Hasen Muhammed b. Habîb el-Mâverdi el-Basrî, **en-Nüket ve'l-Uyûn**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., VI, 16.

⁶⁵⁴ Celâl Yeniçeri, **Uzay ve Varlık Âyetleri Tefsiri**, Kampanya Kitapları, İstanbul, 2017, s.119.

“Mûsi‘ûn” genişletmek anlamından gelmektedir: Genişletilmiş olan, gök ile yer arasındır. Yani evren ilk baştan geniş yaratılmıştır. Yine bu görüş de İbn Zeyd’e dayandırılmaktadır. Taberî, kelimenin “göğü yaratmaya ve yaratmayı dilediğimiz şeyleri yaratmaya gücümüz yeter” anlamına geldiğini ifade eder. Akabinde ise İbn Zeyd’in âyeti, Allah Teala’nın göğü geniş kıldığı şeklinde yorumladığını söyler.⁶⁵⁵

Burada şu duruma dikkat çekmek gerekir: İbn Zeyd’e dayandırılan ifade, Taberî naklinde (أوسعها) “onu/göğü geniş kıldı” şeklinde mâzi kipi ile gelmiştir.⁶⁵⁶ Dolayısıyla bu ifade göğün ilk yaratılışından beri geniş olduğu anlamını içermektedir. Mâverdî ve İbnü’l-Cevzî’nin nakillerinde ise kelime (لموسعون السماء) “göğü genişleticileriz” şeklinde açıklanmıştır.⁶⁵⁷ Bu ikinci nakle göre ism-i fâ‘il kalıbında geldiğinden anlam süreklilik manasını ifade etmektedir.

Zeccâc da kelimeye “gökle yer arasını geniş yarattık” anlamını vermiştir.⁶⁵⁸

“Mûsi‘ûn” genişletmek anlamından gelmektedir; genişletilen ise rızıklardır. Nitekim İbn Abbâs ve Hasan-ı Basrî, âyeti “Bizler yağmur vasıtasıyla rızıkları genişletiriz.” şeklinde tefsir etmiştir.⁶⁵⁹ Dahhâk’a nisbet edilen (أغنيناكم) “Biz sizi zengin kıldık” tefsirini⁶⁶⁰ de bu kısımda saymak mümkündür.

İkinci görüşte olanları, yani mezkur ifadeyi “güç yetiricileriz” şeklinde tefsir edenleri ise şöyle saymak mümkündür:

⁶⁵⁵ Taberî, **a.g.e.**, XXI, 546.

⁶⁵⁶ Taberî, **a.y.**

⁶⁵⁷ Mâverdî, **a.g.e.**, V, 373; İbnü’l-Cevzî, **Zâdü’l-Mesîr fî ‘İlmi’t-Tefsîr**, el-Mektebu’l-İslâmî, Beyrut, 1984, VIII, 41.

⁶⁵⁸ Zeccâc, **a.g.e.**, V, 57.

⁶⁵⁹ Sa‘lebî, **a.g.e.**, IX, 119; Mâverdî, **a.y.**

⁶⁶⁰ Kurtubî, **a.g.e.**, XIX, 503.

İbn Abbâs'ın aynı zamanda bu görüşte olduğu da nakledilmiştir.⁶⁶¹ Yine Mücâhid de âyeti “bunun bir mislini daha yaratmaya gücümüz yeter” şeklinde tefsir etmiştir.⁶⁶²

İlk dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Süleyman ise ifadeyi “onu (göğü) istediğimiz gibi genişletmeye kâdiriz.” şeklinde yorumlamıştır.⁶⁶³

İmâm Mâturîdî de kelimeye “güç yetirenleriz” manasını vermiş, ancak zengin, maddi imkânı geniş olan anlamı ile mahlukatın işlerini yönetme ve onların rızıklarını bolca verme hususunda da genişleticileriz anlamının da mümkün olduğunu ifade etmiştir.⁶⁶⁴

Fahreddin Râzî de âyet-i kerimenin tefsiri hakkında çeşitli yaklaşımların olduğunu belirtmiş ve ilk olarak mekânsal genişlik kavramını zikredip “mûsi‘ûn” kelimesinin “el-vus‘u” kelimesinden türediğini ifade etmiştir. Bu durumda anlam “Bizler göğü o derece genişlettik ki yeryüzü, onu çevreleyen su ve hava sanki geniş boş bir arazide bir halka/yüzük gibidir.” şeklinde olmaktadır.⁶⁶⁵

Âlûsî de (لموسعون) ibaresinin, Allah Teâlâ'nın, göğün yanında her şeyi yaratmaya gücünün yettiğini ispat için ek bir ifade (tezyîl) olarak getirildiğini ifade etmiştir.⁶⁶⁶

Geçtiğimiz asrın önemli müfessirlerinden Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ise bu kelimenin iki manasının olduğunu; birincisinin kudret cihetinden genişliği ifade ettiğini söyler. Buna göre âyet, kudretimiz o derece geniştir ki göğü bina etmekten dolayı tükenmediği gibi onu daha da genişletebileceği manasını taşımaktadır. Diğer

⁶⁶¹ Sa‘lebî, **a.y.**

⁶⁶² Mâverdî, **a.g.e.**, V, 374.

⁶⁶³ Mukâtil b. Süleymân, **Tefsîru Mukâtil b. Süleymân**, thk. Abdullah Mahmûd Şahhâte, Beyrut, Müessesetü’-Târîhi’l-‘Arabî, 2002, IV, 132.

⁶⁶⁴ Mâturîdî, **a.g.e.**, XIV, 150.

⁶⁶⁵ Fahrüddin Muhammed b. Dıyâuddîn er-Râzî, **Mefâtihu’l-Ğayb**, Beyrut, Dâru’l-Fikr, 1981, XXVIII, 226.

⁶⁶⁶ Ebu’l-Fadl Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd el-Âlûsî el-Bağdâdî, **Rûhu’l-Me‘ânî fi Tefsiri’l-Kur’ânî’l-‘Azîm ve’s-Seb‘i’l-Mesânî**, Beyrut, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, t.y., XXVII, 17.

ise nimet verme cihetinden genişliği ifade eder. Buna göre ibare “bizler darlıkları genişletiriz, fakirleri zengin kılarız” gibi bir anlam taşımaktadır.⁶⁶⁷

Bilimsel tefsirin geçtiğimiz asırdaki önemli temsilcilerinden Tantâvî Cevherî, söz konusu âyeti, klasik dönemde yapılan tefsirlere mutabık bir şekilde yorumlamıştır. Cevherî “mûsi‘ûn” kelimesini “bizler gök ve yer arasını genişleticileriz” şeklinde yorumlamış, aynı zamanda mananın, takat, güç anlamına gelen “vus” kelimesinden gelebileceğini ve bu takdirde anlamın “kâdirûn” yani “güç yetiriciler” şeklinde olacağına işaret etmiştir. Yine “mûsi” kelimesinin infak etmeye gücü yeten anlamını taşıdığını da belirtmiştir.⁶⁶⁸

Cevherî’nin, sûrenin tefsirinde sûre ile ilişkisi doğrudan ya da dolaylı olan birçok konuda küçük büyük her ayrıntıya yer verirken evrenin genişlemesine dair yorumunun önceki dönemlerde yapılan yorumlarla sınırlı kalması ve onun modern dönem bilim dünyasında gündem olan “evrenin genişlemesi tezi”ne atıfta bulunmaması muhtemelen bu teorinin ortaya atılmasına (1929) dair bilgilerin, tefsirini kaleme aldığı sıralarda (1931) kendisine ulaşmamış olabileceğinden kaynaklandığı kanaatindeyiz.

İbn ‘Âşûr da “mûsi” kelimesinin “kudret sahibi” anlamında olduğunu, onun da aslının (ضيق) “dar” kelimesinin karşıtı olan “mekânın geniş olması” anlamından geldiğini, daha sonra da istiâre yoluyla bir şeyin çokluğu ve bolluğu manasında kullanıldığını ifade etmiştir. İbarenin (إِنَّ) ile getirilmesine sebep olarak ise muhataplarını Allah’ın kudretinin genişliğini inkâr edenler konumuna koyarak mananın pekiştirilmesi olarak zikretmiştir.⁶⁶⁹

Zağlûl en-Neccâr ise evrenin sabit olduğuna dair dünyada hâkim bir kanaat olduğu sırada bu âyetin nazil olduğunu ifade etmiş, bu hâkim kanaatin de XX. yüzyılın

⁶⁶⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, Matbaa-i Ebuuzziya, İstanbul, 1935, VI, 4542.

⁶⁶⁸ Tantâvî Cevherî, **el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm**, y.y.y., Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1350 h., XXIII, 115.

⁶⁶⁹ İbn ‘Âşûr, **a.g.e.**, XXVII, 16.

ortalarında uzay gözlemleri neticesinde evrenin genişlediği, gök cisimlerinin birbirlerinden uzaklaştıkları gerçeği gözlemlenene kadar devam ettiğini belirtmiştir.⁶⁷⁰

Neccâr, yorumunu bilimsel referanslarla da detaylandırmıştır. Buna göre; Avusturyalı bilim adamı C. Doppler, uzayı gözetleyen bir kişinin gözüne hareketli bir kaynaktan yeterli bir hızda bir ışık geldiğinde bu ışığın titreşiminde değişiklik ortaya çıktığını gözlemlemiştir. Eğer kaynak gözlemciye doğru hareket ediyorsa ışık dalgaları yoğunlaşıp algılanan ışık spektrumun üst frekansına yani mavi tarafına kaydığını; eğer gözlemciden uzağa doğru hareket ediyorsa, ışık dalgalarının yayıldığını/seyreldiğini ve algılanan ışığın alt frekans yönüne yani spektrumun kırmızı tarafına doğru kaydığını tespit etmiştir. Bu olgu “kırmızıya kayma” olarak ifade edilmektedir. Neccâr, 1914 yılına gelindiğinde Amerikalı astronom Slipher’in, Doppler’e ait teoriyi yıldızlardan bize doğru gelen ışıklar ve bizden uzak galaksiler üzerinde tatbik etmeye çalıştığını ve neticede gözlemlediği galaksilerin çoğunun bizden ve birbirlerinden büyük bir hızla uzaklaştığını fark ettiğini aktarmıştır.⁶⁷¹

Akabinde gökbilimcileri arasında bunun ne anlama geldiği üzerinde tartışmalar başlamıştır. 1925 yılının gelmesiyle Slipher, bizzat takip ettiği kırk galaksinin gerçekten de büyük bir hızla hem Samanyolu galaksisinden hem de birbirlerinden uzaklaştıklarını gözlemlemiştir.⁶⁷²

Neccâr, Amerikalı gökbilimci Edwin Hubble’ın 1929 yılında hâssas bir çıkarımda bulunduğunu ifade etmiştir. Buna göre galaksilerin bizden uzaklaşma hızları bize olan uzaklıklarıyla itici bir şekilde uygunluk göstermektedir. Daha sonra bu yaklaşım Hubble Kanunu diye tanımlanmış ve bu teori sayesinde Hubble birçok galaksinin boyutlarını ve birbirlerinden uzaklaşma hızlarını ölçmeyi başarabilmiştir. Bunu da 1934 senesinde yayımlamışlardır. Neccâr, devamında galaksilerin bizden ve birbirlerinden uzaklaşmasının evrenin genişlemesi gerçeğine işaret ettiğini, bu konuda bilim adamlarının ikiye bölündüğünü fakat neticede bazı matematiksel ölçümler ve

⁶⁷⁰ Zağlûl en-Neccâr, **Tefsîru’l-Âyâti’l-Kevniyye fi’l-Kur’âni’l-Kerîm**, Kahire, Mektebetü’ş-Şürûki’-d-Düveliyye, 2007, III, 416.

⁶⁷¹ Neccâr, **a.g.e.**, III, 417.

⁶⁷² Neccâr, **a.g.e.**, III, 418.

gök sayfasındaki felekî okumalar sonucunda evrenin genişlediğinin kat'î bir şekilde sabit olduğunu söylemiştir. Albert Einstein, William De Sitter, Herman Bondi, Thomas Gold ve Fred Hoyle gibi bilim adamlarına atıfta bulunarak yukarıda zikredilen yaklaşımın birçok bilim adamını evrenin genişlediği gerçeğini itiraf etmek durumunda bıraktığını söylemiştir.⁶⁷³

Neccâr, evrenin genişlemesi olgusunun bilim dünyasındaki dayanaklarını söyledikten sonra âyetin tefsiri ile ilgili bölümde şöyle demiştir:

“(…) “Şüphesiz ki bizler genişleticileriz” şeklindeki Kur’ânî ifade bu şaşırtıcı genişliğe işaret etmektedir. Aynı zamanda Allah’ın dilediği zamana kadar sürekli olarak genişlemeye devam edeceğini göstermektedir. Bu, insanoğlunun daha önce bilmediği, ancak XX. yüzyılın ilk otuz senesi içerisinde idrak ettiği bir hakikattir.”⁶⁷⁴

3.2.1.2.4. Âyetin Usûlî Tahlili

Özelde bilimsel yorumların, genelde âyetler hakkındaki bütün yaklaşım ve yorumların delâlet sınırlarının çizilmesi ve tahlilinin yapılması usûl prensiplerine göre gerçekleştirileceğinden bu kısmın “Âyetin Usûlî Tahlili” şeklinde başlıklandırılması uygun görülmüştür. Bu yönüyle usûlî tahlil, usûlî tefsir metodunun önceki başlıklarla birlikte temel parçasını teşkil etmektedir. Çalışmanın diğer örneklerinde de burada takip edilen yöntem izlenecektir. Öncelikle örnekler lafzın mana için vaz‘ edilmesi açısından ele alınacak, akabinde lafzın kullanımı bakımından, sonra lafzın delâletinin açıklık ve kapalılığı yönünden ve son olarak da delâletin keyfiyeti açısından ele alınarak genel değerlendirmede bulunulacaktır.

3.2.1.2.4.1. Lafzın Manaya Vaz‘ Edilmesi Açısından

Daha önce de işaret edildiği üzere burada vaz‘ ifadesiyle “lafzın vaz‘ edildiği manaya sahip fertlerin tamamını veya bir kısmını kapsaması” kastedilmektedir. Buna göre lafız, vaz‘ edildiği manaya sahip fertlerin tamamını içine alabilir; bu takdirde lafız

⁶⁷³ Neccâr, **a.y.**

⁶⁷⁴ Neccâr, **a.g.e.**, III, 421.

“âmm” sayılmaktadır. Buna karşın kimi kez lafız vaz‘ edildiği manaya sahip belirli bir ferdi içine alabilir. Bu takdirde de lafız “hâss” sayılmaktadır. Bu kategorizde bir başka seçenek de kelimenin aynı anda iki mana için iki ayrı vaz‘ ile vaz‘ edilmiş olma ihtimalidir ki, bu takdirde lafzın iki ayrı manaya sahip fertleri kapsama ihtimali söz konusu olur. Bu da “müşterek” olarak ifade edilir. Şayet “müşterek” bir lafzın manalarından birisi bir teemmül neticesinde tercih edilirse tercih edilen bu mana da “müevvel” olarak ifade edilir. Yine daha önce de işaret edildiği üzere bazı âlimler bu kısımda beşinci bir tür daha zikretmişlerdir ki, o da cem‘-i münekker terimidir. Bu da normalde umûm ifade eden marife çoğulun nekre gelmesi durumunda kelimenin umûm mu yoksa husus mu ifade edeceği konusunda görüş ayrılığı doğurduğundan bazılarınca bu terimin ayrı bir kategori olarak zikredilmesine neden olmuştur.

Araştırmamıza konu olan âyette geçen “mûsi‘ûn” kelimesi de cem‘-i münekker (çoğul ve nekre/belirsiz) bir kelimedir. Kalıp olarak genişletme işini yapan ya da kudret sahibi olan asgari üç ferdi kapsamaktadır. Ancak söz konusu ihtilaftan ötürü kelime, Horasan/Semer kand ekolüne göre ‘âmm bir lafzın istiğrak ifade etmesi gerekmediği için ‘âmm lafızlardan sayılabilir. Irak ekolüne göre ise lafzın ‘âmm olması için istiğrak gerekli görüldüğünden böyle bir lafız ‘âmm kabul edilmez.

Burada özel bir duruma da işaret etmek gerekmektedir. O da “mûsi‘ûn” lafzı çoğul olsa da burada bunun ile Allah Teâlâ’nın kastedildiği açıktır. Bu da tazim maksadıyladır. Zira müfred yerine çoğul kalıbının kullanılmasının Arap dilinde tazim ifade ettiği bilinmektedir.⁶⁷⁵

Lafzın vaz‘ açısından değerlendirildiği bu kısımda göz önünde bulundurulması gereken birkaç husus bulunmaktadır. Bunlardan ilki; kelimenin kalıp açısından, bir başka tabirle şumul açısından kapsadığı fertlerin sayısına dair bir kanaat sahibi olsak da bu fertlerin gerçekleştirdikleri iş, eylem ya da nitelendikleri özelliklerin ne olduğunun tespiti meselesidir. Bu durumu, “Mûsi‘ûn” kelimesinin türediği masdar veya fiilin manası nedir, lafızların taksimindeki yeri neresidir?” şeklindeki bir soru, daha açık bir şekilde ortaya çıkaracaktır.

⁶⁷⁵ Kurtubî, a.g.e., XIX, 503.

İkinci mesele ise “mûsi‘ûn” kelimesinin müte‘addî (geçişli) veya lâzım (geçişsiz) bir kökten türemesine göre anlamının genişleyecek veya daralacak olmasıdır. Zira geçişli olduğunda aldığı nesneden dolayı lafzın kapsamı doğal olarak etkilenecektir. Daha önce de ifade edildiği gibi “mûsiûn” kelimesi “îsâ” masdarından türemiş ism-i fâil kalıbıdır. “Îsâ” masdarının sülâsî kökü “se‘a” kelimesidir. Bu kelime de darlığın zıttı olan genişlik anlamında bir kavram olarak vaz‘ edilmiştir. Bu tür kavramlar da hâss lafızlardan sayılmaktadır.⁶⁷⁶ Nev‘ veya cins için vaz‘ edilen bir lafzın hâss olması o lafzın vaz‘ edildiği salt hakikate itibarladır. Zira o hakikat tektir; onun için çokluktan bahsetmek mümkün değildir. O hakikatin mefhumu içerisinde birçok nevi‘ ve ferdin bulunması onun teklîğine zarar vermemektedir.⁶⁷⁷

Burada bir başka husus ise mûsi‘ûn kelimesinin nesnesi hakkındadır. Nitekim kelimeye genişletmek manası verildiğinde genişletilen şeyin ne olduğu sorusu gündeme gelecektir. Geride aktarılan görüşler göz önünde bulundurulduğunda mef‘ûlün gök/evren ya da rızıklar olması mümkündür. Kanaatimizce nesnenin gök olarak değerlendirilmesi bağlama daha uygun görünmektedir. Zira âyette “Göğü biz kuvvetle inşa ettik ve biz genişleticileriz” şeklinde göğün önce kuvvetli bir şekilde yaratılmasına değinilmesi, çok doğal olarak göğün genişletilmesinin anlaşılmasına bir karinedir. Ayrıca bu âyetin akabinde “Yeri de döşedik; biz ne güzel yayıcılarız”⁶⁷⁸ meâlindeki âyetin gelmesi, semâ ve arzın benzer ve uyumlu yönlerden aynı bağlamda zikredildiklerinin bir işaretidir.

Bir diğer husus da kelimenin “kâdirûn” yani güç yetiricileriz şeklinde anlaşılmasının oldukça kuvvetli bir ihtimal olmasıdır. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere “evse‘a-îsâ” kelimesine kudret ve tâkat anlamları verilmektedir. Buna âyette yine “kuvvet” ve “kudret” anlamlarına gelen “eyd” kelimesinin varlığı da eklendiğinde bağlamın “bizler güç yetiricileriz” anlamını da taşıyabileceği gayet açık bir şekilde anlaşılabilir.

⁶⁷⁶ Zuhaylî, a.g.e., I, 201.

⁶⁷⁷ Zuhaylî, a.y.

⁶⁷⁸ ez-Zâriyât 51/48.

“Güç yetiricileriz” manası da güçlü bir görüş olmasıyla beraber hem bağlamın genişletmek manasına delâletinin daha uygun olması, hem de vaz‘ itibariyle genişletmek manasının esas oluşu, kudret ve zenginlik manasının genişlik kökünden elde edilmiş olması ibarenin, lafzın mana için vaz‘ı açısından göklerin genişletilmesine delâlet etmesi bizce daha ağır basmaktadır.

3.2.1.2.4.2. Lafzın Mana İçin İsti‘mâli Açısından

Bir lafız, belirli bir mana için vaz‘ adılmış olabilir. Ancak zamanla ve çeşitli sebeplerden ötürü başka manalar da kazanabileceğinden lafız vaz‘ edildiği mana için kullanılabilirdiği gibi vaz‘ edildiği temel mananın dışında da kullanılabilir. Usûlcüler daha önce de zikredildiği üzere bu yönden lafız hakikat, mecâz, sarîh ve kinâye olmak üzere dört kısma ayırmışlardır. Lafzın bu dördü kategoriden biriyle nitelenmesi ancak onun isti‘mâliyle yani kullanılmasıyla ortaya çıkar. Çünkü bu nitelemeler lafza sonradan ârız olan durumlardandır. Bu da ancak lafzın kullanılması durumunda kendisini gösterir.⁶⁷⁹

“Mûsiûn” kelimesine de lafzın mana için isti‘mâli açısından baktığımızda kelimenin kökü olan “se‘a” kelimesinin ya vaz‘ edildiği “genişlik” anlamında kullanıldığını ya da ondan elde edilmiş yan anlam olan “kudret” manasında kullanıldığını söylenebilir. Bilindiği üzere kelâmda asıl olan, hakiki manadır. Mecâz ise sonradan kelâma ârız olmaktadır. Hakikat de ancak bir özre binaen terk edilebilir.⁶⁸⁰ Dolayısıyla burada kelimenin vaz‘ edildiği mana olan ve herhangi bir karineye ihtiyaç duymayan hakiki anlamında kullanılmış olması daha ağır basmaktadır. Üstelik hakiki mananın lafızdan nefyi de mümkün değildir.⁶⁸¹ Ayrıca bir lafzın aynı anda hem hakiki hem de mecâz anlamına delâlet etmesi de imkansızdır.⁶⁸²

Bu kategorizde lafız hakikat olsun mecâz olsun doğrudan anlaşılıp anlaşılmaması yönünden de ikinci bir değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Kullanımı

⁶⁷⁹ Zuhaylî, **a.g.e.**, I, 283.

⁶⁸⁰ Zuhaylî, **a.g.e.**, I, 285.

⁶⁸¹ Zuhaylî, **a.g.e.**, I, 286.

⁶⁸² Alauddîn Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî**, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, y.y., t.y., II, 47.

terk edilmemiş yani sık kullanıldığından dolayı doğrudan anlaşılabilir hakiki mana sarîh sayılmaktadır. Aynı durum mecâz için de söz konusudur. Burada “mûsi‘ûn” lafzının hem hakîkî anlamı olan genişlik hem de mecâzî anlamı olan kudret manalarının sıkça kullanılması her iki manasının da sarîh olmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla burada lafzın kinâye olduğu düşünülemez.

Ancak az önce de ifade edildiği üzere kelâmda asıl olanın hakikat olmasından ötürü “genişlik” ve “kudret” manalarından birinin tercihi söz konusu olduğunda hakîkî anlam olan “genişlik” manasının tercihe şayan olduğu kanaatindeyiz.

3.2.1.2.4.3. Lafzın Açık veya Kapalı Oluşu Açısından

Zikri geçtiği üzere lafız, açıklık ve kapalılık yönünden de ayrı bir taksime tabi tutulmaktadır. Buna göre şayet bir lafız, manasına kendi sîgası ile herhangi bir harici duruma bağlı olmaksızın delâlet ederse “vâdihu’d-delâle” yani delâleti açık bir lafız sayılmaktadır. Buna mukabil şayet manası kendisinden ya da harici bir durumdan kaynaklı olarak kapalı kalır ve manasının anlaşılması kendî sîgası ile değil de ancak harici başka bir şeyle mümkün olursa bu takdirde “hafiyü’d-delâle” yani delâleti kapalı lafız sayılmaktadır.⁶⁸³ Manasına delâleti açık lafızlar daha önce de belirtildiği üzere zâhir, nass, müfesser ve muhkem olarak; bunlara karşın manasına delâleti kapalı lafızlar ise hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih olarak taksim edilmektedir.

Burada bir hususa dikkat çekmek yerinde olacaktır. Lafzın açıklık ve kapalılık yönünden hangi kategoride olduğunun bilinmesi için gereken en öncelikli iki adımın, lafzın manasının anlaşılabilir için harici bir şeye ihtiyaç duyup duymadığının bir başka tabirle doğrudan anlaşılabilir anlaşılmadığının tespiti, şayet doğrudan anlaşılıyorsa da sözün sevk ediliş sebebinin bilinmesi olduğu kanaatindeyiz. Bu da ancak söz sahibine ait bir mana/karine ile bilinebilir. Usûlcüler nassın tarifini yaparken “söz sahibine ait bir karine vesilesiyle zâhir lafzın manasından daha fazla açık olan söz” ifadesini kullanmışlardır.⁶⁸⁴ Mesela Pezdevî “Allah alışverişi helal, faizi haram kıldı”⁶⁸⁵

⁶⁸³ Zuhaylî, **a.g.e.**, I, 302.

⁶⁸⁴ Pezdevî, **a.g.e.**, s.100.

⁶⁸⁵ el-Bakara 2/275.

mealindeki âyet ile ilgili olarak bunun alışverişin helal, faizin haram oluşu konusunda zâhir; alışveriş ile faizin aynı şeyler olmadığı konusunda ise nass olduğunu belirtmiş, bunu da sözün bu maksatla sevk edildiğini, doğrudan ibareden kaynaklı değil de söz sahibine ait bir mana sayesinde daha fazla açıklık ifade ettiğini söylemiştir.⁶⁸⁶ Dolayısıyla sözün zâhir mi yoksa nass mı olduğu sevk ediliş sebebinin bilinmesine göre belirginleşmektedir. Bu bilinmediği takdirde kelimenin nass olma ve buna bağlı olarak müfesser ve muhkem olma olasılığı da ortadan kalkmaktadır. Zira müfesser, nasstan açıklık yönünden daha üst seviyede⁶⁸⁷, muhkem de aynı yönden müfesserden daha üstte olan lafızdır.⁶⁸⁸

Ele aldığımız âyet ve onda yer alan “mûsi‘ûn” kelimesi özelinde lafzın zâhir manasının Allah Teâlâ’nın göğü kuvvetle yarattığı ve onu da genişlettiği şeklinde olduğunu söylemek mümkündür. Âyetin sevk edilişi ile ilgili olarak da, Allah Teâlâ’nın kuvvetini ispat sadedinde zikredildiği bir karine olarak kabul edildiği takdirde âyet bu cihetten nass olarak değerlendirilebilir.

Burada karşımıza ayrı bir problem çıkmaktadır. O da “mûsi‘” kelimesinin aynı anda hem genişletici hem de kudret sahibi anlamlarına gelebilecek olmasıdır. Dolayısıyla karşı karşıya kaldığımız bu durum bizleri bu lafzın müşkil olma ihtimaliyle karşı karşıya getirmekte, lafzın kapalılık yönünden de değerlendirilmesine sevk etmektedir.

“Mûsi‘ûn” lafzı kapalılık yönünden ele alındığında lafzın hafî sayılamayacağı kanaatindeyiz. Nitekim hafî, içine aldığı birçok ferdin bulunması sebebiyle lafzın, kendi sîgası dışındaki bir engelden dolayı bu fertlerden bir kısmına delâletinin açık olmaması durumudur.⁶⁸⁹ Burada ise böyle bir durum söz konusu değildir. Hafînin bir ileri derecesi sayılan müşkil olma ihtimalini daha güçlü gördüğümüzden, kısaca

⁶⁸⁶ Pezdevî, **a.y.**

⁶⁸⁷ Pezdevî, **a.y.**; Serahsî, **a.g.e.**, I, 165.

⁶⁸⁸ Pezdevî, **a.g.e.**, s.101; Serahsî, **a.g.e.**, I, 165.

⁶⁸⁹ Şa‘bân, **a.g.e.**, s. 359.

mücmel ya da müteşâbih olabilme ihtimalini değerlendirip sonra tekrar müşkil olma ihtimalini ele alacağız.

Bizzat sahibinin açıklamasıyla giderilecek bir kapalılık bulunduran lafız mücmel sayıldığından⁶⁹⁰ bu lafzı mücmel olarak değerlendirmek uzak bir ihtimaldir. Zira böyle bir durum söz konusu olmayıp bilakis âyet muhatabın teemmülü neticesinde manası anlaşılabilir niteliktedir. Müteşâbih olarak da değerlendirmek mümkün değildir. Çünkü manasının ne olduğu konusundaki olasılık, Serahsî'nin ve diğer usûlcülerin de ifadesiyle “kendisiyle kastedilen mananın bilinmesi hususundaki ümit”⁶⁹¹ tamamen ortadan kalkmamıştır.

Bir lafzın müşkil olma olasılığı onun, gerek tek bir vaz‘ ile birden çok anlam için vaz‘ edilmiş olmasından⁶⁹² gerekse mecazi anlamının çokça kullanılarak hakiki anlamının önüne geçmiş olabilmesinden dolayı kendisinde kapalılık meydana geldiği durumlarda olur.⁶⁹³ Bu problem de ancak lafzı ve/veya manayı çevreleyen bir karine vasıtasıyla aşılacaktır.⁶⁹⁴ Şayet söz konusu kapalı mana, derin bir tefekkür ve teemmül sonucunda anlaşılabilirse bu lafız müşkil sayılmaktadır.⁶⁹⁵

“Mûsi‘” kelimesinde şayet genişletme ve güç yetirme anlamları ayrı ayrı vaz‘ ile vaz‘ edilmiş olsalardı o zaman bu lafız için müşkil demek mümkün olurdu. Kanaatimizce işaret edildiği üzere v-s-‘a maddesi esasen darlığın zıttı olan genişlik manasına vaz‘ edildiği ve güç yetirme manasının da bu temel manadan elde edildiğinden lafzın müşkil olma ihtimali ortadan kalkmaktadır.

Son tahlilde kelimenin, içine aldığı birçok ferdin bulunması sebebiyle kendi sîgası dışındaki bir engelden dolayı bu fertlerden bir kısmına delâletinin açık olmaması durumu söz konusu olmadığından hafî sayılmayacağı kanaatindeyiz. Kelime, aynı anda genişletmek ve güç yetirmek anlamlarına ayrı ayrı vaz‘ ile vaz‘ edilmediği için

⁶⁹⁰ Serahsî, **a.g.e.**, I, 168.

⁶⁹¹ Serahsî, **a.g.e.**, I, 169.

⁶⁹² Zuhaylî, **a.g.e.**, I, 326.

⁶⁹³ Şa‘bân, **a.g.e.**, s. 361.

⁶⁹⁴ Zuhaylî, **a.g.e.**, I, 326.

⁶⁹⁵ Alâuddîn el-Buhârî, **a.g.e.**, I, 28.

müşkil olma olasılığı ortadan kalkmaktadır. Kelâm sahibinin açıklamasını gerektirecek bir kapalılık da bulunmadığı için mücmel de olmayacaktır. Anlaşılması hususunda bütün ihtimallerin ortadan kalkması gibi bir durum söz konusu olmadığından müteşâbih de sayılmayacaktır. Netice itibariyle kelâm açık lafız grubundan nass olarak değerlendirilmelidir.

3.2.1.2.4.4. Lafzın Manasına Delaletinin Keyfiyeti Açısından

Lafız, manaya delâletinin keyfiyeti açısından yukarıda da geçtiği üzere dört kısımda ele alınmaktadır. Bunlar da nassın ibaresi ('ibâratü'n-nass), nassın işâreti (işâretü'n-nass), nassın delâleti (delâletü'n-nass) ve nassın iktizası (iktizâü'n-nass)'dir.

Nassın ibâresi ile kastedilen mana, kelâmın sevk edildiği sebebin zâhirinin esas alınmasıdır.⁶⁹⁶ Bu da âyetin daha önce de zikrettiğimiz zâhir manasına delâlet etmesi anlamına gelmektedir. Buna göre nassın ibaresinden elde edilen mana Allah Teâlâ'nın göğü kuvvetle yaratmış olması ve onu genişletmesidir.

Nassın işâreti ile ise nassın lügavî olarak nazımından sabit olan manaya delâleti kastedilmektedir.⁶⁹⁷ Burada işaret edilen bu mana ilgili söz ile doğrudan kastedilmemiş, sözün kendisi için sevk edilmediği, hiçbir şekilde de zâhir olmayan manadır.⁶⁹⁸ Bir başka ifade ile ibarenin delâlet ettiği asıl mananın yanında ikincil olarak elde edilen manadır. Yani doğrudan ibareden değil de kelâmdan çıkarılan manadır.⁶⁹⁹ Bu yönüyle âyete baktığımızda âyetin, Allah Teâlâ'nın her an yaratma ile muttasıf olduğuna işaret ettiğini söylemek mümkündür.

Nassın delâleti ise ibarede zikredilmeyen bir şeyin illet birliğinden dolayı ibarede zikri geçen şeyin hükmüyle aynı olmasıdır.⁷⁰⁰ Burada semanın/göğün kuvvetle yaratılması zikredilse de semanın içindeki gök cisimleri, zikri geçmese dahi onun bir parçası olduklarından onların da bir "kuvvet" ile yaratıldığı anlaşılmaktadır.

⁶⁹⁶ Pezdevî, **a.g.e.**, s.104.

⁶⁹⁷ Pezdevî, **a.y.**

⁶⁹⁸ Pezdevî, **a.y.**

⁶⁹⁹ Atar, **a.g.e.**, s. 280.

⁷⁰⁰ Atar, **a.g.e.**, s. 281.

Nassın iktizası ise kendisi olmadan nassla amel edilmesi mümkün olmayan fazlalıktır.⁷⁰¹ Burada nass mahzûf bir unsurun varlığını gerektirmemektedir. Dolayısıyla nassın iktizasıyla ilgili bir durum söz konusu değildir.

3.2.1.2.4.5. Değerlendirme

Zâriyât sûresi 47. âyetin Usûlî Tefsir ışığında yapılan değerlendirmesi sonucunda anahtar kelime olan “mûsi‘ûn” kelimesinin vaz‘ itibariyle kök manasının “genişletmek” olduğu ve kelimenin hâss lafızlardan olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla vaz‘ edildiği manaya delâletinin kat‘î olduğunu söylemek mümkündür.

İsti‘mâl açısından bakıldığında da yine vaz‘ edildiği hakiki anlam olan “genişletmek” manasında kullanılması, mecazen aynı manadan elde edilmiş “kudret” manasından daha öncelikli bir konumdadır. Yine kelime bu hakiki anlamında sıkça kullanıldığından doğrudan anlaşıldığı için lafız bu manaya delâleti itibariyle sarîh olarak nitelendirilebilir.

Hafî, müşkil, mücmel veya müteşâbih olmasını gerektirecek bir karine bulunmadığından lafız, delâleti açık olan lafızlardandır. Âyetin zâhiri, Allah Teâlâ’nın gökleri kuvvetle yarattığı ve onları genişlettiğine delâlet etmektedir. Âyet, Allah Teâlâ’nın kudretini ispat sadedinde sevk edilmiş olmasından ötürü ise nass olarak değerlendirilebilir.

Delâletin keyfiyeti açısından âyet, nassın ibaresiyle zâhir manasına delâlet etmektedir. Bu da Allah Teâlâ’nın göğü kuvvetle yarattığı ve genişlettiği manasıdır. Hülâsa lafız, açık bir şekilde “mûsi‘ûn” lafzının hakiki ve zâhir manası olan genişletmek anlamına delâlet etmekte olup genişletilen nesnenin gök olduğu ise siyak karinesiyle anlaşılmaktadır.

Bütün bu delâlet bahisleri ışığında bakıldığında âyet göğün genişletilmesine delâlet etmekte, âyetin zâhir manası ile tafsilatını sunduğumuz bilimsel yorumu arasında bir çelişki bulunmamaktadır. Dolayısıyla âyetin, bilimsel teoriler referans

⁷⁰¹ Atar, **a.g.e.**, s. 282.

gösterilerek evrenin genişlemesi (Expansion of the Universe) teorisi ışığında yorumlanması, usûl prensiplerine aykırı görünmemektedir.

3.2.2. Kütle Çekim Yasası ve Genel Görelilik Teorisi

Kur'ân-ı Kerîm'de, göklerin direksiz olarak -bir başka görüşe göre görünmeyen direklerle- yükseltilmesi,⁷⁰² bir mizanın yani dengenin var edildiği⁷⁰³ ve göklerin düşmemesi için tutulduğunun belirtilmesi⁷⁰⁴ bazı modern dönem Müslüman ilim adamlarını bu âyetlerde işâret edilen birtakım olgular ile ilk defa İsaac Newton'un (ö.1727) ortaya koyduğu Kütle Çekim Yasası arasında bir irtibat kurmaya sevk etmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'deki söz konusu olguyu bu bilimsel yaklaşıma göre yorumlayan ilim adamları Kütle Çekim Yasasının ortaya konmasından asırlar önce bu gerçeğe Kur'ân-ı Kerîm'de işâret edildiğini savunmuşlardır.⁷⁰⁵ Bunun yanında kanaatimizce görülmeyen direkler yorumunun Newton'un kütleçekim yasağı ile uzlaştırılabileceğı gibi daha sonraları Albert Einstein tarafından ortaya atılan Genel Görelilik Teorisi'yle de uzlaştırılmasının imkân dahilinde olduğunu söylenebilir.

3.2.2.1. Bilimsel Olarak Kütle Çekim Yasası ve Genel Görelilik Teorisi

Ünlü İngiliz fizikçi İsaac Newton uzayın düz olduğı kanaatine sahipti ve kütlelerin birbirini çektiğini savunuyordu. Gezegenlerin Güneş etrafındaki hareketlerini de bu kütle çekimi ile izah etmekteydi.⁷⁰⁶ Yani Newton'un ortaya koyduğı yasaya göre her bir noktasal kütle bir başka noktasal kütleyle, ikisini birleştiren bir çizgi doğrultusundaki bir kuvvet ile çekmektedir. Bu kuvvet bu iki kütlelerin çarpımıyla doğru orantılı, aralarındaki mesafenin karesi ile ise ters orantılıdır.⁷⁰⁷ Etki-tepki yasağı da göz önünde bulundurulduğunda 1. kütlelerin 2. kütleyle; 2. kütlelerin de 1. kütleyle uyguladığı kuvvet eşit büyüklükte ve zıt yönlü bir

⁷⁰² er-Ra'd 13/2; Lokmân 31/10.

⁷⁰³ er-Rahmân 55/7.

⁷⁰⁴ el-Hacc 22/65.

⁷⁰⁵ Bkz.: İskenderânî, **a.g.e.**, II, 61; Merâğî, **a.g.e.**, I, 61; Kırca, **Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler**, s. 142, 143; Süleyman Ateş, **Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri**, Milliyet, 1995, III, 1358.

⁷⁰⁶ Veysel Sönmez, **Bilim Felsefesi**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2020, s. 99.

⁷⁰⁷https://tr.wikipedia.org/wiki/Newton%27un_evrensel_k%C3%BCtle_%C3%97ekim_yasası

mahiyettedir. İşte Newton gezegenlerin Güneş çevresindeki hareketlerini bu yasa ile açıklıyordu.⁷⁰⁸ Bilim dünyasına damgasını vuran Albert Einstein’a kadar Newton’u sorgulayan kimse çıkmamıştı.⁷⁰⁹ Einstein Genel Görelilik Teorisi çerçevesinde “bükülmüş-kıvrılmış uzay” kavramını ortaya attı ve buna göre gezegenlerin Güneş çevresinde dönmeleri kütle çekiminden dolayı değil, Güneş’in çevresindeki uzayı bükmesi ve bu bükülmüş uzayın gezegenleri itmesinden kaynaklanmaktadır.⁷¹⁰

Veysel Sönmez bu iki kuram arasındaki farkı somutlaştırmak için şunları söyler:

“Bir bowling topunu bir yatak çarşafı üzerine koyun ve yanından geçip gitmesi için bir bilye atın. Bilye eğik bir hat üzerinde ilerler. Newtoncu fizikçiler, bowling topunun bir kuvvet uygulayarak bilyeyi çektiğini ve eğilmiş bir hat üzerinde hareket ettirdiğini ileri sürerler. Oysa Einsteincular, topun çarşafı çökerttiğini ve bu çökmenin sonucunda çarşafın bilyeye ters bir çekim uyguladığını söyler. Bowling topu yerine güneşi, bilyenin yerine de dünyayı koyun. Kütle çekimi dünyayı güneşin çevresinde çekmez. Tam tersi güneş, çevresindeki uzayı büker ve bükülmüş uzay dünyayı iter. Böylece dünya, güneşin çevresinde hareket eder. Bowling topunu yani güneşi kaldırırsanız, çarşaf eski haline döner ve dışarı doğru yayılan bir dalga yaratır.”⁷¹¹

3.2.2.2. Kur’ân-ı Kerîm’de Göklerin Direksiz Yükseltilmesi

Kur’ân-ı Kerîm’de Kütle Çekim Yasası’na işaret edildiğini savunanlar Ra’d sûresi 2. âyet ile yine yakın bir muhtevaya sahip Lokman sûresi 10. âyet ile istişâd etmektedirler. Lokmân sûresinde “(Allah) gökleri gördüğünüz direkler olmaksızın yarattı” şeklinde “yarattı” fiili (خلق) kullanılmış, Ra’d sûresinde ise “yükseltti” fiili (رفع) kullanılmıştır. “Yükseltmek” eylemi “yaratmak” eyleminden daha hususi olduğu

⁷⁰⁸ Hakan Albayrak, “Hareket ve Newton Fiziği Üzerine Notlar”, **Düşün-ü-Yorum Anadolu Aydınlanma Vakfı Sosyal ve Kültürel Bülteni**, Sayı 94, Eylül-Ekim 2020, s. 9.

⁷⁰⁹ Sönmez, **a.y.**

⁷¹⁰ Sönmez, **a.g.e.**, s. 100.

⁷¹¹ Sönmez, **a.g.e.**, s. 101.

için çalışmamızın bu kısmında Ra‘d sûresi 2. âyet esas alınacak, Usûlî Tefsir Yöntemi bu âyet üzerinde tatbik edilmeye çalışılacaktır.

اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَحَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ
كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴿٢﴾

*“Allah, gökleri gördüğünüz direkler olmaksızın yükselten, sonra da arşa istivâ eden, Güneş ve Ay’ı emrine âmâde kılandır. Her biri belirli bir vakte kadar (kendi yörüngesinde) akıp gider. O her işi çekip çevirir, âyetleri geniş geniş açıklar; tâ ki Rabbinize kavuşacağımıza kesin bir şekilde inanasınız.”*⁷¹²

3.2.2.2.1. Âyetin Anahtar Kelimeleri ve Anlam Alanları

Âyet-i kerîmeye bakıldığında özellikle öne çıkan üç kelime göze çarpmaktadır. Bunlar “rafe‘a” (رفع), “semâvât” (سماوات) ve (عمد) “amed” kelimeleridir. “Semâvât” kelimesinin müfredi olan “semâ” (سماء) kelimesi önceki örnekte geçtiği için burada “rafe‘a” ve “amed” kelimeleri üzerinde durulacaktır.

“Rafe‘a” (رفع) kelimesi: İbn Fâris r-f-‘a kökünün elinden atıp düşürmek, düşürmek, alçaltmak, zelil etmek, aşağıya koymak, indirmek manasındaki “vaz” (الوضع) kelimesinin karşıt anlamlısı olduğunu ifade etmiştir.⁷¹³ Yine “alçaltmak” anlamına gelen “hafđ” (خفض) kelimesinin de karşıtı olduğu zikredilmiştir.⁷¹⁴ “Rafe‘a” kelimesinde aynı zamanda “yakınlaştırmak” anlamı da bulunmaktadır.⁷¹⁵ Âyet-i kerîmede geçen (وفرش مرفوعة) “Ve (onlar için) yakınlaştırılmış döşekler vardır.”⁷¹⁶ ifadesinde de bu kökün “yakınlaştırmak” anlamında olduğu ifade edilmiştir.⁷¹⁷

⁷¹² er-Ra‘d 13/2.

⁷¹³ İbn Fâris, a.g.e., II, 423

⁷¹⁴ Halîl, a.g.e., II, 137; İbn Fâris, a.y.; Zebîdî, a.g.e., XXI, 104.

⁷¹⁵ İbn Fâris, a.g.e., II, 424; Cevherî, a.g.e., III, 1221.

⁷¹⁶ el-Vâkıa 56/34.

⁷¹⁷ Cevherî, a.y.

“Rafe‘a” kelimesi ve türevleri Kur’ân-ı Kerîm’de birçok yerde geçmiş ve çeşitli anlamlarda kullanılmıştır; kaldırmak, yükseltmek,⁷¹⁸ üstün kılmak,⁷¹⁹ inşâ etmek, binâ etmek⁷²⁰ gibi anlamlar bunlardan bazılarıdır.

“**Amed**” (عمد) kelimesi: Bir diğer anahtar kelime olan “amed” ise “kendisine dayanılan şey” anlamındaki “imâd” (عماد) kelimesinin⁷²¹ ve “evin direği” anlamındaki “amûd” (عمود) kelimesinin çoğuludur.⁷²² “Amûd” kelimesinin cem‘-i kılleti “a‘mide” (أعمدة); cem‘-i kesretinin ise “amed” (عمد) ve “umud” (عُمد) şeklindedir.⁷²³

İbn Fâris (ö.395/1004), ‘a-m-d kökünün gerek dikey gerek yatay istikamet/doğruluk anlamını taşıdığını, aynı mananın bir görüş ve bir şeyi kastetme hususunda da geçerli olduğunu ifade etmiştir. “Amed” kelimesinin “amûd” kelimesinin çoğulu olduğuna işaret ettikten sonra, “amûd”un ağaçtan ya da demirden olabileceğini belirtmiştir.⁷²⁴ Ebû Hayyân (ö.745/1344) ise “amed” kelimesinin ismu’l-cem‘ yani topluluk ismi olduğunu, bu kelimeye çoğul diyenlerin aslında ondan, çoğul kalıbından anlaşılan mananın anlaşılması nedeniyle böyle dediklerini ileri sürmüştür.⁷²⁵

İbn Manzûr (ö.711/1311), (عمد الحائط يعمده عمداً) dendiğinde “duvarı destekledi” anlamı kastedildiğini, ‘amûdu ise dikilmiş sütunlarla desteklenmiş tavan gibi yukarıdan kendisine ağırlığın yüklendiği şey olarak tanımlamıştır.⁷²⁶

“Amed” kelimesi işaret edildiği üzere Kur’ân-ı Kerîm’de iki yerde geçmektedir. Bunlardan ikisi biri bu âyet diğeri de Lokman sûresinde benzer manayı taşıyan

⁷¹⁸ el-Bakara 2/63, 93, 122.

⁷¹⁹ el-Bakara 2/253; el-En‘âm 6/83, 165; Yûsuf 12/76.

⁷²⁰ en-Nûr 24/36.

⁷²¹ İbn Fâris, **a.g.e.**, IV, 137.

⁷²² Cevherî, **a.g.e.**, II, 511.

⁷²³ Cevherî, **a.y.**

⁷²⁴ İbn Fâris, **a.y.**

⁷²⁵ Ebû Hayyân el-Endelûsî, **el-Bahru’l-Muhît**, Dâru’l-fikr, Beyrut, 2010, VI, 340.

⁷²⁶ İbn Manzûr, **a.g.e.**, III, 303.

âyette⁷²⁷ “direk” anlamında kullanılmıştır. İlk dönem dil bilginlerinden Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) (خلق السماوات بغير عمد ترونها) “O, gökleri gördüğünüz direkler olmaksızın yarattı”⁷²⁸ meâlindeki âyet hakkında, Allah Teâlâ’nın, mahlûkâtın ilgisini, göklerin havada bir temel ve direkler bulunmaksızın yaratılmasına çektiğini, oysaki onların binalarının ancak temel ve direklerle ayakta durabildiğini, bundan dolayı Allah Teâlâ sanki mahlûkatı, ibret alsın, kudretini bilsinler diye direklere ihtiyaç duyulmaksızın o ikisini (gök ve yer) yarattığı anlamına geldiğini söylemiş, başkalarının da (لها عمد لا ترونها) “Onun, sizin görmediğiniz direkleri vardır” şeklinde yorumladıklarına değinmiştir.⁷²⁹

Aynı kökten gelen “imâd” (عماد) kelimesi de Kur’ân-ı Kerîm’de yer almıştır. (إرم ذات العماد) “İmâd sahibi İrem’e...”⁷³⁰ meâlindeki âyette yer alan kelimenin Kur’ân-ı Kerîm’deki kullanımını ile ilgili olarak ise tefsirciler, İrem halkının “uzunluk sahibi” yani uzun boylu olmaları, çadır ve direk sahibi, kuvvet ve şiddet sahibi, direklerle muhkem yapılmış bina sahibi anlamlarına geldiği ifade edilmiştir.⁷³¹

3.2.2.2.2. *Âyetin Siyâk ve Sibâkı*

Endülüslü âlim İbn ‘Atıyye’ye (ö.541/1147) göre Allah Teâlâ Ra‘d sûresinin ilk âyetinde Hz. Peygamber’e (s.a.v.) indirilen Kur’ân’ın hak olduğunu ifade etmiş, ancak buna rağmen insanların çoğunun buna inanmadıklarını buyurarak kâfirleri kınamıştır. İşte âyet bu kınamayı içerdiğinden akabinde bu âyette Allah Teâlâ kendisine kesinlikle iman edilmesi gerektiği için zâtını ve ona imana sevk eden delilleri zikretmiştir.⁷³²

Kurtubî’ye (ö.671/1273) göre, Ra‘d sûresinin ilk âyetinde, Allah tarafından indirilmiş olan Kur’ân’ın hak olduğu açıklandıktan sonra, onu indiren zâtın kemal üzere kâdir/kudret sahibi bir zât olduğu açıklanmış, bir nevi “O’nun kudretinin

⁷²⁷ Lokman 31/10.

⁷²⁸ Lokman 31/10.

⁷²⁹ Halîl, **a.g.e.**, III, 228.

⁷³⁰ el-Fecr 89/7.

⁷³¹ Mâverdi, **a.g.e.**, VI, 278; İbnü’l-Cevzî, **a.g.e.**, IX, 111.

⁷³² İbn ‘Atıyye, **a.g.e.**, III, 291.

kemâlini bilmek için onun mahlûkatına bakın!” demek istenmiştir.⁷³³ Sonrasında ise Allah Teâlâ, göklerin âyetlerini açıklayıp, yeryüzüne dair âyetleri; onu enine-boyuna yaydığını beyan etmiştir.⁷³⁴

Ebû Hayyân (ö.745/1344), insanların çoğunda imanın bulunmadığını zikrettikten sonra tevhîdin ve me‘âdın sıhhatine delil olacak ve âkil kimsenin düşüneceği, üstün kudret ve harika yaratılıştan müşahede ettiği şeyler hususunda onu imana çekecek şeylerin zikredildiğini ifade etmiştir.⁷³⁵

Âyetler ve sûreler arasındaki tenâsüb ile ilgili *Nazmu’d-Dürer* isimli eseriyle bilinen Bikâ‘î (ö.885/1480) ise Ra‘d sûresinin, Yûsuf sûresinin sonunda mücmel olarak zikredilen “Göklerde ve yerde nice âyet vardır ki onlardan yüz çevirdikleri halde onların yanından gelip geçerler”⁷³⁶ meâlindeki âyetin tafsilatını içerdiğini, göklere ve yere dair ibretlik durumların zikredildiğini ifade etmiştir.⁷³⁷

3.2.2.2.3. Müfessirlerin Görüşleri

Âyet-i kerîme ile ilgili olarak müfessirleri iki gruba ayırmak mümkündür. Bunlardan ilki âyetin, göklerin direksiz yaratıldığına delâlet ettiğini savunan gruptur ki cumhurun bu görüş üzerine olduğunu söylemek mümkündür.⁷³⁸ Bu görüşün ilk dönemlerdeki temsilcileri arasında İyâs b. Muaviye, Katâde (ö.117/735) ve Hasan-ı Basrî’nin (ö.110/728) isimleri geçmektedir. İyâs b. Muâviye (ö.122/740 [?]): “Gök arzın üstünde bir kubbe gibidir.” diyerek göğün arz üzerine herhangi bir direk üstüne kurulmaksızın duran bir kubbe gibi olduğunu yani kubbede nasıl ki her bir parça bir

⁷³³ Kurtubî, **a.g.e.**, XII, 6.

⁷³⁴ Kurtubî, **a.g.e.**, XII, 7.

⁷³⁵ Ebû Hayyân, **a.g.e.**, VI, 344.

⁷³⁶ Yûsuf 12/105.

⁷³⁷ Bikâ‘î, **a.g.e.**, X, 264.

⁷³⁸ İbn ‘Atıyye, **el-Muharraru’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz**, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2001, IV, 347; İbn Cüzeyy, **et-Teshîl li Ulûmi’t-Tenzîl**, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1995, I, 430; Ahmed b. Yûsuf b. Abdi’d-Dâim es-Semîn el-Halebî, **ed-Dürrü’l-Masûn fî Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn**, VII, 8; Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Se‘âlebî, **el-Cevâhiru’l-Hisân fî Tefsîri’l-Kur’ân**, Dâru lhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut, 1998, III, 358.

diğerinin üzerine binerek bir sütun veya direk olmaksızın ayakta duruyorsa aynı şekilde de göğün yere nispetle böyle olduğuna işaret etmiştir.⁷³⁹ İbn Kesîr (ö.774/1373) onun bu görüşünü aktardıktan sonra siyâka daha uygun olan görüşün bu olduğunu vurgulamıştır.⁷⁴⁰

Öte yandan ikinci grubun görüşü ise göklerin direklerinin olduğu; ancak bu direklerin görünmediği şeklindedir. Bu görüş de seleften aktarılmıştır. Sahâbeden İbn Abbâs, tâbîinden ise Mücâhid (ö.103/721) ve İkrime (ö.105/723) bu yorumun temsilcilerinden sayılmaktadır.⁷⁴¹ İbn Kesîr bu görüşü savunanlar arasında Hasan-ı Basrî ve Katâde'yi saysa da⁷⁴² kanaatimizce bu iki isim ilk grup arasında yer almaktadır. Nitekim Hasan-ı Basrî ve Katâde'nin direklerin varlığını nefyettikleri açıkça rivayet edilmiştir. Katâde'nin direklerin bulunduğu görüşüyle ilişkisi ise onun İbn Abbâs'dan aktarılan rivâyet zincirinde bulunmasından ibarettir. Dolayısıyla bu isnad zinciri içerisinde yer alması Katâde'nin de aynı görüşü paylaştığı anlamını taşımamaktadır. Kaldı ki zaten Katâde'nin bu görüşü nefyettiğine dair açıkça bir rivâyet bulunmaktadır.⁷⁴³

Taberî (ö.310/923) ilgili rivâyetleri sıraladıktan sonra kendi tercihi hususunda nötr bir tavır sergileyerek görüşlerin doğruya en yakın olanının, Allah Teâlâ'nın âyette buyurduğu gibi anlamak olduğunu ifade etmiş ve (فهي مرفوعة بغير عمد تراها) ifâdesini kullanarak âyetteki iki veçhi barındıran yakın bir cümle ile açıklamada bulunmuştur. Bunun dışında bir haber, bu sözden başka da teslim olunacak bir hüccet olmadığını ifade etmiştir.⁷⁴⁴ Onun bu yaklaşımı iki görüş arasından birini tercih etmeyip lafzın zâhiriyle -iki ihtimali barındırmasına rağmen- yetindiğinin göstergesidir. Zira Taberî'nin ifadelerinde de “nerâhâ” cümlesini isti'nâf veya sıfat cümlesi olarak değerlendirmek mümkündür.

⁷³⁹ Taberî, **a.g.e.**, XIII, 411.

⁷⁴⁰ İbn Kesîr, **a.g.e.**, IV, 429.

⁷⁴¹ Taberî, **a.g.e.**, XVIII, 543.

⁷⁴² İbn Kesîr, **a.y.**

⁷⁴³ Bkz.: Taberî, **a.g.e.**, XIII, 411, XVIII, 543.

⁷⁴⁴ Taberî, **a.y.**

İmâm Mâturîdî de (ö.333/944), iki görüşü zikretmiş ve göklerin görünmeyen direklerle tutulmasında tıpkı direksiz tutulmasındaki gibi Allah'ın kudretini hatırlatması hususunda incelik ve şaşılacak bir durum bulunduğunu söylemiş; nitekim şimdiye kadar bu denli geniş boyutta bir tavanın görülmeyen direklerle yükseltilmesine tanık olunmadığını ifade etmiştir. Aynı inceliğin ilkinde de söz konusu olduğunu belirtmiş, bunda da Allah Teâlâ'nın yeniden diriltmeye gücünün yettiğine delil bulunduğunu söylemiştir.⁷⁴⁵ Dolayısıyla o, dil yönünden bir tercihten ziyade iki görüşün de Allah Teâlâ'nın kudretinin göstergesi olması cihetinden konuyu ele alarak iki görüşü de eşdeğer saymıştır.

Âyet hakkındaki söz konusu bu iki ayırım esasında “teravnehâ” (onu görürsünüz) cümlesinin isti'nâf cümlesi ya da sıfat olarak değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bazı âlimler bu cümlenin isti'nâf cümlesi olduğunu, böylece göklerin direksiz olarak yükseltildiğine istişhad edildiğini söylemişlerdir. Aynı zamanda “teravnehâ” cümlesinin “amed” kelimesinin sıfatı olmasının da mümkün olduğu söylenmiştir. Buna göre de göklerin görünmeyen direklerinin olduğu anlaşılır ki bununla da Allah Teâlâ'nın kudreti kastedildiği ifade edilmiştir.⁷⁴⁶ Tedvin dönemi sonrasında tefsir kaleme alan müellifler görüşlerini bu iki gramatik yaklaşımdan biri üzerine kurmuşlardır.

Müfessirlerin ekserisi eserlerinde her iki görüşü de zikretmişler ancak “teravnehâ” cümlesinin isti'nâf cümlesi olduğunu vurgulayarak cumhurun görüşünü öncelemişlerdir. Cumhurun görüşünü benimseyen âlimler arasında Zeccâc⁷⁴⁷ (ö.311/923), Zemahşerî⁷⁴⁸ (ö.538/1144), İbn Atıyye⁷⁴⁹ (ö.541/1147), İbn ‘Arafe⁷⁵⁰

⁷⁴⁵ Mâturîdî, **a.g.e.**, VII, 380.

⁷⁴⁶ Zeccâc, **a.g.e.**, III, 136; Ebussuûd Efendi, **İrşâdu'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru'l-Mushaf, Kahire, t.y., V, 3; Yazır, **a.g.e.**, III, 714.

⁷⁴⁷ Zeccâc, **a.g.e.**, III, 136.

⁷⁴⁸ Zemahşerî, **a.g.e.**, III, 332.

⁷⁴⁹ İbn ‘Atıyye, **a.g.e.**, IV, 347.

⁷⁵⁰ Muhammed b. Muhammed b. ‘Arafe, **Tefsîru İbn ‘Arafe**, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 2008, II, 414.

(ö.803/1401), Suyûtî⁷⁵¹ (ö.911/1505), Ebussuûd⁷⁵² (ö.982/1574), Âlûsî⁷⁵³ (ö.1270/1854), Muhammed Alî Tâhâ ed-Dürre⁷⁵⁴ (ö.1428/2007) gibi isimleri saymak mümkündür.

Göklerin direksiz olduğu görüşünü destekleyenler arasında Mahmûd b. Ebi'l-Hasen en-Neysâbûrî el-Gaznevî (ö.553) de yer almaktadır. Ona göre Katâde'ye nisbet edilen bu görüş Allah Teâlâ'nın kudretine daha çok delâlet eder ve gökler müşahede edildiğinde bu görüşün anlaşılması daha uygundur.⁷⁵⁵

Necmuddîn et-Tûfî (ö.716/1316) de cumhûrun görüşünü aktardıktan sonra bu görüşü, göğün bir küre şeklinde olması; bundan dolayı herhangi bir direğin olmasına gereksinim olmayacağı ifadeleriyle gerekçelendirmiştir. Buna mukâbil ikinci görüş hakkında ise “bir şey değil” demiş, göklerin direksiz olmasının Allah Teâlâ'nın kudretine ve hikmetine daha çok delâlet ettiğini söylemiştir.⁷⁵⁶

Âlûsî (ö.1270/1854) de yukarıda isimleri sayılan âlimler gibi “teravnehâ” cümlesinin isti'nâf olduğunu; göklerin bu şekilde direksiz yaratıldığına istişhad için getirildiğini ifade etmiştir. Ona göre bu cümle sanki mukadder bir sorunun cevabı niteliğindedir. Bunu da cümlenin, “(Göklerin direksiz yaratıldığının) delili nedir?” şeklinde varsayılan bir soruya “onu böyle direksiz görmenizdir” şeklinde bir cevap mahiyetinde olmasıyla izah etmiştir. Yine buna bir başka misal olarak da “Ben kılıç ve mızrak taşımamaktayım; işte görüyorsun” cümlesiyle misallendirerek söz konusu misaldeki “işte görüyorsun” ifadesiyle aynı fonksiyonu icra ettiğine işaret etmiştir.

⁷⁵¹ Suyûtî, **Mu'terakü'l-Akrân fi İ'câzi'l-Kur'ân**, II, 601.

⁷⁵² Ebussuûd Efendi, **a.y.**; Yazır, **a.g.e.**, III, 714.

⁷⁵³ Âlûsî, **a.g.e.**, XIII, 87.

⁷⁵⁴ Muhammed Alî Tâhâ ed-Dürre, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm ve İ'râbuhu ve Beyânuh**, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk-Beyrut, VII, 329.

⁷⁵⁵ Mahmûd b. Ebi'l-Hasen en-Neysâbûrî el-Gaznevî, **Bâhiru'l-Burhân fi Me'ânî Muşkilâtî'l-Kur'ân**, thk.: Suâd binti Sâlih b. Saîd, Câmîatü Ummi'l-Kurâ, Mekke, 1998, II, 740.

⁷⁵⁶ Necmuddîn Suleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm et-Tûfî, **el-İşârâtü'l-İlâhiyye ile'l-Mebâhisi'l-Usûliyye**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, s. 354.

Nahiv açısından isti'nâf cümlesinin mukadder bir soru ve cevap olmaksızın da gelebileceğini zikretmiş, ancak ilk görüşün daha evlâ olduğunu söylemiştir.⁷⁵⁷

Bazı Mutezilî âlimler göklerin direklerle yaratıldığı görüşüne itiraz etmiş bu görüşün yanlış olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunu da şayet göklerin direkleri olsaydı bunların kalın cisimler olması gerekeceği ve doğal olarak görüneceği şeklinde bir açıklama ile temellendirmeye çalışmışlardır. Onlara göre göklerin direksiz oluşu, Allah'tan başka hiçbir kimsenin direksiz bir cismi dikmesinin mümkün olmaması vurgusu ile Allah Teâlâ'nın vahdâniyetine delil teşkil etmektedir. Alî b. Faddâl el-Mücâşi'î (ö.479/1086) de bu görüşe şayet gökler direklerle yükseltilmişse ve bu direkler de görünmüyorsa yine bunda direksiz yaratılmalarında olduğu gibi Allah Teâlâ'nın kudretinin en yüce olduğunun bir göstergesinin bulunduğunu söyleyerek cevap vermiştir.⁷⁵⁸

Cumhurun görüşünün aksine göklerin görünmeyen direklerle yükseltildiği savını müteahhir dönem müfessirleri her ne kadar ilk görüşü benimseseler de ikinci görüşün de gramer yönünden mümkün olacağına işaret etmişlerdir.

Zemahşerî (ö.538/1144) “göklerin görünmeyen direklerle yükseltildiği” görüşünü de zikretmiş ve Übeyy'in “teravnehû” şeklindeki kıraatinin bu görüşü desteklediğini ifade etmiştir.⁷⁵⁹ Bu durumda zamirin müzekker olması onun “semâvât” kelimesine raci olmayacağını gerektirecek, dolayısıyla “amed” kelimesinin lafzına itibarla müfred ve müzekker olarak gelmiş olacaktır. Neticede cümle sıfat olacağından görünmeyen direklerin varlığı söz konusu olacaktır. Zemahşerî bu ihtimali değerlendirdiğinde buradaki direklerle kastedilen mananın Allah Teâlâ'nın kudretiyle gökleri tutması şeklinde olacağını ifade etmiştir.⁷⁶⁰

Bilimsel tefsir hareketinin köşe taşlarından sayılan Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210) de âyet-i kerîmede Allah Teâlâ'nın kudretine, göklerin, Güneş'in, Ay'ın,

⁷⁵⁷ Âlûsî, **a.g.e.**, XIII, 87.

⁷⁵⁸ Alî b. Faddâl b. Alî b. Ğâlib el-Mucâşî el-Kayravânî, **en-Nüket fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, thk.: Abdullâh Abdulkâdir et-Tavîl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, s. 270.

⁷⁵⁹ Zemahşerî, **a.y.**

⁷⁶⁰ Zemahşerî, **a.g.e.**, V, 9.

yeryüzünün ve bitkilerin durumlarına işarette bulunduktan sonra göklerin direkler bulunmaksızın yaratıldığının zikredildiğini söyler. Râzî'ye göre bu büyük gök cisimlerinin büyük gök boşluğunda öylece kaldığını ve iki cihetten onların kendi kendilerine öylece kalmalarının mümkün olmayacağını ifade etmiştir. Birincisi, cisimler mahiyetlerinin tam olması bakımından eşittirler. Şayet bir cismin belirli bir yerde bulunması gerekirse o zaman her cismin orada bulunması gerekirdi. İkincisi; boşluğun sonu yoktur. Bütün hayyizler/eşyanın kapladığı yerler benzer olduğundan dolayı bu boşluk içinde yerler bulunması gerekirdi. Bundan dolayı gök cisimlerinin kendiliklerinden mevcut yer ve yönlerinde bulunmaları zorunlu bir durum değildir. Aksine onları buldukları yerler için tahsis eden bir muhassısın/bir dayanağın olması kaçınılmazdır. Bu iki hususu açıkladıktan sonra farazi bir yaklaşıma daha işaret eden Râzî, göklerin direklerle değil de üstten zincirlerle tutulduğunu iddia etmenin de imkânsız olduğunu; çünkü bu takdirde o zincirlerin de bağlanması gereken şeylerin bulunmasına ihtiyaç hasıl olacağını ve bu durumda da sonsuza dek “devr”in söz konusu olacağını söyler.⁷⁶¹

Râzî, konuya dair görüşleri zikrettikten sonra kendisinin ayrı bir görüşü olduğunu ve bunun hepsinden daha iyi olduğunu söyler ve şöyle der:

“İmâd, kendisine dayanılan şey demektir. Biz bu cisimlerin yüksek gökte Allah Teâlâ'nın kudretiyle kaldığına delil getirmiştik. O takdirde bunların direği Allah Teâlâ'nın kudretidir. Bu, şöyle denmesine sebep olmuştur. “Sizin gördüğünüz direkler olmaksızın göğü yükseltti” yani hakikatte onların direkleri vardır; o direkler de Allah Teâlâ'nın kudreti, koruması, yönetmesi ve onları en yüksek gökte öylece tutmasıdır. Onlar bu yönetmeyi görmezler ve bu tutmanın keyfiyetini bilmezler.”⁷⁶²

Râzî'nin bu ifadelerinden onun âyetten direklerin varlığına kani olduğunu; ancak bunların mahiyeti hususunda onları, Allah Teâlâ'nın kudreti, koruması ve yönetmesiyle tevîl etmiş olduğunu söylemek mümkündür.

⁷⁶¹ Râzî, a.g.e., XVIII, 236.

⁷⁶² Râzî, a.g.e., XVIII, 237.

Âlûsî geride de işaret edildiği üzere her ne kadar “teravnehâ” ifadesinin isti'nâf için olduğunu kabul etse de göklerin direkli bir şekilde yaratıldığının lügavî temelini teşkil eden “teravnehâ” cümlesinin sıfat olarak değerlendirilmesini de “cuvvize” (mümkün görülmüştür) ifadesini kullanarak aktarmıştır. Buna göre bu direklerden muradın Allah'ın kudreti olduğunu söylemiştir. Bu da göğü, arz üzerine düşmemesi için tutan şeydir. Âlûsî, buna göre “amed” kelimesinin kullanımında isti'âre söz konusu olduğunu söyler.⁷⁶³

Bilimsel tefsirin önemli isimlerinden İskenderânî (ö.1306/1889) ilgili âyetin izahına eserinde geniş bir yer ayırmış fakat bu izahatın neredeyse tamamının Râzî'den nakil olduğunu söylememiz mümkündür.⁷⁶⁴ Bununla birlikte o tespit edebildiğimiz kadarıyla göğün çekim gücüyle tutulduğuna işaret eden ilk ilim adamı olma niteliğini haizdir. Zira o, “Biz göğü korunmuş bir tavan kıldık”⁷⁶⁵ meâlindeki âyetin izahında çekim gücüne işaret etmiş ve şöyle demiştir:

“Bil ki ilâhî kudret cisimlerin bir araya gelmesi için birtakım güçler var etmiştir. Bunlar da çekim gücü, birleşme ve tutunmadır. Çekim gücüne (cezb) gelince; kendisiyle basit ya da bileşik cisimler oluşuncaya dek parçaların birbiri üzerine eklendiği ve yakınlaştığı güçtür. Tutunmaya (temâsuk) gelince o da aynı parçalar arasında ortaya çıkan çekim gücüdür. Bu güç sıvılara oranla katılarda daha güçlüdür. Bundan dolayı sert maddelerin parçaları ancak şiddet uygulandığında birbirinden ayrılmaktadır. Gazların parçalarında ise tutunma söz konusu değildir. Birleşme (ittihâd) ise aynı olmayan yani basit olmayan parçalardan oluşan cisimler arasında ortaya çıkan çekim gücüdür.”⁷⁶⁶

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö.1942) da ilgili âyetin meal ve tefsirinde cumhurun görüşünü esas almış; “teravnehâ” ifadesini üzerinizde o semâvâtı, o yüksek ecsâm u ecrâmı öylece direksiz olarak görüp duruyorsunuz veya görürsünüz”⁷⁶⁷ şeklinde açıklamıştır. Elmalılı “teravnehâ” ifadesinin sıfat olma durumuna da değinir

⁷⁶³ Âlûsî, **a.g.e.**, XIII, 87.

⁷⁶⁴ Bkz.: İskenderânî, **a.g.e.**, II, 61.

⁷⁶⁵ el-Enbiyâ 21/32.

⁷⁶⁶ İskenderânî, **a.g.e.**, I, 377.

⁷⁶⁷ Elmalılı, **a.g.e.**, III, 714.

ve bu durumda da aslında mananın göklerin direksiz yaratıldığına râci olacağını savunur. Ona göre ifade, ‘amed kelimesinin sıfatı olması durumunda göklerin birtakım direklerle dayanıp tutulması ihtimâli îhâm edilmiş olacak, dolayısıyla görünür direklerin bulunmayışı, görünmez direklerin bulunmayacağı anlamına gelmeyecektir. Ancak bu takdirde bu direklerle Batlamyus Astronomisi’nde varsayılan yörüngeler gibi yıldızların istinâd ettiği birtakım görünmez cisimler kast olunduğu takdirde bu cisimlerin de nereye dayandığı sorusu gündeme gelecektir. Neticede yine kapı direksiz manasına açılacaktır.

Elmalılı cümlelerin sıfat kabul edilmesi durumunda ikinci bir ihtimale daha değinir ki o da meselenin kütle çekim ve itim gücüyle izahıdır. Ona göre bu direklerle şayet câzibe-dâfi‘a (çekim-itim) gibi yalnızca akılla mülâhaza edilebilecek bazı kuvvetler kast olunuyorsa o takdirde bunlar hakkında ‘amûd kelimesinin kullanımı mecâz olacaktır. Hakiki anlamda ise yine direksiz manasıyla karşı karşıya kalınacaktır. Böylece âlemdeki denge Allah Teâlâ’nın melekût ve kudretini anlatmış olacak ve son tahlilde ifade birinci manaya yani “göklerin direksiz yaratıldığı” manasına hamledilecektir.⁷⁶⁸

Yine geçtiğimiz asırda yaşayan Mısırlı müfessir Ahmed Mustafa el-Merâğî (ö. 1952) de göklerin direksiz oluşunu kütle çekim kanununu refere ederek tevilde bulmuştur. Merâğî, “O göğü bir binâ kıldı” âyetinin tefsirinde şöyle demiştir:

“O göğü bir binanın düzeni gibi sıkı bir şekilde var etti. Göğün cisimlerini ve müşahede ettiklerimizi tesviye etti ve onları câzibiye kanunu ile tuttu. Kıyamet gelinceye kadar da yere çarpıp düşmesin ve birbirleriyle çarpışmasının diye öylece tutacaktır.”⁷⁶⁹

Geçtiğimiz asrın önemli müfessirlerinden İbn ‘Âşûr “teravnehâ” cümlesinin “semâvât” kelimesinin “hâl”i olduğunu; buna göre göklerin direksiz olduğunda şüphe bulunmadığı anlamı olduğunu ifade etmiştir.⁷⁷⁰

⁷⁶⁸ Elmalılı, **a.g.e.**, III, 715.

⁷⁶⁹ Merâğî, **a.g.e.**, I, 61.

⁷⁷⁰ İbn ‘Âşûr, **a.g.e.**, XIII, 80.

Âyetin görünmeyen direklerin bulunduğuna delâlet ettiğini savunan alimlerden biri de Muhammed el-Emîn eş-Şinkîti (ö.1393/1974)'dir. Şinkîti, âyetin zâhirinin, göğün direklerinin bulunduğuna delâlet ettiğini; ancak bizlerin onları göremediğimizi söylemiştir.⁷⁷¹

Muhammed Ebû Zehre (ö.1394/1974) de aynı görüşte olup “Allah Teâlâ gökleri görünmeyen direklerle yükselttiğini; görünmeyişlerinin onların mevcut olmadıkları anlamına gelmediğini ifade ederek göklerin direklerinin bulunduğu görüşünü savunmuştur.⁷⁷²

Âyet-i kerîmeyi modern bilim ışığında açıklayanlardan biri de Cemâeddîn el-Fendî (ö.1419/1998)'dir. O da bunu çekim ve itim kuvvetiyle açıklamıştır.⁷⁷³

Çalışmalarını kevnî âyetlerin bilimsel bilgiyi refere ederek tefsir edilmesine yoğunlaştıran günümüz ilim adamlarından Zağlûl en-Neccâr ilgili âyete dair ayırdığı genişçe bir bölümde “Kevnî İlimlerde Görünmeyen Direklerin Yeri” diye bir başlık açarak burada evrene dair incelemelerin, maddenin temel yapı taşlarında, her zerrede, her parçada ve bütün gök cisimlerinde kâinatın binasını muhteşem kılan ve Allah'ın (c.c) dilediği zamana kadar onları etrafından tutan görünmez kuvvetlerin bulunduğunu söylemiş ve bu sadette yüksek nükleer güç, zayıf nükleer güç, elektromanyetik güç, kütle çekim (câzibe) kuvveti olarak evrende bulunan dört çeşit kuvvet zikretmiştir.⁷⁷⁴ Bu kuvvetlerin fonksiyonlarıyla ilgili olarak ise Neccâr'ın düşünceleri şu minvaldedir:

Bütün bu gök cisimlerini bu câzibe kuvveti tutmaktadır. Şayet Allah Teâlâ'nın koymuş olduğu bu güçlü bağ bulunmasaydı evreni bir arada tutan bağ çözülecek; yer ve gökler artık kalmayacaktır.⁷⁷⁵ Bilim insanları, bütün kuvvetlerin birleşimine câzibe kuvvetini de katarak “el-Câzibiyyetu'l-Uzmâ” “Super Gravity” adıyla anılan büyük-genel kütle çekiminin varlığını savunmaktadırlar. Genel kütle çekim kanunu ise iki kütle arasındaki çekim gücünün, ikisinin kütlelerinin çarpımından hasıl olan değere

⁷⁷¹ Muhammed el-Emîn eş-Şinkîti, **a.g.e.**, III, 89.

⁷⁷² Muhammed Ebû Zehra, **Zehratü't-Tefâsîr**, VII, 3883.

⁷⁷³ Mustafa Müsellem, **Mebâhis fi İcâzi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Müslim, Riyâd, 1996, s. 185.

⁷⁷⁴ Neccâr, **a.g.e.**, I, 380-383.

⁷⁷⁵ Neccâr, **a.g.e.**, I, 382.

güçlü bir şekilde uygunluk gösterdiği; ikisinin arasını ayıran mesafenin karesiyle de ters yönlü bir uyum gösterdiği şeklinde izah edilmiştir. Bu da şu anlama gelmektedir: Birbirini çeken iki kütle artmasıyla çekim gücü artmakta; azalmasıyla da azalmaktadır. Gök cisimlerinin çoğunun şaşırtıcı büyüklükte kütleleri olduğu için genel kütle çekimi, aralarını ayıran mesafelerin büyüklüklerine rağmen bu kütlelerin hakiki bağıdır. İşte bu gizli ve görünmez kuvvet, evrenin bütün parçalarını birbirine bağlayan hakiki dokuyu temsil etmektedir. İşte bu da Allah'ın izniyle görünen direkler olmaksızın gökleri yükselten gücü ifade etmektedir.⁷⁷⁶

3.2.2.2.4. Âyetin Usûlî Tahlîli

3.2.2.2.4.1. Lafzın Manaya Vaz Edilişi Açısından

Bu başlık altında âyetteki anahtar kelimeler üzerinden değerlendirme yapılacak, daha sonra da âyetin bilimsel yorumunun Usûlî Tefsîr yöntemine göre delâlet sınırları içerisinde olup olmadığı değerlendirilecektir.

“Rafe‘a” (رفع) kelimesi: Kelime 3. Bâbdan gelen mâzî bir fiildir. “Raf” (yükseltmek) eyleminin geçmiş zamanda gerçekleştiğini ifade etmesi için vaz‘ edilmiştir. Bu yönüyle “rafe‘a” fiili diğer fiiller gibi hâss lafızlardandır. Yalnızca “rafe‘a” sözcüğü ele alındığında hâss lafızların alt kategorilerinden mutlak sayılacakken âyette yer alan “direksiz” (بغير عمد) ifadesinin bulunması kelimedeki mutlaklığı sınırlandırıp takyîd ettiğinden dolayı kelimeyi hâss lafızların mukayyed kısmı içerisinde değerlendirmek mümkündür. Zira mana herhangi bir şekilde “yükseltmek” değil “direksiz yükseltmek” ya da “teravnehâ” ifadesi “amed” kelimesinin sıfatı sayıldığı takdirde “görünmeyen direklerle yükseltmek” şeklinde sınırlandırılmış olmaktadır.

“Semâvât” (السموات) kelimesi: Kelime üç ve daha fazla sayıdaki ferdi sınırsız bir şekilde içine aldığı için ‘âmm lafızlardandır.⁷⁷⁷ Ancak bu ‘âmm lafız, Kur’ân-ı

⁷⁷⁶ Neccâr, a.g.e., I, 384.

⁷⁷⁷ Atar, a.g.e., 238.

Kerîm'in başka âyetlerinde “yedi” (السبع) kelimesiyle sınırlandırıldığından dolayı munfasıl bir muhassıs/tahsis edici ile tahsis edilmiştir.

“Amed” (عمد) kelimesi: Kelime, “amûd” kelimesinin çoğulu olup aynı zamanda nekre bir lafızdır. Dolayısıyla cem‘-i münekker kelimelerdendir. Cem‘-i münekker yani nekre olan çoğul kelime aslında umûm ifade etmemekle birlikte burada nefy siyâkında olduğu için umûm ifade etmektedir.⁷⁷⁸ Yâni bundan dolayı ‘âmm lafızlardandır. Bu durumda ibare “hiçbir direk olmaksızın” anlamına gelmektedir. Ancak burada göz önünde bulundurulması gereken bir husus vardır ki o da şayet “teravnehâ” cümlesi isti’nâf değil de sıfat sayılırsa o takdirde ‘amed kelimesi muttasıl tahsis edicilerden kabul edilen “sıfat” ile tahsis edilmiş olmaktadır. Buna göre ibare “gördüğünüz hiçbir direk bulunmaksızın” anlamını taşır. Bu da doğal olarak görülmeyen direklerin bulunduğu anlamına gelir.

Netice itibariyle lafız, bir manaya vaz‘ edilmesi cihetinden her iki durumda da ‘âmm lafızlardan olmakla birlikte ikinci ihtimalde tahsis edilmiş bir ‘âmm lafız olma özelliğini taşımaktadır.

3.2.2.2.4.2. Lafzın Mana İçin İsti‘mâli Açısından

“Rafe‘a” (رفع) kelimesi: Müfessirlerin hemen hepsi bu yüksekliği fiziki yükseklik olarak değerlendirmişlerdir. Nitekim birçok müfessir göklerin ilk yaratılıştan yüksekçe yaratıldığını, alçak iken sonradan yükseltilmesi gibi bir durumun olmadığını ifade etmişlerdir.⁷⁷⁹ Zeccâc, göklerin yeri ondan uzak bir şekilde ihata ettiğine değinmiş,⁷⁸⁰ İbn Kesîr de Allah Teâlâ'nın, gökleri uzaklık bakımından boyutlarına ulaşamayacak ve idrak edilemeyecek şekilde yükselttiğinden bahsetmiştir.⁷⁸¹ Genel olarak müfessirlerin bu yaklaşımı kelimenin hakîkî anlamında kullanıldığı kanaatini güçlendirmektedir. Lokmân sûresindeki benzer muhtevalı âyette

⁷⁷⁸ Muhammed İbrâhîm el-Hafnâvî, **Dirâsât Usûliyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Mektebetü ve Matba‘atü'l-İş‘âi'l-Fenniyye, Kahire, 2002, s. 192.

⁷⁷⁹ Mâturîdî, **a.g.e.**, VII, 380; Ebussuûd, **a.g.e.**, V, 3; Âlûsî, **a.g.e.**, XIII, 86; İbn ‘Âşûr, **a.g.e.**, XIII, 80.

⁷⁸⁰ Bkz.: Zeccâc, **a.g.e.**, III, 136.

⁷⁸¹ İbn Kesîr, **a.g.e.**, IV, 428.

“haleka” (yarattı) fiilinin kullanılmasını⁷⁸² da kelimenin hakîkî anlamda kullanıldığına bir karîne saymak mümkündür. Bununla birlikte bazı müfessirler bunun kıymet, yücelik, üstünlük yönünden bir yükseklik olduğunu söylemişlerdir. Onların bu yaklaşımına göre mana mecazî olmaktadır. İmâm Mâturîdî, Rahmân sûresindeki “O göğü yükseltti ve bir denge koydu”⁷⁸³ meâlindeki âyetin tefsirinde birinci görüş olarak göklerin fiziki olarak yüksekçe yaratıldığına işaret ettikten sonra ikinci görüş olarak göklerin yükseltilmesinden muradın, ihtiyaç halinde kullar gökte kendileri için hazırlanan rızıklar ve bereketlerden dolayı ellerini ve gözlerini oraya doğru kaldırmaları için göklerin kadrinin ve konumunun mahlukatın kalplerinde yükseltilmiş olduğunu zikretmiştir.⁷⁸⁴ Mâverdî de kime ait olduğunu beyan etmeden benzer bir şekilde göklerin kadrinin yüksek kılındığını ikinci görüş olarak zikretmiştir.⁷⁸⁵

Birçok müfessirin mananın hakîkî olduğuna işaret etmesi, göklerin kadrinin yüce olduğunu ifade edenlerin de bu görüşü ikinci sırada saymaları ayrıca kanaatimizce hakîkî manadan alıkoyacak herhangi bir karînenin de bulunmamasından dolayı lafzın hakikat sayılması daha yerinde görülmektedir. Nitekim Cessâs da kelâmda asıl olan mananın aksine bir delil olmadıkça hakîkî manasının olduğunu ifade etmiştir.⁷⁸⁶ Neticede “rafe‘a” lafzı burada vaz‘ edildiği mana için kullanılmıştır. Bundan dolayı bu lafız hakîkattir.

Lafzın isti‘ mâli açısından değerlendirilmesinde ikinci aşamayı teşkil eden sarîh veya kinâye olduğunun tespiti hususunda ise şunları söylemek mümkündür: “Rafe‘a” lafzının “yükseltmek” anlamında sıklıkla kullanılmasından dolayı akla ilk önce bu mana gelmektedir. Bundan dolayı lafız “sarîh” kategorisinde değerlendirilir. Nitekim sarîh “Hakikat veya mecaz olsa da aynı dille anlaşılanların aklına sık kullanımı sebebiyle muradı apaçık gelen lafızdır.”⁷⁸⁷ şeklinde tanımlanmıştır. Bir başka ifade ile

⁷⁸² Lokmân 31/10.

⁷⁸³ Rahmân 55/7.

⁷⁸⁴ Mâturîdî, **a.g.e.**, XIV, 257.

⁷⁸⁵ Mâverdî, **a.g.e.**, III, 92.

⁷⁸⁶ Cessâs, **a.g.e.**, I, 46.

⁷⁸⁷ Şükrü Ayran, “Bir hukuk dili olarak Fıkıh Usûlü’nde Sarîh ve Kinâye”, **Turkish Studies - Religion**, 16(2), 265-277, s. 270.

bir lafzın sarîh olarak nitelendirilebilmesi için dili konuşanlar arasında yaygınlık kazanacak derecede sık kullanım eşiğini aşması zorunludur.⁷⁸⁸ Daha önce de işaret edildiği üzere “rafe‘a” kelimesi kaldırmak, yükseltmek, üstün kılmak, inşâ etmek, binâ etmek gibi çeşitli anlamlarda kullanılmasıyla birlikte esasında yükseltmek anlamının bütün bu anlamların temel manasını oluşturduğu söylenebilir. Ayrıca usûlcülerin sarîh terimiyle ilgili olarak yapmış oldukları “muradı açık olan lafız” şeklindeki tanımlamaları ve “rafe‘a” lafzının genellikle yükseltmek anlamında kullanılması lafzın sarîh kategorisi içerisinde değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Burada tek bir soru işareti kalmaktadır. O da lafzın, yükseltmek manasında sıklıkla kullanıldığıının göstergesinin ne olduğu hususudur. Bu konuda da gerek yazılı gerek sözlü ifadeler arasında “rafe‘a” kelimesinin kullanımının genel olarak gözden geçirilmesi durumunda kelimenin mezkûr manada sıklıkla kullanıldığını görmek kanaatimizce imkân dahilindedir.

“Semâvât” (السموات) kelimesi: “Semâvât” kelimesinin tekili olan “semâ” lafzının lügatte “bir şeyin üst kısmı” için vaz‘ edildiği daha önce geçmişti. Fiziki manada göğe “semâ” denmesi de bu ilişkiden ötürüdür. Lugat ehli (o dilin sahipleri/o dili konuşanlar) tarafından vaz‘ edilmiş bir kelime olduğundan lügavî vaz‘ ile vaz‘ edilmiş ve “gök” artık kelimenin temel anlamı haline gelmiştir. Bu anlamda kullanılmasından alıkoyacak bir karîne bulunmadığı için de hakîkattir.

Kelimenin isti‘mâli açısından değerlendirilmesi hususunda manası doğrudan anlaşılacak şekilde açık olduğundan ve “semâ” dendiğinde sıklıkla “gök” anlamında kullanıldığı için herhangi bir delil ve karîneye⁷⁸⁹ ihtiyaç duyulmaksızın bu anlamın akıllara gelmesinden dolayı lafız “sarîh” lafızlardan sayılır.

“Amed” (عمد) kelimesi: Kelimeyi isti‘mâl yani kullanım cihetinden iki şekilde değerlendirmek mümkündür. Yine bu ihtilaf “teravnehâ” ifadesinin i‘râbdaki konumlandırılmasından kaynaklanmaktadır. Buna göre “teravnehâ” bir isti’nâf cümlesi olarak kabul edildiğinde yeni bir başlangıç cümlesi olacak ve öncesiyle i‘râb yönünden bir bağı bulunmayacaktır. Bu durumda “amed” gerçek anlamda kullanılmış

⁷⁸⁸ Ayran, **a.g.e.**, s. 269.

⁷⁸⁹ Ayran, **a.y.**

olacak ve hakikat sayılacaktır. Ancak “teravnehâ” cümlesi “amed” kelimesinin sıfatı olarak kabul edildiği takdirde ibare “görmediğiniz direkler” anlamını taşıyacak ve “amûd” kelimesinin çoğulu olan “amed” kelimesi mecazî bir anlam kazanacaktır. Zira “amûd” “bir şeyin yüksekte tutulmasını sağlayan direk” anlamında vaz‘ edilmiştir. Fakat “teravnehâ” (gördüğünüz) şeklindeki sıfat cümlesiyle görülen direklerin nefyedilmesi doğal olarak görülmeyen direklerin varlığını ispat etmektedir. Bu da direk lafzının hakiki anlamda kullanılmasına engel bir karine sayılabilir. Tavan ve benzeri şeyleri yüksekte tutan direkler ile göklerin yüksekte tutulmasını sağlayan kuvvet/sistem arasındaki bu alakadan hareketle söz konusu kuvvete de mecazî olarak “amed” “direk” tabiri kullanılmıştır. Elmalılı da bu yönüyle kelimenin mecaz olacağını ifade etmiştir.⁷⁹⁰

“Amed” kelimesi sıklıkla direkler anlamında kullanıldığından ilk olarak akla bu mana gelmektedir. Bu sebeple ilgili lafız hakikat ya da mecâz kabul edildiği her iki durumda da “sarîh” olur.

3.2.2.2.4.3. Lafzın Açık veya Kapalı Oluşu Açısından

Kelamın bizâtihi sîgasından dinleyen için ifade ettiği mana onun zâhir manasını yansıtmaktadır. Zâhir bir lafzın açıklığını herhangi bir boyut ve bağlama indirgenmeyen mutlak ve mücerret bir açıklık olarak anlamak gerekmektedir.⁷⁹¹ Dolayısıyla ilgili âyete de bu açıdan bakıldığında birinci veçhe göre “Allah’ın gökleri direksiz yükselttiği, göğün öylece görüldüğü” onun zâhir manasını yansıtmaktadır. İkinci veçhe göre ise lafzın zâhir manasının “Allah’ın gökleri görülen direkler olmaksızın yükselttiği” şeklinde olduğunu söylemek mümkündür.

Âyetin diğer âyetlerle münâsebâtı ile ilgili kısımda da işaret edildiği üzere İbn ‘Atıyye,⁷⁹² Kurtubî,⁷⁹³ Ebû Hayyân⁷⁹⁴ gibi âlimlerin ifadelerinden Hz. Peygamber’e (s.a.v.) indirilenin hak olduğunu ancak insanların çoğunun inanmadıklarına dikkat

⁷⁹⁰ Elmalılı, **a.y.**

⁷⁹¹ Ayran, **a.y.**

⁷⁹² İbn ‘Atıyye, **a.g.e.**, III, 291.

⁷⁹³ Kurtubî, **a.g.e.**, XII, 6.

⁷⁹⁴ Ebû Hayyân, **a.g.e.**, VI, 344.

çeken âyetin akabinde; böyle bir âyetin yer alması, Allah Teâlâ'nın her şeye gücü yettiğine, onun kudretinin sonsuz olduğuna bir delil mahiyetinde olduğu gayesine matuf olduğunu çıkarmamız mümkündür. Dolayısıyla kelâmın Allah Teâlâ'nın kudretinin ispatı için sevk edildiği söylenebilir. Öte yandan âyetle ilgili olarak Sa'lebî'nin paylaştığı bir anekdot da ilgi çekicidir. Zira Sa'lebî, âyetin, müşriklerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yönelttiği "Senin ibadet ettiğin Rabbin fiili, yaptığı şey nedir?" şeklindeki sorularına cevap olarak indirilen 180 âyetten biri olduğunu söylemiştir.⁷⁹⁵ Gerek mezkûr müfessirlerin siyakla ilgili tahlilleri gerekse Sa'lebî'nin aktardığı bu ayrıntı kelâmın sevk edilmiş sebebini beyan eder niteliktedir. Dolayısıyla böyle bir kanaati sağlayacak yaklaşım ve verinin bulunması kelâmın açıklık-kapalılık kategorisi içerisinde nass olarak değerlendirilmesini imkân dahilinde kılmaktadır.

Kanaatimizce kelâmda iki yönlü yoruma açıklığın bulunması ve bu konuda şâri' tarafından netlik kazandıracak bir açıklamanın da bulunmaması⁷⁹⁶ nedeniyle lafzı müfesser ve dolayısıyla bir üst kategorideki muhkem lafızlardan saymak zor görünmektedir.

Yine ibarenin "hafî" de olmadığı kanaatindeyiz. Zira ele alınan anahtar kelimelerde ve âyetin bütününde lafzın içine aldığı fertlerden bir kısmına delâletinin açık olmaması⁷⁹⁷ gibi bir durum söz konusu değildir.

3.2.2.2.4.4. Lafzın Manaya Delaletinin Keyfiyeti Açısından

Nassın ibaresiyle delâletinin, kelâmın sevk edildiği sebebin zâhirini esas almak manasında olduğu daha önce zikredilmişti.⁷⁹⁸ Buna göre nassın ibaresinden elde edilen mana "Allah'ın, göğü direksiz/görülmeyen direklerle yüksekçe yarattığı"dır.

Nassın işaretiyle âyetten anlaşılan mana ise yine "teravnehâ" ibaresi sıfat sayıldığı takdirde "görünen direklerin bulunmaması"nın doğal olarak görünmeyen

⁷⁹⁵ Sa'lebî, *el-Keşfü ve'l-Beyân*, V, 268.

⁷⁹⁶ Ferhat Koca, "Müfesser", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mufesser> (27.05.2023).

⁷⁹⁷ Kahraman, *a.g.e.*, s. 264.

⁷⁹⁸ Pezdevî, *a.g.e.*, s.104.

direklerin varlığına bir işaret olacaktır. Bu işaret ise görünmeyen direklerin mahiyetinin ya Allah Teâlâ'nın kudreti ile ya da kütle çekim ve genel görelilik teorileriyle izah edilmesinin kapısını aralamış olacaktır ki daha önce de geçtiği üzere her iki durumda da mecâzî bir kullanım söz konusu olacaktır.

Nassın delâleti açısından ele alındığında yine bir önceki örnekte de olduğu üzere bizzat gökcisimlerinin zikri geçmese dahi göklerin bir parçası oldukları için illet birliğinden dolayı onların da direksiz yükseltildiğine delâlet etmektedir.

Nassın iktizasıyla ilgili olarak ise herhangi bir durum göze çarpmaktadır.

3.2.2.2.4.5. Değerlendirme

İlgili âyetin Usûlî Tefsir yöntemiyle değerlendirilmesi sonucunda şunlar söylenebilir:

Lafzın gramatik yapısındaki dilemma karşısında yapılacak tercihe göre âyet hakkındaki bilimsel yorumun delâletler açısından kabul edilip edilmeyeceği ortaya çıkmaktadır. Buna göre “teravnehâ” ifadesinin isti'nâf cümlesi olarak kabul edilmesi durumunda hiçbir direğin varlığından söz edilememektedir. İfade sıfat olarak kabul edildiği takdirde ise lafzın zâhiri, göğün, insanların gördükleri direkler olmaksızın yükseltildiğine delâlet etmektedir. İşaret edildiği üzere “amed” kelimesi nefy siyakında nekre olduğundan umûm ifade etmektedir. Birinci ihtimalde direğin her türlü; ikinci ihtimalde ise görünen direklerin her türlü nefyedilmiş olmaktadır. Dolayısıyla ikinci görüş kabul edildiğinde insanların görmedikleri direklerin varlığı nefyedilmemiş olmaktadır.

Yine ikinci görüş esas alındığı takdirde “amed” kelimesinin hakikî anlamında kullanılması mümkün olmadığından lafız mecaz anlamıyla kullanılmış sayılacaktır. Bu mecazi mana da doğrudan anlaşıldığından lafız sarîh olarak değerlendirilebilir.

Açıklık ve kapalılık açısından ise “teravnehâ” ifadesi isti'nâf cümlesi veya sıfat olsun sîgasının dışındaki herhangi bir duruma bağlı olmaksızın delâlet ettiği için⁷⁹⁹

⁷⁹⁹ Zuhaylî, a.g.e., I, 302.

delâleti açık lafızlardan sayılmaktadır. Lafzın, murâd edilen mana herhangi bir düşünceye gereksinim duyulmaksızın herhangi bir bağlamdan bağımsız olarak⁸⁰⁰ doğrudan işitilme ile anlaşılana⁸⁰¹ zâhir manası “göklerin hiçbir direk bulunmaksızın veya görünmez direklerle yüksekçe yaratıldığıdır.

Nassın işâreti yoluyla görülen direklerin nefyi görünmeyen direklerin varlığının nefyini gerektirmeyeceğinden İbn Abbâs, Mücâhid ve İkrime’ye nispet edilen göklerin direklerinin olduğu; ancak görülmediği şeklindeki tefsir⁸⁰² delâlet açısından da sabit olmaktadır.

Hülasa ilgili âyet-i kerîme delâlet bahisleri perspektifinden değerlendirildiğinde şunları söylemek mümkündür. Nassın işâretiyle görünmez direklerin varlığına delâlet ettiği, lafzın isti‘mâli yönünden mecazi olarak kütle çekim kanununa veya genel görelilik teorisine işaret etmesi âyet hakkında yapılan bilimsel yorumun usûlcülerin delâlet teorisi çerçevesinde gerçekleştiği ve usûl prensiplerine aykırı olmadığı görülmektedir.

3.2.3. Kıtasal Sürüklenme ve Dünyanın Dönüşü

Kur’ân-ı Kerîm âyetlerine bilimsel yaklaşımlara örnek teşkil edecek bir yorum da kıtaların sürüklenmesi teorisi üzerine kurulmuş ve bu teori esas alınarak Neml sûresi 88. âyet tevil edilmeye çalışılmıştır. Yine aynı âyetin dünyanın döndüğüne işaret ettiği de bilimsel tefsir ve bilimsel i‘câzı konu edinen çalışmalarda kendisine yer bulmuştur.

3.2.3.1. Kıtasal Sürüklenme Teorisi

Dağların görüldüğü gibi sabit olmayıp hareket halinde olduğu görüşü esasında kıtasal sürüklenme kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Kıtaların yer yuvarının üzerinde yatay olarak hareket etmesi şeklinde açıklanan bu kavram “mobilizm” olarak da ifade

⁸⁰⁰ Ayran, a.y.

⁸⁰¹ Serahsî, a.g.e., I, 163.

⁸⁰² Taberî, a.g.e., XVIII, 543.

edilmiştir.⁸⁰³ Levha tektoniğine dair birçok kuram ortaya konmuş, ancak Alman jeofizikçi Alfred Wegener (ö.1930) tarafından ortaya konan “Kıtaların Kayma Teorisi” en önemli levha tektoniği kuramı olarak değerlendirilmiştir.⁸⁰⁴ Wegener, *Kıtalar ve Okyanusların Kökeni* başlıklı eserinde bütün kıta parçalarının sima üzerinde bir aysbergin denizde yüzmesi gibi yüzerek hareket ettiklerini, bu büyük parçaların hareket etmesini sağlayan kuvvetin ise Güneş ve Ay’ın çekim gücü olduğunu ifade etmiştir.⁸⁰⁵ Wegener’e göre bu bloklar 250 milyon yıl önce tek parça halinde iken daha sonra bölünmeye başlamış ve zamanla birbirinden ayrılmıştır.⁸⁰⁶ Her ne kadar Alfred Wegener’in teorisi önemli bulunduğundan dolayı ön plana çıksa da kıtaların sürüklenmesi hususunda ilk önerinin ona ait olduğunu söylemek yerinde değildir. Nitekim bu hususta Wegener’den önce Frank Bursley Taylor (ö.1938) 1908’de Ay’ın bundan 60 milyon yıl önce Dünya tarafından uydu olarak yakalanması neticesinde meydana gelen ani çekimin tesirinden dolayı kuzey ve güney kutuplarındaki iki büyük kıta parçasının ekvatora doğru hareket ettiğini ileri sürmüştür.⁸⁰⁷ Taylor’un bu savı kimi araştırmacılar tarafından kıtaların sürüklenmesi teorisine dair ilk önemli öneri olarak nitelendirilmiştir.⁸⁰⁸

Kıtasal sürüklenme teorisinin ortaya konmasından yaklaşık on asır önce Ebu’r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî’nin (ö.453/1061[?]) bu jeolojik olguya işaret ettiğini konuya ilişkin bir anekdot olarak paylaşmak yerinde olacaktır. Nitekim Bîrûnî, *Tahdîdu Nihâyâti’l-Emâkin* isimli eserinde arzın bir kısmının yerinden oynamış olabileceğine, yerinden oynayan kısım ile yerinde duran kısım arasında oluşan

⁸⁰³ Ayhan Sol, “Levha Tektoniği Jeolojide Bir Devrim mi?” *İstanbul Üniv. Müh. Fak. Yerbilimleri Dergisi*, C.8, S.1-2-3, Y. 1991, 1992, 1993, s. 118.

⁸⁰⁴ İbrahim Tiryakioğlu, *GNNS Ölçüleri ile Güneybatı Anadolu’daki Blok Hareketleri ve Gerilim Alanlarının Belirlenmesi*, (Doktora Tezi), Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul, 2012, s. 30; Ali Kılıçer (Editör), *Mühendislik ve Mimarlık Bilimlerinde Güncel Araştırmalar*, IVPE, Cetinje, 2020, s. 35.

⁸⁰⁵ Ayhan Sol, **a.y.**; Tiryakioğlu, **a.y.**

⁸⁰⁶ Tiryakioğlu, **a.y.**

⁸⁰⁷ Ayhan Sol, **a.y.**

⁸⁰⁸ W. B. Hamilton, “Levha Tektoniği ve Ada Yayları”, Çeviren Ali Dinçel, *Jeoloji Mühendisliği*, s. 38, 75-103, 1991, s. 76.

boşluklara suların dolmuş olabileceğini dile getirerek aslında kıtaların sürüklenmelerine işaret etmiştir.⁸⁰⁹

3.2.3.2. Kur’ân-ı Kerim’de Dağların Hareketi Kıtasal Sürüklenme ve Dünyanın Dönüşü

Dağların sabit olmayıp hareket ettiğine dolayısıyla kıtasal sürüklenmeye Kur’ân-ı Kerim’de işaret edildiğini ileri süren araştırmacılar buna delil olarak Neml sûresi 88 âyeti göstermişlerdir.

﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنَّعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾

“Dağları görürsün de onları sabit sanırsın; oysaki onlar bulutların geçip gittiği gibi geçip giderler. Bakın her şeyi sapasağlam yapan Allah’ın işine! O yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”

3.2.3.2.1. Âyetin Anahtar Kelimeleri ve Anlam Alanları

Âyetin anlaşılmasında bütün kelimelerin göz önünde bulundurulmasının gerektiği açıktır. Ancak bunlar arasında “temurru” kelimesinin anahtar kelime olduğu kanaatindeyiz. Kelimenin anlam alanını diğer kelimelerle ilişkisi göz ardı edilmeksizin izah edilecektir.

“Temurru” (تمر) kelimesi: 1. bâbdan muza‘af fiil-i muzâridir. Masdarı “murûr” şeklindedir. İbn Fâris m-r-r kökünün temel iki anlamının olduğunu; bunlardan ilkinin bir şeyin geçmesi (mudıyy) manasına delâlet ettiğini; diğerinin ise tatlı ve hoş anlamının karşıtı olduğunu söylemiştir.⁸¹⁰ “Merra” kelimesi ‘alâ ve bâ harf-i cerleriyle kullanılmaktadır. Harf-i cersiz müte‘addî olabildiği ya da harf-i cerrin hazfedilip fiille birleştirildiği de (hazf ve îsâl) ifade edilmiştir.⁸¹¹ İbn Fâris “merru’s-sehâb” ifadesinin

⁸⁰⁹ Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, **Tahdîdu Nihâyâti'l-Emâkin**, çev.: Kıvâmeddin Burslan, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2013, s. 21; Sefanur Yılmaz-Nazan Özür, “Biruni’nin Eserlerinde Jeomorfolojik Kavramlarının Analizi, **ÇAKÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, c. 12, sayı. 1, Nisan 2021, 99-119, s. 111.

⁸¹⁰ İbn Fâris, **a.g.e.**, V, 270.

⁸¹¹ İbn Manzûr, **a.g.e.**, V, 165.

bulutların çekilip sürüklenmesi (insihâb) manasında olduğunu söylemiştir.⁸¹² Kelime geçmek,⁸¹³ bir şeyi aşmak, bir şeye uğramak, gelip gitmek anlamlarında kullanılmaktadır.⁸¹⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de de "temurru" kelimesinin türevleri birçok yerde geçmiştir. Birilerinin yanından geçmek, uğramak,⁸¹⁵ rastlamak,⁸¹⁶ yüz çevirip uzaklaşmak⁸¹⁷ gibi anlamlarda kullanılmıştır.⁸¹⁸

3.2.3.2.2. *Âyetin Siyâk ve Sibâkı*

Bilindiği üzere Neml sûresi Mekkî bir suredir. Dolayısıyla diğer Mekkî sûrelerin genel özelliklerini ana hatlarıyla ihtiva etmektedir. Bu atmosfer içerisinde sûrenin sonlarında yer alan ilgili âyet-i kerîme, sure içerisinde kıyamet gününden bahseden bir bağlamda yer almaktadır. Nitekim 82. âyette kıyamet gerçekleşeceği zaman insanlarla konuşacak bir canlının (dâbbe) çıkacağı ve onların çoğunun Allah Teâlâ'nın âyetlerine inanmadıklarını söyleyeceği ifade edilmiş, sonraki âyette o gün Allah'ın âyetlerini yalanlayanların bir grup halinde toplanacağı,⁸¹⁹ Allah Teâlâ'nın onlara sorgusu,⁸²⁰ zulmettiklerinden dolayı hak ettikleri azabın onlar hakkında artık kesinleştiğine dikkat çekilmiştir.⁸²¹ Bu uhrevî siyâk içerisinde söz birden dünyaya dair bir duruma getirilmiştir. O da Allah Teâlâ'nın onlar dinlensinler diye geceyi; görüp çalışmalarını için de gündüzü yaratmış olmasıdır.⁸²² Akabinde söz tekrar kıyamete getirilir ve sûra üflenecek olan o günde Allah'ın dilediklerinin dışındaki herkesin dehşete kapılacağı bildirilir.⁸²³ Sonra da dağların hareket ettiği halde sabit sanılacağı

⁸¹² İbn Fâris, **a.y.**

⁸¹³ Râğıb, **a.g.e.**, s. 763; İbn Fâris, **a.y.**

⁸¹⁴ İbn Manzûr, **a.g.e.**, V, 165; Zebîdî, **a.g.e.**, XIV, 101.

⁸¹⁵ el-Mutaffifîn 83/30.

⁸¹⁶ el-Furkân 25/72.

⁸¹⁷ el-İsrâ 17/83.

⁸¹⁸ Râğıb, **a.g.e.**, s. 763.

⁸¹⁹ en-Neml 27/83.

⁸²⁰ en-Neml 27/84.

⁸²¹ en-Neml 27/85.

⁸²² en-Neml 27/86.

⁸²³ en-Neml 27/87.

ifade edilir. Bunun her şeyi en muhkem şekilde yapan Allah'ın işi olduğu ve onun inşaların yaptıklarından haberdar olduğu hatırlatılır.⁸²⁴ Ardından iyilikle gelenler için yaptıklarına mukabil daha hayırlı bir mükafâtın verileceği; kötülükle gelenlerin ise azâba uğrayacakları beyan edilmiştir.⁸²⁵

Görüldüğü üzere geceyle gündüzün yaratılmasını konu edinen âyetin dışındaki âyetler genellikle kıyamet ve âhireti konu edinen âyetlerdir. Bu siyâk içerisinde incelemeye tabi tuttuğumuz âyet bir sonraki başlık altında da işaret edileceği üzere kendisinden önceki âyette bulunan “yunfehu” kelimesine atfedildiği için dağların durumuyla ilgili hadisenin kıyamette cereyan edeceği görüşü güçlü bir görüştür. Ancak uhrevî bir bağlam içerisinde dünyevî bir durumun külliyyen yer almayacağını söylemek de yerinde değildir. Zira 86. âyet de aynı bağlamda yer aldığı halde dünyevî bir duruma dikkat çekmektedir.⁸²⁶

3.2.3.2.3. Müfessirlerin Görüşleri

Âyet-i kerime incelendiğinde ana hatlarıyla birkaç hususun ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Bunlardan biri âyetin bahsettiği hadisenin ne zaman cereyan ettiği veya edeceği, dağların hareketinin nasıl olduğu ve bulutlara benzetilmesindeki benzetme yönünün ne olduğu ve âyetin sonunda bulunan “Bu, her şeyi muhkem yapan Allah Teâlâ'nın san'atıdır” şeklindeki ifadenin âyetin öncesiyle ilişkisinin nasıl olduğu meselesidir.

Öncelikle “terâ” fiili kendisinden önceki âyette bulunan “yunfehu” fiiline atfedilmiştir.⁸²⁷ Dolayısıyla âyetin işaret ettiği hadisenin vukû' bulmasının sûra üfürülmesinden sonra gerçekleşeceği anlaşılmaktadır. Nitekim tespit edebildiğimiz kadarıyla klasik dönem müfessirleri bu durumun kıyamet ile ilgili olduğunu söylemişlerdir. Nitekim İmam Taberî âyete “Ey Muhammed sen dağları o günde görürsün de onları duruyor sanırsın. Oysaki onlar hareket etmektedirler” şeklinde

⁸²⁴ en-Neml 27/88.

⁸²⁵ en-Neml 27/89.

⁸²⁶ Âyetin meâli şöyledir: “Onlar, geceyi dinlensinler diye; gündüzü de aydınlatıcı olarak yarattığımızı görmediler mi? Kuşkusuz bunda inanan bir topluluk için âyetler vardır.”

⁸²⁷ Ebussuûd, **a.g.e.**, VI, 304; Âlûsî, **a.g.e.**, XX, 34.

mücmel bir mana verip “o günde” (يومئذ) ifadesini kullanarak bir nevi hadisenin kıyamet gününde cereyan edeceğine işaret etmiştir.⁸²⁸

Bazı müfessirlere göre de âyet sura üfürüldükten sonra cereyan edecek şeylerin durumunu nitelemektedir. Dağlar o zaman ilk önce yürütülür, sonra sarsılır ve ardından Allah’ın emri geldiğinden dolayı parçalanır ve en sonunda saçılmış toza döner.⁸²⁹ Fahreddin er-Râzî dağların yürütülmesinin kıyametin üçüncü alameti olduğunu ifade etmiştir.⁸³⁰ Müfessirlerin bazıları bu olayların sûra ikinci üfürülmesinden sonra gerçekleşeceğini söylemişlerdir.⁸³¹ Diğer bir kısmı ise birinci üfürülmeden sonra yerin sarsılacağını akabinde dağların yerden ayrılacağını, havada hareket edip yere düşeceğini dile getirmişlerdir.⁸³²

Tefsir âlimleri dağların hareket halinde olmasına rağmen sabit olarak algılanması ve hareket halinin bulutlara benzetilmesinin sebebi üzerinde de durmuşlardır. Bulutların hızlıca hareket ettikleri halde üst üste yığılıp devasa bir şekilde hareket ettiklerinden ve kesifliklerinden dolayı bakan kişinin onları sabit sandığını ifade etmişlerdir.⁸³³ İmam Mâtûrîdî bu hadiseyi bir ordu benzetmesiyle örneklendirir. Ordular da aynı şekilde hareket ettikleri halde büyüklüklerinden dolayı sabit sanıldığı gibi dağlar da çokluklarından ve üst üste binmelerinden dolayı bakanlar tarafından sabit sanılır.⁸³⁴ Yine dağların seyrinin bulutların seyrine benzetilmesindeki benzetme yönünün bulutların hızlı bir şekilde gitmeleri⁸³⁵ olduğu ifade edilirken orta hızda gitmeleri de benzetme yönü olarak zikredilmiştir.⁸³⁶ Nitekim büyük cisimler aynı tarzda hızlı bir şekilde tek bir yolda hareket ettiklerinde bakanlar tarafından o büyük cisimlerin sabit olduğu sanılır.⁸³⁷

⁸²⁸ Taberî, **a.g.e.**, XVIII, 137.

⁸²⁹ İbn ‘Atıyye, **a.g.e.**, IV, 273; Ebû Hayyân, **a.g.e.**, VIII, 272.

⁸³⁰ Râzî, **a.g.e.**, XXIV, 220.

⁸³¹ Ebussuûd, **a.g.e.**, VI, 308; Âlûsî, **a.g.e.**, XX, 34.

⁸³² Âlûsî, **a.g.e.**, XX, 35.

⁸³³ Taberî, **a.g.e.**, XVIII, 137.

⁸³⁴ Mâtûrîdî, **a.g.e.**, X, 422.

⁸³⁵ Ebû Hayyân, **a.g.e.**, VIII, 273; Âlûsî, **a.g.e.**, XX, 34.

⁸³⁶ Ebû Hayyân, **a.g.e.**, VIII, 273.

⁸³⁷ Râzî, **a.g.e.**, XXIV, 220.

Hareket halindeki dağların sabit olarak algılanması dağların kesifliği ve çokluğu ile irtibatlandırılmasının yanında bakan kişinin durumu ile de ilintilendirilmiştir. Nitekim Mâtürîdî o günde cereyan edecek korkutucu ve ürkütücü hadiselerin büyüklüğünden dolayı bakan kişinin dağlar hareket ettiği halde onları sabit olarak göreceğini ifade etmiştir.⁸³⁸ Ebû Hayyân da o günün korkusundan dolayı bakan kişinin doğru düşünme yetisinin sarsılacağı için dağların hareket edip etmediğini tahkik edemeyeceğinden onları sabit sanacağına işaret etmiştir.⁸³⁹ Bu sadette bir üçüncü görüş daha zikredilmiştir ki onu da yine Mâtürîdî nakletmiştir. Bu görüşe göre korkan dağlar olup o günün korkusundan dolayı bulutlar gibi hareket edecektir.⁸⁴⁰

Âyet-i kerîmenin tefsirinde öne çıkan hususlardan biri de âyette dağların yerlerinden oynatılarak hareket ettirilmesiyle hatırlatılan kevnî sistemdeki değişiklik, akabinde “İşte bu her şeyi en muhkem bir şekilde yapan Allah’ın san‘atıdır.” ifadesidir. Zira dağların yerinden oynatılacağından bahsedilerek işaret edilen tahribatın akabinde sağlam bir şekilde yapmaktan (sun‘) bahsedilmesi müfessirleri bu konuda çeşitli izahlar yapmaya sevk etmiştir. Müfessirlerin bu konudaki temellendirme ve gerekçelendirmelerine geçmeden önce kelimenin îrâdı ve buna bağlı olarak kazanacağı ve kazandırdığı anlamlara değinmek uygun olacaktır.

İmam Mâtürîdî kıyamet gününe dair korkutucu durumların insanlara anlatılmasının sebebi onların öğüt alıp sakınmalarını sağlamak olduğunu ifade etmiştir.⁸⁴¹ Ayrıca o, “İşte bu her şeyi en muhkem bir şekilde yapan Allah’ın san‘atıdır.” ifadesinin dağların hareket ettiğinin vurgulanmasının akabinde zikredilmesi herhangi bir şeyin bir hikmete binaen ifsat edilmesi nedeniyle itkân dairesinden çıkmadığının bir göstergesi olduğunu söylemiştir.⁸⁴² Razî de aynı durumu şöyle yorumlamıştır: Allah Teâlâ kendisinden başka kimsenin güç getiremeyeceği şeyleri zikrettikten sonra bu işi de sağlam bir şekilde, hikmet ve doğruluk üzere yaptığı şeyler arasında saymıştır.⁸⁴³

⁸³⁸ Mâtürîdî, **a.g.e.**, X, 421.

⁸³⁹ Ebû Hayyân, **a.g.e.**, VIII, 273.

⁸⁴⁰ Mâtürîdî, **a.g.e.**, X, 422.

⁸⁴¹ Mâtürîdî, **a.g.e.**, X, 422.

⁸⁴² Mâtürîdî, **a.g.e.**, X, 423.

⁸⁴³ Râzî, **a.g.e.**, XXIV, 220.

Âyette geçen “etkane” (أتقن) kelimesini İbn Abbâs ve Mücahid Allah Teâlâ’nın her şeyi muhkem yapmasıyla izah etmişlerdir.⁸⁴⁴ Katâde (ö.117/735) ise “ahsene” diyerek “güzel yaptı” anlamını vermiştir.⁸⁴⁵ Zemahşerî de sevap ve ceza vermenin Allah Teala’nın sun‘u olduğunu ve yaptığı bu doğru ve muhkem şeylerden olduğunu ifade etmiştir.⁸⁴⁶ İyiliğe karşı sevap; kötülüğe karşılık olarak da ceza vermesi onun her şeyi muhkem yapmasından ve bir hikmet üzere işletmesi cümlesinden değerlendirilmiştir.⁸⁴⁷

Daha önce de değindiğimiz üzere genel olarak klasik dönem müfessirleri âyet-i kerîmeyi kıyametle ilişkilendirmişlerdir.

Modern döneme gelindiğinde meseleye bazı ilim adamları tarafından bilimsel bilgi ışığında yaklaşıldığını söylemek mümkündür. Mesela Tantâvî Cevherî âyetin, Kur’ân’ın şaşılacak ilginç hallerinden birini yansıttığına işaret etmiş ve Dünya’nın Güneş etrafında dönüşünden dolayı dağların da doğal olarak onun ile birlikte döndüğünü; ancak onların sabit görüldüğünü belirtmiştir.”⁸⁴⁸ Cevherî âyetin bu şekilde yorumlanmasının “İşte bu her şeyi sapasağlam yapan Allah’ın san‘atıdır” kısmıyla daha çok örtüştüğünü; zira bu yaklaşım itkânın bizatihi kendisini yansıttığını ifade ederek; kıyametin alemin tahribini ifade ettiğinden kendisinin yapmış olduğu tefsirin itkan manasına daha uygun düştüğünü ileri sürmüştür.⁸⁴⁹

Geçtiğimiz asrın önemli alimlerinden Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır söz konusu âyetin iyi anlaşılmadığını ileri sürmüş, akabinde kendi görüşlerini serdetmiştir. Elmalılı’nın görüşleri şöyle aktarılabilir:

Müfessirler, bu âyeti “dağlar yürütüldüğü vakit”,⁸⁵⁰ “dağlar da dilmiş yünler gibi atılır”,⁸⁵¹ mealindeki âyetlerde olduğu gibi kıyamet gününde dağların yün gibi atılarak yürütülmesinin bir tasviri olarak değerlendirmişlerdir. Bu durumda âyet (وكل

⁸⁴⁴ Taberî, **a.g.e.**, XVIII, 138.

⁸⁴⁵ Taberî, **a.g.e.**, X, 839.

⁸⁴⁶ Zemahşerî, **a.g.e.**, IV, 477.

⁸⁴⁷ Ebû Hayyân, **a.g.e.**, VIII, 273.

⁸⁴⁸ Cevherî, **a.g.e.**, XIII, 295.

⁸⁴⁹ Cevherî, **a.g.e.**, XIII, 235.

⁸⁵⁰ et-Tekvîr 81/3.

⁸⁵¹ el-Kâri’a 101/5.

(أتوه داخرين) “Onların hepsi O’na boyun eğerek gelirler” âyetine matuf olacak ve âyette dile getirilen “görme”, “sanma” ve “bulutların geçişi gibi geçme” hadiseleri kıyamet gününde gerçekleşecektir. Ancak bu takdirde de “onları sabit sanırsın” ifadesi uygun düşmemektedir. Fakat böyle olsaydı “Sen dağları bulutların geçtiği gibi geçtiklerini görürsün” denmesi daha uygun olurdu. Zira dağların sabit sanılması tedhiş/deheşete düşürme ve korkutma değil; aksine tahfif/durumun hafif gösterilmesi ve normalleştirilmesi sayılacaktır. Geriye “terâ” (görürsün) ve “tahsebu” (sanırsın) lafızlarının bugüne ilişkin olduğu “ve hiye temurru” (geçip gider) ise o güne ilişkin olma ihtimali kalacaktır. Bu durumda mana “bugün sen dağları görürsün, sabit sanırsın halbuki onlar kıyamet gününde bulutların geçtiği gibi geçerler.” şeklinde olur. Fakat bu takdirde de “tahsebhâ” lafzı fazla kalacak “ve tera’l-cibâle camideten” (Sen dağları sabit bir şekilde görürsün) denilmesi daha uygun olacaktır.⁸⁵² Bundan dolayı son dönem âlimlerinden bazıları “ve hiye temurru” fiilinin hâle ait olması gerektiğine hükmederek dünyanın hareketini ispata çalışmışlardır. Bu durumda da mana “Sen bugün dağları görür sabit sanırsın; oysaki onlar her gün bulutların geçtiği gibi geçerler” şeklinde olur.⁸⁵³ Elmalılı bu mananın hoş olduğunu; ancak Dünya’nın Güneş etrafındaki hareketine hamledildiği takdirde kıyametle ilgili bir siyâkta bu âyetin zikredilmesinin sebebinin anlaşılmadığını ifade eder.

Elmalılı âyete dair yorumları kritik ettikten sonra kendi kanaatini ortaya koyar. Şöyle ki; bu âyet mevcut durumun her an var olup bozulduğunu göstererek kıyameti ve yeniden dirilmeyi tasavvur ettirmek için bir nevi istidlal sadedinde sevk olunmuştur. Dağlar akıcı gazlardan oluşmuş olup, parçaları içerisinde bulutların buharlaşması gibi var oluş ve bozuluşu (kevn ü fesâd) kimyevi değişim ile gerçekleşmekte ve her an yeni bir yaratılış cereyan etmektedir. Böylece kütleleri tek parça halinde ve sabit kalmadan her an değişime uğrayıp yayılmaktadır. Dolayısıyla en sabit görünen şeylerin bile her an yenilenerek kıyamete doğru gitmekte olduğunu ve bir gün bir nefha ile dağların yerlerinden oynatılıp arzın başka bir arz ile değiştirilebileceğini anlatmaktadır.⁸⁵⁴

⁸⁵² Elmalılı, **a.g.e.**, IV, 402.

⁸⁵³ Elmalılı, **a.g.e.**, IV, 403.

⁸⁵⁴ Elmalılı, **a.g.e.**, IV, 403.

Son tahlilde Elmalılı'nın ifadelerinden dağların kıyamete dek süren bir devinim içerisinde olacağını ve o zamanda ise alt üst olacak şekilde köklü değişikliklere maruz kalacağını savunduğunu anlamamız mümkündür.

3.2.3.2.4. *Âyetin Usulî Tefsiri*

Âyet-i kerîmenin anlaşılmasında sadece bir kelimenin irdelenmesi elbette yeterli değildir. Ancak anahtar kelime olarak kabul edilebilecek bazı lafızlar âyetin bütünü anlaşılmasında hareket noktası olacağından bu kabilden lafızların incelemeye tabi tutulması ayrı bir önemi haizdir. Bu bağlamda ilgili âyetteki kelimelerin, onun manasının tebellür etmesinde etkisi olmakla birlikte dağlara hareketin isnad edilmesi hususunda merkezi konumu teşkil ettiğinden “temurru” kelimesi usûl açısından incelenecek ve yeri geldikçe diğer kelimeler de ele alınarak vazifeleri ve mananın anlaşılmasındaki katkıları aynı zaviyeden zikredilecektir.

3.2.3.2.4.1. *Lafzın Manaya Vaz' Edilmesi Açısından*

“**Temurru**” (تَمَر) kelimesi: Kelime 1. bâbdan gelen muza'af muzârî bir fiildir. Muzari fiiller de elde edildikleri kök manasının şimdiki ya da gelecek zamanda gerçekleştiğine delâlet etmek üzere vaz' edilmişlerdir. Fiiller hâss lafızlardan sayıldıkları için⁸⁵⁵ “temurru” kelimesi de bu kategorideki lafızlar arasında yer almaktadır. Herhangi bir kayıtlı kapsamı daraltılmayan ve mahiyetlerine delâlet eden hâss lafızlar “mutlak” olarak değerlendirilmektedir.⁸⁵⁶ Ancak burada söz konusu “merra's-sehâb” (bulutların geçtiği gibi) ifadesinin nev'i beyan eden mef'ûl-i mutlak olması hasebiyle mutlak manada bir geçiş değil geçişin bulutların geçişi gibi olanının anlaşılmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla hâss olan “temurru” lafzı bu kayıtlı kayıtlanarak hâssın alt kategorilerinden “mukayyed” lafızlardan sayılmaktadır. Mukayyed lafızlarda da mutlak manaya hamledilmesini gerektiren bir delil bulunmadıkça takyîdi üzere yansıttığı mananın esas alınması gerekmektedir.⁸⁵⁷

⁸⁵⁵ Atar, **a.g.e.**, s. 221.

⁸⁵⁶ Muhammed Edîb Sâlih, **Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fıkhî'l-İslâmî**, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1993, II, 189.

⁸⁵⁷ Sâlih, **a.g.e.**, II, 197.

Neticede ibare dağların, bulutların geçtiği gibi geçtiklerine kat'î bir şekilde delâlet etmektedir.

Âyet-i kerimedeki “ve hiye temurru” (وهي تمر) ifadesindeki “vâv” harfi vâv-ı hâliyye olup hâl ifade etmektedir. Harfler ise hâss lafızlardandır.⁸⁵⁸ Dolayısıyla burada vâv harfinin bulunması nedeniyle ibare “o dağlar bulutların geçişi gibi hareket ettiği halde...” manasını yansıtmada hususunda kat'iyet ifade etmektedir.

3.2.3.2.4.2. Lafzın Mana İçin İsti'mâli Açısından

“Temurru” kelimesi: Kelime ile ilgili olarak tefsir kaynaklarından tespit edebildiğimiz kadarıyla anlam alanının belirtildiği bölümde zikredilen manaların dışında bir mana verilmemiş, hareket etme, geçip gitme gibi kelimenin vaz' edildiği anlamı zikredilmiştir. Âyetteki “bulutların geçtiği gibi” kaydı da lafzın vaz' edildiği manada kullanıldığı görüşünü pekiştirmektedir. Yine âyet içerisinde ilgili lafzın mukabili sayılacak “donuk, hareketsiz, sabit” anlamındaki “câmideten” kelimesi de kelimenin vaz' edildiği anlamda kullanıldığına bir göstergesidir. Kezâ bu mananın dışında farklı bir anlamda kullanıldığına yani mecaz anlamı taşıdığına dair bir karîne de bulunmamaktadır. Dolayısıyla kelime gerçek manasında kullanılmış olup lafzın isti'mâli açısından yapılan kategorizde “hakikat” kısmında yer almaktadır. Nitekim hakikat “vaz' edildiği mana kastedilen her lafız” olarak; mecâz ise “kendisiyle vaz' edildiği mananın dışındaki bir mananın kastedildiği lafız” olarak tarif edilmiştir.⁸⁵⁹

Lafzın isti'mâli açısından ele alındığı bu bölümde ikinci merhaleyi oluşturan sarîh veya kinaye olma durumunda ise daha önce de geçtiği üzere ölçüt, kelimenin sık kullanımından dolayı manasının doğrudan anlaşılıp anlaşılmaması durumudur. Bu açıdan kelimeye bakıldığında onun sarîh kelimelerden sayılması mümkündür. Zira herhangi bir karine ve teemmüle ihtiyaç duyulmaksızın lafızdan kastedilen mananın geçmek, hareket etmek olduğu anlaşılmaktadır.

3.2.3.2.4.3. Lafzın Açık veya Kapalı Oluşu Açısından

⁸⁵⁸ Atar, a.y.

⁸⁵⁹ Pezdevî, a.g.e., s. 103.

Daha önce de geçtiği üzere sözün bizzat kendi sîgasıyla yani onu işiten kişi için hasıl olan mana o sözün zâhir manasını ifade etmektedir. Yani bir lafzın bu yönden açıklığı onun herhangi bir bağlam gözetilmeksizin mutlak ve mücerret şekildeki açıklığını yansıtmaktadır.⁸⁶⁰ İlgili âyetin zâhir manası “Muhatabın dağlara bakıp onları sabit sandığı oysaki onların bulutların hareket ettiği gibi hareket ettiği, bunun her şeyi en muhkem şekilde yapan Allah’ın işi olduğu ve onun, kullarının yaptığı her şeyden en iyi şekilde haberdar olduğu” şeklindedir. Zira siyaktan bağımsız bir şekilde âyet bu anlamı yansıtmaktadır. Dolayısıyla âyet zâhir manası ile dağların hali hazırda hareket halinde olduğuna delâlet etmektedir.

“Temurru” kelimesi “yunfehu” kelimesine atfedildiğinde sözün bağlam içerisindeki manası ortaya çıkmaktadır. Bu durumda âyetin bahsettiği hadiseler kıyamet gününde gerçekleşecektir. Kelâmın sevk ediliş sebebinin bilinmesinin onun nass olduğunun tespit edilmesinde önemli rolü bulunmaktadır. İmam Mâturîdî’nin de ifade ettiği gibi kıyamet gününde cereyan edecek bu korkutucu hadiselerin insanlara onlar öğüt alıp sakınsınlar diye anlatıldığını söylemek mümkündür.⁸⁶¹ Mâturîdî’nin bu yorumu âyetin sevk ediliş sebebi olarak değerlendirildiğinde kelâmı nass olarak kabul etmek mümkündür.

3.2.3.2.4.4. Lafzın Manasına Delaletinin Keyfiyeti Açısından

Lafzın ibaresi ile kastedilen onu oluşturan harf, kelime, tamlama ve cümlelerdir. İbarenin delâleti ise nassın lafız ve sîgasından ilk başta zihinde hasıl olan manaya yani harfî mânasına delâlet etmesi demektir.⁸⁶² Önce de zikredildiği üzere Pezdevî de ibârenin delâletini, “kelâmın söylendiği şeyin zâhiriyle amel etmektir” diyerek söz hangi gayeye binaen söylendiyse ona delâlet ettiğine işaret etmiştir.⁸⁶³ İbârenin delâleti sözün zâhir mânası üzerine kurulu olduğundan ibârenin, muhatabın hâli hazırda dağları gördüğü, onları sabit sandığı; oysaki onların bulutların hareket

⁸⁶⁰ Ayran, **a.g.e.**, s. 269.

⁸⁶¹ Mâturîdî, **a.g.e.**, X, 422.

⁸⁶² Ali Bardakoğlu, "Delâlet", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/delalet#2-fikih> (08.06.2023).

⁸⁶³ Pezdevî, **a.g.e.**, s. 104.

ettiği gibi hareket ettiklerini göstermektedir. Zira kelâm dile getirildiğinde ibareden ilk olarak bu mana anlaşılmalıdır.

İşâretin delâleti açısından âyet ele alındığında hatırlatmak gerekir ki işâretin delâleti lügat yönünden nazımdan sabit olan; fakat bizatihi kastedilmemiş, kelâmın kendisi için sevk edilmediği mananın esas alınması şeklinde değerlendirilmektedir.⁸⁶⁴ İşâret, ibâreden anlaşılrsa da aslında esasen onun birincil manası değil; ikincil manasıdır denilebilir. Yine işâretin, ibarenin bir neticesi olarak hasıl olduğunu söylemek mümkündür.⁸⁶⁵ Bu yönde bir işârî bir çıkarsamaya örnek olarak İmâm Mâturîdî'nin daha önce zikrettiğimiz açıklaması zikredilebilir. Nitekim İmâm Mâturîdî “İşte bu her şeyi muhkem yapan Allah'ın sanatıdır” ifadesinin dağların hareket ettirilmesinin zikredilmesinin akabinde yer almasının bir şeyin hikmet gereği tahrip ve ifsad edilmesinin o işi itkân dairesinden çıkarmayacağı şeklindeki görüşünü bu kabilden bir delâlet olarak saymak mümkündür. Zira bu mana lügavî olarak sabit olmakla birlikte kelâm asıl bu mana için sevk edilmemiştir ve bu mana ikincil bir manadır.

Nassın delâleti yönünden bakıldığında ise nassın delâletinin, “nassta zikredilen şeyin hükmünün müşterek illet sebebiyle nassta zikredilmeyen şey hakkında da sabit olduğuna delâlet etmesidir” şeklinde tarif edilmiştir.⁸⁶⁶ Söz konusu illetin herhangi bir içtihadı gereksinim olmadan kelâmı işiten herkes tarafından anlaşılabilir nitelikte olduğu ifade edilmiştir.⁸⁶⁷ Burada dağların bulutların geçtiği gibi geçmekte olduğu söylenmiştir. Dağlar da kıtalarda bulunduğu için mekânsal bir illet birliğinden dolayı doğal olarak onların da hareket ettiği anlaşılabilir. Aynı gerekçelerle dağlar Dünya üzerinde bulunduğundan âyetten dünyanın da döndüğü anlaşılabilir. Bu durumda hem kıtalar hem de Dünya'dan bahsedilmeden dağların zikredilmesini zikr-i cüz irâde-i kül kabilinden değerlendirmek mümkündür.

Bu kategorinin son değerlendirmesi de nassın iktizasının delâleti açısından dır. Nassın iktizâsı, kendisi takdir edilmedikçe nassın hüküm ifade etmediği bir fazlalıktan

⁸⁶⁴ Pezdevî, a.y.

⁸⁶⁵ Atar, a.g.e., s. 280.

⁸⁶⁶ Atar, a.g.e., s. 281.

⁸⁶⁷ Atar, a.g.e., s. 200.

ibarettir.⁸⁶⁸ İktizânın delâleti söz konusu olduğunda nassın doğru bir şekilde anlaşılması için ibarenin dışında ziyade bir şeye gereksinim duyulur.⁸⁶⁹

Usûlcüler buna örnek olarak “Ümmetinden hata, isyan ve zorda bırakıldıkları şeyler kaldırıldı.”⁸⁷⁰ hadisini zikretmişler ve kaldırılanın bizatihi bunlar değil; bunlardan terettüp edecek günah ve sorumluluk kastedildiğini ifade etmişlerdir.⁸⁷¹ Burada “sun‘allâh” (صنع) ifadesiyle ilgili olarak yapılan mef‘ûl-i mutlak ve iğrâ değerlendirmelerinde kelimenin mansûb olmasını gerektiren mahzûf bir fiil takdir etmek gerekmektedir. Birinci durumda “Allah bunu kendi yapışıyla yaptı” anlamına gelen (صنع الله ذلك صنعاً) şeklinde değerlendirilebilecek; ikinci durumda ise “Allah’ın yaptığı işe bakın!” (انظروا صنع الله) gibi bir takdirde bulunulması iktizâ etmektedir. Zirâ bu takdir olmadıkça nass tam olarak anlaşılmamaktadır.

3.2.3.2.4.5. Değerlendirme

Ayeti bilimsel eğilimle yorumlayanların esasında dağların hareketini âyetten doğrudan değil; dolaylı olarak çıkarsadıklarını söylemek gerekir. Zira bu yorumu yapanlar kıtalar sabit olduğu halde dağların kıtalar üzerinde hareket ettiklerini değil; kıtaların hareket etmesinden ya da dünyanın dönmesinden dolayı bu iki hadiseye bağımlı olarak hareket ettiklerini ifade etmişlerdir. Kıtalar hareket etmektedir, dağlar da kıtalar üzerindedir; o halde dağlar da hareket etmektedir ya da dünya dönmektedir, dağlar da dünya üzerindedir o halde dağlar da dönmektedir kabilinden önermelerle dağların hareket ettiği yargısında bulunulmuş, âyet dağların hareket ettiğini ifade ettiğinden dolayı doğal olarak kıtasal sürüklenme ve dünyanın dönüşüne de işaret ettiği savunulmuştur.

Esasında âyetin zâhiri bu mananın elde edilmesine büyük oranda müsait bir zemin oluştursa da vâv harfinin atıf harfi mi yoksa isti’naf veya ibtidâ harfi mi olduğu yönünde tartışmaya açık bir kapının bulunması söz konusu bilimsel yorumun delâlet sınırları içerisinde yer alıp almaması hususunda kilit bir rol oynamaktadır. Zira vâv

⁸⁶⁸ Atar, **a.g.e.**, s. 282.

⁸⁶⁹ Okur, **a.g.e.**, s. 278.

⁸⁷⁰ İbn Mâce Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, **es-Sünen**, Talâk, 16, Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-iArabiyye, y.y., t.y. s. 659.

⁸⁷¹ Atar, **a.g.e.**, s. 283.

harfi atıf harfi yapıldığında zâhir mananın esasında kıyamet gününde dağlar bulutların hareket ettiği gibi hareket ettiği halde bakanın onları sabit sanacağı şeklindedir. Vâv harfinin atıf harfi olarak kabul edilmesinde bağlamın etkisi açıktır. Bir önceki âyet sura üfürülmesinden, yeryüzünde kim varsa herkesin telaşa kapılacağından bahsetmekte, bu âyette de aynı atmosfer içerisinde dağlar bulutlar gibi hareket ettiği halde sabit sanılacağı ve bunun her şeyi sapaşğlam yapan Allah'ın işi olduğundan söz edilmektedir. Cessâs usûle dair eserinde harflerin manalarına tahsis ettiği bölümde vâv harfinin “cem” (atıf) için olduğunu; isti'nâf için kullanıldığına bir delil olmadıkça “cem” (atıf) manasında kullanılacağını zikretmiştir.⁸⁷²

Bütün bu gerekçeler âyetin ihtivâ ettiği mananın kıyamet günüyle irtibatını güçlendirmektedir. Bundan dolayı bu görüş genel kabul gören görüş olarak ön plana çıkmaktadır. Ancak bağlamı sadece bir önceki ve sonraki âyetle sınırlamak isabetli görünmemektedir. Zira Kur'ân'ın nüzûl keyfiyeti göz önünde bulundurulduğunda bazı âyetlerin parça parça inmiş olması ihtimal dairesi içerisinde. Keza Kur'ân'ın muhtevasının genel hususiyetlerinden biri olarak sûre konularının çeşitliliği ve bir konudan başka bir konuya geçişlerinde kimi zaman görülen çabuk intikal gibi hususlar esasında bu âyetin de manasının sadece öncesindeki ve sonrasındaki âyetlerin arasına hasredilerek tespit edilmesine alternatif bir kapı açmaktadır. Mesela kıyamet ahvalinden bahseden ve aynı uhrevî bağlam içerisinde yer alan 86. âyet bu duruma güzel bir misal teşkil etmektedir. Zira Allah Teala'nın âyetlerini yalanlayanların kıyamet gününde başlarından geçecek hadiseler anlatılırken birdenbire tek bir âyette “Onlar geceyi dinlensinler diye; gündüzü de aydınlatıcı olarak yarattığımızı görmediler mi?” denilerek uhrevî siyak içerisinde dünyevî bir manadan bahsedilmiştir. Hemen akabinde de sûra üfürülmesi dile getirilmiştir. Dolayısıyla aynı bağlamda bir mana çeşitliliğinden söz etmek de mümkündür. Ayrıca uhrevî bir siyâk içerisinde ibret alınması için dünyevî bir konudan bahsedilmesi de gayet olağandır. Atıf yoluyla olmasa da âyetin muhtevasının daha önceki âyetlerde Allah Teâlâ'nın kudretine dikkatleri çeken ve dünyadaki ibretlik bazı şeylerden bahseden diğer âyetlerle muhteva birliğinden dolayı ilintilendirilmesi de mümkündür. Zira “İşte bu her şeyi sapaşğlam

⁸⁷² Cessâs, a.g.e., I, 83.

yapan Allah'ın işidir” kısmı ile sure içerisinde yer alan önceki âyetler⁸⁷³ arasında bu bağ rahatlıkla kurulabilir.

Yine Cevherî ve Ateş'in de ifade ettikleri gibi⁸⁷⁴ “sun” kelimesinin bulunması tahripten çok itkâna daha fazla delâlet ettiği şeklindeki yorum da uzak görülmeyi hak eden bir yorum değildir. Aynı şekilde Elmalılı'nın da söylediği üzere kıyamet gününde dağların sabit sanılmasının tedhişten, korku vermekten ziyade tahfif ifade etmesi de vakıanın halihazırda gerçekleştiği kanaatini desteklemektedir. Bundan dolayı vâv harfinin ibtidâ' veya isti'nâf vâvı sayılıp âyetin zâhirinin ihtiva ettiği mananın halihazırda tahakkuk ettiği görüşünün uzak bir görüş olmadığı kanaatindeyiz. Buna bağlı olarak zikredildiği üzere nassın delâletiyle kıtaların sürüklenmesi ya da dünyanın dönüşüne delâletin bulunduğunu söylemek mümkündür.

Hülâsa Neml sûresi 88. âyetin kıtasal sürüklenme teorisi ve dünyanın dönüşüne delâlet ettiği şeklindeki bilimsel yorumunun bir veçhe göre (vâv harfi atıf harfi sayılmadığı takdirde) delâletler çerçevesinde yer aldığını söylemek mümkündür.

3.2.4. Yüksekçe Çıkıldıkça Basıncın ve Oksijenin Azalması

Kur'ân-ı Kerîm'in bilimsel tefsire konu olan dikkat çekici âyetlerinden biri de En'âm sûresinin 125. âyetidir. Birçok ilim adamı söz konusu âyeti bilimsel bir yaklaşımla yorumlayarak âyetin meteorolojik bir vakıa olan yükseklerle çıkıldıkça hava basıncının azalmasına işaret ettiğini savunmuşlardır.

3.2.4.1. Atmosfer Basıncı ve Oksijenin Azalması

Atmosfer yapısı itibariyle karışık gazlardan teşekkül etmiştir.⁸⁷⁵ Her cismin ağırlığı olduğu gibi havanın da ağırlığı bulunmaktadır. Hava bu ağırlığından ötürü temas halinde olduğu cisimler üzerinde bir basınç oluşturmaktadır.⁸⁷⁶ Atmosferi oluşturan gazların yoğunluğu yeryüzü düzeyinden yükseklerle çıkıldıkça düzenli

⁸⁷³ Örnek olarak bkz.: en-Neml 27/60-66.

⁸⁷⁴ Cevherî, **a.g.e.**, XIII, 235; Ateş, **a.g.e.**, IV, 1922.

⁸⁷⁵ Nizamettin Çimen v.d., **Aeroloji**, Çevre ve Orman Bakanlığı Devlet Meteoroloji İşleri Genel Müdürlüğü, Ankara, 2007, s. 7.

⁸⁷⁶ Turhan Aküzüm v.d., **Meteoroloji I**, Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1994, s. 36.

olarak azalmaktadır.⁸⁷⁷ Bu da yükseklerle çıkıldıkça yer çekiminin tesiri azaldığından doğal olarak havanın yoğunluğunun azalmasına neden olmaktadır.⁸⁷⁸ Gazların en ağırı yere en yakında; en hafifi de yerden en uzakta bulunur. Oksijen de ağır bir gaz olduğu için yere en yakın bir seviyededir. İçerisindeki oksijen ve su buharının varlığı canlıların hayatını devam ettirmelerine imkân tanır.⁸⁷⁹ Dolayısıyla yükseklerle çıkıldıkça oksijen azalmaya başlar ve 10 kilometreden sonra solunum için yetersiz kalır.⁸⁸⁰ Bu duruma maruz kalan bir canlı oksijenin yeterli olmamasından dolayı nefes darlığı yaşar.

3.2.4.2. Kur'ân-ı Kerîm'de Atmosfer Basıncına İşaret

﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾

“Allah (c.c) her kimi doğru yola iletmek isterse onun göğsünü İslâm'a açar. Her kimi de saptırmayı isterse onun göğsünü sanki o göğşe çıkıyormuşçasına çok daraltır. İşte Allah, inanmayanlar üzerine pisliği böyle bırakır.”⁸⁸¹

3.2.4.2.1. Âyetin Anahtar Kelimeleri ve Anlam Alanları

Âyet-i kerîmenin bilimsel yorumu delâlet bahisleri ışığında değerlendirilmek istendiğinde özellikle iki kelimenin anlam alanının tespit edilmesi önem arz ettiği görülür. Zira âyetin tamamının manası bir bütün olarak bu şekilde daha iyi anlaşılacaktır. Bunlar da “haracen” (حرجًا) ve “yassa‘adu” (يَصَّعَّدُ) kelimeleridir.

“Harac” (حرج) kelimesi:

⁸⁷⁷ Çimen vd., **a.g.e.**, 6; Mustafa Okuroğlu vd., **Meteoroloji I**, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum, 2015, s. 22; Aküzüm v.d., **a.y.**

⁸⁷⁸ Aküzüm v.d., **a.g.e.**, s. 37.

⁸⁷⁹ Okuroğlu v.d., **a.g.e.**, s. 21.

⁸⁸⁰ Okuroğlu v.d., **a.g.e.**, s. 22.

⁸⁸¹ el-En‘âm 6/125.

Sözlükte “günah” ve “darlık” anlamını taşıyan⁸⁸² “harac” kelimesinin aslı olan h-r-c kökü hakkında İbn Fâris (ö. 395/1004) h-r-c kökünün bir şeyin toplanması ve dar olması anlamına geldiğini ifade etmiştir.⁸⁸³ “Raculun haricun” (رَجُلٌ حَرَجٌ) dendiğinde göğsü dar adam anlamı kastedilmektedir. “Harice sadruhu” (حَرَجَ صَدْرُهُ) ifadesi kullanıldığında bu kişinin göğsünün dar olup hayra açılmadığı kastedilir.⁸⁸⁴

Kelimenin râ harfinin kesra ve fethası ile “haricen” ve “haracen” şeklinde okunduğunu, birincisinde sıfat, ikincisinde ise masdar olduğu ifade edilmiştir.⁸⁸⁵ Hz. Ömer (r.a) (ö.23/644) ve İbn Abbâs’ın (r.a) (ö.68/687-88) “haracen” kelimesini râ harfinin kesrasıyla “haricen” şeklinde okudukları bildirilmiştir.⁸⁸⁶

Semîn el-Halebî (ö.756/1355), “haracen” (حَرَجًا) ve “haricen” (حَرَجًا) kelimelerinin “el-mütezâyid fi’l-dıyk” (fazla dar) anlamına geldiğini söylemiştir. “Dıyk” (ضيق) kelimesinin ise daha husûsi olduğunu ifade etmiştir. Buna göre her “harac” “dıyk”tır; fakat her “dıyk” “harac” değildir.⁸⁸⁷ Bu kökten elde edilmiş “el-Haracetu” (الْحَرَجَةُ) kelimesinin de selem ağacıyla etrafı çevrilmiş, kimsenin ulaşamadığı bir kuru anlamında olduğunu söylemiştir.⁸⁸⁸ “Harice” (حَرَج) fiilinin “istenveka” (اسْتَنْوَقَ) ve “isthcera” (اسْتَحْجَرَ) gibi câmid isimlerden elde edilmiş olduğu tezine katılmadığına işaret eden Halebî, kelimenin çekimli, müstakil bir madde olduğunu söylemiştir. Bundan dolayı “Harice sadruhu” (حَرَجَ صَدْرُهُ) “göğsü daraldı” denildiğinde “Sara ke’l-haraceti” (صَارَ كَالْحَرَجَةِ) “dar gibi/harace ağacı gibi oldu” denmesine gerek olmadığını dile getirmiştir. Zira burada ifade “darlığı arttı” anlamını taşımaktadır. Daha önce işaret edilen Hz. Ömer’in teşbihi ile ilgili olarak ise bu

⁸⁸² İbn Fâris, **a.y.**; İbn Manzûr, **a.g.e.**, II, 233.

⁸⁸³ İbn Fâris, **a.g.e.**, II, 50

⁸⁸⁴ Halil b. Ahmed, **a.g.e.**, III, 76.

⁸⁸⁵ İbn Sîde Alî b. İsmâ‘îl, **el-Muhassas**, Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, Beyrut, y.y., XIII, 80; İsfahânî, **a.g.e.**, s. 226.

⁸⁸⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, **Me‘âni’l-Kur‘ân**, ‘Alema’l-Kütüb, Beyrut, 1983, I, 353.

⁸⁸⁷ Ahmed b. Yûsuf es-Semîn el-Halebî, **ed-Durru’l-Masûn fî ‘Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn**, thk.: Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru’l-Kalem, Dımeşk, y.y., V, 142.

⁸⁸⁸ Halebî, **a.g.e.**, V, 143.

benzetmenin, manaları, a'yân/câmid isimlerin kalıbında beyanın tekit edilmesi hususunda ibraz edilmesinden dolayı olduğunu söylemiştir.⁸⁸⁹

Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (ö.370/980) kişinin göğsü daralıp hayra açılmadığı zaman “harice sadruhu” (حَرَاجَ صَدْرُهُ) dendiğini söylemiştir.⁸⁹⁰

Genel olarak alimler âyetteki “haracen” kelimesinin “dayyikan” kelimesinin sıfatı olduğu ifade etmişlerdir. Buna göre iki kelimedede de darlık anlamı bulunması ile birlikte “haracen” kelimesi hakkında ifade edilen “tezayede” (arttı), “mütezayid” (artan) gibi kayıtlar “haracen” kelimesinin daha husûsi olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla ifade edildiği üzere bu iki kelime arasında umûm-husûs mutlak ilişkisi bulunmaktadır. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda mananın “sanki o göğsü çıkmaya çabalıyormuşçasına onun göğsünü çok daraltırız” şeklinde olacaktır.

“Harac” kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de birçok yerde geçmiştir. Bu sadette şüphe,⁸⁹¹ darlık,⁸⁹² meşakkat,⁸⁹³ günah ve vebal⁸⁹⁴ manalarını zikretmek mümkündür.

“Yassa‘adu” (يَصْعَدُ) kelimesi: İbn Fâris, s-‘a-d kökünün “irtifâ‘/yükselme” ve “meşakkat” anlamlarına delâlet eden bir kök olduğunu ifade etmiştir.⁸⁹⁵

Ebû Zeyd, kelimenin ‘ayn harfinin kesralı halinin bilinmediğini ifade etmiştir.⁸⁹⁶ “Sa‘ade” (صَعِدَ) kelimesi yüksek bir mekâna tırmanmak/çıkma anlamına gelmektedir. Kelimenin harf-i cersiz ve (في)harf-i ceri ile kullanıldığı ve bir mekâna tırmanma anlamını taşımaktadır.⁸⁹⁷ “Es‘ade” (أَصْعَدَ) ve “sa‘ade” (صَعِدَ) kelimeleri de

⁸⁸⁹ Halebî, **a.g.e.**, V, 144.

⁸⁹⁰ Ezherî, **a.g.e.**, IV, 137.

⁸⁹¹ en-Nisâ 4/65.

⁸⁹² en-Nisâ 4/65; el-Mâide 5/6; el-A‘râf 7/2; el-Hacc 22/78.

⁸⁹³ el-Mâide 5/6.

⁸⁹⁴ et-Tevbe 9/91; Nûr 24/61; el-Ahzâb 33/37, 38, 50; el-Feth 48/17.

⁸⁹⁵ İbn Fâris, **a.g.e.**, III, 287.

⁸⁹⁶ Cevherî, **a.g.e.**, II, 519.

⁸⁹⁷ Halil b. Ahmed, **a.g.e.**, II, 394.

bu manada kullanılmaktadır.⁸⁹⁸ “İssi‘âd” (اصعد) kelimesinin “su‘ûd” (صعود) “çıkmaq, yükselmek” kelimeleriyle aynı anlamda olduğu ifade edilmiştir.⁸⁹⁹

“Yassa‘adu” kelimesinin çeşitli türevleri Kur‘ân-ı Kerim’de geçmektedir. Buralardaki kullanımları genellikle daha önce işaret edilen temel iki manayı yani “yükselme” ve “meşakkat” anlamlarını içermektedir. “Onu sa‘ûd/meşakkat ile mükellef kılacağım.”⁹⁰⁰ ve “Onu meşakkatli bir azaba sokar.”⁹⁰¹ âyetinde de “sa‘ed” kelimesi “meşakkatli” anlamında kullanılmıştır. “Hani siz uzaklaşıyor; hiç kimseye bakmıyordunuz.”⁹⁰² âyetinde if‘âl vezninde (تصعدون) şeklinde yukarılara doğru uzaklaşma anlamında kullanılmıştır.⁹⁰³ “İs‘âd” (إصعاد) da ister iniş ister yokuş olsun uzaklaşma anlamında kullanılır.⁹⁰⁴ Basra’dan Necd’e çıkmak gibi yüksek mekânlara gitmek anlamındadır.⁹⁰⁵ “Güzel söz ona yükselir.”⁹⁰⁶ âyetinde de “yas‘adu” (يصعد) kelimesi yükselmek anlamında kullanılmıştır.

3.2.4.2.2. *Âyetin Siyâk ve Sibâkı*

Bikâ‘î, âyetin öncesiyle irtibatı hakkında şunları söyler:

“Bu âyetin öncesinde, Allah Teâlâ’nın, kimin kalbinin mühürlendiğini ve bundan dolayı dalaletten ayrılmayacak olan kişiyi, aynı şekilde şu anda ve gelecekte kimin hidâyet üzere olduğunu ve olacağını en iyi bildiği ve mücrimlerin tuzaklarının ancak onun irade ve kudretiyle olduğunu, her işin onun işi olduğunu ve kalplerin onun elinde olduğunu bildiği için bunun sebebini bu âyet-i kerime ile açıklamıştır.”⁹⁰⁷

⁸⁹⁸ İbn Manzûr, **a.g.e.**, III, 251.

⁸⁹⁹ Ezherî, **a.g.e.**, II, 7.

⁹⁰⁰ el-Müddessir 74/17.

⁹⁰¹ el-Cin 72/17.

⁹⁰² Âl-i ‘İmrân 3/153.

⁹⁰³ İsfehânî, **a.g.e.**, s. 484.

⁹⁰⁴ İsfehânî, **a.y.**

⁹⁰⁵ İsfehânî, **a.y.**

⁹⁰⁶ el-Fâtır 35/10.

⁹⁰⁷ Bikâ‘î, **a.g.e.**, VII, 258.

Kendisinden sonraki âyetle irtibatı hakkında ise “İşte kâfirlerin durumu bu; bu da Rabbinin dosdoğru yoludur” diyerek âyetleri öğüt alıp hatırlayacak kimseler için açıkladığını ifade edip iki durum arasında bir mukayese yapıldığına işaret etmiştir.⁹⁰⁸

3.2.4.2.3. Müfessirlerin Görüşleri

Müfessirler âyet-i kerimeyi genel olarak “Allah Teâlâ’nın sapkınlıkta bırakmak istediği kişinin artık iman etmesinin mümkün olmayacağı” şeklinde yorumlamışlar ve âyetin “Sanki göğe yükseliyormuşçasına...” kısmını göğe çıkmanın imkansızlığı ile iman etmelerinin imkansızlığı arasında paralel bir bağlantı kurarak bu durumda olan kişinin iman edemeyeceği, iman etmelerinin imkân dahilinde olmayacağı şeklinde açıklamışlardır. Dolayısıyla Allah Teâlâ’nın o kişiyi sapkınlıkta bırakmayı diledikten sonra onu hidayete erdirecek hiçbir vesilenin bulunmayacağı hükmüyle aslında âyetteki göğe çıkma olgusunun da imkansızlığı cihetinden yaklaşım sergilemişlerdir. Bunu da imanın o kişinin kalbine girmesinin mümkün olmamasıyla izah etmişlerdir. Nitekim İbn Abbâs “Nasıl ki Âdemoğlunun göğe ulaşması mümkün değilse aynı şekilde tevhid inancının da o kişinin kalbine girmesi mümkün değildir. Ta ki Allah Teâlâ onu o kişinin kalbine sokuncaya kadar.”⁹⁰⁹ diyerek göğe çıkmanın mümkün olmadığını ifade etmiştir. ‘Atâ el-Horasânî (ö.135/752) de âyeti “Tıpkı göğe çıkmaya güç yetiremeyen kişi gibi...” diyerek izah etmiş ve bu imkansızlığa işarette bulunmuştur.⁹¹⁰ Evzâ’î (ö.157/774) de “Allah’ın, göğsünü daralttığı kişi nasıl Müslüman olabilirsiniz?” diyerek Allah dilemedikçe kişinin Müslüman olamayacağına işaret etmiştir.⁹¹¹ Sa’îd b. Cubeyr (ö.94/713 [?]) “göğe tırmanmaktan başka bir yol bulamaz” demiştir.⁹¹² Ferrâ “keennemâ yassa’adu” (كأنما يصعد) ifadesi ile ilgili olarak da “yol onun için öyle daralır ki onun göğe çıkmaktan başka çaresi kalmaz; fakat buna da güç yetiremez” şeklinde tefsir eder.⁹¹³ Nahhâs (ö.338/950) Ferrâ’nın açıklamasına yakın bir açıklama zikreder ve kâfirin, göğsünün darlığından dolayı göğe çıkmayı

⁹⁰⁸ Bikâ’î, a.g.e., VII, 264, 265.

⁹⁰⁹ İbn Kesîr, a.g.e., III, 337.

⁹¹⁰ Taberî, a.g.e., IX, 549; İbn Kesîr, a.g.e., III, 336.

⁹¹¹ İbn Kesîr, a.g.e., III, 337.

⁹¹² Taberî, a.g.e., IX, 546.

⁹¹³ Ferrâ, a.g.e., I, 354.

istediğini, ancak buna güç yetiremeyeceğini söyler.⁹¹⁴ Zeccâc (ö.311/923) ise bu kişinin sanki İslâm'a davet edildiğinde ondan dolayı göğsünün daralmasından ötürü göğe çıkmakla mükellef kılındığı anlamına geldiğini, aynı zamanda İslâm'dan ve hikmeti dinlemekten kaçmak -nubuvv- için kalbi göğe çıkıyormuş gibi olacağını söyler.⁹¹⁵

İbn Cureyc ise (ö.150/767) “Lâ ilâhe illallah sözü hakkında içinin daralıp onu kabul etmeye gönlünde bir yer bulamaz” demiştir.⁹¹⁶

Âyetteki “dayyikan haracen” (çok dar) ifadesiyle ilgili olarak ise Mücahid (ö. 103/721) ve Suddî (ö.127/745) “haracen” kelimesi için “şâkken” (شاكاً) “şüpheye düşüren” anlamını, Katâde (ö.117/735) “multebisen” (ملتبساً) “karışık” anlamını taşıdığını söylemiştir.⁹¹⁷

Klasik dönem tefsircilerinden Ebû Ca'fer et-Taberî (ö.310/923), bu âyetin tefsirine dair, Allah Teâlâ'nın her kimi hidayet yolundan saptırmak isterse onu küfür ile ve yolundan çevirmekle alıkoyacağını, onu kendi haline bıraktığından ve inkârın ona galebe çalmasından dolayı onun göğsünü daraltacağını ifade eder.⁹¹⁸ Âyetteki “harac” kelimesini de “eşeddu'd-dıyk” (أشد الضيق) olarak tefsir eder. Dolayısıyla bu darlığın şiddetinden dolayı o kişi bunu yerine getirememektedir. Taberî, burada şirkin kapladığı bir rayn/kirden bahseder ve bunun için öğüdün ulaşmadığı, iman nurunun girmediği göğsün kastedildiğini ifade eder.⁹¹⁹

İmam Mâturîdî (ö.333/944) de, “haracen” kelimesini “darın darı” anlamına geldiğini ifade etmiştir.⁹²⁰ “Göğe yükseliyormuşçasına” ifadesi ile ilgili olarak da böyle bir kişinin göğe çıkmaya çabalayan fakat buna güç yetiremeyen kimse gibi olduğu şeklinde yorumlamıştır. Yine göğe çıkmanın bu kişiye meşakkatli geleceğini de ifade etmiştir.⁹²¹

⁹¹⁴ Ebû Ca'fer en-Nahhâs, **Me'âni'l-Kur'ân**, Câmi'atü Ummi'l-Kurâ, Mekke, 1988, II, 487.

⁹¹⁵ Zeccâc, **a.g.e.**,

⁹¹⁶ Taberî, **a.g.e.**, IX, 544.

⁹¹⁷ Taberî, **a.g.e.**, IX, 545.

⁹¹⁸ Taberî, **a.y.**

⁹¹⁹ Taberî, **a.y.**

⁹²⁰ Mâturîdî, **a.g.e.**, V, 210.

⁹²¹ Mâturîdî, **a.g.e.**, V, 211.

Ragıb el-İsfahânî (ö.V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), Allah onların kalplerine mühür vurmuştur âyetinde de işaret edildiği üzere burada İslâm'dan dolayı dar kılındığını zikretmiştir.⁹²² Daha önce Hz. Ömer (r.a) hakkında aktarılan hadiseye benzer bir açıklamayı İbn Abbâs'a dayandırmıştır. Buna göre İbn Abbâs kelimeyi çobanların ulaşamadığı, ağacı bol yer olarak açıklamıştır.⁹²³

İbn 'Atıyye âyet hakkında göğsü dar olan bu kişinin göğsü çıkmaya çalıştığını, ne zaman iman etmeye çalışsa ya da iman etmeyi düşünse bunun zorluğunun tıpkı göğsü yükselmenin zorluğu gibi olduğunu hissedeceğini ifade eder.⁹²⁴

Âyet hakkında ikinci bir görüşü ise yine İbn 'Atıyye zikreder. İbn 'Atıyye önceki âlimlerden farklı olarak âyetteki teşbihin yüksekçe zorlu bir tepeye ('akabe) tırmanan kişi hakkında da söz konusu olabileceğinin muhtemel olduğunu söylemiştir. Böyle bir kişi orada sanki havaya tırmanıyormuş gibi olur. Bu durumda "yas'adu" kelimesi "ya'lû" yani yükselmek anlamını taşıdığını, "yassa'adu" kelimesinin ise kişiye meşakkatli gelecek bir şeyi üstlenmiş olduğu ve bunu zorlanarak yapmaya çalıştığı anlamına geldiğini belirterek tekellüflü bir şekilde yükselmek anlamında olduğuna işaret eder.⁹²⁵

Bir üçüncü görüş ise burada yükselenin kalp olduğu görüşüdür. Bu görüşe göre kişinin kalbi imanın zorluğu ve meşakkatinden ötürü göğsü çıkmıyormuş gibi olur. Mâverdî'nin zikrettiği bu görüş⁹²⁶ Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210) "keennemâ yassa'adu" ifadesi ile ilgili olarak zikrettiği iki görüşten birisidir. Birinci görüş insan göğsü çıkmakla sorumlu tutulduğunda bu durumun ona ağır geldiği, bundan kuvvetli bir şekilde kaçmaya çalıştığı şeklindedir. Aynı şekilde kafire de iman ağır gelir ve bundan kaçışı büyük olur. İkincisi ise onun kalbi İslâm'dan ve imanı kabul etmekten uzaklaşır. Âyet-i kerimede de bu uzaklık yerden göğsü çıkan kişinin uzaklığına benzetilmiştir.⁹²⁷

⁹²² İsfahânî, **a.g.e.**, s. 226.

⁹²³ Ferrâ, **a.y.**

⁹²⁴ İbn 'Atıyye, **a.g.e.**, II, 343.

⁹²⁵ İbn 'Atıyye, **a.g.e.**, II, 344.

⁹²⁶ Mâverdî, **a.g.e.**, II, 166.

⁹²⁷ Râzî, **a.g.e.**, XIII, 193.

Âlûsî (ö.1270/1854) ise âyette geçen “haracen” kelimesini Nâfi‘ (ö.117/735) ve Ebû Bekr’in Âsım’dan (ö.127/745) rivâyetle “haricen” şeklinde Râ harfinin kesrasıyla okuduklarını, bu okunuşa göre mananın “şedîdu’d-dıyk” (شديد الضيق) “çok dar” olduğunu, diğer kıraat imamlarının ise Râ harfinin fethası ile okuduklarını; buna göre de mana mübalağa ifade etsin diye masdarla nitelemeye bulunulduğunu aktarmıştır. Buna göre bu kişinin haktan uzaklaşmak, ondan kaçmak maksadıyla göğeye çıkmaya çalıştığını ifade etmiştir.⁹²⁸

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942) ise göğeye tırmanmak nasıl ki kişiye yapması mümkün olmayan bir yük ve zahmet ise iman, İslam ve hakkı kabul etmek ve itaat da o kişiye öylece güç geldiğini ifade etmiştir.⁹²⁹

Modern dönemde ise bazı çağdaş ilim adamlarının bilimsel perspektiften ele aldıkları âyetler arasında mealini sunduğumuz bu âyet-i kerîme de bulunmaktadır. Buna göre deniz seviyesinden yukarı doğru çıkıldıkça atmosfer basıncının ve oksijenin azalması ve buna bağlı olarak da solunum darlığı yaşanması olgusuna En‘âm sûresi 125. Âyetinin işaret ettiği ifade edilmektedir.

Geçtiğimiz asrın meşhur ilim adamlarından biri olan Ahmed b. Mustafa el-Merâğî’nin (ö.1371/1952), âyet-i kerîmeyi bir tefsir kitabı içerisinde bilimsel perspektiften açıklayanlar arasında ilklerden olduğunu söyleyebiliriz. Merâğî söz konusu âyeti açıklarken, fitratını şirk ile kirleten kişinin tevhid hakkında düşünmeye çağrıldığında yani dine (İslam’a) çağırılan davetçiye olumlu cevap vermesinin kendisine çok ağır geldiğini ifade eder. Onun bu durumu göğün üst tabakalarına çıkan kimsenin durumuna benzediğini; zira böyle bir kişinin ciddi bir şekilde solunum güçlüğü yaşadığını, havada yükseldikçe daha çok darlık hissedeceğini; öyleki bu kişi göğün en üst seviyesine çıktığında havanın seyreltiğini hisseder ve artık yaşama yol bulamaz. Şayet orada kalsa boğularak ölür” şeklinde tefsir eder. Akabinde ise bu

⁹²⁸ Mahmûd Şukrî el-Âlûsî, **Rûhu’l-Me‘ânî fî Tefsîri’l-Kur’ânî-l-‘Azîm ve’s-Seb‘i’l-Mesânî**, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut, t.y., VIII, 22.

⁹²⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur’ân Dili**, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2021, II, 964.

durumun sırrını ve özünün bilgisini beşerin ancak Kur'ân'ın nüzulünden on dört asır sonra anladığını söyleyerek tefsirini bilimsel referanslara mutabık şekilde yapar.⁹³⁰

Muhammed Tâhir b. 'Âşûr da âyeti açıklarken “keennemâ yassa‘adu” ifadesinin “sadruhu” kelimesindeki zamirin ya da bizatihi “sadruhu” kelimesindeki zamirin hali olduğunu ifade etmiş, İslam'a davet edilen ya da yalnız kalan, İslam daveti hakkında düşünen bir müşriğin halinin, göğe yükselen bir kişinin haline benzetildiğini; zira göğe çıkan kişinin çıkış esnasında göğsünün daraldığını söyleyerek göğe çıkışın göğsünün daralmasına neden olacağını söylemiş, böyle bir temsili akli bir durumun hayali bir duruma benzetilmesi olarak değerlendirmiş, bunu da göğe çıkmanın vaki olmayışıyla açıklamıştır.⁹³¹

Bilimsel tefsir denildiğinde akla gelen ilim adamlarından biri olan Zağlûl en-Neccâr da bu âyeti bilimsel veriler ışığında açıklamaya çalışmıştır. Neccâr âyetin lafızlarının lugavi delâletlerini açıkladıktan sonra göğe yükselme olgusunu bilim ışığında inceler.⁹³² Önce sema kelimesinin arz kelimesine mukabil olarak kainat anlamını taşıdığına, lugavi olarak ise kişinin üstünde bulunan ve yeryüzünü çevreleyen gaz tabakalarından başlayıp kainatın idrak edilebilen sınırlarına varıncaya kadar onu gölgeleyen her şeyin sema olarak adlandırıldığını ifade etmiş, akabinde yeryüzünü çevreleyen Troposfer, Stratosfer, Mezosfer gibi katmanlar hakkında bilgiler verir.⁹³³ Atmosferin yaşama elverişli olup olmaması yönünden kısımlarını sayar.⁹³⁴ Sonra da koruyucu önlemler alınmadığı takdirde göğün yaşama elverişli olmayan tabakalarına değinir.⁹³⁵ İnsanın koruyucu önlem almaksızın deniz seviyesinden göğe doğru 8 kilometre yükseldiğinde karşılaşacağı güçlükleri sıralar ve oksijen azaldığı ve hava basıncı düştüğü için solunum güçlüğünün yaşanacağını, böyle bir durumda kişi yaşamsal fonksiyonlarını tam olarak yerine getirmeyeceğini, bu fonksiyonların art arda durmaya başlayacağını ifade eder.⁹³⁶ Neccâr bütün bunların bu âyette

⁹³⁰ Merâğî, **a.g.e.**, VIII, 25.

⁹³¹ İbn 'Âşûr, **a.g.e.**, VIII, 60.

⁹³² Neccâr, **a.g.e.**, I, 261.

⁹³³ Neccâr, **a.g.e.**, I, 262, 263.

⁹³⁴ Neccâr, **a.g.e.**, I, 264.

⁹³⁵ Neccâr, **a.g.e.**, I, 265.

⁹³⁶ Neccâr, **a.g.e.**, I, 266.

kastedildiğini söylemiş ve bu gerçeklerin ancak XX. yüzyılda öğrenilebildiğini dile getirmiştir.⁹³⁷

Celal Kırca da bilimsel referanslara dayanarak insanları çevreleyen hava tabakasının onlara belirli bir seviyede basınç yaptığını, atmosferde aşağıdan yukarıya doğru çıkıldıkça söz konusu basıncın azaldığını ve havadaki oksijen oranının eksildiğini söylemiş, bu oksijen azlığının insanlarda sarhoşluk hissi doğuracağını, nefes darlığı, düşünme, konuşma ve görme bozuklukları meydana getireceğini, hatta baygınlık ve kalp krizine neden olabileceğini zikretmiştir.⁹³⁸

Muhammed Râtîb en-Nâbulsî âyetin ilmî/bilimsel i'câz özelliğini taşıyan âyetlerden olduğunu ifade etmiştir. Yüksek hava tabakalarında göğsün daralmasının ancak son asırda bilindiğini söylemiştir. Bunu bir uçak örneği ile misallendirerek, uçakta basınçla ilgili sistem bozulduğunda basıncın düşeceğini ve oksijenin de azalmasından katlanamayacak bir daralma hissedileceğini söylemiştir.⁹³⁹

Bilimsel tefsir ekolünün öncü isimlerinden sayılan Tantâvî Cevherî (ö.1358/1940) ise tefsirinde bu konuya değinmemiş, klasik tefsirlerde olduğu gibi “göğe çıkmanın mümkün olmayışı” zaviyesinden bakmış, sapkınlıkta bırakılmak istenen kişinin göğsünün daralması sonucunda bu kişinin göğe çıkması nasıl ki mümkün değilse; onun iman etmesinin de aynı şekilde mümkün olmadığını ifade etmiştir. Yükseklik arttıkça basıncın azalması sonucunda göğüs veya nefes darlığının yaşanabileceği konusunda herhangi bir şey söylememiştir.⁹⁴⁰

Yine aynı dönem alimlerinden Muhammed Reşîd Rıza (ö.1354/1935) da âyet hakkında bilimsel çerçevede bir açıklama getirmemiş, göğe çıkmak ifadesinin güç yetirilemeyecek durumlar hakkında veya güç yetirilemeyecek durumlar gibi nefse meşakkatli gelen haller için bir mesel olarak kullanıldığını ifade etmiştir.⁹⁴¹

⁹³⁷ Neccâr, **a.g.e.**, I, 267.

⁹³⁸ Celal Kırca, **Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler**, s. 158; Kırca, **Kur'ân-ı Kerîm'de Fen Bilimleri**, s. 114.

⁹³⁹ Nâbulsî, **a.g.e.**, IV, 276.

⁹⁴⁰ Tantâvî Cevherî, **a.g.e.**, III-IV, 102.

⁹⁴¹ Muhammed Reşîd Rıza, **Tefsîru'l-Menâr**, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, Kahire, 1990, VIII, 37.

3.2.4.2.4. Âyetin Usûlî Tahlîli

Âyet-i kerîmede, Allah Teala'nın, hakkında hidayet dilediği kimsenin göğsünü İslam'a açması, sapkınlıkla bırakmayı dilediği kimsenin de göğsünü daraltmasının daha önce arz edilen etimolojik bilgilerden hareketle söz konusu açma ve dar bırakma ifadelerinin mecazi anlamda kullanıldığı açıktır. Âyetin özellikle bilimsel tefsirle de ilişkili kısmı olan "keennemâ yassa'adu fi's-semâ" (كأنما يصعد في السماء) "sanki göğre çıkıyormuşçasına" ifadesinin usûl açısından incelenmesinin yeterli olacağı kanaatindeyiz.

3.2.4.2.4.1. Lafzın Manaya Vaz Edilmesi Açısından

"Kâf" (ك) harfi lügatte teşbih için; yani bir şeyi, bir durumu başka bir şeye, bir duruma benzetmek için vaz' edilmiştir.⁹⁴² Harfler de hâss lafızlardandır.⁹⁴³ Dolayısıyla "kâf" harfi hâss bir lafızdır ve vaz' edildiği manaya delâleti kat'îdir.

"Yassa'adu" kelimesinin ise aslının "yetesa'adu" olduğu daha önce zikredilmişti. Bundan dolayı lafız tefa'ul vezninde muzâri bir fiildir. Tefe'ul vezni de bu vezinden gelen fiilin tekellüfle gerçekleştiğini ifade etmektedir.⁹⁴⁴ Buna göre "yassa'adu" kelimesinin şimdiki, gelecek ya da geniş zamanda tekellüfle tırmanmak, yükselmek anlamı için vaz' edildiği anlaşılmaktadır. Fiiller de hâss lafızlardandır.⁹⁴⁵ Vaz' edildikleri manaya delâletleri kat'îdir.⁹⁴⁶ Dolayısıyla yassa'adu kelimesi şimdiki, gelecek ve geniş zamanda tekellüfle yani zorlanarak çıkma eylemine delâlet eden hâss bir lafızdır ve bu delâleti de kat'îdir.

3.2.4.2.4.2. Lafzın Mânâ İçin İsti'mâli Açısından

Herhangi bir karine bulunmadıkça lafzın kullanımında asıl olan onun hakiki anlamında kullanılmasıdır. Cessâs da bu sadette bir lafız biri hakîkî diğeri mecâzî bir

⁹⁴² Sîbeveyhi, 'Amr b. Osmân b. Kanber, **el-Kitâb**, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1988, II, 171.

⁹⁴³ Atar, **a.g.e.**, s. 221.

⁹⁴⁴ Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Hamalâvî, **Şeze'l-'Arf fi Fenni's-Sarf**, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Beyrut, 1999, s. 26.

⁹⁴⁵ Atar, **a.y.**

⁹⁴⁶ Şa'bân, **a.g.e.**, s. 295.

mana barındırdığı takdirde onu hakîkî anlamına hamletmenin gerekli olduğunu; bir delil olmadığı sürece mecâzî anlama hamledilemeyeceğini ifade etmiştir.⁹⁴⁷ Debûsî'ye göre kelâmdaki mecâzın ancak kelâm sahibinin onu vaz' edildiği manasından mecâzî manaya nakletmeyi irade etmesiyle sabit olacağını söylemiştir. Bu irade de ancak kelâm sahibi tarafından yapılan beyandan ya da hâlin delâletinden ya da örf ve benzeri şeylerin delâletiyle bilinir. Söz konusu irâdeyi ortaya koyan delâletler/karîneler bulunmadığında lafzî mecâzî anlama nakledecek kişinin bu yönde bir iradesinin sabit olmadığı anlaşılır. Dolayısıyla hakîkî manadan mecâzî manaya nakil de sabit olmamış olur. Neticede lafız başka bir manayı ihtimal etmeksizin kesin olarak hakîkî manası üzere kalır.⁹⁴⁸ Âyet-i kerîmede geçen "keennemâ yassa'adu fi's-semâ" ifadesinin de vaz' edildiği; göğe tekellüfle tırmanmak, çıkmak manasında kullanılmasından alıkoyacak ve mecaz anlamında kullanılmasını gerektirecek bir karinenin bulunmaması nedeniyle ibarenin hakikat kabilinden olacağı kanaatindeyiz.

Yine kelimenin çoğunlukla yükselmek, tırmanmak anlamında kullanılmasından dolayı akla ilk olarak bu anlamın gelmesi sebebiyle de lafız sarîh bir lafızdır. Zira mecaz olsun hakiki olsun bu hususta ölçüt sık kullanımdan ötürü anlamın karine olmaksızın kastedilen mananın doğrudan anlaşılmasıdır.

3.2.4.2.4.3. Lafzın Açık veya Kapalı Oluşu Açısından

Âyet-i kerîme sîgasıyla Allah'ın hidayet dilediği kimsenin göğsünü İslâm'a açtığını; sapkınlıkta bırakmak istediğinin de göğsünü sanki o kişi göğe yükseliyormuşçasına çok dar kıldığına delâlet etmektedir. Bu mana bağlamdan sıyrılmış, doğrudan ibareden anlaşılan manası olduğu için onun zâhir manası olarak kabul edilir.

Sözün sevk ediliş sebebine dair bir karine bulunduğu ibare nass sayılmaktadır. Bu âyetin sevk ediliş sebebinin bir önceki âyetle ilintili olduğunu düşünmek mümkündür. Zira bir önceki âyette müşriklere bir mucize/âyet geldiğinde onların, Allah'ın elçilerine verilenlerin kendilerine de verilmedikçe iman etmeyeceklerini söyledikleri aktarılmaktadır. Onların bu tutumlarına karşın Allah

⁹⁴⁷ Cessâs, **a.g.e.**, I, 46.

⁹⁴⁸ Debûsî, **a.g.e.**, s. 100.

Teâlâ, peygamberliği kime vereceğini en iyi kendisinin bildiğini ve (bu) mücrimlere Allah katında alçaltılmaya ve şiddetli bir azaba maruz kalacakları ifade edilmiştir. İşte müşriklerin bu tutumlarına karşın azapla korkutmada bulunulurken söz konusu temennilerine karşı hidayetini yalnızca Allah Teâlâ'nın elinde olduğu; hidayetini dilediği kimsenin göğsünü İslâm'a açtığını, sapkınlıkta bırakmak istediğinin göğsünü ise daralttığını söyleyerek adeta bu âyeti onlara cevap sadedinde sevk etmiştir. İşte bu karineden dolayı lafzı nass saymak mümkündür.

Bu ifade doğal olarak hafî de sayılmamaktadır. Zira hafî fertleri birçok olan ibarenin, içinde aldığı fertlerden bazılarını kendi kalıbının/sîgasının dışındaki bir engelden dolayı açık olmaması durumudur. Böyle bir durum ilgili âyet için söz konusu değildir. Dolayısıyla âyetin ibaresinin hafî olduğu da düşünülemez.

3.2.4.2.4.4. Lafzın Manasına Delaletinin Keyfiyeti Açısından

Nassın ibaresi (dâll bi'l-'ibâre) ile kastedilen daha önce de geçtiği üzere onun zâhirinin esas alınmasıdır. Bu esastan hareketle âyet-i kerime nassın ibaresiyle, Allah Teâlâ'nın doğru yola eriştirmek istediği kimsenin göğsünü İslâm'a açtığını; buna mukabil sapkınlıkta bırakmak istediği kimsenin de göğsünü sanki o kişiyi göğe yükselirmişçesine çok daralttığına delâlet etmektedir.

Nassın işareti ise lügavî olarak nassın sîgasından dolayı sabit olan mananın esas alınmasıdır. Yani lafzın delâletinin ve sözün sevk edilmiş sebebinin dışında kalan; fakat bununla birlikte dil ve mantık kurallarına göre lafızdan dolaylı olarak çıkarılabilen bir manaya delâleti şeklinde tanımlanmıştır.⁹⁴⁹ Bu yönüyle âyete bakıldığında nassın işaretiyle göğe yükseldikçe nefesin daraldığına, hava basıncının azaldığına delâlet etmektedir. Ayrıca (في السماء) terkîbindeki (في) harfinin göğün tabakalarında yükselmeye işaret eden bir karine olarak kabul edilebileceğini de söylemek mümkündür. Buna ilaveten “yetesa'adu'n-nefes” (يتصعد النفس) şeklinde “nefesin çıkışının zor olması” anlamında kullanılan bir tabirin bulunması da etimolojik bir karine sayılabilir.

İktizanın delâleti açısından bakıldığında takdir edilmediği durumda mananın eksik kalacağı mukadder bir mana göze çarpmamaktadır.

⁹⁴⁹ Okur, a.g.e., s. 142.

3.2.4.2.4.5. Değerlendirme

Âyet-i kerîmenin anahtar kelimeleri “haracen” ve “yassa‘adu” kelimelerinin vaz‘ edildikleri manada kullanıldıkları açıktır. Dolayısıyla âyetin zâhir manası sapkınlıkta bırakılması murâd edilen kişinin göğsünün sanki o kişi göğe yükseliyormuşçasına dapdar kılındığı şeklindedir.

Kanaatimizce âyetteki “sanki göğe yükseliyormuşçasına” mealindeki ifade klasik dönem müfessirlerince göğe çıkma, yükselme normal bir hadise olarak vukû bulmadığından böyle bir şeyin vakıada tahakkuk etmesi imkânsız olarak telakki edilmiş ve zihinlerdeki bu arka plan âyetin yorumuna da yansımıştır. Nitekim “keennemâ yassa‘adu fi’s-semâ” ifadesinde “göğe çıkıyormuşçasına” şeklinde olumlu bir yargı söz konusudur. Bir başka tabirle âyet bazı müfessirlerin dediği gibi göğe çıkmakla mükellef kılınıp da buna güç yetiremeyen ve göğsü daralan kişinin tasvirini değil göğe çıkmaya çalışan, tekellüfle göğe çıkan kişinin göğsünün daraldığının tasvirini yapmaktadır. Dolayısıyla o dönemin bilgi ve tecrübe birikimi çerçevesinde söz konusu imkânsızlık hali doğal olarak müfessirlerin âyetin ifadesindeki göğe çıkmanın tahakkuk etmesi şeklindeki pozitif nitelenmenin görmezden gelinerek ve zâhir manası aşılarak tevil edildiği kanısındayız. Zira genellikle bu açıklamalar bu durumdaki kişinin göğe çıkmaya güç yetiremeyeceği ile kayıtlanmıştır.

Ancak İbn ‘Atıyye’nin zikrettiği yaklaşım -ihtimal olarak görmesiyle birlikte- tamamen olmasa da kısmen öncekilerden farklılık arz etmektedir. Zira o, âyette ifade edilen göğe yükselmeyi zorlu ve yüksekçe bir tepeye tırmanmak olarak anlamının mümkün olduğunu, bu takdirde kişinin havaya yani bir nevi semaya çıkmış olacağını ifade etmiştir. İbn ‘Atıyye’nin zikrettiği bu ihtimal onun klasik dönem tefsircilerinin imkânsızlık üzerine kurulu yorumlarına imkan dairesinde gerçekleşebilecek bir bir olguyu zikretmesi hasebiyle farklı bir alternatif sunmaktadır. Bununla birlikte onun bu yorumu da esasen yükseklerle tırmandıkça nefesin azalmasından dolayı göğsün daralmasını değil; bizatihi böyle zorlu ve yüksekçe bir tepeye tırmanmanın meşakkatinden dolayı göğsün daralmasını ifade etmektedir.

Modern dönem yaklaşımlarında ise göğe yükseldikçe göğsün daralmasına sebep olarak atmosfer basıncının ve oksijenin azalmasının zikredilmesi kanaatimizce “keennemâ yassa‘adu” (göğe çıkıyormuşçasına) ifadesindeki müspet yargıya yani

göge çıkışın tahakkuk ettiğine uygun bir şekilde yorum yapıldığı görülmektedir. Bu da âyetin zâhirinden anlaşılan manaya daha uygundur.

Son tahlilde âyet-i kerîme delâlet bahisleri çerçevesinde değerlendirildiğinde, âyetin zâhirinin göge yükseldikçe nefesin daralacağına delâlet ettiği, yükseklerle çıkıldıkça atmosfer basıncının ve oksijenin azalmasına ise işaret yoluyla delâlet ettiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla âyetin, yükseklerle çıkıldıkça atmosfer basıncının ve oksijenin azaldığına delâlet ettiği şeklindeki bilimsel yorumunun delâlet bahisleri çerçevesinde gerçekleştiği ve usûl kâidelerine uygun olduğu görülmektedir.

3.2.5. Çiçek ve Kızamık Mikrobu

Fil sûresinde bahsi geçen Ebrehe ordusunun ekin yaprağına çevrildiği hadiseye dair kimi ilim adamları âyette zikredilen sürü sürü kuşların sinekler olduğu, atıkları taşların ise ayaklarına bulaşan mikroplar olduğu şeklinde yorumlamışlardır. Bu yaklaşım bilimsel ekolden çok tefsirde rasyonalist ekolden sayılabilecek Muhammed Abduh (ö.1354/1935) tarafından ortaya konmuş, ilmî vasatta hem takipçi hem de tenkitçi bulmuştur. Abduh'un bu yaklaşımını pozitif bilimin tesiriyle sergilediği kanaatinde olduğumuz için burada onun bu yaklaşımının ele alınmasının uygun olacağı kanaatindeyiz. Abduh'un bu yaklaşımı ülkemiz ilim adamlarından Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır tarafından da tenkit edilmiştir. Ancak mesele burada delâlet bahisleri ışığında ele alınacaktır.

3.2.5.1. Kur'ân-ı Kerîm'de Çiçek ve Kızamık Mikrobu

﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ، وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ، تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ، فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ﴾

“Rabbinin Fil ashâbına ne yaptığını görmedin mi? Onların üzerlerine siccilden taşlar atan sürü sürü kuşlar gönderdi de onları yenilmiş ekin yaprağına çevirdi.”

3.2.5.1.1. Sûredeki Anahtar Kelimeler

Kanaatimizce sûrenin anahtar kelimeleri: “tayr” (طير), “ebâbîl” (أبَابِيل), “hicâra” (حجارة) ve “siccîl” (سجّيل) kelimeleridir.

“Tayr” (طير) kelimesi: Kelime, topluluk ismi olup müennes bir kelimedir. Müfredi için “tayr” değil “tâir” (طائر) kelimesi kullanılmaktadır. “Tayr” kelimesi “atyâr” (أطيّار) ve “tuyûr” (طيور) şeklinde çoğul (cem‘u’l-cem‘) yapılmaktadır.⁹⁵⁰

İbn Fâris t-y-r kökünün bir şeyin havada hafif oluşuna delâlet eden bir kök olduğunu, daha sonra ise başka şeylerde ve her hız (hızlı şey) hakkında istiâre yoluyla kullanıldığını söylemiştir.⁹⁵¹ “Tayr” da aynı sebepten böyle isimlendirilmiştir. Daha sonra da hafif olan her şey hakkında “kad târa” (قد طار) “uçtu” ifadesinin kullanıldığını söylemiştir.⁹⁵² “Tayerân” (طيران) kanat sahibi bir şeyin havada kanadıyla hareket etmesidir.⁹⁵³ “Tayr” da havada uçan canlılar topluluğuna denilmektedir.⁹⁵⁴ İbn Cinnî (ö.392/1002) “tayerân”ın ancak iki kanatla gerçekleştiğini ifade etmiştir.⁹⁵⁵ “Tayerân” kelimesinin kanatlı olmayanlar hakkında da kullanıldığı ifade edilmektedir.⁹⁵⁶

“Ebâbil” (أبائيل) kelimesi: İbn Fâris, e-b-l kökünün üç temel manaya delâlet ettiğini söylemiştir; bunlar da deve, parçalanma (ictizâ’), ağırlık ve galebe anlamlarıdır.⁹⁵⁷ “Ebâbil” kelimesinin müfredinin “ibbâle” (إبالة) olduğu söylenmiştir.⁹⁵⁸

Halil b. Ahmed (ö.175/791), (وأرسل عليهم طيراً أبائيل) âyetindeki “ebâbil” kelimesini açıklama sadedinde (يتبع بعضها بعضاً إبيلاً) “bazısı bazısını grup grup takip eder” ifadesini kullanmış bunu da (قطيعاً خلف قطيع) “sürü ardınca sürü” şeklinde açıklamıştır.⁹⁵⁹

Ahfeş de kelimeyi açıklarken (جاءت إبلك أبائيل) “Develerin grup grup geldi” örneğini vermiş ve kelimenin “fırak” (فرق) (gruplar) anlamında olduğunu ifade

⁹⁵⁰ Ebû Bekr b. el-Enbârî, **el-Muzekker ve'l-Muennes**, el-Meclisü'l-A‘lâ Li’ş-Şü’ûni'l-İslâmiyye, Kâhire, 1999, II, 130.

⁹⁵¹ İbn Fâris, **a.g.e.**, III, 436.

⁹⁵² İbn Fâris, **a.y.**

⁹⁵³ Râgıb, **a.g.e.**, 528; İbn Manzûr, **a.g.e.**, IV, 508; Zebîdî, **a.g.e.**, XII, 450.

⁹⁵⁴ İbn Manzûr, **a.y.**; Zebîdî, **a.y.**

⁹⁵⁵ Ebu'l-Hasen ‘Alî b. İsmâ‘îl b. Sîde el-Mursî, **el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A‘zam**, Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, Beyrut, 2000, IX, 212; İbn Manzûr, **a.g.e.**, IV, 509.

⁹⁵⁶ İbn Manzûr, **a.g.e.**, IV, 510.

⁹⁵⁷ İbn Fâris, **a.g.e.**, I, 39.

⁹⁵⁸ İbn Fâris, **a.y.**; Ezherî, **a.g.e.**, XV, 389.

⁹⁵⁹ Halîl, **a.g.e.**, I, 53.

etmiştir.⁹⁶⁰ Sıhâh sahibi de kelimenin “çokluk” anlamında ve müfredi bulunmayan çoğullardan olduğunu; bazılarının ise bu kelimenin müfredinin “ibbevî” (إبول) ya da “ibbîl” (إبيل) olduğunu söylediklerini ifade etmiştir.⁹⁶¹ “Tayran ebâbîl” (طيراً أبابيل) ifadesini “bazı topluluklar o taraftan, bazıları bu taraftan...” şeklinde açıklamıştır. Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere “ebâbîl” kelimesini “sürü sürü” şeklinde anlamlandırmak yerinde olacaktır.

“Tayr” kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de birçok yerde geçmektedir. Buraların bağlamından kelimenin kuş manasında kullanıldığı anlaşılmaktadır. “Dört kuş al ve onları kendine alıştır. Sonra da her dağın üzerine onlardan bir parça koy ve onları çağır; onlar da sana koşarak geleceklerdir.”⁹⁶² “Hani benim iznimle çamurdan kuş şeklinde bir şey yapıyordun ve ona üflüyordun sonra da benim iznimle o kuş oluyordu.”⁹⁶³ gibi âyetlerde kuş anlamında kullanıldığı açıktır. Yine “Diğeri de: ben de rüyamda kendimi başımın üzerinde ekmek taşıdığımı, kuşların da ondan yediklerini gördüm.”⁹⁶⁴ âyetinde kuş anlamında kullanıldığı açıktır. Hz. Süleyman’ın (a.s) kuşları (tayr) yokladığı ve Hüdhüd’ü göremediğini ifade etmesi⁹⁶⁵ de “tayr”ın açıkça kuş olduğunun göstergesidir. Zira yoklanılan, teftiş edilen tayr; onlardan sayılan ve aralarında bulunmayan ise Hüdhüd’dür. Bu ve diğer âyetler göz önünde bulundurulduğunda Kur’ân’da tayr kelimesinin örfen herkesin ilk olarak aklına gelen kuş manasında olduğu anlaşılmaktadır.

“**Hicâra**” (حجارة) **kelimesi:** Halîl b. Ahmed “hicâra” kelimesinin kıyasa aykırı olarak “hacer” (حجر) kelimesinin çoğulu olduğunu ifade etmiştir.⁹⁶⁶ “Hacer” kelimesi de kaya, taş anlamına gelmektedir.⁹⁶⁷

“Hicâra” kelimesi de yine Kur’ân-ı Kerîm’de geçtiği yerler göz önünde bulundurulduğunda taş manasında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Bakara

⁹⁶⁰ Cevherî, **a.g.e.**, IV, 1618.

⁹⁶¹ Cevherî, **a.y.**, İbn Manzûr, **a.g.e.**, XI, 6.

⁹⁶² el-Bakara 2/260.

⁹⁶³ el-Mâide 5/110.

⁹⁶⁴ Yusuf 12/36.

⁹⁶⁵ en-Neml 27/20.

⁹⁶⁶ Halîl, **a.g.e.**, I, 287.

⁹⁶⁷ İbn Manzûr, **a.g.e.**, IV, 165; Zebîdî, **a.g.e.**, X, 538.

sûresinde Yahûdilerin kalpleri taşa benzetilmiş hatta sertlik bakımından onların kalplerinin taşlardan daha sert olduğu, hatta taşların bazılarının arasından pınarların çıktığı ifade edilmiştir.⁹⁶⁸ “De ki ister taş olun ister demir”⁹⁶⁹ âyetinde de demirle birlikte zikredilmesi taş anlamında kullanıldığının açık göstergelerinden birisidir. “Hicâra” kelimesi Fil sûresinden başka iki yerde daha “siccîl” kelimesiyle birlikte kullanılmıştır.⁹⁷⁰ Bir başka yerde de “Çamurdan taş” terkibi içerisinde kullanılmıştır.⁹⁷¹ Yine âyetteki “yakıtı insanlar ve taşlar olan Cehennem”⁹⁷² ifadesinde de “hicâra” kelimesinin taş anlamında olduğu da rahatlıkla anlaşılmaktadır.

“**Siccîl**” (سجیل) **kelimesi:** İbn Fâris s-c-l kökünün bir şeyin dolduktan sonra taşması anlamına delâlet eden bir kök olduğunu ifade etmiştir.⁹⁷³ Daha sonra da “siccîl”in “...” (سجل) kelimesinden türediğini, bunun da zikrettiği asıldan türemiş olma ihtimalinin bulunduğunu söylemiştir.⁹⁷⁴

Siccîl, “meder” gibi taştır. O da taş ve çamur anlamını taşımaktadır. Kelimenin aslının Farsça kökenli “senk” ve “kîl” kelimeleri olup, Arapça’ya daha sonra girmiş lafızlardan olduğu ifade edilmiştir.⁹⁷⁵

Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (ö.370/980) de kelimenin aslının Farsça olduğunu, Allah Teâlâ’nın, Lût kıssasında “onlar üzerine çamurdan taşlar gönderelim diye...” meâlindeki âyetiyle bununla neyi kastettiğini açıkladığını söylemiştir.⁹⁷⁶

Kelime Kur’ân-ı Kerîm’de üç yerde geçmektedir. Bunlardan ikisinde Lût kavminin helakinden bahsedilirken,⁹⁷⁷ buldukları yerin altı üstüne getirilerek helak edildikleri ifade edildiğinden başlarına yağdırılan taşların çeşidiyle ilgili olduğu

⁹⁶⁸ el-Bakara 2/74.

⁹⁶⁹ el-İsrâ 17/50.

⁹⁷⁰ Hûd 11/82; Hicr 15/74.

⁹⁷¹ ez-Zâriyât 51/33.

⁹⁷² el-Bakara 2/24; et-Tahrim 66/6.

⁹⁷³ İbn Fâris, **a.g.e.**, III, 136.

⁹⁷⁴ İbn Fâris, **a.y.**

⁹⁷⁵ Halîl, **a.g.e.**, II, 218; İbn Manzûr, **a.g.e.**, XI, 326.

⁹⁷⁶ İbn Manzûr, **a.g.e.**, XI, 327.

⁹⁷⁷ Hûd 11/82; el-Hicr 15/74.

açıktır. Zira daha önce de geçtiği üzere başka bir âyette de bu taşın “tıyn” yani çamurdan olduğu zikredilmişti.⁹⁷⁸

3.2.5.1.2. *Âyetin Siyâk ve Sibâkı*

Bikâî, Hümeze sûresinde insanlara güç ve kuvvet katan mal ve insan çokluğunun vebale sebep olabileceği ifade edildiği gibi bu surede ise, ahiret azabından önce dünya azabıyla bu vebalin yakınlığı, bedenlere girişi zikredilmiştir. Bu hatırlatma yapılırken dünyada makam ve rütbeden sakındırılmış, bu makam ve mevkiler yükseldikçe kişide azgınlık meydana getireceğinden zararının da artacağı vurgulanmıştır. Öyle ki bu durumdaki kişi en yüce melik olan Allah Teâlâ’ya bile karşı koymaya yeltenir.⁹⁷⁹ Bir sonraki sûre olan Kureyş sûresinde ise Allah Teâlâ Fil sûresinde güçlü fil ordusunun engellenmesinden sonra ikinci bir nimet olarak Kureyş’e kış ve yaz yolculuklarını güven içinde yapabilecekleri bir ortam sağlandığına işaret etmiştir.⁹⁸⁰ Fil sûresi yalnızca bir kıssayı muhtevi olduğundan başından sonuna kadar âyetlerin birbiriyle ilintili olduğu açıktır.

3.2.5.1.3. *Müfessirlerin Görüşleri*

Çalışmamızın ana gayesi ve çerçevesini gözetmemiz gerektiğinden bu kısımda sûrenin tamamı değil de özellikle anahtar kelimeler etrafında ele almanın uygun olduğu kanaatindeyiz.

Âyet-i kerîmede söz konusu olan kuşların (tayr) nitelikleriyle ilgili farklı farklı aktarımlar yapılmıştır. İbn Abbâs bu kuşların hortumlarının olduğunu ve ayaklarının köpek ayakları gibi olduğunu söylemiştir.⁹⁸¹ Ebû ‘Ubeyd b. Ömer (ö.?) bunların gagalarında ve ayaklarında taş bulunan siyah deniz kuşları olduğunu, İkrime de bunların denizden çıkan yeşil, yırtıcı hayvanların başları gibi başları olduğunu ifade etmiştir.⁹⁸²

⁹⁷⁸ ez-Zâriyât 51/33.

⁹⁷⁹ Bikâ’î, **a.g.e.**, XXII, 49.

⁹⁸⁰ Bikâ’î, **a.g.e.**, XXII, 259.

⁹⁸¹ Taberî, **a.g.e.**, XXIV, 630.

⁹⁸² Taberî, **a.g.e.**, XXIV, 631.

“Tayr” kelimesinin sıfatı olarak gelen “ebâbîl” kelimesini ise İbn Abbâs firkalar şeklinde açıklamıştır. Yine onun bu kelimeyi bazısı bazısını takip ettiği şeklinde açıkladığı da aktarılmıştır.⁹⁸³ Mukâtil ve Mücâhid “birbiri ardınca gelen”,⁹⁸⁴ Hasan-ı Basrî, Katâde ve Tâvus (ö.106/725) ise kelimeye “çok” anlamını vermişlerdir.⁹⁸⁵ İbn Mes‘ûd, İbn Zeyd ve Ahfeş “oradan-buradan, farklı yerlerden gelen kuşlar” şeklinde tefsir etmişlerdir.⁹⁸⁶

Atılan taşların sıfatı olarak zikredilen “siccîl” kelimesi hakkında İbn Abbâs, kelimenin Farsça “senk” ve “kil” kelimelerinden oluştuğunu ifade etmiştir.⁹⁸⁷ Katâde siccîlin çamurdan olduğunu söylemiştir.⁹⁸⁸ Mukâtil, bu taşların çakıl taşları (hazef) gibi olduğunu söylemiştir.⁹⁸⁹ Ferrâ (ö.207/822), Siccîl’in kiremit gibi pişmiş çamura dendiğini zikretmiş, akabinde de Kelbî’den (ö.146/763) nakille Ebû Sâlih’in (ö.?), Ebû Tâlib’in (ö.620) kızı Ümmü Hâni’in (ö.50/670’ten sonra) evinde bu taşlardan bir kafiz⁹⁹⁰ miktarına yakın gördüğünü, bu taşların siyah olduğunu ve üzerinde de kırmızı çizgiler bulunduğunu belirtmiştir.⁹⁹¹ Ebu’l-Kenûd (ö.?), taşların nohuttan küçük mercimekten büyük olduğunu söylemiştir.⁹⁹²

Ma‘mer b. el-Müsennâ (ö.209/824 [?]) şiddetli olan her şeye siccîl dendiğini ifade etmiştir.⁹⁹³

İbn Zeyd, siccîlin es-Semâu’d-Dünyâ en alt gök olarak yorumlamış ve en yakın semânın adının Siccîl olduğunu, Allah Teâlâ’nın, Lût kavmi üzerine indirdiğinin de bu semâ olduğunu söylemiştir.⁹⁹⁴ İbn Zeyd’in bu görüşünün aynısını Sa‘îd b. Ebî Hilâl

⁹⁸³ Taberî, **a.g.e.**, XXIV, 628.

⁹⁸⁴ Mukâtil b. Süleymân, **Tefsîru Mukâtil b. Süleymân**, IV, 853; Taberî, **a.y.**; Mâverdî, **a.g.e.**, VI, 342.

⁹⁸⁵ Mâverdî, **a.y.**

⁹⁸⁶ Taberî, **a.y.**; Mâverdî, **a.y.**

⁹⁸⁷ Taberî, **a.g.e.**, XXIV, 634.

⁹⁸⁸ Taberî, **a.y.**

⁹⁸⁹ Mâverdî, **a.g.e.**, VI, 343.

⁹⁹⁰ Yaklaşık on altı kilograma tekabül etmektedir.

⁹⁹¹ Ferrâ, **a.g.e.**, III, 292.

⁹⁹² Taberî, **a.g.e.**, XXIV, 633.

⁹⁹³ Ma‘mer b. el-Müsennâ, **Mecâzu’l-Kur’ân**, Mektebetü’l-Hâncî, Kâhire, y.y., II, 312; Mâverdî, **a.y.**

⁹⁹⁴ Taberî, **a.g.e.**, XXIV, 635; Mâverdî, **a.y.**

(ö.135/753) da söylemiştir.⁹⁹⁵ Ancak Taberî, İbn Zeyd'in bu görüşüne itiraz etmiş ve bunun sıhhati için haber, akıl ve lügat cihetinden bir veçhin bulunması gerektiğini vurgulamış, eşyanın isimlerinin ya yaygın lügat ya da Allah Teâlâ katından gelen bir haberle bilinebileceğini belirtmiştir.⁹⁹⁶

Zeccâc (ö.311/923), Allah Teâlâ'nın, hangi toplumu taşla azaplandırıldığını söylemişse bu taşları siccîl ile nitelediğini belirtmiş ve örnek olarak da Lût kavmine verilen cezada kullanılan ifadeyi zikretmiştir.⁹⁹⁷ Yine Zeccâc, Arapların istenilmeyen şeyi siccîl ile nitelediklerinde bununla şiddeti kastettiklerini söylemiştir.⁹⁹⁸

İmâm Mâturîdî siccîlin ne olduğu konusunda görüş ayrılığı bulunduğunu belirtmiş, taşları, firavunların helâki için yaratılmış bir yer olduğunun söylendiğini, Farça “senk” ve “kil” kelimelerinden müteşekkil olduğunun söylendiğini yine bu kelime ile şiddet ve kuvvetin en üst derecesinin kastedildiğini söylemiştir.⁹⁹⁹

Zemahşerî ise siccîl kelimesinin kâfirler hakkında azabın yazılmış olduğu divanın özel adı olabileceğini söylemiştir.¹⁰⁰⁰

Âyette geçen “asf” kelimesine dair İbn Abbâs ve Zeccâc bunun ekin yaprağı olduğunu belirtmişlerdir.¹⁰⁰¹ Dahhâk da bunun yenilmiş ekin yaprağı olduğunu söylemiştir.¹⁰⁰² Yine İbn Abbâs, bunun buğday kabuğu,¹⁰⁰³ Mücâhid ve ‘Atâ b. es-Sâib (ö.136/753) de benzer şekilde buğday yaprağı demişlerdir.¹⁰⁰⁴ Katâde de bunun saman olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁰⁵

İmâm Mâturîdî, “asf” kelimesini ekin ya da her türlü bitkinin yaprağı olarak açıkladıktan sonra¹⁰⁰⁶ “me’kûl” kelimesine değinir ve bunun hem yenilmiş hem de

⁹⁹⁵ Taberî, **a.y.**

⁹⁹⁶ Taberî, **a.y.**

⁹⁹⁷ Zeccâc, **a.g.e.**, V, 364.

⁹⁹⁸ Zeccâc, **a.y.**

⁹⁹⁹ Mâturîdî, **a.g.e.**, XVII, 331.

¹⁰⁰⁰ Zemahşerî, **a.g.e.**, VI, 434.

¹⁰⁰¹ Mâverdî, **a.g.e.**, VI, 344; Zeccâc, **a.g.e.**, V, 364.

¹⁰⁰² Taberî, **a.g.e.**, XXIV, 644.

¹⁰⁰³ Taberî, **a.g.e.**, XXIV, 645.

¹⁰⁰⁴ Taberî, **a.g.e.**, XXIV, 644; Mâverdî, **a.y.**

¹⁰⁰⁵ Taberî, **a.y.**

¹⁰⁰⁶ Mâturîdî, **a.y.**

yenilmeye hazır anlamında kullanıldığını söyler. Buna göre birinci manada yaprak kurdunun yediği yaprakların kastedildiği; ikinci manada ise Allah Teâlâ'nın fil ordusunu onlardan asla korkulmasın diye rehâvet ve zafiyette hayvan yemi gibi kıldığı şeklindedir.¹⁰⁰⁷

Ayrıca İkrime, cuderînin/çiçek hastalığının ilk kez o zaman çıktığını ifade etmiştir.¹⁰⁰⁸ İkrime'nin bu rivayeti geçtiğimiz asrın ilim adamlarından Muhammed Abduh'un konuya dair görüşünde bir referans olacaktır.

Zikredilen aktarımlardan da anlaşılacağı üzere her ne kadar bazı hususlarda farklılık gösterse de genel olarak Fil ordusuna gönderilen azabın kuşlar ve taşlar vasıtasıyla olduğu hususunda hiçbir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak pozitif bilimlerin artık birçok alanda hakem kabul edilmeye başladığı XIX. yüzyılda belki de pozitivist ve rasyonalizmin de baskın etkisiyle yapmış olduğu yorumla konuya dair tefsir literatüründe marjinal bir yorum tezahür etmiş oldu.

Nitekim o bu minvaldeki bazı rivayetleri aktardıktan sonra çiçek veya kızamık hastalığının Fil ordusundaki insanların üzerine Allah Teâlâ'nın bir rüzgarla gönderdiği "tayr" (uçan) büyük topluluklar vasıtasıyla düşen kuru taşlardan ortaya çıktığını, akabinde ise bu uçan varlıkların sivrisinek ve sinek cinsinden canlıların, bu taşların ise bazı hastalıklara sebep olabilecek mikropların olabileceğini ileri sürer ve şöyle der:

"... O halde bu kuşların (tayr/uçan varlıklar) bazı hastalıkların mikroplarını taşıyan sivrisinek ve sinek cinsinden olduğuna ve bu taşların da bu hayvanların ayaklarına bulaşan ve bir vücuda değdiğinde onun gözeneklerine giren kurumuş zehirli bir çamur türü olduğunu kabul etmen mümkündür."¹⁰⁰⁹

Abduh'un bu görüşünü daha sonra talebelerinden Ahmed Mustafa el-Merâğî, Muhammed Ferîd Vecdî (ö.1373/1954), Cevâd Alî ve Muhammed Esed (ö.1412/1992) gibi isimler de benimsemiştir.¹⁰¹⁰

¹⁰⁰⁷ Mâturîdî, **a.g.e.**, XVII, 332.

¹⁰⁰⁸ Taberî, **a.g.e.**, XXIV, 633.

¹⁰⁰⁹ Muhammed Abduh, **el-A'mâlu'l-Kâmile**, yay. haz.: Muhammed İmâra, Dâru's-Şürûk, Beyrut, 1414/1994, V, 505.

¹⁰¹⁰ Serkan Ünal, **Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ve Tenkitçi Yönü İbn Sînâ ve Muhammed Abduh Örneği**, Kökler Yayınları, İstanbul, 2017, s. 93-95.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır da bu yaklaşıma tefsirinde tafsilatlı bir şekilde karşı çıkmıştır.¹⁰¹¹

3.2.5.1.4. Âyetin Usûlî Tahlîli

3.2.5.1.4.1. Lafzın Manaya Vaz Edilmesi Açısından

Sûrede anlamın anlaşılmasında özellikle “tayr” ve “hicâra” kelimelerinin usûl açısından incelenmesi önem arz ettiğinden tahlil özellikle bu iki kelime etrafında yapılacaktır.

“**Tayr**” (طير) kelimesi: Daha önce de geçtiği üzere “tayr” kelimesi, vaz‘ itibariyle “havada hafif olan”¹⁰¹² her şeye ve iki kanadıyla uçan her şeye delâlet etmektedir. “Tayr” da hâss olmak üzere tek başına tek bir anlamı ifade etmek için vaz‘ edilmiş bir lafızdır. Ancak burada hassas bir nokta bulunmaktadır. O da kelimenin vaz‘ ilmi açısından hangi vaz‘ ile vaz‘ edildiğidir. Zira bir kelime lügavî bir vaz‘ ile bir manaya tahsis edilebilir; ancak örfî vaz‘ ile tahsis edildiği manada kullanılabilir. Nitekim daha önce de zikredildiği üzere “dâbbe” kelimesi önceleri yeryüzünde yürüyen her canlı için kullanılırken sonraları üzerine binilen her bineğe ya da eşek hariç at ve katır anlamları için vaz‘ edilmiştir.¹⁰¹³ Bu da vaz‘ ilminde zikredilen, örfî-‘âmm vaz kategorisine girmektedir. Toplumun belirli bir kesimi tarafından gerçekleştirilen örfî vaz‘; lügat ehlinde bilinmeyen bir topluluk tarafından gerçekleştiriliyorsa örfî-‘âmm vaz‘ kabul edilmektedir.¹⁰¹⁴

İşte “tayr” kelimesi de lügavî vaz‘ ile “havada hafif olan ve kanadıyla uçan her şeye -ki buna göre sadece sinek, sivrisinek gibi canlılar değil, tüy, kağıt gibi şeyler de bu lafzın kapsamına girmektedir- tahsis edilmişken örfî-‘âmm vaz‘ ile de “kuş” anlamına tahsis edilmiştir. Nitekim “isti‘mâl” de böyledir. Zira “tayr” kelimesi kullanıldığında Arapça dilini bilen herkes ilk başta lügavî vaz‘ın delâlet ettiği anlamı değil; örfî-‘âmm vaz‘ ile tahsis edildiği anlamı hatırlar. Başta Kur’ân-ı Kerîm olmak

¹⁰¹¹ Konuyla ilgili olarak Muhammed Abduh ve Muhammed Hamdi Yazır’ın görüşlerinin tafsilatlı mukayese ve değerlendirmesi için bkz.: Ünal, **a.g.e.**, s. 83-117.

¹⁰¹² İbn Fâris, **a.g.e.**, III, 436.

¹⁰¹³ ‘Anter, **a.g.e.**, s. 14.

¹⁰¹⁴ Özdemir, **a.g.e.**, s. 75.

üzere birçok metinde de “tayr” denildiğinde bu anlam kastedilir. Meselâ Kur’ân-ı Kerîm’de geçtiği üzere Süleyman (a.s)’ın “tayr”ı teftiş ettikten sonra Hüdhdüd’ü niçin göremediğini sorması,¹⁰¹⁵ cennet ehline verilecek ikramlar arasında “tayr” etinin bulunduğu ifade edilmesi,¹⁰¹⁶ Allah Teâlâ’nın kudretine dikkat çekmek için gökte saf saf uçan “tayr”a bakılmanın tavsiye edilmesi¹⁰¹⁷ bunların örfî-‘âmm vaz‘ ile vaz‘ edildiklerinin açık bir göstergesidir. İşâretin delâleti yoluyla da bunların bilinen anlamda kuş olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu siyakta örfî-‘âmm vaz‘ ile isti‘mâl edilen bu lafzın lügavî vaz‘a “haml” edilmesinin uygun olmadığı kanaatindeyiz.

Bu detaydan sonra “tayr” kelimesinin cins isim olması hasebiyle hâss lafız olduğunu ifade etmek gerekir. Zira cins isimler hâss lafızlardandır.¹⁰¹⁸ Ancak kelime (أبائيل) “sürü sürü” ve (ترميمهم بحجارة من سجيل) “onlara siccîlden taşlar atan” kayıtlarıyla kayıtlanmasından dolayı mukayyed kategorisinde değerlendirilebilir. Zira mukayyedin tanımında da zikredildiği üzere belirli sıfatlarla sıfatlanmış, hâl, gâye veya şart kaydına bağlanmış olma özelliği zikredilmektedir.¹⁰¹⁹ Burada da bu kuşlar sürüler halinde gelen ve balçıktan taşlar atan kuşlar olarak kayıtlanmıştır.

Mukayyed lafız hüküm itibariyle takyîdi üzere câri olup, kat‘î hüküm ifade etmektedir.¹⁰²⁰

“Hicâra” (حجارة) kelimesi: “Tayr” kelimesi gibi hâss bir lafızdır. Zira “hicâra” lafzı lügavî vaz‘ ile taş anlamında vaz‘ edilmiştir. Lafzın isti‘mâli de böyledir. “Hicâra” dendiğinde de ilk başta akıllara bu anlam gelir. Ancak bu lafız (من سجيل) “siccîlden” ifadesiyle nitelendiği için taşlar siccîlden yani taşlaşmış çamurdan olma özelliğini haiz olanlarla sınırlandırılmıştır. Bu yönüyle “hicâra” lafzını mukayyed olarak değerlendirmek mümkündür. Mukayyedin hükmü de takyîdi üzere câri olup kat‘î hüküm ifade ettiğinden lafzın bu manasını bırakıp mikrop veya benzeri manalara hamledilmesi uygun görünmemektedir. Şayet (من سجيل) terkibine İbn Zeyd gibi (من

¹⁰¹⁵ en-Neml 27/20.

¹⁰¹⁶ el-Vâkı‘a 56/25.

¹⁰¹⁷ en-Nahl 16/79; el-Mülk 67/19.

¹⁰¹⁸ Atar, **a.g.e.**, s. 221.

¹⁰¹⁹ Zuhaylî, **a.g.e.**, I, 206; Atar, **a.g.e.**, s. 224.

¹⁰²⁰ Atar, **a.y.**

(شديد عذابه) “Allah Teâlâ’nın azabının şiddetinden dolayı” anlamı verildiğinde ise “hicâra” kelimesini hâss lafızların mutlak kategorisinde değerlendirmek mümkündür.

3.2.5.1.4.2. Lafzın Mânâ İçin İsti‘mâli Açısından

“**Tayr**” (طير) kelimesi: Kelime vaz‘ edildiği anlamda kullanılmıştır. Nitekim onun bu mananın dışında kullanılmasını gerektirecek bir karine bulunmamaktadır. Buradaki vaz‘ edildiği mana ile de az önce zikredilen gerekçelerden ötürü kelimenin örfî vaz‘ ile vaz‘ edildiği “kuş” anlamı kastedilmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere Abduh’un “havada kanadıyla uçan her şey “tayr”dır; sinek de havada uçar o halde o da “tayr”dır” şeklindeki genellemesinin, burada lügavî vaz‘ın örfî vaz‘a tekellüflü bir şekilde baskın çıkarılma çabası olarak değerlendirilmesi mümkündür. Kaldı ki lügavî yönden “tayr” kelimesi İbn Fâris’in de dediği üzere “havada hafif olan her şey” hakkında kullanılmaktadır. Dolayısıyla sinek de değil bu yönden bakıldığında tüy dahi tayr olarak nitelendirilebilir.

Son tahlilde “tayr” kelimesi vaz‘ edildiği anlamda kullanılmış olmaktadır. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî (ö.539/1144) hakikat ile mecâzın ayrımının üç şeyle olduğunu belirtir. Bunlar vaz‘ ehlinden nakilde bulunan lügat imamlarına ait açıklamalar, istidlâl -ki bu ona göre hakikat ve mecâzın tanımlarının yapılmasıdır- üçüncüsü ise hakikat ve mecazdan ayrılmayan alâmetlerdir.¹⁰²¹ Bu zaviyeden bakıldığında mecâzî kullanımın söz konusu olduğuna dair herhangi bir beyan, istidlâl veya karîne bulunmamaktadır. Dolayısıyla “tayr” kelimesini isti‘mâl açısından hakikat olarak değerlendirmek mümkündür.

Yine “tayr” lafzı çokça kullanılmasından dolayı manası açık olduğu için de sarîh bir lafızdır. *Keşfü’l-Esrâr* sâhibi sarîhin belirlenmesinde çok kullanımı (kesratu’l-isti‘mâl) bir ölçüt olarak sayar.¹⁰²² Debûsî de bir kelime kendiliğinden manayı yansıtmıyorsa sarîh sayılamayacağını söylemiştir.¹⁰²³ Bu çerçevede lafza bakıldığında bizatihi çok kullanımdan dolayı kendisinin “kuş” anlamını taşıdığını

¹⁰²¹ Alauddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mîzânu’l-Usûl fi Netâici’l-Ukûl*, thk. Muhammed Zekî Abdalberr, y.y., 1984, s. 368.

¹⁰²² Alauddîn el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 65.

¹⁰²³ Debûsî, *a.g.e.*, s. 122.

söylemek mümkündür. Yani kelimeyi ilk duyan kişi bir teemmüle veya karineye gereksinim duymaksızın ondan “kuş” manasını anlayacaktır. Bu nedenle kelime lafız taksimlerinin bu kısmında sarih olarak değer olduğunu belirtmiştir.

Kinâye ise sarihin zıttıdır.¹⁰²⁴ Kinâyeli lafızlar kendisiyle kastedilen muradın kapalı olduğu ve ancak bir delille açığa çıkan lafızlardır.¹⁰²⁵ Semerkandî de kinâyeyi izah ederken lügat cihetinden bir şeye delâlet eden bir lafzın zikredilmesi ancak onun ile aralarındaki bir ilintiden dolayı başka bir şeyin kastedilmesi olarak açıklar.¹⁰²⁶ Burada kelimenin zikredilip başka bir mananın kastedilmesi söz konusu olmadığından kinâyeli bir anlatım bulunmamaktadır.

“Tayr” kelimesini Abduh’un “sinek” ile tevilini kinâyeli bir anlatıma hamledecek bir durum da söz konusu değildir. Zira kinayeli bir anlatımın bulunduğunu kabul edecek bir karine de görünmemektedir. Hatta “tayr” kelimesi “sinek” olarak kabul edilse dahi “hicâra” (taş) kelimesi bu mananın anlaşılmasının önünde engeldir. Zira sineklerin taş atabileceği âdeten tasavvur edilemez.

“Hicâra” (حجارة) kelimesi: Kelime “taş” anlamına vaz‘ edilmiştir. Vaz‘ edildiği manada kullanıldığı için de hakikattir. Zira onun gerçek anlamının dışında kullanılmasını gerektirecek herhangi bir karine veya durum söz konusu olmadığından mecâz olması düşünülemez.

Yine “hicâra” lafzı çokça kullanılmasından dolayı “taş” manasına delâleti açık olduğu için sarıhtir. Kelimeden bu anlamın çıkması herhangi bir delil ve karineyle gerçekleşmemektedir. Aksine bizatihi kelimenin kendisinden bu mana doğrudan anlaşılmaktadır. Bu durumda olması onun sarih sayılmasının gerekçelerindedir.¹⁰²⁷ Kelimenin sarih olmasını gerektiren sebepler onun kinâye olarak değerlendirilmesinin önüne geçmektedir.

3.2.5.1.4.3. Lafzın Açık veya Kapalı Oluşu Açısından

¹⁰²⁴ Debûsî, a.y.

¹⁰²⁵ Serahsî, a.g.e., I, 187; Zuhaylî, a.g.e., I, 299.

¹⁰²⁶ Semerkandî, a.g.e., 394.

¹⁰²⁷ Ayran, a.g.e., s. 269.

İşitildiğinde, işiten kişi için sîgasından/ibaresinden hemen anlaşıldığı ancak sevk ediliş sebebinin bu manayı açıklamak olmadığı lafızlar zâhir olarak değerlendirilmektedir. Harici bir karîneye gereksinim duyulmaması da yine zâhirin özelliklerindedir.

Şemsü'l-e'imme Serahsî de zâhir için zikrettiği tanımlamada zâhir mananın anlaşılmasında herhangi bir teemmüle ihtiyaç duyulmaması, lafzı işitmenin yeterli oluşu ve kastedilen mananın doğrudan akıllara gelmesi gibi kayıtlar lafzın bu kısımdaki kategorisinin temyizi açısından dikkate değer olduğunu belirtmiştir.¹⁰²⁸

Bu yönüyle bakıldığında (وأرسل عليهم طيراً أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل) ifadesinin sîgasından Allah Teâlâ'nın Fil ordusu üzerine balçıktan ma'mûl taşlar atan sürü sürü kuşlar gönderdiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ifadenin bu şekildeki anlamı onun zâhir manasıdır.

Kelâmın sevk ediliş sebebi bilindiğinde ve mananın bu husus göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi durumunda ise o kelâm zâhirin bir üst derecesi olan nass olarak kabul edilmektedir.¹⁰²⁹ Bu açıdan değerlendirildiği takdirde ibare onların tuzaklarının nasıl boşa çıkarıldığının açıklanması sebebiyle sevk edildiği için “nass” olarak kabul edilebilir. Nitekim bir önceki âyetteki “onların tuzaklarını boşa çıkarmadı mı?” şeklindeki soruyu açıklamak için sevk edildiği kabul edilebilir. Bağlam da bu şekilde değerlendirilmesine izin vermektedir.

Lafzın zikredilen bu hususiyetlerden dolayı manası açık lafızlar arasında yer alması doğal olarak onun hafî ve daha ileri derecelerdeki kapalı lafızlar arasında sayılmasına müsaade etmemektedir.

3.2.5.1.4.4. Lafzın Manasına Delaletinin Keyfiyeti Açısından

Nassın ibaresinin delâletinden murâd kelâmın sevk edildiği sebebin zâhirini esas almaktır.¹⁰³⁰ Bir başka ifade ile nassın ibâresinin delâleti ile cümledeki kelimelerden anlaşılan mana kastedilmektedir.¹⁰³¹ Bu yönüyle nassın ibaresiyle yani

¹⁰²⁸ Serahsî, **a.g.e.**, I, 163.

¹⁰²⁹ Serahsî, **a.g.e.**, I, 164.

¹⁰³⁰ Pezdevî, **a.g.e.**, 104.

¹⁰³¹ Atar, **a.g.e.**, s. 280.

kelimelerinden doğrudan anlaşılman mana Allah Teâlâ'nın fil ordusu üzerine sürü sürü kuşlar gönderdiği ve bu kuşların onlar üzerine taşlar attığıdır.

Nassın işareti ise lügat cihetinden sabit olan fakat doğrudan kastedilmeyen şeylere olan delâletini ifade etmektedir.¹⁰³² Âyet-i kerîme nassın işareti ile Allah Teâlâ'nın kudretine; âdeten gerçekleşmesinin tahayyül bile edilmesi mümkün olmayan hadiseleri gerçekleştirmeye muktedir olduğuna, Allah Teâlâ'nın “şe'âir”ine dokunmaya yeltenenleri dilediğinde hor, hakir, ezik ve yenik yapmaya kâdir olduğuna delâlet ettiği söylenebilir.

Nassın delâletinde ise ortak bir illet sebebiyle zikredilen şeyin hükmünün zikredilmeyen fakat aynı illette müşterek bir şey hakkında da geçerli olduğuna delâlet etmesi söz konusudur.¹⁰³³ Pezdevî, nassın delâletinde mananın lügat cihetinden sabit olduğunu; herhangi bir ictihâd ve istinbâtın söz konusu olmadığını ifade etmiştir.¹⁰³⁴ Bu yönüyle bakıldığında öncelikle cezaya maruz kalanların fil sahipleri olduğu âyetin zâhirinden anlaşılmalıdır. Ancak fillerin, sahiplerinin güç kaynağı olduğundan mekânsal olarak fillerle aynı yerde bulunmaları ortak illet sayıldığında sürü sürü kuşların fillerin de üzerine gönderildiği ve yalnızca fil sahiplerinin değil fillerin de telef olduğu neticesine nassın delâletiyle ulaşmak mümkündür.

3.2.5.1.4.5. Değerlendirme

İlgili âyetler delâlet bahisleri ışığında yapılan bu incelemeler açısından değerlendirildiğinde bahsi geçen Fil ordusu üzerine sürüler halinde gönderilenlerin (tayr) bilinen anlamıyla kuşlar olduğu, atılan şeylerin ise bilinen anlamıyla taşlar olduğu anlaşılmalıdır. Âyetin zâhir manası sarîh bir şekilde bunu ortaya koymaktadır. Zira tayr kelimesinden “kuş” manasının anlaşılması herhangi bir teemmül ve karine ile değil sık kullanımdan dolayı doğrudan anlaşılmalıdır.

Faraza tekellüflü bir şekilde “tayr” kelimesi ile örfî-‘âmm vaz‘ yerine lügavî vaz‘ın isti‘mâlinin gerçekleştiği varsayılsa bile bu durumda sineklerin taş atması durumu ortaya çıkacaktır ki bu da mümkün değildir. Nitekim “hicâra”/taş kelimesinin

¹⁰³² Pezdevî, a.y.

¹⁰³³ Atar, a.g.e., 281.

¹⁰³⁴ Pezdevî, a.g.e., 105.

mikrop veya benzeri bir anlamlarda -kinaye yollu bile olsa- kullanımını gerektirecek bir karine bulunmamaktadır. Kaldı ki Muhammed Abduh'un dayandığı rivâyetlerde Fil ordusunun çiçek hastalığı ve kızamığa maruz kalması taşlar atılmaksızın değil; taşların isabet etmesinden sonra gerçekleştiği yer almaktadır.¹⁰³⁵

Neticede âyet-i kerimedeki “tayr” ve “hicâra” kelimelerinin rasyonalist bir refleks ile sinek, çiçek veya kızamık mikrobu şeklinde tevil edilmesi delâlet prensiplerine aykırı görünmektedir.

3.2.6. Yerin Ağırıklarını Çıkarması ve Petrol

Bilimsel tefsir hareketi içerisinde Kur'ân-ı Kerîm'in kimi âyetleri bilimsel yasalar, teorilerle ilişkilendirilmeye çalışılırken kimi âyetleri de keşif ve icatlarla ilişkilendirilerek açıklanmaya çalışılmıştır. Bu yönde yaklaşım sergileyen ilim adamlarından biri de geçtiğimiz asırda yaşamış özellikle de hadisçiliği ile ön plana çıkmış âlimlerden Ahmed b. Muhammed b. es-Sıddîk el-Gumârî'dir (ö.1380/1960). Gumârî, Zilzâl sûresinin 2. âyetinin petrol ve çeşitli gazların bulunmasına delâlet ettiğini ileri sürerek Kur'ân-ı Kerîm'in asırlar öncesinden bazı gaybî şeyleri haber verdiğini söylemiştir.

3.2.6.1. Petrol ve Gazların Keşfedilmesi

Gumârî, özellikle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerinden günümüzdeki keşif ve icatlara işaretler barındırdığını düşündüğü rivâyetleri derleyerek çeşitli izahlarda bulunmuş, bu sadette Kur'ân âyetlerinden bazılarının da bu keşif ve icatlara delâlet ettiğini savunarak kitabında Kur'ân ve Sünnet'in mucizevî yönüne dikkatleri çekmiştir.

Gumârî, *Mutâbakatu'l-İhtirâ'âti'l-'Asriyye limâ Ahbera bihî Seyyidü'l-Beriyye* adını verdiği eserinde Kur'ân-ı Kerîm'de petrolün çıkarılacağına işaret edildiğini ileri sürmüş ve bu sadette şöyle demiştir:

“... Yine aynı şekilde Allah Teâlâ'nın ‘Yer kendi sarsıntısıyla sarsıldığında ve yer ağırıklarını çıkardığında...’ sözü de petrole işaret etmektedir. Çünkü milyonlarca ton petrol ve gazın çıkarılması gerçekleşmiştir.

¹⁰³⁵ Ünal, a.g.e., s. 92.

Bunlar da yerde bulunan en büyük ağırlıktır. ‘Yer sarsıldığında...’ yani âletlerle hareket ettirildiğinde ve onda petrol ve gaz kuyuları açıldığında bunlardan çıkardığı şeylere şaşkınlığından dolayı ‘insan ona ne oluyor der’. İşte o zaman kıyamet kopar.”¹⁰³⁶

Anlaşılacağı üzere Gumârî, âyette geçen “sarsıldığında” kelimesini çeşitli âlet ve cihazlarla hareket ettirildiği, “ağırlıklar” kelimesini de petrol, gaz ve benzeri yeraltı zenginlikleriyle te’vil etmiştir.

3.2.6.2. Kur’ân-ı Kerîm’de Yerin Ağırlıkları

﴿ إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زُلْزَالَهَا (۱) وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا (۲) وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا (۳) يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا (۴) بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا (۵) يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ (۶) فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (۷) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (۸) ﴾

“Yer kendi sarsıntısıyla sarsıldığında ve yer ağırlıklarını çıkardığında, insan ona ne oluyor diye sorduğunda; işte o gün insanlar amelleri kendilerine gösterilsin diye grup grup çıkar ve her kim zerre miktarınca hayır işlerse onu görür; her kim de zerre miktarınca şer işlerse onu görür.”

3.2.6.2.1. Anahtar Kelimeler ve Anlam Alanları

Sureye baktığımızda özellikle iki kelime konuya dair yargı belirtmede önem arz etmektedir. Bunlar da “zulzilet” (زلزلة) ve “eskâl” (أثقال) kelimeleridir. “Zulzilet” kelimesinin masdarı olan “zelzele” (زلزلة) kelimesi sözlükte bir şeyin hareket ettirilmesi anlamına gelmektedir.¹⁰³⁷ (إذا زلزلت الأرض) âyeti de “yer şiddetli bir şekilde hareket ettirildiğinde” anlamını taşımaktadır.¹⁰³⁸

“Zulzilet” kelimesi ve türevleri Kur’ân-ı Kerîm’de Zilzâl sûresinin dışında üç yerde geçmektedir. Bunlardan ilki Bakara sûresinde “onlara sıkıntı ve zorluk dokundu ve onlar da sarsıldılar; öyle ki Rasûl ve onun yanında bulunanlar ‘Allah’ın yardımını ne

¹⁰³⁶ Ahmed b. Muhammed b. es-Siddîk el-Ğumârî, **Mutâbakatu'l-İhtirâ'âti'l-'Asriyye limâ Ahbera bihi Seyyidü'l-Berîyye**, Mektebetü'l-Kâhira, Kahire, 1971/1391, s. 27.

¹⁰³⁷ Halil, **a.g.e.**, II, 191; İbn Manzûr, **a.g.e.**, XI, 307.

¹⁰³⁸ İbn Manzûr, **a.y.**

zaman?’ dedi.”¹⁰³⁹ mealindeki âyette geçmektedir. Buradaki sarsıntı mecâzî anlamda kullanılmıştır ve “korkutuldular” manası kastedilmiştir. Yine benzer manada Ahzâb sûresinde “İşte onlar orada sınındılar ve şiddetli bir sarsıntıyla sarsıldılar”¹⁰⁴⁰ meâlindeki âyette geçmiş ve “korkuyla rahatsız edildiler ve hareket ettirildiler” anlamında kullanılmıştır.¹⁰⁴¹ “Zelzele” kalıbında ise Hacc sûresinin başındaki “Ey insanlar! Rabbinizden korkun! Kuşkusuz kıyametin sarsıntısı çok büyük bir şeydir!”¹⁰⁴² meâlindeki âyette geçmiştir. Bu sarsıntının gerçekleşme zamanıyla ilgili olarak âlimler iki gruba ayrılmışlardır. Birinci gruba göre kıyamet vaktinde gerçekleşecek sarsıntıdır. İkinci gruba göre ise kıyametten önce dünyada gerçekleşecek bir sarsıntıdır ve kıyamet alametlerindedir.¹⁰⁴³

“Eskâl” kelimesine dair İbn Fâris s-k-l kökünün kendisinden birbirine yakın kelimelerin türediği tekbir kök olduğunu, bunun da hıffetin/hafifliğin zıttı olduğunu söylemiştir.¹⁰⁴⁴ Dolayısıyla “es-sikal” (النَّقْل) kelimesi ağır olanın baskın çıkması anlamını taşımaktadır.¹⁰⁴⁵ “es-sekal” (النَّقْل) ise yolcunun eşyası ve etrafındaki insanlar anlamına gelmektedir.¹⁰⁴⁶ “Eskâl” kelimesi de hem “sekal” kelimesinin çoğulu¹⁰⁴⁷ hem de “himl” ve “ahmâl” (جمل وأحمال) kelimelerinde olduğu gibi “es-sikl” kelimesinin çoğuldur.¹⁰⁴⁸ “es-sikl” kelimesiyle vezn/ağırlık kastedilir. Nitekim (أعطه ثقله) dendiğinde “Ona veznini/ağırlığını/yükünü ver” demek istenir.¹⁰⁴⁹

Araplar korunaklı kıymetli her şeye “es-sikl” (النَّقْل) derler. Bu kelime korunan devekuşu yumurtası hakkında kullanılmaktadır.¹⁰⁵⁰ “es-sikal” ve “es-sekal”

¹⁰³⁹ el-Bakara 2/214.

¹⁰⁴⁰ el-Ahzâb 33/11.

¹⁰⁴¹ İbnü'l-Cevzî, **a.g.e.**, VI, 358.

¹⁰⁴² el-Hacc 22/1.

¹⁰⁴³ İbnü'l-Cevzî, **a.g.e.**, IX, 201.

¹⁰⁴⁴ İbn Fâris, **a.g.e.**, I, 382.

¹⁰⁴⁵ Halîl, **a.y.**

¹⁰⁴⁶ Halîl, **a.y.**

¹⁰⁴⁷ Halîl, **a.y.**

¹⁰⁴⁸ Cevherî, **a.g.e.**, 1647.

¹⁰⁴⁹ İbn Manzûr, **a.y.**

¹⁰⁵⁰ Ezherî, **a.g.e.**, IX, 78.

kelimesinin eşanlamlı olduğu da söylenmiştir.¹⁰⁵¹ Ezherî, ilgili âyette geçen “eskâl” kelimesini yerin içinde bulunan altın ve gümüş gibi hazineler kastedildiğini söylemiştir.¹⁰⁵²

“Eskâl” kelimesi bu vezin üzere çoğul olarak Zilzâl sûresinden başka iki yerde geçmektedir. Birincisi Allah Teâlâ’nın yarattığı hayvanlardan bahsedilirken “Sizin ancak meşakkatle gidebileceğiniz şehirlere sizin ağırlıklarınızı taşırlar”¹⁰⁵³ meâlindeki âyette geçmektedir. Kadı Ebû Muhammed “ağırlıklar” kelimesinden muradın “ecsâm” yani bedenler olduğunu söylemiş, Zilzâl sûresinde de aynı anlama geldiğini ifade etmiştir. Yani âyet “Yer, Âdemoğlunun cesetlerini çıkardığı zaman” anlamını taşımaktadır.¹⁰⁵⁴ Kelimenin bulunduğu bir diğer âyet-i kerime de ‘Ankebût sûresinde geçmektedir: “Onlar kendi ağırlıklarını yüklenirler; kendi ağırlıklarıyla birlikte başka ağırlıklar da yüklenirler.” Yani bunlara ağır gelen ve sevaptan geri bırakan günahlar kastedilmiştir.¹⁰⁵⁵ Rahmân sûresinde de insan ve cinler kastedilerek “es-sekalân” (الثقلان) tabiri kullanılmıştır.¹⁰⁵⁶

3.2.6.2.2. *Âyetin Siyâk ve Sibâkı*

Suyûtî âyetteki münâsebâtla ilgili olarak; sûrenin başında yerin haberlerini bildireceğinin zikredildiğini ifade etmiş, sûrenin sonunda ise her kim zerre miktarınca hayır işlerse onun karşılığını göreceğini kim de zerre miktarı şer işlerse yine onun karşılığını göreceği zikredildiğini belirtmiş ve söz konusu haberlerin bildirilmesi, sırların açığa çıkarılması, insanın işlediği hayır veya şer her amelin karşılığını göreceği zikredilerek sona erdiğini ifade etmiştir.¹⁰⁵⁷

3.2.6.2.3. *Müfessirlerin Görüşleri*

¹⁰⁵¹ Ezherî, **a.g.e.**, IX, 79.

¹⁰⁵² Ezherî, **a.y.**

¹⁰⁵³ en-Nahl 16/7.

¹⁰⁵⁴ İbn ‘Atıyye, **a.g.e.**, III, 380.

¹⁰⁵⁵ el-‘Ankebût 29/13.

¹⁰⁵⁶ er-Rahmân 55/31.

¹⁰⁵⁷ Suyûtî, **‘İlmu’l-Münâsebât fi’s-Süveri ve’l-Âyât**, el-Mektebetü’l-Mekkiyye, Mekke, 2002, s. 188.

Mukatil b. Süleyman, âyeti, “kıyamet gününde İsrâfil’in sesinin şiddetinden dolayı yer hareket eder, yarılr; öyle ki sarsıntının şiddetinden üzerindeki her şeyi kırar döker. Hareket edip titrer ve içindeki insanları, hayvanları, cinleri, şeytanları çıkarır ve içi boş olur” şeklinde yorumlamıştır.¹⁰⁵⁸ İmam Taberî, zelzelenin kıyamet gününden dolayı olduğunu belirtmiş, ağırlıkları da yerin içindeki ölümlerin diri olarak dışarı atması olarak tefsir etmiştir.¹⁰⁵⁹

Zemahşerî, “zilzâlehâ” (زلزالها) terkiinde “zilzâl” (زلزال) kelimesinin izafetle gelmesinin Allah’ın hikmeti ve meşîeti gereğince hak ettiği sarsıntı ile sarsılacağına ve artık bundan daha şiddetli bir sarsıntının olmadığına işaret ettiğini vurgulamıştır.¹⁰⁶⁰

İbn Abbâs ve Mücâhid âyette zikri geçen ağırlıkları ölümler olarak tefsir etmiştir.¹⁰⁶¹ Kelbî de âyetin, “Sizi bir çıkarış çıkarır”¹⁰⁶² âyeti gibi olduğunu söylemiştir.¹⁰⁶³ Ferrâ da yerin çıkardığı ağırlıkları altın, gümüş ve ölümler olarak açıklamıştır.¹⁰⁶⁴ Zeccâc ise “hazinelerini ve ölümlerini çıkardığı zaman” şeklinde izahta bulunmuştur.¹⁰⁶⁵

İmâm Mâturîdî âyetin bağlamıyla ilgili olarak dikkat çekici bir tespitte bulunur ve “izâ” (إِذَا) edatının her ne kadar zikredilmemiş olsa bile ancak konuya dair bir soru olduğu zaman kullanıldığını ve sanki muhatapların vaad olundukları vakti sorduklarını ifade etmiştir. Çünkü bazen zikredilmese dahi cevapta sualin beyanı; sualde de cevabın beyanı bulunabilir. Bundan dolayı da “yer kendine has sarsıntıyla sarsıldığı zaman” diyerek onlara kıyamet ve hesap gününün hallerini haber vermiş; vaktini haber vermemiştir. Mâturîdî, “ağırlıklar” kelimesini ise yere ilk gömülen hayvanlar, hazineler ne varsa hepsinin olabileceğini söylemiş, aynı şekilde hesaba çekilip sevaplandırılan veya cezalandırılan kimselerin de olabileceğini ifade etmiştir.¹⁰⁶⁶

¹⁰⁵⁸ Mukâtil, **a.g.e.**, IV, 789.

¹⁰⁵⁹ Taberî, **a.g.e.**, XXIV, 558.

¹⁰⁶⁰ Zemahşerî, **a.g.e.**, VI, 413.

¹⁰⁶¹ Taberî, **a.g.e.**, XXIV, 559.

¹⁰⁶² Nûh 71/18.

¹⁰⁶³ Ferrâ, **a.g.e.**, 283.

¹⁰⁶⁴ Ferrâ, **a.y.**

¹⁰⁶⁵ Zeccâc, **a.g.e.**, V, 351.

¹⁰⁶⁶ Mâturîdî, **a.g.e.**, XVII, 296.

Fahreddîn er-Râzî de Mâturîdî'ye benzer şekilde sûrenin başında “izâ” edatının gelmesinin, muhatapların “kıyamet ne zaman kopacak” diye sorduklarını, buna cevaben de “yer sarsıldığında” diye cevap verildiğinin bir göstergesi olduğunu söylemiştir.¹⁰⁶⁷ Ağırlıklarla ilgili olarak ise ev eşyaları, hazineler, değerli madenlerin olabileceğini, aynı zamanda ölülerin de diri olarak çıkarılmasının kastedilebileceğini, sırların açığa çıkarılacağına kastedilebileceğine işaret etmiştir.¹⁰⁶⁸

3.2.6.2.4. Âyetin Usûlî Tahlîli

3.2.6.2.4.1. Lafzın Mânâya Vaz' Edilmesi Açısından

“Zulzilet” (زلزلت) kelimesi: Kelime “fu'lilet” (فعللت) vezninde mechûl bir fiildir. Hareket ettirilme fiilinin geçmiş zamanda gerçekleştiğine delâlet etmek için vaz' edilmiştir. Ancak “izâ” edatından dolayı gelecek zamanda tahakkuka delâlet etmektedir. Zira bu edat başına geldiği fiilin gelecek zamanda gerçekleşeceğini ifade etmek üzere vaz' edilmiştir.¹⁰⁶⁹ Buna göre ifade sarsılma eyleminin gelecek zamanda gerçekleşeceği anlamını taşımaktadır. “Zulzilet” fiili de diğer fiiller gibi hâss lafızlardandır. Dolayısıyla vaz' edildiği manaya delâleti kat'îdir. Ancak âyetteki “zilzâlehâ” mef'ûl-i mutlakının nev'in beyânı için gelmiş olmasından dolayı mutlak manada bir sarsılış değil; yerin kendine has sarsılışıyla sarsıldığını ifade etmesi hasebiyle mukayyed olarak değerlendirilebilir. Başka bir ifadeyle başta ifade edilen genel sarsıntı yerin kendine özgü sarsılmasıyla sınırlandırılmıştır.

“Eskâlehâ” (أقالها) kelimesi: Kelime izâfetten dolayı marife olduğundan çoğul 'âmm lafızlardandır. Zira izâfetle marife olan çoğul umûm ifade etmektedir.¹⁰⁷⁰ Zira muzâf olan çoğuldan istisnâ yapılması sahihtir.¹⁰⁷¹ Dolayısıyla yere ait her türlü ağırlık lafzın kapsamına girmektedir. Ancak “eskâl” lafzına dair ölümler, altın, gümüş ve benzeri şeylerin kastedildiğine dair rivâyetlerin bulunması lafzın umûm manasını

¹⁰⁶⁷ Râzî, a.g.e., XXXII, 57.

¹⁰⁶⁸ Râzî, a.g.e., XXXII, 58.

¹⁰⁶⁹ el-Hasen b. Kâsım el-Murâdî, *el-Cene'd-Dânî fi Hurûfi'l-Me'ânî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, s. 367.

¹⁰⁷⁰ Zuhaylî, a.g.e., I, 240.

¹⁰⁷¹ Zuhaylî, a.y.

sınırlandıran karinelere sayılabilir. Bu karinelere birine itimad edildiği takdirde lafzın tahsis edilmiş ‘âmm lafızlardan sayılması mümkündür.

3.2.6.2.4.2. Lafzın Mana İçin İsti‘mâli Açısından

“Zulzilet” (زلزلة) kelimesi: Âyet-i kerîmede vaz‘ edildiği manada kullanılmıştır ve bu temel anlamının dışında kullanıldığına dair bir karine bulunmamaktadır. Dolayısıyla lafız hakikattir.

Yine lafız çok kullanıldığından manası açık ve anlaşılır olduğu için sarîhtir.

“Eskâl (أثقال) kelimesi: Yerden atılan şeylerin bizatihi kütleleri kastedildiğinde kelime vaz‘ edildiği manada kullanıldığı ve bu manadan alıkoyacak bir karine bulunmadığı için hakikat sayılır. Ancak rivayetlerdeki manalardan biri tercih edildiğinde mecâz söz konusu olur.

Kelime çok kullanıldığından manası açık ve anlaşılır olduğu için sarîhtir.

3.2.6.2.4.3. Lafzın Açık veya Kapalı Oluşu Açısından

Ayetin manasında kapalılık bulunmayıp doğrudan “Yer kendi sarsıntısıyla sarsıldığında ve yer içindeki ağırlıkları çıkardığında” manası anlaşılmaktadır. Bu mana da âyetin zâhir manasını teşkil etmektedir.

Kelâm “izâ” edatı ile başladığından Mâturîdî ve Râzî’nin de işâret ettiği gibi bir nevi “kıyamet ne zaman kopacak?” diye soranlara cevap niteliğinde olduğundan kelâmın sevk ediliş sebebinin bilindiğini kabul etmek mümkündür. Dolayısıyla lafız bu yönüyle nass olarak değerlendirilebilir.

Yine lafız, yer son derece şiddetli bir sarsıntıyla sarsılıp içindeki ağırlıkları çıkaracağı, kelâmı dinleyen herkes tarafından anlaşılması açısından ise zâhirdir.

3.2.6.2.4.4. Lafzın Manasına Delâletinin Keyfiyeti Açısından

Nassın ibaresi, sevk edildiği mananın zâhirini esas almayı gerektirdiği için ibarenin delâletiyle yerin son derece şiddetli bir şekilde sarsılacağına ve içindeki ağırlıkları atacağına işâret etmektedir.

Nassın işâretiyle ise kıyamet günü kozmolojik ve jeolojik yapının bozulacağına delâlet ettiğini söylemek mümkündür. Zira bu mana lügat cihetinden sabit olmakla birlikte söz bu mana için sevk edilmemiştir.

Nassın delâleti ile ise yerin dışarı attığı şey ağırlık olduğundan, petrolün de ağırlığı olması hasebiyle illet birliğinden dolayı petrolün de yerden çıkacak şeylerden olduğuna delâlet etmektedir.

3.2.6.2.4.5. Değerlendirme

Âyet-i kerime ibarenin delâletiyle yerin ağırlıklarını çıkarmasına delâlet etmekte, illet birliğinden yani hepsinin bir ağırlığa sahip olmasından dolayı petrol, gaz ve benzeri şeylere de nassın delâleti ile delâlet etmektedir. Belki rivayetlerdeki “kunûz” (كنوز) hazineler, değerli madenler kelimesinin de bu manayı kapsayacak şekilde şümüllü olduğunu düşünmek mümkündür. Ancak burada Ğumârî'nin ileri sürdüğü şekliyle petrol ya da gaz gibi yeraltı zenginliklerinin keşfedilip çıkarılmasına delâlet etmediği kanaatindeyiz. Zira o, petrolün bu çıkışının, aletler aracılığıyla gerçekleşeceğini ifade etmiştir.

Bu kanaatimizi aşağıdaki hususlar zikredilerek temellendirilebilir:

Birinci husus: Öncelikle sûreyi genel bağlamından ve ana mesajından koparmak onun doğru bir şekilde anlaşılmasının önüne geçecektir. İmam Mâturîdî ve Fahreddîn Râzî'nin de işaret ettiği gibi “izâ” edatıyla başlayan sure ve âyetlerin aslında mukadder bir sorunun cevabı olabildiğini göz önünde bulundurduğumuzda surenin “kıyamet ne zaman kopacak, kıyametin vakti ne zaman?” gibi bir sorunun cevabı olduğu gündeme gelecektir. Dolayısıyla bu soruya verilecek cevap da kıyametin zamanı ya da alâmetlerini muhtevî olacaktır. Zaten Taberî'nin de belirttiği üzere¹⁰⁷² sarsıntı kıyamet gününün sarsıntısıdır.

Ayrıca “Kuşkusuz ki kıyametin sarsıntısı çok büyük bir şeydir”¹⁰⁷³ âyeti de benzer duruma açıkça işaret etmiştir. Kur'ân'ın geneline baktığımızda benzer üslup taşıyan sure ve âyetler özellikle kıyamet ve hesap odaklı içeriğe sahip olup kıyamet öncesi/zamanı meydana gelecek hadiselerin tasvirini sunmaktadır. Güneşin dürülmesi, yıldızların bulanıp sönmesi, saçılıp dağılması, dağların yürütülmesi, denizlerin kaynatılması gibi manaları barındıran daha birçok âyet aynı üslupla kıyametten bahsetmektedir. Bu bütünlük içerisinde bakıldığında aynı şeyin bu sure için de geçerli

¹⁰⁷² Taberî, a.g.e., XXIV, 558.

¹⁰⁷³ el-Hacc 22/1.

olduğu aşikardır. Aynı şekilde “yer yayılıp uzatıldığında ve içinde ne varsa atıp tamamen boş olduğunda”,¹⁰⁷⁴ “ve kabirler dağıtılıp saçıldığında her nefis neyi gönderdiğini ve neyi geride bıraktığını anlar”,¹⁰⁷⁵ “yer büyük bir sarsıntıyla sarsıldığı, dağlar dağıtılıp saçılmış toz haline geldiği zaman”¹⁰⁷⁶ gibi âyetler aslında Zilzâl sûresindeki sahnenin farklı üsluplarıyla tasviridir. Dolayısıyla kıyamet gününde cereyan edecek hadisenin azametinin sunulduğu surenin, sun’î çabalarla gerçekleştirilen petrol çıkarma işlemlerine indirgenerek tevil edilmesi sureyi bağlamından koparmakla birlikte onun hakkıyla idrak ve takdir edilmesi hususunda zihinlerde eksik bir algı oluşmasına sebep olacaktır.

İkinci husus: Âyet-i kerimede “zilzâl” kelimesinin mef’ûl-i mutlak olarak “arz”a râci‘ “hâ” (ها) zamirine izafet edilmesi aslında “yer kendine özgü bir sarsıntıyla sarsıldığı zaman” anlamını yansıtmaktadır. Dolayısıyla âyetteki bu ifade aslında Gumârî’nin de ifade ettiği “yere aletlerle yapılan bir müdahale”nin anlaşılmasının önüne geçmektedir. Zira birinde yerin kendi sarsıntısıyla olabildiğince güçlü bir şekilde sarsılması söz konusu; diğerinde ise oldukça lokal ve yapay değişiklikler söz konusudur. Kaldı ki petrol için kuyu açılmasını, bunun için yerin delinmesini sarsıntı olarak nitelemek de uygun görülmemektedir.

Üçüncü husus: Bilindiği üzere petrol çıkarma işlemleri planlı ve projeli olarak gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla bu durumda aslında âyette ta‘accub ifade eden “Mâ lehâ” (ما لها) “ona ne oluyor!” ifadesiyle de örtüşmemektedir. Zira “insan o gün buna ne oluyor! der” âyeti beklenmedik derecede şaşılacak ve anlam verilmeye çalışılacak bir hadiseden bahsetmektedir.

Dördüncü husus: “ahrace” (أخرج) fiili ile “yesduru” (يصدر) fiillerinin aslında kök manaları bakımından yakın olmaları da konuya ışık tutmaktadır. Nitekim (وأخرجت (يصدر الناس) “Yer ağırlıklarını çıkardığında”¹⁰⁷⁷ âyetinden üç âyet sonra (يصدر الناس) “insanlar çıkarlar” ifadesinin yer alması¹⁰⁷⁸ da aslında “eskâl” kelimesinden muradın

¹⁰⁷⁴ el-İnşikâk 84/3, 4.

¹⁰⁷⁵ el-İnfitâr 82/4, 5.

¹⁰⁷⁶ el-Vâkı‘a 56/4, 5, 6.

¹⁰⁷⁷ ez-Zilzâl 99/2.

¹⁰⁷⁸ ez-Zilzâl 99/5.

ne olduğunu tefsir etmektedir. Rahmân sûresinde insanlar ve cinlerin “es-sekalân” iki ağırlık olarak nitelendirilmiş olmasını¹⁰⁷⁹ da göz önünde bulundurduğumuzda âyetteki ağırlıklarla kastedilen mananın kabirlerinden diriltilmiş olarak çıkarılan insanlar olduğunu söylemek imkân dahilindedir.

Kanaatimize göre diğer birçok âyette de işaret edildiği gibi sûre kıyamet gününden sonra insanların hesap için diriltilmelerine işaret etmektedir. Buna göre yer büyük bir sarsıntıyla sarsılacak; içindeki ağırlıkları yani ölüleri diri olarak dışarı atacaktır. Yerden çıkarılan bu diriltilmiş insanlar cereyan eden hadiselerle şaşırarak tıpkı “Bizi kabirlerimizden kim çıkardı?” âyetinde¹⁰⁸⁰ geçtiği üzere şaşırdıkları gibi, arz üzerindeki bu hareketliliğe anlam vermeye çalışacaklardır. Akabinde de insanlar amellerini görmek için grup grup çıkacaklar ve herkes hayır ya da şer yaptığının karşılığını göreceklerdir.

Hülâsa; âyet-i kerime nassın delâleti ile illet birliğinden dolayı petrolün veya benzeri yeraltı madenlerinin -çıkarılmasına değil- çıkışına delâlet etmektedir. Ancak âyetin zâhiri, yerin kendi sarsıntıyla şiddetli bir şekilde sarsılmasına delâlet ettiğinden bunun, Gumârî'nin ileri sürdüğü gibi aletlerle petrol kuyusu açıp petrol çıkarmaya delâlet değil; kıyamet günü gerçekleşecek hadiseler neticesinde tıpkı rivayetlerde belirtilen altın, gümüş vb. nesnelere gibi ortaya çıkacağına delâlet etmektedir. Neticede Gumârî'nin yapmış olduğu bu bilimsel yorum delâlet ilkeleriyle uyum göstermemektedir ve Usûlî Tefsir açısından kabul edilebilir nitelikte değildir.

3.2.7. Telefon, Telgraf ve Radyonun İcadı

Kur'ân'ın bilimsel ve teknolojik gelişmeler refere edilerek yapılan yorumlarından biri de Sebe' sûresinde bulunan “Onlar uzak bir yerden bilmeden konuşmaktadırlar”¹⁰⁸¹ mealindeki âyetin telefon, telgraf ve radyonun icadına işaret ettiği savıdır. Yine Ahmed Sıddık el-Gumârî âyeti bu doğrultuda yorumlamış, âyete ana hatlarıyla “bilinmeyen haberleri uzaktan göndermek, bildirmek” anlamını yükleyerek tevil etmiştir. Gumârî âyetin bu manaya işaret ettiğini; hatta bu mananın

¹⁰⁷⁹ er-Rahmân 55/31.

¹⁰⁸⁰ Yâsîn 36/52.

¹⁰⁸¹ Sebe' 34/53.

âyetin zâhir manası olduğunu ileri sürmüştür. Bu mananın, zamanın yakınlaşmasını, yeryüzünün dürülmesini bildiren hadislerde de bulunduğunu ifade etmiştir. Nitekim bedenlerin süratle birbirine kavuşmasıyla yeryüzünün dürüldüğü gibi zaman da bunların kavuşmasından dolayı dürülmüş olmaktadır. Yine ona göre zaman ve mekânlar, seslerin ve bilinmeyen haberlerin ulaşması ve bunların bir şehirden diğer şehre, bir kıtadan diğerine atılmasıyla dürülmüş olmaktadır. Gumârî aynı şekilde telgraf ve radyonun bulunmasının da âyetin ve hadisin kapsamında olduğunu söylemiştir.¹⁰⁸²

3.2.7.1. Kur’ân-ı Kerîm’de Telefon ve Telgrafa İşaret Var mı?

﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَرَغُوا فَلَا قُوَّةَ وَأُجْدُوا مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ (٥١) وَقَالُوا آمَنَّا بِهِ وَأَنَّىٰ لَهُمُ
التَّنَاطُشُ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ (٥٢) وَقَدْ كَفَرُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ وَيَقْذِفُونَ بِالْغَيْبِ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ
(٥٣)﴾

“Onları telaşlandıkları ve yakın bir yerden tutulup alındıkları zaman bir görsen! Artık hiç kurtuluş yoktur. (O zaman) ‘Biz ona inandık!’ derler. Onların uzak bir yerden (dönüp imana) erişmeleri artık nasıl mümkün olsun! Halbuki daha önce onu inkâr etmişlerdi ve uzak bir yerden bilip bilmeden konuşuyorlardı.”¹⁰⁸³

3.2.7.1.1. Âyetin Anahtar Kelimeleri ve Anlam Alanları

Âyette ön plana çıkan temel iki kelime, “yakzifüne” (يَقْذِفُونَ) ve “bi’l-ğayb” (بِالْغَيْبِ) kelimeleridir.

“Yakzifüne” (يَقْذِفُونَ) kelimesi: “kazf” kökünden elde edilmiş muzâri müzekker çoğul bir fiildir. İbn Fâris, k-z-f kökünün atmak, fırlatmak (ramy) ve yere sermek (tarh) manasına delâlet ettiğini söylemiştir.¹⁰⁸⁴ Sözlükte ok ve taş gibi şeyleri atmak hakkında kullanılmıştır.¹⁰⁸⁵ Söz ve sözden başka atılabilen her şeyin “kazf” eyleminin nesnelere arasında olduğu da zikredilmiştir.¹⁰⁸⁶ Kanaatimizce sözün “kazf”

¹⁰⁸² Gumârî, a.g.e., s. 18.

¹⁰⁸³ Sebe’ 34/51-53.

¹⁰⁸⁴ İbn Fâris, a.g.e., V, 68.

¹⁰⁸⁵ Halil, a.g.e., III, 369; Cevherî, a.g.e., IV, 1414; İbn Manzûr, a.g.e., IX, 277; Ezherî, a.g.e., IX, 74.

¹⁰⁸⁶ Halil, a.y.; İbn Manzûr, a.y.; Ezherî, a.y.

fiiline nesne olması, istiâre yoluyla gerçekleşmektedir. Nitekim İbn ‘Âşûr da kazfın burada düşünmeden delilsiz bir şekilde kelâmı sarf etmek manasından müstear olarak kullanıldığı şeklinde görüş bildirmiştir.¹⁰⁸⁷ K-z-f kelimesinin barındırdığı atma eylemini “uzaktan atmak” ile kayıtlayanlar da olmuştur. Kelimedeki uzaklık, uzaklaşma manasına itibarla “menzilun kazif” (منزل قذف) yani “uzak ev” tabiri de kullanılmıştır.¹⁰⁸⁸ Sövmek, kusur bildirmek,¹⁰⁸⁹ kusmak¹⁰⁹⁰ gibi manalar da kelimenin barındırdığı anlamlar arasındadır. Bir şeyi birine isabet ettirmek “kazefehu bihi” (قذفه به) anlamında da kullanılmış olup iffetli bir kadını zina ve benzeri bir şeyle suçlayıp iftira atmak anlamında da kullanılmıştır. Aslı atmak olduğu halde artık bu mana anlaşılmaya başlamıştır.¹⁰⁹¹ Nitekim bu yönüyle “kazf” kelimesinin artık fikhî bir terime dönüştüğü de bilinmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de de k-z-f maddesi, atmak, bırakmak,¹⁰⁹² hakkın batılın üzerine atılıp galip getirilmesi,¹⁰⁹³ Allah Teâlâ’nın kalplere korku bırakması¹⁰⁹⁴ gibi anlamlarda kullanılmıştır.

Kelimenin bütün bu anlam yelpazesine bakıldığında vaz‘ edildiği asıl mananın bir şeyi atmak olduğu açıktır.

“Ğayb” (الغيب) kelimesi: “Ğâbe yeğîbu” (غاب يغيب) fiilinin masdarı olan¹⁰⁹⁵ “ğayb” kelimesi görünmeyen şeyler hakkında kullanılmaktadır. İbn Fâris ğ-y-b harflerinin bir şeyin gözlerden gizli olmasına delâlet eden bir kök olduğunu ifade etmiş, sonra da bu manaya kıyasla başka manalar elde edildiğine işaret etmiştir.¹⁰⁹⁶ Yine şek (şüphe),¹⁰⁹⁷ dolgun sert arazi¹⁰⁹⁸ gibi manalar kelimenin anlam alanı içerisinde yer almaktadır. Aynı kökten ism-i fâil kalıbı olan “ğâib” kelimesi de

¹⁰⁸⁷ İbn ‘Âşûr, **a.g.e.**, XXII, 244.

¹⁰⁸⁸ Râğîb, **a.g.e.**, s. 661.

¹⁰⁸⁹ Râğîb, **a.y.**; İbn Manzûr, **a.y.**

¹⁰⁹⁰ İbn Manzûr, **a.y.**

¹⁰⁹¹ İbn Manzûr, **a.y.**

¹⁰⁹² Tâhâ 20/39, 87.

¹⁰⁹³ el-Enbiya 21/18.

¹⁰⁹⁴ el-Ahzâb 33/ 26; Haşr 59/2.

¹⁰⁹⁵ Râğîb, **a.g.e.**, 616.

¹⁰⁹⁶ İbn Fâris, **a.g.e.**, IV, 403.

¹⁰⁹⁷ Halîl, **a.g.e.**, III, 296.

¹⁰⁹⁸ Cevherî, **a.g.e.**, I, 218.

insanların gerek duyularından gerekse bilgi/idrakinden uzak olan şeyler hakkında kullanılmıştır.¹⁰⁹⁹

Kur’ân-ı Kerîm’de de ğayb kelimesi ve türevleri birçok yerde geçmektedir. Mesela “Onlar gayba iman ederler”¹¹⁰⁰ âyetindeki gayb ile, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) haber verdiği şeylerden kendilerine görünmeyen; öldükten sonra dirilmek, cennet ve cehennem gibi şeyler kastedilmektedir.

“Yakzifûne bi’l-ğayb” ifadesi, “racmen bi’l-ğayb” ifadesinde olduğu gibi herhangi bir bilgiye dayanmaksızın gaipten haber vermek anlamında kullanılan bir tabirdir.¹¹⁰¹

3.2.7.1.2. *Âyetin Siyak ve Sibakı*

Âyet-i kerîmenin siyak ve sibakına bakıldığında Sebe’ sûresinin sonlarına doğru Hz. Peygamber’in (s.a.v.) muhataplarına tek bir öğüt vermekle emrolunduğu; o öğüdün de onların birer birer, ikişer ikişer kalkıp arkadaşlarında (yani Hz. Peygamber’de s.a.v) herhangi bir delilik bulunmadığı, onun şiddetli bir azap öncesinde onlar için bir uyarıcı olduğu konusunda tefekkür etmelerinden ibaret olduğundan bahsedilmektedir. Devamında Hz. Peygamber’in (s.a.v.) risâlet görevine karşılık onlardan herhangi bir karşılık beklemediğine, onun mükafatının Allah Teâlâ’ya ait olduğuna değinilmiştir. Akabinde Allah Teâlâ’nın hakkı getirdiği (يقذف بالحق) ve gayba ait şeylerin bilicisi olduğuna işaret edilmiştir. Artık hakkın geldiği; batılın herhangi bir tesirinin kalmadığına dikkat çekilmiştir. Buradan sonra muhatapların âhiretteki korkularına işaret edilmiş ve onların o durumda ahirette Hz. Peygamber’e (s.a.v.) Kur’ân’a ya da âhirete olan imanlarını dile getireceklerine, ancak artık fırsat elden gittikten sonra bu imana erişmelerinin mümkün olmadığına; oysa daha önce onu inkâr ettiklerine ve zanna dayanarak gelişi güzel bir şekilde konuştuklarına işaret edilmiştir. Daha sonra ise sûrede, tıpkı önceden diğer kafirlerde olduğu gibi arzu ettikleri kurtuluş

¹⁰⁹⁹ Râğîb, a.y.

¹¹⁰⁰ el-Bakara 2/3.

¹¹⁰¹ Muhammed Hasen Hasen Cebel, *el-Mu‘cemu’l-İştikâkî el-Muessal*, Mektebetü’l-Âdâb, Kâhire, 2010, IV, 1753.

getirici iman ile kendileri arasında bir set çekildiğine onların da tıpkı öncekiler ya da kendi durumlarında olanlar gibi bir şüphe içinde oldukların vurguda bulunulmuştur.

Son tahlilde âyetin bulunduğu bu son bölüm genel olarak inkârcıların Hz. Peygamber'in (s.a.v.) daveti karşısındaki tutumları ve ahirette onların durumunu yansıtan bir tablo niteliğindedir.

3.2.7.1.3. Müfessirlerin Görüşleri

Tâberî âyetin tevili hakkında, inkârcıların Hz. Peygamber'i (s.a.v.) ve Allah'ın kitabından getirdiği şeyleri, onlardan kiminin “o sihirbazdır”, kiminin “o şairdir” demeleri suretiyle eleştirdiklerini ifade etmiştir. Ardından Mücahid'in âyeti, müşriklerin Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkında sihirbaz, kâhin veya şairdir demeleriyle tefsir ettiğini, Katâde'nin ise onların zan ile konuştuklarını ve yeniden diriltmenin söz konusu olmayacağı, haşrin gerçekleşmeyeceği, cennet ve cehennemin olmadığını iddia etmeleriyle tefsir ettiğini söylemiştir. İbn Zeyd'in de (gaybı) Kur'ân'la tefsir etmiştir. Buna göre mana Kur'ân'ı eleştiriyorlar şeklindedir.¹¹⁰²

Mâverdî, Mücahid'in görüşünü zikrettikten sonra onların bu tavırlarının “kazf” olarak nitelendirilmesinin hakka dayanmaksızın çıktığından (لخروجه عن غير حق) kaynaklandığını ifade etmiştir.¹¹⁰³ Hasan-ı Basrî de bu görüştedir.¹¹⁰⁴

Ferrâ, âyeti onların, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) peygamberliğini inkâr ettiklerini, Allah'ın da onları bunu bilmekten uzaklaştırdığını, onların ancak gayb (bilmeden) ve zan ile onun peygamber olmadığını ispatlamaya çalıştıklarını ifade etmiştir.¹¹⁰⁵

Zeccâc da onların kendilerini yeniden diriltilmeyeceklerini sandıklarını ifade etmiştir.¹¹⁰⁶

Mâturîdî, başkalarından nakille onların dünyada oldukları halde âhireti yalanladıklarını ve gaybı inkâr ettiklerini; öldükten sonra yeniden diriltilme, hesap, cennet ve cehennemin olmadığını iddia ettikleri şeklinde tefsir ettiklerini bazıların

¹¹⁰² Taberî, **a.g.e.**, XIX, 320.

¹¹⁰³ Mâverdî, **a.g.e.**, IV, 460.

¹¹⁰⁴ Mâverdî, **a.g.e.**, IV, 460.

¹¹⁰⁵ Ferrâ, **a.g.e.**, III, 365.

¹¹⁰⁶ Zeccâc, **a.g.e.**, IV, 259.

ise onların artık azap kendilerine geldikten sonra imanın kendilerinden kabul edilmeyeceği bir yerden imana dair konuştukları/iman ettiklerini söyledikleri şeklinde tefsir etmiştir.¹¹⁰⁷

Fahredden er-Râzî, (يؤمنون بالغيب) ifadesinin (يؤمنون بالغيب) “gaybe inanırlar” ifadesinin zıttı olduğunu belirtmiş ve gaybın Allah katından Hz. Peygamber’in (s.a.v.) lisanına indirildiğini, böylelikle Allah’ın onu kalplere bıraktığını ve mü’minin de bunu kabul ettiğini; buna karşın kâfirin ise gaybı attığını/kazfettiğini yani bilmediği şeyi söylediğini ifade etmiştir.¹¹⁰⁸

İbn ‘Âşûr’un âyete dair görüşleri şöyle özetlenebilir: “Yakzifûne” cümlesi daha önce geçen “keferû” cümlesine atfedilmiştir ve ikinci hâldir. O anki durumun aktarılması için de muzâri olarak gelmiştir. Buna göre ibare (وكانوا يقذفون بالغيب) “onlar gaybı atıyorlardı” takdirindedir. Kazf kelimesi de uzaktan el ile atmak anlamında olup burada düşünmeksizin ve bir delil olmaksızın söz söylemek hakkında istiare yoluyla kullanılmıştır. “Yakzifûne” fiilinin mef’ûlü de “ve kad keferû bih” cümlesinin delâletinden dolayı hafzedilmiştir. Buna göre ifade, onların küfürden bir şeyler alıp boş boş attıkları anlamını taşımaktadır. “Min mekânin ba’id” ifadesi de gerçek anlamında kullanılmıştır. Bu durumda söz konusu mekân, dünya olmaktadır. Zira o, âhiretten uzak bir mekândır.¹¹⁰⁹

3.2.7.1.4. Âyetin Usûlî Tahlîli

3.2.7.1.4.1. Lafzın Mânâyâ Vaz‘ Edilmesi Açısından

“Yakzifûne” (يقذفون) kelimesi: Lafız muzâri bir fiildir. “Kazf” yani bir şeyi atmak, fırlatmak eyleminin şimdiki zamanda gerçekleştiğini ifade etmek için vaz‘ edilmiştir. Fiil olması hasebiyle hâss lafızlardandır.¹¹¹⁰ Ancak âyette geçen “bi’l-ğayb” kaydının bulunmasından dolayı lafız mutlak manada atmak değil; bilmeden, görmeden atmak, fırlatmak anlamını taşımaktadır. Bu yönüyle lafız takyîd edilip anlam alanı bir nevi sınırlandırıldığından kelimeyi mukayyed hâss lafızlardan saymak mümkündür.

¹¹⁰⁷ Mâturîdî, a.g.e., XI, 453.

¹¹⁰⁸ Râzî, a.g.e., XXV, 273.

¹¹⁰⁹ İbn ‘Âşûr, a.g.e., XXII, 244.

¹¹¹⁰ Atar, a.g.e., s. 221.

“Ğayb” (الغيب) kelimesi: Kelime “gözden uzak olma” manasına vaz‘ edilmiştir.¹¹¹¹ Ğayb (Gözden uzak olmak, görünmemek) kavramı da tıpkı “bilmek”, “cehâlet” vs. kavramlar gibi bir kavramdır. Bu tür kavramlar da hâss lafızlardan sayılmaktadır.¹¹¹² Ğayb kelimesinin bu hususiliği herhangi bir sınırlayıcı kayıt ile kayıtlanmadığından bu lafız da mutlak olarak kabul edilebilir.

3.2.7.1.4.2. Lafzın Mânâ İçin İsti‘mâli Açısından

“Yakzifûne” (يقذفون) kelimesi: Kelime burada bir şeyin atılması anlamında değil; sözün sarf edilmesi anlamında kullanıldığı için hakîkî anlamda değil; mecâzî anlamda kullanılmıştır. Nitekim bu mananın istiâre yoluyla kullanıldığı daha önce zikredilmişti. Bazı dilcilerin k-z-f kökünün manaları arasında kelâmın da kazf edilmesini/atılmasını zikretmelerinden dolayı, tıpkı l-f-z kökünde olduğu gibi vaz‘ itibariyle değil; isti‘mâl cihetinden kaynaklandığını düşünüyoruz. Yani kelâm da adeta ağızdan fırlatıldığı için k-z-f fiiline mef‘ûl olarak zikredilmiştir. Nitekim İbn Âşûr da kelimenin aslında elle atmak anlamında olduğunu; burada istiâre yoluyla düşünmeksizin ve delil olmaksızın söz söylemek anlamında kullanıldığını ifade etmiştir.¹¹¹³ Neticede lafız bu kategoride mecâz olarak değerlendirilmelidir.

Lafız, mecazî anlamda da olsa sık kullanımından dolayı manası doğrudan anlaşıldığından sarîh olarak değerlendirilebilir. Nitekim Arapça’da hakikat ve mecaz olarak aynı anlamda kullanılan “yercumûne bi’l-ğayb” (onlar gaybı taşlarlar/bilmeden konuşurlar) tabirinin de bulunması bu görüşü destekleyecek bir karine niteliğindedir.

3.2.7.1.4.3. Lafzın Açık veya Kapalı Oluşu Açısından

Kelâmın zâhir manası, herhangi bir alakaya, siyâka ve sevk ediliş sebebine bakılmaksızın doğrudan lafızdan anlaşılabilen açık manasıdır. Burada “Onlar bilmeden görmeden konuşuyorlar” şeklindeki mana âyetin zâhir manasıdır.

Kelâmın sevk ediliş sebebinin bilinmesi onun açıklığına daha da net bir boyut kazandırdığından sevk ediliş sebebi bilinen, bu hususta bir delil ve karine bulunan

¹¹¹¹ İbn Fâris, a.y.

¹¹¹² Zuhaylî, a.g.e., I, 201.

¹¹¹³ İbn ‘Âşûr, a.y.

lafız, nass olarak kabul edilmektedir. Bu âyet özelinde bakıldığında ise lafzın nass olduğunu söylemek mümkündür. Zira âyet, müşriklerin Hz. Peygamber’i (s.a.v.) sihirbazlık ile nitelermelerine karşılık¹¹¹⁴ onların bu iddialarını nefyetmiş, onları tek başlarına veya topluluk halindeyken tefekkür etmeye çağırılmış,¹¹¹⁵ onların Hz. Peygamber’i (s.a.v.) yalanlamaları ve Kur’ân ve âhiret ile ilgili gaybî haberleri inkâr etmelerinden ötürü onların durumlarını bu âyetle nitelermiş ve onların uzak bir yerden bilgisizce bir hedefi tutturmaya çalıştıklarını bildirmiştir. Âyette kelâmın sevk edilmiş sebebi onların bu yaklaşımı olduğundan âyet nass kategorisinde değerlendirilebilir.

3.2.7.1.4.4. Lafzın Mânâsına Delâletinin Keyfiyeti Açısından

Nassın ibaresi ile kastedilen, kelâmın sevk edildiği sebebin zâhirini esas almaktır.¹¹¹⁶ İbârenin delâleti, kelâmın sevk edildiği manaya delâlet etmesidir.¹¹¹⁷ Bu temeller ışığında âyet, müşriklerin Hz. Peygamber’e karşı bir bilgi ve dayanakları olmaksızın konuşup onu inkâr ettiklerini göstermek için sevk edilmiştir. İbârenin delâleti, işte bu manadır.

İşâretin delâleti ise lafzın bizzat kastedilmeyen, kelâmın kendisi için sevk edilmemiş ancak elde edilmesi istenen hüküm için sevk edilen kelâmında bulunan ve hiçbir cihetten zâhir olmayan bir manaya delâlet etmesidir. Yani bu da lâzımî manaya delâlet etmek anlamına gelmektedir.¹¹¹⁸ Buna göre kendilerinden bahsedilen müşriklerin Hz. Peygamber’in (s.a.v.) tek tek veya topluca tefekkür davetine icabet etmedikleri, işâretin delâletiyle sabit olduğunu söylemek mümkündür.

Nassın delâleti, nassta ifade edilen bir şey hakkındaki hükmün, nassta ifade edilmeyen şey hakkında aralarındaki ortak bir illet sebebiyle sabit olmasıdır.¹¹¹⁹ Söz konusu bu ortak illet/mânâ o dili bilen herkes tarafından herhangi bir nazar ve içtihad gereksinim olmaksızın idrak edilir niteliktedir.¹¹²⁰ Bu yönüyle âyete bakıldığında

¹¹¹⁴ Sebe’ 34/43.

¹¹¹⁵ Sebe’ 34/46.

¹¹¹⁶ Pezdevî, **a.g.e.**, s.104.

¹¹¹⁷ Sâlih, **a.g.e.**, I, 469.

¹¹¹⁸ Sâlih, **a.g.e.**, I, 478.

¹¹¹⁹ Atar, **a.g.e.**, s. 281.

¹¹²⁰ Sâlih, **a.g.e.**, I, 516.

sadece Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bizzat davet ettiği inkarcılar değil; her dönemde Kur'ân'ı inkâr edenler ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) peygamberliği hakkında olur olmaz konuşan kimselerin de durumunu nitelemektedir.

İktizânın delâletinin, “kendisi olmadan nasla amel edilmesi mümkün olmayan, nassın hüküm ifade edebilmesi için nassta takdir edilmesi şart olan bir fazlalıktan ibarettir.”¹¹²¹ şeklindeki tanım, daha önce zikredilmişti. Bu açıdan âyete bakıldığında iktizânın delâlet ettiği ve mananın doğru bir şekilde anlaşılması için takdir edilmesi gereken herhangi bir mahzûf unsurun bulunması gerektiğini söylemek mümkün görünmemektedir.

3.2.7.1.4.5. Değerlendirme

Âyetin telefon, telgraf ve radyonun icadına ve bu araçlarla haberleşmeye delâlet ettiği şeklindeki yorum, lafzın manaya vaz'ı, mana için isti'mâli, açıklık ve kapalılık yönünden taksimi ve delâletin keyfiyeti şeklindeki kategorileri ve ilkeleri açısından herhangi bir şekilde lafzın anlam dairesi içerisinde bulunmadığı kanaatindeyiz. Bunu da şu şekilde gerekçelendirmek mümkündür:

Öncelikle âyetin siyâk ve sibâkı, mananın Gumârî'nin ileri sürdüğü gibi telefon, telgraf ve radyonun icadının anlaşılmasına izin vermemektedir. Nitekim söz, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) inkâr eden müşriklerin bilip bilmeden ileri geri konuşmalarını nitelemektedir. Âyetin bağlamından soyutlanmış manayı yansıtan zâhir anlamının dahi söz konusu manayı taşımadığı kanaatindeyiz. Her ne kadar bağlamdan kopuk olarak zâhir mananın “onlar uzak bir yerden gaybı/bilinmeyeni atarlar” şeklindeki bir tevil ile telefon, telgraf ve radyoyla bir haberin uzaktan başka bir yere atılması şeklinde uyarlamaya çalışılsa da böyle bir uyarlama ve uzlaştırma çabası, esasen lafzın bağlamı bir yana kendi içindeki yapısı açısından da elverişli değildir. Zira “yakzifüne” kelimesindeki “vav” zamiri ibarenin bağlamdan koparak salt bağımsız bir yargı bildirmesinin önüne geçmektedir. Çünkü âyet atıf yoluyla 42. âyette geçen (الذين ظلموا) ifadesindeki sıla cümlesine bağlanmakta, dolayısıyla zamir de buradaki ism-i mevsûle râci olmaktadır. 42. âyetten itibaren üçüncü çoğul zamirler ile işaret edilenler, Allah

¹¹²¹ Atar, **a.g.e.**, s. 282.

Teâlâ'nın âyetlerini inkâr ederek kendilerine zulmeden bu müşrik kimselerdir. Bu nedenle âyet, ilk olarak bu kimseleri hedef almaktadır.

İbaredeki yargıyı farklı özne, nesne, kavram, eylem vs.ye yüklemenin bir kapısı niteliğindeki nassın delâleti ile âyetin kapsamı genişletilse de bu genişletme mana yönünden değil illet birlikteliğinden dolayı aynı hüküm ve yargıyı yine onda zikredilen bir başka şey ile olan illet birliğinden dolayı aynı hükmü almasını ifade etmektedir. Burada nassın delâleti açısından âyet, Kur'ân'a karşı Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonraki dönemlerde de aynı tutumu gösteren kimselerin durumunu anlattığı; dolayısıyla telefon, telgraf ve radyo aracılığıyla haberleşmeye delâletinin söz konusu olmadığı kanaatindeyiz.

Ayrıca sevk ediliş sebebinin ne olduğuna dair bir karine bulunduğu açıklik derecelerinden nass konumunda olması, âyetin bağlamının sınırlarının belirlenmesinde etkili olmaktadır. Bu yönüyle âyet müşriklere cevap vermekte ve ibareleri onları tasvir eden bir alan üzerinde yer almıştır.

Gumârî'nin yaklaşımı işaretin delâleti açısından da sabit olmamaktadır. Zira işaretin delâletiyle, kelâmın sevk edilmediği, fakat lügavî olarak lafızdan çıkarıldığı lâzımî ikincil manalara ulaşılmaktadır. Bu nedenle âyetin işaret kapsamı, ondan farklı anlamlar çıkarmaya yönelik geniş bir alan çizse de tariflerindeki "lügavî olarak sabit olmak" kaydı, âyetlerin kayıtsız şartsız bir şekilde çok cüz'i müşterek noktalardan ve benzerliklerden hareket ederek gelişi güzel mana vermenin önündeki kapıları kapamaktadır. Zira işaretin delâletiyle tespit edilen mana, ibarenin lafızdan lügat açısından yani o lafza bağlı olarak çıkarılan bir manadır. Yani ibareden ayrılmayan lâzımî bir anlamdır. Bu nedenle âyetin müşriklerin durumundan bahsederken lügavî bir bağ bulunmaksızın sadece "uzak bir yerden bilinmeyi atmak" gibi bir uzlaştırmayla âyetin telefon, telgraf ve radyonun icadına ve bu yolla iletişim kurmaya delâlet ettiğini iddia etmek, işaretin delâletine dair tanımlarla da bağdaşmamaktadır.

Neticede Sebe sûresinin 53. âyetinin, telefon, telgraf ve radyonun icadına ve bu yollarla haberleşmeye delâlet ettiği şeklinde yapılan bilimsel yorumu, delâlet bahisleri ışığında incelendiğinde herhangi bir şekilde delâletler çerçevesinde kendisine yer bulamamaktadır ve Usûlî Tefsir açısından kabul edilir değildir.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm, farklı birçok konuyu ihtiva ettiğinden âyetlerin muhtevasına göre onları anlamada bazı referans farklılıklarının da olması doğal bir husustur. Dolayısıyla tarihsel süreç içerisinde gökler, yeryüzü, insan biyolojisi, yaratılışı gibi konularla ilgili ve kevnî olarak nitelendirilen âyetlerin anlaşılması ve izahında dil ve nakil gibi kaynakların yanında rasyonel, ampirik ve bir takım bilimsel kaynaklara başvurulması gayet doğal bir durumdur. Bu istifade ve yönelim de her dönemin bilgi ve birikimine göre değişiklik arz ederek gerçekleşmiştir. Bilimsel tefsirin ivme kazandığı XIX. yüzyılla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyeti modern bilimin elde ettiği veya ettiği söylenen bilgi ve bulgularla ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Bu eğilimdeki çalışmalar hatırı sayılır bir yekûn oluşturduğu için artık bu hareket literatürde bir ekol olarak anıla gelmiştir. Ancak literatür taraması yapıldığında bu çalışmaların genellikle ya kevnî âyetlerin bilimsel yorumları üzerine odaklandığı ya da bu yaklaşımı kabul edenler ile etmeyenler üzerine odaklandığı görülmüştür. Bu sadette hazırlanmış çalışmalarda söz konusu iki grubun gerekçeleri ele alınmış, bazılarında da bilimsel tefsir örnekleri kabul edilen ve edilmeyen şeklinde bir ayrıma tabi tutularak sunulmuştur. Ancak bu ayırım yapılırken dil yönünden bazı temellendirmelerin dışında köklü bir metodolojinin takip edildiğini söylemek oldukça zordur. Bu nedenle çalışmada usûl-i fıkıh ilminin delâlet prensiplerinin bu konuda hakem tayin edilmesi alandaki boşluğun dolmasına katkı sağlayacaktır.

Bilimsel tefsirin kökeniyle ilgili yapılan iz sürümü neticesinde bilimsel tefsirin başlangıcıyla ilgili yaygın kanaatin Gazzâlî'yi kurucu şahsiyet olarak göstermesine karşın; rasyonel ve felsefî arka planda bu yaklaşımın kurucu şahsiyeti olarak Kindî'nin zikredilmesi daha yerindedir. Zira kronolojik olarak tarihte daha önce yer tutan Kindî'nin bu minvaldeki yorumları onu bilimsel tefsir tarihinde de doğal olarak öncelenmesini gerektirmektedir.

Kevnî âyetlerin yorumları hakkında klasik ve modern dönem mukayesesi yapıldığında klasik dönemde kimi zaman zâhir mananın esas alındığı, kimi zaman da

bu âyetlerin rasyonel ve gündelik bilgilerle açıklanmaya çalışıldığı; modern döneme gelindikçe yorumların ampirik ve bilimsel bilgi referans alınarak yapıldığını görmek mümkündür.

Bilimsel tefsirde referans olması hasebiyle bilimsel bilginin mahiyeti, çeşitleri, elde edilme yöntemleri üzerinde durulduğunda böyle bir bilgiye dayanılarak yapılan yorumların tefsir epistemolojisi içerisinde rey ile tefsir kabilinden sayılabilmemesinin önünde bir engel olmayacaktır. Ancak yargılar dil üzerinden aktarıldığından dil kurallarının sınır çizici olmasının zorunluluğu açıktır. Dolayısıyla yalnızca bilimsel yorumlar değil; diğer alanlara dair açıklama ve yorumların da makbul sayılabilmesi için bunların, dilin bu sınırları içerisinde olması kaçınılmazdır. Müfessirler ve müctehidler Kur'ân'a mana verirken ya da ondan hüküm istinbât ederken buna riayet etmişlerdir. Hatta müctehidlerin bu hassasiyetleri, neredeyse en temel meselelerini delâlet bahislerinin oluşturduğu usûl-i fıkıh ilminin doğuşunu etkilemiştir. Ancak şunu da göz ardı etmemek gerekir ki sadece dil kuralları bazı manaların doğru bir şekilde anlaşılmasında yetersiz kalabilmektedir. Zira âyetin hangi maksada binaen inzal edildiğinin bilgisine sebep-i nüzûl edebiyatına başvurulmaksızın vâkıf olunması mümkün değildir. Bu bilginin lafzın kategorisindeki etkisi doğal olarak delâlet ve Sünnet ilişkisini de ortaya koymaktadır.

Kevnî âyetlere dair yapılan birçok bilimsel yorum metodolojik sorun barındırdığından çalışmanın şimdiye kadar özellikle fikhî meselelerde uygulanmış delâlet ölçütlerinin bu kevnî âyetler üzerinde tatbik edilmesi önerilmiş ve bu yönde örnek uygulamalar sunulmaya çalışılmıştır. Bu prensipler her ne kadar fıkıh içerikli meselelerde hüküm tespitine yönelik olsa da fıkıhta hüküm istinbâtı, lafzın manasının tespitinden ve delâlet boyutlarının belirlenmesinden sonra gerçekleştiği için usûlün istinbât öncesi bu aşamasının diğer alanlara da teşmil edilmesi mümkündür.

Bundan dolayı delâlet bahisleri merkeze alınarak önerilen Usûlî Tefsir yöntemi bilimsel tefsirde bir hakem olabileceği gibi diğer alanlara da teşmil edilerek yapılabilecek bir tefsir yöntemi olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda Usûlî Tefsir yönteminin tefsir literatürüne öngörülen katkılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

Usûlî Tefsir yönteminin bilimsel tefsir alanında tatbiki bu alanın metodolojik boşluğunu bir nebze de olsa dolduracak; yapılan bilimsel yorumların gelişi güzellikten

sıyırılıp belirli prensipler içerisinde yapılmasına vesile olacak ve bu doğrultudaki çalışmaların önünü açacaktır.

Öncelikle Usûlî Tefsir yöntemi, fıkıh usûlündeki delâlet bahislerinin, yalnızca tek bir alana hapsedilmesinden kurtulup geniş bir alanda uygulanma fırsatı bulmasına katkı sağlayacaktır. Usûlî Tefsir yöntemi üzere yapılan çalışmalar literatürde belirli bir yekûna ulaştığında, yüzyıllardır hüküm istinbâtında kullanılan bu prensipler daha geniş alanda tatbik edildiği takdirde muhakkak ki fıkıh usûlünün delâlet bahislerine katkı sunulmaya gereksinimi duyulan hususlar daha net ortaya çıkacaktır.

Çalışma aynı zamanda usûl-i fikhın delâlet bahislerinin uygulama örneklerini içerdiğinden bir yönüyle bu bahislerin tatbikine dair, tıpkı nahiv ilminin meselelerinin uygulanışı olan i'râb uygulamaları gibi usûl açısından araştırmacılara fikir edinecekleri bir kaynak niteliği taşımaktadır.

Çalışma, mezheplerin dahi tek bir meselede farklı görüş beyan etmesine sebep olan usûl prensipleri üzerine kurulduğundan zikredilen uygulama örneklerindeki bazı yaklaşım, yargı ve kanaatlerin eleştiriye maruz kalabileceği müsellemler bir durumdur. Ancak çalışmayla yöntemin literatüre sokulması ve uygulama örneklerinin zikredilmesi hedeflendiğinden çalışmaya gelebilecek itirazlar dahi, çalışmanın hedefleri arasındaki bu ilmî hareketliliğin bir göstergesi olacaktır.

Ayrıca tefsir alanında fikhî tefsir, içtimaî tefsir, lügavî tefsir, işârî tefsir gibi yöntemlerin yanına Usûlî Tefsir Yöntemi adıyla bir yöntemin eklenmesini sağlayarak literatür içinde akademik canlılığa katkı sunacaktır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel.** (1995). Müsned, thk. Şu‘ayb el-Arnaût, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle.
- Akbaş, Ahmet.** (2017). Prof. Dr. Zağlûl en-Neccâr ile Bilimsel Tefsir Üzerine, İstanbul: Nida Yayınları.
- Âkub, ‘İsâ ‘Alî.** (2000). el-Mufasssal fî ‘Ulûmi’l-Belâğati’l-‘Arabiyye, Haleb: Menşûratü Cami‘ati Haleb.
- Aküzüm, Turhan ve Diğerleri.** (1994). Meteoroloji I, Ankara: Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi Yayınları.
- Albayatı, Yasir Adel Zaynal.** (2016). Tefsirde Bağlam Siyak ve el-Muharraru’l-Vecîz Örneği, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Alî b. Mes‘ûd.** (1987). el-Müstevfâ fi’n-Nahv, Kahire: Dâru’s-Sekâfeti’l-‘Arabiyye.
- Alî, Cevâd.** (1993). el-Mufasssal fî Târîhi’l-‘Arab Kable’l-İslâm, y.y.: Nşr. Bağdat Üniversitesi’nin katkılarıyla.
- Âlûsî, Ebu’l-Fadl Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd.** (t.y.). Rûhu’l-Me‘ânî fî Tefsîri’l-Kur‘ânî’l-‘Azîm ve’s-Seb‘î’l-Mesânî, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî.
- ‘Anter, Abdulhamîd.** (2017). ‘İlmu’l-Vad‘, Kuveyt: Merkezi’r-Rasihûn.
- ‘Askalânî, İbn Hacer Ahmed b. ‘Alî.** (1997). el-Kâfi’ş-Şâf fî Tahrîci Ehâdîsi’l-Keşşâf, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî.
- Atar, Fahrettin.** (2018). Fıkıh Usulü, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Ateş, Abdurrahman.** (1994). İskenderânî ve İlmî Tefsirdeki Yeri, (Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

- Ateş, Avnullah Enes.** (2018). Kur'ân Yorumunda Siyâkın Yeri -Zemahşerî Örneği-, İstanbul: Kitabî Yayınları.
- Ateş, Süleyman.** (1995). Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri, y.y., Milliyet.
- Ayran, Şükrü.** (2021). Bir hukuk dili olarak Fıkıh Usûlü'nde Sarîh ve Kinâye. *Turkish Studies- Religion*, 16(2), 265-277.
<https://dx.doi.org/10.47091/TurkishStudies.50748>
- Babaoğlu, Meral Güngör-Özcan, Hasan.** (2020), Fizik Öğretimine Yönelik Arduino Destekli Bir STEM Etkinliği: Doppler Etkisi, STEM Eğitimi Dergisi, Cilt 1, Sayı 1, Aralık 2020, 24-49.
- Baççıvan, Mehmet.** (2022). Kur'ân Yorumunda Bağlamın Sınırlayıcılığı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bakkal, Ali.** (2009). "Kur'ân'ı Anlamada Siyâk-Sibâkın Önemi", Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü, İstanbul: İlim Yayma Vakfı.
- Bardakoğlu, Ali.** "Delâlet", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/delâlet#2-fikih> (08.06.2023).
- Baysal, Sıddık.** (2019). Mahiyeti, İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Bilimsel Tefsir, TADER 3/2 October.
- Baysa, Hüseyin.** (2017). Menâru'l-Envâr'ın Muhtasarlarından Gusûnü'l-Usûl Çevirisi, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 29, s. 539-563.
- Bedr, Abdullah Ebu's-suûd.** (2000). Tefsîru's-Sahâbe, Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Beydâvî, Nâsiruddin Abdullah b. Ömer.** (2008). Minhâcü'l-Vusûl ila 'İlmi'l-Usûl, yay. haz. Şa'ban Muhammed İsmail, Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Bîhî, Muhammed Dâvûd.** (2018). Risâle fî 'İlmi'l-Vad', Kuveyt: Merkezu'r-Rasihûn.
- Bikâ'î, Ebu'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer.** (t.y.). Nazmu'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyâtî ve's-Süver, Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî.
- Bilmen, Ömer Nasuhi.** (1976). Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhâtı Fıkhiyye Kâmusu, İstanbul: Bilmen Yayınevi.

- Bilmen, Ömer Nasûhi.** (2015). Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirin, İstanbul: Ravza Yayınları.
- Birgivî, Muhammed b. Pir Ali.** (2009). İzhâru'l-Esrâr fi'n-Nahv, Beyrut: Dâru'l-Minhâc.
- Bîrûnî, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed.** (2013). Tahdîdu Nihâyâti'l-Emâkin, çev.: Kıvâmeddin Burslan, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Bolay, M. Naci.** "Delâlet", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/delalet#1> (29.12.2022).
- Buhârî, Alauddîn Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed.** (t.y.). Keşfü'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî, y.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî.
- Buhârî, Ebû Muhammed Muhammed b. İsmâ'îl.** (1993). el-Câmi'ü's-Sahîh, thk: Mustafâ Dîb el-Buğâ, Dimeşk: Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Yemâme.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl.** (1998). el-Edebü'l-Müfred, Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif.
- Bulut, Ali.** (2015). el-Belâgatü'l-Müyessera, İstanbul: İFAV.
- Bulut, Ali.** (2016). Belâgat Me'ânî, Beyân, Bedî', İstanbul: İFAV.
- Bulut, Ali.** (2023). Filolojik Tefsir Doğuşu ve Öncüleri, İstanbul: İFAV.
- Câmî, Abdurrahmân.** (2013). Molla Câmî, (el-Fevaidu'z-Ziyâiyye), Diyarbakır: Mektebetü Seydâ.
- Carroll, Sean.** (2018). Zamanın Kozmolojik Tarihi, Çeviri: Mehmet Moralı, İstanbul: Alfa Bilim.
- Cebel, Muhammed Hasen Hasen.** (2010). el-Mu'cemu'l-İştikâkî el-Muassal, Kahire: Mektebetu'l-Âdâb.
- Cerrahoğlu, İsmail.** (2015). Tefsir Tarihi, Ankara: Fecr Yayınları.
- Cevherî, İsmâ'îl b. Hammâd.** (1979). es-Sihâh Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye, thk.: Ahmed Abdulğafûr 'Attâr, Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn.

- Cevherî, Tantâvî.** (1350). el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm, Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî.
- Chalmers, Alan F.** (2008). Bilim Dedikleri- Bilimin Doğası Statüsü ve Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme, Çeviri: Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed.** (t.y.) Mu'cemu't-Ta'rîfât, Kahire: Dâru'l-Fadîle.
- Çimen, Nizamettin ve Diğerleri.** (2007). Aeroloji, Ankara: Çevre ve Orman Bakanlığı Devlet Meteoroloji İşleri Genel Müdürlüğü.
- Çüçen, A. Kadir.** (2012). Bilim Felsefesine Giriş, Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Debûsî, Ubeydullâh b. Ömer b. 'Îsâ.** (2001). Takvîmu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- Demenhûrî, Ahmed.** (2003). Hulyetü'l-Lubbi'l-Masûn bi Şerhi'l-Cevheri'l Mekkân, Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye.
- Demir, Ömer.** (2019). Bilim Felsefesi, Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Demir, Şehmuz.** (2016). Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Demirci, Muhsin.** (2013). Konulu Tefsire Giriş, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Deylemî, Ebû Şucâ'.** (1986). el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- Dicvî, Yusuf.** (1920). Hulâsatü 'İlmi'l-Vad', Kahire: Mektebetü'l-Kâhire.
- Dimeşkî, Ebu'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî.** (1999). Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm, Riyâd: Dâru Taybe.
- Dürre, Muhammed Alî Tâhâ.** (2009). Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm ve İ'râbuhu ve Beyânuh, Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- Ebherî, Esîru'ddîn el-Mufaddal b. Ömer b. el-Mufaddal.** (2015) İsâgocî, İstanbul: Haşimî Yayınevi.

- Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr.** (2001). Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Kahire: Dâru Hier.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî.** (2009). Sünenu Ebî Dâvûd, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-'Alemiyye.
- Ebû Hacer,** Ahmed. (1991). et-Tefsîru'l-'İlmî li'l-Kur'ân fi'l-Mîzân, Beyrut: Dâru Kuteybe.
- Ebû Zehre, Muhammed.** (1987). Zehratü't-Tefâsîr, Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî.
- Ebussuûd Efendi.** (t.y.). İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'ânî'l-Kerîm, Kahire: Dâru'l-Mushaf.
- Eğînî, İbrahim b. Halîl.** (2011). Risâle Ma'mûle fi'l-Vaz', thk.: Musa Alak, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 25, 29-76, İstanbul.
- Einstein, Albert.** (2013). Bilim ve Felsefe Yazıları, Çeviri: Nejat Bozkurt, Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Emir Pâdişâh, Muhammed Emin.** (t.y.). Teysîru't-Tahrîr, Mekke: Dâru'l-Bâz.
- Emiroğlu, İbrahim.** (2005). Klasik Mantığa Giriş, Ankara: Elis Yayınları.
- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım.** (1987). ez-Zâhir fi Me'ânî Kelimâti'n-Nâs, Bağdat: Dâru's-Şü'ûni's-Sekâfeti'l-'Âmme.
- Enbârî, Muhammed b. el-Kâsım.** (1981). el-Muzekker ve'l-Muennes, Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ.
- Endelusî, Abdulhakk b. Ğâlib b. İbn Atıyye.** (2001). el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Endelusî, Ebû Hayyân.** (2010). el-Bahru'l-Muhîr fi't-efsîr, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Erten, Mevlüt.** (2013). "Kur'ân'da Hakikat ve Mecazın Tespitinde Bağlamın Önemi", İslâmî İlimler Dergisi, Yıl: 8, Cilt: 8, Sayı: 1, (163-184).
- Etker, Çiğdem.** (2010). Cosmological Constant Reloaded, Istanbul Technical University, Institute Of Science And Technology, İstanbul.

- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed.** (t.y.). Tehzîbu'l-Luġa,thk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, y.y.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed.** (t.y.). Tehzîbu'l-Luġa, y.y.: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme.
- Fârâbî,** (1996). İhsâ'u'l-'Ulûm, Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl.
- Farfûr, Veliyyuddîn Muhammed Salih.** (1999). Medârikü'l-Hak el-Kur'ânu'l-Kerîm ve Mebâhisuh, Dimeşk: Dâru'l-Farfûr.
- Fazloġlu, Şükran,** "Vaz", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/vaz--dilbilim> (29.09.2022).
- Fenârî, Muhammed b. Hamza.** (2006). Fusûlu'l-Bedâi' fî Usûli'ş-Şerâi', Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed.** (2003). Kitâbu'l-'Ayn, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd.** (1983). Me'âni'l-Kur'ân, Beyrut: 'Alemlü'l-Kütüb.
- Fettenî, Muhammed Tâhir.** (1967). Mecma'u Bihâri'l-Envâr fî Ğarîbi't-Tenzîl ve Letâifi'l-Ahbâr, Haydarabad: Meclisü Dâirati'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye.
- Feyerabend, Paul.** (1991). Bilim Kilisesi Özgür Bir Toplumda Bilim, Çeviri: Cevdet Cerit, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Feyizli, Hasan Tahsin.** (2010). Feyzü'l-Furkân Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali, İstanbul: Server İletişim.
- Feyrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb.** (t.y.). el-Kâmûsu'l-Muhît, y.y.: Muessesetü'r-Risâle.
- Galâyînî, Mustafa.** (2005). Câmi'u'd-Dürûsi'l-'Arabiyye, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.

- Gâzî Ahmed Muhtâr Paşa.** (2019). Kur'ân'ın Sırları (Serâiru'l-Kur'ân fi Tekvîni ve İfnâi ve İ'adeeti'l-Ekvân), haz.: Mehmet Akif Alpaydın, İstanbul: Yasin Yayıncılık.
- Gaznevî, Mahmûd b. Ebi'l-Hasen en-Neysâbûrî.** (1998). Bâhiru'l-Burhân fi Me'ânî Muşkilâti'l-Kur'ân, thk.: Suâd binti Sâlih b. Saîd, Mekke: Câmîatü Ummi'l-Kurâ.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid.** (2004). Cevâhiru'l-Kur'ân ve Düreruh, Kahire: Dâru'l-Harem li't-Turâs.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid.** (2011). İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn, Cidde: Dâru'l-Minhâc.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid.** (2013). Mi'yâru'l-'İlm fi'l-Mantık, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid.** (2016). Mihakkü'n-Nazar, Beyrut: Dâru'l-Minhâc.
- Gelenbevî, İsmâîl.** (1310). el-Burhân fi 'İlmi'l-Mantık, Dersaadet: Matba'a-i Osmâniyye.
- Gezer, Süleyman.** (2016). Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Gırnâtî, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm.** (t.y.). Melâkü't-Te'vîl el-Kâtı' bi Zevi'l-İlhâdi ve't-Ta'tîl fi Tevcîhi'l-Müteşâbihi'l-Lafzi min Âyi't-Tenzîl, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- Gökkır, Necmettin.** (2009). "Tefsir Usûlünde Lafız-Mana İlişkisinin Tespiti ve Bağlam Bilgisinin Önemi", Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü, İstanbul: İlim Yayma Vakfı.
- Gökkır, Necmettin.** (2014). Kur'ân Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Güllüce, Veysel.** (2007). Bilimsel Tefsirde Usûl, Erzurum: Aktif Yayınevi.
- Güllüce, Veysel.** (2016). Kur'ân'ın İ'câz Vecihlerinden Biri Olarak Lafzındaki Câmîiyet, Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi, Sayı: 2, 185-201.

- Güman, Osman.** (2012). Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği, Dîvân, 2012/2.
- Gümüş, Sabahattin.** (2022). İsnâaşeriyye Tefsir Geleneğinde İmâmet, İstanbul: İFAV.
- Günay, Can Abdullah.** (2020). “Epistemik Aydınlanma ve Modern Bilimin Toplumsal Kökeni”, The Journal of Social Science, Yıl 4, Cilt:4, Sayı:7.
- Güven, Şahin.** (2017). Kur’ân’ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu, İstanbul: İFAV.
- Ğumârî, Ahmed b. Muhammed b. es-Siddîk.** (1971). Mutâbakatu’l-İhtirâ’âti’l-‘Asriyye limâ Ahbera bihi Seyyidü’l-Beriyye, Kahire: Mektebetu’l-Kâhira.
- Hafnâvî, Muhammed İbrâhîm.** (2002). Dirâsât Usûliyye fi’l-Kur’âni’l-Kerîm, Kahire: Mektebetü ve Matba’atü’l-İş’âi’l-Fenniyye.
- Hakan Albayrak.** (2020). Hareket ve Newton Fiziği Üzerine Notlar, Düşün-ü-Yorum Anadolu Aydınlanma Vakfı Sosyal ve Kültürel Bülteni, Sayı 94, Eylül-Ekim.
- Hâlidî, Salâh Abdulfettâh.** (1996). et-Tefsîr ve’t-Te’vîl fi’l-Kur’ân, Amman: Dâru’n-Nefâis.
- Hamalâvî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed.** (1999). Şeze’l-‘Arf fi Fenni’s-Sarf, Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî.
- Hamilton, Warren B.** (1991). “Levha Tektoniği ve Ada Yayları”, Çeviren Ali Dinçel, Jeoloji Mühendisliği, s. 38, 75-103.
- Hanbelî, Şâkir Bek.** (2002). Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî, Mekke: el-Mektebetu’l-Mekkiyye.
- Hâşimî, Seyyid Ahmed.** (2005). Cevâhiru’l-Belağa, Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Asriyye.
- Havlî, Emin.** (2003). et-Tefsir Me’alimu Hayâtihi Menhecuhu el-Yevm, y.y.: Mihricânu’l-Kırâa Li’l-Cemî’.

- Hawking, Stephen.** (2015). Zamanın Kısa Tarihi, Çeviri: Barış Gönülşen, İstanbul: Alfa Bilim.
- Himyerî, Neşvân b. Sa'îd.** (1999). Şemsü'l-'Ulûm ve Devâu Kelâmi'l-'Arab mine'l-Külûm, Dimeşk: Dâru'l-Fikr.
- Huseynî, Muhammed Emîn Emîr Pâdişâh.** (t.y.). Teysîru't-Tahrîr Şerhu Kitâbi't-Tahrîr fi Usûli'l-Fikh, Mekke: Dâru'l-Bâz.
- İbn 'Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. 'Abdillâh.** (1994). Câmî'u Beyânî'l-'İlmi ve Fadlih, Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî.
- İbn 'Arafe, Muhammed b. Muhammed.** (2008). Tefsîru İbn 'Arafe, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir.** (1984). et-Tahrîr ve't-Tenvîr, Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr.
- İbn Cuzeyy, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed.** (1995). et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen.** (1987). Cemheratü'l-Luğa, Beyrut: Dâru'l-'İlm Li'l-Melâyîn.
- İbn Ebî Şeybe.** (2015). el-Musannef, Riyâd: Dâru Künûzi İşbilyâ.
- İbn el-Enbârî, Ebû Bekr.** (1999). el-Muzekker ve'l-Muennes, Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ Li'ş-Şü'ûni'l-İslâmiyye.
- İbn Fâris, Ahmed.** (1979). Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa, y.y.: Dâru'l-Fikr.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâyâ,** (1979). Mu'cemu Mekâyîsi'l-luğa, y.y.: Dâru'l-Fikr.
- İbn Haldûn,** (2009). Mukaddimetu İbn Haldûn, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- İbn Hişâm,** (t.y.). Abdullah Cemâluddîn b. Yusuf, Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfiyyeti İbni Mâlik, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr.** (1994). Zâdü'l-Me'âd fi Hedyi Hayri'l-'İbâd, Beyrut-Kuveyt: Müessesetü'r-Risâle-Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye.

- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem.** (t.y.). Lisânü'l-'Arab, Beyrut: Dâru Sâdır.
- İbn Raslân, Ahmed b. Hüseyin b. 'Alî.** (2016). Şerhu Süneni Ebî Dâvûd, Feyyûm: Dâru'l-Felâh.
- İbn Sîde, Alî b. İsmâ'îl.** (t.y.). el-Muhassas, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl.** (1996). el-Muhassas, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.
- İbn Sînâ.** (2017). Mantiku'l-Meşrikiyyîn, Windsor: Müessesetü Hindâvî.
- İbn Teymiye, Takıyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm.** (1971). Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr, Kuveyt: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî.** (1984). Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr, Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî.
- İhvânu's-Safâ.** (2018) Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ, el-Memleketü'l-Muttehide: Müessesetü Hindâvî.
- İmâmu'l-Harameyn, Ebu'l-Me'âlî Abdulmelik b. Abdillâh b. Yusuf.** (1399). el-Burhan fî Usûli'l-Fıkh, yay. haz. Abdulazîm ed-Dîb, Katar: yay. Şeyh Halîfe b. Hamed Âl Sâni.
- 'İsâ, İn'âm Muhammed.** (2014). 'İlmu'd-Delâle, Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb.
- İsfahânî, er-Râğîb.** (2009). Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân, Beyrut: Dâru'l-Kalem.
- İskenderânî, Muhammed b. Ahmed.** (2010). Keşfü'l-Esrâri'n-Nûrâniyyeti'l-Kur'âniyye fimâ Yete'allaku bi'l-Ecrâmi's-Semâviyye ve'l-Ardiyye ve'l-Hayvânâti ve'n-Nebâtâti ve'l-Cevâhiri'l-Ma'diniyye, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- İzmirî, Muhammed.** (1309). Hâşiyetü Mir'ati'l-Usûl, y.y.: Matbaa-i Âmire.
- Kabâve, Fahreddin.** (2002). et-Tahlîlü'n-Nahvî, Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısrıyyetü'l-'Alemiyyetü Li'n-Neşr.
- Kâfiyecî, Muhyiddîn Muhammed b. Süleymân.** (1998). et-Teyfîr fî Kavâ'idü 'İlmi't-Tefsîr, Kahire: Mektebetü'l-Kudsî.

- Kahraman, Abdullah.** (2014). Fıkıh Usûlü, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Kandemir, Ahmet Mekin.** (2022). Big Bang ve Yaratılış, Ankara: Oku Okut Yayınları.
- Kara, Ömer.** (2010). Tefsir Tarihi ve Usûlü, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını.
- Karaağaç, Günay.** (2013). Anlam, Anlambilim ve İletişim, İstanbul: Kesit Yayınları.
- Karaağaç, Günay.** (2013). Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Karadâvî, Yûsuf.** (1996-97). Nazarât fi't-Tefsîri'l-‘İlmî, Doha: Mecelletü Merkezi Buhûsi's-Sünneti ve's-Siyre, Katar Üniversitesi.
- Karakuş, Abdulkadir.** (2020). Kuran Meallerinde Bağlama Riayet Etmenin Önemi, Tefsir Araştırmaları Dergisi, (TADER) 4/1 (Mart).
- Karlığa, Bekir.** (1991). Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri-İbn Kesîr Çevirisi (Tefsir Tarihi), İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Kayravânî, Alî b. Faddâl b. Alî b. Ğâlib el-Mucâşî.** (2007). en-Nüket fi'l-Kur'âni'l-Kerîm, thk.: Abdullâh Abdulkâdir et-Tavîl, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye.
- Kazvînî, Celâluddîn Muhammed b. ‘Abdirrahman.** (2008). Telhîsu'l-Miftâh, Beyrut: el-Mektebetu'l-‘Asriyye.
- Kazvînî, İbn Mâce Muhammed b. Yezîd.** (t.y.). Sünen, y.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-‘Arabiyye.
- Kazvînî, Necmeddin Ali b. Ömer.** (2013). er-Risâletü's-Şemsiyye, İstanbul: Haşemi Yayınevi.
- Kazvînî.** (2013). er-Risâletü's-Şemsiyye, İstanbul: Haşemi Yayınevi.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ.** (1998). Külliyyât, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Kevâkibî, Abdurrahman b. Ahmed.** (2011). Tabâi'u'l-İstibdâd ve Masâri'u'l-İsti'bâd, Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî.

- Kılıçer, Ali**, (Editör). (2020). Mühendislik ve Mimarlık Bilimlerinde Güncel Araştırmalar, Cetinje: IVPE.
- Kırca, Celal**. (1982). Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler, İstanbul: Marifet Yayınları.
- Kırca**. (1989). Kur'ân-ı Kerîm'de Fen Bilimleri, İstanbul: Marifet Yayınları.
- Kindî, Ya'kûb b. İshâk**. (1950). Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye, yay. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, Mısır: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî.
- Koca, Ferhat**, "Müevvel", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muevvel> (07.10.2022).
- Koçyiğit, Hikmet**. (2014). "Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi." Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 31.31.
- Koçyiğit, Talât**. (2013). Hadîs Usûlü, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Köksal, Cüneyd**. (2008). Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Kurt, Mehmet Emin**. (2019). Maturîdî Tefsirinde İ'câzu'l-Kur'ân, (Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr**. (2006). el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân, thk.: Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle.
- Ma'mer b. el-Müsenâ**. (t.y.). Mecâzü'l-Kur'ân, Kahire: Mektebetu'l-Hâncî.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed**. (2006). Te'vîlâtü'l-Kur'ân, thk.: Ahmed Vanlıoğlu, İstanbul: Dâru'l-Mizân.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Habîb**. (t.y.). en-Nüket ve'l-'Uyûn, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Mehmed Seyyid**. (2011). Usûl-i Fıkıh Dersleri, İstanbul: Işık Akademi Yayınları.
- Meydânî, Abdurrahman Habenneke**. (2007). Davâbitü'l-Ma'rife, Dimeşk: Dâru'l-Kalem.

- Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramûz b. Ali.** (2017). Mir'âtü'l-Usûl fi Şerhi Mirkâti'l-Vusûl, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Muhammed Abduh.** (1994). el-A'mâlu'l-Kâmile, yay. haz.: Muhammed İmâra, Beyrut: Dâru'ş-Şürûk.
- Muhammed b. Sehl b. es-Serrâc.** (1996). el-Usûl fi'n-Nahv, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Muhtesib, Abdulmecîd Abdusselâm.** (1982). İtticâhâtu't-Tefsîr fi'l-'Asri'r-Râhin, Ammân: Mektebetu'n-Nahdati'l-İslâmiyye.
- Mukâtil b. Süleymân.** (2002). Tefsîru Mukâtil b. Süleymân, thk. Abdullah Mahmûd Şahhâte, Beyrut: Müessesetü'-Târîhi'l-'Arabî.
- Murâdî, el-Hasen b. Kâsım.** (1992). el-Cene'd-Dânî fi Hurûfi'l-Me'ânî, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Mursî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl b. Sîde.** (2000). el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Müsellem, Mustafa.** (1996). Mebâhis fi İ'câzi'l-Kur'ân, Riyâd: Dâru'l-Müslim.
- Münâvî, Abdurraûf.** (1990). et-Tevfik 'alâ Muhimmâti't-Te'ârîf, Kahire: 'Alemu'l-Kütüb.
- Müslim b. el-Haccâc,** Ebu'l-Hüseyn en-Neysâbûrî. (1955). Sahîhu Müslim, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Kahire: Matbaatu 'Îsâ el-Bâbî.
- Nâbulsî, Muhammed Râtib.** (2017). Tefsîru'n-Nâbulsî, Ammân: Müessesetü'l-Fursân.
- Nahhâs, Ebû Ca'fer.** (1988). Me'âni'l-Kur'ân, Mekke: Câmi'atü Ummi'l-Kurâ.
- Neccâr, Zağlûl.** (2007). es-Semâu fi'l-Kur'âni'l-Kerîm, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Neccâr, Zağlûl.** (2007). Tefsîru'l-Âyâti'l-Kevniyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kahire: Mektebetü'ş-Şürûki'd-Düveliyye.
- Neccâr, Zağlûl.** (2008). Min Âyâti'l-İ'câzi'l-İlmî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kahire: Mektebetü'ş-Şürûki'd-Düveliyye.

- Nesefî, Ebû Hafs Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed.** (2019). et-Teysîr fi't-Tefsîr, İstanbul: Dâru'l-Lübâb.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât.** (2010). Metnu'l-Menâr fi Usûli'l-Fıkh, yay. haz. Ahmed Abdulmelik Abdurahman es-Sa'dî, Enbâr: Daru Sa'diddîn.
- Neysâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim.** (1990). el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Nursî, Bediüzzaman Said.** (2013). Mu'cizât-ı Kur'âniye Risâlesi, İstanbul: Sözler Neşriyat.
- Okumuş, Mesut.** (2014). "Felsefî Tefsir Bağlamında İbn Sina'nın Kur'ân Sure ve Âyetlerine Yaklaşımları", Diyanet İlmî Dergi, c. 50, sayı 1.
- Okuroğlu, Mustafa ve Diğerleri.** (2015). Meteoroloji I, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Öner, Necati.** (1991). Klasik Mantık, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Özdemir, İbrahim.** (2006). İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz' İlminin Temel Meseleleri, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Özdoğan, Mehmet Akif.** (2018). Arap Dili ve Belâgatinde Lafız ve Anlam, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Pezdevî, Fahu'l-İslâm Alî b. Muhammed.** (2016). Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl) yay. haz. Sâid Bekdâş, Beyrut: Dâru'l-Besâiri'l-İslâmiyye.
- Raslân, Mustafa İbrahim.** (2015). et-Tefsîru'l-İlmî inde'l-İmâmi'r-Râzî (Yüksek Lisans Tezi), Kahire: Cami'atü'l-Ezher.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn.** (1992). el-Mahsûl fi 'İlmi Usûli'l-Fıkh, yay. haz. Tâhâ Cabir, Feyyad el-Alvânî, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Diyâuddîn.** (1981). Mefâtihu'l-Ğayb, Beyrut: Dâru'l-Fikr.

- Râzî, Kutbuddîn Muhammed b. Muhammed.** (1426). Tahrîru'l-Kavâidi'l-Matikiyye, Kum: Menşûrâtü Bîdâr.
- Rızâ, Ahmed.** (1958). Mu'cemu Metni'l-Luğa, Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât.
- Rıza, Muhammed Reşîd.** (1990). Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr), Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb.
- Sakkâ, Murhef Abdulcebbâr.** (2010). et-Tefsîr ve'l-İ'câzu'l-İlmî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm Davâbit ve Tatbîkât, Dimeşk: Dâru Muhammed el-Emîn.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed.** (2002). el-Keşfü ve'l-Beyân, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.
- Sâlih, Muhammed Edîb.** (1993). Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fıkhî'l-İslâmî, Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî.
- Saraç, Celal.** (2018). "Eski Mısır'da Bilim ve Teknik." Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi 1.5.
- Se'âlebî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf.** (1998). el-Cevâhiru'l-Hisân fi Tefsîri'l-Kur'ân, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî.** (1987). Miftâhu'l-'Ulûm, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Semerkandî, Alâuddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed.** (1984). Mîzânu'l-Usûl fi Netâici'l-'Ukûl, thk. Muhammed Zekî Abdalberr, y.y.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf b. Abdi'd-Dâim.** (y.y.). ed-Dürrü'l-Masûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn, thk.: Ahmed Muhammed el-Harrât, Dimeşk: Dâru'l-Kalem.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl.** (t.y.). Usûlü's-Serahsî, yay. haz. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi'l-Me'ârifî'n-Nu'mâniyye.
- Sezgin, Fuat.** (2007). İslam'da Bilim ve Teknik, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber.** (1988). el-Kitâb, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî.

- Sivâsî, İbnü'l-Hümâm Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd.** (2015). et-Tahrîr fi Usûli'l-Fıkh, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Sol, Ayhan.** (1991-92-93). "Levha Tektoniği Jeolojide Bir Devrim mi?" İstanbul Üniv. Müh. Fak. Yerbilimleri Dergisi, C.8, S.1-2-3.
- Sönmez, Veysel.** (2020). Bilim Felsefesi, Ankara: Anı Yayıncılık.
- Ströker, Elisabeth.** (2005). Bilim Kuramına Giriş, Çeviri: Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr.** (1981). el-İklîl fi'stinbâti't-Tenzîl İklîl, , Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr.** (1986). el-Müzhir fi 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ, Beyrut: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-'Arabiyye.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr.** (1988). Mu'terakü'l-Akrân fi İ'câzi'l-Kur'ân, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr.** (2002). 'İlmu'l-Münâsebât fi's-Süveri ve'l-Âyât, Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr.** (2019). el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn.
- Şa'bân, Zekiyyuddîn.** (t.y.). Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî, İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye.
- Şâfi'î, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs.** (1951). Müsnedü's-Şâfi'î, es-Sindî tertibi, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ.** (2007). el-Mekâsıdu's-Şâfiye fi Şerhi'l-Hülâsati'l-Kâfiye, Mekke: Câmi'atü Ummi'l-Kurâ.
- Şelebî, Hind.** (1985). et-Tefsiru'l-İlmî beyne'n-Nazariyyâti ve't-Tatbîk, Tunus.
- Seyzânî, Süleyman b. Ali eş-Şu'aylî-Sâlih b. Saîd.** (2006). es-Semâvâtü's-Seb'u Beyne Akvâli'l-Mufessirîn ve 'Ulemâi'l-Felek, Mecelletü Külliyyeti't-Terbiye, Ezher Üniversitesi, sayı: 130, 1. Cilt, Haziran.

- Şinkîfî, Muhammed el-Emîn.** (2019). Advâ'u'l-Beyân fi İzâhi'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân, Riyâd-Beyrut: Dâru 'Atâ'âti'l-'İlm-Dâru İbn Hazm.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed.** (1995). el-Mu'cemu'l-Evsat, Kahire: Dâru'l-Haremeyn.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî.** (2001). Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire: Dâru Hicr.
- Taftazani,** (t.y.). Tehzibu'l-Mantık ve'l-Kelâm, Mektebetü'l-Îmân.
- Taftâzânî, Mes'ûd b. Ömer.** (2010). Muhtasaru'l-Me'ânî, Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ.
- Taftâzânî, Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer.** (2015). Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- Taghıyev, Kovsar.** (2016). Gazâlî-Şâtıbî Sarkacında Bilimselci Tefsir (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Takkûş, Muhammed Suheyl.** (2009). Târîhu'l-'Arab kable'l-İslâm, Beyrut: Dâru'n-Nefâis.
- Taşkan, Mehmet.** (2011). Fizikte 10 Teori, İstanbul: Cinius Yayınları.
- Tehânevî, Muhammed Alî.** (1996). Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-'Ulûm, Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn.
- Temizer, Aydın.** (2016). Kur'ân Tefsirinde Karine, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ.** (1996). es-Sünen, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- Tiryakioğlu, İbrahim.** (2012). GNNS Ölçüleri ile Güneybatı Anadolu'daki Blok Hareketleri ve Gerilim Alanlarının Belirlenmesi, (Doktora Tezi), İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Tûfî, Necmuddîn Suleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm.** (2005). el-İşârâtü'l-İlâhiyye ile'l-Mebâhisi'l-Usûliyye, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

- Turgay, Nurettin.** (2013). “Etbâ‘u’t-tâbi‘în döneminde Tefsir çalışmaları/Tefsir ilminin tedvini”, *Diyânet İlmi Dergi*, c. 49, sayı:4.
- ‘Ukâşe, Mahmûd.** (2010). *er-Rabtu fi’l-Lafzi ve’l-Ma‘nâ*, Kahire: el-Akademiyetü’l-Hadîse li’l-Kitabi’l-Cami’i.
- Ünal, Serkan.** (2017). *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ve Tenkitçi Yönü İbn Sînâ ve Muhammed Abduh Örneği*, İstanbul: Kökler Yayınları.
- Ünver, Mustafa.** (1996). *Kur’ân’ı Anlamada Siyâkın Rolü*, Ankara: Sidre Yayınları.
- Westfall, Richard S.** (2008). *Modern Bilimin Oluşumu*, Çeviri: İsmail Hakkı Duru, Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları.
- Yavuz, Yusuf Şevki.** “Müteşâbih”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutesabih> (29.08.2023).
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi.** (1935). *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul: Matbaai Ebuzziya.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi.** (2021). *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.
- Yeniçeri, Celâl.** (2017). *Uzay ve Varlık Âyetleri Tefsiri*, İstanbul: Kampanya Kitapları.
- Yıldırım, Cemal.** (1983). *Bilim Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Yıldırım, Cemal.** (2014). *Bilimsel Düşünme Yöntemi*, (3. bs.), Ankara: İmge Kitabevi.
- Yılmaz, Sefanur-Özür, Nazan.** (2021). “Biruni’nin Eserlerinde Jeomorfolojik Kavramlarının Analizi, ÇAKÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, c. 12, sayı. 1, 99-119.
- Yücel, Hasan.** (2018). “Kindî ve Bazı Âyet Yorumları”, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt 54, sayı 2, Nisan-Mayıs-Haziran.
- Zebîdî, Muhammed Murtezâ.** (2001). *Tâcü’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, Kuveyt: el-Meclisu’l-Vatanî.

- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman.** (1963). Mîzânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl, thk: Alî Muhammed el-Bicâvî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin.** (t.y.). et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, Kahire: Mektebetu Vehbe.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer.** (2004). el-Mufassal fi 'İlmi'l-'Arabiyye, Ammân: Dâru 'Ammâr.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. 'Abdillâh.** (2002). Selâsilü'z-Zeheb, yay. haz. Muhammed el-Muhtâr b. Muhammed el-Emîn eş-Şenkîti, y.y.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. 'Abdillâh.** (2006). el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân, Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- Zeydân, Corcî.** (1922). el-'Arabu kable'l-İslâm, Mısır: Matba'atü'l-Hilâl.
- Zindânî, Abdulmecîd.** (t.y.). Ta'sîlu'l-İ'câzi'l-İlmî fi'l-Kur'âni ve's-Sünne, Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye.
- Zuhaylî, Vehbe.** (2019). Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî, Dimeşk: Dâru'l-Fikr.
- Url-1** <https://tr.wikipedia.org/wiki/Atmosfer_basıncı>, erişim tarihi 02.03.2023.
- Url-2** < https://tr.wikipedia.org/wiki/Newton%27un_evrensel_kütle_çekim_yasası>, erişim tarihi 02.03.2023.
- Url-3** <<https://sozluk.gov.tr/>> erişim tarihi 09.04.2023.