

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

ÂİŞE ABDURRAHMAN'IN *ET-TEFSİRÜ'L-BEYÂNÎ* ADLI
ESERİNDE EDEBÎ TEFSİR YÖNTEMİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Feyza ŞİMŞEK

Danışman:

Doç. Dr. Mehmet Taha BOYALIK

İSTANBUL

2021

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

ÂİŞE ABDURRAHMAN'IN ET-TEFSİRÜ'L-BEYÂNÎ
ADLI ESERİNDE EDEBÎ TEFSİR YÖNTEMİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Feyza ŞİMŞEK

Danışman:
Doç. Dr. Mehmet Taha BOYALIK

İSTANBUL

2021

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı'nda 020117YL24 numaralı Feyza ŞİMŞEK'in hazırladığı “*Âişe Abdurrahman'ın et-Tefsîrî'l-Beyânî Adlı Eserinde Edebî Tefsir Yöntemi*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 11/01/ 2021 günü 14:00 – 16:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Doç. Dr. Mehmet Taha BOYALIK

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Doç. Dr. Muhammed COŞKUN

Marmara Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Mounjed AHMMAD

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

BEYAN

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 bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Feyza ŞİMŞEK

11/01/2021

ÖZ

Çağdaş dönemde dinî alandaki ıslah çalışmaları neticesinde farklı tefsir ekolleri ortaya çıkmıştır. Bu tezde bu ekollerden birisi olan edebî tefsir ekolü, beslendiği kaynaklar ve etkilediği isimler bağlamında incelenmiş, edebî tefsir yönteminin *et-Tefsîrû'l-beyânî* adlı eserde ne ölçüde uygulandığı ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. İlk bölümde edebî tefsir ekolünün kurucusu kabul edilen Emîn el-Hûlî'nin hayatı ve belâgat anlayışı araştırılarak edebî tefsirin menşei ortaya konulmuş, ardından edebî tefsir metodu, metodun arka planı ve aşamaları ele alınmıştır. İkinci bölümde ilk olarak Emîn el-Hûlî'nin öğrencisi ve eşi olan Âişe Abdurrahman'ın hayatı, eserleri ve edebî tefsir yöntemi anlatılmıştır. Ardından *et-Tefsîrû'l-beyânî* adlı eserin genel özellikleri ve Âişe Abdurrahman'ın bu eserde edebî tefsir yöntemine dair uygulamaları ele alınmış, bu alanda ne ölçüde başarılı olduğu değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Emîn el-Hûlî, Belâgat, Edebî Tefsir Yöntemi, Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*.

ABSTRACT

In the modern period, different tafsir schools have emerged as a result of the improvement studies in the religious field. In this thesis, the literary exegesis school, which is one of these schools, has been examined in the context of the sources it has been fed and the names it has influenced, and it has been tried to reveal to what extent it is applied in the work titled *et-Tafsîrû'l-beyânî*. In the first chapter, the life and the rhetoric understanding of Emîn al-Hûlî, who is accepted as the founder of the literary tafsir school, is investigated and the origin of the literary tafsir is revealed, then the method and the background of the literary tafsir are discussed. In the second part, the life, works, and literary interpretation method of Âişe Abdurrahman, who is the student and wife of Emîn el-Hûlî, are explained. In the third part, which is the main and final part of the study, the general characteristics of the work titled *et-Tafsîrû'l-beyânî* and the applications of Âişe Abdurrahman on the literary tafsir method in this work are studied and it is tried to be revealed how successful it is in this field.

Key Words: Emîn al-Hûlî, Balâgha, The Literary Tafsir Method, Âişe Abdurrahman, *et-Tafsîrû'l-beyânî*

ÖNSÖZ

XIX. ve XX. asırlara gelindiğinde siyasal ve sosyal olayların etkisiyle değişen İslâm toplumunda Kur'ân'ı daha iyi anlayabilmek amacıyla tefsirde yeni arayışlar ortaya çıkmış ve yeni tefsir yöntemleri geliştirilmeye başlanmıştır. Bunlardan biri de Emîn el-Hûlî'nin sistemleştirdiği ve Kur'ân'ın salt edebî metin olarak ele alınması gerektiğini savunan edebî tefsir yöntemidir. Bu yöntem Emîn el-Hûlî tarafından Kur'ân üzerinde genişçe uygulanmamış, ancak öğrencisi Âişe Abdurrahman tarafından 14 kısa sûreye uygulanmıştır. Bu çalışmada Âişe Abdurrahman'ın *et-Tefsîrû'l-beyânî* adlı eseri edebî tefsir yöntemini uygulayışı açısından incelenmiştir.

Konumuzun çağdaş Arap dünyasında ortaya çıkmış bir yöntemle ilgili olması sebebiyle Arap dünyasında yazılan tez ve makalelere ulaşmamız fazladan mesai harcamamıza yol açtı. Arapça ve Türkçe literatüre dair araştırmaların sonucunda sözü edilen eserin edebî tefsirin uygulanışı bakımından ayrıntılı analizlere konu olmadığı tespit edildi. Edebî tefsir yönteminin modern dönemde ortaya çıkması ve Batı'da var olan birtakım düşünce akımlarından etkilendiğinin iddia edilmesi çalışmanın araştırma alanını genişletmeyi gerektirdi. Ayrıca konu ile doğrudan ilgili olmasa da edebî tefsir yönteminin sunduğu yenilikleri kavrayabilmek adına Arap edebiyatı tarihine ve belâğî tefsirlerin genel özelliklerine dair okumalar yapmak durumunda kaldık. Neticede Emîn el-Hûlî'nin edebî tefsir yönteminin uygulamadaki imkân ve sınırlılıkları, konu alınan temsil kabiliyeti yüksek metnin arka planı ve muhtevası üzerine yoğunlaşarak ortaya konulmaya çalışıldı.

Konu bulma sürecimde ve tezin yazım aşamasında hem içerik hem de üslûp açısından yaptığı yönlendirmelerle değerli katkılarda bulunan tez danışmanım Doç. Dr. Mehmet Taha BOYALIK'a, ayrıca tavsiyeleri ve sağladığı kaynaklarla desteğini esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi Mounjed Ahmmad'a ve savunma sırasında verdiği tavsiyeler ile tezimin gelişmesine katkıda bulunan Doç. Dr. Muhammed COŞKUN'a müteşekkirim. Son olarak bu çalışmamın muhterem anne babam ve kardeşlerim ile Kur'ân-ı Kerîm ve tefsir ilmiyle aramdaki bağın kurulmasına vesile olan değerli hafızlık hocama mütevazı bir teşekkür vesilesi olmasını Rabbimden niyaz ederim.

Feyza ŞİMŞEK

İÇİNDEKİLER

| | |
|---|-----|
| TEZ ONAY SAYFASI | ii |
| BEYAN | iii |
| ÖZ | iv |
| ABSTRACT | v |
| ÖNSÖZ | vi |
| İÇİNDEKİLER | vii |
| KISALTMALAR | ix |
| GİRİŞ | 1 |
| 1. Konu ve Yöntem | 1 |
| 2. Literatür Değerlendirmesi | 5 |
| BİRİNCİ BÖLÜM: EMİN EL-HÛLÎ'NİN BELÂGAT ANLAYIŞI VE EDEBÎ TEFSİR YÖNTEMİ | 8 |
| 1. Emîn el-Hûlî | 8 |
| 2. Emîn el-Hûlî'nin Belâgat Anlayışı | 10 |
| 2.1. Belâgat İlminin Doğuşu ve Gelişimi | 13 |
| 2.2. Belâgatın Gelişmesinde Etkili Olan Kaynaklar | 16 |
| 2.2.1. Yerli Kaynaklar | 17 |
| 2.2.2. Yabancı Kaynaklar | 20 |
| 2.3. Belâgat Ekolleri | 24 |
| 2.3.1. Edebî Ekol | 26 |
| 2.3.2. Kelâmî Ekol | 27 |
| 3. Edebî Tefsir Yöntemi | 29 |
| 3.1. Edebî Tefsir Yönteminin Arka Planı | 29 |
| 3.2. Ana Hatlarıyla Edebî Tefsir Yöntemi | 36 |
| 3.2.1. Konulu Tefsir | 37 |
| 3.2.2. Kur'ân'ın Etrafında Yapılacak Araştırma (Dirâsetü mâ havle'l Kur'ân) | 38 |
| 3.2.3. Kur'ân'ın İçinde Yapılacak Araştırma (Dirâse fi'l Kur'ân) | 39 |
| İKİNCİ BÖLÜM: ÂİŞE ABDURRAHMAN VE EDEBÎ TEFSİR YÖNTEMİNİN UYGULANIŞI | 44 |
| 1. Âişe Abdurrahman | 44 |
| 1.1. Hayatı | 44 |

| | |
|---|----|
| 1.2. Eserleri | 47 |
| 1.2.1. Tefsir | 47 |
| 1.2.2. Hadis | 49 |
| 1.2.3. Dil ve Edebiyat | 49 |
| 1.2.4. Hz. Peygamber ve Aile Fertleri | 50 |
| 2. Âişe Abdurrahman'da Edebî Tefsir Yöntemi | 50 |
| 3. et-Tefsîrû'l-Beyânî'de Edebî Tefsir Yönteminin Uygulanması | 56 |
| 3.1. Tefsirin Genel Özellikleri | 56 |
| 3.2. Kur'ân Etrafında Yapılacak Araştırma Yönteminin Uygulanması | 60 |
| 3.3. Kur'ân'ın İçinde Yapılacak Araştırma Yönteminin Uygulanması | 64 |
| 3.3.1. Sûre Başları ve Harflerin Sırları | 65 |
| 3.3.2. Lafızların Delaleti ve Kelimenin Sırrı (Kelimelerin İncelenmesi) | 67 |
| 3.3.3. Tâbirin Üslûbu ve Sırrı (Terkibin İncelenmesi) | 71 |
| 3.3.3.1. Meânî | 75 |
| 3.3.3.2. Beyân | 80 |
| 3.3.3.3. Bedî' | 83 |
| SONUÇ | 85 |
| KAYNAKLAR | 87 |
| ÖZGEÇMİŞ | 91 |

KISALTMALAR

| | |
|-------|---|
| a.g.e | adı geçen eser |
| bk. | bakınız |
| ev. | eviri |
| DİA | Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi |
| ed. | editör |
| h. | hicri |
| nşr. | neşir |
| thk. | tahkik |
| t.y. | tarih yok |
| trc. | tercüme |
| vb. | ve benzeri |
| vd. | ve devamı |

GİRİŞ

1. Konu ve Yöntem

Kur'ân Arapça bir kitap olarak peyderpey indirilmiş ve nüzûl döneminde gerekli görülen yerleri Hz. Peygamber tarafından açıklanmıştır. İlk dönemde Kur'ân'a yönelik dilsel çalışmalar olmasına rağmen muhatapların ana dilinin Arapça olması sebebiyle Kur'ân'a dil bilimsel yaklaşım bir yöntem olarak mevcut değildi. Zamanla Arap olmayanların İslâm'a girmesi ve İslâm sınırlarının genişlemesi ile dile hâkimiyet de zayıflamış ve Müslümanlar Kur'ân'ın açıklanmasına ihtiyaç hissetmişlerdir. Bu ihtiyacı ilk giderecek yöntemlerden biri de onun dilsel olarak tahlil edilmesini temel almıştır. Belâgata dair ilimlerin de i'câz tartışmaları çerçevesinde gelişip olgunlaşması ile Kur'ân'ı anlama noktasında dilbilimin yanında belâgat ilimleri de sistemli bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır.

Dil bilimsel ve belâgî tefsirler, tefsir tarihinde geniş bir literatür meydana getirmiştir. 19. yüzyıla gelindiğinde dönemin şartlarına bağlı olarak değişen İslâm toplumunda yeni problemler ortaya çıkmış, bunlar için çeşitli teoriler ve çözümler ortaya atılmıştır. Bunlardan bazıları dinin doğru bir şekilde anlaşıldığı ölçüde İslâm toplumunun kalkınacağını öne sürüyordu. Böyle düşünenler dinin temel kaynağı sayılan Kur'ân'ın nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde kafa yormaya başlamışlar, Kur'ân tefsirini akademik bir çaba olarak görmektense onu bir hayat rehberi edinmeyi hedeflemişlerdir. Bu kesim, tefsirlerde yapılan uzun dilbilimsel ve belâgî açıklamaları gereksiz görmüştür. Çünkü onlara göre bu izahların pratikte bir faydası yoktur. Muhammed Abduh'un temellerini attığı bu yeni yönelim daha sonra kendinden farklı yönelimlerin de neşet etmesine sebep olmuştur.¹ Bunlardan biri de Emîn el-Hûlî'nin ortaya koyduğu edebî tefsir yöntemidir.

Emîn el-Hûlî, Osmanlı devletinin dağılmasına denk gelen bir zaman diliminde Mısır'da doğmuş ve ilk eğitimini burada almıştır. Onun yaşadığı dönem Mısır'ın modern yönelimlerle tanışmaya başladığı ve Batı etkisinin kendisini hissettirdiği bir dönemdir. Emîn el-Hûlî görevi sebebiyle Roma ve Berlin'de bulunduğu dönemlerde öğrendiği

¹ Burhan Atsız, "Modern Dönemde Kur'ân'a Yaklaşımlar Bağlamında Edebî Tefsir Metodu ve Emîn el-Hûlî" (Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum, 2008), s. 161 vd.

yabancı dillerin ve tanıştığı kişilerin etkisiyle klasik çizgiden farklılaşarak dinî alanda ıslah çalışmaları için kendi yöntemini geliştirmeye çalışmıştır. Hûlî çağdaşı olan Tâhâ Hüseyin gibi isimlerle de etkileşimde bulunmuş, yurt dışından dönünce önce Ezher sonra da Kahire Üniversitesi'nde ilmî çalışmalarını sürdürmüştür.² O, belâgat tarihine dair araştırmalar yaparak belâgatın beslendiği kaynaklardan yola çıkmış ve belâgat mekteplerine değinerek kendi ıslah çalışmasını “bülegâ mektebi” üzerine bina etmiştir. O, belâgat ilminin yenilenmesine dair teorisini geliştirip bununla bağlantılı olarak tefsirde yeni bir yöntem olarak edebî tefsir yöntemini sistemleştirmiştir.

Emîn el-Hûlî, Kur'ân'dan elde edilmek istenen her faydadan önce onun salt edebî bir metin olarak ele alınması gerektiğini savunmuştur. Bu çerçevede o, Kur'ân'ın kutsallık yönünü ikinci plana alarak ona salt edebî bir metin olarak yaklaşmayı önermiş, bu inceleme sırasında kullanılan dil ve belâgat ilimlerinde yeniliğe gidilmesi gerektiğini savunmuştur. Zira ona göre belâgat ilmi kelâm meseleleri içerisinde gelişerek nüzül dönemindeki asıl halini kaybedip kurallar yığına haline gelmiştir. Bu durumu değiştirmek için o, nahiv ve belâgatın yenilenmesine dair birtakım fikirler geliştirmiştir. Onun bu fikirleri birçok kişi üzerinde etkili olmuştur. Bunlardan birisi de onun öğrencisi ve eşi olan Âişe Abdurrahman'dır.

Âişe Abdurrahman Mısır'da dünyaya gelmiş ve ilk dinî eğitimini babasından almıştır. Çeşitli görevlerde bulunduktan sonra lisans döneminde Emîn el-Hûlî ile tanışmış ve doktora başlamanın evvel onunla evlenmiştir. Âişe Abdurrahman'ın düşünce sistemi Emîn el-Hûlî ile tanıştıktan sonra kırılma noktası yaşamış ve bu süreçten sonra hocasının fikirlerini benimseyerek uygulamaya çalışmıştır.³ Bu tezde asıl olarak Âişe Abdurrahman'ın edebî tefsiri nasıl anladığı ve *et-Tefsîrû'l-beyânî* adlı eserinde bunu nasıl uyguladığı üzerinde durulacak, hocasının edebî tefsir yöntemini ne ölçüde uyguladığı tespit edilecektir.

Çalışmamızda Âişe Abdurrahman'ın edebî tefsir yöntemini nasıl uyguladığını tespit etmeden evvel bu yöntemin kurucusunun ve muhtevasının tanıtılması gerekmiştir. Bu amaçla ilk bölümde Emîn el-Hûlî'nin hayatı dönemin şartları ve onu etkileyen isimler bağlamında kısaca tanıtılmıştır. Bu konuda farklı kaynaklara başvurulmuş ve bunların bir

² Kamil Sa'fan, *Emîn el-Hûlî*, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1982, s. 61 vd.

³ Âişe Abdurrahman, *Ale'l-cisr*, Kahire: Hey'etü'l-mısriyyetü'l-âmme li'l-kitap, 1986, s. 118 vd.

sentezi yapılmaya çalışılmıştır. İlk bölümün ikinci kısmında edebî tefsirin kökenlerinin tespit edilebilmesi için Emîn el-Hûlî'nin belâgat anlayışı incelenmiştir. Bu yapılırken de daha ziyade onun bu konu ile ilgili kaleme aldığı eserlerinden faydalanılmış, onun görüşleri ilk ağızdan aktarılmıştır. Ayrıca konu hakkında yapılan araştırmalardan da faydalanılmış, özellikle Arap belâgatının orijinalliği konusunda farklı kaynaklara başvurulmuştur. Onun belâgatla ilgili görüşleri edebî tefsiri ilgilendiren meseleler ekseninde incelenmiştir. Öncelikle belâgat tarihi, belâgatı besleyen kaynaklar ve belâgat ekolleri sıralaması izlenerek onun yeni belâgat anlayışını temellendirdiği kaynak olan edebiyatçıların yönteminin onun düşüncesindeki karşılığı ortaya çıkarılmıştır. Bu şekilde onun belâgatın orijinal olmadığı yani yabancı kaynakların tesiri ile bugünkü şeklini aldığına dair düşüncelerinin de arka planı açıklığa kavuşturulmuş ve klasik Arap edebiyatı eserlerinden ne açılardan farklılaştığı takip edilmiştir. *Fennü'l-kavl* kitabından yola çıkılarak belâgatın bir meleke olarak kabul edilmesi görüşüne ve modern döneme bunun nasıl yansıtacağı konusuna açıklık kazandırılmıştır.

İlk bölümde edebî tefsir yönteminin anlatıldığı kısımda ise bu yöntem Hûlî'nin belâgat anlayışı ile bağlantılı olarak ele alınmıştır. Edebî tefsir yöntemi anlatılırken öncelikle bu yöntemle ilişkisi çerçevesinde konulu tefsir yönelişine değinilmiş, ardından edebî tefsir yönteminin aşamaları olan “Kur’ân etrafındaki araştırma” ve “Kur’ân’ın içindeki araştırma” hakkında bilgi verilmiştir. Bu bölümde daha ziyade Hûlî'nin ifadelerinden yol çıkarak yöntem ortaya çıkarılmaya çalışılmış ve öncesinde edebî tefsirin arka planı başlığı altında onun etkileşimde bulunduğu isimler çeşitli değerlendirmeler yapılarak ele alınmıştır.

Çalışmanın ana kısmı olan ikinci bölümde önce Âişe Abdurrahman'ın hayatı anlatılmıştır. Bu da Emîn el-Hûlî'nin onun üzerindeki etkisi ve Hûlî'den önceki ve sonraki Âişe Abdurrahman tespit edilmeye çalışılarak yapılmıştır. Ayrıca Âişe Abdurrahman'ın belâgat anlayışı Emîn el-Hûlî ile benzer noktaları tespit edilerek ele alınmıştır. Böylece Âişe Abdurrahman'ın sahip olduğu edebî tefsir anlayışının da temelleri keşfedilmiştir.

Âişe Abdurrahman *et-Tefsîrû'l-beyânî* adlı eserini edebî tefsir yöntemini uygulama iddiası ile kaleme almıştır. İkinci bölümün son ana başlığında *et-Tefsîrû'l-beyânî* adlı eserde edebî tefsir yönteminin nasıl uygulandığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Âişe Abdurrahman'ın eseri özelinde yapılan bu incelemede Hûlî'nin edebî

yöntemin aşamalarına dair başlıkları kullanılmış ve bunlara uygunluğu bakımında Âişe Abdurrahman'ın uygulamaları incelenmiştir. Belâgat ilimleri ile ilgili incelemelerde ise Âişe Abdurrahman'ın belâgata dair yeni sınıflandırması dikkate alınarak başlıklandırma yapılmıştır. Bu inceleme neticesinde de Hûlî ile benzer olduğu ve farklılaştığı noktalar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Eserin genel özellikleri kısmında eserin muhteva, üslûp, yöntem ve kaynaklarına değinilmiş, yazarın konulu tefsir yöntemini nasıl uyguladığı ve bu konuda ne ölçüde başarılı olduğu, edebî tefsir yönteminin ilişkili olduğu psikoloji ve sosyoloji ilimlerini ne ölçüde kullandığı tespit edilmiştir. Bu tespitler sırasında da uygulamalarının ve düşüncelerinin Hûlî'nin görüşleri ile ne oranda uyum sağladığı noktasından hareket edilmiştir.

Eserin edebî tefsir yönteminin aşamalarını ne ölçüde uyguladığını tespit etmek amacıyla ilk olarak Kur'ân'a yakın özel araştırma ve Kur'ân'a uzak genel araştırma aşamalarına dair uygulamalar ele alınmış, bu bağlamda Âişe Abdurrahman'ın teoriyi ne derece uyguladığı, bu uygulamalarıyla geleneksel ile modern arasında nerede durduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Kur'ân'a yakın özel araştırma çerçevesinde eserinde Kur'ân ilimlerine ne derece yer verdiği incelenmiş ve bu yönden belâgî tefsirlerden ne ölçüde farklılaştığı tespit edilmiştir. Kur'ân'a uzak genel araştırma aşamasında ise Emîn el-Hûlî'nin bu aşamada yapılmasını istediği Kur'ân'ın nüzûl döneminde içinde bulunduğu maddî ve mânevî çevreye dair araştırmayı Âişe Abdurrahman'ın eserinde ne ölçüde gerçekleştirdiği ortaya konulmuştur.

Edebî tefsirin diğer aşaması olan Kur'ân içerisindeki araştırma aşaması ise Âişe Abdurrahman'ın belâgat sınıflandırması esas alınarak incelenmiştir. Onun harfler, kelimeler ve terkiplere dair uygulamaları incelenmiş, bunların edebî tefsir ölçeğinde değerlendirmesi yapılmıştır. Müfessirin yöntem çerçevesinde kelimelerin incelenmesi aşamasında sözlük anlamlarını verme noktasındaki araştırmaları tespit edilmiş, Kur'ân içinde olan araştırma aşamasında tümevarım yöntemini ne ölçüde uyguladığı ve bu uygulamalarla benzerlerinden ne yönden farklılaştığı ortaya çıkarılmıştır. Terkiplerin incelenmesi aşamasında tefsir; meânî, beyân ve bedî' ilimlerine dair uygulamaları bakımından ele alınmış, bu konudaki özgünlük değeri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sonuç kısmında Âişe Abdurrahman'ın edebî tefsiri ne ölçüde ve nasıl uyguladığı konusunda değerlendirmeler yapılmıştır.

2. Literatür Değerlendirmesi

Edebî tefsir yöntemi modern dönemde ortaya çıkmış bir yöntemdir. Bu yöntemi sistemleştiren kişi Emîn el-Hûlî'dir. Bu sebeple bu yöneme dair yapılan çalışmalar modern dönem ile sınırlıdır. Her ne kadar ilk etapta belâgî tefsir yönteminin devamı olduğu izlenimi verse de aslen içerdiği yenilikler bakımından ondan farklılaşmaktadır. Edebî yöneme dair ilk çalışmalar olarak kurucusu olan Emîn el-Hûlî'nin eserlerini zikredebiliriz. O *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar* adıyla Türkçeye tercüme edilen eserinde belâgat tarihinden başlayarak belâgat ve tefsire dair düşüncelerini dile getirmiştir. Onun yeni belâgat anlayışı ile tefsir anlayışının bağlantılı olması sebebiyle *Fennü'l-ğavl* adlı eseri onun belâgat anlayışı konusundaki temel eserdir. Bunun yanında Gafgaz Abdurrahmanov⁴ ve Burhan Atsız'a⁵ ait doktora tezleri de onun edebiyat anlayışını ve tefsir metodunu araştırmaları bakımından bu konuda önemli iki kaynaktır. Edebî tefsir yönteminde psikoloji ilminin kullanılması konusunda müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bu konu el-Hûlî'nin eserlerinde ve konu ile doğrudan alakalı olmasa da Hayati Aydın tarafından kaleme alınan *Kur'ân'da insan psikolojisi* ve Abdurrahman Kasapoğlu'nun *Kur'ân'a psikolojik yöneliş* eserlerinde incelenmiştir. Bu eserlerde Kur'ân ve psikoloji ilişkisine değinilmiş, edebî tefsir yöntemi bu ilişki bağlamında kısaca ele alınmıştır.

Emîn el-Hûlî Arap dünyasında üzerine bir hayli çalışma yapılmış bir isimdir. Bununla beraber biz çalışmamızda daha ziyade onun yukarıda zikri geçen iki kitabından faydalanmaya çalıştık. Edebî tefsir yönteminin arka planını incelediğimiz kısımda bu konuda farklı araştırmalara başvurma ihtiyacı hissettik. Konu ile bütüncül bir çalışma bulunmamakta ancak farklı kaynaklarda parça parça geçmektedir. Örneğin Abduh ile ilişkisi kısmında daha ziyade Muhammed Abduh'un Fatıha sûresine yazdığı mukaddimeyi esas alıp edebî tefsir ile ortak noktalarını ele aldık, bunun yanında Arapça ve Türkçe olmak üzere makale ve kitaplardan yararlandık. Tâhâ Hüseyin ve Lanson

⁴ Gafgaz Abdurrahmanov, "Emîn El-Hûlî, Hayatı, Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri" (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019)

⁵ Burhan Atsız, "Modern Dönemde Kur'ân'a Yaklaşımlar Bağlamında Edebî Tefsir Metodu ve Emîn el-Hûlî" (Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008)

ekolünden bahsedilen kısımda temel olarak Şaban Karataş'ın⁶ Halefullah ile ilgili yazdığı doktora tezinden faydalandık, konu ile alakalı olarak farklı makaleler ve kitaplara da başvurduk. Ayrıca *Tahlilü'l-hitâbi't-tefsiri inde'l-muhaddisîn* isimli eseri konunun Arap dünyasındaki durumunu ele almada tamamlayıcı bir unsur olarak kullandık.

Çalışmanın ana ve orijinal kısmı olması hedeflenen ikinci bölüm Âişe Abdurrahman'ın hayatı ile başlamaktadır. Bu konuda *DİA* maddesinde ve Mehmet Akif Koç'un *Bir Kadın Müfessir Âişe Abdurrahman ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri* adlı çalışmasında bilgiler olmakla beraber asıl kaynak Âişe Abdurrahman'ın kendi hayatını anlattığı eseri olan *Ale'l-cisr beyne'l-hayat ve'l-mevt* kitabıdır. Onun belâgat anlayışının tespiti konusunda da kendi eseri olan *el-İ'câzü'l-beyânî* adlı eseri temel başvuru noktasıdır.

Âişe Abdurrahman'ın edebî tefsir anlayışı ve *et-Tefsîrû'l-beyânî* adlı eserindeki edebî tefsir yönteminin uygulanması konusunda Türkçe müstakil ve kapsayıcı bir çalışma bulunmamaktadır. Onun farklı eserlerini konu alan tamamlanmış ve devam eden çalışmalar bulunmakla beraber bunlar edebî tefsir yöntemi ile bağlantılı değildir. Ayrıca onun kasem,⁷ ziyade harfler⁸ ve esbâb-ı nüzûl⁹ konusundaki görüşlerine dair makaleler bulunmakla birlikte bunlar da alandaki eksikliği giderecek nitelikte değildir. Akif Koç'un bu konudaki eseri ise daha ziyade Âişe Abdurrahman'ın hayatı ve eserlerine odaklanarak tefsir anlayışının yüzeysel bir tasvirini verir; *et-Tefsîrû'l-beyânî* adlı eserde edebî tefsirin uygulanması üzerinde durmaz. J.J.G. Jansen'ın Türkçeye *Kur'ân'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar* adı ile çevrilen eseri de edebî tefsir yöntemine ve Âişe Abdurrahman'ın bu konudaki çabalarına değinmekle birlikte bu konuda ayrıntılı açıklamalar içermemektedir. Bab İyad Nureddin ise tezinde¹⁰ *et-Tefsîrû'l-beyânî* adlı eseri müstakil olarak ele almamış, tefsiri ana hatlarıyla incelemekle yetinmiştir. Fazl

⁶ Şaban Karataş, "Muhammed Ahmed Halefullah, Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002)

⁷ M. Zakyı İbrahim, "Kur'ân'da Yeminler: Bintü's-Şâtî'nin Edebî Katkısı", çev: Burhan Sümertaş. *İslâmic Studies* 48-4 (2009): 947-970.

⁸ Muhammed Recai Gündüz, "Dr. Âişe Abdurrahman'ın Kur'ân'daki Bazı Ziyade Harflerle Müteradif Kelimeler Hakkındaki Metoduna Eleştirel Bir Bakış", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2015): 189-202.

⁹ Sahiron Şyamsuddîn, "Bintü's-Şâtî Perspektifinde Esbâbü'n-nüzûl", çev: Orhan Atalay. *The İslâmic Quarterly* 1 (1998): 103-117.

¹⁰ Bab İyad Nuriddin, "Menhecü'l-beyânî fi tefir'il-Kur'ân'il-Kerim" (Yüksek Lisans Tezi, Vahran Üniversitesi İslâm Medeniyet ve İslâmî İlimler Fakültesi, 2006-2007)

Hasan Abbas'ın *et-Tefsîr: esâsiyyâtuhu ve itticâhâtuhu* eserinde beyânî tefsir için özel bir bölüm ayrılmış ancak *et-Tefsîrû'l-beyânî* sistemli bir şekilde ele alınmamış, diğer eserlerde olduğu gibi bazı tefsir örnekleri verilmekle yetinilmiştir. Hamid Kasım, *Tahlîlü'l-hitâbi't-tefsiri* eserinde Âişe Abdurrahman'ın belâgat alanındaki uygulamalarına değinmiş ancak edebî tefsirin diğer aşamaları hakkında bilgi vermemiştir. Bütün bu eserlerde görünen ortak eksiklik Âişe Abdurrahman'ın *et-Tefsîrû'l-beyânî* adlı eserindeki uygulamalarını belâgat anlayışı ile bağlantılı şekilde ele almamaları ve Emîn el-Hûlî'nin yöntemini uygulaması konusundaki başarısı ve eksiklikleri üzerinde yeterince durmamalarıdır. Bu sebeple, bu çalışmada konuyla ilgili önemli bir boşluğun doldurulması konusunda mütevazı adımlar atılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM: EMİN EL-HÛLÎ'NİN BELÂGAT ANLAYIŞI VE EDEBÎ TEFSİR YÖNTEMİ

1. Emîn el-Hûlî

XIX. ve XX. asırda Batı dünyasında siyasî, askerî ve ekonomik alanlarda ortaya çıkan gelişmeler ve İslâm âleminin bu alanlardaki geri kalmışlığı Müslümanlar arasında yeni akımların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Ortaya çıkan bu yeni akımların ortak noktası ise geleneksel İslâm düşüncesinin eleştirilmesi ve İslâm'ın yeniden yorumlanması olmuştur.¹¹

Bu yenilikçi akımların temsilcilerinden birisi olan Emîn el-Hûlî 1895 yılında Mısır'da dünyaya gelmiştir. Eğitimine yaşadığı köyde başlayan Hûlî, yedi yaşına geldiğinde o dönemin önemli simalarından olan dedesi Şeyh Alî 'Âmir'in yanına Kahire'ye gönderilmiştir. Yaşı sebebiyle Ezher'e kabul edilmeyen Emîn el-Hûlî Kur'ân, nahiv, matematik ve tecvîd gibi ilimlerin öğretildiği ilkokul mahiyetindeki bir şehir medresesine kaydolmuştur. Eğitimine *Kaysûnî* ve *Mahrûse* medreselerinde devam eden Hûlî, Ezher'de eğitime başlama yaşına geldiğinde ise bundan vazgeçerek Osmân Paşa Mâhir medresesinde tahsiline başlamış ve üç sene zarfında söz konusu medresede eğitimine devam etmiştir. On beş yaşındayken bu medreseden mezun olduğunda, Muhammed Abduh (1849-1905) tarafından kurulan ve o dönemde Abdulvehhâb Azzâm (ö. 1959), Ahmed Ferec es-Senhûrî (ö. 1977), Abdulhamîd el-Abbâdî (ö. 1956) gibi Mısır'ın ünlü mütefekkirlerinin de mezun olduğu *Medresetu'l-kazâi 'ş-şer'iyye*'yi kazanmış ve burada nahiv, fıkıh, tefsir, hadis gibi İslâmî ilimlerle beraber matematik, tarih, coğrafya, kimya ve astronomi gibi bilimleri de okuma fırsatı elde etmiştir.¹² 1920 yılında buradan mezun olmasıyla aynı okulda hocalık görevine başlamış,¹³ 1923 yılında ise Roma büyükelçiliğine imam olarak tayin edilmiştir. Roma'da bulunduğu süre zarfında iyi derecede İtalyanca öğrenen Hûlî aynı zamanda Avrupa'daki dinî ve kültürel hayatı yakından gözlemlene ve müsteşriklerin çalışmalarını yakından takip etme fırsatı

¹¹ Atsız, "Edebî Tefsir", s. 161-162.

¹² Hulusi Kılıç, "Hûlî Emîn", DİA, İstanbul, 1998, XVIII, 339.

¹³ Kılıç, "El-Hûlî", s. 339.

yakalamıştır.¹⁴ 1926 senesinde diplomatik bir kriz sebebiyle bu görevine son verilmiş ve aynı sene Berlin büyükelçiliğine gönderilmiştir.¹⁵ Bu sırada Almancayı da öğrenmiş; ancak büyükelçiliklerde bulunması gereken din görevlisi/imamlık kadrolarının hükümet tarafından kaldırılmasıyla birlikte 1927 yılında Mısır'a dönmüştür.¹⁶ Mısır'a dönünce (1927) önce Ezher Üniversitesi'ne, bir yıl sonra da Kahire (Mısır) Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne hoca olarak tayin edilmiş, burada müderris yardımcısı, doçent ve profesör olmuş ve Arapça ve Doğu Dilleri Bölümü başkanlığı ile fakülte dekanlığı görevlerinde bulunmuştur. 1953 yılında *Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye*'ye teknik danışman olarak tayin edilmiş ve *Vizâretü't-terbiyye ve't-ta'lim*'in kültür işleri idaresinde genel müdür iken emekliye ayrılmıştır.¹⁷

Emîn el-Hûlî'nin yaşadığı XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başları Osmanlı Devleti'nin dağıldığı ve Arap dünyasının sömürgeleştirildiği bir döneme tekabül etmektedir. Söz konusu dönemde Mısır, siyasî ve ekonomik olarak oldukça zor bir dönemden geçmesine karşın ilmî ve edebî açıdan son derece verimli gelişmelere ev sahipliği yapmıştır.¹⁸ Batı ülkelerinde eğitim alan öğrenciler Mısır'da ilmî hayatın gelişmesinde önemli bir rol üstlenmişlerdir. Ayrıca genel olarak Arap dünyasının ve özel olarak da Mısır'ın önemli eğitim merkezlerinde pek çok Batılı bilim adamı dersler vermiş ve bazıları çeşitli bakanlıklarda görevler üstlenmiştir. Örneğin; Mısır'ın ilk modern üniversitelerinden olan Kahire Üniversitesi 1908 senesinde kurulduğunda, İslâm Düşüncesi derslerini vermek için bazı müsteşrikler davet edilmiştir. David Santillana (ö. 1931) 1910'da ve Louis Massignon (ö. 1962) ise 1912-1913 yıllarında Kahire Üniversitesi'nde İslâm Felsefesi Tarihi dersleri veren müsteşriklerden bazılarıdır.¹⁹ Dolayısıyla gerek eğitim almak için Batı'ya gönderilen öğrenciler gerekse Mısır'da ilmî faaliyetlerde bulunan Batılı bilim adamları bu ülkenin fikrî düşüncesinin şekillenmesinde önemli rol oynamışlardır.

¹⁴ Kamil Sa'fan, *Emîn el-Hûlî*, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1982, s. 61-63.

¹⁵ Sa'fan, *Emîn el-Hûlî*, s. 57-66.

¹⁶ Sa'fan, *Emîn el-Hûlî*, s. 66.

¹⁷ Kılıç, "El-Hûlî", s. 339.

¹⁸ Gafgaz Abdurahmanov, "Emîn El-Hûlî, Hayatı, Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri" (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), s. 29.

¹⁹ Hamid İnâyet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırılancı, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991, s. 39. : Harun Anay, "Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine", *Divan dergisi*, 1 (2001): s.27-31.

Bu dönemde Mısır'ın siyasi, kültürel ve sosyal hayatında etkili olan yabancı unsurlar yeni edebî akımların oluşmasına da zemin hazırlamıştır. Edebiyat alanında var olan muhafazakâr kesimin karşısına Batı medeniyetini savunan bir kuşak ortaya çıkmış ve bu akım Mısırlı düşünürler arasında bir hayli taraftar toplamıştır. Söz konusu dönemde özellikle Arap dili ve edebiyatı alanındaki çalışmalarıyla uzun süren tartışmalara neden olacak Kâsım Emîn (ö. 1908), Muhammed Hüseyin Heykel (1888-1956), Selâme Mûsâ (ö. 1958), Ahmed Lutfî Seyyîd (ö. 1964), Emîn el-Hûlî (ö. 1966) ve Tâhâ Hüseyin (ö. 1973) gibi şahsiyetler ön plana çıkmış ve bu isimlerin birleştiği ortak nokta Arap dili ve edebiyatının kolaylaştırılması meselesi olmuştur.²⁰ Bu hareketlilik nedeniyle tefsir alanında da çağdaş akımlar ortaya çıkmıştır. Bu akımlar; Kur'ân'ın tabii ilimler ışığında tefsir edilmesi esasına dayanan *el-İtticâhu'l-İlmî*, dil ve belâgat ağırlıklı tefsir akımını ifade eden *el-İtticâhu'l-Edebî* ve hidayet gayesini esas alan *el-İtticâhu'l-Hedâî* şeklinde özetlenebilir.²¹

2. Emîn el-Hûlî'nin Belâgat Anlayışı

Belâgat; sözün edebî değerine kaynaklık eden inceliklerin ortaya konulduğu ve bu konuda kaidelerin vaz edildiği bir ilimdir. Belâgat, meleke ve ilim olmak üzere iki anlamda kullanılmıştır. Meleke olarak şairlerin ve hatiplerin dilinde var olan belâgat; sözün fasih olması ve söylendiği zamana ve yere uygun olarak kullanılmasıdır. İlim olarak ise düzgün ve yerinde söz söyleme sanatının usul ve kaidelerini inceleyen, üç ana daldan oluşan bir disiplini ifade etmektedir.²²

Belâgat ve fesahat kelimeleri ilk dönemde aynı anlamda kullanılırken zamanla anlamları belirginleşmeye başlamış ve farklı terimlere dönüşmüşlerdir. Modern dönemde ise bu iki kelime eskiden olduğu gibi aynı anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Emîn el-Hûlî de daha az sınıflandırma yoluna gitmek için bu tavrı benimsediğini belirtmektedir.²³

²⁰ Abdurahmanov, "Emîn El-Hûlî, Hayatı, Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri", s. 35.

²¹ J.J.G. Jansen, *Kur'ân'a Bilimse-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar, Ankara: Fecr Yayınları, 1993, s. 8.

²² Hulusi Kılıç, "Belâgat", *DİA*, V, 380-381.

²³ Emîn Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev. Emrullah İşler, Mehmet Hakkı Suçin, Ankara: Kitabiyat, 2006, s. 55.

Emîn el-Hûlî'ye göre belâgat ve beyân en genel anlamıyla sözün iyisini kötüsünden ayırmayı sağlayan kriterlerin belirlendiği bir alandır. En dar anlamıyla ise Kur'ân'ın i'câz yönünü açıklayan ilimdir. Bu dar anlamıyla belâgat, Kur'ân metninin edebî bir tahlilini hedefler. Neticede belâgat ya edebiyatı ve edebiyat malzemesini eleştiriyi ya da edebî eleştirinin bir çeşidi olan Kur'ân metninin eleştirisini öğretir.²⁴

Emîn el-Hûlî, öncekilerin belâgat ilmi ve buna bağlı konuları şiir sanatı, şiir eleştirisi, söz eleştirisi şeklinde isimlendirmelerinden hareketle onların eleştiri sanatı ve belâgat arasında bir bağ olduğunu düşündüklerini ve bu isimlendirmelerle de bu bağı hissettirdiklerini savunur. Kendisinin de bu bağdan hareketle belâgat tarihine eğileceğini ve belâgatın aşamalarını verirken bu bağı ortaya çıkarmaya çalışacağını belirtir. Ona göre belâgat, tarihinin büyük kısmında edebî eleştiri ile aynı şeyi ifade ederken ancak çok az bir zaman diliminde çeşitli tesirlerle edebî sanat için bir araç kabul edilmiştir.²⁵

Emîn el-Hûlî edebiyat araştırmasının daha ilk başında edebî eleştiri kavramı üzerinde ısrarla durmakta ve kendince getirdiği birtakım örnekler aracılığıyla belâgat kavramını, edebî eleştirinin donuklaşmış ve yozlaşmış şekli olarak kabul etmektedir.²⁶ Bunun sebebi ise betimlemeli belâgatı, bilinen kurallarıyla eleştiri sanatının kendisi ya da bu sanatın bir türü olarak kabul etmenin kolay olmadığını düşünmesidir. Çünkü bu kurallar her ne kadar nazım ve nesir alanındaki edebî zevkin kendisi ile test edildiği birtakım kaideler barındırsa da edebî eleştirinin bizzat kendi sayılmazlar.²⁷

Emîn el-Hûlî'ye göre edebiyat sanatsal bir söylemdir. Belâgat ise bu söylemin sanatsallığını ve nasıl dile getirilmesi gerektiğini incelemektir.²⁸ Bu sebeple belâgat aslen bir sanattır ve belâgat öğretimi yapılırken öğrenciye sanatın anlamı, karakteristiği, doğuşu, amacı, kolları tanıtılarak öncelikle söz sanatının ne olduğu açıklanır. Bu şekilde belâgata sanatsal bir giriş yapılmış olunur.²⁹ Ona göre belâgat parçacı yaklaşımdan uzaklaşarak sanatsal bir bakış açısıyla yeniden yorumlanmalıdır. Belâgatın aslen insanın duygu ve düşüncelerini aktardığı bir araç olması sebebiyle bu yeni yorum ve sınıflandırma günlük hayattaki kullanımdan kopuk olmamalıdır. Felsefe temelli belâgat

²⁴ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 71.

²⁵ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 71-72.

²⁶ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 72.

²⁷ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 72.

²⁸ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 206.

²⁹ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 66.

metodu, felsefi ve mantıksal öncüllerinden kurtarıldığı takdirde estetik sezgi üzerine kurulan sanatsal incelemenin zorunlu kıldığı yeni açılımlarda bulunmak zorunda kalır. Bu doğrultuda belâgat klasik sınıflandırmadan kurtarılarak söz belâgatı ve anlam belâgatı olarak ikiye ayrılır.³⁰ Bu yeni sınıflandırma projesinde belâgat, sanat ürününün doğasına uygun şekilde basitten karmaşığa doğru kelime, cümle, paragraf ve edebî metin sırası izlenerek birbirine bağlı bir bütün olarak ele alınır.³¹

Emîn el-Hûlî belâgatla ilgili öncelikli çabasının ve amacının belâgatın sanatsallığını tescil etmek ve onun söz sanatı kimliği ile diğer görsel ve işitsel sanatlar arasındaki yerini almasını sağlamak olduğunu belirtmiştir.³² O, belâgatın bu sanatsal yönüne *Fennü'l-kavl* isimli eserinde değinmiş ve belâgatla musiki ilişkisinin üzerinde durmuştur. Onun ayrıca psikoloji ve belâgat ilişkisi konusunda da çalışmaları bulunmakta, eserlerinde edebiyat psikolojisinden bahsetmektedir. Ona göre insan psikolojisine derinlemesine nüfuz edilmeden sanatın ve güzelliğin sırları çözülemez. Bu sebeple edebiyatçı ve eleştirmen psikoloji ile ilgili verilere mümkün mertebe aşına olmalıdır. Çünkü kelimenin fonetik ve çağrışımsal etkisi ancak psikolojiye dayanarak sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilir.³³

Emîn el-Hûlî'nin metodunda yeni olan şey sadece *fennul kavl* ibaresi ile belâgatı geliştirmek değildir. Onun isteği, sanatsal bir ruhun derin idrakine dayanan ve his yoluyla güzelliğin esrarlarını anlamlandırmaya çalışan yeni bir medrese oluşturmaktır. Bu ise ilk asırlardaki anlayışı yeniden diriltme yöntemiyle tertip, tâbir, sanatlar ve edebî mânaları araştırma şeklinde olmalıdır.³⁴

Emîn el-Hûlî, belâgat tarihine büyük önem vermiş ve bu konuda araştırmalar yapmıştır. Bu araştırmalar onun belâgatta yapmak istediği yeniliğin anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Bu sebeple onun bu konudaki çalışmalarına ana hatları ile değinecek ve belâgat tarihini ele alırken hangi noktaların üzerinde durduğunu tespit etmeye çalışacağız. Böylelikle onun bu alanda yapmak istediği yeniliğin kökleri hakkında fikir sahibi olacağız.

³⁰ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 65-66.

³¹ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 202.

³² Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 200.

³³ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 201-202.

³⁴ Akîd Halid Hammûdî Muhyî el-Azzâvî, *el-Menhecü'l-beyânî fi tefsîri 'l-Kur'ân fi 'l-asri 'l-hadi*, Dımaşk: Dârü'l-Asıme, 2012, s. 121.

2.1. Belâgat İlminin Doğuşu ve Gelişimi

Emîn el-Hûlî belâgata dair çalışmalarında belâgat tarihine büyük önem vermektedir. Ona göre belâgat alanında yapılacak olan tarih yazıcılığı belâgat tarihinin mihenk taşı sayılabilecek durumları, bu alanda çalışma yapan ve eser veren önemli şahısları, bu şahısların yaşadıkları sosyal ve kültürel durumların onların belâgata dair düşüncelerindeki ve eserlerindeki izdüşümlerini, bu eserlerin yorumlanma biçimlerini araştırmak şeklinde olmalıdır.³⁵ Emîn el-Hûlî'ye göre belâgat tarihini yazma iddiası oldukça zor gerçekleşecek olan bir iddiadır. Bu sebeple o, ana hatları ile belâgat tarihini anlatma iddiasındadır.³⁶ Emîn el-Hûlî her ne kadar edebî eleştiri ve belâgat arasındaki ayrımı kabul etmeme eğiliminde olsa da bu araştırmasında geçmiş âlimlerin terimlerini ve görüşlerini sunacağını belirtmektedir.³⁷ Bununla birlikte belâgat tarihini klasik ve dönemlere ayrılmış edebiyat tarihinden farklı bir yöntem benimseyerek ele almıştır.

Emîn el-Hûlî'ye göre her millet sözün iyisi ve kötüsü arasında tercih yapmış, bu tercihte birtakım hususlara dikkat etmiş, bunun için de çeşitli yöntemler geliştirmiştir. Bu yöntemler ilim haline gelmeden evvel toplumda uygulanmış ve kökleşmiştir. Arap toplumunda da durum bu şekildedir. Câhiliye dönemindeki bedevilerin şiir ve nesir türündeki sözleri belâgat ve beyân olarak isimlendirilebilecek çalışmalarla doludur. Bu dönemde Araplar arasında gerçekleşen şiir ve nesir türü atışmalarda hakemler bulunur ve sözleri güzel ve kötü olmasına göre över ya da yererlerdi. Bu edebî eleştiriye ise herhangi bir plan olmaksızın tamamen doğal bir zevke dayanarak yaparlardı.³⁸

Emîn el-Hûlî, Câhiliye döneminde edebî eleştirinin ölçüsü olarak kabul ettiği doğal zevkin ne olduğuna dair ayrıntılı bir açıklama getirmemektedir. Fakat onun iddialarının aksine, o dönemde şairlerin şiirler yazdıktan sonra bir müddet bekletip onda düzeltmeler yaptıklarına dair bilgiler bulunmaktadır. Yani salt edebî zevkten ziyade kanunlaşmış, herkes için geçerli olan genel bir zevk mevcuttur denilebilir. Bu durum ise aslen edebî eleştiri faaliyetinin genel birtakım kurallardan bağımsız olmadığını göstermektedir. Bu kurallar ise Câhiliye döneminde Mekke etrafında kurulan

³⁵ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 67-69.

³⁶ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 69-70.

³⁷ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 72.

³⁸ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 73.

panayırlarda Kureyş kavmi ve lehçesi ekseninde oluşmuştur. Çünkü buralar şairlerin bir araya geldikleri, şiirlerini paylaştıkları ve birbirlerini eleştirdikleri mekânlardı. Kendilerine göre medreseleri ve uyguladıkları birtakım üslûpları da mevcuttu.³⁹

Emîn el-Hûlî, İslâmî dönemdeki edebî eleştiri faaliyetlerinin Câhiliye devrindekenden daha yaygın olduğunu belirtmiştir. O, belâgat tarihinde İslâmî dönemi anlatırken İslâm davetini, eleştiri yöntemini benimsemiş, söz sanatı üzerine kurulmuş ve Arap kelâmının eşi benzeri olmayan bir türüne ulaşmış güçlü bir belâgat etkinliği olarak tanımlamaktadır. Buna göre İslâm'ın kabulü de eleştirel bir yargı ve edebî bir kabuldür. Çünkü insan bu davetin doğruluğunu nefsinde hisseder.⁴⁰ Kur'ân'a iman da bu doğal edebî zevkin bir getirisidir.

Ona göre İslâmî dönem, Câhiliye dönemindeki sanattan daha belirgin ve bilgi bakımından daha net bir görüntü sunmaktadır. Hz. Peygamber ve kendisinden sonra gelen halifeleri de bu edebî etkinliği devam ettirmişlerdir.⁴¹ Hz. Ömer'in (ö. 23/644) Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye (ö. 42/662-63) yazdığı mektupta ona yanındakilere şiir öğrenmelerini tavsiye etmesini söylemesi, bunun nedenini ise şiirin, yüksek ahlaka, doğru görüşe ve nesep bilgisine götürmesi olarak ifade etmesi de halifeler döneminde edebiyata verilen önemi göstermektedir.⁴²

Emîn el-Hûlî'ye göre toplumların gelişmesi ve değişmesiyle dil de gelişme ve değişim göstermiştir. O, Arap toplumunda da İslâmiyet'in ortaya çıkmasıyla aynı durumun vuku bulduğunu ifade etmiştir. Buna göre Arap toplumu yerleşik hayata geçip farklı kültürlerle karşılaşınca, fasih dili zayıflatan faktörlerden etkilenmeye başlamıştır. Emevîler döneminde bu etkilenme diğer dönemlere kıyasla daha az olmuştur. Onlar Arap ruhunu korumak için çaba sarf etmişler ancak bu çabalarına rağmen, yerleşik hayata geçme ve şehirleşme Arap'ın fasih dilini zayıflatmaya başlamıştır. Emevîler yerleşik hayata geçerken çocuklarının Arap ruhunu ve fasih dilini korumak amacıyla çölün ve bedevilerin edebiyat elçiliğini yapan hocalar tutmuş, bunun sonucunda sarayda yeni bir mürebbi sınıfı oluşmuş ve bu mürebbiler ise doğal öğretim yönteminde değişiklik yapmak zorunda kalmışlardır. Onların muhatap oldukları bu yeni neslin Arap zevklerinin

³⁹ Şevki Dayf, *el-Belaga: Tetavvür ve Tarih*, Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1983, s. 10-13.

⁴⁰ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 74.

⁴¹ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 74-75.

⁴² Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 76.

değişmeye başladığı bir nesil olması sebebiyle tabii olarak sahip oldukları edebî melekeyi açıklamaları gerekmiştir. Bu melekeyi açıklamaya çalışırken fesahat, belâgat ve beyândan söz etmeye başlamışlar ve bunlara dair örnekler vermişlerdir. Bunları tabiattan esinlendikleri basit esaslar ve hem kendilerinin hem de halkın o devirdeki kültürleri vasıtasıyla yapmışlardır. Bununla beraber zaman zaman öğretim amacıyla zevk ve mizaca ters düşen açıklamalar yapmışlar ve bu konularda küçük risâleler kaleme almışlardır. Bu risâleler belâgat yönteminde edebî zevkten uzaklaşmanın ilk göstergeleri olmuştur.⁴³

Emîn el-Hûlî'ye göre İslâm devletinin sınırlarının genişlemesi ile çeşitli insan ırkları aynı bayrak altında toplanmıştır. Bunun sonucu olarak birtakım bağlar ile kanlar birbirine karışmış ve ırklar orijinal hallerini kaybetmişlerdir. Farklı unsurların bir araya gelmesiyle mânevî kalıtlar da birbirinden etkilenmiş, öncesinde sadece komşu medeniyetlerle karşılıklı iletişim varken bu iletişim de farklı bir boyut almış ve medeniyetler İslâm potasında erimeye başlamıştır. Ayrıca çöle gidip Arapça öğrenme şansı olmadığı için de Arapça öğrenimi için kaideler konulmaya başlanmış, bu durum kitaplar yazılmasına vesile olmuştur. Bu yazımlar esnasında yabancı kültürlerden etkilenmeler meydana gelmiştir. Emîn el-Hûlî bu tespitlerden yola çıkarak gönül rahatlığı ile hicri ikinci yüzyılda Arapçaya olan tutuculuğun kaybolduğunu ileri sürmüştür.⁴⁴

Emîn el-Hûlî'nin düşünce sisteminin bu konudaki tartışma noktası “Belâgat değişti mi, yoksa gelişti mi?” noktasındadır. Nitekim o, belâgatın Emevîler döneminde gelişmesini ilk değişim olarak nitелеmektedir. Bu düşünce yapısına göre her ilim ilk ortaya çıktığı anda orijinalken, biraz gelişim gösterdiğinde bu durumunu kaybeder ve sistemleşirken başka biçimlerden etkilenmesi onun bozulduğu mânasına gelir.

Emîn el-Hûlî belâgat tarihini ele alırken belâgatın meânî, beyân ve bedî' şeklinde üçlü olarak sınıflandırılmasında acele edildiğini düşünür. Ona göre, üç bölüme ayrılan belâgat araştırmalarının belirtileri hicri beşinci yüzyıla kadar bile açık değildir. O, Abdülkâhir el-Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) eserlerinde bu üçlü ayrımın tam olarak yapılmadığını belirtmiştir. Ayrıca bu alanda bu kadar yetkin bir ilim adamının gözünde hicri beşinci yüzyılda bu sınıflandırma tam olarak belirginleşmemişken belâgatın üç alt dalının hicri üçüncü yüzyılda ortaya çıktığına dair iddialara şüphe ile yaklaşmıştır. Bu

⁴³ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 76-77.

⁴⁴ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 90.

sebeple de belâgat tarihi araştırmasında Ebû Ubeyde'nin (ö. 209/824 [?]) *Mecâzü'l-Kur'ân* eserinin beyân alanında, Câhiz (ö. 255/869) ve çağdaşlarının eserlerinin meânî alanında, İbnü'l-Mu'tez'in (ö. 296/908) *el-Bedî'* adlı eserinin bedî' alanında ilk eserler olduğunu kabul etmemiştir.⁴⁵

Emîn el-Hûlî belâgat tarihini anlatırken belâgatçuların biyografilerine ve bunların birtakım ortak özelliklerine de değinmiştir. Buradaki tespitlerine göre belâgatçuların çoğu Arap değildir, bir şekilde felsefe ile ilişki içerisindedirler, genel anlamda aralarında bir mekân bağından söz edilemez ve belâgatçular hakkında kaleme alınmış tabakat kitapları yoktur.⁴⁶

Emîn el-Hûlî belâgat tarihini klasik belâgat tarihi kitaplarından farklı bir formda ele almıştır. Belâgatı, İslâmî dönem, Câhiliye dönemi gibi başlıklar altında ele alıp bunları tarihlere göre sınıflamak yerine bu dönemlerin genel özelliklerinin belâgata etkilerinden yola çıkarak belâgatın gelişim evrelerini vermiştir. Belâgat ekollerinin ortaya çıkış sürecini temellendirmek için ise belâgatın beslendiği kaynaklara dair araştırmalar yapmıştır. Biz de aşağıdaki başlıkta buna yer vereceğiz.

2.2. Belâgatın Gelişmesinde Etkili Olan Kaynaklar

Emîn el-Hûlî'ye göre belâgat ilim olarak ortaya çıkarken bazı kaynaklardan beslenmiştir. İslâmî dönem öncesinde bu kaynaklar daha ziyade yerli unsurlardan oluşurken, İslâm'ın ortaya çıkması ve İslâm devletinin sınırlarının genişlemesi ile bunlar çeşitlilik arz etmeye başlamıştır. Emîn el-Hûlî'nin belâgatın yenilenmesi iddiasının temelinde belâgatın beslendiği yabancı kaynakların onun orijinalliğini bozduğu düşüncesi yatmaktadır. Bu sebeple belâgatın gelişiminde etkili olan yerli ve yabancı kaynakları incelemek, Emîn el-Hûlî'nin belâgat tarihi araştırmasında önem verdiği ve yeni belâgat teorisinin temeline koyduğu belâgat ekollerini daha iyi anlayabilmek açısından önem arz etmektedir.

⁴⁵ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 94.

⁴⁶ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 99-100.

2.2.1. Yerli Kaynaklar

Emîn el-Hûlî'ye göre Arap edebiyatı vadisinde çeşitli kaynaklardan doğan nehircikler vardır ve bunların bulunduğu ortak nokta iyi sözü kavrama ve ortaya çıkarma yollarını bilmektir. Belâgatın doğuşunda ve gelişim aşamasındaki bu unsurlar dikkatli belâgat tarihçisinin gözünden kaçmaz ve o bu şekilde farklı kaynaklardan beslenen belâgat konularını ve bölümlerini birbirinden ayırt edebilir.

Emîn el-Hûlî'ye göre gerek Câhiliye döneminde gerekse İslâmî dönemde şiir, belâgat ilminin gelişmesindeki en önemli faktörlerden birisi olmuştur. Şairlerin İslâmî dönemde belâgat hakkında kitap yazdıkları görülmektedir. Onlar bir taraftan yazdıkları şiirler ve şiir eleştirileri ile belâgat uygulamaları yaparken bir taraftan da yazdıkları kitaplar ile belâgat teorisinin oluşmasına katkıda bulunmuşlardır. İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/908) buna örnek olarak gösterilebilir, o şairliği üst düzeyde olan ve belâgatın temellerini atan şahsiyetlerdendir.⁴⁷ *el-Bedî'* adlı kitabında; bedî' yani belâgatın şairlerin ve eleştirmen edebiyatçıların şiirlerinde zikrettikleri bazı sanatların adı olduğunu, dil bilginleri ve kadim şiir bilginlerinin ne bu ismi, ne bu ismin ifade ettiği mânayı bilmediklerini ve bu konuda eser de yazmadıklarını, ondan önce kimsenin bunları kayda geçirmediyini belirtmiştir.⁴⁸ Şair ve eleştirmenlerin başlattığı bu tip belâgat çalışmaları son sınıflandırma şeklini alana kadar çeşitli belâgat konularını kapsamına almış ve bu şekilde belâgatın gelişmesinde etkili olan faktörlerden birisi olmuştur.⁴⁹

Belâgatın bir ilim olarak gelişmesini sağlayan gruplardan bir tanesi de Arap olmayan kâtiplerdir. Devletin sınırlarının genişlemesi ile beraber farklı uluslar İslâm'a girmiş ve bunlar Arapçayı inceleme ve öğrenme ihtiyacı hissetmiştir. Bu ihtiyacın bir sebebi de bunların devlet kademelerinde bir işe girebilmeleri için Arapçayı ileri düzeyde bilmelerinin gerekmesiydi. Emîn el-Hûlî'ye göre bu sebeplerden dolayı kâtipler tabakası kayda değer edebî araştırmalar yapmıştır. Onların ulaştığı bu edebî düzeyi anlamak için Câhiz'e (ö. 255/869) nispet edilen şu rivayete göz atmak yeterlidir:

⁴⁷ Editör: İsmail Güler, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*, İstanbul: İSAM, 2015, s. 219.

⁴⁸ İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî'*, thk. Muhammed Abdülmün'im Hafaci, Beyrut: Dârü'l-Cil, 1990, s. 58.

⁴⁹ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 59.

Şiir ilmini Asmai'den öğrenmek istedim, gördüm ki sadece, şiirde istisnai kullanımları iyi biliyor. Bunun üzerine Ahfeş'e başvurduğum; fakat o da sadece i'rab konusuna vakıftı. Ebu Ubeyde'ye sığındığımda ise yalnızca destansı rivayetler, kabile savaşları ve soy kütükleri ile ilgili şiirler naklettiğini gördüm. Aradığımı yalnızca Hasan b. Vehb ve Muhammed b. Abdulmelik ez-Zeyyad gibi kâtip edebiyatçılarda buldum.⁵⁰

Belâgat ilminin ortaya çıkmasında râviler ve dilcilerin de önemli katkıları olmuştur. Râviler grubu Arap dilinin ve kimliğinin bozulmaya yüz tuttuğu bir dönemde geriye kalan dil ve edebiyat mirasını muhafaza etmiş, fasih Arapçanın sığınağı durumundaki çölden ulaşabildiği dilsel malzemeyi yazıya geçirmiştir.⁵¹ Dil ilimleri ile ilgilenen âlimler ise ister istemez belâgat konularına temas etmişler ve dolayısıyla bu ilmin gelişmesine katkıda bulunmuşlardır. Ayrıca ilk dönemlerde dil ilimleri kayıt altına alınırken sarf, nahiv, belâgat gibi bir ayırım gözetilmemiştir. Bunun sonucu olarak da sonraki asırlarda belâgat sahasındaki teliflerde dil kitaplarından alıntılar yapılmıştır. Örneğin, Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb* adlı meşhur eserinde belâgat konularından sayılabilecek mûsned, mûsned ileyh, takdim, tehir, tarif, tenkir gibi konulara değinilmiştir.⁵² Bu özellikleri sebebiyle bazıları onu meânî ilminin kurucusu olarak kabul etmektedir.⁵³

Usulcüler de belâgatın gelişmesinde pay sahibidir. İslâmî dönemde hayatın Kur'ân etrafında şekillenmeye başlaması ile âlimler Kur'ân ve üslûbunu araştırmaya başlamışlardır. Fıkıh usulü âlimleri fıkıh usulünün dilsel altyapısı niteliğindeki belâgat araştırmalarına yönelmişlerdir. Kur'ân ve sünnetten hüküm çıkarırken Arap dilinin esaslarına da dikkat etmeleri gerektiği için bu araştırmalar gittikçe önem kazanmış ve fıkıh usulü kitaplarında; hakikat, mecaz, emir, nehiy, hurûfu'l-me'ânî vb. konular bulunmaya başlamıştır.⁵⁴ Bu bağlamda Sekkâkî, belâgatın beyân ve meânî dallarına ait pek çok konunun fıkıh usulü eserlerinde ele alındığına "Fıkıh usulü konularının büyük kısmına bak gör, aslında hangi ilme aittir?" ifadeleriyle işaret etmiştir.⁵⁵

⁵⁰ Hülî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 57.

⁵¹ Hülî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 58.

⁵² Güler, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*, s. 227.

⁵³ Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Belâgat İlminin Gelişimine Müessir Olan Kaynaklar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993): s.285.

⁵⁴ Hülî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 56

⁵⁵ Ebû Ya'kub Yusuf es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1987, s. 422.

Belâgatın gelişmesinde rol oynamış önemli bir grup da tefsircilerdir. Emîn el-Hûlî bu grubu müstakil olarak zikretmemiş ancak kelâmî ekolün belâgatçıları anlatırken müfessirlerin bu alana katkılarına değinmiştir. Ona göre tefsirde, belâgat alanında ustalaşmış pek çok isim ortaya çıkmıştır. Bunların başında meşhur *el-Keşşâf* adlı eseriyle Zemahşerî (ö. 538/1144) gelmektedir. *el-Keşşâf* isimli eserinde belâgat konusunda önemli çıkarımları vardır. Bu yorum ve çıkarımlar daha ziyade kelâmcı belâgat ekolünün gelişmesine katkıda bulunmuştur.⁵⁶

Kelâmcılar da belâgatın gelişmesinde etkili kaynaklardan biridir. İ'câz meselesi hakkındaki çalışmaları ile belâgat literatürüne önemli katkıları olmuştur. Arap olan Müslümanlar bu mucizeyi kendi tabiatları itibariyle hissedebilirken Arap olmayan unsurların Müslüman olması ile birlikte Müslümanlar Kur'ân'ın i'câzını araştırma zorunluluğu hissetmişlerdir. Zamanla belâgat ile ilgili meseleler kelâmcılar açısından Allah'ın varlığı ile ilgili deliller arasında görülmeye başlanmış ve bunlar arasında özellikle Mu'tezile kelâmcıları bu alana katkıda bulunmuştur. Bunlar felsefi yöntemlerle genel anlamda İslâm'ı, özel olarak ise kendi mezheplerini savunmak için daha önce bilinmeyen bir cedel sistemi içinde belâgat ilminin inceliklerini uyguladıkları gibi, belâgat ilmine dair temel prensipleri de tespit etmişlerdir. Mu'tezilî kelâmcı İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845), bu konuda sarfe adını verdiği ve Kur'ân'ın i'câzının onun fesâhat ve belâgatında ya da nazm veya tertibi gibi birtakım özelliklerinde olmadığını savunduğu yeni bir görüş ortaya atmıştır. Bu görüşe göre insanın Kur'ân'ın bir benzerini yapmaya gücü yeter, ancak Allah (c.c.) Kur'ân'a ait bir mucize olarak insanı bu işten alıkoymuştur. en-Nazzâm'ın iddiaları bu alandaki tartışmaları tetiklemiş ve pek çok müstakil eserin yazılmasını hızlandırmıştır.⁵⁷

Emîn el-Hûlî yukarıda zikredilen bu grupların yaptıkları çalışmaların zamanla belli bir hüviyete bürünerek yerli yerine oturduğunu ve her bir çalışma grubunun kendine özgü terminolojisinin oluştuğunu belirtmiştir. Ayrıca bu süreçte oluşan terminolojide edebî eleştiri ile belâgat iç içe geçmiş, bunun neticesinde de edebî eleştiri ayrı bir bilim olarak görülmemiştir. Bu da edebî eleştiri alanında müstakil çalışmaların yapılmamasına neden olmuştur.⁵⁸

⁵⁶ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 104.

⁵⁷ Abdurahmanov, "Emîn El-Hûlî, Hayatı, Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri", s. 87.

⁵⁸ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 59-60.

2.2.2. Yabancı Kaynaklar

XX. yüzyıla kadar belâgat araştırmacıları belâgatın Araplara özgü olduğu görüşünde birleşirken bu tarihten sonra belâgatın özgünlüğünü tartışmaya ačan isimlerden birisi Emîn el-Hûlî olmuştur.⁵⁹ Emîn el-Hûlî, belâgatın yabancı kaynaklarından bahsettiği başlık altında kelâmcıların belâgat ekolünün aslen Yunan felsefesinden etkilendiği ve orijinal olmadığı görüşünü savunmaya çalışmaktadır. Bu amaçla felsefe ve belâgat konulu araştırmalar yapmış, felsefenin kelâma etkisi ve bunun üzerinden de belâgata etkisini ortaya çıkarmaya çalışmıştır.

Emîn el-Hûlî bu konudaki araştırmasına felsefe ve belâgatın tanımlarını yaparak başlamıştır. Ona göre felsefe özgürce ve derinlemesine yapılan araştırmadır. Belâgat ise söz estetiğinin hangi ögelerle nasıl oluştuğunu inceler. Bu açıdan estetik hem felsefenin hem de belâgatın konusudur. Felsefenin estetiği incelemesi; estetik nedir, insan estetiği nasıl hisseder, ondan nasıl etkilenir, insan pratiğinin hangi yönleri estetiği derinden hissetmesini sağlar, insan estetik sezgisini hangi yolla dile getirir, söz konusu pratik ve dile getiriliş bu sanatın yaratılmasında hangi işlevleri yerine getirir soruları ekseninde olmuştur. Bunlar ele alındığında felsefeyle belâgatın nasıl bir ilişki içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Emîn el-Hûlî burada belli bir topluluğa ait belâgatın felsefe ile ilişkisini ele alacağını, belâgat ve felsefe ilişkisinin bu araştırmanın boyutlarını aşacağını vurgulamıştır.⁶⁰

Emîn el-Hûlî'ye göre İslâm felsefesi, temelleri yabancı kültüre dayanan bir yapıdadır. Bu yapı tercüme faaliyetlerinden sonra İslâm uygarlığının Grek medeniyetini okuması ile ortaya çıkmıştır. Ortaya çıktığı bu toplumda katı dinî kurallara bağlı bir kesimle karşılaşmasıyla felsefe ile dinin ilk tartışması başlamıştır. Din adamları gene felsefenin silahlarını kullanarak mantık ilmini oluşturmuş ve akide ile ilgili konuları bu şekilde açıklamaya çalışmıştır. Bu çalışmaları neticesinde kelâma dayalı bir felsefe hareketi ortaya çıkmıştır. Kelâm, İslâm felsefesinin bel kemiği olmuş ve felsefenin yerini almıştır. Bu açıdan belâgat kelâmdan etkilenmiştir dendiğinde onun aslen felsefeden

⁵⁹ Abdurahmanov, "Emîn El-Hûlî, Hayatı, Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri", s. 88-89.

⁶⁰ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 110.

etkilendiği ve falan kişi kelâmcıdır dendiğinde de onun aslen felsefe ile ilgilendiği anlaşılır.⁶¹

Belâgat, kelâm ile yakın ilişkisi sebebiyle bütün gelişim dönemlerinde felsefe ile ilişki içerisinde olmuştur. Çıkış döneminde Sehl b. Hârûn (ö. 215/830), Câhiz (ö. 255/869), Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948) gibi âlimler felsefe, mantık ve kelâm ile ilgilenmişlerdir. Bu üç isme bakıldığında bunların Arap kökenli olmadıkları görülür. Câhiz, Aristo'nun eserlerinden faydalanmıştır; Kudâme, Grek, Hint ve Fars kültürlerine ileri derecede hakimdir ve Aristo'nun eserlerine şerh yazmıştır. Gelişim döneminde ise Eş'arî kelâmcısı Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79), Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Sekkâkî (ö. 626/1229) gibi isimler kelâm ilminde temayüz etmişlerdir. Özetleme, şerh etme ve hâşiyeleme döneminde ise Adudüddin Îcî'nin (ö. 756/1355) kategoriler konusunda otorite olduğu ve kelâma dair eseri olduğu, Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (ö.792/1390) bir kelâm ve mantık bilgini olduğu, Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) kelâmcı ve filozof olduğu ve belâgattan çok felsefe alanında eser verdikleri görülür.⁶² Emîn el-Hûlî'ye göre bu bilgiler felsefeyle belâgat ilişkisinin yüzeysel bir panoramasını vermektedir ve belâgat kitaplarının bölüm sınıflandırmaları, konuların dizilişi, özel yapıdaki belâgat anlamlarının anlatımı, anlam metotları ve güzel anlatım biçimleri hep felsefe kaynaklıdır. Hatta o, iddiasını bir adım daha ileri götürerek Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Muhtasaru'l-meânî* isimli eseri ve bunun üzerine yapılan ta'lik ve hâşiyeler incelendiğinde bütün felsefe koleksiyonuna ulaşılabileceğini savunmuştur.⁶³

Emîn el-Hûlî'ye göre belâgat araştırmalarının başladığı dönem, hicri ikinci yüzyılın sonları ile üçüncü yüzyılın başlarına tekabül eder. Ona göre burada gözden kaçırılmaması gereken nokta bu dönemin birçok açıdan İslâm medeniyetinin diğer kültürlerden etkilendiği döneme denk gelmesidir. Dolayısıyla bu etkileşimle meydana gelen kültürel değişimden belâgat da nasibini almıştır. O, belâgat alanındaki bu etkilenmeyi ise şu sözleri ile dile getirmiştir:

Zamanla Arapların Arap olmayan unsurlarla karşılaşması sonucunda pratik yaparak ve çöle giderek ehlinden fasih Arapçayı öğrenme sona

⁶¹ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 111.

⁶² Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 111-112.

⁶³ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 113.

erdiğinden din ve devlet dili olan Arap dilini öğrenme ihtiyacı arttı. Artık Arapça eskiden olduğu gibi çöle gidilerek değil, ders görerek ve kuralları okunarak öğreniliyordu. Arapçanın ders verilerek öğretilmesi, bu alanda kitap telif edilmesi zaruretini doğurdu. Kitap yazma çabası da doğal olarak İslâm devletinin yanı başındaki geniş imparatorluktan, mevcut olan Süryânîce, İbrânîce ve Farsça gibi yazılı dillerin hayatındaki benzer kitap yazma girişimlerine yöneldi. O dönemin kültür dili olan Yunanca kitaplarını İstanbul'dan almış ve bu alışın kültürel hedeflerini Bizans, Şam ve Bağdat arasındaki siyasî sebeplerle ilişkilendirmişti. Bu nedenle de belâgat çalışmalarının yerli veya yabancı kültürlerden etkilenerek geliştiği hususu gözden kaçırılmamalıdır.⁶⁴

Hûlî'ye göre Arap belâgatının özgünlüğünün sorgulanması eskiye dayanan bir düşüncedir. Ona göre Arap belâgatı İbrânîler, Fârisîler, Hintliler ve diğer milletlerle de etkileşime girmiştir ancak Yunanlıların etkisi daha öncelikli ve belirgin olmuştur. Bu etkide de Aristo'nun özel bir yeri vardır.⁶⁵

Emîn el-Hûlî, hicri ikinci yüzyılın entelektüel topluluğunun Aristo'nun *Organon* adlı mantık külliyyatının tercüme edilmesi ile birlikte Yunan mantığı ile ilgilenmeye başladığını belirtmiştir. O, Aristo etkisinden bahsederken özellikle *Retorika* ve *Poetika* adlı iki eser üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ona göre bu eserler belâgatın gelişiminde ve sistemleşmesinde oldukça etkili olmuştur. *Retorika*, Ebû Ubeyde'nin (ö. 209/824) *Mecâzü'l-Kur'ân* adlı eserinden önce ya da onunla aynı dönemde tercüme edilmiştir. *Poetika* ise Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940) tarafından daha geç bir dönemde tercüme edilmiştir. Emîn el-Hûlî'ye göre bu kitap incelendiğinde bütün belâgat kitaplarını ele alan bir ontoloji niteliğinde olduğu görülür. Emîn el-Hûlî, bu araştırmasının sonucunda Arap belâgatının Yunan felsefesi ve diğer milletlerin belâgatından etkilenmek sûretiyle gelişimini sürdürdüğünü ispatlamaya çalışır. Bu çalışmasının asıl amacı ise Arap belâgatının belli bir noktadan sonra özgünlüğünü yitirdiğini kanıtlayıp, kendisinin ortaya attığı ve edebî eleştiri geleneğinin devamı olarak kabul ettiği yeni belâgat yöntemini temellendirmeye çalışmasıdır.

Aristo'nun Arap belâgatına etki ettiği söylenen *Poetika* adlı eseri doğrudan estetik ile değil de daha ziyade edebiyat sanatı ve dil problemleri ile uğraşır.⁶⁶ Bu sebeple bu eserin bir sanat ontolojisi niteliği taşıdığı söylenebilir. Şiir sanatına dair problemlerden

⁶⁴ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 89-90.

⁶⁵ Abdurahmanov, "Emîn El-Hûlî, Hayatı, Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri, s. 91.

⁶⁶ Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993, s. 9.

daha çok komedyâ, tragedyâ, epos gibi sahne sanatlarının tarihî gelişimleri içerisindeki değişimlerine, bölümlerine ve aralarındaki farklara değinmesinin yanısıra dilin yapısı ve ifade gücü gibi konuları da ele almaktadır.⁶⁷

Poetika adlı eseri ilk kez Arapçaya evirenin Mettâ b. Ynus olduğu kabul edilmektedir. Ancak bu eviri muğlak anlamlar, yerine oturmayan lafızlar, karmaşık ibareler ve çelişkili düşünceler barındırır. el-Kindî (. 252/866), el-Fârâbî (. 339/950), İbn Sînâ (. 428/1037), İbn Rüşd (. 595/1198) gibi filozoflar bu karmaşıklığı gidermek amacıyla bu esere telhisler yazmışlar ve el-Kindî'nin eseri dışındakiler günümüze ulaşmıştır.⁶⁸

Kaynaklar incelendiğinde Müslümanların bu esere fazla rağbet göstermedikleri görülecektir. Bunun sebebi ise Aristo'nun gerek vezin gerek teknik itibari ile Şiirden anladığı Şeyin Arapların Şiirden anladığı Şeyden farklı olmasıdır. Başka bir sebep de *Poetika* ile ilk ilgilenenlerin felsefeciler olması ve bu eserin felsefi eserler arasında zikredilip gereken yerine konulmamasıdır.⁶⁹ Arap edebiyatçısı ve belâgatısı Hâzim el-Kartâcennî'nin (684/1285) Şiir ve belâgat alanında ele aldığı *Minhâcu'l-buleğâ ve sırâcu'l-udebâ* adlı eserinde *Poetika*'nın etkisi açıkça görülmektedir ve o bu eserden doğrudan etkilenen ilk belâgatı sayılmaktadır. Bundan öncesinde ise yukarıda zikredilen sebeplerden ötürü *Poetika*'nın Arap edebiyatı ve belâgatına etkisinden bahsedilememektedir.⁷⁰

Aristoteles'in belâgata etki ettiği iddia edilen diğer eseri ise *Retorika*'dır. Bu eser İslâm mantıkılarına göre *Organon*'a sonradan ilave edilmiştir ve mantık kllyatında yedinci sırada gelmektedir. İslâm mantıkılarının bu eseri mantık kllyatından saymalarının nedeni ise hitabetin mantıkla olan yakın ilişkisidir.⁷¹ *Retorika*  ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde hitabet ve eşitleri, ikinci bölümde halin gerektirdiği duruma göre konuşmanın özellikleri, üçüncü bölümde ise üslûp konuları ele

⁶⁷ Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983, s. 123.

⁶⁸ Halim znurhan, "Aristoteles *Poetika*'sının Arap Edebiyatındaki Yansımaları", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4 (2004): 265-266.

⁶⁹ İhsân Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab: Nağdu'ş-şi'r mine'l-ğarni's -ğ ânî ĥattâ'l-ğarni's -ğ âmini'l-hicrî*, Beyrût: Dâru'ğ -ğ ekâfe, 1983, s. 411.

⁷⁰ znurhan, "Aristoteles *Poetikası*'nın Arap Edebiyatındaki Yansımaları," s. 276.

⁷¹ Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 114-115

alınmıştır. Bu bölümde hakikât, mecâz, teşbîh, istiâre, i‘câz, ıtınâb, musâvat, sec‘î, fasıl, vasıl, tıbâk ve tevriye gibi belâgatın en önemli kavramlarına değinilmiştir.⁷²

Retorika ilk olarak İshak b. Huneyn (ö. 298/910) tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir. Daha sonra İbrâhim b. Abdullah ikinci bir tercüme yapmıştır. Kaynaklarda bu esere dair daha eski bir tercümeden söz ediliyorsa da buna dair herhangi bir ayrıntı verilmemiştir.⁷³

Birçok araştırmacı Arap belâgatı ve edebiyatının kendi kültür mirası içerisinde gelişip olgunlaştığı ve yabancı bir kültürün doğrudan etkisinin söz konusu olmadığı kanaatindedir.⁷⁴ İbrâhim Selâme, Câhiz’in Aristo’nun *Retorika* adlı eserinden bazı şeyleri görmüş olabileceğini ancak bu durumun onun özgünlüğüne zarar verecek nitelikte olmadığını söyler.⁷⁵ Gafgazov Abdurrahmanov bu iddiaları incelemiş ve *Organon* külliyyatında var olduğu iddia edilen belâgat konularını ve yerlerini tespit etmiştir. Bu araştırmasından yola çıkarak bu konuların belâgat kitaplarında dağınık halde bulunduğunu kabul etmiş ancak Emîn el-Hûlî’nin Arap belâgatının sadece bu eserden etkilenecek ortaya çıktığı ve aslında orijinal olmadığı iddiasını ise zayıf bulmuştur.⁷⁶ Ülgen de Arap belâgatının özgünlüğü konusunda yaptığı araştırmada Emîn el-Hûlî’nin iddialarının aksine; Arap belâgatının, terminolojisini ve sistematüğünü oluşturduğu gelişim evresinde mantık, felsefe, retorik gibi ilimlerden istifade ettiğı ancak bunun tamamen Kur’ân, hadis ve eski Arap şiiri gibi özgün kaynaklar üzerine inşa edilen Arap belâgatının ilkelerinin sistematize edilmesi ve kolay anlaşılması için farklı yöntemlerin geliştirilmesinden ibaret olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁷⁷

2.3. Belâgat Ekolleri

Belâgatın beslendiğı kaynakların tanıtılmasından sonra bunlar dikkate alınarak Emîn el-Hûlî’nin belâgat ekolleri hakkındaki görüşlerini bilmek, onun yeni belâgat anlayışını

⁷² Aristo, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası, 1995, s. 19-30; Hacımüftüoğlu, “Belâgat İliminin Gelişmesinde Müessir Olan Kaynaklar,” s. 289.

⁷³ Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 118.

⁷⁴ Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 121.

⁷⁵ Emrullah Ülgen, “Arap Belâgatının Özgünlüğü ile İlgili İddialar ve Bunların Değerlendirilmesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 41 (2015): 1391.

⁷⁶ Abdurrahmanov, “Emîn El-Hûlî, Hayatı, Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri”, s. 93-99.

⁷⁷ Ülgen, “Arap Belâgatının Özgünlüğü,” s.1392.

anlamak açısından oldukça önemlidir. Bunun sebebi ise onun belâgat anlayışının “edebî ekol” olarak tarif ettiği ekolün yeniden ortaya çıkarılıp geliştirilmesinden ibaret olmasıdır. Emîn el-Hûlî edebî ekolün desteklenmesini, kelâmî ekolün terk edilmesini ve bu yenileşme yolunda cesur adımlar atılmasını önermektedir.⁷⁸

Câhiliye devrinde fitrî bir meleke olan ve öğrenilmesi tamamen nassa dayanan belâgatın zamanla gelişme ve sistemleşme sürecine girdiği görülebilir. Emîn el-Hûlî’ye göre bu gelişme döneminde farklı çevrelerin etkisi olmuştur. Bunlardan kelâmcılar ve usulcüler önemli yer tutmaktadır. Kelâmcılar î’caz meselesi hususunda, usulcüler ise hüküm çıkarma hususunda belâgatı kullanmışlar ve gelişmesine katkı sunmuşlardır.⁷⁹ Ayrıca devletin sınırlarının genişlemesi sonucunda Arapçanın halk arasında kullanımı zayıflamış ve dilin öğretiminde kolaylık sağlamak amacıyla yeni kurallar konulmaya başlanmıştır. Aynı dönemde mantık ve felsefenin etkisi kendisini belâgat alanında da hissettirir hale gelmiştir. Belâgat kitaplarında meseleleri açıklama hususunda mantığa ait öğeler kullanılmıştır. Kelâmcıların ilgi alanı olan i’câz meselesi de belâgatla olan sıkı ilişkisi neticesinde bu etkiden nasibini almış, böylece mantık ve felsefenin etkisi kendisini belâgat kanalıyla kelâm alanında hissettirir duruma gelmiştir. Bu durum da kelâmcıların ekolü olarak isimlendirilen ekolün oluşmasını sağlamıştır.⁸⁰

Bunların yanında Emîn el-Hûlî’nin genel edebî çevre ve ilmî edebî çevre olarak ifade ettiği iki grup daha vardır. Genel edebî çevreden kasıt belâgatın Câhiliye döneminden itibaren fitrî olarak var olması ve sonrasında Kur’ân etrafında aynı minval üzere gelişim göstermesidir. Bu grup eski Arap edebiyatını taklide çalışmış ve onların şiir ve yöntemlerine ihtimam göstermiştir.⁸¹ İlmî edebî çevreden kasıt ise; devletin resmi dilinin Arapça olması sebebiyle devlet makamlarında görev almak isteyenlerin bu dili öğrenmeleri neticesinde yeni bir grup olarak ortaya çıkan kâtipler zümresidir. Ortaya çıkmaları ile birlikte edebî sanata dair çalışmalar bunların eli ile gelişme göstermiştir. Belâgata dair çalışmaları sanata dair ve pratiğe dönük olmuştur.⁸² Bunlar neticesinde de belâgat çalışmaları birbirinden farklı iki karaktere bürünmüş ve gelişimini bu şekilde sürdürmüştür.

⁷⁸ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 136.

⁷⁹ Emîn el-Hûlî, *Fennü’l-kavl*, Kahire: Dâr’ul-kütüb’ül-mısriyye, 1996, s. 118-120

⁸⁰ Hûlî, *Fennü’l-kavl*, s.132 133.

⁸¹ Hûlî, *Fennü’l-kavl*, s.120 123.

⁸² Hûlî, *Fennü’l-kavl*, s.122 125.

Emîn el-Hûlî'ye göre bu durum belâgat alanında iki ekolün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bunları “kelâmcıların ekolü” ve “edebî ekol” olarak isimlendirmiştir. O, bu iki ekolün keskin çizgilerle birbirinden ayrılmadığını belirtmiştir. Bu sebeple her ne kadar kişileri ve eserleri belli bir ekole dahil etmek zor olsa da onlar özelliklerini en fazla taşıdıkları ekole nispet edilmelidir.⁸³

2.3.1. Edebî Ekol

Emîn el-Hûlî'ye göre ne Aristo'yu ne Cürçânî'yi okumak şöyle dursun isimlerini dahi duymayan bedevilerin rahatça belâgat yapması, bu kabiliyetin fitraten insanda olduğunun canlı bir delilidir⁸⁴ ve bu noktadan hareketle belâgatı tanımlayanlar edebî ekolün temsilcileri olarak kabul edilmişlerdir. Bu ekolün mensupları daha ziyade şair, kâtip ve ediplerden oluşmaktadır. Genellikle Arapların yaşadığı ve Arapçanın ana dil olarak kullanıldığı Hicaz, Irak ve Mısır gibi bölgelerde yaygınlaşmıştır.⁸⁵ Emîn el-Hûlî'ye göre bu ekolün temsilcileri; İbn Mu'tez (ö. 296/908), Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948), Ebû Ahmed el-Askerî (ö. 382/992), Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009), er-Rummânî (ö. 384/994), el-Bâkillânî (ö. 403/1012), İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 463/1070), İbn Sinân el-Hafacî (ö. 466/1073), Adulkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078) ve Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr (ö. 637/1239) gibi isimlerdir.⁸⁶

Ona göre bu ekolde tarif ve taksimlere fazla yer verilemez. Üslûp ve konular kelâm mektebine göre daha kolay ve anlaşılırdır. Bu sebeple de bunlarla ilgili şerh, hâşiye, ta'likât türü eserlere fazla ihtiyaç duyulmaz. Ayrıca bol misal ve şahitlerden hareketle edebî zevk ve belâgat üslûbu ortaya çıkarılır. Yeri geldiğinde bir iki satırlık bir kaide açıklanmak için sayfalarca örnekler getirilebilir.⁸⁷ Emîn el-Hûlî bu ekolün önde gelen simalarından İbn Mu'tez'in istiâre ve cinas konularını Kur'ân'dan, hadisten, ashabın sözlerinden ve eski ve yeni şairlerin şiirlerinden bolca örnekler vererek üstün bir edebî his ve zevk içinde izah ettiğini belirtmiştir. Ona göre Ebû Hilâl el-Askerî, konuları

⁸³ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 99-101.

⁸⁴ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988): s.115.

⁸⁵ Hûlî, *Fennü'l-kavl*, s. 134 vd. : el-Hûlî, *Arap-İslâm KültüründeYenilikçi Yaklaşımlar*, s. 100.

⁸⁶ Hûlî, *Arap-İslâm KültüründeYenilikçi Yaklaşımlar*, s. 104-105.

⁸⁷ Hacımüftüoğlu, “Belâgat Ekolleri,” s. 118. : el-Hûlî, *Fennü'l-kavl*, s. 134 vd. : Kılıç, “Belâgat”, s. 382.

taksim ederken kelâmcıların metodunu uygulamış ise de tek konu için verdiği birçok misalde edebî ekolün yöntemini uygulamıştır. Ayrıca Cürçânî'nin *Esrarü'l-belağa* isimli eseri de bu ekolün en önemli eserlerinden birisidir.⁸⁸

2.3.2. Kelâmî Ekol

Felsefenin, tercüme faaliyetleriyle İslâmî birikime katılması ile belâgat çalışmaları da bundan nasibini almış ve belâgat farklı yönelimler göstermiştir. Daha ziyade mantıkî kaideler ile yola devam eden grup ise kelâmcılar ekolü olarak isimlendirilmiştir.

Emîn el-Hûlî'ye göre bu alanı etkileyen kitapların büyük kısmı Aristo'nun eserleri ve ahlak, mantık, felsefe alanında Yunan kültürünü barındıran eserlerdir. Ayrıca bu alanda yazarların çoğu şiir yazmakla meşhur olmuş kimseler değil, akla ihtimam gösteren ve felsefe ve mantıktan faydalanan kimselerdir.⁸⁹ Emîn el-Hûlî, kelâmcılar ekolüne bağlı belâgatçıların çoğunluğunun Türk ve Fars kökenli olduğunu, bununla beraber Sehl b. Hârûn (ö. 215/830), Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948 [?]) gibi Arap kökenli bazı belâgatçıların da erken dönemlerden itibaren bu ekolün gelişmesine önemli katkıları olduğunu ifade etmiştir.⁹⁰

Emîn el-Hûlî'ye göre kelâm ekolü lafzi sınırlama, diyalektik ruh, doğru tanımlamaya gösterilen özen, edebî delilleri azaltmak ve belli kurallara bağlılık ve sözün güzellik ve çirkinliğine karar vermede mantıksal kurallara dayanmakla edebî ekolden ayrılmaktadır. Bu ekol daha ziyade edebiyat ve inancın ortak paydası olan i'câz konusu ile ilgilenmiştir.⁹¹ Genellikle Farslar ve Türkler gibi Arap olmayan etnik unsurların daha sıklıkla yaşadıkları bölgelerde yaygınlık kazandığından bu ekol "Acem ve felsefeciler belâgat ekolü" olarak da isimlendirilmiştir.⁹² Bu ekole mensup belâgatçılar, belâgat ve fesahat yönünden tanınan şahıslardan bolca örnekler vererek yeni bir üslûp geliştirmek yerine mantık kaidelerine uygun tarifler ve daha az misaller barındıran zor metinler ortaya

⁸⁸ Hacımüftüoğlu, "Belâgat Ekolleri," s. 118.

⁸⁹ Muhammed Ali Sultani, *Maa'l-belâgati'l-Arabiyye fî tarihiha*, Dimaşk: Dârü'l-Me'mun li't-Türas, 1978, s. 102,103.

⁹⁰ Emîn Hûlî, *Menâhicü tecdîd fi'n nahv ve belâgati ve't tefsîr'i ve'l edebî*, Mektebet'ül-üsreti, t.y., s. 104.

⁹¹ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 96. : Kılıç, "Belâgat", s. 382. : Hacımüftüoğlu, "Belâgat Ekolleri," s.117.

⁹² Hûlî, *Fennu'l-kavl*, s. 126.

koyma yoluna gitmişler; sonrasında ise bu metinlerin anlaşılması için şerh, hâşiye, ta'likât türünden eserler yazmak durumunda kalınmıştır.⁹³

Emîn el-Hûlî'ye göre bu tip eserlerin yazılmasıyla kelâm ekolüne ait belâgat kitapları tamamen edebî zevkten uzaklaşmış ve anlaşılması daha da zorlaşmıştır. Bunun sonucu olarak da belâgat estetik zevkle algılanabilen bir edebî sanat iken, edebî zevkten yoksun tarif ve tanımlar yığınınına dönüşmüştür.⁹⁴ Ona göre belâgat ve kelâmın erken dönemlerde başlayan ilişkisi felsefî kelâm ekolünün baskın gelmesi ile devam etmiş, bu durum ise belâgat çalışmalarını olumsuz etkilemiştir. Araştırmalar edebî öğelerin varlığı açısından eksik kalmış ve bu sebeple de sanatsal olgunluğa ulaşmadan son bulmuştur. Bu sebeple eskiler beyân ilmini gelişmesini tamamlamayan ve sistematik hale gelmeyen ilimler arasında değerlendirmiştir. Bu değerlendirme Emîn el-Hûlî'ye göre belâgat çalışmasını canlandırma ve yenileme hususunda ruhsattan fazlasını ifade etmektedir ve o buradan yola çıkarak belâgat ilmini yenilemeyi hedeflediğini belirtmektedir⁹⁵

Emîn el-Hûlî'ye göre kelâmî ekolün en önemli temsilcilerinden birisi Cürcânî'dir. Fakat ona göre Cürcânî sadece kelâmcılar ekolüne mensup bir belâgatçı olarak kabul edilemez. Zira onun eserlerinde yer yer her iki ekolün iç içe geçtiği gözlenmektedir. Örneğin, *Delâilu'l-i'câz*'da kelâmcılar ekolünün metodunu benimseyen Cürcânî, *Esrârü'l-belâga* isimli eserinde ise edebiyatçılar ekolünün temsilcisi gibi hareket etmektedir.⁹⁶

Bu ekolün önemli bir diğer temsilcisi ise Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'dir (ö. 626/1229). Sarf, nahiv ve belâgat konusunda telif ettiği *Miftâhu'l-'ulûm*, onun bu alandaki şöhretinin zirveye ulaştığı eseri olarak kabul edilmektedir. Sekkâkî bu eseriyle; belâgat konularını belirleyip onları tanımlamış ve belâgatı meânî, beyân ve bedî' şeklinde taksim etmiştir. Böylece de Arap belâgatına yeni bir çehre kazandırmıştır.⁹⁷ O, daha önceleri edebî zevke dayanan belâgatı, felsefe ve mantığın araçlarını kullanarak ilmî bir disiplin haline getirmiş, edebî eleştirinin ölçütü olarak kabul edilen belâgat üzerinde sanatsal olarak durma ihtiyacı hissetmemiştir. Bunun sebebi ise Sekkâkî'nin, belâgatı sırf

⁹³ Kılıç, "Belâgat", DİA, V, 382.

⁹⁴ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 61-62.

⁹⁵ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 97.

⁹⁶ Hûlî, *Menâhicü tecdîd*, s. 123.

⁹⁷ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 108.

edebî zevkle bilinen ve tanımlanmayan bir şey olmaktan kurtararak başkalarına da anlatılabilir bir ilim haline getirmek istemesidir.⁹⁸

Emîn el-Hûlî'ye göre bu eserden sonra belâgat duraklama dönemine girmiştir. Belâgat alanında özgün çalışmalar yerini şerh, hâşiye ve muhtasarlara bırakmıştır. Ayrıca el-Hatîb el-Kazvî'nin (ö. 739/1338) *Telhîsu'l-Miftâh*'ı, Zeynuddîn et-Tenûhî'nin (ö. 748/1347) *el-Aksâ'l-karîb fî 'ilmi'l-beyân*'ı, Adududdîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Fevâidu'l-Giyâsiyye*'si ile *el-Medhal fî 'ilmi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî*'si ve Sa'duddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *el-Mutavval* ve *el-Muhtasar* eserleri ve bunların üzerine yapılan şerh, hâşiye ve muhtasarlara, belâgat konularının ele alınmasında *Miftâhu'l-'ulûm*'un yöntemini aynen benimsemişlerdir.⁹⁹ Çeşitli çalışmaları ile kelâmcıların belâgat ekolüne katkıda bulunanlar da olmuştur. *el-Keşşâf* adlı tefsir eseri ile Zemahşerî (ö. 538/1144) bunlara örnek olarak verilebilir.¹⁰⁰

Emîn el-Hûlî'ye göre kelâmcı ekol, kelâm ilminin meselelerinden olan Kur'ân'ın i'câzı ile sıkı bir ilişki içerisinde ve zamanla i'câzın hallerini öğrenme sanatı haline gelmiştir. Bu sebeple Kur'ân'ın i'câzı ile ilgili telif edilmiş eserlerin pek çoğu aynı zamanda kelâmcılar ekolü belâgat kitaplarından kabul edilebilir. Rummânî'nin (ö. 384/994) *en-Nuket fî i'câzi'l-Kur'ân*'ı, Bâkillânî'nin (ö. 403/1013) *İ'câzu'l-Kur'ân*'ı, Râzî'nin (ö. 606/1210) *Nihâyetu'l-i'câz fî dirâyeti'l-i'câz*'ı, Yahyâ b. Hamza el-Alevî'nin (ö. 749/1348) *et-Tirâzu'l-mutedammin li esrâri'l-belâga ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz*'ı gibi i'câz konusuyla ilgili yazılmış pek çok eser, kelâmcılar belâgat ekolünü zenginleştirerek gelişmesine katkıda bulunmuşlardır.¹⁰¹

3. Edebî Tefsir Yöntemi

3.1. Edebî Tefsir Yönteminin Arka Planı

Emîn el-Hûlî, her ne kadar yetişme döneminde her ikisi de el-Ezher mezunu olup imam-hatiplik yapan dedesi ve dayısının etkisinde kalmış olsa da *Medresetu'l-kazâi*'ş-

⁹⁸ Hûlî, *Menâhicü tecdîd*, s. 104; İsmail Durmuş, "Sekkâkî, Ebû Ya'kûb", DİA, İstanbul, 2009, XXXVI, 333.

⁹⁹ Hûlî, *Menâhicü tecdîd*, s. 108.

¹⁰⁰ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 104.

¹⁰¹ Hûlî, *Menâhicü tecdîd*, s. 107.

şer'îyye'de bulunduğu ortam ve bir arada bulunduğu şahsiyetlerin etkisiyle geleneksel çevreden uzaklaşmaya başlamış ve yenilikçi akımlara meyletmiştir. Ayrıca İtalya ve Almanya gibi Avrupa ülkelerinde bulunan ve her iki dili de öğrenen Emîn el-Hûlî, bu dillerde yapılmış araştırmalara vakıf olmuş, bütün bunların da tesiriyle tefsir ve edebiyat alanında farklı bir yöntem meyletmiştir.¹⁰²

Emîn el-Hûlî sorunların çözümünün Müslümanların Kur'ân'a olan bakış açılarını değiştirmelerinden geçtiğini savunmuştur. Ona göre Kur'ân her şeyden önce edebî bir metindir ve Müslümanların Kur'ân'a yaklaşmaları bu minvalde olmalıdır. Bu doğrultuda Kur'ân tefsirinde güdülen dinî, ilmî ve amelî her türlü maksattan önce gerçekleştirilmesi gereken hedef onun beyânî/edebî maksadıdır.¹⁰³ Kahire (Mısır) Üniversitesi'ne öğretim elemanı olarak atandığı yıllarda, üniversitede ve entelektüel kesimde, özellikle gelenekçiler ile yenilikçiler arasında büyük bir rekabet bulunmaktaydı. Bu ortamda kendi yöntemini oluşturmaya çalışan el-Hûlî, araştırmalarını bilhassa Kur'ân tefsiri ve Arap edebiyatı konuları üzerinde yoğunlaştırmıştır. O, baştan sona bir tefsir veya edebiyat kitabı yazmaktan ziyade, tefsir ve edebiyat yöntemine ilişkin çalışmalara yoğunlaşarak, edebî tefsir ekolünün temellerini atmaya gayret etmiştir.¹⁰⁴

Emîn el-Hûlî üzerinde etkili olan şahısların başında Muhammed Abduh gelir. XIX. yüzyılın en büyük ıslahçılarından biri olan Muhammed Abduh, temelleri Cemâleddîn el-Efgânî (1838-1897) ile atılan yenilikçi hareketin düşünce sistemini oluşturan en önemli şahsiyetlerdendir.¹⁰⁵ Efgânî'nin söz konusu yenilikçi ekolün oluşumunda siyasî ve ideolojik bakımdan katkıları bulunmakla birlikte bu düşünce sistemini kuranın ve sistemleştirenin Muhammed Abduh olduğunun belirtilmesi gerekir.¹⁰⁶

Muhammed Abduh'un kendisinden sonra gelen nesil üzerinde köklü etkileri olmuştur. Mısır'da, toplumsal alanda Kâsım Emîn, siyaset alanında Sa'd Zağlûl (1857-1927), dinî alanda el-Ahmedî ez-Zevâhirî (ö. 1944), felsefede Mustafa Abdurrâzık (ö.

¹⁰² Şaban Karataş, "Muhammed Ahmed Halefullah, Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri" (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), s. 113-114.

¹⁰³ Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 41-43.

¹⁰⁴ Karataş, "Halefullah, Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri", s. 114.

¹⁰⁵ Abdurahmanov, "Emîn El-Hûlî, Hayatı, Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri", s. 36.

¹⁰⁶ Anay, "Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine," s. 16 vd.

1947), tefsir ve edebiyatta Emîn el-Hûlî öncülüğünde oluşan ekoller, Muhammed Abduh'un çabalarının ürünleri olarak kabul edilebilir.¹⁰⁷

Muhammed Abduh'tan önce Kur'ân'ın yorumlanması akademik bir çaba olarak görülürken, Muhammed Abduh tefsiri sadece akademik bir faaliyet olarak görmemiştir. Ondan önce tefsirler, âlimler tarafından diğer âlimler için kaleme alınırdı. Bu şekilde yazılmış bir tefsiri anlamak için Hz. Peygamber'in hayat hikâyesine, hadislerine, sahabe sözlerine, akaid ve İslâm hukukuna, Arapça gramer terimlerine ve ilmî istilâhların detaylı bilgisine ihtiyaç hissedilirdi. Bu sebeple tefsirler, bu ilimlerin ansiklopedisine dönüşmüştü ve Kur'ân'ın zahir anlamından başka her şeyi işleyen mevcut tefsirlerde kayıtlı bilgidен yararlanmak büyük bir düşünsel enerjiyi gerektiriyordu.¹⁰⁸

Bu duruma karşı olan Muhammed Abduh, Fatiha sûresine yazdığı mukaddimede kendi tefsir anlayışını özetlemiştir. Buna göre tefsirin muhtelif yönleri vardır. Bu yönlerden üç tanesi ise dil ile alakalıdır. Muhammed Abduh, dil ilimlerini tefsirin önemli bir parçası saymakla beraber kişinin bu maksatlardan herhangi birinde gereğinden fazla meşgul olmasının ilahî maksattan uzaklaşmasına ve hakiki mânâyı unutacak yollara sapmasına neden olacağını belirtmiştir. Buna göre asıl olan Kur'ân'ın fesahat ve belâgatına layık olan irabı tatbik etmek ve taşıyabileceği mâna miktarınca belâgat vecihlerini açıklamaktır.¹⁰⁹

Muhammed Abduh'un selef ve halef yöntemini hem bir araya getirerek hem de bunlar arasında zaman zaman karşılaştırma ve ayırım yaparak kullanması kendisinden sonra gelen takipçilerinin de selef ve halef yöntemini benimseyenler olmak üzere iki gruba ayrılmasına sebep olmuştur. Selefin yolunu benimseyenler Reşîd Rızâ (1865-1935) ile başlamış, daha sonra Hasan el-Bennâ'nın (1906-1949) liderliğinde İhvânü'l-Muslimîn hareketinin kurulmasıyla devam etmiştir. Halef yöntemini benimseyenler ise Alî Abdurrâzık (ö. 1966), Tâhâ Hüseyin (1889-1973), Emîn el-Hûlî ve Muhammed Ahmed Halefullah (ö. 1997) gibi isimlerden oluşmaktadır.¹¹⁰

¹⁰⁷ Osmân Emîn, *Raidü'l-fikri'l-Mısri: imam Muhammed Muhammed Abduh*, Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1955, s. 205-218.

¹⁰⁸ Karataş, "Halefullah, Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri," s.82.

¹⁰⁹ Muhammed Abduh, "Tefsire Mukaddime", çev. İsmail Cerrahoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1956): 184.

¹¹⁰ Ebû Zeyd, *et-Tecdîd ve 't-tahrîm ve 't-te'vil*, Beyrut: el-Merkezü's-Sekafiyü'l-Arabi, 2010, s. 167.

Muhammed Abduh'un, Hûlî üzerindeki etkileri onun tefsirle ilgili görüşlerinde kendini göstermektedir. Muhammed Abduh'un üzerinde durduğu hidayet maksadına yönelik tefsir anlayışında dil bilimi ağırlıklı yorumlamanın ipuçlarına rastlamak mümkündür. Kur'ân tefsirinde nihai amaca ulaşabilmeyi dilsel-sanatsal yöntemle ilişkilendirmesinden dolayı bazı araştırmacılar tarafından edebî tefsir ekolünün temellerinin Muhammed Abduh tarafından atıldığı görüşü ileri sürülse de bu görüş fazla taraftar toplayamamıştır.¹¹¹

Muhammed Abduh'un tefsir alanında yapılan filolojik çalışmalara şiddetle karşı çıkması hususuna gelinecek olursa; bu onun ilahî vahyin tefsir kitaplarında nahiv bilgileri ve müfessirlerin görüşleri arasında kaybolduğu, böylece ilahî kitabın Müslüman toplumun hayatından uzaklaştırılarak aslı gayesinin dışına itildiğini düşünmesinden kaynaklanmaktadır ve dil ile ilgili ilimleri önemsiz gördüğü anlamına gelmemektedir.¹¹²

Emîn el-Hûlî; fakihlerin, dilcilerin, belâgatçıların, felsefecilerin ve kelâmcıların Kur'ân'ı kendi metotlarına göre ele aldıklarını; fakat edebiyatçıların Kur'ân tefsirinde kendilerine özgü bir yöntem izlemediklerini düşünmektedir.¹¹³ Yani ona göre dil bilimsel ve belâgî tefsirler Kur'ân-ı Kerîm'i tam anlamıyla edebî bir metin olarak görüp bu minvalde ele almamıştır. Bu sebeple onun tefsirde önceliği Kur'ân'ı salt edebî bir metin olarak ele almaktır. O, Muhammed Abduh'un hidayet amaçlı tefsirini, Müslümanların gerçekleştirmesi gereken yüce bir amaç olduğunu kabul etmekle beraber, bu gayenin tefsirin önceliği olmasını kabul etmemiştir. Ona göre tefsirin, bütün bunlardan öncelikli ve söz konusu maksatların kendisinden neşet ettiği başka bir temel amacı bulunmaktadır ve bu amaç da beyânî/edebî maksattır.¹¹⁴

Bununla birlikte Muhammed Abduh ve Emîn el-Hûlî'nin tefsir anlayışlarında bazı ortak noktalar mevcuttur. Bunlardan birisi her ikisinin de tabii bilimler ağırlıklı tefsir akımını reddetmesidir.¹¹⁵ Diğer bir benzerlik noktası ise iki tefsir anlayışında da beşerî ilimlerin kullanılmasının önem kazanmasıdır. Muhammed Abduh bu durumu mukaddimesinde şu şekilde ifade etmektedir:

¹¹¹ M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Konya: Kitap Dünyası, s.125.

¹¹² M. Said Özarvalı, "Muhammed Abduh", *DİA*, XXX, 484.

¹¹³ Atsız, "Edebî Tefsir Metodu", s. 85.

¹¹⁴ Abdurahmanov, "Emîn el-Hûlî, Hayatı, Arap Dili Ve Edebiyatındaki Yeri", s 39-40.

¹¹⁵ Mehmet Akif Koç, *Âişe Abdurrahman ve Kur'ân tefsirindeki yeri: bir kadın müfessir*, İstanbul: Şule Yayınları, 1998, s. 25.

Üçüncüsü: Beşerin hallerinin ilmidir. Allah bu kitabı inzal etmiş ve onu kitapların sonu kılarak, diğerlerinde açıklamadığı şeyleri onda açıklamıştır. Onda beşerin tabii olduğu ilahi sünnetler, yaratıkların tabiatı ve hallerinin çoğu açıklanmıştır. Milletlerin ve sünnetine muvafık gidişatları bize en güzel bir şekilde anlatılmıştır. Bu kitapta beşerin hallerini tetkik eden kimseye, onların tavırları, devirleri, iman ve küfür, ilim ve cehl, izzet ve zillet, zayıflık ve kuvvette onların hallerinin muhtelif menşelerinden, ulvi ve süfli bakımdan büyük âlemin ahvalini bilmesi lazım gelir ki, bunun için de birçok fenlere muhtaçtır, bunların en ehemmiyetlisi tarih ve nevileridir.¹¹⁶

Emîn el-Hûlî'nin öğrencisi Şükrü Ayyad (1921-1999) onun Muhammed Abduh kanalından beslendiğini ifade etmiştir.¹¹⁷ Ancak bazı araştırmacılara göre de Emîn el-Hûlî, Muhammed Abduh'u körü körüne takip etmemiş, onun eserlerinden ve görüşlerinden yararlanarak kendi özgün fikirlerini oluşturma gayreti içerisinde olmuştur.¹¹⁸

Muhammed Abduh ve Emîn el-Hûlî yirminci yüzyılda Ezher'in ıslahı için çalışmalar yapmışlardır. Ancak Emîn el-Hûlî çalışmalarının sonuç vermemesi üzerine ümitlerini Kahire Üniversitesi'ne bağlamıştır. Ayrıca Emîn el-Hûlî'nin, Muhammed Abduh'un felsefe tarafından tahrip edilen belâgatı reddetme tavrını geliştirerek *fennül kavîl* fikrine ulaştığı söylenebilir. Bu şekilde Muhammed Abduh ve Cemâleddîn el-Efgânî gibi isimlerin başlattığı yenilik hareketi Emîn el-Hûlî tarafından sistemleştirilmiştir.¹¹⁹

Emîn el-Hûlî'nin karşılıklı etkileşimde bulunduğu şahsiyetler arasında Tâhâ Hüseyin önemli bir yer tutmaktadır. Tâhâ Hüseyin de Emîn el-Hûlî gibi Muhammed Abduh çizgisini benimsemiş ilim adamlarındandır. Öğrencilik dönemlerinde Mısır'ın en modern üniversitesi olan Kahire Üniversitesi'nin Edebiyat Fakültesi'nde öğrenciyken burada ders veren İgnazio Guidi (ö. 1935), Carlo Alfonso Nallino (ö. 1938), Gerard Meloni, R. L. Enno Littmann (ö. 1958), David Santillana (ö. 1931) ve Louis Massignon (ö. 1962) gibi müsteşriklerin derslerine katılan Tâhâ Hüseyin, Fransızca'yı öğrenmeye başlamış, daha sonra da Kahire Üniversitesi'nde Fransız Edebiyatı derslerini veren Louis

¹¹⁶ Muhammed Abduh, "Tefsire Mukaddime," s. 185.

¹¹⁷ Ömer Hasan el-Kayyâm, *Edebîyyetü'n-nassî'l-Kur'ânî bahs fî nazariyyeti't-tefsîr*, Herndon: el-Ma'hedü'l-Alemi li'l-Fikri'l-İslâmî, 2011, s. 44.

¹¹⁸ Karataş, "Halefullah, Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri", s. 115.

¹¹⁹ Yumna Darif el-Hûlî, *Emîn el-Hûlî ve'l eb'ad'ül-felsefiyyeti'l lit'tecdîd*, Kahire: Müessesetü henda'vi li't-ta'limi ve's-sakafeti, 2012, s. 28-30.

Clement'in derslerini takip etmiştir.¹²⁰ 1914 yılında gelindiğinde ise Mısır akademik camiasında hazırlanan ilk doktora tezi olma unvanına sahip *Tarîhu Ebî'l-Alâ* isimli doktora tezini hazırlamıştır. Yine aynı yıl hükümet bursuyla Fransa'ya gitmiş, burada psikoloji, Fransız edebiyatı ve modern tarih derslerini almış, 1915 yılında Mısır'a dönmüş, 1916 yılında ise bir kez daha Fransa'ya gitmiştir. Paris Edebiyat Fakültesi'ne giren Tâhâ Hüseyin Fransızca, Yunanca ve Latince derslerini takip etmiş ayrıca Emile Durkheim (ö.1858-1917) gibi birçok bilginin derslerini de takip etme fırsatı yakalamıştır. 1917 yılında lisans diplomasını almış, 1918 yılında ise Durkheim danışmanlığında hazırladığı "İbn Haldun'a Göre Toplum Felsefesi" isimli doktora tezini tamamlamıştır. 1919 yılında yüksek araştırmalar diplomasına ulaştığı çalışmasının onaylanması ile tanınmış bir şahsiyet olarak Mısır'a dönmüştür.¹²¹

Emîn el-Hûlî ve Tâhâ Hüseyin'in beslendiği ortak kaynaklar mevcuttur. Bunlardan ilki Ebü'l-Alâ el-Maarrî'dir (ö. 449/1057). Her ikisi de İslâm'ın temel prensiplerini alaycı bir üslûpla işleyen el-Maarrî hakkında eser kaleme almıştır. Ayrıca Emîn el-Hûlî'nin yakın takipçisi Âişe Abdurrahman da Maarrî'nin en önemli eserlerinden olan *Risâletü'l-gufrân*'ı doktora tezi olarak hazırlamıştır.¹²²

Diğer bir ortak paydaları ise Lanson ekolüdür. Fransız edebiyat eleştirmeni olan Gustave Lanson'un (1857-1934), gerek Tâhâ Hüseyin gerekse Hûlî üzerindeki etkilerini görmek mümkündür. Lanson'un eleştiri yöntemi, eleştiride felsefi eğilim ve bilimsel araştırmayı bir araya getirmeyi amaçlamaktadır.¹²³ Ancak burada bilimsel araştırmadan kastedilen ilmin şu ya da bu usulü değil bizzat ilmin ruhudur. Lanson'a göre evrensel ilmî bir usul yoktur, evrensel ilmî bir ruh vardır.¹²⁴ Lanson'un bu objektif edebiyat metodu oluşturma çabası, Emîn el-Hûlî'nin objektif tefsir yöntemi oluşturma gayreti ve Tâhâ Hüseyin'in edebiyat araştırmalarını bilimsel temele dayandırma girişimi üzerinde etkili olmuştur.¹²⁵

Emîn el-Hûlî'nin öğrencisi olan Halefullah da ihtilaflara sebep olan Kur'ân kıssaları ile ilgili tezini hazırlarken Tâhâ Hüseyin'in *Fi's-şi'ri'l-Câhili* adlı eserinden

¹²⁰ Abdurahmanov, "Emîn El-Hûlî, Hayatı, Arap Dili Ve Edebiyatındaki Yeri", s. 41.

¹²¹ Karataş, "Halefullah, Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri", s. 98.

¹²² Karataş, "Halefullah, Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri", s.101.

¹²³ Karataş, "Halefullah, Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri", s.106 vd.

¹²⁴ Karataş, "Halefullah, Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri", s. 90 vd.

¹²⁵ Karataş, "Halefullah, Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri", s. 88.

büyük ölçüde etkilenmiştir.¹²⁶ Bu durum da Emîn el-Hûlî ile Tâhâ Hüseyin arasındaki etkileşimin bir yansımasıdır.

Emîn el-Hûlî ve Tâhâ Hüseyin arasındaki etkileşim konusunda her ne kadar araştırmacılar Emîn el-Hûlî'nin, Tâhâ Hüseyin'den etkilendiğini düşünseler de bunun kesin olarak saptanması güçtür. Zira Emîn el-Hûlî de Tâhâ Hüseyin gibi Batı ülkelerinde bulunmuş ve pek çok ilim adamıyla fikir alışverişinde bulunmuştur. Emîn el-Hûlî'nin Arap belâgatının Yunan felsefesinden etkilenmesi konusundaki görüşü ilk bakışta Tâhâ Hüseyin'in söylediklerinin tekrarlanması olarak görünse de o, konuyla ilgili görüşlerinin yer aldığı *el-Belâgatu'l-'Arabiyye ve eseru'l-felsefe fihâ* (Felsefenin Arap Belâgatı Üzerindeki Etkisi) (Mart, 1931) adlı makalesini Tâhâ Hüseyin'in ilgili görüşlerinin yer aldığı *Fi'l- beyâni'l-'Arabî mine'l-Câhız ile Abdilkâhir* (Câhiz'den Abdulkâhir Dönemine Kadar Arap Belâgatı) (Eylül, 1931) isimli makalesinden daha önce kaleme almıştır.¹²⁷

Emîn el-Hûlî'nin eserlerine bakıldığında onun Schleiermacher (1768 – 1834) tarafından geliştirilen psikolojik yorum teorisini tefsir, belâgat ve edebiyat alanlarına uygulamaya çalıştığı söylenebilir.¹²⁸ Zira Emîn el-Hûlî görevi sebebiyle Berlin'de bulunduğu süre zarfında Almancayı iyice öğrenmiş ve bu sayede Alman düşünürlerin görüşlerini öğrenme fırsatı elde etmiştir.¹²⁹

Ahmet Muhammed Sali, Emîn el-Hûlî üzerindeki Batı tesiri konusunda yaptığı araştırmasında onun nassa boyun eğdirmek amacıyla Batı tevil geleneği olan hermenötik ilminden beslendiğini iddia etmiş ve bu görüşünü delillendirmek için Nasr Hâmid Ebû Zeyd'den (1943-2010) bazı alıntılar yapmıştır. Nasr Hâmid Ebû Zeyd'e göre Schleiermacher'ın düşünce sisteminde nas, yazar ile okuyucu arasındaki vesiledir. Bu noktada ise iki ana öge olarak dil ve yazarın kişisel düşünce ufku yani ifade etmek istediği şey önem kazanmaktadır. Schleiermacher'a göre bu iki kutup arasında cedelî bir ilişki vardır. Nassın üzerinden ne kadar zaman geçerse yazarın asıl niyetini anlamak da o derece zorlaşır. Hatta bu durum, yanlış anlama ya da anlamama noktasına kadar gelebilir. Bu

¹²⁶ Karataş, “Halefullah, Eserleri ve Kur’ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri”, s. 99.

¹²⁷ Abbas Erhile, *el-Eserü'l-Aristiyyu fi'n-nakd ve'l-belâgati'l-Arabiiyin ila hududi'l-karni's-sâmin el-hicri*, Rabat: Camiatu Muhammed el-Hamis Külliyyetü'l-Adab ve'l-Ulumi'l-İnsaniyye, 1999, s. 117.

¹²⁸ Abdurrahman Aliy, *Teolog filozof F.D.E. Schleiermacher: yaşamı, eserleri, felsefesi*, Ankara: Elis Yayınları, 2011, s. 33.

¹²⁹ Abdurrahmanov, “Emîn El-Hûlî, Hayatı, Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri”, s. 42-43.

yüzden, anlamı koruyabilmek için bir yönteme ihtiyaç hissedilir ve bunun için birtakım kurallar konulur. Ayrıca bu anlama ve yorumlama işini yapacak kişi iki şeye ihtiyaç hisseder. Bunlar dil ile insan psikolojisini anlama ve etki edebilme kabiliyetidir. Schleiermacher'a göre bunların ikisi beraber gereklidir. Birinin yokluğu durumunda diğeri yetersiz kalır. Bu açıklamalara göre dil ve psikoloji ilmine vurgu her ne kadar Emîn el-Hûlî ve Schleiermacher arasındaki ortak payda gibi görünse de Ömer Hasan el-Kayyam, Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in edebî tefsir konusunu ele alırken bu ilişkiye doğrudan temas etmemesini delil göstererek Emîn el-Hûlî üzerinde Schleiermacher etkisini kabul etmemektedir. Ona göre Nasr Hâmid, Emîn el-Hûlî'yi de çalışmış bir kişi olarak bu ilişkiyi görmüş olsaydı buna açıkça işaret ederdi.¹³⁰

3.2. Ana Hatlarıyla Edebî Tefsir Yöntemi

XX. yüzyıla gelindiğinde Kur'an'a ilişkin ayrıntılı gramer açıklamalarının önemsiz görülmeye başlandığı dikkat çeker. Muhammed Abduh'un tutumu da buna örnek olarak gösterilebilir. Zira o, kendi gramer ihtiyacını *Tefsîrû'l-Celâleyn*'deki açıklamalar ile sınırlı tutmuş ve okuyucuyu gramer kurallarında boğulmaksızın doğrudan Kur'an'ı anlamaya teşvik etmiştir. Bununla beraber Muhammed Abduh'un Kur'an'ın anlaşılması noktasındaki bu tutumu yetersizliğini hissettirmiş ve Reşîd Rızâ bu eksikliği gidermek amacıyla *Tefsîrû'l-Menâr* adlı eserin kendi yazdığı kısmına gramer çerçevesinde izahlar eklemiştir. Emîn el-Hûlî de bu eksikliğe binaen Kur'an'ın yorumlanması konusunda filoloji temelli yeni bir teori geliştirmiştir.¹³¹

Emîn el-Hûlî'ye göre ister Arap olsun ister olmasın Arapça dil ve edebiyat alanları ile ilgilenen kişilerin yapması gereken ilk şey Arapçanın en büyük kitabı olan Kur'an'ın edebî tefsirini yapmaktır.¹³² Bu tefsir çeşidinde ayetler her şeyden ziyade Kur'an'ın ifade gücünü ve üstünlüğünü gösterecek şekilde tefsir edilir.¹³³

Emîn el-Hûlî'ye göre bugün tefsir nasıl yapılmalı sorusunu sormadan evvel tefsirin geçmişteki durumunu ve ilimler arasındaki konumunu bilmek gerekir. Eskilerin

¹³⁰ Kayyâm, *Edebîyyetü'n-nassî'l-Kur'ânî*, s. 50-52.

¹³¹ Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 122.

¹³² Emîn el-Hûlî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör, İstanbul: Kur'an Kitaplığı, 1995, s. 76.

¹³³ Davut Aydın, *Tefsir Tarihi, Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, İstanbul: Işık Yayınları, 2004, s. 108-109.

yaptığı ilimler tasnifine göre tefsir ilmi henüz ne olgunlaşmış ne de kemale ermiş ilimler sınıfına mensuptur. Emîn el-Hûlî ise kendi ifadeleriyle, tefsirin bu sınıfa dâhil olmasından cesaret alarak ona yeni bir yöntem kazandırmak için harekete geçmiştir.¹³⁴

Ona göre Kur'ân'ın anlaşılmasına dair en gerekli araştırma; onun dinî değeri nazariitibara alınmaksızın, bir sanat eseri seviyesinde yapılacak olan edebî araştırmadır. Bu, Arapların ve onlarla birlikte sonradan Araplaşanların bu kitaba karşı en yüce gayesi olmalıdır. Çünkü Kur'ân'ın asıl mânasının ortaya konulabilmesi ancak böyle bir çalışma ile mümkündür. Ancak bu araştırmanın hakkını verdikten sonra herkes bu kitaba kendi açısından eğilerek ondan dilediğini alır veya Kur'ân'ın hukukî, itikadî, ahlâkî ve sosyal yönlerinden birisinin üzerinde durabilir.¹³⁵ Ona göre edebî tefsir yönteminde Kur'ân ayetleri konu bütünlükleri içinde ele alınmalıdır.

3.2.1. Konulu Tefsir

Emîn el-Hûlî'nin, tefsirde yeni yöntem geliştirme yolunda yaptığı yeniliklerin en önemlilerinden birisi geçmiş âlimlerin sûre tertibine uygun tefsir anlayışlarının aksine konulu tefsir anlayışını benimsemesidir. O, Kur'ân'da ayet ve sûre tertibinin konu esaslı olmadığına dikkat çeker. Ona göre her ne kadar bunda ilahi birtakım hikmetler varsa da bu durum mânaların ve maksatların anlaşılması hususunda yapılacak olan incelemeyi zorlaştırmakta, onun anlaşılması hususunda derinlemesine ve isabetli bir anlayışa pek fazla imkân vermemektedir. Bu noktada yeni bir yöntem olarak konulu tefsir metodunu önerir.¹³⁶

Emîn el-Hûlî'ye göre İslâm toplumu daha ilk asırlardan itibaren tefsirde sûre sıralamasını esas alan bir yöntem belirlemiştir ve konu eksenli çalışmalarında dahi bu yöntemi sürdürmüştür. Buna örnek olarak o, Cessâs'ın (ö. 370/980) *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserini yazarken fikhî konuları esas almasına rağmen klasik üslûp ve yöntemden vazgeçmemesini göstermiştir. Ona göre bazı müfessirler Kur'ân'da belli bir konuyu etraflıca araştırma girişiminde de bulunmuşlardır. Örneğin, İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) Kur'ân'daki yeminler konusunu genel olarak işlemeyi hedeflemiş ancak bunu

¹³⁴ Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 66.

¹³⁵ Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 69-70.

¹³⁶ Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 72.

bir dereceye kadar yapmış, benzer ayetleri toplayarak bunları karşılaştırma yoluna gitmemiş ve bu sebeple de çalışması istenilen yeterlilikte olmamıştır.¹³⁷

Emîn el-Hûlî'ye göre en isabetli yöntem Kur'ân'ın konu konu tefsir edilmesidir. Müfessir ancak bu yapıldıktan sonra sûrelerdeki mâna bütünlüğü, ayetler arasındaki münasebet ve devamlılık hakkında birtakım fikirlerini dile getirebilir.¹³⁸ Akif Koç ise, Emîn el-Hûlî'nin düşüncelerinde Batı tesiri olduğuna işaret ederek bu yöntemin de aslen Batı kaynaklı bir yöntem olabileceğini iddia etmiştir.¹³⁹

Emîn el-Hûlî'nin önerdiği konulu yöntem esas alınarak yapılacak tefsir iki safhali olarak gerçekleşecektir. Hazırlık olarak aynı konu ile alakalı ayetler bir araya getirilmeli, bunlar nüzûl sırasına göre dizilmeli ve sonrasında iki aşama uygulamaya konmalıdır. Bu aşamalardan ilki Kur'ân'ın etrafında yapılacak araştırma, ikincisi ise Kur'ân'ın içinde yapılacak olan araştırmadır.¹⁴⁰

3.2.2. Kur'ân'ın Etrafında Yapılacak Araştırma (Dirâsetü mâ havle'l Kur'ân)

Emîn el-Hûlî'nin tefsir yönteminde ayetler konularına göre tasnif edilip nüzûl sırasına göre dizildikten sonra Kur'ân etrafında yapılacak olan araştırmaya geçilir. Bu araştırma Kur'ân'a yakın özel araştırma ve Kur'ân'a uzak genel araştırma olmak üzere ikiye ayrılır. Kur'ân'a yakın özel araştırma, Kur'ân hakkında mutlaka bilinmesi gereken şeylerin araştırılma aşamasıdır. Bu aşamada Kur'ân'ın yirmi küsur senede inmesi, cem edilinceye kadar parça parça kalması, cem edilme ve yazılma aşamasının uzun sürmesi sonucunda elimizdeki şeklini alması ve kıraat meseleleri gibi konular araştırılır. Bunlar h. VI. asırdan beri terim olarak *ulûmü'l-Kur'ân* ismi ile bilinmektedir. Seviyeleri farklı olmakla birlikte pek çok müfessir eserlerinin mukaddimelerinde bu konuda bilgiler vermiştir. Bu bilgiler edebî eser araştırmacıları için metnin anlaşılması açısından için elzemdir. Eski âlimler de Kur'ân'ın anlaşılabilmesi için bu bilgilere ihtiyaç olduğunu belirtmişlerdir.¹⁴¹

¹³⁷ Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 65.

¹³⁸ Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 75.

¹³⁹ Koç, *Âişe Abdurrahman*, s. 33.

¹⁴⁰ Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 76.

¹⁴¹ Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 77.

Emîn el-Hûlî'nin yönteminde Kur'ân etrafında yapılacak araştırmanın ikinci aşaması Kur'ân'a uzak genel araştırmadır. Bu araştırma Kur'ân'ın ortaya çıktığı maddî ve mânevî çevre hakkında yapılacak olan araştırmadır. Bu araştırmanın sebebi Kur'ân'ın bu çevre içinde yazıya geçirilmiş, cem edilmiş, okunmuş, ezberlenmiş olması ve ilk olarak bu çevrenin insanına hitap etmesidir. Bu nedenle Kur'ân'a tam olarak nüfuz edebilmek için Arap ruhunu, mizacını ve zevkini inceden inceye tespit etmek gerekmektedir. Ayrıca aynı sebeplerden ötürü Arap coğrafyası ile Arap halklarının kültürleri, tarihleri, yaşayış şekilleri ve aile yapıları da bilinmelidir. Kısacası Kur'ân'ı anlamak isteyen bir kişi o günün Arap dünyasının tüm maddî ve mânevî çevresi ile ilgili malzemeyi toplayıp işe öyle başlamalıdır.¹⁴²

3.2.3. Kur'ân'ın İçinde Yapılacak Araştırma (Dirâse fi'l Kur'ân)

Emîn el-Hûlî'ye göre ayetlerin tarihî bağlamalarını, nüzûl süreçlerini ve sebeplerini açığa çıkarmak için yapılan incelemeden sonra bizzat Kur'ân'ın kendisinin araştırılması aşamasına geçilir. Kur'ân'ın içinde yapılacak araştırma olarak isimlendirilen bu araştırma da iki aşamada gerçekleşir. Bunların ilki kelimelerin incelenmesidir. Emîn el-Hûlî'ye göre Arap dilinin tarihî seyrine bakıldığında birtakım gelişmelerin bu dil üzerinde etkisi olduğu görülecektir. Bunlar; İslâm devletinin kurulması ile sonuçlanan büyük askeri fetih hareketleri ile arkasında büyük bir medeniyet mirası bırakan dinî, siyasi ve kültürel kalkınma hareketleridir. Bunlar vasıtası ile Arap dili muhtelif milletler arasında yayılmış, böylece kelimelerin medlulleri de genişlemiştir. Bu sebeple edebî tefsir araştırmalarında kelimelerin nüzûl ortamındaki medlulleri ortaya çıkarılmaya çalışılır ve zaman içinde geçirdikleri değişim esas alınarak bugünkü durumları incelenir. Emîn el-Hûlî'ye göre kelimeler üzerinde bu yöntem benimsenerek geçmişte çalışmalar yapılmıştır. Buna örnek olarak İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-'Arab* adlı sözlüğü gösterilebilir. Bununla beraber ona göre sözlüklerimiz bu ihtiyacı karşılayacak seviyede değildir. Bu nedenle bu araştırmayı yapmak tefsir araştırmacısının bir görevidir.¹⁴³

¹⁴² Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 80-81.

¹⁴³ Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 84-86.

Ona göre bu incelemede kelimenin zaman içinde geçirdiği merhaleler araştırılır ve bunlar zamanlarına göre sıralanarak kategorize edilir. Bu yapılırken de kelimenin aslının hangi dile ait olduğunu anlayabilmek amacıyla dillerin kökleri ve birbirleri ile olan ilişkileri hakkındaki araştırmalara da imkân nispetinde hâkim olunur.¹⁴⁴

Emîn el-Hûlî'nin yönteminde kelimenin bu boyuttaki araştırması tamamlandıktan sonra Kur'ân'da kullanıldığı mânanın tespitine geçilir. Burada kelimenin Kur'ân'da kullanıldığı yerler belirlenir ve mânaları ortaya konur. Bu aşamaların sonunda Kur'ân'da bulunan kelimelerin hem lugavî anlamları hem de Kur'ân'da kullanıldığı anlamları tespit edilmiş olur.

Emîn el-Hûlî kelimelerin tespiti aşamasında sözlüklerin bu konudaki yetersizliğinden bahsetmektedir. Ona göre her ne kadar er-Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân* adlı çalışması yukarıda bahsi geçen yönetime benzese de bu tür eserlerin kelimelerin lügat anlamının araştırılması konusundaki yetersizliği sebebiyle bu araştırmaya ihtiyaç vardır.

Edebî tefsir yönteminde kelimelerin incelenmesinden sonra terkiplerin incelenmesi aşamasına geçilir. Bu yapılırken de nahiv, belâgat gibi edebî ilimlerden, onları asıl gaye haline getirip Kur'ân'ı nahiv kitabı haline getirmeden yardım alınır. Ayrıca belâgat ilmi asla belli bir belâgat ekolünün kurallarını Kur'ân'a dayatmak şeklinde kullanılmaz. Emîn el-Hûlî'ye göre terkiplerin incelenmesinden maksat Kur'ân'daki söz güzelliğinin nasıl oluştuğuna dair bilgileri tespit etmek ve edebî zevk unsurunu esas alarak bunları açığa çıkarmaktır. Bu vesile ile de muhtelif kıraatlerin anlam bakımından nasıl ittifak ettiği ve benzer kullanışların anlam bakımından nasıl benzeştiği de incelenmiş olacaktır.¹⁴⁵

Emîn el-Hûlî edebî tefsirin bu aşamalarının yanında onun sıkı bir şekilde ilişki içerisinde olduğu iki ilimden bahsetmektedir. Bu iki ilim aynı zamanda edebî tefsirin yapı taşlarından kabul edilebilir. Bunlar psikoloji ve sosyolojidir.

Emîn el-Hûlî, belâgat ve psikoloji ilmi arasındaki ilişkiden yola çıkarak psikolojik tefsire olan ihtiyaca değinmiştir. Ona göre tefsirde geniş bir araştırma ile Kur'ân'ın dinî davetleri, itikadî münakaşaları, vicdan ve kalp terbiyesi, ataların gelenek ve inançlarını

¹⁴⁴ Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 86.

¹⁴⁵ Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 89.

yıkıp yeni inançları ikame etmesi gibi hususlar psikoloji ve sosyoloji ile ilişkilendirilip açıklık kazanacaktır.¹⁴⁶

Emîn el-Hûlî'ye göre eşi benzeri olmayan bu kitabı sanatsal hakikati ile kavramak edebiyat psikolojisini gerekli kılar ve edebî i'câz ancak psikolojik bir bakış açısı ile ortaya çıkarılabilir. Zira Kur'ân çeşitli inanç olguları, tepki yolları, etkileme ve benimseme biçimleriyle ilgili psikolojik yolları en güzel biçimde kullanmıştır.¹⁴⁷ Bu sebeple de Kur'ân'da edebî tefsir yönteminin dayandığı temellere göre yapılan araştırmada insan psikolojisi ile ilgili yeterince etüt yapmak büyük önem taşır.¹⁴⁸

Bu yönleme göre modern psikolojinin gelişmesine bağlı olarak insanın içgüdülerinin ve çeşitli özelliklerinin keşfedilmesi bir Kur'ân araştırmacısının göz önünde bulundurması gereken hususlardandır. Psikoloji alanında ayetleri anlayabilecek ölçüde birikime sahip olmak müfessir için elzendir. Zira Kur'ân'ın psikolojik muhtevası ile ilgili i'câzın anlaşılması buna bağlıdır.¹⁴⁹ Kur'ân üzerinde yapılacak böyle bir psikolojik çalışmanın edebiyat ve belâgatla iç içe olması gerekmektedir. Çünkü Kur'ân ekseninde insan niteliklerini incelemek büyük ölçüde psikolojik yaklaşımı gerekli kılmaktadır. Bu psikolojik yaklaşım da i'câz verileri ile kullanılarak ayetlerin tam olarak anlamının ortaya çıkarılması sağlanacaktır.¹⁵⁰

Emîn el-Hûlî bu psikolojik incelemenin her edebî metinde yapılması gerektiğini savunmaktadır. Ancak Kur'ân metnini özel kılan durum onun yaratıcısının edebî kişiliği hakkında psikolojik bir araştırma yapamayacak olmamızdır. Oysa diğer edebî metinlerde gerçek bir psikolojik tahlil yaparken edebî eseri meydana getiren kişinin de psikolojik durumu önem arz etmektedir. Bu durumda Kur'ân söz konusu olduğunda, onu ortaya koyanın psikolojisi araştırılmayacağından, metni çevreleyen şartlar araştırılmakla yetinilir.¹⁵¹

Emîn el-Hûlî'nin takipçilerinden olan Muhammed Halefullah da Kur'ân kıssalarına psikolojik ve sosyolojik yönden yaklaşmaktadır. O, kıssalardan asıl hedefin

¹⁴⁶ Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 91.

¹⁴⁷ Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 204-205.

¹⁴⁸ Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'ân'a psikolojik yöneliş: psikolojik tefsirde ilke ve yöntemler*, ed. Abdullah Yusufuğlu, Ankara: Gece Kitaplığı, 2017, s. 159. : Kayyâm, *Edebîyyetü'n-nassi'l-Kur'ânî*, s.61.

¹⁴⁹ Kasapoğlu, *Kur'ân'a psikolojik yöneliş*, s. 159. : Muhammed İbrâhim Şerif, *İtticâhâtü't-tecdid fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-Kerim fî Mısır*, Kahire: Dârü't-Türas, 1982, s.395,396.

¹⁵⁰ Kasapoğlu, *Kur'ân'a psikolojik yöneliş*, s. 326. : Hayati Aydın, *Kur'ân'da insan psikolojisi*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1999, s. 20-21.

¹⁵¹ Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 207-208.

tarihsel bilgi vermek olmadığını belirterek Kur'ân kıssalarının psikolojik amaçlarına yoğunlaşmıştır.¹⁵² Ona göre kıssaların esas hedeflerinden birisi Peygamber ve müminler üzerindeki psikolojik baskının hafifletilmesi, müminlerin motive edilmesi, inkârcıların psikolojik açıdan yıpratılması, bu vesileyle de dindarlık duygusunun güçlendirilmesidir.¹⁵³

Emîn el-Hûlî'nin edebî tefsir yöntemini özetleyecek olursak bu yöntemin şu merhalelerden geçtiğini söyleyebiliriz:

1. Aynı konuyu işleyen ayetleri bir araya toplayarak tefsirlerini birlikte yapmak.
2. Aynı konuda olup bir araya getirilen ayetleri nüzûl tarihine göre kronolojik olarak sıralamak.
3. Ayetlerin nüzûlü, yazılması, Mushaf haline getirilmesi ve okunması hakkında özel bir araştırma yapmak.
4. Ayetlerin indiği maddî ve mânevî ortam hakkında özel bir araştırma yapmak.
5. Ayetleri oluşturan kelimelerin lugavî kullanımlarını ve Kur'ân'da geçtikleri farklı yerlerde ifade ettikleri çeşitli anlamları bulma konusunda araştırma yapmak.
6. Kur'ân'da geçen kelime kalıplarının nahiv, belâgat vb. ilimler yardımı ile anlamlarını bulma konusunda araştırma yapmak ve Kur'ân üslûbu içerisinde değerlendirmek.¹⁵⁴
7. Sosyoloji ve psikoloji ilimlerinin verilerinden faydalanarak ayetleri bu açılardan tahlile tabi tutmak.

Emîn el-Hûlî tefsir konusunda geleneksel müfessirlerin Arapça zevk ve his konusundaki hassasiyetlerini takip etmek bakımından onlara benzese de tefsire sadece edebî bir araştırma gözüyle bakması noktasında onlardan ayrılmaktadır. Bunu yaparken de insanlığın edebiyat alanındaki birikimlerinden yardım almaktadır.¹⁵⁵ Ona göre müfessirler belâgat ve i'câz ilimlerini Kur'ân'ı anlamaya bir vesile olarak görüp ele alıyorlardı. Edebî yöntemde ise Kur'ân sadece edebî metin gibi ele alınır ve evrensel edebiyat kuralları bu metne uygulanmaya çalışılır. Yani iki yöntemde de amaç Kur'ân'ı anlamaktır ancak edebî yöntemde asıl gaye Kur'ân'ı edebî bir metin gözüyle görüp onun kutsallık yönünü geri plana alarak tefsirin bir edebiyat incelemesine dönüştürülmesidir.

¹⁵² Kasapoğlu, *Kur'ân'a psikolojik yöneliş*, s. 161. : Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'ân'da anlatım sanatı : el-fennu'l-kasasi*, çev. Şaban Karataş, Ankara: Ankara Okulu, 2002, s. 103.

¹⁵³ Kasapoğlu, *Kur'ân'a psikolojik yöneliş*, s. 160-162.

¹⁵⁴ Muhyî Azzâvî, *el-Menhecü'l-beyânî*, s. 180-181.

¹⁵⁵ Azzâvî, *el-Menhecü'l-beyânî*, s. 122.

Ancak bu durum edebî yöntemi benimseyenlerin Kur'ân'ın hidayet rehberi olma boyutunu görmezden geldikleri anlamına gelmez. Onlara göre bu kitap edebî olarak anlaşıldıktan sonra hidayet rehberi olma görevini daha doğru bir şekilde yerine getirecektir.¹⁵⁶

¹⁵⁶ Azzâvî, *el-Menhecü'l-beyânî*, s. 125-127

İKİNCİ BÖLÜM: ÂİŞE ABDURRAHMAN VE EDEBÎ TEFSİR YÖNTEMİNİN UYGULANIŞI

1. Âişe Abdurrahman

1.1. Hayatı

Âişe Abdurrahman'ın yaşadığı 1913 ile 1998 yılları arasında Mısır siyasi anlamda oldukça hareketli bir dönem geçirmiştir. İlmî hayat ise büyük ölçüde siyasi ve içtimai hadiselerin etkisi altında şekillenmeye başlamıştır. Batılı fikirlerin yaygın hale gelmesiyle o güne kadar siyaset, sanat, edebiyat, hukuk gibi alanları kontrolü altında bulduran ulemâ birçok sahadan geri çekilmek zorunda kalmıştır. Ayrıca Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın başlattığı modernleşme faaliyetleri ile eğitimde Batı tarzı revaç bulmaya başlamıştır. Ezher gibi eğitim kurumlarının genel ihtiyaçlar doğrultusunda yeniden düzenlenmesine gidilmiş, dinî düşüncede önemli bir yeri olan sûfî tarikatlar modernleşmenin paralelinde yürütülen merkezîleştirmeye bağlı olarak tek elden yönetilmeye çalışılmıştır. Bu dönemde üç gruptan bahsedilebilir. Bunlardan ilki laiklik düşüncesini savunanlar, ikincisi laik düşüncenin muarızı geleneksel kurumların düşüncesini destekleyenler ve sonuncusu da bu ikisinin yanında her ikisiyle de temas halinde olup aralarını birleştirmeye çalışanlardır.¹⁵⁷

Âişe Abdurrahman böyle bir ortamda 1913 yılında Mısır'ın sahil kenti olan Dimyat'ta orta halli ve ilimle iştigal eden bir aileye mensup olarak dünyaya gelmiştir.¹⁵⁸ Babası onun doğumundan evvel çocuğunun erkek olmasını ve ilimle iştigal etmesini istemiş, Âişe Abdurrahman'ın doğması ile birlikte kızını da bu minval üzere yetiştirmiş, bu isteğinin bir neticesi olarak da ona Âişe ismini vermiştir.¹⁵⁹ Küçük yaşta babası tarafından İslâmî ilimleri öğrenmesi sağlanmış¹⁶⁰ ve Kur'ân hıfzını tamamlamıştır. Fakat babası o zaman toplumlarında yaygın olan şeyhlerin kızları okula gitmez genel inancına

¹⁵⁷ Suna Doğaner, "Mısır", *DİA*, XXIX, s. 577 vd.

¹⁵⁸ Koç, *Âişe Abdurrahman*, s. 39. :Âişe Abdurrahman, *Ale'l-cisr*, Kahire: Hey'etü'l-mısriyyeti'l-âmmeli'l-kitap, 1986, s. 23-24.

¹⁵⁹ Âişe Abdurrahman, *Ale'l-cisr*, s. 22-23.

¹⁶⁰ Âişe Abdurrahman, *Ale'l-cisr*, s.28.

dayanarak ilkokula gitmesini istememiştir. Ancak dedesinin de araya girmesiyle onun bazı şartlar altında okula gitmesine izin vermiştir. Bu şartlardan biri de evde dinî eğitimine devam etmesidir.¹⁶¹ Buradan anlaşıldığı kadarı ile Âişe Abdurrahman klasik dinî eğitimi aileden almıştır.

On yaşına geldiğinde babasının koyduğu şartlar gereği eğitimini bırakmak zorunda kalmış ve tekrar dedesinden yardım isteyerek eğitimine devam etmiştir.¹⁶² Hayatını anlattığı kitabında bahsettiğine göre dedesi ile ilgilendiği dönemlerde ona aldığı gazeteler vesilesi ile toplumsal olaylardan da haberdar olmaya başlamıştır.¹⁶³ Ancak hayatını anlattığı kitabında bu olayların ayrıntılarına yer vermemiştir.

Âişe Abdurrahman *el-Medresetü'r-Râkiye*'yi bitirdikten sonra ilk olarak ilkokul öğretmeni olarak görev yapmış,¹⁶⁴ sonrasında ise *Cize*'de *Külliyetü'l-Benât'da* kâtiplik görevine başlamıştır.¹⁶⁵ Bu sırada en büyük hayali olan üniversite eğitimini alabilmek için dışarıdan dersleri takip ederek lise diploması almış ve 1934 yılında üniversite okumaya hak kazanmıştır.¹⁶⁶

1933 yılında yazılarını neşretmeye başladığı *en-Nahdatü'n-Nisâiyye* isimli derginin yönetimini üstlenmiş ve başyazarlığını yapmıştır. Bu dönemde yazdığı yazılarda kadının toplum nezdindeki konumunu ele almış ve dergilerde yazdığını babasından gizlemek amacıyla *Bintü'ş-Şâtî* lakabını kullanmıştır. Bu isim onun Dimyat isimli sahil kentinde doğmuş ve büyümüş olmasını simgelemektedir.¹⁶⁷

Kahire Üniversitesi Arap Dili Bölümünden mezun olduğu 1939 yılında *el-Ehrâm*'da edebî eleştiri yazıları çıkmaya başlamıştır.¹⁶⁸ Mezun olduğu sene aynı üniversitede asistan olarak göreve başlamış ve 1941 yılında burada yüksek lisans eğitimini tamamlamıştır. Ayrıca 1942-1944 arasında Mısır Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde Arapça Dersleri Müfettişliği görevinde bulunmuştur.¹⁶⁹

Lisans döneminde aynı fakültede öğretim üyeliği yapan Emîn el-Hûlî ile tanışmış ve derslerine devam etmiştir. Hayatının bu döneminde Emîn el-Hûlî'den fazlasıyla

¹⁶¹ Âişe Abdurrahman, *Ale'l-cisr*, s. 35.

¹⁶² Âişe Abdurrahman, *Ale'l-cisr*, s. 41.

¹⁶³ Âişe Abdurrahman, *Ale'l-cisr*, s. 43.

¹⁶⁴ Âişe Abdurrahman, *Ale'l-cisr*, s. 62.

¹⁶⁵ Âişe Abdurrahman, *Ale'l-cisr*, s. 83.

¹⁶⁶ Âişe Abdurrahman, *Ale'l-cisr*, s. 81.

¹⁶⁷ Âişe Abdurrahman, *Ale'l-cisr*, s. 78-105.

¹⁶⁸ Şükran Fazlıoğlu, "Âişe Abdurrahman", *DİA*, I, 57.

¹⁶⁹ Koç, *Âişe Abdurrahman*, s. 41.

etkilendiğini ifade etmektedir.¹⁷⁰ 1945 yılında doktora başlamadan Emîn el-Hûlî ile evlenmiş ve bu evlilik 1966 yılında Emîn el-Hûlî'nin vefatına kadar devam etmiştir.¹⁷¹

1950 senesinde Ebü'l-Alâ el-Maarrî üzerine yaptığı çalışmasıyla doktor unvanını elde etmiştir. Doktorada tez danışmanı Tâhâ Hüseyin'dir.¹⁷² 1957 yılında *Aynü's-şems* Üniversitesinde Arap Dili ve Edebiyatı Kürsüsünde doçent olmuş, 1962-1972 yılları arasında aynı kürsüde profesör unvanını alarak öğretim üyeliği yapmış, 1972 yılından itibaren Karaviyyîn Üniversitesi tefsir profesörlüğü görevine başlamıştır.¹⁷³

Âişe Abdurrahman doçent olduktan sonra Batı ve Arap ülkelerinde birçok konferansa katılmış ve tebliğler sunmuştur. Bağlı bulunduğu üniversiteler dışında çeşitli Arap ülkelerinde de misafir hoca sıfatı ile derslere girmiş, bunların yanında resmî ve gayriresmî birçok kuruluştaki çeşitli görevler üstlenmiştir. Ayrıca Arap âleminde yüksek lisans ve doktora yapan birçok öğrencinin de danışmanlığını yapmıştır.¹⁷⁴

1973 yılında metin neşri alanında Arap Dili Cemiyeti ödülünü kazanmış, 1994'te uluslararası Melik Faysal ödülüne layık görülmüştür.¹⁷⁵ Âişe Abdurrahman, Akif Koç ile görüşmesinde kendisini etkileyen kişiler sorulduğunda, ilk olarak Emîn el-Hûlî'yi zikretmiş, bununla beraber üniversitede ders gördüğü hocalarının özellikle de Mustafa Abdurrezzak'ın (ö. 1947) ismini de vermiştir.¹⁷⁶ Âişe Abdurrahman 1998 yılında vefat etmiştir.¹⁷⁷

Âişe Abdurrahman'ın hayatını anlattığı kitabından onun ailesinde aldığı sağlam klasik eğitim sebebiyle üniversite derslerini beğenmediğini anlıyoruz. Ayrıca yine ifadelerinden belâgat ilmine dair eserleri okumuş olduğunu öğreniyoruz.¹⁷⁸

Üniversite eğitiminin ilk senesinde Emîn el-Hûlî'den ders almamıştır. Diğer aldığı dersler sebebiyle de hayal kırıklığına uğradığını ve onunla tanışmayı beklediğini belirtmektedir. Emîn el-Hûlî ile karşılaşmadan evvel onun hakkında bir şeyler duyduğunu

¹⁷⁰ Koç, *Âişe Abdurrahman*, s. 41; Âişe Abdurrahman, *Ale'l-cisr*, s. 118-131.

¹⁷¹ Koç, *Âişe Abdurrahman*, s. 41.

¹⁷² Koç, *Âişe Abdurrahman*, s. 41.

¹⁷³ Koç, *Âişe Abdurrahman*, s. 41-42.

¹⁷⁴ Koç, *Âişe Abdurrahman*, s.42.

¹⁷⁵ Fazlıoğlu, "Âişe Abdurrahman", s. 57.

¹⁷⁶ Koç, *Âişe Abdurrahman*, s.43.

¹⁷⁷ Fazlıoğlu, "Âişe Abdurrahman", s. 57.

¹⁷⁸ Âişe Abdurrahman, *Ale'l-cisr*, s. 92-93.

ancak klasik birikimine güvenerek etkilenmeyeceğini düşündüğünü, ayrıca onun derslerine girmeden evvel okuduğu kitapları da tekrar ettiğini belirtmiştir.¹⁷⁹

Âişe Abdurrahman, Emîn el-Hûlî ile karşılaşmasını hayatının dönüm noktası ve doğru yolu bulmak olarak vasıflandırmıştır. Yeniden doğmuş gibi hissettiğini¹⁸⁰ ve bu karşılaşmadan sonra şimdiye kadar okuduklarından elde ettiği tüm birikimin aslen kabuk olduğunu anladığını dile getirmiştir.¹⁸¹ Bu aşamadan sonra Âişe Abdurrahman'ın ilmî hayatında yeni bir döneme girdiği ve bu dönemin en önemli eserlerinden birinin de *et-Tefsîrû'l-beyânî* olduğu söylenebilir.

Âişe Abdurrahman'ın *Ale'l-cisr* adlı eserinden yola çıkarak hayatına ve düşünce sistemine bakıldığında bunu Emîn el-Hûlî öncesi ve sonrası olarak ikiye ayırabiliriz. O, hayatının ilk evresinde köklü bir aileye mensup olması dolayısıyla küçük yaşlardan itibaren iyi bir dinî eğitim almıştır. Onun bu dönemlerinde modern akımlara dair bir meylinin olmadığı anlaşılmaktadır. Hatta Emîn el-Hûlî ile karşılaşmadan evvel onun modern görüşlerinden etkilenmeyeceğini düşündüğünü ifade etmektedir. Bununla beraber daima ufku açık bir insan olmuş ve ailesine rağmen eğitime devam etmiştir. Her ne kadar açıkça ifade etmese de Emîn el-Hûlî ile karşılaşınca kadar edindiği entelektüel birikimin onu bu etkiye hazır hale getirdiği düşünülebilir. Aksi düşünülecek olursa geleneksel ilimlere körü körüne bağlı bir insanın tek bir karşılaşma ile bütün bildiklerini sorgulaması çok mümkün gözükmemektedir.

1.2. Eserleri

1.2.1. Tefsir¹⁸²

1. *et-Tefsîrû'l-beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*: İki cilt olarak konu birliği olan toplam 14 adet kısa sûreyi tefsir etmektedir. İleride hakkında ayrıntılı bilgi verilecektir.

2. *el-İ'câzü'l-beyânî li'l-Kur'ân ve Mesâ'ilü (Nâfi') İbni'l-Ezrak*: İlmî bir üslûpla kaleme alınan bu eserin dili oldukça edebîdir. Kitap, Kur'ân'ın i'câzı ile ilgili eserlerin kronolojik

¹⁷⁹ Âişe Abdurrahman, *Ale'l-cisr*, s. 102.

¹⁸⁰ Âişe Abdurrahman, *Ale'l-cisr*, s. 131.

¹⁸¹ Âişe Abdurrahman, *Ale'l-cisr*, s. 131.

¹⁸² Tefsir alanındaki eserleri için bk. Koç, Âişe Abdurrahman, s. 45-49

olarak sıralanması ve değerlendirilmesi ile başlamaktadır. Sonrasında i'câzın güncel ve geçmişte yapılmış tanımları üzerinde durulur. Birinci bölümde Âişe Abdurrahman'ın Kur'ân'ın harf ve kelime yapısına dair orijinal değerlendirmeleri bulunmaktadır. Kitabın ikinci bölümünde ise Âişe Abdurrahman *Mesâ'ilü Nâfi' b. el-Ezrak* isimli eserin tahkikini ve değerlendirmesini yapmaktadır. Bu eser İbn Abbas'ın, Nâfi' b. Ezrak'a yönelttiği Kur'ân'daki 189 garîb kelimeye dair soruları ve onun bu sorulara eski Arap şiiirinden istişhâd ederek verdiği cevapları kapsayan eserin tenkitli neşridir.¹⁸³ Mehmet Akif Koç, Âişe Abdurrahman ile yaptığı görüşmede onun bu esere çok önem verdiğini belirttiğine işaret etmektedir.

3. *el-Kur'ân ve kazâya'l-insân*: Deneme üslûbu ile kaleme alınmıştır.¹⁸⁴ Bu eser daha önce yayımlanan *Makâl fi'l-insân* (Kahire 1969), *el-Kur'ân ve't-tefsîrü'l-'asrî* (Kahire 1970) adlı iki çalışmadan meydana gelmektedir. Eserin ilk bölümünde insana ilişkin sorular ortaya konulmuş ve Kur'ân'dan cevaplar verilmeye çalışılmış, ikinci bölümde ise ilmî Kur'ân tefsirleri tenkit edilmiştir.¹⁸⁵ Âişe Abdurrahman kitabın bu kısmında tefsirde ilmî akımın temsilcilerinden saydığı bir ilim adamını da ismini zikretmeksizin eleştirmiştir. Akif Koç'un kendisi ile yaptığı görüşmede bu kişinin Mustafa Mahmud olduğunu söylemiştir. Mustafa Mahmud *Ehram* gazetesinde makaleleri yayımlanan bir hekimdir. Çok sayıda kitabı ve makalesi bulunmaktadır.

4. *eş-Şahsiyyetü'l-İslâmiyye*: Deneme türünde kaleme alınan bu eserde Kur'ân ve hadisler ışığında İslâm'ın öngördüğü orta yol (itidal) ilkesi işlenmiş, her türlü aşırılığa karşı çıkılmış, İslâm'a göre Müslüman'ın sahip olması gereken kimlik araştırılmıştır. Yazar bu eserinde ayet, hadis ve şiiirlere çokça yer vermiştir.¹⁸⁶

5. *Muhâdarâtü't-tefsîr li-sûre'teyi't-Talâk ve'l-Hucurât*.

6. *Tefsîrü âyâti'l-ahkâm: Sûretü'l-Müddessir*.

7. *el-Kur'ân ve'l-fikrû'l-İslâmiyyü'l-mu'âsır*.

8. *Min esrâri'l-'Arabiyye fi'l-beyânî'l-Kur'ânî*.

9. *el-İsrâ'îliyyât fi'l-ğazvi'l-fikrî*.

10. *el-Kur'ân ve kadiyyetü'l hürriyye*.

¹⁸³ Fazlıoğlu, "Âişe Abdurrahman", s. 58.

¹⁸⁴ Koç, *Âişe Abdurrahman*, s. 48.

¹⁸⁵ Fazlıoğlu, "Âişe Abdurrahman", s. 58.

¹⁸⁶ Koç, *Âişe Abdurrahman*, s. 48.

1.2.2. Hadis¹⁸⁷

1. *Muqaddimetü İbni 's-Salâh ve Mehâsinü 'l-İstılâh* (Kahire 1394/1974, 1411/1990).
2. *Mine 'l-İmâm Mâlik İle 'l-Menheci 'l-Hadîs*.
3. *Kabesun Min Meşâriki 'l-Envâr Alâ Sihâhi 'l-Âsâr li 'l-Kâdî İyâd*.
4. *Meşâriku 'l-Envâr li 'l-Kâdî İyâz ve Metâliu 'l-Envâr li-İni Kârkâl*.
5. *el-Menhecü 'n-Nakli li Ulemâi 'l-Hadîs Beyne 'l-Kavâidi ve 't-Tatbîk*.

1.2.3. Dil ve Edebiyat¹⁸⁸

1. *Lügatünâ ve 'l-hayât* (Kahire 1991): Eserde Arap dili ve tarihî ele alınıp incelenmiştir. Ayrıca günümüzde Arap diline dair sorunlar tespit edilmeye, fasih Arapça ve âmmice ikilemine çözüm önerileri geliştirilmeye çalışılmıştır.
2. *Kiyem cedîde li 'l-edebî 'l- 'Arabî*: Eski ve yeni edebiyat anlayışlarının değerlendirilmesi ve eleştirisi üzerine olan eseridir.
3. *Risâletü 'l-gufrân ve ma 'ahû Risâletü İbni 'l-Kârih*: Doktora tezi olarak hazırladığı çalışmasıdır. Bu çalışmada Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin *Risâletü 'l-gufrân*'ı ile bunun yazılmasına sebep olan Halepli Ali b. Mansûr İbnü'l-Kârih'in kaleme aldığı ve dil, din ve felsefeye dair soruların yer aldığı risâle ilmî olarak neşredilmiştir.
4. *Risâletü 's-sâhil ve 'ş-şâhic*: Maarrî'nin, hayvanların dilinden kaleme aldığı, yaşadığı dönemin bazı siyasal ve sosyal olaylarına eleştiriler yönelttiği edebî ve felsefî eserinin tahkikidir.¹⁸⁹
5. *Ḳırâ`e cedîde fî Risâleti 'l-gufrân*.
6. *el-Gufrân*.
7. *el-Hayâtü 'l-insâniyye 'inde Ebi 'l- 'Alâ el-Ma 'arri*.
8. *Mu 'cemü 'l-Muhkem li 'bn Sîde*.
9. *el-Edebü 'l- 'Arabî beyne 't-türâs ve 'l-mu 'âsara*.
10. *el-Ḥansâ` : eṣ-Şâ`iretü 'l- 'Arabiyyetü 'l-ûlâ es-şahâbiyye*.
11. *Ebu 'l-Alâ el-Maarri fî silsileti A 'lâmi 'l-Arab*.

¹⁸⁷ Hadis alanındaki eserleri için bk. Koç, *Âişe Abdurrahman*, s. 49-50.

¹⁸⁸ Dil ve edebiyat alanındaki eserleri için bk. Koç, *Âişe Abdurrahman*, s. 50-54

¹⁸⁹ Fazlıoğlu, "Âişe Abdurrahman", s. 58.

12. *Medînetü's-Selâm Fi Hayâti Ebi'l-Alâ.*
13. *Ebu'l-Alâ ve Edebuhû fi Ru'yetin Cedîdetin.*
14. *eş-Şâiratü'l-Arabîyyetü'l-Muâsıra.*
15. *Râbiatü'l-Adeviyye, Edîbe Şâira.*
16. *el-Edebü'n-Nisve'l-Muâsır.*
17. *eş-Şâir ve'l-Mülheme.*

1.2.4. Hz. Peygamber ve Aile Fertleri ¹⁹⁰

1. *Ma'a'l-Mustafâ.*
2. *Ümmü'n-nebî.*
3. *Nisâ'ü'n-nebî:* Selâmi Münir Yurdatap, eseri *Peygamberimizin Mübarek Zevceleri* adıyla Türkçeye çevirmiştir (İstanbul 1970).
4. *Benâtü'n-nebî.*
5. *es-Seyyide Zeyneb (bint 'Alî).*
7. *Terâcimü seyyidâtpi beyti'n-nübüvve.*
8. *Mevsû'atü âli'n-nebî:* İsmail Kaya, müellifin bu çalışmalarını, *Rasûlullah'ın Annesi ve Hanımları* (I. cilt, Ankara 1991), *Rasulullah (s.a.v.) Efendimizin Kızları ve Torunları* (II. cilt, Konya 1991; Ankara 1992) adlarıyla Türkçeye tercüme etmiştir.

2. Âişe Abdurrahman'da Edebî Tefsir Yöntemi

Âişe Abdurrahman müfessirlerin tefsiri olgunlaşmamış ilimler sınıfına dâhil etmelerinden cesaret alarak yeni bir yöntem arayışına girdiğini belirtmiştir. Bunun sebebi ise Kur'ân üzerine edebî anlamda yeterince etüt yapılmadığını düşünmesidir. Ayrıca ona göre İslâm âleminin genişlemesi ile farklı ırklardan olan müfessirler kendi kişisel özelliklerinin ve mensup oldukları mezheplerin de etkisi ile Kur'ân'ı tefsir etmişlerdir. Bu durum da Kur'ân tefsirinde onunla alakalı olmayan bilgilerin ve tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuş, tefsir kitapları bu şekilde kendilerinde bulunmaması gereken

¹⁹⁰ Bu konudaki eserleri için bk. Koç, *Âişe Abdurrahman*, s. 54-55

bilgilerle dolmuştur. Ayrıca müfessirler, farklı ırklara mensup olmaları sebebiyle Arapçayı öğrenmek için kurallara ihtiyaç hissetmişlerdir. Bu kurallar ekseninde Kur'ân'ın yorumu ile meşgul olanlar da edebî zevkten mahrum yorumlar yapmışlardır. Bütün bunlar neticesinde Âişe Abdurrahman tefsirde yeni bir yöntemin zorunluluğunu hissettiğini belirtmiştir.¹⁹¹

Âişe Abdurrahman'a göre Kur'ân'ın her şeyden önce edebî bir metin gibi ele alınması gerektiğini savunan edebî tefsir yöntemi tefsirde en doğru yöntemdir. O, bu konuda hocası Emîn el-Hûlî'yi takip etmiştir. Geçmiş tefsir yöntemlerinin Kur'ân'ın beyânî olarak ele alınması noktasında olan yetersizliklerine değinerek Emîn el-Hûlî'den önceki yöntemlerin taklidî ve naklî yöntemler olduğunu iddia etmiştir. Ona göre edebî tefsir yöntemi dışındaki yöntemlerde genel olarak Kur'ân doğru bir metot olmaksızın ehil olmayan müellifler tarafından tefsir edilmiştir. Ayrıca Arap dili ile ilgilenen kişiler Kur'ân'ın diğer edebî metinlere üstünlüğü aşikâr olmasına rağmen onu edebî bir metin olarak ele alıp diğer edebî metinleri inceledikleri gibi incelememişlerdir. Böylece Kur'ân'ın edebî tefsiri, tefsirin alt konularına hapsedilmiş ve salt beyânî araştırma alanına intikal ettirilmemiştir.¹⁹²

Âişe Abdurrahman bu beyânî incelemeyi yapmak amacıyla ilk olarak belâgatı orijinal haline döndürmek için çaba sarf etmiş ve bu konuda Emîn el-Hûlî'nin belâgatın yenilenmesi fikrini kendi edebî tefsir anlayışının temeline koymuştur. Bu açıdan onun belâgat anlayışını ana hatları ile bilmek edebî tefsir anlayışını tam olarak kavrayabilmek açısından önem arz etmektedir.

Âişe Abdurrahman'ın belâgat anlayışını *el-İ'câzü'l-beyânî* adlı eserinden yola çıkarak öğrenebilmemiz mümkündür. O, bu eserini i'câz hakkında -bununla bağlantılı olarak belâgat hakkında- kaleme almış ve kitabın giriş kısmında Emîn el-Hûlî'nin bu konuda ona ufuk açtığından, i'câz konusuna müstakil olarak eğilmeyi düşünmemesine rağmen Kur'ân hakkındaki araştırmaları neticesinde bu konuyu araştırma ihtiyacı duyduğundan bahsetmiştir.¹⁹³ Belâgat ilmini ele aldığı bölümlerde eskilerin yaptığı gibi beyân konusunu lafız ve mâna ekseninde ele alıp bunların birbirlerine olan üstünlüklerini

¹⁹¹ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire: Dârü'l-Maârif, t.y., I, 16 vd.

¹⁹² Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 13.

¹⁹³ Âişe Abdurrahman, *el-İ'câzü'l-beyânî li'l-Kur'ân ve mesâilu İbni'l-Ezrak*, Kahire: Dârü'l-Maârif, t.y., s. 11-12.

uzun uzadıya tartışmamış, aksine bunların arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaya çalışmıştır.¹⁹⁴

Âişe Abdurrahman belâgat ilmine dair araştırmalarında ulaştığı sonuç itibarıyla genel anlamda hocasıyla mutabakat etmiştir. Ona göre î'caz kavramı daha ziyade kelâmî meseleler içerisinde ortaya çıkıp olgunlaşmış, buna bağlı olarak î'caz meselesi içerisinde gelişen belâgat da bundan nasibini alarak mantıkî kaideler ekseninde sistemleşmiştir. Böylece belâgat edebî zevk ve kavrayış olmaktan öte kurallar zinciri halini almıştır. Bu durum tefsire de yansımış ve müfessirler ayetleri edebî ruh ile ele almak yerine bu kurallar dairesinde incelemişlerdir. Bu da belâgatın donuklaşmasına ve ayetlerin de edebî olarak anlaşılmasına neden olmuştur. Âişe Abdurrahman'a göre bu sebeplerden ötürü ayetleri edebî bir zevk ve his ile ele almaya şiddetli bir biçimde ihtiyaç vardır.¹⁹⁵

Âişe Abdurrahman beyânî ilimler vasıtası ile Kur'ân'ın î'cazını ortaya çıkarmak için uğraşmıştır. Onu î'caz konusunda takip ettiği yol bakımından yeni kılan şey ise î'caz kavramını istilâhî olarak irdelemekten ziyade, bu kavramı Kur'ân perspektifinde ele almaya çalışmasıdır. Bunu yapmak için de Hz. Ömer'in Müslüman olması gibi örneklerden yola çıkarak Kur'ân'ın Câhiliye dönemi Arap şahsiyetlerini nasıl etkilediğini ortaya çıkarmaya uğraşmıştır.¹⁹⁶ O, î'cazın daha ziyade bu mucizevî yönü üzerinde durmuş ve î'caz konusundaki ihtilaflara ayrıntılı olarak değinmemiştir. Bunun sebebi ona göre î'cazın üzerinde ihtilaf edilecek bir konu olmamasıdır. Var olan ihtilaflar ise mezheplerin ortaya çıkardığı ihtilaflardır.¹⁹⁷ Ayrıca Âişe Abdurrahman'a göre î'caz ve tehdâdî birbirinden bazı açılardan ayrılmaktadır.¹⁹⁸ Teheddî sadece o dönemde yaşayan Araplar içindir. Bu meydan okuma karşısında ilk dönem Arapların aciz kaldığına dair olan bilgi de kıyamete kadar devam edecek kesin bilgiye dayalı î'cazdır.¹⁹⁹

Âişe Abdurrahman belâgatın; meânî, beyân ve bedî' şeklindeki üçlü geleneksel sınıflandırmasını tercih etmemiştir. O, Kur'ân'da belâgat ile ilgili konuları; sûre başları ve harflerin sırları, lafızların delaleti ve kelimenin sırrı, tâbirin üslûbu ve sırrı olmak üzere üç başlık altında incelemiştir. Ayrıca Emîn el-Hûlî gibi belâgat ilimlerinin

¹⁹⁴ Bab İyad Nuriddin, "Menhecü'l beyânî fi tefirül Kur'ân-ı Kerim", (Yüksek Lisans Tezi, Vahran Üniversitesi İslâm Medeniyeti ve İslâmî İlimler Fakültesi, 2006-2007), s. 89-90.

¹⁹⁵ Âişe Abdurrahman, *el-İ'câzü'l-beyânî*, s. 239.

¹⁹⁶ Nuriddin, "Menhecü'l beyânî", s. 137-138.

¹⁹⁷ Âişe Abdurrahman, *el-İ'câzü'l-beyânî*, s. 82.

¹⁹⁸ Âişe Abdurrahman, *el-İ'câzü'l-beyânî*, s. 45.

¹⁹⁹ Âişe Abdurrahman, *el-İ'câzü'l-beyânî*, s. 75-78.

sistemleştirilmesinde parçacı yaklaşıma karşı çıkmış, üslûbun önemi üzerinde durmuş, üslûbu ve üslûp özelliklerini incelemeyi hedeflemiştir.

Âişe Abdurrahman'da edebî tefsir metodunu ele alırken değinilecek ilk konu konulu tefsir yöntemidir. Âişe Abdurrahman konulu tefsir yöntemini edebî tefsirin ilk ve en önemli şartlarından biri olarak kabul etmektedir. Ona göre konulu tefsir modeli modern dönemde Kur'ân'dan elde edilebilecek faydanın en fazla sağlanabileceği yegâne yöntemdir.²⁰⁰ Konulu tefsir yöntemi ayetlerin Kur'ân'daki tertibine göre değil, herhangi bir konu etrafında tefsir edilmesi esasına dayanır. Ayrıca Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri ilkesinden yola çıkanlar bu yöntemin temellerini Hz. Peygamber dönemine kadar götürmüşler ve bu yöntemin zamanla gelişmiş olduğunu belirtmişlerdir.²⁰¹ Bununla birlikte söz konusu metodun sistematik olarak ilkelerinin belirlenmesi Emîn el-Hûlî tarafından yapılmıştır. Buna ilaveten modern dönemde özellikle Muhammed Abduh ve öğrencileri başta olmak üzere tefsirde akli ön plana çıkaranlar Kur'ân'da konu birliğini oldukça önemsemişlerdir.²⁰²

Âişe Abdurrahman'a göre edebî tefsir yönteminin ilk aşaması olan konu birliği sağlandıktan sonra Kur'ân etrafında olan araştırma yapılır. Bu aşamada ayetler, sebab-i nüzûl ile ilgili bilgiler de dikkate alınarak nüzûl sırasına göre dizilir. Ardından kelimelerin ve tâbirin sırlarının araştırılması aşamasına geçilir ki bu aşama Emîn el-Hûlî'de Kur'ân'ın içinde yapılacak olan araştırma olarak isimlendirilmektedir. Kelimelerin incelenmesi aşamasında kelimenin hissî ve mecazi anlamları ortaya çıkarıldıktan sonra tümevarım yöntemiyle ayetin siyakı da dikkate alınarak Kur'ânî kullanımı tespit edilmelidir. Tâbirlerin sırlarının araştırılması aşaması olarak isimlendirilen terkiplerin incelenmesi sürecinde ise Âişe Abdurrahman'a göre ilk olarak terkinin siyak içerisinde nasıl bir anlam kazandığı değerlendirilmelidir. Sonrasında müfessirlerin bu terkip hakkındaki görüşleri incelenmeli ve nassın anlamı ile uygun olarak yapılan yorumlar kabul edilmelidir. Bu sırada da İsrâîliyyât, mezhebî konular ve batıl yorumlar gibi tefsire şaibe karıştıran durumlar da kesin olarak terk edilmelidir. Ayrıca Kur'ân'ın Arapçanın en büyük ve benzersiz metni olduğu unutulmamalı ve nahvî kurallar ona uygulanmaya çalışılmamalıdır. Bunun yerine onun kendine has özellikleri tespit edilmeli ve kurallar

²⁰⁰ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 17-18.

²⁰¹ Koç, *Âişe Abdurrahman*, s. 33.

²⁰² Koç, *Âişe Abdurrahman*, s. 34

onun bizzat kendisinden çıkarılmalıdır. Çünkü onun, anlaşılacak için yapay nahiv kurallarına ve şiirden şahit getirme gibi durumlara ihtiyacı yoktur.²⁰³

Edebî tefsir yöntemi her ne kadar salt edebî bir araştırma olma iddiasında olsa da Kur'ân'ın anlaşılmasında nesnellikten yanadır. Emîn el-Hûlî'ye göre tefsirle uğraşan kişinin görevi, Kur'ân'ı nesnel (objektif) olarak anlamaya çalışmaktır. O, dili, dini, ırkı, kültürü ne olursa olsun Kur'ân'ı anlamak isteyen herkes için ortak bir yaklaşım biçiminin geliştirilmesini amaçlamaktadır. Bu da ancak, Kur'ân'ın ilk muhataplarının ayetlerden ne anladıklarını araştırmakla mümkündür.²⁰⁴ Eski dönemde edebî yön üzerinde durmaktan kasıt Kur'ân'ın i'câz yönünü ortaya koymaya çalışmak veya kelimelerin ve cümlenin dil açısından incelenmesi iken çağımızda bu, Emîn el-Hûlî'nin sistemleştirdiği edebî tefsir yöntemi ile değişmiş ve tefsirin salt edebî araştırma olması hedeflenmiştir.²⁰⁵ Âişe Abdurrahman'ın edebî tefsir anlayışına bakıldığında da bu amaçla hareket ettiği görülmektedir. Ona göre edebî tefsir yöntemi ile Kur'ân'ın asıl mânası ortaya çıkarılmalı ve ortaya konulmaya çalışılan bu nesnel anlamdan sonra diğer faydalara geçilmelidir.²⁰⁶ O, bu yaklaşımı ile edebî eğilimi tefsirinde önemseyen Seyyid Kutub'dan (1906-1966) ayrılmaktadır. Seyyid Kutub'un Kur'ân'ı tefsir etmesindeki amacı insanın Kur'ân'ı anlaması, Kur'ân'ın ne dediğini nefsinde idrak etmesi ve öğretilerini hayata geçirmesidir. O *et-Taşvîrû'l-fennî fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm* adlı kitabının başında Kur'ân'ı anlama yolculuğundan bahsetmiş ve Kur'ân'ın edebî güzelliğine değinmiştir.²⁰⁷ Bununla beraber onun tefsirdeki amacı aslen İslâm toplumunun içinde bulunduğu duruma Kur'ân'ın ışığında bakıp onun gölgesinde çözüm geliştirme çabasıdır. Bu açıdan onun yöntemi edebî tefsir yöntemi gibi salt edebî inceleme değildir. Onun amacı daha ziyade edebî bir üslûpla Kur'ân'ı tefsir edip Müslümanları harekete geçirmektir.

Âişe Abdurrahman'ın Seyyid Kutub'dan ayrıldığı bir diğer nokta ise Âişe Abdurrahman'ın bilimsel tefsir ekolünün en şiddetli karşıtları arasında yer almasıdır. Bu düşüncesinde Emîn el-Hûlî'nin izinden gittiği görülmektedir. Âişe Abdurrahman'a göre

²⁰³ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 10-11.

²⁰⁴ Atsız, "Edebî Tefsir", s. 91.

²⁰⁵ Atsız, "Edebî Tefsir", s. 122.

²⁰⁶ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 15.

²⁰⁷ Seyyid Kutup, *et-Taşvîrû'l-fennî fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, Kahire: Dâr'ul Şurûk, 2004, s. 7 vd.

tabii bilimler ağırlıklı tefsir akımının güçlenmesinin sebebi Müslümanların Batı karşısında duydukları aşağılık kompleksidir.²⁰⁸

Bilimsel tefsir akımı Kur'ân ayetlerinin her dönemde bilimsel veriler yardımıyla yeniden yorumlanması gerektiğini kabul eder. Buna göre ayetler birbirinden bağımsız, farklı anlamlar taşıyabilirler. Öznel anlama bu akımın vazgeçilmez bir ilkesidir. Âişe Abdurrahman'ın da takipçisi olduğu edebî tefsir ekolünde ise ayetlerin ilk muhatapların anladığı şekilde anlaşılması amaçlanır. Onlara göre anlamada nesnellik esastır. Bu iki yöneliş biçiminin arka planında yatan temel fark ise Kur'ân'ın evrenselliğinin nasıl temellendirildiği noktasındadır. Öznel yorumu kabul edenlere göre Kur'ân mesajları evrenseldir ve her döneme hitap etmelidir. Nesnel anlamdan yana olanlar ise Kur'ân mesajının evrensel olmasını belîğ olması ile açıklarlar. Yani mesaj o döneme inmiş olsa da belîğ üslûbu sayesinde diğer dönemlere de hitap edebilmiştir.²⁰⁹

Âişe Abdurrahman'a göre, o dönemden sonra keşfedilen bilimsel gerçekliklerle ayetlerin yorumlanması o dönemdekilerin ayeti anlamadığı anlamına gelir ki bu da mümkün değildir. Zira ilk muhatapları tarafından anlaşılabilen bir kitap belîğ olamaz.²¹⁰ O bu konuda hocasının düşüncesini paylaşmaktadır. Bu açıdan onların bu düşüncesi dil bilimi ağırlıklı tefsir akımı içerisinde olmasına rağmen ilmî tefsire karşı çıkmayan Mustafâ Sâdık er-Râfiî'den (1881-1937) ayrılmaktadır. Râfiî'ye göre Kur'ân ilk muhataplarının anlamadığı bir şey getirmemiştir, bununla beraber ayetler farklı zamanlarda farklı anlamlar taşıyabilmektedir.²¹¹

Âişe Abdurrahman'ın edebî tefsir anlayışını kısaca açıkladık, şimdi de onun bu yöntemi uygulama iddiasıyla kaleme aldığı *et-Tefsîrü'l-beyânî* eserini incelemeye çalışacağız.

²⁰⁸ Koç, *Âişe Abdurrahman*, s. 22.

²⁰⁹ Koç, *Âişe Abdurrahman*, s. 29.

²¹⁰ Koç, *Âişe Abdurrahman*, s. 30.

²¹¹ Koç, *Âişe Abdurrahman*, s. 307.

3. et-Tefsîrû'l-Beyânî'de Edebî Tefsir Yönteminin Uygulanması

et-Tefsîrû'l-beyânî Âişe Abdurrahman'ın özellikle edebî tefsir yöntemini uygulamak için kaleme aldığı eseridir. Bu bölümde bu eseri genel olarak tanıtip yöntemin uygulamasının nasıl gerçekleştiğini tespit etmeye çalışacağız.

3.1. Tefsirin Genel Özellikleri

Âişe Abdurrahman, Arap dili alanında çalışmalar yapan bir akademisyen olarak Kur'ân üzerine yapılan edebî çalışmaların eksikliğini hissetmiştir. Bu alanda Arap edebiyatının en büyük metni olan Kur'ân metni yerine başka edebî metinlerin ele alınmasını bir eksiklik olarak değerlendirmiş ve araştırmalarını bu alanda yoğunlaştırmıştır. Bu çalışmaları sırasında da en uygun yöntem olarak gördüğü ve Emîn el-Hûlî'nin kurucusu olduğu edebî tefsir yöntemini kullanmayı hedeflemiştir. O, bu yöntemle Kur'ân'ı çeşitli yönlerden araştırarak olanların onu evvela tam olarak anlamalarını sağlamayı amaçlamaktadır. Bu da ancak edebî yöntemle onun tâbir ve anlam inceliklerini ortaya koyarak olacaktır.²¹²

Âişe Abdurrahman edebî tefsir yönteminin nasıl uygulandığını göstermek amacıyla *et-Tefsîrû'l-beyânî* adlı eserini 1962 yılında Emîn el-Hûlî'nin vefatından iki yıl önce yazmıştır. Bu eserinde 14 Mekkî sûreyi -her ne kadar birtakım farklar olsa da- genel anlamda dil bilimsel tefsir kitaplarına benzer bir tarzda ele almıştır. Yazar bu eserinde konulu tefsir yöntemini benimseyeceğini belirtmiş ve eserine yazdığı mukaddimede edebî tefsir yönteminin aşamaları olan Kur'ân etrafındaki araştırma ve Kur'ân içindeki araştırma aşamalarına dair bilgiler vermiştir. Sûreleri tefsir ederken ilk olarak onlar hakkında gerekli gördüğü bazı bilgileri vermekle başlamış, çoğunlukla nüzûl sebebine değinmiştir.

Eserinde farklı mâna ve yorumlarla çok fazla ilgilenmeyerek ayetlerin yorumunda kesin sonuçlar ortaya koymaya çalıştığı,²¹³ sık sık kendinden önceki müfessirlerin dikkat etmediği hususlara değindiğini iddia ettiği²¹⁴ ve işârî yorumları ve aşırı tevilleri reddettiği

²¹² Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 15.

²¹³ Koç, *Âişe Abdurrahman*, s. 62.

²¹⁴ Fazl Hasan Abbas, *et-Tefsir: esâsiyyâtuhu ve ittîcâhâtuhu*, Amman: Mektebetu Dendis, 2005, s. 487.

görülür.²¹⁵ O, Kur'ân'ı anlamaya faydası olmadığını düşündüğü konulara değinmemiş, müfessirlerin dâhil olduğu kelâmî tartışmaların edebî tefsir yönteminin bir parçası olmadığını belirtmiştir.²¹⁶ Seçtiği sûrelerdeki ayetlerin muhtevası ile alakalı olarak fikhî konulara değinmemiştir ve bu tavrı edebî yöntemin hukukla ilgili ayetlerde nasıl uygulandığı konusunda kapalılığa sebep olmuştur. Psikoloji ilmini tefsirde kullanmayı hedeflemiş ancak pratikte bu hedefini fazla uygulamamıştır.

Âişe Abdurrahman *et-Tefsîrû'l-beyânî* adlı eserinde gerek klasik kaynaklardan gerekse çağdaş tefsir çalışmalarından yararlanmıştır. Sûreleri tefsir ederken müfessirlerin görüşlerini aktarmış ve yanlış bulduklarını sebepleri ile beraber zikredip, beğendiklerini kabul etmiştir.²¹⁷ Muhammed Abduh'un görüşlerini sıklıkla zikretmiş ve kendi seçimlerinde ona yakın davranmıştır. Bununla beraber yer yer Râzî ve Zemahşerî de onun görüşlerini temellendirmesi için birer kaynak olmuş ve bu iki isimden kendini destekleyecek yorumları eserinde zikretmiştir. Müfessirler ifadesini genellikle dipnot vermeksizin kullanmış ve bu ifadeyi kullandığı yerlerde de onların görüşlerini benimsemediğini hissettirmiştir. Alıntılarında çoğunlukla kaynaklarını belirtmemesinden dolayı da bazı araştırmacılar tarafından ilmî üslûptan uzak olmakla suçlanmıştır.²¹⁸ Mehmet Akif Koç'a göre Âişe Abdurrahman'ın kendi görüşlerini desteklemek amacıyla cumhurun zayıf bulduğu birtakım görüşleri de esas aldığı olmuştur.²¹⁹ Eser ilmî bir üslûpla hazırlanmakla beraber yazarın esere bibliyografya hazırlamaması dikkat çekmektedir. Ayrıca kelimelerin anlamlarını tespit ederken kullanılan sözlük kaynakları da belirtilmemiştir.²²⁰

Âişe Abdurrahman'ın *et-Tefsîrû'l-beyânî* adlı eseri incelendiğinde hadisi şeriflerden fazla yararlanmadığı görülür. Bu yönüyle sıklıkla sûrelerin faziletleri hakkındaki hadislerle yer veren Zemahşerî'den ve çağdaşı olan Seyyid Kutub'dan ayrılmaktadır. Ancak prensip olarak hadislerin Kur'ân'ın kapalı bıraktığı yerleri açıkladığını kabul etmektedir.²²¹

²¹⁵ Nuriddin, "Menhecü'l beyânî", s. 127.

²¹⁶ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I. Cilt, s.87

²¹⁷ Koç, *Âişe Abdurrahman*, s.78.

²¹⁸ Muhammed Recai Gündüz," Dr. Âişe Abdurrahman'ın Kur'ân'daki Bazı Ziyade Harflerle Müteradif Kelimeler Hakkındaki Metoduna Eleştirel Bir Bakış", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2(2015): 201-202.

²¹⁹ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I. Cilt, s. 124-125.

²²⁰ Koç, *Âişe Abdurrahman*, s. 45.

²²¹ Âişe Abdurrahman, *el-Kur'ân* s. 287.

Muhammed Abduh'un Kur'an'daki kıssaların asıl hedefinin hidayet olduğunu belirtmesi ve Emîn el-Hûlî'nin öğrencisi Halefullah'ın bunu bir adım öteye taşıyarak bu kıssaların gerçek olmadığını beyan etmesi noktasında edebî tefsirin nerede durduğu tam olarak belli değildir. Emîn el-Hûlî yöntemini anlattığı eserinde her ne kadar bunu açıkça dile getirmemiş olsa da Halefullah'ı destekleyerek onun kıssalar hakkındaki düşüncelerini savunduğu imajını vermektedir. Âişe Abdurrahman'ın eserinde tefsirini yapmak için seçtiği sûrelerin muhtevasında kıssaların çok fazla yer almaması onun bu konuda Halefullah gibi düşünüp düşünmediği noktasında kapalılığa sebep olmaktadır. Kıssaları tefsir etme konusunda genel tavrına bakıldığında belâgî tefsirlerin aksine İsrâîliyyât ya da hadis kullanmadığı bunun yerine sadece kıssanın Kur'an'da geçen diğer formlarını inceleyerek üslûp ve içerik açısından açıklamalar yapmaya çalıştığı görülür.²²² Bu konuda her ne kadar üslûp ve yöntem açısından farklar bulunsa da Seyyid Kutub'a yakın bir tavır takınmaktadır. Ayrıca kıssalar ile ilgili Halefullah'ın görüşlerini desteleyecek herhangi bir açıklamada da bulunmamıştır.

Bu bölümde ele almamız gereken bir diğer konu da Âişe Abdurrahman'ın edebî tefsir yöntemini uygulamak amacıyla yazdığı bu eserinde konulu tefsir yöntemini ne kadar uyguladığıdır. Konulu tefsir denildiğinde herkes tarafından üzerinde anlaşılmiş ortak bir tanım mevcut değildir. Mustafa Müslim konulu tefsiri üçe ayırmıştır. Buna göre ilk çeşidinde Kur'an'da geçen bir kelime Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde ele alınır, kelimenin geçtiği ayetlerde o kelimenin anlam ve dil özellikleri üzerinde durulur, böylece kelimenin Kur'an'da hangi anlamlara geldiği tespit edilir ve ardından da kelimenin geçtiği ayetler tefsir edilir. İkinci türünde Kur'an'da muayyen bir mevzu hakkında olan ayetler bir araya getirilip nüzûl sırasına göre ele alınır ve Kur'an'ın bu konuya bakış açısı ortaya çıkarılmaya çalışılır. Üçüncü türde ise Kur'an'dan herhangi bir sûre ele alınır ve bu sûrenin ana konusu ya da konuları ortaya çıkarılmaya çalışılır.²²³

Emîn el-Hûlî konulu tefsiri tanımlarken daha ziyade ikinci tür konulu tefsiri kastetmiştir. Çünkü ona göre konulu metotta Kur'an'dan bir konu seçilmeli ayetler bir araya getirilmeli ve nüzûl sırasına göre dizilip bu bağlamda tefsir edilmelidir.²²⁴ Âişe

²²² Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I. Cilt, s. 141 vd.

²²³ Mustafa Müslim, *Kur'an çalışmalarında yöntem: konulu tefsire metodik bir yaklaşım*, çev. Salih Özer, Ankara: Fecr Yayınevi, 1993, s. 17-29.

²²⁴ Emîn el-Hûlî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 73-74.

Abdurrahman'ın *et-Tefsîrû'l-beyânî* adlı eserindeki uygulamalarına bakıldığında ise Kur'ân'dan bir kelime seçilmesi ve incelenerek hangi mâna veya mânalarda kullanıldığının tespit edilmesi şeklinde yapılan ilk tür konulu tefsiri uyguladığı görülmektedir. Âişe Abdurrahman *et-Tefsîrû'l-beyânî* adlı eserinin girişinde Emîn el-Hûlî'ye göre edebî tefsir yöntemini özetlerken araştırılacak konuya dair ayetlerin bir araya getirilmesi ve nüzûl sırasına göre dizilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca bunu konu birliği olan Mekkî sûreleri seçmek yoluyla yaptığını da vurgulamaktadır. Bununla beraber seçtiği bu Mekkî sûrelerin tefsirinde herhangi bir konudan bahsetmemesi bu yöntemi *et-Tefsîrû'l-beyânî* adlı eserinde uygulamadığını düşündürmektedir. Ayrıca sûrelerin tefsirini yaparken de ayetleri nüzûl sırasına göre tefsir etmemesi dikkat çekmektedir. O, nüzûl sırasına daha ziyade sûreler bağlamında dikkat etmiştir.

Mehmet Akif Koç'a göre Âişe Abdurrahman *et-Tefsîrû'l-beyânî* adlı eserinde belli bir konu üzerinde durmamaktadır. Sadece birbirleri ile konu benzerliği olan sûreleri dil bilimi ağırlıklı tefsir akımının ilkelerini göz önünde bulundurarak tefsir etmektedir.²²⁵ Ayrıca Emîn el-Hûlî konulu tefsirin teorisini sistemleştirmiş ancak nasıl uygulanacağını belirtmemiştir. Bu sebeple de konulu tefsirin ne olduğu tam anlamıyla belli değildir.²²⁶

Âişe Abdurrahman'ın, bu eserinde edebî tefsiri uygulama konusunda teorik olarak Emîn el-Hûlî'nin görüşlerini takip etmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Ancak uygulamada başarısız sayılabileceği noktalar olduğu, uygulamalarının onu belâgî tefsirden uzaklaştırdığı ve edebî alana eğilimi olan çağdaşlarından bazı açılardan farklılaştırdığı görülmektedir. J.J.G. Jansen'a göre Âişe Abdurrahman, Emîn el-Hûlî'nin yöntemini tam olarak uygulamıştır. Ancak Halefullah'ın başına gelenleri bilmesi sebebiyle Mekkî kısa sûreleri seçmiş ve bu şekilde hukuka ve kıssalara dair konulara girmeye gerek kalmamıştır. Bu şekilde de tartışmalı alanlardan uzak durarak sadece yöntemin nasıl uygulanacağını göstermiştir.²²⁷

Âişe Abdurrahman'ın tefsirinde kullandığı kaynaklara bakıldığında son dönemden en önemli kaynağının Reşîd Rızâ'nın tefsiri olduğu görülmektedir.²²⁸ Bunun

²²⁵ Jansen, *Kur'ân'a Yaklaşımlar*, s. 128-130.

²²⁶ Koç, *Âişe Abdurrahman*, s. 62.

²²⁷ Jansen, *Kur'ân'a Yaklaşımlar*, s 130-131.

²²⁸ Koç, *Âişe Abdurrahman*, s. 63.

yanında ayetlerin tefsirlerine dair görüşleri zikrederken özellikle Taberî (ö. 310/923), Zemahşerî, Nisâbûrî (ö. 553/1158'den sonra), Râzî (ö. 666/1268'den sonra), Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ve Muhammed Abduh gibi isimlerden yoğun olarak, ayrıca Tabersî (ö. 548/1154), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi isimlerden ve Ferrâ'nın *Me'âni'l-Kur'ân*'ı (ö. 207/822) ile *Tefsîrû'l-Celâleyn* gibi kaynaklardan da yer yer nakiller yaptığı görülmektedir.

Âişe Abdurrahman sözlük ve dil alanında Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât*'ı, İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-'Arab*'ı, Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*'ü, İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) *Muğni'l-lebîb*'i, Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) *el-Furûku'l-luğaviyye*'si, el-Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *es-Sihâh*'ı ve Zemahşerî'nin *Esâsü'l-belâğa*'sı gibi eserlerden faydalanmıştır.

O, siyer ve tarih alanında İbn İshak'ın (ö. 151/768) *Sîretü İbn İshâk* ve İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-nebeviyye* isimli eserlerini sıklıkla zikrederek onlardan faydalanmıştır.²²⁹

Hadis alanında onun başlıca kaynakları ise Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmi'u's-şahîh*'i ve Müslim'in (ö. 261/875) *el-Câmi'u's-şahîh*'idir. Ancak onun rivayet kaynaklarının daha ziyade siyer kitapları olduğunu belirtmek de yerinde olacaktır.

et-Tefsîrû'l-beyânî'nin genel özelliklerine ve onda konulu tefsir yönteminin uygulanış biçimine değindikten sonra, şimdi de bu tefsirin edebî tefsir yönteminin Kur'ân etrafında yapılacak araştırma ve Kur'ân'ın içindeki araştırma aşamalarına dair uygulamalarını incelemeye çalışacağız.

3.2. Kur'ân Etrafında Yapılacak Araştırma Yönteminin Uygulanması

Edebî tefsir yönteminde aynı konuda olan ayetler bir araya getirilip nüzül sırasına göre dizildikten sonra Kur'ân etrafında yapılacak olan araştırma aşamasına geçilir. Bu aşama ise kendi içerisinde Kur'ân'a yakın özel araştırma ve Kur'ân'a uzak genel araştırma olmak üzere ikiye ayrılır.

²²⁹ Örneğin bk. Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I. Cilt, s.208: Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, II. Cilt, s. 41-51.

Kur'ân'a yakın özel araştırmadan kasıt Kur'ân hakkında mutlaka bilinmesi gereken; Kur'ân'ın nüzûl süreci, toplanması, kıraat meseleleri gibi eski âlimlerin *ulûmü'l-Kur'ân* olarak isimlendirdikleri meselelerin bilinmesidir. Emîn el-Hûlî bu tür bilgilere sahip olmayı edebî tefsir yapacak müfessir için zorunlu bir şart olarak görmektedir.²³⁰

Âişe Abdurrahman *et-Tefsîrû'l-beyânî*'de Kur'ân tarihine dair bilgiler zikretmemiştir. Ayrıca bu konuya eserine yazdığı ve yöntemi hakkında bilgiler verdiği mukaddimesinde de değinmemiştir. Bununla beraber *et-Tefsîrû'l-beyânî* adlı eserine bakıldığında, sûrenin tefsirine başlarken sûre ile alakalı olarak gerekli gördüğü noktalarda *ulûmü'l-Kur'ân*'a dair bilgilere yer verdiği görülmektedir. Her sûrenin başında sûrenin Mekkî ya da Medenî oluşuna, nüzûl sırasına dair bilgi vermiştir. Ayrıca bazı sûrelerde sûrenin ismine dair ihtilaflara değinmiş,²³¹ kısaca sûrenin konusu ve üslûp özellikleri hakkında bilgi vermiş,²³² Mekkî ve Medenî sûrelerin üslûp özelliklerine değinmiş,²³³ sûrelerin birbirleri ile olan münasebetlerinden bahsetmiş²³⁴ ve bazı sûrelerin başında sebep-i nüzûle dair bilgiler vermiştir. Bunun yanında mukaddimesinde isrâîliyyât ve sebep-i nüzûl gibi konularla ilgili görüşlerini açıklamıştır.²³⁵

Emîn el-Hûlî'ye göre İsrâîliyyât'la ilgili haberler hadislerden ayırt edilerek dinler arasındaki etkileşimi göstermek için kullanılabilir ancak ayetin anlamını tespit etme noktasında güvenilir bir bilgi değildir.²³⁶ Âişe Abdurrahman da hocasının bu görüşünü benimsemiştir. Ona göre Kur'ân'daki tüm kıssalarla ilgili tek bilgi kaynağı gene Kur'ân'ın kendisidir. Bu sebeple Kur'ân'ı tefsir eden kişi bu bilgi ile yetinmelidir. O, Naziat sûresinin tefsirini yaparken Hz. Musa ve Firavun ile ilgili kısımda müfessirlerin bu olayın ayrıntılarına dair isrâîliyyât kaynaklı bilgileri kullanmalarını eleştirmiş ve edebî yöntemde bu bilgilere ihtiyaç olmadığını dile getirmiştir.²³⁷

Âişe Abdurrahman sebep-i nüzûle dair uygulamalarında da Emîn el-Hûlî'nin görüşlerini benimsemiş ve uygulamıştır. Ona göre ayet ile onun sebep-i nüzûlü arasındaki ilişki bir sonucun sebebine dayanması tarzında illiyet denilen nedensel bir ilişki değildir.

²³⁰ Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 79.

²³¹ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, II, 13.

²³² Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 103.

²³³ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 79.

²³⁴ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, II, 97.

²³⁵ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 16.

²³⁶ Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 24-25.

²³⁷ Koç, *Âişe Abdurrahman*, s. 88. : Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 145-146.

Yani sebab-i nüzûl gerçekleşmeseydi bu ayet inmeyecekti denilemez.²³⁸ Teolojik olarak onun bu konudaki düşüncesine göre vahiy Allah'ın irade ve bilgisini temsil eder. Bunlar Allah için düşünüldüğünde kadim ve gayri muhdestir. Bu durumda da vahiy beşerî varlıklar arasında cereyan eden herhangi bir durumdan etkilenmiş olamaz. Âişe Abdurrahman'ın bu düşüncesi Eş'arî teolojik bakış açısı ile benzerlik arz etmektedir. Bu sebeple vahiy, ona neden olan duruma göre ikinci sıraya koymamaktadır. Ona göre sebab-i nüzûl ancak bir dereceye kadar vahyin anlamını tasvir edebilir. Bu düşünce her ayetin sebab-i nüzûlünün olmaması gerçeği ile ispatlanır. Bununla beraber her ikisi arasında uyumlu bir ilişki de vardır.²³⁹ Âişe Abdurrahman'a göre sebab-i nüzûl ayetin illeti anlamındaki sebep olmayıp, ayetleri kuşatan durumun belirtileri ve anlatımıdır.²⁴⁰

Örneğin, Duhâ sûresinin baş tarafında sebab-i nüzûle dair çeşitli rivayetler vermiş, daha sonra bu rivayetleri değerlendirmiş ve aslen bu rivayetlerin metinle illiyet ilişkisi içerisinde olmadığını belirtmiştir.²⁴¹ Tefsirinde yer alan birçok sûre için de aynı uygulamayı yaptığı söylenebilir. Bazı araştırmacılar ise Âişe Abdurrahman'ın sebab-i nüzûle dair verdiği bu rivayetlerle aslen ayette geçen bir kelimenin muayyen bir anlamını ortaya çıkarmak gayesini gütmüş olabileceğini savunmaktadır.²⁴² Duhâ sûresinde الاخرة kelimesinin anlamını vahyin kesilmesi ile alakalandırarak vermesi buna örnek olarak gösterilebilir. Ona göre bu kelime vahyin kesilmesinin sebep olduğu mutsuzluğun son bulacağı gün anlamındadır.²⁴³

Edebî tefsir yönteminde kıraate dair bilgiler de Kur'an'a yakın özel araştırma kapsamında sahip olunması gereken bilgilerdendir. Âişe Abdurrahman ise bunları müstakil bir başlık altında sunmamakla beraber gerekli gördüğü yerlerde kullanmıştır. Ayrıca o, kelimelerin cümle içerisindeki iraplarına ayrıntılı olarak yer vermemekle beraber kıraatlerine dair bilgiler verdiği kelimelerde kıraatin sebebini belirtmek için iraplarına ve bu konudaki ihtilaflara değinmiştir. Eserin bütününe bakıldığında ise kıraat konusuna çok fazla değinmediği, değindiği yerlerde önemli bulduğu şeyleri zikrettiği görülür. Ayrıca kıraatlerle ilgili bilgi verdiği yerlerde çoğunlukla açıkça tercihte

²³⁸ Sahiron Şyamsuddin, "Bintu'ş-şâti Perspektifinde Esbâbü'n-nüzûl", çev: Orhan Atalay, *The İslâmic Quarterly* 1 (1998): 107.

²³⁹ Sahiron Şyamsuddin, "Esbâbü'n-nüzûl," s. 107-108.

²⁴⁰ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 23.

²⁴¹ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 23.

²⁴² Sahiron Şyamsuddin, "Esbâbü'n-nüzûl," s. 108.

²⁴³ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 36-37.

bulunmamıştır. Her ne kadar açıkça belirtmese de değindiği kıraat meselelerinde kelime hakkındaki genel kanaatini sağlamlaştırmaya çalıştığı düşünülebilir. Örneğin, Hümeze sûresinde ²⁴⁴ الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ ayetinde جمع ve عد fiilinin şeddeli ve tahvilî okunuşlarına dair kıraatlerle ilgili bilgi vermiştir. Açıkça kendi tercihini belirtmemekle beraber getirdiği görüşlerle kendi düşüncesini desteklemeye çalıştığı izlenimi vermektedir.²⁴⁵

Kalem sûresinde ²⁴⁶ وَدُّوا لَوْ نُذِهْنُ فَيَذَهُونَ ayetinde يُذَهُونَ kelimesine dair kıraat farklılıklarını vermiştir. Burada “nûn” harfinin sübutu ile fiilin okunmasını tercih eden kıraati, Kur’ân’ı kavâid kurallarına boyun eğdirmeye zorladığı gerekçesi ile eleştirmiştir. Nahivciler bu ayetin anlamını esas almak yerine, “lev”i şart edatı olarak kabul etmişler ve cevap cümlesinin başına “fâ” gelmesi sebebiyle nasp olmak üzere hazfedilmesi gereken “nûn” harfinin يُذَهُونَ kelimesinde neden sabit kaldığı üzerinde uzun uzadıya durmuşlardır. Fiilde “nûn” harfinin hazfinin vuku bulduğunu ya da bir şeyler takdir ederek bu hazfe ihtiyaç kalmadığını ispatlamaya çalışmışlardır. Âişe Abdurrahman’a göre ise burada gelen “lev” atıf harfidir ve dolayısıyla “nûn” ile ilgili bu izahlara ve tartışmalara gerek yoktur.²⁴⁷ Bakıldığında Zemahşerî de burada mahzûf bir müpteda takdir etmeyi tercih etmiştir.²⁴⁸

O, Fecr sûresinde geçen ²⁴⁹ يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً ayetindeki münâdânın kıraatine dair bilgiler vererek müfessirlerin görüşlerini zikretmiş ve buna karşı kendi görüşünü de belirtmiştir.²⁵⁰

et-Tefsîrû'l-beyânî'de Kur’ân’a yakın özel araştırma kapsamındaki bilgilere bakıldığında aslen klasik dönemdeki tefsirlerden çok da farklı bir uygulama yapılmadığı görülecektir. Âişe Abdurrahman, mevcut görüşler arasında kendi kabul ettiklerini beyan etmiş ve bu bağlamda uygulamalar yapmıştır. Bununla beraber kendi döneminde Kur’ân’ı edebî olarak ele almayı amaçlayan Seyyid Kutub gibi isimlerle kıyaslandığında, bu bilgileri verme konusunda daha sistematik bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Örneğin, Seyyid Kutub genel olarak kıraat meselesine değinmemiş ve bu konuda tercih yapacağı zaman da nahvî izahlar getirmemiştir.

²⁴⁴ Hümeze 104/2

²⁴⁵ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, II, 170.

²⁴⁶ Kalem 68/9

²⁴⁷ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, II, 55,56.

²⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzil*, Beyrut: Dâr'ul-meârif, 2009, s. 1129.

²⁴⁹ Fecr 89/27.

²⁵⁰ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, II, 160-161.

Kur'ân etrafında yapılacak olan araştırmanın ikinci aşaması olan Kur'ân'a uzak genel araştırma ise Kur'ân'ın ortaya çıktığı maddî ve mânevî şartlarla ilgili verilere dair araştırma aşamasıdır.²⁵¹ Bu da o dönemin iklimsel özelliklerinden o dönemde yaşayan insanların kültürlerine kadar tüm bilgilere sahip olmayı gerekli kılar.

et-Tefsîrû'l-beyânî'de müstakil olarak bunlarla ilgili bilgi verilmediği görülür. Bununla beraber Âişe Abdurrahman ayetleri tefsir ederken gerek sebab-i nüzûl verileriyle gerekse dönemin şartlarına dair kısa açıklamalarla Kur'ân'a uzak genel araştırmayı uygulamaya çalışmıştır. Örneğin, Alak sûresinin ilk ayetinin tefsirini yaparken kelime tahlillerine girmeden evvel ayetin nâzil olduğu dönem ve şartlar hakkında birtakım bilgiler vermiştir.²⁵² Ancak onun bu konuda verdiği bilgilerin belâğî tefsirdekine oranla daha fazla olduğunu söylemek zordur. Bu nedenle her ne kadar o bu konuda bilgi verme gayreti içerisinde olsa da uygulamalarından yola çıkarak bunun Emîn el-Hûlî'nin edebî tefsirde istediği yeterlilikte olmadığı kanısındayız. Emîn el-Hûlî, metnin indiği ortam ve şartları tespit edip metni daha iyi yorumlayabilmek için bu konuda daha geniş çaplı bir araştırmayı önermektedir.²⁵³ Seyyid Kutub'la karşılaştırıldığında ise kemmiyet açısından çok fark bulunmamakla birlikte Seyyid Kutub'un eserinde bu bilgileri daha ziyade vaaz havasında ve edebî bir dil ile verdiği görülmektedir.²⁵⁴

3.3. Kur'ân'ın İçinde Yapılacak Araştırma Yönteminin Uygulanması

Emîn el-Hûlî edebî tefsir yönteminde Kur'ân'ın içinde yapılacak olan araştırmayı kelimelerin ve terkiplerin incelenmesi olarak ikiye ayırmıştır. *et-Tefsîrû'l-beyânî*'deki uygulamalara bakılarak Âişe Abdurrahman'ın da bu sınıflandırmayı gözettiği bunun yanında harfler için de özel uygulamalara gittiği görülmektedir. Bu da onun belâgatı sınıflandırırken harfler için özel bir bahis açmasından kaynaklanmaktadır. O, yeni belâgat teorisinde -özelde Kur'ân'ı, genelde edebî bir eseri incelerken- başlıklarını sûre başları ve harflerin sırları, lafızların delaleti ve kelimelerin sırları, tâbirin üslûbu ve sırrı olarak üçe ayırarak sistemleştirmiştir. Bu bölümde onun Kur'ân içindeki araştırmasına dair

²⁵¹ Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 80.

²⁵² Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, II, 13.

²⁵³ Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 80 vd.

²⁵⁴ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, çev. M. Emin Saraç, Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, t.y., XVI, 276 vd.

uygulamalarını incelerken onun bu sınıflandırmasını esas alarak harflere dair uygulamalarını sonrasında kelimelere ve terkiplere dair olanları ele alacağız.

3.3.1. Sûre Başları ve Harflerin Sırları

Âişe Abdurrahman'ın bu başlığı belâgat sınıflandırmasında özellikle zikretmesi sebebiyle biz de bu alandaki uygulamalarına özel bir başlık açtık. Onun harfler ile ilgili uygulamaları ve açıklamaları daha ziyade hurûf-ı mukattaa ve zâid harfler konusunda yoğunlaşmaktadır. Bu iki mesele hakkındaki görüşleri her ne kadar Emîn el-Hûlî'nin edebî tefsir yönteminde kendisine ayrı bir başlık bulamamış olsa da Kur'ân'ın üslûp ve güzelliklerini tespit etme noktasında bir çaba olması dolayısıyla edebî tefsirin bir uygulaması olarak kabul edilebilir.

Âişe Abdurrahman'ın *et-Tefsîrû'l-beyânî* adlı eserinde hurûf-ı mukattaa ile ilgili uygulamalarına tek örnek Kalem sûresindedir. Eserinde tefsirini yaptığı diğer sûrelerde hurûf-ı mukattaa yoktur. Bu sûrenin tefsirinde hurûf-ı mukattaa kabul edilen “nûn” harfi ile ilgili görüşlere yer vermiş ve müfessirlerin bu görüşlerini değerlendirmiştir. Ona göre hurûf-ı mukattaa'nın bu şekilde gelmesi aslen mâna ile ilgili değildir. Yani bu harflere bir anlam vermeye çalışılmamalıdır çünkü hurûf-ı mukattaa söz konusu harflerin yüceliğine işaret eder. Ayrıca muhataplarına da “Kur'ân sizin bildiğiniz bu harflerle indi.” diyerek onun benzerini getirme noktasında meydan okur. Âişe Abdurrahman bu konuyu açıklarken özellikle Kur'ân'daki harf sırlarına dikkat çekmek istediğini de belirtmiştir.²⁵⁵ Seyyid Kutub ise bu harflerin Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e inen bir ikram olduğunu belirtmek ve okuma yazmanın önemini vurgulamak için geldiğini ifade ederek Âişe Abdurrahman'dan farklı düşünmüştür.²⁵⁶

Âişe Abdurrahman zâid harfler konusunda da Zemahşerî gibi klasik âlimlerden farklı düşünmektedir. Ona göre Kur'ân'dan hiçbir harf ya da kelime zâid olarak kabul edilemez ve Kur'ân'da bulunan her bir harfin bir anlamı vardır. Bu, Kur'ân'a özel bir hususiyettir. O, bu harfler üzerinde araştırma yapması ile Seyyid Kutub'dan

²⁵⁵ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, II, 42.

²⁵⁶ Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, XV, 141.

farklılaşmaktadır. Zira Seyyid Kutub harfler ile ilgili bu tür konulara çoğunlukla temas etmemektedir.

Arapçada ziyade olan harfler, var olması ya da olmaması arasında fark bulunmayan harflerdir. İrap bakımından cümleye etkisi olmadığı konusunda ittifak vardır. Âlimler, Kur'ân'da zâid olarak görülen bu tür harflerin cümleye anlam bakımından etkisini kabul edip etmemeleri bakımından ikiye ayrılmışlardır. İlk grup bu harflerin ziyade olduklarını dolayısıyla cümleye ne irap ne de anlam bakımından etki etmediklerini savunurken diğer grup bu tür harflerin ziyade olmadığını, irap olarak etkisi olmasa bile anlam olarak cümleye etki ettiğini iddia etmiştir.²⁵⁷ Bu harflerin ziyade olduğu düşüncesinin temel dayanakları ise; onların cümleden çıkarılması ile anlamın değişmemesi ve bu harflerin cümlede müteallaklarının bulunmayışıdır.²⁵⁸ Bununla beraber onlar bu harflere zâid derken bunların boş ve faydasız olmalarını kastetmeyip, bunların tekid anlamı ifade ettiğini kabul etmektedirler.²⁵⁹

Âişe Abdurrahman, Kalem sûresi ²⁶⁰ مَا أَنْتَ بِنِعْمَةٍ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ ayetinin tefsirini yaparken buradaki haberin başındaki “mâ” harfinin durumlarını ele almıştır. Bu bağlamda “mâ” harfinin haberinin başına “bâ” harf-i ceri gelen ayetler ile haberinin başına “bâ” gelmeyen ayetleri ele almış ve incelemiştir. Bunu yapmaktaki amacı ise bu harfin gelip gelmemesi durumunda anlamda oluşacak farklılıkları ortaya çıkarmaktır. Eski âlimler bu harfin nefyi tekid için zâid olduğunu söylemişlerdir. Onun vardığı sonuç ise “bâ” harfinin menfi “mâ” ve “leyse”nin haberinin başına geldiğinde onu ret ve inkâra dönüştürdüğüdür. Bu harfin zâid harf-i cer olduğunu kabul etmek ona ihtiyaç olmadığı anlamına geleceği için doğru değildir. Kur'ân'da zâid bir harf olabileceği düşüncesi Kur'ân'ın beyânında karşılaşılan bir durum olamaz.²⁶¹

Diğer bir örnekte ise Âişe Abdurrahman, Beled sûresinin tefsirinde istikra metodunu kullanarak yaptığı çıkarıma dayanarak Kur'ân'ın tamamında “lâ” nafiye ile başlayan kasemlerin ancak Allah'a isnâd edilerek kullanıldığını ve kasem fiili Allah'a

²⁵⁷ Recai Gündüz, “Dr. Âişe Abdurrahman Ve Müteradif Ve Ziyade Harfler Hakkındaki Görüşleri,” s.192.

²⁵⁸ Recai Gündüz, “Dr. Âişe Abdurrahman Ve Müteradif Ve Ziyade Harfler Hakkındaki Görüşleri,” s.192-193.

²⁵⁹ Recai Gündüz, “Dr. Âişe Abdurrahman Ve Müteradif Ve Ziyade Harfler Hakkındaki Görüşleri,” s. 192.

²⁶⁰ Kalem 68/2

²⁶¹ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, II, 45-47.

isnâd edildiğinde ancak nafiye olan “lâ” ile geldiğini tespit etmiştir. Ona göre bu şekilde gelen kasem yemin edilen şeyin anlamını güçlendirir. Yani bu araştırmaya göre, “lâ” ile başlayan yeminde baştaki “lâ” zâid değil nafiye kabul edilmelidir ve aslen ifadeye yemin etmeye gerek yok anlamı katarak tekid anlamı içermektedir.²⁶² Bu açıklamaları ile bu harfe Beled sûresinin tefsiri sırasında değinmeyen ancak bu şekilde nefy ile kasem gelen başka bir ayette bu harfi zâid ve müekke olarak kabul eden Zemâhşerî²⁶³ gibi belâğî tefsir alanında eser veren müfessirlerden şeklen ayrılmakta ancak tekid anlamını kabul etmesi nedeniyle anlam olarak aynı sonuca ulaşmaktadır. Ayrıca tümevarım yöntemi ile Kur’ân’daki uygulamasını tespit ederek bunu Kur’ân’ın bir hususiyeti ve anlatım yöntemi olarak kabul etmektedir. Çünkü edebî yöntem Kur’ân’ı edebî bir metin gibi ele alıp ona ait hususiyetleri ve edebî güzelliklerini ortaya çıkarmaya çalışır.²⁶⁴

Âişe Abdurrahman her ne kadar âlimleri Kur’ân’da zâid harf olduğunu kabul etmeleri noktasında eleştirmişse de ulaştığı sonuçlara bakıldığında bunların tefsir ve belâgat âlimlerinin ulaştığı sonuçlardan farklı olmadığı görülür. Çünkü iki görüşe göre de bu harf bir şekilde tekide delalet etmektedir.²⁶⁵

3.3.2. Lafızların Delaleti ve Kelimenin Sırrı (Kelimelerin İncelenmesi)

Edebî tefsir yönteminde kelimelerin incelenmesi aşamasında Emîn el-Hûlî kelimelerin anlamlarının tespit edilmesinde oldukça geniş çaplı bir araştırmayı önermekteydi. Bu araştırma sayesinde kelimenin zaman içerisinde geçirdiği değişimler izlenerek nüzül dönemindeki anlamına ulaşılması amaçlanmaktadır. Emîn el-Hûlî’ye göre kelimenin bu şekilde araştırılıp lugavî anlamı çıkarıldıktan sonra Kur’ân’daki kullanımlarının tespiti ve anlamlarının ortaya çıkarılması gerekmektedir.²⁶⁶ Âişe Abdurrahman *et-Tefsîrû’l-beyânî* adlı eserinde kelimelerin lugavî delaletlerini ortaya çıkarmayı amaçlayan bu araştırmayı her kelime için ayrıntılı olarak yapmamış ancak kelimenin Kur’ân içerisindeki anlamını tespit etmede tümevarım yöntemini kullanarak edebî yöntemi uygulamaya çalışmış ve bu

²⁶² Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû’l-beyânî*, I, 165-166.

²⁶³ Zemâhşerî, *el-Keşşâf*, s. 1079.

²⁶⁴ Emîn el-Hûlî, *Kur’ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 90.

²⁶⁵ Recai Gündüz, “Dr. Âişe Abdurrahman Ve Müteradif Ve Ziyade Harfler Hakkındaki Görüşleri,” s.195.

²⁶⁶ Emîn el-Hûlî, *Kur’ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 84 vd.

alana katkı sağlamıştır. O, edebî tefsirdeki kelimelerin incelenmesi aşamasını, yeni belâgat sınıflandırmasında lafızların delaleti ve kelimenin sırrı olarak ele almakta ve uygulamaktadır.

Âişe Abdurrahman'ın lügat ilimleri konusunda ana uygulaması tümevarım yöntemidir. Nitekim Mehmet Akif Koç ile yaptığı mülakatta tümevarım yöntemini tefsirde en sağlıklı yöntem olarak gördüğünü belirtmiştir. Âişe Abdurrahman'a göre Kur'ân'daki kelimelerin sözlük anlamlarını bilmek anlaşılmaları için yeterli değildir. Bunun yanında Kur'ân bütünlüğü içerisinde kazandığı anlamlarının da bilinmesi gerekmektedir.²⁶⁷ Emîn el-Hûlî her ne kadar kelimelerin Kur'ân'daki anlamlarını tespit etmede kelimelerin geçtiği tüm yerlerin incelenmesi gerektiğine işaret etse de bunu tümevarım yöntemi olarak isimlendirmemiş ve ayrıntılı olarak üstünde durmamıştır. Bu açıdan tümevarım yönteminin bu alanda sistemleştirilerek kullanılması Âişe Abdurrahman'ın edebî tefsir metoduna katkısı olarak görülebilir.

Âişe Abdurrahman bu tümevarım yöntemini genel anlamda tefsir yönteminde özel olarak da *et-Tefsîrû'l-beyânî* adlı eserinde kelimelerin anlamını tespitite kullanmıştır. Sûrelerin tefsirinde nitelik ve niceliğinde küçük farklılıklar olmakla beraber genel olarak kelimenin sözlük anlamını vermekle başlamış, zaman zaman şiirden şahitler getirmiştir. Ardından kelimenin Kur'ân'da geçtiği yerleri ve bu yerlerde kazandığı anlamları vermiş, bu şekilde tümevarım yöntemi ile kelimenin ayetteki anlamını bulmaya çalışmıştır. Tefsirinde genellikle bu yöntemi uygulayan Âişe Abdurrahman bununla beraber ayetlerde geçen her kelime için aynı yöntemi uygulamış değildir. Zaman zaman ihtiyaç olmaması ya da daha önce benzer bir kelime geçmiş olması sebebiyle bazı kelimelerin açıklamasını daha kısa tutmuştur.

Örneğin, Duhâ sûresinde geçen ²⁶⁸ *وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى* ayetinde *عَائِلًا* kelimesinin sözlük anlamlarını ayrıntılı bir şekilde verip ardından müfessirlerin bu kelimeye dair yorumlarını getirmiştir. Ayrıca kelime ve türevlerinin ayetlerde geçtiği yerleri de zikretmiştir. Leyl sûresinde geçen *الغنى* kelimesini ise daha önce Duhâ sûresinde açıkladığı için tekrar ayrıntılı olarak ele almamış ve daha önce geçtiği yere atıfta bulunmuştur.²⁶⁹

²⁶⁷ Âişe Abdurrahman, *el-Kur'ân*, s. 319-320.

²⁶⁸ Duhâ 93/8

²⁶⁹ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, II, 109.

Asr sûresinin tefsirini yaparken bu sûrede geçen العسر kelimesinin anlamlarını ve iştikaklarını yaklaşık bir sayfa boyunca vermiş, ayetlerde geçtiği formları tespit etmiş ve müfessirlerin görüşlerini zikretmiştir. Nâziât sûresinin on yedinci ayetinde geçen اذهب fiilinin anlamına ise değinmemiştir. Aynı şekilde devamında geçen ayette رأى fiilinin anlamına dair de herhangi bir bilgi vermemiştir. Onun bunu yapmasının sebebi, anlamı ona göre açık ve bilinen kelimelerin anlamlarını verme ihtiyacı hissetmemesi olarak görülebilir. Yani her kelime için aynı oranda açıklama yapma yoluna gitmemiş, kendine göre önemli gördüğü kelimeleri önem derecesine göre açıklamayı tercih etmiştir.

Bazı kelimelerin anlamını verme noktasında müfessirlerden farklılaşmıştır. Örneğin, Duha sûresi yedinci ayette geçen “dalalet” kelimesinin gerçek anlamı dışında kullanıldığını düşünenleri eleştirmiş ve kelimenin hakiki mânasının her zaman küfrü ifade etmediğini belirtmiştir. O böyle yaparak birçok müfessirin bu ayetteki işkâlî çözüme yönteminden farklı bir yaklaşım sergilemiştir.²⁷⁰ Ayrıca bazı kelimelerde yapılan aşırı tevilleri ve zorlama anlamları da reddetmiştir. Gene aynı sûrede geçen “yetim” kelimesi hakkında kelimenin asıl anlamını bırakıp bu kelimeye farklı mânalar verenleri eleştirmiştir.²⁷¹

Âişe Abdurrahman’a göre bir kelime bir ayette birden fazla anlama gelemez.²⁷² Kelime birçok anlam ifade edebilir ancak belâğî olarak bir mevzide ancak bir kastı olabilir. Yani anlamlardan ancak birini barındırabilir.²⁷³ Ayrıca ona göre Kur’ân’da geçen kelimelerin bu kitaba özel delaletleri vardır. Edebî tefsir metodunun kelime ve terkiplerin incelenmesindeki hedeflerinden biri de budur. O da uygulamalarında bu özel delaletleri ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Örneğin, Tekâsür sûresinde geçen نعيم kelimesi Kur’ân’a özel delaleti açısından sadece ahiret nimetlerini ifade etmektedir. Bu kelimenin Kur’ân içerisinde dünya nimetleri için kullanımı vaki değildir.²⁷⁴ Âişe Abdurrahman’ın tümevarım yöntemi ile yaptığı bu çıkarım, onun eserini diğer belâğî tefsirlerden, kendisini de Seyyid Kutub gibi çağdaşlarından farklılaştıran noktalardan biridir.

Âişe Abdurrahman’ın kelimelerin anlamlarını ve ayet içerisinde kazandığı anlamını tespit ederken psikolojik birtakım sebepleri gözettiğini söyleyebiliriz. Örneğin,

²⁷⁰ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 44-45.

²⁷¹ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 42.

²⁷² Jansen, *Kur’ân’a Yaklaşımlar*, s. 135-136.

²⁷³ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 29.

²⁷⁴ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 213-216.

Nâziât sûresinde ²⁷⁵ ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَى ayetindeki سعى filini Firavun'un yilandan korkarak kaçması olarak anlamlandırıp bu fiili, panik ve tereddüt sebebi ile hızlı yürümek olarak yorumlayan tevilleri gereksiz bulmuştur. Ona göre Firavun'un, sihirbazların iman edip secdeye kapandıkları bir anda Musa'nın asasının dönüştüğü yilandan korkması mantıklı değildir. Ayrıca bağlama bakıldığında bu fiilin anlamının, işi ele almak ve kendisini tehdit eden tehlikeyi defetme çabası olduğu anlaşılır.²⁷⁶

Âişe Abdurrahman'a göre Kur'ân'da müteradif kelimeler bulunmaz. Bu kelimeler her ne kadar şeklen böyle görünse de Kur'ân siyakı içerisinde kazandığı anlam dolayısıyla terâdüf söz konusu olamaz. Âişe Abdurrahman şeklen müteradif gibi görünen kelimelerin aslen siyak içerisinde farklı anlamlar kazandığını düşünür. Onun terâdüfü reddetme düşüncesi sadece Kur'ân'a özeldir. Bununla beraber ona göre terâdüfteki ihtilafı sona erdirmek için sadece Kur'ân'la sınırlı kalınmamalı, Arapların kelâmına da bakılmalıdır.²⁷⁷

Örneğin, ona göre Tekâsür sûresinde geçen ²⁷⁸ أَلْهَأَكُمُ التَّكَاثُرُ ayetinde, لهو kelimesi insanı oyalayan şey anlamına gelmesine rağmen المشغلة ile aynı anlamda değildir. Çünkü ilk kelime sadece faydasız şeyler için kullanılırken ikincisi hem faydalı hem de faydasız şeyler için kullanılmaktadır.²⁷⁹

Âişe Abdurrahman'ın lügat ilimlerine ilişkin verdiği bilgiler bunlarla sınırlı değildir. Örneğin, o bazen edatların ve eklerin kullanımına dair bilgiler vermiş, yer yer başka dilsel kaidelere dair de uygulamalar yapmıştır. Buna örnek olarak onun lam-ı tarif takısının kullanım amaçlarına dair açıklamalarını verebiliriz. İnşirah sûresinin tefsirinde عسر kelimesini tümevarım yöntemi ile ele almış ve el takısının kelimeye kattığı anlamları dikkate alarak kelimenin anlamının yeterince açık olduğu sonucuna varmıştır.²⁸⁰

Âişe Abdurrahman'ın bu uygulamalarına bakarak onun kelimelerin lügavî anlamlarını tespit etme noktasında edebî tefsir yöntemini tam olarak uygulamadığını söyleyebiliriz. Dil bilimsel ve belâgî tefsirlerle karşılaştırıldığında ise onlardan bazı açılardan farklılaştığı görülmektedir. Bunlardan bir tanesi müfessirlerden çokça nakil

²⁷⁵ Nâziât 79/27

²⁷⁶ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 146.

²⁷⁷ Recai Gündüz, "Dr. Âişe Abdurrahman ve Müteradif ve Ziyade Harfler Hakkındaki Görüşleri," s. 200.

²⁷⁸ Tekâsür102/1

²⁷⁹ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 195.

²⁸⁰ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 71.

yapmasıdır. Onu benzerlerinden ayıran ve edebî tefsir yöntemine katkıda bulunduğu nokta ise tümevarım yöntemini hem kelimelerin Kur'ân'da geçen anlamlarını tespit noktasında hem de nahvî izahlar noktasında etkin bir şekilde kullanmasıdır.

3.3.3. Tâbirin Üslûbu ve Sırrı (Terkibin İncelenmesi)

Edebî tefsirde Kur'ân'ın içindeki araştırmanın ikinci aşaması terkiplerin incelenmesi aşamasıdır. Emîn el-Hûlî bu aşamada terkiplerin Kur'ân bütünlüğü içerisinde incelenip Kur'ân'ın üslûbunun ortaya çıkarılmasını ve bu yapılırken de belâgat ya da nahiv kurallarını esas almak yerine Kur'ân'ın esas kabul edilmesini önermektedir. Böylece Kur'ân'ın kendine has özellikleri ve edebî güzelliği ortaya çıkarılmış olacaktır. Emîn el-Hûlî bunun kolay olmadığını ancak edebî ve belâgî ıslahla mümkün olacağını belirtmiştir.²⁸¹ Âişe Abdurrahman'ın yeni belâgat sınıflandırmasında yer alan tâbirin üslûbu ve sırrı kısmına dair uygulamaları da terkiplerin incelenmesi aşaması içerisinde değerlendirilebilir. Âişe Abdurrahman hocasının düşüncelerini benimsemiş ve Kur'ân'ın kendisine özgü bir lügati ve kuralları olduğu düşüncesini uygulamalarının temeline koymuştur. Ona göre kelimeler, bunların kullanımları ve nahiv kuralları Kur'ân için özeldir. Bunun sebebi ise onun Arapçanın en büyük eseri olması ve bu sebeple de diğer eserlere uygulanan kuralların onu bağlamamasıdır. Onun bu düşüncesi Arap dilinin kurallarının hiçe sayılması anlamına gelmemektedir. Sadece özel bir kitap olması sebebiyle Kur'ân söz konusu olduğunda onun kendi kurallarının gene kendi içerisinden belirlenmesi gerektiğine dair inancına dayanmaktadır.²⁸² Ayrıca o da, Emîn el-Hûlî gibi Arap dilinde söz sahibi olan bazı dil âlimlerinin Kur'ân'da yer alan kelime ve cümleleri devamlı olarak dil bilgisinin kalıplarına hapsetmeye çalışarak, Kur'ân'ın edebî anlatım gücünü zayı ettiklerini düşünmektedir.²⁸³ Bu sebeple de eserinde dil ile ilgili tahliller yaparken sarf, nahiv gibi ilimleri uygulama gayesi gütmemiştir. Bunlar hakkında bilgi verirken nahvî izahları kendisi yapmamış, daha çok müfessirlerin bu konudaki görüşlerini naklederek bunları tenkit etmiş ve sonrasında kendi görüşünü belirtmiştir.²⁸⁴ Örneğin,

²⁸¹ Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 89 vd.

²⁸² Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrü'l-beyânî*, I, 7- 8.

²⁸³ Koç, *Âişe Abdurrahman*, s. 94. : Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrü'l-beyânî*, I, 83.

²⁸⁴ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrü'l-beyânî*, I, 128-129.

Duha sûresi beşinci ayette müstakbel mânadaki fiilin tekid edilmesine dair nahvî izahları gereksiz bulmuş ve müstakbelin tekidinin Arap dilinde bilinen bir üslûp olduğunu belirtmiştir.²⁸⁵

Âişe Abdurrahman'a göre Kur'ân'da sıklıkla geçen ve cümle başında geldiğinde genellikle müfessirlerin başına mahzûf bir fiil takdir ettikleri “لَا” edatının aslen geldiği yere takrir ve aniden olma anlamı verdiğini, başına takdir edilen mahzûf fiilin Kur'ân'ı kavaid kurallarına boyun eğdirmek amacıyla getirildiğini ifade etmiştir. Ona göre bu takdirin bir anlamı yoktur.²⁸⁶

Âişe Abdurrahman'ın edebî tefsire dair uygulamalarına bakıldığında üzerinde durduğu noktalardan biri de belâgat ilimleri ile ilgili olan kısım dır. O, Emîn el-Hûlî'den tevarüs edip sonrasında geliştirdiği yeni belâgat sınıflandırmasını bu eserinde uygulamaya gayret etmiştir. Her ne kadar tüm ıstılâhları yenileme noktasına ulaşmasa da bu alanda üslûba dair özelliklere dikkat çekerek birtakım yenilikler yapmıştır. Özellikle yeminler ile ilgili tespitleri önem arz etmektedir.

Âişe Abdurrahman kasem konusunu ele alırken Kur'ân'ı anlama noktasında gramer ve belâgat kurallarını uygulamayı hedef haline getirmekten ziyade Kur'ân üslûbunu esas alarak kasem konusuna yeni bir yaklaşım getirmeye çalışmıştır. Bu da onun edebî metodu uygulama noktasında getirdiği önemli açılımlardan biri olarak kabul edilebilir.

Yemin etmenin kendisi muhatabı ikna etme gücüne sahip olmayabilir. Yemini etkili bir iletişim modeli yapan şey ise genellikle bu yeminle muhatabın dikkat ve güvenini yakalayabilmektir. Âişe Abdurrahman'ın çalışmaları ise bu açıdan bakıldığında Kur'ân yeminlerinin edebî yönünü göstermesi açısından önemlidir.²⁸⁷ Kur'ân'ın doğrudan muhatabı olan Araplar yeminlere aşınadır ve yeminlerin iletişimsel önemi bu toplumda kendisini göstermektedir. Bu sebeple Kur'ân muhataplarının dikkatini bir duruma çekmek istediğinde sıklıkla yeminleri kullanmıştır. Ayrıca yeminler sadece nesnelere dikkat çekmek için değil aynı zamanda mesaja güven duyulmasını sağlamak için de kullanılmıştır. Bu açıdan bakıldığında yeminlerin Kur'ân'da kullanımının

²⁸⁵ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 41.

²⁸⁶ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 82-83.

²⁸⁷ M. Zakyı İbrahim, “Kur'ân'da Yeminler: Bintü's-Şâti'nin Edebî Katkısı”, *İslâmic Studies* (2009): 970.

stratejik olduğu söylenebilir. Bununla beraber klasik literatürde yeminlerin edebî boyutlarının yeterince ele alınmadığı görülür.²⁸⁸

Yeminin üç ögesi vardır. Bunlar yeminin fiili, nesnesi (*muksem bih*) ve yemin ifadesidir (*muksem aleyh*). Nesnesine göre yeminler ikiye ayrılmaktadır. Bunlar Allah'ın zatına edilen yeminler ve doğal-evrensel fenomenler kullanılarak edilen yeminlerdir.²⁸⁹ Allah'ın kendi varlığına yemin etmesi İslâm'ın dünya görüşü ile bağlam olarak uyumlu gözükmemektedir. Teolojik olarak problemlili görünen nokta ise Allah'ın neden kendi yaratma fiillerine ve yarattığı şeylere yemin ettiğiğidir. Bu konuda öne çıkan izah, gramercilerin burada bir hazf olduğuna dair yaptıkları açıklamadır. Buna göre yemin edilen nesneden önce rab kelimesi muzaf olarak manen mevcuttur, lafzen hazfedilmiştir. Bu durumda yemin edilen şey lafzen hazfedilmesine rağmen anlam olarak Allah'ın zati olmaktadır.²⁹⁰

Âişe Abdurrahman yeminlerin nesnelere yüceliğini ifade ettiği fikri etrafında dönen klasik düşüncenin aksine yeminlerin sanatsal beyân noktasının daha büyük bir önem arz ettiği görüşündedir.²⁹¹ Ona göre geçmiş âlimler Kur'ân'da yemin edilen varlıkların büyüklüğü ve yüceliği ile uğraşarak zaman kaybetmişlerdir. Bu durum ise onların kasemle başlayan cümlelerdeki edebî anlatımı gözden kaçırmalarına sebep olmuştur.²⁹² Âişe Abdurrahman, Fahreddin Râzî ve Muhammed Abduh gibi bazı müfessirleri klasik görüşün aksine hareket etme eğilimlerinden ötürü takdir etmiş ve Kur'ân'da yeminler kapsamında zikredilen nesnelere çoğunun dinleyicinin dikkatini canlı tutmak için tasarlanmış ifadelerden öte bir anlamının olmadığını kabul etmiştir.²⁹³

Âişe Abdurrahman, vâv-ı kasem ile başlayan sûrelerde kasemin yemin anlamı taşımadığını, edebî anlatımın bir gereği olarak kullanıldığını iddia etmektedir.²⁹⁴ O, çoğu müfessirin yaptığı gibi “vâv” ile kasemin yalnızca Allah'ın azametini bildireceği kanısına katılmamaktadır. Ona göre vâv-ı kasem ile başlayan sûrelerin çoğu Mekkîdir. Ayrıca bu

²⁸⁸ Zakyı İbrahim, “Kur'ân'da Yeminler,” s. 949.

²⁸⁹ Zakyı İbrahim, “Kur'ân'da Yeminler,” s. 956-957.

²⁹⁰ Zakyı İbrahim, “Kur'ân'da Yeminler,” s. 959.

²⁹¹ Zakyı İbrahim, “Kur'ân'da Yeminler,” s. 960.

²⁹² Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 25.

²⁹³ Zakyı İbrahim, “Kur'ân'da Yeminler,” s. 960.

²⁹⁴ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 25.

sûrelerde hissedilen bir şeye yemin etmek sûretiyle hissî olmayan bir şeye işaret edilmiş ve hissedilen ile hissedilmeyen arasında ilişki kurularak anlaşılması kolaylaştırılmıştır.²⁹⁵

Örneğin, Âişe Abdurrahman'a göre Duhâ sûresinde الضحي ve الليل kelimelerine yemin etmek bu ögelerin yüceliğine işaret için değildir. Gece ve duhâ olarak isimlendirilen kuşluk vakti herkesin açıkça gözlemleyebileceği duyuşal hakikatlerdir. Kasem "nasıl ki gecenin çökmesi kişinin sabahın geleceğinden kuşku duymasına yol açmazsa, vahyin bir süre kesilmesi de onun tekrar gelmeyeceğine delalet etmez" anlamını vermesi için gelmiştir. Bu ayette hissî olarak idrake konu olan gece ve gündüz *fetretü'l-vahye* ve vahyin devam etmesine delaleten kullanılmıştır.²⁹⁶ Aynı şekilde Kur'ân, açıldığı zaman gündüze, kararıp örtüldüğü zaman da geceye yemin ederek aslen karanlık ve ışığın maddî delaletini kullanarak hak ve hidayet ile dalalet ve batıl ögelerine dikkat çekmek istemiştir.²⁹⁷

Âişe Abdurrahman'ın edebî anlamı öne çıkaran bu teorisine göre; Kur'ân'daki yeminlerin çoğu öncelikle gözlemlenebilir bir gerçekliği temsil eden fiziksel bir tablo sunmuş, sonrasında bir benzerine işaret etmesi için onu kullanmıştır. O, klasik ve modern dönemdeki seleflerinin yaptığı gibi nesnelere yapılan yeminlerin arkasındaki dinî ya da teolojik hikmeti bulmaya çalışmamıştır. Bu durum ise onun yeminler konusundaki açıklamalarını özgün kılmaktadır.²⁹⁸ Âişe Abdurrahman'ın bu konudaki görüşlerinin Abdurrahman Ferahî ile paralellik gösterdiği iddia edilmektedir.²⁹⁹ Ancak Mehmet Akif Koç'un kendisi ile görüşmesinde bu kişiyi tanımadığını belirtmiştir.³⁰⁰

Âişe Abdurrahman belâgatın meânî, beyân ve bedî' ilimlerini Kur'ân üslûbu muhtevasında kabul edip yeni bir biçimde uygulamaya çalışmıştır. O, hocasının gösterdiği yoldan giderek belâgatın klasik sınıflandırmasını esas almamakla beraber meânî, beyân ve bedî' ilmine dair istilâhları yer yer kullanmıştır. Biz daha sistematik olmak adına onun bu konudaki açıklamalarını klasik tasnifi dikkate alarak inceleyeceğiz. Böylece onun belâgatın üç alt dalındaki mesele ve kavramları tefsirine ne ölçüde yansıttığını tespit etmeye çalışacağız.

²⁹⁵ Hamid Kasım Hicr el-Mufaddal, *Tahlilü'l-hitâbi't-tefsîri inde'l-muhaddisîn: muntalekâtuhu ve ittîcâhâtuhu*, Beyrut: Menşuratu Zifaf; Cezair: Menşurutü'l-İhtilaf, 2015, s. 82-83.

²⁹⁶ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 24-26.

²⁹⁷ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 25-26.

²⁹⁸ Zakyı İbrahim, "Kur'ân'da Yeminler," s. 961.

²⁹⁹ Koç, *Âişe Abdurrahman*, s. 68.

³⁰⁰ Koç, *Âişe Abdurrahman*, s. 68.

3.3.3.1. Meânî

Âiše Abdurrahman'ın uygulamalarında meânî ilmi konusunda bir farklılık oluşturup oluşturmadığını görebilmek amacıyla ilk olarak klasik dönemden bir örnek inceleyerek belâgî tefsirde bunların nasıl uygulandığını tespit edip çağdaş edebî tefsirin farkını ortaya koymaya çalışacağız.

Zemahşerî, *el-Keşşâf* adlı tefsirinde meânî ilminin verilerine çokça yer vermiştir. Cümlelerin unsurlarına değinmiş; talebî, inkârî, iptidâî gibi kavramları kullanmasa da bunlara işaret eden açıklamalar yapmış, cümlelerin kendi anlamı dışında kullanılmasına değinmiştir.³⁰¹ Âiše Abdurrahman ise edebî tefsir yöntemini uyguladığı *et-Tefsîrû'l-beyânî* adlı eserinde klasik sınıflandırmayı kabul etmediği için meânî ilminin konularını üslûbun sırrı olarak sunmuştur. O, meânî ilminin konuları olan takdim-tehir, tarif-tenkir, fasl-vasl, cümlelerin hakiki anlamı dışında kullanılması, îcâz, hazf, zıkr, kasr, itnâb gibi konulara değinmiş ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi bunlara yaklaşımı kendi belâgat sınıflandırmasına göre olmuştur. O bunları üslûbun özellikleri olarak zikretmiş ve hikmetine dair izahlar getirmeye çalışmıştır. Tefsirindeki izahların tamamına bakıldığında, bunların tamamının sadece Âiše Abdurrahman'a has izahlar olmadığı görülür. Bu izahları yapmaya çalışan diğer müfessirleri de zikretmiş onlardan nakiller yapmıştır.

Âiše Abdurrahman eserinde yer yer takdim-tehire dair izahlar yapmaktadır. Bunlardan bir tanesi onun İnşirah sûresinin son ayetinde mefûlün öne geçmesine dair yaptığı izahdır. O buradaki takdime işaret etmiş, bunun tahsis ve kasr ifade ettiğini belirtmiştir.³⁰² Zemahşerî de bu ayetin tefsirinde bu duruma işaret etmiş ve benzer açıklamalar yapmıştır.³⁰³ Âiše Abdurrahman Naziat sûresinin yirmi altıncı ayetinde ise sarahaten haberin takaddümünden bahsetmese de tefsirini yaparken tahsis anlamı vererek bu duruma işaret etmiştir.³⁰⁴

Zemahşerî İnşirah sûresinde “usr” ve “yusr” kelimelerinin tefsirinde marifelik ve nekralık durumlarına değinmiş ve bunların anlama etkilerinden bahsetmiştir. Ayrıca

³⁰¹ İsmail Bayer, “Keşşâf Tefsirinde Belâgat Uygulamaları” (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, 2013), s. 252 vd.

³⁰² Âiše Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 76.

³⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 1211.

³⁰⁴ Âiše Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 149.

burada cümleler arasında fasl ya da vasl yapıldığında anlama etkileri noktasında nahvî ve belâgî izahlar yapmıştır.³⁰⁵ Âişe Abdurrahman da bu kelimelerin marifelik ve nekralık durumları hakkında benzer izahlar yapmış, Zemahşerî gibi cümlelerin fasl ve vasl durumlarına ve bunun anlama etkisine değinmiştir.³⁰⁶ O, Zemahşerî'den farklı olarak bu konuda diğer müfessirlerin görüşlerini alıp bunları değerlendirmiştir. Sonuç itibari ile yorum noktasında Zemahşerî'den çok farklılaşmamıştır.

Âişe Abdurrahman, tefsirinde özellikle inşâi cümleler noktasında cümlenin kendi anlamı dışında kullanılmasına dair izahlar yapmıştır. Örneğin, Zilzal sûresinin “İnsan buna ne oluyor?” mânasındaki üçüncü ayetindeki istifhamın dehşet ve şaşkınlık anlamında olduğunu belirtmiştir.³⁰⁷ Aynı şekilde Kalem sûresi otuz beşinci ayetteki istifhama da ret ve inkâr anlamı vermiştir.³⁰⁸

et-Tefsîrû'l-beyânî'de fasl ve vasl konusuna da yer yer değinilmiştir. Örneğin, İnşirah sûresinin son iki ayeti arasında vasl olduğunu, bu şekilde ayetler arasındaki anlam bütünlüğünün sağlanmış olacağını belirtmiştir.³⁰⁹

Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*'de îcâz konusu üzerinde ısrarla durmaktadır. Âişe Abdurrahman'ın îcâz anlayışı geleneksel belâgat ilimleri içerisindeki formundan farklılık arz etmektedir. O, *el-İ'câzû'l-beyânî* adlı kitabında îcâz konusunu ele almış ve tefsirinde de buna dair uygulamalar yapmıştır. Bu iki kitap ekseninde bakıldığında onun îcâz konusunu meânî ilminin bir konusu olarak ele alıp değerlendirmedeği görülür. Söz konusu kitabında îcâzı, *üslûbu'l-istiğna ve hazf* başlığı altında ele alarak onu bir çeşit anlatım üslûbu olarak kabul etmiştir. Buna binaen o, îcâz kapsamında mefûlü bih, fail, müpteda, muzaf, mevsuf, şartın cevabı, kasemin cevabı, fazla ve bazı harflerin mahzuf olma durumlarına işaret etmiştir.³¹⁰ Ona göre her ne kadar Arapçadaki nahiv kuralları Arap dili esas alınarak tümevarım yöntemi ile ortaya çıkarılmış olsa da Kur'ân'ın Arapçanın en büyük eseri olması sebebiyle kendine özgü bir dili ve kuralları vardır. Bu sebeple de o, hazf ve takdir konusunda klasik âlimler gibi düşünmemektedir.³¹¹

³⁰⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 1210.

³⁰⁶ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 69-71.

³⁰⁷ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 86.

³⁰⁸ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, II, 66.

³⁰⁹ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 76.

³¹⁰ Hamid Kasım, *Tahlîlü'l-hitâbi't-tefsîri*, s. 75.

³¹¹ Hamid Kasım, *Tahlîlü'l-hitâbi't-tefsîri*, s. 79.

Onun hazf konusundaki temel felsefesi; Kur'ân tefsirinde Kur'ân'ın üzerinde durmadığı konularda yorum yapılmaması gerektiği şeklinde özetlenebilir.³¹² Bu düşüncesinin temelinde yatan sebep ise gaybı insan idrakinin dışında olan bir şey olarak kabul etmesi ve kişinin bilgi düzeyi ne olursa olsun gayb ile ilgili yorum yapmaya yetkin olmadığını düşünmesidir. Ayrıca Kur'ân insana yeterli gaybî bilgiyi vermiştir. Böyleyken Kur'ân'ın verdiği fazlası ile uğraşmaya çalışmak onun için bir anlam taşımamaktadır.³¹³ Bu sebeple Âişe Abdurrahman Kur'ân'da mahzûf şeyin ne olduğunu belirlemeye yanaşmamış, bu unsurları takdir etme yoluna gitmeyerek geleneksel yaklaşımdan belli ölçüde ayrılmıştır.

Örneğin, Âişe Abdurrahman'a göre ³¹⁴ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى ayetinde “قلى” fiilinden hazfedilen mefûlü bih konusunda âlimler farklı fikirler ortaya koymuşlardır. O bu görüşleri ele almış ve mefûl takdir etme çabalarını eleştirmiştir. O, önce geçen ifadenin mahzûfa delaleti sebebiyle ihtisar yapıldığı görüşünü kabul etmiştir. Ayrıca hazf konusunu edebî üslûp ile bağlantılı olarak açıklamıştır. Buna göre zamirin hazfinin sebebi Allah'ın, Hz. Muhammed'e hitapta bu fiilin bulundurduğu nahoş anlam sebebiyle zamirin zikrinden kaçınmış olmasıdır. Bu durum lütuf ve nezakette inceliğin bir tezahürüdür.³¹⁵ Bu ayetin tefsirinde Zemahşerî mefûlün mahzûf olduğunu beyan etmiş ancak bunun hikmetine dair bir izah yapmamıştır.³¹⁶ Seyyid Kutub ise bu ayeti edebî bir üslûpla vaaz havasında herhangi bir müfessirden nakil yapmaksızın tefsir etmiştir.³¹⁷

Bu konudaki diğer bir örnek ise Leyl sûresinde ³¹⁸ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى (1) وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى ayetlerindeki haziflerdir. Ona göre bu ayetlerde يَغْشَى ve تَجَلَّى fiillerinin mefûllerinin zikredilmemiş olması, anlamın ortaya çıkması için takdirî bir ifadenin varsayılmasını ve buna göre anlam verilmesini gerektirmez. Bunların verilmemesi bizim oraya herhangi bir mefûl takdir edip ona göre ayeti anlamamız için değil, bir mefûl zikredilmesine ihtiyaç duyulmamasındandır.³¹⁹ Âişe Abdurrahman'ın bu ve bunun gibi ayetlerin tefsirinde klasik yöntemden farklılaştığı nokta, hazf durumunda herhangi bir takdir aramaya

³¹² Koç, *Âişe Abdurrahman*, s. 86. : Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 85.

³¹³ Koç, *Âişe Abdurrahman*, s. 86-87.

³¹⁴ Duhâ 93/3

³¹⁵ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 34-35.

³¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 1208.

³¹⁷ Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, XVI, s. 255 vd.

³¹⁸ Leyl 92/1-2

³¹⁹ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, II, 100.

gitmeden, bu hazfin hangi amaçla yapıldığını ortaya çıkarmaya çalışmasıdır. Ona göre Kur'ân'ın üslûbu budur ve takdire dair kurallar bilinmeden de ayetteki murat anlaşılabilir. Ayrıca mahzuflara karşı bu yaklaşım Kur'ân'ın lafız yapısı ile de daha çok örtüşür. Çünkü bu şekilde Kur'ân'da olmayan bir şey takdir edilmiş olmaz.

Âişe Abdurrahman'ın Zilzal sûresinin tefsiri bağlamındaki tespitleri de bunun başka bir örneğidir. Ona göre ahiret hadiseleri hakkında gelen ayetlere dikkat edildiğinde beyânî bir olgu olarak hadisenin kasten muhaddisten ayrıldığı ve faile isnat edilmeyerek genellikle mutâvaat ve mecaz yoluyla meçhul üzere bina edildiği veya failinden başkasına isnat edilerek geldiği görülmektedir. Ona göre müfessirlerin çoğu kıyamet hadiseleri hakkında bu üslûba dikkat çekmekten ziyade failin yorumu ile meşgul olmuşlardır. Oysaki maksadın failden sarfinazar etmek olduğu açık olmasına rağmen kitabın ilgilenmediği bir şey ile ilgilenmek doğru değildir. Âişe Abdurrahman'a göre burada asıl maksat hadiselerin kendiliğinden gerçekleşeceğinin vurgulanmasıdır. Çünkü kâinat kıyamete boyun eğecek şekilde hazırlanmıştır. Dolayısıyla bu konudaki hadiseler de bir emir veya faile ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden gerçekleşecektir.³²⁰

Hazf konusunda diğer bir örnek ise Âişe Abdurrahman'ın şartın cevabının hazfi konusundaki açıklamalarıdır. Tekâsür sûresinde ³²¹ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ (5) لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ayetinin tefsirinde müfessirler bu iki cümleyi nahvî olarak birbirinden ayırmışlardır. Bunun sebebi ise nahivcilere göre لو harfinin imkânsızlık için olmasıdır. Yani şart imkânsız olduğu için cevap da imkânsız olmalıdır. Âişe Abdurrahman'a göre bu iki cümle anlamca uygundur ve dil kurallarına uydurmak amacıyla şartın cevabını mahzup olarak takdir etmenin ya da şartın cevabının önce geldiğini kabul etmenin bir gereği yoktur.³²² Zemahşerî bu ayetin tefsirinde Âişe Abdurrahman'ın aksine burada kasemin cevabını mahzup olarak kabul etmektedir. Bununla beraber o da ayetin üslûbuna dair izahlar yapmaktadır.³²³ Ancak onun izahları daha ziyade ayetin anlam incelikleri ile ilgilidir. Âişe Abdurrahman ise anlama dair açıklamaların yanında üslûp özelliklerine de vurgu yapmıştır.

³²⁰ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 79-83.

³²¹ Tekâsür 102/5-6

³²² Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 206-208.

³²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 1219.

ÂiŖe Abdurrahman bu hazf ve takdir hususlarında siyaka büyük önem vermiŖ ve siyak vesilesi ile anlamın takdirler olmaksızın da anlaşılabilceğini savunmuŖtur.³²⁴ Onun bu konudaki genel tavrı edebî üslûbun özelliklerini çıkarmaya yöneliktir. Bu uygulamaları ile Emîn el-Hûlî'nin terkiplerin incelenmesi noktasında nahiv kurallarını Kur'ân'a uygulamaya çalışmayıp Kur'ân üslûbunun inceliklerini ortaya çıkarma amacını gerçekleŖtirmeye çalışmıŖ ve bu yönde bir başarı saęlamıŖtır.

Îcâz nevilerinden olan kasr üslûbuna da değinen ÂiŖe Abdurrahman hazf konusundaki tutumunu burada da sürdürmüŖtür. Ona göre hazifte olduğu gibi kasırda da herhangi bir ek anlama ihtiyaç yoktur. Nâziât sûresinde geçen ³²⁵إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مِّنْ يَّحْشَاهَا اyetinde مُنذِرٌ kelimesindeki kasr Hz. Peygamber'in görevine dikkat çekmek amacıyla yapılmıŖtır. Burada olacıklardan uyarmak anlamını takdir etmenin bir gereği yoktur. Zira kasrın amacı أَنْذِرْ fiiline dikkat çekmektir.³²⁶ Bakıldığında bu ayetin tefsirinde Zemahşeri'nin de takdir edecek bir Ŗey arama eğiliminde olmadığı görölmektedir. Ancak Zemahşeri, ÂiŖe Abdurrahman'ın yaptığı gibi açıkça bu ifadenin edebî üslûbuna dair bilgiler de vermemiŖtir. Bu açıdan ÂiŖe Abdurrahman'ın müfessirlerin her zaman takdir yapma eğiliminde olduklarına dair eleŖtirisi haksız görünmektedir. Bununla beraber edebî üslûbun hikmetini ortaya çıkarmak amacıyla sürekli olarak açıklama yapmadıkları da bir gerçektir. Edebî tefsir bu yönüyle belâği tefsirden farklılaşmaya çalışmaktadır.

ÂiŖe Abdurrahman'a göre tekrar üslûbu, Kur'ân'ın insan nefsi üzerinde en fazla etkiye sahip olan beyânî üslûplarındandır. Tekrar, klasik literatürde meânî ilimlerinden itnâb baŖlığı altında iŖlenmektedir. Îcâz bir maksadı olabilecek en öz Ŗekilde ifade etmek demekken itnâb bunun aksine daha fazla lafızla ifade etmek demektir.³²⁷ Tekrar, Arap dilinde sıklıkla kullanılır ve genelde itnâb olan yerlerde gelir. Kısa sûrelerde îcâz olan yerlerde geldiğinde ise daha güçlü bir etkiye sahip olur. Zilzal sûresi veciz bir sûre olmasına rağmen on yerde tekrar vardır. ÂiŖe Abdurrahman'a göre burada îcâz ile vecizliğin yanında, tekrar ile sabitleŖtirmek ve ikna etmek amaçlanmıŖtır. O, tecrübelerine dayanarak bu üslûbun; yerleŖtirme ve ikna üslûplarının en güçlüsü, kesinlik ve ciddiyet bildirmesi bakımından da en kuvvetlisi olduğu sonucuna ulaŖmıŖtır.³²⁸ Ayrıca kiŖinin

³²⁴ Hamid Kasım, *Tahlîlü'l-hitâbi't-tefsîri*, s. 77-78.

³²⁵ Nâziât 79/45

³²⁶ ÂiŖe Abdurrahman, *et-Tefsîrü'l-beyânî*, I, 161.

³²⁷ Hatîb Kazvîni, *Telhîsü'l-Miftâh*, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2014, s. 266.

³²⁸ ÂiŖe Abdurrahman, *et-Tefsîrü'l-beyânî*, I, 79.

aklen ve kalben bir şeye odaklanması ve ikna olması için de en kuvvetli vesilelerden biridir.³²⁹

3.3.3.2. Beyân

Beyân ilminin konuları genel olarak teşbih, mecaz, istiâre ve kinaye olarak sıralanabilir. Zemahşerî belâgî tefsirin en önemli örneklerinden olan *el-Keşşâf* adlı eserinde beyân ilminin verilerine çokça yer vermiştir. O, Kur'ân'da mecazın varlığını kabul etmiş, her ne kadar bu kavramları birebir kullanmasa da mecaz-ı mürsel, istiâre ve kinaye hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Günümüzde beyân ilmi içinde değerlendirilen sanatların bütün çeşitlerine olmasa bile bir çoğuna eserinde değinmiştir.³³⁰ Âişe Abdurrahman ise mecaz, mecaz-ı isnâdî, teşhis, kinaye gibi beyân ilmi başlığı altında değerlendirilen sanatlara eserinde yer vermiş ancak bunları beyân ilmi altında değerlendirmek yerine - meânî ilminde yaptığı gibi- Kur'ân'ın genel üslûp özellikleri olarak kabul edip bu bağlamda değerlendirmeye çalışmıştır. Tefsirindeki örnekler dikkate alındığında Âişe Abdurrahman'ın ilk olarak kelimenin esas anlamını verip sonrasında mecazi anlamına geçtiği görülmektedir. Ona göre mecaz vasıtası ile lafzın mânası kişinin psikolojik durumuna uygun olarak yeni ufuklara açılmış ve bu yolla ayetteki mâna kuvvetlendirilmiştir.³³¹

Mecaz, ıstılâhî olarak bir kelimenin asıl mânasından alınarak başka bir mânaya konulmasını ifade eder. Sözde, lafzın asıl mânada değil de mecazi mânada kullanıldığını gösteren bir karine bulunmalıdır. Bu karine ise asıl mâna ile mecazi mâna arasındaki bağı temsil etmektedir.³³² Mecaz; mecaz-ı aklî ve mecaz-ı lugavî olarak ikiye ayrılır ve mecaz-ı lugavî de kendi içerisinde mecaz-ı mürsel ve istiâre olmak üzere iki bölümde ele alınır.³³³ Âişe Abdurrahman beyân ilimlerinden olan mecazı, beyânî üslûbun bir özelliği olarak değerlendirmiş ve tefsirinde bunun üzerinde durmuştur. İnşirah sûresinin ikinci ve

³²⁹ Hamid Kasım, *Tahlilü'l-hitâbi't-tefsîri*, s. 81. : Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 210.

³³⁰ Muhammed Muhammed Ali Musa, *el-Belagatü'l-Kur'âniyye fî Tefsiri'z-Zemahşerî*, Kahire: Dârü't-fikri'l-arabî, t.y. , s. 644-647.

³³¹ Hamid Kasım, *Tahlilü'l-hitâbi't-tefsîri*, s. 86.

³³² Kazvîni, *Telhîs*, s.346.

³³³ Ali Bulut, *Belâgat*, İstanbul: İFAV, 2019, s. 246.

dördüncü ayetlerinde geçen fiillerin mecazi anlamda kullanıldıklarını belirtmiştir.³³⁴ Ayrıca Zilzal sûresinin ikinci ayetinde geçen “yükler” anlamındaki kelimenin Zemahşerî gibi müfessirler tarafından mecaz anlama hamledilmeye çalışılmasına itiraz etmiş ve bu kelimenin gerçek anlamda kullanıldığını belirtmiştir.³³⁵

Âişe Abdurrahman’a göre sayılar yalnızca hukukla ilgili ve haber bildiren ayetlerde gerçek anlamında kullanılmıştır. Bunun dışında kalan bütün sayılar ise mecaz anlam ifade etmektedir.³³⁶ Tefsirinde genellikle ahkâm ayetleri içermeyen kısa sûreler seçmesi sebebiyle ahkâm ayetlerinde bu sayıları nasıl ele alacağını bilememekteyiz. Bu sebeple *et-Tefsîrû'l-beyânî* eserinde geçen sayılar konusundaki görüşlerini vermeye yetineceğiz.

Fecr sûresinin ikinci ayetinde geçen on sayısını tefsir ederken ilk olarak bu sayıyı ve türevlerini ele almış, anlamlarını ve kullanımlarını vermiştir. Ayrıca aynı kökten olan kelimeleri, ayetlerdeki yerlerini ve bu kelimenin sayı olarak geçtiği ayetleri tespit etmiştir. Bunların sonucunda ise sayının ahkâm, enbâ ve ahbâr bağlamında geldiğinde rakamsal delaleti belirtirken; öğüt, ibret, vaîd ve meydan okuma bağlamında geldiğinde mutlak artış ve çokluğa delalet ettiği sonucuna ulaşmıştır. Bu ayette geçen عَشْرَ sayısının da keyfiyetinde ihtilaf olmakla beraber rakamsal bir delaleti olduğu konusunda müfessirler arasında ittifak olduğunu belirtmiştir.³³⁷ Nâziât sûresinin on üçüncü ayetindeki sayının tefsirine ise değinmemiştir.

Eserinde mecaz-ı aklıyi genel olarak mecaz-ı isnâdî olarak isimlendirmiş ve geldiği yerlerdeki anlam ve üslûp inceliklerine dikkat çekmiştir. Örneğin, Zilzal sûresindeki fiillerin hakiki faillerine isnat edilmeyerek gelmelerini bu şekilde isimlendirmiş, bunun beyânî üslûbun bir özelliği olduğunu ve hadisenin bizzat kendisine dikkat çekmek için bu şekilde kullanıldığını belirtmiştir.³³⁸

Eserinde mecaz-ı lugavîye dair örnekleri daha ziyade mecaz-ı mürsel üzerinden olmuştur. Örneğin, Alak sûresinde geçen ³³⁹فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ ayetinde نَادِيَهُ kelimesinin mahalliyet ilişkisi sebebiyle orada toplanan topluluk anlamına geldiğini ve bunun da mecaz-ı mürsel

³³⁴ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 62-66.

³³⁵ Âişe Abdurrahman *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 84-85.

³³⁶ Koç, *Âişe Abdurrahman*, s. 102.

³³⁷ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, II, 127-129.

³³⁸ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 70-71.

³³⁹ Alak 96/17

olarak adlandırıldığını belirtmiştir. Bu kelimenin asıl anlamı ise kavmin toplanma yeridir.³⁴⁰ Zemahşerî de aynı kelimedeki mecaza işaret etmektedir ancak bunu terimsel olarak isimlendirmemektedir.³⁴¹ Seyyid Kutub ise bu mecaza hiçbir şekilde değinmemektedir.

Âişe Abdurrahman'ın ayetlerin tefsirinde değindiği beyân ilmi konularından biri de teşhis sanatıdır. Teşhis sanatı Arap belâgatında istiâre ve aklî mecaz başlığı altında incelenmektedir. Kur'ân'daki aklî mecazların, istiârelerin ve özellikle istiâre-i mekniyye ile istiâre-i tahyîliyyelerin çoğu tecsîm ve teşhise dayanır.³⁴² Örneğin, Fecr sûresinin dördüncü ayetinde gitmenin geceye isnâdı belâgatçılara göre mecazi isnattır. Asıl olan gecenin kendisinde yürümektir. Ancak Âişe Abdurrahman'a göre bu sanat, belâgat ilminin yetindiği bu anlamdan daha etkileyici ve kuvvetlidir. Ona göre bu ayette gecenin yürüyen canlı bir varlığa benzetilmek sûreti ile somutlaştırılması, şahıslştırılması ve aktifleştirilmesi bunun yanında hadise ve zamanı birbirine giydirme durumu vardır.³⁴³

et-Tefsîrû'l-beyânî'de kinayeye de değinilmiştir. Âişe Abdurrahman Kalem sûresinin on altıncı ayetinde kinayenin varlığına işaret etmiştir. Arapların burun kelimesini şeref ve yücelikten kinaye olarak kullandıklarını belirtmiştir. Ancak bu ayette insan için olan burun anlamındaki “enf” kelimesi değil de hayvan için kullanılan “hurtum” kelimesi ile tahkir ifade edildiğini söylemiştir. Müfessirlerin bu konudaki “kılıçla burnu kesmek” ya da “yüzünü karartmak” mânasındaki tevillerini ise zorlama bulmuştur.³⁴⁴ Bu açıklamalarıyla Zemahşerî'ye benzer bir izah yapmıştır. Zemahşerî de burun kelimesinin insanın vücudunda en ilerideki organ olması sebebiyle şerefe delalet ettiğini belirtmiştir. Direk olarak kinaye demese de buna işaret eden bir açıklama yapmıştır.³⁴⁵

Bu tür örneklere bakıldığında Âişe Abdurrahman'ın teorik açıdan klasik tanımlamalardan farklılaşmadığı ancak söylem olarak bu ilimleri kullanmaktaki amacının farklı olduğunu vurguladığı anlaşılır. Bu ilimlerin kullanıldığı yerlerde üslûba ve anlama ne gibi katkıda bulduklarını tespit etmeye çalıştığı ve özellikle sayılar konusunda

³⁴⁰ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, II, 31-32.

³⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 1213.

³⁴² İsmail Durmuş, “Teşhis”, *DİA*, s. 565.

³⁴³ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, II, 132-133.

³⁴⁴ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, II, 60-61.

³⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 1130.

Kur'ân içerisinde tümevarım yöntemi ile çıkarım yaparak ulaştığı sonuçları esas aldığı görülmektedir. O, bu uygulamaları açısından Seyyid Kutub ile karşılaştırıldığında, Âişe Abdurrahman'ın bu ilimlere daha fazla eğildiği görülmektedir.

3.3.3.3. Bedî'

Bedî' ilmi belâgat ilimleri arasında fasih sözün nasıl güzelleştirileceğine dair ilimleri içine alır. Belâgî tefsirlerden olan Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına bakıldığında bedî' kavramıyla ilgili açıklamalarda bulunduğu ve anlamla ilgili süsleme sanatları içinde değerlendirilen birçok terime değindiği görülür. Eserinde mukâbele, tenâsüp, müşâkele ve zemme benzeyen medih ve leffü neşr sanatlarını bedî' ilminin bugünkü anlamı ile kullanmış, seciye ise hiç değinmemiştir.³⁴⁶

Âişe Abdurrahman ise *el-Keşşâf*'ta değinilen ilimleri çoğunlukla eserinde zikretmemiş, bu konuda sadece fasılaya değinmiştir. O, ayetlerin sonlarında bulunan fasılaları, ahenk ve uyum amacını göz önünde bulundurmaktan ziyade anlamı ön plana alarak yorumlamıştır. Ayrıca bu fasılaların sadece şekilsel birtakım gerekliliklerden geldiğini iddia eden eski âlimleri de eleştirmiştir.³⁴⁷

Örneğin,³⁴⁸ *حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ* (1) *أَلْهَاجُمُ النَّكَاتِرُ* ayetlerinde *النَّكَاتِرُ* ve *الْمَقَابِرَ* kelimelerinin ses tınısındaki uyum için bu şekilde getirildiği görüşüne şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre bu iki kelime arasında sahip oldukları genişlik, umumilik ve şümül sebebiyle bir uyum vardır.³⁴⁹

Anlatılanlar çerçevesinde *et-Tefsîrû'l-beyânî*'yi *el-Keşşâf* ve *Fî Zılâli'l-Ḳur'ân* ile karşılaştırdığımızda özet olarak şunları söyleyebiliriz: Zemahşerî eserinde nazım teorisi çerçevesinde lugavî ve belâgî açıklamalar yapmıştır. Âişe Abdurrahman ise kelime ve terkipler konusunda sıfırdan bir araştırma yapmak yerine, kendinden öncekilerin görüşlerini verip bazı noktalarda onlardan farklılaşarak yeni yaklaşımlar sergilemiştir. O, Zemahşerî'nin eserinden farklı olarak kelimenin Kur'ân'daki anlamını tespit etmek noktasında ayrıca Kur'ân'dan bir kural çıkarmak istediği yerlerde tümevarım yöntemini

³⁴⁶ Enes Erdim, "Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Bedî' Sanatlarının Kullanılışı", *Hikmet Yurdu* 8 (2011): 71.

³⁴⁷ Hamid Kasım, *Tahlilü'l-hitâbi't-tefsîri*, s. 88. : Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 51.

³⁴⁸ Tekâsür 102/1-2

³⁴⁹ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, I, 201.

uygulamış ve eserinde bu çalışmasını ayrıntılı olarak vermiştir. *Fî Zılâli'l-Şur'ân*'da ise aksiyona yönelik edebî bir üslûp vardır. Ayetlere edebî olarak yaklaşmış ancak bu sistemli bir şekilde olmamıştır. Seyyid Kutub eserinde dönemin şartlarından da bahsederek ayetten çıkarılması gereken mesaj üzerinde durmaya gayret etmiştir.



SONUÇ

Âiše Abdurrahman *et-Tefsîrû'l-beyânî* adlı eserini edebî tefsir yöntemini uygulamak amacıyla kaleme almıştır. Âiše Abdurrahman da Emîn el-Hûlî gibi belâgatta yenilik peşindedir ve bunu yaparken de Hûlî ile aynı sebeplere dayanmaktadır. Ancak Hûlî'den farklı olarak o, *el-İ'câzü'l-beyânî* adlı belâgata dair kaleme aldığı eserinde belâgat incelemesine harflerle ilgili bir kısım ekleyerek belâgatı üç ana başlık altında incelemiştir. Bunun dışında onun Hûlî'den etkilendiği ve belâgatı yenileme fikrine aynı saiklerle ulaştığı açıktır. Aynı şekilde o, bu eserinde belâgat tarihine de değinmiş ve burada da Hûlî'nin görüşlerini desteklemiştir.

Âiše Abdurrahman'ın *et-Tefsîrû'l-beyânî* adlı eserini edebî tefsir yönteminin uygulanması açısından incelediğimizde ise karşımıza iki ayrı durum çıkmaktadır. Âiše Abdurrahman teoride hocasının görüşlerini desteklemiş ve dillendirmiş, ancak uygulama kısmında biraz geri planda kalmıştır. Eserine yazdığı mukaddimede hocasının yöntemini özetlemiştir. Bununla beraber bazı noktalarda bu yöntemi nasıl uyguladığına dair kapalılıklar söz konusudur. Örneğin konulu tefsir yöntemini nasıl uyguladığı muğlaktır. Mukaddimesinde bunu genelde aynı konuda olan Mekkî sureleri seçmek şeklinde yapmış olduğunu belirtse de surelerin girişinde sadra şifa açıklamalar yapmamakta ve surenin ana temasını belirlememektedir. Ayrıca ayetleri nüzûl sırasına göre de ele almamıştır. Oysaki aynı esere yazdığı mukaddimede konulu tefsir yöntemi hakkında hocasını destekleyecek tarzda bilgiler vermiştir. Bu durum, Âiše Abdurrahman'ın bu konudaki tutumu ile düşüncelerini nasıl uzlaştıracamız konusunda bizi tereddütte bırakmış ve bize konulu tefsir yöntemini uygulama noktasında tam bir başarı sağlamadığı izlenimi vermiştir.

Onun edebî tefsirin ilk aşaması olan Kur'ân çevresinde olan araştırma konusuna da dikkatle eğilmediği görülür. Her ne kadar *ulûmü'l-Kur'ân*'a dair bazı bilgiler zikretmiş olsa da Emîn el-Hûlî'nin oldukça önemseydiği ve aslen tefsirde nesnelliği sağlamayı hedeflediği noktalardan birisi olan o dönemdeki coğrafi ve kültürel şartların tespiti konusunda Âiše Abdurrahman yeterince araştırma yapmamıştır. Oysaki yönteme görebu araştırmayı yapmak müfessirin o dönemi anlamasını sağlayacak, böylelikle ayetleri de daha iyi anlamaya yardımcı olacaktır. Aiše Abdurrahman Kur'ân'ın içerisindeki

araştırma aşamasında ise belli noktalarda başarılar sağlamakla beraber edebî tefsir yöntemini bire bir uygulamış olduğunu söylememiz zordur. Burada o, harflerin incelenmesine dair uygulamaları ile edebî tefsire katkıda bulunmuştur. Kelimelerin incelenmesi aşamasında tümevarım yöntemi ile Kur'ânî kullanımları tespit etme noktasında başarı sağlamakla beraber kelimeler için istenilen sözlük araştırmasını hakkıyla yerine getirmediği aşikârdır. Nitekim Emîn el-Hûlî bu konuda oldukça ayrıntılı bir araştırmayı planlamaktaydı. Âişe Abdurrahman terkiplerin incelenmesi aşamasında başarı sağlamıştır. O, Kur'ân'ın üslûbunu ön plana çıkarmak ve terkiplere Kur'ân bütünlüğü içerisinde yaklaşarak onun kendine has özelliklerini ortaya çıkarmak konusunda çaba sarf etmiş ve bu konuda bazı başarılar elde etmiştir. Örneğin yeminler konusundaki açıklamaları buna örnektir. Kur'ân'da mahzuf unsurların bulunduğu gibi konulara karşı tavrı söylem olarak klasikten farklılaşmakla beraber pratikte anlam bakımından çok da orijinal ve yeni açılımlar yapamamıştır.

Neticede Emîn el-Hûlî'nin edebî tefsir yönteminin modern dönem Batılı görüşlerin de harmanlandığı yeni bir tefsir metodu oluşturma noktasında teorik bir girişim olduğunu söyleyebiliriz. Yöntem pratikte bizzat sahibi tarafından planlı bir biçimde uygulanmadığı için ne ölçüde başarılı olduğu ya da açmazlarının neler olduğunu net bir şekilde ortaya koymak mümkün olmamıştır. Ancak yöntemin uygulanışı Âişe Abdurrahman üzerinde değerlendirilmiş ve onun eserinde bu yöntemin birtakım eksikliklerle birlikte belli ölçüde uygulanabildiği görülmüştür.

KAYNAKLAR

- Abbâs, İhsân. *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab: Nakdu's-şi'r mine'l-ķarni's -s ânî hattâ'l ķarni's -s âmini'l-hicrî*. Beyrût: Dâru's -sekâfe, 1983.
- Abduh, Muhammed. "Tefsire Mukaddime". Çev İsmail Cerrahoğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1956): 183-188.
- Abdurahmanov, Gafgaz. "Emîn El-Hûlî, Hayatı, Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri." Doktora Tezi Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2019.
- Abdurrahman, Âişe. *Ale'l-cisr beyne'l hayâti ve 'l mevt*. Kahire: Heyet'ül-mısıryye âmme li'l-kitap, 1986.
- Abdurrahman, Âişe. *el-İ'câzü'l-beyânî li'l-Kur'ân ve mesâilu İbni'l-Ezrak*. Kahire: Dârü'l-Maârif, t.y.
- Abdurrahman, Âişe. *el-Kur'ân ve kazâya'l-insân*. Kahire: Dârü'l-Maârif, t.y.
- Abdurrahman, Âişe. *et-Tefsîrû'l-beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dârü'l-Maârif, t.y.
- Aliy, Abdurrahman. *Teolog filozof F.D.E. Schleiermacher: yaşamı, eserleri, felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2011.
- Anay, Harun. "Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine". *Divan dergisi* 10 (2001): 1-88.
- Atsız, Burhan. "Modern Dönemde Kur'ân'a Yaklaşımlar Bağlamında Edebî Tefsir Metodu ve Emîn el-Hûlî." Doktora Tezi Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2008.
- Aristoteles. *Retorik*. Çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası, 1995.
- Aristoteles. *Poetika*. Çev. İsmail Tunalı. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993.
- Aydın, Hayati. *Kur'ân'da insan psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1999.
- Aydüz, Davut. *Tefsir Tarihi Çeşitleri ve Konulu Tefsir*. İstanbul: Işık Yayınları, 2004
- Azzâvî, Akîd Halid Hammûdî Muhyî. *el-Menhecü'l-beyânî fi tefsîri'l-Kur'ân fi'l-asri'l-hâdî*. Dımaşk: Dârü'l-Asime, 2012.
- Bayer, İsmail. "Keşşaf Tefsirinde Belâgat Uygulamaları." Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı. 2013.
- Bulut, Ali. *Belâgat*. İstanbul: İFAV, 2019.
- Dayf, Şevki. *el-Belâga: tetavvür ve târih*. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1983.

- Doğaner, Suna. “Mısır”, *DİA*. XXIX, 553-555.
- Durmuş, İsmail. “Teşhis”, *DİA*. XXXX, 565-566.
- Durmuş, İsmail. “Sekkâkî, Ebû Ya‘kûb”, *DİA*. XXXVI, 332-334.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *et-Tecdîd ve't-tahrîm ve't-te'vîl beyne'l-ma'rifeti'l-ilmîyye ve'l-havf mine't-tekfîr*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekafîyyü'l-Arabi, 2010.
- Emîn, Osmân. *Râidü'l-fikri'l-Mısri: imam Muhammed Muhammed Abduh*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1955.
- Erdim, Enes. “Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Bedî' Sanatlarının Kullanılışı”. *Hikmet Yurdu* 8 (2011): 71-82.
- Erhîle, Abbas. *el-Eserü'l-Aristiyyu fi'n-nakd ve'l-belâgati'l-Arabiyyin ila hududi'l-karni's-sâmin el-hicrî*. Rabat: Camiâtu Muhammed el-Hâmis Külliyyetü'l-Adab ve'l-Ulûmi'l-İnsaniyye, 1999.
- Fazl Abbas, Hasan. *et-Tefsîr: esasiyyâtuhu ve itticâhâtuhu*. Amman: Mektebetu Dendis, 2005.
- Fazlıoğlu, Şükran. “Âişe Abdurrahman”, *DİA*. I, 57-59.
- Güler, İsmail. *İslâm medeniyetinde dil ilimleri: tarih ve problemler*. İstanbul: İSAM, 2015.
- Gündüz, Muhammed Recai. “Dr. Âişe Abdurrahman'ın Kur'ân'daki Bazı Ziyade Harflerle Müteradif Kelimeler Hakkındaki Metoduna Eleştirel Bir Bakış”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2015): 189-202.
- Hacımuftüoğlu, Nasrullah. “Belâgat İlminin Gelişimine Müessir Olan Kaynaklar”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993): 268-298.
- Hacımuftüoğlu, Nasrullah. “Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları”. *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988): 115-127.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *Kur'ân'da anlatım sanatı: el-fennu'l-kasâsi*. Çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu. 2002.
- Hûlî, Emîn. *Fennü'l-kavl*. Kahire: Dâr'ul-kütüb'ül-mısriyye, 1996.
- Hûlî, Emîn. *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*. Çev. Emrullah İşler, Mehmet Hakkı Suçin. Ankara: Kitabiyat, 2006.

- Hûlî, Emîn. *Menâhicü tecdîd fi'n nahv ve belâgati ve't tefsîr'i ve'l edebî*. Mektebet'ül-üsratî, t.y.
- Hûlî, Emîn. *Kur'ân tefsirinde yeni bir metod*. Çev. Mevlüt Güngör. İstanbul: Kur'ân Kitaplığı, 1995.
- Hûlî, Yumna Darif. *Emîn el-Hûlî ve'l eb'ad'ül felsefiyyeti'l lit'tecdîd*. Müessesetü'l-henda'vi li't-talimi ve's-sakafeti, Kahire, 2012.
- İbrahim, M. Zaky. "Kur'ân'da Yeminler: Bintü's-Şâti'nin Edebî Katkısı". Çev: Burhan Sümertaş. *İslâmic Studies* 48-4 (2009): 947-970.
- İbnu'l-Esîr, Muhammed. *el-Mes elu's-sâir fî edebî'l-kâtib ve's-şâir*. Riyad: Dârü'r-Rifai, 1983.
- İbnü'l Mu'tez, *el-Bedî'*. Thk. Muhammed Abdülmün'im Hafaci. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1990.
- İnâyet, Hamid. *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*. Çev. Hicabi Kırlangıç. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991.
- Jansen, J.J.G. *Kur'ân'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*. Çev. Halilrahman Açar. Ankara: Fecr Yayınları, 1993.
- Karataş, Şaban. "Muhammed Ahmed Halefullah, Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri." Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2002.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'ân'a psikolojik yöneliş: psikolojik tefsirde ilke ve yöntemler*. Ed. Abdullah Yusufoglu. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Kaya, Mahmut. *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Kayyâm, Ömer Hasan. *Edebîyyetü'n-nassi'l-Kur'ânî bahs fi nazariyyeti't-tefsir*. Herndon: el-Ma'hedü'l-Alemi li'l-Fikri'l-İslâmî, 2011.
- Kazvînî, Hatîb. *Telhîsü'l-Miftâh*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2014.
- Koç, Mehmet Akif. *Âişe Abdurrahman ve Kur'ân tefsirindeki yeri: bir kadın müfessir*. İstanbul: Şule Yayınları, 1998.
- Kılıç, Hulusi. "Emîn el- Hûlî", *DİA*. XVIII, 339-340.
- Kılıç, Hulusi. "Belâgat", *DİA*. V, 380-383.
- Kutup, Seyyid. *et-Taşvîrü'l-fennî fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâr'ul Şurûk, 2004.

- Kutup, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. Çev. M. Emin Saraç, Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, t.y.
- Mufaddal, Hamid Kasım Hicr. *Tahlîlü'l-hitâbi't-tefsîri inde'l-muhaddisîn: muntalekâtuhu ve itticâhâtuhu*. Beyrut: Menşurâtu Zifâf, 2015.
- Musa, Muhammed Muhammed Ali. *el-Belagâtü'l-Kur'âniyye fî Tefsiri'z-Zemahşerî*. Kahire: Dârü't-fikri'l-arabî, t.y.
- Müslim, Mustafa. *Kur'ân çalışmalarında yöntem: konulu tefsire metodik bir yaklaşım*. Çev. Salih Özer. Ankara: Fecr Yayınevi, 1993.
- Nuriddin, Bab İyad. “Menhecü'l-beyâni fî tefsir'il-Kur'ân'il-Kerim.” Yüksek Lisans Tezi Vahran Üniversitesi İslâm Medeniyet ve İslâmi İlimler Fakültesi. 2006-2007.
- Özervalı, M. Sait. “Muhammed Abduh”, *DİA*. XXX, 482-487.
- Öznurhan, Halim. “Aristoteles Poetika'sının Arap Edebiyatındaki Yansımaları”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2004): 255-281.
- Sa'fan, Kamil. *Emîn el-Hûlî*, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1982.
- Saraç, M. A. Yekta. “İcâz”, *DİA*. XXI, 392-393.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kub Yusuf. *Miftâhu'l-'ulûm*. Nşr: Naîm Zerzûr. Beyrut: Dârü'l-kütubi'l-'ilmiyye, 1987.
- Sultani, Muhammed Ali. *Maa'l-belâgati'l-Arabiyye fî târihiha*. Dımaşk: Dârü'l-Me'mun li't-Türas, 1978.
- Şerif, Muhammed İbrâhim. *İtticâhâtü't-tecdid fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim fî Mısr*. Kahire: Dârü't-Türas, 1982.
- Şimşek, M. Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası. 2016.
- Şyamsuddin, Sahiron. “Bintu's-şâtî Perspektifinde Esbâbü'n-nüzûl”. Çev: Orhan Atalay. *The İslâmic Quarterly* 1 (1998): 103-117.
- Ülgen, Emrullah. “Arap Belâgatının Özgünlüğü ile İlgili İddialar ve Bunların Değerlendirilmesi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 41 (2015): 1386-1393.
- Zemahşerî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*. Beyrut: Dâr'ul-meârif, 2009.

| ÖZGEÇMİŞ | | | |
|--|--------------------------------------|---------------|----------------------------------|
| Adı, Soyadı | Feyza | | ŞİMŞEK |
| Doğum Yeri ve Yılı | Niksar/Tokat | | 1993 |
| Bildiği Yabancı Diller | Arapça | | |
| ve Düzeyi | (Çok İyi) | | |
| Eğitim Durumu | Başlama - Bitirme Yılı | | Kurum Adı |
| Lise | 2008 | 2011 | Niksar Anadolu İmam-Hatip Lisesi |
| Lisans | 2011 | 2016 | Marmara Üniversitesi |
| Yüksek Lisans | 2017 | 2021 | İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi |
| Çalıştığı Kurum/lar | Başlama - Ayrılma Yılı | | Çalışılan Kurumun Adı |
| 1. K.K.Öğreticisi | 2018 | 2019 | Diyanet İşleri Başkanlığı |
| 2. Haseki D.Y.İ.M. | 2019 | Devam ediyor. | Diyanet İşleri Başkanlığı |
| Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar | | | |
| Katıldığı Proje ve Toplantılar | | | |
| Yayımlar: | | | |
| Diğer: | | | |
| İletişim (e-posta): | | | |
| | Tarih İmza Adı Soyadı | | 11/01/2021 Feyza ŞİMŞEK |

