

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



**FECR SÜRESİNİN RİVAYET VE DİRAYET AÇISINDAN
TEFSİRİ (TABERÎ / İBN KESÎR VE
RÂZÎ / ELMALILI ÖRNEĞİ)**

Yüksek Lisans Tezi

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KÜÇÜK

Hazırlayan
Emine YUMRUTEPE

MALATYA - 2021

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAMİ BİLİMLER TEFSİR ANABİLİM DALI

**FECR SÜRESİNİN RİVAYET VE DİRAYET AÇISINDAN
TEFSİRİ(TABERÎ / İBN KESİR VE RAZÎ / ELMALILI
ÖRNEĞİ)**

Yüksek Lisans

Emine YUMRUTEPE

Tez Danışmanı
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KÜÇÜK

MALATYA – 2021

ONUR SÖZÜ

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KÜÇÜK’ün danışmanlığında hazırlamış olduğum “Fecr Sûresinin Rivayet ve Dirayet Açısından Tefsiri (Taberî / İbn Kesîr ve Razî / Elmalılı Örneği)”adlı Yüksek Lisans tezimi, akademik kurallara uygun olarak ve bana ait olmayan düşünceleri hem metin içinde hem de kaynaklarda yöntemine uygun bir biçimde gösterdiğimi belirtir, onurumla doğrularım.

Emine YUMRUTEPE



ÖNSÖZ

Tefsir ilmi Yüce Allah'ın kelâmını anlamada bizlere yardımcı olan ilimlerin başında gelir. Her bir ilim dalında olduğu gibi Tefsir ilminin de anlaşılmasına yardımcı olacak temel esasları öğrenmek ve bu esaslara göre gerekli neticelere ulaşabilmek, araştırmacı için oldukça önemlidir. Sonuçlara ulaşabilmek ise belli bir yöntem ve usûl çerçevesinde olmak durumundadır. Bu yüzden ilimleri, özellikle Kur'ân ilimlerini insanlığın hizmetine sunarken sağlam kaideler üzerine oturtularak sunulması zorunluluk arz etmektedir. Çalışmamızın konusu olan Fecr sûresi ilmî metotlara riayet edilerek iki bölümde işlenmeye çalışıldı.

Birinci bölümde Tefsir ilminin tanımı, doğuşu ve gelişimine kısaca atıfta bulunuldu. Kaynağına göre tefsir çeşitlerinden olan rivayet ve dirayet tefsirleri mukayeseli işlendi. Çalışmamızda rivayet ve dirayet yöntemini tercih eden dört müfessirin hayatına, ilmi kişiliğine ve eserlerine, tefsirlerinde başvurduğu metoda sırasıyla yer verildi. İkinci bölümde ise seçtiğimiz müfessirlerin Fecr sûresi ile alakalı görüşleri esas alınarak, sûre konulu tefsir işleyişinde kategorize edildi. Bu bölümde bir taraftan Fecr sûresinin çerçevesini belirleyen konu başlıklarına yer verilirken, diğer taraftan da bu sûre iki rivayet, iki de dirayet olmak üzere dört tefsirden faydalanılarak tahlil edilmeye çalışıldı.

Çalışmamız süresince fikirlerinden ve deneyimlerinden istifade ettiğim kıymetli hocalarım Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU'na ve Doç. Dr. Ahmet ABAY'a; Tez konusunun seçiminde, hazırlanmasında ve sonuçlandırılmasında beni yönlendiren, desteklerini esirgemeyen Danışman Hocam Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KÜÇÜK'e, şükranlarımı sunarım.

ÖZET

Bu çalışmanın amacı Fecr sûresinde geçen konuların rivayet ve dirayet tefsirlerinde işleniş biçimini tespit etmektir. Bu amaçla hazırlanan çalışma giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın giriş kısmında araştırmanın konusu, amacı, metodu ve sınırlarıyla ilgili bilgiler ele alınmıştır. Çalışmanın birinci bölümünde tefsir kavramının lugavî ve ıstilahî tanımları, Tefsir ilminin dünden bugüne tarihsel gelişimi, çalışma konusunun yöntemini belirleyen rivayet ve dirayet tefsirleri örnekleri ile işlenmiştir. Bu bölümün sonunda rivayet tefsirinde şöhret kazanmış müfessir olarak bilinen Taberî ve İbn Kesîr ile tefsirinde dirayet tefsir yöntemine başvuran müfessirlerden Razî ve Elmalılı'nın hayatına, ilmi kişiliğine, eserlerine ve tefsirlerinde başvurduğu metoda detaylarıyla yer verilmiştir.

Fecr sûresinin muhtevâsından bahseden ikinci bölümde ise, sûrenin çerçevesini belirleyen başlıklar konulu tefsir yaklaşımı ile kategorize edilmiştir. Bu bölümde Taberî, İbn Kesîr ile Râzî, Elmalılı gibi müfessirlerin tefsirlerine ilaveten başka rivayet, dirayet tefsirlerine de başvurulmuş, müfessirlerin sûre ile alakalı benzer ve farklı görüşleri mukayese edilmiştir. Sonuç olarak ayetlerden elde edilen çıkarımlar modern dönem tefsirleriyle karşılaştırılması yapılarak orijinal tespitler ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fecr, Rivayet, Dirayet, Taberî, İbn Kesîr, Râzî, Elmalılı

ABSTRACT

The aim of this study is to determine the way in which the subjects in Fajr are handled in narration and acumen interpretation. The present study consists of an introduction and two main sections. In the introduction part, the knowledge about the subject, purpose, method, and limitations of the research was discussed. In the first part of the study, the concept of commentary, the definitions of lexicology, and its interpretation, the historical development of the science of tafsir from past to present, are studied with examples of rumor and acumen that determine the method of the study. At the end of the first chapter, the life, scientific personality, works and methods used by Tabari, Ibn Kesir, Razi and Elmalılı, who are the interpreters of the narration, are included. In the second part, which talks about the content of Fajr, the titles that determine the frame of the surah are categorized with the tafsir approach.

In this section, in addition to the interpretations of tafsir scholars such as Tabari, Ibn Kesir and Razi, Elmalılı, other narrations and interpretations of acumen were also used, and similar and different views of the commentators regarding the duration were compared. As a result, the original findings have been revealed by comparing the inferences obtained from the verses with the modern period commentaries.

Keywords: Fajr, Narration, Acumen, Tabari, Ibn Kesir, Razi, Elmalılı

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ.....	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ.....	1
1. Araştırmanın Konusu ve Önemi.....	1
2. Araştırmanın Amacı	2
3. Araştırmanın Metodu ve Kaynakları.....	2
4. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırı.....	5

BİRİNCİ BÖLÜM

TEFSİR İLMİ

1.1. Tefsir İlminin Tanımı	6
1.2. Tefsir İlminin Doğuşu ve Gelişimi	9
1.3. Tefsir Çeşitleri	12
1.3.1. Rivayet Tefsiri.....	13
1.3.2. Dirayet Tefsiri.....	15
1.4. Bir Rivayet Tefsiri Müfessiri olarak İbn Cerîr et-Taberî	19
1.4.1. Hayatı, Doğduğu Ortam	19
1.4.2. İlmi Kişiliği ve Eserleri	20
1.4.3. Tefsirinde Metodu	24
1.5. Bir Rivayet Tefsiri Müfessiri olarak İbn Kesîr	30
1.5.1. Hayatı, Doğduğu Ortam	30
1.5.2. İlmi Şahsiyeti ve Eserleri	31
1.5.3. Tefsirinde Metodu	34
1.6. Bir Dirayet Tefsiri Müfessiri olarak Fahreddin er- Râzî	37
1.6.1. Hayatı, Doğduğu Ortam	37
1.6.2. İlmi kişiliği ve Eserleri	39

1.6.3. Tefsirinde Metodu	40
1.7. Bir Dirayet Tefsiri Müfessiri Olarak Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır	44
1.7.1. Hayatı, Doğduğu Ortam	44
1.7.2. İlmi Kişiliği ve Eserleri	45
1.7.3. Tefsirinde Metodu	47

İKİNCİ BÖLÜM

FECR SÛRESİNİN TEFSİRİ

2.1. Fecr Sûresine Genel Bakış	52
2.1.1. Sûrenin Kimliğine Dair Genel Bilgiler	52
2.1.2. Sûrenin İndiği Ortam ve Nüzûl Sebebi	52
2.1.3. Sûrenin Siyâk ve Sibâkıyla Olan İlişkisi (Münâsebâtü'l- Kur'ân)	53
2.1.4. Sûrenin Fazileti(Fedâilü'l- Kur'ân)	54
2.1.5. Sûrede İşlenen Ana Konular	55
2.1.6. Sûrede Hâkim Olan Üslûp	56
2.1.6.1. Sûrede Geçen Yeminler (Aksâmü'l-Kur'ân)	56
2.1.6.2. Sûrede Geçen Te'kid Çeşitleri	58
2.1.6.3. Sûrede Geçen Kıssalar (Kısasü'l-Kur'ân)	60
2.2. Fecr Sûresinin Rivayet ve Dirayet Açısından Tefsiri.....	62
2.2.1. Dört Şeye Yemin	62
2.2.2. Kavimlerin Helakı ve Yok Oluş Sebepleri	72
2.2.2.1. Âd Kavmi ve Özellikleri	73
2.2.2.2. Semûd Kavmi ve Özellikleri	81
2.2.2.3. Firavun ve Mısır.....	84
2.2.3. Yıkılışın Nedeni: “Tuğyan” ve ‘Fesâd’	86
2.2.4. Fesâdın Cezası: “İlahi Azap”	90
2.2.5. İnsan ve Sınanması	94
2.2.6. İnsan ve Dünya Sevgisi.....	100
2.2.7. Kıyamet Sahnesi	103
2.2.8. Nefs Kavramı ve Nefsin Mertebeleri	108
SONUÇ	115
KAYNAKÇA.....	119

KISALTMALAR

bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
İ.Ü.	: İstanbul Üniversitesi
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
Hız.	: Hazreti
s.a.v	: Sallalâhu aleyhi ve sellem
krş.	: Karşılaştırınız
thk.	: Tahkik Eden
trc.	: Tercüme Eden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Öl.	: Ölüm Tarihi
c.	: Cilt
s.	: Sayfa
nşr.	: Neşreden
ts.	: Tarihsiz
vd.	: Ve devamı/ Ve diğerleri
b.y.	: Basım Yeri Yok
md.	: Madde

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Kur'ân'ı Kerîm ayetleri birbirlerini tasdik ve te'yîd edici olarak açıklamaktadır. Ayetin ayeti tefsir etmekte yetersiz kaldığı durumlarda ise ayetin indiği nüzûl ortamına, Hz. peygamberin sünnetine, onu takiben sahabe ve tabiin kavillerine müracaat edilmiştir. Bundan sonra ise ayetlerde bulunan kapalılığı giderme ve hükümler istinbat etme işlevi insanın derin kavrayışına ve bilimsel donanımına bırakılmıştır. İnsanoğlunun sahip olduğu bu donanım onu bir hakikat arayışı olarak muradı ilahiyi anlama ve yorumlama çabasına yöneltmiştir. Bundan dolayıdır ki Tefsir ilminde ki hareketlilik Peygamber döneminden günümüze kadar asla hız kesmemiştir. Peygamberin vefatından sonra, İslam coğrafyasının fütuhâtlar sebebiyle Arabistan dışına yayılması, İslam dinine giren toplulukların Kur'ân dili olan Arapçaya vâkıf olmamaları gibi faktörler Kur'ân'ın anlaşılması sorununu meydana getirmiştir. Ayetlerde mevcut olan mananın tahrif olma endişesi tefsir ilminde öncü olan kesimlerin çalışmalarını arttırmasına ve bu ilmin belli bir sistematik kazanmasına katkı sağlamıştır. Hz. Peygamberden sonra Kurân'ı tebliğ ve tebyîn etmeyi bir vazife olarak üstlenen âlimler, tevatür yoluyla gelen birikimi de göz ardı etmemişlerdir. Tefsir ilminde dünden bugüne meydana gelen bu bilgi birikiminin mukayesesi için Kur'ân'ın mufassal sûrelerinden olan Fecr sûresi, çalışma konusu olarak seçilmiştir. Sûre, tefsir ilmine yöntem kazandıran rivayet ve dirayet açısından tahlil edilmiştir. Fecr sûresinin işlenişine geçmeden önce çalışmada esas alınan rivayet ve dirayet kavramları üzerinde durulmuştur. Rivayet veya dirayet müfessiri olarak kategorize edilen âlimlerin ilmi kişiliğine ve tefsirlerinde başvurdukları yöntem kronolojik sıra takip edilerek yer verilmiştir. Fecr sûresinin muhtevası bağlamında ayetler konularına göre tasnif edilmiştir. Ayetlerde geçen müphem veya garip kelimeler semantik açıdan tahlil edilmiştir. Sûre girişinde bazı ayetler yeminle, bazı ayetler istifham edatı ile başladığı için Kur'ân İlimlerinden olan “Aksamü'l- Kur'ân”, “Kısasü'l- Kur'ân” gibi bazı konulara çalışmada yer verilmiştir. Sûre devamında ise birden fazla kavimden ve onların helakından bahseden ayetlerin mevcut olmasından dolayı “Toplumların Yok Oluşları ve Onları Helake Götüren Sebepler” başlığı altında Allah'a iman eden ve iman etmeyen kavimlerin dünyada ki akıbetlerini

değerlendirilmiştir. Çalışmanın sonunda da insanların dünya nimetleri karşısında imtihana tabi tutulması, iman ile küfür arasında tercih yapmasında etken olan şükür ve nankörlük unsurları(duygularını), kıyamet sahneleri, insanı hayvandan daha aşağı yapmasında veya melekût âleminde daha üstün kılmasında etken olan nefsin halleri işlenmiştir. Tüm ayetlerin sonunda rivayet ve dirayet tefsir müfessirlerinin Fecr sûresi hakkında ki görüşleri mukayeseli bir değerlendirme ile ele alınmıştır.

2. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı, Fecr sûresini rivayet ve dirayet tefsirleri açısından mukayese etmek, müfessirlerin konu ile ilgili görüşlerinde benzerlik ve farklılıklarını işlemektir. Bu çalışmada ilk olarak rivayet ve dirayet tefsir çeşitlerinin kabul gördüğü veya kabul görmediği yönleri delilleri ile tartışılmış, böyle bir kategorinin tarihsel süreçte ne zaman meydana geldiği ile ilgili tespitlerin bulunması amaçlanmıştır. Rivayet veya dirayet tefsir alanında şöhrete ulaşmış dört müfessirin, tefsir ilminde başvurdukları yöntemi etkileyen sosyal, kültürel ve siyasî faktörlerin varlığına temas edilmek istenmiştir. Müfessirlerin tefsirlerinde başvurduğu kaynak ve yöntemler gözden geçirilmiş, tefsirlerinin tercih edilen ve eleştirilen yönlerine yer verilmiştir. Fecr sûresinin işleniş ile ilgili rivayet ve dirayet tefsirlerinde mevcut olan metotsal ve yorumsal farklılıkların ortaya çıkarılması amaç edinilmiştir. Mekkî bir sûre olması sebebiyle sûrenin üslubunda yer alan edebî, icazî nazma, belâğî nüktelere işaret edilmek istenmiştir. Sûrede hâkim olan ana konular konulu tefsir işleyişinde ele alınması hedeflenmiştir. Sûrede geçen her ayetin rivayet ve dirayet tefsirleri açısından değerlendirilmesi ve muhâkemesi yapılmak istenmiştir. Rivayet ve dirayet müfessirlerin tefsirlerinde izledikleri yöntem ve görüş farklılıkları ortaya koyulması hedeflenmiştir.

3. Araştırmanın Metodu ve Kaynakları

Bu çalışma da anahtar kavram olarak belirlenen kelimeler ile, çalışmanın işleyişinde esas alınan müfessirlerin hayatı ve tefsirleri hakkında verilere ulaşabilmek için kaynak tarama yöntemine, konuyla alakalı klasik ve çağdaş yorumları bir araya getirip sentezini yapabilmek için kütüphane yöntemine, sûrede hâkim olan konuları merkeze alarak çalışmayı işlemek için konulu tefsir anlayışına, müfessirlerin tefsirleri arasındaki benzer ve farklı yönleri ortaya çıkarabilmek için mukayese yöntemine,

müfessirlerin ayetler hakkında görüşlerini doğru bir şekilde mütalaa edebilmek için tahlil ve tenkit yöntemine başvurulmuştur.

Bu çalışmada tefsir, rivayet, dirayet gibi kavramların sözlük tanımları için Arapça lügatlerden olan, el- Cevherî'nin "es- Sıhâhu'l- Luga", İbn Fâris'in "Mücmelü'l- Luga", Ebû Hilal el- Askerî, 'el- Furûku'l- Lugaviyye', Râgıb el- İsfahânî'nin "el- Müfredât fî Garîbi'l- Kur'ân", Zemahşerî'nin "Esâsü'l- Belâga", İbn Manzûr'un "Lisânü'l- Arab", ez- Zebîdî'nin "Tâcü'l- Arûs" kaynaklarına başvuruldu. Bahsi geçen kavramların terimsel tanımları için ise Kur'ân ilimleri alanında yazılmış olan Zerkeşî'nin "el- Burhân fî Ulûmi'l- Kur'ân", Suyûtî'nin "el- İtkân fî Ulûmi'l- Kur'ân", Mâtürîdî'nin "Te'vilâtü Ehli's- Sünne", Zurkanî'nin "Menâhilü'l- İrfan fî Ulûmi'l- Kur'ân", Zehebî'nin "et- Tefsîr ve'l- Müfessirûn", Mennâu'l- Kattan'ın "Mebâhisü fî Ulûmi'l- Kur'ân", adlı temel eserlerine müracaat edildi.

Rivayet tefsiri, dirayet tefsiri gibi tefsir çeşitleri hakkında ayrıntılı bilgi için klasik dönemden günümüze kadar gelen tefsir alanında yazılmış eserlerden olan İbn Teymiyye'nin "Tefsir Usûlü", Suphî Sâlih'in "Kur'ân İlimleri", Ömer Nasuhi Bilmen'in iki ciltlik "Büyük Tefsir Tarihi", İsmail Cerrahoğlu'nun "Tefsir Tarihi" ve "Tefsir Usûlü" adlı eserleri, Muhsin Demirci'nin "Tefsir Tarihi" ve "Tefsir Usûlü" adlı eserleri, Said Şimşek'in "Günümüz Tefsir Problemleri", Ali Turgut'un "Tefsir Usûlü ve Kaynakları", Harun Öğmüş'ün kaleme aldığı Halil Aldemir'in tercümesini yaptığı "Kur'ân İlimleri ve Tefsir Tarihi", Halis Albayrak'ın "Tefsir Usûlü", Bilal Deliser'in "Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü", Mustafa Çetin'in "Tefsirde Metodolojik Sorunlar" gibi eserlerin araştırmamızda ilgili olan taraflarına yer verildi.

Taberî, İbn Kesîr, Râzî, Elmalılı müfessirlerinin hayatı, ilmi kişiliği, eserleri ve yaşadığı dönemle ilgili sırasıyla Ebû Saîd es- Sadeî'nin "Târihu İbnu Yûnus", Hatîb el- Bağdâdî'nin "Târihu Bağdâd", Ebû İshak eş- Şîrazî'nin "Tabakâtü'l- Fukahâ", Yâkût el- Hamevî'nin "Mu'cemü'l- Üdebâ", İbn Hallikân'ın "Vefeyâtü'l- A'yân", Zehebî'nin "Tezkiretü'l- Huffâz", Tâceddin es-Sübkî'nin "Tabakâtü's- Şâfiyyeti'l- Kübrâ", Suyûtî'nin "Tabakâtü'l- Müfessirîn", İbnü'n- Nedîm'in "el- Fihrist", İbnü'l- Esîr'in "el- Kâmil fî't- Târih", İbn Cerîr et- Taberî'nin "Târihu'l- Ümem ve'l- Mülûk", İbn Kesîr'in "el- Bidâye ve'n- Nihâye", İbnü'l- Cevzî'nin "el-Muntazam fî Tarîhi'l- Ümem ve'l- Mülûk" adlı ilk dönem tabakat ve fihrist eserlerine müracaat edilmiştir.

Yukarıdaki eserlere ilaveten saydığımız müfessirlerin tefsirlerinde başvurdukları yöntem ve ilmî anlayışlarından bahseden doktora, yüksek lisans tezleri, yayın, makale, bildirilerin konumuzla ilgili olan taraflarına çalışmada yer verildi. Rivayet müfessirleri olarak kategorize edilen Taberî ve İbn Kesîr'in tefsirindeki yöntemlerinin kaynağına ulaşmak ve mukayesesini yapmak için Hacı Önen'in "Taberî Tefsirinin Dirayet Metodu" ve Fatih Bayar'ın "Taberî'nin Tefsir Metodolojisi", Saliha Türçan'ın "Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü -İbn Kesîr Tefsiri Örneği Üzerinden- adlı doktora tezlerine, Halit Sinan Işıcık'ın "Klasik Tefsir Metodolojisi ve Dirayet Yöntemi Açısından İbn Kesîr" adlı yüksek lisans tezine başvurulmuştur. Sıtkı Güllü'nün "Rivayet ve Dirayet Yöntemleri Açısından Taberî Tefsiri Hakkında Bir Değerlendirme", Ali Ekber Babâi'nin, "Taberî'nin Tefsir ve Tefsir Metodu" adlı makaleleri ile Harun Savut'un "İbn Kesîr ve Tefsir İlminin Rivayet Kaynaklı Problemlerine Yaklaşımı", Mesut Okumuşun "İbn Kesîr Tefsirinde Bağlamın Rivayet Tefsir Kaynağı Olarak Yeri" adlı makalelerinden istifade edilmiştir.

Dirayet müfessirlerinden Fahreddin Râzî ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın ilmî kişiliği ve tefsirlerinde hâkim olan ilmî anlayışları ile ilgili araştırma yapmak için Süleyman Uludağ'ın "Fahreddin Râzî Hayatı, Fikirleri, Eserleri" İsmail Cerrahoğlu'nun "Fahreddin er-Râzî ve Tefsiri" Mustafa Öztürk'ün "Tefsirde Fahreddin er- Râzî "gibi çalışmalar ile Mesut Okumuşun "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın İlmi Tefsir Anlayışı", Mustafa Özel'in "Elmalılı'nın Tefsir Metodolojisi", Halis Albayrak'ın "Elmalı M. Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı", İsmet Ersöz'ün "Elmalılı M. Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri" gibi makaleleri ve Elmalılı'nın hayatından bahseden yeğeni Fatma Paksüt'ün "Merhum Dayım Hamdi Yazır" adlı sempozyumundan istifade edilmiştir.

Müfessirlerle ilgili yaptığımız literatür taraması sonucu elde ettiğimiz bazı çalışmalarda şunlardır. Bunlara örnek olarak Nizamettin Bayrakçı'nın "Taberî Tefsiri Mukaddimesinin Kur'ân İlimleri Açısından İncelenmesi" Abdullah Bayram'ın "İbn Kesîr'in Tefsiri'l- Kur'âni'l- Azîm Adlı Eserinin İsrâîliyat Açısından Değerlendirilmesi", Hatice Şenocak'ın "Fahreddin er- Râzî Tefsir-i Kebir'inde Allah'ın Birliği" Sabri Bağcı'nın "Fahreddin er- Râzî de Akıl- Vahiy Münasebeti" , Mehmet Emin Yurt'un "Fahreddin er-Râzî'nin Tefsirinde İcâzu'l-Kur'ân", H. Yunus Apaydın'ın "Elmalılı M. Hamdi Yazır'da Tefsir ve Te'vîl Kavramları", Şadi Eren'in "Elmalılı Hamdi Yazır'dan

Tefsir Nükteleri”, Canan Zerenay (Avan)’ın “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın Tefsirinde İsrâîlîyat” Abdurrahman Aydın’ın “et- Tefsîru’l- Kebîr ve Hak Dini Kur’ân Dilinde Allah, Nübüvvet ve Ahiret Konularının Mukayesesi”, İbrahim Gürses’in “Elmalılı Tefsirinde Psikoloji Konuları” gibi tez ve makalelerden istifade edilmemiştir.

Fecr Sûresinin tefsiri için “Câmiu’l- Beyân an- Te’vîli Âyi’l-Kur’ân”, “Tefsîru’l-Kur’âni’l- Azîm”, “Mefâtîhu’l-Gayb”, “Hak Dini Kur’ân Dili” gibi eserler başta olmak üzere ilk dönem-son dönem rivayet ve dirayet tefsirlerine başvurulmuştur.

4. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırı

Çalışmanın birinci bölümünde tefsir ile te’vîl kavramların anlamlarına değinilmiş, konunun dışına çıkmamak adına tefsire yakın anlamlı olan tercüme, meal gibi kelimelerin anlamlarına yer verilmemiştir. Kaynağına göre tefsir çeşitlerinden olan rivayet ve dirayet tefsirlerinin tanımına yer verilmiş ancak yönelişlerine göre olan tefsir çeşitlerinden isim olarak bahsedilmiştir. Rivayet ve dirayet tefsir çeşitlerinin özellikleri, âlimler tarafından kabul gören ve kabul görmeyen yönleri delilleri ile işlenmiş ancak rivayet ve dirayet kelimelerinin kavramsal çerçevesi hakkında yapılan eleştiri, değerlendirme ve tartışmalar konudan sapmamak için kısa ve öz tutulmuştur. Çalışmamızda yer verdiğimiz müfessirlerden Taberî, İbn Kesîr, Râzî, Elmalılı’nın doğduğu ortamdan, ilmi kişiliğinden ve konumuz gereği tefsirinde başvurdukları yöntemden detaylıca bahsedilmiş ancak bu müfessirlerin diğer alanlarda yazmış olduğu eserlerin teferruatına girilmemiştir.

Çalışmanın konusu olan Fecr sûresi metodolojik olarak değerlendirildiğinde tefsirde başvuru olan iki yöntem olan rivayet ve dirayet açısından ele alındığı müşahade edilir. Araştırmanın yöntemi açısından bu çalışma klasik dönem tefsirlerini ve modern dönem tefsir yöntemini yansıtmamasının önemi açısından ikisi rivayet, ikisi dirayet alanında belli başlı tefsir kaynakları olarak bilinen dört tefsir ile sınırlı tutulur. Bu dört tefsir çalışmasının dışında Fecr sûresi ile alakalı selef ve çağdaş yorumları bir araya getirip bu yorumların mukayesesini yapmak ve aralarında sûre ile ilgili yeni olan bir görüşü mukâşefe etmek için lafzî, edebî, mezhebî, içtimaî, işarî gibi tefsir çeşitlerine de başvurulur.

BİRİNCİ BÖLÜM

TEFSİR İLMİ

1.1. Tefsir İlminin Tanımı

Tefsîr kelimesi ‘fesr’ (فسر) veya taklibi olan ‘sefr’ (سفر) kökünden türemiştir. Fesr; beyan etmek, keşfetmek, izhar etmek ve üzeri kapalı bir şeyi açmak gibi manalara gelmektedir. Fesr (فسر) ise sözlükte; doktorun hastalığı teşhis için baktığı az miktarda sudur.¹ Bu suyun idrar olduğunu söyleyenler de olmuştur. Tabipler bu suya bakarak hastalığı teşhis edebilmişlerdir.² Bu harflerin kalp edilmiş hali olan sefr (سفر) kelimesinin ise Araplar arasında, “üzeri kapalı bir şeyi açmak, aydınlatmak ve açmak” gibi manalarının kullanımı yaygındır.³

Tefsîr kelimesinin lugavî tanımlarına bakıldığında bu kelimenin köken olarak fesr veya sefr den türemesinin aralarındaki mana benzerliğinden ve Arap dilinde taklîb sanatının mevcut olmasından dolayı mümkün olduğu görülmektedir. Emîn el- Hûlî (ö. 1966) ise her iki kelimenin keşif manasına geldiğini, sefrin (سفر) zahîrî maddi bir keşf, fesrin (فسر) ise manevî bir keşif olduğunu, bu iki kelimedenden türeyen tef’îl bâbının ise manayı keşif ve izhâr olduğunu belirtmektedir.⁴

İstilahî olarak tefsîr kavramı; “Müşkil olan lafızdan murad edilen şeyi keşfetmek”,⁵

“Yüce Allah’ın muradına delalet etmesi bakımından beşerin gücü ölçüsünde Kur’ân’ı Kerîm’i araştıran ilim,”⁶

¹Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el- Cevherî, *Tâcü’l-Luğa ve Sihâhu’l-Arabiyye*, (Beyrut: Daru’l-İlmi li’l-Melâyin, 1407/1987), ‘fsr’ md. ,II: 781. ; İbn Manzûr, Ebû’l- Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü’l- Arab*, (Beyrut: Dar’u Sadır, 1414), ‘fsr’ md. , V: 55. Ebû’l-Feyz, Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el- Hüseyî, ez- Zebîdî, *Tâcü’l- Arûs*, (b.y. : Darul- Hidaye, t.s), ‘fsr’ md. , XIII: 323.

² Ebu’l-Kâsım el- Hüseyî b. Muhammed Râgıp el- İsfahânî, el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân. thk. Safvân Adnan Dâvudî. (Dimeşk: Daru’l-Kalem, 1412), ‘fsr’ md. , I: 636. ; Ebû’l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed b. el-Hârizmî ez- Zemahşerî, *Esâsü’l- Belâga*, thk. Muhammed Basil Uyunu’s-Suûd (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419/1998), ‘fsr’ md. , II: 22. ; İbn Manzûr, *Lisânü’l- Arab*, ‘fsr’ md. , V: 55. ; ez- Zebîdî, *Tâcü’l- Arûs*, ‘fsr’ md. , XIII: 323.

³ el-Cevherî, *es-Sihâh*, ‘sfr’ md. ,II:686. ; İbn Manzûr, *Lisânü’l- Arab*, ‘sfr’ md. ,V:370.

⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: DİB Yayınları, 1988) I: 17-18.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l- Arab*, V:55; ez- Zebîdî, *Tâcü’l- Arûs*, XIII: 323.

“Sarf, nahiv, ve belâgat gibi dil bilimlerinden; esbâb-ı nüzûl, nasih, mensuh, muhkem, müteşâbih gibi Kur’ân ilimlerinden, hadis ve tarih gibi rivayet ilimlerinden; mantık ve fıkıh usûlü gibi yöntem bilimlerinden faydalanılarak Kur’ân’ın manalarının açıklanmasını ve ondan hüküm çıkarılmasını öğreten ilim”⁷ gibi anlamlara gelmektedir.

Tefsir ilminde başvurulması gereken kaynaklara dikkat çeken Muhsin Demirci tefsiri ; “Arap dili ve Belâgatı ile bütün araçları kullanıp, âyetleri çevreleyen tarihsel şartları da dikkate alarak, Allah’ın muradını kitap ve sünnet çerçevesinde ortaya çıkarmaktır” diye tanımlamıştır. Tefsîr tanımının tarihsel sürecine değinen Demirci, ilk dönemlerde tefsîr kelimesinin doğruluğu kesin olan, başka anlamlara gelme ihtimalinin bulunmadığı lafızlar için kullanıldığını, ancak birbiriyle çelişen veya birbirine alternatif olan anlamların bulunduğu lafız ve cümleler için kullanılmadığını belirtmiştir. Bu bilgilerden yola çıkarak Tefsir ilminin sahih rivayetler ve Arapça dilinin kurallarına dayanması halinde nesnel bilgiler içereceğini, bu sebeple tefsirde hata ihtimali olmayacağını söylemiştir.⁸

Tefsîr kelimesinin lugavî ve ıstilahî tanımları bir araya getirildiğinde yöntem olarak Kur’ân’ın Kur’ânla ve Hz. peygamberin açıklamalarıyla tefsir edilmesinin önemi göze çarpmaktadır. Bu şekilde sıhhatli bir tefsirden bahsedilmesi mümkün olabilir. İlk dönemlerde Allah ve Hz. Peygamberin beyanı olarak ifade edilen tefsir lafzı, sahabenin açıklamalarını da içine alarak muhtevası genişlemiş, zamanla bu çalışma tefsir kalıbından çıkmış, te’vîle dönüşmüştür.⁹

Tefsîr kelimesine anlam olarak yakın olan kelimelerden biri olan te’vîl; aslına geri dönme anlamında ki evl (اول) kökünden gelmektedir.¹⁰ Tef’îl bâbı “açıklamak, beyân, etmek, rüya tabir etmek, âkibet, ceza ve ıslah etmek”¹¹, gibi manaları ihtiva eden te’vîlin ıstilahî tanımı; zahirine mutabık olan mananın iki ihtimalden birine

⁶ Muhammed Abdülazîm ez- Zûrkânî, *Menâhilu’l-irfân fî ulûmi’l-Kur’ân*, (b.y. : Matbaati Îsâ el- Bâbî el- Halebî ve Şürekâ, ts.) II:3; ez-Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.) I: 12.

⁷ Abdulhamit Birişik, “Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011) XL: 281.

⁸ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, (İstanbul: M Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019) 26.

⁹ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 26-27.

¹⁰ el-Cevherî, *es-Sihâh*, “evl” md IV:1627. ; Râgıb el- İsfehânî, *el-Müfredât*, “evl” md. , I: 99. ;İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “evl” md. , XI: 32. ; ; ez- Zebîdî, *Tacü’l- Arûs*, “evl” md. , XXVIII: 31

¹¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “evl” md. , XI: 33-34.

döndürülmesi,¹² ayetin muhtevasına uygun muhtemel manalardan birine rücû edilmesi¹³ olarak tarif edilmektedir.

Lugavî ve ıstılahî tanımlarından sonra te'vîl kısaca; meşru bir delile dayandırılan kelâmın, zahiri manasından yola çıkılarak içsel manalarına döndürüldüğü bir çalışma olarak nitelendirilebilir. Te'vîl eğer Yüce Allah'ın ayetinde kastettiği maksada uygun olursa kelâmın izin verdiği anlam yelpazesinin dışına çıkmadığı, aksine mana çerçevesinde yapılan bir faaliyet olduğu görülmektedir.¹⁴

Tefsîr ve te'vîl kelimelerinin Kur'ân'da ki kullanışlarına bakıldığında her iki kelimenin de tef'îl vezninde geldiği görülür. Tefsîr kelimesi Kur'ân'da sadece bir yerde,¹⁵ “tafsîl ve beyân”¹⁶ olarak geçmektedir.

Te'vîl kelimesi ise Kur'ân'ın 15 yerinde, hakikat,¹⁷ sebep,¹⁸ sonuç,¹⁹ rüya tabiri²⁰ gibi çeşitli manalara gelmektedir. Bu kelimenin geçtiği ayetler teker teker tahlil edildiğinde sadece bir yerde te'vîl lafzının Allah'a râci olduğu²¹, diğer yerlerde ise bu lafzın şahıslara ait olduğu müşâhede edilir.²²

Tefsîr ve te'vîl kelimelerinin tefsir usûlü eserlerinde geçen izahlarından sonra bu iki kelime arasındaki farklara değinilecek olursa;

1-) Kur'ân'da geçen tefsir lafzı Allah'a havale edildiğinden tefsirde kesinlik vardır. Bir delilden dolayı lafzın muhtemel manalarından birisini tercihten ibaret olduğu için te'vîl de ihtimaller vardır.

2-) Tefsîr te'vîlden daha geneldir. Tefsîr lafızlarda, te'vîl ise manalarda olur.

3-) Tefsîr tüm kitaplarda, te'vîl ise ilahi kitaplarda bulunur.

¹²İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, V: 55. ; ez- Zebidî, *Tâcü'l- Arûs*, XIII: 323.

¹³Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır ez- Zerkeşî, *el- Burhân fî Ulûmi'l- Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l- Fazl İbrahim, (b.y. : Dâru İhyâi'l- Kütübi'l- Arabiyye:1376) II: 148; Ebü'l- Fazl, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es- Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l- Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l- Fazl İbrahim, (b.y. :el- Heyyietü'l- Mısıriyyeti'l- Ammetü'l-Kitâb; 1974) IV:192. ; ez-Zehebi, *et-Tefsîr ve'l- Müfessirîn*, I: 14.

¹⁴Demirci, *Tefsir Tarihi*, 28.

¹⁵Furkan, 25/33.

¹⁶Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el- Âmulî et-Taberî, *Câmi'u'l- Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir,(b.y. :Müessesetü'r-Risale, 2000) XIX: 267.

¹⁷Âli İmran, 3/7.

¹⁸Kehf, 18/78.

¹⁹Nisa, 4/59.

²⁰Yusuf, 12/100.

²¹Âli İmran, 3/7.

²²Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I: 20.

4-) Tefsîr rivayete, te'vîl dirayete dayanır.

5-) Tefsîr, lafzın konulduğu manayı hakiki veya mecazî olarak beyan eder. Te'vîl ise iç anlamını, lafızdan murat edilen hakikati açıklar.²³

Bu bilgilere ilaveten Ebû Mansûr Mâtürîdî de (öl.333/944) tefsirin sahabe için, te'vîlin ise fâkihler için olduğunu söylemiştir. Mâtürîdî böyle bir sınıflandırma yaparken sahabenin hadiselerle şahit olmasını neden gösterir. Ona göre sahabenin Kur'ân'ın indirilme sürecinde duyularıyla tanık olduğu şeyler tefsirin (hakikatin) ta kendisidir.²⁴

Günümüz çağdaş müellifleri de yukarıdaki bilgileri destekler nitelikte tefsîr ve te'vîle yorum getirmişlerdir. Buna örnek olarak hakiki tefsirin, Allah ve resûlünün beyanına başvurularak yapılacağını, bunların dışında kalanın ise te'vîl içerisinde değerlendirileceği görüşünü benimsemişlerdir.²⁵

1.2. Tefsir İlminin Doğuşu ve Gelişimi

Şüphesiz Kur'ân'ı Kerîm, okunup anlaşılın diye²⁶ bölge halkının dili olan Arapça olarak nâzil olmuş ve muhatapları onu gücü nispetinde anlamaya çalışmışlardır. Her ne kadar Kur'ân lafzı, muhataplarının diliyle mutabık olsa da onun nazmının ihtiva ettiği derin anlam ve incelikler ancak mümtaz bir şahsiyet ile insanlığa ulaşabilirdi. Bu sebeple Kur'ân'ın ilk muhatabı ve şârihi olan Hz. Peygamber Kur'ân'ı mûbinde geçen hakikatleri insanlara açıklasın diye²⁷ tebliğ ve tebyîn görevi ile vazifelendirilmiştir.

Hiz. Peygamber kendisine inen vahyi sahabeye aktarmış, anlaşılmayan ve muğlak olan hususlara ya kendisi bizzat değinmiş ya da ashabının ayet hakkındaki sorularını cevaplayarak onların merakını gidermiştir. Bazen de anlatılan şeye dikkat çekmek için onu önce ashabına sormuş sonra da onu cevaplandırmıştır. Hiz. Peygamberin uygulamaları (kavil, fiil ve takrir) onun sünnetinden bir parça olup Kur'ân tefsirine kaynaklık etmede önemli bir yere sahiptir. Çünkü onun sünneti, mücmelini tebyîn,

²³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el- Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Muhammed Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye,2005) I:184-185; ez-Zerkeşî, *el- Burhân*, I: 149-150. ;es-Süyûtî, *el-İtkân*, IV: 192-193. ; ez- Zürkânî, *el-Menâhil*, I:16-17; ez- Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessîrîn*, I: 16-17. ; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I:20-21. ; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 33-34.; Fikret Karaman, İsmail Karagöz, İbrahim Paçacı, Mehmet Canbulat, Ahmet Gelişgen, İbrahim Ural, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: D.İ.B Yayınları, 2006) 643.

²⁴ el- Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's- Sünne*, I: 349.

²⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I: 18. ; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 27.

²⁶ Yusuf, 12/2.

²⁷ İbrahim, 14/4; Nahl, 16/44.

müşkilini tavih, umumunu tahsis ve mutlâkını takyîd etmektedir. Buna örnek verilecek olursa Kur'ân'da namaz, zekât, hac gibi ibadetler geçmekte ancak namazın vakti, rekât sayıları, zekâtın miktarı ve haccın nasıl yapılacağı ile ilgili hususlar detaylı olarak geçmemektedir. Bu açıdan peygamberin yaptığı tefsir, Kur'ân'ın anlaşılmasında ve dinin gerektiği gibi uygulanmasında önem teşkil etmektedir.²⁸ Bununla birlikte Hz.Peygamber, Kur'ân'ı tefsir ederken ayetleri tek tek lûgat veya belâgat açısından da izah etmemiştir. ²⁹ Nitekim o dönem vahyin muhatapları halis Arap olup, Kur'ân diline hâkimiyetleri tam olduğu için ve ayetlerin nüzûl ortamına birebir şahit oldukları için Kur'ân ayetlerinin tamamının açıklanmasına ihtiyaç duymamışlardır.³⁰ Bu ve buna benzer sebeplerden dolayı âlimler, peygamberin Kur'ân'dan sahabeye yaptığı tefsirin miktarı hakkında çeşitli görüşler bildirmişlerdir. Bunlardan bir grup, peygamberin Kur'ân'ın tamamını ashabına tefsir ettiğini söylemiştir. Diğer bir grup ise Hz. Peygamberin Kur'ân ayetlerinin birçoğunu ashabına beyan edip hepsini açıklamadığını delilleriyle savunmuşlardır.³¹ Sonuç olarak Kur'ân'ın ilk müfessiri olan Hz. Peygamber tarafından, vahyin muhatap kitleye ulaştırılması ve anlaşılır kılınması önemli derecede sağlanmıştır. Ancak onun vefatından sonra tefsir ilminde önemli bir boşluk zuhur etmiş, dili Arapça olan Kur'ân'ı Kerîm'in başka bölgelere ve milletlere tercüme ve tefsir edilmesi ihtiyacı gündeme gelmiştir.

Böyle bir dönemde Hz. Peygamberin sünnetine ve sebebi nüzûle şahit olan sahabenin, Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılmasına katkısı kayda değerdir. Peygamberle birlikte vahyin muhatabı olma şerefine hâsıl olan ve dilleri Arapça olan bu topluluk, ilk zamanlar kendi kültür seviyelerinde Kur'ân'ın tefsirini yapıp yapamayacakları hususunda tereddüt etmişler ve Allah adına söz söylemenin verdiği mesuliyetten dolayı Kur'ân hakkında söz söylemekten imtina etmişlerdir. Sağlam bir imana ve hadise ile hüküm arasında ilişki kurabilme yeteneğine sahip olan sahabenin içlerinden, ³² Kur'ân'ı Kerîm'i tefsir etmeye yönelenlerde olmuştur. Onlar ayetleri tefsir ederken özellikle Kur'ân'a, sünnete, asgari derecede ise içtihadı, re'ye, diğer kutsal

²⁸ez- Zehebî, *et-Tefsîr ve 'l- Müfessirûn*, I: 29. ,43. ; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I: 64.

²⁹Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I: 66.

³⁰ez- Zehebî, *et-Tefsîr ve 'l- Müfessirûn*, I: 42. ; Harun Ögmüş, *Kur'ân İlimleri Ve Tefsir Tarihi*, trc. Halil Aldemir (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016) 111.

³¹Ebü'l- Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*,(Beyrut: Daru'l-Mektebu'l-Hayat,1980) I:9; ez- Zerkeşî, *el-Burhân*; II:164.; ez- Zehebî, *et-Tefsîr ve 'l- Müfessirûn*, I: 39- 40. ; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I: 66-67.

³²Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I: 69-75.

kitap ve İsrâîlîyat bilgilerine başvurmuşlardır.³³ İslam dinini öğretmek maksadıyla gittikleri beldelere anlayışlarını götüren sahabe, Kur'ân'ı belli kurallar çerçevesinde tefsir etmiş ve kurucularının Abdullah b. Abbas, Ubey b. Kab, Abdullah b. Mesud olduğu ilmi medreseler teşekkül etmiştir.³⁴ Bu bilgilerden sonra sahabe dönemi tefsirinin özelliklerinden kısaca bahsedilecek olursa, Kur'ân'ı Kerîm'in hepsinin tefsir edilmeyip, bir kısmının tefsir edildiği, Kur'ân'ı anlayış hususunda ihtilafların az olduğu, ayetlerin daha çok icmâlî manasıyla yetinilip, tafsilatına girilmediği, bu sebeple ahkâm ayetlerden hükümlerin fazla istinbât edilmediği ve tefsirin tedvin edilmediği bir dönem olarak değerlendirilir.³⁵

Bu dönemden sonra İslam coğrafyası fütûhâtlar sebebiyle genişlemiş, bunun sonucu olarak dinî anlayışta bazı mezhebî, siyâsî açılımlar meydana gelmiştir. Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemden uzaklaştıkça, vahiy muhatap kitle tarafından gerektiği gibi anlaşılammaya ve ayetlerde hâkim olan mana tahrif olunmaya başlamıştır. Bu ve buna benzer kaygılar, sahabe dönemine tanıklık eden tabiinin Kur'ân metninin ihtiva ettiği manayı muhafaza etme, farklı coğrafya ve kültürlerde yaşayan insanlara onların anlayabileceği şekilde manayı ulaştırma gayretini arttırmış, bu da zamanla Kur'ân'ın tefsir edilme faaliyetlerinin sistematikleşmesine zemin hazırlamıştır.³⁶

Mekke, Medine ve Irak medreselerinin talebeleri olan tabiinler Tefsir ilminin ekolleşmesine katkı sağlamış,³⁷ sahabe dönemine kıyasla Kur'ân tefsirinde içtihat, rey ve ehli kitap bilgilerine daha yoğun başvurmuşlardır.³⁸ Bu süreçte, Arap dili kurallarının çerçevesi çizilmiş, kaideler vaz'edilmiş, lügat, sarf, nahiv ve belâgat gibi ilimler bir araya gelmiş ve bu şekilde tefsir usûlünün kuralları şekillenmiştir.³⁹ Ayrıca bu dönemde Kur'ân baştan sona tefsir edilmiş, tefsirlerinde Arap şiirine de yer verilmiş ve tefsir tedvin edilmemiştir.⁴⁰

³³ ez- Zehebî, *et-Tefsîr ve'l- müfessirûn*, I: 31.

³⁴ ez- Zehebî, *et-Tefsîr ve'l- müfessirûn*, I: 49-50.

³⁵ ez- Zehebî, *et-Tefsîr ve'l- Müfessirûn*, I: 73.

³⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, (İstanbul: Ravza Yayınları, Kasım, 2008) I: 113; Öğmüş, *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Tarihi*, 108.

³⁷ ez- Zürcânî, *el- Menâhil*, II. 19; ez- Zehebî, *et-Tefsîr ve'l- Müfessirûn*, I:77.

³⁸ ez- Zehebî, *et-Tefsîr ve'l- Müfessirûn*, I:76.

³⁹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I: 113.

⁴⁰ Mennâ b. Halîl el- Kattân, *el- Mebâhis fî Ulûmi'l- Kur'ân*, (b.y. : Mektebetü'l- Maârifî li'n- Neşri ve't- Tevziî, 1421) I: 349-351.

Dünden bugüne Tefsir ilminin geçirdiği evreler özetlenecek olursa, Tefsir ilmi, ilk dönemlerde rivayet kaynaklı olması dolayısıyla hadis ilminin bir kolu iken,⁴¹ daha sonrasında dirayete dayalı gelişmelerden dolayı bu ilim bağımsızlaşıp müstakil bir ilim dalı haline gelmiştir. Bu bakımdan Tefsir ilminin doğuşu ve gelişimi üç aşamada değerlendirilir. Bunlar; Hz. peygamber ve sahabe dönemine rastlayan dönem “Tefsirin birinci merhalesi”, Hadis ilminden bir parça olduğu tabiin dönemi “Tefsirin ikinci merhalesi”, Tefsirin müstakil bir ilim haline dönüşüp tedvin edildiği tabiinden sonraki dönem ise, “Tefsirin üçüncü merhalesi” olarak isimlendirilir.⁴²

1.3. Tefsir Çeşitleri

Geçmişten günümüze tefsir, müfessirin durum ve yönelişlerine göre çeşitli kısımlara ayrılmıştır. Buna örnek olarak İbn Abbas (öl.68/687-88) tefsiri, “*Herkesin bilebileceği, Arap diline aşina olanların bilebileceği, âlimlerin bilebileceği ve Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceği tefsir*” olarak dörde ayırmıştır.⁴³ İbn Teymiyye (öl. 728/1328) Kur’ân’ın Kur’ân’la, sünnetle, sahabe ve tabiin sözüne başvurularak tefsir edilmesini en güzel metot olarak övmüş,⁴⁴ Zerkeşî (öl. 794/ 1392) eserinde tefsirde kaynak olarak, peygamber sözü, sahabe sözü, Arap dili ve sözün muktezâsına başvurulması gerektiğini,⁴⁵ tefsirde en iyi yol olarak ise Kur’ân’ın Kur’ân’la, sünnetle, sahabe sözü ile nazar ve istinbâtla tefsirinin tercih edilmesi gerektiğini zikretmiştir.⁴⁶ Süyûtî (öl.911/1505) tefsiri nakle dayanan ve nakle dayanmayan olarak taksim etmiş,⁴⁷ Zürkânî ise (öl. 1367/1948) tefsiri, rivayet, dirayet ve işarî diye üç kısma ayırmıştır.⁴⁸

Rivayet ve dirayet ayrımının tarihsel sürecini ifade eden bu bilgiler değerlendirmeye alındığında net bir ayrımın ilk dönem tefsir usûl eserlerinde meydana gelmediği görülmektedir. Ancak Kur’ân İlimleri alanında yazılan eserlerde, tefsirde başvurulması gereken kaynaklar ve tefsirde en güzel metot gibi derecelendirmelerin yapılması, sonraki dönemlerde rivayet tefsirinin mertebelerinin oluşumuna katkı

⁴¹ Mennâ’ul- Kattân, *el-Mebâhis*, I: 348.

⁴² ez- Zehebî, *et-Tefsîr ve’l- Müfessirûn*, I: 27 vd.

⁴³ ez- Zerkeşî, *el-Burhân*; II: 164.

⁴⁴ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli’t- Tefsîr*, I: 39-46.

⁴⁵ ez- Zerkeşî, *el- Burhân*, II: 156-161.

⁴⁶ ez- Zerkeşî, *el- Burhân*, II: 175-176.

⁴⁷ es- Süyûtî, *el-İtkan*, IV: 221.

⁴⁸ ez-Zürkânî, *el-Menâhil*, II:11.

sağlamıştır.⁴⁹ Bununla birlikte birçok tefsirin mukaddimesinde Kur'ân'ın rey ile tefsiri meselesi tartışılmış ancak rivayet veya dirayet diye ikili tasnife başvurulmamıştır.⁵⁰ Tefsirinin mukaddimesinde rivayet ve dirayet ayrımına açıkça değinen müfessir olarak karşımıza Şevkânî (öl. 1250/1834) çıkmaktadır.⁵¹ Şevkânî tefsirine, bu ayırma işaret edecek şekilde "Fethü'l-Kâdir el-Câmiu beyne Fenneyi'-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmî't-Tefsîr" diye isim vermiştir.⁵² Rivayet ve dirayet ayrımının tarihçesi ile alakalı bu bilgilerden sonra, son dönem tefsir alanında çalışmalar meydana getiren müelliflerin eserlerinde rivayet, dirayet diye kategorizeye başvurmaları bazı araştırmacılar tarafından tartışılmıştır. Bu düşünceye göre Kur'ân'ın Kur'an'la, hadisle, sahabe ve tabiin sözüyle tefsir edilmesinin rivayet tefsir olarak ifade edilmesi, efradını câmi, ağyarına mâni olmayan bir tanım olarak kabul edilir. Nitekim tefsir ilminde önemli bir yere sahip olan bu dört unsurun sadece rivayet tefsir yöntemine istinad edilmesi doğru bulunmamıştır. Bunun sebebi müfessirin Kur'ân'ı Kur'an'la, peygamber, sahabe veya tabiin sözüyle tefsirine başvururken dirayetinin aktif olmasıdır. Dolayısıyla rivayet tefsiri ve dirayet tefsiri diye adlandırılan tefsir faaliyetlerinde akıl büyük rol oynamaktadır. Sonuç olarak rivayet ve dirayet diye kategorize edilen bu tefsir çeşitleri bu tefsir çeşitleri yöntem olarak birbirinden bağımsız değildir.⁵³

Rivayet ve dirayet tefsirlerinin kavramsal çerçevesi ile alakalı fikir ve tartışmalara ilgili başlıklarda daha detaylı bir şekilde yer verilecektir.

Şimdi de tefsirin kaynakları açısından ele alınan⁵⁴ ve Klasik Tefsir Metodu olarak bilinen rivayet ve dirayet tefsir çeşitlerini tasvip edilen ve tasvip edilmeyen yönleriyle işleyeceğiz.⁵⁵

1.3.1. Rivayet Tefsiri

Bu tefsir türüne me'sûr veya naklî tefsirde denilir. Seleften nakledilmiş eserlere dayanan tefsirdir. Daha da detaylandırılacak olursa; Kur'ân'ın tefsir edilirken Kur'ân'a,

⁴⁹ Mustafa Karagöz, "Tefsirde Rivayet Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı", Bilimname 5, 2004 /2, 46-51.

⁵⁰ Karagöz, "Tefsirde Rivayet Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı", 55.

⁵¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş- Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, (Beyrut: Dar'u İbn Kesîr, Dar'u Kitabu't-Tayyib, 1414) I: 14.

⁵² eş- Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I:11.

⁵³ Karagöz, "Tefsirde Rivayet Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı", 60.

⁵⁴ Ögmüş, , *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Tarihi*, 140.

⁵⁵ Muhsin Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2017) 211.

Hız. Peygamber ve onu takip eden sahabe sözüne⁵⁶ çoğu müfessire göre tabiin sözüne,⁵⁷ başvurulmasından dolayı muhteva olarak naklin ön plana çıktığı tefsir çeşididir.⁵⁸ Rivayet tefsirinin kaynakları olarak saydığımız bu dört unsura, Arap dili ve Cahiliye şiirleri de ilave edilmiştir.⁵⁹ Selefin ileri gelen âlimlerine göre Kur’ân tefsirinde en makul ve başarılı yöntem bu tefsirdir.⁶⁰ Bu âlimler nakil menşeli olmayan tefsirleri ise “keyfi ve aklı” olarak görmüş, zan ve tahminden öteye gitmediği için bir ilim olarak değerlendirmemişlerdir.⁶¹

Rivayet tefsirinin kavramı hakkında yapılan değerlendirmeler sonucu bu tefsirin, Hız. Peygamber, sahabe ve tabiinden gelen tefsirler diye tanımlanması doğru bulunur, ancak rivayet tefsirine çağdaş bir tanım olarak ilave edilen Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri kavramsal olarak bazı sorunları beraberinde getirmektedir.⁶² Nitekim rivayet tefsirinin diğer adı olarak bilinen “mesûr/ menkul” kavramları, geçmişten nakledilen her şeyi ifade etmekte,⁶³ Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsirinde ise nakil bütünüyle söz konusu olmadığı için bu metodun rivayet tefsirine tahsis edilmesi doğru değildir.⁶⁴ Çünkü Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsir yönteminde salt rivayet değil, müfessirin iki ayet arasında bağlam kurmasına yardımcı olan dirayeti aktif rol oynamaktadır.⁶⁵

Rivayet tefsiri kavramının kapsamına dair yapılan bu mülahazalardan sonra tefsirin bağlayıcılığı için gerekli sıhhat şartları getirilmiştir. Bunlar; sahih yollardan gelmek şartıyla Hız. Peygamber’den gelen tefsir, sahih yollardan gelmek şartıyla merfu hükmündeki sahabe tefsiri, sahabe ve tabiin icma ettiği tefsir, sahabe ve tabiinin lugavî yapmış oldukları tefsirlerdir.⁶⁶ Ancak uydurma rivayetlerin tefsire sokulması, tahkik edilmeden veya senedi verilmeden rivayetlerin kullanımı veya tefsirde isrâilî kaynaklara başvurulması gibi sorunlar rivayet tefsirinin tenkit edildiği hususlardır. Bunlardan biri

⁵⁶ ez- Zürkânî, *el-Menâhil*, II: 12.

⁵⁷ ez- Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, I. 96; Ebü'l- Fidâ İmadüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsirü'l-Kurâni'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selame (Daru Tayyibeti li'n-Neşri ve't-Tevziî: 1999) I:10.

⁵⁸ ez- Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 172; es-Süyûtî, *el-İtkân*, IV:221; Mennâ'ul- Kattan, *el-Mebâhis*, I: 348; *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, I. 112; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: TDV Yayınları, 1979) 228.

⁵⁹ Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, 212.

⁶⁰ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't- Tefsir*, I: 39-46.

⁶¹ Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, 212.

⁶² Muhammed Aydın, “Rivayet Tefsiri ve Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, s:20, 2009/2, 12.

⁶³ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, “esr” md. ,IV:7; el- Cevherî, es-Sihâh, “esr” md., II: 575.

⁶⁴ Aydın, “Rivayet Tefsiri ve Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri”, 2-8.

⁶⁵ Karagöz, “Tefsirde Rivayet Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı”, 55-56.

⁶⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II:172; Aydın, “Rivayet tefsiri ve Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri”, 24-25.

olan uydurma rivayetlerle, mezhep mensupları kendi görüşlerini teyîd etmeyi, bir takım âlim zannedilen insanlar mevcut olan yönetime yakın durup mevki makam elde etmeyi, İslam düşmanları dini tahrif ve yok etmeyi amaçlamıştır. Bazı müfessirler ise insanları Kur'ân okumaya teşvik için sûrelerin fazileti hakkında hadis uydurmuşlardır.⁶⁷ Bunların neticesinde sahih ile sahih olmayan rivayetler karışmış, mezhep taraftarları Kur'ân ayetlerini kendi heva ve menfaatlerine göre yorumlamış, gayrimüslimler tarafından İslam dininin yozlaşması için Kur'ân'ın muhtevasına ters düşen te'viller yapılmış, tüm bu hususlar rivayet tefsirinin şiddetli tenkitlere maruz kalmasına sebebiyet vermiştir.⁶⁸

1.3.2. Dirayet Tefsiri

İslam coğrafyasının genişlemesi sonucu yeni hadiseler, felsefî fikirler ve çeşitli mezhepler zuhur etmiş, bunun yanında farklı dil, ırk, coğrafyaya mensup insanların İslam dinine girmeleri Kur'ân'î anlayışta ihtilafların artmasına sebebiyet vermiştir. Nübüvvet dönemine çağ olarak uzak kalan müslümanların bilgi ve kültürlerinin zayıflaması gibi sebepler de ayetlerin tekrardan güncel bir ortamda ele alınmasını zorunlu hale getirmiş, bu durumda dirayete dayalı tefsirlerin oluşumuna zemin hazırlamıştır.⁶⁹ “Bu tefsirin kuvvetlenmesinde tefsir rivayetlerindeki zafiyet isrâîliyat, mevzû hadislerin artması ve rivayetlerin sorunları çözmede yetersiz kalması gibi sebepler etkili olmuştur”.⁷⁰

Dirayet tefsir geleneğinin örneklerine bakıldığında ilk olarak sahabe döneminde rastlanılır. Kur'ân tefsirinde içtihadı başvuran sahabenin aralarında bulunan kültürel farklılık, çeşitli tefsir ekollerinin oluşumuna zemin hazırlamış, böylece tefsirde dirayete dayalı çalışmalar hız kazanmıştır. Bu topluluk kendinden sonra gelenleri Tefsir ilmine olan yaklaşımları hususunda etkisi altına almıştır.⁷¹ Buna örnek olarak Tabiin ve tebe-i tabiinden müfessirlerin tefsirlerinde, rivayetin yanında dil tahlillerini arttırmaları, onların sahabenin tefsir anlayışından etkilendiklerine işarettir. Bu dönem müfessirlerinin, ayetleri filolojik açıdan değerlendirme eğilimleri, dirayete dayalı tefsir çalışmalarında önemli bir gelişme olarak değerlendirilmiştir. Kur'ân tefsiri ile ilgili

⁶⁷ ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, I. :115-116; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 121-123.

⁶⁸ Subhî b. İbraâhim es- Sâlih el- Lübnânî, *Mebâhisu'l fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (b.y: Daru'l-İlmi lil-Melâyin, 2000) I: 291.

⁶⁹ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 148. ; Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, 215-216.

⁷⁰ Birişik, “Tefsir”, XL: 286.

⁷¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I: 86-89.

meydana gelen bu hareketlilikte, İslam toplumunun fikri gelişiminin büyük bir payı vardır. Önceleri Hz. Peygamber ve sahabenin açıklamalarıyla yetinen Müslümanlar zamanın ve mekânın beraberinde getirdiği sorunlara Kur’ân ilimlerine başvurarak çözüm getirmişlerdir. Bu durumda reye dayalı tefsirlerin yeni bir boyut kazanmasına katkı sağlamıştır.⁷²

Tefsirde dirayete dayalı çalışmaların tarihsel boyutuna değindikten sonra, dirayet tefsirinin tanımına gelindiğinde, “*müfessirin Arap dilini, ondaki kelimelerin manalarını, sebab-i nüzûlü ve tefsirde ihtiyaç duyulan diğer Kur’ân ilimlerini bilmek şartıyla rey ve içtihadı dayanarak yaptığı tefsir türü*”⁷³ olarak ifade edilmiştir. Bu tefsir çeşidinde sırasıyla şu yol takip edilmiştir. Öncelikle müfessirler ayetin geldiği manayı Kur’ân’da aramışlar, eğer aradıkları mana Kur’ân’da yoksa Hz. Peygamberin sünnetine, orada da mevcut değilse sahabe kavillerine müracaat etmişlerdir. Çünkü sahabe, Kur’ân’ın indiriliş sürecine sebepleri ve hikmetleriyle şahit olmuştur. Orada da bulamazlarsa kendi içtihatlarına başvurmuşlardır.⁷⁴

“Rey tefsiri” veya “aklî tefsir” diye de bilinen bu yönleme göre,⁷⁵ müfessir rivayet tefsirinin kaynakları ve yöntemini kullanmakla yetinmez, yer yer bu kaynakların verilerini eleştirir. Rivayete dayalı tefsirin ayeti açıklamada yetersiz kalacağı zamanlarda, ilgili ayeti yorumlama metoduna başvurur. Bu tefsir tarzında müfessir daha aktiftir. Elinde bulunan kaynakları akıl süzgecinden geçirir. Bir bakıma içtihat yapar.⁷⁶

Rey ile tefsirin caiz olup, olmadığı ile ilgili hususa gelince ise âlimler bu konuda ihtilaf etmiştir. Rey ile tefsiri caiz görmeyenlerin Kur’ân’dan ve sünnetten getirdiği deliller şunlardır,⁷⁷

1-) Bu tefsir yöntemi zan ve tahminden ibarettir. Oysaki Allah’ın kitabı hakkında bilgisizce konuşmak haramdır.⁷⁸

2-) Hz. Peygamber Kur’ân’ı tebyîn etmek ile vazifelendirilmiştir,⁷⁹ onun dışında kimsenin Kur’ân’ı tefsir etme salahiyeti yoktur.

⁷² Birişik, ‘‘ Tefsir’’, XL: 285.

⁷³ ez- Zehebî, *Et-Tefsir ve l-Müfessirîn*, I: 183; Öğmüş, , *Kur’ân İlimleri ve Tefsir Tarihi*, 141.

⁷⁴ ez- Zürkânî, *el-Menâhil*, II:59.

⁷⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 230.

⁷⁶ Birişik, ‘‘ Tefsir’’, XL: 286.

⁷⁷ Öğmüş, , *Kur’ân İlimleri ve Tefsir Tarihi*, 141.

⁷⁸ Araf, 7/33

3-)Tefsirde mücerret reye başvurmak hadislerde de geçtiği üzere yasaklanmış, sahabe ve tabiin bu metodu haram gördükleri için reyle tefsir yapmaktan kaçınmışlardır.⁸⁰

Bu bilgilerle birlikte rey ile tefsirin caiz olmayışına örnek getirilen ayet ve hadislerde kastedilen kimseler, Kur'ân hakkında bilgisizce konuşan cahiller ile heva ve hevesleriyle ayetleri yorumlayan kötü niyetli kimselerdir.⁸¹

Bir grup âlim bu görüşlere cevaben rey ile tefsirin caiz oluşuna Kur'ân ve sünnetten deliller getirmişlerdir. Bunlar;⁸²

1-)Kur'ân'da birçok ayette Allah'ı Teâla insanları ayetleri hakkında tefekküre ve ibret almaya teşvik etmiştir. ⁸³ Bundan dolayı müfessirin tefsirinde rivayetin yanında dirayete başvurulmasında bir sakınca yoktur.

2-)Allah kimseye gücünün üstünde bir yük yüklemesin⁸⁴ ayetine binaen ayetleri anlamak için rivayetin yetersiz kaldığı durumlarda müfessirin dirayetine başvurulmasından başka bir seçeneği yoktur.

3-)Rey ile tefsirin caiz olduğu görüşüne, Hz. Peygamber'in Kur'ân öğretimi için yemene gönderdiği Muaz b. Cebel'e bir mesele hakkında Kur'ân ve sünnette bir şey bulamadığı zaman içtihadla başvurulması için cevaz vermesi delil gösterilmiştir.⁸⁵

4-)Sahabe ve tabiin dönemine gidildiğinde ise Hulefâ-i râşidîn, İbn Abbas, İbn Mesud gibi tefsir ilminde derinleşen kimselerin tefsir metodunda kendi reylerine başvurdıkları müşâhede edilmektedir. Buna kanıt olarak sahabe ve tabiinin tefsirlerinde, bir ayet hakkında farklı içtihad ve yorumlarının mevcut bulunması örnek gösterilebilir.⁸⁶

Bu bilgilerle birlikte müfessirin tefsirinde dirayet metodunu kullanabilmesi için bazı ilimlere vâkıf olması gerekir. Bunlar; sarf, nahiv, meâni, beyân, bedî gibi edebî

⁷⁹ Nahl, 16/44

⁸⁰ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûlu't-Tefsîr*, I: 46-49. ; ez- Zûrkanî, *el-Menâhil*, II. 54-55

⁸¹ Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, 223. ; Ögmüş, , *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Tarihi*, 142.

⁸² Ögmüş, , *Kuran İlimleri ve Tefsir Tarihi*, 141-142.

⁸³ Muhammed, 47/24

⁸⁴ Bakara, 2/286

⁸⁵ ez- Zehebî, *et-Tefsîr ve'l Müfessirûn*, I:184.

⁸⁶ ez- Zûrkanî, *el- Menâhil*, II. 51; Ögmüş, *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Tarihi*,141-142. ; Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, 223.

sanatlarla, kırâat, sebebi nüzûl, hadis, fıkıh usûlü, kelâm gibi İslamî ilimlerdir.⁸⁷ Tefsirinde dirayet yöntemini kullanan müfessire zayıf ve mevzû rivayetlerden olmamak şartıyla, Allah rasûlünden nakilde bulunması, sahabe sözüne başvurulması, dil kurallarına uyması, ayete mana verirken zorlama yorumlardan kaçınması, sözün muktezâsı ve şer'î kanunun kendisine delalet edeni alması gibi hususlara dikkat etmesi tavsiye edilmektedir.⁸⁸

Rey ile tefsirin caiz olabilmesi için ise müfessirden bazı durumlar nehyedilmiştir.⁸⁹ Bunlar; müfessirde görüş olarak mezhep taassupçuluğunun olması,⁹⁰ müfessirin herhangi bir ayeti tefsir ederken ön yargılı olmasına sebebiyet veren felsefî, modern düşüncelerin etkisinde kalması, Kur'ân'ın indiği dönemi göz ardı etmeden salt Arapça bilgisiyle tefsire kalkışması, şahsî arzu ve isteği doğrultusunda ayetleri yorumlamaya çalışması, müteşâbihliği kat'î olan konularda Allah'ın muradını belirlemeye çalışması gibi hususlardır.⁹¹

Rivayet ve dirayet tefsirleri mukayese edildiğinde birbirinden bağımsız bir yöntem olmadığı ortaya çıkmaktadır. Her iki metot Tefsir tarihi açısından önem arz etmekle beraber dirayette müfessirin nakıl ile aklî verileri bireysel bir gayret, içtihadî bir çaba, öznel bir tecrübeyle buluşturduğu görülmektedir. Bu özelliklerinden dolayı dirayet metodu rivayete göre daha mu'teber ve üstün görülmektedir. Bazı rivayet tefsirlerinin bu özellikleri kısmî olarak taşıdığı gözlemlenmiş, ancak nitelik ve nicelik bakımından dirayet kadar mükemmel olmadığı da belirtilmiştir.⁹²

Muhsin Demirci bu iki tefsir çeşidinden dirayet tefsirini Çok yönlü ve Tek Yönlü Dirayet tefsiri olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Çok Yönlü Olan Dirayet Tefsiri, müfessirin, Kur'ân'dan herhangi bir ayeti konusuna göre herhangi bir ilim dalı çerçevesinde tefsir etmesidir. Bu ilimlere fıkıh, kelâm, ahlâk, tasavvuf, tabiat ilimleri, astronomi gibi ilimler örnek verilebilir.⁹³ Bu tefsir yönteminde müfessirin her alanda kendini yetiştirmesi gereklidir. Çok yönlü bir tefsir yazmak kolay olmadığı için dirayet tefsir çeşitleri arasında bu yöntem önemli bir yere sahiptir. Tefsir geleneğine

⁸⁷ es- Süyûtî, *El- İtkân*, IV: 213-215.

⁸⁸ es- Süyûtî, *El- İtkân*, IV: 207-209. ; ez- Zürkânî, *el-Menâhil*, II: 49-50.

⁸⁹ ez- Zehebî, *Et-Tefsîr ve'l- Müfessîrun*, I: 196.

⁹⁰ Ögmüş, *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Tarihi*, 143.

⁹¹ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 153-154.

⁹² Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, 222.

⁹³ Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, 217.

bakıldığında bazı müfessirlerin ayetleri yorumlarken, Çok Yönlü Dirayet Tefsir yöntemini tercih ettikleri, ancak tefsirlerini yazarken belli bir alana yönelmekten kendilerini alamadıkları görülmektedir. Buna örnek verilecek olursa Çok Yönlü Tefsir yöntemiyle kaleme alınmış ve farklı disiplinlerle çerçevesi çizilmiş tefsirlerin bazılarında fikhî, bazısında edebî, bazısında kelamî, bazısında lugavî tahlillerin daha baskın olduğu, bu sebeple Çok yönlü diye addedilen tefsirlerin esasen dirayetin her iki yönünü de bünyesinde barındırdığı görülebilmektedir.⁹⁴

Tek Yönlü Dirayet Tefsirinde müfessir, çok yönlü tefsirden farklı olarak her alanda değil, kendi bilgi birikimine göre tek bir alanda yoğunlaşarak tefsirini kaleme almıştır.⁹⁵ Bu tefsir çeşidinde tercih edilen ilmî disiplinler ise daha çok, dil, fıkıh, sosyoloji ve tabiat ilimleridir. Kaynak açısından tefsir çeşitlerini kısaca işledik. Yöneliş açısından ise tefsir çeşitleri ise sırasıyla; Lafzî Tefsir, Belağî Tefsir, İlmî Tefsir, İlhadî Tefsir, İctimaî Tefsir, Edebî Tefsir, Mezhebî Tefsir, İşarî Tefsir, Fikhî Tefsir'dir.⁹⁶

1.4. Bir Rivayet Tefsiri Müfessiri olarak İbn Cerîr et-Taberî

1.4.1. Hayatı, Doğduğu Ortam

Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et- Taberî, Taberistan'ın Amul şehrinde doğmuştur. Taberî'nin hicri 224 yılının sonu veya 225 yılının başında doğduğu ile alakalı muhtemel iki görüş vardır.⁹⁷ Bu ihtilafın sebebi Taberî'nin memleketinde doğum tarihinin yıllara göre değil olaylara göre kaydedilmesidir. Taberî'nin doğumu önemli bir olaya denk geldiği için belirtilen tarihten herhangi birisinin olması muhtemeldir.⁹⁸ Araplarda isimlendirme geleneği mevcut olduğu için Taberî'nin künyesi Ebû Cafer, Taberistan'ın Amul şehrinde doğduğu için Amûlî, Bağdat'ta yaşadığı içinde Bağdadî olarak anılmaktadır.⁹⁹ Dünyaya ait hiç bir şeye iltifat etmeyen Taberî evlenmemiş ve

⁹⁴ Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, 217.

⁹⁵ Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, 217.

⁹⁶ Ögmüş, *Kurân İlimleri ve Tefsir Tarihi*, 128.

⁹⁷ Ebu Said Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus b. Abdila'lâ es-Sadeî, *Tarîhu İbn-u Yunus el-Misrî* (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut,1421) II. 196; Ebû'l- Hasen Takiyyüddîn Alî b. Abdilkâfî b. Alî b. Temmâm es-Sübki, *Tabakâtu'l-Şafiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmud M.Tanavî- Abdü'lfeţah M. El- Hulv, (b.y. : y.y. ,1413), III:120.

⁹⁸ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el- Hamevî el- Bağdâdî er- Rûmî, *Mucemü'l-Üdebâ*, thk. İhsan Abbas 1. Baskı (Beyrut: Daru'l Garbi'l- İslâmî: 1414) VI: 2445

⁹⁹ Mustafa Fayda, "Muhammed b. Cerîr et- Taberî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010) XXXIX: 314.

çocuk sahibi değildir.¹⁰⁰ O dünya nimetlerinden nefsini azletmiş, küçük yaştan itibaren kendisini Kur'ân yoluna vakfetmiştir. Taberî'nin ilmî anlamda kendini geliştirmesinde ise babasının maddi manevi destekleri vardır.¹⁰¹

1.4.2. İlmi Kişiliği ve Eserleri

Bir müçtehidin ilmî kişiliği hakkında doğru tespitlerde bulunabilmek için ilgili şahsiyetin yaşadığı dönem, yazdığı eserler ve yaptığı seyahatler hakkında bilgi edinmek gerekir. Nitekim yaşanan beldenin ihtiyaçları, örfleri, o bölgede mevcut bulunan siyasî akımlar, müellifin fikri yapılanmasına ve eserlerini hangi alanda telif edeceğine yön verecektir. Taberî'nin yaşadığı dönem bu açıdan tahlil edildiğinde siyasî çalkalanmaların, hilafet tartışmalarının, mezhepsel çatışmaların, bunun yanında ilmî fennî çalışmaların ivme kazandığı bir dönem ile karşılaşılacaktır. Bu dönem Abbasî döneminin ikinci dönemi olup hilafetin Mütevekkil (öl.247/861) ile başladığı, bir yandan da Abbasî devletinin çözülme anlamında tehlike sinyallerinin çaldığı bir dönemdir. Bu yıllarda devlet içten içe parçalanmış, siyasî anlamda iktidar zayıflamış, ancak devletten bağımsızlaşan her coğrafya kendi medeniyetini inşa etmiş, kültürel ve ilmî gelişmeler olumlu anlamda baş göstermiştir.¹⁰² Taberî'nin yaşadığı asır kısaca tahlil edilecek olursa bu dönem; dinî ilimlerin usûl ve fûr'u bakımından kâmil noktaya geldiği, dört büyük mezhebin istikrar kazandığı, garpta ve şarkta naklî tefsir ve rey tefsir metotlarının birbiriyle yarıştığı bir dönem olarak tasvir edilmektedir.¹⁰³

Taberî, yedi yaşında Kur'ân'ı ezberlemiş, dokuz yaşında ise hadis yazmaya başlamıştır.¹⁰⁴ On iki yaşına kadar kendi vatanında ilim tahsil etmiş ancak bununla iktifa etmeyip, ilim ve irfan merkezleri olan Rey, Basra, Kûfe, Medine, Suriye ve Mısır gibi beldelere seyahat etmiştir. Hilafet merkezi olan Bağdat şehri ise ilim yolculuğunda son durağı olmuştur.¹⁰⁵

¹⁰⁰ İsmail Cerrahoğlu, "Muhammed b. Cerîr et-Taberî ve Tefsiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1, (Ankara 1968) 84.

¹⁰¹ Fayda, "Muhammed b. Cerîr et-Taberî", XXXIX: 314.

¹⁰² Şemseddin Günaltay, *İslam Tarihinin Kaynakları Tarih ve Müverrihler* (İstanbul: Endülüs Yayınları,1991) 35-36. ; Hacı Önen, *Taberî Tefsiri'nin Dirayet Metodu*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014) 27-28.

¹⁰³ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II: 136-137.

¹⁰⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II: 138. ; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2019) 130.

¹⁰⁵ Ebü'l- Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Alî b. Muhammed İbnü'l- Cevzî, *el- Muntazam fî Tarihi'l- Müluk ve'l- Ümem*, thk. Muhammed Abdul Kâdir Ata, Mustafa Abdulkâdir Ata,(Beyrut: Darü'l-

Taberî çeşitli memleketlerden ilmî anlamda istifade ettikten sonra Bağdat'ı kendine mesken edinmiş, ancak çeşitli sebeplerden dolayı Hanbelîler ona rahat yüzü göstermemiştir. Hanbelîlerin Taberî'ye buğz etmelerinin sebepleri araştırıldığında birçok faktör ile karşılaşılmaktadır. Bunlardan birisi Taberî'nin Ahmed b. Hanbel'i, fâkih olarak değil muhaddis olarak değerlendirmesidir. Hanbelîler, Taberî'nin Ahmed b. Hanbel'e yaptığı bu vasıflandırmada art niyet aramış, Taberî'nin yeni bir fıkıh ekolü tesis etme planının olduğunu düşünmüşlerdir.¹⁰⁶

Hanbelîlerin, Taberî'ye iyimser bakmamalarının bir başka nedeni de, onun Şia Sempatizanı olduğunu düşünmeleridir. Taberî'nin Gadir-i Hum olayı ile ilgili rivayetleri sahih hadis olarak nitelendirmesi, onun Şiilikle irtibatlandırılmasına gerekçe gösterilmiştir. Bu ve buna benzer sebeplerden dolayı Hanbelî mezhebinden bazı kimseler, Taberî'yi Rafizîlikla suçlamış, onu tekfir etmiş, ondan hadis alınmasını ve derslerinin dinlenmesini engellemek istemişlerdir. Ona karşı kin ve öfkeleri o kadar ileriye gitmiş ki Taberî vefat ettiğinde gündüz defnedilmesini dahi engellemek istemişlerdir.¹⁰⁷

Oysaki Taberî'nin günümüze ulaşan eserleri incelendiğinde, onun ehl-i sünnet çizgisinde olduğu görülmektedir. Taberî, Mu'tezîlenin bütün görüşlerini reddederek müminlerin kıyamet günü Allah'ı göreceği, Rasulullah'ın mahşerde ümmetine şefaate edeceği, büyük günah işleyen Müslümanların cehennemde ebedî kalmayacağı gibi Selefi düşüncelere sahiptir. O, Haricîlerden ve Rafizîlerden sahabeye sövenleri, Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın halifeliğini kabul etmeyenleri şiddetli tenkit etmiştir.¹⁰⁸

Hanbelîler ve Zahirîler tarafından ideolojik baskıya maruz kalan Taberî, mezhepsel kavgalara karışmak yerine evinde uzlete çekilmiş, hayatının geri kalanına ilmî sahada eserler yazarak devam etmiştir. Kırk senenin her günü kırk varak yazan Taberî, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kırâat ve Tarih alanında otorite haline gelmiştir.¹⁰⁹

Kütübi'l- İlmiyye, 1412), XIII: 215; Takiyyüddin es-Sübki, *Tabakâtu'l-Şafiyyeti'l-Kübrâ*, III: 125.; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l- Müfessirûn*, I: 147. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008) I: 364. ; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 130.

¹⁰⁶ Yâkût el- Hamevî, *Mucemü'l-Üdebâ*, VI: 2450; Şemseddin Günaltay, *İslam Tarihinin Kaynakları Tarih ve Müverrihler*, 39-40.

¹⁰⁷ İbnü'l- Cevzî, *el- Muntazam*, XIII: 217; İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî, *el- Bidâye ve'n- Nihâye*, thk. Alî Şîrî (Darû İhyâu't-Turâsi'l-Arabî: 1408/1988) XI. 167; Fayda, *‘Muhammed b. Cerîr et- Taberî’*, XXXIX: 315; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II: 138-139.

¹⁰⁸ Fayda, *‘Muhammed b. Cerîr et- Taberî’*, 39: 316.

¹⁰⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit b. Ahmed b. el- Bağdâdî el- Mehdî, *Târihu Bağdâd*, thk. Dr. Beşâr Avâd Mâruf (Beyrut, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî: 1422/2002) II. 548; Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, (Beyrut, Daru'l-

Mütefekkirler Taberî'nin ilmî şahsiyetinden bahseden cümleler sarf etmişlerdir. Bağdadî (öl.463/1071): *"İbn Cerîr, Bağdat'ı yurt edindi ve ölünceye kadar orada kaldı. Önde gelen büyük âlimlerden biriydi. Sözü ile hüküm verilir; onun marifetine bilgisine ve faziletine başvurulurdu. Çağdaşlarından hiçbirinin ortak olamayacağı kadar çok ilimleri toplamıştı. Allah'ın kitabını ezberlemiş olup tüm kırâatleri bilirdi. Kur'ân'ın derin manalarını görürdü. Ahkâm'da fâkih, sünende âlimdi. Sünnetin rivayet yollarını, hangisinin sahih hangisinin illetli, hangisinin nasih, hangisinin mensuh olduğunu bilirdi. Sahabelerin, tabiilerin ve onlardan sonra gelen kuşakların kavillerinden, tarihten, insanların savaşlarından ve haberlerinden bilgisi vardı."*¹¹⁰ demiştir.

İbn Kesîr ise (öl.774/1373) Taberî için; *"Ben derim ki ibadette, zahitlikte, takvada ve hakkı yerine getirmede hiçbir kınayıcının kınamasına aldırış etmezdi. Güzel sesli olup Kur'ân'ı Kerim'i usulünce okurdu. Ayrıca kırâat ilminde mükemmel bilgisi vardı. Büyük ve salih kimselerdendi."*¹¹¹ demiştir. Taberî hakkında beyan edilen bu görüşler, onun İslamî ilimlerde yetkin, tefsir alanına hâkim, her alanda kendisini yetiştirmiş bir şahsiyet olduğunun ifadesidir.

Tefsir ve tarih alanında benzeri olmayan eserler bırakan dönemin müfessir, müverrih muhaddis, fâkihi olarak anılan Taberî hicri 310 yılında Bağdat'ta vefat etmiş, cenazesi ikamet ettiği evin içerisine defnedilmiştir.¹¹²

Geniş bir kültüre, derunî ilme, üstün bir zekâyâ sahip olan Taberî'nin telif ettiği eserlere gelince ilk akla gelen, 30 cilt halinde basılı "Câmi'ul- Beyân fî Tefsiri'l- Kur'ân" adlı tefsiridir. Eserinde sahabe ve tabiinden gelen rivayetleri senetleriyle zikreden, i'râb ve filolojik tahlillere yer veren, lugavî ve tefsir alanında yapılan çalışmaları bir araya getiren müfessir Taberî'nin tefsirinde kullandığı yöntemle ileriki bahislerde detaylarıyla yer verilecektir.¹¹³

Taberî'nin tefsirinden sonra ikinci önemli çalışması ise, İslam dünyasının mezhebî, itikadî, siyasî, ilmî anlamda en hareketli olduğu dönemde yazmış olduğu, diğer isimlerinin Ahbaru'r- Rûsûl- ve'l-Mülûk, Tarîh'i Caferî, Tarîh'i Taberî olarak

Kütübî'l-İlmiyye: 1419) II. 202; Ebü'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el- Bermekî el- İrbilî; *Vefeyâtü'l- A'yân*, thk. İsa Abbas (Beyrut, Dar'u Sadır: ts.) IV: 191

¹¹⁰ Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, II:201. ; Takiyyüddin es-Sübkî, *Tabakâtu's-Saifiyyeti'l-Kübrâ*, III:122

¹¹¹ İbn Kesîr, *el- Bidâye ve'n- Nihâye*, XI:166.

¹¹² es-Sadeî, *Tarîhu İbn-u Yunus* II:195; Yâkût el- Hamevî, *Mucemü'l-Üdebâ*, VI: 2441

¹¹³ ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l- Müfessirûn*, I: 149-151; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 134.

anıldığı “Tarihu’l- Umem ve’l-Mülûk”adlı eseridir. Bu eser tarih alanında kendisinden sonra gelecek çalışmalara ışık tutmuş, bundan dolayı eserin müellifine İslam dünyasının Herodot’u unvanını kazandırmıştır. İbn Cerîr’in bu çalışması, kendi vefatından sekiz yıl önceye kadar olayların tümünü ihtiva etmektedir. “Tarihu’l- Umem ve’l- Mülûk adlı eserin Peygamber efendimizin (s.a.v) hayatından başlayıp, hicri dördüncü yüzyılın başlarına kadar olan ikinci bölümü, araştırmacılar tarafından en çok rağbet edilen kısım olarak nitelendirilmektedir.¹¹⁴ Geçmişten günümüze ulaşamamış birçok kitaptan nakilleri kendisinde bir araya getiren kıymetli bu eser, ilk defa M. Jean de Goeje ile bir grup Şarkiyatçı tarafından okurlarına kazandırılmış ve daha sonrasında bu çalışmanın çeşitli baskıları, muhtasarlari ve başka dillere çevirisi yapılmıştır.¹¹⁵

Sika bir muhaddis olarak ta tanınan Taberî, hadislerle ilgili eserlerin yanında kırâat, tefsir, fıkıh, tarih alanında ki eserlerinde de rivayet usûlüne bağlı kalmış, hadisleri senetleriyle birlikte zikretmeye önem göstermiştir. Taberî’nin usûl ve fûr’u ile alakalı önemli eserlerinden biri olarak bilinen ‘‘Tehzîbu’l- Âsar’’ adlı çalışması buna örnektir. Müsned niteliğindeki bu eserinde Taberî, Hz. Ebubekirden, aşere-i mübeşşereden, ehli beyt ve onun mevâlisinden, İbn Abbas’tan rivayet edilen her hadisin senetlerine, illetlerine, fıkıh ve sünneti ihtiva eden hükümlerine, âlimlerin ihtilaf ettiği hususlara ve açıklanması gereken garib kelimelere kadar her konuya yer verdiği görülmektedir.¹¹⁶ İbn Kesîr, bu eser için şayet tamamlanmış olsaydı İbn Cerîr’in başka eserlerine gerek kalmayacak kadar güzel olduğunu, fıkıh usûlüne dair hiç karşılaşmadığı kavilleri bu eserde bulunduğunu, hakkında hüküm verilmeyen meseleleri bu kaynaktan istifade ederek ezberlediğini söylemiştir.¹¹⁷ Çok yönlü kişiliğiyle pek çok sahada yazıp çizen Taberî’nin eserlerinden önemli olanlarına yer verildi. Günümüze kadar ulaşmış olan diğer eserleri ise:

- 1-) Kitâbu Zeyli’l Müzeyyel
- 2-) İhtilafu’l-Fukaha
- 3-) Latifu’lKavl fi Ahkâmî Şerâi’il- İslam

¹¹⁴Yâkût el- Hamevî, *Mucemü’l-Üdebâ*, VI: 2456-2457; Günaltay, *İslam Tarihinin Kaynakları Tarih ve Müverrihler*, 41-43.

¹¹⁵ Fayda, ‘‘Muhammed b. Cerîr et- Taberî’’, XXXIX: 317.

¹¹⁶ Yâkût el- Hamevî, *Mucemü’l-Üdebâ*, VI: 2459; ez- Zehebî, *Tezkiretu’l-Huffâz*, II:202; Takiyyüddin es-Sübkî, *Tabakâtu’l-Şafîyyeti’l-Kübrâ*, III: 121; Fayda, ‘‘Muhammed b. Cerîr et- Taberî’’ XXXIX: 316.

¹¹⁷ İbn Kesîr, , *el- Bidâye ve’n- Nihâye*, XI:166

- 4-) El- Hafif fi Ahkâmi Şerâii'l-İslam
- 5-) Kitâbu Basiti'l-Kavl fi Ahkâmı Şerâii'l-İslam
- 6-) Kitâbu Edebi'n- Nüfusi'l Ceydiyye ve'l-Ahlaki'n-Nefîse
- 8-) Kitâbu'l- Müsned
- 9-) Kitabu'l-Kırâat ve Tenzilu'l- Kur'ân
- 10-) Kitâbu'l-Kırâat ve Tenzilu'l-Kurân
- 11-) Kitâbu't- Tabsîr
- 12-)K itâbu Şerhi's- Sünne
- 13-) Kitâbu Fedâili Ebi Bekr ve Ömer
- 14-) Kitâbu Fedâili Ali b. Ebî Talib
- 15-) Kitabu Fedâili'l –Abbas
- 16-) Kitâbın fi'l- İbâreti'r- Rüyâ
- 17-) Kitâbu âdâbi'l- Menâsiki'l- Hacc
- 18-) Kitâbu fi'r- Reddi ala İbn Abdi'l- Hakem ala Malik
- 19-) Kitâbu'l- Mu'ciz fi'l- Usûl
- 20-) Kitâbu'l- Garîb ve't- Tenzil ve'l- Aded
- 21-) Kitâbu'l- Müstersîd
- 22-) Müsnedu İbn Abbas
- 24-) İ htiyâr min Ekâvili'l- Fukahâ
- 25-) Kitâbu Âdâbi'l-Kuzât'tır.¹¹⁸

1.4.3. Tefsirinde Metodu

Taberî tefsirini 270/883 yılında tamamlamış, fakat 19. Yüzyılın sonlarına kadar bu eser bulunup yayınlanamamıştır. Tefsir alanında hemen hemen tüm ilimlere şâmil olan bu eserin kayıp olması mütefekkirleri endişelendirse de belli bir müddet sonra bu çalışma bulunmuş ve ilk defa 1321 tarihinde, Yemeniyye matbaasında, Mustafa

¹¹⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II: 142-145.

Muhammed el- Bâbi el- Halebî tarafından, bir cüz'ü de fihrist olmak üzere 31 cilt halinde basılmıştır. Bulak'ta da bir nüshası basılan bu eser, 1373/1954 tarihinde, ayetleri de numaralandırılmış bir şekilde 30 cüz halinde neşredilmiştir. Bu baskıların dışında Mısır'ın meşhur âlimlerinden olan Ahmed Muhammed Şâkir ve Mahmud Muhammed Şakîr kardeşler tarafından tahkik, tahşiye ve tahricine dikkat edilerek Yusuf sûresinin 19. ayetine kadar neşredilmeye başlanmış fakat kardeşlerden birinin vefatıyla çalışma yarıda kalmış, sadece 15 cildi tamamlanabilmiştir. 'Muhtasaratu't- Tefsîri't- Taberî' diye de adlandırılan bu eser Kerim Aytekin, Hasan Karakaya ile Mehmet Keskin tarafından Türkçeye çevrilmiştir.¹¹⁹

Taberî'nin tefsirinde başvurduğu metotla ilgili gerekli malumata ulaşabilmek için, ilk olarak müfessirin tefsirine yazdığı mukaddimenin gözden geçirilmesi gerekir. Tefsirin mukaddimesi ile ilgili yapılan değerlendirmeler incelendiğinde, Taberî'nin tefsirinde belâgat ve fesâhat ilmine, Kur'ân'ın yedi harf üzerine inmesi meselesine, tefsîr ve te'vîl kavramlarına, ashab-ı kirâm, tabiin, tebe-i tabiinin kavillerine, nasih mensuh gibi konulara yer verdiği görülmektedir. Sarf ve nahivde Basra ve Kûfe ekollerini esas alan Taberî, tefsirde ise İbn Abbas ve İbn Mesud ekollerini takip etmiştir. Tarihte Kelbî, Hişâm, Vakıdî'den, Mukatil b. Süleyman'dan istifade etmiş ancak bu şahısların cerh ve tâdil açısından ithama uğramasından dolayı tefsirinde onlara ait bir şey almamıştır.¹²⁰

Taberî'nin tefsirinde rivayeti mi yoksa dirayeti mi daha baskın kullandığı meselesi tartışılan konulardan biridir. Bu konu ile alakalı görüşlere yer vermeden önce müfessirin tefsirinde başvurduğu kaynak ve yöntemlerden bahsetmemiz bu meseleyi bir nebze de olsa aydınlatacaktır.

Taberî ilk olarak ayeti ayetle, daha sonra ayeti sünnetle, eğer sünnette de mevcut değilse sahabe, tabiin ve onu takip eden âlimlerin görüşüne başvurarak tefsirini kaleme almıştır. Eğer seleften konu ile alakalı bir şey bulamazsa, Arap dili bilgisine dayanarak ayetlerini açıklamıştır. Taberî her ne kadar tenkit ve tercih yöntemini kullanarak kendi düşüncesine yer vermişse de salt reye başvurmamış, peygamberden gelen herhangi bir rivayete dayanmadan, sırf kendi reyiyile ayetleri yorumlayanları da kınamıştır. Taberî

¹¹⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II: 145-146. ; Ali Eroğlu, *Tarihte Tefsir Hareketi Ve Tefsir Anlayışları*, (Erzurum: Ekev Yayınları, 2002) 70-71. ; Fayda, 'Muhammed b. Cerîr et- Taberî', XXXIX: 317.

¹²⁰ Yâkût el- Hamevî, *Mucemü'l-Üdebâ*, VI: 2453; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I: 365-366. ; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II: 147-148.

tefsirinde yöntem olarak, önce bir ayeti zikretmiş, ardından ilgili ayetle alakalı görüşünü bildirmiş, belirttiği görüşü destekleyen rivayetleri ise senetlerini belirterek nakletmiştir. Taberî hadis ilmine vâkıf olduğu için naklettiği hadisleri kendi aralarında muvâfık ve muhâlif oluşlarına göre tasnif etmiş, elde ettiği görüşe aykırı fikir varsa, onu da naklettiği rivayetlerin sonuna eklemiştir.¹²¹

Taberî bir ayetin tefsiriyle ilgili me'sûr bir habere ulaşamadığında, kelimelerin lügat manaları üzerinde durmakta ve Arap dilindeki kullanışlarını araştırmaktadır. Taberî müşkil kelimeleri açıklarken veya ihtiyaç duyulan yerlerde i'râba ehemmiyet vermekte ve birçok yerde nahivcilerin görüşlerine başvurmaktadır. Filolojik tahliller yaparken Basra ve Kûfe ekollerinin fikirlerine itimat etmekte, bazen de onları tenkit ettiği de görülmektedir. Tefsirinde Arap şiirinden istifade eden Taberî, kastedilen manayı teyîd etmek için bazen şairin ismini, bazen de şairin ismini zikretmeksizin şiirini ele almaktadır.¹²²

Kırâatte otorite olan Taberî tefsirinde, değişik kırâat vecihlerine yer vermiş, sahih kırâatlerle beraber zaman zaman şaz kırâatlerini de eserine almıştır. Bu kırâatlerin sıhhatli olup olmadığını da okurlarına bildirmiştir. Taberî kimi zaman kırâatler hakkında net fikrini ortaya koymuş, sahih olanların çoğunu veya tek bir râvi okuyuşunu tercih etmiş, bazen de kırâatlerin arasında herhangi bir tercihte bulunmamış okuyucuları istediklerini seçme konusunda muhayyer bırakmıştır.¹²³

Taberî bir kırâati diğerine tercih ederken ölçüt olarak; kırâatin daha fasih ve meşhur oluşuna, önceki ve sonraki ayetlerle lafız âhengine, siyakla mananın mutabakatına, kırâatte icmânın bulunmasına, mananın üstünlüğüne, üzerinde fikhî icma bulunmasına, Arap edebiyatına uygunluğuna önem vermiştir. Ancak Babaî, sayılan bu kriterlerin, sahih kırâat için belirleyici unsur olamayacağını belirtmiştir.¹²⁴

Taberî tefsirinde pek fazla olmasa da isrâiliyâta müracaat etmiştir. C. Brocelmann bu mesele ile ilgili, Taberî'nin Kur'ân müfessirleri tarafından derlenen Yahudi an'anesi ve buna tevâfuk eden Tevrat an'anesini de zaman zaman eserlerine aldığını ve bu

¹²¹ Cerrahoğlu, İsmail, "Câmiu'l- Beyân an Te'vîli Âyi'l- Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993) VII: 105-106. ; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 130-131. ; Ali Ekber Babaî, "Taberî'nin Tefsiri ve Tefsir Metodu", *Misbah Dergisi*, s: 7-8 (2014/2), 34-35.

¹²² Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II: 153-154. ; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 132.

¹²³ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 131-132.

¹²⁴ Babaî, "Taberî'nin Tefsiri ve Tefsir Metodu", 52.

eserlerden istifade ederken râvilerinin doğruluğuna ihtimam gösterdiğini söylemiştir. Tefsirinde görülen bu haberlerin muhtevası daha çok Kur'ân kıssaları ile ilgili olup, başvurduğu bu rivayetlerin isnadı Kabu'l Ahbar, İbn Cüreyc, Vehb b. Münebbih ve es-Süddi'ye dayanmaktadır. Taberî naklettiği İsrâîlî rivayetler arasında tercih veya tenkit yapmamış, onların tenkidini okuyucuya bırakmıştır.¹²⁵

Brockelmann, E. Montet gibi bazı araştırmacılar Taberî'nin çalışmalarını özgünlük açısından eleştirseler de onların bu tenkiti kimi düşünürler tarafından yersiz bulunmuş, buna delil olarak Taberî'nin tefsirinde kullandığı metodu örnek gösterilmiştir. Taberî tefsirinde selefin metotunu izlese de bununla yetinmemiş, çalışmasında kullandığı rivayetler hakkında lugavî tahlillere, kırâat farklılıklarına, müfessirlerin yorumlarına da yer vermiş, aralarından kabul ettiği görüşü delilleriyle açıklamıştır.¹²⁶

Taberî'nin tefsirinin rivayet mi yoksa dirayet mi olduğu ile ilgili tartışmaya gelince çağdaş tefsir usûl müellifleri, bu tefsirin, me'sûr tefsîr özelliği taşıdığını, rivayete dayalı malzemenin çokça kullanılmasından dolayı rivayet tefsiri olduğunu söylemişlerdir. Bununla beraber müfessirin nakilleri aktarırken tenkit ve tercih yöntemine başvurmasının, bu tefsire dirayet açısından bir hususiyet kazandırdığını da vurgulamışlardır.¹²⁷

Taberî'nin tefsirini rivayet tefsiri olarak değerlendirenlerden biri olan Saliha Türcan, doktora çalışmasında Taberî ve onun gibi ilk dönem müfessirlerinin rivayet tefsir geleneğinde önemli bir dönüşüme imza attıklarını söylemiştir. Türcan, Taberî'nin rivayet merkezli tefsirler yazarken diğer müfessirlerden farklı olarak kendi görüşlerine yer vermesini, kimi zaman naklettiği rivayetlerle alakalı görüş bildirmesini, nakil geleneğinde yeni bir yöntem olarak değerlendirmiştir.¹²⁸ Bu açıdan Taberî'nin tefsirinde bir takım dirayet faaliyeti olduğu gözlemlenmiş, ancak Râzî'nin tefsirinde başvurduğu gibi tam bir dirayetin söz konusu olmadığı da belirtilmiştir. Bu çalışmada varılan genel kanaat müfessir Taberî'nin tefsirinde dirayetin bazı derecelerini

¹²⁵ C. Brockelmann, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Prof. Dr. Neş'et Çağatay, (Ankara Üniversitesi Basım Evi, 1964) 112. ; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II: 156.

¹²⁶ Önen, *Taberî Tefsiri'nin Dirayet Metodu*, 25. ; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II: 159.

¹²⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II: 149. ; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 130-131.

¹²⁸ Saliha Türcan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü, 'İbn Kesir Tefsiri Örneği Üzerinden'*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011), 60-63.

kullandığı, ancak rivayeti merkeze almasından dolayı, bu tefsirin rivayet tefsiri olarak değerlendirilmesinin daha isabetli olacağıdır.¹²⁹

Atik Aydın ise, Taberî tefsirinde dirayetten ziyade rivayet yönünün daha baskın olduğu görüşüne cevaben *"Bir tefsirin rivâyet ya da dirâyet tefsiri olduğunu belirleyen, ihtiva ettiği bilgi yığını değil, o bilginin nasıl ve neye göre işlendiğidir. Burada da belirleyici olan, Taberî'nin, tefsirine rivâyete dayalı malzeme almış olması değil, onun, kendi sistemi içinde bir bilgi kaynağı olarak rivâyete biçtiği roldür. Yine belirleyici olan, Taberî'nin, tefsirine aldığı malzemeyi tenkit ve tercihe tâbi tutması değil, nasıl ve neye göre tenkit ve tercih yaptığıdır. Kısaca, bu konuda esas alınması gereken nokta, eserde kullanılan malzemenin üstünde, yönlendirici ve değerlendirci bir sistemin var olup olmadığıdır."*¹³⁰ cümlelerini sarf etmiştir. Ona göre Taberî'nin tefsiri, herhangi bir rivayet tefsiri olmayıp, dirayet tefsirinin ana unsurları niteliğinde olan, dil ve usûl kaidelerinin teknik olarak kullanıldığı bir tefsirdir. Taberî'nin tefsirinde daha çok dirayete dayalı ölçütler mevcut olup, müfessir bunları esas alarak te'vîl ve tercihlerini yapmıştır. Ayrıca me'sûr malzemesinin temel unsuru olan hadis senetlerin tahlili, Taberî tefsirinde yok denecek kadar azdır.¹³¹

Gülle ise, bu tefsirin hacmini arttıran unsurun sırf rivayetler olmadığını, aktardığı rivayetler bağlamında değindiği konu ve meselelerinin çok çeşitlilik arz ettiğini, rey tefsiri için öngörülen ölçülerin çok ötesinde kıyasa başvuru bu eserin rivayet tefsirinden ziyade dirayet tefsiri olarak değerlendirilmesinin daha sağlıklı olacağını belirtmiştir.¹³²

Sonuç olarak Taberî tefsirini dirayet tefsiri olarak savunanlar, müfessirin tefsirinde tercih ve tenkitlere başvurmasını, Arap dil bilgisine dayalı açıklamalarda bulunmasını, kendi görüşlerine dayanak olarak göstermişlerdir. Bununla birlikte Taberî'nin Arap diline dayalı tefsir yaparken dahi sahabe ve tabiin görüşüne muhâlif

¹²⁹ Türkan, *Rivayet Tefsiri Geleneginin Dönüşümü*, 'İbn Kesir Tefsiri Örneği Üzerinden', 47-48.

¹³⁰ Atik Aydın, *İbn Cerîr et- Taberî'nin Kur'ân Anlayışı ve Te'vil Tercihleri*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004), 30.

¹³¹ Aydın, *İbn Cerîr et- Taberî'nin Kur'ân Anlayışı ve Te'vil Tercihleri*, 31-32.

¹³² Sıtkı Güllü, 'Rivayet ve Dirayet Yöntemleri Açısından Taberî Tefsiri Hakkında Bir Değerlendirme', *Ekev Akademi Dergisi*, 2004/2, s:19, 280.

olan te'vîlleri reddetmesi, dirayet için ölçüt olarak gösterilen bu delillere itiraz niteliğindedir.¹³³

Taberî tefsirini rivayet veya dirayet diye kategorize edenlerin yanında, bu tefsirin hem rivayet hem de dirayet yönünü içinde barındırdığını savunanlarda olmuştur.¹³⁴

Taberî tefsirini diğer tefsirler arasında kuvvetli kılan özellikler sıralanacak olursa; Bu tefsirde ayetler kelime ve i'râb açısından ele alınmış, edebî konularda aşırıya kaçınılmamış, rivayetler senediyle beraber nakledilmiş, bazı ayetlerin diğer ayetlerle tefsir edilmesi tercih edilmiş, rivayete dayanmaksızın yapılan batınî yorumlardan kaçınılmıştır. Bu tefsirin zayıf kıldığı düşünülen yönleri ise ; bazı ayetler hakkında başvuru rivayet veya görüşlerin kaynağı belirtilmeden yorumlanmış olması, hakiki mana ile kullanılan mananın birbirine karıştırılmış olması, ayetlerin i'râblandırılmasında bazı cerh edilmiş görüşlerin referans alınmış olması, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir yöntemine yeteri derecede başvurulmamış olması ve tarihsel konuların analizi yapılmadan aktarılmış olmasıdır.¹³⁵

Bu tenkitlere ilaveten tefsirde başvuru nakillerin kritikten yoksun oluşu, rivayet ve haberlerin senedinin biliniş düşüncesiyle nakledilmemesi, bazen de sahih olmayan rivayetlerin nakledilmesi, Taberî'nin tefsir yönteminde eleştirilen hususlardır.¹³⁶

Bu eser gerek ilk devirlere ait olan ve günümüze intikal etmemiş bulunan tefsirlere ulaşmak için, gerekse lügat, tarih, fıkıh, kırâat, kelâm, nahiv ve eski Arap şiiri konularında araştırma yapmak isteyenler için vazgeçilmez bir kaynaktır. Bu eseri diğer tefsirler arasında kıymetli kılan unsur, Kur'ân tefsiriyle alakalı bilgi ve haberleri kendisinde bir araya getirmesinin yanında, müellifinin görüş ve tercihleriyle daha da zengin bir hale gelmiş olmasıdır. Bu bakımdan Taberî tefsirinin, naklî tefsirin en mükemmel ve hacimli örneğini teşkil ettiğini belirtmek gerekir.¹³⁷

¹³³ Önen, *Taberî Tefsirinin Dirayet Metodu*, 37-39.

¹³⁴ Aydın, "Rivayet Tefsiri ve Kuran'ın Kur'an'la Tefsiri", 22.

¹³⁵ Önen, *Taberî'nin Tefsiri ve Tefsir Metodu*, 52.

¹³⁶ Ögmüş, *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Tarihi*, 145. ; Suphi es- Salih, trc. M. Said Şimşek, *Kur'ân İlimleri*, (İstanbul: Hikmet Yayınları, 2015), 305. ; Halis Albayrak, *Tefsir Usûlü*, (İstanbul: Şule Yayınları, 2016), 91.

¹³⁷ Cerrahoğlu, "Câmiu'l- Beyân an Te'vîli Âyi'l- Kur'ân", 7: 106.

1.5. Bir Rivayet Tefsiri Müfessiri olarak İbn Kesîr

1.5.1. Hayatı, Doğduğu Ortam

Ebu'l-Fida İsmail İmadu'd-Din İsmail b. Şihabuddin Umar b. Kesir b. Davud b. Kesir el-Kaysi el- Kureyşi h.701 yılında, Şam yakınlarındaki Busra'ya bağlı bir köyde dünyaya gelmiştir.¹³⁸ Rivayetlere göre babasını 3 veya 4 yaşlarında iken kaybetmiştir. Müellif yedi yaşlarında ailesi birlikte Şam'a göç etmiş, temel dini bilgileri ağabeyi Kemaleddin Abdulvehhab tarafından öğrenmiştir.¹³⁹ İbn Kesîr, 10 yaşında Kur'ân hâfızı olmakla şereflenmiş, ardından da İslamî bilimlerde kendini yetiştirmiş, devrin muhaddis, fâkih ve müfessirlerinden önemli manada istifade etmiştir. Bu süreçte damadı olduğu el-Mizzi den dersler almış, hocası İbn Teymiyye'ye olan aşırı bağlılığından dolayı Hanbelî kelamını benimsemiştir. İbn Teymiyye'nin görüşlerine hilâfette kureyşîliğin fazileti hususu dışında bağlı kalmış, özellikle talak konusunda onun kanaatine göre fetva vermiştir. Bunun dışında Isfehânî'den fıkıh usûlü dersleri almıştır. Müellif kendini hadis, fıkıh, tefsir, tarih sahasında yetiştirdikten sonra; hâtip, müderris, kırâat âlimi, müftü ve mahkeme üyesi gibi çeşitli görevlerde bulunmuştur.¹⁴⁰ Akide yönünden Eş'ârî, fıkıh yönünden Şafiî mezhebine bağlı olan İbn Kesîr, diğer mezhep ve bakış açılarına da fikirleri açıktır. Buna örnek olarak Cüneyt Bağdadî, Ebû Talip el- Mekkî el- Kuşeyrî ve Şehabeddin es- Sühreverdi gibi ilk sûfilerden saygıyla bahsetmiş, ancak onların bağlı olduğu tarikatleri benimsememiştir. Şiîliğe karşı ise sert bir tutum içinde bulunmuş, tefsirinde isrâilî haber ve nakillere yer vermiş ancak bunu yaparken diğer müfessirlere göre daha titiz davranmıştır.¹⁴¹ Bütün hayatını kıymetli

¹³⁸ Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed el- Esedî İbn Kâdî Şühbe ed- Dımaşkî, *Tabakatü's -Şâfi'iyye*, thk. Dr. Hâfiz Abdulalim Hân, (Beyrut: Âlimu'l- Kütüb, 1407), III:85. ; Ebû'l- Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el- Askalânî, *ed- Dürerü'l- Kâmine*, thk. Muhammed Abdü'l- Muîd Dan, (b.y. : Meclisü Dâiretü'l- Maârifî'l- Osmaniyye, 1392), I:445. ; Muhammed b. Ali b. Ahmed Şemseddin ed- Dâvudî, *Tabakatü'l- Müfessirîn*, (Beyrut: Darü'l- Kütübî'l- İlmiyye, ts.) I: 112.

¹³⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n Nihâye*, XIV: 336; *Tefsîrü'l- Kur'âni'l- Azîm*, thk. Sami Muhammed Selame, (b.y. : Daru Tayyibeti li'n- Neşri ve't- Tevzi', 1420) I:12. ; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II: 570; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II: 206.

¹⁴⁰ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakatü's -Şâfi'iyye*, III. 85-86; Şemseddin ed- Dâvudî, *Tabakatü'l- Müfessirîn*, I: 112-113; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali Muhammed, eş- Şevkânî, *el- Bedrü't- Tâli* (Beyrut: Dârü'l- Maârif, ts.) I:153; ez- Zehebî, *et- Tefsîr ve'l- Müfessirîn*, I:173; Abdulkirim Özeydın, "İbn Kesîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999) XX: 132.

¹⁴¹ Özeydın, "İbn Kesir", 20: 132; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 570; Mehmet Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, 287. ; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 142- 143.

eserler yazmaya, fikirlerini ihya etmeye gönüllü talebeler yetiştirmeye adanmış müellif, bu uğurda görme yetisini kaybetmiş, h.774 senesinde vefat etmiştir.¹⁴²

İbn Kesîr'in yaşadığı ortam incelendiğinde bu dönem, tasavvufi birtakım kanaatlerin yoğun olduğu, bid'at ve hurafelerin yayıldığı, tarikatlerin geniş halk kitlelerini peşinden sürüklediği bir dönem olarak tasavvur edilmiştir. Sürecin böyle ilerlemesi, halkın itikadını bid'at ve hurafelerden sakındırmak isteyen İbn Kesîr ve onun gibi âlimlerin yetişmesine zemin hazırlamıştır. Bu toplumsal unsurların tezâhürü olarak İbn Kesîr ve fikirlerinden etkilendiği hocası İbn Teymiyye, tefsirine rivayetleri alırken daha titiz davranmış ve isrâîlîyata karşı mesafeli davranmıştır.¹⁴³

İbn Kesîr'in yaşadığı dönem ilmî ve kültürel açıdan tahlil edildiğinde, müfessirin başarısında onu yetiştiren hocaların katkısının ve Memlûkler devletinin ilmî sahada çizdiği politikalarının büyük payı olduğu görülmektedir. Bunun sebebi, o dönemde âlimlere değer verilmesi ve ilmî çalışmaların desteklenmesidir. Bu dönemde her mütefekkirin anlayışı meydana getirdikleri çalışma ve eserlerle sistemleşmiş, kendinden sonraki çağları da fikri anlamda etkisi altına alan birer ekol haline gelmiştir. Sonuç olarak ilmî ve kültürel anlamda canlılığını koruyan bu dönem; İbn Kesîr gibi alanına hâkim, mütefekkir, müceddid, müfessir ve muhaddislerin yetişmesine vesile olmuştur.¹⁴⁴

1.5.2. İlmi Şahsiyeti ve Eserleri

İbn Kesîr, dönemin hükümdarları, emirleri, bilginleri ve avamı nezdinde güvenilir, saygıdeğer her türlü övünce mazhar bir şahsiyetti. Hem yönetim hem ülema hem de halkla iyi ilişkiler içerisinde olduğundan ve bu ılımlı politikasını hiç kırmadığından dolayı çevresi tarafından takdir toplamıştır.¹⁴⁵

Müfessirin yetiştiği çağda ilmiye sınıfından addedilebilmek için bir alana değil birçok alana vukûfiyet gerekliydi. Bu sebeple İbn Kesîr ve onun gibi kendini yetiştiren ilim adamları sadece müfessir veya muhaddis olarak değil birçok unvanla anılmaktaydı.

¹⁴² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I:3; Zûrkânî, *el-Menâhil*, II: 30; Subhî Salih, *el-Mebâhis*, I: 291; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II: 210.

¹⁴³ Halit Sinan Işıcık, *Klasik Tefsir Metodolojisi ve Dirayet Yöntemi Açısından İbn Kesir*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010) 15.

¹⁴⁴ Harun Savut, *"Tefsir İlmi'nin Rivayet Kaynaklı Sorunlarına Çözüm Arayışı" İbn Kesîr'in Tefsiri'l Kur'âni'l-Âzim'i*, (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2012) 191.

¹⁴⁵ Özaydın, "İbn Kesir", XX: 133

Tefsir, hadis, fıkıh, rical, İslam tarihi gibi ilimlerde devasa bilgi birikimine sahip olan İbn Kesîr, rivayet ve dirayet ilimleriyle ilgili kendi zamanına kadar gelen çalışmaları tahlil ve tenkit süzgecinden geçirerek seçkin eserler telif etmiştir.¹⁴⁶ Bu eserlerden en önemlisi “Tefsîrü’l Kur’âni’l-Azîm”adlı tefsiridir. Rivayet tefsirleri arasında önemli bir yeri olan ve birçok defa basılan bu eser, Hacı Bekir Karlığa ve Bedrettin Çetiner tarafından ‘‘Hadislerle Kur’ân-ı Kerîm Tefsiri’’ olarak Türkçe’ye çevrilmiştir. Yusuf Abdurrahman Mar’aşlı ise bu tefsirde geçen hadisleri alfabetik olarak sıralamış ve ‘‘Fihrisü ehâdis-i Tefsîri İbn Kesîr’’adıyla neşretmiştir.¹⁴⁷

Zamanının seçkin muhaddislerinden sayılan İbn Teymiyye, Hafız Mizzi ve İmam Zehebî gibi şeyhlerden sema ve arz yoluyla hadis alan ve genç yaşta hadis hâfızı olan İbn Kesîr, ¹⁴⁸ güçlü hafızasıyla pek çok rivayetin senet ve metinlerini incelemiş, rivayet ilimlerinde otorite kabul edilmiştir. İbn Kesîr eserlerinde rivayetleri aktarırken, hadislerin isnatlarını vermekle yetinmemiş ricâl ve metne yönelik önemli tespitlerde bulunmuştur. Müfessir, rivayetlerin durumunu farklı tariklerden tetkik etmiş ve sahihini zayıfından ayırmada ün kazanmıştır. Bundan dolayıdır ki tefsiri rivayet ilimleri açısından değer kazanmış önemli bir kaynaktır.¹⁴⁹

İbn Kesîr eserlerini telifinde, rivayet temelli problemleri çözmeyi gaye edindiği göze çarpmaktadır. Müfessir bu doğrultuda, Ahmed İbn Hanbel’in temelsizlikle itham ettiği tefsir, melâhim ve megâzi ilimlerini sağlam dayanaklar üzerine oturtmak istemiş, bunun için de tefsirinde Ahmed İbn Hanbel’in müsnedini, sıhhat olarak Kütüb-i Sitte’nin önüne geçirmiştir.¹⁵⁰

Bu çalışmanın bilimsel araştırmalara kaynaklık etme hususunda kuvvetli olması, onu diğer tefsirler arasında eşsiz kılmıştır. Bu eserin güvenilirliğini arttıran husus ise müfessirin tefsirinde kullandığı bazı yöntemlerden kaynaklıdır. İbn Kesîr’in tefsirinde başvurduğu bu yöntem ve metotlara değinmeden önce müellifin diğer alanlara vukûfiyetini inceleyelim.

¹⁴⁶ Işıcık, *Klasik Tefsir Metodolojisi ve Dirayet Yöntemi Açısından İbn Kesîr*, 23.

¹⁴⁷ Özaydın, “İbn Kesîr”, XX: 133

¹⁴⁸ ed-Dâvudî, *Tabakâtü’l- Müfessirîn*, I: 112; İbn Kesîr, *el-Bidâye ven-Nihâye*,

¹⁴⁹ ed-Dâvudî, *Tabakâtü’l- Müfessirîn*, I: 112; eş- Şevkânî, *el- Bedrî’t- Tâli*, I: 153. ; Işıcık, *Klasik Tefsir Metodolojisi ve Dirayet Yöntemi Açısından İbn Kesîr*, 25-26.

¹⁵⁰ eş- Şevkânî, *el- Bedrî’t- Tâli*, I: 153; Savut, “*Tefsir İlmi’nin Rivayet Kaynaklı Sorunlarına Çözüm Arayışı*”, 187-188.

İbn Kesîr'in rivayet ilimleri açısından değer kazanan başka bir eseri ise el-Bidâye ven-Nihâye'dir.¹⁵¹ Müellifin hadis alanında otoritesi bu çalışmada da kendini hissettirmiş, eserinde tarihi haberleri sistematik bir şekilde tasnife tabi tutmaktan, kullandığı rivayetlerin cerh ve tâdil durumuna temas etmekten geri durmamıştır.¹⁵² Onun el- Bidâye ve'n- Nihâye adlı eserinde edindiği bu tutum, tarih alanında yazılan eserlere metodolojik olarak dirayetçi bir kimlik kazandırmıştır.¹⁵³

Bahsi geçen bu çalışma, evrenin yaratılışından kendi dönemine değin tüm olayları ihtiva eden biyografik bir eserdir.¹⁵⁴ Bu çalışmaya “el-Bidâye ve'n- Nihâye”denmesinin sebebi el- Bidâye kısmının; yeryüzü ve içindekilerinin yaratılışı, mahiyeti, hz.Adem'le insanlık tarihinin başlaması, onun devamında gelen peygamber ve kavimlerinin kıssaları, Hz.peygamber öncesi cahiliye dönemi ve sonrası, hulefa-i raşidin dönemi, onu takip eden Emevî, Abbasî dönemine kadar olan haberleri ihtiva etmesinden dolayıdır. Ve'n- Nihâye kısmında ise, âhir zaman olayları, kıyametin alametleri, fiten ve melâhim, haşr ve neşr konuları işlenmiştir.¹⁵⁵

Müellifin diğer alanlarda kaleme aldığı başlıca eserler ise şunlardır;

- 1-) El- Bâisu'l- Hasis Şerh İhtisar Ulûmi'l Hadis
- 2-) Ehadisu't -Tevhid ve'r Redd Ala's- Şirk
- 3-) el- İctihad fî Talebi Fadaili'l- Cihad
- 4-) Tabakâtu's-Şafiye
- 5-) Şerhu'l- Buhari
- 6-) Fedâilu'l- Kur'ân
- 7-) el- Bidâye ve'n- Nihâye
- 8-) Tefsirü'l- Kur'âni'l-Âzim.¹⁵⁶

¹⁵¹ İbn Kesîr, *Tefsirü'l- Kur'âni'l- Âzim*, I: 16;

¹⁵² Günaltay, *İslam Tarihinin Kaynakları, Tarih ve Müverrihler*, 328-329. ; Işıcık, *Klasik Tefsir Metodolojisi ve Dirayet Yöntemi Açısından İbn Kesir*, 27.

¹⁵³ Işıcık, *Klasik Tefsir Metodolojisi ve Dirayet Yöntemi Açısından İbn Kesir*, 32.

¹⁵⁴ Günaltay, *İslam Tarihinin Kaynakları, Tarih ve Müverrihler*, 328.

¹⁵⁵ İbn Kesîr, *el Bidâye Ve'n-Nihâye*, I: 9-11. ; Işıcık, *Klasik Tefsir Metodolojisi ve Dirayet Yöntemi Açısından İbn Kesir*, 38.

¹⁵⁶ ed-Davudî, *Tabakâtü'l- Müfessirîn*, I: 112; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n- Nihâye*, I: XV-XVI.

1.5.3. Tefsirinde Metodu

Bir müfessirin tefsirinde başvurduğu yöneme ve tefsirinin muhtevasıyla ilgili bilgiye ulaşmak için, o eserin mukaddimesini incelememiz gerektiğini daha öncesinde de belirtmiştik. Çağdaş müelliflerin Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Azîm eserinin mukaddimesi için yaptıkları bazı değerlendirmeleri özetleyecek olursak; İbn Kesîr, tefsirini yazarken rivayet tarikine dikkat etmiş ancak dirayet yönünü ihmal etmemiştir. Eserinde cerh ve tâdile, bazı tarihi malumatlara yer vermiş, bunu yaparken tenkit fikrinden uzaklaşmadan, ayetleri çok yönlü ele alarak isabetli yorumlar yapmıştır. Tefsirine rivayetleri alırken sahih olanları illetlilerden ayırdığı ve Kur'ân'ı Kur'ânla tefsir yöntemine başvurduğu için bu çalışma tefsir alanında güven kazanmıştır.¹⁵⁷ İbn Kesîr, birçok müfessirin yaptığı gibi Kur'ân'da açık ve mûhkem olan hüküm ve tavsiyeler için gereksiz edebî nüktelere başvurmamış, i'râbî tahlillerden kaçınmış, okuyucuyu ayetten nasihat almaya teşvik etmiştir. Mukayeseye tabi tutulduğunda ise İbn Kesîr'in tefsirine yazdığı Mukaddime ile görüşlerinden ve ilminden istifade etmiş bulunduğu hocası İbn Teymiyye' ye ait olan Mukaddime fî Usûli't Tefsîr adlı eser ¹⁵⁸ muhteva açısından birbirine benzemektedir.¹⁵⁹

Her ne kadar İbn Kesîr'in tefsirine yazdığı mukaddime ile İbn Teymiyye'nin tefsir usulüne yazdığı mukaddimenin içerik açısından benzer yönleri olduğu savunulsa da,¹⁶⁰ İbn Kesîr'in tefsire yaklaşımı ile İbn Teymiyye'nin tefsir ilmine yaklaşımı arasında farklar olduğu söylenmektedir. Örneğin İbn Kesîr, İbn Teymiyye'nin "Peygamber Kur'ân'ı lafzen ve manen açıklamıştır" görüşüne katılmamış, peygamberin Kur'ân'ı manen açıkladığını, ama bütün lafızlarını tefsir etmediğini savunmuştur. İbn Kesîr bu düşüncesine binaen Kur'ân tefsirini baştan sona yazmamış, İbn Teymiyye ise tüm ayetlerin tefsir edilmesi gerekliliğinden bahsetmesine rağmen Kur'ân'ı baştan sona tefsir etmemiştir. İbn Kesîr tasavvufî konularda da İbn Teymiyye ile aynı görüşe sahip değildir. Müfessir, İbn Teymiyye'nin aksine ricâlu'l gayb ve tevessül konularını bazı rivayetlerle destekleyerek, mutasavvıflara daha yakın bir konum çizmiştir. Sonuç olarak

¹⁵⁷ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 570, ; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II: 229.

¹⁵⁸ Krş. İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, 1490/1980; *İbn Kesîr, Tefsîrû'l- Kur'ânî'l-Azîm*, 1420/1999

¹⁵⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II: 230

¹⁶⁰ Türkan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü*, "İbn Kesir Tefsiri Örneği Üzerinden", 77.

İbn Kesîr, İbn Teymiyye'nin bazı görüşlerinden etkilenmiş, ancak fikirsel olarak onu taklit etmemiş, hocasını bazı durumlarda tenkit edebilmiştir.¹⁶¹

Bu tefsirin mukaddimesinde dikkat çeken başka bir husus, müfessirin Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etme yöntemini en güzel metot olarak belirtmesidir. İbn Kesîr'e göre, Kur'ân çoğunlukla kendi kendini tefsir edecek özelliğe sahiptir. O, ilahî hitâbın bir yerde kısa ve mücmel olarak geçerken, bir yerde de kendini tefsir ettiğini söylemektedir.¹⁶²

Bu konuyla alakalı yazılan tezlerden biri Atık Aydın'a aittir. Aydın bu çalışmasında Tefsîrû'l- Kur'âni'l- Azîm eserini, Kur'ân'ın Kuran'la tefsir edilmesi açısından tahlil etmiştir. O, İbn Kesîr tefsirini sûre sûre ele alarak, içlerinden ayetin ayeti tefsir ettiklerini tespit etmiştir. Onun bu çalışması, İbn Kesîr tefsirinin yöntemsel olarak değerlendirilmesi açısından önemlidir.¹⁶³

İbn Kesîr tefsirini yöntemsel olarak ele alan başka bir çalışma Saliha Türçan'a aittir. Türçan, bu tefsirde yöntem olarak Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsirine hususî önem verildiğini, Kur'ân'dan sonra ikinci kaynak olarak sünnetin gösterildiğini ve söz konusu ayetle ilgili alakalı rivayetin dışında, ayetle doğrudan ilişkisi olmayan haberlerin de tefsirin kaynağına dâhil edildiğini belirtmiştir.¹⁶⁴ Ona göre, İbn Kesîr'in bir ayeti tefsir ederken selef müfessirler gibi parçacı değil de bütüncül olarak yaklaşım göstermesi,¹⁶⁵ bu tefsirin rivayet tefsiri geleneğinin dönüşümünde özel bir konuma sahip olduğunun göstergesidir.¹⁶⁶

Bununla birlikte Kurân'ın Kur'ân'la tefsir yöntemi, bazı müfessirler açısından dirayet faaliyeti olarak görülmüştür. Ayetlerin birbiriyle ilişkilendirilerek tefsir edilmesinde müfessirin dirayetinin aktif rol alması bu düşünceye sebep olarak gösterilmektedir. Türçan'a göre, tefsirde kullanılan malzemenin başka bir Kur'ân ayeti olması, bu yöntemin rivayet tefsiri olarak değerlendirilmesi için önemli bir sebeptir.¹⁶⁷

¹⁶¹ Harun Savut, ‘İbn Kesir ve Tefsir İlminin Rivayet Kaynaklı Problemlerine Yaklaşımı’, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, 2014: 23-24.

¹⁶² İbn Kesîr, *Tefsîrû'l- Kur'âni'l- Azîm*, I: 7; Mesut Okumuş, İbn Kesir Tefsirinde Bağlamın Rivayet Kaynağı Olarak Yeri, *İslami İlimler Dergisi*, 2/1, (Bahar, 2007): 143.

¹⁶³ Atık Aydın, *İbn Kesir'in Kuranı Kuranla Tefsiri*, (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 1996) 4.

¹⁶⁴ Türçan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü*, ‘İbn Kesir Tefsiri Örneği Üzerinden’ 74.

¹⁶⁵ Türçan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü*, ‘İbn Kesir Tefsiri Örneği Üzerinden’ 69-70.

¹⁶⁶ Türçan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü*, ‘İbn Kesir Tefsiri Örneği Üzerinden’ 74.

¹⁶⁷ Türçan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü*, ‘İbn Kesir Tefsiri Örneği Üzerinden’ 43.

Halit Sinan Işıcık ise, Tefsîrû'l-Kur'âni'l- Azîm tefsirini bir rivayet tefsiri olmasının yanında dirayet uygulamalarının da mevcut olduğu bir çalışma olarak değerlendirmektedir. Bunun sebebi İbn Kesîr'in dirayet tefsirini mutlak olarak reddetmeyip, kabul edilmesi için bazı şartlar öne sürmesidir. Müfessir sahih nakillere dayalı olan dirayeti kabul etmekte, ancak nassa dayanmayan dirayeti reddetmektedir. Bu durum da İbn Kesîr'in dirayetçi yönünün ve tefsirinde dirayet yöntemine başvurduğunun belirtisidir.¹⁶⁸

İbn Kesîr'i diğer müfessirlerden yöntem olarak ayıran başka bir özellik İsrâiliyat haberleri naklederken daha ihtiyatlı davranmasıdır. Müfessir bu tür rivayetleri bazen kullanmış bulunsa da, aralarından Kur'ân'ın yorumuna ters düşen ya da arasından faydasına inanmadıklarını tenkit etmiş, görüşünü bildirmiştir. O, bu tarz haberleri istişhad yani misal gösterme maksadıyla naklettiğini söylemiş, ehli kitaptan gelen İsrâiliyat nakilleri, “Doğruluğu kesin”, “Yalan olduğu kesin”, “Doğruluğu ve Yalan olduğu bilinmeyen” olarak tasnif etmiştir. “Doğruluğu ve Yalan olduğu bilinmeyen” olarak adlandırdığı İsrâiliyat kaynaklı haberlerin naklinin dinen caiz olduğunu, ancak dinî ve dünyevî açıdan bir faydasının bulunmadığını da belirtmiştir.¹⁶⁹

İbn Kesîr tefsirini yazarken selef müfessirlerden çokça istifade etmiş, ancak birçoğu ile aynı yöntemsizliklere düşmemiştir. Rivayet tefsir geleneğine önemli katkısı olan müfessir Taberî'nin metoduna kıyasla, tefsirine rivayetleri alırken cerh ve tâtîle başvurmuş senet ve metin yönünden illetlerine temas etmiş, hadis alanına vâkıf olmasından dolayı, sahihi ile zayıfını ayırt ederken daha titiz davranmıştır. Bununla birlikte rivayet ve dirayet ile alakalı eserlerin telif edildiği, fikhî, lugavî, kelmâî bahislerin daha çok gündemde olduğu bir dönemde bu eserin yazılması İbn Kesîr tefsirinin avantajları olarak değerlendirilmiştir.¹⁷⁰

Sonuç olarak “Tefsîrû'l- Kur'âni'l- Azîm” tefsiri merfu, mevkuf ve maktu haberlerin senetleriyle verilmeye çalışıldığı, İsrâiliyat haberlerine mesafeli davranıldığı,

¹⁶⁸ Işıcık, *Klasik Tefsir Metodolojisi ve Dirayet Yöntemi Açısından İbn Kesir*, 106.

¹⁶⁹ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 145.

¹⁷⁰ ez- Zehebî, *et- Tefsîr ve'l- Müfessirûn*, I: 174-175; Mennâ'ul- Kattân, *el-Mebâhis*, I: 376- 377, Işıcık, *Klasik Tefsir Metodolojisi ve Dirayet Yöntemi Açısından İbn Kesir*, 25-26.

ayet metinlerinde belâgat, i'râb, icâz konularına gerektiği yerde yer verildiği muvaffakiyet elde etmiş bir çalışmadır.¹⁷¹

Müfessir bu tefsir ile dünden bugüne gelen rivayet birikimini, senetleriyle zikrederek okurlarına sunmuş ve onlara kendi içlerinde metnin sağlamlığını, tutarlılığını tahkik etme ve ayıklama fırsatı sağlamıştır. Sözün özü bu çalışma, Yüce Allah'ın ayetlerdeki muradına erişmek isteyen her kişinin istifade edebileceği ve tercümesine de kolaylıkla ulaşabileceği bir eserdir.¹⁷²

1.6. Bir Dirayet Tefsiri Müfessiri olarak Fahreddin er- Râzî

1.6.1. Hayatı, Doğduğu Ortam

Muhammed b. Ömer b. El- Hüseyin b. Ali el- Kureşî- et-Teymî, el- Bekrî, et- Taberistanî olarak anılan âlim Ramazan ayının 25'inde, h. 544/1149 senesinde Rey şehrinde dünyaya gelmiştir.¹⁷³ Râzî'nin Rey de doğması, babasının da Rey hâtibi olarak anılması, soyunun Kureyş'den geldiği görüşünü kuvvetlendirse de ¹⁷⁴ atalarının uzun süre Türk hâkimiyeti altında olan Taberistan'da yaşamış olmaları,¹⁷⁵ Râzî'nin nesep olarak Türk olabilme ihtimalini arttırmaktadır.¹⁷⁶

Künyesi Ebû Abdillâh veya Ebu'l Fadl olan âlim, İslâmî ilimlerde kat ettiği başarıdan dolayı şöhret kazanmış, çevresi tarafından Fahrüddin er-Râzî, el- Fahr b. El- Hâtib gibi unvanlarla anılmıştır. Fahrüddin Râzî'nin ilk muallimi, Rey Hâtibi olarak tanınan babası Ziyaüddîn'dir. Bu zat Beğavî'den dersler almış, ilmî alanda kendini yetiştirmiş, dili fasih, edebiyata vâkıf, kelimada Eş'arî'ye fıkıhta ise Şafîî mezhebine tabi olup güzel hitabeti olan bir kimsedir.¹⁷⁷ “Gâyetü'l Merâm fî- İlmi'l- Kelâm” adıyla iki ciltlik yazdığı eseri, Kelâm alanında yazılan kitapları arasında takdire şayan bulunmuştur. Râzî'nin fikirsel yönünün ve ilmî şahsiyetinin, babası Ziyaüddîn

¹⁷¹ Zehebî, *et- Tefsîr ve'l- Müfessirûn*, I:17; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2: 230-231; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 143-144.

¹⁷² Demirci, *Tefsir Tarihi*, 145-146.

¹⁷³ Yâkût el- Hamevî, *Mu'cemü'l- Üdebâ*, VI: 2585; İbn Kesîr, *el- Bidâye ve'n- Nihâye*, XIII: 67; ed- Dâvudî, *Tabakâtü'l- Müfessirîn*, II: 66;

¹⁷⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l- A'yân*, IV: 249; İbn Kesîr, *el- Bidâye ve'n- Nihâye*, XIII: 67.

¹⁷⁵ Süleyman Uludağ, *Fahreddin Razi, Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991) 1.

¹⁷⁶ Uludağ, *Fahreddin Razi, Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, 12-14.

¹⁷⁷ İbn Kesîr, *Tabakâtü's-Şafîyye*, thk. dr.Ahmed Ömer Hâşim- dr. Muhammed Ziynehum Muhammed Azab (b.y: Mektebetü's-Sekâfiyyeti'd-Diyniyye, 1413) I: 778; ez- Zehebî, *et- Tefsîr ve'l- Müfessirûn*, I:206. ; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2: 238; Uludağ, *Fahreddin Razi, Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, 1.

Ömer'den etkilendiği, müfessirin ilmî sahada yaptığı yolculuk ve yazılan eserlerinden gözlemlenmektedir. Fahrüddin Râzî'nin çocukluk dönemine bakıldığında on altı yaşına kadar babasının ilminden istifade ettiği ve temel dini bilgileri ondan edindiği görülmektedir. Babası vefat ettikten sonra kendini geliştirmek için Rey şehrinden ayrılmış, çeşitli İslam beldelerine seyahat etmiştir. İlmî yolculuğunda Eş'arî âlimlerinden kelâm ve akâid, Şafîî ulemasından fıkıh ve fıkıh usûlü dersleri alarak, geleceğin büyük bir Eş'arî kelamcısı ve Şafîî fâkihi olacak şekilde kendini yetiştirmiştir. O sosya politik faktörlerden dolayı mukallit birisi olmayı tercih etmemiş, yeri gelmiş İmam Eş'arî'yi tenkit etmiş, fıkıhta Şafîî mezhebine bağlı kalmış, Hanefî fikhını ve fâkihlerini eserinde yer yer eleştirebilmiştir.¹⁷⁸

İlim öğrenmek için pek çok beldeyi dolaşan Râzî Herat'a yerleşmiş, ömrünün geriye kalan kısmını burada geçirmeyi tercih etmiştir.¹⁷⁹ Fahrüddin Râzî selef âlimler gibi sadece kelâm, fıkıh usûlü, tefsir gibi İslamî ilimlerde kendini yetiştirmemiş, pozitif bilimlerden olan edebiyat, felsefe, mantık, astronomi, tıp ve matematik alanlarında da hâkimiyetini ispat etmiş çok yönlü bir âlimdir.¹⁸⁰ Yaptığı seyahatlerden biri olan Merağa'da, o yörenin kıymetli âlimi Mecdüddin Cili'den Kelâm ilmini ve hikmeti okumuş,¹⁸¹ bu zatın vasıtasıyla Gazâlî'nin ilmî anlayışı hakkında bilgi edinmiş, kelâm ve felsefe sahasında eserler yazacak, alanda tartışacak geniş bir literatüre sahip olmuştur.¹⁸² Felsefe ve metafizik konularına ilgisi olan Râzî Horasan'a olan ilmî seyahatinde, selefleri gibi felsefeyi reddetmemiş, Farabi ve İbn Sina'nın eserlerinden çokça istifade etmiş, kelâm ilmi ile felsefe ilmini sentezleyerek, bu ilme farklı bir boyut getirmiştir. Râzî'nin yaşadığı bu dönem "Râzî'den önce Kelâm"ve "Râzî'den sonra Kelâm"olarak tasnif edilmiştir.¹⁸³

Râzî'nin her alanda söz sahibi olması ve diğer fikirlere karşı tenkitçi bir tutum takınmasında bulunduğu dönemin sosyokültürel ihtiyaçlarının ve mezhebî çatışmaların etkisi büyüktür. Birçok siyasî iktidarsızlıkların yaşandığı, İslâm'ın eski canlılığını kaybettiği, Abbasîlerin merkezi otoritelerini yitirdiği, ortaya çıkan emirlikler ve devlet

¹⁷⁸ Uludağ, *Fahreddin Râzî, Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, 2-3.

¹⁷⁹ Yusuf Şevki Yavuz 'Fahrüddin er- Râzî', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları,1995) XII: 89.

¹⁸⁰ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 158-159.

¹⁸¹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II: 488.

¹⁸² Uludağ, *Fahreddin Râzî, Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, 3.

¹⁸³ Uludağ, *Fahreddin Râzî, Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, 73.

adamlarının, ilim adamları, sanatkâr ve edebiyatçıları desteklediği bir zamanda Râzî dünyaya gözünü açmıştır.¹⁸⁴ Soylu bir ailenin çocuğu olan Fahrüddin Râzî, kıvrak zekâsı ve çok yönlü düşüncesi ile etrafındaki hükümdar, devlet adamları tarafından dikkat çekmiştir. Buna örnek olarak Hükümdar Gıyâsüddîn, Herat'ta Râzî için medrese yaptırmış, onu ilmi anlamda hep desteklemiştir. Râzî'nin sohbet halkalarına katılan sultanlar da onu saygıyla dinlemiş, hürmet etmişlerdir. Öyle ki yaşadığı dönemde “Şeyhu'l İslâm” lakabı ile anılmıştır.¹⁸⁵ Râzî'nin devletin ileri gelenleri tarafından olumlu bir izlenim bırakması, ilmî anlamda ilerlemesini kolaylaştırmıştır. Sultanların kendisine duyduğu güven ve itimattan dolayı Harizm'de, Herat'ta, Gazne şehrinde bulunan kütüphanelerden rahatlıkla istifade edebilmiştir.¹⁸⁶

1.6.2. İlmi kişiliği ve Eserleri

Râzî babası gibi iyi bir hatiptir. Hem Arapça'yı hem Farsça'yı güzel konuşur, vaaz ve hitâbeleri sırasında duygulanır, vecde gelir, coşar ve ağlardı.¹⁸⁷ Bir gün vaazında yine coşmuş, orada kendisini dinleyen Gur Sultan Şihabüddin'e nispeten “Ey Sultan ne senin şu saltanatın baki, ne de Râzî'nin allayıp pulladığı şu laflar(telbisatı) demiştir.¹⁸⁸ Râzî, sürekli okuyup, yazan, tetkik eden, ilmî münazaraları araştırmaya hevesli bir kişiliğe sahiptir, ondan dolayı gezmeyi sever, gittiği yerin bilginlerinden ve kütüphanelerinden istifade etmek isterdi.¹⁸⁹

Râzî'nin Anadolu ve Osmanlı topraklarında sürûr eden fikrî etkisi, birçok alanda yazdığı eser ve onu her daim takip eden 300 ü aşkın öğrencisi sayesinde olmuştur.¹⁹⁰ Râzî'nin hangi saha da kaç eser kaleme aldığı ile ilgili bilgi verilse de,¹⁹¹ müellifin günümüze ulaşamayan eserleri mevcut olduğu için net bir sayı verilmesi mümkün değildir.¹⁹²

¹⁸⁴ Uludağ, *Fahreddin Râzî, Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, 21.

¹⁸⁵ İbn Kesîr, *el- Bidâye ve'n- Nihâye*, XIII: 66. ; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II: 488-489.

¹⁸⁶ Uludağ, *Fahreddin Râzî, Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, 4-5.

¹⁸⁷ İbn Kesîr, *Tabakâtü's- Şâfi'îyyin*, I: 779; ez- Zehabî, *et- Tefsir ve'l- Müfessirîn*, I: 206.

¹⁸⁸ İbn Kesîr, *Tabakâtü's- Şâfi'îyyin*, I: 784.

¹⁸⁹ Uludağ, *Fahreddin Râzî, Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, 22.

¹⁹⁰ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's- Şâfi'îyye*, II: 65; ed- Dâvudî, *Tabakâtü'l- Müfessirîn*, II: 216-218;

¹⁹¹ Cemâlüddîn Ebu'l- Hasen Alî b. Yusuf İbnü'l- Kıftî, *İhbârü'l- Ulemâ bi- Ahbâri'l- Hükemâ*, thk. İbrahim Şemsüddîn, (Beyrut: Dârü'l- Kütübî'l- İlmiyye, 1426) I:220- 221; Yâkût el- Hamevî, *Mu'cemü'l- Üdebâ*, VI: 2589

¹⁹² Uludağ, *Fahreddin Râzî, Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, 43.

On birinci yüzyılın en büyük düşünürlerinden biri olarak kabul edilen Fahrüddin Râzî kelâm, fıkıh usûlü, tefsir, Arap dili, felsefe, mantık, astronomi, tıp, matematik gibi çağının bütün ilimlerini öğrenip bu alanlarda eser verdiği için kendisine “allame” unvanı verilmiştir.¹⁹³ Muhâkeme gücü yüksek, tenkit diline sahip, engin bir bakış açısı olan Râzî, her alanda kendini yetiştirmeye yeltenmişse de en çok Kelâm alanında derinleştiği şüphe götürmez bir gerçektir. Râzî bu ilme karşı duyduğu ilgi ve muhabbetten dolayı, İmâmu’l Haremeyn’in kelâm alanında yazdığı eseri “eş- Şâmil”i hıfzetmiştir.¹⁹⁴

Râzî, Gazâlî tarzını geliştirerek Kelâm ilmine yeni bir boyut kazandırmıştır. İslam filozoflarının karşısında Eş’âriyye’nin kelâm sistemini savunan Râzî, Gazâlî’ye nispeten eserlerinde felsefî konulara daha geniş yer ayırmış, özellikle tabiat ilimlerine ait konularda İbn Sina’dan etkilenmiştir. Râzî’nin felsefeye karşı mesafeyi daraltması, zamanla Eş’âri kelâmı ile olan bağın gevşemesine sebep olmuştur. Râzî’nin kelâma dair bu yeni bakış açısında İslam filozoflarının görüşlerini tekrardan yorumlaması etkilidir. O, kelâm alanında telif ettiği eserlerinde filozofların görüşlerini bir taraftan nakletmiş, bir taraftan tenkit etmiştir. Müellifin eserleri incelerken tahkik ve kritikçi yönü Felsefe ile Kelâm ilmini bir araya getirmesine sebebiyet vermiş, böylece Râzî kelâm da felsefî dönemin başlamasına öncülük etmiştir.¹⁹⁵

Râzî’nin tasavvufî olan ilişkisine bakıldığında, onun Muhyiddîn İbnü’l-Arabî gibi bir mutasavvıf olmadığı, Cüneyd-i Bağdâdî gibi de bir sûfî olmadığı görülmektedir. Kendisi tarikatlara katılmamış, kimseye mürit olmamış, herhangi bir kimse gibi Allah’a niyazda bulunan, bazen vaazlarında ağlayan, bazen coşan, manevî iklimlerde neşe bulan bir kimsedir. Bununla birlikte eserlerinde tasavvufî fikirlere yer vermesi, onlar hakkında saygılı bir ifade geliştirmesi, mutasavvıf ve tarikat ehliyle herhangi bir tartışmaya girmemesi onun sûfî olarak nitelendirilmesinde yeterli değildir.¹⁹⁶ Râzî’nin tefsirinde tasavvufî görüşlerden nasıl istifade ettiğini ise ileriki başlıkta işleyeceğiz.

1.6.3. Tefsirinde Metodu

Kelâm ve felsefe ilimlerinde derinleşip çok da fazla bir fayda temin edemediğini düşünen Râzî, ömrünün son on senesinde tefsir yazmaya karar vermiş, tefsirinde tabiatçı

¹⁹³ Yavuz, ‘Fahrüddin er- Râzî’, XII: 89.

¹⁹⁴ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakatü’ş-Şâfi’iyye*, II: 65; ed- Dâvudî, *Tabakatü’l- Müfessirîn*; II: 216-217.

¹⁹⁵ Yavuz, ‘Fahrüddin er- Râzî’ XII: 90; Uludağ, *Fahrüddin Râzî, Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, 73-75.

¹⁹⁶ Uludağ, *Fahrüddin Râzî, Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, 102-106.

ve felsefecilerin görüşlerini tenkit etmiş, Kur'ân'ın hikmetlerini ortaya çıkarmaya yönelmiştir.¹⁹⁷ Kur'ân'ın ilk sûresi olan Fatiha sûresinin tefsirinden yola çıkılarak müfessirin diğer sûrelerde nasıl bir yöntem izlediği müşâhede edilebilmektedir. Râzî tefsirine başlamadan önce Fatiha sûresinden on bin mesele çıkarabileceğini iddia etmiş ve bu sözünü teyîd edecek şekilde bu sûreyi geniş bir şekilde işlemiştir. Tefsirini ilmî meseleler, hikmetler, belâgat nükteleri, Arapça dil bilgisinden istifade ederek oluşturmuş, pozitif bilimlerde geniş bilgi birikimine sahip olması ona tefsir yazmayı zevkli kılmıştır.¹⁹⁸

Diğer adı “Tefsir-i Kebîr” diye bilinen Mefâtihu'l- Gayb adlı tefsir,¹⁹⁹ müellifin dirayet metodunu başarıyla kullandığı, rivayet tefsir malzemesini de kullanarak aklı izahları bunların üzerine bina ettiği bir çalışma olup,²⁰⁰ on iki veya on üç cilt olmak üzere tertip edilmiş, son hali ile altı veya sekiz cilt halinde basılmıştır.²⁰¹

Eserin müfessir tarafından tamamlanıp tamamlanmadığı tartışma konusu olsa da,²⁰² müfessirin tefsirinde kullandığı üslûbun Fatiha'dan Nas sûresine kadar aynı olması bu iddiayı zayıf kılmıştır.²⁰³ Uludağ, bu yoruma ilaveten Râzî'nin tefsirini baştan sona yazacak kadar zamanın olduğunu, müellifin tefsiri tek kaleminden çıkmasa dahi bu eserin Râzî'nin üslûp ve görüşünden ari olmayacağını, talebelerin hocalarının sözlerini harf harf kelime kelime kaydetmeye özen gösterdiklerini ifade etmiştir.²⁰⁴

Her müfessirin tefsirini yazarken bir gayesi vardır. Müfessir Râzî ise siyasî ve sosyal karışıklıkların olduğu bir dönemde, Mutezilî görüşü destekleyen delilleri çürütmek için bu çalışmayı kaleme almıştır. Bu sebeple tefsirin de Eş'arî görüşlerin etkileri görülmektedir.²⁰⁵ Râzî'nin tefsirinde başvurduğu metot genel olarak özetlenecek olursa; Müfessir, Fatiha sûresinde geniş bir mukaddime yapmış, her sûreyi kitap halinde yazmış, kitapları bablara, her babı ise meselelere tahsis etmiştir. Tefsirin gelişme

¹⁹⁷ Mennâ'ul- Kattân, *el-Mebâhis*, I: 378.

¹⁹⁸ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II: 490. ;Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II: 245;

¹⁹⁹ ez- Zehebî; *et- Tefsîr ve'l- Müfessirûn*, I: 206. Mennâ'ul- Kattân, *el-Mebâhis*, I: 378; Suphî Sâlih, *el-Mebâhis*, I: 292.

²⁰⁰ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 159.

²⁰¹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II: 491.

²⁰² İbn Hallikân, *Ve'feyâtü'l- A'yân*, IV: 249; ez- Zehebî; *et- Tefsîr ve'l- Müfessirûn*, I: 206-207.

²⁰³ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II: 245.

²⁰⁴ Uludağ, *Fahreddin Râzî, Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, 110-111.

²⁰⁵ ez- Zehebî; *et- Tefsîr ve'l- Müfessirûn*, I: 209.

bölümünde salih kimselerin hikâyelerinden, sûfilerin kıssalarından, hâkimlerin olaylarından, âdil hükümdarların davranışlarından bahsetmiştir.²⁰⁶

Râzî tefsirinde metot olarak dirayete başvurmakla birlikte ayetlerle ilgili rivayetlere, nüzûl sebeplerine, kırâat farklılıklarına yer vermeyi ihmal etmemiştir. Ancak bunların arasından birini tercih ederken tercih edilen anlamın ayetin ruhuna uygun olmasına da dikkat etmiştir.²⁰⁷ Ona göre en doğru tefsir Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiridir. Râzî bir ayeti tefsir ederken, o ayeti tefsire yardım eden birçok ayeti zikretmiş, aklî delillerle nakli teyit etmeye çalışmış, nübüvvet ve mucizeleri ise aklî delillerden faydalanarak açıklamıştır.²⁰⁸ Râzî'nin tefsiri denince, akla salt aklî kaynaklardan serdedilen bir çalışma gelse de o bütün tefsir mezheplerinden istifade etmiş, hadisleri naklederken, sahabe ve tabiin sözlerini zikrederken me'sûr tefsirlere müracaat etmiştir. Tefsirinde lugavî manalara ehemmiyet göstermiş, müşkil, müphem, gaybî hususlarda sahabe ve tabiin kavillerinden faydalanmaya, Kur'ân'ın nasları arasındaki anlam ilişkisine önem vermiştir. İsrâîlîyat haberleri ahad olarak nitelendirdiği için tefsirine almamış, sağlam deliller getirerek onları tenkit etmiştir. Kırâatte şâz olanı tercih etmemiş, aralarından mütevâtir olanını kullanmıştır. Aklî metoda uygun olan selefin görüşlerini tefsirine almış, aralarından uygun olmayanlara tenkit ederek karşı çıkmıştır.²⁰⁹

Onun müracaat ettiği müfessirlerin başında İbn Abbas gelmekte, ayette geçen kelimelerin umumî manalarını İbn Abbas'tan nakletmektedir. Tabiin müfessirlerinden olan Mücahid, Katade, Hasan el- Basri gibi kimselerden nakillerde bulunmuşsa da onların aklî ve naklî tefsir ekollerindeki zayıf yönlerini göstermeye çalışmış, çoğu zaman onların görüşlerine de katılmamıştır. Râzî için me'sûr tefsir kaynağı deyince akla Tâberî gelmektedir. Müfessir Tâberî'nin, sahabe ve tabiilerden birçok rivayeti kendi tefsirinde bir araya getirmesi, Râzî 'nin onun tefsirine başvurması için önemli bir sebeptir. Râzî kimi zaman tefsirinde Mu'tezilî âlimlerin görüşlerinden istifade etmiş, kimi zaman ise görüşlerini eleştirmiştir. Bu Mu'tezilî müfessirlerden birisi de Ebu Ali el- Cübbâî'dir. Râzî, mu'tezilenin akidesini naklederken bu zatın görüşüne itimat etmiştir. Râzî tefsirinde lügat ve ayetler arasındaki ahenk hususunda Ebu Müslim el-

²⁰⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II: 246

²⁰⁷ Yavuz, 'Fahreddin er- Râzî' XII: 90.

²⁰⁸ ez- Zehebî; *et- Tefsîr ve'l- Müfessirûn*, I: 209; Mennâ'ul- Kattân, *el-Mebâhis*, I: 379.

²⁰⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II: 245-247. ; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 159-161.

İsfahanî ile Kadı Abdü'l- Cebbâr'ın tefsirine, ayetlerin manalarını aktarmak için Ebu Bekr el- Asam'a, nahiv ve lûgat yönlerinden er- Rummânî'ye, Cârullah ez- Zamanşerî'ye, fikhî meselelerde Hanefî görüşlere, fikhî ihtilaflar için el- Cessâs'ın Ahkâmu'l -Kur'ân adlı eserine başvurmuştur. Râzî tefsirinde az da olsa İbn Kuteybe, İbn Arefe, İbn Fûrek gibi âlimlerin görüşlerine de yer vermiştir.²¹⁰

Bir Eş'âriyye kelamcısı olarak Râzî, son dönemlerinde itikâdî meseleleri kelamî delillerle değil, Kur'ân'ı Kerîm'in delil ve yöntemleriyle çözümlenmesi gerektiğini savunmuştur. Râzî tefsirinde fikhî meselelere geniş bir şekilde yer ayırmıştır. Şafîî mezhebine mensup olsa da mezhebî taklitte bulunmayı doğru bulmamış, kimi zaman Ebu Hanife ve İmam Şafîî'nin görüşlerini tartışma konusu yapmıştır. Tefsirinde Malikî ve Hanbelî fikhına ise yer vermemiştir.²¹¹ Müfessir ahkâm ayetleri tefsir ederken nasları zahirine göre yorumlamayı tercih etmiş, ayetlerin tefsirinde kıyastan ziyade haber-i vahite müracaat etmiştir.²¹²

Râzî'nin tasavvuf ilmine ilgi duymasında, Eş'âri âlimlerden ziyade aynı yolu seçen babası Ziyâuddîn'in ve fikrî yapılanmasından istifade ettiği Gazâlî'nin etkisi büyüktür. Tefsirinde yer yer yer işârî tevillere başvurması, Kur'ân'da söz ve yazıyla ifade edilmesi mümkün olmayan sırların, ehli keşf tarafından bilinebileceğini belirtmesi onun tasavvufî temâyülünün işaretleri olarak görülebilir. Nûr sûresinde ki ayetleri İmam Gazâlî'nin "Mişkâtü'l- Envar" eserinden istifade ederek açıklaması da onun tasavvufî eğilimine örnektir.²¹³ Astronomi, Fizik, Matematik, Biyoloji, Kimya alanında belli bir malumata sahip olan Râzî'nin tefsirinde bu tarz tassavvufî tevillerin bulunması onda alışıla gelen bir tefsir anlayışı değildir. Onun tefsirinde her konu ile alakalı bilginin mevcut olması din âlimleri tarafından eleştirilmiş, Râzî'nin tefsiri için, tefsirden başka her şey var denilmiştir.²¹⁴

²¹⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II: 248-257

²¹¹ ez- Zehebî; et- *Tefsîr ve'l- Müfessirûn*, I: 210. ; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II:490.

Demirci, *Tefsir Tarihi*, 163.

²¹² Yavuz,, "Fahreddin er- Râzî" XII: 90

²¹³ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II: 491. Yavuz, "Fahreddin er- Râzî" XII: 90. ; Uludağ, *Fahreddin Râzî'nin Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, 119. ;

²¹⁴ ez- Zehebî; et- *Tefsîr ve'l- Müfessirûn*, I: 210; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II: 493. ; Uludağ, *Fahreddin Râzî'nin Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, 113.

Netice olarak Sünnilikte dirayet tefsir geleneğinin kurucusu olan Râzî metodolojik olarak rivayet, dirayet ve işârî kültürünü bir arada bulundurduğu bir tefsir çalışması ortaya koymuştur.

1.7. Bir Dirayet Tefsiri Müfessiri Olarak Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır

1.7.1. Hayatı, Doğduğu Ortam

Muhammed Hamdi Yazır, Numan b. Mehmet adında âlim bir zatın oğludur. Hicrî 1295/Miladi 1878 yılında Antalya'nın Elmalı kazasında dünyaya geldi. Dedeleri ilmiye sınıfına mensup, babası Numan efendi ise Elmalı Şer'iyeye Mahkemesi'nde başkâtipti. Hamdi Efendi, Elmalı kasabasında ilk ve orta eğitimin alırken hâfızlığını da tamamlamış, daha çok genç yaşta tahsiline devam etmek için İstanbul'da Küçük Ayasofya Medresesine yerleşmiştir. Orada Beyazıt cami derslerine katılmış ve kendisi ile aynı ismi taşıyan müderris Hamdi Efendi'den icazet almıştır.²¹⁵

İlk görev yeri şeyhu'l-İslâmlık makamında mektubî kalemine memur olmuş, ruûs imtihanında üstün başarı gösterdiği için kendisine dersiâmlık görevi verilmiş öğretim hayatı böylece başlamıştır. Bu süreci detaylandırarak olursak o, Vaizler Medresesinde Fıkıh Usûlü, Mekteb-i Nüvvâb ile Mekteb-i Kudât'ta İslam Hukuku, Mekteb-i Mülkiyede Mantık okutmuştur. Muhterem âlim, aynı zamanda Beyazıt ve Şehzade camilerinde de ders okutmuş, ayrıca Ramazan aylarında padişahında katıldığı Huzur derslerini yapmıştır.²¹⁶ İlmî anlamda kendini yetiştirmekten ve talebelerine de bir şeyler katmaktan geri durmayan Hamdi Yazır, 1919 yıllarında bazı gelişen siyasî olaylardan dolayı okuttuğu derslere ara vermek zorunda kalmıştır. Sadece uzman din adamı yetiştirmek için açılan Medresetu'l- Mütahassisîn kurumunda mantık derslerini vermeye ve Dâru'l Hikmeti'l İslamiyye'de ki görevini ifa etmeye bir müddet daha devam etmiştir.²¹⁷

Bu süreçte Meşrutiyet ilanı, muhâlif partilerin karşı karşıya gelmesi gibi bazı siyasî olaylar gelişmiştir. Hamdi Yazır, ilmî anlamda derinleşmesine gölge

²¹⁵ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II: 785. : Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), XI: 57.

²¹⁶ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II: 785- 786. ; İsmet Ersöz, "Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 170.

²¹⁷ Fatma Paksüt,, Merhum Dayım Hamdi Yazır, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8.

düşüreceğinden dolayı politikayla arasına mesafe koymuş, ancak yine de bu mecradan yakasını kurtaramamıştır. Elmalılı'nın siyaset alanında aktifleşmesi ise ilk kez Hürriyetin ilanı ile başlamış, Antalya halkının onu mebus seçip mazbatasını göndermesi girişimi ile de neticeye ulaşmıştır. Hamdi Yazır, kendisini yetkin ve âdil olarak nitelendiren halkın güvenini boşa çıkarmak istememiş, böyle bir vazifeye pek iştiağı olmasa da kendisine verilen görevi hakkıyla yerine getirmeye çaba göstermiştir.²¹⁸

Birinci Dünya Savaşından sonra Hamdi Yazır, Damat Ferit Paşa hükümeti döneminde Evkaf Nâzırlığı görevine getirilmiştir. Yazır, bu vazifesini ifa ederken Antalya mebusluğu görevinde olduğu gibi politikaya mesafeli, görevine sadık, gayretli bir şekilde çalışmalarını sürdürmeye özen göstermiştir.²¹⁹

Sonuç olarak bu âlimin bazı dönemler siyasî hayata atılması onu farklı mecralarda amacından sapmaya yöneltmemiş, o bulunduğu siyasî ve idarî makamlarda her türlü menfî çıkardan uzak, samimi, hikmetine uygun çalışmalar yerine getirmiştir. Ömrünün geri kalanını çeşitli medreselerde ilmin yeniden inşasına veren Hamdi Efendi, edindiği bilgi birikimini talebelerine öğretmeye devam etmiştir.

1.7.2. İlmi Kişiliği ve Eserleri

Bugün Elmalılı Muhammed Yazır olarak tanınan müfessir, soyadı kanunundan önce sadece Elmalılı Hamdi olarak bilinirdi. Gençlik yıllarında hocası ile aynı ismi taşıdığı için, hocası “Büyük Hamdi”kendisi ise”Küçük Hamdi”olarak çağrılırdı. 1914 yılında hocasının vefatı ile bu lakap tarihe karışmış, bugün ki ismiyle anılmıştır.²²⁰

Yeğeni Fatma Paksüt hanımefendi yapılan sempozyumda, dayısı Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın kıvrak zekâsı, işlek muhâkemesi ile üstün yeteneklere sahip olduğunu, daha çocukken akranlarını ilim noktasında geçtiğini, çok fazla okuma sevgisi ve öğrenme arzusundan dolayı çevresindekileri hayrete düşürdüğünü dile getirmiştir. Yazır, yabancı dillerden en çok Arapça'ya ve öğrenilmesini elzem gördüğü Fransızca diline hâkimiyeti tamdı. Öyle ki, Hamdi Yazır'ı tanıyan bir Arap öğrenci onun için “Hamdi Efendi Türkçeyi ne güzel öğrenmiş” demiş, onu Arap zannetmiştir.

²¹⁸ Paksüt, ‘Merhum Dayım Hamdi Yazır’, 8-9. ; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II: 786.

²¹⁹ Ersöz, ‘Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri’, 170.

²²⁰ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II: 785.

Bu da gösteriyor ki onun Arapça bilgisi sınıf düzeyinin çok çok üstündedir. O bunla iktifâ etmemiş, şiir dili olan Farsçayı da öğrenmeye eğilim göstermiştir.²²¹

Muhammed Hamdi Yazır, hayatı boyunca İslamî değerlerin insanı gerçek saadete ulaştıracağından yanaydı. Ona göre müslüman şahıs Avrupa'nın bilim ve teknolojiye ki ilerlemesini takip etmeli ama onların anlayış ve yaşantısına özenmemeliydi. Bunun yanında Yazır, İslamî ilimler alanında kendini yetiştirmekle yetinmemiş, dinî endişeleri bir tarafa bırakıp pozitif ilimlerine ilgi ve alaka beslemiştir. Örnek verecek olursak bir kısım felsefe, mantık eserlerin çevirisini yapmış, Kimya, Matematik, Fenni ilimleri de yakından takip etmiştir. Edebiyattan da geri durmayan Hamdi Efendi'nin, kendisine münhasır Türkçe ve Arapça şiirleri de mevcuttur.²²²

Çok yönlü bir âlim, çağın mütefekkeri olan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ı Türkçe bir tefsir yazmasına iten sebeplerin tarihsel arka planına bakıldığında, yaşadığı çağın eğitim anlayışı ve bulunduğu dönemin sosyal, siyasal ihtiyaçları gözlemlenmektedir. Bu süreçte bazı milliyetçi akımların zuhur etmesi, Osmanlı devletinin yıkılışını hazırlamış, gelişen bu durum hükümetin kültürel, sosyal alanda bazı kayıplar yaşamasına sebep olmuştur. Bu düşüşten en çok eğitim öğretim câmiasının etkilenmesi, dinî sahada kendisini yetiştirmiş ilim adamlarının azalması ve bu boşluktan nemalanan birtakım sapık düşünce ve anlayışların türeyeceği endişesini arttırmıştır. Dinî ve kültürel anlamda yaşanan bu ve buna benzer kaygılar TBMM'ne taşınmış, yapılan müzakereler sonrası insanların doğru bilgi, sağlam itikada sahip olmaları için bir Kur'ân mealı ve tefsirinin yazılmasının gerekliliğine karar verilmiştir.²²³

İslamî ilimlerde muvaffakiyetini kanıtlayan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından Türkçe bir tefsir, Mehmet Akif Ersoy'a da Türkçe bir meal yazma teklifi çokta gecikmemiştir. Kur'ân mealini bir müddet yazan Akif, bazı sebeplerden ötürü bu görevden vazgeçince, hem meal hem de tefsir yazma görevini Elmalılı üstlenmiştir. Elmalılı bunu üstün bir görev addedip, gecesini gündüzüne katarak, sağlık sorunlarından dolayı yetiştiremez endişesiyle hummalı

²²¹Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", 3-6.

²²²Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II: 787-788; Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır", XI: 58.

²²³Mustafa Bilgin "Hak Dini Kur'ân Dili", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997) XV: 153. İshak Özgel, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsiri ve Hakkında Yapılmış Çalışmalar Bibliyografyası, *Türkiye Literatür Araştırmaları Dergisi*, 10/19-20, (2012) 330- 337; Mustafa, Özel "Elmalılı'nın Tefsir Metodolojisi", *Diyanet İlmi Dergi*, 51/ 3, (Temmuz-Ağustos- Eylül, 2015) 31- 34.

çalışmış, tam tamına 12 yılda, Hak Dini Kur'ân Dili adlı tefsiri başta İslam dünyasının, daha sonrasında konuşma ve yazma dili Türkçe olan milletin istifadesine sunmuştur. Elmalılı bu tefsir çalışmasını bitirdikten sonra Diyanet İşleri Başkanlığının isteği üzerine bir Arapça eseri çevirisine başlamış, lakin ağır kalp rahatsızlığından dolayı bu çalışmayı yarıda bırakmak zorunda kalmıştır.²²⁴

Elmalılı'nın şöhrete ulaşmış tefsirinin dışında kayda değer başka bir çalışması vardır ki o da "Metâlib ve Mezâhib" adlı eseridir. 1922 yılında yazmaya başlayıp 1923 yılında tamamladığı bu eser, yazarlarının Fransız filozof olduğu "Histoire de la Philosophie" adlı bir Felsefe tarihi kitabının çevirisidir. -Sorunlar ve Felsefe Okulları- manasına gelen bu çalışma Elmalılı'nın çevirisine yazdığı uzunca bir önsöz ve gerekli bulduğu eklemelerle "Metâlib ve Mezâhib" adını almış, 1925 yılında son şekliyle yayımlanmıştır.²²⁵ Elmalılı'nın adından söz ettiren başka bir çalışması ise Mülkiye mektebinde okuttuğu derslerden oluşan 'İrşadü'l-Ahlâf fî Ahkâmî'l Evkâf' adlı eseridir. Bunun dışında Meşiyhat müessesesi adına Anglikan Kilisesine mensup Dinî Eserler Kütüphanesi tarafından yöneltilmiş sorulara yazdığı cevaplar ile Sırat-ı Müstakîm, Sebilü'r- Reş'ad ve Beyânü'l Hak adlı dergilerde yayımlanan çeşitli makaleleri vardır.²²⁶

1.7.3. Tefsirinde Metodu

Müfessir Hamdi, 9 ciltten oluşan Hak Dini Kur'ân Dili adlı tefsirini²²⁷ kaleme alırken, Diyanet İşleri Başkanlığı ile yaptığı anlaşma gereği çalışmasında şu hususlara dikkat etmiştir:

Tefsirini yazarken ayetler arasındaki münasebetlere, nüzûl sebeplerine, kırâat-ı aşerenin dışındaki kırâatleri referans göstermemeye, gerektiği yerde terkip ve kelimelerin izahatını yapmaya özen göstermiştir. İtikat olarak Ehli Sünnete, fikhî olarak Hanefî mezhebine riayet ederek ayetleri yorumlamaya, dinî, ictimaî, hukukî, şer'î meselelerden bahsederken âyetlerin muhtevasının dışına çıkmamaya, sûrelerde geçen ilmî konular, uyarı ve nasihatler hakkında genişçe izahatta bulunmaya dikkat etmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı kararıyla müfessirin tefsirinin başına Kur'ân'ın

²²⁴ Paksüt, 'Merhum Dayım Hamdi Yazır', 13-14.

²²⁵ Paksüt, 'Merhum Dayım Hamdi Yazır', 13.

²²⁶ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II: 792; Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır", XI: 62. ; Ersöz, "Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri", 172.

²²⁷ Bilgin, "Hak Dini Kur'ân Dili", XV: 153.

hakikatlerinden bahseden bir mukaddime yazması tavsiye edilmiştir.²²⁸ Anlaşma gereği yukarıda bahsi geçen hususlara dikkat ederek çalışmayı meydana getiren Elmalılı, tefsirinin başına beklentiyi karşılayan kıymetli bir mukaddime yazmıştır. Tefsirin mukaddimesinde tefsir, te'vîl, tercüme, meal kavramlarının arasındaki farklardan bahsetmiş ve eserinin herhangi bir tefsirden tümüyle derleme olmadığını da belirtmiştir. Çalışmasını yazarken istifade ettiği kaynaklar ise daha çok Ebus-Suûd, Kâdî, Keşşâf, Fahrüddîn Râzî, Cessâs, Ebu Hayyan, Taberî, Nisabûrî gibi müfessirlerin tefsirleri, hadis alanında Kütüb-i Sitte ve tarih alanında İbn Kesîr'in en-Nihâye'sidir. Müfessir bu kaynaklara başvururken yöntem olarak ihtilafî konularda bütüncül bir sonuç yakalamaya, okuyucularını tereddütte bırakmamaya özen göstermiştir.²²⁹

Hak Dini Kur'ân Dili tefsiri metodolojik açıdan değerlendirildiğinde, hem rivayet ve hem de dirayet tefsir yönteminin kullanıldığı bir eser olduğu görülmektedir. Müfessir ayetleri sırasıyla peygamber, sahabe, tabiin sözlerine başvurarak tefsir etmiş, sonrasında dirayetini kullanarak lisanî, şer'î, aklî ilimler çerçevesinde ayetleri tefsir etmiştir.²³⁰

Elmalılı'nın tefsirinde ilmî tefsir örneklerine ve felsefî bahislere yer vermesi ise, onun dirayet yöntemiyle tefsirini kaleme aldığıın belirtisidir. Müfessir felsefî ilimlerde Farabi, İbni Sina, İbn Rüşd gibi ilk İslam filozoflarının eserleriyle yetinmemiş, batılı mütefekkirlerin eserlerinden de istifade etmiş, onların bazı konular hakkında yaptıkları değerlendirmelerden tasvip etmediklerini delilleriyle çürütmüştür.²³¹

Elmalılı, gelişmekte olan tekniğe ve pozitif ilimlere karşı kayıtsız kalmamış, Kur'ân'ın her yüz yılda bir, ilim ve fennin ulaşmış olduğu bazı nazariyeler göz önünde bulundurularak tefsir edilmesinin, İslam medeniyetinin yükselişi için bir gereklilik olduğunu belirtmiştir. Müfessir bu temennisini gerçekleştirmek için beşerî ilimlere hâkim bir bilim kurulu ile ekip çalışması yapmaya niyetlenip imkân bulamasa da, geniş çaplı okumalarda bulunarak ilmî verilerden faydalanmayı ve ayetleri bu eksende yorumlama çabasında bulunmayı hedeflemiştir.²³² Onun tefsirinde bu tarz ilmî

²²⁸ Sadrettin Gümüş, "Kur'ân ve Tefsir'in Türkçeye Çevirisinin Tarihi Süreci", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri*, (Tebliğler ve Müzakereler, İstanbul, 2012) 34.

²²⁹ Ersöz, "Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri", 174. ; Özel, Elmalılı'nın Tefsir Metodolojisi, 34.

²³⁰ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 178.

²³¹ Mesut Okumuş, Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı, *Diyanet İlmi Dergi* 51/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül, 2015) 91-92.

²³² Ersöz, "Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri" 176.

mülâhazalara rastlanılması, bu çalışmaya başka tefsirlerde bulunmayacak bir hususiyet kazandırmıştır.²³³

Müfessir ilmî tefsir anlayışına taraftar olmakla birlikte bunu metot olarak kullanmakta ölçülü olmaya çalışmıştır. Kur'ân'ın henüz ispatlanmamış ilmî ve felsefî nazariyelere göre tefsir edilmesini doğru bulmayan Elmalılı, ayet ve hadislerin zâhiri manalarından yola çıkılarak bu çerçevede yorumlanmasının yöntemsel olarak daha doğru olacağını vurgulamıştır. Nitekim seleften bazı müfessirlerin Kur'ân tefsirinde, ayetin zâhirine başvurmada bir takım hatalı te'vîllerde bulunması onu bu düşüncesinde haklı çıkarmıştır.²³⁴

Elmalılı tefsirinde ilmî tefsir dışında fikhî tahlillerde göze çarpmaktadır. Müfessir ahkâm ayetleri açıklarken sadece kaynaklardaki bilgileri aktarmamış, çeşitli meselelerde tenkit ve tercihler yaparak kendi görüşünü de ortaya koymuştur.²³⁵ Bunun yanında onun ayetleri fikhî bir bakış açısıyla değerlendirmesi bazen okuyucuyu bunaltacak bir yoğunluk ve uzunlukta da olabilmektedir. Elmalılı'nın tefsirinde fıkıh kadar yer tutan başka bir ilim dalı ise kelâmdır. Klasik tefsir müfessirlerinden olan Zemahşerî ve Râzî'nin tefsirlerinde Kelâm ilmine yer vermesi Elmalılı'yı da etkilemiş, Kur'ân'da inanç ve akaid ilmiyle alakalı ayetleri kelâmî bir açıdan değerlendirmiştir.²³⁶ Müfessir bazı sûre ve kıssaları ele alırken işârî tefsirden de istifade etmiş, en çok mutasavvıf olarak gördüğü İbnü'l- Arabî'nin bazı görüşlerine yer vermiş, onun bazı görüşlerini de tenkit etmiştir.²³⁷

Müfessir herhangi bir sûreye giriş yaparken genel olarak sûrenin kimliğinden bahsetmiş, Mekkî mi Medenî mi olduğunu, şayet var ise sûrenin muhtelif isimlerini, nüzûl sebebini, ayetlerin sayısını, kelimelerin sayısını, harf sayısını, fasıla harflerini belirtmiştir.²³⁸ Bazen de sûrelerin faziletiyle alakalı rivayetlere yer vermiştir. Kur'ân'da

²³³ Okumuş, Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı, 83;

²³⁴ Okumuş, Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı, 88; Recep Orhan Özel, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsir Anlayışı", *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, II: 561-562.

²³⁵ Bilgin, "Hak Dini Kur'ân Dili", XV: 156.

²³⁶ Özel, Elmalılı'nın Tefsir Metodolojisi, 36-39.

²³⁷ Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır", XI: 58. ; Muhammed Çelik, "İşârî Tefsirin Sınırları ve Elmalılı Hamdi Yazır'da İşârî Tefsir", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2, (Aralık, 2002), 28.

²³⁸ Gümüş, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri*, 34- 35. ; Nurettin Başyigit, *Elmalılı'da İlmi Tefsir*, (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1996) 34-35.

ki sûreler, sûrelerde kıssalar, kıssalarda ayetler, ayetlerde kelimeler, kelimelerde harfler arasında tam bir bağlam kurmaya dikkat etmiştir.²³⁹

Kur'ân'dan ayetleri grublar halinde ele almış, meal olması sebebiyle önce mealini vermiş, sonrasında ayette geçen kavramlarla alakalı lugavî açıklamalarda bulunmuştur. Konuyla alakalı varsa başka müfessir görüşleri tahlilini yaparak paylaşmıştır.²⁴⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ı yöntemsel olarak diğer müfessirlerden ayıran başka bir özelliği ise, Kur'ân ayetlerini okuyucuyla bütünleştirerek açıklamasıdır. Döneminin gündeminde olan sosyo ekonomik, ahlakî, dinî, hukukî sorunlarıyla yakından ilgilendiği için, müfessir Kur'ân metnine çakılı kalmamış, ayetleri tefsir ederken vahyi muhataplarıyla buluşturmayı amaç edinmiştir.²⁴¹

Hak Dini Kur'ân Dili tefsirinin kabul gören özelliklerinin yanında tenkit aldığı yönleri de vardır. Bunlar maddelenecek olursa;

1-) Bu tefsirin bazı bölümlerinde felsefî, kelamî, fikhî, işârî değerlendirmeler yoğun olduğu için sıradan okuyucunun kapasitesini aşmaktadır.

2-) Müfessir okuyuculara Kur'ân'da geçen kıssa ve tarihi olayları okurken gereksiz teferruatlara dalmamalarını tenbih etmiş, ancak kendisi bu tavsiyeye uymamış bazı kıssaları uzun uzadıya anlatmıştır.

3-) Müfessir, tefsirinde ikinci el kaynaklardan istifade ederken, sanki birincil kaynaklara başvurmuş gibi bir izlenim vermiştir.

4-) Dirayet açısından ele alınması gereken ayetleri sadece peygamber, sahabe ve tabiin sözlerine başvurarak tefsir etmiş, böylece rivayet-dirayet dengesini zedelemiştir.

5-) Müfessir bazı ayetlerin tefsirinde oldukça uzun nakillerde bulunmuş, bazı ayetlerin de tefsirini yapmayıp mealini vererek geçiştirmiştir.

6-) Müfessir bazı ayetleri tefsir ederken zorlama yorumlar getirmiştir.²⁴²

²³⁹ Özel, Elmalılı'nın Tefsir Metodolojisi, 36.

²⁴⁰ Özgel, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsiri ve Hakkında Yapılmış Çalışmalar Bibliyografyası, 340.

²⁴¹ Halis Albayrak, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, (Antalya: 4-6 Eylül 1991), 158.

²⁴² Özel, "Elmalılı'nın Tefsir Metodolojisi", 52-54.

7-) Müfessirin tefsirinde tercih ettiği rivayetlerin kaynağı muteber hadis kaynaklarına dayanmakla birlikte, naklettiği rivayetlerin tümü sahih değildir. Tefsirinde hasen ve zayıf hadislere, hatta uydurma haberlere bile yer verilmiştir. ²⁴³

Sonuç olarak bu tefsir, muhatapları Türkçe konuşan bir kitle olduğu için buna uygun yöntem ve üslûp ile yazılmış, başta İslamî ilimler ve Arap dili olmak üzere muhtelif ilimlere şâmil, pozitif bilimlerle ayetler arasında münâsebetin kurulduğu, Ehlî sünnet çerçevesinde Kur'ân mesajlarının anlatımının hedeflendiği, yöntemsel olarak dirayet tefsir özelliklerinin kendisinde müşâhede edildiği Türkçe bir eserdir. ²⁴⁴



²⁴³ Sami şahin, ‘‘Hak Dini Kur’ân Dili Adlı Eserde Elmalılı Hamdi Yazır’ın Hadise Yaklaşımı’’,*Diyanet İlmi Dergi*, 51/3,(Temmuz- Ağustos- Eylül, 2015), 128.

²⁴⁴Bilgin, ‘‘Hak Dini Kur’ân Dili’’, XV: 159. ; Özgel, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın Tefsiri ve Hakkında Yapılmış Çalışmalar Bibliyografyası, 347.

İKİNCİ BÖLÜM

FEJR SÛRESİNİN TEFSİRİ

2.1. Fecr Sûresine Genel Bakış

Herhangi bir sûre tefsirinin işleyişine geçmeden önce, o sûre hakkında genel bir bakış edinmek gereklilik arz etmektedir. Bu da sûrenin muhtevasıyla ilgili yeteri anlamda bilgi edinmekle mümkün olabilir. Bizlerde bu gereksinime binaen Fecr sûresinin kimliği, sûrenin indiği ortam ve nüzûl sebebi, sûrenin kendisinden önceki ve sonraki olan sûrelerle olan ilişkisi, sûrenin fazileti, sûrenin ana temasını belirleyen konu ve sûrede hâkim olan üslûp hakkında gerekli bilgileri, sûreyi sıhhatli bir zeminde tahlil etmek adına sizler için bir araya getirdik.

2.1.1. Sûrenin Kimliğine Dair Genel Bilgiler

Mekkî bir sûredir. Kur'ân'ın mushaf tertibine göre 89.sûresi olup Ğaşiye sûresinden sonra, Beled sûresinden önce yer almaktadır.²⁴⁵ İndiriliş sırasına göre 10. sırada yer alan bu sûre Duha sûresinden önce, Leyl sûresinden sonra nâzil olmuştur.²⁴⁶ Sûre adını birinci ayette geçen “şafak sökmesi ve tan yerinin ağarması” anlamına gelen vel-fecr kelimesinden almaktadır. Bu kelime, her gün nuru parlayan sabahın fecrine, kâfirlerin muhakkak azap edilecekleri hususunda yemindir.²⁴⁷ Sûrenin Hicazî sayımına göre 32, Kûfe ve Şamlılara göre 30, Basralıların sayımına göre 29 ayet olduğu ile ilgili farklı görüşler bulunsa da²⁴⁸ genel kanaat 30'dur.

2.1.2. Sûrenin İndiği Ortam ve Nüzûl Sebebi

Fecr sûresinin inişi Mekke döneminin ilk yıllarına rastlamaktadır. Bu süreçte Müslümanlar inanışlarından dolayı eziyet görmeye başlamış, ancak Habeşistan'a hicret henüz gerçekleşmemiştir. Sûrenin böyle bir zamanda nâzil olmasıyla insanlara,

²⁴⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 83.

²⁴⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Eyyûb el- Becelî, *Fezâilü'l- Kur'ân*, thk. Ğazveti Bedir (Dimeşk: Daru'l- Fikr, 1408), I: 33; Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer b. Muhammed b. el-Hârizmî ez- Zemaşşerî, *el- Keşşâf an Hakâ'iki Ğavâmidü't- Tenzîl*, (Beyrut: Dâru'l- Kitâbi'l- Arabî, 1407) IV: 746. ; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 86.

²⁴⁷ Vehbe b. Mustafa ez- Zühaylî, *et- Tefsiru'l- Münîr*, (Dimeşk: Dâru'l- Fikri'l- Meâsir, 1418), XXX: 219

²⁴⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul: Huzur Yayınları, 2008), IX:449.

müslümanların üzerine karanlık bir gece misali çöken müşriklerin baskısının ilelebet sürmeyeceği, er geç hakkın gelip batılı ziyan edeceği mesajı verilmiştir.²⁴⁹

Sûrenin indiriliş sebebine gelince, Kur'ân'ı Kerîm'de geçen her sûrenin veya her ayetin indiriliş sebebi olmadığı gibi Fecr sûresinin de genel bir nüzûl sebebi bulunmamaktadır. Ancak sûrede geçen 17.ayetin nüzûl sebebi ile ilgili şöyle bir rivayet aktarılmaktadır: Bu rivayete göre Kudâme b. Mazûn, Ümeyye b. Halef'in evinde bir yetimdir ve Ümeyye bu yetimin hakkını zimmetine geçirip vermediği için bu âyet nâzil olmuştur.²⁵⁰

2.1.3. Sûrenin Siyâk ve Sibâkıyla Olan İlişkisi (Münâsebâtü'l- Kur'ân)

Bazı müfessirler ayetler arasında mevcut olan siyâk ve sibâk ilişkisinin, sûreler arasında da mümkün olabileceğini öne sürmüş ve bununla ilgili eserlerinde görüşler beyan etmişlerdir.²⁵¹ Buna örnek olarak Fecr sûresinin kendinden önce gelen Beled sûresi ve kendinden sonra gelen Ğaşiye sûresi ile aralarında bir bağlam olduğuna dair çeşitli düşünceler ortaya atılmıştır. Bunlardan biri Ğaşiye sûresinde geçen ayetlerde birtakım zillate bürünmüş yüzler ve birtakım nimet içinde mutlu olan yüzler tasvir edildikten sonra, Fecr sûresi sonunda yüzleri aydınlık olan topluluğa "Ey mutmain olan nefis" diye hitap edilmiştir. Bu bilgiye ilaveten Allah'ı Teâla Ğaşiye sûresinde yüz çevirip inkâr edenleri, Fecr sûresinde "Rabbini gözetlemedir" diyerek onları tehdit etmiştir.²⁵²

Yukarıda da bahsedildiği üzere Ğaşiye ve Fecr sûresinde iman eden ve isyan eden toplulukların hallerinin ve akıbetlerinin zikredilmiş olması, bu iki sûrede geçen ayetlerin, Kur'ân muhatapları tarafından birer müjde ve tehdit olarak algılanmasında aynı işlevi yerine getirmesini sağlamıştır. Bu iki sûrede dikkat çeken başka bir benzerlik, "Rabbî'nin Âd kavmine ne yaptığını görmedin mi?" ayetiyle, bir önceki sûrede geçen "Onlar develerin nasıl yaratıldığına bakmıyorlar mı?" ayetindeki üslûbun

²⁴⁹ Emin Işık, "Fecr Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), XII: 290-291

²⁵⁰ Fahreddin Razi, *Mefâtihu'l- Ğayb*, (Beyrut: Daru İhyâi't- Tûrâsi'l- Arabî, 1420), XXXI: 157.

²⁵¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 205-207.

²⁵² Ebû's- Senâ Şihâbuddin Mahmud b. Abdullah el- Hüseyinî el-Alûsî, *Rûhu'l- Meânî fî Tefsîri'l- Kur'âni'l- Azîm ve Sebi'l- Mesânî*, thk. Ali Abdu'l- Bârî Atiyye (Beyrut: Darü'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1415), XV: 333; Ebû Hayyân Muhammed b.Yusuf Ali b. Yusuf. el- Endelüsî, *Tefsîru'l-Bahr'ül-Muhîd*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil, (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1420), X: 469.

aynı olmasıdır.²⁵³ İki sûre arasındaki başka bir münâsebet ise Fecr sûresinin başında edilen yeminin, bir önceki sûrenin sonunda zikredilen "Şüphesiz onların dönüşleri bizedir. Sonra muhakkak onları hesaba çekmek bize düşer."sözüne delil olmasıdır.

Fecr sûresinin kendinden sonra gelen Beled sûresi ile münâsebetine gelince, her iki sûrede de işlenen konuların benzerlik gösterdiği göze çarpmaktadır. Örneğin, Fecr sûresinde Allah'ı Teâla, mala düşkün olan, mirasın hepsini yiyen ve fakire yedirmeyi teşvik etmeyen kişileri yererken, Beled sûresinde de mal sahibine köle azat etmek, salgın bir açlık gününde yemek yedirmek gibi hasletleri yapmasını tavsiye etmiştir. Bu bilgiye ilaveten Fecr sûresinde nefsi mutmainne'den bahsedilmiş, Beled sûresinde ise itminana ulaşmanın yolları gösterilmiştir.²⁵⁴

Sonuç olarak her üç sûrenin muhtevasının, mekkî olmalarından dolayı benzer olduğu görülmektedir. Genel hatlarıyla bu sûrelerde, Kur'ân'da övülen ve yerilen insan karakteri, Allah'a iman eden ve iman etmeyen toplumların özellikleri ve ahiretteki akıbetleri, kıyamet sahneleri gibi konular işlenmiştir.

2.1.4. Sûrenin Fazileti(Fedâilü'l- Kur'ân)

Kur'ân'da geçen fazilet ve üstünlükleri konu alan ilme "Fedâilü'l- Kur'ân" denilmiştir. Kur'ân'ı Kerîm'in faziletleri hakkında, birçok rivayet mevcuttur. Bunların bir kısmı Kur'ân'ın bütünü bir kısmı ise belli sûre ve ayetleriyle ilgilidir.²⁵⁵

Fecr sûresinin fazileti ile ilgili rivâyetlere bakıldığında ise iki rivayet ile karşılaşılır. Bunlardan birisi: "Kim Fecr sûresini söz konusu on gece de okursa affedilir, kim onu diğer günlerde okursa kıyamette kendisi için bir nûr olur."mealindeki hadistir. Ancak bu hadis bazı âlimler tarafından mevzû kabul edilmiştir.²⁵⁶

Fecr sûresinin fazileti ile ilgili başka bir rivayet ise, Nesai'nin, Cabir'den naklettiğine göre: "Muaz namaz kıldırıldı. Bir adam da gelip onunla namaz kıldı. Muaz namazı uzatınca, adam mescidin kenarında kılıp gitti. Muaz bunu duyunca: Adam hakkında münafık, dedi. Rasulullah (s.a.)'a durum ulaşınca gence sebebini sordu. Dedi ki: Ya Rasulallah! Onunla kılmak için geldim. Namazı uzattı. Ben de ayrıldım ve

²⁵³ Vehbe ez- Zühaylî, *et- Tefsiru 'l- Münîr*, XXX: 219.

²⁵⁴ el-Alûsî, *Rûhu 'l- Meânî*, XV: 349;

²⁵⁵ Karaman vd. , *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 174.

²⁵⁶ Emin Işık, 'Fecr Sûresi'', XII: 291.

mescidin kenarında kendim kıldım sonra da devemi doyurdum. Rasulullah (s.a.) şöyle buyurdu: "Ey Muaz! Sen fitneye düşürücü müsün? Nerede A'lâ, Şems, Fecr ve Leyl sureleri?" demiştir.²⁵⁷

2.1.5. Sûrede İşlenen Ana Konular

Fecr sûresinin muhtevasına bakıldığında 3 ana konunun hâkim olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi, peygamberlerini yalanlayan bazı kavimlerin kıssalarının anlatıldığı ayetler ve bu milletlerin aşırılıkları sebebiyle başlarına gelen azabın halleri. İkincisi, Kulların sünnetullah gereği dünya hayatında hayır şer, zenginlik ve fakirlikle imtihan edilmesi ve buna karşılık insanın mizacı gereği nankörlük ile şükür arasında bir yol takip etmesi. Üçüncüsü ise kıyamet sahnelerinden korkunç kesitler, dünya hayatında işlediği amellerinden dolayı insanın ahiret hayatında mutlu veya mutsuz, iyi veya kötü olarak iki ayrı gruba ayrılmasıdır.²⁵⁸

Sûrede işlenen konular ayetlere taksim edilerek kategorize edildiğinde ise şu ana başlıklar karşımıza çıkmaktadır.

- 1- Sûre başında Fecre, on geceye, çifte ve teke, geçen geceye ilahî yemin olduğu için sûrenin 1 ve 5. ayetler arasını "Sûre'de Yeminler" konusuna,
- 2- Sûrenin 6 ve 10. ayetleri arasında Allah'ın elçilerini yalanlayan Ad, Semud ve Firavun halkı gibi nefislerine zulmeden kavimlerin helâkı ve yok oluşları işlendiği için "Kavimlerin Helâkı ve Yok oluş Sebepleri",
- 3- 11 ile 14. ayetler arasında peygamberlerini tekzib eden bazı ümmetlerin taşkınlıklarının sonucu olarak başlarına gelen azap açıklandığı için "Fesâdın Cezası İlahî Azap",
- 4- 15 ile 20. ayetler arası, kulların imtihan gereği bolluk ve darlıkla sınanması, başına gelene karşılık iman ile küfür arasında yol tutması, tabiatı gereği mala düşkünlüğü seven insanın mizacı gibi konular işlendiği için "Kulların Varlık ve Yoklukla İmtihani",
- 5- 21 ve 26. ayetler arasında kıyamet gününün, korku ve şiddetinin tasviri yapıldığı için, "Kıyamet Sahnesi"

²⁵⁷ Vehbe ez- Zühaylî, *et- Tefsiru 'l- Münîr*, XXX: 221.

²⁵⁸ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü 't- Tefâsîr*, (Kahire: Daru's- Sâbûnî li't- Tabâati ve'n- Neşri Tevzîi, 1417) III: 528.

- 6- Son 4 ayette, Ahiret yurdunda mutmain olan nefse, Allah'ın ilahî lütuf ve nimetlerine mazhar olacağının haberi verildiği için “Kâmil İnsan Olma Yolunda Nefsin Mertebeleri”adlı başlıklar altında konuları tahsis etmek istedik.²⁵⁹

2.1.6. Sûrede Hâkim Olan Üslûp

Kur'ân'ı Kerîm'in nazmının ve muhtevâsının yanında edebî yönünün ön planda olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Kur'ân'ın i'cazî yönü karşısında yalnız Müslümanlar değil, Arapça bilen, bilmeyen gayri müslimler, hatta müsteşrikler bile hayran kalmaktadır. Kur'ân dilinin belâğat ve fesâhat açısından zengin olması çeşitli Kur'ân ilimlerinin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bunlardan birisi olan Üslûbü'l-Kur'ân, ayetlerde hâkim olan üslûp ve ifade zenginliğini incelemektedir. Bunun yanında sûrelerin indiği ortam ve vahye muhatap olan kitlenin durumu da ayetlerde kullanılan ifade tarzını etkileyebilmektedir.²⁶⁰

Fecr sûresi ilk nâzil olan sûrelerden biri olması ve mekkî olması sebebiyle te'kid, kasem ve kıssa anlatım tarzının çokça kullanıldığı bir sûredir. Sûrenin kendine özgü olan bu üslûbunu, Aksâmü'l-Kur'ân, Kısâsü'l-Kur'ân gibi Kur'ân ilimlerini çerçeve edinerek işleyeceğiz.

2.1.6.1. Sûrede Geçen Yeminler (Aksâmü'l-Kur'ân)

Aksam “kase” kelimesinin çoğuludur. Kase ise sözlükte sağ el, sağ taraf, gerçek ant, kuvvet, bereket anlamlarındaki yemin anlamlarına gelmektedir. Yeminin çoğulu (eyman) terim olarak bir kimsenin kararlılığını pekiştirmek veya başkalarını ikna etmek için sözünü ve beyanını Allah'ın adını ve sıfatını zikrederek kuvvetlendirmesidir. Kelimenin kök anlamı karşılıklı söz verme durumunda olan tarafların sağ ellerini kullanmaları sebebiyle yaptıkları yeminden dolayı bu anlama gelmektedir.²⁶¹

Kur'ân'ı Kerîm'de yemin ifadesi daha çok “kase”, çoğulu (aksam) olan kelime ile ifade edilmektedir. Kur'ân'ı Kerîm'de bulunan kase çeşitlerine bakıldığında Allah'ın kendi zâtına, Kur'ân'a, meleklerle, kıyamet gününe, peygamberlere,

²⁵⁹ Vehbe ez-Zühaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, XXX: 220. ; Emin Işık, “Fecr Sûresi”, XII: 291.

²⁶⁰ Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 159-161; M. Suat Mertoğlu, “Üslûbü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), XLII: 382.

²⁶¹ Ertuğrul Boynukalın, “Yemin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013) XLIII: 417.

peygamberlerin elçilikle görevlendirildikleri yerlere, kâinata ve kâinattaki bazı olay ve varlıklara yemin ettiği görülmektedir. Âlimler yaratılmışların üzerine yapılan yeminin sadece Allah'a mahsus olduğunu, kullar için Allah'ın zâtından başka bir şeye yemin etmenin caiz olamayacağını belirtmişlerdir. Bazı âlimler, yeminin Allah'a izafe edilmesini uygun görmemiştir. Bunun sebebi gerçeği söylediğinden şüphe duyulan kimsenin yemine başvurmalarının gereksiz olduğunu düşünmeleridir, Allah'ı Teâla ise bundan münezzehtir. Bazı müellifler Allah'ı Teâla'nın yarattıklarına yemin etmesi meselesini şu üç hususla açıklığa kavuşturmuştur. Bunlardan birincisi, Kur'ân'da yemine konu olan şeyler Araplar tarafından önem ifade etmektedir. Allah'ı Teâla Kur'ân'da kendilerine kutsiyet atfedilen şeylerin üzerine yemin ederek muhatab kitlenin dikkatini ilahî vahye çekmek istemiştir. İkincisi, Allah'ın zâtının varlığının ve birliğinin delâletini te'kîd etmek içindir. Kur'ân'da yeminlere başvurulmasının bir başka sebebi ise yemin edilen şeyin önemini ve kıymetini belirtmek içindir.²⁶² Kur'ân'ı Kerîm'de geçen yeminlerin temel gayesi Allah'ı Teâla'nın zatını birlemek, Kur'ân'ın hak olduğunu beyan etmek, peygamberin hak olduğunu bildirmek, ahirette va'd ve va'îd in vukû bulacağını belirtmek içindir.²⁶³

Kur'ân'ı Kerîm'de yeminlerin gelişi, sûre içlerinde olduğu gibi sûre başlarında da geçmektedir. Yüce Allah 17 sûrenin girişinde meleklerle (es- Sâffât), feleke (el- Bürûc, et- Târık), yıldız (en- Necm), fecre (el- Fecr), güneşe (eş-Şems), geceye (el- Leyl), kuşluk vaktine (ed- Duhâ), zamana (el- Asr), havaya (ez- Zâriyât, el- Mürselât), Tûr dağına (et- Tûr), incire (et- Tîn), insan veya melek topluluğuna (en- Nâzi'at) ve atlara (el- Âdiyât) yemin ederek muhatapların dikkatini Kur'ân'a çekmiştir.²⁶⁴

Yukarıda da zikredildiği üzere Kur'ân'da kasemle başlayan 17 sûreden birisi Fecr sûresidir. Sûre girişinde tan yerinin ağarmasına, on geceye, çifte ve teke, geçip giden geceye yemin edilmiştir. Allah'ı Teâla'nın sûre başında bu dört şeye yemin etmesinin hikmeti ile ilgili müfessirler çeşitli görüşler beyan etmişlerdir.

Rivayet müfessirlerinden Tâberî ve İbn Kesîr bu konuda aynı görüşü savunmaktadır. Bu iki müfessire göre, Allah'ı Teâla kendisinden korkan muttaki

²⁶² es-Süyûtî, *el-İtkân*, IV: 53-59; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 169; Celal Kırca, 'Aksâmü'l- Kur'ân', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), II: 290.

²⁶³ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 169- 170.

²⁶⁴ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 149.

kullarının dikkatini çekmek için sûre girişinde bir kısım ibadet ve bu ibadetlerin yapıldığı vakitlere yemin etmiştir.²⁶⁵

Dirayet müfessirleri, Fecr sûresinde geçen yeminler hususunda rivayet müfessirlerinden farklı bir yaklaşımda bulunmuşlardır. Bu müfessirlerden Râzî'ye göre Allah'u Teâla bu dört şeye yemin ederek, kullarına zâtının varlığını ve birliğini bildirmeyi amaçlamıştır.²⁶⁶ Elmalılı ise Râzî'nin bu görüşüne yakın bir izâh getirmiş, Allah'u Teâla'nın azâmetine ve yüceliğine dikkatleri çekmek için bu dört zaman olayına yemin edildiğini ifade etmiştir.²⁶⁷ Dirayet müfessirlerinin konuyla alakalı beyan ettikleri bu görüşe yakın çağdaş bir yoruma göre; Fecre, on geceye, çift ve teke, geçip gitmekte olan geceye yemin edilmiştir, çünkü yemin edilen bütün bu varlıklar Allah'a aittir. Onların üzerine yemin edilerek bu varlıkları yaratanın, onları emri altında tutanın sadece Allah olduğuna dikkat çekilmiş ve tüm bu varlıkların hareket yasasını koyan yaratıcının, insanlara da hükmedebileceği mesajı verilmiştir.

Âyet-i kerimelerde geçen yeminlerle alakalı diğer müfessirlerin farklı görüşlerine yer verilecek olursa; Bir görüşe göre, Allah'u Teâlâ'nın katında önemli olan varlıklara yemin edilerek öldükten sonra dirilme, kıyamet, hesap, ceza ve mükâfatın gerçekleşeceği vurgulanmak istenmiştir.²⁶⁸

Mevdudî'ye göre sûre başında geçen yeminler Hz. Peygamberin söylediklerinin doğru olduğunu te'kid etmek için gelmiştir. Dolayısıyla Mekkeli kafirlerin inkar ettikleri vaâd ve vaîd hak olup gerçekleşecektir.²⁶⁹

Çeşitli tefsirlerden elde edilen bilgilere göre Fecr sûresinde geçen yeminlerin daha çok manayı te'kid etmek için geldiği görülmektedir. Şimdi ise sûrede üslûp olarak dikkat çeken Te'kid' ve çeşitlerini Üslûbu'l- Kur'ân açısından inceleyeceğiz.

2.1.6.2. Sûrede Geçen Te'kid Çeşitleri

Sözlükte “sağlamlaştırmak, güçlendirmek” anlamlarına gelen te'kid e-k-d kökünden türemektedir. Te'kidin ıstılâhî tanımı ise “Bir kelime veya cümleyi lafız

²⁶⁵ Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, XXIV: 402-403. ; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l- Kur'âni'l- Azîm*, VIII: 394.

²⁶⁶ Râzî, *Mefâtihu'l- Gayb*, XXXI: 148.

²⁶⁷ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, VIII: 5791.

²⁶⁸ Prof. Dr. Hayrettin Karaman, Prof. Dr. Mustafa Çağrıçı, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Sadrettin Gümüş, *Kur'ân Yolu*, V: 571.

²⁶⁹ Mevdudî, Ebu'l- A'lâ, *Tefhimu'l- Kur'ân*, trc. Dr. Muhammed Asrar, (İstanbul: Bengisu Yayınları, 1977) XXX: 320.

yahut manaca pekiştiren sözel öğelerdir.” Bir kelime veya ifadenin pekiştirilmeli anlatımını sağlayan te’kîd, Arap dili ve belâgatının köklü üslûplarından biridir.²⁷⁰

Te’kîdin faydası, şüpheyi ve yanlış anlaşılmalrı ortadan kaldırarak muhatabın zihninde ve gönlünde bilgiyi iyice yerleştirmektir. Arap dilinde te’kîd önemli bir yer teşkil etmektedir. Kur’ân’ı Kerîm’de, Arap dili üzerine nâzil olduğu için te’kîd örneklerine sıkça rastlanılmaktadır. Kur’ân’ı Kerîm’de te’kîdin işlevine bakıldığında Allah’ın ayetleri hakkında düşünce ve tefekküre yönelme, Allah’ın vadinin kesin olarak gerçekleşeceğini beyân etme, sevap kazanmaya teşvik etme, Allah’ın azabından sakındırma gibi birçok amacının bulunduğu görülmektedir.²⁷¹

Kur’ân sûrelerinden biri olan Fecr sûresî, mekkî bir sûre olması sebebiyle te’kîdin geliş şekilleri farklılık arz etmektedir. Fecr sûresinde geçen te’kîtlere bakıldığında en önemlilerinin sûre başında bulunan yeminler olduğu görülmektedir. Ancak bu konuyu “Sûrede Geçen Yeminler” başlığı altında işlediğimiz için ayetlerde var olan diğer te’kîd çeşitlerine yer vereceğiz.

- 1- İstifham edatı ile te’kîd: Arapçada istifham edatları; Hel, elif, men, ma, eyne, keyfe, eyyu şeklindedir. Kur’ân’da istifham edatları kullanım şekillerine göre birçok anlam ihtiva etmekte olup, bazen manayı te’kîd etmek için gelmektedir.²⁷²

Fecr sûresinin 5. Ayetinde’ هَلْ فِي ذَٰلِكَ فَسْمٌ لِذِي جُبْرِ” geçen (هل) soru edatı da aynı şekilde te’kîd için kullanılmıştır. Müfessirler dört şeye yemin edildikten sonra mealen “Bunlarda, akıl sahibi olan için bir yemin var, değil mi?” ayetinde geçen soru edatının kendisine yemin edilen varlıkların yüceliğini ikrar için geldiğini söylemişlerdir. Sanki Yüce Allah akıl sahiplerine, üzerine yemin edilen bu şeyler de, zâtının varlığını ve birliğini gösteren deliller olduğunu işaret etmiştir. Sonuç olarak kendilerinde hayranlık uyandıran bu varlıklar, yaratıcının azâmetini ve yüceliğini gösterdiği için değerlidir.²⁷³

- 2- “Gad”(قد) edatı ile te’kîd: Bu edatın Kur’ân-ı Kerîm’de hem mâzî ve hem de muzâri fiil ile birlikte gelmesi tahkîk ve te’kid ifade etmektedir.²⁷⁴ Fecr

²⁷⁰ İsmail Durmuş, “Te’kîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), XL: 365.

²⁷¹ Kâzım Fethî er- Râvî, *Kur’ân’ı Kerîm’de Te’kîd Üslupları*, çev. Hasan Keskin, 133-134.

²⁷² Bilal Deliser, *Kur’ân İlimleri ve Tefsir Usulü*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 122-123. vd.

²⁷³ Razî, *Me’âtilu’l- Gayb*, XXXI: 151. Vehbe ez- Zühaylî, *et- Tefsiru’l- Münîr*, XXX: 220. ; es-Sâbûnî, *Safvetü’l- Tefâsîr*, III: 529.

²⁷⁴ Kâzım Fethî er- Râvî, *Kur’ân’ı Kerîm’de Te’kîd Üslupları*, 144.

sûresinin 5.ayetinin başında gelen (هل) soru edatının, görünmeyen ancak kesinlik manası bildiren "قد" edatı ile beraber geldiği hususunda görüş birliği vardır. Yani bu ifade tarzı, aslında kendilerine yemin edilen 4 varlığın çok mühim varlıklar olduğunu teyîd etmektedir.²⁷⁵

- 3- “İnne”(إِنَّ) edatı ile te’kîd: Kur’ân-ı Kerîm’de “inne”(إِنَّ) edatı çeşitli şekillerde kullanılmaktadır.²⁷⁶ Fecr sûresi إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ ayetinde geçen “inne” manayı “muhakkak ki”manasında tekîd etmiştir.

- 4- Kelimenin (art arda) bitişik olarak tekrar edilmesi ile gerçekleşen te’kîd:

Fecr sûresinin ذَكَّا- ذَكَّا إِذَا ذُكَّتِ الْأَرْضُ ذَكَّا ذَكَّا”ayetinde parçalanma anlamına gelen ذَكَّا- kelimesinin art arda gelmesi bu kabildendir. Bazı âlimler ise bu ayette art arda gelen iki kelimenin manayı te’kîd ettiği görüşüne itiraz etmişlerdir. Onların bu itirazının sebebi “yeryüzü parça parça olup dağıldığı zaman”ayetinde geçen ikinci parçalanmanın birinci parçalanmadan daha farklı olmasıdır. Böyle olunca ayetin tefsiri, meydana gelen parçalanmanın devam ettiği yönündedir. وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ayetinde de diğer ayette olduğu gibi “صَفًّا” kelimesi iki kez gelmiştir. Mealen “Rabbinin emri geldiği ve melekler saf saf dizildiği zaman” anlamına gelen bu ayette, ikinci kelime birincisini te’kîd etmiştir.²⁷⁷

2.1.6.3. Sûrede Geçen Kıssalar (Kısasü’l-Kur’ân)

Çalışmamızda sûrede geçen kıssalara yer vermeden önce bu konuda genel bir malumata sahip olmak adına kıssa kavramının ne anlama geldiğini, bu kelimenin kavramsal çerçevesini, özelliklerini, Kur’ân’ı Kerîm’de kıssaların işleniş gayesini, geliş şekillerini örnekleriyle işleyeceğiz.

Arapçada k-s-s kökünden gelen kıssa kelimesi, “bir kimsenin izini sürüp adım adım gitmek, bir kimseye bir haberi bildirmek, hikâye etmek” gibi manalara gelmektedir. Kıssa kelimesi Arap edebiyatında hikâye yerine kullanılsa da, hikâye kavramının Kur’ân’da geçen kıssaların yerine kullanımı pek tercih edilmemiştir. Bunun sebebi hikâyelerin gerçek anlamda meydana gelip gelmediğinin belirsizliğidir. Ancak Kur’ân’da yer alan kıssalar, tarihi sahnede yeri olan gerçeklik niteliği taşıyan olay veya olgulardır. Kıssa ile

²⁷⁵ Karaman vd. , *Kur’ân Yolu*, V: 571.

²⁷⁶ Kâzım Fethî er- Râvî, *Kur’ân’ı Kerim’de Te’kîd Üslupları*, 136.

²⁷⁷ Kâzım Fethî er- Râvî, ; *Kur’ân’ı Kerim’de Te’kîd Üslupları*, 146.

hikâyenin arasını ayıran başka bir husus, hikâyelerde yer, zaman, mekân tasavvuruna önem verilmesidir. Kıssa da ise bu gibi detaylara yer verilmesi pek elzem görülmemiştir. Böyle olmasının hikmeti, okuyucuyu kıssa üzerinde düşünmeye sevk etmek ve ibret almasını sağlamak içindir. Bunun yanında kıssa kelimesinden türeyen isim ve fiillerin Kur'ân'da geçen anlamlarına bakıldığında 'peygamberlerin hikâyelerini anlatmak, haber nakletmek, anlatmak, açıklamak' gibi anlamlara gelmektedir. Kur'ân'da kasas kelimesi ile aynı anlamda kullanılan başka Arapça lafızlar da bulunmaktadır. Bunlar nebe, hadîs, mesel gibi kelimelerdir. Örneğin habil- kabil olayı, peygamberlerden Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa'nın kıssaları ile Âd, Semûd, Firavun kavminin helâkı, Kur'ân'da 'nebe' ve 'enba' kelimeleri ile ifade edilmiştir. Ayrıca yeni söz, haber anlamına gelen hadis ve mesel kelimeleri de Kur'ân'ı Kerîm'in bazı ayetlerinde kıssa yerine geçmektedir.²⁷⁸ Bunun gibi Kur'ân'ı Kerîm'de geçen tarihî kişi ve olayları konu alıp, araştıran ilme Kur'ân ilimlerinde Kısasü'l- Kur'ân denilmektedir.²⁷⁹

Kur'ân'ın genel anlatımına bakıldığında üç çeşit kıssa görülmektedir. Bunların birincisi peygamberlerin haberlerini, mucizelerini, inanan ve inkâr eden toplumların akıbetlerini konu alan tarihi kıssalardır. İkinci çeşit kıssalarda Hz. Peygamber döneminde gerçekleşen olaylar anlatılmaktadır. Üçüncü çeşit ise gaybî konuların işlendiği kıssalardır. Bu kıssa çeşidinin işlendiği ayetlerde, ileride gerçekleşecek olayların anlatımı tasavvur edilmiş, muhatabın gelecekte ibret ve nasihat alması hedeflenmiştir. Kıyamet sahneleri, cennet ve cehennemi anlatan ayetler buna örnektir. Kur'ân'da kıssaların işleniş şekilleri de göze çarpmaktadır. Kimisi Hz. Yusuf kıssası gibi bir sûreyi baştan sona kaplarken, kimisi de Fecr sûresinde Âd, Semûd, Firavun kavminin anlatıldığı gibi cüz'î bir yer tutmaktadır.²⁸⁰

Kur'ân'ı Kerîm'de anlatım tarzı olarak yer alan kıssaların gayesine gelince, Hz. Muhammedin Allah'ın elçisi ve Kur'ân'ın hak olduğunu ispat etmek, Hz. Peygamber ve müminlerin zorluklara karşı dirayetini güçlendirmek, kulların Allah'a ve ahirete olan imanını pekiştirmek, indirilen kutsal kitapların birbirinin tamamlayıcısı olduğunu beyân

²⁷⁸ İdris Şengül, 'Kıssa', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), XXV: 498-499; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 212. ; Remzi Kaya, 'Kur'ân'ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri', *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/2: 2002, 32-33.

²⁷⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 171; Karaman vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 377.

²⁸⁰ Şengül, 'Kıssa', XXV: 499. ; Kaya, 'Kur'ân'ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri' 34-35.

etmek, muhatapların geçmişte yaşanan olaylardan dersler çıkarmasını sağlamak içindir.²⁸¹

Kur'ân'da geçen kıssaların anlatımında muhatabın dikkatini çekmek için bazı hususlara önem verilmiştir. Bunlardan birisi olan temsil ve tasvir yöntemi ile ifade donukluktan kurtarılmış, anlatılan bir olay sahneleştirilerek, okuyucunun dikkat nazarı kıssa üzerinde tefekkür etmeye yoğunlaştırılmıştır. Bunun yanında irşad gayesini gölgede bırakacak gereksiz zaman, mekân, şahısların ayrıntılarına detaylarıyla yer verilmemiştir. Tarihî bir belge niteliği taşımadığı için kıssaların anlatımında kronolojik sıra gözetilmemiştir.²⁸² Kur'ân'da geçen kıssaların anlatımında dikkat çeken ikinci husus ise tekrar yöntemidir. Bu yöntem ile her hangi bir sûrede geçen kıssa, başka bir sûre de değişik ayrıntılar ilave edilerek yer verilmiştir. Kıssaların anlatımında tekrara başvurulması ayetler arası akışı bozmamış ve okuyucuyu bunaltmamıştır. Hatta kıssaların her sûrede farklı üslûpla ele alınması, muhatabın her okumasında farklı mesajlar elde etmesini sağlamıştır.²⁸³ Kur'ân'da geçen kıssaların başka bir özelliği, daha çok Araplar arasında yaygın olarak bilinen olayları ihtiva etmesidir. Muhatap kitlenin tarihinden en çarpıcı kesitlerin anlatımı, ilahî mesaja inandırıcılığın artmasına ve hadiselerden ibretler alınmasına katkı sağlamıştır. Bunun yanında seçilen konuların belli bir mekâna veya zamana ait olması kıssaların evrensel anlatımını gölgede bırakmamış, her ferdin yaşanan olaylardan kendi konum ve karakterine uygun dersler çıkarmaları amaçlanmıştır.²⁸⁴

2.2. Fecr Sûresinin Rivayet ve Dirayet Açısından Tefsiri

2.2.1. Dört Şeye Yemin

Rahman ve Rahim Olan Allah'ın Adıyla

1 - Andolsun fecre.

2 - On geceye

3 - Çifte ve teke.

4 - Gitmekte olan geceye.

²⁸¹ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 213- 215. ; Şengül, "Kıssa", XXV: 499-500.

²⁸² Şengül, "Kıssa", XXV: 500.

²⁸³ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 172. ; Ögmüş, *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Tarihi*, 86.

²⁸⁴ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 214- 216.

5 - Nasıl, bunlarda bir akıl sahibi için yemin var değil mi?

Kur'ân'ı Kerîm'de geçen yeminlerin özellikleri ve işlevi hakkında bilgilere Aksâmü'l- Kur'ân başlığı altında yer vermiştik. Kur'ân'ı Kerîm'de yer alan yeminlerin çeşitleri incelendiğinde ise; Allah'ı Teâla'nın bazen ilmini göstermek için isim ve sıfatlarına,²⁸⁵ bazen güç ve kudretini göstermek için fiillerine,²⁸⁶ bazen de sanatındaki harikuladeliği fark ettirmek için mahlukâtına²⁸⁷ yeminler ettiği görülmektedir.²⁸⁸

Fecr sûresinin ilk dört ayeti bu açıdan değerlendirildiğinde üzerine yemin edilen şeylerin, Allah'ı Teâla'nın mahlukâtına yaptığı yeminler olduğu müşâhede edilmektedir. Bu yeminler muhteva açısından ele alındığında ise genel olarak tabiatın ve oluşumlarının konu edildiği fark edilmektedir. Sûrede geçen yeminlerin keyfiyet ve mahiyetini tayin ettikten sonra, şimdi de bu kelimelerin lugavî ve ıstılahî tahlillerine yer verelim.

1-) “Ant olsun Fecre”

Sözlükte bir şeyi geniş bir şekilde yarmak, anlamına gelen fe-ce-ra kelimesi “ikiye ayırmak, açığa çıkarmak, fışkırmak”²⁸⁹ gibi manalara da gelmektedir. Kur'ân'ı Kerîm'de “fecera” kelimesinin kullanımına bakıldığında “*Yeryüzünde kaynaklar fışkırttık*”,²⁹⁰ “*Aralarından nehir akıttık*”,²⁹¹ “*Bunun üzerine o taş dan 12 pınar fışkırttık*”²⁹² bu anlamlara gelen ayetlerin mevcut olduğu görülmektedir.

Fecir kelimesi isim olarak güneşin doğmasından önceki tan yeri ağarmasını ifade etmektedir. Türkçe’de şafak sökmesi, gün ağarması, sabahın alaca karanlığı olarak tanımlanan bu olay gece ile gündüzü birbirinden ayırdığı veya gündüz aydınlığını ortaya çıkardığı için fecir diye adlandırılmıştır.²⁹³ Bu kavramla aynı anlama gelen kelimelere, İnfitar ve Felak sûre isimleri örnek verilebilir. Çünkü bu kelimeler de, fecir kavramının da olduğu gibi sabahın karanlığını yarma işlevine sahiptir.

²⁸⁵ Şems, 91/5.

²⁸⁶ Şems, 91/7.

²⁸⁷ Kalem, 68/1.

²⁸⁸ es- Süyûtî, *el-İtkân*, IV: 54-57; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. el- Ferh el- Kurtubî, *el- Câmi’ li- Ahkâmî’l- Kur’ân*, thk. Ahmed el- Berdunî, İbrahim Etîş, (Kahire: Daru’l- Kütübi’l- Mısriyye, 1384) XX: 41.

²⁸⁹ el- Cevherî, *es- Sihâh*, “fcr” md. , II: 778. ; İbn Fâris, *Mücmelü’l-Luga*, “fcr” md. , I: 712. ; Râgıb el- İsfahânî, *el- Müfredât*, “fcr” md. , I: 625. ; ez- Zebîdî, *Tâcü’l- Arûs*, “fcr” md. , XIII: 299.

²⁹⁰ Kamer, 54/11.

²⁹¹ Kehf, 18/33.

²⁹² Bakara, 2/90.

²⁹³ Yakup Çiçek, “Fecir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 1995) XII: 286.

Kur'ân'ı Kerîm'in beş yerinde fecir kelimesi oruç ve namazla ilgili bazı hükümlerin bildirilmesi, ²⁹⁴ Kadir gecesinin fazileti, ²⁹⁵ yemin, ²⁹⁶ manalarını ifade etmek için gelmektedir.

Fecr kelimesi fikhî literâtürde Fecr-i Kâzib ve Fecr-i Sâdık olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Fecr-i kâzib, ufukta göğün dikine doğru yükselen aydınlık için kullanılan bir tabirdir. Bu kelimenin yalancı fecir olarak ifade edilmesi, kendisini karanlığın takip etmesi ve ufukta gerçek bir aydınlanma meydana gelmemesi sebebiyledir. Bu fecirden sonra ise hakiki fecir manasına gelen Fecr-i sâdık meydana gelir. Sabah namazı vaktinin girdiği ve oruç tutma ibadetinin başladığı bu vakitte, gece karanlığı gerçek anlamıyla kaybolmaya başlamış ve güneş ışınları ufkun enlemesine doğru yayılmıştır. ²⁹⁷

Fecr kelimesi lugavî ve ıstılahî açıdan tahlil edildikten sonra rivayet ve dirayet tefsirlerinde hangi anlamlara geldiği araştırıldığında müfesssirlerin çeşitli görüşler bildirdiği görülmektedir. Bu görüşlerden en yaygın olanı Fecrin sabah vakti manasına gelmesidir. ²⁹⁸ Allah'ı Teâla, gündüzün geceden sıyrılarak aydınlandığı, insanlar ve diğer canlıların rızkını aramak için yeryüzüne dağıldığı bir zaman dilimine, ölümden sonra dirilişi hatırlatmasından dolayı yemin etmiştir. ²⁹⁹

Diğer bir görüşe göre "fecr" sözüyle sabah namazı kastedilmiştir. ³⁰⁰ Çünkü bu namazın olduğu vakitte hem gündüz melekleri hem gece melekleri hazır bulunduğu için, Allah katında üzerine yemin edilecek kadar kıymetli bir zaman dilimidir. ³⁰¹ Bununla birlikte fecr için, bütünüyle gündüz diyenlerde olmuştur. ³⁰²

Başka bir görüşe göre fecr kelimesinin marifeli gelmesinden dolayı bu ayetin bazı muayyen günlere işaret ettiği dile getirilmiştir. Bunlardan birisi de hac menâsikinin yerine getirildiği Kurban bayramı sabahıdır. Bu önemli günde hacılar kurban keserek

²⁹⁴ Bakara, 2/187; İsra, 17/78; Nur, 24/58.

²⁹⁵ Kadir, 97/5.

²⁹⁶ Fecr, 89/1.

²⁹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "fcr" md. , V: 45. ; Karaman vd. , *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 174.

²⁹⁸ İbn Cerîr et- Taberî, *Câmiu'l- Beyân an Te'vîli Âyi'l- Kur'ân*, XXIV: 395. ; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l- Kur'âni'l- Azîm*, VIII: 390. ; Râzî, *Mefâtihu'l- Gayb*, XXXI: 148; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VIII: 5791.

²⁹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l- Gayb*, XXXI: 148;

³⁰⁰ Ebû Muhammed Muhyissünne el- Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed b. el- Ferra' el- Begavî, *Meâlimü't- Tenzîl*, thk. Abdurrezzak el- Mehdî, (Beyrut: Daru İhyâü't- Tûrâsi'l-Arabî, 1420) V: 247.

³⁰¹ Râzî, *Mefâtihu'l- Gayb*, XXXI: 148.

³⁰² Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es- Sa'lebî en- Nisâburî, *el- Keşf ve'l- Beyân an Tefsîri'l- Kur'ân*, thk. İmam Ebî Muhammed b. Aşûr, (Beyrut: Daru İhyâü't- Tûrâsi'l-Arabî, 1422) X: 191.

rablerini tanzim etmişlerdir.³⁰³ Bazı müfessirlere göre buradaki fecr, Zilhiccenin ilk günüdür. Çünkü “vel-fecr” ayeti ile onu takiben gelen “on gece” âyeti arasında anlam yönünden ilişki vardır. Bu bilgilere ilaveten Muharrem ayının fecri de muayyen günlerden biri olarak ifade edilmiştir. Bu görüşe göre Yüce Allah, yılın başlangıcı olarak nitelendirilen Muharrem’in fecrine yemin etmiştir. Çünkü Allah katında en şerefli ay muharrem ayıdır.³⁰⁴

Rivayet müfessirlerinden Taberî ve İbn Kesîr’in “Vel-fecr” ayetinin ne anlama geldiği ile ilgili kanâatleri ise, fecrin sabah vakti olduğu yönündedir. Kur’ân’ı Kerîm’in diğer sûrelerinde bu ayetin manasıyla müterâdif ayetlerin mevcut olması onların bu görüşünü desteklemektedir. Örnek olarak, “*Aydınlandığı dem sabaha... andolsun.*”³⁰⁵ “*Nefeslendiği dem sabaha... and olsun.*”,³⁰⁶ “*Kuşluğa and olsun*”³⁰⁷ ayetlerinde olduğu gibi, fecr sûresi ilk ayetinde de sabah vaktine yemin edilmiştir.³⁰⁸

Müfessir Râzî ise “vel-fecr” ayetinin geldiği muhtemel anlamları paylaşmış ancak bu ayet hakkında kendi görüşünü belirtmemiştir.

Müfessir Elmalılı da, rivayet müfessirlerinin de belirttiği gibi “vel-fecr” ayetinin, sabah vakti anlamına geldiğini söylemiş, müfessir bu görüşüne ilaveten ayet başında gelen lam-ı ahidin cuma ve bayram gibi mübarek günlerden birinin fecri olarak düşünülebileceğini de belirtmiştir. Ona göre bu ayette kastedilen mübarek gün Zilhicce’nin onuncu günü yani kurban bayramının fecridir. Bu ayeti takiben on geceye yemin edilmesi, Elmalılı’nın bu görüşünü desteklemektedir.³⁰⁹

Bu ayet hakkında rivayet müfessirlerinden Taberî ve İbn Kesîr ile Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın kanâatlerinin aynı olduğu görülmektedir.

2-) “Ve on geceye”,

Fecr sûresinin ikinci ayetinde ise on geceye yemin edilmiştir. Müfessirler tefsirlerinde bu on geceden maksadın ne olduğu ile ilgili çeşitli rivayetler

³⁰³ Râzî, *Mefâtihu’l- Gayb*, XXXI: 148.

³⁰⁴ İbnü’l- Cevzî, Ebü’l- Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed, *Zâdu’l- Mesir fî İlmi’t- Tefsir*, thk. Abdurrezzak el- Mehdî, , (Beyrut: Darü’l- Kitâbi’l-Arabî, 1422) IV: 437. ; Râzî, *Mefâtihu’l- Gayb*, XXXI: 149.

³⁰⁵ Müddessir, 74/34.

³⁰⁶ Tekvir, 81/18.

³⁰⁷ Duha, 93/1

³⁰⁸ Vehbe ez- Zühaylî, *et- Tefsiru’l- Münîr*, XXX: 223.

³⁰⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VIII: 5791.

nakletmişlerdir. Bunlardan birincisi, ayette geçen on gecenin, Zilhicce'nin ilk on gecesi olduğu yönündedir. Rivayet müfessirlerinden Taberî ve İbn Kesîr'de bu görüşü desteklemektedir. Taberî bu görüşü için Cabir b. Abdullah'ın peygamber efendimizden (s.a.v) naklettiği *"On gece Kurban bayramının on gecesidir. Tek olan Arefe günüdür. Çift olan ise bayram günüdür."*hadisini delil göstermiştir.³¹⁰ İbn Kesîr ise tefsirinde bu görüşü ile alakalı Sahih-i Buhari'de İbn Abbas'tan merfu olarak rivayet edilen : *"Hiçbir gün yoktur ki, salih amel Allah'a bu günlerden (Zilhiccenin on günü) daha sevgili olsun."*Allah yolunda cihad da mı dediler? Buyurdu ki: *"Allah yolunda cihad bile. Ancak bir adam nefsi ve malı ile çıkmış sonra da hiç dönmemiş ise o müstesna."*hadisi nakletmiştir.³¹¹

Ayette geçen on gecedan maksadın ne olduğu ile alakalı ikinci görüş ise, hicrî yılın birinci ayı olan Muharrem'in ilk on gecesidir. Bu ayda oruç tutmanın fazileti ile ilgili varid olan hadisler bu görüşü desteklemektedir. Üzerine yemin edilen on gecenin Ramazan'ın ilk on gecesi veya son on gecesi olabileceği yönünde çeşitli görüşlerde mevcuttur. Çünkü Kur'ân bin aydan hayırlı olan Kadir gecesinde indirilmiştir. Kadir gecesinin Ramazan'ın son on gününde aranması ile ilgili hadislerin varid olması bu görüşü desteklemektedir.³¹²

Râzî ve Elmalılı başta olmak üzere dirayet müfessirleri, rivayet müfessirlerinden farklı olarak Allah'ı Teâla'nın üzerine yemin ettiği şeyler arasında, sadece Fecr sûresi ikinci ayette geçen on gece ifadesinin nekreli olduğuna dikkat çekmişlerdir. Bu iki müfessire göre, bu on gecede diğer gecelerde bulunmayan faziletler mevcut olduğu için nekreli gelmiştir. Buradaki nekre belirsizliği ifade ettiği için herhangi bir on gün manasına gelse de, ayette kastedilen on gece, sonunda fecir gibi neşe ve sevinç bulunan ramazan veya zilhicce ayının son on gecesidir.³¹³

Sonuç olarak rivayet müfessirleri ile dirayet müfessirleri arasında ayetin tefsiri hakkında görüş farklılıkları olup, Taberî ve İbn Kesîr ayette kastedilen on gecenin

³¹⁰ Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, XXIV: 397.

³¹¹ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l- Kur'âni'l- Azîm*, VIII: 390

³¹² Râzî, *Mefâtîhu'l- Gayb*, XXXI: 148; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII: 5791-5793

³¹³ Râzî, *Mefâtîhu'l- Gayb*, XXXI: 148; Ebû'l- Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhim el- Hâzin, *Lübâbü't- Te'vîl fî Me'âni't- Tenzîl*, thk. Tashih Muhammed Ali Şahin, (Beyrut: Darü'l- Kütübî'l- İlmiyye, 1415) IV: 423. ; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. el- Endelüsî, *el- Bahrû'l- Muhîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, (Beyrut: Darü'l- Fikr, 1420) X: 467. ; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII: 5791-5793;

zilhiccenin ilk on gecesi olduğunu, Râzî ve Elmalılı ise zilhiccenin son on gecesi olduğunu belirtmiştir.

3-) “*Hem çifte hem teke*”

Ayette geçen “şef’i” ve “vetr” kelimelerinin ne anlama geldiği ile ilgili sözlük ve tefsirlerden elde edilen görüşleri maddeler halinde sıralayacak olursak;³¹⁴

1-) Yaygın olan görüşe göre “Şef”ten kasıt kurban bayramı günü, “vetr” den kasıt ise arefe günüdür. Bu iki gün Hac ibadetinin yerine getirilmesi açısından önem arz etmektedir. Bu sebeple Yüce Allah bu iki şeye yemin etmiştir.

2-) Bir görüşe göre “şef”, Kurban bayramı gününden sonra gelen iki gün, “vetr”de üçüncü gündür. Teşrik tekbirleri gibi hac farızasından geriye kalan işler bu günlerde yapıldığı için Allah katında yemine değerlidir. Bu görüşe “*O malum günlerde Allah’ı zikredin. Binâenaleyh kim bu iki günde acele ederse, ona bir günah yoktur*”³¹⁵ ayeti delil gösterilmiştir.

3-) “Vetr”, akşam gibi tek rek’atlı namazları; “şef”ise, öğle, ikindi, yatsı gibi çift rek’atlı namazları ifade etmektedir. Namaz dinin temeli olduğu için Allah’u Teâla bu ibadetin tekine de çiftine de yemin etmiştir.

4-) “Şef” bütün mahlukât, “vetr”ise tek olan Allah (c.c.)’dur. Bu görüşe delil olarak ise “*ve Biz sizi çift olarak yarattık*”³¹⁶ ayeti örnek verilebilir.

5-) Hz. Âdem “vetr”iken, eşi Havva ile “şef”olmuşlardır.

5- “Şef”otuz güne tamamlanan, “vetr” ise yirmi dokuz günde tamamlanan aydır.

7-)“Şef” cennetin kapılarıdır, çünkü onun sayısı sekizdir. Cehennem kapıları ise “vetr” diye nitelendirilmiştir, çünkü sayıları yedidir.

8-) “Şef”, insanın uzuvları; “vetr” ise kalbidir. Nitekim Yüce Allah, Ahzab sûresi 4.ayette “*Allah hiçbir kimsenin göğsünde iki kalb yaratmadı*” diye buyurmuştur.

³¹⁴el- Cevherî, es- *Sihâh*, “vtr” md. , II: 842-843. ; İbn Fâris, *Mücmelü’l-Luga*, “şfa” md. , I: 508. ; İbn Manzûr, *Lisânü’l- Arab*, “şfa” md. , VIII: 183- 184; ez- Zebîdî, *Tâcü’l- Arûs*, “şfa” md. , XXI: 279-280. ; Taberî, *Câmiu’l- Beyân*, XXIV: 397-399; İbn Kesîr, *Tefsîrü’l- Kur’âni’l- Azîm*, VIII: 391-393; Râzî, *Mefâtihu’l- Gayb*, XXXI: 149-150.

³¹⁵ Bakara, 2/203.

³¹⁶ Nebe, 78/8.

9-) Bütün mahlûkat ya tektir veya çifttir. Allah Teâlâ ise bu ayette tekin veya çiftin Rabbine yemin etmiştir.

10-) Kimisine göre de “şef” Âdem’in çocukları, “vetr”ise Âdem’in kendisidir, çünkü Âdem babasız dünyaya gelmiştir.³¹⁷

Rivayet müfessirlerinden Taberî ise “çift ve tek” kelimelerinin genel mana ifade ettiklerini, bu iki kelimeyi belli bir şeye tahsis etmenin uygun olmadığını söylemiştir. Müfessir Allah’u Teâlâ’nın her çift ve tek’e yemin ettiği görüşünü desteklemiş, yukarıda beyan edilen görüşlerin sıhhatli olmadığını belirtmiştir.³¹⁸

İbn Kesîr de ayet hakkında yukarıdakine benzer rivayetleri tefsirinde aktardıktan sonra Taberî’den farklı olarak meşhur olan görüşün “tekin arefe, çiftin ise Kurban Bayramı”olduğunu belirtmiştir. Çünkü arefe Zilhiccenin 9.güne, Kurban bayramı ise Zilhicce’nin onuncu gününe tekâbül etmektedir. Başka bir rivayette ise tek arefe, çift ise Ramazan Bayramı olarak geçmektedir.³¹⁹

Dirayet müfessirleri Râzî ve Elmalılı, bu ayeti rivayet tefsirlerinden farklı olarak kırâat açısından da değerlendirmiştir. Bu iki müfessire göre bu ayet, kırâatlerin gelişine göre farklılık arz edebilmektedir. Ayetin kırâatlerinde farklılıkların bulunması, kelimelerin ihtiva ettiği manalarda çeşitliliği de meydana getirmektedir. Örneğin Kureyş lehçesine göre “vetr” kelimesinde vav harfi fethalı olarak kabul edilirken, Temim lügatine göre ise vav harfi kesra halinde gelmiştir. Böyle olunca “vetr”kelimesinin fethalı olarak manası adede muteallık olan çift ve tek manalarına gelirken, “vitr” yani kesralı halinde okunuşu ise şefaate ve intikam manalarını ihtiva etmektedir. Bu kelimenin esreli şekilde okunması, ayeti siyâk ve sibâkından kopardığı için Cumhur kırâati nazarında kabul edilmemiş, aksine kırâat âlimlerini “vetr” kelimesinin fetha halinde okunması gerekliliği konusunda mutâbık kılmıştır.³²⁰ Râzî çift ve tek kavramlarını kîraat açısından değerlendirdikten sonra, bu iki kelimenin hangi anlamlara geldiği ile ilgili rivayetlerden önemli gördüklerini paylaşmıştır. Müfessir, ayetin zâhirinde bu görüşlerden özellikle herhangi birisinin kastedildiğine dair bir emare olmadığını çift ve tek kavramlarından anlaşılması gerekenin Yüce Allah’ın katında iki

³¹⁷ Râgıb el- İsfahânî, *el- Müfredât*, I: 427.

³¹⁸ Taberî, *Câmiu’l- Beyân*, XXIV: 400.

³¹⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrü’l- Kur’âni’l- Azîm*, VIII: 391

³²⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l- Arab*, “vtr” md. , V: 273. ; ez- Zebîdî, *Tâcü’l- Arûs*, “vtr” md. , XIV:335-337; Râzî, *Mefâtihu’l- Gayb*, XXXI: 149; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VIII: 5794-5795

kıymetli şey olduklarını ifade etmiştir.³²¹ Elmalılı ise Râzî'nin bu görüşüne benzer şekilde çift ve tek'in başında ki lam-ı ahidlerin tüm manaların hepsine ima ve işarette bulunduğunu söylemiş, ancak bu iki kelimenin geçtiği ayetin siyak ve sibâkından anlaşılması gerekenin tek'in arefe, çiftin ise kurban bayramı olması gerektiğini belirtmiştir.³²²

Bu ayetin tefsiriyle ilgili müfessirlerin görüşlerinde dikkat çeken husus, rivayet müfessirleri ve dirayet müfessirlerinin kendi içlerinde görüş farklılıklarına sahip olmasıdır. Örneğin Taberî ve Râzî, ayette geçen çift ve tek kavramının muhtemel olan tüm manaları kapsadığını belirtirken, İbn Kesîr ve Elmalılı ise ayette geçen çift ve tek kavramını hususî bir anlama tahsis etmiştir. Bu durum da rivayet veya dirayet tefsirlerinde yorumsal farklılıkların olabileceğinin göstergesidir.

4-) “*Gelip geçeceği demde geceye*”

Âyeti kerimede geçen ‘yesr’ kelimesinin aslı “yesri”dir. Fasıla için “ya” düşürülerek ra harfinin kesresiyle yetinilmiş olup, cezmedilmiş değildir. Onun için bazı kırâatlerde vasıl edilirken, bazı kırâatlerde durulduğunda veya geçildiğinde ‘yâ’ ile okunur. “İsrâ” gibi gece gitmek mânâsına gelen bu kelime “sûra” ve “sirayet” kökünden türeyen geniş zamanlı bir kelimedir.³²³

Bu âyeti kerimeye “geçtiği zaman geceye” veya “birbiri arkası sıra gittiği zaman geceye” gibi manalar verilmiştir. Yüce Allah bu sûrede on geceye yemin ettikten sonra, geçmekte olan tüm gecelere genel olarak yemin etmiştir. Ayette geçen ‘‘ize yesr’ kelimesinin “gittiği demde” veya “yürüdüğü, geldiği zaman” manalarının herhangi birine hamledilmesi mümkündür. Ayetin bu şekilde meallendirilmesine delil olarak “Dönüp gitmekte olan geceye”³²⁴, “Kararmaya başlayan geceye”³²⁵ ayetleri örnek verilmiştir. Bu ayetlerde de Fecr sûresinin dördüncü ayetinde olduğu gibi birbiri ardınca gelen doğa olaylarına, insanların dikkatini çekmek için yemin edilmiştir.³²⁶

Ayette geçen gecenin keyfiyeti ile alakalı yorumlara gelince bir rivayete göre buradaki gece kemâle ermiş bir gecedir. Bir rivayete göre ise ayette zikredilen gece,

³²¹ Râzî, *Mefâtîhu'l- Gayb*, XXXI: 150.

³²² Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VIII: 5797.

³²³ Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, XXIV: 401.

³²⁴ Müddessir, 74/33.

³²⁵ Tekvir, 81/17.

³²⁶ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l- Kur'âni'l- Azîm*, VIII: 394.

akşam Müzdelife gecesi veya bayram gecesidir. Çünkü bu gecede insanlar Allah’a itaat etmek için bir araya gelmektedir. Başka bir rivayete göre ise ayette geçen gece, Kadir gecesidir. Çünkü rahmet bu gecede sirayet edip yürümektedir. Ayrıca bin aydan hayırlı olan bu gecede çokça sevap kazanma imkânı vardır.³²⁷

Elmalılı da yukarıda ki bilgileri teyîd eder nitelikte ayete açıklama getirmiştir. Müfessire göre gecenin gece gitmesinde katmerli bir ifade vardır. Burada geçen geceden kasıt karanlığın ta kendisi veya karanlığın yok olmaya yüz tutmuş halidir. Bu anlar da sabaha yakın olan seher vakitleridir. Müfessire göre sûrede geçen fecr ve leyl kelimelerinin cins olarak değerlendirilmeyip muayyen bir gece ve gündüze tahsis edilmesi daha makul ve uygundur. Böyle olunca ayette kastedilen mana bayram sabahı veya sabahı bayram olan gecenin seherine işaret etmektedir.³²⁸

Ayet hakkında rivayet ve dirayet tefsirlerinde yer alan değerlendirmeler göz önüne alındığında müfessir Taberî, Râzî ve Elmalılı’nın bu ayeti kırâat açısından tahlil ettiği görülmektedir. Ancak müfessir İbn Kesîr’in tefsirinde bu ayetin kırâati ile ilgili herhangi bir değerlendirmesi mevcut değildir. Rivayet ve dirayet müfessirleri âyeti kerimede geçen gecenin hangi anlamlara geldiği ile ilgili çeşitli görüşleri bir araya getirmiş ancak ayet hakkında müfessir Elmalılı dışında şahsî bir kanâat belirtilmemiştir.

329

5-) Akıl sahibi için bunların her biri bir yemine değmez mi?

Bu ayetin başında gelen “hel” soru edatının hangi manalar için kullanıldığına dair bilgileri “Sûrede Geçen Te’kîd Çeşitleri” başlığı altında işlemiştik.

Bu bilgileri kısaca hatırlayacak olursak; ayette geçen “hel” istifham edatının manayı te’kîd etme, kendisiyle yemin edilen şeylerin yüceliğini ikrar ettirme, arapça “inne” muhakkak anlamında manayı kuvvetlendirme gibi fonksiyonları bulunmaktadır.³³⁰

Netice olarak sûre başında fecr’e, on geceye, çift ve tek’e, gelip geçen gece’ye yemin edilerek, "ahiret gerçeğini idrak edebilmek için bu dört şey delil olarak yetmez

³²⁷ el- Kurtubî, *el- Câmi’ li- Ahkâmi’l- Kur’ân*, XX: 42.

³²⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VIII: 5797.

³²⁹ Taberî, *Câmiu’l- Beyân*, XXIV: 401. ; İbn Kesîr, *Tefsîrü’l- Kur’âni’l- Azîm*, VIII: 393-394. ; Râzî, *Mefâtihu’l- Gayb*, XXXI: 151; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VIII: 5797.

³³⁰ el- Kurtubî, *el- Câmi’ li- Ahkâmi’l- Kur’ân*, XX: 43.

mi?” demek istenmiştir. 5. Ayette geçen bu ifade tarzıyla akıl sahibi bir kişi için bu yeminlerin yeterli olacağı, herhangi başka bir delile ihtiyacı olmayacağı vurgulanmıştır.³³¹

Burada akla gelen soru, ilk dört ayette geçen varlıklara hangi maksatla yemin edildiğinin belirtilmemesidir. Bazı müfessirlere göre, Allah’u Teâlâ kendi katında önemli olan varlıklara yemin ederek, Mekkeli kâfirlerin inkâr ettiği kıyametin, öldükten sonra dirilmenin, hesaba çekilmenin gerçekleşeceğini vurgulamak istemiştir.³³² Bu yoruma göre ayette sorulan soruya, aynı sûrenin "Çünkü Rabbin her şeyi yakından izlemektedir" mealindeki 14. ayeti cevap teşkil etmektedir.³³³ Sanki bu ayet için "Yukarıda sayılanlara yemin olsun ki rabbin her şeyi yakından izlemektedir; hiçbir şey O'nun bilgisi dışında değildir; O, bütün yapıp ettiklerinizi bilmektedir ve karşılığını ceza veya ödül olarak verecektir" demek gibidir.³³⁴ Bir görüşe göre ise bu ayete karşılık olarak gelecek olan cevap hazfedilmiştir.³³⁵

Kur’ân’ı Kerîm’de akıl sahipleri için kullanılan kavramların çeşitlilik arz ettiği görülmektedir. Bu duruma ayette geçen "akıl sahipleri" anlamına karşılık "hicr" kelimesinin gelmesi örnek verilebilir.

Sözlükte masdar hali "menetmek" anlamına gelen "hicr" kelimesi isim halinde "Akıl, engel, yasak, himaye, korunan şey" gibi anlamlara gelmektedir. Kur’ân’ı Kerîm’in (el-En'am 6/138; el-Furkan 25/22, 53; el-Fecr 89/5) üç yerinde geçen bu kelime³³⁶ Fecr sûresinin 5.ayetinde akıl anlamına gelmektedir. Akıl insanı kötü düşünce ve davranışlardan alıkoyduğu için ayette "hicr" diye ifade edilmiştir.³³⁷ Bu durumda bu ayet; ancak akıl sahibi kimseler, Yüce Allah'ın kendileriyle yemin ettiği bu şeyler de hayret verici özellikler ve onun varlığını ve birliğini gösteren deliller olduğunu bilebilir, diye tefsir edilir.³³⁸

³³¹ Mevdudi, *Tefhimu'l- Kur'an*, XXX: 320. ; Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin en-Nîsâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'an ve Regâibü'l-Furkân*, thk. Şeyhu Zekerîyya Umiyrât (Beyrut: Darü'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1416) VI: 495.

³³² Mevdudi, *Tefhimu'l- Kur'an*, XXX: 320.

³³³ Râzî, *Mefâtihu'l- Gayb*, XXXI: 152.

³³⁴ Karaman vd. ,*Kur'an Yolu*, V: 552.

³³⁵ Zemahşerî, *el- Keşşâf*, IV: 747.

³³⁶ Ömer Faruk Harman, "Hicr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*,(İstanbul: TDV Yayınları, 1988) XVII: 454.

³³⁷ el- Begavî, *Meâlimü't- Tenzil*, V:248. ; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l- Kur'âni'l- Azîm*, VIII: 394.

³³⁸ es-Sâbü'nî, *Safvetü't- Tefsîr*, III: 529.

Rivayet müfessirlerinden Taberî ve İbn Kesîr’de ayette geçen ‘‘hicr’’ kavramıyla ilgili çeşitli izahlarda bulunduktan sonra sûrede Hac ve namaz gibi bir kısım ibadetlere ve bu ibadetlerin yaptıkları vakitlere edilen yeminin, Allah’tan hakkıyla sakınan kullar için ilahî bir mesaj olduğunu dile getirmiştir.³³⁹

Bu ayetle ilgili dirayet tefsirlerine bakıldığında ise, her iki müfessirin de ayetin içinde bulunduğu ifade tarzını ve kavramsal çerçeveyi gözeterek tefsir ettiği görülmektedir. Bunlardan biri olan müfessir Râzî, ayette geçen istifhamla te’kîd manasının kast edildiğini söylemiştir. Böyle olunca ayet sanki ‘‘Bu söylediğim şeyde hüccet yok mu’’ anlamına gelmektedir. Daha da açıklayıcı olunması gerekirse sanki bu ayet, akıl ve vicdan sahibi kimselere üzerine yemin edilen şeylerde Allah’ın tevhid ve rububiyetine delâlet eden bir takım enteresanlıklar olduğunu ve bundan dolayı yemin edilmeye layık şeyler olduğunu hatırlatma içindir.³⁴⁰

Dirayet müfessirlerinden diğeri olan Elmalılı ise Râzî’nin dediklerini tekrarlar nitelikte ; ‘‘Akıl sahibi olan bir kimse bilir ki yüce Allah’ın yemin ettiği bu şeylerde Allah’ın birliğini ve Rabliğini gösteren deliller ve enteresan durumlar vardır; bunlar yaratıcılarını göstermeleri itibarıyla yemin olunmaya layıktırlar.’’ demiştir. Müfessire göre bu ayetten bu anlamı çıkarmak için, sûrede geçen yeminlerin iki şeye delaleti lazım gelir. Bunlardan birincisi, ‘‘çifte ve ‘‘teke’’ ayetindeki ‘‘tek’’ ifadesinden doğrudan doğruya Allah’u Teâla’nın anlaşılması, diğeri ise üzerine yemin edilen olayların bizzat kendilerine değil, onların yaratıcısı olan ve bu değişiklikleri yapıp idare eden Rabbe yemin olarak algılanması gerekmektedir.³⁴¹

Bu ayetin tefsiri ile ilgili müfessirlerin görüşleri değerlendirilmeye alındığında rivayet ve dirayet tefsirlerinin kendi içlerinde tutarlılık arz ettiği, ancak dirayet müfessirlerinin rivayet müfessirlerinden farklı olarak ayete izâhlar getirdiği görülmektedir.

2.2.2. Kavimlerin Helakı ve Yok Oluş Sebepleri

6- Görmedin mi, Rabbin ne yaptı Ad’a ?

7- Sütunlar sahibi İrem’e,

³³⁹ Taberî, *Câmiu’l- Beyân*, XXIV: 402-403. ; İbn Kesîr, *Tefsîrü’l- Kur’âni’l- Azîm*, VIII: 394.

³⁴⁰ Râzî, *Mefâtihu’l- Gayb*, XXXI: 151.

³⁴¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VIII: 5797.

8- Ki, O şehirlerde bir benzeri yaratılmayandı

9- Onun yamacında kayaları oyan Semûd kavmine,

10- Kazıklar sahibi Firavun'a,

Kur'ân'ı Kerîm'de pek çok kavmin yok oluş hikâyesine yer verilmiştir. Bu yok oluş diğer adıyla helâk, Allah'ın azabıyla gerçekleşmektedir. Kur'ân'ı Kerîm'de azabın daha çok; çığlık, sarsıntı, dondurucu rüzgârlar, titreme gibi şekillerine yer verilmektedir. Kur'ân'da geçen bu tür azap çeşitleri, bireysel yok oluştan ziyade, topyekûn yok oluşları anlatmak içindir. İnsanlık tarihine bakıldığında bu konuyla ilgili araştırılan husus daha çok helâkın meydana gelişi ve bu helâkın meydana gelme sebepleriyle ilgilidir. Söz konusu helâkı tetikleyen faktör davranışlar ise, Kur'ân'ı Kerîm'de fesat, tuğyan, zulüm, fücür, cürum, zenb, fisk, isyan ve israf gibi kavramlarla ifade edilmektedir.³⁴²

Biz ise açtığımız bu başlık altında Fecr sûresinin 6 ile 10. ayetler arasına konu olan geçmiş milletlerden Âd, Semûd ve Firavun kıssalarını, rivayet ve dirayet müfessirlerinden istifade ederek sırasıyla işleyeceğiz.

2.2.2.1. Âd Kavmi ve Özellikleri

6. “Görmedin mi, Rabbin ne yaptı Âd’a”

Rivayet müfessirlerinden Taberî ve Râzî tefsirlerinde Âd kavmini kısaca işlemiştir.³⁴³

Dirayet müfessirlerinden Râzî ve Elmalılı tefsirlerinde Âd kavmi ile ilgili bilgilere yer vermeden önce, ayette geçen “elem-tera” ifadesini iki husus açısından değerlendirmişlerdir. Bunlardan birincisi “elem-tera” (görmedin mi) ifadesinin, esasen “elem-teâlem” (bilmedin mi) anlamına gelmesidir. Bunun sebebi Âd, Semûd ve Firavun halkıyla ilgili haberlerin tevâtüren nakledilmiş olup, peygamberin bu hadiseleri görmüş olması mümkün değildir. Bu tarz haberlerin yalan üzerinde ittifak edemeyecek kadar kalabalık bir topluluk tarafından nakledilmiş olması zarurî (kesin) bilgi ifade etmektedir. Zarurî bilgi de şek ve şüpheden uzak olma açısından, “görme” gibi netlik kazandığı için Yüce Allah ayetinde, “bilmiyor musun” manasında “Görmedin mi?” ifadesini kullanarak kullarına seslenmiştir. Bu kelimeyle alakalı ikinci bir husus ise

³⁴² Ömer Özsoy-İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998) 700-706.

³⁴³ Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, XXIV: 404.; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l- Kur'âni'l- Azîm*, VIII: 394.

"Görmedin mi?" kelimesinin, Hz. Peygamber için kullanılan bireysel bir ifade olmayıp, bunu duyup bilen herkesi içine alan umumî bir hitap olmasıdır.³⁴⁴

Müfessirlerin dilinden "elem-tera" ifadesi ile alakalı iki meseleye açıklık getirdikten sonra ayette geçen Âd kavminin niteliklerinden bahsedelim.

Tarihçilerin sınıflandırmasına göre Araplar; Arab-ı bâide, Arab-ı âribe, Arab-ı müsta'ribe, Arab-ı müstacime olmak üzere dört sınıftır. Bunlardan Arab-ı bâide, helâk ve yok olmuş en eski Arapları tanımlıyor olup, Âd ve Semûd kavmi bunlardandır.³⁴⁵

Âd ise, Hz. Nuh'un torunlarından. Müverrihler ve müfessirler Âd kavmini Âd-ı Ûla ve Ad-ı Ûhra olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Müfessirler Hz. Hud'un peygamber olarak görevlendirildiği kavmin Âd-ı Ûla olduğu hususunda hem fikirdir. Bunun sebebi Kur'ân'da Âd kavmi ve Hud peygamberi konu alan müşterek ayetlerin, genellikle birinci Âd kavmiyle ilgili bilgilere delalet etmesidir.³⁴⁶

Bu bilgilere göre Âd-ı Ûla yani birinci Âd kavmi, helâk edilip yeryüzünden sürüldükten sonra aynı milletten ikinci Âd olan Âd-ı Ûhra topluluğu türemiştir. Yine başka bir rivayete göre İrem şehrinde ikamet edende bu ikinci Âd kavmidir. Bu bilgiyle birlikte müfessirler Kur'ân'da birinci Âd kavmi ile ilgili ayetin mevcut olduğunu, ancak Âd-ı Ûhra olan ikinci bir Âd kavmiyle ilgili herhangi bir bilgiye rastlamadıklarını ifade etmişlerdir.³⁴⁷ Bu konuyla alakalı başka bir görüş ise Fecr süresinin 6.ayetinde geçen Âd kavminden kastın Âd-ı Ûhra olduğu yönündedir. Bu görüşe delil olarak ayetin akabinde gelen "İrem" kelimesinin Âd-ı Ûhra'nın yaşadığı bir şehir olarak tefsir edilmesi örnek verilmiştir.³⁴⁸ Ayette geçen İrem'i şehir olarak değil de bir şahıs yani Âd'ın dedesi olarak kabul edenlerde vardır. Böyle olunca Âd-ı Ûhra ve ona izafe edilen şehir ile alakalı yorumlar makul olmamakta, bu ayette geçen topluluktan kastın Ad-ı Ûla olma ihtimalini daha kuvvetli kılmaktadır. Âd kavminin yaşadığı coğrafi bölgenin neresi olduğu ile alakalı çeşitli görüşler mevcut olsa da kesine yakın duran görüş Yemen'dir.³⁴⁹ Bunun

³⁴⁴ Râzî, *Mefâtihu'l- Gayb*, XXXI: 152; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII: 5799.

³⁴⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII: 5800.

³⁴⁶ Celal Kırca, "Ad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988) I: 333.

³⁴⁷ Mevdudi, *Tefhimu'l- Kur'an*, XXX: 323. ; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII: 5800-5801.

³⁴⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII: 5802-5803.

³⁴⁹ Kırca, "Ad", I: 334.

sebebi olarak Kur'ân'ı Kerîm'de Hud 'un '‘Ahkâf’' denilen bir bölgede yaşayan bir millete, peygamber olarak gönderildiği ile ilgili ayet delil getirilir.³⁵⁰

Kur'ân'da bu topluluk ile alakalı diğer ayetlere bakıldığında bu kavmin, muhteşem saraylara,³⁵¹ mallara, sürülere, eşsiz bağ ve bahçelere sahip olduğu³⁵² görülmektedir. İçinde bulundukları bolluk ve rehavetten dolayı gurur ve kibre kapılan bu millet, verilen nimetlere nankörlük etmiş, putlara taparak şirke bulaşmışlardır.³⁵³ Sahip oldukları nimetler onların içinde bulunduğu isyanı ve azgınlığı arttırmış, yeryüzünde üstünlük taslamışlardır.³⁵⁴ Hud peygamber vazifesi gereği, bu topluluğu defaatla uyarmış, ancak onlar hakka kulak tıkamışlardır.³⁵⁵ Allah'ı Teâla ise bahşettiği nimet ve rızıklara karşılık nankörlük eden bu kavmi azap yağmurlarıyla sulamış, sözü edilen İrem bağlarını kurutmuş, ortalığı kasıp kavuran bir rüzgâr göndererek onları cezalandırmıştır.³⁵⁶ Sekiz gün boyunca süren bu rüzgâr, Kur'ân'ın icazî tasviriyle Âd kavmini sökülmiş hurma kütükleri gibi yerinden atmıştır.³⁵⁷ Hz. Hud ve ona inanan bir grup müminler ise Allah'a imanlarından dolayı bu felaketten kurtularak ikinci Âd kavminin çekirdeğini oluşturmuşlardır.³⁵⁸

Âd kavmi ile alakalı buraya kadar aktarılan bilgiler daha çok Kur'ân'ı Kerîm ayetleri referans alınarak hazırlanmıştır. Bu kavimle alakalı daha detay bilgiler edinebilmek için, ayetin bağlamını oluşturan diğer ayetin tefsirine geçmemiz verimli olacaktır.

7. “Sütunlar sahibi İrem’e”

Bu ayette geçen kavramların mahiyeti ile alakalı âlimler arasında çeşitli görüşler bulunmaktadır. Bunlardan biri İrem kelimesinin bir şahıs ismi mi, bir mekân ismi mi olduğu ile alakalı ihtilaftır. Şayet bu kelime bir topluluk ismi ise, bu ismin Âd-ı Ūla'ya mı yoksa Âd-ı Ūhra'ya mı delalet ettiği ile alakalı husus, müfessirler arasında tartışılmıştır. Diğerisi ise “İrem” lafzının sıfatı olan “İmâd” kelimesinin ne manaya

³⁵⁰ Ahkâf, 46/21

³⁵¹ Şuâra, 26/128- 129.

³⁵² Şuâra, 26/133- 134.

³⁵³ Hud, 11/59. ; Şuara, 26/130.

³⁵⁴ Fussilet, 41/15.

³⁵⁵ Şuâra, 26/136.

³⁵⁶ Ahkâf, 46/ 24-25.

³⁵⁷ Hakka,69/ 6-8.

³⁵⁸ Kırca, “Ad”, I: 334.

geldiğidir. Bizler bu iki kelimeyi lugavî açıdan tahlil ettikten sonra müfessirlerin ayet hakkındaki görüşlerine yer vereceğiz.

İrem kelimesinin aslı İbranice Aram'dır. Yüksek memleket, manasına gelmektedir. Tevrat'a göre bu kelime, hem Aram, hem de Suriye diye adlandırılan bölge adı; hem de bu bölgede yaşayan halk olan Arâmîlerin atası olan kişinin adıdır. Tevrat'a göre İrem Nuh'un torunlarındandır. Müslüman tarihçilerde onun soyunun Nuh (a.s) tan geldiğini savunmuşlardır. Rivayetlere göre Arap Yarımadasındaki kavimlerin çoğu İrem'in soyundan gelmektedir. İrem, Ahkâf'ta yerleşmiş olan ve Hz. Hud'un kendilerine peygamber olarak geldiği Âd kavminin atasıdır.³⁵⁹

İrem kelimesi ile alakalı ansiklopedik bu bilgilerden sonra ayetle ilgili rivayet ve dirayet müfessirlerinin görüşlerine yer verecek olursak müfessir Taberî'nin, İrem'in hangi manaya geldiği ile alakalı çeşitli rivayetleri tefsirinde naklettiği görülür. Bunları maddeler halinde işleyecek olursak;

1-) İrem, bir belde ismidir. Bir rivayete göre bu belde İskenderiye, diğer bir görüşe göre ise bu belde Şam şehridir. Buna göre ayetin manası "Ey Muhammed, Rabbinin, İrem şehrinde yaşayan Âd kavmine ne yaptığını görmedin mi" şeklindedir. Müfessir Taberî, Âd kavminin yaşadığı coğrafya ile ilgili Kur'an'da geçen bilgiden³⁶⁰ dolayı bu görüşü reddetmiştir. Bu konuyla alakalı Kur'an ayetleri referans alındığında İrem'in konum olarak Hadramut ile San'a arasında inşa edilen bir şehir olduğu yorumu daha çok kabul görmektedir.³⁶¹

İslamî kaynaklarda ise bu şehrin özellikleriyle ilgili bir takım teferruat bilgi bulunmaktadır. Rivayete göre Yemen civarında bir yerde Âd kavminin yaşadığı iddia edilen bu şehir, emsalinin bulunmadığı, ihtişamlı ve gösterişli yapılara sahip bir memleketir. Bazı müfessirler tefsirlerinde bu şehri, altın ve gümüşten kerpiçlerle kurulan, köşkleri ve bahçeleri altından olan, çakılları inci ve kıymetli taşlardan olan, toprakların misk, ırmakların akıp, meyvelerin düştüğü bir şehir olarak tasvir etmiştir.

³⁵⁹ Ömer Faruk Harman, "İrem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000) XXII: 443.

³⁶⁰ Ahkâf, 46/21.

³⁶¹ Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, XXIV: 404.

Âd kavmi güç ve zekâlarını kullanarak, uzun uğraşlar vererek meydana getirdikleri görkemli bu şehirde, böbürlendikleri için yaşayamadan yok olup gitmişlerdir.³⁶²

İrem kavramının Doğu İslam edebiyatında kazandığı anlama bakıldığında, İrem şehri hakkında söylenen efsanevî bilgilere yakın şeylerin mevcut olduğu görülmektedir. Burada ‘İrem’ kelimesi için daha çok “İrem Bağı” ifadesi kullanılmış olup; mutluluk verici, mâmur ve gösterişli binaları ve evleri içinde barındıran rengârenk bahçeleri olan bir memleket olarak tasvir edilmiştir.³⁶³ Müfessirlere göre ise İrem Bağı hayal ürünü bir efsanedir. Ahireti inkâr edip de dünyada iken cennete girmek isteyenlerin, istediklerini elde edemediklerini tasvir etmesi itibariyle dillere destan olmuş bir temsildir.³⁶⁴

İrem şehri için söylenen bu şaşalı bilgileri birer hayal ürünü olarak değerlendiren müfessirlerden birisi de İbn Kesîr’dir. İsrâîlî kaynaklardan beslenerek ayetleri tefsir eden müfessirleri tenkit etmiştir. Ona göre aslı olmayan bu tür rivayetler, Yahudi zındıkların cahil insanları oyalama ve kandırma maksatlı uydurdukları söylemlerdir.³⁶⁵

2-) İrem, bir ümmetin adıdır. Bu durumda ayetin manası “Rabbinin Âd kavmine, İrem ümmetine ne yaptığını görmedin mi” şeklinde gelir.

3-) İrem, Âd kavminin sıfatı olup “eski” manasına gelmektedir. Yani âyeti kerimede önceki Âd kavminden bahsedilmiştir.

4-) İrem, Âd kavminin sıfatı olup “helâk” manasına gelmektedir. Bu durumda ayet “Rabbinin helâk olan Âd kavmine ne yaptığını görmedin mi” şeklindedir.

5-) Müfessirlerin çoğu tarafından benimsenen görüş ise; İrem’den kasıt, Âd kavminden bir kabiledir. Bu kabilenin Âd kavmine ait bir kolu olduğu ve kavmin atası olan İrem’in daha sonrasında bu kabileye ad olarak verildiği söylenmiştir. Bunlardan biri olan Taberî, “İrem” kelimesinin gayri munsarîf olduğunu bu sebeple, Âd kavmine sıfat olarak gelemeyeceğini söylemiştir. İrem kelimesinin bir belde, kabile veya

³⁶² Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VIII: 5803-5804. ; el- Kurtubî, *el- Câmi’ li- Ahkâmi’l- Kur’ân*, XX: 47.

³⁶³ Harman, “İrem”, XXII: 443.

³⁶⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VIII: 5800.

³⁶⁵ İbn Kesîr, *Tefsîrû’l- Kur’âni’l- Azîm*, VIII: 396.

ümmetin ismi olabileceğini söyleyen Taberî, kendi kanaatinin ise İrem'in Âd kavminden bir kabile olduğunu belirtmiştir.³⁶⁶

İrem'in bir kabile olduğunu iddia edenlerden birisi de, İbn Kesîr'dir. Bu müfessire göre "İrem" eski bir millet olup, ilk Âd kavmidir. Necm sûresi 50. Ayette de bu kavim "Âd-ı 'Ûlâ" şeklinde zikredilmiştir. Kendilerine kardeşleri Hud peygamber olarak gönderilmiştir. Allah'ın ayetlerini yalanladıkları için helâk olmuş, aralarından iman ettikleri için azaptan kurtulanlar ise "Âd-ı Ûhra" diye isimlendirilmiştir. Eski Âd kavmine "İrem" denmesinin nedeni, bunların Sami ırkından Hz. Nuh'un oğlu Sam ve onun da oğlu İrem'den gelmeleri sebebiyledir. Meşhur olan diğer bir kolu da Kur'ân'da Semûd olarak zikredilmiştir.³⁶⁷

Dirayet müfessirlerinin söz konusu ayetle alakalı yaklaşımlarına bakıldığında; Müfessir Râzî, İrem kelimesinden ne kastedildiği ile ilgili birkaç görüşü paylaşmış ve bu kelime hakkında şahsî kanâatinin İrem'in "Âd'ın atası" olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte müfessir, ayeti tefsir ederken kırâat ve nahiv açısından değerlendirmelerde bulunmayı ihmal etmemiştir.³⁶⁸

Dirayet müfessirlerinden bir diğeri olan Elmalılı'nın ayetleri tefsir ederken yaklaşımı, Râzî'den farklı değildir. Bu müfessir ilk önce İrem kelimesini i'rabî açıdan ele almış, daha sonrasında ise bu kelimenin; "Kabile ismi", "Âd kavminin atası" veya 'kadim' anlamına gelebileceği ile alakalı üç farklı görüşe yer vermiştir. Kendisi ise, bu rivayetlerin arasından "İrem, Âd kavminin atasıdır" fikrini benimsemiştir. Elmalılı, İrem'in Âd-ı Ûlâ'nın mı yoksa Âd-ı Ûhra'nın atası mı olduğuna dair tartışmalara cevaben, İrem'in tüm Âd 'ın atası olduğunu, bu sebeple, bu kavmin Âd'ın evvelini de âhirini de içine aldığını ifade etmiştir.³⁶⁹

İrem kelimesinin geldiği anlamlarla ilgili müfessirlerin değerlendirmeleri dikkate alındığında Taberî ve İbn Kesîr'in İrem'in bir kabile olduğu yönünde, Râzî ve Taberî'nin ise İrem'in Âd'ın atası olduğu yönünde yorumlarının aynı olduğu müşâhede edilmektedir.

³⁶⁶ Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, XXIV: 404-405.

³⁶⁷ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l- Kur'âni'l- Azîm*, VIII: 394.

³⁶⁸ Râzî, *Mefâtihu'l- Gayb*, XXXI: 152-153.

³⁶⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VIII: 5801.

Ayette geçen diğ er bir kavram olan ‘‘zati’l-    ’’ hakkında ise müfessirler çeşitli kaviller beyan etmişlerdir. Rivayet müfessirleri ‘‘z  ti’l-im  ’’ kelimesi hakkındaki yorumlarına, ‘‘ rem’in’’   d’ın bir kabilesi olduğunu düşünerek y  n vermiştir.

Bunlardan biri olan   bn Kesîr’e göre, ‘‘Sütunlar sahibi  rem’’ ayetinde   d kavmini daha fazla tanıtma açısından atf-u beyân yapılmıştır. Müfessir, Allah’u Teâla’nın, bahsi geçen kavmi, sağlam sütunlarla yükseltilmiş evleri ve konakları mesken tutmalarından ve kendi dönemlerindeki insanlara nispetle yaratılış bakımından güçlü ve kuvvetli olmalarından dolayı ‘‘sütunlar sahibi’’ diyerek nitelendirdiğini söylemiştir.³⁷⁰

Dirayet müfessirlerinden Râzî ve Elmalılı bu kavramın gelebileceği muhtemel manaları tefsirlerinde aktarmış ancak bu kavram hakkında şahsi kanâatlerini payla mamı lardır. Bu müfessirlerin,   d kavminin sıfatı olan, ‘‘zati’l-    ’’ kelimesi ile ilgili görüşlerine yer verecek olursak;³⁷¹

1-) Sütunlar sahibinden kasıt, boyu uzun kimselerdir. Nitekim Yüce Allah bir ayette bu kavmi, Nuh kavminden yaratılış olarak daha üstün kıldığını söylemiştir.³⁷² Bu da bu halkın, diğerlerine nispeten daha iri cüsseli yaratıldıklarını gösterir.

2-) ‘‘    ’’ (sütun) göçüp konukları direkler olup, ayet çadır halkından bahsetmektedir. Nitekim   d kavmi, Ahkâf denilen kumluk bir bölgede yaşadıkları için g    be bir hayat sürmüşlerdir. Otlak ve sulu yerlere göç etmek isteyen bu kavim, sütunlar gibi direkler dikerek çadır kurdukları için böyle anılmışlardır. Müfessir Taberî’de bu görüşü desteklemektedir.³⁷³

3-) ‘‘    ’’, binanın direkleri manasına gelmektedir. Bu ifade   d kavminin,  ehr n içinde meydana getirdiği gösterişli binaları vurgulamak içindir. Böyle olunca ‘‘ rem’’   d kavmine ait bir kabileyi değil,   d kavminin içinde yaşadığı bir   hri ifade etmektedir.³⁷⁴   bn Kesîr ise s  renin devamında gelen ayetlerin kavimlerin hel  kını bildirmek için

³⁷⁰   bn Kesîr, *Tefs  r  ’l- Kur’âni’l- Azîm*, VIII: 394.

³⁷¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur’  n Dili*, VIII: 5801-5802.

³⁷² Araf, 7/69.

³⁷³ Taberî, *Câmiu’l- Beyân*, XXIV: 406.

³⁷⁴ Râzî, *Mefâtîhu’l- Gayb*, XXXI: 152.

geldiğini, burada bir şehir veya bir iklimden söz etmenin ayetin maksadına ters düşeceğini belirtmiştir.³⁷⁵

Bununla birlikte İrem'in; sütunlar üzerinde bina edilen büyük bir şehir manasına geldiği yönünde görüş beyân eden müfessirler de mevcuttur.³⁷⁶

“Zatî'l-îmâd” kavramının geldiği anlamlarla ilgili rivayet müfessirlerinin görüşleri mukayese edildiğinde; Müfessir Taberî'nin, “zati'l-imâd”ı çadır halkı diye yorumlamasından dolayı, İbn Kesîr'le fikirsel ayrılığa düştüğü gözükmemektedir.

8. “Ki, O şehirlerde bir benzeri yaratılmayandı”

Bu ayette “Misluhâ”da geçen zamirin, neye râci olduğu ile ilgili iki görüş vardır. Kimi müfessirler ayette geçen “Bir benzeri” kavlindeki zamirin İrem kabilesine rücû ettiğini söylemişlerdir. Böyle olunca âyet-i kerime “Âd kavminin benzerinin diğer beldelerde yaratılmadığı” manasına gelmektedir. Yani beldeler içinde, onlar gibi yaradılış bakımından güç ve kuvvet sahibi bir topluluk bulunmamaktadır. Bu takdirde ayet burada yaşayan Âd kavminin güçlü, benzeri görülmemiş ve uzun ömürlü bir uygarlık kurduğuna işaret etmektedir. Bu görüşü destekleyen müfessirler Taberî ve İbn Kesîr'dir.³⁷⁷

Kimi müfessirlere göre ise ayette geçen zamir, (îmâd) sütun kelimesine râcidir. Bu durumda ayet, “Yüksekliklerinden dolayı o sütunların bir benzeri yaratılmamıştı.” manasına gelir. Bu niteleme, İrem'in benzersiz ve eşsiz bir belde olduğunu açıkça göstermektedir. Dirayet müfessirlerinden Râzî ve Elmalılı da bu görüşü desteklemektedir. Elmalılı, beldeler içinde benzeri olmayandan kastın “boy ve kuvvet hususunda benzeri olmayan kavim” anlamına da gelebileceğini söyledikten sonra, kendi kanâatinin “bir benzeri olmayan şehir” olduğunu belirtmiştir.³⁷⁸

Taberî ise İrem'in bir şehir olabileceği ile ilgili görüşü dil bilgisi kurallarına uygun olmadığı gerekçesiyle reddetmiştir.³⁷⁹ İbn Kesîr'e göre de bu görüş zayıftır. Ona göre ayette benzersiz olarak kastedilen şey sütunlar olsaydı; “onun gibi şehirlerde bir benzeri yapıldı” denirdi. Ancak ayette “yaratılmadı” ifadesi kullanılmıştır. Bu

³⁷⁵ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l- Kur'âni'l- Azîm*, VIII: 395.

³⁷⁶ el- Begavî, *Meâlimü't- Tenzîl*, V:248. ; es- Sa'lebî, *el- Keşf ve'l- Beyân* X: 196. ; İbnü'l- Cevzî, , *Zâdu'l- Mesîr fî İlmi't- Tefsîr*, IV: 441.

³⁷⁷ Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, XXIV: 407. ; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l- Kur'âni'l- Azîm*, VIII: 395.

³⁷⁸ Râzî, *Meâfâtihu'l- Gayb*, XXXI: 153-154; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII: 5804.

³⁷⁹ Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, XXIV: 407. ;

durumda, benzeri yaratılmayandan kastın şehir değil, kabile olduğunu göstermektedir.³⁸⁰

Sonuç olarak rivayet ve dirayet müfessirlerinin bu ayet hakkındaki görüşleri kendi içlerinde paralellik arz etmekte olup, Taberî ve İbn Kesîr ayette geçen benzeri yaratılmayan ifadesinden kastın Âd kavmi olduğunu, Râzî ve Elmalılı ise benzeri yaratılmayandan kastın İrem şehri olduğunu savunmuştur.

2.2.2.2. Semûd Kavmi ve Özellikleri

9. “Onun yamacında kayaları oyan Semûd kavmine”

Semûd kavmi, kökenleri Hz. İsmail’ e dayanan ve “Saf Arap” diye nitelendirilen eski Arap kabilelerden biridir. Bu kavmin Yahudi bir kabile olabileceği ile alakalı görüşler iddia edilse de Arap bir kabile olması daha kuvvetli bir görüştür. İslamî kaynaklarda, Semûd’un Âd kavminin devamı niteliğinde olduğuna dair yorumlar mevcuttur. Semûd isminin nereden geldiği ile alakalı iki görüş vardır. Birincisi, bu topluluğa bu isim atalarından nispet edilmiştir; ikincisi, kavmin yaşadığı bölgede kuraklığın olmasından dolayı burada yaşayanlara samed “suyu az olmak” kökünden gelen Semûd isminin verilmiş olabileceğidir. Bu kavmin yaşadığı bölgenin Arap yarımadasının kuzeybatısında Medine ile Şam arasındaki Vadilkura denilen bir yerde olduğu söylenmektedir. Bazı rivayetlere göre Sarp kayalıklarıyla çevrili bu bölgenin adı Hicr’dir.³⁸¹

Kur’ân-ı Kerîm’de de belirtildiğine göre Hicr halkı oydukları dağlarda güvenli barınaklar yapan, Allah’ın ayetlerine sırt çevirip peygamberlerini yalancılıkla suçlayan bir kavimdi. Bir sabah vakti korkunç bir ses onları helak etmiş ve yaptıkları korunaklı evler onları Allah’ın azabından kurtaramamıştı.³⁸²

Kur’ân’da yirmi bir sûrede Semûd kavminden ve kendilerine gönderilen Salih peygamberin tevhid mücadelesinden bahsedilmektedir. Bu sûrelerden birisinde ise Hicr halkı ile Semûd kavminin özelliklerinin birbirine benzediği görülmektedir.³⁸³ Bu benzerliği dikkate alan müfessirler, Ashabü’l-Hicr’den kastın, Semûd kavmi olduğunu

³⁸⁰ İbn Kesîr, *Tefsîrû’l- Kur’âni’l- Azîm*, VIII: 395.

³⁸¹ Celal Kırca, “Semûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009) XXXVI: 500.

³⁸² Hicr, 15/80-84

³⁸³ Kırca, “Semûd”, 36: 500.

belirtmişlerdir. Zira kendilerine gönderilen peygamberleri tekzip etme, ilahî ayetlerden yüz çevirme, inanmayan kavimlerin ortak özelliği olmakla birlikte; kayaları oyup evler yapma, korkunç bir sesle cezalandırılma gibi nitelikler Ashabü'l- Hicr'in Semûd kavmi olduğuna delildir.³⁸⁴ Bu kanâati destekleyen başka bir rivayete göre peygamber Tebük gazvesine giderken ashabını Hicr bölgesine indirmiş ve buranın Semûd kavminin yaşadığı bölge olduğunu söylemiştir.³⁸⁵

Kur'ân'ı Kerîm'de Semûd kavmiyle alakalı yer alan açıklamalardan bu kavmin; Âd kavminden sonra Musa kavminden önce yaşayan bir topluluk olduğu,³⁸⁶ bağ, bahçe, ekin ve hurmalıkların bulunduğu bir yerleşime sahip olduğu, dağlarda kayaları yontarak gösterişli saraylar inşa ettikleri, başta tevhid inancına bağlı iken kendilerine verilen nimetler karşısında haddi aştıkları, Salih peygamberin kendilerini uyarmak için risâletle görevlendirildiği, ancak onun çağrısına da kulak asmadıkları,³⁸⁷ imtihan vesilesi olan dişi deveyi bütün uyarılara rağmen katlettikleri,³⁸⁸ peygamberlerini öldürmeye kalkıştıkları için helâk edildikleri,³⁸⁹ anlaşılmaktadır.

Semûd kavminin helâk ediliş şekliyle ilgili ayetleri inceleyecek olursak; Kur'ân'ı Kerîm'de bu kavmin şiddetli sarsıntı, korkunç bir ses, gök gürlemesi(sayha) ve yıldırım ile cezalandırıldıkları ve bu azabın üç gün sürdüğüne dair ayetler mevcuttur.³⁹⁰ Muhammed Esed, Semûd kavmine indirilen azabın Kur'ân'ı Kerîm'de üç şekilde geçmesinin, okurlar tarafından üç farklı azap olarak algılanmaması gerektiğini söylemiştir. Esed, Semûd kavminin başına gelen azabın; sarsıntı, ses ve ışık olgusunun hepsinin bir arada bulunduğu bir azap çeşidi olduğunu belirtmiştir.³⁹¹

Semûd kavmi hakkında detaylı bilgi edinmek için müfessirlerin görüşlerine de başvuracak olursak İbn Kesîr tefsirinde, Semûd kavminden ve helâkından uzun uzadıya bahsetmiştir. Müfessir bu kavmin bedevi Araplar olduğunu ve yurtlarının da Vadi'l-Kura olduğunu söylemiştir. Rivayete göre, Hz. Peygamber, Tebük Seferi sırasında Hicr'den geçerken, eskiden burada yaşayan insanların helâk olmalarından dolayı,

³⁸⁴ Harman, ‘‘Hicr’’, 17: 454-455.

³⁸⁵ Kırca, ‘‘Semûd’’, 36: 500.

³⁸⁶ Araf, 7/74; Mü'min, 40/30-31.

³⁸⁷ Şuâra, 26/140-150.

³⁸⁸ Şuâra, 26/155-157

³⁸⁹ Neml, 27/49-53

³⁹⁰ Araf, 7/78; Hud 11/67; Fussilet 41/17

³⁹¹ Kırca, ‘‘Semûd’’, 36: 500-501.

ashabından burada bulunan harabelere girmemelerini ve kuyularından su çekmemelerini istemiştir. Başka bir rivayete göre Allah rasulu Hicr bölgesine uğradığında, ashabını Semûd kavmi gibi mucize istememeleri için uyarmıştır. Çünkü bu kavme Salih'in peygamber olarak gönderildiğini, Semûd kavminin rablerinin emrine karşı geldiklerini ve deveyi boğazladıklarını söylemiştir. Allah'ın emrine göre bir gün su deveye, bir gün de kendilerine aitti. Ancak onlar kendilerine emredilen şeye razı olmayıp deveyi boğazlamayı yeğlemişlerdir. Allah'u Teâla da emrine boyun eğenlerin dışında, kalanların hepsini bir sayha ile helâk etti.³⁹² Rivayetin devamına göre Semûd kavmi Hz. Salih'den bir mucize getirmesini istemiş, gösterdikleri katı bir kayadan kendilerine bir devenin çıkarılmasını teklif etmişlerdi. Bu kaya Hicr taraflarında imiş, bu kayadan, kendileri için on aylık gebe ve karnı aç bir deve çıkarılmasını istemişlerdi. Eğer Allah'u Teâla onların bu isteklerine icabet ederse; kendisine iman edip uyacaklarına dair Hz. Salih'e söz vermişlerdi. Hz. Salih de namaza kalkıp Allah'a dua etti. Kaya hareket edip yarıldı ve içinden onların istediği gibi yanında yavrusu olan bir deve çıktı. İşte o sırada kavmin başı ve onun yanındakiler iman etti. Semûd kavminin eşrafından bir kısmı da imana yeltense de o topluluktan bir kısmı diğerini imandan men etmiştir. Deve ve doğurmuş olduğu yavrusu; onların arasında bir müddet kaldı. Bir gün kuyularının suyunu içiyor, bir gün de onlara bırakıyordu. Devenin sularını içtiği gün, onlar onun sütünü içiyorlardı. Onu sağıyorlar ve kaplarından dilediklerini onunla dolduruyorlardı. Nitekim Yüce Allah'ın emri de suyun belirli bir gün deveye, belli bir gün de bu kavme serbest olmasıydı. Deve vadilerde dolaşıyor, bir dağ yolundan giriyor bir diğerinden çıkıyordu. Onların Hz. Salih'i yalanlamaları şiddetlenince; su her gün kendilerine kalsın diye, onu öldürmeye karar vermişlerdi.³⁹³

Amaçlarını gerçekleştirip deveyi boğazlayınca, Hz. Salih durumdan haberdar olmuş, deveyi görünce ağlamış ve bu çirkin fiili yapan elebaşlarına “Yurdunuzda üç gün daha kalın”³⁹⁴ demişti. Rivayete göre bu kavmin deveyi öldürmeleri, çarşamba günü olmuş, o günün akşamında bu dokuz kişi, Hz. Salih'i öldürmeyi kararlaştırmışlardı. Aralarında kararlaştırdıkları bir plana göre geceleyin Salih peygambere baskın düzenleyip öldüreceklerdi. Bu işi yaptıktan sonra ise Salih'in dostlarına, onu ve ailesini öldürmediklerine dair yemin edecekler, suçlarını inkâr ve

³⁹² İbn Kesîr, *Tefsîrû'l- Kur'âni'l- Azîm*, III: 439.

³⁹³ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l- Kur'âni'l- Azîm*, III: 440-441.

³⁹⁴ Hud, 11/ 65

düpedüz yalanla inkâr edeceklerdi.³⁹⁵ Derken onlar bir hile kurdular Allah'ta onların hilesini başlarına doladı.³⁹⁶

Onlar kararlaştırıp sözleşerek Salih peygamberi öldürmek üzere geceleyin geldiklerinde; Yüce Allah onların üzerine bir taş gönderdi. Kendilerinden önce bu taş onların başını ezdi. Bekleme günlerinden ilki olan Perşembe günü, Semûd kavminin yüzleri, Hz. Salih'in kendilerine vaat ettiği gibi sapsarı oldu. İkinci gün olan Cuma günü, yüzleri kıpkırmızı oldu. Üçüncü gün yani cumartesi günü ise, yüzleri karardı. Pazar gününe çıktıklarında, hareketsiz kaldılar ve Allah'ın yakın ve acıklı olan azabını bekleyerek oturdular. Kendilerine ne yapılacağını, azabın nasıl geleceğini bilmiyorlardı. Güneş doğdu ve gökten üzerlerine bir sayha, altlarından da şiddetli bir sarsıntı geldi ve bir saat içinde hepsi helak oldu.³⁹⁷ Ayette geçtiği gibi "Yurtlarında dizüstü çöken kimseler oldular."³⁹⁸ Müfessir Taberî'nin, Salih peygamberin Semûd kavmiyle mücadelesi hakkında paylaştığı rivayetleri İbn Kesîr'in tefsiriyle hemen hemen aynıdır.³⁹⁹

Dirayet müfessirleri ise kesip biçme anlamına gelen "cevb" kelimesi hakkında kavramsal tahlile başvurmuşlar, Semûd kavminin özellikleri ile ilgili detaylı bilgiye başvurmamışlardır.⁴⁰⁰

2.2.2.3. Firavun ve Mısır

10. "Kazıklar sahibi Firavun'a"

Evtâd, "veted" kelimesinin çoğulu olup kazıklar manasına gelmektedir. Kur'an'ı Kerîm'de "Dağları birer kazık yaptık."⁴⁰¹ âyetinde de evtâd kelimesi kullanılmış olup, dağlar kazığa benzetilmiştir. Kazık, kuvvetli ve sabit olma vasıtalarından olduğu için zül-evtâd yani kazıklar sahibi vasfı da, kuvvetli ve sabit olmayı ifade etmektedir.⁴⁰²

Allah'ı Teâla ayette Firavun için "Kazıklar sahibi" demiştir. Müfessirler ise bu ifadedden neyin kastedildiği ile ilgili çeşitli görüşler bildirmişlerdir;

³⁹⁵ Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, XII: 527.

³⁹⁶ Neml, 48/50

³⁹⁷ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l- Kur'âni'l- Azîm*, III: 442.

³⁹⁸ Araf, 7/78

³⁹⁹ Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, XII: 524-530. ; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l- Kur'âni'l- Azîm*, III: 439-442.

³⁹⁹ Neml, 48/50

⁴⁰⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l- Gayb*, XXXI: 154. ; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII: 5805.

⁴⁰¹ Nebe, 78/7

⁴⁰² Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII: 5805.

1-) Bir görüşe göre ayette geçen ‘‘evtâdın’’ manası Firavun’un emirlerini yerine getiren askerlere sahip olmasıdır.

2-) Diğer bir görüşe göre ise Firavun insanları ellerinden ve ayaklarından kazıklara bağlayıp işkence ettiği için ona ‘‘kazıklar sahibi’’ denmiştir. Bazı müfessirler Firavun'a kazıklar sahibi denmesine açıklama olarak karısı için yaptırdığı dört kazığı sebep göstermiştir. Bu rivayete göre, Firavun karısını kazıklara bağladıktan sonra göğsünün üzerine büyük bir değirmen taşı koydurarak kadını öldürmüştür.

3-) Başka bir rivayette ise Firavun’a ait oyun ve koşu yerinde, ipler ve kazıklarla oyun oynadığı için ona ‘‘kazıklar sahibi’’denmiştir.⁴⁰³

Bu bilgilerden rivayet müfessirlerinden Taberî ve İbn Kesîr’in ayette geçen ‘‘kazıklar sahibi’’ kavramının geldiği anlamları tefsirlerinde aktardıkları ancak bu konuda kendi kanâatlerini belirtmedikleri görülmektedir.

Râzî ise bu kelimenin yukarıda bahsi geçen tüm manalara muhtemel olduğunu söylemiştir. Müfessire göre bu ayetlerden anlaşılması gereken asıl mesaj, Âd, Semûd, Firavun gibi kavimlerin güce, kuvvete ve çokluğa sahip olmaları, onların başına büyük belaların ve musibetlerin uğramasını engelleyememiştir.⁴⁰⁴

Elmalılı ise tefsirinde ‘‘evtâdın’’ ne olduğuna dair kısa bir izâh getirdikten sonra bu kelime ile alakalı diğer müfessir görüşlerine yer vermiş ve ‘‘evtâd’’ kelimesinin ‘‘dünyaya kazık kakmak istiyor’’ tabiriyle aynı anlamı ifade ettiğini söylemiştir. Elmalılı diğer müfessirlerden farklı olarak bu kavrama şöyle bir yorum getirmiştir;

‘‘Bununla beraber bundan bizim en açık olarak anlayabileceğimiz mana, bu evtad’ın, Mısır’da meşhur dağ gibi piramitlere işaret olmasıdır. ‘‘Mısır mülkü benim değil mi?’’⁴⁰⁵ diyen Firavun bu piramitlere sahip bulunuyor ve bunlarla dünyaya kazık kakmak istediklerini gösteren bir emel ve kuvvet gösteriyordu. Piramitlerin hepsi bir Firavuna ait olmasa da her Firavun onlara sahip olduğu gibi Musa’nın Firavunu da bütün Firavunluğun temsilcisi olarak söz konusu ediliyor demektir. Piramitlerin mahiyeti halka faydalı bir şey değil, Firavunların zulümleriyle keyifleri için oynamış eğlence ve oyun yerleri demektir. Demek ki bunların altında onlar için birçok oyun

⁴⁰³ Taberî, *Câmiu’l- Beyân*, XXIV: 409-410. ; İbn Kesîr, *Tefsîrü’l- Kur’âni’l- Azîm*, VIII: 397.

⁴⁰⁴ Râzî, *Meîâtîhu’l- Gayb*, XXXI: 154.

⁴⁰⁵ Zuhurf, 43/51

oylanmıştı. Mısırlı Şeyh Abduh der ki: Mısırlılar'ın bıraktıkları kalıcı eserler için "evlad" tabirinin kullanılması ne güzeldir." Çünkü piramitlerin görenin gözünde manzaraları yeryüzüne çakılmış birer kazık manzarasını hissettirdiğini söylemiştir.⁴⁰⁶

Sonuç olarak Âd sütunları, Semûd kesip biçtikleri kayaları ve Firavun yeryüzüne çaktıkları kazıkları ile şiddetli, kuvvetli, uzun emelli kimseler oldukları yanılışına kapılmış ve tarih sahnesinden acı ve elem dolu bir azapla silinip gitmişlerdir.⁴⁰⁷

Yüce Allah bu tarz kıssalara Kur'ân'da yer vererek, kâfirleri uyarı, iman edenleri irşat ve tüm insanlığın ibret almaları gibi umumî faideler gözetmiştir.⁴⁰⁸

2.2.3. Yıkılışın Nedeni: "Tuğyan" ve "Fesâd"

11. "Ki, bunlar memleketlerde azgınlık etmişlerdi."

"azgınlık, haddi aşmak, sapmak, taşmak" anlamlarına gelen "Tuğyan" kelimesi "tağy" kökünden türemiş olup Kur'ân'ın 39 yerinde geçmektedir.⁴⁰⁹

Bu kelime Kur'ân'ı Kerîm'in birkaç ayetinde "suyun kabarıp taşması, gözün yöneldiği istikametten veya hedeften başka tarafa kayması, deniz coşması, terazinin dengesiyle oynandığı için eksik tartması; kavimleri isyanları yüzünden helâk eden şiddetli yer sarsıntısı, büyük deprem" gibi manalara gelmektedir.⁴¹⁰

Tuğyan kavramının Kur'ân'da genel olarak "Allah'ın belirlediği meşrû sınırları aşmak", anlamına gelmesi, insanlığın yeryüzündeki her türlü sapkınlığını, zulüm ve haksızlığını ifade etmek içindir. Tarih boyunca ilâhî davete karşı sağırlaşanların, Firavunlaşanların veya Allah'ın emrine hizmet etmeyen çarpık sistemin kölesi olanların dünyada ki hal ve hareketleri ayetlerde tuğyan kelimesi ile ifade edilmiştir.⁴¹¹

Kur'ân'ı Kerîm'in beş âyetinde ise tuğyan ile küfür kelimeleri birbirinin tamamlayıcısı olarak zikredilmiştir.⁴¹² Tuğyan kavramının türevi olan "Tağut" kavramı,

⁴⁰⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VIII: 5805-5806. ; Mevdudi, *Tefhimu'l- Kur'ân*, XXX: 324

⁴⁰⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VIII: 5806.

⁴⁰⁸ Râzî, *Meftâhu'l- Gayb*, XXXI: 154; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VIII: 5800.

⁴⁰⁹ el- Cevherî, *es- Sihâh*, "tğy" md. , VI: 2412. ; İbn Fâris, *Mücmelü'l-Luga*, "tğy" md. , I: 583. ; İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, "tğv" md. , XV: 7; ez- Zebîdî, *Tâcü'l- Arûs*, "tğv" md. , XXXVIII: 492.

⁴¹⁰ Ebû Hilal el- Hasen b. Abdillâh b. Sehl el- Askerî, *el- Furûku'l- Lugaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Sâlim, (Kahire: Darü'l- Ulûm vessekâfi li'n- Neşri ve't- Tevziî, "tğy" md. , I: 230. ; Râgıb el- İsfahânî, *el- Müfredât*, "tğy" md. , I: 520. ; İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, "tğv" md. , XV: 8; ; ez- Zebîdî, *Tâcü'l- Arûs*, "tğy" md. , XXXVIII: 492-494.

⁴¹¹ Taha, 20/24, 43,45; Naziât, 79/17; Fecr,89/11

⁴¹² Maide, 5/64, 68; İsra Suresi 17/60; Kehf 18/80; Şems 91/11

Kur'ân'da "aşırı derecede azgın ve mütecaviz" anlamına gelen "Cibt" kelimesi ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Kur'ân'ı Kerîm'de bu kelime ile kastedilen; insanı hak yoldan saptıran, onu Allah'a kul olmaktan alıkoyan kişi, kuruluş veya güçlerdir.⁴¹³

Tuğyan kelimesinin Kur'ân'ı Kerîm'de yakın anlamı olduğu başka kelimeler ise; "taaddî"(ölçüyü ve sınırı aşmak) ve dalâlet (ilâhî buyruklara aykırı davranmak)tır. Bu kelimeyle karşıt anlamı olan kelimeler ise Allah'tan gerektiği gibi sakınmak anlamına gelen "ittikâ" ve ölçülü davranmak manasına gelen "itidâl" kelimeleridir.⁴¹⁴

Ayrıca yalancılık, hak hukuk ve sınır tanımama, bozgunculuk, aşırı tüketim, dengeyi bozma, ölçü ve tartıda adaletsizlik gibi hususlar Kur'ân'da tuğyan kavramı ile ifade edilen olumsuz davranışlardır.⁴¹⁵ Tuğyan kavramı hadislerde de genellikle "azgınlık, isyan, küfür" anlamında kullanılmış, bazı hadislerde de aşırı dünya sevgisiyle mal hırsının, şiddetli öfke ve kinin insanı tuğyana sevk edeceği bildirilmiştir.⁴¹⁶

Tuğyan kavramı kişinin soyluluk, zenginlik, siyasî ve sosyal statü gibi geçici durumlara aldanarak kendini ilahî emirlerden müstağni kılması, önce Yaratana, ardından yaratılmışlara karşı kibirli bir tavır takınarak, sahip oldukları ile şımarması ve haddi aşmasıdır. İnsanın böyle bir tutum sergilemesine, kendisinde karakterize olmuş egoist ve aşırı benlik duygusu sebep gösterilmektedir. Duygularında dengeyi tutturamayan, kompleksli bir mizaca sahip böyle bir kişinin sosyal ve kamu alanlarında da hal ve hareketleri ölçülü olmamakta, kamusal alanlarda itidâl ve adaletten ayrılıp başkalarına hükmetmeye çalışmaktadır. Kısacası Tuğyanın insanda kemikleşmiş hali, kişiyi Allah'ı inkâr duygusuna, beşerî ilişkilerde ise zorbalığa itmektedir.⁴¹⁷

Nitekim Kur'ân'ı Kerîm'de geçmiş toplumların helâkına sebep olan bu gibi olumsuz hal ve tavırlar tuğyan kavramı altında işlenmektedir.⁴¹⁸

Kur'ân'ı Kerîm'de bu aşırılık ve haddi aşmanın en güzel örneği Fecr sûresinde adı geçen Âd, Semûd ve Firavun kıssaları ile işlenmiştir.

⁴¹³İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, "tğv" md. , XV: 8-9; ez- Zebîdî, *Tâcü'l- Arûs*, "tğv" md. , XXXIV: 495-496; Metin Yurdagür, "Cibt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), VII: 520

⁴¹⁴ Metin Yurdagür, "Tuğyan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2019), II: 611

⁴¹⁵ Hud, 11/112; Taha 20/81; Rahman, 55/8-9.

⁴¹⁶ Yurdagür, "Tuğyan", II: 611

⁴¹⁷ Yurdagür, "Tuğyan", 2: 611

⁴¹⁸ Mâide, 5/64-68; Hakka, 69/5; Fecr, 89/6-14. ; Karaman vd. ,*Dini Kavramlar Sözlüğü*, 664

Rivayet ve dirayet müfessirleri bu ayetin tefsirinde, kuvvetleriyle mağrur, arzularına tabi olarak memleketlerinde hak ve adalet hududunu aşan toplulukların başta yaratanın daha sonra yaratılmışların hak ve hukukuna tecavüz ettiklerini söylemişlerdir.⁴¹⁹

12. “*Ve fesâdı çoğaltmışlardı*”

Bu ayette üzerinde duracağımız kelime Fesâd’tır.

Fesâd, “-fe-se-de-” fiil kökünden gelir. Bu fiil yiyecek ve içecekler için “bozulma, kokma” ameller için “geçersiz olma, hükmü olmama”, bunların dışında ise gerek nefis, gerekse bedende meydana gelen maddi manevi bozulma, toplumda ortaya çıkan “kokuşma ve dengeden sapma” durumlarını ifade etmek için kullanılır.⁴²⁰ Râğıb’a göre “Bir şeyin az olsun, çok olsun ölçülülükten çıkmasıdır.”⁴²¹

Fesâd sözünü ettiğimiz fiilin masdarı olup, bozulma, kokuşma, itidâlden çıkma gibi manalara gelir. Bir şeyin önceden düzgün, düzenli ve yararlı iken sonradan bu nitelikleri kaybedip değişmesi, bozulması, bir kimsenin itidâl ve doğruluktan sapması bu kelime ile ifade edilir. İsim olarak da “zulüm; çalkantı, düzensizlik; kuraklık, kıtlık” anlamlarında kullanılmıştır.⁴²² Bu kelimenin geçtiği ayetlere örnek olarak; ‘*Şayet hak onların hevesine uysaydı, gökler yer ve onlarda bulunanlar bozulup giderdi.*’⁴²³, ‘*İnsanların elleriyle işledikleri yüzünden karada ve denizde fesat çıktı.*’⁴²⁴

Kur’ân’da fesâd kelimesi isim ve fiil şeklinde 14 yerde, bu kelimenin türevleri ise 36 yerde geçmektedir. Kur’ân’ı Kerîm’de fesâd kavramı; hem kâinattaki ilahî iradeye uygun olan düzen, denge ve kuralların bozulmasını, hem de ferdî ve toplumsal alanda Allah’ın istediği nizâmın bozulmasını ifade etmektedir. Sünnetullahı uymayan her türlü söz, fiil ve davranış fesâd olarak nitelendirilmektedir. Kur’ân’ı Kerîm’de fesâd olarak adlandırılan davranış biçimleri “iman etmeyip, Allah yolundan alı koymak, haksız yere kan dökmek, haddi aşmak, fahşa ve münker işlemek, ölçü ve tartıda haksızlık yapmak,

⁴¹⁹Taberî, *Câmiu’l- Beyân*, XXIV:410. ; İbn Kesîr, *Tefsîrü’l- Kur’âni’l- Azîm*, VIII:397. ; Râzî, *Mefâtihu’l- Gayb*, XXXI: 154; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VIII: 5806.

⁴²⁰el- Cevherî, *es- Sihâh*, “fsd” md. , II: 519. ; Ebû Hilal el- Askerî, *el- Furûku’l- Lugaviyye*, “fsd” md. ,1: 200. ; İbn Manzûr, *Lisânü’l- Arab*, “fsd” md. , III: 335. ; ez- Zebîdî, *Tâcü’l -Arûs*, “fsd” md. , VIII: 497.

⁴²¹Râğıb el- İsfahânî, *el- Müfredât*, “fsd” md. , I: 636

⁴²²*Lisânü’l- Arab*, “fsd” md. , III: 335; H. Yunus Apaydın, “Fesad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995) XII: 417.

⁴²³Mu’minun, 23/71

⁴²⁴Rum, 30/41

akrabalık bağlarını koparmak, nesli ve ekini helak etmek, yol kesmek, yeryüzünde fitne çıkarmak, insanların arasını açmak” bunlardan bazılarıdır. Kur’ân’ı Kerîm’de bahsi geçen bu eylemlerin işlenmesine ifsad, bu fiilleri işleyen kişiye ise müfsid denilmektedir.⁴²⁵

Fesâd kelimesi fıkıh literatüründe ise, bir ibadet veya hukukî bir işlemin, vasıf ve şartlarında ki eksiklik ve bozukluk sebebiyle hükümsüz olması demektir. Gerek ibadetler ve gerekse hukukî işlemler kendisinde bulunması gereken rükun ve şartları taşıyıp taşınamamasına göre sahih, fasit, batıl kelimeleriyle nitelendirilir.⁴²⁶

Kur’ân’da fesâd kavramıyla anlam ilişkisi olan kavramlar ise fitne, zulüm, israf, bağı ve isyandır.⁴²⁷ Fesâd kavramının zıddı ise “sağlam, doğru, barış” anlamına gelen “salâh”tır.⁴²⁸ Fesâd ve salâh kelimelerinin beraber geçtiği ayet mealen; “*Kendilerine yeryüzünde bozgunculuk çıkarmayın denildiğinde, biz ancak ıslah edicileriz dediler*”⁴²⁹ ayetidir. Yüce Allah bu ayette düzeltme ve iyileştirmeden yana olduklarını iddia etmelerine rağmen, yeryüzünde hâkim kılmak istediği düzene karşı çıkan kişi ve girişimleri bozguncu saymaktadır.⁴³⁰

Müfessirlerin fesâd hakkındaki düşüncelerini kısaca derleyecek olursak; Fesâd, küfür içinde olup kâfirlerle oturup kalkma ve insanları Allah ve peygamberi yolunda ayırma, yeryüzünde fitne çıkarıp kan dökülmesine yol açmak, geçim kaynaklarını telef ederek ekonomik buhrana sebep olmak, nesillerin kötü gidişatlarına sebep olma, İlahî iradeye karşı gelmeyi emreden (tağutu) sistemi sorgulamadan, boyun eğme, kabullenme, taklit etme bunlardan bazılarıdır,⁴³¹

Tâberî ve İbn Kesîr müfessirleri tefsirlerinde fesâd kavramı hakkında herhangi bir izahta bulunmamışlardır.⁴³²

⁴²⁵ İlhan Kutluer, “Fesad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995) XII: 421-422; Ünal, *Kur’ân’da Temel Kavramlar*, 306-309.

⁴²⁶ Apaydın, “Fesad”, XII: 417-418

⁴²⁷ Karaman vd. , *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 178

⁴²⁸ ez- Zebîdî, *Tâcü’l- Arûs*, “fsd” md. , VIII: 498. ; Râgıb el- İsfahânî, *el- Müfredât*, “fsd” md. , I: 626

⁴²⁹ Bakara, 2/11

⁴³⁰ Kutluer, “Fesad”, XII: 421-422

⁴³¹ Kutluer, “Fesad”, XII: 422

⁴³² Taberî, *Câmiu’l- Beyân*, XXIV:410. ; İbn Kesîr, *Tefsîrü’l- Kur’âni’l- Azîm*, VIII:397.

Dirayet müfessirlerinden Râzî ise fesâd kavramını zıddı olan salâh kavramı ile açıklamıştır. Müfessire göre, salâh kavramı nasıl tüm iyilikleri içinde barındırıyorsa, fesâd kavramı da tüm kötülükleri içine alan bir lafızdır.⁴³³

Son olarak müfessir Elmalılı'nın fesâd hakkındaki kıymetli görüşlerine yer verecek olursak; Müfessir fesâdı ;“*herhangi bir şeyi veya malî değeri faydalanılabilecek halden çıkarmak ve özellikle Rabbine isyanla kendi nefsinin mahvetmek*” şeklinde tanımlamaktadır. Yeryüzünde fesâd çıkaranlar daha çok neslin ahlâkını, ekinin isrâfını, arzın nizâmını ve halkın efkârını bozarak amaçlarına ulaşmışlardır.⁴³⁴

Fecr sûresinin 11 ve 12. ayetlerini bu kavramsal perspektifte değerlendirecek olursak; Âd, Semûd ve Firavun kavimlerini helâke götüren temel olumsuz davranışların sûrede tuğyan ve fesâd kelimeleriyle ifade edildiği görülmektedir. Nitekim bu topluluklar yeryüzünde haddi aştıklarından ve bozgunculuk çıkardıklarından dolayı yeryüzünden sürülüp gitmişlerdir. Şimdi de bu milletlerin başına gelen azabın niteliğini, sûrenin 13.ve 14. Ayetleri eşliğinde işleyeceğiz.

2.2.4. Fesâdın Cezası: “İlahi Azap”

13-) “*Bu sebeple rabbın onları azap kırbacından geçirdi.*”

Azap kelimesi, Arapça ‘da, ‘terk etmek, vazgeçmek, vazgeçirmek’ gibi manalara gelen azb kökünden isim olup, ‘ceza, zarar, işkence, insana elem veren şey’ manasında kullanılır.⁴³⁵

Kur’ân’ı Kerîm’de azap, genellikle ilahî emirlere karşı gelenlere verilen ceza manasına gelir. Kur’ân’da azap ile aynı manaya gelen kelimeler nar, cehennem, ricz, bes ve ikab’tır. ⁴³⁶ Yüce Allah kendisinden gerektiği gibi sakınanlara, sâlih amel işleyenlere merhameti ve mükâfatı ile muamele edeceği gibi, emirlerine karşı gelip günahıta ısrar edenleri de azabıyla yargılayacaktır.⁴³⁷ Azap ile ilgili ayetler incelendiğinde ilahî azabın dünyada, kabirde ve ahirette olmak üzere üçe ayrıldığı

⁴³³ Râzî, *Mefâtihu’l- Gayb*, XXXI: 154

⁴³⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VIII: 5806.

⁴³⁵ el- Cevherî, *es- Sihâh*, ‘azb’ md. , I: 179. ; Ebû Hilal el- Askerî, *el- Furûku’l- Lugaviyye*, ‘azb’ md. , I: 239. ; İbn Manzûr, *Lisânü’l- Arab*, ‘azb’ md. , III: 335. ; ez- Zebîdî, *Tâcü’l -Arûs*, ‘azb’ md. , III: 326-327. ; Râgıb el- İsfahânî, *el- Müfredât*, ‘azb’ md. , I: 554.

⁴³⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Azap”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991) 4: 302-303;

⁴³⁷ Karaman vd. , *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 46.

görülür. Bunlardan dünya azabı Allah’a isyan eden, haddi aşan, peygamberin davetine kulak asmayan, dinden dönen fâsık ve kâfirlerin dünyada kimi bela ve musibetlerle imtihan edildiği, maddi manevi zarara uğratıldığı âşikârdır. Buna örnek verilecek olursa Kalem süresinde bahsi geçen bahçe sahiplerinin ekin ve hasılatlarının kupkuru olması, balık avlama yasağını ihlal eden Yahudilerin cezalandırılması, Hz. Yunus’un balığın kendisini yutmasıyla aldığı uyarı azabı, Nuh kavminin suda boğulması, aşırılaşan kavimlerin üzerine şiddetli yağmur yağması, Allah’ı ve peygamberini yalanlayanlardan kimilerinin yerin dibine geçirilmesi, kimilerine yıldırım çarpması, kimi milletlerin zelzele, sel gibi doğal afetlerle sınanması da dünyada verilen azaba örnektir.⁴³⁸

Kur’ân’ı Kerîm bunlara ilaveten kâfirlerin dünyada sahip olduğu oyalanma olan dünya nimetlerinin de onlara bir azap olduğunu, bu geçici lezzetler bedene haz verse de, insanda doyumsuzluk duygusu oluştuğunu ve bunun da ruha ıstırap çektirdiğini söyleyerek manevi azaba işaret etmiştir. Kabir de azabın olup olmayacağı ile alakalı Kur’ân’da açık bir ifade bulunmasa da ölümle başlayıp tekrar dirilişe kadar sürecek olan zaman dilinde böyle bir azabın olacağına dair ayet ve hadislerde işaretler vardır. Âlimler bu husus ile ilgili rivayetleri, kabirde azabın iki yönlü yani beden ve ruhun, ya da sadece ruhun acı çekmesi şeklinde yorumlamışlardır. Ahiret azabına gelince, bu azap Allah’ın emrine karşı gelip boyun eğmeyenler için elem dolu bir ceza olup, ölümden sonra tekrar dirilişle başlayacak ve sonsuza değin devam edecektir. Kur’ân’da ahiret azabı, kaynar su, irin, yakıtı taş ve insanlar olan ateş, cehennem çukurları ile ifade edilmektedir.⁴³⁹

Kur’ân’da belirtildiğine göre bu azaba müstehak olacak kesimler, Allah’ın ayetini inkâr eden kâfirler, Yahudiler, Hristiyanlar, münâfıklar, müşrikler, peygamberlerin bir kısmına inanıp diğerlerini inkâr edenlerdir.⁴⁴⁰ Bunun yanında haksız bir şekilde yetim malı yiyenler, mümini kasten öldürenler, iffetli kişilere iftira edenler, peygamberin getirdiklerine karşı çıkanlar da ahirette azap görecektir.⁴⁴¹

Bu azap çeşidini Kur’ân’da geçen cehennem tasvirlerinden yola çıkarak ele alacak olursak karşımıza fizyolojik ve psikolojik olmak üzere iki yönlü azap çıkmaktadır. Birincisi ayetlerden de anlaşıldığı üzere bedeni etkileyen yakıcı ateş, dondurucu ya da kaynar su, ateşten örtüler, kelepçeler, yiyecek olarak, zakkum ağacı, irinli sular vs. dir.

⁴³⁸ Karaman vd. , *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 46. ; Yavuz, “Azap”, IV: 302-303;

⁴³⁹ Yavuz, “Azap”, IV: 302-303;

⁴⁴⁰ Kehf, 18/105-106; Nisa, 4/ 139, 145, 161, 172. ; Maide, 5/ 72-7 3; Ali İmran, 3/ 151. ; Ahzab, 33 / 73.

⁴⁴¹ Nisa, 4/ 10, 14, 93, 97; Maide 5/ 94-95; Nür, 24/ 23, 63.

Ruhu acı ve ıstıraba gark eden psikolojik cezalar ise, suçluların perçeminden yakalanıp aşığılanarak cehennem bekçileri tarafından ateşe atılması, katmerli azabın arasından feryat figanla seslerini duyurmak istediklerinde kimse tarafından muhatap alınmamaları, Rahmanın cemâlini görememeleri ve onla konuşamamaları gibi manevi azaplardır.⁴⁴²

Azap kavramının sözlükte ve ıstılahtaki anlamlarını işledikten sonra ayette geçen “Azap kamçısı” ifadesinin hangi anlamlara geldiğine yer verecek olursak;

"Azab kamçısı" azabdan bir pay demektir. "Azabın şiddeti" diye de açıklanmıştır. Çünkü müfessirlere göre, "kamçı" kendisi ile azab edilen araçların en ileri derecesindedir. Bazı dilcilere göre, bu ifade her türlü azap manasına gelip, Araplar tarafından yaygın olarak kullanılan bir tabirdir. Yani, kamçı onların kendisi ile azap ettikleri, her türlü işkenceyi yaptıkları bir vasıtaadır. Bundan dolayı ayette geçen kamçı ifadesi azabın ileri derecede şiddetli olduğuna işaret etmektedir.⁴⁴³

Taberî de bu ifade hakkında yukarıdaki bilgileri teyîd eder şekilde ayete yorum getirmiştir. Müfessir Âd, Semûd ve Firavun'un yeryüzünde haddi aştıkları, Allah'ın haram kıldığı şeyleri işlemekten geri durmadıkları için çeşitli azap türleriyle helâk olduklarını söylemiştir. Müfessire göre ayette kullanılan “Azap kamçısı” ifadesi, azabın şiddetini tasvir etmek içindir.⁴⁴⁴

İbn Kesîr ise bu ayeti, *Allah onlara gökten azap indirdi ve hiçbir suçlu topluluğun engel olamayacağı belaları başlarına musallat etti*, diye tefsir etmiştir.⁴⁴⁵

Dirayet müfessirlerinden Râzî ve Elmalılı'nın ayet hakkındaki görüşleri aynı doğrultu da olup ⁴⁴⁶ müfessir Elmalılı'nın bu konu hakkındaki görüşlerine yer verecek olursak “*Rabbin de üzerlerine bir azap kamçısı döküverdi*” ayeti için şunları söylemiştir. Yani her birinin üzerine azaptan bir kamçıyı döker, yağdırır gibi şiddetle ve ard arda indirip sürekli vuruşlarla çarpıverdi ki, ayrıntısı birçok sûrede geçmiştir. Müfessir ayette geçen “’sevin” karıştırmak manasında mastar olup, deriden örülmüş, katları birbirine karıştırılmış kamçıyı ifade eden bir tabirdir. Bu ayette birbirine karışmış türlü azabın darbeleri kamçıya benzetilmiş, peş peşe indirilmesi de şiddetle döğmek ve

⁴⁴² Karaman vd. , *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 46.

⁴⁴³ el- Kurtubî, *el- Câmi' li- Ahkâmi'l- Kur'ân*, XX: 49-50.

⁴⁴⁴ Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, XXIV:410- 411.

⁴⁴⁵ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l- Kur'âni'l- Azîm*, VIII:397

⁴⁴⁶ Râzî, *Mefâtihu'l- Gayb*, XXXI: 154

yağdırmak gibi "sabb" tabiri ile ifade edilmiştir. Ayette geçen azabın belirsiz olması, bu kavimlerin başına gelen azabın başkalığından dolayıdır.⁴⁴⁷

14-) “Doğrusu Rabbin hep gözetlemekteydi.”

“Rasade” gözetlemeye hazır olmaktır. Râğıb el-İsfahanî bu ayette geçen “mirsad” kelimesini Allahtan sığınılacak ve kaçacak hiçbir yerin olmaması olarak tefsir etmektedir. “Rasade” fiilinden ismi mekân olan rasathane kelimesi de, astronomi gibi ilimlerin gözlem yapıldığı yer olarak bilinmektedir.⁴⁴⁸

Allah’u Teâla’nın kullarını gözetlemesinin nasıl olduğu ile ilgili müfessirler çeşitli izahlarda bulunmuşlardır. Bunlardan en önemlileri;

1-) Allah’ın kullarını gözetlemesinden maksat, kulları dünyada iken onları görüp işitmesidir. Yani Allah, kullarının her halini görür ve işitir, ondan bir şey gizli kalmaz manasına gelir.

2-)Allah’ın kullarını gözetlemesinden maksat, inkâr eden ve taatından yüz çeviren kimseleri cehennem üzerine kurulan sırat köprüsünde gözetlemesidir.⁴⁴⁹

Taberî’ye göre Yüce Allah’ın gözetlemesinden maksat, ister mümin ister kâfir olsun ayırım yapmadan tüm kullarının yaptıklarını gözetlemesi, ahirette de ona göre karşılık vermesidir.⁴⁵⁰

İbn Kesîr de Taberî ile aynı görüşte olup bu ayet için; “Rabbin mahlûkâtını yaptığı işlerde gözetler, dünya ve âhirette herkesi yaptığı ile cezalandırır. Sonra bütün yaratıklarını toplayıp sergilediği gün adaletle haklarında hüküm vererek herkese lâayık olduğu karşılıkla mukabele eder. O zulüm ve azgınlıktan münezzehtir.” demiştir.⁴⁵¹ Taberî ve İbn Kesîr, tefsirinin devamında ise rabbin gözetlemesi ile ilgili Hz. Peygamberden rivayet olunduğu söylenen hadislere yer vermiştir. Konumuzun muhtevasını aştığı için burada yer vermeye lüzum görmedik.

⁴⁴⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VIII: 5806-5807.

⁴⁴⁸ Râğıb el- İsfahânî, *el- Müfredât*, I: 355.

⁴⁴⁹ el-Kurtubî, *el- Câmi’ li- Ahkâmi’l- Kur’ân*, XX: 50.

⁴⁵⁰ Taberî, *Câmiu’l- Beyân*, XXIV:411.

⁴⁵¹ İbn Kesîr, *Tefsîrü’l- Kur’âni’l- Azîm*, VIII:397

Râzî'ye göre, ayette geçen bu ifade, Cenâb-ı Hakk'ın, asi kimselere, ceza vermek için beklediğini ve bu kimselerin, onun elinden kurtulamayacaklarını bildirmek için olup teşbihidir.⁴⁵²

Elmalılı'ya göre bu ayet sûre başında geçen yeminin cevabını vurgulamakta ve azabın illetini göstermektedir. Ayette geçen ‘mirsad’ için, gözetleyicilerin gözetledikleri, etrafı kolaçan ettikleri yerdir demiş ve buna “Kuşkusuz cehennem gözetleme yeri olmuştur.”⁴⁵³ âyetini örnek vermiştir. Müfessir diğer müfessirlerden farklı olarak bu kelimedeki istiare-i temsiliyye olduğunu, yani yetiştiren, her işini yöneten rabbin kulları üzerinde gözetleme, yerinden gözetken bir gözetleyici gibi her an ve her durumu gözetlediğini, hiçbir şeyi kaçırmadan, takip ederek yapılan işe göre karşılık verdiğini söylemiştir. Ona göre, yeryüzünde kargaşayı çoğaltıp taşkınlık yapanlar Allah'tan, Allah'ın azabından kaçıp kurtulacaklarını sanmamalıdır.⁴⁵⁴

2.2.5. İnsan ve Sınanması

15-) “Ama insan; Rabbi kendisini deneyip kerem eder ve nimet verirse: Rabbim beni şerefli kıldı der.”

16-) “Ama onu denemek üzere rızkını daraltırsa: Rabbim beni fakir düşürdü der.”

Bu ayetlerde daha çok kavram olarak öne çıkan ‘bela’ yani “imtihan” kavramının izâhını ve insanın imtihana karşı olumlu olumsuz tavrını işleyeceğiz.

Bela, be-li-ye fiil kökünden gelip “denemek, yapmak, bitkin hale getirmek” anlamlarına gelir. Bu fiilden türeyen “Belva” ve çoğulu “belaya” kelimesinin anlamı da “bela, musibet”tir.⁴⁵⁵

Bu kelimenin Kur’ân’ı Kerîm’de geldiği manalar ise sözlük anlamıyla birebir olup; denemek, sınamak, eskimek, musibet, darlık ve sıkıntı manalarına gelmektedir. Kur’ân’ı Kerîm’de geçen imtihan çeşitlerine baktığımızda; Firavun’un İsrailoğullarına

⁴⁵² Râzî, *Mefâtihu'l- Gayb*, XXXI: 155.

⁴⁵³ Nebe, 78/21.

⁴⁵⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VIII: 5807.

⁴⁵⁵ el- Cevherî, *es- Sihâh*, ‘bly’ md. , VI: 2285. ; İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, ‘bly’ md. ,XIV: 84-85. ; İbn Fâris, *Mücmelü'l-Luga*, ‘bly’ md. , I: 133- 134.; ez- Zebîdî, *Tâcü'l -Arûs*, ‘bly’ md.,XXXVII: 203-205.

yaptığı işkence ve zulüm Kur’ân’da, –belaun azîm- “büyük bela” ⁴⁵⁶ veya -belaun mûbin- “apaçık bela” ⁴⁵⁷, Hz. İbrahim’in oğlu İsmail’i kurban etmeye teşebbüsü “apaçık bela”, “deneme” ⁴⁵⁸, Bedir gazvesi sonucunda Müslümanların dinde sebatı ve zafer elde etmesi ayette -belaun hasene- “iyi bela”⁴⁵⁹ yani imtihan olarak geçmektedir.

Kur’ân’ı Kerîm’de belaya yakın olarak kullanılan kavram, “fe-te-ne” fiil kökünden gelen fitnedir. Buna örnek olarak “*Her nefis ölümü tadacaktır. Biz hayır ve şerle sizi imtihan ediyoruz*”⁴⁶⁰ ayetinde geçen imtihan, fitne kavramı ile ifade edilmiştir. Anlamdaş kelimeler olmakla birlikte fitne muhteva olarak, beladan daha çok şiddet ve ağırlığı ifade etmek içindir.⁴⁶¹

Bununla birlikte başa gelen olaylar, musibetler birer imtihan olduğundan ve insanı maddi manevi olarak eskitip yıprattığından dolayı bu durum “bela” kavramıyla ifade edilmiştir ⁴⁶² Râgıb el- İsfahani’ye göre üzüntüye de “bela” denir, çünkü üzüntü insanı yıpratıcı bir duygudur.⁴⁶³

Belanın tanımlarından biri de yükümlülüktür. Kur’ân’da belirtilen dinî yükümlülükler de bela olarak ifade edilmiştir. Bunlardan birincisi insanın bedenine zorluk veren şeylerdir.⁴⁶⁴ Diğerleri ise Allah’u Teâlâ’nın insanların içlerinden hayırlıyı ve şerliyi, mümini ve kâfiri, nimete şükredeni ve nankörlük edeni birbirinden ayırması için dünya hayatında sınava tabi tutmasıdır. ⁴⁶⁵ Buna örnek olarak Yüce Allah bir ayetinde içlerinden cihat edenler ile sabredenleri belirleyene kadar insanları denemeye tabi tutacağına dair vaatte bulunmuştur.⁴⁶⁶ Yine bir ayette Yüce Allah insanları, canların, malların, ekinlerin eksikliğiyle, yoklukla ve darlıkla insanı imtihana tabi tutacağını söylemiştir.⁴⁶⁷

⁴⁵⁶ Bakara, 2/49

⁴⁵⁷ Duhan, 44/33

⁴⁵⁸ Saffat, 37/106

⁴⁵⁹ Enfal, 8/17

⁴⁶⁰ Enbiya, 21/35.

⁴⁶¹ Ünal, *Kur’ân’da Temel Kavramlar*, “fitne”, 298.

⁴⁶² Ünal, *Kur’ân’da Temel Kavramlar*, “bela”, 295. .

⁴⁶³ Râgıb el- İsfahânî, *el- Müfredât*, “bly” md. , I: 145.

⁴⁶⁴ Süleyman Uludağ, “Bela”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992) V: 380.

⁴⁶⁵ Bakara, 2/49

⁴⁶⁶ Muhammed, 47/31

⁴⁶⁷ Enbiya, 21/35

Kur'ân'ı Kerîm'de de geçtiği üzere “Yeryüzünün zinetleri insanın denenmesi içindir”⁴⁶⁸ “Hayat ve ölüm, doğum ve yaşama bunların hepsi beladır.”⁴⁶⁹ ayetlerinden de anlaşıldığı üzere Allah'ın insanları can, mal, ekinlerin azlığıyla denemesi de birer bela(imtihan)dır. Kimin daha güzel işler yapacağını belirlendiği dünya hayatı, imtihanın ta kendisidir. Yüce Allah insanları bir yaratmamış herkese farklı nimetler vermiştir. Kimine sağlam vücut, kimine güzellik, kimine değişik yetenekler, kimine geniş rızık kapısı, kimini de fakirlikle imtihan etmiştir. Nimet, yetenek ve güç hususunda eşit olmayan insanlar, imkânları mesabesinde kullukları denenmektedir.⁴⁷⁰

Büyük belalar, dayanma gücü büyük olan insanlara isabet etmekte, bu kitlenin başında da peygamberler gelmektedir. Risaletle görevlendirilen peygamberler arasında “yüksek azim ve sabır sahibi” anlamında beş tane Ülü'l-azm peygamberin olması, onların arasında dahi zorluk ve imtihanın, başa gelene karşılık dayanma gücü ve sabrın eşit olmadığını göstermektedir.⁴⁷¹

Bunun birlikte Yüce Allah sevdiği insanları imtihandan geçirmektedir. Çünkü belaya uğrama günahlardan arınmaya ve manevi olarak derç etmeye vesiledir. Bununla birlikte bela istenmemeli, Yüce Allah'tan afiyet dilenmelidir.⁴⁷²

Bela kavramı hakkında muhtelif lügat ve kaynaklardan bilgi edindikten sonra, müfessirlerin ayetle alakalı yorumlarına geçecek olursak;

Müfessir Râzî, “*Ama insan; Rabbi kendisini deneyip kerem eder ve nimet verirse: Rabbim beni şerefli kıldı der.*” ayetinin “*İnsanlardan kimi de, (dininin) yalnız bir taraf(ın)dan (tutup) ibadet eder. Eğer kendisine bir hayır dokunursa, ona yapışır. Eğer fitne isabet ederse yüz üstü geri döner*”⁴⁷³ ayeti ile muhteva olarak aynı olduğunu söylemiş ve insanın kapıldığı bu duygu durumunu birkaç açıdan eleştirmiştir. Bunları özetleyecek olursak;⁴⁷⁴

1-) Dünya kazancı ahiret kazancının yanında okyanusta damla gibidir. Dünya nimetleri arasında yüzen kimse, ahirette mutsuzluk ve hüsrana gark olacaksa, dünyada

⁴⁶⁸ Hud, 11/7.

⁴⁶⁹ 67/2

⁴⁷⁰ Ünal, *Kur'ân'da Temel Kavramlar*, “fitne”, 256.

⁴⁷¹ Muhammed Aruçi, “Ülü'l-Azm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012) XLII: 294-295.

⁴⁷² Karaman vd. , *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 64.

⁴⁷³ Hacc, 22/11.

⁴⁷⁴ Râzî, *Mefâtihu'l- Gayb*, XXXI: 155

yaşadığı gerçek bir mutluluk değildir. Dünyada iken, darlık ve sıkıntı ile imtihan olunan, şayet ahirette mutluluğu yakalayacaksa dünyada yaşanan gerçek anlamıyla bir mutsuzluk değildir. Çünkü dünya nimetleri geçicidir. Kazanılması ve kaybedilmesi gerçek bir kazanç veya kaybediş olmayıp, imtihan yeridir. Bâki olan ise ancak ahiret yurdudur.

2-) Dünyada iken bazı kimselerin nimetler içinde olması, o kimselerin Allah katında sevimli olduğu, bazı kimselerin de sıkıntı içinde olması, o kimselerin Allah tarafından hor ve hakir kılındığı anlamına gelmemelidir. Çünkü Yüce Allah, çoğu kez, asi ve inkârcı kimselerin rızkını daha bol vermiştir. Bazen de, iyilik üzere olan müminlerin rızkını dar tutmuştur. Ayette de geçtiği üzere bu kuluna bir ikram veya ihanet değildir.

3-) Dünyada kendisine nimetler verilen kimse, akibetinin ne olacağından gaflet etmemesi gerekir. Çünkü durumlar bazen, neticelerine göre değişir. Sahip olduğu dünya ziynetleri Kalem sûresinde geçen bahçe sahipleri gibi bir anda yok olup küle dönebilir. Güçlü iken güçsüz, zengin iken fakir, sağlıklı iken hasta ve bitap düşebilir. Bu durum fakir ve muhtaç kimseler için de geçerlidir. Nitekim insanda hâsıl olan iyi ve kötü dünya halleri gün gelip tam tersi olabilir. Bu sebeple sahip olduğu şeylerden dolayı gaflet etmemesi, elinde olmayan şeyler için de hor ve hakir kılındığına hükmetmemesi gerekir.⁴⁷⁵ Taberî de ayetin tefsiri hakkında görüşü bu yöndedir.⁴⁷⁶

4-) Önceki maddelerde de değinildiği üzere nimetlere gark olmak gerçek mutluluğun habercisi değildir. Nefis, bu maddi şeylere alışmakta ve Allah'ı unutmakta ve bunların eksikliğinde ise Allah'ı anmakta kulluğuyla meşgul olmaktadır. Ayette de geçtiği üzere kalpler ancak Allah'ı zikretmekle mutmain olmaktadır.⁴⁷⁷ Kısacası dünyalık elde etmek, Allah'tan mahrum kalmaya bir sebeptir. Allah'tan mahrum kalmak ise en büyük hüsrandır. Bu sebeple yokluğunda şikâyet edilen şeylerin arka tarafında saadete götüren bir yol olabilir. Başa gelen bu sıkıntıların birer nimet gibi ağırlanması tavsiye edilir.

5-) Kişinin dünya ve içindeki nimetlere bel bağlayarak mutlu olması, bunlar olmayınca mutsuz olacağının göstergesidir. Çünkü nefis bu tarz şeylere alışkanlık peyda

⁴⁷⁵ Râzî, *Meḡâṭihu'l- Gayb*, XXXI: 155

⁴⁷⁶ Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, XXIV: 412.

⁴⁷⁷ Rad, 13/27-28.

etmiştir. Böyle mizâca sahip kimseler dünya hayatını sevmekte ve ölüm gerçeği için bir hazırlığa girişmemektedir. Böyle olunca onları hem dünyada hem ahirette acı duyacakları elem ve pişmanlık dolu bir hayat beklemektedir.⁴⁷⁸

Konuyla alakalı bu izahlardan sonra müfessirler ayet hakkında kafa yorulan bazı meselelere şöyle açıklık getirmiştir;

1-) Ayette başında geçen “Ama insan” kelimesinde kastedilen kimdir? Bununla alakalı iki görüş vardır. Bunlar;

a-) Bu ifadeyle belli bir kimse kastedilmiş olup, bu kişi Umeyye b. Halef’tir.

b-) Bu ifadeyle, bu sıfatı taşıyan herkes kastedilmiş olup, bu da, ceza gününü inkâr eden kâfir kimse içindir.⁴⁷⁹

2-) Yüce Allah ayette neden rızkın bolluğunu veya darlığını bir imtihan olarak ifade etmiştir? Çünkü bu iki halden herbiri, kul için bir imtihan sebebidir. Yani Yüce Allah, rızkı bol verdiği kimse şükür mü ediyor nankörlük mü ediyor diye; rızkı daralttığı kimseyi de sabrediyor mu ya da isyan ediyor mu diye denemektedir.

3-) Yüce Allah neden ayette kulun “Rabbim bana ikram etti” demesini kınamış gibidir? Râzî, Yüce Allah’ın ayetin devamında gelen “Rabbim bana ihanet etti” ifadesini de aynı şekilde onaylamadığını söylemiş ve bu konuya üç izah getirmiştir.

a-) Kul, bu ikramı, hak ettiğine inanmaktadır.

b-) Allah’ın nimetleri mal-mülk elde etmezden önce de mevcut olup (beden ve akıl sağlığı gibi), kişinin sadece mal mülk elde ettiğinde nimetleri itiraf etmesi, Allah’ın nimetlerine karşı şükretmeyi ifade etmemekte tam aksine, elde ettiği dünyalık mal ve çoluk-çocukla övündüğüne işaret etmektedir.

c-) Kişinin, dünya nimetleriyle övünç sahibi olması, şımarması, kıyameti, öldükten sonra dirilmeyi inkâr ettiğini göstermektedir.⁴⁸⁰

4-) Ayetin birinci bölümünde ifade “fa” ile “ikinci bölümde de “vav” ile başlamıştır. Bunun sebebi nedir? Allah’ın rahmeti, gazabından önce gelir. Yani nimetlerle imtihan etmesi, elem ve kederler yağdırmak suretiyle imtihan etmesinden

⁴⁷⁸ Râzî, *Meftâhu’l- Gayb*, XXXI: 155;

⁴⁷⁹ el- Kurtubî, *el- Câmi’ li- Ahkâmi’l- Kur’ân*, XX: 51.

⁴⁸⁰ Zemahşerî, *el- Keşşâf*, IV: 749- 750.

öncedir. O halde “fâ”nın geçtiği kısmın çokça olacağına; “vav” harfinin geçtiği kısmın ise, az olacağına delalet etmektedir.⁴⁸¹ Buna örnek olarak Nahl sûresi 18. Ayette Yüce Allah şöyle buyurmuştur; *"Eğer Allah'ın nimetlerini saymaya kalkışsanız, onu sayamazsınız..."* buyurmuştur.⁴⁸²

Müfessir İbn Kesîr’de, yukarıdaki bilgileri teyîd eder nitelikte; insanın rızkı genişlediği zaman bunu sadece kendisine bahşedilen bir ikram olarak görmemesini, verilen nimetten hesaba çekileceğini düşünerek hal ve hareket göstermesi gerektiğini söylemiştir. Nitekim burada nimet imtihan sebebidir. İbn Kesîr bu yorumunu şu ayetle desteklemiştir; *"Zannederler mi ki kendilerine mal ve oğul vermekle, iyiliklerde onlar için acele davranmaktayız? Hayır, farkında değiller."*⁴⁸³ Diğer taraftan Allah kulunu deneyip rızkını daraltınca, kul bunu yaradan tarafından hor ve hâkir kılınma zannetmektedir. Müfessir iki durumun da hatalı bir anlayış olduğunu, Allah’u Teâla’nın, evlatları, malı, ekinleri sevdiğine de sevmediğine de verebileceğini, her iki durumunda birer sınamadan ibaret olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte bolluk karşısında takınılması gereken tavrın şükür, yokluk karşısında takınılması gereken tutumun da sabır olması gerektiğini savunur. O bu görüşüne Hz. Ali’nin, “Kimin dünya imkânları genişlerde kendisinin onlarla sınıandığını bilmezse, o akıl yönünden aldanmıştır.” sözünü örnek getirmiştir.⁴⁸⁴

Elmalılı ise bu iki ayeti, diğer müfessirlerin görüşlerine ilaveten dil kuralları açısından değerlendirmiştir. Bazı âlimler “ona ikram eder” cümlesinin başındaki “fâ-i tefsiriyye”(açıklama fa’sı) olduğunu söylemişler ancak Elmalılı bu görüşü kabul etmemiştir. Müfessirin bu hususla alakalı görüşünü özetleyecek olursak; buradaki “fâ”nın sebebiyye (sebeup bildiren fâ) olması gerekir. Çünkü bundan maksat, mutlak bir ikram ve nimetlendirme değildir. Buradaki ikram imtihan vesilesidir. Bundan dolayı verilen nimet ile gururlanması ve gaflet göstermesi yanıltıcı bir tavidir. Kendisini Allah’ın nimetlerine mazhar olarak gören bu kişi verilen nimetlere gereken şükrü eda etmemiş ve zevki sefaya dalmıştır. İçinde oyalanıp durduğu bu tutum onu büyük bir hüsrana hazırlamaktadır.⁴⁸⁵

⁴⁸¹ Râzî, *Mefâtihu’l- Gayb*, XXXI: 155-157.

⁴⁸² Nahl, 16/18.

⁴⁸³ Müminun, 23/55-56

⁴⁸⁴ İbn Kesîr, *Tefsîrü’l- Kur’âni’l- Azîm*, VIII:398.

⁴⁸⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VIII: 5807-5808.

2.2.6. İnsan ve Dünya Sevgisi

17-) *“Hayır, hayır doğrusu siz, yetime ikram etmezsiniz.”*

18-) *“Yoksulu yedirmek için birbirinizi teşvik etmezsiniz.”*

19-) *“Mirası hak gözetmeden yersiniz.”*

20-) *“Malı da pek çok seversiniz.”*

Bu ayetlerde insanın aşırı dünya sevgisi ve mal biriktirme hırsı işlenmektedir. İnsanın fitratında dünyaya karşı bir sevgi ve içindeki nimetleri elde etmeye karşı büyük bir hırs ve iştihak vardır. Kişide bulunan bu arzu ve iştihak Allah'ın kullarını denemek için vesile kıldığı bir imtihandır. Yüce Allah insanı dünya hayatını sevme ve nimetlerine bağlanma duyguları ile donatmıştır. Nitekim Yüce Allah, kulların kendilerine bahşedilen bu duygu ve nimetleri amaç değil de Allah'a yakınlaşmaya vesile olan bir araç olarak görmelerini istemektedir. Bu konu ile ilgili örnek ayetlere yer verecek olursak Yüce Allah şöyle buyurmuştur;

“İnsanlara kadınlar, oğullar, yüklerle altın ve gümüş yığınları, salma atlar, davarlar, ekinler kabilinden aşırı sevgiyle bağlanılan şeyler çok süslü gösterilmiştir. Hal buki bunlar dünya hayatının geçici faydalarını sağlayan şeylerdir. Oysa varılacak yerin (ebedî hayatın) bütün güzellikleri Allah katındadır.”⁴⁸⁶ “Dünya hayatı ancak bir oyun ve eğlenceden ibarettir. Eğer iman eder kötülükten sakınırsanız, Allah size mükâfatınızı verir. Ve sizden bütün mallarınızı harcamanızı da istemez.”⁴⁸⁷ “Biliniz ki dünya hayatı bir oyun, bir eğlence, bir süs ve kendi aranızda övünme, mal ve evlat çoğaltma yarışından ibarettir. Bu, tıpkı bir yağmura benzer ki; bitirdiği ot, ekincilerin hoşuna gider, sonra kurur, onu sapsarı görürsün, sonra çerçöp olur. Ahirette ise çetin bir azap; Allah'tan mağfiret ve rıza vardır. Dünya hayatı, aldatıcı bir zevkten başka bir şey değildir.”⁴⁸⁸

Bu ayetler çerçevesinde 17. ayetin tefsiriyle alakalı müfessirlerin görüşlerine başvurduğumuzda; ayette geçen “Kella” lafzının kat’î bir red olduğu, yani insanı, söylediği sözden vazgeçmeye davet eden bir ifade olduğu söylenmiştir. Bu durumda ayet; “Zengin üstün ve şerefli olduğundan dolayı zengin, fakir alçak ve değersiz

⁴⁸⁶ Ali İmran, 3/14

⁴⁸⁷ Muhammed, 47/36.

⁴⁸⁸ Hadid, 57/20.

olduğundan dolayı fakir değildir. Aksine fakirlik ve zenginlik Benim takdirim ve hükmümün bir gereğidir.” manasına gelmektedir. Başka bir görüşe göre ise: "Hayır" buyruğu burada, kulun böyle olmaması gerektiği ile ilgili uyarıyı ifade etmektedir. Bu durumda ayetin tefsiri, “Aksine durum ne olursa olsun, Yüce Allah’a zenginlik ve fakirlik dolayısıyla hamdedilmelidir” şeklindedir.⁴⁸⁹

İbn Kesîr ayeti tefsirinde, yetime ikramda bulunmanın fazileti alakalı bazı hadisler rivayet etmiştir; Ebu Hureyre’den nakledildiğine göre Rasulullah şöyle buyurur: Müslüman evlerinin en kötüsü de içinde yetime kötü davranılan evdir. Sonra Rasulullah (sas); parmağım göstererek; ben ve yetimin koruyucusu cennette, böyleyiz, demiştir. Ebu Dâvûd’dan naklolunduğuna göre; Rasulullah (sas) şöyle buyurmuş: Ben ve yetimin koruyucusu cennette şöyleyiz: İki parmağım orta ve şehadet parmağını birleştirmiştir.⁴⁹⁰

Râzî tefsirinde bu ayetin nüzûl sebebi olduğuna dair bilgi vermiştir. Rivayete göre Ümeyye b. Halef’in evinde, bir yetim vardır. Ümeyye bu yetimin hakkını gözetmemiş, aksine onun hakkından yemiştir. Bu ayet onun hakkında inmiştir. Râzî bu açıklamasından sonra ayette geçen yetimlere ikram etmeme meselesine açıklık getirmiştir. Müfessire göre, yetime ikram etmeyi terk etme üç şekilde gerçekleşmektedir. Bunlardan birincisi; Yetime iyi davranmamak. *"Yoksulu yedirmek için birbirinizi teşvik etmezsiniz."* ayetinde olduğu gibi. İkincisi, Yetimi mirastaki hakkından men etmek ve onun malını yemek. *"Mirası helal haram demeyip alabildiğine yersiniz."* ayetinde geçen ifade buna örnektir. Üçüncüsü ise Yetimin malını gasp etmek. *"Malı pek çok seversiniz..."*; Yani, *"Yetimlerin mallarını alır, onu, kendi malınıza katarsınız..."* demek gibidir.⁴⁹¹

Elmalılı ise ayet hakkında şu sözleri sarf ederek, diğer müfessirlerden farklı bir yorum getirmiştir. Yüce Allah ayette -Hayır hayır- derken sanki kullarına, *ey Rabb'inden hep ikram bekleyen ve rızkının daralıvermesini horluk ve hakaret gibi kabul eden insanlar! Doğrusu siz vazifelerinizi yapmazken Rabbinizden ne yüzle ikram beklersiniz ki yetime ikram etmiyorsunuz. Rabbinizin size imtihan için ikram etmiş olduğu nimetlerden üzerinize düşen vazifeyi yapmıyor; yetime iyilik yapıp ihsanda*

⁴⁸⁹ Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, XXIV:413. el- ; Kurtubî, *el- Câmi' li- Ahkâmi'l- Kur'ân*, XX: 52. ; Râzî, *Mefâtihu'l- Gayb*, XXXI: 157.

⁴⁹⁰ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l- Kur'âni'l- Azîm*, VIII:398

⁴⁹¹ Râzî, *Mefâtihu'l- Gayb*, XXXI: 157.

bulunmak suretiyle ikram etmeniz gerekirken bunu yapmıyorsunuz, nasıl olur da siz Rabbinizin katında ikrama layık olursunuz?” diye seslenmiştir.⁴⁹²

Müfessirlerin bu iki ayetle alakalı değerlendirmeleri dikkate alındığında müfessir Taberî ve Râzî'nin ayette geçen “Kella” lafzının hangi anlamlara geldiği ile alakalı izahlara tefsirlerinde yer verdiği dikkat çekmektedir. Rivayet müfessirlerinden İbn Kesîr ise Taberî'den farklı olarak ayet hakkında vârid olan hadisleri tefsirinde nakletmiştir. Elmalılı ise Müfessir Râzî'den farklı olarak “Kella” lafzına farklı bir yorum getirmiştir.

18-) “Yoksulu yedirmek için birbirinizi teşvik etmezsiniz.”

Dört müfessirin de bu ayet hakkında açıklamaları aynı yörüngede olup ayetin tefsiri; Burada teşvik etme anlamına gelen “tehaadduna” fiili tefaul babından gelmiş olup bu ayet, insanların fakirlere ve miskinlere ihsan etmek için birbirine emretmediğinden ve bu hususta birbirlerini teşvik ve özendirici tutum sergilemediklerinden, nereden gelirse gelsin, ister helâl ister haram olsun mîrâsı yemekten kendilerini men etmediklerinden, malı da çok aşırı sevdiklerinden bahsetmektedir.⁴⁹³

19-) “Mirası hak gözetmeden yersiniz.”

“Tûras”, kelimenin aslı olup, miras demektir. Buradaki vav zammeli olduğu için “tâ”ya çevrilmiştir. Yani, hem yetime ikramdan kaçınıyor, hem de fakire yedirmekten hoşlanmayıp başkasından miras kalan malı yiyorsunuz, anlamına gelir.⁴⁹⁴

Ayette geçen lemm ifadesi, yemenin sıfatı olması nedeniyle haramına helalına bakmadan yiyeşte toplamak, toptan yemek yahut hazıra konarak nereden geldiğini düşünmeden acımadan yemek manalarına gelir ki, burada ki yeme hak hukuka riayet etmeden, biriktirme sevdasına kapılarak hırs ile oburca yemidir. Tefsircilerin açıklamasına göre buradaki yiyeşten maksat, yetimlerin ve diğer varislerin haklarını gözetmeden yahut alın terlemeden miras yediler gibi mirasın hepsine konmak ve zevk sefa yolunda harcamaktır.⁴⁹⁵

⁴⁹² Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII: 5809.

⁴⁹³ Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, XXIV:414; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l- Kur'âni'l- Azîm*, VIII:399. ; Râzî, *Mefâtihu'l- Gayb*, XXXI: 157. ; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII: 5809.

⁴⁹⁴ Kurtubî, *el- Câmi' li- Ahkâmi'l- Kur'an*, XX: 53.

⁴⁹⁵ Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, XXIV:414-415. ; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l- Kur'âni'l- Azîm*, VIII:399; Râzî, *Mefâtihu'l- Gayb*, XXXI: 157-158. ; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII: 5809-5810.

Bir görüşe göre ise “mirası hak etmeden yersiniz” ayetinde; erkeklerin kadınların miras payına da el koymaları, yetimlere kalan mirası da gasp etmeleri kınanmaktadır.⁴⁹⁶ Nitekim Cahiliye dönemi Arap geleneğinde kadınlar ve çocuklar mirastan mahrum bırakılırdı. Bu geleneğe göre mirastan sadece savaşma ve aileyi koruma görevi yapan erkekler yararlanabilirdi. Ayrıca, ölen kişinin varislerinden en güçlüsü bütün mirası ele geçirebilir, diğer varislere pay edilmezdi. Kısacası mirasın pay edilmesi hususunda bir ölçü yoktu. Arap toplumunda hâkim olan bu anlayış, o dönemde ayetlerin indiği nüzûl ortamının anlaşılmasına yardımcıdır.⁴⁹⁷

Rivayet ve dirayet müfessirlerinin bu ayetle alakalı yaklaşımına bakıldığında dört müfessirin de ayette geçen “lemm” ifadesi için aynı yorumlarda bulunduğu görülmektedir.

20-) “Malı da pek çok seversiniz.”

İman etmeyenler Allah yolunda sarf edilmeyen malın ve gayri meşrû yollarla yığılan malın bir gün kendilerine ateş olacağının veya ondan hayır göremeyeceklerinin farkında değillerdir. Bunun sebebi ise Allah’ın sürekli onları gözlemekte olduğunu ve hesap gününün ağır olduğunu idrak edememelerinden dolayıdır.⁴⁹⁸

2.2.7. Kıyamet Sahnesi

21-) Ama yer, parça parça dağıtıldığında.

22-) Melekler sıra sıra dizilip Rabbinin buyruğu geldiğinde.

23-) Cehennem o gün getirilir, insan o gün, hatırlayacak ama hatırlamadan ona ne?

24-) Keşke bu hayatım için önceden bir şey yapsaydım, der.

25-) O gün O'nun azabı gibi hiç bir kimse azâb edemez.

26-) O'nun vurduğu bağı kimse vuramaz.

Sûrenin 20 ile 26.ayetler arası, kıyametin kopması ve insan, cin topluluklarının tekrar haşredilip ve yüce divanda hesaba çekilişini tasvir eden ayetlerdir.

⁴⁹⁶ Kurtubî, *el- Câmi' li- Ahkâmi'l- Kur'ân*, XX: 53. ; Karaman vd. , *Kur'an Yolu*, V: 553-554.

⁴⁹⁷ Mevdudî, *Tefhimu'l- Kur'ân*, XXX: 326.

⁴⁹⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VIII: 5810.

21-) “Ama yer, parça parça dağıtıldığında.”

Ayette geçen “Kella”ifadesi "Böyle yapmayın!" Olması gereken böyle değildir, anlamına gelmektedir. Onların dünya hayatına dalmaları ve dünyalık toplamaları tenkit edilmektedir. Çünkü dünya hayatına aldanan kimse, yeryüzünün parça parça olacağı ve kimsenin birbirine faydasının olmayacağı bir günde nedâmet duygularına kapılacaktır.⁴⁹⁹

Râzî “Keşke bu hayatım için önceden bir şey yapsaydım,” denip ahu figan edileceği o günü bildiren üç sıfatın olduğunu söylemektedir. Bunlardan biri ayetlerde de geçtiği üzere "yerin parça parça dağıtıldığı, meleklerin sıra sıra dizildiği, rabbın buyruğu geldiği zaman"dır. Ayette geçen yeryüzünün parça parça olması ise –dekke- kelimesi ile ifade edilmiştir. -Dekke- “duvar ve dağ gibi şeyleri çarpıp bir hurda yığını, bir kırıntı haline getirmek ve düzlemek” mânâlarına gelmektedir. Bu kelimenin ayette art arda gelmesi "Peşpeşe gelen çarpmaları" ifade etmek içindir. Yani yeryüzü, ard arda gelen sarsıntı ve çarpışmalarla vurula vurula, çarpıla çarpıla yıkılıp düzlenecek, toz duman haline gelecektir.⁵⁰⁰ Ayette geçen bu ifadeye yakın ayetler Kur’ân’ı Kerîm’de mevcuttur. Örneğin; “Çünkü Arz, çarpılıp yıkıldığında”,⁵⁰¹ "Yer, bir sarsılışla sarsıldığında"⁵⁰² ayetleri gibi.

22-) “Melekler sıra sıra dizilip Rabbinin buyruğu geldiğinde”

Müfessir Taberî, ayetle ilgili çeşitli hadisler tefsirinde aktarmıştır. Bu rivayetler çokça uzun olduğu için buna çalışmamızda yer vermeyeceğiz. İbn Kesîr ise bu ayetle alakalı tefsirinde aktardığı bir rivayete göre; yer parça parça dağıtılıp, rabbın buyruğu geldiğinde, sırasıyla peygamberlere şefaate yetkisinin sorulacağı, bunlardan her birisi buna “yetkili değilim” diye cevap verirken sadece âdemoğullarının efendisi olan Hz. Peygamber’in ‘ben şefaate yetkiliyim’ diye cevap vereceğini söylemiştir. Rasulu Ekrem’in Allah katında şefaate dileyeceğini ve şefaatinin kabul edileceğini söylemiştir. Çünkü Hz.Peygamber övülen bir makamdadır ve ilk şefaate etme yetkisi ona verilmiştir.⁵⁰³

⁴⁹⁹ Taberî, *Câmiu’l- Beyân*, XXIV:416. ;Kurtubî, *el- Câmi’ li- Ahkâmi’l- Kur’ân*, XX: 54. ; Râzî, *Mefâtihu’l- Gayb*, XXXI: 158.

⁵⁰⁰ Râzî, *Mefâtihu’l- Gayb*, XXXI: 158- 159. ; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VIII: 5810-5811.

⁵⁰¹ Hakka, 69/14.

⁵⁰² Vakıa, 56/4-5

⁵⁰³ İbn Kesîr, *Tefsîrü’l- Kur’âni’l- Azîm*, VIII:399

Selefi anlayışa sahip klasik müfessirler ise “Rabbin gelmesi” ifadesini herhangi bir te’vile gitmeksizin, âyetin lafzına bağlı kalarak anlamışlardır. Bu âlimler, hesap gününde Allah'ın geleceğine inanmışlar, fakat “gelmek"ten” maksadın ne olduğu bilgisini Allah'a bırakmışlardır. Halef diye tanımlanan sonraki müfessirler ise tenzih ilkesinden hareketle Yüce Allah'ın bir yerden başka bir yere geçmesini muhal görmüşler ve ayet hakkında çeşitli te’villerde bulunmuşlardır.⁵⁰⁴

Bunları özetleyecek olursak;

1-) Rabbin kullarını hesaba çekmek için emrinin gelmesi

2-) Rabbin kudret ve saltanatını gösteren delillerin gelmesi,

3-) Rabbin zuhur etmesi, yani kullarına görülmesi,

4-) Rabbin önüne geçilemeyen gücü, kahrı gelmesi, gibi anlamlardır. Bu ifade, Allah'ın vaat ettiği günün gerçekleşeceğinin bir temsili ve onun azâmet ve gücünün büyüklüğünü beyân etmek içindir.⁵⁰⁵

Müfessir Elmalılı'ya göre bu ayette temsili bir ifade vardır. Böyle olunca Allah’u Teâla’nın gelmesi, onun kudret ve saltanatının görünmesi gibi bir manaya gelmektedir.⁵⁰⁶

Netice olarak Allah’u Teâla o gün kulları arasında hüküm vermek için gelecek ve melekler de saf saf dizilecektir.

23-) “Cehennem o gün getirilir, insan o gün, hatırlayacak ama hatırlamadan ona ne?”

Taberî ve İbn Kesîr tefsirlerinde bu ayetle ilgili peygamberden naklolunan rivayetleri aktarmışlardır. İbn Mes’ûd’dan nakledilen hadise göre, Allah rasulu şöyle buyurmuştur: “O gün cehennem yetmiş zincirle getirilir. Her zincirde yetmiş bin melek vardır onu çekerler.”⁵⁰⁷

"Azgınlık için cehennem, gözlerinin önüne apaçık getirilmiştir."ayetinde (Şuarâ, 26/9) buyrulduğu üzere cehennem azgınlıkların gözleri önüne çıkarılmıştır. Râzî ayette

⁵⁰⁴ Karaman vd, *Kur’ân Yolu*, V: 554-555.

⁵⁰⁵ Râzî, *Mefâtihu’l- Gayb*, XXXI: 159.

⁵⁰⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VIII: 5810-5811.

⁵⁰⁷ Taberî, *Câmiu’l- Beyân*, XXIV:419. ; İbn Kesîr, *Tefsîrü’l- Kur’âni’l- Azîm*, VIII:399.

geçen hatırlamayı; kişinin dünya hayatında yaptığı kötü şeyleri hatırlaması, dünya hayatında öğüt almazken ahirette öğüt alması, dünya hayatında yaptıklarından pişman değilken, ahiret yurdunda tevbeye sarılması olarak yorumlamıştır. Elmalılı da Râzî'nin ayet hakkındaki bu görüşünü desteklemiş ve bu hatırlamanın ona bir şey sağlamayacağını, her şey için geç kalındığını ifade etmiştir.⁵⁰⁸

Bu ayetle ilgili müfessirlerin görüşlerine bakıldığında rivayet müfessirlerinin ayet hakkında vârid olan nakilleri tefsirlerinde aktardığı görülmektedir. Dirayet müfessirleri tefsirlerinde, rivayet müfessirlerinin tefsirlerinde başvurduğu gibi nâkil geleneği hâkim değildir. Râzî ve Elmalılı daha çok ayette geçen kavramlarla alakalı tahlil ve değerlendirmelerde bulunmayı tercih etmiştir.

24-) “Keşke bu hayatım için önceden bir şey yapsaydım, der”.

Bu hatırlamanın neticesi olarak, dünya hayatında kazandığı zararın ve hak ettiği azabın şiddetini duyan kişi; hasret ve pişmanlık duyguları içerisinde şöyle inlemektedir; “Keşke hayatım için takdim etseydim. Takdimden maksat, ilerisi için önceden hayırlı işler yapmaktır.”⁵⁰⁹

Ayette geçen “lam” ın hangi anlamlar için kullanıldığına dair iki görüş vardır. Müfessirlere göre biri sebep bildiren lam, biri vakit bildiren lamdır. Sebep için kullanıldığı takdirde “hayatım için takdim etseydim” anlamına gelmektedir. Yani, “Keşke bu sonsuz hayatım için, sonlu olan dünya hayatımda birşeyler yapmış olsaydım” demek gibidir. Vakit için kullanıldığında ise “Keşke dünyada yaşarken güzel ameller biriktirmiş olsaydım” anlamına gelmektedir. Kısaca sebep için olduğunda ahiret hayatı, vakit için olduğunda ise ahiret hayatı kastedilmektedir.⁵¹⁰

Müfessir Taberî ve İbn Kesîr ise “Keşke bu hayatım için önceden bir şey yapsaydım”, ayetinde günahkâr kulun yapmış olduğu işlerden dolayı pişman olacağı, şayet itaat ehli ise de daha çok itaat etmiş olmayı arzulayacağını söylemiştir. Bu görüşü teyit eden rivayete göre Allah rasulu(s.a.s) şöyle buyurmuştur: “Eğer bir kul, doğduğu günden, yaşlanıp öldüğü güne kadar yüzü üstü sürünüp Allah'a itaat etse; yine de

⁵⁰⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l- Gayb*, XXXI: 159. ; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII: 5811.

⁵⁰⁹ Kurtubî, *el- Câmi' li- Ahkâmi'l- Kur'an*, XX: 56.

⁵¹⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l- Gayb*, XXXI: 160. ; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII: 5812.

kıyamet günü onu küçümser ve dünyaya tekrar gönderilip daha fazla sevap, mükâfat elde etmeyi ister.”⁵¹¹

Ayetle ilgili rivayet ve dirayet tefsirlerini mukâyese ettiğimizde rivayet müfessirlerinin diğer ayetleri tefsirlerinde olduğu gibi konuyla ilgili rivayetleri senetleriyle paylaşmaya özen gösterdiği fark edilmektedir. Dirayet müfessirleri ise bu ayet ve bir önceki ayetlerde de olduğu gibi harf, kelime ve söz öbeklerini i’rabî, lugavî açıdan tahlil etmeye dikkat etmiştir.

Tüm bu görüşler neticesinde ayetin kazandığı anlam; “Ah ne olurdu ben hayatım için veyahut hayatımda önceden hayırlar yapmış, iyi ameller göndermiş olsaydım!” demek gibidir.⁵¹²

25-) “O gün O’nun azabı gibi hiç bir kimse azâb edemez,”

26-) “O’nun vurduğu bağı kimse vuramaz.”

Buradaki “azabehu”ve “vesakahu” kelimelerinin sonlarındaki zamirin neye rücû ettiği ile alakalı iki görüş vardır. Bunlardan birisi, bu iki kelimedeki “hu” zamirinin Allah lafzı yerine kullanılmış olmasıdır. Bu durumda ayet “Allah’ın o gün o insana ettiği azabı kimse edemez ve vurduğu bağı kimse vuramaz”, manasına gelir. Rivayet müfessirlerinden Taberî ve İbn Kesîr’in görüşü bu yöndedir.⁵¹³

Diğeri de bu zamirlerin insan yerine kullanılmış olmasıdır ki, bu daha çok tercih edilmektedir. Buna göre mana şöyle olmalıdır: O gün insanın kendine ettiği azabı başka birisi etmez ve kendine vurduğu bağı da kimse öyle sıkı vuramaz. Yani nefesine en büyük haksızlığı yine kendisi yapmış, o gün bu azap ve bağ ona sırf kendi inkâr ve kötü amellerinin cezasının karşılığı olarak verilmiştir. “*Sana gelen her fenalık da kendindendir.*”⁵¹⁴ âyeti bu görüşü desteklemektedir. Kisai ve Yakub kırâatleri de ordaki zamirin insana raci olduğu görüşünü desteklemektedir.⁵¹⁵

Bir başka görüşe göre ayet, “Hiçbir kimse Allah’ın kıyamette uğrattığı azap ile dünyada azap etmiş değildir ve Allah’ın kıyamette bağlayacağı bağ ile bağlanmış

⁵¹¹ Taberî, *Câmiu’l- Beyân*, XXIV:421. ; İbn Kesîr, *Tefsîrü’l- Kur’âni’l- Azîm*, VIII:400.

⁵¹² Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VIII: 5812.

⁵¹³ Taberî, *Câmiu’l- Beyân*, XXIV:422. ; İbn Kesîr, *Tefsîrü’l- Kur’âni’l- Azîm*, VIII:399

⁵¹⁴ Nisa, 4/79

⁵¹⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VIII: 58012.

değildir.⁵¹⁶ Ayetin tefsiriyle alakalı bir rivayete göre ayette bahsi geçen kimse Ubeyy b. Haleftir. Bu görüşe göre, “küfürde ve fesatta en ileri noktaya varan Ubeyy b. Halef gibi kimse azablanmaz ve hiç kimseye ona vurulan zincir ve bukağılar vurulmaz”veya “Hiçbir insan, kâfirin azabı gibi azablanmaz.”anlamlarına gelir.⁵¹⁷

“Onun yerine kimseye azab edilmeyecek, onun kurtulması için vereceği fidye alınmayacaktır” yorumu da ayetin tefsiri hakkında beyan edilen görüşlerdendir.⁵¹⁸ Sonuç olarak Yüce Allah inkâr edenlere zebaniler vasıtasıyla şiddetli bağı vuracak. Onların üzerinden azabı kimse savamayacaktır. Bu muâmele yaptıkları fena iş ve nefislerine zulüm edişlerinden dolayıdır.⁵¹⁹

Netice olarak ayette geçen ‘‘azebehu’’ ve ‘‘vesakahu’’ kelimelerinin sonunda ki ‘‘hu’’nun neye rücû ettiği ile alakalı meselede rivayet müfessirlerinden Taberî ve İbn Kesîr tefsirlerinde bu zamirin Allah lafzı yerine kullanıldığını aktarmaktadır. Dirayet müfessirlerinden Elmalılı ise rivayet müfessirlerinden farklı olarak bu kelimelerin sonundaki ‘‘hu’’ zamirinin insan yerine kullanıldığı görüşünü savunmaktadır. Müfessir Râzî ise ayet hakkında bu sefer kelime tahlillerine fazla girmemiş, tefsirinde ayet hakkında nüzûl sebebi olduğu söylenen rivayeti paylaşmayı uygun görmüştür.

Allah’u Teâla bu âyet-i kerimede suçluların akıbetini belirttikten sonra, temiz ruhlara sahip olunan, sükûnet ve imanın huzuru içinde yaşayan kişilerin akıbetinin nasıl olacağını beyân ederek şöyle buyurmuştur;

27-) Ey Huzur içinde olan can.

28-) Dön Rabbine. Sen O'ndan hoşnut, O da senden razı olarak.

29-) Haydi gir kullarımın arasına,

30-) Gir, cennetime.

2.2.8. Nefs Kavramı ve Nefsin Mertebeleri

Nefis, -nefese- kökünden türeyen Arapça bir kelime olup, sözlükte, ruh, akıl, hayat, hayatın ilkesi, bir şeyin cevheri, nefes, azâmet, ukubet, zât, insan, kişi, arzu,

⁵¹⁶Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, XXIV:422. ; Râzî, *Mefâtîhu'l- Gayb*, XXXI: 160.

⁵¹⁷Kurtubî, *el- Câmi' li- Ahkâmi'l- Kur'ân*, XX: 57. ; Râzî, *Mefâtîhu'l- Gayb*, XXXI: 161.

⁵¹⁸Kurtubî, *el- Câmi' li- Ahkâmi'l- Kur'ân*, XX: 57.

⁵¹⁹İbn Kesîr, *Tefsîrü'l- Kur'âni'l- Azîm*, VIII:400.

beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular gibi manalara gelmektedir.⁵²⁰ Nefis kavramı Kur'ân'ı Kerîm'de tekil ve çoğul olarak 295 yerde geçmiş ve sekiz farklı manada kullanılmıştır. Bunlar; Allah'ın zatı⁵²¹, insan ruhu,⁵²² kalp, sadır⁵²³, insan bedeni⁵²⁴, bedenle beraber ruh⁵²⁵, insana kötülüğü emreden kuvvet⁵²⁶, zat⁵²⁷ ve cins⁵²⁸ gibi manalardır.

İnsandaki nefsin mahiyeti hakkında çeşitli görüşler beyân edilmiştir. Bunlardan biri nefsin ruhanî bir cevher olduğu, gözle görülmeyen latif bir varlık olduğudur. Diğer görüş nefsin, kan ve araz olduğudur. Ruh ve nefsin aynı olduğunu söyleyenler de olmuştur. Ancak bazı düşünörlere göre nefis nûrânî, ulvî, şerefli, latif ve canlı bir cisim olup mahiyeti itibariyle hissî/maddî olan bedenden ayrı bir şeydir.⁵²⁹ Bu düşünöceye göre nefis; suyun güle, ateşin kömüre, yağın süte yayılması gibi vücudun her tarafına sirayet ederek onu harekete geçirmektedir. Bu latif cisim beden ve organlara hükmederek ona hissetme, hareket etme ve irade gibi haller kazandırmaktadır. Organlar bozulup işlevsiz hale gelince ise nefis bedenden ayrılır ve ruhlar âleminde yerini alır.⁵³⁰

Müfessir Elmalılı'da, nefsin mahiyeti ile ilgili yukarıda ki bilgileri destekler nitelikte nefis kavramının zat ve hakikat manasına geldiğini söylemiş, nefsin bu özelliğine de "binefsihi kâim" demiştir. Kendi kendine ayakta durabilen insanın nefsinin duyan ve hisseden, duyulan ve hissedilen olmak üzere iki özelliği olduğunu belirtmiştir. Nefis bu iki özelliğiyle bir arada olma ve uyuşmasıyla kâim olmaktadır. İnsanın nefsiyle uyum sağlaması da ancak kendisinin üstünde olan bir hakikat, insanı ve her şeyin Rabbi olan Yüce Allah'la mümkündür. Bunun yanında nefsin, hisseden şehvet duyan, idrak

⁵²⁰el- Cevherî, *es- Sîhâh*, "nfs" md. , III: 984-985. ; İbn Fâris, *Mücmelü'l-Luga*, "nfs" md. , I:879. ; Ebû Hilal el- Askerî, *el- Furûku'l- Luga*viyye, "nfs" md. ,1: 103. ; İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, "nfs" md. , VI: 233- 235. ; Râgıb el- İsfahânî, *el- Müfredât*, "nfs" md. , I: 818. ; ez- Zebidî, *Tâcü'l -Arûs*, "nfs" md. , XVI: 559. ; Süleyman Uludağ, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006) XXXII: 526.

⁵²¹Ali İmran, 3/28;

⁵²²Fecr, 89/27

⁵²³Ali İmran, 3/146

⁵²⁴Enbiya, 21/35

⁵²⁵İsra, 17/7

⁵²⁶Yusuf, 12/18

⁵²⁷Bakara, 2/48

⁵²⁸Tevbe, 9/128

⁵²⁹Karaman vd. , *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 522. ; Râzî, *Mefâtihu'l- Gayb*, XXXI: 162.

⁵³⁰Râzî, *Mefâtihu'l- Gayb*, XXXI: 162. ; Uludağ, "Nefis", XXXII: 526-528

eden veya düşünüp söyleme özelliği olan dört yönü bulunmaktadır. Bu mânâda bazıları nefis kavramı için ‘‘zat’’, bazıları ise ‘‘ruh’’ diye tabir etmiştir.⁵³¹

Dirayet müfessirlerinden Râzî ve Elmalılı nefis kavramı ve mahiyeti hakkında görüşlerini bildirdikten sonra tefsirlerinde nefsin mertebelerini tasavvufî açıdan işlemişlerdir. Bu bilgileri özetleyecek olursak mutasavvıflara göre nefsin mertebeleri; Emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, raziyye, merziyye ve kâmile olmak üzere 7’dir;⁵³²

Nefsi Emmâre: Lugatte ‘‘emredici nefis’’, anlamına gelen nefis-i emmâre ıstılahta, sahibine hevasına uymayı ve dinin emirlerine aykırı gitmeyi emreden nefistir. Burada nefis ulvî şeylerden ziyade, süflî şeylere meyillidir. Yüce Allah bir ayetinde şöyle buyurmaktadır ; ‘‘...Şüphesiz nefis her zaman bütün gücüyle kötülüğü emreder.’’ (Yusuf, 12/53) Nefsi Levvâme: Lugatte, ‘‘kınayıcı nefis’’ anlamına gelmekte, ıstılahta ise, kalbin nuru ile bir parça nurlanmış, o nur ölçüsünde uyanıklık kazanmış nefis demektir. Bu nefis, kıyamet günü dünyada iken yaptığı kötü amellerinden dolayı pişmanlık duymaktadır. Müminin nefsi de bu nefis gibidir. Sürekli kendini kınama halindedir. Yüce Allah bir ayetinde şöyle buyurur; ‘‘Hayır, daima kendini kınayan nefse ant içerim.’’ (Kıyame, 75/2) Nefsi Mülhime: Lugatte, ilham edilmiş nefis demektir. Istılahta, insana fücür ve takvayı, hayrı ve şerri emreden nefistir. İnsanoğlu fiillerinde iyiyi ve kötüyü ayırt emesini sağlayacak bu yetiyle donatılmıştır. Bu tanıımı tam anlamıyla karşılayan şu ayette Yüce Allah şöyle buyurmuştur; ‘‘Ona iyilik ve kötülükleri ilham edene,’’ (Şems, 91/8) Nefsi Mutmainne: Sözlükte; doyuma, huzura, rahata kavuşmuş, anlamına gelmekte ıstılahta ise; iman edip, İslam dininin emirlerini gereği gibi yerine getiren, itikadı ve yaşayışı sağlam olan, Yüce Allah ile tam bir manevi bağı kurup, bunun lezzetine ulaşan nefis halidir.⁵³³ Nefsin bu mertebesinde raziyye ve marziyye basamakları tamamlanmıştır. İşlediğimiz sûrenin 27. ayetine konu olan bu başlığın detaylarına, çalışmanın ileriki safhalarında müfessirlerin tefsirlerinden istifade edilerek yer verilecektir. Nefsi Radiye: Arapça da razı olan, hoşnut olan nefis manasına gelmekte, ıstılahta ise Hakka yönelen, Allah’tan gafil olmama şuuruna eren ve ondan razı olan nefis anlamına gelmektedir. Nefsin bu makamında insan kendi iradesinden

⁵³¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VIII: 5813- 5814.

⁵³² Râzî, *Mefâtîhu’l- Gayb*, XXXI: 162. ; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VIII: 5817.

⁵³³ Karaman vd. , *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 523- 524; Râzî, *Mefâtîhu’l- Gayb*, XXXI: 161-162. ; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VIII: 5816-5817.

vazgeçmiş, Hakkın iradesine boyun eğmiştir. Gününü Allaha'a ibadet, zikir ve taat ederek geçiren insan, gönlünü süflî isteklerden arındırmış, kendini rabbin rızasını kazanmaya adanmıştır. Bu makama erişmiş olan kimseYüce Allah'ın kendisi için dünya hayatında nasip ettiği şeye razıdır. Fecr sûresinin 28. Ayetine konu olan ve "cennetime gir"hitabına mazhar olan bu nefis çeşidi, çalışmanın ileriki safhalarında detaylarıyla işlenecektir. Nefsi Mardiyye: Arapça da, hoşnut olunan nefis, kendisinden razı olunan nefis anlamına gelmekte olup bütün benliğiyle Hakka teslim olan, onun tarafından ise razı olunan nefis anlamına gelmektedir. Nefsin kemale erişmesinde altıncı makamı teşkil etmektedir. Bu niteliğe kavuşan kişinin her işinde, amelinde Allah rızasından başka bir şey yoktur. Nefis muhâsebesini en iyi şekilde yapmış, merhametli, cömert ve davranış ve tutumlarında hilim ve hikmet sahibidir. Nefsi merziyye de, nefsi raziyye gibi işlenilecek olan 28. ayetin konusunu teşkil etmekte olup, hoşnut olunan nefis anlamına gelmektedir. Nefsi Kâmile: Arapça da, olgun nefis, demektir. Istılahta ise bütün nefis mertebelerini aşmış ve kemalate ulaşmıştır. Kullukta en yüksek mertebe, makamların en son durağıdır. Buna bir bakıma nefis-i kudsiyye, nefis-i safiyye ve nefis-i zekiyye de denir. Bu nefsin sahibi, şeytan ve yollarına hiçbir kapı aralamamakta ve kulluk vazifelerini en üst derecede yerine getirmeye çalışmaktadır.⁵³⁴

Nefsin mahiyeti ve nefsin çeşitleri ile alakalı bilgileri sözlük, ansiklopedik, tefsir kaynaklarından istifade ederek bir araya getirdik. Sûrenin 27 ve 28. ayetlerini ise edindiğimiz bu kavramsal bilgiler çerçevesinde rivayet ve dirayet müfessirlerinin görüşlerinden istifade ederek işleyeceğiz.

27-) "Ey Huzur içinde olan can."

27. ayette geçen "itminan" kelimesi, karar kılma, sebat etme anlamlarına gelmektedir. Bu karar kılışın nasıl olacağı hususunda bazı yorumlar vardır; Bunlardan biri nefsin, hiçbir şek ve şüphe olmadan hakka yakinen inanma zevkine varmasıdır. Bir diğeri, korku ve hüzne kapılmayan nefsin "*Korkmayın, mahzun da olmayın, vaad olduğunuz cennetle sevinin.*"⁵³⁵ hitâbına mazhar olmasıdır. Kur'ân'ı Kerîm ve akli deliller de kalplerin ancak Allah'ı zikir ile huzura ereceği ⁵³⁶ hususunda mutabıktır. Bununla birlikte sonlu olan şeyler sonsuz olanın varlığına muhtaçtır. Onun için kulun

⁵³⁴ Karaman vd. , *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 524; Râzî, *Mefâtîhu'l- Gayb*, XXXI: 161-162. ; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII: 5818.

⁵³⁵ Fussilet, 41/30

⁵³⁶ Ra'd, 13/28

sonsuz olan ihtiyacı, Allah'ın sonsuz olan kemalinin kendisini kuşatmasına muhtaçtır. Kul Allah'ı tanımayı, Allah için seçerse ruh huzur ve sükûnete kavuşacaktır. Bunun aksi gerçekleşirse nefis itminan olmayacaktır. Nefsin mutmain olması kulun herşeyden sıyrılarak rabbine yönelmesi, onun rızasını aramaya koyulmasına bağlıdır. “Öyle insanlar var ki, Allah'ın rızasını elde etmek için canını bile verir.”⁵³⁷ âyetine mazhar olan nefis, süfli zevklerden arınmaya başlayacak, yaradanın dışında ki şeylere esir olmaktan kendini kurtararak gerçek hürriyete kavuşacaktır.⁵³⁸

Mutmain nefsin tanımına dair müfessirlerin başka görüşleri de mevcuttur. Bunlar; “Tam anlamıyla yaradana teslim olmuş, işini Allah'a havale etmiş, O'na güvenip dayanmış nefis, Allah'ın azabından yana emniyette olan nefis, ihlas sahibi nefis, öldükten sonra dirilişi ve amellerin mükâfatının görüleceğini tasdik etmiş nefis, Allah'ın sevabı ile ve O'ndan hoşnut olmuş nefis'tir.”⁵³⁹

28-) “Dön Rabbine. Sen O'ndan hoşnut, O da senden razı olarak.”

Râzî ayette geçen raziyye ve merziyye kavramlarını "verdiği mükafaatla sen O'ndan razısın; senin dünyada yaptığın amellerden ötürü de O senden razıdır” şeklinde tefsir etmiştir.⁵⁴⁰

Salih bir kula bu hitabın ne zaman yapılacağı ile alakalı; Ölüm anında, öldükten sonra dirilme sırasında, hesap tamamlandığında olacağına dair üç görüş vardır. Rivayet müfessirlerinden İbn Kesîr'e göre bu hitap salih kula, hem ölürken, hem mahşerde toplanırken, hem de dirilitirken söylenecektir. Müfessir Taberî ise bu konu hakkında muhtemel görüşleri söylemiş, ancak kendi kanâatini belirtmemiştir.⁵⁴¹

Bu belirtilen görüşlerin delillerine yer verecek olursak; Rivayete göre bu hitap mümin kula, canı çıkarken bir melek tarafından yapılacaktır. Melek ona, Allah'ın kendisinden razı olduğunu ve ahirette birçok nimetin onu beklediğini müjdeleyerek canını alacaktır.⁵⁴² Bu görüşü destekleyen başka bir rivayete göre Peygamber (s.a.v.)'in huzurunda bir adam “Ey nefs-i mutmainne!” âyetini okumuş, Hz. Ebubekir (r.a.), bu ayet için “Bu hakikaten güzel” deyince, Allah rasulu : “Haberin olsun ki, melek sana

⁵³⁷ Bakara, 2/207

⁵³⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l- Gayb*, XXXI: 161-162. ; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII: 5815-5816.

⁵³⁹ Kurtubî, *el- Câmi' li- Ahkâmî'l- Kur'an*, XX: 57. ; Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, XXIV:422-423.

⁵⁴⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l- Gayb*, XXXI: 163.

⁵⁴¹ Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, XXIV:424. ; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l- Kur'âni'l- Azîm*, VIII:401.

⁵⁴² Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, XXIV:424.

onu ölümün sırasında söyleyecektir” demiştir.⁵⁴³ Bu hadiste ki ifadeye göre nefis ruh mânâsına gelmekte, ruhun bedenden ayrılarak Rabb'ine doğru razı olmuş ve razı olunmuş olarak gitmesi ifade edilmektedir. Bu konuyla alakalı başka bir görüşe göre”Ey huzur içinde olan cân, dön Rabbine” hitabı öldükten sonra dirilme sırasındadır. Yani “Ey ölüm ile sükûna ermiş olan mutmain nefis! Rabbin ve tek döneceğin yer olan yüce Allah'ın huzuruna razı olmuş ve razı olunmuş olarak dön de sonsuz hayata er” demek olur.

Elmalılı bu ayetlerin devamında gelen “*Rabb'ine dön*” hitabının ölüm anında, “*kullarımın içine gir, cennetime gir*” hitabının ise ölümden sonra dirilme anında olacağı anlaşılsa da, aynı sûrede geçen “*O gün insan öğüt alır*” ayetinden dolayı bu hitabın kıyamet günü hesabın tamamlandığı sırada söylendiği görüşünün daha makul olduğunu belirtmiştir.⁵⁴⁴ Müfessir Râzî ise ayette geçen “Rabbine dön” hitabının ne zaman söylendiği ile alakalı görüşlere tefsirinde yer vermiş, ancak kendi kanâatini belirtmemiştir.

Bu hitabın ne zaman söyleneceği ile alakalı görüşleri aktardıktan sonra, bu hitabın ne anlama geldiğine dair görüşlere yer verecek olursak bu konu hakkında iki görüş vardır. Müfessir Taberî'ye göre bu söz mümin nefse, melekler tarafından söylenecek ve ruhun bedene (cesetlere) dönmesi istenecektir. Müfessir İbn Kesîr ise bu konuda Taberî ile aynı görüşte değildir. Ona göre ayette geçen dön emriyle kastedilen, “nefsin, Rabbe razı olarak dönmesidir.”⁵⁴⁵

Bu ayetin sebep-i nüzûlü ile alakalı ise üç görüş vardır. Bir görüşe göre bu ayet Osman b. Affan (r.a) hakkında Rûme kuyusunu vakfettiği sırada nâzil olmuştur. İkinci bir görüş ise bu ayetin Abdülmuttalib oğlu Hamza hakkında indiğidir.⁵⁴⁶ Başka bir görüşe göre ise bu ayet, Mekkelilerin asarak idam ettiği yüzünü Medine'ye döndürdükleri halde Allah'ın yüzünü kıbleye doğru çevirdiği Hubeyb b. Âdiy hakkında inmiştir.⁵⁴⁷

⁵⁴³ Râzî, *Mefâtihu'l- Gayb*, XXXI: 163; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l- Kur'âni'l- Azîm*, VIII:401.

⁵⁴⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII: 5819.

⁵⁴⁵ Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, XXIV:425. ; Kurtubî, *el- Câmi' li- Ahkâmi'l- Kur'an*, XX: 58; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l- Kur'âni'l- Azîm*, VIII:400.

⁵⁴⁶ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l- Kur'âni'l- Azîm*, VIII:400.

⁵⁴⁷ Kurtubî, *el- Câmi' li- Ahkâmi'l- Kur'an*, XX: 5. ; Râzî, *Mefâtihu'l- Gayb*, XXXI: 163.

29-) “Haydi gir kullarımın arasına,”

30-) “Gir, cennetime.”

"Gir kullarımın arasına..." hitabıyla ne kastedildiği ile alakalı çeşitli görüşler vardır. Bir görüşe göre bu ayette Yüce Allah, ruhlara tekrar cesetlere dönmeleri için emir vermiştir. Başka bir görüşe göre ise bu ayette müminlere ruhani bir cennetin müjdesi verildiğinden dolayı ayetin başında bu durum fâ-i takibiyye ile ifade edilmiştir. Maddi cennetleri elde etmek, ancak kıyametin kopmasından sonra söz konusu olacağı için, "vedhuli fi cenneti" ayetinde ise, bu ifade vav harfi ile belirtilmiştir.⁵⁴⁸ Müfessir Râzî ve Elmalılı muhtemel olan bu iki görüşten tefsirinde bahsetmiştir. Müfessir Elmalılı bu bilgiye ilaveten ayette geçen "fâ"nın sebep bildiren "fâ"dır. Dünyada Allah'ın rızasına uygun iyi ameller işleyerek "fedhuli fi ibadi" zümresine katılmayı hak kazanan mutmain nefisler, "vedhulî cenneti" hitabına mazhar olacaktır.

Cennet iyi kimselerin meskeni, salih ve hayırlı kimselerin ebedî diyarı olduğu için burada ki "Kullarıma" buyruğunun anlamı da salih kullarımın arasına katıl demektir.⁵⁴⁹ Nitekim yüce Allah bir ayetinde : "Biz elbette onları salihler arasına katacağız"⁵⁵⁰ diye buyurmuştur. Dört müfessir ayetin geldiği bu anlam hususunda aynı görüştedir.

Netice olarak insanın, Allah'ın saf ve ihlaslı kullar zümresine katılmak için dünya hayatında raziyye ve merziyye makamlarından bir yol tutması, bunun içinde bolluk ve sıkıntı anlarında kaza ve kadere razı olması ve Allah'ın emrine uygun işler yerine getirerek yaradan tarafından razı olunması gerekmektedir. Ancak bu şekilde itminan olmuş bir nefse ve Allah katında esenlik dolu bir akibete erişecektir.⁵⁵¹

⁵⁴⁸ Râzî, *Mefâtihu'l- Gayb*, XXXI: 163. ; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII: 5820.

⁵⁴⁹ Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, XXIV:425. ; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l- Kur'âni'l- Azîm*, VIII: 400. ; Râzî, *Mefâtihu'l- Gayb*, XXXI: 163. ; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII: 5820.

⁵⁵⁰ Ankebut, 29/9.

⁵⁵¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII: 5820.

SONUÇ

Kur'ân'ı Kerîm tefsiri ilk kez Hz. Peygamber tarafından yapılmış, onun vefatından sonra bu ilim günümüze gelene kadar çeşitli boyutlar kazanmıştır. Her ilim dalında olduğu gibi tefsir ilminin de tekâmüle ermesinde mevcut dönemin sosyal, siyasal, kültürel etkileşimlerinin önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Buna örnek verilecek olursa, İslam dininin Arabistan topraklarından fütuhât ve çeşitli sebeplerle başka coğrafyalara yayılması, Kur'ân ve tefsirinin farklı dillere tercüme edilme ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Kur'ân'ın hem lafız hem de anlam bakımından tercüme şartlarını taşıyamaması, manasının tahrif olacağı endişesini arttırmış, bu durum da Kur'ân'ın sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olan sarf, nahiv, belâgat, esbab-i nüzûl, semantik gibi ilimlere rağbeti arttırmıştır.

Bu faktörlerin dışında insanların ve içerisinde bulundukları cemiyetlerin ihtiyaçlarının artması, bireysel ve içtimaî yeni problemlerin, yeni olay ve olguların ortaya çıkması gibi durumlar Kur'ân'ı Kerîm'in yeniden anlaşılması meselesini gündeme getirmiştir. Felsefî hareketler ve mezheplerin zuhûr etmesi, Tefsir ilminde başvurulan yöntemlerin tekrardan gözden geçirilmesine sebebiyet vermiştir. Bu süreçte Tefsir ilminin yöntemini oluşturan rivayet ve dirayet tefsirlerinin temelleri atılmış, çağın mütefekkirleri ve müfessirleri, bu ilmi metotlardan istifade ederek Yüce Kur'ân'ı anlamaya çalışmışlardır. Aralarından Taberî, İbn Kesîr, Râzî ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın bulunduğu çok yönlü müfessirler yetişmiş, bugüne ışık tutacak çalışmalar meydana getirmişlerdir. Gece gündüz demeden ilim tahsil eden, eserler telif eden, ilmî anlamda kendilerini yetiştiren bu kimseler tefsir ilminin rivayet veya dirayet alanlarında otorite haline gelmişlerdir. Taberî ve İbn Kesîr gibi müfessirler Kur'ân'ı Kerîm'i tefsir metodunda sırasıyla Kur'ân'a, peygambere, sahabe ve tabiin kavillerine başvurmuş, ayetlerin tefsirinde Arap dilinden ve cahiliye şiirlerinden istifade etmiş, rivayet kültürünün hâkim olduğu eserler telif etmişlerdir. Râzî ve Elmalılı ise bulundukları dönem şartlarının, tefsir alanına getirdiği ilmî hareketlilik ve tercüme faaliyetlerinin artış göstermesinden dolayı tefsirlerinde rivayetin yanında yöntemsel olarak dirayete de ağırlık vermişlerdir. Bununla birlikte rivayet ve dirayet diye kategorize edilen bu tefsirlerin içerik ve kullanılan yöntem açısından birbirinden bağımsız olmadığı farkedilmektedir. Daha da açık bir ifade kullanmak gerekirse rivayet olarak nitelendirilen tefsirlerde nakil, dirayet olarak nitelendirilen tefsirlerde ise

müfessirin rey'i başlı başına referans kaynağı değildir. Rivayet tefsirlerinde müfessir ayeti ayet, sünnet veya sahabe kavli ile açıklarken şahsi değerlendirmelerine yer verdiği görülmektedir. Aynı şekilde dirayet tefsirlerinde de müfessir, ayet hakkında akli mülâhazalarına Kur'ân, sünnet ve icmanın imkân verdiği ölçüde yer vermektedir. Nitekim rivayet ve dirayet kavramlarının tarihsel sürecine bakıldığında böyle bir ayrımın klasik dönem tefsir usûlü eserlerinde net olmadığı görülmektedir. Ancak bu eserlerde nakle dayalı tefsir ve rey'e dayalı tefsir yönteminin övülen ve yerilen yönlerine değinilmiştir. Bu durumda tefsir ilminde müfessirlerin başvurduğu yöntemsel farklılıklara delildir.

Çalışmanın birinci bölümünde seçtiğimiz müfessirlerin tefsirlerinde izledikleri yöntem ile ilgili verilen bu bilgilerden sonra sûrenin muhtevası hakkında edinilen kanâate yer verilecek olursa; Fecr sûresi, Mekkî bir sûre olması sebebiyle içinde Tevhid, İbadet, Nübüvvet ve Ahiret konularının tamamıyla işlendiği bir sûredir. Böyle olunca sûrede başvuru üslup ve icazî, edebi nükteler dikkat çekmektedir. Sûrenin başında bulunan yeminler, sûrenin muhtevasında işlenen kıssalar, ayetlerde bulunan te'kidler, ayetlerin lafızlarında tekrarlanan ifadeler, sûrenin belîğ ve icazî yönünü ifade etmek için yeterlidir. Müphem ve muğlak ifadelerin çokça olduğu, garip kelimelerin bulunduğu bu sûre ayetlerini müfessirler izah ederken rivayet ve dirayet yöntemlerini kullanmaya özen gösterdikleri fark edilmektedir.

Bu çalışma Fecr sûresinin rivayet ve dirayet tefsir kaynaklarının karşılaştırması açısından önemlidir. Bu çalışmayla rivayet ve dirayet olarak gruplandırılan tefsir çalışmalarının birbirinden bağımsız olmadığı müşâhede edilmiştir. Üzerinde çalışılan müfessirlerin ayetleri tefsirinde, salt rivayet veya salt dirayet yöntemine başvurmalarının mümkün olmadığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte müfessirin tefsirinde tercih ettiği bir yöntemin diğerine oranla daha baskın kullanıldığı gözlemlenmiştir. Müfessirlerin yaşadıkları çağın, coğrafyanın, sosyal, kültürel unsurların, sahip olduğu ilmî anlayışın, içinde bulunduğu mezhep tasavvurunun, Kur'ân tefsirine yaklaşımında farklılıklara zemin hazırladığı fark edilmiştir. Müfessirlerin ilmî anlayışına yön veren bu faktörlerin, Kur'ân tefsirinde başvurduğu yöneme nasıl bir tutum kazandırdığını tespit etmek için müfessirlerin Fecr sûresini işleyişleri mukâyeseli olarak değerlendirilmiştir.

Müfessirlerin Fecr sûresini işlerken başvurdukları yöntemlerinin mukayesesi ile alakalı değerlendirme sonucunda ise, seçmiş bulunan rivayet ve dirayet tefsirleri arasında önemli farkların olmadığı müşahade edilmektedir. Tefsirler arasındaki yöntemsel bu benzerlik ve farklılıklara kısaca değinilecek olursa; Rivayet müfessirlerinden Taberî ve İbn Kesîr'in ayet hakkında kanâatlerinin benzer olduğu, dirayet müfessirlerinden Râzî ve Elmalılı'nın da ayetler hakkında görüşlerinin paralellik arz ettiği fark edilmektedir. Bununla birlikte Taberî ve İbn Kesîr sûreyi tefsirinde peygamber ve sahabe kavillerine daha çok yer verdiği, Râzî ve Elmalılı'nın da ayette geçen bazı kavramları lafzî, irabî ve kıraatsal açıdan işlediği gözlemlenmektedir. Taberî ve İbn Kesîr, sûre ile alakalı rivayetlere yer verdikten sonra, ayet sonunda şahsî kanaatlerini belirtmeye özen göstermiş Râzî ve Elmalılı ise ayetleri sarf, nahiv ve belâgat yönünden tahlil ettikten sonra ayet hakkında vardıkları kanâatleri, Taberî ve İbn Kesîr'in tefsirinde olduğu kadar belirgin değildir. Yöntemsel olarak rivayet ve dirayet diye kategorize edilen müfessirlerin sûreyi tefsirinde kendi aralarındaki farklılıklara değinilecek olursa; Rivayet müfessirlerinden Taberî, sûreyi tefsir ederken ilgili ayet hakkında tüm rivayetleri senedleriyle vermiş, ancak İbn Kesîr, Taberî gibi sûreyi tefsir ederken ayetle ilgili tüm rivayetleri nakletmemiştir. Dirayet müfessirlerinden Râzî, Fecr sûresinin tefsirinde ayetleri mesele, mesele bab halinde, bazen sorular ve cevaplar şeklinde işlemiş, Elmalılı ise sûreyi tefsir ederken Râzî'nin yöntemini takip etmemiş, ancak bu müfessirin görüşlerini özetler şekilde sûreyi tefsir etmiş ve kendi yorumunu da buna ilave etmiştir. Bununla birlikte dirayet müfessirleri arasında göze çarpan başka bir husus Râzî'nin Elmalılı'ya göre tefsirinde daha çok peygamber ve sahabe kavillerine yer verdiğidir. Elmalılı'nın tefsirinde ise daha çok ilmî tefsir anlayışı hâkim olup, rivayet ve nakil kültürü ön planda değildir.

Sonuç olarak rivayet ve dirayet tefsirleri açısından karşılaştırılmasının yapıldığı bu sûre çalışmasının, klasik dönem ve çağdaş dönem tefsirleri açısından da ele alınması aradaki benzerlik ve farklılıkların değerlendirilmesi açısından faydalar sağlayacaktır. İlk dönem müfessirlerin sûreyi tefsir ederken başvurdukları ilimler ile son dönem müfessirlerinin tefsirlerinde başvurdukları ilimler arasındaki farklılıklarının ortaya çıkarılması tefsir alanında mukayese yöntemiyle yapılan çalışmalara bir yenisini kazandıracaktır. Tefsir alanında karşılaştırma yöntemiyle yapılmış ve ilerde yapılması

tavsiye edilen bu tarz çalışmalar, okuyucunun süre ile ilgili yapılan tefsir çalışmalarını analizinde doğru ve yanlış bilgiyi ayırt etmesine katkı sağlayacaktır.



KAYNAKÇA

- Albayrak, Halis, “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın Tefsir Anlayışı”, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, (Antalya: 4-6 Eylül 1991).
- Albayrak, Halis, *Tefsir Usûlü*, 5. Baskı. İstanbul: Şule Yay. Aralık, 2016.
- Alûsî, Şihâbuddin Mahmud b. Abdullah el- Hüseyinî, *Rûhu’l- Meânî fî Tefsîri’l- Kur’âni’l- Azîm ve Sebi’l- Mesânî*, thk. Ali Abdu’l- Bârî Atiyye, Beyrut: Darü’l- Kütübi’l- İlmiyye, 1415.
- Apaydın, H. Yunus, “Fesâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XII: 417-421. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Aruçi, Muhammed, “Ülü’l-Azm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XLII: 294- 295. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Askalânî, İbn Hacer Ebü’l- Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *ed- Dürerü’l- Kâmine*, thk. Muhammed Abdü’l- Muîd Dan, b.y. : Meclisu Dâiretü’l- Maârifî’l- Osmaniyye, 1392.
- Aydın, Atik, *İbn Cerîr et- Taberî’nin Kur’ân Anlayışı ve Te’vil Tercihleri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.
- Aydın, Atik, *İbn Kesir’in Kuranı Kuranla Tefsiri*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 1996.
- Aydın, Muhammed, “Rivayet Tefsiri ve Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, s:20, 2009/2, 12.
- Babaî, Ali Ekber, “Taberî’nin Tefsiri ve Tefsir Metodu”, Misbah Dergisi, s: 7-8 (2014/2)
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit b. Ahmed b. el- Mehdî, *Târihu Bağdâd*, thk. Dr. Beşâr Avâd Mâruf, 16 cilt, Beyrut: Daru’l-Ğarbi’l-İslamî, 1422/2002
- Başığit, Nurettin, *Elmalılı’da İlmi Tefsir*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1996

- Begavî, Muhyissünne, Ebû Muhammed el- Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferra', *Meâlimü't- Tenzîl*, thk. Abdurrezzak el- Mehdî, Beyrut: Daru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Bilgin, Mustafa, "Hak Dini Kur'ân Dili", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XV: 153- 163. İstanbul: TDV Yayınları, 1997
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2 cilt, İstanbul: Ravza Yayınları, Kasım, 2008.
- Birişik, Abdulhamit, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XL: 281-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Boynukalın, Ertuğrul, "Yemin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XLIII: 417-420. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- C. Brocelmann, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Prof. Dr. Neş'et Çağatay, Ankara Üniversitesi Basım Evi, 1964.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Sözlüğü*, İstanbul: Anka Kitapevi Yayınları, 2005.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Câmiu'l- Beyân an Te'vîli Âyi'l- Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, VII: 105- 107. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, 2 cilt, Ankara: DİB. Yayınları, 1988.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, 3. Baskı, Ankara: TDV Yayınları, 1979.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, 6 cilt, Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1407/1987
- Çelik, Muhammed, "İşarî Tefsirin Sınırları ve Elmalılı Hamdi Yazır'da İşarî Tefsir", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2, (Aralık, 2002)
- Çiçek, Yakup, "Fecir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 12: 286-287. İstanbul: TDV, 1995.
- Dâvudî, Şemseddin, Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtü'l- Müfessirîn*, Beyrut: Darü'l- Kütübi'l- İlmiyye, ts.
- Deliser, Bilal, *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.

- Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, 61. Baskı. İstanbul: M Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, 84. Baskı. İstanbul: M Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Demirci, Muhsin, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, 2.baskı. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Durmuş, İsmail, “Te’kîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XL: 365-368. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ebû Abdullah Muhammed b. Eyyûb el- Becelî, *Fezâilü’l- Kur’ân*, thk. Ğazveti Bedir, Dimeşk: Daru’l- Fikr, 1408.
- Ebû Hayyân, Muhammed b.Yusuf Ali b. Yusuf. El- Endelüsî, *Tefsîru’l-Bahr’ül-Muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil, Beyrut: Darü’l-Fikr, 1420.
- Ebû Hilal el- Hasen b. Abdillâh b. Sehl el- Askerî, *el- Furûku’l- Lugaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Sâlim, Kahire: Darü’l- Ulûm vessekâfi li’n- Neşri ve’t- Tevziî, ts.
- Ersöz, İsmet, “Elmalı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri”, *Elmalı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Ez Zühaylî, Vehbe b. Mustafa, *et- Tefsîru’l- Münîr*, Dimeşk: Dâru’l- Fikri’l- Meâsir, 1418.
- Fayda, Mustafa, “Muhammed b. Cerîr et- Taberî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXIX: 319- 320. İstanbul: TDV Yayınları, 2010
- Gülle, Sıtkı “*Rivayet ve Dirayet Yöntemleri Açısından Taberi Tefsiri Hakkında Bir Değerlendirme*”, Ekev Akademi Dergisi, 2004/2,
- Gümüş, Sadrettin,”Kur’ân ve Tefsir’in Türkçeye Çevirisinin Tarihi Süreci”, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kuran Tefsirine Hizmetleri*, (Tebliğler ve Müzakereler, İstanbul, 2012)
- Günaltay, Şemseddin, *İslam Tarihinin Kaynakları Tarih ve Müverrihler*, İstanbul: Endülüs Yayınları,1991.

- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el- Bağdâdî er- Rûmî, *Mû'cemü'l-Üdebâ*, thk. İhsan Abbas, 7 cilt, Beyrut: Daru'l Garbi'l- İslami, 1414/1993.
- Harman, Ömer Faruk, "Hicr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XVII: 454-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Harman, Ömer Faruk, "İrem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXII: 443. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Hâzin, Ebü'l- Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhim el-, *Lübâbü't- Te'vîl fî Me'âni't- Tenzîl*, thk. Tashih Muhammed Ali Şahin, Beyrut: Darü'l- Kütübî'l- İlmiyye, 1415.
- Işıcık, Halit Sinan, *Klasik Tefsir Metodolojisi ve Dirayet Yöntemi Açısından İbn Kesir*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010.
- Işık, Emin, "Fecr Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XII: 290-291. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el- Kazvînî el- Hemedânî. *Mücmelu'l-Luğa* thk. Züheyr Abdülmusin Sultân, 2 cilt, 3. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986.
- İbn Hallikân Ebü'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el- Bermekî, el- İrbilî, *Vefeyâtü'l- A'yân*, thk. İsa Abbas, 7 cilt, Beyrut: Dar'u Sadır, ts.
- İbn Kâdî eş-Şühbe, Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed el- Esedî ed- Dımaşkî, *Tabakatü'sh-Şâfi'iyye*, thk. Dr. Hâfız Abdulalim Hân, Beyrut: Âlimu'l- Kütüb, 1407.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî, *el-Bidâye ve'n- Nihâye*, thk. Alî Şîrî, 14 cilt, b.y. : Darû İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 1408/1988.
- İbn Kesîr, *Tabakâtü'sh-Şâfi'iyye*, thk. Dr. Ahmed Ömer Hâşim- dr. Muhammed Ziynehum Muhammed Azab, b.y. : Mektebetü's-Sekâfiyyeti'd-Diyniyye, 1413.

- İbn Kesîr, *Tefsîru'l- Kur'âni'l- Azîm*, thk. Sami Muhammed Selame, 8 cilt, b.y. : Daru Tayyibeti li'n- Neşri ve't- Tevziî, 1420/1999.
- İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânu'l-Arab*. 3. Baskı, 15 Cilt Beyrut: Daru Sadır, 1414.
- İbn Teymiyye, Ebû'l- Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm. *Mukaddime fî Usûli't- Tefsîr*, Beyrut: Daru'l-Mektebu'l-Hayat, 1980.
- İbnü'l- Cevzî, Ebû'l- Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Alî b. Muhammed, *el- Muntazam fî Tarihi'l- Müluk ve'l- Ümem*, thk. Muhammed Abdul Kâdir Ata, Mustafa Abdulkâdir Ata, Beyrut: Darü'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1412.
- İbnü'l- Cevzî, *Zâdu'l- Mesir fî İlmi't- Tefsir*, thk. Abdurrezzak el- Mehdî, Beyrut: Darü'l- Kitâbi'l-Arabî, 1422.
- İbnü'l- Kıftî, Cemâlüddîn Ebu'l- Hasen Alî b. Yusuf, *İhbârü'l- Ulemâ bi- Ahbâri'l- Hükemâ*, thk. İbrâhim Şemsüddîn, Beyrut: Dârü'l- Kütübi'l- ilmiyye, 1426.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el- Hüseyin b. Muhammed Rağıp, *Müfredât Elfazi'l- Kur'ân*. Thk. Safvan Adnan Dâvudî. 1. Baskı Dîmeşk: Daru'l-Kalem, 1412.
- Karagöz, Mustafa, "Tefsirde Rivayet Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı", *Bilimname*, 5, 2004/2, 46-51.
- Karaman, Fikret- Karagöz, İsmail- Paçacı, İbrahim- Canbulat, Mehmet- Gelişgen, Ahmet- Ural, İbrahim. Dini Kavramlar Sözlüğü, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kaya, Remzi, "Kur'ân'ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/2: 2002,
- Kâzım Fethî er- Râvî, *Kur'ân'ı Kerim'de Te'kid Üslupları*, çev. Hasan Keskin
- Kırca, Celal, "Ad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, I: 333- 334. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kırca, Celal, "Aksâmü'l- Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, II: 290- 291. İstanbul: TDV Yayınları, 1989

- Kırca, Celal, “Semud”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXVI: 500-501. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. el- Ferh, *el- Câmi’ li-Ahkâmi’l- Kur’ân*, thk. Ahmed el- Berdunî, İbrahim Etfîş, Kahire: Darü’l-Kütübi’l- Mısriyye, 1384.
- Kutluer, İlhan, “Fesad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XII: 421- 422. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr, *Te’vilâtü Ehli’s- Sünne*, thk. Muhammed Baslûm, 10 cilt, Beyrut: Darü’l- Kütübi’l- İlmiyye, 1426/2005.
- Mennâ b. Halîl el- Kattân, *el- Mebâhis fî Ulûmi’l- Kur’ân*, b.y. : Mektebetü’l- Maârifî li’n- Neşri ve’t- Tevziî, 1421.
- Mertoğlu, M. Suat, “Üslûbü’l- Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XLII: 382. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Metin Yurdağür, “Tuğyan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, II: 611. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Metinlerde Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Mevdudî, Ebu’l- A’lâ, *Tefhimu’l- Kur’ân*, trc. Dr. Muhammed Asrar, İstanbul: Bengisu Yayınları, 1977.
- Muhammed Abdülazîm ez-Zürkani. *Menâhilu’l-irfân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, b.y. : Matbaati Îsâ el- Bâbî el- Halebî ve Şürekâ, ts.
- Nîsâbûrî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el- Kummî, *Garâibü’l-Kur’ân ve Regâibü’l-Furkân*, thk. Şeyhu Zekerîyya Umiyrât, Beyrut: Darü’l- Kütübi’l- İlmiyye, 1416.
- Okumuş, Mesut, “İbn Kesir Tefsirinde Bağlamın Rivayet Kaynağı Olarak Yeri”, *İslami İlimler Dergisi*, 2/1, (Bahar, 2007)
- Okumuş, Mesut, Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın Tefsir Anlayışı, *Diyanet İlmi Dergi* 51/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül), 2015.

- Öğmüş, Harun, trc. Halil Aldemir, *Kuran İlimleri ve Tefsir Tarihi*, 2.baskı, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016.
- Ömer Özsoy-İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an*, Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.
- Önen, Hacı, *Taberî Tefsirinin Dirâyet Metodu*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Özaydın, Abdülkerim, “İbn Kesir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 20: 132-134. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özel, Mustafa, “Elmalılı’nın Tefsir Metodolojisi”, *Diyanet İlmi Dergi*, 51/ 3, Temmuz-Ağustos- Eylül, 2015
- Özel, Recep Orhan, “Elmalılı Hamdi Yazır’ın Bilimsel Tefsir Anlayışı”, *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*
- Özgel, İshak, Elmalı Muhammed Hamdi Yazır’ın Tefsiri ve Hakkında Yapılmış Çalışmalar Bibliyografyası, *Türkiye Literatür Araştırmaları Dergisi*, 10/19-20, (2012) 330- 337.
- Paksüt, Fatma, Merhum Dayım Hamdi Yazır, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Razî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l- Gayb*, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, 3. Baskı, 32 cilt, Beyrut: Daru İhyâi't- Tûrâsi'l- Arabî, 1420.
- Sa'lebî, Ebû İshâk, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *el- Keşf ve'l- Beyân an Tefsîri'l- Kur'ân*, thk. İmam Ebî Muhammed b. Aşûr, Beyrut: Daru İhyâü't- Tûrâsi'l- Arabî, 1422.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't- Tefâsîr*, Kahire: Daru's- Sâbûnî li't- Tabâati ve'n- Neşri Tevzîi, 1417.
- Sadeî, Ebû Said, Abdurrahman b. Ahmed b. Yunus, *Tarîhu İbn-u Yunus el-Misrî*, 2 cilt, Beyrut: Daru'l-kitâbi'l-İlmiyye, 1421.
- Savut, Harun, “İbn Kesir ve Tefsir İlminin Rivayet Kaynaklı Problemlerine Yaklaşımı”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, 2014.

- Savut, Harun, “*Tefsir İlmi’nin Rivayet Kaynaklı Sorunlarına Çözüm Arayışı*”İbn Kesîr’in Tefsiri’l Kur’âni’l-Âzim’i, Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2012.
- Sofuoğlu, Mehmet, *Tefsire Giriş*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Subhî Sâlih, *Mebâhisu’l fî Ulûmi’l-Kur’ân*, b.y: Daru’l-İlmi lil-Melâyin, 2000.
- Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Takıyyüddîn, *Tabakâtü’s-Şâfiyyeti’l- Kübrâ*, thk. Mahmud M. Tanavî- Abdü’lfettah M. el- Hulv, 3. Baskı, 10 cilt, b.y. : Hicri li’t-Tabâati ve’n- Neşri ve’t-Tevziî, 1413.
- Süyûtî, Celaleddin, Abdurrahman b. Ebû Bekr, *el-İtkân fî Ulûmi’l- Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l- Fazl İbrahim, b.y.: el- Heyyietü’l- Mısıryyeti’l- Ammetü li’l- Kitab, 1394/1974.
- Süyûtî, *Tabakatü’l- Huffâz*, Beyrut: Darü’l- Kütübü’l- İlmiyye, 1403.
- Süyûtî, *Tabakatü’l- Müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetu Vehbe, 1396.
- Şahin, Sami, “Hak Dini Kur’ân Dili Adlı Eserde Elmalılı Hamdi Yazır’ın Hadise Yaklaşımı”, *Diyanet İlmi Dergi*, 51/3,(Temmuz- Ağustos- Eylül, 2015)
- Şengül, İdris, “Kıssa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIV: 498-501. İstanbul: TDV Yayınları, 2002, 25: 498-499
- Şevkanî, *el- Bedrü’t- Tâli*, Beyrut: Dârü’l- Maârif, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu’l-Kadîr*, Beyrut: Dar’u İbn Kesîr, b.y. : Dar’u Kitabu’t-Tayyib, 1414.
- Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 15. Baskı. İstanbul: Hikmet Evi Yay. 2017.
- Şîrazî, Ebû İshak İbrâhîm b. Alî, *Tabakâtü’l- Fukahâ*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Daru’r-Râidi’l- Arabî, 1970
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Gâlib el-Âmulî, *Câmiu’l- Beyân an Te’vîli âyi’l- Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, 24 cilt, b.y. : Müessesetü’r-Risale,1420/2000.

- Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l- Mülûk*, 2.baskı, 11 cilt, Beyrut: Daru't- Turâsi, 1387
- Türcan, Saliha, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü, "İbn Kesir Tefsiri Örneği Üzerinden"*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011.
- Uludağ, Süleyman, "Bela", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, V: 380. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXII: 526-529. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman, *Fahreddin Razi, Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Azap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, IV: 302- 309. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XI: 57-62. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Fahreddin er- Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XII: 89-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Huzur Yayınları, 2008.
- Yurdagör, Metin, "Cibt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, VII: 520. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz, Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzak el-Bilgrâmî el- Hüseyinî. *Tâcu'l-Arûs*, b.y: Darü'l- Hidâye, ts.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Tezkiretu'l-Huffâz*, 4 cilt, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1988.
- Zemahşerî, *el- Keşşâf an Hakâ'iki Ğavâmidü't- Tenzîl*, Beyrut: Dâru'l- Kitâbi'l- Arabî, 1407.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer b. Muhammed b. El-Hârizmî, *Esâsü'l-Belâğa*, thk. Muhammed Basil Uyunu's-Suûd 2 cilt. Beyrut: Darü'l-Kıtâbü'l-İlmiyye, 1419/1988.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, b.y. : Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye:1376.

