

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ**

**İBN KESİR'İN *TEFSİRÜ'L-KUR'ÂNİ'L-AZÎM* ADLI
ESERİNİN DİRAYET YÖNÜNDEN ANALİZİ**

MELEK ALTINTAŞ YILMAZ

DOKTORA TEZİ

Danışman: Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ

TEMMUZ - 2021

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**İBN KESİR'İN *TEFSİRÜ'L-KUR'ÂNİ'L-AZÎM* ADLI
ESERİNİN DİRAYET YÖNÜNDEN ANALİZİ**

DOKTORA TEZİ

Melek ALTINTAŞ YILMAZ

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Tefsir

“Bu tez 14/07/2021 tarihinde yüzyüze olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından Oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ	Başarılı
Prof. Dr. Ali KARATAŞ	Başarılı
Prof. Dr. Ömer ÇELİK	Başarılı
Doç. Dr. Saim YILMAZ	Başarılı
Doç. Dr. Harun ABACI	Başarılı

ETİK BEYAN FORMU

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet ☐

Hayır ☒

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,

Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

Melek ALTINTAŞ YILMAZ

14.07.2021

ÖNSÖZ

İbn Kesîr'in rivayet tefsiri olarak bilinen *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm* adlı eseri muteber kabul edilen ve sıklıkla başvurulmuş önemli bir kaynaktır. Çalışmamız bu tefsirin dirayet yönünü ortaya koymaktadır. Ayrıca bu çalışma; tefsir-te'vil ve dirayet kavramlarına yönelik farklı bir perspektifi denemeye çalışmakta bu bağlamda ve *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm* örneğinden hareketle modern ve güncel bir konu olan rivayet-dirayet tefsiri ayrımıyla ilgili tartışmaları da ele almaktadır. Çalışmamızın ulaştığı sonuçlarla tefsir tarihine katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Uzun ve zorlu bir süreçte meydana gelen çalışmamızın her aşamasında alanında yetkin bazı isimlerden destek alınmıştır. Özellikle çalışmamızın ikinci bölümünü yazarken destek aldığım fakülte dönem arkadaşım Doç. Dr. Fatma KIZIL'a, ilk makalemi yazma girişimlerim esnasındaki rehberliği ve teşviklerinden ötürü kız kardeşim Dr. Öğretim Üyesi Zeynep YÜCEDOĞRU'ya içtenlikle teşekkür ederim. Kısa bir süreliğine danışmanlığımı yürüten Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI hocama desteğinden ve katkılarından dolayı vefa borcuyla teşekkür ederim. Gayret edenlere kapısını açık tutan ve sorularıma her daim cevap veren Doç. Dr. Harun ABACI hocama ise teşekkürü bir borç bilirim. Bu çalışmanın sonuçlanmasının en büyük vesilesi olan danışmanım Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ hocama maddi ve manevi desteğinden ötürü canı gönülden teşekkür ederim. Çalışmamızın olgunlaşması ve tamamlanması için rehberlik yapan Prof. Dr. Ali KARATAŞ hocama, yine katkıları sebebiyle Doç. Dr. Saim YILMAZ ve Prof. Dr. Ömer ÇELİK hocalarıma da teşekkürlerimi ifade etmek isterim. Tezimi okuyarak eleştiri ve tashihleriyle yardımcı olan Prof. Dr. Mehmet ÇİÇEK'e de ayrıca şükranlarımı sunarım. Üzerimdeki büyük emeklerinden dolayı ebeveynime, eğitim-öğretim hayatım boyunca hakkı geçen bütün hocalarıma, ilimle iştigal eden bir hanımla yaşamının bütün zorluk ve sıkıntılarına sessizce ve şikâyetsiz katlanan eşime minnetle teşekkür ederim. Çalışmalarım sebebiyle yeterince hemhal olamadığım kızım Elif Sena'ya büyük bir özürle, tezimin son demlerinde bana eşlik eden oğlum Abdullah'a da muhabbetle teşekkür ederim.

Başarı, Allah'ın yardımıyla.

Melek ALTINTAŞ YILMAZ

14.07.2021

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi

GİRİŞ.....	1
------------	---

BÖLÜM 1: *TEFSİRÜ'L-KUR'ÂNİ'L-AZÎM*'İN TANITIMI VE KAVRAMSAL

ÇERÇEVE.....	14
--------------	----

1.1. <i>Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm</i> 'in Tanıtımı	14
1.1.1. İbn Kesîr'in Düşünce Yapısı	14
1.1.2. Tefsirin Genel Özellikleri	17
1.1.3. Tefsirin Metodu	20
1.2. Kavramsal Çerçeve.....	25
1.2.1. Tefsir ve Te'vil	26
1.2.2. Dirayet	32
1.2.2.1. Lugatte Dirayet	32
1.2.2.2. İstılahta Dirayet.....	35
1.2.3. Rivayet- Dirayet Tefsiri Ayrımı ve Sorunları	42
1.2.3.1. Kavramsal İçerik Sorunu	44
1.2.3.2. Literatürü Sınıflandırma Sorunu	56

BÖLÜM 2: RİVAYETLERİN KULLANIMINDA DİRAYET

2.1. Hadislerin Kullanımında Dirayet.....	61
2.1.1. Tercihlerin Hadislerle Desteklenmesi	62
2.1.2. Âyet- Hadis İlişkisinin Kurulması.....	65
2.1.3. Hadislerin Tenkidi	71
2.1.3.1. İsnad Tenkidi	71
2.1.3.2. Metin Tenkidi.....	77
2.1.4. İhtilafı Hadislerin Değerlendirilmesi	81
2.1.4.1. Ahkâf Sûresi 29-32. Âyetlerin Tefsiriyle İlgili Hadislerin Cem' ve Te'lîfi	82
2.1.4.2. İsrâ Sûresi 1. Âyetin Tefsiriyle İlgili Hadislerin Cem' ve Te'lîfi.....	86

2.1.4.3. Tahrîm Sûresi 1-3. Âyetlerin Sebeb-i Nüzûlüyle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi.....	89
2.1.5. Âyetle Hadis Arasındaki İşkâlin Giderilmesi.....	91
2.2. Sahâbe ve Tâbiîn Rivayetlerinin Kullanımında Dirayet.....	96
2.2.1. Rivayetler Arasında Tercih.....	96
2.2.2. İsrâiliyatı Değerlendirme.....	100
2.2.3. Tarihî İçerikli Rivayetlerin Kullanımı.....	108
BÖLÜM 3: METİN İÇİ BAĞLAM VE DİLSEL İZAHLARDA DİRAYET	113
3.1. Metin İçi Bağlamda Dirayet	113
3.1.1. Kur'an'ı Kur'an'la Tefsir	114
3.1.1.1. Kelime ve Cümlelerin Açıklanmasında	114
3.1.1.2. Âyetler Arası Mana İlişkisinin Tespitinde	117
3.1.1.3. Mana Vecihlerinin Tespit ve Tercihinde	120
3.1.1.4. Görüşlerin İspatlanmasında	124
3.1.2. Siyaktan Yararlanma	129
3.1.3. Âyetler Arası İşkâlin Giderilmesi.....	134
3.2. Dilsel İzahlarda Dirayet.....	140
3.2.1. Lugavî İzahlar.....	141
3.2.2. Nahvî İzahlar	144
3.2.3. Belâgî İzahlar	147
3.2.4. Şiirden Yararlanma.....	151
3.2.5. Kırâatten Yararlanma	157
BÖLÜM 4: TE'VİL/YORUM TÜRLERİ AÇISINDAN DİRAYET	163
4.1. Fıkhî Yorum	164
4.2. Kelâmî Yorum	173
4.3. İlmî Yorum	186
SONUÇ	197
KAYNAKÇA.....	201
ÖZGEÇMİŞ	221

KISALTMALAR

A. mlf.	: Aynı müellif
a.s.	: Aleyhisselâm
b.	: Bin
bk.	: Bakınız
b.y.	: Basım yeri yok
cev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
İSAV	: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
M.Ö.	: Milattan Önce
M. S.	: Milattan Sonra
nşr.	: Neşreden
not.	: Notlandıran
ö.	: Ölümü
Ph.D.	: Doktora
r.a.	: Radıyallahu anh/anhâ
sad.	: Sadeleştiren
s.a.s.	: Sallallahu aleyhi ve selem

şerh.	: şerheden
TDV	: Tşrkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
thr.	: Tahric
tlk.	: Ta‘lik
ts.	: Tarihsiz
tsh.	: Tashih
TşBA	: Tşrkiye Bilimler Akademisi
vb.	: Ve benzeri
v.dęr.	: Ve diğerleri

ÖZET

Başlık: İbn Kesîr'in *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm* Adlı Eserinin Dirayet Yönünden Analizi

Yazar: Melek ALTINTAŞ YILMAZ

Danışman: Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ

Kabul Tarihi: 14.07.2021

Sayfa Sayısı: vi (ön kısım) + 221 (tez)

Bu çalışma, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'in dirayet yönünü ortaya koymayı amaçlamıştır. Öncelikle İbn Kesîr'in akıl yürütme ve tercihlerini ifade eden örnek âyet tefsirleri belirlenmiştir. Akabinde bu örnekler, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'in dirayet yönüyle ilgili konu başlıkları altında sınıflandırılarak ele alınmış böylece tefsirin dirayet yönü sistematik biçimde ve tasvir ağırlıklı bir yöntemle gösterilmiştir. Birinci bölümde öncelikle *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'in tanıtımı yapılmıştır. Sonrasında tefsir, te'vil ve dirayet kavramları ele alınıp değerlendirilerek çalışmanın kavramsal zemini oluşturulmuştur. Ayrıca çalışmayla bağlantılı olarak güncel bir konu olan rivayet-dirayet tefsiri ayrımının sorunları değerlendirilmiştir. Akabinde tefsirin dirayet yönü üç farklı boyutuyla ele alınmıştır. Bu boyutlardan ilkinin ifade eden ikinci bölümde; dirayetin rivayet tasarruflarını kapsayan yönü, hadisler ve sahâbe-tâbiîn sözlerinde söz konusu olan dirayet olmak üzere iki başlık altında ele alınmıştır. Bu şekilde dirayet kavramının içeriğine rivayet tasarruflarının da dâhil oluşu *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm* örneği üzerinden gösterilmiş ve temellendirilmiştir. Üçüncü bölümde metin içi bağlam ve dilsel izahlar açısından dirayet mevzu edilmiştir. Bu bölümde metin içi bağlam unsuru olarak ifade edilen Kur'an'ı Kur'an'la tefsirin dirayete nasıl konu olduğu gösterilmiş yine diğer metin içi bağlam unsurlarına tefsirde sıklıkla başvuruluyor olmasına yönelik tespit ve değerlendirmeler yapılmıştır. Keza lugat, nahiv ve belâgate dayalı verilerle Arap şiiri ve kıraat bilgisinin tercihlere nasıl etki ettiği üzerinde durulmuştur. Dördüncü bölümde ise fikhî, kelâmî ve ilmî te'vil/yorum örnekleri üzerinden tefsirin dirayet boyutu analiz edilmiştir.

Çalışmanın sonucunda bu tefsirin; -rivayet-dirayet tefsiri ayrımında rivayet tefsiri olarak konumlandırılmasına rağmen- dirayet yönünün de olduğu ortaya çıkarılmıştır. Ayrıca *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'deki dirayetin; soyut değil naslar çerçevesinde gerçekleşen bir akıl yürütme olduğu netlik kazanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Dirayet, Rivayet Tefsiri, Dirayet Tefsiri, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*

ABSTRACT	
Title of Thesis: An Analysis of Ibn Kathīr’s al-Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm from the point of Dirāyah exegesis	
Author of Thesis: Melek ALTINTAŞ YILMAZ	
Supervisor: Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ	
Accepted Date: 14.07.2021 Number of Pages: vi (pre text) +221 (main body)	
This thesis aims to demonstrate the perspective on dirāyah in Ibn Kathīr’s (d. 774/1373) Tafsīr. First, the Qur’ānic interpretations that exemplifies Ibn Kathīr’s reasoning and exegetical preferences are detected. Then, these examples are examined by categorising them under relevant headings and subheadings. In doing so, Ibn Kathīr’s method of dirāyah has been systematically put forward and presented in a descriptive way. In Chapter One, firstly, Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm is introduced. Then, the terms such as tafsīr, ta’wīl, and dirāyah are elaborated to set the ground for the conceptual framework of the study. Furthermore, the distinction between the exegetical method of dirāyah and riwāyah and the problematic aspects of this division are explained. Following, the method of dirāyah of the Tafsīr is explained in three aspects. The first aspect explained in Chapter Two is presented under two sections as dirāyah that includes the use of riwāyah and dirāyah in ḥadīths and the sayings of the Companions and the Successors. It has been shown through the examples from Ibn Kathīr’s Tafsīr that the concept of dirāyah also includes the use of riwāyah. In Chapter Three, the method of dirāyah is explained in terms of intra-textual relations and linguistic matters. It has been shown that in Tafsīr interpreting the Qur’ān by the Qur’ān is used as an intra-textual exegetical method. Also, it has been emphasized that Arabic poetry and Qur’ānic recitation based on language, syntactical grammar, and balaghat have an impact on exegetical preferences. In Chapter Four, the dirāyah exegesis is analysed through the examples of juristic and theological exegeses. It has been demonstrated as the main conclusion of this study that the Tafsīr- even though it is categorised as a riwāyah exegesis according to the distinction dirāyah-riwāyah- has clearly the aspect of dirāyah exegesis. Moreover, it has become clear that the use of dirāyah in Ibn Kathīr’s Tafsīr is not in abstract sense rather is an exegetical reasoning based on naṣṣ (Qur’ānic and authentic ḥadīth texts).	
Keywords: Tafsīr, Dirāya, Riwāya Exegesis, Dirāya Exegesis, al-Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm	

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

“İbn Kesîr’in *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-Azîm* Adlı Eserinin Dirayet Yönünden Analizi” başlığını taşıyan bu araştırmada rivayet tefsirleri şeklindeki sınıflandırmada, Taberî’nin tefsirinden sonra önem bakımından ikinci sıraya yerleştirilen *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-Azîm*’in dirayet yönü konu edilmektedir. Dirayet tefsirde diğer kavram ve konularla bağlantılıdır. Bu sebeple çalışma konusunun özelliğine bağlı olarak; *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-Azîm*’in dirayet yönü bir diğer deyişle İbn Kesîr’in (ö. 774/1373) dirayet kapsamına giren izahları tefsirin diğer bazı konu ve kavramlarıyla bağlantılı şekilde ele alınacaktır. Dolayısıyla bu araştırmanın konusal bütünlüğüne, *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-Azîm*’in dirayeti özelinde, tefsir ilmindeki belli başlı bazı mevzu ve kavramlar da dâhil olacaktır. Rivayetlerle ilgili tasarrufları kapsayan hususlar, metin içi bağlam unsurları, dilsel mevzular ve bazı yorum türleri tefsirin dirayetiyle ilgili hususların başında gelmektedir. Zira müfessir, dirayetini zikri geçen hususlarla ilintili olarak ortaya koymaktadır.

Araştırmanın Önemi

Rivayet ve dirayet diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi tefsirde de önemli kavramların başında gelmektedir. Her ne kadar teorikte bu iki kavramın arasına belirgin bir sınır çizilse de tefsir faaliyeti açısından bakıldığında pratikte bu ikisinin iç içe geçtiğinden söz etmek pekâlâ mümkündür. Çünkü müfessirler çoğu kere rivayeti sadece nakletmekle yetinmemekte, rivayet üzerinden çıkarım yaparak görüş ve tercihini ortaya koymaktadır.

Rivayet ve dirayet arasında gözetilen keskin ayırım modern dönem rivayet-dirayet tefsiri sınıflandırmasında da kendini göstermiş ve bu ayırım rivayet-dirayet birlikteliğini göz ardı eden bir ayırım olmuştur. Örneğin rivayet tefsirlerinin başında zikredilen Taberî ve İbn Kesîr’in tefsirleri bu eleştirinin haklılığını gösterme adına ideal bir örnek oluşturmaktadır. Zira bu tefsirler incelendiğinde rivayet boyutu kadar olmasa da dirayet açısından tahmin edilmediği ölçüde bir içeriğe sahip oldukları ve dirayetin çoğu kere rivayet üzerinden gerçekleştirildiği de görülür. İşte tam da bu noktada rivayet tefsirleri sınıflandırmasında önemli bir yere sahip olan *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-Azîm*’in dirayet

açısından ele almak böylece rivayetin öne çıktığı ve bu yönüyle bilinir olan bir tefsirin dirayet yönünü incelemek bu çalışmanın önemini oluşturacaktır.

Bu çalışmayla rivayetin pratikte dirayetten bağımsız olmadığı da *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm* örneğinde sorgulacaktır. Büyük ölçüde merfu' rivayetlerden ikincil olarak ise mevkûf ve maktû' rivayetlerden müteşekkil olan *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm* bu yönüyle incelendiğinde dirayet kavramının içeriğini sorgulamaya götürecek ölçüde bir içeriğe sahip olduğu ve rivayetlerle ilgili tasarrufların dikkat çekici bir mahiyete sahip olduğu görülecektir. Fakat tefsir ilminde rivayet ve dirayet arasına keskin bir sınır çizilmiş pratikte bu iki kavram arasındaki geçişkenlik usul bilgilerine yansıtılmamıştır. Klasik usul bilgileri içerisinde yapılan tefsir tanımlamaları da yine bununla ilgilidir. Tefsir sadece mevcut rivayet birikimini ilgili âyet bağlamında aktarmak ve âyetin lâfzen yani literal düzeyde açıklanması olarak tanımlanmaktadır. Hâlbuki *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm* örneğinden hareketle tefsirin bu ölçüde sabit olmadığı aksine müfessirin çeşitli tasarruflar yoluyla hareket kabiliyetinin genişlediği bir alanda söz konusu olabileceği bu çalışmada ele alınacak hususların başında gelecektir.

Bu çalışma ayrıca kavramsal bir temel üzerinden rivayet tefsiri olarak bilinen bir tefsiri dirayet yönü itibariyle çalışması ve ulaşacağı sonuçlar açısından modern dönem rivayet-dirayet tefsiri ayrımını sorgulamaya da imkân tanımaktadır. Bu bakımdan rivayet-dirayet tefsiri ayrımıyla ilgili güncel tartışmalar çalışma konumuz bağlamında gündeme getirilecektir. Çalışmada ulaşılabilecek sonuçların rivayet-dirayet tefsiri ayrımı bağlamında tenkidi yapılan hususların haklılığını teyit edecek veriler içereceği ve bu yönüyle de tefsir tarihi yazıcılığı alanına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Çalışma konusu belirlenirken *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'i özellikle metot açısından ele alan çalışmaların olduğu fakat dirayet boyutuyla ele alan bir çalışmanın yapılmadığı tespit edilmiştir. Müfessir ve tefsiri ile ilgili çalışmalardan daha kapsamlı olan ve göze çarpanları burada zikretmek faydalı olacaktır. Özellikle Türkiye'de yapılan iki doktora tezinden biraz daha ayrıntılı bahsedilmesi uygun olacaktır. Bunlardan biri Saliha Türcan'ın *Rivayet Tefsiri Geleneği'nin Dönüşümü- İbn Kesîr (ö. 774/1373) Tefsiri Örneği Üzerinden-* isimli çalışmasıdır.¹ Üç bölümden oluşan tezin ilk bölümünde özetle

¹ Saliha Türcan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü: İbn Kesîr (ö. 774/1373) Tefsiri Örneği Üzerinden* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 1-195.

tefsirin tedvin tarihinden, hadis ve tefsir nakil geleneklerinin farkından bahsedilmektedir. İkinci bölümde tefsirde rivayet-dirayet ayrımına atıf yapılarak rivayet tefsir geleneğinin yapısı ve Türcan'ın iddia ettiği üzere bu yapıda gerçekleşen değişimin boyutlarına değinilmektedir. Üçüncü bölümde *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'in rivayet tefsiri geleneği açısından özelliklerinden bahsedilmiştir. Türcan, tezinde hadis ve tefsir nakil geleneklerinin farkından hareketle hicrî üçüncü asırla birlikte rivayet tefsiri geleneğinin nakil algısı ve yönteminde bir değişimin başladığını ve bu değişimin *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de oldukça belirgin boyutlara ulaştığını iddia etmektedir.

Türcan, tezinde hadis ve tefsir nakil geleneklerinin farkına işaret etmiş ancak kanaatimizce dönüşümün boyutlarına dikkat çekerken bu farktan kaynaklanan hususiyetleri göz önünde bulundurmamıştır. Eğer tam bir dönüşümden bahsedilecekse zikredilen hususların daha ziyade tefsir rivayetleri için söz konusu olması gerekirdi. Çünkü tezde dönüşüm olarak ifade edilen hususlardan bir kısmı tefsirde kendini gösteren hadis ilminin rivayet hususiyetleri ile alakalıdır. Ayrıca bir dönüşümden ziyade tefsir ilminin kendi şartlarına uygun tabi bir gelişim sürecinden bahsetmenin daha uygun olduğunu düşünmekteyiz. Yine Türcan, İbn Kesîr'in diğer rivayet tefsirleri ile karşılaştırmasını yaparken İbn Kesîr öncesi birçok rivayet tefsirinden örneklendirmede bulunurken İbn Kesîr sonrası için sadece Celâleddin es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *ed-Dürrü'l-mensûr* isimli tefsirini kullanmış ve örneklendirme için en elverişli tefsirin bu olduğunu ve başka bir tefsir bulunamadığını ifade etmiştir. Örneklendirme için başka bir tefsirin olmayışından hareketle de zikrettiği hususları esasında bir dönüşüm olarak nitelendirmenin mümkün olmadığı değerlendirilebilir. Rivayet tefsir geleneğinde bir dönüşümün söz konusu olduğu ve bu dönüşümün *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de çok belirginleştiği iddiası üzerine kurulan tez, rivayet tefsir geleneğinin nakil hususiyetleri üzerinde durduğu için *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'in dirayetini konu edinen bu çalışma, amacı ve konusu itibarıyla Türcan'ın tezinden ayrılmaktadır.

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm üzerine Türkiye'de yapılan diğer doktora tezi ise *Tefsir İlminin Rivayet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı: İbn Kesîr'in (774/1373) Tefsîrû'l-Kur'ân'il- Azîm'i* adlı Harun Savut'un çalışmasıdır.² Üç bölümden oluşan tezin ilk

² Harun Savut, *Tefsir İlminin Rivayet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı: İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm'i* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 1-210.

bölümünde; İbn Kesîr'in yetiştiği ortam, hayatı ve eserlerinden bahsedilmektedir. İkinci bölümde; “İbn Kesîr'in Tefsiri'nde Temel Vurgu: İsrâiliyat ve Mevkûf Hadisin Kaynakları” konusu ele alınmıştır. Bu bölümde İbn Kesîr'in isrâiliyata bakışını ve isrâiliyatla ilgili taksimatını dile getiren Savut, mevkûf, hatta merfû' olduğu bilinen rivayetlerin aslında isrâiliyat olduğuna dair İbn Kesîr'in görüş ve tespitlerini örneklerle ele almaktadır. Üçüncü bölümde ise “İbn Kesîr'in Çok Yönlü İlmî Kişiliğinin Getirdiği Çözümlere Yansıması” başlığı altında müfessirin hadis, tarih, fıkıh ve tasavvuf gibi ilimlerden istifade ettiğini söylemektedir.

Savut'un çalışması tefsirde rivayetlerle ilgili bazı problemleri İbn Kesîr örneği üzerinden değerlendirmeyi hedeflemesiyle farklı ve önemli bir çalışma olmuştur. Savut çalışmasında İbn Kesîr'in şiir ve edebiyat alanında bilgi sahibi olmasına rağmen tefsirinde şiire az müracaat ettiğini belirtmektedir.³ Fakat tefsir bu açıdan incelendiğinde müfessirin gerek istişhâd gerekse anlatıma zenginlik katma amacıyla olsun Arap şiirini tefsirinde azımsanmayacak bir yoğunlukta kullandığı görülecektir.⁴ Savut'un tezinin, çalışmamızın, rivayet tasarruflarının ele alındığı ikinci bölümüyle örtüşen bazı ortak noktaları olmakla birlikte dirayet üst başlığı altında *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'in incelendiği için bu çalışma, Savut'un çalışmasından da belirgin surette ayrılmaktadır.

Arap akademi dünyasında da *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm* üzerine yapılan bazı çalışmalar mevcuttur. Örneğin bunlardan biri Ahmed b. Ömer b. Ahmed es-Seyyid tarafından yapılan doktora tezidir. *Taakkubâtü'l-İmâm İbn Kesîr alâ men sebakahû mine'l-müfessirîn min hilâli kitâbihi Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm* isimli çalışmanın⁵ ilk bölümünde; İbn Kesîr'in hayatına ve ilmî kişiliğine, tefsirin metot açısından özelliklerine değinilmektedir. İkinci bölümde ise bazı sûrelerden bir veya birkaç âyet eşliğinde, müfessirin kendisinden önce ileri sürülen görüşleri eleştirdiğine dair örnekler verilmekte ve her örneği müteakip tefsir geleneğinden hareketle İbn Kesîr'in eleştirisine dair genel bir değerlendirme yapılmaktadır. Çalışma, İbn Kesîr'in kendisinden önce tefsir geleneğinde ileri sürülen görüşleri tahkik ettiğini göstermekle birlikte bilhassa

³ Savut, *Tefsir İlminin Rivayet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı*, 73.

⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Melek Altıntaş Yılmaz, “İbn Kesîr Tefsiri'nde Şiirle İstişhâd”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER)* 4 / 1 (Nisan 2020), 149-173.

⁵ Ahmed b. Ömer b. Ahmed es-Seyyid, *Taakkubâtü'l-İmâm İbn Kesîr alâ men sebakahû mine'l-müfessirîn min hilâli kitâbihi Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm* (Mekke: Câmiâtü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Da' ve ve Usûli'd- Dîn, Doktora Tezi, 2010), 1-547.

konu başlıklarını dahi içermemesi yönüyle sistematik bir bütünlüğü haiz gözükmemektedir.

İbn Kesîr ve tefsiriyle ilgili Matar Ahmed Müsfîr es-Zehrânî'nin yüksek lisans tezini de zikretmek gerekir.⁶ Bu çalışmanın girişinde müfessirin yaşadığı döneme dair bilgi verilmekte, birinci bölümde hayatından ve ilmî kişiliğinden bahsedilmektedir. İkinci bölümde tefsirin metodundan ve bazı konuların tefsirde ele alınmış şekillerinden bahsedilmekte, üçüncü bölümde ise müfessirin tenkit metoduna değinilmektedir. Bir diğer yüksek lisans tezi ise Süleyman b. İbrâhim el-Lâhim tarafından yapılan ve *Menhecü İbn Kesîr fi't-tefsîr* başlığını taşıyan çalışmadır.⁷ Zehrânî'nin çalışmasına içerik olarak benzemekle birlikte bu çalışmada farklı olarak tefsirin metodundan bahsedilmektedir.

Türkiye'de ve Arap dünyasında tefsir alanında yapılan tezlerin önemli bir kısmının tefsirlerin metotlarına dair yapılan çalışmalardan oluştuğu görülmektedir. Metot üst başlığının tam olarak neye tekabül ettiği konusu ayrı bir mevzu olmakla birlikte genellikle bu tür çalışmalarda müfessirlerin eserlerinde hangi açıklama biçimlerinden ve hangi ilimlerden istifade ettiğine dair genel bir bilgilendirme yapılmış olmaktadır. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'in dirayet yönünü inceleyen bu çalışma metot eksenli yapılan yukarıdaki çalışmalara benzemekle birlikte onlardan ayrılmaktadır. Zira bu çalışmada *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'in metodu değil dirayet üst başlığı altında tefsirde hangi alan ve mevzularda ve nasıl tasarruflarda bulunulduğu tespit edilecektir. Bir diğer deyişle hedeflenen, tefsirde müfessirin izah biçimlerinde kendi hususiyetleri açısından ön plana çıkan özelliklerini ele alarak bir sistematik çerçevesinde ortaya koymaktır.

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm üzerine Batı akademisinde yapılmış iki doktora tezinden de bahsetmek gerekmektedir. Bunlardan biri Curtis'in *Authentic Interpretation Of Classical Islamic Texts: An Analysis of the Introduction of Ibn Kathîr's "Tefsîr Al-Qur'ân Al-Azîm"* isimli çalışmasıdır.⁸ Bu çalışmaya ulaşılammıştır. Fakat özetinden

⁶ Matar Ahmed Müsfîr ez-Zehrânî, *el-İmâm İbn Kesîr el-Müfessir* (Mekke: Câmiâtü Ümmi'l-Kurâ-Külliyetü's-şerîa ve'd-dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1406/1984), 1-483.

⁷ Süleyman b. İbrâhim el-Lâhim, *Menhecü İbn Kesîr fi't-tefsîr* (Riyad: Dâru'l-Müslim, 1420/1999), 1-500.

⁸ Roy Young Muhammad Mukhtar Curtis, *Authentic Interpretation Of Classical Islamic Texts: An Analysis of the Introduction of Ibn Kathîr's "Tefsîr Al-Qur'ân Al-Azîm"* (Michigan: The University of Michigan, Ph. D. Dissertation, 1989), 1-339.

anlaşıldığına göre çalışma, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'in girişini/mukaddimesini incelemektedir. Özetle geçen bilgiler şöyledir: Tefsirin analizi; yabancı ve klasik bir metnin anlaşılması bu eserin orijinal muhatabının anlaşılmasına eş değerdir algısı üzerine inşa edilmiştir. Bu tür metni ilk mutablarının anladığı ve yorumladığı gibi okumak için araştırmacı metnin ve yazarının tarihi kontekstini anlamak zorundadır. Bu da eserin ait olduğu literatürün resmi ve retorik yapısını anlamak, dile linguistik olarak yaklaşımlarını ve eserin metinler arası ilişkisini anlamayı gerektirmektedir. Buna göre de bu çalışma belirli metinsel ilişkilere odaklanmaktadır. Tematik yapılar, öne çıkan konular, metne ait kültürden olmayanlara yabancı olabilecek kelimeler ve isimler, metni, nakledilmesini ve nasıl kabul gördüğünü etkileyen unsurlar bu ilişkileri teşkil etmektedir. Bu çalışma şu sorulara cevap vermektedir: İbn Kesîr'in mukaddimesini etkileyen entelektüel/ilmî faktörler nelerdi? Bunlar eserde nasıl yansıtıldı? Metnin hangi özelliği o toplumdan olanlar için bu tefsiri anlamada esas teşkil ediyordu? Bu sorulardan oluşan tartışma İbn Kesîr'in eserinin büyük ölçüde hocası İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) etkisini yansıttığını ortaya koymaktadır. Bu tez İbn Kesîr'in tefsirinin mukaddimesini ve diğer İslâmî klasik metinleri anlamının yolunun yazarıyla bir aşinalık gerektirdiğini ortaya koymuştur. Bu tür metinlerin otantik yorumu araştırmacının linguistik, söylem analizi, Arapça dilbilgisi, İslâmî teoloji, hadis ilmi gibi alanlarda birikimini zorunlu kılmaktadır.

İbn Kesîr ve tefsiriyle ilgili Batı'da yapılan diğer çalışma Younus Y. Mirza'nın *Ibn Kathîr (D.774/1373): His Intellectual Circle, Major Works And Qur'ānic Exegesis* isimli tezidir.⁹ Tezin temel amacı; İbn Kesîr'in tefsir metodunda, bilinenin ve yukarıda bahsi geçen Curtis'in tezinde iddia edilenin aksine İbn Teymiyye'yi değil kendi döneminin geleneksel Şâfiîlerini takip ettiğini ortaya koymaktır. Çalışma İbn Kesîr'in, döneminin kelâmî ve felsefî tartışmalarından kaçındığını, hadis ve fıkıhla iştigal ettiğini, geleneksel Şâfiîleri takip ederek Kur'an'ın akliliğinden ziyade onun her şeye üstün oluşu üzerinde durduğunu söylemektedir. Bu tez *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'in metodunu değil tefsirin oluşumunda etkili olan kelâmî tartışmaların ne derece ve nasıl etkili olduğunu araştırmaktadır.

⁹ M. A. Younus Y. Mirza, *Ibn Kathîr (D.774/1373): His Intellectual Circle, Major Works And Qur'ānic Exegesis* (Washington DC: Georgetown University, Ph. D. Dissertation, 2012), 1-206.

Mirza'nın araştırması beş bölümden oluşmaktadır. İlk iki bölümde sırasıyla İbn Kesîr'in geleneksel Şâfiîler ve Eş'arî Şâfiîlerle olan bağlantısı incelenmekte, müfessirin İbn Teymiyye'den ziyade bu iki gruptan etkilendiği ortaya koyulmaya çalışılmaktadır. Üçüncü bölümde müfessirin temel eserlerinin Şâfiî gelenek içinde konumlandırılması amaçlanmıştır. Dördüncü bölüm İbn Kesîr'in tefsir anlayışının ana akımlar içinde ne ifade ettiğini ele alırken beşinci bölümde İbn Kesîr ve İbn Teymiyye'nin Kur'an'a yaklaşım ve tefsir metotlarının temel olarak farklı olduğu tezinin Hz. Yûnus'un kıssası üzerinden ispatlanmasına çalışılmıştır. Mirza'nın bu çalışmasını İbn Kesîr'in dinî düşünce dünyasına etki eden asıl kaynaklarının araştırılması olarak görmek mümkündür. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'in dirayet yönünü orta koymayı amaçlaması yönüyle bu çalışma, Mirza'nın tezinden de farklılık arz etmektedir.

Türkiye'de *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm* üzerine yapılmış yüksek lisans tezleri de mevcuttur.¹⁰ Bunlar içerisinde yer alan ikisinden bahsedilebilir. İlki Abdullah Bayram'ın tefsiri isrâiliyat açısından ele aldığı çalışmasıdır.¹¹ İki bölümden oluşan tezin birinci bölümünde teorik ve tarihî açıdan isrâiliyat kavramı ele alınmaktadır. İkinci bölümde ise tefsir; teorik ve pratik boyutuyla isrâiliyat açısından incelenmektedir. Yazar müfessirin senet ve metin tenkidi yöntemleriyle isrâiliyat kapsamına giren rivayetleri tenkid ediyor olmasıyla seçkin bir tefsir telif ettiği sonucuna varmaktadır. Müfessirin bazen ibret amacıyla İslâm dininin öğretileriyle çelişmeyen isrâiliyatı naklettiğini belirtmektedir. Nadir de olsa bazen müfessirin tenkit edilebilecek rivayetleri eleştirmeksizin naklettiğini fakat bu durumun tefsirin konumuna gölge düşürecek boyutta olmadığına da altını çizmektedir.

Diğer çalışma Betül Akpınar'ın *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de yer alan sahâbenin âyet iktibaslarına dair çalışmasıdır. Üç bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünde iktibasa dair kavramsal bir çerçeve sunulmaktadır. İkinci bölümde iktibasın türlerine

¹⁰ İsmail Canbek, *İbn Kesîr'in Nüzûl Sebeplerini Değerlendirmesi* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 1-55. Halit Sinan Işıcık, *Klasik Tefsir Metodolojisi ve Dirayet Yöntemi Açısından İbn Kesîr* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 1-95. Flamur Kasami, *İbn Kesîr Tefsiri'nde Müşkilü'l-Kur'an* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 1-124. Meral Göveç, *İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm Adlı Eserindeki Siyer Rivayetlerinin Tespiti ve Değerlendirmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1-220;

¹¹ Abdullah Bayram, *İbn Kesîr'in Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm Adlı Eserinin İsrâiliyat Açısından Değerlendirilmesi* (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 1-153.

yani sahâbenin hangi amaçlarla iktibasta bulunduğuna dair maddeler halinde bilgi verilmektedir. Üçüncü bölümde ise tefsirdeki iktibas biçimleri konusal bir sınıflandırmayla ve pratik boyutuyla ele alınmaktadır. Hangi sahâbelerin ne kadar ve ne gibi amaçlarla âyetleri iktibas ettiğini tefsirde geçen bilgilerden hareketle tespit eden çalışma; Kur'an'ın sahâbelerin hayatına nasıl ve ne şekilde etki ettiğini göstermesi bakımından verimli olmuştur.¹²

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm'in dirayet yönünü ele alan bu çalışmamız ise yukarıda bahsi geçen çalışmalardan farklı olarak kavramsal bir temel üzerinden tefsirin dirayet yönünü sistematik olarak ortaya koyacaktır. Temel kavramlar etrafında tefsirle ilgili bazı önemli güncel hususları ele alacak olması ise çalışmayı farklı ve önemli kılan bir diğer hususiyet olacaktır.

Araştırmanın Amacı

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm'in dirayetini konu edinen bu çalışmanın amacı; rivayet tefsirleri kategorisinde gösterilen tefsirin; mevcut kategorik ayrıma rağmen dirayet yönünün de olduğunu göstermektir. Çalışmanın kapsamı ise müfessirin dirayet kapsamına giren izah ve yorumlarının uygun başlıklar altında sistematik tarzda örnekler üzerinden gösterilmesiyle sınırlı olacaktır. Birinci bölümde ifade edildiği şekliyle müfessirin gerek tefsir gerekse te'vil boyutuyla akıl yürütmeyi içeren bütün şahsî tarasarruflarının dirayet kapsamına girdiği göz önünde bulundurulduğunda ve bu tasarrufların müfessirin üslubu itibarıyla kendisini bariz şekilde göstermesinin de etkisiyle tefsirin dirayet yönünün tespiti açısından –Taberî tefsiri hariç- diğer tefsirlerle karşılaştırmasının yapılmasına gerek görülmecektir.

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm'in dirayet yönünü ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmada bir ana soru ve üç yan sorunun cevabı ortaya konulacaktır.

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm'in dirayet yönü var mıdır?

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm'deki dirayet nasıl bir mahiyet arz etmektedir?

¹² Betül Akpınar, *İbn Kesîr Tefsiri'nde Âyet İktibasları* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 1-79.

Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Azîm'deki dirayet hangi alan ve konular üzerinde gerçekleşmektedir?

Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Azîm'de müellifin dirayetine yani tercihlerine bariz şekilde etki ettiği görülen müfessir veya müfessirler var mıdır?

Yöntem ve Kaynaklar

Bu çalışmada *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Azîm*'in dirayet yönü, dirayet kapsamına giren örnek âyet tefsirleri tespit edilerek, bunlar içerisinde tefsirin dirayetini en ideal/dikkat çekici şekilde gösterenleri sistematik tarzda, uygun bölüm ve başlıklar altında ele almak suretiyle ortaya konulacaktır. Tefsirin farklı yerlerinde dağınık olarak bulunan bilgilerin tezin amacı doğrultusunda bir araya getirilmesi ve kompoze edilmesinden dolayı tefsirde tümevarım metodu uygulanacaktır. Elde edilen verilerin bir amaç dâhilinde sunulması ve değerlendirilmesi açısından ise ağırlıklı olarak deskriptif/tanımlayıcı bir diğer ifadeyle tasvîrî metot kullanılacaktır.

Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Azîm'in dirayet yönünü inceleyen bu çalışma bir giriş dört bölüm ve sonuçtan meydana gelecektir. Birinci bölümde ilgili kavramlara geçmeden önce *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Azîm*'in tanıtımı yapılacaktır. Birinci bölümün ikinci ana başlığı kavramsal çerçeveye ayrılacaktır. Dirayet kavramı ele alınarak usul bilgilerinin yardımıyla dirayetin tanımı ortaya koyulacak fakat bunun öncesinde dirayet kavramıyla ilişkili olmalarından dolayı tefsir ve te'vil kavramlarının değerlendirilmesi yapılacaktır. Son olarak rivayet-dirayet tefsiri ayrımının sorunlu görülen yönleri değerlendirilecektir. İkinci bölümde rivayetlerin kullanımı açısından tefsirin dirayet yönü irdelenecektir. Üçüncü bölümde metin içi bağlamın ve dilsel verilerin kullanımında ortaya çıkan dirayet yönü ele alınacak dördüncü bölümde ise tefsirin te'vil boyutu açısından dirayet yönü işlecektir.

Tefsirin dirayetiyle ilişkili konular uygun başlıklar altında ele alınırken öncesinde ilgili konulara dair özet bir teorik giriş yapılacaktır ki bunun bilhassa çalışmayı faydalı kılan bir özellik olacağı düşünülmektedir. Akabinde ilgili konu açısından tefsirin dirayet yönü pratik olarak yani örnekler üzerinden- somut şekilde- gösterilecektir Tefsirin dirayet yönünün izah edildiği her üst ve alt başlık için üç misal yeterli görülecek ve aynı konuyla ilgili benzer örneklere dipnotta atıfta bulunulacaktır. Tefsirin dirayet yönünü

oluşturan konular bölümlere ayrılırken birinci bölümde ele alınan ve benimsenen tefsir-te'vil ayrımı açısından bir sınıflamaya gidilecektir. Bu açıdan daha çok tefsir boyutuna dâhil olan rivayetlerle ilgili hususlar ikinci bölümde müstakil olarak, yine tefsir boyutuna dâhil olan bağlam ve dil ile ilgili hususlar üçüncü bölümde, bağlamı aşan açıklama şekilleri olarak te'viller dördüncü bölümde ele alınacaktır.

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm'in dirayet yönünü inceleyen bu çalışmada tefsirin Abdürrezzâk Mehdî tarafından tahkiki yapılan nüshası temel alınacak ve çalışmamız bu nüsha üzerinden yürütülecektir.¹³ Çalışmaya devam edilirken tefsirin son dönemde yapılan bir tercümesinden de çokça istifade edildiğini ilmî etik gereği belirtmek gerekir.¹⁴ Dipnotların ve kaynakçanın yazımında *İsnad Atıf Sistemi* temel alınacaktır. Arapça eser, künye, isim, kavram vb. yazımında *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin benimsediği yazım ve imla kurallarına göre hareket edilecektir. Bununla birlikte bazı eser isimlerinde bunun dışına çıkılarak kısaltma yapılacaktır. Özellikle *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'e dipnotlarda sıkça referansta bulunulacağından eser, *Tefsîr* kısaltmasıyla verilecektir.

Çalışma, Kur'an ve tefsir üzerine olması hasebiyle metin içinde ve dipnotlarda ilgili âyetlerin metinlerine ve meâllerine sıklıkla yer verilecektir. Âyetler çoğunlukla dipnotlarda fakat konu bütünlüğü açısından fayda gözetilen bazı yerlerde özellikle üçüncü bölümde metin içinde de yer alacaktır. Yine fayda gözetilen bazı yerlerde, konu bütünlüğünü görebilme adına ilgili âyetlerin içinde bulunduğu âyet pasajları dipnotlarda verilecektir. Âyetlerin anlamı verilirken *Diyanet İşleri Başkanlığı* meâlî kullanılacaktır.¹⁵

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm'in büyük ölçüde rivayetlerden müteşekkil olması ve çalışma konusunun özelliği sebebiyle çalışmada rivayetlere metin içinde sıklıkla yer verilecek veya atıfta bulunulacaktır. Rivayetleri ait oldukları kaynaklardan gösterme-tahric etmede belirlenen bir usule göre hareket edilecektir. Tahric için belirlenen kaynaklar aynı zamanda İbn Kesîr'in de rivayet aktarımında sıklıkla başvuruda bulunduğu kaynaklardır. Belirlenen usule göre; tahricde iki kaynaktan referans gösterme yeterli

¹³ Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Abdurrezzâk Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 2011)

¹⁴ Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer, *İbn Kesîr Tefsiri*, çev. Savaş Kocabaş- M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Karınca- Polen Yayınları, 2010-2012)

¹⁵ *Diyanet İşleri Başkanlığı*.<https://kuran.diyaret.gov.tr>.

görülebilecektir. Müfessirin rivayetin kaynağını açıkça zikrettiği durumlarda ilk referans için öncelikle zikrettiği kaynağa müracaat edilecek ikinci bir referans için önem sırasına göre *Kütüb-i Sitte* ve akabinde Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'ine bakılacaktır. İbn Kesîr'in rivayetin kaynağını açıkça zikretmediği durumlarda ise yine önem sırasına *Kütüb-i Sitte* ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inden referans gösterilecektir. İlgili rivayet, söz konusu kaynaklardan tahrir edilemediği takdirde tarihî sıralamayla en eski iki rivayet kaynağı esas alınarak referansta bulunulacaktır. Mevkûf ve maktû' rivayetlerin tahririnde de yine müfessir kaynağı açıkça zikretmişse o kaynağa bakılacak ikinci bir referans için tarihî sıralamaya göre hareket edilecektir. Fakat kaynak zikretmediği durumlarda öncelik İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) ve İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) tefsirleri olacaktır. Bu durumda da yine ikinci bir referans için tarihî sıralama temel alınacaktır. İlgili rivayetin bahsi geçen kaynaklarda yer almadığı durumlarda her iki referans için tarihî sıralamaya göre iki kaynaktan tahriri yapılacaktır.

Çalışmanın kaynaklarından bahsedilecek olursa; çalışılan konu bir eserin dirayet yönüdür. Dolayısıyla *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Azîm* çalışmada birincil kaynak hüviyetindedir. İbn Kesîr, âyetleri tefsir ederken bazen onaylamak bazen eleştirmek bazen ise sadece bilgi aktarımı maksadıyla sıklıkla Taberî'nin görüşlerini zikretmekte veya Taberî'ye atıfta bulunmaktadır. Bu sebeple tefsirin dirayeti bağlamında ilgili konular ele alınırken Taberî'nin tefsirine büyük ölçüde müracaat edilmesi gerekecektir ki Taberî tefsiri¹⁶ bu bakımdan çalışmanın ana kaynakları arasında yer alacaktır. Çalışmada sıklıkla özellikle ikinci bölümde rivayetlere yer verilecek olmasından dolayı *Kütüb-i Sitte* ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i¹⁷ ayrıca İbn Ebû Hâtim'in tefsiri *Tefsîrû'l-Kur'ân'il-Azîm*¹⁸ de başvurulacak olan temel rivayet kaynaklarıdır.

Çalışmanın ana kaynakları; ağırlıklı olarak, birinci bölümde kavramsal çerçeve oluşturulurken başvuru olan usule dair kaynaklardır. Bedreddin ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*¹⁹ isimli eserinden birincil derecede

¹⁶ Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r- Risâle, 1420/2000)

¹⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şeibu'l-Arnaût-Âdil Mürşid v. dğr. (Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 1. Baskı, 1421/2001)

¹⁸ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 3. Baskı, 1419/1998)

¹⁹ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim (Kahire: Mektebetü Dâru't-türâs, ts.)

faýdalanılacaktır. Yine Süyûtî'nin *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*²⁰ isimli eserine de *Burhân*'ı müteakip başvurulacaktır. Yakın dönem Ulûmu'l-Kur'ân kaynakları olan Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî'nin (ö. 1948) *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*'ından²¹ ve Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin (ö. 1977) *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*²² isimli eserlerinden de oldukça istifade edilecektir. İsmi geçen usule dair bu dört eser ve son dönem tefsir usulü kitapları çalışmanın ana kaynakları içerisinde.

İsmi geçen bu kaynaklar haricinde çalışma konusunun belirlenmesine temel teşkil eden güncel bir çalışma da çalışmanın ana kaynağı mesabesindedir. Mustafa Karagöz'ün “Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”²³ isimli makalesinden büyük ölçüde istifade edilecek ve bu makaleye sıklıkla atıfta bulunulacaktır. Karagöz'ün aynı konuya değindiği başka bir çalışması olan *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*²⁴ isimli kitabı da başvurulacak bir kaynak olacaktır. Ali Karataş'ın *Tefsir Geleneğinde Rivayet*²⁵ isimli çalışmasından da yine yararlanılacaktır.

Tefsir ve te'vil kavramları ile ilgili metodolojik bilginin alt yapısı açısından başvurulacak ve istifade edilen iki önemli çalışmadan da bahsetmek gerekir. Biri İSAV'ın düzenlediği İlmî Toplantılar Dizisi'nin bir ürünü olarak ortaya çıkan *Tefsir Nasıl Bir İlimdir?* isimli çalışmadır.²⁶ Bu çalışma içerisindeki bütün tebliğlerden oldukça istifade edilmiştir. Çalışma konumuzun içeriğine dâhil olan kısmıyla bu kitaptaki tebliğlerin bazılarında daha fazla istifade edilerek başvurulacaktır. Yine ilgili kavramlar açısından sıklıkla referans verme ihtiyacı görülme de düşünsel alt yapı açısından büyük ölçüde istifade edilen önemli bir çalışma da Mehmet Paçacı'nın *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?* başlığını taşıyan ve makalelerden oluşan kitabıdır.²⁷ Bu kitabın içerisinde yer alan “Klasik Tefsir Neydi?” ve “Tefsir'in Yöntemi Açısından Tefsir Ürünlerinin Sınıflandırılması Tartışması” isimli makalelerden yararlanılacaktır.

²⁰ Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Heyetü'l-Mısriyyetü'l-âmmeh, 1394/1974)

²¹ Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, 2004)

²² Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.)

²³ Mustafa Karagöz, “Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, *Bilimname* 2/5 (2004), 45-60.

²⁴ Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014)

²⁵ Ali Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet* (Diyarbakır: A grafik, 2015)

²⁶ *Tefsir Nasıl Bir İlimdir?* ed. Murat Sülün (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Baskı, 2011)

²⁷ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne oldu?* (İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Baskı, 2008)

Yukarıda ismi geçen temel kaynaklar ve güncel çalışmalar haricinde; tezin başlıklarına dâhil olan her bir konunun özellikle teorik kısmı incelenir ve takdim edilirken konuya dâhil olabildiği ölçüde klasik kaynaklardan istifade edilecek ve yine her bir konuyla ilgili temel kaynak hüviyetindeki çalışmalardan, keza makalelerden de büyük ölçüde istifade edilecektir.



BÖLÜM 1: *TEFSİRÜ'L-KUR'ÂNİ'L-AZÎM*'İN TANITIMI VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Bu bölümde araştırma konusuna temel teşkil eden kavramlar yer alacak fakat öncesinde *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'in tanıtımı yapılacaktır. Kavramsal çerçeve başlığı altında dirayet kavramıyla ilişkili olmalarından dolayı öncelikle tefsir ilminin en temel kavramlarından olan tefsir ve te'vile değinilecek, sonra ise araştırma konusunun temel kavramı olan dirayet ele alınacaktır. Son olarak çalışmanın amacıyla ilgili olmasından dolayı rivayet-dirayet tefsiri ayrımına ve ayrımla ilgili modern dönem tartışmalarına değinilerek bu konudaki kanaatler ortaya konulacaktır.

1.1. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'in Tanıtımı

Araştırma konusuyla ilgili kavramlara ve tefsirin dirayet yönüne geçmeden önce müellifinin düşünce yapısı ile özellikleri ve metodu açısından tefsiri tanımak dirayet yönünü daha iyi kavrama adına faydalı olacaktır. Aşağıdaki üç başlık altında önce müellif genel olarak, akabinde de tefsir, detaylı bir incelemenin sonucu olan bulgularla tanıtılacaktır.

1.1.1. İbn Kesîr'in Düşünce Yapısı

İbn Kesîr; Memlûkler döneminde yaşamış, Dimaşk'ın ilmî anlamda canlı ve avantajlı atmosferinden de istifade ederek²⁸ İslâmî ilimlerde özellikle hadis ilminde yetkinlik kazanmış önemli bir bilgidir.²⁹ Görev hayatı boyunca siyâsî kadroyla yakın ve iyi ilişkiler içerisinde olmuştur.³⁰ Böyle olması Memlûklerde âlimlerin halkla yönetim arasında aracı bir pozisyonlarının olmasıyla da açıklanabilecek bir husustur.³¹ İbn Kesîr, 26 Şaban 774'te (20 Şubat 1373) Dimaşk'ta vefat etmiş ve Sûfiyye mezarlığına, hocası

²⁸ İsmail Yiğit, "Memlûkler", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/94.

²⁹ Daha önce yapılan bazı çalışmalarda İbn Kesîr'in hayatına, ilmî kişiliğine dair yeterli düzeyde bilgi verilmiştir. Bu sebeple de mevcut bilgilerin burada aynıyla tekrarlanması uygun görülmemiştir. Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ziya Polat, *Tarihçi Olarak İbn Kesîr* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 16-71; Savut, *Tefsir İlminin Rivayet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı*, 26-74.

³⁰ Abdülkerim Özaydın, "İbn Kesîr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/132.

³¹ Savut, *Tefsir İlminin Rivayet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı*, 40.

İbn Teymiyye'nin yanına defnedilmiştir.³² İbn Kesîr, İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarına dair bazıları risale ve cüz mahiyetinde olan çeşitli eserler telif etmiştir. Bilhassa genel tarih eseri olarak kabul edilen *el-Bidâye ve'n-Nihâye*'si meşhurdur.

Müellifin önemli bir eseri de bu çalışmada dirayet yönü incelenecek olan İbn Kesîr tefsiri olarak da bilinen *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'dir. İbn Kesîr, rivayet-hadis ağırlıklı bir tefsir telif etmiştir. Onun böyle bir usul benimsemesinin arka planında *Ehl-i hadîs*'in din ve Kur'an'ı yorum anlayışının yattığına dair birtakım tespitler yapılmıştır. Buna göre İbn Teymiyye'nin sistemleştirdiği Ehl-i hadîs'in Kur'an'ı yorum metodunda; Kur'an ve sünnetin belirlediği sınırın dışına çıkılmamakta yani âyetin mana ve maksadına ulaşmada belirleyici olan naslar ve rivayetlere ilaveten âyetin zâhir anlamı³³ olmaktadır. Akıl ise nasların sınırları dâhilinde bir işlev görmektedir. Bu anlayışta şer'î deliller aklî delilleri de kapsadığından akılla nakil arasında bir ayrıma gidilmemekte, akıl zannî naslar ise kat'î bir delâleti ifade etmektedir. İbn Teymiyye, akıl ile sahih naklin çatışmayacağını savunmaktadır.³⁴ Bu anlayışa binaen İbn Teymiyye'nin akılcılığı, naslara dayalı dinî akılcılık veya aklî gelenekçilik olarak da isimlendirilmiştir.³⁵

İbn Kesîr'in hem İbn Teymiyye'den³⁶ hem de hadis ve fıkıh gibi ilimlerle iştigal eden, Şâfiî gelenekçisi olarak nitelendirilen Hâfız Mizzî (ö. 742/1341) ve İbn Salâh (eş-Şehrezûrî) (ö. 643/1245) gibi âlimlerden etkilendiğine dair tespitler yapılmıştır.³⁷ İbn

³² Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/113.

³³ Âyetin zâhiri; mu'cemî ve vazîfî anlamı demektir. Mu'cemî anlam bir kelimenin sözlük anlamı, vazîfî/makâlî anlam ise kelimenin mürekkeb halde veya cümle içinde kazandığı anlamdır ki mu'cemî ve makâlî anlam lafzın zâhirî anlamına tekâbül eder. Bk. Temizer, *Kur'ân Tefsirinde Karine*, 38-39. Zâhir anlam harici bir delile ihtiyaç olmaksızın lafızdan ve kullanıldığı bağlamdan doğrudan anlaşılan anlamdır şeklinde bir tanımlama mümkündür.

³⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öztürk, "Tefsir Geleneğinde Selefilik Ekolü", *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/1-2 (2015), 195-252. Ehl-i hadisin din ve yorum anlayışları hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Enver Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2002). Muammer Erbaş, "İbn Teymiyye'nin Selefi Tefsir Anlayışında Rivayet-Dirayet İlişkisi Üzerine", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 9/ 3 (Kış 2009), 125-139. Yakup Bıyıkoglu, *Kur'an'ın Selefi Yorumu- Sevkânî'nin Tefsir Yöntemi-* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015); Faruk Sancar, "Reaksiyoner Bir Düşünür Olarak İbn Teymiyye", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 5/ 1299-1329.

³⁵ Ferhat Koca, "İbn Teymiyye: Mücadeleci bir İmam Olarak", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, 5/ 1265-1267; M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelâmcılara Eeştirisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2.Baskı, 2017), 82-85, 96, 169.

³⁶ Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısırî ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1403/1983), 1/ 111-112; Abdülkerim Özaydın, "İbn Kesîr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/132-134.

³⁷ Yunus Y. Mirza, *Ibn Kathîr (D.774/1373): His Intellectual Circle*, 127.

Kesîr'in İbn Teymiyye'den etkilendiği bir gerçek olmakla birlikte onunla Kur'an yorumuna yaklaşımları arasındaki en temel fark olarak şu hususa dikkat çekilmiştir: İbn Teymiyye'nin hermönetiği ve Kur'an yorumu, özellikle Fahreddin Râzî (ö.606/1210) tarafından temsil edilen dominant Eş'arîlikten kaynaklanan heretik ideolojileri reddetme/nehyetme amacı taşıyan akılcı/entelektüel bir gelenek üzerine kuruludur. İbn Kesîr'in Kur'an hermönetiği ve yorumu ise Taberî gibi kendinden önceki geleneksel müfessirler üzerine kuruludur.³⁸ Yine İbn Teymiyye'nin bazı sûrelerle ilgili tefsirlerinde belirlediği teorinin dışına çıktığı, İbn Kesîr'in ise teorisine büyük ölçüde sadık kaldığı belirtilmiştir.³⁹

Bu çalışmada İbn Kesîr'in tefsirinin, onun İbn Teymiyye'den etkilendiği şeklindeki Curtis'in iddiasının aksine, daha ziyade, Mirza'nın; hadisçi ve fıkıhçı Şâfiîlerden etkilendiği tezini doğrulayan bir içeriğe sahip olduğu görülmüştür. Hadisleri tenkidinde sıklıkla hadis hocalarına da atıf yapması da bununla ilgilidir. Keza itikadla ilgili bazı âyetleri yorumlayışında da müfessir Eş'arî bir damara sahiptir ki bu da garip karşılanmamalıdır. Zira Said Özervarlı, müfessirinin hocası İbn Teymiyye üzerine yaptığı çalışmasında; onun, -eleştirmekle birlikte- kelâmcılar içerisinde İmâm Eş'arî'ye bir sempatisinin olduğunu belirtmiştir.⁴⁰ Keza müfessirinin büyük ölçüde kaynak olarak kullandığı Taberî tefsirinde izlenen yorum anlayışının temelinde de İmâm Şâfiî'nin belirlediği ilkelerin bulunduğu dile getirilmiştir.⁴¹

İbn Kesîr'in hem selefî âlim İbn Teymiyye hem Ehl-i sünnet mensubu farklı âlimlerden etkilenmiş ve farklı damarlardan beslenmiş olmasının yansımaları tefsirinde de görmek mümkündür. Müfessir üzerindeki farklı etkilerin varlığını Dimaşk'ta çeşitli meşrep ve mezhebe mebus hocalardan ders almasıyla açıklamak da mümkün olabilir. O, hocalarının farklı görüşlere sahip olmasının etkisiyle olaylara pek çok çağdaşından hatta hocası İbn Teymiyye'den daha realist bakabilmiştir.⁴² Her halukarda İbn Kesîr; nas-nakil merkezli bir anlayışa mensuptur ve bu anlayışın temsilcisi olan İmâm Şâfiî, Taberî

³⁸ Yunus Y. Mirza, *İbn Kathîr (D.774/1373): His Intellectual Circle*, 158.

³⁹ Harun Savut, "İbn Kesîr", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, 5/1394-1395.

⁴⁰ Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelâmcılara Eeştirisi*, 15.

⁴¹ Mustafa Öztürk, "İslâm Tefsir Tarihinde Ana Akım ve Paradigmalar", *Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu* (17-18 Mayıs 2013), ed. Muhiddin Okumuşlar v.dğr. (Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, 2016), 261-263; Savut, "İbn Kesîr", 5/1394.

⁴² Savut, "İbn Kesîr", 5/1391.

ve İbn Teymiyye gibi âlimlerden etkilenmiştir. Müntesibi olduğu anlayışın etkisi aşağıda tefsirle ilgili bilgiler verilirken daha net görülecektir.

1.1.2. Tefsirin Genel Özellikleri

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm orta hacimde, mushaf tertibine göre yazılan tam bir tefsirdir. Birçok baskısı olan tefsirin Türkçe tercümeleri de mevcuttur.⁴³ Üslup, dil ve muhtevası itibarıyla kolay anlaşılır, yalın, meselelerin ayrıntıya girilmeden ele alındığı bir tefsirdir. En dikkat çeken özelliği neredeyse tamamının rivayetlerle örülü olmasıdır. Tefsirde açıklayıcı materyal olarak büyük çoğunlukla rivayetler kullanılmıştır. Öncelikle ve yoğunlukla merfû' ve sahîh hadislerin tercih edilmesi aynı zamanda birçok hadisin, tenkit usulleriyle değerlendirilmesi sebebiyle kıymeti hâiz bir tefsir olarak addedilmiş ve önem bakımından rivayet tefsirleri içerisinde Taberî tefsirinden sonra ikinci sırada gösterilmiştir.⁴⁴

Tefsirinin mukaddimesine Allah'a hamd ve övgüyle başlayan İbn Kesîr, Kur'an'ın tefekkür edilmesi ve anlaşılması gerektiğinden ayrıca Ehl-i kitabın kutsal kitaplarıyla olan olumsuz ilişkilerinden bahseden âyetlere değinir. Bununla ilintili olarak da tefsirini yazış amacını ortaya koyacak nitelikteki şu açıklamaları yapar: "*Âlimlere düşen görev; Allah'ın kelâmının manalarını keşfetmek ve bunların tefsirini yapmak, manaları yerinden arayıp bulmak ve bu manaları öğrenip öğretmektir. Bize düşen Ehl-i kitabın kınandığı şeyleri yapmamak, Allah'ın bize indirdiği Kitab'ını öğrenme ve öğretme, anlama ve anlatma emrini yerine getirmektir.*" Hemen akabinde müfessir, iman ve hidâyeti elde etmeye yönelik temennide ve duada bulunmaktadır.⁴⁵ Buradan ise onun daha ziyade irşat amacı ve dinî sorumluluk duygusu ile tefsirini yazdığı sonucu çıkmaktadır. Fakat tefsirde, kimi zaman, bu hedefin aksine ilmî detaylara girildiği de olmaktadır.⁴⁶ Mukaddimeyi

⁴³ Özeydin, "İbn Kesîr", 20/132. Tefsir hakkında bilgi için ayrıca bk. Mustafa Öztürk, "Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/ 295-297.

⁴⁴ İsmail Cerrahoğlu, "İbn Kesîr ve Tefsiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (1981), 24, 26. A.mlf. *Tefsir Tarihi* (Ankara: DİB Yayınları, 1988), 2/ 230; Muhammed Hüseyin Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadis* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 4. Baskı, 1990), 107; A.mlf. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/ 274.

⁴⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/14.

⁴⁶ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/ 220-233, 3/37-42.

müteakip, Fâtiha sûresinin tefsirinden önce, *Fezâilu'l-Kur'ân* adı altında bir bölüm de tefsirde yerini almaktadır.⁴⁷

Tefsirin genel izah tarzı şöyledir: Önce metinsel bütünlüğüne göre bir veya birkaç âyetten meydana gelen pasajlar oluşturulmakta akabinde sırasıyla her bir âyet tek tek açıklanmaktadır. Bazı sûrelere giriş yapılırken sûrenin faziletiyle ilgili kısa bir açıklama ve rivayet aktarımı yapılmaktadır.⁴⁸ Âyetlerin; “yani” ibaresiyle kısa bir izahı cümle bazında yapılmakta, kelime ve terkipler ayrı ayrı tefsir edilmemektedir. Çoğunlukla âyetin; diğer âyetlerle, selef âlimlerine ve müfessirlere ait görüşlerle kısa bir izahı yapıldıktan sonra âyetle doğrudan ilgili olan veya irtibatı kurulan hadisler sıralanmaktadır.

Söz konusu izah tarzının bir sonucu olarak tefsirin içeriğinin önemli bir kısmını açıklayıcı mahiyette âyetler ve hadisler ile selef sözlerini içeren rivayetler oluşturmaktadır. Tefsirin muhtevasını oluşturan ikincil ana malzeme âyetlerin tefsirine dair müfessirin beyanlarıdır. Yapılan açıklama ve yorumların içinde kelâm bahisleri ve itikâdî mezheplerle ilgili meseleler yer almakta, fikhî analizlerin de bunlar içerisinde önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Dil ve belâgat konuları ise kelâmî ve fikhî mevzulara göre daha az bir yekûn tutmaktadır. İşârî/tasavvufî yorumlar ise tefsir içinde yok denilecek kadar azdır.

Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm, sade ve kolay anlaşılır bir dille yazılmıştır. Bu durum, müellifinin mukaddimede zikrettiği tefsiri yazma gerekçesiyle de örtüşmektedir. Üslubun ise ele alınan konularla bağlantılı olarak sertleşmesi özellikle de inkârcılardan ve Ehl-i kitaptan bahsedilen âyetlerin tefsirinde bariz şekilde görülmektedir. Tefsirde bazı âlimler eleştirilirken kimi zaman kınayıcı ifadeler de kullanılmaktadır. Örneğin İbn Kesîr, Bakara sûresi 55-56. âyetlerin⁴⁹ tefsirinde; İsrâiloğullarından seçilen yetmiş kişinin, Hz. Mûsâ'dan, Rabbine kendileri adına dua etmesini talep ettikleri bu duaya göre yetmiş kişinin peygamber olmayı istediklerine dair rivayeti nakletmesinden dolayı

⁴⁷ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/ 20-86. Ayrıntılı bilgi için bk. Rıdvan Kara, *İbn Kesîr'in Fezâilü'l-Kur'ân Adlı Eserinin Tefsir Usulü Açısından Değeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 29-131.

⁴⁸ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/ 89-92, 128-131.

⁴⁹ “Hani sîz, ‘Ey Mûsâ! Biz Allah'ı açıktan açığa görmedikçe sana asla inanmayız’ demiştiniz. Bunun üzerine sîz bakıp dururken sîzi yıldırım çarpmıştı.”

Fahreddin er-Râzî'yi (ö.606/1210) şaşkınlıkla karşıladığını söyleyerek eleştiride bulunmaktadır. Çünkü bu rivayet ona göre gariptir. Zira Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn'un vefatını müteakip Yûşa' b. Nûn'dan başka bir peygamber gelmemiştir.⁵⁰ İbn Kesîr'in bu izahı; rivayetlerin kullanımı ve metin tenkidi bağlamında Râzî de olsa kendinden önceki tefsir geleneğini eleştirebilmesine dair önemli bir misaldir. Tefsirde bazen ise değerlendirilen mesele bağlamında selef bilginlerine methiyelerde bulunulmakta ve dua edilmektedir. Örneğin müfessir, Tevbe sûresi 6. âyetin tefsirinde dârülharpten dârülişlâma gelen gayri müslim bir kişinin İslâm ülkesinde kalış süresiyle ilgili farklı görüşlere atıfta bulunurken İmâm Şâfiî'ye ve diğer fıkıh imamlarına Allah'tan rahmet talebiyle dua etmektedir.⁵¹

Tefsirin kaynaklarından bahsetmek gerekirse; Muhammed b. İsmâil el- Buhârî'nin (ö. 256/870) ve Müslim b. Haccâc'ın (ö. 261/875) *Câmiu's-sahîh*leri başta olmak üzere *Kütüb-i Sitte*, rivayet/hadis kaynaklarının başında gelmektedir. Taberî ve İbn Ebû Hâtim'in tefsirlerine Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinde olduğu ölçüde sıklıkla başvurulmaktadır. Tefsirin önemli bir rivayet kaynağı da Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'idir. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de özellikle tarihî içerikli rivayetler verilirken İbn İshâk'tan (ö. 151/768) önemli oranda alıntı yapılmaktadır. Taberî ve İbn Ebû Hâtim'le birlikte; Zemahşerî (ö.538/1144), Fahreddîn Râzî, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö.671/1273) istifade edilen müfessirlerin başını çekmektedir. Lugat ve nahivle ilgili malumat verilirken Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ' (ö. 207/822), Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923) ve İsmâil b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009'dan önce) gibi dil ve edebiyat âlimlerinin kaynaklarına müracat edilmektedir. Tüm bunlara ilaveten İbn Kesîr, tefsir ilminin ihtiyacı olan hemen hemen bütün ilimlerin çeşitli ve çok sayıda kaynağından da istifade etmektedir.⁵²

⁵⁰ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/214. Benzer bir örnek için bk.1/524.

⁵¹ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/ 321. Benzer bir örnek için bk. 5/507.

⁵² *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'in muhakkiklerinden biri olan Muhammed Selâme tahkikini yaptığı nüshanın girişinde İbn Kesîr'in kullandığı kaynakların detaylı bir dökümünü yapmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 2. Baskı, 1420/1999), 1/ 19-31. Tefsirde ismi geçen kaynak ve şahıs isimlerinden hareketle *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'in kaynaklarını tespit eden bir çalışma için ayrıca bk. Suûd b. Abdullah el-Fenîsân, *Mevâridü'l-Hâfiz İbn Kesîr fî tefsîrihi* (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1427/2006), 1/100-268.

1.1.3. Tefsirin Metodu

Tefsirin genel özelliklerine ilaveten tefsirin metodu ile ilgili bilgilerin verilmesi de tefsiri tanıma adına önemli ve gereklidir. Bu açıdan mukaddimelerin; tefsirlerin metodunu tespit noktasında işlevsel olduğunu belirtmek gerekir. Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm nin mukaddimesine bakıldığında müellifin tefsirde benimsediği ve أحسن طرق التفسير / “tefsirin en güzel yolları (metotları)” olarak tanımladığı metot şöyledir: Öncelikle Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmektir. Çünkü Kur'an'da bir yerde kapalı olan bir husus başka âyetlerde açıklanmaktadır. Bu mümkün olmazsa sünnetle Kur'an'ı tefsir etmek, sünnet Kur'an'ı tefsir edemediğinde sahâbe sözüne başvurmaktır. Şâyet tefsir edici bir sahâbe sözü de yoksa tâbiîn sözüne başvurmaktır. Kur'an'ı salt re'yle yani delile ve bilgiye dayalı olmaksızın tefsir etmek ise haramdır.⁵³ İbn Kesîr, mukaddimesinde zikrettiği bu metodu uygun gördüğünü ve takip ettiğini tefsirinde de tekraren ifade etmiştir.⁵⁴ Bahsettiği bu usul ise bizatihi ona ait değildir. Zira bu metodun izah edildiği mukaddimesinin tamamını yaptığı açıklamalar açıklamalar dahi birebir örtüşecek şekilde hocası İbn Teymiyye'den alıntılanmıştır.⁵⁵

İbn Kesîr, mukaddimesinde sahâbe ve tâbiînin tefsir ilmindeki yerine de temas etmekte sonrasında bahsi tefsirde salt re'ye başvurmanın sakıncasını anlatan rivayetlerle devam ettirmektedir.⁵⁶ O, bu rivayetlerin Kur'an hakkında bilgisizce konuşmaktan nehyettiğini, delile ve bilgiye dayanarak görüş bildirmenin ise yanlış olmadığını hatta gerekli olduğunu söylemektedir.⁵⁷ Müfessirin bu açıklamasından; tefsirde kendi kanaatlerine de yer vereceği anlaşılmaktadır.

Müfessir, mukaddimede en güzel tefsir yollarını zikretmekle yöntemini sadece genel hatlarıyla belirtmiş olmaktadır. Çünkü mukaddimede geçen أحسن طرق التفسير / “tefsirin en güzel yolları” (metotları); esasında tefsir esnasında başvuru alan temel açıklama şekillerinin toplamını ifade etmektedir. Bununla birlikte spesifik olarak *Tefsîrû'l-*

⁵³ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/14.

⁵⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/ 429.

⁵⁵ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr* (Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat, 1980), 39. Son dönemde yapılan bir çalışma metot bakımından en azından teorik düzeydeki bu ayniliğin aksine İbn Kesîr ile İbn Teymiyye'nin metodunun farklılık arzettiğini İbn Kesîr'in Mizzî ve İbn Salâh gibi Şâfiî âlimlerden etkilendiğini göstermeye çalışmıştır. Bk. Younus Y. Mirza, *Ibn Kathîr (D.774/1373): His Intellectual Circle*, 126-127.

⁵⁶ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/15-20.

⁵⁷ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/19.

Kur'âni'l-Azîm'in metodu, büyük oranda âyetleri hadislerle açıklama esasına dayanır. Nitekim Mirza da İbn Kesîr üzerine yaptığı çalışmasında müfessirin, hadisleri, sahâbe ve tâbiünden nakledilenlerin ayrıca dil yani filoloji gibi yorum araçlarının önüne geçirdiğini ifade etmiştir.⁵⁸ Hadislere dayanan temel usûl yanında istifade edilen bir diğer açıklama şekli Kur'an'ı Kur'an'la tefsirdir. Müfessir âyetler arasında çeşitli açılardan irtibat kurmakta, herhangi bir âyetin tefsirini Kur'an'ın diğer âyetlerine başvurarak yapmaktadır. Yöntemin bir diğer ağırlık noktası âyetlerin tefsiriyle ilgili sahâbe ve tâbiînin sözlerini içeren rivayetlerden yani tefsir geleneğinden istifadedir. Bütün bu bilgi ve tespitlere dayanarak *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'deki metodun, İbn Teymiyye'nin "en güzel tefsir yolları" olarak isimlendirdiği yöntemle büyük ölçüde örtüştüğünü söylemek mümkündür.

Tefsirin rivayetlere dayalı açıklama biçiminde dikkat çeken en önemli özelliği hadislerin, çeşitli açılardan kritiğe tabi tutulması, özellikle senet açısından sıhhat durumlarına değinilerek tespitler ortaya koyulmasıdır. Senet tenkidıyla birlikte, metin tenkidi, cerh ve ta'dîl, tarih ve isrâliyat açısından tenkidi de tefsirin metodunda dikkat çeken hususlardır. Tefsirde sahih bilginin ve rivayetin önemsenmesine rağmen zayıf hadislere de azımsanmayacak oranda yer verildiğini⁵⁹ hatta zayıf hadislerle delillendirme yapıldığını⁶⁰ belirtmek gerekir. Ayrıca tefsirde; müellifinin, kendi görüşüyle bağdaşmayan veya aksi kanaati destekleyen hadisleri eleştirmesine de rastlanmaktadır.⁶¹

Rivayetlerin kullanılma usulündeki diğer bazı teknik özellikler şöyledir: Müellifinin hadisçi olması sebebiyle tefsirde özellikle hadisler isnat zinciri açıkça zikredilerek verilmektedir. Bazen hadisler sadece alıntı yapılan kaynağın veya nakleden kişinin ismi belirtilerek isnatsız şekilde de verilmektedir. Sahâbe ve tabiîn rivayetleri ise çoğunlukla senetsiz veya iki- üç isimden oluşan kısa isnatlarla zikredilmektedir. Tefsirde kimi

⁵⁸ Younus Y. Mirza, *Ibn Kathîr (D.774/1373): His Intellectual Circle*, 161.

⁵⁹ İbn Kesîr'in tefsirinde sadece değerlendirmesini yaptığı zayıf hadislerin/rivayetlerin sayısının 916 olduğu tespit edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdurrahman Mahmûd b. Muhammed el-Melah, haz. Abdullah b. Mânî' er- Revkî, *Ehâdisü'd- daîfetü ve'l mevdûatü elletî hakeme aleyhimâ el-Hâfiz İbn Kesîr fî tefsîrihî*, (b.y. : Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1. Baskı, 2010). Abdürezzâk Mehdî İbn Kesîr'in tefsirinde zayıf rivayetlere niçin yer vermiş olabileceğine dair birtakım muhtemel sebepleri ifade etmiştir. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/10.

⁶⁰ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/283, 5/294.

⁶¹ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/63, 447.

zaman aktarılan rivayetlerin kimden veya hangi kaynaktan alıntılandığına dair bir kayıt düşülmemekte veya bilgi verilmemektedir.⁶²

Tefsirde bir hadisin farklı tariklerinin sıralandığı da olmakta ve kimi durumlarda örneğin; muttasıl veya sahîh olan tarike işaret edilmektedir.⁶³ Kezâ tefsirde hadislerin zikredilmesinin akabinde o hadisin başka kimler tarafından rivayet edildiğine, özellikle de *Kütüb-i Sitte* müellifleri tarafından nasıl aktarıldığına ve değerlendirildiğine dair bilgilere de yer verilmektedir.⁶⁴ Bir âyetin tefsirinde aynı mevzunun farklı yönleriyle ilintili olan birbirinden içerik olarak farklı birçok hadis verilebilmektedir.⁶⁵ Rivayetler içerisinde nüzûl sebepleriyle ilgili olanlar da önemli oranda yer tutmaktadır. İbn Kesîr bir âyetin tefsiriyle ilgili farklı nüzûl sebeplerini veya aynı rivayetin farklı tariklerini de zikredebilmektedir.⁶⁶ Nüzûl sebepleri arasında tercihte bulunduğu da olmakta⁶⁷ ve bu rivayetleri de çeşitli açılardan değerlendirmeye tabi tutmaktadır.

Tefsirin izah tarzında dikkat çeken önemli özelliklerden biri de âyetler, esbâb-ı nüzûl bağlamında nâzil oldukları tarihî şartlar içerisinde açıklanırken, ifade ettikleri mananın âyete muhatap olan herkes için geçerli olduğunun sıklıkla vurgulanmasıdır. Örneğin Enfâl sûresi 27. âyetin⁶⁸ tefsirinde sebep-i nüzûlle ilgili rivayetleri aktardıktan sonra İbn Kesîr; “*Her ne kadar belirli bir hadise üzere nâzil olmuş ve bu da sahih haberlerle aktarılmış olsa da âyet geneldir. Zira âlimlerin çoğunluğunun da onayladığı üzere ‘Sebebin husûsiliğine değil lafzın umûmiliğine itibar edilir.’*” demektedir.⁶⁹

Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm’in metodu ve izah tarzıyla ilgili olarak dikkat çeken diğer bazı özellikler de şöyle sıralanabilir: Âyetlerin tefsirinde çoğunlukla tafsilata girilmemektedir. Fakat nadiren de olsa konuyla ilgili özel bir fasıl açılarak ayrıntıya girildiği olmaktadır.⁷⁰ Kezâ ayrıntı içeren bazı mevzularla ilgili müellifin kendi kitaplarına veya risalelerine sıklıkla atıfta bulunduğu görülmektedir.⁷¹ İzaha muhtaç

⁶² Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/38, 3/157-158.

⁶³ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/46; 3/152, 260.

⁶⁴ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/470-471, 488, 491.

⁶⁵ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/585-588.

⁶⁶ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/471-475, 2/266, 290.

⁶⁷ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/184, 3/52.

⁶⁸ “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ” / “Ey iman edenler! Allah'a ve Peygamber'e hainlik etmeyin. Bile bile kendi (aranızdaki) emanetlerinize de hainlik etmeyin.”

⁶⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/264-265.

⁷⁰ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/292 3/120-121.

⁷¹ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/327, 2/333.

olan kelime ve ibareler detaya girmeden ele alınmakta, kelime, terkip veya cümle bazında dilsel tahliller ile belâgate dayalı bilgiler sık geçmemektedir. Meseleler değerlendirilirken nadiren soru cevap yöntemi de kullanılmaktadır.⁷² İlgili ibare, kavram veya konu daha önce açıklandıysa oraya atıfta bulunulmakta ayrıca açıklama yapılmamaktadır.⁷³ Bazen tefsirde müellif ve görüş sahiplerinin ismi belirtilmekte, bazen de “müfessirler” ibaresiyle ilgili görüş, isim ve kaynak zikretmeden nakledilmektedir.⁷⁴

Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm'in metoduyla ilgili belirtilmesi gereken önemli bir husus da selefe ait tefsir birikiminden faydalanma noktasında gösterilen başarıdır. Şöyle ki âyetlerin tefsiri yapılırken sadece biriyle yetinilmeden var olan anlam vecihlerinin veya görüşlerin büyük kısmı genelde verilmekte, kimi zaman bu görüşlerden meşhur olanına dikkat çekilmektedir.⁷⁵ Yakın ve tamamlayıcı birçok görüş zikredilmişse çoğu zaman bunların tümünün mana itibarı ile âyetin kapsamına girdiği ifade edilmektedir.⁷⁶ Yine benzer şekilde görüşler, birbirine yakın hale getirilerek telif edilmektedir.⁷⁷ Farklı ve ihtilaflı görüşler arasında kimi zaman tercihte de bulunmaktadır.⁷⁸ Bazen tercihin sebebi açıklanmamakta⁷⁹ fakat azımsanmayacak oranda gerekçeleriyle birlikte tercihler temellendirilmektedir.⁸⁰ Bunu yaparken bazen ilgili görüş ve yorumlar beğenilmekte ve onaylanmakta⁸¹ bazen eleştirilmekte,⁸² kimi durumlarda içlerinde yanlış olduğu düşünülen hususlar var ise bunlar gösterilmeye çalışılmaktadır.⁸³

Tefsirde eleştiriler bazen alanında otorite olan âlimlere karşı sarahaten yapılmaktadır.⁸⁴ Bunlar içerisinde; Taberî'ye yönelik eleştiriler ve itirazlar daha yoğunlukta olması sebebiyle özellikle dikkat çekmektedir.⁸⁵ Taberî'ye yönelik eleştirilerin bir kısmının

⁷² Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/326, 3/24, 56-57.

⁷³ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/276, 529.

⁷⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/179; 3/116, 159.

⁷⁵ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/143, 6/327.

⁷⁶ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/36, 6/312.

⁷⁷ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/198-199, 5/276.

⁷⁸ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/190, 3/56.

⁷⁹ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/26, 6/348.

⁸⁰ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/398, 3/143.

⁸¹ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/229, 552, 3/105, 181.

⁸² Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/232, 6/426.

⁸³ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/571, 5/242.

⁸⁴ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/599, 6/26.

⁸⁵ İbn Kesîr'in Taberî'ye yönelttiği eleştirilerine ve itirazlarına örnek olarak bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/397, 6/19.

senet sıhhati ve tenkidi açısından olmasını, İbn Kesîr'in hadisçi kimliğiyle izah etmek mümkündür. Bu duruma bir örnek vermek gerekirse; A'râf sûresi 150. âyeti tefsirinde müfessir, Hz. Mûsâ'nın, kavmine öfkesinden dolayı levhaları yere attığını söylemekte, bilginlerin çoğunluğunun da bu görüşte olduğunu belirtmektedir. Esasında Taberî de aynı görüşte olmasına rağmen onu, söz konusu görüşü onaylamayan biri olmakla ve de sahih olmayan Katâde (ö. 117/735) kaynaklı garip bir rivayet⁸⁶ nakletmekle tenkit etmektedir. Bu rivayeti İbn Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147) de dâhil olmak üzere birçok âlimin reddettiğini söyler. Ona göre de rivayet reddedilmeyi hak eden, senedinde birçok yalancının ve zındık kişinin yer aldığı bir rivayettir ki Katâde'nin onu bazı Ehl-i kitap mensuplarından aldığı anlaşılmaktadır.⁸⁷

İbn Kesîr'in sistematik selefilik kurucusu olarak kabul edilen İbn Teymiyye'den etkilendiği belirtilmişti. Nitekim bunu *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de bariz şekilde görmek mümkündür. Tefsirin içeriğinin çok büyük ölçüde rivayetlerden müteşekkil olması da bu metodun bir sonucudur. Keza; yorum noktasında zâhirî anlamın öncelendiği ve bu ilkenin dışına çoğunlukla çıkılmadığı hususu da altı çizilerek vurgulanmalıdır. Tefsirde haberî sıfatlarla ilgili çoğu durumda hiçbir açıklamaya gidilmeyerek tamamıyla selefî bir yol takip edilmesi de bu yorum anlayışı ile ilgilidir. Örneğin; A'râf sûresi 54. âyette geçen "*Arşa istivâ etti*" cümlesini İbn Kesîr yorumlamamıştır. Üstelik haberî sıfatlar konusunda selefî sâlihîn zümresi olarak zikrettiği âlimlerin yoluna/sünnetine tabi olmak gerektiğini tembihlemektedir. Bu yol ise haberî sıfatları tekyîf, teşbîh ve ta'tîle yol açmadan oldukları hal üzere bırakmak ve hiçbir yoruma gitmemektir.⁸⁸

Rivayetlere dayanan ve zâhir anlamı esas alan metoduna rağmen İbn Kesîr'in yorum biçimi kimi zaman bu tarzını aşan özellikler içermektedir. Bazı âyetlerin yorumlanışında bu durum kendini göstermektedir. Meselâ; A'râf sûresi 172-174. âyet

⁸⁶ Uzun olan bu rivayette Hz. Mûsâ; levhalarda son ümmeti görmekte onların özelliklerini sıralamakta ve son ümmetin kendi ümmeti olmasını Rabbinden istemekte rivayetin sonunda ise kendisini Ahmed ümmetinden kılmasını talep etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 13/123-124.

⁸⁷ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/185-186.

⁸⁸ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/147. Mirza, İbn Teymiyye'nin aksine İbn Kesîr'in Kur'an'daki antropomorfik ifadeleri açıklamaya girişmediği sadece bu tür ifadeler için "Bunlar hakkında çeşitli görüşler vardır ve bunları genişçe izah etmenin yeri burası değildir." deyip mevzuyu kapattığını veya herhangi bir açıklama yapmadığını belirtmiştir. Ona göre İbn Kesîr her ne kadar tefsirinde teolojik yani kelâmî meselere değinse de eserini kelâmî meseleri ele alan bir eser gibi görmemiş ve bu hususlara değinmekten kaçınmıştır. Antropomorfik ifadeleri ve haberî sıfatları selefin yolunu tutarak nasıllığını tartışmamıştır yani *tekyîf* etmemiştir. Mirza İbn Kesîr'in kelâmî meselerdeki bu duruşunu *ahlâkî teoloji* olarak yorumlamaktadır. Bk. Younus Y. Mirza, *Ibn Kathîr (D.774/1373): His Intellectual Circle*, 140-141.

pasajının tefsirinde İbn Kesîr; “Âdemoğullarının bellerinden zürriyetlerinin çıkarılması ve kendilerine şahit tutulmaları” cümlesini konuyla ilgili zikrettiği birçok rivayetin⁸⁹ dışına çıkarak yorumlamaktadır. Hatta âyetteki hususu literal anlamıyla dile getiren söz konusu rivayetlerin merfû‘ değil mevkûf olduklarını özellikle vurgulamaktadır. Ona göre âyetten kasıt âdemoğullarının tevhid üzere yani tevhidi kabul edecek fitratta yaratılmasıdır. Âyetin tefsirine giriş yaparken zikrettiği iki hadisi delil göstermekte, zikrettiği rivayetlerin içerisinde bu görüşünü destekleyenlerin olduğunu belirtmektedir.⁹⁰ Böylece âyeti literal açıdan okumaya imkân veren bazı rivayetlerin öngördüğü manayı değil, âyeti yorumlamayı tercih etmektedir.

Müfessirin bu ve benzer şekilde yaptığı diğer yorumları⁹¹ göz önünde bulundurulduğunda *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de bazen bahsi geçen rivayet yönteminin dışına çıkıldığını söylemek mümkündür. Bu açıdan *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'deki yorum şeklinin her zaman için Ehl-i hadîsin yorum anlayışıyla tam bir uyum arz etmediğini, hatta tefsirin eklektik yapıya ve birtakım metodik çelişkilere sahip olduğunu bile söylemek mümkündür. Yine de genel olarak tefsirin yönteminde nakil bilgisi veya nakle dayalı yorum ve değerlendirmeler, re'yyden daha öncelikli bir konum arz etmektedir.⁹² *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'e dair bu bilgi ve değerlendirmelerden sonra aşağıda araştırma konusuyla ilgili temel kavramlar ele alınacaktır.

1.2. Kavramsal Çerçeve

Araştırmamızın temel kavramı olan dirayet bu başlık altında; önce lugavî açıdan incelenecek daha sonra ıstilahî açıdan irdelenerek kavramsal zemini netleştirilecektir. Dirayetin kavramsal zemini ortaya koyulurken tefsir usulü bilgisinden bağımsız bir tanımlamaya gidilmeyecek fakat dirayetin kavramsal içeriği çalışma konusu bağlamında geliştirilmeye ve güncellenmeye çalışılacaktır. Dirayet kavramı bu şekilde ele alınmadan önce ilintili olduğu ve tefsir ilminin de en temel kavramlarından olan tefsir ve te'vil ele alınacaktır.

⁸⁹ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/204-208.

⁹⁰ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/208.

⁹¹ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/13. 3/105, 201.

⁹² Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/232, 282.

1.2.1. Tefsir ve Te'vil

Tefsir, “فسر” fiil kökünden türeyen “تفعيل” vezninde mastardır ve sözlükte; açıklamak, keşfetmek, izhâr etmek, üzeri kapalı olan bir şeyi açmak anlamlarına gelmektedir.⁹³ İstılahta farklı tanımlamaları olmakla birlikte tefsir ağırlıklı olarak; âyetin manasını bir taraftan rivayetten yardım alarak açıklama, diğer taraftan lügat ve i'râb açısından betimleme olarak görülmüştür.⁹⁴ Bu bağlamda tefsirin rivayete dayalı bir faaliyet olması vahyin sözlü/hitâbî karakteri ile de açıklanmıştır. Kur'an vahyi mushaf haline getirilip metinleştikten sonra sözlü hitap halindeki bağlamından bağımsızlaşmıştır. Dolayısıyla Kur'an metninin; vahyedilmiş söz halindeki anlamına ulaşmak için bağımsızlaştığı bağlamını tekrar yakalayıp çözümlemek gerekmektedir. Vahyin ilâhicisi olan Hz. Peygamber'in ve vahye direk muhatap olan sahâbenin tanıklığı yani bağlama ulaşmayı sağlayan sözleri tefsir için bu açıdan vazgeçilmez ve yegâne bilgi kaynağı olmuştur.⁹⁵

Tefsir istılahta Kur'an'ı açıklama faaliyetinden hariç bu faaliyeti icra eden ilmi de ifade etmektedir ki bu noktada tefsir ilmi farklı şekillerde tanımlanmıştır. Yapılmış olan bu tanımlardan ikisi örnek olarak verilebilir. Ebû Hayyân el-Endelüsî'ye (ö. 745/1344) göre ise tefsir; Kur'an lafızlarının okunuş şekillerini, delâlet ettikleri anlamları, kelimelerin müfred veya mürekkeb hallerinde iken ortaya çıkan hükümleri, terkip halinde iken ifade ettikleri manaları ve bu hususları tamamlayıcı mahiyetteki diğer yardımcı ilimleri inceleyen ilimdir. Ebû Hayyân tefsir ilmine getirdiği bu tarifi şöyle izah etmiştir: İlimden cins isim, okunuş şekilleri ile kıraat ilmi, delâlet ettikleri anlam ile dil ve lügat ilmi, yalnız başına ve terkip halinde iken kelimelerden çıkan hükümler ile sarf, i'râb, beyân ve bedî'î ilmi, terkip halinde iken ortaya çıkan manalar ile mecâzî delâletler, tamamlayıcı mahiyetteki diğer ilimler ile kast olunan ise nesh, sebeb-i nüzûl gibi konulardır.⁹⁶

Osmanlı dil âlimi Muhyiddîn Kâfiyeci'nin (ö. 879/1474) tanımına göre ise tefsir; murada delâlet etmesi yönüyle Kelâmullahı/Kur'an'ı beşer gücü nispetinde inceleyen

⁹³ Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasebullah, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, (Kahire: Dâru'l- Meârif, ts.), “sfr” md., 5/3412-3413; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed Avd Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 1422/2001), “sfr” md., 12/283.

⁹⁴ Zerkeşî, *Burhân*, 2/164-165, 171.

⁹⁵ Paçacı, “Klasik Tefsir Neydi?”, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?* 112-116.

⁹⁶ Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1422/2001), 1/121.

ilimdir.⁹⁷ Bu iki tanımdan Kâfiyecî'nin tanımında; Kur'an'ın manasını ortaya çıkarmaya yönelik bir gaye varken Ebû Hayyân'ın tanımında hem kıraat açısından hem mana açısından Kur'an'ın açıklanması söz konusu edilmiş, tefsir yardımcı ve tamamlayıcı unsurlarıyla bir bütün olarak tanımlanmıştır.⁹⁸

Te'vil kelimesinin ise “ول/evl” kökünden türediği ve kökenindeki baskın anlamın rücû' etmek/dönmek, amaca ulaşmak olduğu, kelâmı açıklamak ve izah etmek anlamı taşıdığı da söylenmiştir. Kelimenin siyâset etme anlamına gelen “العيالة/el-iyâle” kelimesinden türediği de ifade edilmiştir.⁹⁹ Kur'an'da; dönmek ve amaca ulaşmak anlamları asıl olmakla birlikte farklı manalarda kullanılmıştır.¹⁰⁰ İstılahta te'vil; lafzın muhtemel manalarından birini beyân etmek¹⁰¹ veya bu tanıma yakın şekilde âyeti; öncesi ve sonrasıyla uyumlu olacak şekilde, istinbât/çıkarım yoluyla, Kur'an ve sünnete muhalif olmayan muhtemel bir manaya (yani asıl/kastedilen anlamına döndürmek) hamletmek olarak tarif edilmiştir.¹⁰²

Tefsir ve te'vilin hicrî ilk üç asırda aynı manada kullanıldığı daha sonraları İmâm Mâtürîdî (ö.333/944) ile ayrıştığı ifade edilmektedir. Bu bağlamda; erken dönemde tefsirin, bütün Kur'an ilimlerini toplayan bir üst/şemsiye kavram olarak kullanıldığı belirtilmiştir.¹⁰³ Her ne kadar son dönemde yapılan bir çalışmada; Mâtürîdî'nin tefsir ve

⁹⁷ Mehmet Demirci, “Tefsir İlminin Özellikleri ve İlimler İçindeki Yeri”, *Tefsir Nasıl Bir İlimdir?* ed. Murat Sülün (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 160-193.

⁹⁸ Yapılmış olan diğer tefsir tanımlarından birkaçını daha zikretmek gerekirse; kendinden önceki bazı tanımlarda gördüğü eksiklikleri telafi ettiği belirtilen Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) tefsir tanımı şöyledir: “Tefsir ilmi, insanın gücü ölçüsünce hem Kur'ânîliği/Kur'ân oluşu hem de Allah'ın muradı olduğu bilinen veya zannedilen şeye delâleti bakımından Allah'ın kelâmının hallerini tanımaktır (marifet)”. Molla Fenârî'nin tefsir tanımı ve değerlendirmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Çiçek, “Tefsir İlminin Tanımı: Molla Fenârî Örneği”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 1-20. Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) tarifine göre tefsir; “İnsan gücü nispetinde ve Arap dili kaidelerine de uygun olarak Kur'an nazmının manalarını araştıran bir ilimdir.” Bk. Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 1/ 427. Tefsir ilminin mahiyeti ve farklı tanımları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Enes Büyük, *Tefsir'in Mahiyeti Sorunu (Tanımı, İşlevi ve İlişkili Olduğu İlimler)* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 38-72.

⁹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “evl” md., 1/171-175; Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî (Dimaşk: Dârü'l-Kalem; Beyrut: Dârü's-Şamiyye, 1412/1991), “âle” md., 99.

¹⁰⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem Te'vil* (İstanbul: Esra Yayınları, 1997), 41-60.

¹⁰¹ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, “te'vil” md., *Külliyâtü Ebi'l-Bekâ*, thk. Muhammed Mîsrî- Adnan Derviş (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998), 261.

¹⁰² Zerkeşi, *Burhân*, 2/150.

¹⁰³ Ali Bulut, *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 135.

te'vil ayrımını kendisinden önceki bilginlerden tevarüs ettiği şeklinde birtakım tespitler yapılmış olsa da¹⁰⁴ metodolojik yönüyle tefsir ve te'vil ayrımı, Mâtürîdî ile özdeş hale gelmiştir.

Mâtürîdî'nin iki kavramı birbirinin alternatifi olarak görmediği ifade edilmişse de¹⁰⁵ o, tefsir ve te'vil kavramlarının arasına epistemolojik düzeyde kalın bir sınır çizmiştir. Buna göre tefsirin kesin bilgiyi gerektirdiğini ve rivayete yani sahâbenin tanıklığına dayanacağını belirtmiş te'vilin ise öznel olduğunu bu sebeple ihtimallilik ifade edeceğini söylemiştir.¹⁰⁶ Bu bağlamda iki kavramın aralarındaki farklarla ilgili ayrıntılı açıklamalar yapılmıştır. Örneğin “tefsir lafızlarda, te'vil manalarda olur”, “tefsir zâhirle, te'vil bâtınla ilgilidir” yine “tefsir rivayetle, te'vil dirayetle alakalıdır” denilmiştir.¹⁰⁷

Özetle ifade edilecek olursa tefsir; büyük ölçüde Hz. Peygamber'in ve sahâbenin sözleriyle âyeti açıklamaya veya çıkarıma dayanmaksızın kelime ve terkiplerin lugavî karşılığını verip cümlelerin i'râbını yapmaya (nahvî yönden açıklamak) hasredilmiştir.¹⁰⁸ Te'vil ise meşru bir mananın istinbat yoluyla ortaya çıkarılması olarak ifade edilmiştir ki¹⁰⁹ bu, akıl boyutunun devreye girmesini gerektirir. Te'vil kavramının birkaç manaya ihtimali olan lafızların mana tespitleriyle ilgili de ele alındığı görülmektedir.¹¹⁰ Ayrıca te'vilin tanımı yapılırken, kendisine atıfta bulunulan isimlerden te'vilin bir kavram olarak Taberî'den bir asır sonra yaygınlık kazanmaya başladığı anlaşılmaktadır.¹¹¹

Tefsir ile te'vil arasındaki farkı ağırlıklı olarak belirleyen en temel ölçütün, tefsir ve te'vil faaliyetine malzeme teşkil eden bilgi kaynağının niteliği olduğu anlaşılmaktadır. Tefsire malzeme teşkil eden bilginin kaynağı nasla biliniyorken te'vil bilgisinin kaynağı

¹⁰⁴ Bk. Enes Büyük, “Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Bunun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* (2019) 23/1, 213-232.

¹⁰⁵ Şaban Ali Düzgün, “Mâtürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2012), 5.

¹⁰⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Dr. Mecdi Baslum (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1426/2005), 1/349.

¹⁰⁷ Zerkeşî, *Burhân*, 2/149-153; Süyûtî, *İtkân*, 4/192-195.

¹⁰⁸ Zerkeşî, *Burhân*, 2/164-165, 171.

¹⁰⁹ Zerkeşî, *Burhân*, 2/150.

¹¹⁰ Zerkeşî, *Burhân*, 2/166-168.

¹¹¹ Zerkeşî, bu te'vil tanımını İbn Habîb en-Nisâbü'rî (ö. 406/1016) Ebû Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî (ö. 516/1122) ve Muvaffakuddîn el-Kevâşî'ye (ö. 680/1281) atfetmektedir. Bk. *Burhân*, 2/150.

akıldır. Nitekim kavramsal olarak ayrışmalarının sebebinin de tefsirde, nakle dayalı olanla istinbâta/çıkarıma dayalı olanı birbirinden tefrik etmek olduğu belirtilmiştir.¹¹²

Tefsir ve te'vil mahiyet olarak birbirinden farklı olsa da birbirini tamamlayan parçalar olarak görüldüklerini de belirtmek gerekir.¹¹³ Buna göre bir âyetin tefsirinde nakil ve dil yeterli olmadığında te'vil devreye girmekte, âyetin manasının ne olabileceğine dair akıl yürütülmektedir. Bu açıdan; âyetten kastedilen anlamın ortaya çıkarılması anlamında düşünüldüğünde klasik dönemdeki tefsir ve te'vil tanımının mahiyet itibarıyla esasında çok da farklı olmadığı anlaşılabacaktır. Tefsir ve te'vilin bu manada aynı olduğu görüşüne İbn Âşur da sahiptir. Zira te'vil gayeye döndürme anlamında *لج*'nin mastarıdır. Buradaki gaye de lafzın anlamı ve konuşanın kastettiği anlamdır. Yani te'vil makul ve gizli mananın ortaya konulması anlamıyla tefsirle aynı şeydir.¹¹⁴ Buna rağmen aralarında olduğu belirtilen farkın altındaki temel gerekçe şöyle izah edilebilir: Tefsire, rivayete dayanması sebebiyle kesin gözüyle bakılırken te'vilde sorumluluk alınmamış ve muhtemel olduğu belirtilmiştir.

Özetle tefsir; rivayet ve dilden yardım alarak lafzın açıklanması ve şerh edilmesidir. Te'vil ise lafızdan doğrudan anlaşılmayan ancak akla gelebilecek ihtimalleri dikkate alarak bir mana çıkarımında bulunmaktan ibarettir. Tefsir ve te'vil kavramları arasındaki bu fark te'vilin semantik yapısıyla ilişkilendirilerek de izah edilmiştir. Buna göre tefsir; sadece bir açıklamadan ibaretken, te'vil lugavî olarak; bir şeyin aslını, hakikatini ortaya çıkarma, sonucunu bildirme gibi anlamlara sahip olması yönüyle özenin/yorum yapanın yetkisini genişleten bir anlam ağına/semantiğe sahiptir.¹¹⁵

¹¹² Zerkeşî, *Burhân*, 2/172.

¹¹³ Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) bu görüşü hakkında bk. Ömer Pakış, "Zerkeşî'ye Göre Mana, Tefsir ve Te'vil", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2006), 316. Çağdaş dönemde ise tefsir-te'vil bütünlüğü şöyle açıklanmıştır. Birinci aşamada müfessir âyetle ilgili bütün verilere ulaşarak lafzın kesin ve kat'î olan zâhirî manasını ortaya koyar. İkincisinde birinci aşamada elde ettiği bilgileri de göz önünde bulundurarak âyetin derinliklerine ulaşmaya çalışır. Ve böylece âyetin zâhirî anlamından öte farklı anlam boyutlarına ulaşır. Te'vilin güvenilir olması birinci aşama olan tefsire dayanmasına ve ilk merhaleyle olan uyumuna bağlıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Aydın Temizer, *Kur'an Tefsirinde Karine* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Baskı, 2016), 63; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001), 282-285.

¹¹⁴ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, "Tefsir, Te'vil ve Tefsir'in İlim Oluşu Hakkında", çev. Enes Büyük, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Güz 2016), 167.

¹¹⁵ Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum-Tefsirde Bâtînilik ve Bâtînî Te'vil Geleneği-* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 1. Baskı, 2003), 117-123.

Klasik Ulûmu'l- Kur'ân kaynaklarından ve kavramsal analize dair güncel çalışmalardan ortaya çıkan çerçeve yukarıda izah edildiği gibidir. Çağdaş döneme gelindiğinde ise tefsir ve te'vil kavramlarının tekrar değerlendirmeye ihtiyacı olduğunun dillendirildiği görülmektedir.¹¹⁶ Bu bağlamda, yapılan bir çalışmada, tefsir ve te'vilin kavramsal alanıyla ilgili eksiklikler şöyle ifade edilmiştir: Tefsir alanına ait olan veriler (rivayetler); bağlayıcılık, sıhhat derecesi, bilgi değerindeki çeşitlilik açısından farklı olabilmesine rağmen bu veriler üzerinden yapılan bütün açıklamalar tefsir kategorisine ait olarak sınıflandırılmaktadır. Yine dile ait literal düzeydeki anlam belirlemeleri de te'vil sahasında değerlendirilmektedir. Hâlbuki delâlet, tek anlamlılık ve çokanlamlılık, siyak-sibak açısından bunlar da eşit değildirler. Şâyet eşit kabul edilecek olursa zayıf bir tefsir rivayeti tek anlama muhtemel olan bir lafızdan daha öncelikli görülebilir. Başka bir açıdan bakıldığında da tevâtür derecesine ulaşmayan tefsirle ilgili rivayetlerle kat'ıyyât ifade eden murad-ı ilâhinin nasıl belirleneceği sorusu gündeme gelmektedir. Keza Mâtürîdî'nin yaptığı ayrım; tefsirde, kesinlik vardır hâlbuki aynı âyetin tefsiriyle ilgili birbirinden farklı rivayetler arasında tercihte bulunmak tefsirde kesinlik değil ihtimal ifade eder. Yine âyetin tefsiriyle ilgili varid olan bir diğer rivayeti, lugati, siyakı dikkate alarak yapılacak herhangi bir tercih, te'vil olarak görülsede esasında bir tefsirdir. Dile getirilen bu eksikliklerine rağmen yine de Mâtürîdî'nin yaptığı ayrımın, verileri kesinlik ve ihtimal ifade etmesi açısından kategorize ederek anlam-yorum alanlarını belirlemesi yönüyle tefsire metodolojik açıdan katkı sunan önemli bir tasnif olduğunun vurgulandığını da belirtmek gerekir.¹¹⁷

Çağdaş döneme gelindiğinde tefsir ve te'vil kavramlarıyla ilgili farklı bir algı ve tanımlamanın ortaya çıkışı da belirtilmesi gereken önemli bir husustur. Buna göre; tefsir, Kur'an'ın nüzûl döneminde muhataplarına ne dediğinin/ne demek istediğinin tespiti ki bu anlam, ilk/aslî/nesneldir. Te'vil ise müfessirin bu nesnel anlam üzerine ve bu anlamla uyumlu olacak şekilde bina ettiği kendi şahsî yorum ve kanaatleridir. Kısaca tefsir, Kur'an'ın ne dediğidir. Te'vil ise müfessirin Kur'an'ın dediği şeyle ilgili

¹¹⁶ Burhan Baltacı, "Kur'an'ı Anlama ve Yorumlama Metodolojisine Yeni Bir Yaklaşım Denemesi: Açık Teoris Örneği", *İslâm ve Yorum*, haz. Fikret Karaman (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 53-58.

¹¹⁷ Muhammed İsa Yüksek, tefsir-te'vil ayrımıyla ilgili eksiklikleri kısmen de olsa giderecek bir takım metodolojik teklifler de sunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed İsa Yüksek, "Tefsir Metodolojisinde Anlam-Yorum Ayrımının Temelleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 113-139. A. mlf., "Tefsir/Te'vil Açısından Nassın Genişleme İmkânı (Mefhûmu Muvâfaka)", *İslâmi İlimler Dergisi* 10/10 (Güz 2015), 86. Benzer bir takım görüşler hakkında bk. Büyük, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Bunun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", 213-232.

ilave yorumları ve değerlendirmeleridir. Kur'an ile Kur'anî anlam bu yönüyle birbirinden farklıdır. Bu ayrım Kur'an âyetlerinin nesnel-genel geçer bir anlam zemini olduğu kabulüne dayanmaktadır.¹¹⁸ Fakat nüzûl bağlamından uzaklaşıldıkça izafi anlamlar çoğalmış, dilde yaşanan değişim ve dönüşümler sebebiyle Kur'an kelimelerine yeni anlamlar yüklenmiştir. İzafi anlamlardan sıyrılarak Kur'an'ın ne dediğini tespit etmek için nüzûl dönemine ait verileri içinde toplayan dil, rivayet ve tarihten aktif şekilde istifade edilmelidir.¹¹⁹ Bu açıdan; tefsir rivayettir derken esasında herhangi bir âyet ve sûreyle ilgili bir rivayeti sadece zikretmek değil, rivayete dayanan bir çaba kastedilmektedir ki tefsir bu yönüyle durağan olmuş bitmiş bir şey değildir.¹²⁰ Tefsir böyle açıklanırken fıkıh ve kelâm gibi ilmî disiplinlerin yöntemleriyle Kur'an'a yaklaşarak yapılan yorumlar ise te'vil olarak kabul edilmektedir.¹²¹ Tefsir ve te'vil kavramlarına bu bakışa paralel; tefsir düzeyi "keşfedici-yorumsal işlev süreci" te'vil ise "açımlayıcı-temellendirici yorumsal işlev süreci" olarak da isimlendirilmiş ilk düzeyde dil ve rivayet ilimlerinden istifade edileceği, ikinci düzeyde ise kelâm, tasavvuf, fıkıh, sosyal ve tabî bilimlerden yararlanılacağı belirtilmiştir.¹²²

Tefsir ve te'vil kavramlarının bu dönüşümünde tefsir algısında ve metodolojisindeki değişimin etkili olduğu söylenebilir.¹²³ Ayrıca klasik usulde sadece rivayetin belirlediği

¹¹⁸ Murat Sülün, "Tefsir İlim Midir? Nasıl Bir İlimdir?", *Tefsir Nasıl Bir İlimdir?*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 12-37 ; Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiatı*, 282. Bu ayrım noktasında bir soru gündeme gelmektedir ki yapılan açıklamanın bizatihi Kur'an'ın ilk ve aslî manası olduğu nasıl anlaşılacaktır? Bunu tespit etmenin ölçüsü nedir? Bunun sağlamasını yapmanın da iki yolunun olduğu ifade edilmiştir: İlk olarak tefsir kategorisinde görülen bir anlam Hz. Peygamber ve sahâbe nezdinde onların anlam dünyasında karşılık bulmalıdır. İkincisi âyete verilen anlam Kur'an'ın genel bütünlüğüyle uyumluluk arz etmelidir. Bk. Sülün, "Tefsir İlim Midir? Nasıl Bir İlimdir?", 37.

¹¹⁹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2014), 1/8-9; Mustafa Öztürk, *İlâhî Hitâbın Tefsiri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 1/29, 39.

¹²⁰ Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, 27-28, 356.

¹²¹ Öztürk, *İlâhî Hitâbın Tefsiri*, 1/19; Mehmet Paçacı, "Klasik Tefsir Neydi?", *Çağdaş Dönemde Kur'an ve Tefsire Ne Oldu?*, 118-122.

¹²² Enes Büyük, "Tefsirde İstimdad: Klasik Dönemde Tefsirin İlişkili Görüldüğü İlimler", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 5/2 (Güz 2018), 393-409.

¹²³ Çağdaş dönem tefsir algısı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, 17-112; Öztürk, *İlâhî Hitâbın Tefsiri*, 1/14-33. Yukarıda tanımları verilen klasik ve çağdaş döneme ait tefsir ve te'vil kavramlarının aralarındaki farkları, teorik açıdan, tespit edebildiğimiz kadarıyla şöyle izah edebiliriz: Klasik usulde rivayetin haricinde aklın devreye girdiği bütün açıklama ve yorumlar te'vil olarak görülürken çağdaş dönemde Kur'an'ın ilk ve aslî anlamı üzerine bina edilen yorumlar te'vil olarak değerlendirilmiştir. Klasik usulde tefsir düzeyinde akıl faktörü devreye pek girmezken çağdaş dönemde tefsir her ne kadar rivayet ve tarih üzerinden konumlandırılmış olsa da verilerin bir bütünlük içinde değerlendirilip murad tespitine gidilmesi yönüyle akıl aktif olmaktadır. Bu açıdan klasik usulde tefsir rivayete dayanması hasebiyle büyük ölçüde tamamlanmış bir faaliyet olarak görülürken çağdaş dönemde verilerin değerlendirilmesi yönüyle tefsirin durağan olmadığı kabul edilmektedir. Klasik usulde tefsir sahasında hadis, sahâbe ve tabîin sözlerinden istifade edileceği söylenirken çağdaş tefsir tasavvurunda

anlamın tefsir olarak görülüp akıl yürütmeye ortaya çıkan bütün anlamların te'vil olarak görülmesiyle rivayetin ve rivayetle belirlenen anlamın koruma altına alındığı, te'vilin ise riskli bir faaliyet olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Çağdaş algıda ise hem tefsirde hem te'vilde bu riskin alındığı görülmektedir.

Çağdaş tefsir tanımlamasına göre düşünüldüğünde tefsir; âyetleri bağlamı içinde anlama çabası olduğuna göre burada da akıl kullanılacak ve tefsirle ilgili veriler değerlendirilerek bir sonuca gidilmeye çalışılacaktır. Kaldı ki hakkında rivayetin olmadığı veya hakkında farklı rivayetlerin söz konusu olduğu âyetler gündeme geldiğinde akıl her halukârda kullanılacaktır. Bu açıdan te'vilde çok daha baskın olmakla birlikte dirayetin (aklî boyutun) tefsir kavramıyla da ilintili olması gerekmektedir.

1.2.2. Dirayet

1.2.2.1. Lugatte Dirayet

Dirayet kelimesinin kökü olan “دَرَى”/derâ fiili lugatte hile ile yani kavrayış üstünlüğüne/zekâyaya dayalı olarak bir şeyi bilmek, anlamak anlamına gelmektedir.¹²⁴ “دَرَيْتُ”/derâ fiilinin diğer anlamı ise tuzak kurmak ve gafil avlamaktır. Nitekim “دَرَيْتُ الظَّبَاءَ إِذَا خَلَّتْهَا” cümlesinde olduğu gibi avı avlamak için hileye başvurmak, “دَرَى”/derâ fiili ile ifade edilmiştir. Kezâ avlamayı bilmeyen kişinin çeşitli tuzak ve hilelerle avını avlaması da beytinde olduğu gibi;

فَإِنْ كُنْتُ لَا أَدْرِي الظَّبَاءَ

فَأَبْنِي أَدْسُ لَهَا تَحْتَ الثَّرَابِ الدَّوَاهِيَا

Eğer geyiği pusuya yatırarak avlamasam da

Ona toprak altında nice kötü süprizler hazırlarım. (İple tuzak kurarım)

nüzûl öncesi ve nüzûl asrının tarihi ile Ehl-i kitap kültürü vs... tarih içinde konumlandırılarak Kur'an'ı anlamaya yardımcı olabilecek bütün bu verilerden faydalanılması gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Klasik usulde tefsir ve te'vil ayrımını belirleyen temel iki ölçüt nakil ve akıl olurken çağdaş dönemde ayrımı belirleyen ölçü tarihtir. Buna göre tefsir, tarihin içinde aranmakta ve tefsirin çağdaş dönemdeki yansımasına te'vil denilmektedir.

¹²⁴ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâîl İbn Sîde, el-Muhassas, thk. Halil İbrâhim Ceffâl (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l- Arabî, 1. Baskı, 1417/1996), 1/259.

“دَرَى /derâ” fiili kullanılarak ifade edilmiştir: “دَرَى /derâ” fiili bu anlamıyla avlama anlamına gelen “صيد” kelimesinden farklı olmaktadır. Çünkü usta avcı artık avlama tekniklerinde mahir olduğu için hileye ihtiyaç hissetmeden avını avlayabilmektedir.¹²⁵ Fakat avlamayı bilmeyen veya mahir olmayan avcı haliyle tuzak kurmaya ve avını ürkütmek için gizlenmeye ihtiyaç hissetmektedir.

Anlam alanındaki “tuzak kurma” ve “hile yapma” manası “دَرَى /derâ” fiilinin diğer fiil kalıplarında da mevcuttur. Örneğin “افعل” veznindeki “دَرَى” fiili de “kurnazlık yapma” anlamına gelmektedir. Aşağıda yer alan beyit de “دَرَى /derâ” fiilinin kurnazlık ve hileye başvurma manasını destekleyen bir şâhit konumundadır:

وماذا يَدْرِي الشَّعْرَاءُ مَنِّي ... وقد جاوزت رأس الأربعين

Şâirler benden ne kurnazlıklar bekliyorlar;

Oysa ben kırkımı aşmış durumdayım.

“دَرَى /derâ” fiilinden türeyen “دَرَى” fiili savaşta düşmana hücum etmeden önce bir mekân edinmek gibi bir kullanıma da sahiptir. Aynı fiil kalıbından ism-i âlet olan “دَرِيَّة” /deriyye” kelimesi atış eğitiminin yapıldığı hedef anlamına gelmektedir. Kezâ hileyle avlanan avcının avını ürkütmek için arkasına gizlenerek ayakta beklettiği ve bir nevi paravan olarak kullandığı dişi deve veya sığıra “الدَّرِيَّة” denilmektedir.¹²⁶ “فاعل” vezninde kullanıldığında ise siyâseten yumuşak ve güzel davranma sûretiyle insanları idare etmek manasına gelir ki böylece insanlardan gelebilecek zararlardan korunmuş olunur.¹²⁷

Sonuç olarak “دَرَى /derâ” fiili lugatte iki anlama sahiptir: Birincisi bilmek/kavramak yoluyla bir şeyden haberdar olmak ikincisi ise gafil avlamak, tuzak kurmak anlamlarıdır. Fakat ikinci anlam ilkinin kapsamında değerlendirilebilir. Çünkü tuzak kurmak ve gafil avlamak da zekânın kullanılmasıyla gerçekleşmektedir. “دَرَى /derâ” fiilinden türetilmiş bir mastar olan “dirayet” ise bilmek, kavramak¹²⁸ ve kavrama/zekâ yoluyla elde edilen bilgi anlamlarındadır.¹²⁹ Buna göre dirayet mastar haliyle lugatte

¹²⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/1370.

¹²⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/1370-1371; İsfahânî, *Müfredât*, 312.

¹²⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/1371.

¹²⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/1371; Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 14/110.

¹²⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/1370-1371; İsfahânî, *Müfredât*, 312.

zekâ yoluyla bilmek anlamına gelmektedir. İsim olarak ise zekâ yoluyla elde edilen beşerî bilgi manasındadır.

Dirayet kelimesinin kökü olan “دَرَى /derâ” fiili lugavî anlamıyla Kur’an’da geçmektedir. Kelimenin fiil köküne Kur’an’daki kullanımıyla bakmak faydalı olacaktır. Bilmek anlamına gelen “دَرَى /derâ” fiili; “وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطْمَةُ” *“Hutame'nin ne olduğunu sen ne bileceksin?”*¹³⁰, kezâ; “وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ” *“Kadir gecesinin ne olduğunu sen ne bileceksin!”*¹³¹ âyetlerinde bilmek anlamıyla geçmektedir. “دَرَى /derâ” fiilinin ve türevlerinin, geçtiği diğer âyetlerde¹³² de insana nispetle kullanılıyor olması; bu fiilin aynı şekilde “bilmek” anlamına gelen “عَلِمَ” fiili ile olan farkını ifade etmektedir. Bilmek anlamına gelen “عَلِمَ” kelimesi Allah için kullanılırken aynı anlama gelen “دَرَى /derâ” fiili kullanılmaz. Çünkü “دَرَى /derâ” fiili; bir şeyin sonradan farkına varmak ve idrak etmek anlamlarına gelmektedir.¹³³ Bu anlamı sebebiyle de Allah Teâlâ hakkında kullanılmamıştır.

Müfessirler de bu iki kelimenin anlam farkından hareketle dirayetin lugavî anlamına dönük açıklamalarda bulunmuşlardır. Örneğin Zemahşerî, Lokmân suresi 34. âyetin¹³⁴ tefsirinde ilim ve dirayetin farkına değinmiştir. Buna göre; “ilim” Allah için “dirayet” ise insanlar için söz konusudur. Çünkü insan bilgisinde hiçbir zaman için kuşatıcılık söz konusu olamayacağından eksiklikten münezzehtir değildir. Buna binâen de zorunlu olarak insan bilgisi/dirayet, hile ve aldatmaya açıktır.¹³⁵ Fahreddin er-Râzî de bu meyanda düşünmenin ve zekânın Allah için imkânsız olmasından hareketle dirayetin Allah hakkında kullanılmasını uygun görmemiştir.¹³⁶ Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn Âlûsî (ö. 1270/1854) de benzer şekilde dirayetin semantiğinde bulunan hile ve tuzak kurma

¹³⁰ el-Hümeze 104/5.

¹³¹ el-Kadîr 97/2.

¹³² Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu‘cemü’l-müfrehes li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (İstanbul: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1982), 256-257.

¹³³ Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl Askerî, “el-Fark beyne’l-ilm ve’d-dirâye”, *el-Furûku’l-lugaviyye*, thk. Muhammed İbrâhîm Selim (Kahire: Dâru’l-İlim ve’s-Sekâfe, ts.), 91-92.

¹³⁴ إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ *“Kıyâmetin ne zaman kopacağı bilgisi şüphesiz yalnızca Allah katındadır. O, yağmuru indirir, rahimlerdekini bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Hiç kimse nerede öleceğini de bilemez. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır.”*

¹³⁵ Ebü’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvil fî vücûhi’t-te’vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr. (Riyad: Mektebetü’l-Ubeykan, 1418/1998), 5/26.

¹³⁶ Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberîstânî, *Mefâtihü’l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 3. Baskı, 1420/1999), 2/422.

manalarından dolayı bu kelimenin Allah için kullanılamayacağını belirtmiştir.¹³⁷ Diğer bazı müfessirler de benzer açıklamalarda bulunarak Allah'ın dirayeti beşer için, ilmi ise kendisine tahsis ederek kullandığını ifade etmişlerdir.¹³⁸ Bu bağlamda ilim dirayetin aksine yüzde yüz kesinlik ifade eden, gerçeğe mutabık bilgi anlamına gelmektedir.¹³⁹

Müfessirlerin Kur'an'daki kullanımından hareketle dirayetle ilgili yaptıkları açıklamalar da dirayetin bir bilgi türü veya bilme şekli olarak değerlendirildiğini ayrıca bu yönüyle ilimden farkını açıklığa kavuşturmaktadır. Buna göre dirayet; beşerî olması sebebiyle eksiklikle nitelenen ve kesinlik ifade etmeyen bir bilgidir. Dirayetin, Kur'an'daki kullanımı ve müfessirlerin bu doğrultuda yaptıkları açıklamalar kelimenin lugavî anlamıyla örtüşür mahiyettedir.

1.2.2.2. Istılahta Dirayet

Istılahta dirayet; hadis ilminin özellikle akıl boyutunun devreye girdiği *dirâyetü'l-hadis*¹⁴⁰ kısmını nitelemek için kullanılmıştır. İslâmî ilimler içinde akıl yürütmenin aktif olduğu fıkıh ve fıkıh usulünü nitelemek için de kullanılmıştır.¹⁴¹ Kelâm ilmi için böyle bir nitelendirme olmamakla birlikte bu ilmin konuları, içerik ve işleniş tarzına göre bir taksime tabi tutulmuştur. Allah'ın zâtı, sıfatları, vahiy, peygamberlik, âhiret gibi temelde nasla bilinen konular “*celilü'l-keîlâm*”, âlem, cevher, ârâz, hareket gibi

¹³⁷ Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts), 21/110.

¹³⁸ Bk. Ebü Hayyân Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, 7/190; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 8/320.

¹³⁹ Murat Sülün, “Tefsir İlim Midir? Nasıl Bir İlimdir?”, 13. İlmin kısımlardan olan yakîn de bu açıdan marifetten ve dirayetten üstündür. Bk. Ebü'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. Yûsuf b. Abdi'd-dâim Halebî Semîn, *Umdetü'l-huffâz fî tefsiri eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sevd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1418/1996), 4/356.

¹⁴⁰ Ulûmu'l-hadis literatüründe farklı şekillerde değerlendirilmiş olan ve hadis ilminin *rivâyetü'l-hadis*le birlikte ikinci kısmını oluşturan *dirâyetü'l-hadis* ilmi; bütün yönleriyle senet ve metnin durumunu değerlendirerek neticede hadisin sıhhat derecesini ve kabul edilip edilmeyeceği meselesini araştırmaktadır. Bk. Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Farûkî el-Hanefî Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1. Baskı, 1996) 1/ 37-43; İsmail L. Çakan, “Dirâyetü'l-Hadis”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/366-367. Dirâyetü'l-hadis; hadislerin senetten ziyade metin kısmının anlaşılması ve yorumlanmasını konu edinen bir ilim olarak da değerlendirilmiş ve ifade edilmiştir. Bk. Zekerîya Güler, “Hadislerin Anlaşılmasında Rivayet-Dirayet Bütünlüğü”, *İLAM Araştırma Dergisi* 1/2 (1996), 113-131. Dirâyetü'l-hadis hakkında ayrıca bk. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Otto Yayınları, 4.Baskı, 2014), 134-139.

¹⁴¹ Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *Besâ'iru zevi't-temyîz fî letâifi'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Ali en-Neccâr (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-suûni'l-İslâmiyye, 1393-1416/1983-1996), 1/55; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, 1/37-43.

felsefenin kelâma dâhil olmasıyla kullanılan kavramlar ise akıl ürünü olduğu için “*dakîku’l-keîâm*” olarak isimlendirilmiştir.¹⁴² Hadis ve fıkıh ilimlerinin aklî boyutunu nitelemek için kullanılan dirayetin, Kelâm ilminde, felsefî bahisleri tanımlamak için farklı bir isimlendirmeye ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu ilimlerde kullanılma şeklinden dirayetin; nasların ve rivayetlerin dışında akıl faktörünü ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Dirayet bilmek, kavramak, idrak etmek lugavî anlamlarıyla tefsirlerde geçmektedir.¹⁴³ İlk olarak İmâm Mâtürîdî, tefsirin rivayetle te’vilin ise dirayetle alakalı olduğunu söyleyerek dirayeti bir kavrama işaret edecek şekilde kullanmıştır.¹⁴⁴ Her ne kadar onun öncesinde bu ayrımın bilindiği ve yapıldığı son dönem çalışmalarında belirtilmiş olsa¹⁴⁵ da tefsir-te’vil ayrımında miladın Mâtürîdî’yle başladığı şeklinde yaygın bir kabul bulunmaktadır.

Mâtürîdî’den yaklaşık bir asır sonra Ebû İshâk es-Sa’lebî (ö. 427/1035) tefsirinin önsözünde, bazı gurupların sadece rivayet ve nakille yetinerek dirayet ve tenkidi bıraktığına dair serzenişte bulunmaktadır.¹⁴⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib’in (ö. 437/1045) tefsirinde de dirayet bu manasıyla geçmektedir. O, tefsirini nasıl yazdığını açıklarken rivayet ve nakil ehlinde güvenilir rivayetleri, nazar ve dirayet ehlinde ise çeşitli konuları aldığını ifade etmektedir.¹⁴⁷ Böylece o, rivayeti nakil ehline dirayeti ise nazar ehline atfederek dirayeti, tefsir ilminin akıl boyutunu ifade edecek şekilde kullanmıştır. Hicrî dokuzuncu asra gelindiğinde dirayetin içeriğinde bir değişme olmadığı

¹⁴² İlyas Çelebi-Hayrettin N.Güdekli, “Kelâm İlminin Teşekkülü ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkileri”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji / Usûl-V Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbiriyle İlişkileri* (İstanbul, 18-19 Ocak 2014), 398.

¹⁴³ Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/ 194, 332; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 29/40, 30/89; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 12/26; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü’l-gayb*, 30/620. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî Şevkânî, *Fethu’l-kadîr: el-câmi’ beyne fenneyi’r-rivâye ve’l-dirâye min ilmi’t-tefsîr* (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, Beyrut: Dâru Kelimî’t-Tayyîb, 1. Baskı, 1414/1993), 2/536, 5/575, 593.

¹⁴⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1/185, 338.

¹⁴⁵ Bk.Büyüç, “Mâtürîdî’nin Tefsir-Te’vil Ayrımı ve Bunun Te’vilât’taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, 213-232.

¹⁴⁶ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim en-Nisâbü’rî Sa’lebî, *el-Keşf ve’l- beyân an tefsîri’l-Kur’ân*, thk. el-İmâm Ebî Muhammed b. Âşur (Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1.Baskı, 2002), 1/74.

¹⁴⁷ Ebû Muhammed b. Hammus b. Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûgi’n-nihâye fi ilmi meânî’l-Kur’ân ve tefsîrihi ve ahkâmihi ve cümelin min fûnûni ulûmih* (eş-Şârika: Câmiatü’ş-Şârika Külliyyâtü’d-Dirâsati’l-Ulyâ ve’l-Bahsi’l-İlmî, 2008), 1/72.

görülmektedir. Örneğin Nizâmüddîn en-Nisâbü'rî (ö. 850/1446); “Zâhirî müfessirlerin akledilene dair bir dirayeti yoktur.” diyerek dirayeti aynı manada kullanmıştır.¹⁴⁸

Ulûmu'l-Kur'ân'a dair kaynaklar incelendiğinde, özellikle kıraatle ilgili eserlerde de hicrî dördüncü asırdan itibaren rivayet-dirayet şeklinde bir ayrımın olduğu ve dirayetin, rivayetin mukabili bir anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır.¹⁴⁹ Olgunlaşma dönemi Ulûmu'l-Kur'ân kaynaklarında da Mâtürîdî'nin söz konusu ayrımına yer verilmiş ve “tefsir rivayetle te'vil dirayetle alakalıdır” denilerek dirayetin; rivayetin mukabili bir anlam içeriğine sahip olduğu vurgulanmış ve dirayet, te'ville irtibatlandırılmıştır.¹⁵⁰ Örneğin Süyûtî *İtkân*'ı, yazacağı *Mecmau'l-Bahreyn ve Matlau'l-Bahreyn* isimli tefsirine giriş mahiyetinde telif ettiğini, rivayetleri araştırma, dirayeti de sağlamlaştırma usulüne göre tefsirini kaleme alacağını söylerken; dirayeti, rivayetin mukabilinde ve kavramsal düzeyde kullanmıştır.¹⁵¹

Dirayet, özellikle hicrî sekizinci asırdan sonra tefsir ve hâşiye literatüründe “rivayeten ve dirayeten” şeklinde de kullanılmaktadır.¹⁵² Bu şekliyle her ne kadar tefsirde birlikte kullanılıyor olsalar da mahiyet açısından rivayet ve dirayet arasındaki ayrım daha belirgin hale gelmektedir. Kimi zaman dirayet öne alınarak “dirayeten ve rivayeten” tarzında da kullanıldığı görülmektedir.¹⁵³ Bazen de tefsir literatüründe dirayet, terkip içinde değil “dirayeten” şeklinde geçmektedir.¹⁵⁴ Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu kullanımlarıyla dirayet; âyetin tefsiriyle ilgili ileri sürülen görüş veya görüşlerin çeşitli açılardan değerlendirilme, tercih edilme veya edilmeme sebeplerinin aklî veçheden ifade ve izah edilmesi anlamına gelmektedir.

¹⁴⁸ Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rac en-Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*, thk. eş-Seyh Zekerîyya Amirat (Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l- İlmiyye, 1. Baskı, 1416/1995), 6/ 99.

¹⁴⁹ Bk. Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî el-Bağdâdî, *el-Muhteseb: fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâ'ât ve l-izâh 'anhâ* (Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1420/1999), 1/84; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *Câmiu'l-beyân fî l-kırâ'âti's-seb'* (Câmiâtü's- Şarîka, 1. Baskı, 1428/2007), 1/401.

¹⁵⁰ Zerkeşî, *Burhân*, 2/150.

¹⁵¹ Süyûtî, *İtkân*, 1/27.

¹⁵² Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/121, 5/110, 9/93, 10/46; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, 1/15; Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf*, thk. İyad Ahmed el-Gavc-Cemil Benî Ata (Dübey: Câizetü Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1434/2013), 2/50, 10/80, 11/429; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 1/10, 2/48, 4/140, 5/89.

¹⁵³ Hafacî, *Hâşiyetü's-Şihâb*, 1/378, 4/295, 6/94; Âlûsî, *Rûhu'l- Meânî*, 1/116, 1/149, 14/66.

¹⁵⁴ Tîbî, *Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf*, 13/600, 15/349; Âlûsî, *Rûhu'l- Meânî*, 1/121.

Dirayete dair tam bir ıstılahî tanımlamanın Fahreddin Râzî tarafından tefsirinde yapıldığı, onun dirayeti, bilgi çeşitlerinden biri olarak ele aldığı ve “mukaddimâtın/öncüllerin takdîmi ve rivayetlerin kullanılmasıdır.”¹⁵⁵ şeklinde tanımladığı görülmektedir. Ebü'l-Bekâ' el-Kefevî (ö.1094/1683) ise “öncüllere başvurularak elde edilen bilgi” olarak açıklamıştır.¹⁵⁶ Başka bir yerde ise dirayeti “nahiv ve akıl kurallarına başvurarak elde edilen ilimdir”¹⁵⁷ diye tarif etmiştir. Bir mantık terimi olan *mukaddimât* öncül demektir. *Öncül* ise *kıyasta*; sonuca götüren *önergeler*dir.¹⁵⁸ Mukaddimâtın takdîmi ifadesinden önermelerin kullanılarak bir sonuca gidilmesi anlaşılmaktadır. Râzî'nin tanımında dirayetin; kıyasla ilişkili olarak değerlendirildiği yani Râzî'nin dirayeti bir akıl yürütme süreci olarak anladığı anlaşılmaktadır. Kefevî'nin her iki tanımı da bu açıdan pek farklı değildir. Dikkat çekici olan ise Razi'nin rivayetlerin kullanılmasını da – ki rivayet yoluyla gelen bütün bilgiler bu kapsamda olmalıdır- dirayet sürecinin içerisine dâhil etmesidir. Buradan dirayetin yerine göre bilhassa tefsir ilmi açısından rivayetten bağımsız bir süreç olmadığı doğal sonucunu çıkarmamız mümkündür.

Yukarıdaki bilgilerde geçtiği üzere akıl yürütme süreci veya bu sürecin sonucunda elde edilen bilgi olarak dirayet, te'ville irtibatlandırılmıştır. Dirayetin, te'ville semantik anlam alanı açısından benzer oluşunun da iki kavram arasında kurulan irtibatı teyit ettiği değerlendirmesi yapılabilir. Dirayetin; bilme, incelikleri kavrama, sezme gücü ve yetisi anlamıyla, te'vilin; örneğin Kehf sûresi 78. âyetinde¹⁵⁹ geçen bir şeyin iç yüzüne ve hakikatine vâkıf olma anlamları arasındaki uyum buna örnek verilebilir. Çünkü ikisinde de zâhirî olmayanı bilme, idrak etme gibi bir mana vardır. Yine dirayetteki tuzakla avını gafil avlamak yani tuzağı kullanarak avını elde etmek anlamı te'vilin Yûsuf sûresi 100. âyetinde¹⁶⁰ geçen amaca ulaşma/tahakkuk etme anlamına benzemektedir. Kezâ; dirayetin türevlerinde mevcut olan insanları yumuşaklıkla idare etme, iç yüzüne vâkıf olabilmek amacıyla yumuşak davranma anlamı, te'vilin semantiğinde bulunan siyaset etme, yönetme anlamıyla örtüşmektedir. Bununla birlikte semantik açıdan ikisi arasında şöyle

¹⁵⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 2/ 422

¹⁵⁶ Kefevî, *Külliyyâtü Ebi'l-Bekâ*, 67.

¹⁵⁷ Kefevî, *Külliyyâtü Ebi'l-Bekâ*, 451.

¹⁵⁸ İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık* (İstanbul: Ensar Nesriyat, 2015), 204.

¹⁵⁹ قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا “Adam, ‘İşte bu birbirimizden ayrılmamız demektir. Şimdi sana sabredemediğin şeylerin içyüzünü anlatacağım.’ dedi.

¹⁶⁰ وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ ... “...Yûsuf dedi ki: “Babacığım! İşte bu, daha önce gördüğüm rüyanın gerçekleşmesidir...”

bir farkın olduğu anlaşılmaktadır ki buna göre dirayet çıkarımla bilmek, te'vil ise bir şeyin hakikatini bilmektir.

Semantik açıdan dirayetle örtüşen tarafları olan te'vil kavramı, meşru sınırdan tutulma adına klasik usulde metodik izahlarla temellendirilmeye çalışılmıştır. Klasik usuldeki bu metodik izahların çağdaş dönem Ulûmu'l Kur'ân kaynaklarında dirayet tefsiri kavramıyla ilintili olarak aynıyla tekrarlandığı görülmektedir. Her iki dönemde yapılan bu izahların hâsılasına göre müfessir âyetlerle ilgili yorumunu, âyetin zâhiri (tefsir), dilbilim, tefsirde gerekli olan temel ve yardımcı ilimlerden istifade ederek yapar ve yapmalıdır.¹⁶¹

Dirayetin te'ville yakınlığı ve te'vil için gerekli görülen metodoloji modern dönem dirayet tefsiri tanımlarında da açık şekilde kendini göstermektedir. Örneğin Zürkânî ve Zehebî'ye göre re'y (dirayet) tefsiri; tefsir yapmak için gerekli olan usule, kaynaklara ve ilimlere müracaat ettikten sonra içtihadı dayalı olarak yapılan tefsir anlamına gelmektedir.¹⁶² İsmail Cerrahoğlu'na göre; re'y yani dirayet tefsiri; sadece rivayetlerle yetinmeyerek dil, edebiyat ve çeşitli dîni bilgilerden istifade edilerek yapılan tefsirdir.¹⁶³ Müsâid Müslim, re'y tefsiri isimlendirmesini tercih etmiş ve şöyle bir tarifte

¹⁶¹ Her iki dönemde yapılan bu izahlara göre müfessir; âyetlerin tefsirinde öncelikle Kur'an'ın diğer âyetlerine, hadislere, sahâbe ve tâbiîn sözlerine son olarak kendi re'yine müracaat eder. Bu usulü takip ederken birtakım kurallara riâyet eder. En başta âyetin zâhirini mutlaka göz önünde bulundurur. Zira zâhiri önemsemeden âyete anlam vermeye çalışması onu kesinlikle doğru bir sonuca götürmez. Nitekim bu durum; evin kapısını kullanmadan içeriye girmeye çalışanların durumuna benzetilerek tenkit edilmiştir. Fakat tefsir için tek başına zâhirî anlam da yeterli değildir. Çünkü bir âyetin anlamı çoğu zaman zâhirle sınırlı değildir. Âyetin anlamını tespit etmek için lafız-anlam ilişkisinin yani lafzın anlama delâlet yollarının da bilinmesi gerekir. Sadece rivayet ve dil kurallarından istifa edilerek yapılan tefsir de âyeti tefsir etmeye yeterli olmayabilmektedir. Çünkü Kur'an âyetleri yapı itibarıyla birçok konuyu barındırmaktadır. Dolayısıyla âyetlerde bahsedilen konuları açıklamak bu konuların ilintili olduğu ilimleri bilmeyi gerektirir. Bu sebeple klâsik ve modern dönem tefsir usulünde müfessirin bilmesi gereken ilimler üzerinde önemle durulmuştur. Bu ilimleri Süyûtî on beş madde halinde zikretmektedir: Müfessir sırasıyla; lûgat, nahiv, sarf, ıstikak, meânî, bedî', beyân, kıraat, kelâm, fıkıh usulü ilimlerini bilmelidir. İlâveten nüzûl sebepleri, kıssalar, nâsih-mensûh, fıkıh ilmi, mücmel ve müphem âyetleri açıklayan hadisleri bilme, son olarak mevhibe ilmi müfessirin sahip olması gereken ilimlerdenidir. Modern dönemde ise örneğin Zürkânî yapılacak bir tefsirin; siyak bilgisi, tabiat ilimleri, sosyoloji, genel tarih, Kur'an'ın nüzûl tarihi ve siyer ilminden faydalanması gerektiğini söylemiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Zerküşî, *Burhân*, 2/ 152-183; Süyûtî, *İtkân*, 4/200-231; Muhammed Abdülazim Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/26-33, 36-48; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/183-202. Müfessirin en azından tefsir ettiği âyetlerin ilgili konularla bağlantısını kurmada hadis, tarih, hukuk, siyaset, psikoloji, sosyoloji, eğitim, astronomi, kozmografya vb. ilimlerde de bilgi sahibi olması gerektiğine dikkat çekilmiştir. Bk. Sülün, "Tefsir İlim Midir? Nasıl Bir İlimdir?", 33. Tefsir ilminin tarihi gelişime bağlı olarak müfessirin ilmi donanımı hakkında ileri sürülen şartlar ve bu şartların dönemsel değişikliği hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Mesut Kaya, "Dönemsel İlmi Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klâsik ve Modern Dönem Mukayesesi", *Marîfe: Dini Araştırmalar Dergisi* 8/3 (2013), 9-31.

¹⁶² Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/ 36-37; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/183.

¹⁶³ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 230.

bulunmuştur: “Müfessirin sahip olduğu itikat ve düşüncesine dayanmak sûretiyle Arap dili ilimleri, şer’î ilimler ve genel kültüre vukûfiyeti ölçüsünde husûsî bir bakış açısıyla Kur’ân-ı Kerîm’in manalarını açıklamadır.”¹⁶⁴ Müsâid Müslim, *genel kültür* ifadesiyle dînî olmayan bilgileri ve ilimleri, “husûsî” bakış açısı ifadesiyle de yorumda öznelliği bu tanımın kapsamına dâhil etmiştir. Abdülhamit Bırışık’ın tanımına göre dirayet tefsiri; gerektiğinde rivayetlerin değerlendirildiği ve aklın aktif olarak kullanıldığı, Hz. Peygamber döneminden bu yana var olan bir tefsir yöntemidir.¹⁶⁵ Daha başka bir tanıma göre dirayet tefsiri; dil kurallarını ve doğru mezhep fikirlerini kullanarak yapılan tefsirdir.¹⁶⁶ Diğer bir görüşe göre ise dirayet tefsiri; semantik tahlillere ve metin analizine dayanır.¹⁶⁷

Te’vil yorumlama faaliyetinin sonucunda ortaya çıkan bir açıklama biçimi olduğuna göre dirayet bu sonuca götüren süreci ifade etmektedir denilebilir. Nitekim Râzî ve Kefevî’nin dirayet tanımları başta olmak üzere gerek klasik gerek modern dönem açısından kullanılma şekli, tefsir ilminde dirayetin; nakil ve metodolojiden bağımsız bir olgu olarak görülmemekle birlikte; rivayetin mukabili bir anlam içeriğine sahip olduğunu, âyetlerin aklî veçheden yorumlanması anlamına geldiğini göstermektedir.

Akla ve aklî çabaya denk düşen dirayet kavramı, ifade edildiği üzere te’vile çok daha yakın bir kavram olmakla birlikte kanaatimize göre tefsir boyutuyla da ilgilidir. Zira büyük ölçüde bağlama dayanan âyetin tefsirini tespit işini yaparken müfessir, rivayetlerden faydalanmakta, rivayetlerle ilgili birtakım değerlendirme ve tercihlerde bulunmaktadır. Çok açıktır ki bunu yapmak te’vile göre daha sınırlı olsa da bir akıl yürütmeyi gerektirmektedir. Nitekim Mehmet Paçacı da tefsirdeki aklî faaliyetin sınırlılığını müfessirin kendi öznel çabaları içinde aramak gerektiğini söylemektedir. O, müfessirin tefsirde vardığı sonucu etkileyecek unsurlar olarak; sınırlı olan ve güçlü olmayan nakilleri, dilin sağladığı bazı imkânları ve müfessirin üslubunu zikretmektedir.

¹⁶⁴ Müsâid Müslim Abdullah, *Gelişme Döneminde Tefsir* (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 86.

¹⁶⁵ Abdülhamit Bırışık, “Tefsir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/286.

¹⁶⁶ Muhammed Revvâs Kal’acî-Hâmid Sâdık Kuneybî, *Mu’cemu lugati’l-fukahâ* (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 2. Baskı, 1408/1988), 207.

¹⁶⁷ Düzgün, “Matürîdî’nin Kur’an Yorum Yöntemi”, 1-18.

Eşdeğer rivayetler arasındaki tercihin ise varılacak sonuç açısından ancak bir derece farkı yaratabileceğini söylemektedir.¹⁶⁸

Mehmet Görmez tefsirdeki aklî faaliyetin sınırlı oluşunu Zerkeşî'nin tefsir tanımına yansıttığını söylemektedir. Ona göre Zerkeşî'nin tanımı; tefsirin, bizzat nassın anlamı ile ilgilenmediğini, anlama ulaştıran haricî unsurları mesele edindiğini göstermektedir.¹⁶⁹ Zerkeşî'nin tanımına göre tefsir, Kur'an âyetlerini, sûrelerini ve kıssalarını; nüzûl bilgisi ve nüzûlündeki işaretler açısından, âyetlerin mekkî ve medenîliklerini tertib açısından, yine âyetleri muhkem-müteşâbih, nâsih-mensûh, hâss-âmm, mutlak-mukayyed, mücmel-müfessser oluşları itibariyle inceleyen bir ilimdir ki bu konularda re'yle görüş bildirmek yasaklanmıştır.¹⁷⁰

Keza başka bir araştırmada da müfessirlerin itikâdî ve fikhî konularla ilgili görüş belirterek çeşitli delillerle bu görüşleri savunmalarının bir tekrar veya özgün olmama şeklinde görülmemesi gerektiği, müfessirlerin bu noktada tasdik veya tahkik edici bir rol üstlendiği dile getirilmiştir.¹⁷¹ Kısacası müfessirin herhangi bir konu ile ilgili bir görüş ve tercih ortaya koyması da bir zihinsel süreci gerektirmesi itibariyle dirayet olarak görülmelidir.

Bahsi geçen görüşlerin de ifade ettiği üzere sınırlı da olsa tefsirde dirayet söz konusu olmaktadır. Nitekim bu meyanda daha farklı bir görüşe göre tefsirdeki faaliyeti dirayet yapan temel özellik; “Âyetle ilgili vârid olmamış rivayet ve hadislerin ayrıca haricî bilgilerin işin içine katılarak âyetlerle bu veriler arasında akıl yoluyla bir ilişkinin kurulmasıdır.” Bunun ise sadece rivayetle yetinmekten farklı bir uygulama olduğu dolayısıyla dirayetin derecelerinden bahsetmek gerektiği ifade edilmiştir.¹⁷²

Sonuç olarak âyetlerle gerek direk bağlantılı gerekse dolaylı yönden bağlantılı olsun rivayetler arasında birtakım tercihler yapmak, âyetin tefsirine konu olan rivayetleri çeşitli açılardan değerlendirmek ya da âyetle doğrudan bağlantılı olmayan hadis/rivayetlerle âyetler arasında birtakım ilişkiler kurmak açıktır ki bir akıl yürütmeyi yani dirayeti gerekli kılmaktadır. Bu temelden hareketle, ele alınıp incelenen kavramsal

¹⁶⁸ Paçacı, “Klasik Tefsir Neydi?”, 122.

¹⁶⁹ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 47.

¹⁷⁰ Zerkeşî, *Burhân*, 2/148.

¹⁷¹ Büyük, *Tefsir'in Mahiyeti Sorunu (Tanımı, İşlevi ve İlişkili Olduğu İlimler)*, 218.

¹⁷² Türcan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü: İbn Kesîr Tefsiri Örneği Üzerinden*, 38-39.

bilgi ve değerlendirmelerden de istifade ederek şöyle bir dirayet tanımı geliştirmek mümkündür: “Âyetin tefsiri (te’vilin zemini olan tefsir) veya te’vili kapsamında; müfessirin tercih ve tenkidini de içeren akıl yürütmeye dayalı bütün tasarruflardır.”

Bu çalışmada *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'in dirayet yönü de dirayete dair çizilen bu çerçeveden hareketle incelenecektir. Dirayet kavramında akıl yürütmenin ve müfessirin tercihlerinin bir hususiyet olarak ön plana çıktığı görülmektedir. Tefsirin dirayet yönü de bu hususiyetin kendini bariz şekilde göstermesi hasebiyle incelemek, İbn Kesir'in tercihlerine konu ettiği mevzular bilhassa rivayetlerle ilgili tasarruflar bu dirayetin içerisine girmiş olacaktır. Nitekim bahsi geçtiği üzere Râzî, dirayet tanımına rivayetlerin kullanılmasını da dâhil etmiştir. Bu açıdan tanımlandığında dirayet kavramı rivayet-dirayet tefsiri ayrımına yöneltilen tenkitleri haklı çıkaran bir içeriğe sahiptir. Zira söz konusu ayırım, rivayet ile dirayet arasında keskin bir ayrımı öngörmektedir. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'in dirayet yönüne geçmeden önce dirayet kavramının içeriği bağlamında rivayet-dirayet tefsiri ayrımıyla ilgili sorunlara değinilecektir.

1.2.3. Rivayet- Dirayet Tefsiri Ayrımı ve Sorunları

İbn Teymiyye, İbn Haldûn (ö. 808/1406), Kâfiyeci ve Ebû Abdullah eş-Şevkânî (ö.1250/1834) gibi âlimler, rivayet ve dirayet kavramlarını bir tefsir türüne işaret edecek şekilde kullanmışsa da ¹⁷³ modern dönemde rivayet ve dirayet tefsiri tanımlarından tam olarak bahseden ilk kişi Muhammed Abdülazîm Zürkânî (ö. 1948) olmuştur. ¹⁷⁴ Zürkânî'nin yaptığı ayırma göre rivayet tefsiri; “Kur'an'ı önce Kur'an'la tefsir etmek, sonra sünnetle (merfû' veya hükmen merfû' olan mevkûf ve maktû' hadisler) tefsir etmek, daha sonra sahâbe sözleri (mevkûf rivayetler) ile tefsir etmek olarak tarif edilmiştir. ¹⁷⁵ Bazı müellifler tanımın kapsamına bağlayıcılığı hakkında

¹⁷³ Karagöz, Mustafa, “Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, 49, 53; Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, 60.

¹⁷⁴ Bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/10, 36. Zürkânî'den önce Alman müsteşrik Ignaz Goldziher (ö. 1921) rivayet tefsiri kavramını kullanmıştır. Goldziher, Mu'tezile mezhebinin ise tefsirde re'y ekolü olarak nitelendirmiştir. Bk. Ignaz Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu (İstanbul: Denge Yayınları, 1997), 83, 125. Goldziher'in vefat tarihinin daha önce olması Zürkânî'nin bu kavramları Goldziher'den ilhamla iktibas ettiği ihtimalini akla getirmektedir.

¹⁷⁵ Bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/10; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 67; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 228; Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, 236-321; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 1/107-115.

ihtilaf olan tâbiîn sözü¹⁷⁶ ve tebeu't-tâbiîn sözünü de dâhil etmiştir.¹⁷⁷ Dirayet tefsiri ise bir önceki bölümde ifade edildiği üzere müfessirin çeşitli ilimlerden istifade ettiği tefsir şekli olarak tanımlanmıştır.

Her ne kadar kavramsal şekliyle ilk defa Zürkânî ile ortaya çıksa da ifade edildiği üzere mahiyeti itibariyle bu ayrımın temelleri daha öncesine dayanmaktadır. Özellikle İbn Teymiyye'nin bu konuda milat oluşturduğuna dair bir kabul oluşmuştur.¹⁷⁸ Hatırlanacağı üzere İbn Teymiyye'nin “tefsirin en güzel yolları/metotları” olarak isimlendirdiği bu sınıflandırma sırasıyla; Kur'an'ı Kur'an'la tefsir, Kur'an'ı sünnetle tefsir, Kur'an'ı sahâbe sözüyle tefsir ve Kur'an'ı tâbiîn sözü ile tefsir etmektir. Mücerret re'y yani şeriat bilgisine dayanmadan yapılan tefsir ise ona göre haramdır yani yasaklanmıştır.¹⁷⁹ Gerçekten de İbn Teymiyye'nin bu sınıflandırması ile rivayet tefsiri kavramının içeriği neredeyse aynıdır.

Tarihî süreçte temelleri atılmış olan bu ayrımla birlikte modern dönemde tefsir literatürü rivayet ve dirayet tefsirleri şeklinde yaygınlaşan bir tasnife tabi tutulmuştur.¹⁸⁰ Yakından bakıldığında bu ayrımın tefsir eserlerinin genel içeriklerini de yansıtacak tarzda oluşturulmuş kabataslak bir ayrım olduğu anlaşılmaktadır. Son dönemde yapılan bazı çalışmalarda tasnif, tanıtıcı olması yönüyle faydalı görülmekle birlikte bazı açılardan eleştirilmiştir.¹⁸¹ Bu eleştiriler aşağıdaki iki başlık altında ele alınmaktadır.

¹⁷⁶ Tâbiîn sözünü sahâbeyi görmüş olmaları ve rivayetlerin çoğunluğunu onlardan almaları sebebi ile bağlayıcı kabul edenler olduğu gibi aksi görüşte olanlar da vardır. Zerkeşî; tâbiîn sözünün bağlayıcılığı hakkında Ahmed b. Hanbel'den birbirine zıt iki rivayetin gelmiş olmasını; asıl ihtilaf edilen rivayetlerin, tâbiîn'in kendi sözleri ve görüşlerini içerenler olabileceği ihtimaliyle açıklamaktadır. Tâbiîn sözünün bağlayıcılık değeri hakkındaki ihtilaf için bk. ez-Zerkeşî, *Burhân*, 2/158-159; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/19-20.

¹⁷⁷ Bk. Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/112; Hasan Muhammed Eyyûb, *el-Hadîs fî Ulûmi'l-Kur'ân ve'l-Hadis* (İskenderiye: Dâru's-Selâm, 2. Baskı, 2004), 143; Abdullah, *Gelişme Döneminde Tefsir*, 68; Yûsuf el-Karadâvî tebeu't-tabiînden aktarılan rivayetleri de rivayet tefsiri kapsamına dâhil etmiştir. Bk. Yûsuf el-Karadâvî, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, çev. Mehmet Nurullah Aktaş (İstanbul: Nidâ Yayıncılık, 3. Baskı, 2015), 247.

¹⁷⁸ Karagöz, Mustafa, “Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, *Bilimname* 2/5 (2004), 47-48; Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, 59.

¹⁷⁹ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, 39.

¹⁸⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 228-231; Ali Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1991), 236-321; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/107-115; Ömer Çelik, *Tefsir Usulü ve Tarihi* (İstanbul: Kampanya Kitapları, 2019), 210-212; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/10-74; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/258-342, 2/5-458, 3/3-237.

¹⁸¹ Bu eleştiriler hakkında ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bk. Karagöz, “Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, 45-60. A.mlf. *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 166-171; Mustafa Öztürk, “Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2008), 1-20; Muhammed Aydın, “Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'an'ın

1.2.3.1. Kavramsal İçerik Sorunu

Rivayet-dirayet tefsiri kavramlarından özellikle *rivayet tefsiri* kavramının içeriğini sorgulamak gerekmektedir. Çünkü rivayet tefsiri tanımında yer bulan sırasıyla “Kur’an’ı Kur’an’la tefsir, sünnetle tefsir, sahâbe ve tâbiîn sözleri ile tefsir denildiğinde sadece rivayet üzerinden bir aktarım anlaşılmaktadır. Hâlbuki mesele irdelendiğinde durumun tam da böyle olmadığı rivayet tefsirinin aşamalarının uygulamada her zaman salt rivayet olgusuna dayanmadığı görülmektedir.

İlk olarak *Kur’an’ı Kur’an’la tefsire* bakılacak olursa Kur’an’ı Kur’an’la tefsir, usulde Kur’an âyetlerinin bir kısmının manası kapalı veya müşkil olan diğerlerini mana açısından açıklamadır.¹⁸² Yaygın anlaşılma şekline bir örnek verilecek olursa *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوفُوا بِالْعُقُودِ أُحْلَلَتْ لَكُمْ بِهِمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ* /“Ey iman edenler! Akitlerinizi yerine getirin. İhramlı iken avlanmayı helâl saymamanız kaydıyla, okunacak (bildirilecek) olanlardan başka hayvanlar, size helâl kılındı. Şüphesiz Allah istediği hükmü verir.”¹⁸³ âyetinde geçen “إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ” /“okunacak olanların dışındakiler” ifadesinin açıklaması müteakip 3. âyette¹⁸⁴ gelmektedir.¹⁸⁵ Misalde olduğu üzere Kur’an âyetlerinin bir kısmının diğer bazılarını tefsir edecek mahiyette oluşu müsellemler bir husustur ve rivayet olgusuyla ilgili değildir. Kur’an’ı Kur’an’la tefsir, daha geniş ölçekte Kur’an âyetlerinin, pasajlarının ve

Kur’an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009), 1-32; Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et- Tayyar, “et-Tefsîr Bi’l-Me’sûr ve et-Tefsîr Bi’r-Re’y Kavramları Üzerine Uygulamalı Bir Yaklaşım”, çev. Ahmet Küçük, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2009), 227-240; Ali Karataş, “İmâm Mâtürîdî’de Kur’an’ı Kur’an’la Te’vil”, *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâtürîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı* (28-30 Nisan 2014 Eskişehir) haz. Ahmet Kartal (İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014), 200-215; A.mlf., *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, 58-87; Abdullah Aygün, “Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 140-160.

¹⁸² Zerkeşî, *Burhân*, 2/184-196; Zürkânî, *Menâhilü’l-İrfân*, 2/10-11; Sâbûnî, *et- Tibyân*, 67-69; Karadâvî, *Kur’an’ı Anlamada Yöntem*, 263-266.

¹⁸³ el-Mâide 5/1.

¹⁸⁴ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوْدَةُ وَالْمُنْتَرَبَةُ وَالنَّطِيخَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْوَاجِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَمُوتُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ إِلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ /“Ölmüş hayvan, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına boğazlanan, (henüz canı çıkmamış iken) kestikleriniz hariç; boğulmuş, darbe sonucu ölmüş, yüksekte düşerek ölmüş, boynuzlanarak ölmüş ve yırtıcı hayvan tarafından parçalanmış hayvanlar ile dikili taşlar üzerinde boğazlanan hayvanlar, bir de fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı...” ifadeleriyle sırasıyla zikredilenlerin dışındakilerin helâl olduğu bildirilerek, “إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ” /“okunacak olanların dışındakiler” ifadesinin içeriği netleştirilmektedir

¹⁸⁵ Zürkânî, *Menâhilü’l-İrfân*, 2/10-11.

sûrelerinin mana açısından birbirleri ile irtibatlı ve de metinsel bütünlük yönünden Kur'an'ın iç tutarlılığa sahip olması anlamında da ele alınmıştır.¹⁸⁶

Kur'an âyetlerinden manası açık olanlarının kapalı olanlarını açıklaması akıl yürütmeye gerek kalmayacak şekilde beyânın kendini açıklayacak özellikte olması anlamına gelmektedir. Müfessirlerin âyetler arasında birtakım irtibatlar kurarak bu usulü uygulaması ise ilkinden farklıdır. Çünkü ikincisinde müfessir aktiftir, bu çaba öznel ve de akıl yürütmeye bir diğer ifadeyle dirayete dayalıdır. Bu iki tefsir şeklinin de Kur'an'ı Kur'an'la tefsir olarak isimlendirilmesiyle kavramda genişleme ve belirsizlik meydana geldiği söylenmiştir. Bundan ötürü ikisi arasında bir ayrıma gidilerek ilkinin “*Kur'an'ın Kur'an'ı tefsiri*” ikincisinin ise “*Kur'an'ı Kur'an'la tefsir*” olarak isimlendirilmesinin konuya terminolojik katkı sağlayacağı ve kavramla ilgili kargaşanın da önüne geçeceği ifade edilmiştir.¹⁸⁷

Kavramla ilgili zamanla ortaya çıkan belirsizlik sebebiyle olsa gerek Kur'an'ı Kur'an'la tefsirin, kimi âlimlerce yöntem olarak görülmesine dikkat çekenler olmuştur. Örneğin İbn Teymiyye'nin, rivayet tefsirine kaynaklık eden usulünün aşamalarını metot kelimesiyle ifade etmesinin bu açıdan daha uygun olduğu belirtilmiştir.¹⁸⁸ Zerkeşi'nin de dört madde halinde zikrettiği tefsirin kaynakları içerisinde yer vermediği Kur'an'ı Kur'an'la tefsiri, ayrıca bir metot olarak görüp değerlendirmesine¹⁸⁹ bu bağlamda dikkat çekilmiştir.¹⁹⁰ Yine Tayyâr Müsâid'e atfen yapılan bir rivayet tefsiri tanımlamasında Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve etbâü't- tâbiînden zikredilen rivayetler, rivayet tefsiri kapsamına dâhil edilmişken Kur'an'ı Kur'an'la tefsirin hariçte tutulduğu belirtilmiştir.¹⁹¹

Kur'an âyetlerinin birbirini tefsir edecek özellikte olması anlamında Kur'an'ı Kur'an'la tefsirin rivayet olgusuyla direk bir ilgisi gözükmemektedir. Müfessirin âyetleri birbiriyle ilişkilendirerek tefsir etmesi manasına gelen Kur'an'ı Kur'an'la tefsiri ise rivayet tefsiri

¹⁸⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Halis Albayrak, *Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1988), 36-51.

¹⁸⁷ Muhammed İsa Yüksek, “Mücmelin Beyanı Bağlamında Kur'an'ın Kur'an'la Tefsirinin Bilgi Değeri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (Haziran 2019), 186, 193.

¹⁸⁸ Aydın, “Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım”, 15.

¹⁸⁹ Zerkeşi, *Burhân*, 2/156-164.

¹⁹⁰ Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, (Ankara: Kitâbiyat Yayınları, 1.Baskı, 2003), 104.

¹⁹¹ Aydın, “Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım”, 4.

veya rivayet tefsirinin bir aşaması olarak değerlendirmek isabetli gözükmemektedir. Çünkü müfessirler herhangi bir âyeti başka bir âyetle veya âyetlerle kıyaslayarak izah etme yoluna giderken açıklayıcı mahiyette gördükleri âyetleri, tercihlerine yani kendi yaptıkları açıklama biçimlerine uygun olarak seçmektedir. Bir nevi âyetin tefsirini genişletme sözkonusu olmaktadır. Dolayısıyla burada tefsir yöntemi/metodoloji açısından rivayet değil tercih, öznellik ve kıyas gibi dirayet olgusunu ön plana çıkaran hususlar devreye girmektedir.

Kur'an'ı Kur'an'la tefsirde dirayetin yukarıda zikredilen durumlarla sınırlı olmadığı dilsel delâlet alanına giren *mücmel* ifadelerin açıklığa kavuşturulması söz konusu olduğunda dahi yine müfessirin tercihlerinin ön plana çıktığına yönelik tespitler yapılmıştır. Çünkü mücmel, muhtemel manalara açık olan lafız anlamına gelmektedir. Dolayısıyla burada tefsir yapılırken her hâlükârda muhtemel manalar arasında tercih yapılacaktır ki bunu yapan da her ne kadar delile dayansa da müfessir olacaktır. Bu ise mücmel ifadeleri açıklamak için başvuru Kur'an'ı Kur'an'la tefsirin de öznel bir çaba olduğu ve tespit edilen anlamın her zaman yüzde yüz nesnellikle sonuçlanamayacağı anlamına gelmektedir.¹⁹²

Kur'an'ı Kur'an'la tefsirin dirayetle yani müfessirin tercihleriyle ve tasarruflarıyla alakalı olabileceğini *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm* örneği üzerinden göstermek mümkündür. En'âm sûresi 130. âyetin¹⁹³ tefsirinde İbn Kesîr, bu âyete dayanarak bazı âlimlerin, cinlerden de peygamber geldiğini iddia ettiklerini söylemektedir. Fakat o, bu kanaatte değildir ve diğer âyetlerden delil getirmek sûretiyle Kur'an'ı Kur'an'la tefsiri, karşı çıktığı görüşü çürütmek ve kendi görüşünü ispatlamak için kullanmaktadır.

Cinlerden de peygamber çıktığı görüşünü ortaya atan Dahhâk b. Müzâhim'in (ö. 105/723) fikrini reddeden müfessir, söz konusu âyetin delil olarak kullanılmasını doğru bulmamaktadır. Çünkü âyette bu görüşün doğruluğuna dair kesin bir ifade yoktur. Cinlerden de peygamber geldiği görüşünün geçersizliğini ispatlamak için Rahmân

¹⁹² Yüksek, "Mücmelin Beyanı Bağlamında Kur'an'ın Kur'an'la Tefsirinin Bilgi Değeri", 190-194.

¹⁹³ يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا وَغَرَّتْهُمْ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا / وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ "(O gün Allah, şöyle diyecektir:) 'Ey cin ve insan topluluğu! İcinizden size âyetlerimi anlatan ve bu gününüzün gelip çatacağı hakkında sizi uyaran peygamberler gelmedi mi?' Onlar şöyle diyecekler: 'Biz kendi aleyhimize şahitlik ederiz.' Dünya hayatı onları aldattı ve kâfir olduklarına dair kendi aleyhlerine şahitlik ettiler."

sûresinin 19-22. âyetlerini¹⁹⁴ delil göstermektedir. Ona göre inci ve mercan sadece tuzlu sudan çıkmasına rağmen bu âyetle ikisi denilmesinin sebebi ikisinin toplamından çıktığı anlamındadır. Anlaşıldığı kadarıyla müfessir, bu âyetle En‘âm sûresinin ilgili âyetini üslup ve ifade yönünden kıyaslamaktadır. Buna göre tıpkı Rahmân sûresinde inci ve mercanın tatlı ve tuzlu denizin her ikisine birden nispet edilmesi gibi En‘âm sûresi 130. âyetle de cin ve insan topluluğuna birlikte hitap edilmesi, iki türün de nübüvvet kurumuna ayrı ayrı değil birlikte muhatap olduğu anlamına gelmektedir.¹⁹⁵ İbn Kesîr, karşı tezi çürütmek ve kendi görüşünü güçlendirmek için başka bir Kur‘an âyetini delil göstermekte ve iki âyet arasında ifade ve üslup benzerliğini, kıyas yoluyla ortaya koyarak buradan sonuca varmaktadır. Ayrıca müfessir sadece bu âyetle yetinmemekte mana açısından görüşünü destekleyen tefsir edici mahiyetteki başka âyetleri de delil olarak kullanmaktadır.¹⁹⁶

Tefsîrü’l-Kur‘ânî’l-Azîm’de yer alan benzer örnekler¹⁹⁷ de müfessirin Kur‘an’ı Kur‘an’la tefsir yoluyla dirayetini sergilediğini göstermektedir. Netice olarak gerek metinsel bütünlüğünün bir sonucu olarak Kur‘an âyetlerinin birbirini açıklayacak yapıda olması gerekse müfessirin bu bütünlükten istifade etmekle birlikte, kendi tercihleriyle âyetleri ilişkilendirerek tefsir etmesi anlamına gelen Kur‘an’ı Kur‘an’la tefsiri, rivayet tefsirinin bir aşaması olarak kabul etmek isabetli gözükmemektedir.

Rivayet tefsiri tanımı içindeki Kur‘an’ı sünnetle tefsir de müfessir boyutu devreye girdiğinde dirayetle ilgili olmaktadır. Bu bağlamda Kur‘an’ı doğrudan tefsir edici mahiyette Hz. Peygamber’den gelen hadislerin sayısal azlığına da vurgu yapılmıştır.¹⁹⁸ Dolayısıyla Hz. Peygamber’den Kur‘an’ı tefsir maksadıyla vârid olanların dışında kalan hadisleri dirayete konu edecek şekilde tefsirde kullanma söz konusu olduğunda Kur‘an’ı

¹⁹⁴ فَيَأْتِي آلَاءُ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ (Suları acı ve tatlı olan) iki denizi salıvermiştir; birbirine kavuşuyorlar. (Fakat) aralarında bir engel vardır, birbirine geçip karışmıyorlar. O hâlde, Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz? O denizlerin her ikisinden de inci ve mercan çıkar.”

¹⁹⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/82.

¹⁹⁶ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/82.

¹⁹⁷ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/122; 2/423.

¹⁹⁸ Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 107. Taberî ve İbn Ebû Hâtim’in tefsirlerinde geçen merfû‘ rivayetlerin de kaçının Hz. Peygamber tarafından tefsir maksadıyla söylendiğinin de tespit edilmesi gerektiği söylenmiştir. Bk. Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 110.

sünnetle tefsir de dirayet kapsamına girmektedir. Nitekim bazı çalışmalarda da konunun bu yönüne dikkat çekilmiştir.¹⁹⁹

Hadislerin kullanımında söz konusu olan dirayetin, tefsire kaynaklık eden hadislerin müfessirin yaklaşımına göre anlaşılması ve âyetin tefsirinin buna göre yapılması sûretiyle de olabileceği ifade edilmiştir.²⁰⁰ O halde hadisler; müfessirin tercihinine göre anlaşılabilir veya âyeti anlama şekline göre hadisle âyet arasında bir ilişki kuruluyorsa hadislerle tefsirin de dirayetle ilgili olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Bu durumda hadisler, müfessirin kullanımı için geniş bir alan oluşturmaktadır. Nitekim Taberî ve İbn Kesîr gibi müfessirlerin, kaynağı Hz. Peygamber'e nispet edilen bütün hadisleri tefsir kaynaklı rivayetler olarak gördükleri ifade edilmiştir.²⁰¹

Kur'an'ı sünnetle tefsirin söz konusu açıdan dirayetle ilgili olabildiğine *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm* ideal bir örnektir.²⁰² İbn Kesîr, hadisleri âyetlerle ilişkilendirmek sûretiyle bu konudaki dirayetini göstermektedir. Âyetle örtüştüğünü düşündüğü hadisleri tek tek zikretmekte böylece âyet ve hadis arasında bir mana ilişkisi kurarak tefsirde bulunmaktadır. Nisâ sûresi 49-52. âyet pasajı²⁰³ içindeki *أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْكُونَ أَنْفُسَهُمْ* içindeki *أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْكُونَ أَنْفُسَهُمْ* / *بَلِ اللَّهُ يَرْكِي مَنْ يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا* “Kendilerini temize çıkaranları görmedin mi? Hayır! Allah, dilediğini temize çıkarır ve kendilerine kıl kadar zulmedilmez.” meâlindeki 49. âyeti tefsiri buna misaldir. Bu âyetlerde Yahudilerin kendilerini temize çıkarmalarından ve günahsız olarak görmelerinden bahsedildiği İbn Kesîr'in rivayet aktarımından anlaşılmaktadır. Fakat İbn Kesîr zayıf bir görüş olarak, âyetin her türlü övünme ve kendini temize çıkarma fiilini kınamak için nâzil olduğunu söyleyenlerin de mevcut

¹⁹⁹ Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 178; Zişan Türcan, “Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir”, *Sahîhu'l-Buhârî'nin Kitâbu't-Tefsîr'i Örneği*, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 251.

²⁰⁰ Salih Kesgin, *Hadisleri Anlama Sorunu* (İstanbul: İsam Yayınları, 2016), 210-214.

²⁰¹ Türcan, “Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir” -Sahîhu'l-Buhârî'nin Kitâbu't-Tefsîr'i Örneği-, 251.

²⁰² *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*’in bu yönü son dönemde bu tefsir üzerine yapılan çalışmalarda da vurgulanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Türcan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü*, 183; Savut, *Tefsir İlminin Rivayet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı*, 190.

²⁰³ *أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْكُونَ أَنْفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يَرْكِي مَنْ يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا* *كَيْفَ يَقْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَكَفَى بِهِ إِثْمًا مُّبِينًا* *أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا* *أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ* *أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْكُونَ أَنْفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يَرْكِي مَنْ يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا* / “Kendilerini temize çıkaranları görmedin mi? Hayır! Allah, dilediğini temize çıkarır ve kendilerine kıl kadar zulmedilmez. Bak, Allah'a karşı nasıl yalan uyduruyorlar. Apaçık bir günah olarak bu yeter. Kendilerine Kitâb'dan bir nasip verilmiş olanları görmüyor musun? Onlar 'cibt'e ve 'tâğût'a inanıyorlar. İnkâr edenler için de, 'Bunlar, iman edenlerden daha doğru yoldadır.' diyorlar. Onlar, Allah'ın lânet ettiği kimselerdir. Allah, kime lânet ederse, artık ona asla bir yardımcı bulamazsın.”

olduğunu belirtmektedir. Akabinde ise bu anlama biçimiyle bazı hadisler arasında bir mana ilişkisi kurmakta ve ilgili hadisleri zikretmektedir.²⁰⁴

Söz konusu hadislerden birinde Mikdâd b. Esved'den (ö. 33/653-654) rivayet edildiğine göre o; “Hz. Peygamber bize bütün övücülerin (meddah) yüzlerine toprak saçmamızı emretti” demektedir.²⁰⁵ Yine konuyla ilgili zikrettiği başka bir hadiste ise Abdurrahman b. Ebî Bekre'nin babasından (Ebû Bekre) (ö. (ö. 51/671 [?]) rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber, birini öven kişiye; “Yazıklar olsun sana! Arkadaşının boynunu kopardın demiş sonrasında ise sizden biri başka bir kimseyi övmeye mecbur kalırsa kimseyi; ‘Allah’a karşı temize çıkarmıyorum fakat filan kişiyi şöyle biri olarak zannediyorum/umuyorum’ desin.”²⁰⁶ demiştir.

Her ne kadar İbn Kesîr'in bu anlama şeklini tercih edip etmediği net olarak belli olmuyorsa da bağlama çok da uymayan bir görüşle yukarıda geçen hadisler arasında bir mana ilişkisi kurması ve âyetin tefsirinde hadisleri bu şekilde zikretmesi, müfessirin rivayet aktarımından öte kendi tasarrufuyla ilgilidir. Nitekim bahis mevzu olan hadisler; hadis kaynaklarında bu bağlamda yer almamaktadır. Taberî tefsirinde de hadisler ilgili âyetlerin tefsirinde geçmediği gibi başka âyetlerin tefsirinde İbn Kesîr'in zikrettiği anlama şekline uygun olarak da yer almamaktadır.²⁰⁷

Benzer hususu aynı âyet grubu içindeki *أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا* / “Kendilerine Kitap'tan bir nasip verilmiş olanları görmüyor musun? Onlar cibte ve tâğûta inanıyorlar. İnkâr edenler için de ‘Bunlar, iman edenlerden daha doğru yoldadır’ diyorlar.” meâlindeki âyetle²⁰⁸ geçen *cibt* kelimesini tefsir edişinde de görmek mümkündür. Bu âyetle Ehl-i kitabın

²⁰⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/274-276.

²⁰⁵ İbn Kesîr, hadisi Müslim'in *Sahîh*'inden alıntıladığını ifade etmektedir. Ancak o, tasarrufta bulunmuş ve rivayetin öncesini vermemiştir, asıl vurgulamak istediği kısmı tefsirine almıştır. *Sahîh* 'te geçtiği şekliyle hadis şöyledir: “Ebî Ma'mer'den rivayet edildiğine göre; Bir adam kalktı ve emirlerden birini övmeye başladı. Bunun üzerine; Mikdâd (Mikdâd b. Esved) onun yüzüne toprak atmaya başladı ve şöyle dedi: Resûlullah (s.a.s) bütün meddahların (övücülerin) yüzlerine toprak fırlatmamızı emretti.” Bk. Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1991), “Zühd ve'r-Rekâik”, no. 3002; Ayrıca bk. Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr. (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1937-1965), “Zühd”, 54. (no.2393)

²⁰⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (Dâru Tavkî'n- Necât, 2001), “Şehâdât” 16. (no. 2662); Müslim, “Zühd ver'r-Rekâik”, no. 3000.

²⁰⁷ Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/152-156.

²⁰⁸ en-Nisâ 4/ 51.

cibte ve *tâgûta* iman ettikleri ifade edilmektedir. İbn Kesîr tefsircilerin *cibt* kelimesine; büyü, şeytan, şirk, kâhin gibi farklı anlamlar yüklediklerini söylemektedir.²⁰⁹ *Cibt*; Allah dışında tapınılan ve kulluğa engel olan her şeyi ifade eden kınayıcı bir ifade şekli olarak da açıklanmıştır.²¹⁰ İbn Kesîr ise *cibt* kelimesini tek bir anlamla sınırlamadığı içindir ki ilk bakışta âyetle ilgili olmadığı düşünülebilecek bir hadisi âyetin tefsirine almıştır. Buna göre Kabîsa b. Muhârik'ten rivayet edildiğine göre o, Hz. Peygamber'i şöyle derken işitmiştir; "Kuşları isimlerine göre uğurlu veya uğursuz saymak, taşlarla yere çizilen çizgilerden mana çıkarmak *cibt* türündendir."²¹¹

İbn Kesîr'in *cibtin* kapsamına İslâm/tevhid inancıyla bağdaşmayan başka bir kısım şeyleri de dâhil ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü âyeti tefsirinde doğrudan ilgili gözükmese de yukarıdaki hadisi zikretme gereksinimi duymuştur. Böylece *cibt*i câhiliye âdeti olan uğursuzluk gibi bâtil inanç ve uygulamalarla eşleştirmiş, âyeti anlama şekline göre de hadisi şerh kabilinden zikretmiştir. Nitekim hadis bu bağlamda hadis kaynaklarının sûre tefsiriyle ilgili bölümlerinde geçmediği gibi Taberî tefsirinde de bu hadisin özellikle de söz konusu âyetin tefsiri içinde yer almadığı görülmektedir.²¹²

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm özelinde Kur'an'ı hadislerle tefsirin dirayet tefsiri kapsamına girmesi sadece âyetle-hadis arasında kurulan irtibatlar açısından geçerli değildir. Âyetleri tefsir ederken hadislerin görüşleri delillendirmede kullanılması, hadisler üzerinde yapılan çeşitli tenkitler, ihtilaflı/teâruz halindeki hadislerin cem' ve te'lîfi, âyetlerle çelişir gözüken hadislerin yorumlanması müfessirin Kur'an'ı hadislerle tefsirinde dirayetin söz konusu olduğu hususlardır.²¹³

Rivayet tefsiri tanımının üçüncü ve dördüncü aşamaları olan Kur'an'ı sahâbe ve tâbiîn sözleriyle tefsir de bir nakil olmanın ötesinde müfessirlerin tercih ve inisiyatiflerine göre kullanılırlarsa dirayet kapsamına girer. Niekim *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de bunun örnekleri yer almaktadır. Rivayetleri sadece aktarmakla yetinmeyen İbn Kesîr,

²⁰⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/276.

²¹⁰ Metin Yurdağür, "Cibt", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/520.

²¹¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 34/208; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnaût-Muhammed Kamil Karh Bilelî (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Baskı, 1430/2009), "Tib", 23. (no. 3907)

²¹² Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/461-465.

²¹³ 2. Bölümde bu konularla ilgili detaylı açıklama yapılmaktadır.

aralarında birtakım tercihlerde bulunmakta hatta bazen bu tercihlerini gerekçelendirmektedir.

İbn Kesîr örneğin A'râf sûresi 187. âyetin son kısmıyla ilgili farklı görüşleri içeren sahâbe ve tâbiîn rivayetlerini nakletmekle yetinmemekte ve bunlardan birini tercih etmektedir. Âyetin son kısmı metni ve meâliyle şöyledir: يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ خَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ / “Sanki senin ondan haberin varmış gibi sana soruyorlar. De ki: ‘Onun bilgisi sadece Allah katındadır. Fakat insanların çoğu bilmiyorlar.’” İbn Kesîr, âyetin bu kısmında geçen خَفِيٌّ عَنْهَا / “Sanki sen onu (kıyametin ne zaman kopacağını) biliyormuşsun gibi...” cümlesinin anlamıyla ilgili farklı rivayetler kanalıyla ulaşan görüşleri özetle zikretmekte sonra kendi tercihinin gerekçesiyle birlikte açıklamaktadır. Taberî’nin senetleriyle ve içeriklerine göre sistematik olarak sıraladığı rivayetleri, İbn Kesîr; senetleri hazfederek, özetle ve biraz da düzensiz olarak vermektedir.

Rivayetlere göre; âyetin bu kısmının tefsiriyle ilgili temelde iki görüş vardır. İbn Abbas (ö. 68/687-88), İkrime (ö. 105/723) Katâde b. Diâme (ö. 117/735), ve Süddî (ö. 127/745) kanalıyla gelen rivayetlerin ifade ettiği görüşe göre; “Seni biliyor zannederek, sen onların akrabası ve dostları olduğun için kıyamet vaktini gelip sana soruyorlar” anlamındadır. Abdurrahman b. Zeyd (ö. 71/690), Mücâhid (ö. 103/721), Dahhâk ve Ma’mer’den (ö. 209/824 [?]) gelen rivayetlere göre bu cümle; “Sen bilmediğin halde biliyormuşsun gibi bir de sana soruyorlar” anlamına gelmektedir.²¹⁴ Bu görüşü içeren Abdurrahman b. Zeyd kanalıyla gelen bir diğer rivayete göre mana şöyledir: “Sanki sen onu biliyormuşsun gibi... Hâlbuki Allah onu yarattıklarından gizlemiştir.” Bu rivayette yer aldığına göre Abdurrahman b. Zeyd görüşünü Lokmân sûresi 34. âyeti²¹⁵ okuyarak güçlendirmiştir.²¹⁶

İbn Kesîr, Abdurrahman b. Zeyd kanalıyla gelen rivayetin de içinde yer aldığı rivayetler grubunun içerdiği görüşü tercih etmektedir. Nitekim ona göre âyetin devamındaki; “De ki: ‘Onun bilgisi sadece Allah katındadır. Fakat insanların çoğu bilmiyorlar.’”

²¹⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 13/297-300; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/219.

²¹⁵ إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ / “Kıyametin ne zaman kopacağı bilgisi şüphesiz yalnızca Allah katındadır. O, yağmuru indirir, rahimlerdekindi bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Hiç kimse nerede öleceğini de bilemez. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır.”

²¹⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 13/299-300.

meâlindeki kısım da bu manayı desteklemektedir. Meşhur Cibrîl hadisini de görüşüne delil olarak ayrıca zikretmektedir.²¹⁷ İbn Kesîr'in bu misalde de görüldüğü üzere rivayetler arasında tercihte bulunarak âyeti açıklamış olması; “sahâbe ve tâbiîn rivayetleriyle tefsirin” dirayet boyutunu içeren kısmına ideal bir örnektir.

Özetle ifade edilecek olursa rivayet tefsiri kavramını oluşturan sırasıyla Kur'an'ı Kur'an'la tefsir, sünnetle tefsir, sahâbe ve tabiîn sözleriyle tefsir; müfessirin tercihleri söz konusu olduğunda dirayetle ilgilidir. Fakat rivayet tefsiri kavramının içeriği bunu yansıtmamaktadır. Çünkü rivayet tefsiri tanımında yer bulan rivayet kavramının tefsir usulü açısından içeriği net olarak tanımlanmamıştır. Nitekim bu bağlamda rivayet tefsiri tanımının hadis ilminin rivayetleri sınıflandırma esasına göre yapıldığına dair bir eleştiri de söz konusudur. Bu görüşe göre tefsir ilmindeki rivayetin mahiyetiyle hadisteki aynı değildir. Çünkü tefsir rivayetlerinin gelişim seyri farklıdır ve vahiy kaynaklı değildir.²¹⁸ Bu açıdan rivayet ve yorum içerikli rivayet noktasındaki karışıklığı önleme adına rivayetlerin iki kategoride ele alınması bir teklif olarak sunulmaktadır. Buna göre kaynağı Hz. Peygamber'e ait olan ve sahâbenin kendi re'yine dayalı olmayan rivayetler *tefsirde bağlayıcılık ifade eden rivayetler*, sahâbe ve tabiîn'in içtihatlarını, şahsî görüşlerini içeren rivayetler ise *kültürel aktarım unsuru olan rivayetler* olarak isimlendirilip buna göre değerlendirilecektir.²¹⁹ Bunun yanında tarih ve siyer malzemesi, İslâm öncesi Arap geleneği ve kültürü, Ehl-i kitap kültürü de kültürel aktarım unsuru olan rivayetin içine dâhil olmalıdır.²²⁰

Yukarıda ifade edilen görüş haklı bir görüştür. Nitekim İsmail Cerrahoğlu da sahâbe tefsiri denilince kastedilenin kendi içtihatlarıyla yaptıkları tefsir olduğunu söylemiştir.²²¹ Benzer şekilde rivayet tefsiri olarak ifade edilenin aslında sahâbenin dirayeti olduğu dile getirilmiştir.²²² Hatta tefsiri sahâbe bilgisiyle ilgili gören İmâm Mâtürîdî'nin dahi tefsirde nakledilen bazı rivayetleri onların şahsi görüşleri olarak

²¹⁷ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/219-220.

²¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, 28-112.

²¹⁹ Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, 55-57.

²²⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, 87-246; Ayrıca bk. A.mlf. “Tefsir İlminde Rivayet Algısı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 21-57.

²²¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 1/86.

²²² Mustafa Öztürk, “Modern Dönem Tefsir Tarihi Edebiyatına Dair Bir Zihniyet Analizi: Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn Örneği”, *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu (Kayseri, 23-24 Ekim 2014)*, ed. Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 259. Sahâbe tefsirinin dirayet yönü hakkında ayrıca bk. Mehmet Zâhir Doğan, *Sahâbenin Dirayet Tefsîri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 39-76.

değerlendirip tefsirinde bu rivayetleri kimi zaman reddedebildiği veya ilgili görüşler arasında tercihler yaptığı belirtilmiştir.²²³ Bu bağlamda Hz. Peygamber'in sözü ve bağlayıcılığı olan sahâbe sözleri dışındaki rivayetlerin içtihatla ilgili oluşu, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm* özelinde bir örnekle de somutlaştırılabilir. Enfâl sûresi 24. âyetin²²⁴ ilk cümlesinin tefsiriyle ilgili vârid olan rivayetlere bakıldığında bu rivayetlerin sahâbe ve tâbiînin kendi görüşleri ve neticede dirayetlerinin bir hâsılası olduğu anlaşılmaktadır.

Âyetin ilk kısmında meâlen şöyle denilmektedir: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ / “Ey iman edenler! Size hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah'ın ve Resûlü'nün çağrısına uyun...” Hayat verecek şeylere ifadesiyle neyin kastolunmuş olabileceğine dair çok farklı rivayetler vardır. İbn Kesîr'in senetsiz Taberî'nin ise senetleriyle birlikte zikrettiği bu rivayetler içerisinde; Süddî'den gelen rivayete göre hayat verecek olan şey İslâm'dır. Mücâhid'den ulaşan rivayete göre âyetle denilmek istenilen hakikattir. Yine Katâde'den naklonulduğuna göre hayat verecek olan şey Kur'an'a işaret etmektedir. İbn İshâk kaynaklı bir rivayete göre ise “hayat verecek olan şeye çağırdığı zaman” kısmı, “düşmanla savaşa, cihâda çağırıldığınız zaman” anlamına gelmektedir.²²⁵

Tâbiîn zümresinden aynı âyetin tefsiriyle ilgili bu denli farklı rivayetlerin gelmiş olması; her ne kadar mevzu bahis görüşler senetle nakledilmiş olsa da işin özünde bu rivayetlerin nakilde bulunulan kişilerin kendi şahsî görüş ve değerlendirmelerinden ibaret olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde kaynağı İbn Abbas'a uzanan rivayetlerdeki farklılıklar da bu tür rivayetlerin içtihadî karakterine yani dirayetle de ilgili olduğuna iyi bir misal teşkil etmektedir.²²⁶ Kezâ; aynı âyetin tefsiriyle ilgili birbirinden oldukça farklı sebab-i nüzûl rivayetlerinin varlığı da rivayetlerdeki beşerî boyutun etkisini ve dirayet olgusunu gösteren en büyük karinelere birisidir.²²⁷

²²³ Büyük, Enes, “Mâtûrîdî'nin Tefsîr-Te'vil Ayrımı ve Bunun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, 225.

²²⁴ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ / “Ey iman edenler! Size hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah'ın ve Resûlü'nün çağrısına uyun ve bilin ki Allah, kişi ile kalbi arasına girer. Yine bilin ki, O'nun huzurunda toplanacaksınız.”

²²⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 13/463-465; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/259.

²²⁶ Örneğin Enfâl sûresi 29. âyette geçen “furkân” kelimesinin izahı ile ilgili İbn Abbas'tan çok farklı görüşlerin gelmiş olması bu rivayetlerin dirayet boyutunu göstermektedir. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/266.

²²⁷ Örneğin İbn Kesîr Bakara sûresi 115.âyetin nüzûl sebebiyle ilgili beş farklı görüşü içeren rivayeti tefsirinde zikretmiştir. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/305-308.

Sonuç olarak modern dönem rivayet tefsiri kavramına dâhil edilen unsurlar pratikte bakıldığında salt rivayetle ilgili değil dirayetle de ilgilidir. Dolayısıyla tefsir bütünlüğü açısından meseleye bakıldığında rivayetlerin kullanılmasındaki dirayetin veya sahâbe ve tâbiînin re'y içerikli rivayetlerinin rivayet tefsiri kavramının altına yerleşmemesi gibi metodolojik sorunlar sebebiyle rivayet tefsiri kavramı ve de rivayet-dirayet tefsiri ayrımı kavramsal açıdan sorunlu hale gelmektedir.

Dirayet tefsiri kavramı açısından bakıldığında da rivayet-dirayet tefsiri ayrımına bazı eleştiriler yapılmıştır. Bilindiği üzere rivayetler kaynaklık bakımından tefsir, dilsel veriler ise te'vil ve dirayet sahasına ait görülmüştür. Bu açıdan dilsel verilerin dirayet tefsiri içinde ele alınmasının tutarlılığı gündeme getirilmiştir. Zîra bu görüşe göre dil ve edebiyat bilgileri de bir aşamaya kadar aynen hadis rivayetleri gibi nakle tabi olmuştur.²²⁸ Dirayet tefsiri kavramına yöneltilen bir tenkit de müfessir boyutu açısından bakıldığında; tevarüs edilen dirayete mebni bir bilginin sadece nakledilmiş olmasıyla dirayet tefsiri vasfını kazanamayacağı ile ilgilidir. Yani bir müfessir herhangi bir dilsel veriyi, fıkıh, kelâm ve tasavvuf ilmine ait herhangi bir bilgiyi âyetin tefsiriyle ilgili olarak zikretmekle yetinip tercihte ve yorumda bulunmamış ise özünde sadece nakil olan böyle bir faaliyeti dirayet tefsiri olarak nitelemenin uygun olmadığı ifade edilmiştir.²²⁹

Bahsi geçen görüş de haksız bir görüş değildir. Zira bir bilginin dirayet tefsiri kavramının içine dâhil olabilmesi için müfessirin aklî çabasının bir ürünü olması gerekir. Bir diğer ifadeyle yapılan açıklamanın dirayete dâhil olabilmesi için bir yorumu veya en azından tercihte bulunma gibi aklın devreye girdiği bir tasarrufu içermesi gerekmektedir. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*'den bir örnekle somutlaştırmak gerekirse Âl-i İmrân sûresi 96. âyette²³⁰ Mekke olarak tefsir edilen “Bekke”/بَكَّة kelimesinin anlamıyla ilgili İbn Kesîr; birbirinden oldukça farklı görüşler nakletmektedir. Örneğin bir görüşe göre; o bölge, zalim ve zorba kimselerin boynunu eğmiştir bu durumda kelime “بكا-بيكو”

²²⁸ Bu eleştiriye rağmen şu husus da belirtilmiştir: Bu iki bilgi türünün yani rivayet ve dilsel verilerin özellikle tedvin dönemiyle birlikte yolları ayrılmaya başlamış; dil ve edebiyat ilimlerinin, fıkıhta olduğu gibi dirayet yönü ağırlık kazanmış ve bu ilimlerde şifâhi rivayet şartı aranmamıştır. Buna sebep olarak ise dil ilimlerinin kendine özgü muhtevası, hadis rivayeti gibi doğrudan dînî yönünün olmayışı ve kendi kendine öğrenmeyi içeren bir yapıya sahip olması gösterilmiştir. Bk. Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 180-182.

²²⁹ Karagöz, “Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, 58.

²³⁰ “إِنَّ أَوَّلَ نَبِيٍّ وَضِعَ لِلنَّاسِ لَدَىٰ بَيْكَةِ مَبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ” / “Şüphesiz, insanlar için kurulan ilk ibadet evi, elbette Mekke'de, âlemlere rahmet ve hidâyet kaynağı olarak kurulan Kâbe'dir.”

fiil kökünden gelir. Başka görüş sahiplerine göre insanlar bölgede kalabalığa sebep olurlar yani izdiham yaparlar ki bu durumda kelime; “ تَبَاكَ ” fiilinden gelmiş olur. Müfessir daha başka görüşler de nakletmekle birlikte bunlar arasında bir tercihte bulunmamaktadır.²³¹ Keza Mâide sûresinin 106. âyetinin ilk cümlesiyle ilgili²³² farklı iki i'râb vechi zikretmekte fakat herhangi bir tercihte bulunmamakta ve görüş öne sürmemektedir.²³³

Müfessir örneği verilen iki durumda da dirayet sahasına ait görülen bir bilgiyi sadece aktarım aracı olarak kullanmaktadır. O halde bir müfessirin dirayete konu olan bir bilgiyi tefsirinde kullanması fakat bu bilgiyi kendisine maletmeden sadece nakletmesi bilginin kaynağı itibariyle dirayet sahasına ait görülse de o bilginin kullanılma şeklinin müfessir açısından dirayete ve dirayet tefsirine karşılık gelmesi makul olmamaktadır. Meseleye bu açıdan bakıldığında dirayet tefsiri kavramının içeriğinin net olmadığı ve gözden geçirilmesi gerektiği düşünülmelidir.

Sonuç olarak tefsirde rivayet ve dirayet ayrımı tarihsel açıdan hicrî dördüncü asırdan itibaren belirgin olarak vardır ve rivayetin bağlayıcı görülmesi sebebiyle aralarına bir sınır çekilmiştir. Bu açıdan rivayet ve dirayet tefsiri kavramları klasik usulde yapılan rivayet-dirayet ayrımından farklı bir düzleme sahip değildir. Fakat müfessirin tasarrufları devreye girdiğinde; rivayet tefsirinin unsurlarının ve dirayet içerikli rivayetlerin rivayet tefsiri kavramının altına tam olarak yerleşmemesi gibi bir sorun ortaya çıkmaktadır. Esasında rivayet tefsiri kavramının bu sorunu haiz olması, tefsirin rivayeti de aklı da içeren bütüncül bir faaliyet olmasıyla ilgilidir. Rivayet tefsiri kavramının içeriği ise tefsirdeki bu bütünlüğü yansıtmamaktadır. Keza müfessirin öznel çabasının gerekliliği açısından bakıldığında dirayet tefsiri kavramı da netlik içermemektedir. Dolayısıyla bahsi geçen sebeplerle rivayet-dirayet tefsiri ayrımı eksik bir kavramsallaştırma ve sınıflandırma olarak gözükmektedir.

²³¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/63.

²³² يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهِادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ “Ey iman edenler! Birinizin ölümü yaklaştığı zaman, vasiyet sırasında aranızda şahitlik (edecek olanlar) sizden adaletli iki kişidir...”

²³³ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/581.

1.2.3.2. Literatürü Sınıflandırma Sorunu

Tefsir usul ve tarihi açısından tefsir literatürünün sınıflandırılması ile ilgili bir problemin varlığından bahsetmek mümkündür.²³⁴ Bu genel probleme dâhil olan bir sınıflandırma şekli de rivayet-dirayet tefsiri ayrımıdır. Bu ayrımın tefsir eserlerinin genel içeriklerine ve metotlarına göre yapıldığı anlaşılmaktadır. İçeriğini daha çok rivayetlerin oluşturduğu tefsirler rivayet tefsiri kategorine, muhtevasında dilsel tahlillerin ve çeşitli ilimlerin yardımıyla müfessirin yorumlarının ağırlık oluşturduğu tefsirler dirayet tefsiri sınıfına dâhil edilmiştir. Örneğin Taberî ve İbn Kesîr'in tefsirleri rivayet ağırlıklı olduğu için rivayet tefsirleri kategorisinde değerlendirilmiştir. Kelâmî konulara yoğunlukla yer vermesi sebebiyle Fahreddin Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb* ile dil ve belâgat konularına tefsirinde sıklıkla yer veren Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) *İrşâdü'l-akli's-selîm* isimli tefsiri ve benzerleri dirayet tefsiri sınıfında ele alınmıştır.²³⁵

Her ne kadar ayrım, literatürü kabaca tanıtip bilgi veriyor olsa da yakından incelendiğinde keskin bir ayrım olduğu görülecektir. Örneğin bu ayrımda rivayet tefsiri olarak kodlanan Taberî'nin *Câmiu'l- Beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân* isimli tefsirinin söz konusu taksimatla tam da uyumlu olmadığı görülecektir. Çünkü rivayet tefsiri denince zihinde uyanan mana; tanımlandığı şekliyle sadece rivayetten oluşan tefsir şeklindedir. Hâlbuki Taberî tefsiri, rivayetlerin sadece nakledildiği bir tefsir değildir. Çünkü Taberî, tefsirinde; âyetlerin tefsiriyle ilgili rivayetleri sıraladıktan sonra bunlar arasında birtakım tercihler yaparak ve görüşünü açıklayarak bir sonuca ulaşmaktadır.

²³⁴ Tefsir usul ve tarihinde mezhep ve ekol bazlı sınıflandırmalar da yapılmıştır. Fakat bu sınıflandırmalarda bir standardın yakalanamadığı görülmektedir. Örneğin Ali Turgut, dirayet tefsirinin çeşitleri başlığı altında tasavvufî tefsirler adıyla bir sınıflandırma yapmıştır. *Âlûsî tefsiri*, işârî tefsir özelliği yoğun bir tefsir olmasına rağmen en başta dirayet tefsiri olarak zikredildiği için bu tasnif altında bir daha bahsi geçmemiştir. Bk. Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, 265, 286. Yine Zürkânî, Zehebî ve Cerrahoğlu, *Keşşâf tefsirini* dirayet tefsirine dâhil etmemiş üstelik bu tefsire ayrı bir tasnif olan lugavî tefsir sınıfında da yer vermemişlerdir. Büyük olasılıkla mezhebî kaygılarıdır ki *Keşşâf tefsiri* fırka-mezhep tefsirleri gurubunda incelenmiştir. Bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/50-53; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/301-342; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/343-387. Mehmet Paçacı ise bu tefsiri dirayet tefsirinin çeşitleri olarak ele aldığı; dilbilimsel/lugavî ve mezhebî tefsirler başlıkları altında iki kez zikretmiştir. Bk. Mehmet Paçacı, *Kur'an'a Giriş* (İstanbul: İsam Yayınları, 4. Baskı, 2010), 129. Çağdaş döneme ait içtimâî-edebî bir tefsir çeşidi olarak görülen *Menâr Tefsirini*, Cerrahoğlu; günümüz tefsir hareketleri başlığı altında incelemiştir. Bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/467-496. Mehmet Paçacı ise aynı tefsiri dirayet tefsirinin çeşidi olarak içtimâî tefsirler grubunda da zikretmiştir. Bk. Paçacı, *Kur'an'a Giriş*, 129. Keza Cerrahoğlu, Kurtubî'nin *el-Câmî' li Ahkâmî'l-Kur'ân* isimli tefsirini dirayet tefsiri sınıfında değil ahkâm tefsirleri adıyla müstakil bir bölümde ele almıştır. Bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/116-129.

²³⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 228-231; Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, 236-321; Paçacı, *Kur'an'a Giriş*, 123-125; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/22-23, 48-49; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/147-258.

Taberî tefsirinin bu özelliği bir örnek üzerinden somutlaştırılabilir. Taberî; Mâide sûresi 21. âyetin²³⁶ tefsirinde *mukaddes belde* ile kastedilenin ne olduğuna dair ileri sürülen görüşleri ve bu görüşlerin yer aldığı rivayetleri tek tek serdetmekte nihâyetinde mukaddes belde ile ilgili kendi kanaatini açıklamaktadır. Mukaddes beldenin Tûr ve çevresi, Şam ve çevresi veya Eriha bölgesi olduğunu ifade eden görüş ve rivayetleri zikreden Taberî'ye göre; mukaddes beldenin tam olarak neresi olduğu ancak kesin haberle elde edilebilir ki böyle bir haber mevcut değildir. Ancak te'vil ve siyer ehli ile âlimlerin tümünün konuyla ilgili rivayetlerinden çıkan sonuca göre burası Fırat ile Mısır (Ariş) arasında kalan bir bölgededir.²³⁷

Taberî misalde görüldüğü üzere ilgili görüş ve rivayetleri sıralamakla yetinmemiş mukaddes belde ile ilgili kendi görüşünü de açıklamıştır. Dolayısıyla Taberî tefsiri, rivayetler ve görüşler arasında tercihlerin yapıldığı müellifinin kendi kanaatlerini ortaya koyduğu bir kaynak olduğu için mevcut haliyle rivayet tefsiri kategorisine tam olarak uymamaktadır. Yine Taberî tefsiri önemli ölçüde kıraat bilgisine dayalı tahliller içermesi, dirayete konu teşkil eden ilimlerden faydalanılması gibi sebeplerle de önemli ölçüde dirayet özellikleri taşımaktadır.²³⁸ Taberî tefsiri gibi *Tefsirü'l-Kur'ân'il-Azîm* de rivayet-dirayet tefsiri ayrımında konumlandırıldığı rivayet tefsiri başlığıyla tam bir uyum arz etmemektedir.²³⁹

İbn Ebû Hâtim'in *Tefsirü'l-Kur'ân'il-Azîm* ve Süyûtî'nin *ed-Dürü'l-Mensûr* isimli tefsirleri ise dirayet içermemesi yönüyle Taberî ve İbn Kesîr'in tefsirlerinden farklıdır. Abdürrezzâk es-San'ânî'nin (ö. 211/827) tefsiri için de aynı durumun geçerli olduğu belirtilmiştir.²⁴⁰ Bu tefsirlerde müelliflerinin görüşleri yok denecek kadar azdır.²⁴¹ Bahsi

²³⁶ يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتُدُّوا عَلَىٰ آدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ / "Ey kavmim! Allah'ın size yazdığı kutsal toprağa girin. Sakın ardınıza dönmeyin. Yoksa ziyana uğrayanlar olursunuz."

²³⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/167-168. Benzer şekilde Bakara sûresi 129. âyetinde geçen hikmet kelimesi ile ilgili farklı görüşleri aktarmış ve kendi tercihini gerekçesiyle birlikte ortaya koymuştur. Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/87-88.

²³⁸ Son dönemde Taberî'nin tefsirinin dirayet yönünün olduğunu göstermeye dönük çalışmalar yapılmıştır. Bk. Atik Aydın, *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004); Sıtkı Gölle, "Rivayet ve Dirayet Yöntemleri Açısından Taberî Tefsiri Hakkında Bir Değerlendirme", *EKEV Akademi Dergisi*, 8/19 (2004), 265-280; Hacı Önen, *Taberî Tefsiri'nde Dirayet* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012).

²³⁹ İlerleyen bölümlerde *Tefsirü'l-Kur'ân'il-Azîm*'in bu yönü ayrıntısıyla ortaya koyulacaktır.

²⁴⁰ Öztürk, *İlâhî Hitâbın Tefsiri*, 1/35.

geçen bu tefsirler arasındaki fark, müelliflerinin Nisâ sûresi 59. âyetinde²⁴² geçen *ülû'l-emri* tefsir ediş yöntemleri üzerinden gösterilebilir. Âyetinde müminlere hitâben Allah'a, Resûl'üne ve *ülû'l-emre* itaat etmeleri emredilmektedir. Taberî, *ülû'l-emrin*; emirler, ilim ve fıkıh ehli, Hz. Peygamber'in ashâbı, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer olduğu yönünde vârid olan farklı görüş ve rivayetleri aktarmaktadır. Ona göre bunlar içerisinde yöneticiye itaati emreden haberlerin sıhhatine ve Müslümanların maslahatına binaen *ülû'l-emr* ile kastolunanın emir ve yöneticiler olması doğruya en yakın olan görüştür.²⁴³ İbn Kesîr de zikrettiği rivayetlerin akabinde Taberî gibi *ülû'l-emrin* mahiyeti ile ilgili görüşünü gerekçesiyle olmasa da beyan etmektedir. Ona göre *ülû'l-emr*; gerek yönetici gerek âlim emir ve yetki sahibi olan herkesi içine almaktadır.²⁴⁴ İbn Ebû Hâtim ise tefsirinde kendi görüşünü açıklamadan sadece konuyla ilgili rivayetleri aktarmaktadır.²⁴⁵ Aynı şekilde Süyûtî de herhangi bir tercih ve yorum yapmaksızın sadece ilgili rivayetleri sıralamaktadır.²⁴⁶

İbn Ebû Hâtim ve Süyûtî'nin sadece rivayet aktarımında bulunmaları sebebiyle tefsirlerinin rivayet tefsiri kategorisinde zikredilmeleri problem teşkil etmemektedir. Fakat Taberî ve İbn Kesîr'in tefsirleri, dirayet özellikleri de taşımaları sebebiyle rivayet tefsiri kategorisi altına tam olarak yerleşmemektedir. Dolayısıyla önemli ölçüde dirayet yönü de olan bu tefsirlerle İbn Ebû Hâtim ve Süyûtî'nin tefsirleri gibi dirayet yönü olmayan kaynakları "rivayet tefsirleri" adıyla tek bir başlık altında toplamak problem oluşturmaktadır. Çünkü ayırım tefsirlerin içeriğine tam olarak vakıf olmayı zorlaştırmakta ve tefsirlerin farklılık arz eden önemli yönlerinin görülmesini engelleyerek genelleyci bir bakışa neden olmaktadır.

²⁴¹ Bu iki tefsirin müelliflerinin görüşlerini içermediği bazı araştırmalarda da dile getirilmiştir. Bk. Aydın, "Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", 22-24; Bırışık, "Tefsir", 40/285; Öztürk, *İlâhî Hitâbın Tefsiri*, 1/34-35.

²⁴² يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
/Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan
ülû'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve âhiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûl'üne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir."

²⁴³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/496-504.

²⁴⁴ İbn Kesîr ayrıca bu görüşünü destekleyen âyetleri de hatırlatmaktadır. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/285.

²⁴⁵ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3/989.

²⁴⁶ Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîri'l-me'sûr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 2/573-575.

Dirayet tefsiri kategorisine dâhil edilen tefsirlerin özellikleri açısından bakıldığında da rivayet-dirayet tefsiri ayrımının genelleyici oluşuna dikkat çekilmiştir.²⁴⁷ Örneğin Fahreddin Râzî'nin tefsiri dirayet tefsiri olarak kabul edilmiş olmasına rağmen rivayet tefsirinin bir aşaması olarak zikredilen Kur'an'ı Kur'an'la tefsire bu tefsirde sıklıkla başvurulmuştur.²⁴⁸ Kezâ Râzî, tefsirinde, rivayetlerden de önemli ölçüde faydalanmaktadır.²⁴⁹ Yine rivayet tefsiri sınıfında ismi geçmemesine rağmen Zemahşerî, sûre sonlarında sûrelerin faziletleriyle ilgili zayıf hadislerle dahi yer vermektedir.²⁵⁰ Buna rağmen dirayet tefsiri olarak nitelenen bu eserlerin rivayet açısından bilgi ve kaynaklık değerleri üzerinde durulmamaktadır. Hâlbuki bu tefsirler de önemli oranda rivayet malzemesi içermektedir.

Netice olarak ifade edilirse rivayet ve dirayet tefsiri başlığı altında gruplandırılan tefsirlerin önemli bir kısmının rivayet- dirayet tefsiri ayrımının altına tam olarak yerleşmediği, bu ayrımla tam bir uyum arz etmediği görülmektedir. Bu sebeple rivayet-dirayet tefsiri ayrımının, farklılıkları ve benzerlikleri gözardı eden genelleyici ve kategorik bir ayrım olduğu anlaşılmakta, bu yönde görüşlerin dile getirildiği mezkûr çalışmaların savundukları tezlerin isabetli olduğu düşünülmektedir. Nitekim bu görüş ilerleyen bölümlerde *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Azîm*'in dirayet yönünü ele almayı amaçlayan bu çalışma özelinde desteklenmiş olacaktır.

Rivayet-dirayet tefsiri taksimatı ile ilgili problemin giderilmesi bağlamında, rivayet tefsiri tanımlamasından ziyade Zekeriya Pak tarafından salt rivayet tefsiri ve rivayet ağırlıklı tefsir şeklinde önerilen tasnif ayrımla ilgili problemi büyük ölçüde çözebilir.²⁵¹ Yine son dönemde konuyla ilgili yapılan çalışmalarda rivayet-dirayet tefsiri ayrımına göre daha kuşatıcı tasniflerin de önerildiğini belirtmek gerekir.²⁵² Bunlara ilaveten problemi çözme adına; akılcı tefsirler şeklindeki üst bir başlık altında dînî akılcılık, felsefî akılcılık, dile dayalı (edebî akılcılık), mezhebî akılcılık vb. tarzında

²⁴⁷ Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 184-185.

²⁴⁸ Bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 8/186-187, 11/189-190. Fahreddin Râzî'nin Kur'an'ı Kur'an'la Tefsir'i hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Niyazali Aripov, *Tefsîr-i Kebîr'de Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005)

²⁴⁹ Bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 5/344; 15/523.

²⁵⁰ Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/522-524.

²⁵¹ Mesut Okumuş v. dğr., *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 159-227.

²⁵² Önerilen tasnifler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 193-194; Hikmet Koçyiğit, "Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/ 31 (2014), 74-78.

gruplandırmalar yapılabilir. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, söz konusu sınıflandırmada dînî akılcılık akımının altında ele alınıp değerlendirilecektir. Böylece tefsirleri; rivayet veya dirayet şeklinde ayırmaktansa metotlarına zemin teşkil eden yorum anlayışları bağlamında değerlendirmek mümkün olacak bu ise genelde tefsir tarihi, özelde ise tefsir literatürüyle ilgili daha gerçekçi ve geniş bir bakış açısı verecektir.²⁵³



²⁵³ Nitekim bu görüşümüze benzer şekilde tefsir tarihinde belli başlı bazı ana akım ve ekollerin arkasında farklı paradigmatic yapıların olduğu bu sebeple de bu akım ve ekollerin mezheb ve kategoriler üzerinden değil de epistemolojik tutum ve tercihler üzerinden tahlil edilmesinin daha doğru bir usul olacağı dile getirilmiştir. Bk. Öztürk, “İslâm Tefsir Tarihinde Ana Akım ve Paradigmalar”, 1/238.

BÖLÜM 2: RİVAYETLERİN KULLANIMINDA DİRAYET

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm büyük ölçüde rivayetlerden bilhassa merfû' rivayetlerden müteşekkil bir tefsirdir. Çünkü müellifi Hz. Peygamber'den sadece tefsir maksadıyla varid olanları değil bütün hadisleri tefsir kapsamında görmüş ve âyetlerin içeriğiyle uyumlu gördüğü hadisleri tefsirine derc ederek bir nevi hadislerle konulu tefsir yapmıştır. Tefsirin bu konuda özgün olduğunu da söylemek mümkündür. Bunda müfessirin hadisçi kimliğinin büyük etkisi vardır. Merfû' rivayetlerden sonra ise mevkûf ve maktû' rivayetler tefsirde yoğunluk göstermektedir.

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm'e derc edilen hadisler kimi durumlarda çeşitli tasarruflar yoluyla dirayete konu edilmekte ve bir dirayet vasıtası olmaktadır. İbn Kesîr, tefsirinde, tefsir içerikli mevkûf ve maktû' rivayetlere de yer vermiştir. Bu rivayetleri de her zaman için sadece bir aktarım aracı olarak kullanmamıştır. Dolayısıyla dirayet vasıtası olma durumu mevkûf ve maktû' rivayetler için de geçerlidir. Aşağıdaki iki ana başlık ve alt başlıklar altında *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de rivayetlerin nasıl ve hangi açılardan bir dirayet vasıtası olarak kullanıldığı örnekler üzerinden gösterilerek tefsirin bu açıdan dirayet boyutu ortaya koyulurken, tefsirde dirayet kavramının içerisine rivayet tasarruflarının dâhil olabileceği de *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm* özelinde gösterilmiş olacaktır.

2.1. Hadislerin Kullanımında Dirayet

İfade edildiği üzere *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de hadisler (merfû') sadece nakletme amacıyla istihdam edilmemiştir. Müfessir çeşitli açılardan hadisler üzerinde veya hadisler aracılığıyla tasarruflarda bulunmaktadır. İbn Kesîr'in hadislerle ilgili bu metodu bazı araştırmacılar tarafından “sadece hadis listesi” olarak yorumlanmışsa da aslında bu hadis listelerinin belirli bir görüşü ve duruşu yansıtma amacıyla çok dikkatlice seçilmiş bir planda ve sırada sunulduğu da ifade edilmiştir.²⁵⁴ Aşağıda hadislerin kullanımında dirayet başlığı altında hadislerle ilgili tasarruflar, örnekler üzerinden gösterilecektir.

²⁵⁴ Younus Y. Mirza, *Ibn Kathîr (D.774/1373): His Intellectual Circle*, 162.

2.1.1. Tercihlerin Hadislerle Desteklenmesi

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm, içeriği itibariyle büyük ölçüde hadislerle dayanan bir tefsirdir. Fakat hadisler her zaman bir aktarım unsuru olarak kullanılmamaktadır. Kimi zaman tefsirde hadisler, müfessirin görüşlerini temellendirme noktasında işlev görmektedir. İbn Kesîr'in bu açıdan hadisleri nasıl kullandığını göstermesi bakımından وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ / مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ “Sen şu Kur'an'dan önce hiçbir kitap okumuyor ve onu sağ elinle yazmıyordun. (Okuyup yazsaydın) o takdirde batıl peşinde koşanlar, şüpheye düşerlerdi.” meâlindeki Ankebût sûresi 48. âyetin tefsiri örnek verilebilir. Bu âyetin tefsirinde müfessir, Hz. Peygamber'in ümmîliği meselesine değinirken görüşünü ortaya koymakla kalmamış aynı zamanda hadislerle destekleme yoluna gitmiştir.

Hz. Peygamber'in ümmîliği bağlamında Kâdî Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081) ve bazı son dönem fıkıhçılar tarafından Hudeybiye barışının anlatıldığı ve Hz. Peygamber'in bizzat kendi eliyle anlaşma metnini yazdığına dair delil gösterilen hadisteki²⁵⁵ ثُمَّ اخَذَ ibarelerinin konuyla ilgili; Hz. Peygamber'in Hudeybiye anlaşmasının metnlerini yazmasını kâtipten istediğinin anlatıldığı benzer başka bir hadisle anlaşılabilirliğini söylemektedir.²⁵⁶

İbn Kesîr, Hz. Peygamber'in okuma yazma bilmediğine delil olarak bahsi geçen hadisi göstermekle kalmayıp konuyla ilgili Bâcî'nin ileri sürdüğü görüşü de yorumlamaktadır. Ona göre Kâdî el-Bâcî, Hz. Peygamber'in yazı yazmayı bildiğini değil mucizevî bir şekilde yazdığını kastetmiştir. İbn Kesîr bu yorumunu da Deccâl ile ilgili bir hadisle desteklemektedir. Deccâl'in durumuyla ilgili bu hadiste Hz. Peygamber; Deccâl'in gözlerinin arasında “كَافِر”/kâfir yazdığını söylemektedir.²⁵⁷ Yine başka bir rivayete göre Deccâl'in alnında كَفَرَ/“ke-fe-ra” yazacak ve bunu her mümin okuyabilecektir.²⁵⁸

İbn Kesîr'in hadisten, Deccâl'in alnında yazan yazıyı okumayı, bilinen okuma yazma değil olağan dışı bir okuma olarak anladığı anlaşılmaktadır. Aynen bu hadiste olduğu gibi ilgili hadiste geçen yazmanın da bildiğimiz yazma işlemiyle açıklanamayacağını söylemektedir. İbn Kesîr'in sadece görüşünü değil ilgili görüş bağlamında yaptığı

²⁵⁵ Buhârî, “Sulh”, 6. (no. 2699); “Megâzî”, 43. (no. 4250)

²⁵⁶ Buhârî, “Şurût”, 15. (no. 2731 ve 2732)

²⁵⁷ Buhârî, “Hacc”, 30. (no.1555); Müslim, “İmân”, no.270.

²⁵⁸ Ebü'l-Kâsım Temmâm b. Muhammed b. Abdillâh el-Becelî er-Râzî ed-Dımaşkî, *el-Fevâ'id*, thk. Hamdi b. Abdülmecîd es-Selefi (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Baskı, 1412), 2/149. (no.1393)

yorum ve değerlendirmelerini de hadislerle desteklediği görülmektedir. Müfessir, hadislerle destekleyerek görüşlerini açıklarken diğer taraftan aksi görüşe delil olabilecek, Hz. Peygamber'in vefat etmeden önce okuma yazma öğrendiğini belirten hadisin ise zayıf ve uydurma olduğunu bu sebeple delil olamayacağını ifade etmektedir.²⁵⁹

İbn Kesîr'in hadisleri tekdüze sıralamayıp görüşlerini delillendirmede kullanmasına dikkat çekici bir örnek olarak; ... أَلْيَوْمَ أَجَلَ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ “Bugün size temiz ve hoş şeyler helâl kılındı. Kendilerine kitap verilenlerin yiyecekleri size helâl, sizin yiyecekleriniz de onlara helâldir...” meâlindeki Mâide sûresinin 5. âyetinin ilgili kısmını tefsir edişini verebiliriz. Ehl-i kitap ve Müslümanların yiyeceklerinin karşılıklı olarak birbirlerine helâl olduğunu beyan eden bu âyetin tefsiri maksadıyla müfessir bir hadis zikretmektedir. Abdullah b. Mugaffel'den (ö. 59/679) rivayet edildiğine göre o şöyle anlatmıştır: “Hayber gününde bir yağ kırbası ele geçirildi. Ben de onu aldım ve bundan hiç kimseye vermeyeceğim dedim. Sonra arkama döndüğümde gördüm ki Resûlullah bana gülümsüyor.”²⁶⁰

Müfessir, belli başlı mezhep imamlarının bu hadisi Yahudilere haram olan iç yağının Müslümanlara da haram olduğunu söyleyen Mâlikîlere karşı delil gösterdiklerini belirtir. Fakat o, bu delillendirmeyi doğru bulmadığını söylemektedir. Çünkü bu olay husûsîdir ayrıca o, bu yağın, bağırsaklarda ve sırtlarda bulunan dolayısıyla helâl görülen yağ türünden olmasının mümkün olduğunu savunmaktadır. Esasında cumhur ona göre şu hadisle delillendirme yapsa daha uygun olurdu: “Hayberliler Hz. Peygamber'e yağda kızarttıkları bir koyunu hediye etmişlerdi. Fakat bu koyunun kolu zehirliydi. Resûlullah bu koldan ısırığında kol (mûcize olarak) zehirli olduğunu söyledi ve Hz. Peygamber de onu tükürdü. Zehirin etkisi ise öndeki dişlerine ve damarlarına etki etti. Koyundan o esnada Bîşr b. Berâ' b. Ma'rûr (ö. 7/628) da yedi fakat öldü. Allah'ın Resûlü de koyunu zehirli olarak veren Zeynep isimli kadını, ölen sahâbeye kıyasen öldürttü.”²⁶¹

²⁵⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/55-56.

²⁶⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Nebîl Hâşim el-Mağrî (Beyrut: Dâru'l- Beşâir, 1. Baskı, 1434/2013), “Siyer”, 60. (no.2695); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. Abdülmü'ti Emîn Kal'acî (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1412/1991), “Siyer”, 20. (no. 17872)

²⁶¹ Ebû Dâvûd, “Diyât”, 6. No. (4510); Dârimî, “Alâmâtü'n-Nübüvve”, 11. (no. 73, 74,75)

İbn Kesîr, hadisin bu meseleye şu açıdan delil olacağı görüşündedir. Zira Hz. Peygamber ve beraberindekiler etten yemişler ve o, ette haram olduğu düşünülen yağları gündeme getirmemiştir.²⁶² Müfessir, Mâlikîlerin tezini çürütecebilecek başka bir hadisi de bu bağlamda hatırlatmaktadır ki bu hadise göre Yahudilerden olan bir şahıs, Hz. Peygamber'e arpa ekmeği ve kokusundan az da olsa bozulduğu anlaşılan iç yağı ikram etmiştir.²⁶³ Bu misalde de görüldüğü üzere İbn Kesîr, kendi mezhebinin de savunduğu bir görüşü ispatlamaya dönük olarak hadisleri delil olarak kullanmaktadır. Bunu yaparken kendisinden önce yapılan delilendirmeye itiraz ettiği, onu çürütmeye çalıştığı da görülmektedir.

İbn Kesîr'in hadisleri görüşüne delil olarak kullanmasına bir örnek de A'râf sûresi 101-102. âyetlerin²⁶⁴ tefsiri gösterilebilir. Müfessir Hz. Peygamber öncesi toplumların sözlerinde durmamalarından bahsederken 102. âyette geçen "ahd" kelimesini fitratla açıklamaktadır. Yani ona göre ahd; Allah'ın kendisinden başka Rabb olmadığını kabul edeceklerine dair insanların yaratılışlarına yerleştirdiği ezeli söz anlamındadır. Fakat bu topluluklar, fitratlarında mevcut olan bu söze aykırı hareket etmişlerdir. Hiçbir delil olmadığı halde Allah'tan başka ilâhlar edinmişlerdir.

İbn Kesîr âyette geçen ahdin fitrat olarak anlaşılabileceğini hadislerle desteklemektedir. Müslim'in *Sahîh*'inde geçen hadisin konuyla ilgili kısmını nakletmeyi yeterli görmüştür. Buna göre Hz. Peygamber; "Ben kullarımın hepsini hanifler (beni birleyen müminler) olarak yarattım fakat şeytanlar gelip onları dinlerinden saptırdılar ve benim helâl kıldığımı onlara haram kıldılar..." demiştir. Hadisin devamında cennetliklerin üç kısım, cehennemliklerin beş kısım oluşu, taşıdıkları özelliklerle birlikte zikredilmektedir.²⁶⁵ Bu hadise ilaveten fitrat mevzuuyla ilgili çokça bilinen bir hadisi de yine görüşünü desteklemek için zikretmektedir. Hadiste; "Her doğan fitrat üzere

²⁶² İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/436-437.

²⁶³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 20/424 (no.13201); Buhârî, *Buyû'*, 14. (no.2069).

²⁶⁴ تِلْكَ الْقُرْآنُ نَقْصٌ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِهَا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ / "İşte memleketler! Onların haberlerinden bir kısmını sana anlatıyoruz. Andolsun, peygamberleri onlara apaçık deliller getirmişti. Fakat onlar daha önce yalanladıklarına inanacak değillerdi. Allah, kâfirlerin kalplerini işte böyle mühürler. Biz onların çoğunda, sözünde durma diye bir şey bulmadık. Ama gerçekten onların çoklarını yoldan çıkmış kimseler bulduk."

²⁶⁵ Müslim, "Cennet", no. 2865; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdulmun'im Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), "Fedâilü'l-Kur'ân", 49. (no.8016)

doğar fakat annesi ve babası onu yahudi, hristiyan veya mecûsî yapar.”²⁶⁶ denilmektedir.²⁶⁷

Diğerlerinde ve bu son misalde İbn Kesîr’in hadisleri mevzu açısından yönlendirmeye tabi tuttuğu ve açıkladığı görüş doğrultusunda destek olarak kullandığı görülmektedir. Nitekim son misalde zikrettiği ilk hadisin hadis kaynaklarında fitrat bağlamında zikredilmemiş olması da müfessirin kendi görüşüne uygun şekilde hadisleri istihdam edebildiğini gösterir. İbn Kesîr’in hadisleri bu şekilde kullanması tekdüze bir nakil faaliyetinden daha farklı bir yöntemdir. Sınırlı da olsa bir akıl yürütme, hadis üzerinden yapılmaktadır. Dolayısıyla İbn Kesîr’in görüşünü hadislerle delillendirme veya desteklemesinin bir dirayet faaliyeti olduğunu söylemek mümkündür. *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-Azîm*’de sadece merfû’ hadislerle değil sahâbe ve tâbiîn sözleri olan mevkûf ve maktû’ hadislerle de delillendirme yapmaktadır. Örneğin Saffât sûresinin ilgili âyetlerinin tefsirinde kurban edilen oğlun Hz. İsmâîl mi Hz. İshâk mı olduğu tartışmasında Hz. İsmâîl olduğu yönündeki görüşünü sahâbe ve tâbiîn rivayetleriyle delillendirmektedir.²⁶⁸

2.1.2. Âyet- Hadis İlişkisinin Kurulması

İbn Kesîr, kimi zaman âyetlerin lafzıyla hadisler arasında şahsî yorumları üzerinden bir mana irtibatı kurmaya çalışmakta, bir diğer ifadeyle hadisleri yorumuna aracı kılmaktadır. Bunun dikkat çekici bir örneği Mâide sûresi 12. âyetin²⁶⁹ tefsirinde bulunmaktadır. Âyette İsrâiloğullarından on iki temsilci seçildiği bildirilmektedir. Rivayetlere göre Hz. Mûsâ, Mısır’dan çıkınca Şam veya Mukaddes Belde’ye yerleşme niyetiyle ve orayı araştırmak üzere her boydan on iki temsilci seçmiş ve öğrendiklerini gizli tutmalarını tembihlemişti fakat temsilcilerin çoğu bu sözü tutmadılar ve

²⁶⁶ Buhârî, “Cenâiz”, 79.(no.1358); Müslim, “Kader”, no.2658.

²⁶⁷ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/167. Benzer örnekler için bk. 3/215-216, 5/153-158.

²⁶⁸ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/318-319.

²⁶⁹ وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمْهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ / “Andolsun, Allah İsrâiloğullarından sağlam söz almıştı. Onlardan on iki temsilci -başkan- seçmiştik. Allah, şöyle demişti: ‘Sizinle beraberim. Andolsun eğer namazı kılar, zekâtı verir ve elçilerime inanır, onları desteklerseniz, (fakirlere gönülden yardımda bulunarak) Allah’a güzel bir borç verirsiniz, elbette sizin kötülüklerinizi örterim ve andolsun sizi, içinden ırmaklar akan cennetlere koyarım. Ama bundan sonra sizden kim inkâr ederse, mutlaka o, dümdüz yoldan sapmıştır.’ ”

gördüklerini gelince boylarına anlattılar. Bazı rivayetlere göre de orada bulunan zorba kavimle savaşmakla emrolundular fakat bu sözü yerine getirmediler.²⁷⁰

İbn Kesîr, bu hususa dair kısa bir bilgi verdikten sonra âyette geçen on iki rakamı ile İslâm ümmetinden de benzer şekilde on iki halife çıkacağı bilgisini veren hadisler arasında bir alaka kurmaktadır. Mesrûk b. Ecda' (ö. 63/683 [?]) ve Câbir b. Semüre (ö. 74/693-694) kaynaklı iki hadisten Câbir'den rivayet edilene göre o, Hz. Peygamber'den şöyle işittiğini söylemiştir: “On iki kişi başlarında olduğu sürece insanların işleri yolunda olacaktır. Sonra Hz. Peygamber bir şey daha söyledi fakat ben onu duymadım. Babama Hz. Peygamber'in ne dediğini sorduğumda; ‘Hepsinin Kureş'ten olacağını söyledi’ dedi.”²⁷¹

İbn Kesîr, bu hadiste İslâm ümmeti içinden insanlar arasında adaleti tesis edecek on iki salih halifenin çıkacağı müjdesinin yer aldığını söylemektedir. Ayrıca hadiste bildirilen bu durum onların ardı sıra gelmelerini de gerektirmemektedir. İlk dördü olan Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Osman (ö. 35/656) ve Hz. Ali (ö. 40/661) ardı ardına gelmiştir. Bu halifelerden biri de ittifakla Ömer b. Abdülaziz'dir (ö. 101/720). Bazıları da Abbasoğullarındandır ve yönetim onların eline geçmeden kıyamet vaki olmayacaktır. Hadislerde müjdesi olan Mehdî de onlardan olacaktır. Müfessir bu noktada hadiste geçen on iki halifenin Şîîlerin inandığı on iki imâm olmadığını da sözlerine eklemektedir. Nitekim Tevrat'ta Hz. İsmâîl'in müjdesi olarak kendi soyundan on iki büyük lider çıkaracağı müjdesi yer almaktadır. İlgili hadislerde müjdelenen on iki halife bunlardır. Esasında Şîîler, Tevrat'taki ifadeye binaen, Müslüman olan Yahudilerin de cehâletleri ve kendilerini yanıltmaları sebebiyle on iki imâmın bu kişiler olduklarına inanmışlar ve bunu savunmuşlardır. Buna paralel İbn Kesîr, Şîîlerin on iki

²⁷⁰ Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/ 111-118.

²⁷¹ Buhârî, “Ahkâm”, 51. (no. 7223); Müslim, “İmâre”, no. 1821. Mesrûk'dan rivayet edilen hadise göre ise o; Kur'an okumakta olan Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) yanında otururken bir şahıs İbn Mes'ûd'a bu ümmet içinden kaç halife çıkacağına dair Hz. Peygamber'e herhangi bir soru sorulup sorulmadığını sormuştur. İbn Mes'ûd ise bu sorunun kendisine Irak'a geldiğinden beri sorulmadığını söylemiş ve sonra Hz. Peygamber'e sorduklarında İsrâiloğullarının on iki temsilcisi gibi bu ümmetten de on ki önderin çıkacağını söylediğini belirtmiştir. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/321; Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsîlî*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 2. Baskı, 1410-1414/ 1989-1994), 8/444.

masum imâm inancına karşı olduğunu ve kabul etmediğini açıkça ifade etmiş olmaktadır.²⁷²

İbn Kesîr, âyette geçen İsrâiloğullarının on iki temsilcisi ile bazı hadislerde geçen on iki önder ifadesi arasında bir alaka kurmuştur. Zira ona göre İsrâiloğullarından tarihte çıktığı gibi, İslâm ümmetinden de on iki salih halife çıkacaktır ki ilgili hadisler de bunu ifade etmektedir. Burada dikkat çeken husus on iki halifenin çıkacağını bildiren hadislerin âyetin tefsiriyle doğrudan ilgili olmamasıdır. Nitekim tefsir ilminde âyetlerin bağlamını ifade eden unsurlar olarak rivayet ve hadisleri sistematik olarak sıralayan Taberî'nin, bu âyetin tefsirinde, İbn Kesîr'in âyetle ilgisini kurduğu hadisleri aktarmadığı görülmektedir.²⁷³ Taberî'nin on iki halife ile ilgili hadisleri nakletmemesi de İbn Kesîr'in bu hadislerle âyet arasında bir ilişki kurarak yorum yaptığını göstermektedir.

İbn Kesîr'in hadisler üzerinden yorumlarını temellendirmesine Vâkıa sûresinin “Onların çoğu öncekilerden, azı da sonrakilerdendir.”/ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ” meâlindeki 13-14. âyetlerini tefsirini misal olarak zikretmek gerekir. Âyetlerin siyakında²⁷⁴ kıyamet günü insanların üç gruba ayrılacağı bildirilmektedir. Birincisi amel defterlerini sağdan alacak olanlar ki bunlar hayırlı insanlardır. İkincisi soldan alacak olanlar ki bunlar hayırsız olanlardır. Üçüncüsü ise imanda ve hayırlı işlerde öne geçenlerdir ki bunlar da Allah'a en yakın olanlar olup *Naîm* cennetlerinde yani nimetlerle dolu cennetlerde olacaklardır.²⁷⁵

İbn Kesîr, bu âyetlerde geçen *öncekiler* ve *sonrakiler* ibarelerinin farklı şekillerde tefsir edildiğini söylemektedir. Örneğin Taberî'nin tercih ettiği görüşe göre; öncekilerden kastın önceki ümmetler sonrakilerden kastın ise son ümmet (Muhammed ümmeti) olduğunu söylemektedir. Taberî'nin bu görüşe sahip olurken; “Bizler dünyada sonra

²⁷² İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/ 458-459.

²⁷³ Bk. Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, 10/ 109-124.

²⁷⁴ وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ “Siz de üç sınıf olduğunuz zaman. Âhiret mutluluğuna erenler var ya; ne mutlu kimselerdir! Kötülüğe batanlara gelince; ne mutsuz kimselerdir! (İman ve amelde) öne geçenler ise (âhirette de) öne geçenlerdir. İşte onlar (Allah'a) yaklaştırılmış kimselerdir. Onlar, Naîm cennetlerindedirler.” (el- Vâkıa 56/7-12)

²⁷⁵ Mustafa Öztürk, *Nüzûl Sırasına Göre Kur'an'ı- Kerim Meâli* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 218.

gelenler âhirette ise öne geçecek olanlarız”²⁷⁶ şeklindeki hadisten yardım aldığını ifade ettiğini de eklemektedir.²⁷⁷

İbn Kesîr’in tespitine uygun olarak Taberî’nin Hasan-ı Basrî’den (ö. 110/728) gelen rivayete de dayanarak bu kanaatte olduğu görülmektedir. Söz konusu rivayete göre Hz. Peygamber, Vâkıa sûresinin 7. âyetinden 40. âyetine kadar olan kısımla ilgili olarak şöyle demiştir: *Ashâbu’l-Yemîn* geçmiş ümmetlerle bu ümmet arasında eşit sayıdadır. Fakat geçmiş ümmetlerin öne geçenleri bu ümmetinkilerden fazladır.²⁷⁸ İbn Kesîr bu hadise ve son ümmetin cennetliklerin dörtte biri, üçte biri hatta yarısı olacağını ifade eden bu yönüyle de Taberî’nin elini güçlendiren, kendisinin de bu âyetin tefsirinde yer verdiği hadislere rağmen Taberî’nin görüşünü zayıf bir görüştür diyerek tenkit etmektedir. Çünkü ona göre son ümmet ümmetlerin en hayırlısıdır ki bu Kur’an âyetiyle sabittir. Dolayısıyla da âyette geçen *mukarrebûn* yani yakınlığı elde etmiş olan üçüncü zümrenin, diğer ümmetlerde, son ümmetten daha fazla olma ihtimali düşüktür. Ona göre ancak geçmiş bütün ümmetlerin toplamı bu ümmete eşit olabilir.

Müfessir, bu görüşü doğrultusunda Taberî’nin aksine “çoğu öncekilerdendir” ifadesini son ümmetin önceki nesilleri olarak anlamakta, “azı da sonrakilerdendir” ifadesinin de yine bu ümmeti kapsamına aldığını savunmakta, bu görüşüne uygun olarak birtakım rivayetleri aktarmaktadır.²⁷⁹ Asıl önemlisi bu görüşünü, son ümmetin ilk neslinin en hayırlı nesil olduğunu bildiren hadislerle delillendirmesidir. Bu hadislerin birinde İmrân b. Husayn’dan (ö. 52/672) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber; “Nesillerin en hayırlısı benim döneminde yaşayanlar sonra onları takip edenler sonra onların ardından gelecek olanlardır...”²⁸⁰ demiştir. Diğer hadiste ise Ammâr b. Yâsir’in (ö. 37/657) rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber; “Ümmetim yağmur misalidir. Öncesi mi sonrası mı hayırlıdır bilinmez.” buyurmuştur.²⁸¹ İbn Kesîr, bu hadise dair kısa bir şerhte bulunur. Ona göre dinin ikamesi için her ne kadar ümmetin son gelen fertlerine ihtiyaç olsa da fazilet her zaman öncekilerdedir. Ekinin de gelişmesi için sonradan yağacak

²⁷⁶ Buhârî, “Cum’a”, 1. (no. 876); Müslim, “Cum’a”, no. 855.

²⁷⁷ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/76. Tespitimize göre bahsi geçen hadis Taberî’nin ilgili âyeti tefsirinde yer almamaktadır. Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 23/94-98, 125-128.

²⁷⁸ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 23/98.

²⁷⁹ Bk İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/76-77.

²⁸⁰ Buhârî, “Rikâk”, 7. (no. 6428); Müslim, “Fedâilü’s-Sahâbe”, no. 2535.

²⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31/174; Tirmizî, “Emsâl”, 6. (no. 2869)

yağmura gereksinimi vardır fakat gelişiminde esas olan ilk yağmurudur. Zira o yağmurla ekin yetişir ve kökü sağlamlaşır.²⁸²

Müfessir, İslâm ümmetinin kendi içindeki durumunu bildiriyor olmasına rağmen söz konusu hadisleri, “*Onların çoğu öncekilerden, azı da sonrakilerdendir.*” âyetiyle; son ümmetin kastedildiği şeklindeki yorumunu delillendirmek için kullanmaktadır. Keza bu bağlamda Ebü'l-Kâsım et-Taberânî'den (ö. 360/971) ve Ebû Bekir el- Beyhakî'den (ö. 458/1066) nakille başka hadisleri de aktarmaktadır.²⁸³

Taberî'nin açıklama biçimine bakıldığında ise sadece vârid olan rivayetleri aktarmaktadır ki ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ / “*Onların çoğu öncekilerden, azı da sonrakilerdendir.*” âyetleriyle ilgili kendi tercihinin aksini ifade eden farklı bir rivayetin ve açıklama biçiminin tefsirinde yer almadığı yine İbn Kesîr'in âyetle ilişkisini kurarak delil olarak kullandığı hadisleri bu âyetin tefsirinde zikretmediği görülmektedir.²⁸⁴ Dolayısıyla İbn Kesîr'in; âyetin zâhirinin ve bağlamının keza var olan rivayetlerin aksine, bahis konusu ifadelerin her ikisini de son ümmeti kapsayacak şekilde anlaması ayrıca bu tercihinin hadislerle desteklemeye çalışmasını, hadisler aracılığıyla yapılan bir yorum olarak kabul etmek pekâlâ mümkündür.

İbn Kesîr'in âyetlerle hadis arasında mana irtibatı kurarak yorum yapmasına son bir misal olarak A'râf sûresi 175-176. âyetleri²⁸⁵ tefsirini verebiliriz. Bu âyetlerde bahsedilen kişinin kim olduğu ile ilgili farklı görüşleri aktaran İbn Kesîr, bunlar arasında herhangi bir tercih yapmamaktadır. Fakat meşhur olanın İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53) kanalıyla gelen ve İsrâiloğulları zamanında yaşayan bir adam hakkında olduğunu bildiren görüş olduğunu söyler.²⁸⁶ Taberî'nin naklettiği rivayetlerdeki ağırlıklı

²⁸² İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/77.

²⁸³ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/77-79.

²⁸⁴ Bk. Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, 23/94-98.

²⁸⁵ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبِعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْعَاوِينَ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ / فَتَمَثَّلَ لَكُم بِالْأَلْبِ إِنَّ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مِثْلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصْ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ / “*Kendisine âyetlerimizi verdiğimiz hâlde, onlardan sıyrılıp da şeytanın kendisini peşine taktığı, bu yüzden de azgınlardan olan kimsenin haberini onlara anlat. Dileseydik o âyetlerle onu elbette yüceltirdik. Fakat o, dünyaya saplanıp kaldı da kendi heva ve hevesine uydu. Onun durumu köpeğin durumu gibidir: Üzerine varırsa da dilini sarkıtıp solur; kendi hâline bırakırsa da dilini sarkıtıp solur. İşte bu, âyetlerimizi yalanlayan toplumun durumudur. Şimdi onlara bu olayları anlat ki düşünsünler.*”

²⁸⁶ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/ 209-210.

görüŖe göre bu kiŖi İsrâiloğullarından Bel‘am, Bel‘am b. Baur veya Bel‘am b. Über (Ebür) isimli bir ŖahıŖtır.²⁸⁷

İbn Kesîr, konunun ayrıntısını veren bazı rivayetlerin aktarımını yaptıktan sonra bu âyetin manasıyla ilişkili olduğunu ifade ettiği bir hadisi aktarmaktadır ki²⁸⁸ bu hadis öncesinde naklettiği rivayetlerle mana ve bağlam açısından ilişkili görünmemektedir. Söz konusu hadis Hasan-ı Basrî‘den gelen nakle göre Ŗöyledir: “Cündeb el-Becelî, (64/674-675) mescidde Huzeyfe b. Yemân‘ın (ö. 36/656) kendisine Ŗöyle dediğini anlatmıŖtır: Allah Resûlü Ŗöyle demiŖtir: ‘Hakkınızda beni en çok endiŖelendiren Ŗu kiŖidir. Kur‘an‘ı okumuŖtur ve üstünde onun güzelliği de vardır. Allah‘ın belirlediği bir vakte kadar da İslâm‘ın destekçisi ve yardımcısıdır. Fakat böyle olduğu halde bir zaman sonra ondan (İslâm‘dan) sıyrılıp çıkar ve onu arkasına atar. Hatta komŖusuna kılıç çeker. Üstelik ona Ŗirk damgası vurur.’ Huzeyfe demiŖtir ki; ‘Ben Ey Allah‘ın Nebîsi! Ŗirke bu iki kiŖiden hangisi daha layıktır, Ŗirk damgası vuran mı yoksa vurulan mı? diye sordum.’ O da Ŗirk damgasını vuran diyerek cevap verdi.”²⁸⁹

Görüldüğü üzere İbn Kesîr, İslâm dönemini ve Müslüman olan kiŖinin halini resmeden hadislerle söz konusu âyetler arasında bir ilişki kurmuŖtur. Dolayısıyla İbn Kesîr, bu hadislerle âyet arasında irtibat kurarak, âyette bahsi geçen; âyetlerden sıyrılan kiŖinin Müslüman da olabileceğini veya bu âyetin Müslümanları da kapsayabileceği yorumunu yapmıŖ olmaktadır. Hâlbuki âyetle ilgili Taberî‘nin aktardığı rivayetlere bakıldığında; âyette bahsedilen kiŖinin Hz. Peygamber öncesinde yaŖamıŖ bir kiŖi olduğu anlaŖılmakta ve yine Taberî‘nin, bu âyetlerin tefsirinde İbn Kesîr‘in âyetle ilişkisini kurduğu hadisi zikretmediği görölmektedir.²⁹⁰

Sonuç olarak bu baŖlık altında zikredilen üç misal, İbn Kesîr‘in metinsel ve tarihî bağlamı aŖarak hadisleri âyetlerin tefsirinde kullandığını bir diğer ifadeyle hadisleri mana itibariyle âyetlerle ilişkilendirerek yorum yaptığını ortaya koymaktadır.

²⁸⁷ Bk. Taberî, *Câmiu‘l-Beyân*, 13/252-257.

²⁸⁸ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/210.

²⁸⁹ Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ezdî Hacrî Mısırî Tahâvî, *Ŗerhu MüŖkili‘l-âsâr*, thk. Ŗuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü‘r-Risâle, 1. Baskı, 1415/1994), 2/324. (865 nolu hadis); Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Ŗuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü‘r-Risâle, 1. Baskı, 1414/1988-1991), 1/281-82 (no. 81)

²⁹⁰ Bk. Taberî, *Câmiu‘l-Beyân*, 13/252-275.

2.1.3. Hadislerin Tenkidi

İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de kullandığı hadisleri sadece zikretmemekte hadislerle ilgili birtakım tasarruf ve değerlendirmelerde de bulunmaktadır. Özellikle hadisleri çeşitli açılardan ve ilgili ayetlerin tefsirine etki edecek şekilde tenkit yöntemleriyle değerlendirmesi en dikkat çekici tasarruflarının başında gelmektedir. Müfessirin hadislerle ilgili tenkit boyutuyla nasıl tasarruflarda bulunduğu aşağıda yer alan örnekler üzerinden ortaya koyulacaktır.

2.1.3.1. İsnad Tenkidi

İsnad tenkidi; senedin ve hadisi nakleden râvilerden birinin veya birkaçının rivayetin sahihliğine engel teşkil eden eksik ve kusurları açısından incelenerek tenkit edilmesi olarak açıklanmıştır. Amacı ise hadislerdeki kusurları araştırma yoluyla sahih hadisi zayıf ve uydurma hadislerden ayırmak, hadislerin sıhhat durumunu tespit etmek olarak ifade edilmiştir.²⁹¹ Hadisteki sahihliği belirleyen temel iki ölçüt ise senetteki *ittisal* ve hadisi nakleden râvilerin *adalet ve zabt*²⁹² açısından yeterlilikleridir.²⁹³

İbn Kesîr yukarıda tanımlı verilen isnad tenkidi usulünü, âyetlerin tefsirine etki edecek şekilde bir diğer ifadeyle kendi görüşünü desteleyecek şekilde kullanmaktadır. Bunun dikkat çekici bir örneği *وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسِيَهُ الشَّيْطَانُ ذَكَرَ رَبَّهُ فَلَبِثَ فِي السَّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ* / “*Yûsuf, onlardan kurtulacağını düşündüğü kişiye, ‘Efendinin yanında beni an’, dedi. Fakat şeytan onu efendisine hatırlatmayı unutturdu da bu yüzden o, birkaç yıl daha zindanda kaldı.*” meâlindeki Yûsuf sûresi 42. âyetin tefsirinde bulunmaktadır.

Hiz. Yûsuf’un, zindanda iken rüyalarını tabir ettiği iki kişiden, kurtulacağını bildiği kişiye, âyette geçtiği üzere tembihte bulunmasıyla ilgili görüşlerden birine göre; “*فَانْسَاهُ الشَّيْطَانُ*” cümlesinde geçen “*هو*” zamiri, Hiz. Yûsuf’a racidir. Böyle olduğu takdirde cümle; “Şeytan, Yûsuf’a Rabbini anmayı unutturdu” anlamına gelmektedir. Müfessir bu

²⁹¹ Salih Karacabey, *Hadis Tenkidi* (İstanbul: Sır Yayıncılık, 2001), 123-124.

²⁹² Adalet râvinin dinin emirlerine bağlılığını ve ahlâkî planda dürüstlüğünü ifade eder. Zabıt, râvinin ezberine aldığı bir hadisi aradan uzun bir zaman geçmesine rağmen değişme ve bozulma olmadan hatırlayabilmesidir. Bk. Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrahmân b. Mûsâ Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, thk. Nureddin İtr (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1986), 11-12; Celâlüddîn Abdurrahmân es- Süyûtî, *Tedribü'r-râvi fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el- Faryâbî (Riyad: Dâru Taybe, 2. Baskı, 1993), 1/352.

²⁹³ İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, 11-12; Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 1/201.

anlamı kabul etmemektedir. Bu manayla ilgili Taberî'nin İbn Abbas kanalıyla gelen bir hadis rivayet ettiğini belirterek bu hadisi zikreder. Buna göre Hz. Peygamber; "Eğer Yûsuf, o sözü söylemeseydi zindanda o kadar uzun süre kalmayacaktı, çünkü kurtuluşu Allah'tan değil başkasından istedi." demiştir.²⁹⁴ İbn Kesîr, "hadis çok zayıftır" diyerek isnad açısından bu hadisi tenkit etmektedir. Bu zayıflığa sebep olan ise hadisin râvilerinden Süfyân b. Vekî'nin (ö. 247/861) çok zayıf olması diğer bir râvi İbrâhim b. Yezid el-Hûzî'nin (ö. 151/768) ise ondan daha zayıf olmasıdır. Ayrıca müfessir; "Hadis, Hasan-ı Basrî ve Katâde'den mürsel senetlerle de gelmiştir, ancak mürsel hadis kabul edilse bile bu mürsellerin, böyle bir yerde kabul edilmesi mümkün değildir." değerlendirmesini yapmaktadır.²⁹⁵

Bu misalde İbn Kesîr'in kendi görüşüyle bağdaşmayan bir görüşü, bu görüşü destekleyen hadisi tenkit etmek sûretiyle çürütmeye çalıştığı görülmektedir. Dolayısıyla bu da sadece salt nakil faaliyetiyle açıklanamayacak, rivayetlerin ilgili tefsir görüşü bağlamında değerlendirmeye alınması yoluyla gerçekleşen bir dirayettir. İbn Kesîr'in bu değerlendirmesinde isabetli olduğu da anlaşılmaktadır. Çünkü İbn Kesîr'in zayıftır değerlendirmesini yaptığı Süfyan b. Vekî'nin ricâl kaynaklarında da benzer şekilde nitelendirildiği görülmektedir.²⁹⁶ İbrâhim b. Yezid el-Hûzî için de yine İbn Kesîr'in dediğiyle uyumlu olacak şekilde sika olmadığına, zayıf olduğuna dair benzer değerlendirmelerde bulunulmuştur.²⁹⁷

İbn Kesîr, tefsirde önemli bir yeri olan esbâb-ı nüzûlle²⁹⁸ ilgili de sened tenkidi usulünü uygulamaktadır. Bunu yine görüşüne uymayan bir görüşü çürütme amacıyla

²⁹⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16/112; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Baskı, 1415/1994), 11/249-250. (no.11640)

²⁹⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/ 529-30.

²⁹⁶ Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû rivâye fi'l-kütübi's-sitte*, thk. Muhammed Nemr Hatîb-Muhammed Avvâme (Cidde: Dârü'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1. Baskı, 1413/1992), 1/449.

²⁹⁷ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecîd- Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1425/2004), 1/170.

²⁹⁸ "Nüzûl ortamında meydana gelen bir hâdis veya Hz. Peygamber'e yöneltilmiş bir soru üzerine vuku bulduğu günlerde, bir veya daha fazla âyetin; tazammun etmek (hadiseyi-soruyu kapsayan nitelik ve özellikleri içermek), cevap vermek veya hükmünü açıklamak üzere inmesine vesile teşkil eden ve vahyin nâzil olduğu ortamı resmeden hadiseye sebep-i nüzûl denir." Sebeb-i nüzûlü konu edinen ilim veya branşa esbâb-ı nüzûl denilmektedir ve Kur'an'ın anlaşılmasında önemli bir yeri vardır. Bk. Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yayınları, 2008), 56.

yapmaktadır. Buna dair önemli bir örnek Mâide sûresi 54-56. âyet pasajı²⁹⁹ içerisinde yer alan *“Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Resûlüdür ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren mü'minlerdir.”* meâlindeki 55. ile müteakip 56. âyetlerin tefsiridir. İbn Kesîr bu âyetlerde müslümanların, yahudilerle dostluktan menedildiğini; müminlerle dostluk kurulmasının emredildiğini belirtir. 55. âyette geçen rükû ederek (boyun eğerek) ifadesinin, zekât verirler cümlesinin hali sanılarak âyete yanlış mana verildiğini söyler. Şâyet “Rükû halindeyken zekât vermek daha faziletli olsaydı bu yönde âlimlerin bir fetvası olurdu.” der. İbn Kesîr yanlış bulduğu bu anlamı destekleyen bazı nüzûl sebebiyle ilgili hadisleri zikreder. İbn Kesîr bu hadislerden bazılarını râvileri itibariyle tenkide tabi tutmaktadır.³⁰⁰

İbn Merdûye'nin (ö. 410/1020) Kelbî (ö. 146/763)-Ebû Sâlih (ö.?) kanalıyla gelen ve İbn Abbas'tan naklettiği bir hadisi ise doğrudan senedine yönelik tenkit etmektedir. Bu hadise göre; Hz. Peygamber, ashâbın namaz kıldığı bir esnada mescide gelir ve bir dilenci görür. ‘Sana bir şey veren oldu mu?’ diye sorduğunda dilenci, şu ayaktaki adam Ali b. Ebî Tâlib şeklinde cevap verir. Hz. Peygamber nasıl verdiğini sorunca dilenci rükûdayken verdiğini söyler. Hz. Peygamber tekbir getirerek Mâide sûresinin *وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ* *“Kim Allah'ı, O'nun peygamberini ve inananları dost edinirse, bilsin ki şüphesiz Allah taraftarları galiplerin ta kendileridir.”* meâlindeki 56. âyetini okur.³⁰¹ Bu hadis benzer şekliyle ve senetsiz olarak bazı erken dönem tefsir kaynaklarında da geçmektedir. Yalnız bu hadislerde Hz. Ali'nin infak ettiği şeyin yüzüğü olduğu bilgisi geçmekte ayrıca Hz. Peygamber 56. âyeti değil; *“Sizin dostunuz*

²⁹⁹ *أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِيَ اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةً لَإِنَّمَا فَضُلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ* *وَالَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنْ حِزَّبَ إِلَهُ هُمُ الْغَالِبُونَ* *“Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, (bilin ki) Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler. Onlar müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı güçlü ve onurludurlar. Allah yolunda cihad ederler. (Bu yolda) hiçbir kınayıcının kınamasından da korkmazlar. İşte bu, Allah'ın bir lütfudur. Onu dilediğine verir. Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir. Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Resûlüdür ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren mü'minlerdir. Kim Allah'ı, O'nun peygamberini ve inananları dost edinirse, bilsin ki şüphesiz Allah taraftarları galiplerin ta kendileridir.”*

³⁰⁰ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/515-516.

³⁰¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/516.

ancak Allah'tır, Resûlüdür ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren mü'minlerdir.” meâlindeki 55. âyeti okumaktadır.³⁰²

Vâhidî (ö. 468/1076) naklettiği bir hadisin devamı olarak İbn Kesîr'in naklettiği hadisi zikretmiştir. Buna göre Abdullah b. Selâm (ö. 43/663-64) yanındaki bir grupla birlikte Hz. Peygamber'e gelmiş ve Müslüman olduktan sonra kavminin kendileriyle hukuku ve alakayı kesmesinden dolayı şikâyetini arz etmiştir. Hz. Peygamber de kendilerine yukarıda meâliyle geçen 55. âyeti okumuştur. Vâhidî bu bilgilerin akabinde İbn Kesîr'in naklettiği ilgili kısmı rivayet etmektedir. Şu farkla ki; Vâhidî, Hz. Ali'nin dilenciye verdiğinin altın yüzük olduğunu söylemektedir. Ve dilenci de eliyle işaret ederek verenin Hz. Ali olduğunu söylemiştir. Hz. Peygamber de İbn Kesîr'in rivayet ettiği üzere 56. âyeti okumuştur.³⁰³

İbn Kesîr, âyetlerin (metinsel) siyakının da etkisiyle 55. ve 56. âyetlerin nüzûl sebebinin Hz. Ali'yle ilgili zikri geçen hâdis olmadığını kanaatindedir. Bu sebeple de bu âyetlerin tefsiri bağlamında nüzûl sebebiyle ilgili hadislerin ve bilhassa yukarıda geçen hadisin senedini “iç açmayan bir senettir” diyerek keskin bir şekilde eleştirir. İbn Kesîr'in hadisin senedini bu şekilde eleştirmesinin sebebi muhtemelen hadisin Kelbî-Ebû Sâlih kanalıyla gelmesidir. Zira İbn Abbas'tan gelen en zayıf rivayet tarikinin bu olduğu belirtilmiştir.³⁰⁴ İbn Kesîr ayrıca İbn Merdûyeh'ten, sadakayı verenin Hz. Ali, Ammâr b. Yâsir, Ebû Râfî'(ö. 40/660[?]) olduğuna dair farklı senetlerle gelen rivayetlerin olduğunu ancak bunların da senetlerinin zayıflığı ve râvilerinin meçhûl olması sebebiyle sahîh olmadıklarını belirtir.³⁰⁵

İbn Kesîr âyetin tefsiriyle bağdaşmadığını düşündüğü bir görüşü- ki bu rûkûdayken zekât verme anlamındaki görüştür- nüzûl bağlamı itibariyle destekleyebilecek hadisleri zikretmekte fakat bu hadislere isnad tenkidi usulünü uygulayarak bir bakıma ilgili görüşün geçerliliğini çürütmeye çalışmaktadır. Bu aynı zamanda müfessirin âyetlerin metinsel bağlamı ile rivayetler arasında uygunluk açısından birtakım kıyaslamalar

³⁰² Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîr-i Kebîr*, thk. Abdurrahman Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü'r-Tarihî'l- Arabî, 1.Basım, 1423/2002), 1/486; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/545.

³⁰³ Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, thk. İsmâ b. Abdülmuhsin el-Humeydân (Demmam: Dâru'l- İslâh, 2. Baskı, 1412/1992), 1/199-200.

³⁰⁴ Süyûtî, *İtkân*, 4/239.

³⁰⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/516.

yoluyla akıl yürüttüğünü göstermektedir. Ayrıca onun ilgili âyetin sadece Hz. Ali'nin yüzüğünü tasadduk etmesi bağlamında gündeme getirilmesini uygun görmediği anlaşılmaktadır. Bu sebeple de âyetin bütün müminleri kapsadığına dair başka rivayetleri görüşünü destekleyecek şekilde zikretmektedir. Örneğin bu rivayetlerden birine göre; Ebû Ca'fer'e (ö. 234/848) ilgili âyette kimlerin kastedildiğine dair sorulunca, iman edenler olduğunu söylemiş, ancak soruyu soranlar, kastedilenin Hz. Ali olduğu yönünde farklı bir bilgiye sahip olduklarını belirttiklerinde; Ebû Ca'fer, Hz. Ali'nin de müminler sınıfından olduğunu hatırlatmıştır.³⁰⁶

İbn Kesîr'in isnad tenkidi usulünü âyetin anlamını belirlemeye dönük şekilde sebeb-i nüzûl bağlamında uyguladığı başka bir misal; اَلَّذِي يُبَشِّرُ اللّٰهُ عِبَادَهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ دَلٰلِكَ الَّذِيْ يُبَشِّرُ اللّٰهُ عِبَادَهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ / “İşte bu, Allah'ın, inanıp salih ameller işleyen kullarına müjdelediği şeydir. De ki: ‘Ben buna (yaptığım tebliğ görevine) karşılık sizden, akrabalıktan doğan sevgiden başka bir ücret istemiyorum.’ Kim güzel bir iş yaparsa, onun iyiliğini artırırız. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, şükürün karşılığını verendir.” meâlindeki Şûrâ sûresi 23. âyetin tefsirinde yer almaktadır.

İbn Kesîr yukarıdaki âyetin Kureyş müşriklerine hitâben nâzil olmasıyla ilgili kısa bir girişten sonra âyetin nüzûlüyle ilgili farklı hadisleri zikreder. Bu hadislerden birine göre âyetin nüzûlü Ensar hakkındadır.³⁰⁷ Fakat müfessir âyetin medenî olmadığı kanaatindedir. Böyle olduğu takdirde âyetin; siyakıyla- müfessirin burada siyakla âyetin öncesi ve sonrasını kastettiği anlaşılmaktadır-uyum arzetmeyeceğini söylemektedir. İbn Kesîr bu bağlamda İbn Abbas kanalıyla gelen bir hadisi gündeme getirmektedir. Hadis kaynaklarında tespit edemediğimiz ve İbn Ebû Hâtim'in senedi zayıftır diyerek naklettiği hadise göre; Şûrâ sûresi 23. âyet nâzil olunca sahâbeler, Hz. Peygamber'e; Allah'ın sevimlilerini emrettiği kişiler kimlerdir? sorusunu yöneltirler. Hz. Peygamber; “Fâtıma ve onun iki çocuğu” der.³⁰⁸

³⁰⁶ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/516-517.

³⁰⁷ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/447-448.

³⁰⁸ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 10/3256. (no.18473); Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve dğr. (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1425/1994), 4/51.

İbn Kesîr, bu hadisin senedini zayıf olmakla tenkit eder. Çünkü hadisin isnad zincirinde yer alan ve koyu bir şîf olan Hüseyin el-Eşkar'dan (ö. 208/823) müphem bir râvi rivayette bulunmuştur. Müfessir böylece gerekçesiyle birlikte hadisin senedindeki kusurları açığa çıkarmaktadır. İbn Kesîr senette yer alan Hüseyin el-Eşkar'ı koyu bir şîf olmakla suçlamıştır ki ricâl kaynakları da bu bilgiyi teyit etmektedir.³⁰⁹ Ayrıca bu râvinin münker rivayetlerinin olduğuna, zayıf olduğuna dair değerlendirmeler yapılmış hatta yalancı olduğu belirtilmiştir.³¹⁰ İbn Kesîr isnad tenkidiyle kalmayarak âyetin nüzûl dönemi bilgisini gözeterek yani zamansal uygunluğu dikkate alarak bahsi geçen rivayetin ilgili âyet bağlamında gündeme getirilmesini de uygun görmemektedir. Çünkü âyet ona göre mekkîdir. Hz. Fâtîma'nın (ö. 11/632) çocukları ise o dönemde yoktur. Çünkü Hz. Fâtîma Hz. Ali'yle hicretten iki yıl sonra evlenmiştir.³¹¹

İbn Kesîr'in âyetin ilk hitab çevresinin Kureyş müşrikleri olmasından dolayı ilgili hadisin âyeti doğru şekilde tefsir edemeyeceği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Tâvûs'un (Tâvûs b. Keysân/ ö. 106/725) İbn Abbas'tan nakilde bulunduğu bir hadisin âyeti daha isabetli tefsir edeceğini düşünmektedir. Çünkü hadiste İbn Abbas'a göre bu âyetin tefsirinde sadece yakın akrabalar gündeme getirilmemektedir. Zira Kureyş'in bütün kollarının Hz. Peygamber'le bir şekilde akrabalığı mevcuttu. (Hz. Peygamber); "Sizden sadece aramızdaki akrabalık bağını muhafaza etmenizi istiyorum demiştir."³¹² İbn Kesîr hadisi bu şekilde görüşüne bir delil olarak zikrettikten sonra yanlış anlamının önüne geçmek için olsa gerek Ehl-i beytin ayrıcalıklı ve şerefli konuma dair vârid olan hadisleri de tek tek sıralamaktadır.³¹³

Yukarıdaki üç misalde görüldüğü üzere *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de, isnad tenkidi usulü âyetin tefsirini etkileyecek şekilde, bir amaca yönelik olarak uygulanmaktadır. İbn Kesîr, âyetin tefsiriyle ilgili sahip olduğu görüşü savunacak şekilde bir diğer ifadeyle de karşıt görüşü güçlendirebilecek hadisleri senedleri üzerinden tenkit etme yoluna giderek bir sonuca varmaktadır. İbn Kesîr'in âyetlerin metinsel bağlamını dikkate alarak da

³⁰⁹ Bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Haleb: Dâru'r-Reşid, 1411/1991), 166.

³¹⁰ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986), 1/211.

³¹¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/448.

³¹² Buhârî, "Tefsîru sûreti'l- Şûrâ", 1. (no.4818); Tirmizî, "Tefsîrû'l-Kur'ân", 43. (no.3251)

³¹³ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/448-451. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de yer alan diğer isnad tenkidiyle ilgili örnekler için bk. 2/407-408, 3/110.

hadisleri değerlendirdiği, bu bağlama uymadığını düşündüğü rivayetlere isnad tenkidi usulünü uyguladığı görülmektedir. Bazen de âyetin mekkî veya medenî oluşundan hareketle yani zamansal uygunluk şartına bakarak bu uygunluğu yansıtmadığını düşündüğü ilgili hadisleri değerlendirdiği görülmektedir. İbn Kesîr böylece âyetlerle hadisler arasında bağlam açısından uygunluğa bakarak akıl yürütmüş, mukayese yoluyla âyeti tefsir etmediğini düşündüğü hadislerle isnad tenkidi usulünü uygulayarak görüşünü destekleme yoluna gitmiştir. Dolayısıyla *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de isnad tenkidi usûlünün dirayet kapsamında kullanıldığını söylemek mümkündür.

2.1.3.2. Metin Tenkidi

Hadis tenkidi isnad tenkidıyla sınırlı değildir. Diğer bir ayağı metin tenkididir. İçerik tenkidi³¹⁴ olarak da isimlendirilen metin tenkidi; hadislerin Kur'an'a, sünnete, akla, dinin genel ilkelerine, tarihsel gerçeklere, müşahedeye ve bilimsel gerçeklere ters bilgiler ihtiva etmesi sebebiyle tenkit edilmesidir.³¹⁵ Metin tenkidi İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren âlimlerce uygulanmış ve ilk örneklerine dair bilgiler kaynaklarda yer almıştır.³¹⁶ *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de de metin tenkidi yöntemiyle âyetin tefsirini doğrudan etkileyecek şekilde sebep-i nüzûlle ilgili hadislerin değerlendirmeye alındığı görülmektedir.

İbn Kesîr'in sebep-i nüzûl bağlamında metin tenkidini uygulamasına ilginç bir misal Kadr sûresinin ilgili âyetlerinin³¹⁷ tefsirinde yer almaktadır. Müfessirin metin tenkidi usûlünü uyguladığı hadis şöyledir: Kâsım b. el-Fadl el- Huddânî'nin (ö. 167/783) rivayetine göre; “Bir adam Muâviye'ye (ö. 60/680) bîat ettikten sonra Hasan b. Ali'nin (ö. 49/669) önünde ayağa kalkarak ‘Müminlerin yüzlerini kararttın’ veya da ‘Ey müminlerin yüzünü karartan!’ demiştir. (Hz. Hasan) şöyle demiştir: ‘Allah’ın rahmeti

³¹⁴ İçerik tenkidi şeklindeki kavramlaştırma hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Selahattin Polat, *Metin Tenkidi*, İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1. Baskı, 2010), 293-294. Burada yaygın kullanım sebebiyle metin tenkidi ifadesi kullanılmıştır.

³¹⁵ M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler* (Ankara: DİB Yayınları, 1984), 176-186; Misfir b. Gurmullah Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metotları*, çev. İlyas Çelebi ve dğr. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 102-285. Karacabey, *Hadis Tenkidi*, 236-254. Metin tenkidi; hadisin, üslubundaki ve manasındaki uyumsuzluk, umûm-u belvâda râvinin tek kalması gibi sebeplerle de tenkit edilmesidir. Bk. Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi -Tarihi Süreç ve Yeni Yaklaşımlar-* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 563-603.

³¹⁶ Kandemir, *Mevzû Hadisler*, 120-124; Karacabey, *Hadis Tenkidi*, 176-177; Polat, *Metin Tenkidi*, 294.

³¹⁷ مَا أَزْلَنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ -/“Şüphesiz, biz onu (Kur'an'tı) Kadir gecesinde indirdik. Kadir gecesinin ne olduğunu sen ne bileceksin! Kadir gecesi bin aydan daha hayırlıdır.”

üzerine olsun. Bana sitem etme çünkü Nebî'ye (a.s) minberindeyken Ümeyyeoğulları gösterildi fakat o bundan hoşnutsuzluk duydu.' demiştir. Bunun üzerine “*Şüphesiz biz sana Kevser'i verdik ey Muhammed*” âyeti nâzil oldu. Kevser ise cennette bir ırmak demektir. Ayrıca ‘*Biz Kur'an'ı indirdik kadir gecesini. Bilir misin nedir Kadir gecesini? Bin aydan daha hayırlıdır Kadir gecesini!*’ âyetleri nâzil olmuştur. Senden sonra ona Ümeyyeoğulları malik olacaktır. Kâsım; ‘Biz onu saydık (Emevîlerin saltanat süresi) ve tam bin ay olduğunu müşahade ettik.’ demiştir.”³¹⁸

İbn Kesîr bu hadisin Kadîr sûresi ve nüzûlü bağlamında gündeme getirilmesini uygun görmemektedir. Tirmizî'den naklettiği bu hadisi çeşitli açılardan değerlendirmektedir. Hadiste Emevîlerin hükümlerlik süresinin bin ay olduğu ifade edilmiştir. İbn Kesîr ise Emevîlerin bin aydan fazla bir süre doksan iki yıl hükümlerlik olduklarını söyler. Böylece müfessir, hadisin tarihi gerçeklerle örtüşmediğini ortaya koyarak hadisi tenkit etmiştir. Yine mekkî bir âyetin tefsirinin daha sonraki bir zaman diliminde var olan Emevîlerin hükümdarlığıyla ilgisinin olamayacağını söyler ve böylece âyet ile hadis arasındaki bağlamsal uygunluk şartına bakarak hadisi tenkit eder. Âyetin lafzının ve manasının da buna müsait olmadığını sözlerine ekler.

İbn Kesîr ayrıca hadiste bir taraftan Emevîlerin saltanatı yerilirken diğer taraftan yerilen bir şeyin Kadîr gecesini gibi bir geceye eşit kılınmasının aklî açıdan tutarsız olduğunu ifade etmeye çalışır. Keza Kadîr gecesinin Emevîlerin hükümdarlık süresine göre üstün olması onların hükümdarlık sürelerinin yerilmesine de delâlet etmez. İbn Kesîr değerli olan şeylerin daha az değerli olanlarla kıyaslanamayacağını beyitlerden örnekler vererek ifade eder. Böylece o, akla uygunluğu açısından da hadisi tenkit etmiştir.³¹⁹ İbn Kesîr ilgili hadisin içeriği ile âyetin muhtevası ve bağlamı noktasında akıl yürüterek bir kıyasa gitmekte metin tenkidi yönteminden de yararlanarak neticede söz konusu hadisin Kadîr gecesini ve nüzûlüyle ilgili olmadığı ve olamayacağı kanatine varmaktadır.

İbn Kesîr'in metin tenkidini sebep-i nüzûl bağlamında uygulayışına bir misal de Duhâ sûresi 1-3. âyetlerinin³²⁰ tefsirindedir. Bu âyetlerinin nüzûlüyle ilgili vârid olan ve müfessirin tenkidini yaptığı hadise göre; Esved b. Kays'ın (ö. 75/ 694) Cündeb'ten

³¹⁸ Tirmizî, “Tefsîr”, 85. (no. 3350); İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-Usûl*, 2/432. (no. 881)

³¹⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/453-454.

³²⁰ وَالضُّحَىٰ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ / “Kuşluk vaktine andolsun. Karanlığı çöktüğü vakit geceye andolsun ki, Rabbin seni terk etmedi, sana darılmadı da...”

(Cündeb b. Süfyân) (ö. 60-70/679-689) işittiğine göre; “Hz. Peygamber’in parmağına bir taş atılmıştı. (Hz. Peygamber); ‘Sen kanayan bir parmaksın. Allah yolunda bununla karşılaştın.’ dedi. (Cündeb); ‘Bundan sonra Hz. Peygamber iki veya üç gece kalkmadı. Bunun üzerine bir kadın ona; ‘Gördüğüm kadarıyla şeytanın seni terk etti.’ demiş ve bunun üzerine; ‘*Kuşluk vaktine andolsun. Karanlığı çöktüğü vakit geceye andolsun ki, Rabbin seni terk etmedi, sana darılmadı da...*’ âyetleri nâzil olmuştur.”³²¹

Müfessir, hadiste bahsi geçen kadının Ebû Leheb’in (ö. 2/624) karısı Ümmü Cemil (ö.[?]) olduğunun söylenildiğini belirtir. Hz. Peygamber’in elinin kanaması ve vezinli olduğunda ittifak edilen sözlerinin *Sahîhayn*’da yer aldığını söyler.³²² Fakat ona göre hadiste şöyle bir gariplik³²³ vardır: “Hz. Peygamber eli kanadığı için gece namazına kalkmamış ve yine elinin kanamasıyla gece kalkmayışı, sûrenin indirilişinin sebebi olarak ifade edilmiştir.”³²⁴

İbn Kesîr’in hadisi akla ve Hz. Peygamber’in konumuna uygunluğu açısından değerlendirdiği görülmektedir. Ve bu açıdan hadisi garip bulduğunu söylemiştir ki İbn Kesîr’in burada garip nitelemesiyle içeriğinin akla yatkın olmamasını, makul bir izahının bulunmamasını kastettiği anlaşılmaktadır. İbn Kesîr her ne kadar kesin ifadelerle belirtmemiş olsa da ilgili âyetlerin bu hâdise üzerine nâzil olmadığı bir diğer ifadeyle bu hadisin ilgili âyetleri tefsir etmediği kanaatindedir.

Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-Azîm’de sebep-i nüzûlle ilgili hadislerde metin tenkidi uygulamasına son bir misal Mâide sûresi 82-85. âyetlerin³²⁵ tefsiri gösterilebilir. İbn Kesîr, Ali b. Ebû

³²¹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’ân’il-Azîm*, 10/ 3442. (no. 19370); Hadisin farklı bir tarikile gelen rivayeti için bk. Ebû Avâne Ya’kûb b. İshâk b. İbrâhim el-İsferâyînî, *Müsnedü Ebî Avâne*, thk. Eymen b. Ârif ed-Dımaşkî (Beyrut: Dârü’l-Ma’ârif, 1419/1998), 4/341. (no. 6905)

³²² Beyit, İbn Kesîr’in belirttiği üzere Buhârî ve Müslim’in *Sahîh*’inde geçmektedir. Fakat geçtiği bu hadislerde sadece Hz. Peygamber’in elinin kanaması üzerine ilgili beyitleri söylediği bilgisi yer almaktadır. Bk. Buhârî, “Cihâd”, 9. (no.2801); “Edeb”, 90. (no.6146); Müslim, “Cihâd”, no. 1796.

³²³ Tespitimize göre İbn Kesîr sıklıkla kullandığı garîb nitelemesini metni yönünden illetli bulunduğu hadisler için ifade etmektedir. Bk. *Tefsîr*, 1/215, 251, 589.

³²⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/438.

³²⁵ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَسَبُوا رُبَّنَا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبَّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ فَأْتَاهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ (Ey Muhammed!) İman edenlere düşmanlık etmede insanların en şiddetlisinin kesinlikle Yahudiler ile Allah'a ortak koşanlar olduğunu görürsün. Yine onların iman edenlere sevgi bakımından en yakınının da ‘Biz hristiyanlarız’ diyenler olduğunu mutlaka görürsün. Çünkü onların içinde keşişler ve rahipler vardır. Onlar büyüklük de taslamazlar. Peygamber'e indirileni (Kur'an'ı) dinledikleri zaman hakkı tanımalarından dolayı gözlerinin yaşla dolup taşıdığını görürsün. ‘Ey Rabbimiz! İnandık. Artık bizi (hakikate) şahitlik edenler (Muhammed’in ümmeti) ile beraber yaz’ derler.

Talhâ'nın (ö. 143/760) İbn Abbas'tan nakline göre; bu âyetlerin, Kur'an okuması üzerine sakalları ıslanana kadar ağlayan Necâşî (ö. 9/630) ve arkadaşları hakkında nâzil olduğu görüşünü tartışmaya açık bir görüş olarak nitelendirir. Çünkü ona göre söz konusu âyetler medenîdir. Hz. Ca'fer ile Necâşî arasında geçen olay ise hicretten önce meydana gelmiştir.³²⁶

Müfessirin Saîd b. Cübeyr, Süddî ve başkalarından diyerek naklettiği hadise göre; bu âyetler, yakından tanımak amacıyla Necâşî'nin Resûlullah'a (a.s.) gönderdiği delege hakkında nâzil olmuştur. Hz. Peygamber onlara Kur'an okuyunca, ağlamışlar ve huşu duymuşlardı. Necâşî'nin yanına döndüklerinde Hz. Peygamber hakkındaki izlenimlerini paylaşmışlardı.³²⁷ Taberî, bu hadisi tefsirinde ayrıntılı olarak nakletmiştir.³²⁸ Süddî konuyla ilgili; Necâşî de hicret etti fakat yolda vefat etti demiştir.³²⁹ İbn Kesîr, bu görüşün sadece Süddî'ye ait olduğunu, ondan başkasının bunu söylemediğini belirtir. Necâşî'nin ise Habeşistan hükümdarı iken vefat ettiğini, aynı gün Hz. Peygamber'in, vefat haberini ashabına vererek birlikte cenaze namazı kıldıklarını söyler.³³⁰

İbn Kesîr, Necâşî ve ashâbı ile ilgili vârid olan hadis ve rivayetlerin Mâide sûresinin ilgili âyetlerinin nüzûlüne konu teşkil edemeyeceği kanaatindedir. Medenî oluşundan hareketle âyetlerle hadisin bağlamının örtüşmediğini söyler. Böylece bağlam üzerinden görüşünü delillendirmiş ve nüzûl sebebiyle ilgili hadise tarihî gerçekliğe mutabık olup olmaması bakımından metin tenkidi usulünü uygulamış olur. Bu; İbn Kesîr'in âyetlerin hitap kitlesini belli bir kitle ile sınırlandırmak istemediği şeklinde de anlaşılabilir. Nitekim *"Bunların içinde keşişler ve rahipler vardır"* meâlindeki 82. âyetin son kısmının onların ilim, ibadet ve tevazu ehli oldukları anlamına geldiğini söyler ve müteakip 83. âyetin onların hak karşısında boyun büküşlerini anlattığını belirtir.³³¹ O halde ilgili âyetlerin ona göre; belirli bir zümre ile sınırlandırmaksızın Ehl-i kitap içinde

'Rabbimizin, bizi salihler topluluğuyla beraber (cennete) koymasını umarken, Allah'a ve bize gelen gerçeğe ne diye inanmayalım?' dedikleri bu söze karşılık Allah onlara, devamlı kalacakları, içinden ırmaklar akan cennetleri mükâfat olarak verdi. İşte bu, iyilik yapanların mükâfatıdır."

³²⁶ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/537.

³²⁷ Ebû Muhammed el-Hâris b. Muhammed b. Dâhir et-Temîmî el-Bağdâdî, *Müsnedü'l-Hâris*, thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî (Medine: Merkezü hizmeti's-sünneti ve's-sîreti'n-nebeviyye, 1413/1992), 2/939. (no.1035); Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 203.

³²⁸ Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/499, 505.

³²⁹ Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/500-501.

³³⁰ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/538.

³³¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/539. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*'de yer alan metin tenkidine dair diğer örnekler hakkında bk. 4/564, 5/447-448, 6/203.

hakka teslim olanların özelliklerini tavsif ettiğini söylemek mümkündür. Taberî'nin de aynı kanaatte olduğu fakat bu görüşünü İbn Kesîr'in yaptığı gibi bağlam üzerinden temellendirmediği görülmektedir.³³²

Sonuç olarak, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de sebep-i nüzûlle ilgili hadislerle uygulanan metin tenkidi yöntemine dair misaller, İbn Kesîr'in âyetlerle hadisler arasında metinsel ve tarihî bağlam açısından uygunluk şartını aradığını ve bu uygunluğu yansıtmadığını düşündüğü bazı hadisleri tenkit ettiğini göstermektedir. Bazen ise o, akla ve şeriata uygunluk şartını gözeterek kimi hadislerin bazı âyetleri tefsir etmediğini düşünerek bu açıdan metin tenkidi yöntemini kullanmıştır. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de yer alan metin tenkidiyle ilgili bu tasarruflar, sadece bir nakil faaliyetinin ötesinde, hadislerin tenkit yöntemleriyle değerlendirilmesi ve bu kapsamda gerçekleşen dirayete önemli bir misal teşkil etmektedir.

2.1.4. İhtilaflı Hadislerin Değerlendirilmesi

Hadislerin birbiriyle farklılık veya çelişki arz etmesi *teâruz* kavramıyla ifade edilir.³³³ Teâruzu gidermede çeşitli metotlar kullanılmıştır.³³⁴ Gerçekliği açısından teâruz; zâhirî

³³² Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, 10/501.

³³³ İhtilaf da teâruzla yakın anlamlı bir kavramdır ancak aralarında birtakım farklar mevcuttur. İhtilaf, bir nasta zikredilen bir şeyin fertleriyle ilgili bir hususun, başka bir nasta, bazı fertleri itibariyle taşıdığı bir vasfının farklılık arz etmesidir. Teâruz ise, terim anlamı itibariyle iki şer'î delilden her birinin birbirini nakzeden hüküm ifade etmesidir. İhtilafın haberlerde teâruzun ise hükümlerde olduğu da ifade edilmiştir. Bk. Ahmed b. Abdü'l -Aziz b. Mukrin el-Kusayrî, *el-Ehâdîsü'l-Müşkiletü'l-Vâridetü fî Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm* (b.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, 1.Baskı, 2009), 32-33. Bu tanımdan anlaşıldığına göre her teâruz bir ihtilafıdır, ancak her ihtilaf bir teâruz değildir. Aralarındaki umûm -husus ilişkisine göre ihtilaf, teâruzdan daha umûmî bir kavramdır.

³³⁴ Hadisçiler ve usulcüler, uygulamada birtakım farklılıklar olsa da birbiriyle teâruz halindeki hadisler ve deliller problemini çözmede üç ana yöntem kullanmaktadır. Özellikle de hadisçilerin takip ettikleri sıralamayla verilecek olursa bunlar; cem' ve te'lîf, nesh, tercih yöntemidir. Hadisler arasındaki teâruzu gidermede hadisçilerin ilk kullandığı yöntem olan cem' ve te'lîf; çelişen iki hadisin birlikte değerlendirilerek bir sonuca gidilmesidir. Bu yöntem içerisinde haml, tahsîs ve takyîd yöntemlerinden herhangi birisine başvurulur. Cem' ve te'lîf yoluyla hadisler arasındaki ihtilaf ortadan kaldırılamadığında nesh yöntemine gidilir. Nesh; birbiriyle teâruz halinde olan ve hüküm bildiren hadislerden daha sonra vârid olan hadisin bir öncekinin hükmünü kaldırmasıdır. Teâruz durumunu neshle de çözme imkânı olmadığında âlimler tarafından öne sürülmüş çeşitli ölçütlerden birine dayanarak iki hadisten birisi tercih edilir. Teâruz bu yöntemlerden hiçbiri ile giderilemediğinde ise çözüm için beklemek, herhangi bir tercih ve yorumda bulunmamak anlamına gelen "tevakkufta" bulunulur. Ancak ilk üç yöntemden herhangi birisiyle giderilemeyen bir teâruz durumunun olamayacağı ve tevakkuftan pratikte örneğinin olmadığı da öne sürülmüştür. Bu yöntemler hakkında ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bkz. Abdülmecid Muhammed İsmâil Sûseveh, *Menhecü't-tevfik ve't-tercih beyne muhtelefi'l-hadis ve eseruhû fî'l-fikhi'l-İslâmî* (b.y.: Dâru'n-Nefâis, ts.), 10-565; İsmail L. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları: Muhtelifü'l-Hadis İlmi* (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, 1982), 167-239; Üsâme b. Abdullah Hayyât, *Muhtelefû'l-hadis beyne'l-muhaddisîn ve'l-usûliyyîne'l-fukahâ:dirâse hadîsiyye usûliyye fikhîyye tahlîliyye* (Riyad: Dâru'l-Fazile, 1.Baskı, 2001), 125-195.

ve hakîkî teâruz olarak ikiye ayrılmıştır. Hakîkî veya gerçek teâruz; delâlet, sübût, aded, zaman ve mekân ortaklığı açısından iki eşit şer'î delil veya hadis arasında tam bir zıtlığın olmasıdır. Zâhirî teâruz ise esasında olmayan ancak hadislerle veya delillere bakan kişinin zihninde, teâruzun varlığına dair oluşan bir yanılgıdır.³³⁵ Teâruzun niteliğine göre farklı yöntemler tercih edilmiştir. Zâhirî teâruz olarak değerlendirilen durumlarda *cem* ' ve *te'lif* yöntemi, hakîkî teâruzun olduğu durumlarda ise *nesh* ve *tercih* yöntemleri uygulanmıştır³³⁶ Tefsir ilminde bu bahis benzer şekilde *tenevvü* ' ve *tezâd ihtilafı* şeklinde ifade edilmiştir.³³⁷

İbn Kesîr'in muhaddis olmasının etkisiyle hadisleri tefsirinde sıklıkla kullandığı hatta hadisleri tefsir içerikli rivayetlerden (doğrudan ayetleri tefsir etmek için vârid olan hadisler) çok da ayrı görmediği bilinen bir gerçektir. Diğer bir ifadeyle o, herhangi bir âyeti tefsir ettiğini düşündüğü için ilgili hadisleri o âyetin tefsirinde kullanmakta, sonrasında ise bu hadislerle ilgili birtakım tasarruflarda bulunmaktadır. İşte *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de hadisler üzerinden dirayetin ortaya koyulduğu bir mevzu da bu başlık altında incelenen; bir âyetin tefsiriyle ilgili olan fakat birbirinden farklılık arz eden veya çelişir gözüken hadisler meselesidir. İbn Kesîr, tefsirinde bu kabilden hadisleri aktarmakta, akabinde bu hadislerle ilgili değerlendirmelerini belirli bir usul çerçevesinde ortaya koymaktadır. Aşağıda müfessirin bu kabilden hadisleri nasıl değerlendirdiği somut üç örnek üzerinden ele alınarak konuyla ilgili tespitler ortaya koyulacaktır.

2.1.4.1. Ahkâf Sûresi 29-32. Âyetlerin Tefsiriyle İlgili Hadislerin Cem' ve Te'lfî

İbn Kesîr, Hz. Peygamber'in huzurunda Kur'an'ı dinledikten sonra kavimlerine dönerek bu durumu haber veren ve tebliğde bulunan cin tâifesinin anlatıldığı Ahkâf sûresi'nin

³³⁵ Teâruzun kavramsal içeriği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Çakan, *Muhtelifü'l-Hadis İlmi*, 89-102; Sûseveh, *Menhecû't-tevfik ve't-tercih*, 45-131.

³³⁶ Çakan, *Muhtelifü'l-Hadis İlmi*, 36-38, 103.

³³⁷ Tenevvü' ihtilafı, İbn Teymiyye'ye göre aynı konunun veya hakikatin farklı ifadeler ve yollarla açıklanmasına bağlı olarak meydana gelen ihtilaflar olup konunun özüne müteallik değildirler. Tezâd ihtilafları ise âyetin yanlış ve uygun olmayan şekillerde tefsir edilmesine bağlı olarak ortaya çıkan birbirine muhalif tefsir görüşleridir. Bk. İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't- tefsîr*, 11-39. Tefsirde ihtilaflar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ferruh Kahraman, *Ulûmu'l-Kur'ân Özelinde Tefsirde İhtilaflar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011)

29-32. âyetleriyle³³⁸ ilgili, birbiriyle çelişir gözükten hadisleri vermekte akabinde aralarındaki ihtilafı gidermeye çalışmaktadır.

İbn Kesîr'in, tefsirinde yer verdiği bu hadislere bakıldığında; bir kısmının Cin sûresinin ilgili âyetlerinin de nüzûlüyle alakalı olduğu görülmektedir. Bu hadislerde nübüvvetin ilk yıllarında, cinlerden bir tâifenin Nahle'de namaz kılma esnasında Kur'an'ı dinledikleri bilgisi yer almaktadır.³³⁹ Örneğin bunlar içerisinde Ahmed b. Hanbel'den naklettiği İbn Abbas kaynaklı bir hadise göre semadan haber çalmaya çalışan şeytanlar üzerlerine alevli ateşler gönderilerek bundan engellenirler. Ukaz panayırına doğru giderken Nahle'de sabah namazını kıldırان Hz. Peygamber'in Kur'an okuyuşunu dinlediklerinde kendilerine engel olanın Kur'an olduğunu anlarlar. Kavimlerine dönerek bu durumu haber verir, iman ve teslimiyetlerini ifade ederler. Bunun üzerine; "(Ey Muhammed!) De ki: 'Bana cinlerden bir topluluğun (Kur'an'ı) dinleyip şöyle dedikleri vahyedildi': 'Şüphesiz biz doğruya ileten hayranlık verici bir Kur'an dinledik de ona inandık. Artık, Rabbimize hiç kimseyi asla ortak koşmayacağız.'" meâlindeki Cin sûresi'nin 1-2. âyetleri nâzil olur.³⁴⁰

İbn Kesîr'in Ahkâf sûresinin ilgili âyetleri bağlamında gündeme getirdiği diğer hadisler ise Abdullah b. Mes'ûd kaynaklıdır ve bu hadislerde geçtiğine göre Hz. Peygamber, cinlerle bizzat görüşmüştür ve onlara Kur'an tilavetinde bulunmuştur.³⁴¹ İbn Mes'ûd kaynaklı olanların da kendi aralarında birtakım anlatım farklılıkları vardır. Bu hadislerin bir kısmında İbn Mes'ûd, o gece Hz. Peygamber'e eşlik etmemiştir. Örneğin İbn Kesîr'in Ahmed b. Hanbel'den verdiği bir hadiste sahâbeler Hz. Peygamber'i bir gece göremeyince endişelenerek aramışlar, sabahleyin Hira tarafından geldiğini görmüşlerdir. Endişeye kapıldıklarını dile getirdiklerinde Hz. Peygamber; cinlerin

وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنَّ يَشْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيَجْعَلْكُمْ مِنْ غَدَابِ الْإِيمِ وَمَنْ لَا يُجِبْ دَاعِيَ اللَّهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ وَلَيْسَ لَهُ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءُ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ *"Hani Kur'an'ı dinlemek üzere cinlerden bir grubu sana yöneltmiştik. Onlar, onun huzuruna gelince birbirlerine, 'Susun!' dediler. Kur'an'ın okunması bitince de uyarıcı olarak kavimlerine döndüler. Dediler ki: 'Ey kavmimiz! Şüphesiz biz, Mûsâ'dan sonra indirilen, kendinden önceki kitapları doğrulayan, gerçeğe ve doğru yola ileten bir kitap dinledik. Ey kavmimiz! Allah'ın davetçisine uyun, ona iman edin ki, günahlarınızı bağışlasın ve sizi elem dolu bir azaptan kurtarsın.' Kim Allah'ın davetçisine uymazsa, yeryüzünde Allah'ı âciz bırakacak değildir. Kendisi için Allah'tan başka dostlar da bulunmaz. İşte onlar apaçık bir sapıklık içindedirler."*

³³⁸ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/517-518.

³⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/129; Buhârî, "Ezân", 105. (no.773)

³⁴¹ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/519-523.

davetçisinin yanına geldiğini, kendisinin de onların yanına giderek Kur'an okuduğunu belirtmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber, Abdullah b. Mes'ûd'un da içinde bulunduğu bazı kişileri, cinleri gördüğü yere götürerek cinlerin ve yaktıkları ateşlerin izlerini göstermiş, kemik ve hayvan pisliklerinin onların azıkları olduğunu, bu sebeple bunlarla istincâ yapılmamasını tembihlemiştir.³⁴²

İbn Mes'ûd'dan gelen ve sayısal çoğunluğa sahip diğer hadislerde ise yukarıdaki hadislerin aksine İbn Mes'ûd, cinlerle görüştüğü o gece, Hz. Peygamber'le beraberdir. Bu rivayetlerin anlatımında da oldukça farklı ayrıntılar içeren bilgiler bulunmaktadır. Ancak içerikleri açısından birleştikleri bir ortak payda dikkati çekmektedir. Buna göre İbn Mes'ûd, Hz. Peygamber, cinlerle görüştüğünde biraz uzak bir mesafeden olanları tecrübe etmeye çalışmıştır. Çünkü Hz. Peygamber, onun bulunduğu yere bir çizgi çizerek dışına çıkmamasını tembihlemiş, o da bunun gereğini yerine getirmiştir. Hz. Peygamber, bu görüşmeden sonra Abdullah b. Mes'ûd'un yanına geri dönmüştür. Örneğin Taberî'den naklettiği bu hadislerden birine göre Hz. Peygamber, ashabına cinlerden haber almak isteyen varsa benimle gelsin diyerek teklifte bulunur fakat sadece Abdullah b. Mes'ûd bu teklifi kabul eder. Mekke'nin yukarısında bir yere geldiklerinde Hz. Peygamber yere çizgi çizer ve İbn Mes'ûd'a onun içinde oturmasını söyler. Hz. Peygamber ilerler ve Kur'an okur. Sonra İbn Mes'ûd'un anlatımıyla çok sayıda gölge Hz. Peygamber'in etrafını kaplar. Hz. Peygamber sabah olunca muhatap olduğu cinlere kemik ve tezек verir akabinde de bunlarla *istincâ* yapılmasını yasaklar.³⁴³

Konuyla ilgili bahsi geçen bu hadisler incelendiğinde İbn Abbas'tan gelenlerde; Hz. Peygamber'le cinler arasında herhangi bir görüşme olmadığı Abdullah b. Mes'ûd kaynaklı hadislerde ise aksine böyle bir görüşmenin olduğu bilgisi yer almaktadır. İbn Kesîr, Ahkâf sûresinin ilgili âyetleri bağlamında aynı mevzuyla ilintili olarak zikrettiği fakat birbiriyle çelişir gözükten bu hadisleri *cem'* ve *te'lif* etmeye yani hepsini değerlendirmeye alarak birbiriyle uzlaştırmaya çalışmaktadır.

Müfessire göre farklı anlatıma sahip bu hadislerden İbn Mes'ûd kaynaklı olanlar Hz. Peygamber'in cinlerle görüşmesinin bir maksada göre yapıldığını ve tebliğ mahiyetinde

³⁴² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*; 7/214. (no.4149); Müslim, "Salât", no. 150.

³⁴³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 22/138; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Ata (Beyrut:Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye,1.Baskı, 1411/1990), 2/547. (no.3858)

olduğunu göstermektedir. İbn Abbas kaynaklı olanlarda ise Hz. Peygamber yanında Kur'an'ı dinleyen cin taifesini, muhtemelen farketmemiştir. İbn Kesîr'e göre bu hadisler; Hz. Peygamber'in cinlerle görüşmesinin farklı safhalarını anlatmaktadır. İlk etapta Kur'an okurken yanına gelmiş fakat Hz. Peygamber onları fark etmemiştir. Daha sonra ise Hz. Peygamber onlarla birden fazla kez görüşmüş hatta Hz. Peygamber'e heyet heyet de gelmişlerdir.³⁴⁴

İbn Kesîr, cinlerin heyetler halinde geldiklerine birtakım hadisleri delil olarak zikretmektedir.³⁴⁵ Beyhakî'den verdiği ve Saîd b. Amr'ın naklettiği bir hadise göre; Hz. Peygamber, istincâ için kemik ve hayvan pisliği kullanmak istemeyince Ebû Hüreyre (ö. 58/678), bunun sebebini sorar. Hz. Peygamber; Nasîbîn (Nusaybin) cinlerinin heyet olarak kendisine geldiğini ve azık istediklerini bunun üzerine kemik ve hayvan pisliklerinin onların yiyeceği olması için dua ettiğini belirtir.³⁴⁶

İbn Kesîr'in, bu hadisi, cinlerle yapılan görüşmelerin birden fazla tekrarlandığının delili olarak görmesinin sebebi, muhtemelen rivayette Ebû Hüreyre'nin isminin geçiyor olmasıdır. Çünkü onun Hz. Peygamber'le beraberliği Medine döneminde başlamıştır. Abdullah b. Mes'ûd'dan gelen hadislerde ise cinlerle ilgili malum hâdise, Mekke'de cereyan etmiştir. Müfessire göre bu hadisenin birçok kez tekerrür ettiğinin bir delili de İbn Abbas'tan gelen ve konuyla ilgili öncekinden farklı olan bir rivayettir. Buna göre Nasîbîn cinlerinden Kur'an'ı dinleyen yedi kişilik bir grubu, Hz. Peygamber, kavimlerine elçi olarak görevlendirmiştir.³⁴⁷ Bu da İbn Kesîr'e göre İbn Abbas'ın her iki vakıayı da (cinlerin Hz. Peygamber'i dinlemesi ve Hz. Peygamber'in cinlerle bizzat görüşmesi) naklettiğini gösterir.

Müfessirin ilgili hadisleri değerlendirme şekli Ahkâf sûresinin ilgili âyetleriyle Cin sûresinin ilgili âyetlerini birbirinden bağımsız değerlendirmede anlaşılmaktadır. Cinlerin namaz kılarken Kur'an'ı dinlemeyle başlayan süreçleri, Hz. Peygamber'le tebliğ maksadıyla birden fazla kez görüşmeleriyle devam etmiştir. Özetle İbn Kesîr,

³⁴⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/523-524.

³⁴⁵ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/524-528.

³⁴⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Baskı, 2003), 1/174. (no. 524); Buhârî, "Menâkıbu'l-Ensâr", 32. (no.3860)

³⁴⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 22/135; Bu heyetin dokuz kişi olduğu da belirtilmiştir. Bk. Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, 11/256 (no. 11660)

ilgili âyet grubunun tefsiri bağlamında zikrettiği bu hadislerin birbirini nakzetmediği görüşündedir. Çünkü hadislerde geçen bu farklı bilgiler; esasında benzer hâdisenin farklı zaman ve mekânlarda geçen farklı boyutlarını ifade etmektedir. Müfessir, *cem* ‘ ve *te’lîf* usûlü içerisinde ayrı bir usûl olan ve birbiriyle teâruz eden hadislerin esasında farklı hususlarla ilgili olduğunun ortaya koyulması demek olan *haml* usûlünden de istifade ederek bir sonuca ulaşmaya çalışmış ayrıca görüşünü başka hadislerle de desteklemiştir.

2.1.4.2. İsrâ Sûresi 1. Âyetin Tefsiriyle İlgili Hadislerin Cem ‘ ve Te’lîfi

Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-Azîm’de âyetlerin tefsiriyle ilgili zikredilen hadislerin aralarındaki ihtilafın giderilmesine önemli bir misal de İsrâ sûresi 1. âyetin³⁴⁸ tefsirinde yer almaktadır. İbn Kesîr bu âyetin tefsirinde *İsrâ* ve *Mi’rac*’la ilgili hadislere yer vermiş ve aralarındaki farklılığı açıklamaya çalışmıştır. İsrâ ve Mi’rac’la ilgili hadisler incelendiğinde hâdisenin ana hatları şu şekilde kendini göstermektedir: Hicretten önce gerçekleşmiş, Hz. Peygamber kendisine eşlik eden Cebrâil (a.s) ile birlikte Beytûlmakdis’e kadar getirilmiştir. Oradan da Cebrâil (a.s.) ile birlikte yükselerek dünya semasının katlarını sırasıyla müşahade etmiş, her bir sema katında bir peygamberle tanışıp görüşmüştür. Ayrıca farz kılınan elli vakit namaz mükellefiyetinin, Hz. Mûsâ’nın ikaz ve tembihleriyle azaltılması için Rabbine istek ve ricada bulunmuş, nihâyetinde namaz ibadeti kademeli olarak beş vakte kadar indirilmiştir. Hadislerde Hz. Peygamber’in gayb âlemine dair bazı müşahedelerinin olduğu, sema âleminde sidretü’l-müntehâ’ya kadar ulaşarak Rabbine yakın olduğu da anlatılmaktadır.³⁴⁹

Hadislerin içeriği genel itibariyle böyle olmasına karşın müfessirin tefsirine aldığı bu hadislere bakıldığında, aynı sahâbenin kaynaklığıyla gelmiş olanların dahi içerik olarak birtakım farklılıklara sahip olduğu görülmektedir. Enes b. Mâlik’ten (ö.93/711-12) gelen hadislere bakıldığında bu durum açıkça görülmektedir. Örneğin Enes’ten (r.a.) gelen bazı hadislerde; Hz. Peygamber’in, o gece, kabrinde ayakta durur vaziyette namaz kılan Hz. Mûsâ’nın yanından geçtiğinden bahsedilmektedir.³⁵⁰ Bir diğerinde

³⁴⁸ / سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ / “Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed’i) bir gece Mescid-i Haram’dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksâ’ya götüren Allah’ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.”

³⁴⁹ İsrâ ve Mi’rac ile ilgili hadisler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/ 74-105.

³⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19/243. (no.12210); Müslim, “Fedâil”, no. 2375.

benzerlerinden farklı olarak, Hz. Peygamber'in, Hz. Âdem'e ve diğer peygamberlere, diriltilmelerinden sonra, imamlık yaparak namaz kıldırıldığı ifade edilmiştir.³⁵¹ Bir başka hadiste Hz. Peygamber'in bu yolculuğunda Cebrâil'in (a.s.) rehberliğiyle Taybe'de, Tûr-i Sînâ'da ve Hz. İsa'nın doğdu yer olan Beyt-i Lahm'de namaz kıldığı belirtilmiştir.³⁵² Yine bir hadiste Beytülmakdis'in içinde hurileri gördüğünden bahsedilirken, aynı hadiste o gece gayb âlemini müşâhede esnasında cehennemim bekçisi Mâlik'i de gördüğü anlatılmıştır.³⁵³

İbn Kesîr, bu hâdisiyle ilgili İbn Abbas, İbn Mes'ûd ve Ebû Hüreyre kanalıyla gelen ve daha farklı bilgiler ihtiva eden hadisleri de aktarmaktadır. Bir hadise göre İsrâ gecesi Hz. Peygamber, cennetliklerin arasında Bilâl-i Habeşî'yi (ö. 20/641) görmüş³⁵⁴ bazı hadislerde geçtiğine göre o gece Deccâli de³⁵⁵ görmüştür. Yine bir hadiste Hz. Peygamber, o gece hoş bir koku farketmiş bunun hikmetini sorduğunda Cebrâil (a.s), bunun Firavunun kızının maşitası (saçını tarayan kişi) ve çocuklarının kokusu olduğunu söyleyerek onlara dair bazı bilgiler aktarmıştır.³⁵⁶ Bir hadiste o gece; Hz. İsa, Hz. Peygamber'e kıyamet alametlerine dair bilgiler aktarmıştır.³⁵⁷ Başka bir hadiste İsrâ gecesi Hz. Peygamber'e Mîkâil (a.s) da eşlik etmiştir.³⁵⁸ İbn Kesîr, farklılık arz eden bu hadislerle birlikte İsrâ'nın, Hz. Peygamber Mescid-i Haram'da iken gerçekleştiğinin belirtildiği hadislerden farklı olarak o gece Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'in (ö.

³⁵¹ Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/336; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, thk. Abdülmu'ti Kal'acî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1408/1988), 2/362.

³⁵² Bk. Ebû Abdірrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünen*, thk. Râid b. Sabrî İbn Ebî Alfe (Riyad: Dârü'l-Hadâra, 2. Baskı, 1436/2015); Salât, 1. (no.450); Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Tehzîbü'l-âsâr: Müsnedü Abdullah b. Abbas*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1982), 1/452-453. (no.735)

³⁵³ Bk. Süyûtî, *Dürü'l-Mensûr*, 5/ 186-188.

³⁵⁴ Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/166-167.(no. 2364); İbn Asâkir Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah *Târihu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebî Saîd Ömer b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dârü'l-Fîkr, 1996-2001), 10/457.

³⁵⁵ Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/476-477. (no.3546); Hâris b. Ebî Üsâme, *Müsnedü Hâris*, 1/167-168. (no.24)

³⁵⁶ Bk. Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 2/389; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/30-31. (no. 2821)

³⁵⁷ Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/19-20. (no.3556); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnaût v. dğr.(Dimaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Baskı, 1430/2009), "Fiten", 33. (no. 4081)

³⁵⁸ Bk. Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. Avdullah b. Muhammed- Abdü'l-Muhsin b. İbrâhim el-Hüseynî (Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1415/1995), 4/111-112. (no. 3742); Heysemî, *Mecmaü'z-zevâid*, 1/394. (no.244)

619 m.) kızı Ümmü Hânî'nin (ö. 50/670'ten sonra) evinde olduğunu bildiren hadisleri de aktarmaktadır.³⁵⁹

İbn Kesîr, içeriklerindeki belirgin ve göze çarpan farklılıkları tespit ettiğimiz bu hadislerdeki ihtilafın sebebini şöyle açıklamaktadır: Hadislerdeki eksiklik, fazlalık kabilinden tüm farklılıklara karşın İsrâ hâdisesi sadece bir kez gerçekleşmiştir. Hadislerdeki bütün bu farklılıklar ise tabî karşılanmalıdır. Çünkü peygamberler dışında bütün insanlardan hata sâdır olabilir. Hadislerdeki farklılıklardan olsa gerek, İsrâ'nın birden çok meydana geldiğini söyleyen kimseleri ise şu ifadeleriyle eleştirmektedir: *“İnsanlar arasında bir kez bile olsa diğer rivayetlerin hilâfına olan rivayeti alarak İsrâ'nın birden fazla meydana geldiğini söyleyenler hakikatten uzaklaşmış ve tuhaf bir iddiada bulunmuş olurlar. Münasip olmayan bir şekilde kurtulmaya çalışarak herhangi bir amaca da ulaşamamış olurlar.”*

Bir kısım müteahhir dönem âlimlerinin; İsrâ'nın Mekke'den Beytülmakdis'e, Mekke'den semaya, Beytülmakdis'ten semaya olmak üzere birçok kez meydana geldiğini söyleyerek problemi çözmeye çalıştıklarını, hâlbuki bunun zorlama bir yorum olduğunu dile getirmektedir. Zira İsrâ gibi önemli bir hâdisе birçok defa tekrarlamış olsaydı Hz. Peygamber bunu ümmetine mutlaka bildirir böylece bu hâdisenin birçok defa tekrarladığına dair bilgi de selef tarafından nakledilirdi. Ona göre gerçek olan Hz. Peygamber'in uyanıkken yani bedeniyle Beytülmakdis'e *Burak* isimli binitle götürüldüğüdür.³⁶⁰

İbn Kesîr, İsrâ ve Mi'rac hadisesiyle ilgili hadislerin birbirinden farklı olmasının sebebini hakîkî bir teâruz durumuyla değil zâhirî teâruzla açıklamaktadır. İbn Teymiyye'nin kavramsallaştırmasıyla söylenecek olursa bu hadislerde *tezad ihtilafı* değil *tenevvü' ihtilafı* sözkonusudur. İlk bakışta birbirinden farklı gibi duran ve hatta çelişen bu hadisler esasında aynı olayı resmetmektedir. Bir diğer ifadeyle bu hadisler aynı olayın farklı şekillerde anlatılmış halidir. Ona göre râvi tasarrufları sebebiyle anlatımda farklılaşmalar olmuştur. Böylece müfessirin İsrâ sûresinin 1. âyetini tefsir eden hadisleri sıralamakla yetinmediği hadislerin aralarındaki ihtilafı cem' ve te'lif usûlüyle yani hepsini bir araya getirerek değerlendirme/yorumlama yoluyla bir neticeye

³⁵⁹ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/100-02.

³⁶⁰ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/102.

varmaya çalıştığı görülmektedir. Ayrıca bu şekilde onun aynı mevzuyla ilgili farklılık arz eden hadisleri devre dışı bırakmadan hepsini âyetin tefsirinin kapsamında gördüğü de anlaşılmaktadır.

2.1.4.3. Tahrîm Sûresi 1-3. Âyetlerin Sebeb-i Nüzûlüyle İlgili Hadislerin

Değerlendirilmesi

İbn Kesîr bu âyetlerin³⁶¹ sebeb-i nüzûlüne dair birbirinden oldukça farklı iki olayla ilgili rivayetleri aktarmaktadır. Bunlardan birine göre ilgili âyetler; câriyesiyle birlikte olan Hz. Peygamber'i, eşlerinin kıskanması üzerine Hz. Peygamber'in câriyesini kendisine haram kılması üzerine nâzil olmuştur.³⁶²

İbn Kesîr gerekçesiyle olmasa da bir tercih yaparak bu âyetlerin balın haramlığı ile ilgili mesele hakkında nâzil olduğunu söylemektedir. Nitekim Buhârî'den verdiği hadise göre Hz. Âişe (ö. 58/678) bu olayı şöyle anlatmıştır: “Resûlullah, bal içmesi sebebiyle Zeyneb bint Cahş'ın (ö. 20/641) yanında daha uzun süre kalıyordu. Bu sebeple ben ve Hafsa (ö. 45/665 [?]), Resûlullah hangimizin yanına gelirse; ‘Senden megâfir³⁶³ kokusu alıyorum herhalde megâfir yedin demek’ üzere ağız birliği ettik. Resûlullah o ikisinden birinin yanına gidince yanına gittiği hanımı aynen böyle söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber; ‘Hayır, fakat Zeyneb bint Cahş'ın (r.anhâ) yanında bal içiyor idim bundan sonra içmeyeceğim’ dedi. Bunun üzerine hitâbın Hz. Âişe ve Hafsa'ya yönelik olduğu Tahrîm sûresi'nin 1-4. âyetleri nâzil oldu. *وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا* cümlesiyle kastedilen ise Hz. Peygamber'in ben bal içtim şeklindeki sözüdür.”³⁶⁴

³⁶¹ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَجَلَّةَ أَيْمَانِكُمْ وَاللَّهُ مَوْلِيكُمْ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضُهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَاكَ هَذَا قَالَ نَبَايَ الْعَلِيمِ الْخَبِيرُ إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ / “Ey peygamber! Eşlerinin rızasını arayarak, Allah'ın sana helâl kıldığı şeyi niçin sen kendine haram ediyorsun? Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir. Allah (gerektiğinde) yeminlerinizi bozmayı (ve kefareti ödemeyi) size meşru kılmıştır. Allah, sizin yardımcınızdır. O, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir. Hani peygamber eşlerinden birine, gizli bir söz söylemişti. Fakat eşi o sözü (başkasına) haber verip Allah da bunu peygambere bildirince, peygamber bunun bir kısmını bildirmiş, bir kısmından da vazgeçmişti. Peygamber, bunu ona (sırrı açıklayan eşine) haber verince o, ‘Bunu sana kim bildirdi?’ dedi. Peygamber, ‘Bunu bana, hakkıyla bilen ve hakkıyla haberdar olan Allah haber verdi’ dedi. (Ey peygamber'in eşleri!) Eğer siz ikiniz Allah'a tövbe ederseniz, ne iyi. Çünkü kalpleriniz kaydı. Eğer Peygamber'e karşı birbirinize arka çıkarsanız bilin ki Allah onun yardımcısıdır, Cebrâil de, salih müminler de. Bunlardan sonra melekler de ona arka çıkarlar.”

³⁶² Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/228-230.

³⁶³ İbn Kesîr, megâfirin, zamka benzeyen, ağaç kovuklarında bulunan bir çeşit tatlı olduğunu söylemektedir. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/230.

³⁶⁴ Buhârî, “Talak”, 8. (no. 5267); Ebû Dâvûd, “Eşribe”, no. 3714.

İbn Kesîr balın haramlığı ile ilgili fakat içeriği farklı olan başka bir hadisi daha aktarmaktadır. Hadisteki bilgiler ise şu yöndedir: Hz. Âişe, Hz. Hafsa'nın yanına giderek bal içen Hz. Peygamber'i kıskanır. Resûlullah'ın diğer eşleri olan Hz. Sevede (ö. 23/644) ve Hz. Safiyye'nin (ö. 50/670 [?]) yanlarına giderek onlara birtakım tembihlerde bulunur. Buna göre Hz. Peygamber; eşlerinin yanına geldiğinde onlar, “megâfir mi yedin?” diye soracaktır. Bu cevaba Hz. Peygamber, olumlu cevap vermediği takdirde onlar bu kokunun sebebini soracak, Hz. Peygamber de Hz. Hafsa'nın yanında bal içtiğini söyleyecektir. Onlar da bu cevabın akabinde; “Herhalde bu balı yapan arılar urfut denilen çiçekten otlamıştır.” diyerek cevap vereceklerdir. Hadiste geçtiğine göre; Hz. Sevede ve Hz. Safiye, bu tembihin gereğini yerine getirirler. Hz. Hafsa, tekrar o baldan ikram etmek istediğinde ise Hz. Peygamber, bu kez istemediğini belirtir. Hadisin bitiminde şu ifadeler vardır: “Bunun üzerine Âişe dedi ki: Sevede; ‘Vallahi biz Resûlullah’ı sevdiği içecekten mahrum ettik’ deyince ben de ona sus dedim.”³⁶⁵

İbn Kesîr aynı âyetlerin nüzûl sebebi olarak zikrettiği Hz. Peygamber'in balı kendisine yasaklamasından bahseden bu hadislerin aralarındaki farklılıklara dikkat çekmektedir. Nitekim hadisler incelendiğinde ilk hadiste balı içiren Hz. Zeyneb iken bu durumu kıskanan Hz. Âişe ve Hz. Hafsa, diğerinde ise balı içiren Hz. Hafsa diğer kişiler Hz. Âişe, Hz. Sevede ve Hz. Safiyyedir. İbn Kesîr, aradaki bu bariz farklılığa vurgu yaparak, iki hadisin de iki farklı olaya işaret edebileceğini söylemekte ve bu iki farklı hâdisenin aynı âyetlerin nüzûl sebebi olamayacağını savunmaktadır.³⁶⁶ Müfessir, ilgili âyetlerin nüzûl sebebiyle ilgili hadisleri sadece zikretmekle kalmayıp aralarındaki farklılığa dikkat çekmiştir. Farklılığın sebebini ise zâhirî değil hakîkî bir teâruzla açıklamıştır.

Sonuç olarak *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de âyetlerin tefsiriyle ilintili olan hadisler nakledilmekle kalmayıp aralarında ihtilaf görülenler değerlendirilmektedir. İbn Kesîr, bu ihtilafı çözerken hadis ilminde faydalanılan birtakım usullerden özellikle farklılık arz eden hadislerin bir araya getirilerek değerlendirilmesi ve bir neticeye varılması anlamına gelen *cem'* ve *te'lîf* usûlünden faydalanmıştır. Örneğin cinlerin Kur'an'ı dinlemesi ve Hz. Peygamber'in onlarla görüşmesinin anlatıldığı hadislerdeki farklılığı; benzer hâdisenin, farklı zaman ve mekânlarda geçen çeşitli ve farklı boyutlarına

³⁶⁵ Buhârî, “Talâk”, 8. (no.5268); Müslim, “Talâk”, no. 1474.

³⁶⁶ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/231.

hamletmek sûretiyle cem‘ ve te‘lif metodunu kullanmıştır. İsrâ mûcizesiyle ilgili rivayetlerin farklılığını da aynı yöntemle çözmeye çalışmıştır fakat çıkış noktası farklıdır. Ona göre İsrâ ile ilgili rivayetler aslında tek bir hâdiseye işaret etmektedir. Farklılıklar ise tamamıyla rivayet olgusundan ve râvi faktöründen kaynaklanmaktadır ki bu da gayet tabîdir. Müfessir, Tahrîm sûresinin ilgili âyetleri bağlamında balın haramlığından bahseden sebep-i nüzûlle ilgili hadislerin farklılık sebebini ise hakîkî bir teâruz durumuyla yani rivayetlerin birbirinden farklı olayları anlattığını söyleyerek çözümlmeye çalışmıştır. Müfessirin, âyetlerin tefsiriyle ilintili olan hadislerin aralarındaki farklılıkları veya teâruzu çeşitli yöntemlerden istifade ederek ve kendi tercihlerini devreye sokarak çözmesi bu tefsirin dirayet yönünü gösteren dikkat çekici bir özelliğidir.

2.1.5. Âyetle Hadis Arasındaki İşkâlin Giderilmesi

İşkâl (اشكال) kelimesi, lugat anlamıyla benzer, karışık ve zor olmak anlamına gelen “eşkele” (اشكل) fiilinden türemiş bir mastardır. Aynı fiilden türeyen ism-i fâil kalıbındaki müşkil (مشكل) kelimesi de karışık ve ihtilaflı olmak anlamına gelmektedir.³⁶⁷ Açıklanması ve anlaşılması güç bir durum ifade eden hadislere *müşkil* (مشكل) *hadis* denilmektedir.³⁶⁸ Hadislerdeki işkâl sebeplerinden biri hadisin anlamıyla âyetin anlamının ilk bakışta teâruz halinde olmasıdır. Âyetlerle hadisler arasındaki çelişki veya teâruz vehmi³⁶⁹ problemi *muhtelifü’l-hadis* veya *müşkilü’l-hadis* ilmi kapsamında çözüme kavuşturulmaktadır.³⁷⁰

³⁶⁷ Ezherî, *Tehzîbü’l-luga*, 10/16.

³⁶⁸ Abdullah Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 3. Baskı, 2009), 142, 225.

³⁶⁹ Burada sahih hadislerin herhangi bir çelişki barındırmayacağı düşüncesinden hareketle “çelişki” değil “çelişki vehmi” ifadesi kullanılmıştır. Vehim; Türkçe karşılığıyla yanlış ve esassız düşünce, zan, şüphe ve kuruntu anlamına gelmektedir. Bk. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Gerçek Hayat Yayınları, ts.), 1368.

³⁷⁰ Âyetlerle hadisler arasındaki çelişki vehmi problemi, muhtelifü’l-hadis veya müşkilü’l-hadis branşının kapsamında ele alınarak çözülmeye çalışılmaktadır. Bu iki branş arasında çok net bir ayrım yapılamıyor olursa da İsmail Lütfi Çakan, muhtelifü’l-hadis’in aralarında neshin vukû‘ bulabileceği, sıhhat açısından birbirine denk hadisleri konu edindiğini belirtmiştir. Bk. Çakan, *Muhtelifü’l-Hadis İlmi*, 35. Çakan, muhtelifü’l-hadis’in kapsamını hadisin hadis ve diğer delillerle teâruzu şeklinde belirtmiş olsa da muhtelifü’l hadis daha ziyade hadisler arasındaki teâruzu, müşkilü’l-hadis ise hadisin hadis ve diğer delillerle teâruzunu ele aldığı da ifade edilmiştir. Ayrıca hadisler ve hadisle diğer deliller arasında çelişkiyi konu edinen müşkilü’l-hadis, muhtelifü’l-hadisten daha umûmî olduğu çünkü müşkilü’l-hadis hadise ârız olabilecek her türlü işkâlî konu edindiği, muhtelifü’l-hadis ise hadisler arasında meydana gelen zâhirdeki çelişki problemini ele aldığı ifade edilmiştir. Ayrıca muhtelifü’l-hadis fikhî, müşkilü’l hadis ise kelâmî konulardaki işkâl ile ilgilendiği de belirtilmiştir. Bk. Hayyât, *Muhtelifü’l-hadis*, 33; Kusayrî, *el-Ehâdisü’l-Müşkiletü’l-Vâridetü fî Tefsîru’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 32.

Ahmed b. Abdü'l-Aziz b. Mukrin el-Kusayrî, Kur'an-ı Kerîm'in tefsirinde söz konusu olan müşkil hadislerle, müşkilü'l-hadis ve muhtelifü'l hadis ilmi bağlamında söz konusu olan müşkil hadislerin arasını ayırmakta ve farklı olduklarına dikkat çekmektedir. Tezinde Kur'an tefsirinde vârid olan müşkil hadisleri, müşkilü'l-hadis başlığı altında ayrı bir kategori olarak ele almaktadır. Müşkil hadislerin bir türü olan müşkil tefsir hadisleri, zâhiren Kur'an âyetleriyle çelişirler. Kur'an-ı Kerîm'in tefsiri esnasında ortaya çıkarlar ve tefsirden bağımsız değildirler. Müşkil hadisler umûm iken tefsirde söz konusu olan müşkil hadisler onun bir cüz'üdür. Kusayrî ayrıca Kur'an-ı Kerîm'in tefsirinde vârid olan müşkil hadisleri de üç ayrı başlık altında sınıflandırmaktadır. Birinci kategoride zâhirleri itibariyle Kur'an-ı Kerîm'le çelişen hadisleri, ikincide bir âyetin tefsiriyle ilgili vârid olan hadislerin kendi aralarında çelişmesini, üçüncüde ise yine bir âyetin tefsiri bağlamında vârid olan ancak müşkil yani anlaşılması zor olan hadisleri, örneklendirme usulüyle ele almaktadır.³⁷¹

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm'de âyetlerin tefsiriyle ilintili olarak zikredilen hadisler zikredilmekle kalmayıp âyetlerle görünürde çelişenler değerlendirmeye alınmakta ve araları cem' ve te'lîf usulü kullanılmak suretiyle çelişki vehmi giderilmektedir. İbn Kesîr'in âyetlerle hadisler arasındaki çelişki vehmini gidermesine dair önemli bir misal وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ شَيْءٍ عَلَيْهِ إِنَّا فَضَّلْنَاهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا / “Allah'ın, kiminizi kiminize üstün kılmaya vesile yaptığı şeyleri (haset ederek) arzu edip durmayın. Erkeklerle kazandıklarından bir pay vardır. Kadınlara da kazandıklarından bir pay vardır. Allah'tan, O'nun lütfunu isteyin. Şüphesiz Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.” meâlindeki Nisâ sûresi 32. âyetin tefsirinde yer almaktadır. Müfessirin tefsirine aldığı ve bu âyetle ilgili çelişki vehminden bahsettiği hadis ise şöyledir: “Sadece şu iki kişiye haset (gıpta) edilir. Bir kimseye Allah- u Teâlâ mal ve zenginlik vermiş o da malını hak yolda harcamıştır. Diğer bir kişi keşke benim de böyle bir servetim olsaydı ben de onun gibi harcasaydım der. Bu iki kişi sevapta eşit olurlar.”³⁷²

³⁷¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Kusayrî, *el-Ehâdîsü'l-müşkiletü'l-vâridetü fi tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 43-724.

³⁷² Buhârî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 20. (no. 5025); Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dârü'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1427/2006), 15/556-557. (no. 30912)

Yukarıdaki hadiste, âyetin yasakladığından daha farklı bir durumun kastedildiğini söyleyen müfessir; âyetle hadis arasındaki çelişki vehmini gidermek için mana ve maksat açısından aralarındaki nüansa dikkat çekmektedir. Buna göre âyet nimetin bizatihi kendisini arzulamaktan nehyetmekte; hadis ise kişiyi aynı nimete sahip olmaya teşvik etmektedir. Müfessir ilave bir bilgi olarak âyetle, dünyevî hususlardaki üstünlük vesilelerine sahip olma arzusundan bahsedilmekle birlikte âyetin nüzûl sebebiyle ilgili hadislerden³⁷³ dolayı uhrevî nimetlerin de bu kapsama girdiğini belirtmektedir.³⁷⁴ İbn Kesîr böylece zâhirde benzer hususu ifade ettiği zannedilebilecek âyet ve hadisin esasında farklı hususları vurguladığını söyleyerek aralarındaki çelişki vehmini gidermektedir.

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ / *İşte peygamberler! Biz, onların bir kısmını bir kısmına üstün kıldık. İçlerinde, Allah'ın konuştukları vardır. Bir kısmının da derecelerini yükseltmiştir. Meryem oğlu İsa'ya ise açık deliller verdik ve onu Ruh'u'l-Kudüs (Cebrâil) ile destekledik. Eğer Allah dileseydi, bunların arkasından gelen (millet)ler, kendilerine apaçık deliller geldikten sonra, birbirlerini öldürmezlerdi. Fakat ayrılığa düştüler. Onlardan inananlar da vardı, inkâr edenler de. Yine Allah dileseydi, birbirlerini öldürmezlerdi. Lâkin Allah dilediğini yapar.*” meâlindeki Bakara sûresi 253. âyetin tefsirindedir.

İbn Kesîr bu âyeti destekleyen hadislerin olduğunu hatırlatır. Fakat Ebû Hüreyre kanalıyla gelen ve *Sahîhayn*'da yer aldığını belirttiği, âyetle çelişir gözükten bir hadisi aktarır: İbn Kesîr'in tefsirinde zikrettiği ve bu âyetle çelişir gözükten hadise göre; “Bir Müslüman ve Yahudi ağız dalaşı yaparak kavgaya tutuşurlar. Yahudi: ‘Mûsâ’yı (a.s.) âlemlere üstün kılan Allah’a andolsun ki’ diyerek yemin eder. Müslüman olan şahıs, onun yüzüne vurur ve ‘Hz. Muhammed’den de mi üstün?’ der. Yahudi, Hz.

³⁷³ Âyetin nüzûlüyle ilgili Mücâhid’den gelen bir hadise göre; Ümmü Seleme (r.a) (ö. 30/650 [?]), Hz. Peygamber’in yanına gelerek kadınlarla ilgili bazı hususlardan dolayı serzenişte bulunur. Erkeklerin cihada çıkıp veya Allah yolunda şehit olarak sevaba nail olduklarını, kadınların ise bundan mahrum olduklarını, yine erkeklerin mirastaki payının kadınlarınkinden fazla olduğunu söyleyince Nisâ sûresinin 32. âyeti nâzil olur. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/233-234.

³⁷⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/234.

Peygamber'in yanına gelerek müslüman olan şahsı şikâyet eder. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle der: 'Beni diğer peygamberlerden üstün saymayınız, çünkü ben, kıyamet gününde insanlar arasında ilk diriltilecek kişiyim. Ya benden önce diriltilmiş olmasından veya Sînâ Dağı'ndaki bayılmasının karşılığını almış olmasından, bu esnada, Mûsâ (a.s) da arşın sütunlarından birine tutunmuş olacaktır. Beni diğer nebîlere karşı üstün tutmayınız.'³⁷⁵

Âyet peygamberlerin birbirlerinden üstün kılındığını ifade ederken hadis, Hz. Peygamber'in dilinden böyle bir üstünlüğün dile getirilmemesini tembihlenmekte dolayısıyla âyet ile hadis zâhirde çelişmektedir. İbn Kesîr bu çelişki vehmini ortadan kaldırmak için hadisin şu şekillerde açıklanabileceğini söylemektedir: Tartışmaya açık olduğunu belirttiği ilk ihtimale göre; Hz. Peygamber, bunu kendisinin en faziletli olduğunu bilmeden önce söylemiş olabilir. İkincisine göre; Hz. Peygamber, bu hadisi, tevazusundan dolayı serdetmiş, üçüncü ihtimale göre ise kavga ve münakaşa esnasında bu tür sözleri yasaklamak için böyle demiştir. Dördüncü ihtimale göre Hz. Peygamber'in sözleri, bunu övünme gayesiyle söylemeyin anlamına gelmektedir. Sonuncusuna göre ise hadis, kullara düşenin bu işlerle ilgilenmek olmadığını ifade eder. Bu Allah'a ait olan bir şeydir. Kula düşen peygambere iman ederek tâbi ve teslim olmaktır.³⁷⁶

Müfessir, serdettiği ihtimallerden birini tercih etmemekle birlikte âyetle hadis arasında herhangi bir çelişki olmadığını ifade etmek istemiş ve problemi hadisin yorumuna dair farklı olasılıkları gündeme getirerek çözmeye çalışmıştır ki bu da hadisle âyet arasındaki çelişki vehminin (işkâlin) giderilmesine yönelik tefsirin dirayet yönüyle ilgili önemli bir örnektir.

Tefsirde çelişki vehminin giderilerek âyetlerle hadislerin uzlaştırılmasına dair son bir misal olarak borcun yazılarak kayıt altına alınmasını emreden ve en uzun âyet olarak bilinen Bakara sûresi 282. âyetin tefsiri verilebilir. Müfessir bu âyetle *Sahihayn*'da yer aldığını belirttiği hadisin arasını uzlaştırmaya çalışmaktadır: İbn Ömer'den (ö. 73/693)

³⁷⁵ Buhârî ve Müslim'de geçen hadiste bazı farklı ayrıntılar olmakla birlikte hâdis hadiste geçtiği gibidir. Buhârî, "Enbiyâ", 35. (no. 3414); Müslim, "Fedâil", no. 2373.

³⁷⁶ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/539.

rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Biz ümmî bir milletiz, yazmaz ve hesap etmeyiz...”³⁷⁷

Müfessir, dinin bizatihi kendisinin yazmaya ihtiyacı olmadığını, Kitâb’ın kolaylıkla öğrenilen ve hıfzedilen bir özelliğe sahip olduğunu, Hz. Peygamber’in sünnetinin de mahfûz olduğunu söylemektedir. Âyette emredilen yazma emri ise insanlar arası hukuka dair cüz’i meselelerle ilgili şeyleri kapsar. Ayrıca âyetteki yazma emri vucûbiyet ifade etmemektedir ve yol gösterme kabilinden söylenmiştir. Nitekim Rebî‘ b. Enes (ö. 140/757-758), İbn Cüreyc (ö. 150/767) ve diğer bazı tâbiîn dönemi müfessirlerinden naklettiği görüşe göre borcun yazılması başlangıçta vâcib bir emirken müteakip 283. âyet³⁷⁸ ile nesh edilmiştir.³⁷⁹ Müfessir ayrıca âyetle hadis arasındaki işkâli kaldırmak için yaptığı açıklamayı önceki şeriatlerde de (şer’u men kablenâ) yazma ve şahit tutmanın gerekmediğini anlatan bir hadisle delilledirmektedir.³⁸⁰

İbn Kesîr, anlaşıldığına göre hadisteki okuma-yazma bilmeme durumunun Arapların ağırlıklı olarak sözlü kültüre sahip olmasıyla ilgili olduğunu nitekim Kur’an’ın ve sünnetin de ilk etapta şifâhî yolla hıfzedildiğini ve öğrenildiğini kastetmektedir. Yani hadis o dönem için genel bir durum bilgisi vermektedir. Âyet ise hukuka dair yapılması gereken bir işlemde bahsetmektedir. Bu açıklamasıyla İbn Kesîr’in hadis ve âyetin mana ve maksadına yönelik bir çözümleme yapmaya çalıştığı ve bu şekilde aralarını uzlaştırmaya çalıştığı görülmektedir. Bununla birlikte âyetin vucûbiyet ifade etmediğini söylemesi ve bu görüşünü de bir hadisle desteklemeye çalışması dikkat çekicidir.

Tefsirde yer alan bu örnekler, âyetlerle hadisler arasında ortaya çıkabilecek çelişki vehminin sebep olduğu işkâlin giderilmeye çalışıldığını göstermektedir. İbn Kesîr âyet ve hadisin zâhir anlamıyla yetinmemekte çelişki vehmini, her ikisinin mana ve maksadına yönelik açıklama yaparak gidermeye çalışmakta böylece mana ve maksat

³⁷⁷ Hadisin Buhârî’deki metni şu ifadelerle bitmektedir: “Ay ise bazen şöyle bazen böyledir bazen yirmi dokuz bazen otuz çeker.” Bk. Buhârî, “Savm” 14. (no. 1914); Müslim, “Sıyâm”, no. 1080.

³⁷⁸ وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِيَ ائِمَانَهُ وَلْيُقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكُنُوا الشَّاهِدَةَ
“Eğer yolculukta olur da bir yazıcı bulamazsanız, o zaman alınmış rehinler yeterlidir. Eğer birbirinize güvenirseniz kendisine verilen kimse emanetini (borcunu) ödesin ve Rabbi Allah’tan sakınsın. Bir de şahitliği gizlemeyin. Kim şahitliği gizlerse, şüphesiz onun kalbi günahkârdır. Allah, yaptıklarınızı hakkıyla bilendir.”

³⁷⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/590. *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm*’de âyetle hadis arasındaki işkâlin giderildiğini gösteren benzer örnekler hakkında bilgi için bk. 1/276, 3/24.

³⁸⁰ Hadiste İsrâiloğulları döneminde yaşayan ve arkadaşıdan borç alan ancak borcu için şahit tutmayan, kefil getirmeyen kişinin başından geçen bir hâdise nakledilmektedir. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/590-591.

açısından aralarındaki nüanslara dikkat çekmektedir. Aynı zamanda bu durum müfessirin tefsirinde zikrettiği hadisleri sadece bir aktarım aracı olarak kullanmadığını hadisleri ilgili âyetin tefsiriyle de ilintili olarak yeri geldikçe ve ihtiyaç gördüğü ölçüde şerhettiğini göstermesi bakımından da önemlidir.

2.2. Sahâbe ve Tâbiîn Rivayetlerinin Kullanımında Dirayet

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm'de ifade edildiği üzere hadislerin haricinde sahâbe ve tâbiîn rivayetleriyle ilgili de birtakım tasarruflarda bulunmaktadır. Aşağıdaki üç başlık altında müfessirin bu tür rivayetlerle ilgili nasıl tasarruflarının olduğu örnekler üzerinden ele alınacak ve ortaya koyulacaktır.

2.2.1. Rivayetler Arasında Tercih

İbn Kesîr, bazen farklı rivayetlerden herhangi birisini tercih etmeyip rivayetin öngördüğü dışında bir manayı tercih ediyor olsa da³⁸¹ çoğunlukla rivayetler üzerinden tercihini ortaya koymaktadır. İbn Kesîr'in rivayetler arasında tercihte bulunmasına Bakara sûresi 75-77. âyet pasajı içerisinde yer alan 75. âyeti tefsir edişi örnek verilebilir. / أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ / “Şimdi, bunların size inanacaklarını mı umuyorsunuz? Oysa içlerinden birtakımı, Allah'ın kelâmını dinler, iyice anladıktan sonra, onu bile bile tahrif ederlerdi.” meâlindeki âyetle müfessir, tahrifin Kutsal Kitab'ı kastolunmadığı bir manaya hamlederek yorumlamak anlamında olduğunu söylemektedir.³⁸² Âyetle geçen “Allah'ın kelâmı” ile kastolunanın ne olduğu konusunda ise âyetin tefsirini doğrudan etkileyebilecek farklı iki rivayet zikretmekte akabinde tercihini gerekçesiyle ortaya koymaktadır.

İbn Kesîr'in özetle zikrettiği rivayetleri Taberî daha ayrıntılı olarak zikretmektedir. Süddî ve İbn Zeyd (Zeyd b. Eslem) (ö. 136/754) kanalıyla gelen farklı iki tefsir rivayetine göre Allah'ın kelâmıyla kastolunan Tevrat'tır. Rebî' b. Enes ve Muhammed

³⁸¹ Örneğin İbn Kesîr; إِرْمَ دَاتِ الْعِمَادِ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ / “Rabbini, (Hûd'un kavmi) Âd'e, şehirler içinde benzeri kurulmamış olan, sütunlarla dolu İrem'e, ne yaptığını görmedin mi?” meâlindeki Fecr sûresinin 6-8. âyetlerinde söz konusu edilen İrem kavminin tefsiriyle ilgili farklı rivayetleri zikretmekte fakat bu rivayetlerden hiçbirini tercih etmemektedir. إِرْمَ دَاتِ الْعِمَادِ / “yüksek direkli İrem” ifadesinin bir önceki âyetle geçen Âd kavminin durumunu açıklayan bir atf-ı beyân olduğunu söylemektedir. Yüksek direkli denmesinin sebebi ise kıldan yapılı ve sağlam kazıklarla inşa edilmiş evlerde yaşamalarıdır. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/413-415.

³⁸² İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/243.

b.İşhâk kanalıyla gelen rivayetlerde ise kastolunanın Hz. Mûsâ dönemimdeki yahudilerin bizatihi peygamberlerinin dilinden dinledikleri Allah kelâmı oldukları ifade edilmektedir. Nitekim Muhammed b. İshâk'tan gelen rivayete göre Tûr dağına Hz. Mûsâ ile birlikte giden Yahudiler Allah Teâlâ'nın Hz. Mûsâ ile konuşmasını ve ilâhî vahyi işitmişler fakat daha sonra dinlediklerinin aksini duyduklarını iddia etmişlerdir.³⁸³

İbn Kesîr bu iki rivayet grubundan ilkinin tercih etmekte ve Allah'ın kelâmıyla kastolunanın Tevrat olduğunu söylemektedir. Müfessir burada bir parantez açıp; *"Her ne kadar Taberî cümleinin akışına binaen İbn İshâk kanalıyla gelen rivayeti tercih etse de Süddî'nin görüşü daha umûmîdir."* demektedir. Ayrıca Allah'ın kelâmını işitmiş olmak için Hz. Mûsâ örneğinde olduğu gibi bizzat Allah'ın ağzından duymak gerekmediği şeklindeki görüşünü Tevbe sûresi 6. âyetle³⁸⁴ desteklemekte, kastolunanın kişinin kendisine bildirilmiş haliyle işitmek olduğunu ifade etmektedir.³⁸⁵ Taberî'nin ise burada müfessirin belirttiği üzere aksi kanaate sahip olduğu görülmektedir. Ona göre âyette kastolunan İsrâiloğulları'nın Hz. Mûsâ'nın dilinden Allah'ın kelâmını işitmesidir ve tahrifi yapan da onlardan bir gruptur. Taberî şu ifadelerle tercihinin gerekçelendirmektedir: *"Şâyet Allah'ın kelâmıyla kastolunan Tevrat olsaydı âyette geçen Allah'ın kelâmını işitirler hitâbının bir manası olmazdı. Nitekim onlardan tahrifi yapan da yapmayan da Allah'ın kelâmını işitmektedir fakat kastolunan; hususen tahrif yapanların Allah'ın kelâmını işitiyor olmasıdır. Şâyet âyetin te'vili dedikleri gibi olsa Allah'ın kelâmını işitmeyenlerin (Hz. Peygamber dönemi Yahudileri) âyette geçen işitmelerinin bir manası olmazdı."*³⁸⁶ Bu misalde görüldüğü üzere âyetin tefsirini doğrudan etkiyebilecek iki farklı rivayet üzerinden İbn Kesîr, tercihinin ortaya koymakta ve tercihinin de kendisinden önce bu konuyla ilgili görüş bildirmiş olan Taberî'nin görüşünü çürütmeye çalışarak gerekçelendirmektedir.

İbn Kesîr, Bakara sûresi 66. âyeti tefsir ederken de farklı rivayetler arasında tercihte bulunmaktadır. *فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ* / *"Biz bunu, hem onu*

³⁸³ Bk. Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, 2/246-247.

³⁸⁴ *وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ* / *"Eğer Allah'a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa, Allah'ın kelâmını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı. Sonra da onu güven içinde olacağı yere ulaştır. Bu, onların bilmeyen bir kavim olmaları sebebiyledir."*

³⁸⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/244. Taberî bahsi geçen rivayeti, Muhammed b. İshâk'ın Seleme'den naklettiği diyerek verirken; İbn Kesîr, aynı rivayeti Muhammed b. İshâk'ın İbn Abbas'tan naklettiği diyerek tefsirinde zikretmektedir.

³⁸⁶ Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, 2/248.

görenlere, hem de sonra geleceklere bir ibret ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlara da bir öğüt kıldık.” meâlindeki âyette ve siyakında³⁸⁷ cumartesi yasağını işleyen sahil kasabası halkının başına gelen ilâhî cezadan bahsedilmektedir. Âyetteki ‘لَمَّا بَيَّنَّ يَدَيَّهَا وَمَا خَلْفَهَا’ ifadesinin tefsiri hususunda farklı rivayetlerin olduğunu belirten İbn Kesîr, bu rivayetlerin bir kısmını zikrederken³⁸⁸ söz konusu ifadeyle ilgili rivayetleri Taberî tek tek sıralamaktadır.³⁸⁹ İbn Kesîr, ‘فَجَعَلْنَاهَا’ ifadesindeki هَا zamiriyle sebt yasağını işleyen kasaba halkının kastolunduğu kanaatindedir. Buna paralel olarak da vârid olanlar içerisinde İkrime’nin İbn Abbas’tan olan rivayetine binaen söz konusu ifadeyle; bahsi geçen ceza yani maymuna dönüşme hâdisesinin (mesh) gerçekleştiği kasabanın³⁹⁰ önünde ve arkasında yani civarında bulunan kasabaların kastedildiği görüşündedir.³⁹¹ Bu tercihiyle o; لَمَّا بَيَّنَّ يَدَيَّهَا وَمَا خَلْفَهَا / ‘önündekiler ve arkasındakiler’ ifadesine mekânsallık atfetmiş olmaktadır.

İbn Kesîr ayrıca bir grub rivayete göre kastın sebt halkından önce bu yasağı çiğneyenler olduğu diğer bir grup rivayete göre ‘وَمَا خَلْفَهَا’ ‘arkasındakiler’ ifadesiyle bu yasağı çiğneyenlerden sonra gelen nesil olduğuna dair bilgiler aktarıldığını söylemektedir. Ona göre bu şekilde tefsirde bulunanlar ifadeyi zamansal olarak anlamışlardır. Bu durumda arkasındakiler yani sonradan gelenler için bu ifade ibret olması bakımından bir mana ifade ederken öndekiler yani daha önce yaşayanlar için aynı şekilde bir mana ifade etmesinin pek mümkün olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla da ona göre; kastedilenin mekân olarak azaba uğrayan kasabanın önünde ve arkasında olan kasabalar olduğu kesinlik arz etmektedir.³⁹² Müfessir mananın bu şekilde olduğunu başka âyetlerle desteklemektedir.³⁹³

³⁸⁷ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّبِيْنَ اَعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ “Şüphesiz siz, içinizden cumartesi yasağını çiğneyenleri bilirsiniz. Biz onlara, ‘Aşağılık maymunlar olun’ demiştik.” (el-Bakara 2/65)

³⁸⁸ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/232-233.

³⁸⁹ Bk. Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, 2/ 177-179.

³⁹⁰ وَسَيَلُّهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ اِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ اِذْ تَأْتِيَهُمْ حِيَتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا تَأْتِيَهُمْ كَذَلِكَ (Ey Muhammed!) Onlara, deniz kıyısında bulunan kent halkının durumunu sor. Hani onlar cumartesi (yasağı) konusunda haddi aşıyorlardı. Zira tatil yaptıkları cumartesi günü balıklar onlara akın akın geliyor, tatil yapmadıkları (diğer) günlerde ise gelmiyorlardı. İşte onları yoldan çıkmaları sebebiyle böyle imtihan ediyorduk.” (el-A‘râf 7/163)

³⁹¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/232.

³⁹² İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/232.

³⁹³ وَلَقَدْ اَهْلَكْنَا مَا حَوْلَكُمْ مِنَ الْقَرْيِ وَصَرَّفْنَا الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ “Andolsun, biz çevrenizdeki memleketleri de yok ettik. (Doğru yola) dönsünler diye âyetleri tekrar tekrar açıkladık.” (el-Ahkâf 46/27)

Taberî ise Dahhâk'ın İbn Abbas'tan olan rivayetinin daha doğru olacağını belirterek âyeti şöyle açıklamıştır: 'لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا' / 'önündekiler' ifadesiyle *sebt* halkının işlemiş oldukları günahlar kastedilmektedir. Yani işlemiş oldukları bu günahlar sebebiyle böyle bir ceza verilmiştir. 'وَمَا خَلْفَهَا' / 'arkasındakiler' ifadesiyle ise daha sonra gelen nesiller içinde bu günahın benzerini işleyenlere de aynı cezanın verileceğine dair bir ihtar manası kastedilmektedir. Ayrıca âyette geçen ifadeye kasabanın önündekiler ve arkasındakiler gibi bir mana verilmesinin de âyetin zâhiri açısından uygun olmadığını gerekçelendirerek izah etmektedir. Taberî'nin daha uygun bir tefsirde bulunduğu İbn Kesîr'in ise ifadeye literal düzeyde bir mana verdiği görülse de sonuçta o, farklı rivayetleri gündeme getirerek aralarında bir tercihte bulunmuş ve bunu da gerekçelendirmiştir.

Müfessir, rivayetler içerisinde önemli bir yeri olan nüzûl sebepleriyle ilgili olanlar arasında da tercihler yapmaktadır. وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَن أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاء بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلَّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ / "Allah'ın kadrini gereği gibi bilemediler. Çünkü 'Allah, hiç kimseye hiçbir şey indirmedir' dediler. De ki: 'Mûsâ'nın insanlara bir nur ve hidâyet olarak getirdiği, parça parça kâğıtlar hâline koyup ortaya çıkardığınız, pek çoğunu ise gizlediğiniz; (kendisiyle) sizin de, babalarınızın da bilmediği şeylerin size öğretildiği Kitâb'ı kim indirdi?' (Ey Muhammed!) Allah (indirdi) de, sonra bırak onları, içine daldıkları bataкта oynayadursunlar." meâlindeki En'âm sûresi 91. âyeti tefsirinde bunun bir örneği bulunmaktadır.

Taberî'nin her zamanki gibi ayrıntılı ve sistematik olarak aktardığı rivayetleri³⁹⁴ İbn Kesîr özetle zikretmektedir. Belirttiğine göre bu âyet İbn Abbas, Mücâhid ve Abdullah b. Kesîr'in (ö. 250/864) rivayetine göre Kureyşliler (Kureyş müşrikleri) hakkında inmiştir. Bir görüşe göre de Yahudiler hakkında veya Yahudi olan Finhas isimli şahıs veya da Mâlik b. Sayf hakkında indiğine dair farklı rivayetler söz konusudur. Ona göre bu rivayetlerin ifade ettiği görüşlerden en kuvvetlisi Mekke müşrikleri yani Kureyş hakkında nâzil olduğu bilgisidir. Çünkü bu âyet mekkîdir. Ayrıca Yahudiler âyette

“Onlar, bizim yeryüzüne / أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْفُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (kudretimizle) gelip onu etrafından eksilttiğimizi görmediler mi? Allah, hükmeder. O'nun hükmünü bozacak hiçbir kimse yoktur. O, hesabı çabuk görendir.” (er-Ra'd 13/41)

³⁹⁴ Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 11/521-524.

değildir. Allah indinden kitaplar gönderilmesini inkâr etmemektedirler. Peygamberin beşer olmasına itiraz edenler ise Kureyşliler ve Araplardır.³⁹⁵ İbn Kesîr böylece âyet hakkında vârid olan farklı nüzûl sebebi rivayetlerini özetle gündeme getirmekte Taberî'nin, âyetin Kureyşliler hakkında indiğine dair rivayetleri tercih ettiğini söyleyerek kendi görüşünün de bu yönde olduğunu gerekçesiyle belirtmektedir.

Taberî'nin İbn Kesîr'in belirttiği üzere bu görüşte olduğu görülmektedir. Zîra hem âyetin siyakında hem de sûrenin başından bu âyetin ilgili olduğu mevzûya kadar Mekkeli müşriklerin inançlarından, putlara tapmalarından bahsedilmektedir. وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ جُحُودًا وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ cümlesi ise siyakında müşriklerin inançlarından bahsedildiği bir haberdur. Bu doğrultuda Taberî, âyetin başlangıcının Mekke müşriklerine hitâben nâzil olduğu bilgisini veren Mücâhid ve İbn Abbas'ın naklettiği sebab-i nüzûl rivayetlerinin âyetin tefsiri açısından doğruya en yakın rivayetler olduğunu söylemektedir. Taberî söz konusu tercihi paralel olarak âyetin 'تَجْعَلُونَهُ' şeklinde başlayan kısmının ve devamının muhâtab değil gâib sîgasıyla okunması gerektiğini söylemekte Mücâhid'in de böyle okuduğunu belirtmektedir. 'وَعَلَّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنَّكُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ' kısmının ise Müslüman olan Araplara hitâben bir mana ifade ettiğini dile getirmektedir.³⁹⁶ Taberî'nin farklı rivayetler arasında tercihte bulunduğu ve bu tercihi siyak ve kıraat bilgisiyle daha ayrıntılı olarak delillendirmeye çalıştığı İbn Kesîr'in ise tercihte bulunurken siyaka ilaveten mekkî-medenî bilgisinden istifade ettiği kıraati ise gündeme getirmediği görülmektedir.

Farklı rivayetlerin tercihiyle ilgili yukarıda yer alan misaller; İbn Kesîr'in, rivayetleri, sadece sıralamakla kalmayıp akıl yürüterek ve usûl bilgisini de kullanarak bunlar arasında birtakım tercihlerde bulunduğunu göstermektedir. Ayrıca o, tercih yaparken bazen sık kık atıfta bulunduğu Taberî'ye de itiraz edebilmektedir. Dolayısıyla müellifinin kimi zaman farklı görüşlere itiraz ederek gerekçeleriyle birlikte farklı rivayetler arasında tercihler yapması bu tefsirin dirayet yönünü ortaya koymaktadır.

2.2.2. İsrâiliyatı Değerlendirme

İsrâiliyat; tefsir, hadis ve tarih gibi rivayet odaklı ilimlerin kaynaklarına giren Ehl-i kitap kökenli özellikle de Yahudi din ve kültürü ile ilgili bilgileri içeren rivayetler

³⁹⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/51-52. Benzer örnekler hakkında bk. 2/ 138; 505-506, 3/11-12.

³⁹⁶ Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, 11/524-528.

hakkında kullanılan bir ıstılahtır. Fakat sadece Ehl-i kitapla ilgili değil diğer tüm din ve kültürlerden İslâma giren bilgilerin de isrâiliyatın kapsamına gireceği belirtilmiştir.³⁹⁷ Kaynağı itibariyle hariçten olması sebebiyle isrâiliyatın meşruiyeti klasik İslâm âlimlerinden bu yana tartışılır olmuştur. Özellikle Hz. Peygamber'den, Ehl-i kitaptan nakilde bulunmayla ilgili sadır olan hadisler ve konuyla ilişkilendirilen âyetler bu tartışmaların merkezinde yer almış, hadisler ilgili görüşler bağlamında farklı şekillerde yorumlanmıştır.³⁹⁸

Hadisçilerin rivayet kabullerinde daha titiz olmaları sebebiyle isrâiliyat daha çok tefsir ve tarih kaynaklarında dercedilmiştir.³⁹⁹ Sahâbe ve özellikle tâbiîn döneminden itibaren bu bilgiler tefsir ilminde kullanılmıştır. Klasik tefsir geleneğinde âlimlerin çoğunluğunca isrâiliyatın kullanımında bir beis görülmemekle birlikte çağdaş dönemde isrâiliyata karşı menfi bir tavır söz konusudur. Bu sebeple klasik tefsir ve çağdaş tefsir telakkilerinin isrâiliyata karşı farklı tutum ve anlayışlara sahip oluşu özellikle üzerinde durulan bir husus olmuştur.⁴⁰⁰

İsrâiliyatı Kur'an ve sünnete uygun olmaları şartıyla kullanmanın ve nakletmenin problem teşkil etmeyeceği hâkim kanaattir. İbn Kesîr'in yaklaşımı da bu ačıdan çok farklı değildir. Nitekim İbn Kesîr, isrâiliyatı üç kategoriye ayırmaktadır: Birincisi Kur'an ve sünnetin delâleti ile doğruluğu bilinen, ikincisi aynı yöntemle yalan olduğu tespit edilen, üçüncüsü ise hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan isrâiliyattır. Ona göre meselenin odak noktasını üçüncü kısım oluşturmaktadır. Zira isrâiliyatın nakliyle ilgili sadır olan; "İsrâiloğullarından nakletmenizde bir sakınca yoktur."⁴⁰¹ hadisi ile

³⁹⁷ İbrahim Hatiboğlu, "İsrâiliyat", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/195; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyat* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 29-30; Ertuğrul Döner, *Tefsirde İsrâiliyatın Kaynak ve Bilgi Değeri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 22-23; zcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Baskı, 2018), 24-33.

³⁹⁸ Ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadis* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 45-52; Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyat*, 46-63; Bayram, *İbn Kesîr'in Tefsîr'l-Kur'ân'il-Azîm Adlı Tefsirinin İsrâiliyat Açısından Değerlendirilmesi*, 24-35; Döner, *Tefsirde İsrâiliyatın Kaynak ve Bilgi Değeri*, 33-50, 71-79; Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, 220-255.

³⁹⁹ Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, 34.

⁴⁰⁰ Ayrıntılı bilgi ve değerlendime için bk. Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyata Yaklaşım ve Kitâb-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 126-323; Döner, *Tefsirde İsrâiliyatın Kaynak ve Bilgi Değeri*, 33-71.

⁴⁰¹ Hadis Buhârî'de Abdullah b. Amr'dan (. 65/684-85) rivayetle şöyle geçmektedir: "Benden bir âyet bile olsa tebliğ ediniz. Benî İsrâîl'den de nakletmenizde sakınca yoktur. Kim kasten bana yalan söz isnad ederse cehennemdeki yerine hazırlansın." Bk. Buhârî, "Enbiyâ", 50. (no. 3461); Eb Dâvd, "İlim", 11. (no.3662)

“Ehl-i kitap size bir şey anlattığında onları ne doğrulayın ne de yalanlayın.”⁴⁰²
meâlindeki hadisler de zikri geçen üçüncü kısımla ilgilidir.⁴⁰³

Müfessire göre bu türe giren rivayetleri nakletmekte bir sakınca yoktur, nakledilebilir fakat hakkında hüküm verilemez yani sükût edilir. İbn Kesîr bu sınıfa dâhil olan isrâiliyatın Ashâb-ı Kehf'n isimleri, Hz. Mûsâ'nın esasının hangi renkte oluşu gibi çoğunlukla dînî hususlarda faydaya dönük olmayan hususlarda olduğunu söyler.⁴⁰⁴ İbn Kesîr'in isrâiliyatın kabulüne dair yukarıda geçen teorik sınıflandırması kendisine ait değildir. Zira kendisinden önce hocası İbn Teymiyye bu sınıflandırmayı yapmış ve konuyla ilgili aynı görüşleri dile getirmiştir.⁴⁰⁵

İbn Kesîr'in isrâiliyatla ilgili teorik yaklaşımı ifade edildiği gibidir. Pratik yaklaşımına bakıldığında tefsirinde bağlama göre konuyla ilgili farklı söylemlerde bulunduğu görülmektedir. Örneğin Bakara sûresi 85. âyetin⁴⁰⁶ tefsirinde o, Tevrat'a inandığını söyleyen ancak bunun gereğini yerine getirmeyen Yahudilerin sert bir şekilde kınanması, Tevrat'a ve ondan nakledilenlere itimat edilemeyeceğini göstermektedir diyerek görüşünü ortaya koyar.⁴⁰⁷ Ankebût sûresi 46. âyetin⁴⁰⁸ tefsirinde; Ehl-i kitap'tan nakilde bulunmakla ilgili Hz. Peygamber'in hadislerini hatırlatır ve onlardan nakledilenlerin birçoğunun yalan ve iftira olduğunu, çünkü kitaplarının tahrif edilmiş

⁴⁰² Bu hadis Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde şöyle geçmektedir. Ebû Nemle el-Ensârî'nin (ö.101/719) babasından rivayet ettiğine göre; “Babası Hz. Peygamber'in yanındayken yanlarında bir de Yahudi bir şahıs varken o esnada bir cenaze geçer. Yahudi adam Hz. Peygamber'e; 'Ey Muhammed! Bu cenaze konuşabilir mi? diye sorar. Hz. Peygamber de Allah bilir diyerek cevap verir. Yahudi; bilakis o konuşur der. Bunun üzerine Hz. Peygamber de; 'Ehl-i kitap size bir şey anlattığında onları ne doğrulayın ne de yalanlayın. Allah'a ve Resûl'üne iman ettik deyin. Eğer bâtilsa onu tasdik etmemiş şâyet doğruysa da onu yalanlamamış olursunuz.' demiştir.” Bk. Ebû Dâvûd, “İlim”, 2. (no. 3644); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28/460. (no. 17225)

⁴⁰³ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/225-26.

⁴⁰⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/16-17.

⁴⁰⁵ Bk. İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, 42-44.

⁴⁰⁶ ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقُولُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَارَىٰ تَقَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ عَذَابٍ ۚ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ / “Ama siz, birbirinizi öldüren, içinizden bir kesime karşı kötülük ve zulümde yardımlaşarak; size haram olduğu hâlde onları yurtlarından çıkaran, size esir olarak geldiklerinde ise, fideye verip kendilerini kurtaran kimselersiniz. Yoksa siz Kitab'ın (Tevrat'ın) bir kısmına inanıp, bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz? Artık sizden bunu yapanın cezası, dünya hayatında rezil olmaktan başka bir şey değildir. Kıyamet gününde ise onlar azabın en şiddetlisine uğratılırlar. Çünkü Allah, yaptıklarınızdan habersiz değildir.”

⁴⁰⁷ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/253.

⁴⁰⁸ وَلَا تَجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا أَمَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمُ وَالْهَيْكَلُ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ / “İçlerinden zulmedenler hariç, Kitap ehli ile ancak en güzel bir yolla mücadele edin ve (onlara) şöyle deyin: ‘Biz, bize indirilene de, size indirilene de inandık. Bizim ilâhımız ve sizin ilâhınız birdir (aynı ilâhtır). Biz sadece O'na teslim olmuş kimseleriz.’ ”

olduğunu söyler. Kur'an'ın ise korunmuş ve şüpheden uzak bir kitap oluşuna hadislerle vurgu yapar.⁴⁰⁹ İbn Kesîr'in bu iki âyet bağlamındaki yaklaşımı yukarıda verilen taksimatın ikincisiyle yani doğru olmadığı kesin delille bilinen isrâiliyatla ilgilidir.

A'râf sûresi 24-25. âyetlerin⁴¹⁰ tefsirinde ise İbn Kesîr, müfessirlerin Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın yeryüzüne iniş yerleriyle ilgili farklı bilgiler naklettiklerini, aktarılanların tümünden isrâiliyat kaynaklı olduğunu, sahlilik durumlarını ise ancak Allah'ın bilebileceğini söyler. Bu yerleri bilmek dinen mükellef olanların din ve dünyası için gerekli olsaydı Allah kitabında bildirirdi veya peygamberi açıklardı diyerek görüşünü tekrar eder⁴¹¹ Benzer şekilde Kâbe'yi ilk inşa edenin kimliğiyle melekler, Hz. Âdem veya Hz. Şît olduğu yönünde farklı kaviller ve rivayetler olduğunu belirtir. Aktarılanların isrâiliyattan olduğunu, daha da önemlisi hadis bulunamadığı takdirde bu bilgilerin tek başlarına delil olamayacağını ifade etmektedir.⁴¹² Müfessirin verdiği bu iki misal ve değerlendirmesi isrâiliyatın üçüncü kısmıyla ilgilidir.

Müfessirin isrâiliyat rivayetlerinin önemli bir kısmının kaynağı olarak gösterilen ancak hakkında birtakım ithamların da olduğu Kâ'b el Ahbâr'ı (ö. 32/652-53 [?]) değerlendirmesi ise müspet oluşuyla dikkat çekicidir. Kâ'b'ı kasten uydurmacılıkla suçlamaz çünkü onun nakilde bulunduğu sahîfelerin tamamı sahlil olmadığından Kâ'b, doğru olduğunu düşündüğü bilgileri nakletse de naklettiklerinin arasına ister istemez uydurma olanlar karışmış olmalıdır.⁴¹³

Özetle İbn Kesîr, isrâiliyat kapsamına giren rivayetlerin, Kur'an âyetleri ve sünnet ölçeğinde değerlendirilebileceğini söylemiş bu iki kaynakla örtüşenlerin kabul edilebileceğini uygunluk arzetmeyenlerin reddedileceğini, Kur'an ve sünnetin verileriyle doğruluğu ve yanlışlığı bilinmeyenlerin ise nakledilebileceğini fakat hakkında tespitte bulunulamayacağını ifade etmektedir.

⁴⁰⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/54-55.

⁴¹⁰ "Allah, / قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ dedi ki: 'Birbirinizin düşmanı olarak inin (oradan). Size yeryüzünde bir zamana kadar yerleşme ve yararlanma vardır.' Allah, dedi ki: 'Orada yaşayacaksınız, orada öleceksiniz ve oradan (mahşere) çıkarılacaksınız.' "

⁴¹¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/127.

⁴¹² İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/327.

⁴¹³ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/54-55.

İbn Kesîr pratikte bakıldığında tefsirinde isrâiliyata yer vermekte ve bu rivayetleri tenkide tabi tutmaktadır. İbn Kesîr'in isrâiliyatla ilgili dirayet açısından en dikkat çeken değerlendirmelerinden biri Kâf sûresinin tefsirinde yer almaktadır. *Hurûf-ı mukattaa* olan “Kâf”ın yeryüzünüzün tamamını kuşatan bir dağ olduğu görüşünü makul görmediğinden “isrâiliyat kaynaklı bir hurafe” nitelemesinde bulunur. İbn Kesîr, “Kâf”ın dağ olduğu bilgisini içeren ve İbn Abbas’a atfedilen rivayetin senedinin sahih olmadığını söyler. Ayrıca “Kâf”ın huruf-ı mukattaadan biri olduğu yönündeki selef müfessirlerinin görüşünü bu bağlamda hatırlatır ve Hz. Peygamber’in, “İsrâiloğullarından nakletmenizde bir sakınca yoktur.” beyanındaki nakil iznini, isrâiliyatın, akılla izah edilebilmesi şartına bağlar.⁴¹⁴

İbn Kesîr'in bu tespiti teorisinde açıkça ortaya koymasa da isrâiliyatı değerlendirmede sadece şeriata uygunluk şartını esas almadığını rivayet edilenlerin akla uygunluk açısından da test edilmesi gerektiği düşüncesinde olması bakımından önemli ve dikkat çekicidir ki bu; müfessirin israiliyatla ilgili değerlendirmelerinde dirayetin de etkin olduğu anlamına gelmektedir. İlâveten bu görüşü; şariat esasları veya rivayetler ile akıl arasında bir çelişki olamayacağı kanatinde olduğu şeklinde de açıklanabilir.

Müfessirin tefsirine aldığı isrâiliyatı metin tenkidinde olduğu gibi akla arz gibi ölçüler içinde açıklamaya çalışması yukarıdaki tespiti doğrular mahiyettedir. Örneğin ... لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ / “...O’nu ne bir uyuklama tutabilir, ne de bir uyku...”⁴¹⁵ âyetini izah ederken tefsirinde yer verdiği İbn Abbas kaynaklı rivayete göre; Hz. Mûsâ’nın “Allah uyur mu?” diye sorması üzerine Allah, meleklerine Hz. Mûsâ’yı on üç gün boyunca uyanık tutmalarını emreder. Onlar da Hz. Mûsâ’nın iki eline birer testi vererek kırmamasını tembihlerler, ancak Hz. Mûsâ uykuya yenik düşer ve elindeki testileri kırar.⁴¹⁶ İbn Kesîr’e göre bu rivayet isrâiliyattandır çünkü Allah’ın uykudan münezzehe olduğu müsellem olduğu gibi Hz. Mûsâ’nın bunu bilmemesi de mümkün değildir.

İbn Kesîr, Taberî’nin naklettiğini söylediği ve Ebû Hüreyre’den rivayet edilen benzer içerikteki bir hadisi ise daha tuhaf karşıladığını söylemektedir. Hadisin sonunda bunun

⁴¹⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/602-03.

⁴¹⁵ el-Bakara 2/255.

⁴¹⁶ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi‘es-San‘ânî el-Himyerî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, thk. Mahmûd Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419/1999), 1/362. (no.321); Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 5/393-394.

Allah tarafından verilen bir mesel olduğu, Allah uyumadığı için göklerin ve yerin sabit durabildiği, Hz. Mûsâ'nın yaşadığı tecrübenin de bunu anlattığı açıklaması kaydedilmiştir.⁴¹⁷ İbn Kesîr hadisin çok garîb olduğunu söyler. Daha önce de ifade edildiği gibi o, aklî ölçütlerle ve dinin genel esaslarıyla bağdaştıramadığı hadis ve rivayetlerin içeriğini tenkit ederken tuhaftır anlamında *garîb* kelimesini sıklıkla kullanmaktadır.⁴¹⁸ Hadisin isrâiliyat olduğunu merfû' hadis olmadığını savunur.⁴¹⁹ Hz. Mûsâ ilgili olarak geçen yukarıdaki misal; müfessirin tefsirine yer verdiği rivayetleri hem ilgili âyetin içeriğiyle arz ettiği uyum hem de rivayeti kendi içinde değerlendirerek akla ve şeriate uygunluk ölçütüne bakarak kritik etmesi ve neticede isrâiliyat tespiti yaptığını göstermesi bakımından önemlidir. Müfessirin isrâiliyatın tespitinde isnad tenkidinden ziyade metin tenkidi yapıyor oluşu ise yine tefsirin bu açıdan dirayet boyutuyla ilgililidir.

Yukarıda geçen Ebû Hüreyre kaynaklı hadisi tenkidi ise onun sadece sahâbe ve tâbiîn sözlerini değil hadisleri bile sözkonusu açılardan tenkit ederek isrâiliyat tespiti yaptığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Buna dair bir misal daha verilecek olursa; Nebe' sûresi 38. âyette⁴²⁰ yer alan “rûh”un “melek”le tefsiri bağlamında zikrettiği hadise göre Hz. Peygamber; “Allah’ın yedi göğü ve yeri tek lokmada yutabilecek bir meleği vardır. Ve o melek, Allah’ı tespih eder.” demiştir.⁴²¹ Bu hadisin de merfû' değil mevkûf olduğunu yani İbn Abbas’ın sözü olduğunu veya isrâiliyattan aldığı iddiasını ileri sürer. Ayrıca içeriğini tutarlı görmediği hadis ve rivayetler için kullandığı “garîbdır” nitelemesini bu hadis için de yineler.⁴²² Bu misal de aynı şekilde müfessirin salt rivayet olgusuyla düşünmediğini, merfû' olduğu bilinen veya düşünülen hadisleri bile aklî delilleri kullanarak tenkit etme sûretiyle dirayette bulunduğunu göstermektedir.

Müfessirin metin tenkidi yaparak isrâiliyatı tespit ve tenkidine son ve dikkat çekici bir misal olarak Hz. Süleyman’ın tahtı üzerine bir ceset bırakılarak imtihan edildiğini bildiren *“وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ”* *“Andolsun, biz Süleyman’ı imtihan ettik.*

⁴¹⁷ Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, 12/21. (no. 6669); Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/394.

⁴¹⁸ Örnek olarak bk. *Tefsîr*, 1/215, 251, 589.

⁴¹⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/547.

⁴²⁰ *“يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا”* *Rahmân’ın izin verdiklerinin dışında, asla konuşmazlar. Konuşan da yerli yerinde söz söyler.”*

⁴²¹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 6/290. (no.6442); Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996), 3/318.

⁴²² İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/348.

Tahtının üstüne bir ceset bıraktık. Sonra tövbe edip bize yöneldi.” meâlindeki Sâd sûresi 34. âyetle ilgili rivayetleri değerlendirmesini vermek gerekir. Bu âyetin tefsiriyle ilgili varid olan rivayetlerdeki olayların ayrıntıları farklı olmakla birlikte Hz. Süleyman’ın başından geçenler ana hatlarıyla şöyledir: Şeytan, Hz. Süleyman’ın yüzüğünü ele geçirince mülkünü de ele geçirerek onun yerine geçer. Ancak bir şekilde yüzüğü ele geçiren Hz. Süleyman, tekrar hâkimiyetini sağlar ve adamlarına emrederek şeytanı yakalatır. Onu bir sandığın içine koyarak üzerini kapatıp kilitler ve böylece denize atar. Rivayetlerin anlatımı genel olarak böyle olmakla birlikte rivayetlerde tefsir açısından önemli bir bilgi olarak; “*Biz Süleyman’ı denemeye tâbi tuttuk ve tahtının üzerine bir ceset bıraktık.*” meâlindeki âyetle kastedilenin; Hz. Süleyman’a mûsâllat olan şeytan olduğu açıklaması yer almaktadır.⁴²³

Müfessirin bu rivayetlere bakışı genel olarak menfidir. Zira hepsinin isrâiliyat olduğunu söyler. Ancak o tenkitlerini daha ziyade İbn Abbas kaynaklı rivayet üzerinde yoğunlaştırmaktadır. İbn Ebû Hâtim’den naklettiği İbn Abbas rivayetindeki olaylar da diğer rivayetlerdekine benzer şekilde gelişmektedir ancak farklı olarak Hz. Süleyman’ın kılığına giren şeytanın, onun aybaşı halindeki hanımlarına yaklaştığı anlatılmaktadır. Ayrıca şeytanı, Hz. Süleyman zanneden insanların onu küfürle itham ettiğine dair bazı anlatımlar da bu rivayette yerini almıştır.⁴²⁴

İbn Kesîr’in bu rivayetle ilgili ifadeleri şöyledir: “*İbn Abbas kaynaklı rivayetin senedi kavîdir. Eğer bizzat ondan bu şekilde sahih olarak geldiyse –büyük olasılıkla-bunu Kitab ehlinde almıştır.*” Bu ifadelerinden; onun, makul ve tutarlı görmediği rivayetin içeriğinin İbn Abbas’a ait olamayacağını düşündüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca isrâiliyata sadece isnadın geçerliliği açısından yaklaşmadığını bir kez daha vurgulamaktadır. Bu rivayetlerde Hz. Süleyman hakkında yakışsız birtakım anlatım ve isnadları onun peygamberliğini kabul etmeyen Kitap ehline dillendirilen asılsız iddialar olarak izah etmektedir.⁴²⁵ Böylece ilgili rivayetin kabulü için senedinin sıhhatini yeterli görmemekte, metin tenkidi ölçüleriyle isrâiliyatı kritik ederek bir sonuca gitmeye çalışmaktadır.

⁴²³ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/343-45.

⁴²⁴ İbn Ebî Hatim, *Tefsîr*, 10/3241-42; Süyûtî, *Dürrü’l-mensûr*, 7/179-180.

⁴²⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/345. İsrâiliyatın tespit ve tenkidine dair tefsirde yer alan diğer misaller hakkında bk. 1/181-182, 2/ 366-367, 3/159-160, 3/223-224, 4/217.

Müfessirin isrâiliyat değerlendirmesiyle ilgili son olarak, kurban edilen oğlun Hz. İshâk olduğunu bildiren rivayetlerin Kâ'b el-Ahbâr'dan alındığını iddia ettiğini belirtmek gerekir. O, ilim ehlerinden Hz. İshâk'ın kurban edildiği görüşüne sahip olanların bu nakilleri, delilsiz bir şekilde Kitab ehli âlimlerinden aldıklarını iddia etmektedir. İbn Kesîr, yukarıda geçtiği üzere isrâiliyat tenkidi ve tespiti yaptığı hadislerde olduğu üzere kurban edilen oğlun Hz. İshâk olduğunu bildiren hadisleri de senetleri itibariyle tenkit etmiştir.⁴²⁶ İbn Kesîr'in söz konusu tenkit ve değerlendirmelerinin keza kurban edilen oğulla ilgili Kutsal Kitab üzerine yaptığı tahlillerin müfessirin tefsirini rivayet kategorisinde görmeyi sorgumalaya götürecek ölçüde dirayet içerdiği de görüş olarak dile getirilmiştir.⁴²⁷ Kendisinden önce Taberî de dâhil olmak üzere belli başlı bazı müfessirler Hz. İshâk yönünde görüş bildirmiş olmasına rağmen müfessirin aksi görüşe sahip olması ve Hz. İsmâil tercihini yapmasından ötürü tefsir geleneğine olan saygısının az olduğu daha ziyade hadis merkezli bir düşünce yapısına sahip olduğu da ileri sürülen bir görüştür.⁴²⁸

Rivayet geleneğinde önemli bir yer işgal eden isrâiliyata yaklaşım döneme ve âlimlere göre değişebilmiştir. İbn Kesîr, tefsirinde, isrâiliyata yaklaşımda teorik bir çerçeve sunmuştur. Tefsirde yer alan misallerden hareketle söylenecek olursa pratikte bu teoriye uygun değerlendirmelerde bulunmuştur. İbn Kesîr'in tenkitleri reddedilen isrâiliyat kapsamında yoğunlaşmaktadır. O, senet ve metin tenkidi ile birlikte, bu kısma girdiğini düşündüğü rivayetleri değerlendirmeye almıştır. Akla ve şeriata uygunluk esasıyla çeliştiğini düşündüğü rivayetleri metin tenkidi yöntemiyle kritik etmiştir. Burada dikkat çeken husus ise senedin sahih olduğunu belirttiği durumlarda bile bunun yeterli olmadığı metnin de akla ve şeriata aykırı hususlar taşımaması gerektiği yönündeki görüşüdür. Bu ise müfessirin isrâiliyata salt rivayet odaklı yaklaşmadığını, dirayeti de baz aldığını en net ve somut haliyle ortaya koymaktadır. Yine bu açıdan dikkate değer başka bir husus ise müfessirin bazı merfû' hadisleri bile metin tenkidi yöntemiyle değerlendirerek esasında mevkûf haber ve isrâiliyat oldukları yönünde öne sürdüğü kanaatidir. Nitekim İbn Kesîr'in rivayet sorunlarına bakışını inceleyen başka bir

⁴²⁶ Bk. İbn Kesîr, *Tefsir*, 5/315-322.

⁴²⁷ Bilal Gökkır, "Tefsir Geleneğinde Zebih Kıssası "Taberî'den İbn Kesîr'e Klasik Tefsir Kaynaklarına Dair Bir Oryantalist İddianın Değerlendirilmesi", *EKEV Akademi Dergisi* 10/28 (2006), 177.

⁴²⁸ Norman Calder, "Tafsîr from Tabarî to İbn Kathîr: problems in the description of a genre illustrated with reference to the story of Abraham", *Approaches to the Qur'ân*, ed. G.R. Hawting- Abdul-Kader A. Shareef (London: Routledge, 1993), 120-124.

çalışmada müfessirin merfû‘ ve mevkûf hadis kapsamındaki bazı rivayetlerin esasında isrâiliyat kaynaklı olduğunu tespit edişi örnekler üzerinden gösterilmiştir.⁴²⁹

2.2.3. Tarihî İçerikli Rivayetlerin Kullanımı

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm'de İslâm öncesi kavimler ve peygamberlerden bahseden bazı âyetlerin tefsirinde tarihî içerikli birtakım rivayetlerle bu âyetlerin tefsirine dair bazı tercih ve değerlendirmelerde bulunulması tefsirin dirayet yönüne dair önemli bir husûsiyet olarak durmaktadır. Tarihî içerikli rivayetlerle âyetlerin tefsir edilişine bir misal olarak Hz. Hûd ve kavmi ile diyalogunun anlatıldığı A'râf sûresi 65-72. âyetlerin tefsirini vermek gerekir. Zira Âd kavminin coğrafyasına dair bilgi verme ihtiyacı hisseden müfessirin Muhammed b. İshâk kanalıyla gelen rivayetle tefsirde bulunduğu görülmektedir. Âmir b. Vâsile'nin (ö. 100/718-19) naklettiği bu rivayete göre: O, Ali b. Ebî Talhâ'yı, Hadramutlu bir şahsa, misvak ve yaban kirazı ağaçlarının olduğu, kırmızı çamurdan kızıl bir kum tepesi görüp görmediğini sorarken duymuştur. Adam da Hz. Ali'nin söylediklerini aynıyla gördüğünü, Hz. Ali ise orayı görmediğini bu bilgileri başkasından naklettiğini söylemiştir. Adam, Hz. Ali'ye o bölgeye neden dikkat çektiğini sorduğunda Hz. Ali, orada Hz. Hûd'un kabri olduğunu belirtmiştir.⁴³⁰

İbn Kesîr naklettiği bu rivayete dayanarak Âd kavminin meskenlerinin ve yaşadıkları bölgenin Yemen olduğuna dair bir çıkarımda bulunmakta ve Hz. Hûd'un kabrinin de rivayette geçtiği üzere orada mevcut olduğu görüşünü tercih etmiş olmaktadır.⁴³¹ Müfessir inkârcılıkta direnen Âd kavminin başına gelen musibetle ilgili İbn İshâk kaynaklı bir kıssayı⁴³² da tefsirine almıştır. Bu kıssanın içeriğini faydalı bulduğunu söylemektedir. Faydalı bulmasının sebebi de muhtemelen dönemin tarihine ışık tutacak birtakım faydalı malumatı barındırıyor olmasıdır. Nitekim kıssaya bakıldığında, Kâbe'nin civarında o dönemde hangi kavmin ikamet ettiğine, bu kavmin nesebine,

⁴²⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Savut, *Tefsîr İlminin Rivayet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı*, 93-99. Ayrıca bk. Bayram, *İbn Kesîr'in Tefsîrû'l-Kur'ân'il-Azîm Adlı Tefsirinin İsrâiliyat Açısından Değerlendirilmesi*, 131-133.

⁴³⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 12/507; Hâkim, *Müstedrek*, 2/615. (no. 4062)

⁴³¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/152.

⁴³² Kıssaya göre Âd kavmi, küfürde ısrar edince üç yıl süreyle kuraklığa maruz kalır. Bu sebeple, Kâbe'ye yağmur duası yapmak üzere Âd kavminden yetmiş kişilik bir gurup gelir. Yaptıkları dua üzerine Allah beyaz, siyah ve kırmızı renkte üç bulut gönderir. Duacı siyah bulutu seçince gökten bir münadi azabın geleceğini ve hepsinin helâk olacağını bildirir. İçinde ateşler olan bir rüzgârla Âd kavmi helâk olur. Hûd (a.s) ve inananlar ise bir ağıla sığınarak kurtulur. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/154-55. Ayrıca bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 12/508-13.

liderlerinin kim olduğuna dair bilgiler ihtiva ettiği görülmektedir.⁴³³ Bu misalde İbn Kesîr'in Hz. Hûd ve kavmiyle ilgili âyetle sadır olan bilgilerle yetinmediği; âyeti tefsirde, tarihî bilgileri içeren rivayetleri kullandığı görülmektedir. Esasında Hz. Hûd'un kabrinin yeri ve yaşadığı bölgenin kimliği ile ilgili rivayet üzerinden çıkarımını ve tercihini de ortaya koymuş olmaktadır. Bu şekilde rivayetler; müfessirin tercihlerinin bir aracı olarak istihdam edilmiş olmaktadır.

Müfessirin kimi zaman tarihî içerikli rivayetler arasında tercihte bulunduğu da olmaktadır. Burûc sûresi 1-10. âyet pasajında geçen ve Kur'an'da ayrıntılı bir bilgi bulunmayan *Ashâbü'l-Uhdûd*'la ilgili tefsiri buna dair ideal bir örnektir. *Ashâbü'l-Uhdûd*; kavimlerini, imanlarından döndürmek için içinde kazıkların çakılı olduğu ve ateş yaktıkları derin hendeklerin içine atarak işkence eden kişiler anlamına gelmektedir.⁴³⁴

İbn Kesîr, âyetle mücmel bırakılan bu konuyu vuzuha kavuşturmaya çalışmakta ve aynı konuyla ilgili farklı iki rivayet arasında tercihte bulunmaktadır. Söz konusu iki rivayetten İbn İshâk'tan gelenine göre *Ashâbü'l-Uhdûd*'la ilgili anlatılanlar özetle şöyledir: Müşriklerin yaşadığı Necran bölgesinde Necranlıların çocuklarına sihir öğreten bir sihirbaz vardır. *Tâmir* adındaki bir kişi de oğlu Abdullah'ı sihir öğrenmesi için bu sihirbaza yollar. Ancak çocuk yol üzerine çadırını kuran Feymeyûn isimli muvahhid olan bir şahıstan tevhid dinine dair bilgiler öğrenir ve Müslüman olur. Daha sonra bu kişiye *ism-i a'zam*'ın hangisi olduğunu sorar fakat bu şahıs söylemek istemez. Ancak kıssada ayrıntısıyla geçtiği üzere *ism-i a'zam*ı bir şekilde öğrenir ve bundan sonra da derdi olan veya hasta olan her kim için dua etse duası kabul olur. Necran kralı çocuğun bu durumundan haberdar olunca çocuğu yanına getirtir ve atalarının dinine muhalefet ettiği gerekçesiyle onu çeşitli şekillerde öldürmeyi dener fakat bu konuda başarılı olamaz. Daha sonra çocuk, krala Müslüman olduğu takdirde kendisini öldürmeyi başarabileceğini söyler. Bunun üzerine kral tevhid dinine girer ve asâ ile çocuğun kafasına vurunca çocuk ölür. Aynı esnada hükümdar da ölür. Bu hadisenin

⁴³³ Kıssada Kâbe'nin civarında yerleşkesi ve hâkimiyeti olanların Amelika kavmi olduğu, Nûh oğlu Sâm oğlu Lavez oğlu İmlîk'in soyundan geldikleri belirtilmekte, kabile reislerinin Muâviye b. Bekir olduğu bilgisi yer almaktadır. Yine Âd kavminin Mekke'deki kolunun Levziyeoğulları oğulları olduğu ve bunların helâk olmadığı da anlatılmaktadır. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/154-55.

⁴³⁴ *Ashâbü'l-Uhdûd* hakkında bilgi için bk. Muhammed Eroğlu, "Ashâbü'l-Uhdûd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/ 471. *Ashâbü'l-Uhdûd* hakkında vârid olan farklı görüş ve rivayetler hakkında bilgi için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/337-340.

akabinde Necran halkı da toptan Abdullah b. et-Tâmir'in dinine yani Hristiyanlığa girer. İşte Necran bölgesinin Hristiyan oluşunun temeli buraya dayanmaktadır. İbn Kesîr İbn İshâk'tan naklen Zûnüvâs isimli Yahudi kralın iman eden Necranlılar üzerine hücum ettiğini ve onları Yahudi olmaya zorladığını ancak dinlerinde kalmayı tercih ettikleri için onları hendeklere attığını söyler. Onun çeşitli yollara başvurarak yirmi bin kişiyi öldürdüğünü, Burûc sûresi'nin *Ashâbü'l-Uhdûd*'la ilgili âyetlerinin bu hâdiseyle ilgili bilgi vermek için nâzil olduğunu belirtir.⁴³⁵

Bahis konusu olan diğer rivayete göre Ebû Mûsâ İsfahan'ı fethettiği zaman şehirde yıkık bir duvar görür. Duvarı inşa eder, duvar tekrar yıkılır. Bir kez daha bina eder ancak duvar yine yıkılır. Duvarın temelinde salih bir adamın defni olduğu söylenince temeli kazar ve elinde kılıcıyla ayakta duran bir adam bulur. Adamın üzerinde; "Ben Hâris b. Mudâd'ım, *Ashâbü'l-Uhdûd* beni öldürdü" yazısı vardır. Ebû Mûsâ onu oradan çıkarır ve duvarı bina eder fakat duvar bu kez yıkılmaz.⁴³⁶ Müfessir bu rivayet bağlamında tamamlayıcı bir takım önemli bilgileri de eklemektedir. Ona göre bu şahıs Hâris b. Mudâd b. Amr b. Mudâd b. Amr el- Cürhümîdir. Bu kişi Hz. İbrâhim'in soyundan gelen ve Kâbe'nin sorumluluğunu alan Cürhüm hükümdarlarından birisidir. Rivayette sözü geçen kişi ise Hârisin oğlu Amr b. el-Hâris b Mudâd'tır ve Huzâalıların onları Yemen'e sürmeden önceki hükümdarlarının da sonuncusudur.

İbn Kesîr; bu rivayet, *Ashâbü'l-Uhdûd*'un Hz. İsmâîl'den yaklaşık beş yüz yıl sonra yaşadığını, buna mukabil İbn İshâk'tan nakledilen bilgiler ise onların Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasındaki fetret döneminde yaşadıklarını gösterir diyerek rivayetlerden hareketle bir çıkarım yapmaktadır. İbn İshâk'ın naklettiği rivayete dayanarak onların Hz. İsa'dan sonra İslâm'dan önce fetret döneminde yaşamış olma ihtimalini daha kuvvetli bulduğunu belirterek, aynı mevzu ile ilgili olmasına karşın dönemsel açıdan birbiriyle çelişen bu iki rivayet arasında tercih yapmaktadır. Yine de bir paranez açıp âyette ifade edilenlerin dünyada birçok kez meydana geldiğini belirtir ve inançları konusunda baskıya ve işkenceye maruz kalan toplumlara dair örnekler verir.⁴³⁷ Fakat bu son izahına rağmen *Ashâbü'l-Uhdûd*'la ilgili misal; İbn Kesîr'in, tarihî içerikli

⁴³⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/391-392; Ebû Muhammed Cemaleddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ- İbrâhim el-Ebyârî- Abdülhâfız Şelebî (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Baskı, 1375/1955), 1/34-36.

⁴³⁶ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/ 393.

⁴³⁷ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/393.

rivayetler söz konusu olduğunda da tercih yaptığını ve sadece nakletmekle yetinmediğini göstermesi bakımından önemlidir.

İbn Kesîr Kehf sûresi'nin 83-84. âyetlerini tefsirinde⁴³⁸ Zülkarneyn ile ilgili bilgi verirken de tarih bilgisi üzerinden çıkarımda bulunmaktadır. Zülkarneyn'in kimliğini tartışmaya açmış ve Zülkarneyn'nin Rumlardan olduğunun belirtildiği bir hadisi ise tenkit etmiştir. Hadis Ukbe b. Âmir'den (ö. 58/678) rivayet edilmiştir: Yahudilerden bir grup Hz. Peygamber'e gelip Zülkarneyn hakkında soru sorarlar. Hz. Peygamber onun Rum asıllı bir genç olduğunu, İskenderiye'yi inşa ettiğini ayrıca bir melek tarafından göğe kadar çıkarılarak sedde götürüldüğü ve orada simaları köpek yüzü gibi olan kişiler gördüğünü söylemiştir.⁴³⁹ Müfessir hadisin uzun ve münker olduğunu, merfû' rivayetinin sahih olmadığını, isrâiliyattan olabileceğini söylemektedir.

Hadisi bu şekilde tenkit ederken tarih bilgisini devreye sokmuştur. Rumlardan olan şahsiyetin, II. İskender olduğunu hatta Rumların tarihi onunla başlattığını, vezirinin de meşhur filozof Aristoteles olduğunu ve Hz. İsa'dan 300 yıl önce yaşadığını belirtir. I. İskender hakkında da bilgi vererek Hz. İbrâhim zamanında yaşadığını, Kâbe'nin inşası bittikten sonra Hz. İbrahim ile birlikte tavaf yaptığını hatta ona iman edip tabi olduğunu, bu esnada Hızır'ın (a.s.) da onunla birlikte olduğunu söyler ve ayrıntılı bilgi için tarih eseri *Bidâye*'sine göndermede bulunur.⁴⁴⁰

Müfessir tarihî bir şahsiyet olan Zülkarneyn'in Rumlardan olduğu görüş ve bilgisinin yanlışlığını metin tenkidinin yanında tarih bilgisiyle delillendirmek sûretiyle de ortaya koymaya çalışır. Böylece tarih bilgisine dayanarak çıkarımda ve tercihte bulunur. Zülkarneyn üzerinden yaptığı değerlendirme ve tespitleri onun sadece rivayetçi tarih telakkisine⁴⁴¹ sahip olmadığını, tenkidi de içeren bir tarih telakkisine⁴⁴² ve metoduna sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim İbn Kesîr'in tarihçi kimliği üzerinde

⁴³⁸ (Ey Muhammed!) Bir de sana Zülkarneyn hakkında soru soruyorlar. De ki: 'Size ondan bir anı okuyacağım.' Biz onu yeryüzünde kudret sahibi kıldık ve kendisine her konuda (amacına ulaşabileceği) bir yol verdik."

⁴³⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/170; Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyan Ebu's-Şeyh el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Azame*, thk. Rızaullah b. Muhammed İdris el-Mübârekfûrî (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1419/1998), 4/1468-1469.

⁴⁴⁰ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/217-18.

⁴⁴¹ Bk. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981), 3.

⁴⁴² Bk.M. Şemsettin Günaltay, *İslâm Tarihinin Kaynakları -Tarih ve Müverrihler-* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), 328-329.

durulurken ele aldığı olayları ve şahısları tarihî bilgilerle karşılaştırdığı ifade edilmiştir.
443

Sonuç olarak ifade edilecek olursa *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de tarihî içerikli rivayetler özellikle İbn İshâk kaynaklı rivayetler oldukça sık kullanılmaktadır. İbn Kesîr bu rivayetleri tefsir açısından bazı bilgi boşluklarını dolduracak şekilde kullanmış ve tercihlerini tarihî içerikli rivayetler üzerinden de ortaya koymuştur. Kimi zaman bu rivayetler arasında tercihte bulunmuş bazen ise merfû' hadis kapsamındaki rivayetlerin içeriğini tenkit ederken tarih bilgisinden destek alma yoluna gitmiş, tarihçi kimliğini tefsirinde, tercihlerine ve tenkitlerine yansıtacak şekilde kullanmıştır. Tefsirde tarihî içerikli rivayetlerden bu şekilde faydalanılması tefsirin dirayet yönünü ortaya koymaktadır.

⁴⁴³ Bk. Polat, *Tarihçi Olarak İbn Kesîr*, 108-109.

BÖLÜM 3: METİN İÇİ BAĞLAM VE DİLSEL İZAHLARDA DİRAYET

Müfessirler âyetleri tefsir ederken farklı unsur ve araçlardan faydalanırlar. İkinci bölümde *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de tefsirin en önemli kaynağı olan rivayetlerden nasıl ve ne amaçla faydalandığı, İbn Kesîr'in rivayetleri bir dirayet aracı olarak da kullandığı üzerinde durulmuştur. Bu bölümde ise öncelikle tefsir ilminde önemli bir veri veya araç olarak değerlendirilen metin içi bağlam (iç bağlam)⁴⁴⁴ unsurlarının dirayete nasıl etki ettiği örnekler üzerinden ele alınarak tefsirin bu açıdan dirayet yönü değerlendirilecektir. Akabinde yine örnekler üzerinden dilsel izahların tefsirin dirayet boyutuna etkisi üzerinde durulacaktır.

3.1. Metin İçi Bağlamda Dirayet

Müfessirlerin tefsirde kullandığı verilerin ikili bir tasnife tabi tutulduğu görülmektedir. İlki Kur'an metninin içinde olduğu tarihî ve kültürel şartları ifade eden *dış bağlama* ait verilerdir.⁴⁴⁵ Dış bağlama ait verilerin büyük ölçüde kaynağı; hadisler ve başta esbâb-ı nüzûl olmak üzere rivayet malzemesidir. Bir de metin içi bağlam veya iç bağlam denilen bir husus vardır ki kelâmın veya metnin dilsel özellikleri, konusu, ana fikri, amacı, temel kavramları gibi öğelerden oluşur.⁴⁴⁶ Metin içi bağlamı açısından Kur'an metninin kelimeleri, cümleleri, âyetleri, pasajları ve sûreleri birbiriyle irtibatlı ve tutarlı bir yapıya sahiptir.⁴⁴⁷

Kur'an'ın metinsel bütünlüğünün bir diğer ifadeyle metin içi bağlamının tefsir için gerekli unsurları içermesi onun, başından beri müfessirlerin temel bir kaynağı olmasını sağlamıştır. Nitekim âyetlerin, çeşitli yönlerden birbirleriyle alaka kurularak tefsir edilmesi anlamında *Kur'an'ı Kur'an'la tefsir*, âyetlerin hemen öncesi ve sonrasıyla

⁴⁴⁴ Bazı çalışmalarda dilsel mevzular iç bağlam çerçevesine dâhil edilmişse de bu çalışmada dile ait veriler harici bir bilgi kabul edilerek Kur'an'ın metinsel bütünlüğünün yani metin içi bağlamının dışında ayrı bir kategoride değerlendirilmiştir. Bunun da etkisiyle bu çalışmada iç bağlam değil metin içi bağlam şeklinde bir kullanım tercih edilmiştir.

⁴⁴⁵ "Kur'an'ın dış bağlamı onun Kelâmullah oluşu, vahiy niteliği taşıması, (özellikle ilk) muhatapları, inzâl edildiği ortam, muhataplarının örfü vs. hususlardan oluşmaktadır." Bk. Temizer, *Kur'an Tefsirinde Karine*, 193-240.

⁴⁴⁶ İç ve dış bağlam hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Fatih Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlam'ın Rolü ve Meâllerdeki Bağlamsal Sorunlar* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 21-34.

⁴⁴⁷ Albayrak, *Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, 36-51.

irtibatı anlamına gelen *siyak*, âyetler ve sûreler arasındaki konu bütünlüğü açısından alakaları ifade *tenâsüb* kavramları yine âyetler arasındaki çelişki vehmini gidermeyi amaçlayan *Müşkilü'l-Kur'an* bahsi Kur'an'ın bütünlüğü ve tutarlılığı fikrinin tefsir usulüne yansıyan boyutunu ifade etmektedir.

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm'de metin içi bağlam unsurlarına sıklıkla başvurulması bu çalışma açısından mevzunun ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Zira İbn Kesîr, öznel tasarruflarıyla metin içi bağlam unsurlarını görüşlerinin ve tercihlerinin bir aracı haline getirmekte ve metin içi bağlamı etkin bir şekilde kullanmakta, kısacası dirayetine konu etmektedir. Metin içi bağlam unsurlarından Kur'an'ı Kur'an'la tefsiri ve siyaki kullanmakta, ayrıca müşkil âyetler bahsini gündeme getirerek ilgili âyetler arasındaki işkâli bir diğer ifadeyle çelişki vehmini gidermeye çalışmaktadır. Aşağıda üç başlık altında İbn Kesîr'in metin içi bağlam unsurlarını görüş ve tercihlerinde nasıl kullandığı örnek âyet tefsirleri üzerinden gösterilerek bu açıdan tefsirin dirayet yönü izah edilecektir.

3.1.1. Kur'an'ı Kur'an'la Tefsir

Kur'an'ı Kur'an'la tefsir kavramının içeriği birinci bölümde ele alınarak mahiyetiyle ilgili birtakım ihtilaf noktalarına değinilmiş ve bu bağlamda *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm* örneğinde dirayetle ilgisi gösterilmişti. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm* örneğinde Kur'an'ı Kur'an'la tefsirin müfessirlerin tasarruf ve tercihleriyle yani dirayetiyle ilgili oluşu aşağıdaki başlıklar altında daha ayrıntılı şekilde, örnekler üzerinden ele alınarak ortaya koyulacaktır.

3.1.1.1. Kelime ve Cümlelerin Açıklanmasında

İbn Kesîr'in Kur'an'ı Kur'an'la tefsiri dirayetine konu ettiği en geniş alan kelime ve cümlelerin izahıdır. Müfessir, âyette geçen bir kelime ve cümlenin izahını başka bir âyetten yardım alarak yapmaktadır. Bu açıdan âyetler arasındaki irtibatı kuran ise müfessirin bizatihi kendisidir. Müfessirin öznelliği ve tercihi söz konusu olduğundan Kur'an'ı Kur'an'la tefsirin bu yönü dirayete girmektedir.

Beled sûresi 1-10. âyet pasajı içerisinde yer alan “لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ” / “Biz insanı bir sıkıntı ve zorluk içinde (olacak ve bunlara göğüs gelecek şekilde) yarattık.” meâlindeki

dördüncü âyeti açıklama biçimi buna bir misaldir. İbn Kesîr, bu âyette zorluk içinde anlamı verilen “fî kebed” ifadesinin açıklamasıyla ilgili selefin görüşlerini aktarmaktadır. Müfessirin aktardığı görüşlerden bazılarına göre İbn Abbas, “zorluk içinde” ifadesini insanın tabiatındaki zorluk olarak açıklamış, doğumunun, dişlerinin çıkmasının da bu zorlukla ilgili olduğunu söylemiştir. Mücâhid, nutfenin anne karnında geçirdiği aşamalara vurgu yapmış, Saîd b. Cübeyr ise hayat yolculuğunu sıkıntılar içinde sürdürmesi ve geçimini temin zorluğu olarak tefsir etmiştir. İbn Zeyd’den aktardığı görüşe göre ise Âdem, semada yaratılmıştır o sebeple de buna “kebed” denilmiştir. Taberî’nin ise “kebed”in zorluklara katlanmak anlamını tercih ettiğini belirtmektedir.⁴⁴⁸

İbn Kesîr ise, *kebedi* yukarıda bahsi geçen görüşlerden daha farklı şekilde tefsir eder. Ona göre kebed insanın organlarının mükemmel şekilde yaratılmasıdır. Yani âyette insanın kusursuz yaratıldığı ifade edilir. Müfessir diğer görüşlerden farklı olarak belirlediği bu manayı diğer Kur’an âyetleriyle de desteklemektedir.⁴⁴⁹ Örneğin İnfitâr sûresinde bu gerçek şöyle ifade edilmiştir: يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوِّكَ / “Ey insan! Seni yaratan, şekillendirip ölçülü yapan, dilediği bir biçimde seni oluşturan cömert Rabbine karşı seni ne aldattı?”⁴⁵⁰ Tîn sûresinde de bu durum şöyle dile getirilmiştir: لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ / “Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık.”⁴⁵¹

Kur’an’ı Kur’an’la tefsir usulünü uyguladığı bilinen İmâm Mâtürîdî *kebed* kelimesiyle ilgili böyle bir izah getirmemiş, yine aynı usulü kullanan Râzî de böyle bir vecihten bahsetmemiştir.⁴⁵² İbn Kesîr’in “kebed” kelimesini tefsir geleneğinde öne çıkmış isimlerden farklı bir şekilde tefsir edişi ve bu anlamı tercih etmesi dikkat çekicidir. Müfessir, kelimenin manasına dair farklı izahını diğer âyetlerle de destekleme yoluna gitmekte, böylece tercihlerinde Kur’an’ı Kur’an’la tefsirden istifade etmektedir.

İbn Kesîr cümle bazında âyetlerin veya aynı âyetin içerisinde anlamlı bir bütün oluşturan cümlelerin açıklamalarında da Kur’an’ı Kur’an’la tefsire sıklıkla

⁴⁴⁸ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/421.

⁴⁴⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/421 Benzer misaller hakkında bk. 2/361, 3/181-182, 4/346.

⁴⁵⁰ el-İnfîtâr 82/6-8.

⁴⁵¹ et-Tîn 95/4.

⁴⁵² Bk. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 10/531-32; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 31/166.

başvurmaktadır. Bakara sûresi 255. âyette⁴⁵³ geçen “...لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...” /“...Göklerdeki her şey, yerdeki her şey O’nundur...” cümlesinin izahında diğer bir Kur’an âyetine başvurmaktadır. Müfessire göre âyette geçen göklerdeki ve yerdeki her şeyin O’nun olması cümlesinden; her şeyin O’nun kulu olması aynı zamanda Allah’ın mülk ve hâkimiyeti altında olmaları” anlaşılmalıdır.⁴⁵⁴ Nitekim bu mana başka bir âyetle şöyle ifade edilmiştir: إِنَّ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ / “Göklerdeki ve yerdeki herkes Rahmân'a kul olarak gelecektir. Andolsun, Allah onları ilmiyle kuşatmış ve tek tek saymıştır. Onlar (ın her biri) kıyamet günü O'na tek başına gelecektir.”⁴⁵⁵ İbn Kesîr âyette geçen Allah’ın gökteki ve yerdeki her şeyin mâliki olma durumunu her şeyin onun kulu olması anlamında olduğunu söyleyerek bu tercihini benzer manadaki başka bir âyetle destekleme yoluna gitmiştir. Bu âyetin tefsirinde Mâtürîdî de aynı açıklamayı yapmış fakat bu açıklamasını âyetlerle destekleme yoluna gitmemiştir. Râzî de bu manayı kul olma durumuyla izah etmese de benzer bir açıklama yapmış fakat bu açıklamasını âyetlerle desteklememiştir.⁴⁵⁶

İbn Kesîr’in âyet bazında cümle açıklamalarını Kur’an’ı Kur’an’la tefsir edişine son bir misal olarak يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ / “Ey iman edenler! Allah'a, Peygamberine, Peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman edin. Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhiret gününü inkâr ederse, derin bir sapıklığa düşmüş olur.” meâlindeki Nisâ sûresi 136. âyeti tefsir ediş şekli verilebilir. Müfessir burada iman edenlere; bütün unsurlarıyla iman etmelerinin, imanda gerekli olan bütün vasıflara sahip olmalarının emredildiğini söylemektedir. Ona göre burada var olan bir şey emredilmemekte, bilakis var olanın kemâle erdirilmesi talep edilmektedir. Nitekim اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ / “Bizi dosdoğru yola ilet” âyetinde⁴⁵⁷ de aynı

⁴⁵³ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ
 / “Allah, kendisinden başka hiçbir ilâh olmayandır. Diridir, kayyümdür. O’nu ne bir uyuklama tutabilir ne de bir uyku. Göklerdeki her şey, yerdeki her şey onundur. İzni olmaksızın onun katında şefaatte bulunacak kimdir? O, kulların önlerindeki ve arkalarındakileri (yaptıklarını ve yapacaklarını) bilir. Onlar O’nun ilminden, kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar. O’nun kürsüsü, bütün gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır. (O, göklere, yere, bütün evrene hükmetmektedir.) Gökleri ve yeri koruyup gözetmek O’na güç gelmez. O, yücedir, büyüktür.”

⁴⁵⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/548.

⁴⁵⁵ Meryem 19/93-95.

⁴⁵⁶ Bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü l-Kur’ân*, 2/235; Râzî, *Mefâtihi l-Gayb*, 7/8.

⁴⁵⁷ el-Fâtiha 1/6.

mana söz konusudur. Zira burada doğru yolda olma değil doğru yolda oluşun kemâli ve devamı istenmektedir. Yine *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ* / “Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve peygamberine iman edin ki, size rahmetinden iki kat pay versin, size kendisiyle yürüyeceğiniz bir nur versin ve sizi bağışlasın. Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.”⁴⁵⁸ âyetinde de aynı durum geçerlidir.⁴⁵⁹

Bu ayetin tefsirinde tekrar iman etmekle ilgili İmâm Mâtürîdî'nin zikrettiği anlam vecihlerinden biri imanda sebat sahibi olmaktır. Fakat İbn Kesîr'in izah şekline yakın olan bu vechi herhangi bir âyetle örtüşürmemiştir. Râzî de benzer şekilde imandaki devamın ve sabitkadem olmanın kastedildiğine dair bir vecih zikretmekte fakat Muhammed sûresinin 19. âyetini örnek vermektedir.⁴⁶⁰ İbn Kesîr ise imanın devamına ve kemâline vurgu yapıldığını söylemekte âyetin cümle bazındaki bu tefsirini de diğer Kur'an âyetleriyle destekleyerek manayı daha belirgin hale getirmeye çalışmaktadır.

Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm'de yer alan bu üç misal; müfessirin kelime ve cümlelerin açıklamasını yaparken diğer Kur'an âyetlerinden yardım aldığını, öncesinde, tefsiri yapılan âyetle benzer mahiyetteki diğer âyetler arasında mana ilişkisi kurduğunu ve bu şekilde belirlediği anlamı mana alakası kurulan âyetleri örnek vererek desteklediğini göstermektedir. Müfessirin tercihi ve âyetler arası mukayese söz konusu olduğundan bu misaller; Kur'an'ı Kur'an'la tefsirin dirayete konu teşkil ettiğini ve tefsirin de bu açıdan dirayet yönünü ortaya koyar niteliktedir.

3.1.1.2. Âyetler Arası Mana İlişkisinin Tespitinde

Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm'de âyetler arasındaki mana irtibatı tespit edilirken de Kur'an'ı Kur'an'la tefsirden istifade edilmektedir. Genellikle benzerlik ve özdeşlik/ayniyet⁴⁶¹ yönünden âyetler arasında mana bağıntısı kurulmaktadır. Örneğin İbn Kesîr; *وَوُجُوهُ يَوْمَئِذٍ* / “O gün birtakım yüzler de asıktır. Bel kemiklerini kıran bir

⁴⁵⁸ el-Hadîd 57/28.

⁴⁵⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/361. Benzer misallar hakkında bk. 1/580, 2/24, 3/89.

⁴⁶⁰ Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/386-387; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 11/242.

⁴⁶¹ Âyetler arasındaki mana açısından bağıntıyı ifade eden bu kavramlar Ali Karataş'ın Kur'an'ı Kur'an'la Tefsir üzerine yapmış olduğu çalışmasından istifadeyle kullanılmıştır. Bk. *Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın'da Kur'an'ı Kur'an'la Tefsir* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 87-94.

felakete uğratılacaklarını anlarlar.” meâlindeki Kıyâme sûresinin 24-25. âyetlerini tefsir ederken bu âyetlerle benzer manadaki âyetleri zikrederek âyetler arası mana irtibatı kurmaktadır. Aktardığı malumata göre kıyamet gününde bazı yüzlerin asık olması Katâde’ye göre acı bir şekilde sırtması, Süddî’ye göre renklerinin değişmesi, İbn Zeyd’e göre ise bazı yüzlerin, kendisinin bu durumundan hoşlanmadığı açıkça anlaşılacak şekilde asılmış olması anlamına gelmektedir. “*Bel kemiklerini kıran bir felakete uğratılacaklarını anlarlar.*” meâlindeki müteakip âyet ise Mücâhid’e göre günahkârların büyük musibetlerle karşılaşacaklarını, Katâde’ye göre kendilerine kötülük yapılacağını anlamaları anlamına gelmektedir. Süddî âyeti helâk olacaklarından emin olmaları, İbn Zeyd ise cehenneme gireceklerini anlamaları olarak tefsir etmiştir.

İbn Kesîr ilgili görüşleri böyle aktardıktan sonra bu âyetlerin benzeri olan âyetleri ⁴⁶² de tek tek kaydeder. ⁴⁶³ Zikrettiği âyetler, müfessirin Kıyâme sûresinin 24-25. âyetleriyle benzerlik yönünden alaka kurduğu âyetlerdir ve ilgili âyetleri mana itibarıyla açmakta, tefsir etmektedirler. Nitekim İbn Kesîr’in benzerlik yönüyle ele aldığı bu âyetlere bakıldığında yüzleri asılanların inkârcılar olduğu, yüzlerini asmalarından ve bellerini bükten beladan kastın da cehenneme gidişleri olduğu anlaşılmaktadır.

Müfessir bu misalde olduğu gibi âyetler arasındaki benzerlik ilgisini genellikle mana ve içerik yönünden kurmaktadır. Kimi zaman ise âyetlerdeki üslup özelliğini dikkate alarak bu alakayı göstermektedir. Âl-i İmrân sûresi’nin 133. âyetinin tefsirinde bunun bir örneği bulunmaktadır. *وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ* / “*Rabbinizin bağışına, genişliği göklerle yer arası kadar olan ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış bulunan cennete koşun.*” Âyette yer alan “genişliği göklerle yer kadar olan cennet” ifadesinin, cennetin son derece geniş

⁴⁶² “O gün bazı yüzler ağarır, bazı yüzler kararır. Yüzleri kararanlara, İmanınızdan sonra inkâr ettiniz, öyle mi? Öyle ise inkâr etmenize karşılık azabı tadın.” (Âl-i İmrân 3/106)

⁴⁶³ “O gün birtakım yüzler vardır ki pırıl pırıl parlarlar, gülerler, sevinirler. O gün nice yüzler de vardır ki, toz toprak içindedirler. Onları bir siyahlık bürür. İşte onlar, kâfirlerdir, günaha dalanlardır.” (Abese 80/38-42)

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ تَصْلَىٰ نَارًا حَامِيَةً تُسْقَىٰ مِنْ عَيْنٍ آتِيَةٍ لَّيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ لَا يَسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ لِّسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ / “O gün birtakım yüzler vardır ki zillete bürünmüşlerdir. Çalışmış, (boşa) yorulmuşlardır. Kızgın ateşe girerler. Son derece kızgın bir kaynaktan içirilirler. Onlara, acı ve kötü kokulu bir dikenli bitkiden başka yiyecek yoktur. O, ne besler ne de açlıktan kurtarır. O gün birtakım yüzler vardır ki, nimet içinde mutludurlar. Yaptıklarından dolayı hoşnuturlar. Yüksek bir cennettedirler.” (el-Gâşiye 88/2-10)

⁴⁶³ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/325. Benzer misaller hakkında bk. 1/322, 446, 2/54.

olduğunu vurgulamak için söylendiğine dair görüşler ortaya konulduğunu belirten müfessir, bu âyetin söylem itibariye Rahmân sûresi'nin 54. âyetinde⁴⁶⁴ geçen “... بِطَائِفِهَا” “... مِنْ اسْتَبْرَقٍ” “*Astarları atlastan döşekler...*” ifadesine benzediğini söyler. Ona göre burada adeta “içi atlastan olan döşeğin dışı nasıldır, siz düşünün” denilmek istenmiştir.⁴⁶⁵ Müfessir; âyetteki ifade biçimiyle, âyete muhatap olanların zihinlerinde bir şeylerin canlandırılmak istendiğine, somutlaştırıldığına vurgu yapıldığını ifade ettiği anlaşılmaktadır ki iki âyet bu açıdan benzeşmektedir.

Müfessir, âyetler arasındaki benzerlik ilgisini gündeme getirdiği gibi mana bakımından aynı olma durumunu yani ayniyet ilgisini de sıklıkla ele almakta böylece âyetleri, anlam bakımından pekiştirecek mahiyetteki diğer âyetleri hatırlatarak tefsirde bulunmaktadır. İbn Kesîr'in ayniyet bağıntısıyla Kur'an'ı Kur'an'la tefsir ediş yöntemine Saffât sûresi 62-70. âyet pasajı içerisinde yer alan تُمْ إِنَّ مَرْجِعَهُمْ إِلَى الْحَجِيمِ ثُمَّ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْهَا لَشَوْبًا مِنْ حَمِيمٍ / “*Sonra onlar için bunun üstüne kaynar sudan karışık bir içecek vardır. Sonra onların dönüşleri mutlaka cehennemdir.*” meâlindeki 67-68. âyetleri değerlendirmesi örnek olarak verilebilir. Bu âyetlerde zakkum ağacı ve kaynar su azabını tatmalarından sonra inkârcıların tekrar cehennem azabına geri döndürüleceklerine dair tasvirler yer almaktadır.

İbn Kesîr de inkârcıların zakkum ağacı ve kaynar su azabı ile alevli ateş arasında gidip geleceklerine dikkat çektikten sonra aynı durumun resmedildiği Rahman sûresi 44. âyeti misal vermektedir: “يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ آ” / “*Onlar, cehennem ateşi ile yüksek derecede kaynar su arasında gider gelirler.*” Ona göre âyette “ها” (hâ) zamiriyle cehennem ateşi kastedilmektedir. Nitekim bir önceki âyette de cehennem ateşinden bahsedilmektedir.⁴⁶⁶ Müfessir ayniyet özelliğinden dolayı ilgili âyeti örnek vermesinin akabinde Katâde'nin de bu âyetle Rahmân sûresi 44. âyeti birlikte okuduğunu, bunun da güzel ve etkili bir tefsir şekli olduğunu dile getirmektedir.⁴⁶⁷

Bu misallerde görüldüğü üzere İbn Kesîr benzerlik ve ayniyet ilişkisi açısından âyetler arasında mana irtibatı kurmak sûretiyle âyetlerin tefsirini pekiştirmeye çalışmıştır.

⁴⁶⁴ مُتَكَبِّرِينَ عَلَى فُرْشٍ بِطَائِفِهَا مِنْ اسْتَبْرَقٍ وَجَنَّا الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ / “*Onlar astarları kalın ipekten olan döşeklere yaslanırlar. Bu iki cennetin meyveleri (zahmetsizce alınacak kadar) yakındır.*”

⁴⁶⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/95. Benzer misaller hakkında bk. 1/553-554, 2/171, 256.

⁴⁶⁶ هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ / “*İşte bu suçluların yalanladıkları cehennemdir.*”

⁴⁶⁷ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/312. Benzer örnekler hakkında bk. 2/ 117, 141.

Âyetler arasında mana ilişkisini kuran ise müfessirin bizatihi kendisidir. Bu açıdan da Kur'an'ı Kur'an'la tefsir rivayetle değil dirayetle ilgilidir. Dolayısıyla âyetler arası anlam ilişkisini belirleme noktasında uygulanan Kur'an'ı Kur'an'la tefsir de yine bu tefsirin dirayet boyutunu göstermektedir.

3.1.1.3. Mana Vecihlerinin Tespit ve Tercihinde

İbn Kesîr, tefsirini yaptığı âyetle ilgili söz konusu olan farklı anlam vecihlerini zikretmekte ve bu anlamları daha da somutlaştırmak için benzer manadaki Kur'an âyetlerinden örnekler vererek Kur'an'ı Kur'an'la tefsirden istifade etmektedir. İbn Kesîr'in mana vecihlerini diğer âyetlere başvurmak sûretiyle tespit ve tercih ettiğini göstermesi bakımından En'âm sûresi 60-62. âyet pasajı içerisinde yer alan 61. âyetle ilgili açıklamaları misal verilebilir. وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ / “O, kullarının üstünde mutlak hâkimiyet sahibidir. Üzerinize de koruyucu melekler gönderir. Nihâyet birinize ölüm geldiği vakit (görevli) elçilerimiz onun canını alır ve onlar görevlerinde asla kusur etmezler.”

Müfessir “وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً” cümlesinde geçen حَفَظَةً / (hafezetten) kelimesinin insanın bedenini koruyan melekler anlamına geldiğini söyler ve bu mana vechine şu âyeti örnek verir: لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِّنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِّنْ حَافِظٍ مِّنْ أَمْرِ اللَّهِ / “İnsanı önünden ve ardından takip eden melekler vardır. Allah'ın emriyle onu korurlar. Şüphesiz ki, bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez. Allah, bir kavme kötülük diledi mi, artık o geri çevrilemez. Onlar için Allah'tan başka hiçbir yardımcı da yoktur.”⁴⁶⁸

حَفَظَةً / (hafezetten) kelimesinin aynı zamanda kulların amellerini kaydeden ve tek tek sayan melekler anlamına geldiğini de söylemekte ve bu vechte örnek olarak şu âyetleri hatırlatmaktadır: ⁴⁶⁹ وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ كِرَامًا كَاتِبِينَ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ / “Hâlbuki üzerinizde muhakkak bekçiler, değerli yazıcılar vardır.”⁴⁷⁰ إِذْ يَتَلَفَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشَّمَالِ قَعِيدٌ مَا يُلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ / “Üstelik biri insanın sağ tarafında, biri sol tarafında oturmuş iki alıcı melek de (onun yaptıklarını) alıp kaydetmektedir. İnsan hiçbir söz söylemez ki

⁴⁶⁸ er-Ra'd 13/11.

⁴⁶⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/26.

⁴⁷⁰ el-İnfitâr 82/10-11.

onun yanında (yaptıklarını) gözetleyen (ve kaydeden) hazır bir melek bulunmasın.”⁴⁷¹ İbn Kesîr, حَفَظَ kelimesinin anlamını bağlama göre belirlemekte, hem bu anlama hem de kelimenin diğer Kur'an âyetlerinde ortaya çıkan ikinci anlamına âyetlerden örnekler vererek izahta bulunmakta böylece kelimenin tefsirini daha da somutlaştırmakta ve zenginleştirmektedir.

İbn Kesîr'in mana vecihlerini âyetlerin yardımıyla belirleyip bunlar arasında nasıl tercihte bulunduğunu göstermesi bakımından Cîn sûresi 11-17. âyet pasajı içerisinde yer alan 16. âyetle ilgili yaptığı açıklamaları misal olarak verilebilir. وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ / “Şâyet yolda doğru gitselerdi onlara bol su verirdik.” Müfessir, bu âyetle ilgili müfessirlerin iki mana vechini içeren iki farklı görüşe sahip olduğunu belirtir ve bu görüşleri başka âyetlerden örnekler vererek izah eder. Birinci mana vechine göre âyet; şâyet İslâm yolu üzere dosdoğru gitseler ve bu yolda devam gösterselerdi rızıkları çoğaltılırdı anlamına gelmektedir. Müfessir bu vechi şu iki âyeti misal olarak vermektedir: وَلَوْ أَنَّهُمْ آقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ / “Eğer onlar Tevrat'ı, İncil'i ve Rableri tarafından kendilerine indirileni (Kur'an'ı) gereğince uygulasalardı, elbette üstlerinden ve ayaklarının altından (bol bol rızık) yiyeceklerdi. Onlardan orta yolu tutan bir zümre vardır. Ama onların birçoğunun yaptığı ne kötüdür!”⁴⁷² وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا / “Eğer, o memleketlerin halkları iman etseler ve Allah'a karşı gelmekten sakınsalardı, elbette onların üstüne gökten ve yerden nice bereketler(in kapılarını) açardık. Fakat onlar yalanladılar, biz de kendilerini işledikleri günahlarından dolayı yakalayiverdik.”⁴⁷³

İkinci mana vechine göre ise mana; onlar o yol üzere yani dalâlet üzere giderlerse elbette biz de onlara bol su içirirdik. Yani *istidrâc* kabilinden rızıklarını çoğaltırdık anlamındadır. Bu mana vechini destekleyen âyetlerdeki ifadeler ise şöyledir: فَلَمَّا تَسُوا مَا دُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ / “Derken onlar kendilerine hatırlatılanı unuttuklarında, (önce) üzerlerine her şeyin kapılarını açtık. Sonra kendilerine verilenle sevinip şımardıkları sırada, onları ansızın yakaladık da bir

⁴⁷¹ Kâf 50/17-18.

⁴⁷² el-Mâide 5/66.

⁴⁷³ el-A'râf 7/96.

anda tüm ümitlerini kaybedip yıkıldılar.”⁴⁷⁴ أَيْحْسِبُونَ أَنَّمَا نُؤْتُهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَبَيْنَ نُسَارِغُ لَهُمْ فِي / “Kendilerine bol bol verdiğimiz mal ve evlatla onların iyiliğine koştuğumuzu mu sanıyorlar? Hayır, onlar farkına varmıyorlar!”⁴⁷⁵

Müfessir zikrettiği ikinci mana vechinin Ebû Miclez Lâhik b. Humeyd’e (ö. 106/724) ait olduğunu, isimlerini belirttiği kendinden önceki bazı müfessirlerin de bunu naklettiğini belirtmekte, siyaka işaret ederek bir sonrası olan 17. âyetteki “لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ” / “Onları bu hususta denemek için” kısmının Ebû Miclez’in anlama şeklini teyid ettiğini söylemektedir.⁴⁷⁶

Bu misalde müfessir âyetle ilgili iki mana vechinin olduğunu belirtmekle yetinmemekte, bu vecihleri mana bakımından somutlaştıran ve zenginleştiren benzer mahiyetteki başka âyetleri de örnek olarak zikretmektedir. Anlam vecihleri ile âyetler arasında alakayı kuran ise müfessirdir. Dolayısıyla burada da dirayet faktörü devreye girmiş olmaktadır. Müfessirin siyakın Ebû Miclez’in görüşünü teyit ettiğine dair atıfta bulunması ise örtük bir tercihte bulunduğu şeklinde anlaşılabilir.

Müfessirin mana vecihlerini Kur’an’ı Kur’an’la tefsir usûlüyle tespitine yine bir misal olarak Kıyâme sûresinin kıyamet sahnelerinin anlatıldığı âyetleri içerisinde yer alan 7. âyetiyle ilgili izahını verebiliriz. فَإِذَا بَرَقَ الْبَصَرُ / “İşte gözlerin kamaştığı o vakitte” İbn Kesîr, Ebû Amr b. Âlâ’nın; (ö. 154/771) “ر” (ra) harfi kesralı okunduğunda âyette geçen “بَرَقَ” fiilinin şaşırıp kalmak anlamına geldiğini söylediğini belirtir. Müfessir bu bilgiyi مُهْطِعِينَ مُقْنَعِي رُؤُسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْبَتْهُمْ هَوَاءُ / “O gün başlarını dikerek (çağırıldıkları yere doğru) koşarlar. Gözleri kendilerine bile dönmez, kalpleri de bomboştur.” meâlindeki İbrâhim sûresi 43. âyetle değerlendirir. Ona göre âyetteki “لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ” / “gözleri kendilerine bile dönmez.” cümlesi; bahsedilen kişilerin, korku ve dehşetten dolayı etraflarına bakacakları ancak korku sebebiyle gözlerinin tek bir şey üzerinde yoğunlaşamayacağını anlatmaktadır.⁴⁷⁷ İbn Kesîr, Kıyâme sûresi 7. âyetteki okuyuş şekline göre ortaya çıkan gözlerin şaşırıp kalması anlamıyla İbrâhim sûresi 43. âyetteki gözün kendilerine bile dönemeyeceği yani bakışların kontrol edilemeyeceği

⁴⁷⁴ el-En‘âm 6/44.

⁴⁷⁵ el-Mü‘minûn 23/55-56.

⁴⁷⁶ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/296-97.

⁴⁷⁷ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/322.

şeklindeki mananın benzer olduğunu söyleyerek ortaya çıkan mana vechini bir başka âyetle örneklendirmiş ve tefsirini zenginleştirmiş olmaktadır.

İbn Kesîr'in mana vecihlerini Kur'an'ı Kur'an'la tefsir usûlüyle izah ediyor oluşuna son bir misal olarak Bakara sûresinin 2. âyetinin iki farklı kıraati bağlamındaki tefsiri verilebilir. *ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ* / “Bu, kendisinde şüphe olmayan Kitâb'dır. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir.” İbn Kesîr öncelikle bu âyetteki “رَيْبَ” / (rayb) kelimesinin şüphe anlamına geldiğini ve âyetin manasının; “Bu Kitâb'ın, yani Kur'an'ın, Allah katından olmasında kesinlikle bir şüphe yoktur.” şeklinde olduğunu belirtmektedir. İfade ettiği ikinci mana vechine göre âyetin kıraatinde “لَا رَيْبَ” kelimesi üzerinde durulduğunda bu kısım, kendisiyle nehyin kastedildiği haber cümlesi olmakta ve âyetin manası da; “İşte bu Kitâb ki ondan şüphe etmeyin. Onda müttakiler için hidâyet vardır” meâlinde olmaktadır.

Müfessir bu iki vecihten birincisini tercih etmekte ve bu vechi; *الْم تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ* / “Elif Lâmi Mîm. Kendisinde hiçbir şüphe bulunmayan bu Kitâb'ın indirilişi, âlemlerin Rabbi tarafından.”⁴⁷⁸ âyetleriyle desteklemektedir. Ona göre bu âyetten dolayı “فِيهِ” kelimesinde durmak daha uygundur. Çünkü böylece hidâyet Kur'an'ın sıfatı olur. Diğer okuyuşta ise mana; “Kur'an'da hidâyet vardır.” şeklinde ortaya çıkmış olur ki ilk mana yani hidâyet, Kur'an'ın sıfatı olarak takdir edildiğinde ortaya çıkan mana daha kuvvetlidir.⁴⁷⁹

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm'de yer alan bu misaller, anlam vecihlerinin farklı âyetlerle irtibat kurularak izah edildiğini ayrıca vecihlerden birinin tercih edildiğini göstermektedir. Anlam vecihleriyle diğer Kur'an âyetleri arasında mana ilişkisi yönünden irtibatı sağlayan ise müfessirdir. Müfessir akıl yürütme yoluyla ilgili vecihleri izah eden âyetleri seçmekte ve misal olarak zikretmektedir. Dolayısıyla mana vecihlerinin tespit ve tercihi açısından da Kur'an'ı Kur'an'la tefsir, dirayetle ilgili olup bu husûsiyet, tefsirin dirayet yönünü göstermektedir.

⁴⁷⁸ es- Secde 32/1-2.

⁴⁷⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/138. Benzer örnekler hakkında bk. 2/388, 3/12, 274-275.

3.1.1.4. Görüşlerin İspatlanmasında

İbn Kesîr, tartışmalı mevzularda görüşünü ispatlama gayesiyle Kur'an âyetlerini sıklıkla kullanmaktadır. Örneğin cinlerin cennete girip girmeyeceği meselesindeki görüşünü diğer âyetlerle desteklerken bu görülmektedir. *يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ* / "Ey kavmimiz! Allah'ın davetçisine uyun, ona iman edin ki, günahlarınızı bağışlasın ve sizi elem dolu bir azaptan kurtarsın." meâlindeki Ahkâf sûresinin 29-32. âyet pasajı içinde yer alan 31. âyete dayanarak bazı kişilerin, cinlerin cennete giremeyeceğini iddia ettiklerini belirten müfessir, bu görüşü şu sözleriyle tenkit etmektedir: *"İman eden cinlerin cennete giremeyeceği düşüncesine sahip olan ilim erbabı, bu âyeti düşüncelerine dayanak yapmışlardır. Çünkü onlara göre cinlerin salih olanlarının ödülü cehennem ateşinden korunmuş olmalarıdır. Bu sebeple böyle bir söz söylemişlerdir. Ancak bu durumları, kibirlenme ve abartıda bulunmalarından ibarettir. Şâyet bu cinlerin imanlarına karşılık daha iyi bir ödülleri olacaksa bunu da belirtmeleri gerekirdi."* ⁴⁸⁰

İbn Kesîr, bu düşüncedeki bazı kişilerin; *لَمْ يَطْمِئْنِ أَنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌ* / "Onlara, eşlerinden önce ne bir insan ne bir cin dokunmuştur." Meâlindeki ⁴⁸¹ âyeti delil gösterdiklerini ancak bunun tartışmaya açık bir delillendirme olduğunu söyleyerek cinlerin de cennete gireceklerine dair kanaatini şu âyetlerin daha iyi izah edebileceğini savunmaktadır : *وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ قِيَائٍ أَلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ* / "Rabbinin huzurunda (hesap vermek üzere) duracağından korkan kimseye iki cennet vardır." O hâlde, Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?" ⁴⁸² Müfessire göre bu âyetlerde sekaleyne yani insan ve cin topluluğundan salih olanlara cennet müjdesi verilmektedir. Müfessirin bu âyeti delil göstermesinin sebebi, siyaka göre hareket etmesidir diyebiliriz. Zira delil gösterdiği âyetlerin siyakındaki âyette *فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌ* / "İşte o gün ne insana, ne cine günahı sorulmayacak." meâlindeki âyette ⁴⁸³ cinlerden de bahsedilmektedir.

Müfessirin bu konuyla ilgili delil gösterdiği âyetlerde ise şöyle denilmektedir: *إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا* / "Şüphesiz, inanıp yararlı işler yapanlara gelince, onlar için içlerinde ebedî kalacakları Firdevs cennetleri bir konaktır." ⁴⁸⁴ Yine Nûh'un (a.s.) kavmine hitaben; *أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا دَاعِيَ اللَّهِ* / "Ey kavmim! Allah'a ibadet edin, O'na korkun ve O'nun davetçisine uyun."

⁴⁸⁰ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/529.

⁴⁸¹ er-Rahmân 55/74.

⁴⁸² er-Rahmân 55/46-47.

⁴⁸³ er-Rahmân 55/39.

⁴⁸⁴ el-Kehf 18/107.

مُسَمَّى / “Allah'a ibadet edin. O'na karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin ki sizin günahlarınızı bağışlasın ve sizi belli bir vakte kadar ertelesin...”⁴⁸⁵ şeklindeki beyanını ifade eden âyet de müfessire göre kanaatine delil teşkil eder mahiyettedir. Çünkü Nuh'un (a.s.) kavmine mensup olup da iman etmiş olanların cennete girecekleri hususunda herhangi bir fikir ayrılığı olmadığına göre benzer içerikteki Ahkâf sûresi 31. âyette söz konusu olan cinlerin de cennete girmemesine bir mahal yoktur. Dolayısıyla âyete göre iki taraf da bu bakımdan ona göre eşittir.

Bu misalde İbn Kesîr'in Kur'an'ı Kur'an'la tefsirle aklî çıkarımlarını birlikte yaptığı görülmektedir. Zira ona göre Allah verilmeyecek bir mükâfatı hatırlatmaz. Onların kâfir olanları nasıl ki cehenneme girecekse - ki bu adalet makamıdır- mümin olanlarının da cennetle mükâfatlandırılması- ki bu da lutuf makamıdır- evleviyetle sözkonusu olur. Ayrıca cennette boş yer kalacak ve Allah başka varlıklar yaratacakken iman edip salih amel işleyen cinleri de cennete koymaması için geçerli bir sebep yoktur. Kaldı ki günahların bağışlanıp azaptan korunulmuş olması cennete girmeyi gerektirir. Çünkü âhirette cennet ve cehennemden başka bir yer olmayacaktır. Böyle olunca da cehennem ateşinden korunan kişi doğal olarak cennete girecektir. Son kertede müfessir, şeriatta cinlerin cennete girmeyeceğine dair bir nas olmadığını söylerken cinler hakkında bu konuda ileri süren bazı görüşlerin tartışmaya açık şeyler olduğunu ifade etmektedir.⁴⁸⁶

İbn Kesîr'in, ihtilafli meselelerle ilgili tercihte bulunmasına ve tercihlerini âyetlerle desteklemesine En'âm sûresi 74-79. âyetleri⁴⁸⁷ tefsiri de önemli bir misaldir. Müfessir, bu âyetlerde Hz. İbrâhim'in yıldız, ay ve güneşe bakarak söyledikleriyle ilgili bir ihtilafa değinmektedir. Hz. İbrâhim'in dile getirdiklerinin bir tefekkür ya da kavmiyle olan diyalogundaki tartışmaya işaret ettiği yönünde farklı kanaatler olduğunu

⁴⁸⁵ Nûh 71/3-4.

⁴⁸⁶ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/529-30.

⁴⁸⁷ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ إِزْرَ اتَّخِذْ أَصْنَامًا لِلَّهِ إِنِّي أَرَىٰ أَرْيَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ وَكَذَلِكَ نَرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَيَكُونُ مِنَ الْمُوقِنِينَ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفَلِينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْسَ لِي بِهِمْ شَيْءٌ يَهْدِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِعَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ إِنِّي وَجْهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ خَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ / “Hani İbrâhim, babası Azer'e, ‘Sen putları ilâh mı ediniyorsun? Şüphesiz, ben seni de, kavmini de apaçık bir sapıklık içinde görüyorum’ demişti. İşte böylece İbrâhim'e göklerdeki ve yerdeki hükümler ve nizamı gösteriyorduk ki kesin ilme erenlerden olsun. Üzerine gece karanlığı basınca, bir yıldız gördü. ‘İşte Rabbim!’ dedi. Yıldız batınca da, ‘Ben öyle batanları sevmem’ dedi. Ay’ı doğarken görünce de, ‘İşte Rabbim!’ dedi. Ay da batınca, ‘Andolsun ki, Rabbim bana doğru yolu göstermezse, mutlaka ben de sapıklardan olurum’ dedi. Güneşi doğarken görünce de, ‘İşte benim Rabbim! Bu daha büyük’ dedi. O da batınca (kavmine dönüp), ‘Ey kavmim! Ben sizin Allah'a ortak koştığınız şeylerden uzağım’ dedi. ‘Ben, hakka yönelen birisi olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratana döndürdüm. Ben, Allah'a ortak koşanlardan değilim.’ ”

belirtmekte, Taberî'nin, âyetle geçenlerin tefekkür olduğu yönündeki görüşüne⁴⁸⁸ atıf yapmaktadır. O, Hz. İbrâhim'in esasında şirkin saçmalığını kavmine anlatabilme amacıyla bunları söylediğini savunmakta ve bu bağlamda Hz. İbrâhim'in şirkle olan mücadelesine ve kavminin inanç durumuna değinmektedir. Hz. İbrâhim'in putlara ve gök cisimlerine tapınan kavminin inanç yapısındaki sapmayı onlara gösterebilmek için bu açıklamaları yaptığını, sırasıyla gök cismi olan Venüs'ün, Ay'ın ve en güçlü ışığa sahip Güneş'in ilah olamayacağını ispatladığını söylemektedir.⁴⁸⁹

Müfessirin âyetle ifade edilenlerin Hz. İbrâhim'in tefekkürü olamayacağını delili olarak gördüğü âyetler ise şöyledir: *إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ* / “Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratan ve Arş’a kurulan, geceyi, kendisini durmadan takip eden gündüze katan, güneşi, ayı ve bütün yıldızları da buyruğuna tabi olarak yaratan Allah'tır. Dikkat edin, yaratmak da, emretmek de yalnız ona mahsustur. Âlemlerin Rabbi olan Allah'ın şanı yücedir.”⁴⁹⁰ *وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ* / “Andolsun, daha önce de İbrâhim'e doğruyu yanlıştan ayırma yeteneğini verdik. Biz zaten onu biliyorduk. Hani o, babasına ve kavmine, ‘Ne bu tapınıp durduğunuz heykeller?’ demişti.”⁴⁹¹ *إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ شَاكِرًا لِّأَنْعَمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَيْهُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ وَإِنِّي أَنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَن اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ* / “Şüphesiz İbrâhim, Allah'a itaat eden, hakka yönelen bir önder idi. Allah'a ortak koşanlardan değildi. O'nun nimetlerine şükreden bir önderdi. Allah, onu seçmiş ve doğru yola iletmişti. Ona dünyada iyilik verdik. Şüphesiz o, âhirette de salihlerdendir. Sonra da sana, ‘Hakka yönelen İbrâhim'in dinine uy. O, Allah'a ortak koşanlardan değildi’ diye vahyettik.”⁴⁹² *قُلْ إِنِّي هَدَيْتَنِي رَبِّيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ* / “De ki: Şüphesiz Rabbim beni doğru bir yola, dosdoğru bir dine, Hakk'a yönelen İbrâhim'in dinine ilettili. O, Allah'a ortak koşanlardan değildi.”⁴⁹³

⁴⁸⁸ Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 11/475.

⁴⁸⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/44-45.

⁴⁹⁰ el- A'raf 7/54.

⁴⁹¹ el-Enbiyâ 21/51-52.

⁴⁹² en-Nahl 16/120-23.

⁴⁹³ el-En'âm 6/161.

Müfessir bu âyetlerin yanı sıra Allah'ın bütün insanları tevhid inancına sahip olacak fıtratta yarattığını bildiren âyetleri⁴⁹⁴ de görüşüne delil olarak getirmektedir.⁴⁹⁵

İbn Kesîr, bu konudaki görüşünü şu ifadeleriyle tekrar ifade etmektedir: “...Diğer insanlar bile böyle bir fıtratta yaratılmamışken Allah'ın kelâmında; ‘Şüphesiz İbrâhim, Allah'a itaat eden, hakka yönelen bir önder idi. Allah'a ortak koşanlardan değildi.’ dediği Hz. İbrâhim'in böylesine bir hususta düşünen ve gerçeği arayan olması mümkün müdür? Hâlbuki o, Hz. Peygamber'den sonra selim bir fıtrata ve düzgün bir tabiata sahip olan yegâne kişidir. Nitekim müteakip âyetler de onun bu mevzuda tefekkür eden değil müşrik olan kavmiyle tartışma içinde olduğunu doğrulamaktadır.”⁴⁹⁶

Bu misalde de müfessirin ihtilaflı bir mevzuyu nakletmekle yetinmediği, kendi görüşünü âyetlerle ispatlama yoluna giderek Kur'an'ı Kur'an'la tefsirde bulunduğu görülmektedir. Burada da yine görüşünü ispatlayacak şekilde âyetleri seçen ve argüman olarak kullanan müfessir olduğu için Kur'an'ı Kur'an'la tefsir dirayetle ilgili olmakta ve *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*'in dirayet yönünü göstermektedir.

İbn Kesîr'in tercih ettiği görüşleri ispatlamak için âyetleri delil gösterme yoluyla Kur'an'ı Kur'an'la tefsirine son bir misal olarak A'râf sûresi 11. âyeti tefsiri verilebilir. *“Andolsun, sizi yarattık. Sonra size şekil verdik. Sonra da meleklerle, Âdem için saygı ile eğilin.”* dedik. *İblis'ten başka hepsi saygı ile eğildiler. O, saygı ile eğilenlerden olmadı.”* O, bu âyette yer alan *وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ* / *“Andolsun, sizi yarattık. Sonra size şekil verdik...”* kısmıyla ilgili Rebî' b. Enes, Süddî, Katâde ve Dahhâk'ın; “Biz, Âdem'i yarattık sonra da neslinden gelenlere şekil verdik.” anlamına geldiği yönünde görüş beyan ettiklerini

⁴⁹⁴ Bk. er-Rûm 30/30; el-A'râf 7/172.

⁴⁹⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/45.

⁴⁹⁶ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/46. İbn Kesîr'in bahsettiği müteakip âyetler En'âm sûresinin 80-83. âyetleridir. Bu âyetlerde Hz. İbrâhim'in kavmi ile olan diyalogundan bahsedilmekte ve meâlen şu ifadeler yer almaktadır: *وَحَاجُّهُ قَوْمُهُ قَالِ اتَّخَذُونِي فِي اللَّهِ وَفَدَّ هَدِينَ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنْكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ* / “Kavmi onunla tartışmaya girişti. Dedi ki: ‘Beni doğru yola iletmışken, Allah hakkında benimle tartışmaya mı kalkıyorsunuz? Hem sizin ona ortak koştuklarınızdan ben korkmam; ancak Rabbimin bir şey dilemiş olması başka. Rabbimin ilmi her şeyi kuşatmıştır. Hâlâ düşünüp öğüt almayacak mısınız? Allah'ın, size, hakkında hiçbir delil indirmedikleri şeyleri ona ortak koşmaktan korkmuyorsunuz da, ben sizin ortak koştuğunuz şeylerden ne diye korkayım? Öyle ise iki taraftan hangisi güvende olmaya daha lâyıktır? Eğer biliyorsanız söyleyin. İman edip de imanlarına zulmü (şirki) bulaştırmayanlar var ya; işte güven onların hakkıdır. Doğru yolu bulmuş olanlar da onlardır.’ İşte kavmine karşı İbrâhim'e verdiğimiz delillerimiz. Biz dilediğimiz kimsenin derecelerini yükseltiriz. Şüphesiz ki Rabbin hüküm ve hikmet sahibidir, hakkıyla bilendir.”

ancak bunun doğru olmadığını savunmaktadır. Zira âyetin siyakında “ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ” / “Sonra da meleklerle, ‘Âdem için saygı ile eğilin’ dedik...” denilmesi burada Hz. Âdem’in kastedildiğini göstermektedir. Ona göre her iki atıfta da yani yaratmada ve şekil vermede kastedilen Hz. Âdem’dir. Âyetteki hitabın “siz” olarak çoğul gelmesi Hz. Âdem’in insanlığın atası olması sebebiyledir.

Bir âyette de benzer şekilde İsrâiloğullarına hitap şöyledir: وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ / “Bulutları üstünüze gölge yaptık. Size, kudret helvası ile bıldırcın indirdik. ‘Verdiğimiz rızıkların iyi ve güzel olanlarından yiye’ (dedik). Onlar (verdiğimiz nimetlere nankörlük etmekle) bize zulmetmediler, fakat kendilerine zulmediyorlardı.”⁴⁹⁷ Ona göre bu âyette Allah Teâlâ Hz. Peygamber dönemindeki İsrâiloğullarına hitap etmektedir. Sizi hitabıyla kastedilenler ise Hz. Mûsâ dönemindeki İsrâiloğullarıdır. Fakat verilen nimet hem ataları hem de onların oğullarını kapsamaktadır. Aynen bu âyette olduğu gibi A‘râf sûresi 11. âyette geçen siz hitabıyla da esasında Hz. Âdem’in kastedildiğini ancak onun insan türünün atası olması hasebiyle diğer insanların da bu hitabın içine dâhil olduğunu söylemektedir. İbn Kesîr, konuyla ilgili bir karışıklığa mahal vermemek için Mü‘minûn sûresi’nin 12-13. âyetlerine⁴⁹⁸ değinmekte ve buradaki hitabın ise yukarıda geçen âyetlerden daha farklı şekilde anlaşılması gerektiğini söylemektedir. Zira ilgili âyetlerde Hz. Âdem’in süzölmüş bir çamurdan neslinin ise nutfeden yaratıldığı anlatılmaktadır. Ona göre A‘râf sûresinin yukarıda geçen ilgili âyetinde de konu açısından bir sorun yoktur çünkü “وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ” / “Şüphesiz sizi yarattık...” ifadesindeki sizi hitabıyla somut bir kişi değil insan türü anlaşılmalıdır.⁴⁹⁹

Anlaşıldığı üzere İbn Kesîr, bizatihi Hz. Âdem’in değil insan türüne işaret etmesi açısından Hz. Âdem’in kastedildiğini belirtmektedir. Bu nedenle o, âyetteki hitabın ikiye bölünerek bir kısmıyla Hz. Âdem’in diğeriyle neslinin kastedildiğine dair görüşe itiraz etmektedir. Âyette yanlış anlaşılabilir durumun Kur’an’ın bir üslup özelliği olduğunu benzer başka bir âyeti delil göstererek izah etmeye çalışmakta böylece Kur’an’ı Kur’an’la tefsir usulüyle görüşünü ispatlama yoluna gitmektedir.

⁴⁹⁷ el-Bakara 2/57.

⁴⁹⁸ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ / “Andolsun, biz insanı, çamurdan (süzölmüş) bir özden yarattık. Sonra onu az bir su (meni) hâlinde sağlam bir karargâha (ana rahmine) yerleştirdik.”

⁴⁹⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/122. Benzer misaller için bk. 1/233, 3/ 103, 2/423, 6/322-23.

Kur'an'ı Kur'an'la tefsir başlığı altında yukarıda verilen misaller İbn Kesîr'in; kelime ve cümleleri açıklarken, âyetler arasında mana irtibatı kurarken, mana vecihlerini tespit ve tercih ederken ve son olarak kendi görüşünü ispatlarken âyetlerden yardım aldığını yani Kur'an'ı Kur'an'la tefsiri dirayetine konu ettiğini ortaya koymaktadır. Zira âyet her ne kadar sabit verili bir bilgi olsa da müfessir tefsir ediş şekline göre ve kendi tercihleriyle âyetleri bir nevi aktif hale getirmektedir. Görüşü ve tercihleri doğrultusunda âyetler arasında çeşitli açılardan alaka kurmaktadır. Dolayısıyla müfessirin tercihleri doğrultusunda kullanıldığında Kur'an'ı Kur'an'la tefsir, dirayet kapsamına girmektedir ve bu usulün kullanıldığı *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm* de dirayet yönü olan bir tefsirdir.

3.1.2. Siyaktan Yararlanma

Sözlükte, bir şeyin sevk edilmesi, takip edilmesi, sürülmesi gibi anlamlara gelen *siyak* kelimesi⁵⁰⁰ ıstılahta, söz içi bağlam anlamına gelmektedir. Âlimlerinin de siyakı bu manada kullandığına dair tespitler yapılmıştır. Tefsir ilminde siyak; sözün başı ve sonuyla, âyetin veya âyet pasajının hemen öncesi ve sonrasıyla irtibatı anlamına gelmektedir ki bu açıdan siyakın kavramsal olarak metin içi veya da iç bağlama dâhil olan bir unsur olduğunu söylemek mümkündür. Tefsirde siyak, âyetlerin anlamını tespitte önemli bir veri bir diğer ifadeyle karine (ipucu-dayanak) olarak değerlendirilmektedir.⁵⁰¹ Bu minvalde siyakın, âyetin muhtemel bulunduğu manalardan herhangi birini tercihte müfessire yol gösterici olduğu dile getirilmiştir.⁵⁰² *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de de siyaka metin içi bağlam anlamı verildiği, bu şekilde kullanılmasından anlaşılmaktadır.

İbn Kesîr, siyaka, görüşlerine ve tercihlerine etki eden bir araç olarak sıklıkla başvurmuştur. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de siyaktan nasıl yararlanıldığını somutlaştırma adına En'âm sûresi 71. âyetin tefsiri misal olarak verilebilir. *قُلْ أَتَدْعُونَ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْنَا اللَّهَ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانًا لَهُ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا إِلَى الْهُدَىٰ إِنَّتِنَا قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَأَمْرُنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ* / “De ki: ‘Allah’ı

⁵⁰⁰ Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, “svk”, 9/183; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “svk”, 3/2153-2155.

⁵⁰¹ Temizer, *Kur'an Tefsirinde Karine*, 83-87.

⁵⁰² Muhammed İkbal Urevî, “Muhtemel Manalardan Birisini Âyetin Siyak (Bağlam)’ına Göre Tercih Hususunda Müfessire Düşen Görevler”, çev. Abdülkerim Seber, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2014), 316-18.

bırakıp da bize faydası olmayan, zararı da dokunmayan şeylere mi tapalım? Allah, bizi hidâyete kavuşturduktan sonra gerisin geri (şirke) mi dönelim? Arkadaşları; Bize gel! diye doğru yola çağırdıkları hâlde, yeryüzünde şaşkın şaşkın dolaşp şeytanların ayarttığı kimse gibi mi (olalım)?’ De ki: ‘Hiç şüphesiz asıl doğru yol Allah’ın yoludur. Bize âlemlerin Rabbine boyun eğmek emr olundu.’”

Şirke düşen kişinin halinin tasvir edildiği bu âyetin tefsiriyle ilgili İbn Kesîr, Taberî’nin rivayet ettiği İbn Abbas kaynaklı rivayetin âyetin zâhirine ters olduğunu siyaka başvurmak sûretiyle ortaya koymaktadır. Bu rivayetin de ifade ettiği görüşe göre âyetle bahsi geçen doğru yoldan sapan kişiyi yanlarına çağırınlar; aslında hak yoldan sapmış kişilerdir ve bu kişiyi doğru yola çağırdıklarını iddia ederek saptırmak istemektedirler. Allah Teâlâ ise âyetle bu kişilere; “Doğru yol Allah’ın yoludur, sapıklık ise cinlerin davet ettikleri yoldur.” diyerek cevap vermektedir.⁵⁰³ İbn Kesîr, bu açıklamayı Taberî’nin de doğru görmediğini belirtir. Çünkü Taberî, âyete böyle bir mana verildiği takdirde doğru yoldan uzaklaşan kişiyi çağırınların, doğru yol iddiasıyla aslında sapıklığa çağırdıkları sonucunun çıkacağını, bunun ise âyetin zâhirine ters bir mana teşkil edeceğini söylemiştir. Hâlbuki Taberî’ye göre âyetle açık ifadelerle, arkadaşlarının onu doğru yola sevk etmeye çalıştıkları ifade edilmektedir. Taberî âyete böyle bir mana verildiği takdirde; “Sapıklık yolunun doğru yol olarak âyetle tavsîf edilmesi gerekir ki bu yalan beyân olacağı için Allah hakkında bunun düşünülmesi mümkün değildir.” demektedir.⁵⁰⁴

İbn Kesîr, Taberî’nin görüşünün doğru olduğunu söyler. Çünkü âyetin siyakından da anlaşıldığına göre şeytanların saptırdığı ve şaşkın şaşkın gezen kimsenin durumunu tasvir eden “خَيْرَانَ” kelimesi *hal*dir ve *mensûb*tur. Yolunu kaybetmiş ve nereye gideceğini bilemez durumda olan kişinin âyetle bu şekilde geçiyor olması, doğru yolda olan arkadaşlarının olmasını ve bu arkadaşların da onu yanlarına çağırmasını gerektirmektedir. Ona göre âyetteki şaşkın kişinin ise bu davete icabet etmediği anlaşılmaktadır. Çünkü âyetin devamında; “Asıl doğru yol, Allah’ın yoludur.” denilmektedir. Ayrıca âyetin bu şekilde bitiyor olması bu kişinin doğru yolu bulamadığı

⁵⁰³ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 11/ 454; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’ân’il-Azîm*, 4/1322.

⁵⁰⁴ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 11/ 454.

anlamına gelmektedir.⁵⁰⁵ Anlamı benzer şekilde olan başka âyetleri de örnek vermektedir.⁵⁰⁶

İbn Kesîr, bu âyetin tefsirinde İbn Abbas kaynaklı rivayetle ilgili tercihini açıklarken siyak bilgisinden büyük ölçüde istifade etmiştir. Rivayetin içeriğinin âyetin siyakıyla uyum arz etmediği tespitini yapmıştır. Bu misal İbn Kesîr'in rivayetleri her koşulda kabul etmediğini; ilgili âyetin siyakına uygunluk açısından da rivayetleri değerlendirdiğini göstermektedir. O, siyaktan hareketle sahih anlama ulaşmaya çalışırken aynı zamanda bu anlama ters olan görüşü de çürütmüştür. Bu misaldeki siyak; kelime ve cümlelerin kendi içinde tutarlı ve bütün olması anlamındaki siyaktır. Bizatihi âyetin başından sonuna kadarki kısmıyla ilgilidir.

İbn Kesîr'in âyetin tefsiriyle ilgili serdedilen görüşler arasında tercih yaparken siyakı kullandığını gösteren başka bir misal de Cin sûresi 19-24. âyet pasajının içinde bulunan *"وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا / Allah'ın kulu (Muhammed), O'na ibadet etmek için kalktığında (cinler) nerede ise (Kur'an'ı dinlemek için kalabalıktan) onun etrafında birbirlerine geçiyorlardı."* meâlindeki 19. âyetin tefsirinde yer almaktadır.

İbn Kesîr, âyetin tefsiriyle ilgili üç görüş aktarmaktadır. Birinci görüşe göre Hz. Peygamber'in etrafında keçe gibi olanlar o ibadet ederken, tilâvet ettiği Kur'an'ı dinlemek için büyük bir iştiaqla etrafında kümelenen cinlerdir. Bu görüşe göre Hz. Peygamber, yanında hazır bulunan cin taifesini fark etmediğinden Cebrâil (a.s.) gelerek kendisine Cin sûresinin 1-2. âyetlerini⁵⁰⁷ okumasını emretmiştir. Taberî'nin İbn Abbas'tan aktardığını belirttiği ikinci görüşe göre Cin sûresinin 19. âyeti, bir cümle halinde cinler tarafından söylenmiştir. Cinler, kavimlerine döndüklerinde Hz. Peygamber'in ve ashabının ibadet durumları hakkında bilgi vermek amacıyla böyle demişlerdir. Katâde'den aktardığı son görüşe göre ise âyet, Hz. Peygamber'in dinine

⁵⁰⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/36-37.

⁵⁰⁶ İlgili âyetler için bk. ez-Zümer 39/37; en-Nahl 16/37.

⁵⁰⁷ *"(Ey Muhammed!) De ki: 'Bana cinlerden bir topluluğun (Kur'an'ı) dinleyip şöyle dedikleri vahy edildi: Şüphesiz biz doğruya ileten hayranlık verici bir Kur'an dinledik de O'na inandık. Artık, Rabbimize hiç kimseyi asla ortak koşmayacağız.'" "*

karşı birtakım insanların ve cinlerin keçe gibi bir araya geldiklerini, dayanışma içinde olduklarını ifade etmektedir.⁵⁰⁸

İbn Kesîr, son görüşün sahâbe ve tâbiîn müfessirlerinden nakledildiğini, Taberî'nin de bu görüşü tercih ettiğini belirtir.⁵⁰⁹ Ona göre âyetin zâhiriyle uyuşan bu anlamı, siyak da desteklemektedir. Zira bu âyetin devamı olan 20. âyette şöyle denilmektedir: *قُلْ إِنَّمَا أَدْعُوا / رَّبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا* / “De ki: ‘Şüphesiz ben ancak Rabbime ibadet ederim ve O'na hiç kimseyi ortak koşmam.’” O, bu âyette Hz. Peygamber'in, kendisine karşı muhalefet ve düşmanlık üzere birleşen topluluklara cevap sadedinde onları susturmak ve şirkten uzak olduğunu söylemek için Allah Teâlâ'nın yardımına sığındığını ifade ettiği kanaatindedir.⁵¹⁰

Bu âyetin tefsirinde de İbn Kesîr'in rivayet açısından görüşlerin kaynağı ile ilgili bir sorgulamaya gitmeden tercihinin siyaka dayanarak ifade ettiği görülmektedir. Bu da müfessirin salt rivayete dayanan bir açıklama biçimine sahip olmadığını, tefsirini yaptığı âyetin siyakına bakarak da hareket edebildiğini, tercihlerinde siyakın önemli bir yerinin olduğunu göstermektedir.

Âyetlerin tefsirinde zamirlerin mercîini belirleme yani âyette geçen zamirle kimin kastedildiğini ortaya çıkarma önem arz etmektedir. Çünkü bu belirleme işi âyetin tefsirini doğrudan etkilemektedir. Nitekim Zührûf sûresi 57-65. âyetler bağlamında, *وَإِنَّهُ / لَعَلَّمُ لِلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا وَاتَّبِعُونِ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ* / “Şüphesiz o, kıyametin (kopacağına) bir bilgisidir. Artık onun hakkında asla şüphe etmeyin, bana uyun, bu doğru bir yoldur.” meâlindeki 61. âyetteki “ه”/“hû” zamirinin âidiyetini belirlerken siyaktan yardım almaktadır. “Hû” zamirinin mercîiyle ilgili, İbn Kesîr'in, İbn İshâk'a ait olduğunu belirttiği bir görüşe göre kastedilen; Hz. İsa'ya verilen ölüleri diriltme, körü, dilsizi ve benzer hastalıkları iyileştirebilmesi gibi mucizelerdir. Yine müfessirin bu anlama kıyasla daha uzak bir ihtimal olarak gördüğü bir diğer görüşe göre “وَإِنَّهُ” kelimesindeki “hû” zamiriyle Kur'an kastedilmektedir.⁵¹¹

⁵⁰⁸ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/298.

⁵⁰⁹ Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 23/ 668.

⁵¹⁰ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/298.

⁵¹¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/476.

Müfessir bahsi geçen her iki görüşü de doğru bulmamaktadır. Çünkü siyak yani 61. âyetin öncesi ve sonrasındaki âyetlerin içeriği “hû” zamirinin Hz. İsâ’ya râci olduğuna işaret etmektedir. Âyette kastedilen de kıyametin kopuşundan önce onun nüzûl edeceğini bildirmektir. Anlamın böyle olduğunun bir delili olan âyette de şöyle buyrulmaktadır: *“Kitâb / وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا”* *ehlinden hiç kimse yoktur ki ölümünden önce, ona (İsâ’ya) iman edecek olmasın. Kıyamet günü, o (İsâ) onların aleyhine şahit olacaktır.”*⁵¹² İbn Kesîr, bu âyetin kıyamet alametlerinden biri olarak Hz. İsâ’nın nüzûlüne ve Ehl-i kitabın da ona iman edeceğine bir delil olduğunu söylemekte, bu görüşünü de kıraat bilgisine başvurarak desteklemektedir. Şöyle ki; “ilmün” (عِلْمٌ) kelimesindeki ayn ve lâm harfi üstün hareke ile “alemün” şeklinde okunursa âyet; “Şüphesiz ki o, saat için bir alâmettir.” anlamına gelmektedir. Nitekim müfessirin aktarımına göre Mücâhid; “Şüphesiz ki o, saatin ilmidir.” âyetini, Meryem oğlu İsâ’nın kıyametten önce geleceği, bunun da kıyamete dair bir alâmet olduğu yönünde açıklamıştır.⁵¹³ Müfessir bu misalde de tercihini ortaya koymak için siyaka başvurmakta ve siyak doğrultusunda belirlediği anlamı tercih etmektedir. Ayrıca siyak yardımıyla tercih ettiği anlamı da diğer Kur’an âyetleri ve kıraat vecihlerinden delil getirmek suretiyle de güçlendirmektedir.

Bu başlık altında yer alan her üç misal de rivayet tefsiri olarak ismi geçen bu tefsirde sadece rivayetlerden değil metin içi bağlam bilgisi anlamına gelen siyaktan da faydalandığını ve dirayetin siyak bilgisi kullanılarak temellendirildiğini ortaya koymaktadır. Tefsirde tercihler noktasında başka vechelerden de siyaktan istifade edilmektedir. Örneğin nüzûl sebepleri arasında tercihte bulunulurken,⁵¹⁴ anlama tesir eden farklı kıraat şekilleri arasında tercihte bulunulurken,⁵¹⁵ isrâiliyatla ilgili değerlendirme yapılırken⁵¹⁶ ve yine başka mevzularla ilgili görüş ve tercihlerde siyaktan faydalanılmaktadır.⁵¹⁷ Bütün bu tespitlerden hareketle siyakın, İbn Kesîr’in görüş ve tercihlerinde yani dirayetinde önemli bir araç olduğunu söylemek gerekir.

⁵¹² en-Nisâ 4/159.

⁵¹³ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/476-77.

⁵¹⁴ Örnek olarak bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/500-501.

⁵¹⁵ Örnek olarak bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/213.

⁵¹⁶ Örnek olarak bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/225.

⁵¹⁷ *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-Azîm*’de siyakın kullanımıyla ilgili yapılan bir çalışmada siyaktan hangi açılardan faydalandığı ayrıntılı olarak örneklendirilmiştir. Bk. Abdurrahman Mutayrî, *es-Siyâku’l-Kur’ânî ve*

3.1.3. Âyetler Arası İşkâlin Giderilmesi

Lafzın anlamının kapalı ve zor anlaşılır olması anlamına da gelen müşkil kelimesi, tefsir ilminde; bazı âyetlerin zor anlaşılması durumunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Zor anlaşılma durumuna yol açan sebep, âyetlerin arasında var olduğu zannedilen çelişki yanılığıdır. “*Müşkilü’l-Kur’ân*” terkibi de birbiriyle zâhiren çelişen Kur’an âyetlerindeki işkâl sebepleri ve çözüm yolları üzerinde duran ilim dalını ifade etmektedir.⁵¹⁸ Kur’an âyetlerinde çelişki vehmine yol açan belli başlı sebepler olarak ise kıraat farklılıkları, Kur’an lafızlarının hakikat-mecaz ifade eden özelliğe sahip olması, müşterek yani çok anlamlı lafızlar, bazı âyetlerin müteşâbih ve mücmel yapıda olması gibi hususlar zikredilmiştir. Ayrıca âyetlerde bir olayın değişik yönlerden ele alınması, bir cinsin değişik türlerine veya bir oluşumun farklı aşamalarına vurgu yapılması, yine âyetlerdeki konu ve yer farklılıkları, harf-i cerlerin birbirlerinin yerine kullanılabilmesi, fiillerin kullanım cihetleri de çelişki yanılığına sebebiyet veren faktörler olarak açıklanmıştır.⁵¹⁹

Kur’an’daki işkâl sebepleri; Kur’an lafızlarının form itibariyle çeşitlilik ve farklılığından veya tek bir âyette ya da âyetler arasında anlam itibariyle meydana gelen çelişki vehminden kaynaklananlar olmak üzere iki ana başlık altında ele alınarak açıklanmıştır.⁵²⁰ Âyetler arasındaki çelişkiyi gidermek için müfessirlerin *cem’* ve *te’lîf*

Eseruhû fi’t-Tefsîr: Dirâsetün Nazariyyetün ve Tatbikiyyetün min hilâli Tefsîri İbn Kesîr (Mekke: Câmiâtü Ümmi’l-Kurâ külliyyetü’d-da’ ve ve usûlî’d-din, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 168-334.

⁵¹⁸ Klasik Ulûmu’l-Kur’ân kaynakları incelendiğinde Zerkeşî’nin bu ilmi; “*Kur’ân’ın ihtilaf vehmini uyandıran âyetlerinin bilinmesi*” / “*معرفة موهم المختلف*” başlığıyla, Süyûtî’nin ise *Kur’ân’ın müşkillerinin, ihtilaf ve tenâkuz vehmini veren âyetlerinin bilinmesi* “*في مشكله وموهم الاختلاف والتناقض*” başlığıyla ele aldığı görülmektedir. Bk. Zerkeşî, *Burhân*, 2/45-68; Süyûtî, *İtkân*, 3/88-101. Müşkilü’l-Kur’ân hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Pak, *Müşkilü’l-Kur’ân* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 109-112. Müşkilü’l-Kur’ân’ın Kur’an’ın birbiriyle veya vâkıyla çelişir gözüken âyetleriyle birlikte anlamı muhataba kapalı gelen ve anlaşılmasında zorluk çekilen bütün âyetlerini kapsayacak bir genişlikte kullanıldığı ve anlaşıldığı da belirtilmiştir. Bk. Celil Kiraz, *Şerif Murtazâ’nın Emâli’sinde Kur’an Müşkilleri ve Müteşâbihleri*, (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 14-15.

⁵¹⁹ Yakup Çiçek, “Müşkilü’l-Kur’ân”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7-8-9-10 (1995), 82-99; Muhammed Aydın, “Kur’an Âyetlerinde Çelişki Görünümü Veren Sebepler ve Giderilmesi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 119-136; Adem Yerinde, “İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Âyetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 36-42.

⁵²⁰ Bu ikili tasnif hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Pak, *Müşkilü’l-Kur’ân*, 169-320. Bu ikili tasnifin hemen hemen aynısı Halil Çiçek tarafından da lâfzî sebepler ve anlamsal sebepler olmak üzere ikili bir başlıklandırma yapılmıştır. Bk. Halil Çiçek, *Müşkilü’l-Kur’ân’ı Yeniden Değerlendirmek* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 55-88.

ile nesh olmak üzere iki temel yöntem kullandıkları, cem‘ ve te‘lif’in ise *tahsîs*, *takyîd*, *haml* ve *te‘vîl* yöntemlerini kapsadığı ifade edilmiştir.⁵²¹

İbn Kesîr, âyetler arası çelişki vehminden kaynaklanan işkâli, âyetlerin aralarındaki anlam ilişkisine bağlı olarak meydana gelen işkâl bağlamında gündeme getirmekte, cem‘ ve te‘lif usûlüyle çelişki vehminden kaynaklanan işkâli çözmeye çalışmaktadır. İbn Kesîr’in, âyetler arasındaki çelişki vehmini gidermesine önemli bir misal, اِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ اَلَنْ يَكْفِيَكُمْ اَنْ يُمدِّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ اَلْفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنْزِلِينَ بَلَى اِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ هَذَا وَلْيَأْزُقْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ اَلْفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ / “*Hani sen mü'minlere, ‘Rabbinizin, indirilmiş üç bin melek ile yardım etmesi size yetmez mi?’ diyordun. Evet, sabrettiğiniz ve Allah'a karşı gelmekten sakındığınız takdirde; onlar ansızın üzerinize gelseler bile Rabbiniz nişanlı beş bin melek size yardım eder.*”⁵²² meâlindeki âyetlerin tefsirindedir.

Müfessir müşriklere karşı yapılan savaşta, Müslümanlara üç binden beş bine kadar melek ile yardım edileceğini bildiren bu âyetlerle, yine peş peşe gelen bin melek ile Müslümanlara yardım vaadini ifade eden; اِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ اَنَّا مُدِّدُكُمْ بِاَلْفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ وَمَا جَعَلَهُ اللهُ اِلَّا بُشْرٰى وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ اِلَّا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ عَزِيزٌ حَكِيمٌ / “*Hani Rabbinizden yardım istiyor, yalvarıyordunuz. O da, ‘Ben size ard arda bin melek ile yardım ediyorum’ diye cevap vermişti. Allah bunu, sadece bir müjde olsun ve onunla kalpleriniz yatışsın diye yapmıştı. Yoksa yardım ancak Allah katındandır. Şüphesiz Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.*”⁵²³ meâlindeki âyetler arasında meydana gelen görünüşteki çelişkiyi soru-cevap yöntemiyle izah etmekte, önce; “Bu durum nasıl izah edilir?” diye sormakta akabinde cevabını vermektedir.

Âyetler arasındaki işkâl durumunu ise özetle şöyle anlatmaktadır: Şâyet yukarıda yer alan ilk âyet Bedir savaşından bahsediyorsa o takdirde bir altında yer alan ve Bedir savaşındaki yardımdan bahseden Enfâl sûresinin ilgili âyetiyle çelişecektir. Çünkü meleklerin sayısı iki âyette de farklıdır. Şâyet âyet Uhud savaşından bahsediyorsa ilgili

⁵²¹ Bu yöntemler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Pak, *Müşkilü'l-Kur'ân*, 155-169; A.mlf., “Âyetlerde Çelişki Bulunduğu Vehmini Gidermede Kullanılan Yöntemler ve Bunların Değerlendirilmesi”, *Gazi Osman Paşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 2 (2013), 112-127.

⁵²² Âl-i İmrân 3/ 124-125.

⁵²³ el-Enfâl 8/9-10.

görüşlere göre bir işkâl meydana gelmez. Çünkü müslümanların gösterdiği zafiyetten dolayı Allah Teâlâ'nın meleklerle yardım vaadi gerçekleşmemiştir.⁵²⁴

İbn Kesîr, birinci görüşten yana re'yini kullanırken bu görüşün beraberinde getirdiği işkâl problemini de çözmeye çalışmaktadır. O'na göre Âl-i İmrân ve Enfâl sûrelerindeki ilgili âyet pasajlarının her biri Bedir savaşından bahsetmektedir ve aslında iki âyet çelişmemektedir. "Peş peşe" anlamına gelen ve meleklerin gelişini niteleyen "مُرْدِفِينَ" kelimesi de âyetlerdeki rakamsal farklılığın bir işkâl meydana getirmediğine delil teşkil etmektedir. Çünkü bu kelime, ilk binden sonra başka binlerin de peşi sıra gönderildiğini ifade eder. Ayrıca bilindiği üzere Allah Teâlâ'nın, Müslümanlara meleklerle yardımı, Bedir savaşında olmuştur. İki âyetin içinde yer aldığı âyetlerin birbirine benzerliği yani siyak itibarıyla uyumlu olmaları da bunu desteklemektedir.⁵²⁵

Âyetler arasındaki çelişki vehmine yol açan sebeplerden biri olarak bir hâdisenin çeşitli safhalarının yanılğı sonucu bir bütün olarak algılanması gösterilmiştir.⁵²⁶ İbn Kesîr de esasında bunu bertaraf edebilmek için cem' ve te'lîf metoduyla Enfâl sûresi 9. âyette geçen "مُرْدِفِينَ" kelimesinden hareketle ve siyakı da kullanarak bu iki âyetin aynı hâdisenin farklı veçhelerine işaret ettiğini dolayısıyla aralarında herhangi bir çelişki olmadığını söylemeye çalışmıştır. Müfessirin tefsirini yaptığı âyetlerle Kur'an bütünlüğü içinde, zâhiren çelişen farklı âyetleri hatırlatması, açıklama ve tercihleriyle de çelişki vehminden kaynaklanan bu işkâli çözümleme çabasına dâhil olması, dirayetle ilgilidir ve tefsirin dirayet boyutunu göstermektedir.

İbn Kesîr'in, âyetler arası işkâli gidermesi Furkân sûresi 68-71. âyetlerin tefsirinde de söz konusudur. *إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا* / "Ancak tövbe edip de inanan ve salih amel işleyenler başka. Allah işte onların kötülüklerini iyiliklere çevirir. Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir." meâlindeki 70. âyette haksız yere bir insanı öldüren kişinin tövbe ettiği takdirde tövbesinin geçerli olduğu bildirilmiştir. İbn Kesîr, bu âyet ile Nisâ sûresinin; *وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا* / "Kim bir mü'mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir. Allah, ona gazap etmiş, lânet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır." meâlindeki 93. âyeti arasındaki

⁵²⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/91.

⁵²⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/91.

⁵²⁶ Bk. Pak, *Müşkilü'l-Kur'ân*, 306.

işkâli gündeme getirmektedir. Bu iki âyet arasında herhangi bir teâruzun olmadığını savunmaktadır. Ona göre âyet medenî bile olsa mutlak bir âyettir ve tövbeyle kayıtlanmalıdır. Dolayısıyla âyetteki azab hükmünün tevbe etmeyen kimseler hakkında geçerli olduğu düşünülmelidir.⁵²⁷

İbn Kesîr, bu âyetler arasında söz konusu olan çelişki vehmini, cem‘ ve te’lîf içerisinde ayrı bir yöntem olan *takyîd* usûlüyle gidermektedir. *Takyîd*, mutlak yani genel hüküm ifade eden bir âyetin kapsamının başka bir âyetle sınırlandırılması demektir.⁵²⁸ İbn Kesîr’in açıklamasına göre mutlak hüküm ifade eden Nisâ sûresin 93. âyeti, mukayyed hüküm bildiren yani tövbe edenlerin bu hükmün dışında kalacağını ifade eden Furkân sûresi 70. âyete hamledilir ve teâruz giderilmiş olur. İbn Kesîr âyetin bu anlama geldiğini, müteakip; *إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا* / “Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz. Bunun dışındaki günahları, dilediği kimseler için bağışlar. Allah'a ortak koşan, kuşkusuz, derin bir sapıklığa düşmüştür.”⁵²⁹ meâlindeki âyetin de desteklediğini ayrıca sünnette de bunun delillerinin mevcut olduğunu dile getirmektedir.⁵³⁰ Bu misalde de İbn Kesîr âyetler arasındaki çelişki vehminin sebep olduğu işkâl durumuyla ilgili tercihini ortaya koymuş ve dirayette bulunmuştur. İşkâli yani çelişki vehmini giderirken de fıkıh usulünde bir yöntem olan *takyîdi* kullanmıştır.

Müfessirin âyetler arasındaki işkâl problemini nasıl çözdüğünü göstermesi bakımından son bir misal olarak, A‘râf sûresi 51. âyeti tefsiri verilebilir. Âyette şöyle buyrulmaktadır: *الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنْسِفُهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ* / “Onlar dinlerini oyun ve eğlence edinmişler, dünya hayatı da kendilerini aldatmıştı. İşte onlar bu günlerine kavuşacaklarını nasıl unuttular ve âyetlerimizi nasıl inkâr edip durdularsa, biz de onları bugün öyle unutturuz.” Müfessir, âyeti; “Yani onlara, onları unutan kişi, nasıl muamele ederse biz de öyle muamele ederiz.” şeklinde açıklayarak buradaki unutmamanın gerçek bir unutma olmadığını söylemek istemektedir.⁵³¹ Nitekim işkâl bağlamında değindiği başka bir âyette, Allah Teâlâ’nın unutma gibi bir eksiklikten ve beşerî zaaftan münezze oluşu şöyle dile

⁵²⁷ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/547.

⁵²⁸ Pak, *Müşkilü’l-Kur’ân*, 158-160.

⁵²⁹ en-Nisâ 4/116.

⁵³⁰ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/548.

⁵³¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/146.

getirilmiştir: قَالَ عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى / “Mûsâ, şöyle dedi: ‘Onlar hakkındaki bilgi Rabbinin katında bir kitapta (Levh-i Mahfûz’da yazılı)dır. Rabbin, yanılmaz ve unutmaz.’”⁵³² İki âyet anlam bakımından mukâyese edildiğinde A‘râf sûresi 51. âyette Allah’ın unuttuğundan bahsedilirken ikinci âyet olan Tâhâ sûresinin 52. âyetinde ise Allah’ın kesinlikle unutmayacağı ifade edilmektedir.

Âyetler arasında çelişki vehmini ortaya çıkaran işkâl sebeplerinden biri olarak âyetlerdeki kişi ve konu farklılıkları gösterilmiştir.⁵³³ İbn Kesîr de bu yönde bir açıklama getirerek Allah Teâlâ’nın hiçbir şeyi unutmayacağını, A‘râf sûresi 51. âyetteki unutmanın *müşâkele* kabilinden söylendiğini belirtir. Diğer âyetlerden de bu üslûba dair misaller verir. Bu âyetlerden biri şöyledir: الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ / “Münafık erkekler ve münafık kadınlar birbirlerindendir (birbirlerinin benzeridir). Kötülüğü emredip iyiliği yasaklarlar, ellerini de sıkı tutarlar. Onlar Allah’ı unuttular, Allah da onları unuttu. Şüphesiz münafıklar, fâsıkların ta kendileridir.”⁵³⁴

Müfessir, Allah’ın inkârcıları âhirette unutması ile unutmadan münezzeh oluşu arasındaki anlam farkını daha da netleştirmek için selefın görüş ve açıklamalarından da aktarımda bulunur. Örneğin İbn Abbas’a göre A‘râf sûresi 51. âyette inkârcıların şerde değil hayırda unutulması kastedilmiştir. Yine Alî b. Ebî Talhâ’nın İbn Abbas’tan naklettiği görüşe göre âyet; “Onlar nasıl âhiret günündeki buluşmalarını terk etmişlerse (unutmuşlarsa) biz de onları bırakırız.” anlamındadır. Mücâhid; “Cehennemde unutulmaktır.” görüşünde bulunurken, Süddî; “Âhiret için çalışmayı nasıl terk ettilerse biz de onlara merhametle muamele etmeyiz.” açıklamasını yapmıştır.⁵³⁵

İbn Kesîr bu açıklamaları destekleyen ve buradaki unutmanın, kıyamet gününde Allah Teâlâ’nın inkârcıları unutması anlamına geldiğini gösteren; sahih olduğunu belirttiği bir hadisle de bu görüşü güçlendirmektedir. Hadise göre; “Cenâb-ı Hakk, kıyamet gününde kuluna; ‘Seni evlendirerek, nimetlerimi ihsan ederek, atları ve develeri emrine vererek, insanlara lider yaparak yeryüzünde gezip dolaşmana imkân tanımadım mı? diye soracaktır. Kul bu soruya ‘evet’ diyerek cevap verecektir. Cenâb-ı Hakk; ‘Peki sen

⁵³² Tâhâ 20/52.

⁵³³ Pak, *Müşkilü’l-Kur’ân*, 298-99.

⁵³⁴ et-Tevbe 9/67. Diğer âyetler için bk. Tâhâ 20/126; el-Câsiye 45/34.

⁵³⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/146. Benzer misaller hakkında bk. 3/131-132, 286, 4/110.

benimle buluşacağına inandın mı?’ diye sorduğunda kul bu kez ‘hayır’ diyecektir. Bu cevaba mukâbil Allah Teâlâ; ‘Sen beni nasıl unuttun ise işte bugün de ben seni unutuyorum.’ der.”⁵³⁶ Müfessir bu misalde iki unutmanın farklı bir mahiyete sahip olduğunu açıklayarak çelişki vehminden kaynaklanan işkâli gidermeye çalışmıştır. Müfessirin de açıklamasına yakın şekilde, A‘râf sûresi 51. âyetteki unutmanın mecazî bir anlama sahip olduğunu, Tâhâ sûresi 52. âyetin ise hakîkî bir mana ifade ettiğini söylemek mümkündür.

Âyetler arası işkâlin giderilmesine dair verilen bu üç misalde müfessir, âyetler arasındaki mana bütünlüğüne dikkat etmekte ve zâhirde çeliştiği zannedilebilecek âyetleri belirli yöntem ve açıklama usûlleriyle uzlaştırmaya çalışmaktadır. Her ne kadar tefsir geleneğinden istifade ediyor ve ilgili görüşler etrafında bu konuya değiniyor olsa da tercihlerini âyetler arası işkâl bağlamında ortaya koyuyor olması da bir dirayettir. Yine bu açıdan görüş ve tercihlerini ortaya koyuyor olması tefsirin de dirayet yönünü göstermektedir. İbn Kesîr’in, âyetler arası çelişki vehmine değinip bu konuyla ilgili görüş ve tercihlerde bulunması; rivayet tefsiri olarak görülüyor olmasına karşın sadece rivayetlerden değil Kur’an’ın iç yani metinsel bütünlüğünden hareketle de tefsir yaptığını göstermektedir. Zira müfessir Kur’an âyetleri arasında çelişki ve tutarsızlık olamayacağı kanaatine doğal olarak sahiptir.

Müfessirin Kur’an’ın iç bütünlüğünden hareketle tefsir yaptığını gösteren önemli ve dikkat çekici bir hususiyet de nâsih-mensûh olduğu belirtilen bazı âyetlerle ilgili görüş ve tercihlerde bulunmuş olmasıdır. Zira nesih; mevzuun başında da ifade edildiği gibi âyetler arası işkâli yani çelişki vehmini gidermenin bir yöntemi olarak da kullanılmıştır. Birbiriyle çeliştiği zannedilen iki âyetten daha sonra nâzil olanın öncekini neshettiği yani hükmünü kaldırdığı düşünülmüştür.⁵³⁷ İbn Kesîr aralarında nâsih-mensûh ilişkisi olduğu belirtilen birçok âyeti bu ilişkinin dışında izah etmiştir. Bu ise İbn Kesîr’in, salt rivayeti baz almayarak nesihle ilgili görüş ve tercihlerde bulunurken de Kur’an bütünlüğüne dikkat ettiğini işkâle ilgili izahlarında olduğu gibi nâsih-mensûh olduğu

⁵³⁶ Müslim, “Zühd ve’r-rekâik”, no. 2968; Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî, *Müsnedü’l-Bezzâr*, thk. Mahfuzurrahmân Zeynullah- Âdil b. Sa‘d, Sabri b. Abdülhâlik eş-Şâfiî (Medine: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1988-2009), 16/127. (no. 9212)

⁵³⁷ Pak, *Müşkilü’l-Kur’ân*, 324-329.

öne sürülen âyetlerle ilgili de dirayete dayalı açıklamalarda bulunduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir.⁵³⁸

3.2. Dilsel İzahlarda Dirayet

Kur'an'ı doğru okuma ve anlama gayesiyle ortaya çıkan dile dayalı ilimlerin tefsir ilmi açısından önemi büyüktür. Lugat, Sarf, Nahiv, Belâgat ilimleri gelişmeleri ve sistemleşmeleriyle birlikte hicrî dördüncü asırdan sonra tefsir literatürüne daha fazla etki etmiştir.⁵³⁹ Son dönemde rivayet-dirayet ayrımı noktasında sınıflandırılmalarıyla ilgili bazı ihtilafların olduğu dilsel veriler, klasik dönemde, rivayet olgusundan ayrı bir statüde tefsir-te'vil ayrımı bağlamında te'vil sahasına ait veriler olarak değerlendirilmiştir.⁵⁴⁰

Dilsel verilerin sınıflandırılması ayrı bir mevzu olmakla birlikte birinci bölümde ele alınan dirayet tanımı doğrultusunda ifade edilecek olursa müfessir, görüş ve tercihini ortaya koyacak şekilde dilsel verileri kullanarak bir izah ve çözümleme yapıyor ise bu açıklama biçimi dirayetle ilgili olmaktadır. Zira müfessir dile dayalı izahında sadece nakille yetinmemiş, dirayet kapsamına girecek şekilde akıl yürüterek tercihini de ortaya koymuştur. Nitekim bu hususla ilgili bir görüşe göre Kur'an'ı dile dayalı olarak anlama girişimleri, aklî tefsir yönteminin başlamasına zemin hazırlamıştır. Çünkü Kur'an'ın anlaşılmasının gaye edinildiği dile dayalı tefsir çalışmalarında; “Anlama ulaşmak için kelime ve cümlelerin tahlil edilmesi, kıraat vecihlerinden delil getirilmesi, hüküm inşâ ederken filolojik argümanlara dayanılması ve eleştirel tutum sergilenmesi gibi aklî gayretin mahsulü olan hususlar yoğun şekilde mevcuttur.” Öyle ki dile dayalı tefsir

⁵³⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Melek Altıntaş Yılmaz, “Modern Dönem Nesih Tartışmaları ve İbn Kesir’in Neshe Yaklaşımı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2016), 349-383.

⁵³⁹ Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 18-19.

⁵⁴⁰ Zerkeşî, tefsir ilminde esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, mücmel ve mübhem lafızlar gibi bilinmesinin sadece nakille mümkün olduğu bir alan varken diğer taraftan nakille alakalı olmayan ve muteber bir usulle tefakkuh gerektiren bir sahanın da olduğunu söylemiştir. Nakle dayalı olan kısmı Hz. Peygamber'in hadisleri, sahabe ve tabiîn sözleriyle, nakle dayanmayan kısmı ise Arap dili lafızlarını, onların anlama delâlet ve siyâka göre kullanım şekillerini tetkik etmek olarak ifade etmiştir. Ancak bu ikinci kısmın diğerine göre tefsirde daha az yer işgal ettiğini belirtmiştir. Bazı kişilerin böyle bir ayrıma gitmesinin sebebinin ise tefsir ile te'vil yine nakil ile aklın arasını ayırmak için olabileceğini söylemektedir. Bk. Zerkeşî, *Burhân*, 2/ 171-172.

çalışmalarının bu yönü sonraki tefsir çalışmalarını da etkilemiş ve tefsirler dilsel verilerden bağımsız kalamamıştır.⁵⁴¹

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm'de Lugat, Nahiv, Belâgat gibi dil ilimlerinin verileri yine Kıraat ilmi ve Arap şiirinden istifadeyle dilsel çözümlemelere gidilerek bazı âyetlerin izah edildiği görülmektedir. Aşağıda *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de bu ilimlere ait verilerin kullanılarak nasıl dirayette bulunulduğu örnekler üzerinden ele alınacaktır.

3.2.1. Lugavî İzahlar

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm'de kelimelerin köken bilgisine ve anlamına dair bilgiler, azımsanmayacak oranda yer işgal etmektedir. İbn Kesîr, tefsirinde bu bilgileri sadece nakletmemekte aynı zamanda kelimelerin etimolojisi ve anlamıyla ilgili tercih ve görüşlerini de açıklamaktadır. İbn Kesîr'in lugavî açıdan dirayet kapsamına giren izahlarına وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ / “İbrâhim'in, babası için af dilemesi, sadece ona verdiği bir söz yüzündendi. Onun bir Allah düşmanı olduğu kendisine açıkça belli olunca, ondan uzaklaştı. Şüphesiz İbrâhim, çok içli, yumuşak huylu bir kişiydi.”⁵⁴² meâlindeki âyetin tefsiri örnek verilebilir. İbn Kesîr, âyette geçen “أَوَّاهٌ”/“evvâh” kelimesinin anlamıyla ilgili birçok rivayeti ve görüşü vermekte, nihâyetinde kendi görüşünü gerekçesiyle birlikte ortaya koymaktadır. Aktardığı bu görüşlere göre ‘evvâh’ kelimesi çok merhametli, çok şefkatli, yakînî imanı olan kişi, mümin, çok tövbekâr yine Taberî'den naklettiği hadislere göre; tesbihe, duaya ve zikire devam eden ve çok Kur'an okuyan manalarına gelmektedir.⁵⁴³ Taberî'den naklettiği bir hadise göre ise; bir adam Kâbe'yi tavaf ederken sürekli “أوه” “أوه” diyordu. Bu durum Hz. Peygamber'e arzedilince o kişi için; “ O, evvâhtır buyurdu...”⁵⁴⁴

İbn Kesîr, yukarıda geçtiği şekliyle serdedilen görüşleri verdikten sonra Taberî'nin tercihini uygun görmekte ve ‘evvâh’ın çok yalvaran, dua eden kişi anlamında olduğunu söylemektedir. İbn Kesîr'in âyette geçen ‘evvâh’ın çok yalvaran anlamına geldiğine dair gerekçesi ise bu anlamın siyaka uygunluğudur. Nitekim âyette Hz. İbrâhim'in sadece

⁵⁴¹ İsmail Aydın, “Kur'an'la İlgili İlk Filolojik Çalışmaların Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11/1 (2011), 58.

⁵⁴² et-Tevbe 9/114.

⁵⁴³ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/ 409-410.

⁵⁴⁴ Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, 14/531-532; Hâkim, *Müstedrek*, 1/523. (no.1363)

babasına verdiği sözden dolayı ona istiğfarda bulunacağı ifade edilmiştir. Keza Hz. İbrâhim çok dua eden biriydi ve babasına kendisine olan zulmüne rağmen yumuşak huyluydu. Böyle olduğu içindir ki bir başka âyette de ⁵⁴⁵ babasının eziyetlerinin şiddetine rağmen ona istiğfarda bulunduğu ifade edilmiştir. ⁵⁴⁶ “Evvâh” kelimesinin anlamına dair bu örnek, İbn Kesîr’in Kur’an’da geçen kelimelere mana verirken tercih yaptığını ve bu tercihlerinde bağlamı gözettiğini, aynı zamanda tercihlerini âyetlerle desteklediğini yani Kur’an’ı Kur’an’la tefsirde bulunduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

İbn Kesîr, Kur’an’da geçen kelimelerin anlamına dair daha önce yapılmış açıklamalara itiraz ederek de kendi görüşünü açıklayabilmektedir. Bunun bir örneği Sebe’ sûresi 10. âyetin tefsirinde geçmektedir. *وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ* / “*Andolsun, Dâvûd’a tarafımızdan bir lutuf verdik. ‘Ey dağlar! Kuşların eşliğinde onunla birlikte tespih edin’ dedik...*” İbn Kesîr; bu âyette geçen ‘أَوِّبِي’/ ‘evvibî’ kelimesine İbn Abbas, Mücâhid ve başka selef âlimlerince “tespih ediniz” anlamının verildiğini belirtmekte, Ebû Meysere’nin (ö. 63/683) Habeşçede bu kelimenin tespih ediniz anlamına geldiği iddiasına da itiraz etmektedir. Yine kelimeye dil âlimi Ebü’l- Kâsım ez- Zeccâcî’nin (ö. 337/949) gün boyu yürümek yani âyette geçtiği şekliyle; “Ey dağlar gün boyu onunla birlikte yürüyün.” şeklinde anlam vermesini de garip karşılamaktadır. İbn Kesîr’e göre kelimenin dilde böyle bir anlamı olmakla birlikte âyetin bağlamı açısından kelimeye böyle bir anlam vermek pek mümkün değildir. Burada kelimeye verilecek en doğru anlam; “*Tesbihi onunla birlikte tekrar edin.*” şeklinde olmalıdır. ⁵⁴⁷ Müfessir, bu misalde de görüldüğü gibi kelimelere bağlamına en uygun manayı vermeye çalışmakta ve kendinden önce yapılmış görüşlere de itiraz ederek kendi tercihlerini açıklayabilmektedir.

İbn Kesîr’in, âyetlerde geçen kelimelerin anlamıyla ilgili görüşünü açıklaması bakımından Tekvîr sûresi 17. âyeti tefsir ediş şekli de dikkat çekicidir. *وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ* / “*Andolsun, yöneldiği zaman geceye...*” âyetinde geçen ‘عَسْعَسَ’ fiilinin anlamıyla ilgili

⁵⁴⁵ قَالَ أَرَأَيْتَ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا / “Babası, ‘Ey İbrâhim! Sen benim ilâhlarımdan yüz mü çeviriyorsun? Eğer vazgeçmezsen, mutlaka seni taşa tutarım. Uzun bir süre benden uzaklaş!’ dedi. İbrâhim, şöyle dedi: ‘Esen kal! Senin için Rabbimden af dileyeceğim. Şüphesiz O, beni nimetleriyle kuşatmıştır.’”

⁵⁴⁶ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/411.

⁵⁴⁷ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/ 220.

farklı görüşleri aktarmakla birlikte kendi tercihini de belirtmektedir. Zikrettiği farklı görüşlere göre fiile, gecenin gelmesi veya geri gitmesi şeklinde iki farklı anlam verenler olmuştur. İbn Kesîr, Taberî'nin, gecenin geri dönüp gitmesi şeklinde mana verdiğini⁵⁴⁸ belirtmekte; 'عَسَسَ' fiilinin *müşterek* yani çok anlamlı kelimelerden olduğunu, gecenin gelmesi veya gitmesi olmak üzere her iki anlamın da verilebileceğini ancak burada bağlam açısından münasip olanın gelmesi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre; bir sonraki âyette⁵⁴⁹ de sabahın gelişine yemin edilmesine dayanarak önce gelişi ile geceye sonrasında da sabahın gelmesiyle gündüze yemin edilmiş olmaktadır. Ayrıca Kur'an'da gece ve gündüze, birlikte zikredilerek yemin edilen farklı âyetlerin⁵⁵⁰ varlığı da İbn Kesîr'e göre kelimenin bu anlamını desteklemektedir.⁵⁵¹ Bu misal de müfessirin kelimelerin anlamını tespit ederken en önemli dayanağının siyak/bağlam bilgisi olduğunu ilaveten dildeki *çokanlamlılık* olgusunu kabul ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Aynı zamanda bu misal diğer bazı konularda olduğu gibi, birçok konuda Taberî'nin görüşlerini nakleden veya tasdik eden İbn Kesîr'in, Taberî'den farklı düşünebildiğini göstermesi bakımından önemli ve dikkat çekici örneklerden biridir.

İbn Kesîr, kelimelerin anlamlarını açıklarken yakın veya eş anlamlı olduğu düşünülen kelimeler arasındaki nüanslara da dikkat çekmektedir. Örneğin Fâtiha sûresi 2. âyette geçen الْحَمْدُ / 'el-hamdü' kelimesini tefsir ederken *hamd* ve *şükür* kelimeleri arasındaki farklara değinmektedir. Bu konuda Taberî'ye itirazı ise kayda değer gözükmemektedir. Taberî, الْحَمْدُ لِلَّهِ (Hamd, Allah'a mahsustur) sözünün; güzel isimleri ve yüce sıfatlarından dolayı Allah'ı övmek, şükürün ise nimet ve bağışları sebebiyle övmek manasında olduğunu söylemiştir. Taberî ayrıca bu iki kelimenin birbirinin yerine kullanılacağını da söylemiştir.⁵⁵² İbn Kesîr Taberî'nin görüşüne şu cümleleriyle karşı çıkmaktadır: "Taberî'nin iddiası doğru değildir. Çünkü son dönem âlimlerinin çoğu, hamdin; gerek zâtında gerekse etkisi kullarına sirâyet eden sıfatlarından dolayı Allah'ı övmek, şükürün ise yalnızca etkisi kula geçen sıfatlarından dolayı övmek manasında olduğu görüşündedirler."

⁵⁴⁸ Bk. Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, 24/ 257.

⁵⁴⁹ وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ / "Andolsun, aydınlandığı zaman sabaha ki.."

⁵⁵⁰ وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَى وَالنَّهَارُ إِذَا تَجَلَّى / "(Ortalığı) бүрүдүгү zaman geceye andolsun, açılıp aydınlandığı zaman gündüze andolsun." (el-Leyl 92/1-2); وَالصُّحَى وَاللَّيْلُ إِذَا سَجَى / "Kuşluk vaktine andolsun, Karanlığı çöktüğü vakit geceye andolsun ki..." (ed-Duhâ 93/1-2); فَالْقُ وَالْإِصْبَاحَ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ / "O, karanlığı yarıp sabahı çıkarandır. Geceyi dinlenme zamanı, güneşi ve ayı da ince birer hesap ölçüsü kıldı..." (el-En'âm 6/96)

⁵⁵¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/368.

⁵⁵² Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, 1/138.

Taberî'ye bu şekilde itiraz eden İbn Kesîr, *umûm* ve *husûs* açısından hamd ile şükür arasındaki farkları da tek tek sıralamaktadır. Muhakkik âlimlerin tetkiklerini özetlediğini ifade ederek gerçekleştikleri sıfatlar düşünüldüğünde hamdin şükürden daha kapsamlı olduğunu çünkü hem hamededilendeki güzel özelliklerden dolayı hem de hamededilenin muhatabına bahşettiği nimetlerden dolayı yapılabildiğini belirtmektedir. Fakat sadece sözle yapılması açısından bakıldığında ise hamdin şükürden daha dar kapsamlı olduğunu söylemektedir.⁵⁵³ İbn Kesîr böylece kelimeler arasındaki anlam farklarına değinirken bilgileri sadece naklederek değil fikir yürüterek de kendi görüşünü açıklamakta hatta önceki görüşleri tenkit edebilmektedir. Bu misal aynı zamanda İbn Kesîr'in dildeki *furûk*⁵⁵⁴ olgusunu kabul ettiğini de göstermektedir.

Tefsirde geçen lugavî izahlarla ilgili bu misaller göstermektedir ki İbn Kesîr, kelimelerin anlamını açıklarken büyük ölçüde siyak/bağlam bilgisine dayanmaktadır. Ayrıca bu misaller müfessirin salt rivayet olgusuyla hareket etmediğini, lügatla ilgili açıklamalarında tercihte bulunduğunu, bu tercihlerini gerekçelendirdiğini hatta başka görüşleri eleştirebildiğini göstermiştir. Tüm bu hususiyetler *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'in dirayet yönüyle ilgilidir.

3.2.2. Nahvî İzahlar

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm'de nahve dayalı izahlar da önemli oranda yer işgal etmekte ve tercihlerde bulunmaktadır. Nahiv açısından tefsirde daha ziyade harf ve edatların fonksiyonu, zamirlerin mercî ile cümlelerin îrâbına dair açıklamalar geçmektedir. Meselâ İbn Kesîr; *وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ* “Üzerine Allah adı anılmayan (hayvan)lardan yemeyin. Çünkü bu şekilde davranış fâsıklıktır. Bir de şeytanlar kendi dostlarına sizinle mücadele etmeleri için mutlaka fısıldarlar. Onlara boyun eğerseniz şüphesiz siz de Allah'a ortak

⁵⁵³ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/109-110. İbn Kesîr bu misalde olduğu üzere gıpta ile haset kelimeleri arasındaki farklara da değinmektedir. Bk. 1/59.

⁵⁵⁴ Fark kelimesinin çoğulu olan *furûk*; yakın anlamlı kelimeler arasındaki farklılıkları ve nüansları incelemektedir. Kelimeler arasındaki nüans tek ise fark, çok ise *furûk* kelimesi kullanılmaktadır. *Furûk* kelimesi ayrıca yakın anlamlı kelimeler arasındaki farkları inceleyen bu ilim dalının literatürünü ifade etmektedir. Bk. Ömer Kara, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Yakın Anlamlılık ve Nüans- Râğıb el- İsfahânî Örneği*- (Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2009), 56.

koşmuş olursunuz.”⁵⁵⁵ âyetinde geçen; ‘وَأَنَّهُ لَفِسْقٌ’ cümlesinin başında yer alan و harfinin atıf mı yoksa hâliyye mi olduğu ile ilgili ihtilafa değinmektedir.

İbn Kesîr, İmâm Şâfiî’ye atıfla onun, âyette kastolunanın; Allah’tan başkası adına kesilen hayvanlar olduğunu dolayısıyla unutarak veya kasten besmele çekmeden kesilen hayvanın etini yemenin haram olmayacağı görüşünde olduğunu söylemektedir. Müfessir son dönem âlimlerinden birinin İmâm Şâfiî’nin bu görüşünü güçlendirmek için ‘وَأَنَّهُ لَفِسْقٌ’ cümlesinde yer alan, و harfinin hâliyye olduğuna dair görüşünü aktarmaktadır ki böylelikle âyet; “Allah’tan başkası adına günah işlenerek kesilen hayvanın etinden yemeyin.” manasında olmaktadır. Bu görüşe göre şâyet atıf harfi olursa haber bildiren isim cümlesinin istek bildiren emir cümlesi üzerine atfı gerekir ki bu uygun olmayacaktır. İbn Kesîr bu görüşe karşı çıkmaktadır. Çünkü bir sonraki “وَأَنَّ الشَّيَاطِينَ” cümlesi bu kanaati çürütmektedir. Buradaki و harfî ona göre her halükarda atıf harfidir. Çünkü و, hâliyye olmuş olsa sonraki cümlelerin bu hal cümlesine atfı mümkün olmaz. Yine bu son cümlelerin ilk cümleye atfedildiği farz edilse bu defa da iddia edildiği gibi و, hâliyye değilse bu âlimin iddiası kendiliğinden geçersiz olur.⁵⁵⁶ Görüldüğü gibi İbn Kesîr, و harfinin gramer açısından atıf veya hâliyye olması şeklindeki iki ihtimalden birine dair tercihi ortaya koymakta ve bunu yaparken önceki görüşleri de çürütmeye çalışmaktadır.

İbn Kesîr’in nahve dair izahlarına misal olarak cümle içerisinde geçen zamirlerin mercîî yani kime ait olduğu ile ilgili açıklamada bulunması verilebilir. وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا / هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ “Biz ona İshâk’ı ve Ya’kûb’u armağan ettik. Hepsini hidâyete erdirdik. Daha önce Nûh’u da hidâyete erdirmiştik. Zürriyetinden Dâvud’u, Süleyman’ı, Eyyûb’u, Yûsuf’u, Mûsâ’yı ve Hârûn’u da. İyilik yapanları işte böyle mükâfatlandırırız.”⁵⁵⁷ İbn Kesîr, âyette geçen وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ kelimesindeki altı çizili ه /hû zamirinin mercîî ile ilgili farklı görüşleri ortaya koymakta, hangisinin olabileceğine dair fikir yürütmektedir.

Taberî Hz. Lût, Hz. İbrâhim’in zürriyetinden olmadığı için zamirin Hz. Nûh’a râci olduğunu söylemiştir.⁵⁵⁸ İbn Kesîr ise, anlamı tayinde siyaka/bağlama verdiği önem

⁵⁵⁵ el-En‘âm 6/ 121.

⁵⁵⁶ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/70.

⁵⁵⁷ el-En‘âm 6/ 84.

⁵⁵⁸ Taberî, *Câmiu’l- Beyân*, 11/507.

sebebiyle daha önceki yani sibâkındaki âyetlerde Hz. İbrâhim'den bahsedildiği için zamirin ona ait olmasının mümkün olduğunu belirtmektedir. Müteakip 86. âyette Hz. Lût'un isminin geçmesinin de problem olmayacağını, Hz. Lût'un tağlîb/genişletme yoluyla Hz. İbrâhim'in neslinden olanlara katılmış olmasının imkân dâhilinde olduğunu söylemektedir. Nitekim bu ifade biçiminin örneği şu âyette de bulunmaktadır: *أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَالِلَّهِ أَبَانُكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ* / *“Yoksa siz Ya ‘kûb’un, ölüm döşeğinde iken çocuklarına, ‘Benden sonra kime ibadet edeceksiniz?’ dediği, onların da, ‘Senin ilâhına ve ataların İbrâhim, İsmâîl ve İshâk’ın ilâhı olan tek bir ilâha ibadet edeceğiz; bizler ona boyun eğmiş Müslümanlarız.’ dedikleri zaman orada hazır mı bulunuyordunuz?”*⁵⁵⁹ Bu âyette Hz. İsmâîl, Hz. Ya‘kûb’un amcası olduğu halde genişletme yoluyla/üslubuyla ataları arasında zikredilmiştir. Tıpkı bunun gibi Hz. Lût da genişletme yoluyla Hz. İbrâhim'in soyundan gelenler arasında zikredilmiştir. Kezâ; *وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ* / *“Zekerîyyâ’yı, Yahyâ’yı, Îsâ’yı, İlyâs’ı doğru yola erdirmiştik. Bunların hepsi sâlih kimselerden idi.”*⁵⁶⁰ meâlindeki âyette de Hz. Îsâ, annesi yoluyla Hz. İbrâhim'in torunları arasında zikredilmiştir.⁵⁶¹ Anlaşıldığı üzere İbn Kesîr, kesin bir dille belirtme de zamirin Hz. İbrâhim’e râci olduğunu düşünmekte ve bu kanaatini Kur’an’ın diğer âyetlerinin içerik ve üslubu üzerinden fikir yürüterek temellendirmektedir.

İbn Kesîr’in nahve dair izahları yoluyla dirayette bulunmasına bir örnek de Zâriyât sûresinin tefsirinde geçmektedir. İlgili âyetlerin metni ve meâli şöyledir: *إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ / وَعُيُونٍ أَخَذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ* / *“Şüphesiz Allah'a karşı gelmekten sakınanlar, Rablerinin kendilerine verdiği şeyleri alarak cennetlerde ve pınar başlarında bulunurlar. Şüphesiz onlar bundan önce iyilik yapan kimselerdi.”*⁵⁶² 16. âyetin ilk cümlesi olan *‘أَخَذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ’* kısmını Taberî, *isti 'nâf'* başlangıç cümlesi kabul etmiş olacak ki bu cümleye; “Onlar yani cennetlerde ve pınar başlarında olanlar Rablerinin kendilerine farz kılmış olduğu amelleri yaparlar. Onlar amellerini daha öncesinde de güzelce yapan kişilerdi.” şeklinde mana vermiştir.⁵⁶³ İbn Kesîr, Taberî’den naklen onun bu düşüncesini güçlendirmek için İbn Abbas kaynaklı naklettiği bir rivayeti

⁵⁵⁹ el-Bakara 2/133.

⁵⁶⁰ el-En‘âm 6/85.

⁵⁶¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/50.

⁵⁶² ez-Zâriyât 51/15-16.

⁵⁶³ Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, 22/406.

de zikretmektedir.⁵⁶⁴ Ne var ki İbn Kesîr, bu rivayetin senedinin zayıf olduğunu, İbn Abbas'a aidiyetinin de doğru olmadığını söylemekte ve Taberî'nin görüşüne şu ifadeleriyle karşı çıkmaktadır: “İbn Cerîr’in iddiası tartışmaya açıktır (şüphelidir). Çünkü *أَخَذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ* buyruğu *جَنَّتْ وَعُيُونُ* cümlesinden haldir. Şu manaya gelir ki; cennetlerde ve pınar başlarında bulunan müttakiler, Rabblarının kendilerine bahşettiği nimetleri alırlar.”

Müfessir, bir sonraki cümlenin de dünyada iken işledikleri amelleri ifade ettiğini düşünüyor olacak ki benzer manadaki *الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ فِي الْأَيَّامِ* (Onlara şöyle denir:) Geçmiş günlerde yaptıklarınıza karşılık, afiyetle yiyin, için.”⁵⁶⁵ âyetini zikretmektedir.⁵⁶⁶ Böylelikle İbn Kesîr, *أَخَذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ* kısmının başlangıç değil *hâl* cümlesi olduğu görüşünü tercih etmekte ve aksi görüşteki Taberî’yi eleştirmektedir. İbn Kesîr’in tercihinin âyetlere verilecek mana açısından daha yerinde olduğu görülmektedir. Aynı zamanda onun, Taberî’nin görüşünü desteklemek için naklettiği rivayeti senet açısından tenkidi de hadis ilmi bakımından temayüz ettiğini ve hadis bilgisiyle tercihinin desteklediğini göstermektedir.

Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm’de yukarıda geçen nahvî izahlara dayalı açıklamalarla ilgili misaller, bu tefsirin salt rivayet tefsiri olmadığını, tefsirde dilsel izahlara da yer verildiğini gösterirken bu izahların müfessirin tercihlerini içermesi yönüyle dirayete konu teşkil ettiğini ve de tefsirin dirayet yönü olduğunu ortaya koymaktadır.

3.2.3. Belâgî İzahlar

Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm’de sıklıkla olmasa da belâgate dayalı izah ve tercihler de yer almaktadır. Buna dair önemli bir misal *إِنْ شَاءَ أَنْ تَدْخُلُوا مِصْرَ* (Mısır’a gidip) *يُوسُفُ* (Yûsuf’un huzuruna girdiklerinde; *يُوسُفُ* ana babasını bağrına bastı ve *‘Allah’ın iradesi ile güven içinde Mısır’a girin’ dedi.*”⁵⁶⁷ meâlindeki âyetin tefsirinde geçmektedir. İbn Kesîr, müfessirlerin âyette mana açısından bir zorluk/kapalılık olduğuna dair görüş belirttiklerini söyler. Ayrıca o, müfessirlerin müşkili gidermek için de âyette *takdîm* ve *te’hîr* olduğunu (sondaki ifadenin başa alınması baştaki ifadenin ise sona alınması) söylediklerini belirtir ki bu takdirde âyetin

⁵⁶⁴ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/620; Taberî, *Câmiul- Beyân*, 22/ 406.

⁵⁶⁵ el-Hâkka 69/24.

⁵⁶⁶ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/620. Benzer bir misal için bk. 4/246.

⁵⁶⁷ Yûsuf 12/99.

manası; ‘Yûsuf, Allah’ın iradesi ile Mısır’a güven içinde girin dedi ve ana babasını bağrına bastı.’ şeklinde olmaktadır. İbn Kesîr, daha önceki izah şekillerinde olduğu gibi Taberî’ye atıfta bulunmakta ve onun bu açıklamayı uygun görmediğini belirtmektedir. Taberî’ye göre âyette takdîm-te’hîr yoktur. Âyet; ‘Yûsuf ana babasını ilk karşılarken bağrına bastı. Sonra ise ülkenin giriş kapısına geldiklerinde artık Allah’ın dilemesiyle güven içinde Mısır’a girin dedi.’ manasındadır.⁵⁶⁸

İbn Kesîr’e göre Taberî’nin bu görüşü problemlidir. Çünkü bağrına bastı, yerleştirdi gibi manalara gelen ‘أَوَى’ fiili, ev ortamı kastolunduğu zaman, bu manaya gelir. Fiil bu anlamını ancak ev ortamında gerçekleştirir. Nitekim ona göre sûrenin 69. âyetinde⁵⁶⁹ de fiil, bu anlama sahiptir. Yine kelimenin bu anlamda kullanılışına bir hadisi de delil getirmektedir.⁵⁷⁰ Taberî’nin görüşünü bu şekilde çürütmeye çalışan İbn Kesîr’in, âyetin müşkil olarak görülen ifade şeklini açıklama tarzı önemlidir. Çünkü her fırsatta zâhir ve hakîkî anlama vurgu yapan İbn Kesîr, burada daha farklı bir yol takip etmektedir. Ona göre âyette bir müşkil ve buna bağlı olarak takdîm- te’hîr yoktur. Yani Hz. Yûsuf; اَدْخُلُوا مِصْرَ اِنْ شَاءَ اللهُ اٰمِنِينَ ‘Allah’ın iradesi ile güven içinde Mısır’a girin’ sözünü anne ve babası Mısır’a girip de onları bağrına bastıktan sonra söylemiştir. Âyette geçen اَدْخُلُوا ‘Mısır’a girin’ cümlesinde ‘girin’ fiili; ‘kalın, yerleşin’ anlamında *tazmîn*⁵⁷¹ üslubuyla söylenmiştir.⁵⁷²

İbn Kesîr’in bu açıklaması ve tercihi göre âyette *tazmîn* üslubu kullanılarak ‘اَدْخُلُوا’ fiiliyle; “Mısır’a girin” anlamı yanında asıl kastolunan; kalmak ve yerleşmektir. Dolayısıyla burada fiil, bahsi geçen her iki anlamı bünyesinde barındıracak şekilde bir kullanıma sahiptir. İbn Kesîr, böylece âyette Arap dilindeki bir ifade biçimi, üslup olan *tazmîn*’in yer aldığını söyleyerek müşkil olarak görülen durumu çözmeye çalışmıştır.

⁵⁶⁸ Taberî, *Câmiu’l- Beyân*, 26/ 266.

⁵⁶⁹ “يُؤْسُفُ أَوَى إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ” *‘Yûsuf’un huzuruna girdiklerinde; o, kardeşi Bün-yamin’i bağrına bastı ve (gizlice) ‘Haberin olsun ben senin kardeşinim, artık onların yaptıklarına üzülmeye’ dedi.’*

⁵⁷⁰ “İbrâhim et-Teymî’nin ö. 92/710-11) babasından naklettiğine göre babası; Hz. Ali’nin kendilerine verdiği hutbede şöyle dediğini nakletmiştir: “... Hz. Peygamber; ‘Medine’nin Ayr ile Sevr dağları arası haremdir. Bir kimse orada bir bid’at işler veya bir bid’atçıyı barındırırsa Allah’ın, meleklerin ve bütün insanların lâneti onun üzerine olsun!’... demiştir.” كَذَا مَنْ أَخَذَتْ فِيهَا حَدًّا أَوْ أَوَى مُحَدِّثًا الْمَدِينَةُ حَرَمٌ مَا بَيْنَ عَائِرٍ إِلَى / “فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ” Hadisin tam metni için bk. Buhârî, “Cizye ve’l-muvâda’a”, 10. (no. 3172); Müslim, “Kitâbu’l-Atk”, no.1370.

⁵⁷¹ Burada geçen anlamıyla *tazmîn*; Arap dilinde isim, fiil veya harf şeklindeki herhangi bir lafzın bir diğerinin anlam çerçevesine dâhil edilmesi demektir. Bk. Aydın Temizer, “Arap Dilinde *Tazmîn*”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (2010), 81.

⁵⁷² İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/543.

Dolayısıyla belâgat bilgisi üzerinden böyle bir çıkarımda ve izahta bulunması *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'in dirayet yönünü göstermektedir.

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm'de belâgate dayalı izah şekline bir örnek de Nisâ sûresi 43. âyetin tefsirindedir. 43. âyetin ilk kısmı şöyledir: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ “Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın...” İbn Kesîr, rivayetlerden hareketle âyetin bu kısmının tefsirini yaptıktan sonra Taberî'nin görüşüne atıfla kastolunanın içki sarhoşluğu olduğunu ancak hitâbın söylenen sözü anlayamayacak derecede sarhoş olanlara değil sersemlemiş ve söylenen sözü anlayabilecek sarhoşlara yönelik olduğunu söylemektedir. Çünkü anlama ve idrak, *teklîfin* şartıdır.⁵⁷³

Müfessir, âyetteki hitapla neyin kast olunduğuna biraz daha açıklık getirme düşüncesiyle olsa gerek *beyân* ilminin söz sanatları arasına giren *ta'rîz* üslûbunu⁵⁷⁴ gündeme getirerek âyette (sarhoş iken namaza yaklaşmama emri ile birlikte) müminlere yönelik olarak sarhoş olmaktan tümüyle uzak kalma manasının da kastedilmiş olabileceğini söylemektedir. Müminler ona göre zaten gece gündüz beş vakit namaz kılmakla mükellef idiler. Bunu yerine getirmek ise içkiden tamamen uzak kalmakla mümkün olabilecektir. İbn Kesîr, bu üslup biçimin olduğu bir başka âyeti⁵⁷⁵ de misal olarak ayrıca vermektedir. Burada da İbn Kesîr'e göre *ta'rîz* üslubuyla müslüman olarak ölmek için ne yapılması gerekiyorsa yapmak ve sürekli kulluğa devam etmek kastolunmuştur.⁵⁷⁶

⁵⁷³ Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/378-379.

⁵⁷⁴ *Ta'rîz*, beyân ilminin konusu olan kinâyenin bir çeşididir. “Ortaya veya belli birine söylenen bir sözün ucunun (urz) bir başka kimseye veya bir şeye îmâ/işaret yoluyla dokundurulması, üstü kapalı göndermede bulunulmasıdır.” şeklinde tarif edilmiştir. Kinâye ile *ta'rîz* arasında şöyle bir fark olduğu belirtilmiştir: “Kinâye bir şeyi aslî/vaz'î/hakikî manası dışında bir mana içeren lafızla ifade etmek, *ta'rîz* ise bir şeye mefhum yoluyla delâlet eden bir söz söylemektir.” Yine aralarındaki fark şöyle de ifade edilmiştir: “Kinâye kapsayıcı bir vasıf sebebiyle manası hem hakikate hem mecaza hamledilmesi mümkün olan lafızdır. *Ta'rîz* ise gerek hakikî gerek mecâzî cihetten olmayan bir manaya delâlet eden lafızdır.” Takıyyüddîn es-Sübkî'nin (ö. 756/1335) tanımına göre *ta'rîz* başkasına gönderme yapmak üzere kendi manasında kullanılan lafızdır. Bk. Mustafa Öztürk, “Kur'an Dilinde Kinâye ve *Ta'rîz*”, *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (Bahar 2013), 121-122. *Ta'rîz* hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Ebû Ya'kub Sirâceddin Yûsuf b. Ebû Bekr b. Muhammed Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, çev. ve haz. Zekeriya Çelik (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 232-239, 491-493.

⁵⁷⁵ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ “Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten nasıl sakınmak gerekiyorsa, öylece sakının ve siz ancak müslümanlar olarak ölün. (Âl-i İmrân 3/102)

⁵⁷⁶ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/256.

Müfessir örnek verdiği âyetin mefhumundan; Allah'tan sakınmak ve müslüman olarak ölmek için yapılması gerekenlerin de zımnen kastolunduğu ve bu manaya göndermede bulunulduğunu söylemek istemektedir. Bunun gibi Nisâ sûresi 43. âyette de sarhoş iken namaza yaklaşmayın emri sabit olmakla birlikte müminlere beş vakit namaz kılanlar olarak 'her halükârda içki içmeyin' şeklinde üstü kapalı bir göndermede bulunulduğunu söylemektedir. Bu misalden; İbn Kesîr'in, âyetleri her zaman sadece zâhir manasına hamletmediği kimi zaman da sözün, hem hakîki hem de mecâz manaya hamledilmesi mümkün olan kinâyeli ve ta'rizli ifade şekillerini kullanarak izahlarda bulunduğunu görülmektedir.

İbn Kesîr'in belâgat bilgisini kullanarak görüş ve tercihlerini açıklamasına son bir misal olarak Bakara sûresinin 17. âyetinin üslubuna dair açıklamaları verilebilir. مَثَلُ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ “Onların durumu, (geceleyin) ateş yakan kimsenin durumuna benzer: Ateş tam çevresini aydınlattığı sırada Allah ışıklarını yok ediverir de onları göremez bir şekilde karanlıklar içinde bırakır.” İbn Kesîr; âyete مَثَلُ / ‘Onların durumu’ ifadesiyle çoğul kalıpla başlanmasına rağmen tekil şahsı ifade eden الَّذِي ism-i mevsûlûyle devam edilmesiyle ilgili farklı görüşlere değinmekte ve bu âyetin üslûbuna sahip diğer Kur'an âyetlerinden örnekler vermektedir.⁵⁷⁷ Yine bazı âlimlerin görüşüne göre; /o kişi'nin /الَّذِينَ o kişiler manasında çoğulu ifade ettiğini belirtmektedir. İbn Kesîr ise âyette ismen tasrîf etmeden 'tekilden çoğula geçiş yapılmıştır' diyerek belâgat ilminde sözün daha etkili olmasını sağlayan iltifât⁵⁷⁸ sanatı olduğunu söylemekte, böylece âyetteki üslûp biçimiyle alakalı kendi görüşünü de açıklamış olmaktadır.⁵⁷⁹

Yukarıda üç başlık altında ele alındığı üzere *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de Lugat, Nahiv ve Belâgat ilimlerinden faydalandığı ve bu ilimlere ait veriler ve bilgiler üzerinden âyetlerin tefsiriyle ilgili görüşler ortaya koyulduğu ve tercihlerde bulunulduğu görülmektedir. Bu hususiyet rivayet tefsiri olarak konumlandırılan *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm* açısından dikkat çekicidir. Zira tefsirde sadece rivayetlerle yetinilmemiş, dilsel

⁵⁷⁷ el-Ahzâb 33/19; Lukmân 31/28; el-Cum'a 62/ 5.

⁵⁷⁸ İltifât; söz içerisinde gâib (3.şahıs), muhatap (2. şahıs) ve mütekellim (1. şahıs) sîgalarının her birinden diğerine geçişlerin yapıldığı ifade ve üslup şekline denmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 135-145.

⁵⁷⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/157.

tahliller de azımsanmayacak oranda yerini almıştır. Bu durum tefsirin dilsel açıdan dirayet yönünü somut şekilde ortaya koymaktadır.

3.2.4. Şiirden Yararlanma

Arap diliyle ilgili bir veri de olan şiir, *şiirle istiṣhâd* metoduyla birlikte özellikle dile dayalı izahlarda kullanılmıştır. Tefsir ilminde şiirle istiṣhâd; müfessirlerin, Kur'an'ı açıklama ve yorumlama maksadıyla başvurduğu kadim ve önemli bir usûldür. *İstiṣhâd* lugatte; şâhid istemek anlamına gelirken, şâhid ise bir şeyi seyreden, bir olayın gerçekleşmesinde hazır bulunan anlamına gelmektedir.⁵⁸⁰ *Şâhid*, Arap dilcilerine göre ıstılahta; herhangi bir kaidenin doğruluğunu ispatlamak için Kur'an'dan veya güvenilir Arapça sözlerden getirilen delil anlamındadır.⁵⁸¹ *Şevâhid* de bu kelimenin çoğulu olarak kullanılmaktadır. *İstiṣhâd* ise bu fiile yani bir kelimenin lafız veya anlam olarak ya da kullanımındaki doğruluğu ispatlamak için sahih olan nazım veya nesirden delil gösterme işine denilmektedir.⁵⁸²

Tefsir ilminde *şiirle istiṣhâd*, âyetler Lugat, Sarf, Nahiv ve Belâgat ilimleriyle ilintili olarak açıklanırken yapılan izahın doğruluğunu ve güvenilirliğini kanıtlama amacıyla şiirden delil getirilmesini ifade etmektedir ki bu şekilde sistemli olarak şiirle istiṣhâd usûlü, hicrî ikinci asırda kullanılmış ve yaygınlaşmıştır.⁵⁸³ Tefsirde olgunlaşma dönemiyle birlikte şiirin kullanımı istiṣhâd faaliyetiyle sınırlı kalmamıştır. Sebebi nüzûl bağlamında, öğüt ve ibrete dönük mesajları verirken ayrıca işârî tefsirlerde bu kabilden şiirlerin kullanıldığı belirtilmiştir.⁵⁸⁴ Keza şiir fikhî ihtilafları açıklama, tarihî konulara izah getirme, âyetin tefsirine çeşitli açılardan zenginlik katma, tefsir usulüne dair bilgi verme gibi daha geniş bir alanda da kullanılmıştır.⁵⁸⁵ Şiirin bu şekilde

⁵⁸⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “şhd”, 6/2348-2350; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, “şhd”, *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sıhâhi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlim lil-Melâyîn, 2. Baskı, 1979), 2/494.

⁵⁸¹ Tehânevî, “şâhid”, *Keşşâfû ıstılâhâtı'l-fünûn*, 1/1002.

⁵⁸² İsmail Durmuş, “İstiṣhâd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/396-97. *Misâl* ise ispatlama amacından ziyade meselenin anlaşılmasını kolaylaştırma ve izah etme amacıyla örnek kabilinden zikredilen söze denmektedir. Belâgat konularını açıklamak için getirilen örnekler misâl kısmına girmektedir. Çünkü belâgat konuları akla dayalıdır. Belâgatte konuya uygun olan her söz kullanılırken şahitte birtakım şartlar aranmaktadır. İstiṣhâd daha ziyade dille ilgili ilim ve konularda müracaat edilen bir yöntemdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Harun Ögmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 69-131.

⁵⁸³ Ayrıntılı bilgi için bk. Ögmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri*, 188-239.

⁵⁸⁴ Ögmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri*, 171.

⁵⁸⁵ Bu usul ve usule dair örnekler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Abdulmuttalip Arpa, “Şiirle İstiṣhâd Yöntemi Açısından Kurtubî'nin el-Câmi'li-Ahkâmi'l-Kur'an Tefsiri”, *The Journal of Academic Social*

kullanımında; istiṣhâd yani delil getirme ve ispatlama amacı yoktur. Âyetin tefsiriyle yani yapılan açıklamanın muhtevasıyla örtüşecek şekilde şiirlerden örnekler verilmektedir. Böylece âyetin tefsiri, ispatlama amacı olmaksızın şiirle zenginleştirilmekte ve desteklenmektedir.⁵⁸⁶

Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Azîm'de şiirden hem istiṣhâd hem de âyetlerin tefsirine zenginlik katma amacıyla iki şekil de faydalanılmaktadır. İbn Kesîr böylece Arap şiirini görüş ve tercihlerini ortaya koyarken kullanmış olmaktadır. İstiṣhâd bağlamında şiirden özellikle lugavî, nahvî ve belâgî izahlarında istifade etmektedir. Lugavî açıdan şiirle istiṣhâd etmesine اَلَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُوْنَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُوْنَ / “Onlar gayba inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar.”⁵⁸⁷ âyetinin tefsiri misal olarak verilebilir.

Müfessir, “الصَّلَاةُ” / (es-salâte) kelimesinin köküne dair çeşitli görüşleri sıralar. Kelimenin kökenine ilişkin eleştirdiği ve kabul etmediği bazı görüşler şöyledir: “Salât” kelimesi namazdayken hareket eden ve sırt bölgesinden kuyruk sokumuna kadar uzanarak kişiyi kuşatan iki damarı ifade eden “صلوان” kelimesinden türemiştir. Başka bir görüşe göre bir yere girerek oradan ayrılmamak anlamındaki “صَلَّى” fiil kökünden türemiştir. İbn Kesîr kelimenin bu anlamda Kur'an'da geçtiği yeri de⁵⁸⁸ zikretmektedir. Diğer bir görüşe göre eğriliği düzelsin diye sopayı ateşte tutma manasına gelen “تَصَلَّى” fiilinden türemiştir. Bu kök anlamıyla uyumlu olması sebebiyle İbn Kesîr, namaz kılan kişinin de kendindeki eğriliği düzelterek bu anlamı destekleyen âyeti⁵⁸⁹ hatırlatmaktadır. Kendisi ise kelimenin dua etmek anlamına gelen “صَلَّى” / (sallâ) fiil kökünden türediğini bunun en doğru ve yaygın görüş olduğunu savunarak A'şâ'nın (ö. 7/629 [?]) bazı şiirleriyle istiṣhâdda bulunmaktadır. Delil getirdiği beyitlerden biri şöyledir.⁵⁹⁰

Science Studies 6/7 (Haziran 2013), 91-119; Mehmet Kaya, “Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri'nde Şiirle İstiṣhâd”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/1 (2017), 9-42.

⁵⁸⁶ Altıntaş Yılmaz, “İbn Kesîr Tefsiri'nde Şiirle İstiṣhâd”, 153.

⁵⁸⁷ el-Bakara 2/3.

⁵⁸⁸ el-Leyl 92/15.

⁵⁸⁹ el-Ankebût 29/45.

⁵⁹⁰ Kelimenin kökenini belirlemeyle ilgili benzer misaller hakkında bk. 1/98-99, 105.

⁵⁹¹لَهَا حَارِسٌ لَا يَبْرُحُ الدَّهْرَ بَيْنَهُمَا ... وَإِنْ ذُبْتُ عَلَىهَا وَزَمَرَمَا

Onların (içki fiçılarının), evinden hiç ayrılmayan bir bekçisi vardır.

Musluğu açıldığında mırıldanarak dua eder.

Müfessirin tercihlerini de ortaya koyarak nahve dair beyanlarında şiirle istiṣhâdda bulunmasına dair dikkat çekici bir misal En‘âm sûresi 154. âyetin tefsirinde yer almaktadır. *ثُمَّ أَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ* / “Sonra iyilik yapanlara nimeti tamamlamak, her şeyi açıklamak, hidâyet ve rahmete erdirmek için Mûsâ’ya Kitâb’ı (Tevrat’ı) verdik ki, Rablerinin huzuruna varacaklarına iman etsinler.” Müfessir, âyette geçen ثُمَّ edatının işlevini değerlendirme noktasında Taberî’ye itiraz etmektedir. Zîra Taberî, bu âyeti En‘âm sûresi 151. âyetle⁵⁹² irtibatlı olarak değerlendirmiş ve âyette geçen “ثُمَّ” edatının olayların zamansal sıralamasına işaret ettiğini düşünerek âyeti şöyle tefsir etmiştir: “Ey Muhammed! Bizim adımıza bildir ki biz Mûsâ’ya kitabı vermiştik.”⁵⁹³ Taberî’nin bu yorumuna İbn Kesîr şu ifadeleriyle itiraz etmektedir: “Taberî’nin bu açıklaması şüphelidir. Çünkü âyette geçen “ثُمَّ” kelimesi tertîb (olayların zamansal sıralaması) için değil bir haberi kendinden sonra gelen başka bir habere atfetmek içindir.” Müfessir bu itirazını desteklemek için “ثُمَّ” edatının atıf için kullanıldığı, şairini belirtmediği aşağıdaki beyti şâhid olarak getirmektedir:

قُلْ لِمَنْ سَادَ ثُمَّ سَادَ أَبُوهُ ... ثُمَّ قَدْ سَادَ قَبْلَ ذَلِكَ جَدُّهُ

Asil olana, sonra babası asil olana,

Sonra da daha önce dedesi asil olana söyle ki!

İbn Kesîr’e göre Allah Teâlâ bir önceki âyette Kur’an’a işarete ederek وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي / “İşte bu, benim

⁵⁹¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/143-144. Beyit için ayrıca bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 1/242. Bu başlık kapsamında yer alan beyitlerin Türkçe’ye aktarılışında büyük ölçüde tefsirin Türkçe tercümesinden istifade edilmiştir. Bk. *İbn Kesîr Tefsiri*, 1/214.

⁵⁹² قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْنَا أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا / (Ey Muhammed!) De ki: ‘Gelin, Rabbinizin size haram kıldığı şeyleri okuyayım: O’na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anaya babaya iyi davranın. Fakirlik endişesiyle çocuklarınızı öldürmeyin. Sizi de onları da biz rızıklandırırız. (Zina ve benzeri) çirkinliklere, bunların açığına da gizlisine de yaklaşmayın. Meşrû bir hak karşılığı olmadıkça, Allah’ın haram (dokunulmaz) kıldığı canı öldürmeyin. İşte size Allah bunu emretti ki aklınızı kullanasınız.’ ”

⁵⁹³ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 12/232-33.

dosdoğru yolum. Artık ona uyun. Başka yollara uymayın. Yoksa o yollar sizi parça parça edip onun yolundan ayırır. İşte size bunları Allah sakınasınız diye emretti.”⁵⁹⁴ buyurmuş sonra da اٰتَيْنَا مُوسٰى الْكِتٰبَ “Mûsâ'ya Kitâb'ı (Tevrat'ı) verdik...” diyerek Tevrat'tan ve onu ulaştıran peygamberden övgüyle bahsederek, bu kısmı öncesine yani Kur'an'a işaret eden En'âm sûresi 153. âyete atfetmiştir. Müfessir ayrıca Kur'an ve Tevrat'ın birçok âyette beraber zikredildiğini hatırlatarak buradaki “ثم” nin atıf için olduğu yönündeki görüşünü güçlendirmeye çalışmıştır.⁵⁹⁵ Bu misalde de müfessir âyetin tefsirine etki edecek nahivle bağlantılı bir hususta, Taberî'den daha farklı düşünmekte ve tefsir biçimini şiirle istişhâda bulunarak delillendirmektedir. Aynı zamanda diğer Kur'an âyetlerinden de destek almaktadır.

İbn Kesîr, belâgatte beyân ilminin kapsamına giren konuları izah bağlamında da görüşlerini temellendirebilme adına şiirle istişhâda başvurmaktadır. Bunun dikkat çekici bir örneği “وَتِيَابَكَ فَطَّهَّرْ”/“*Elbiseni temizle.*” âyetinin⁵⁹⁶ tefsirinde uzunca yaptığı açıklamalarında yer almaktadır. O, beyân ilminin bir konusu olan kinâye⁵⁹⁷ terimini açıkça kullanmasa da âyeti, kinâyî manaya delâlet eden görüşlerle tefsir etmektedir. Zikrettiklerine göre “elbiseni temizle” âyetinde kastedilen mana; elbiseyi görünür ve maddî kirlerden temizlemek değil bilakis manevî temizliktir. İbn Abbas'tan nakledildiğine göre kendisine bu âyete dair soru sorulduğunda o, âyetten murad edilenin elbiseyi günah ve kabalık üzere giyinmemek anlamında olduğunu söylemiş akabinde Gaylân b. Seleme es-Sekafî'nin (ö.23/644) aşağıdaki beyitini açıklamasına şahid olarak getirmiştir.⁵⁹⁸

فَأَنِّي بِحَمْدِ اللَّهِ لَا تُرَبِّ فَاحِرٍ ... لَبِئْسْتُ وَلَا مِنْ غَدْرَةٍ أَتَقَعُ

Şüphesiz ki ben- Allah'a hamdolsun – ne günahkâr bir elbise giyindim,

Ne de bir gaddarlıktan ötürü yüzümü başımı örtüyorum.

⁵⁹⁴ el-En'âm 6/153.

⁵⁹⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/103. Benzer misaller hakkında bk. 1/177, 242, 3/595.

⁵⁹⁶ el-Müddessir 78/4.

⁵⁹⁷ Beyân ilminde bir lafzın hem hakîkî hem de mecâzî manaya hamledilecek şekilde kullanılmasına kinâye denilmektedir. Kinâye sanatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ali Cârîm-Mustafa Emin, *el-Belâgatü'l-vâduha* (Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1999), 123-133. Ayrıca bk. Nusreddin Bolelli, *Belağat-Beyân, Meânî, Bedî' İlimleri Arap Edebiyatı* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 3. Baskı, 2001), 147-158.

⁵⁹⁸ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/311.

Müfessir aynı bağlamda açıklamalarına devam eder ve yine İbn Abbas'ın Arap dilinde elbisenin temizliğini anlatmak için “تقي / “nakaye” fiil kökü kullanıldığına dair açıklamasını kaydeder. Aynı senetle gelen başka bir rivayete göre o, günahlardan temizlenmenin “طهر / “tahera” kökü ile ifade edildiğini belirtmiştir. Keza, İkrime ve Dahhâk'ın da âyete, “elbiseni günah üzere giyinme” şeklinde mana verdiklerini söyleyerek bu anlamı ispatlamak için şu beyiti delil getirdiklerini söylemektedir.⁵⁹⁹

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَدْنَسْ مِنَ اللَّوْمِ عِرْضُهُ ... فَكُلُّ رِدَاءٍ يَرْتَدِيهِ جَمِيلٌ

Kişinin eğer âdilikle ırzı (şeref ve haysiyeti) kirlenmemişse

Giyindiği her türlü elbise pek güzeldir.

Bu beyitleri zikretmesinin akabinde İbn Kesîr, âyetin maddî ve kalp temizliği gibi manevî temizliği de kapsayacak bir anlamda olmasını muhtemel olarak görür. Nitekim ona göre Arapların böyle bir kullanımı da vardır. Bu görüşüne İmruülkays'ın (ö. 540 dolayları) şu beyitini delil göstermektedir:⁶⁰⁰

أَفَاطِمَ مَهْلًا بَعْضَ هَذَا النَّذْلِ ... وَإِنْ كُنْتَ قَدْ أَرْمَعْتَ هَجْرِي فَأَجْمِلِي

وَإِنْ تَكُ قَدْ سَاءَتْكَ مَنِّي خَلِيفَةٌ ... فَسَلِّي ثِيَابِي مِنْ ثِيَابِكَ تَنْسُلِ

Ey Fâtıma, yeter artık bu kadar naz, azalt nazını

Eğer benden ayrılıp, benimle alakanı kesmeyi kararlaşırdınsa bunu güzel bir şekilde yap

Şâyet benim bir huyum senin hoşuna gitmemişse

Elbisemi elbisenden sıyr çıkar, ben de aynı şekilde senden sıyrılırım.

Müddessir sûresi 4. âyetin tefsiri örneğinde İbn Kesîr'in âyeti lâfzî veya zâhir anlama hamletmeden kinâyî manaya delalet eden görüşlerle tefsir etmesi dikkat çekicidir. Son olarak ise tercihini her iki manaya da işaret edebileceği yönünde kullanmış ve görüşünü şiirle istişhâdda bulunarak delillendirme yoluna gitmiştir ki bu da tefsirin dirayet yönünü göstermektedir.

⁵⁹⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/311

⁶⁰⁰ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/312.

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm'de şiirden istişhâd amacının dışında anlatıma çeşitli açılardan zenginlik katmak için de faydalanılmaktadır. İbn Kesîr'in bu açıdan şiirden nasıl istifade ettiğini somutlaştırmak adına *أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ* / “Onlar, bizim yeryüzüne (kudretimizle) gelip onu etrafından eksilttiğimizi görmediler mi? Allah, hükmeder. O'nun hükmünü bozacak hiçbir kimse yoktur. O, hesabı çabuk görendir.”⁶⁰¹ meâlindeki âyeti tefsiri misal verilebilir. Âyette geçen “yeryüzünün eksiltilmesi” ifadesiyle ne kastedildiğini farklı nakillerle açıklayan müfessir, bu bağlamda İbn Abbas ve Mücâhid'in de görüşünü nakleder ki onlara göre mana fakihlerin, âlimlerin, iyi kişilerin ölümü anlamına gelmektedir. İbn Kesîr bu manayla örtüşecek şekilde Hâfız İbn Asâkir'e atıfla (ö. 571/1176) aşağıdaki beyitleri örnek olarak vermektedir:⁶⁰²

الْأَرْضُ تَحْيَا إِذَا مَا عَاشَ عَالِمُهَا ... مَتَى يَمُتْ عَالِمٌ مِنْهَا يَمُتْ طَرَفٌ

كَالْأَرْضِ تَحْيَا إِذَا مَا الْغَيْثُ حَلَّ بِهَا ... وَإِنْ أُنْبِيَ عَادَ فِي أَكْنَافِهَا التَّلَفُ

Bir belde âlimi yaşadıkça hayattadır.

Bir âlim ölünce oranın bir tarafı da ölür.

Toprak gibi; oraya yağmur yağdığında dirilir.

Yağmadığında ise etrafında telef başlar.

İbn Kesîr bu misalde âyeti tefsir biçimiyle mana itibariyle örtüşen beyitlere yer vererek tefsirini destekleyici tarzda şiirden yararlanmaktadır. Diğer müfessirlerin İbn Kesîr gibi âyetin tefsirini destekleyici bir unsur olarak bu şiirden faydalanmadığı görülmektedir. Bu ise müfessirin, şiirden faydalanırken kendi tercihleri doğrultusunda, tefsir biçimi ile beyitler arasında bir mana irtibatı kurduğunu yani dirayette bulunduğunu göstermektedir.

İbn Kesîr'in istişhâd amacının dışında şiirden istifade etmesi sadece âyetin tefsiriyle örtüşen şiirlerle sınırlı değildir. Tarihî malumatı naklederken, âyetlerin tefsirinde kullandığı hadisleri mana itibariyle desteklerken, âyetlerden çıkarılacak ibret ve öğüt

⁶⁰¹ er-Ra'd 13/13.

⁶⁰² İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/588. Bk. İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, 37/256. Benzer örnekler için bk. 2/24, 5/584.

yönlerine temas ederken de tefsirinde şiirlere yer vermekte böylece ilgili konu ile şiirler arasında mana açısından bir alaka kurarak tefsir biçimini desteklemekte ve zenginleştirmektedir.⁶⁰³ Müfessirin tercihlerinde ve tasarruflarında gerek istişhâd amacıyla gerekse anlatıma zenginlik katma amacıyla Arap şiirini kullanıyor olması tefsirinin dirayet boyutunu ortaya koymaktadır.

3.2.5. Kıraatten Yararlanma

Kur'an harf ve kelimelerinin okunuş keyfiyetlerini inceleyen *kıraat* ilmiyle tefsir arasında doğrudan ve güçlü bir alaka bulunmaktadır. Bilhassa anlama tesir eden kıraat şekilleri âyetlerin tefsirini büyük ölçüde etkilemekte böylece aynı âyete daha farklı manalar verilebilmektedir. Hatta kıraat vecihlerinden hareketle ahkâm âyetlerinden istinbat edilen hükümler dahi değişebilmektedir. Bu açıdan kıraat ilminin; tefsir zenginliği, *mücmel* ve *müphem* ifadelerin açıklığa kavuşturulması yönleriyle tefsir ilminde önemli bir fonksiyonu olduğuna dikkat çekilmiştir.⁶⁰⁴

Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm'de de manaya etki eden kıraat farklılıklarına (*ferşî* farklılıklar) yer verilerek kıraat bilgisinden önemli ölçüde istifade edilmektedir. İbn Kesîr, kimi zaman anlama farklılık ve zenginlik katan farklı kıraat şekillerini gündeme getirip bu kıraatlere işaret etmekle yetinmekte⁶⁰⁵ daha da önemlisi bazen farklı kıraatler arasında tercihler yapmakta ve tefsir şeklini buna göre belirlemektedir. Kıraatlerden hareketle tercihte bulunmasına dair ilk örnek Bakara sûresi 132. âyeti tefsirinden verilebilir. وَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ / “İbrâhim, bunu kendi oğullarına da vasiyet etti. Ya ‘kûb da öyle: ‘Oğullarım! Allah, sizin için bu dini (İslâm’ı) seçti. Siz de ancak müslümanlar olarak ölün’ dedi.” Âyette ifade edildiği üzere Hz. İbrâhim’in oğullarına yaptığı manevî bir vasiyetten bahsedilmektedir.

Müfessirin kıraati ile ilgili açıklama yaptığı ve tercihte bulunduğu kelime âyette geçen “وَيَعْقُوبُ” kelimesidir. Kaynaklarda geçen bilgilere göre çoğunluk bu kelimeyi âyette olduğu üzere merfû‘ olarak tilavet etmiştir. Merfû‘ tilavette iki mana vechi söz konusu olmaktadır. Birincisine göre kelime Hz. İbrâhim’e atfedilmekte ve Hz. Ya‘kûb’un da

⁶⁰³ İbn Kesîr’in istişhâd ve tefsire zenginlik katma amacıyla şiirden yararlanma usûlü hakkında ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bk. Altıntaş Yılmaz, “İbn Kesîr Tefsiri’nde Şiirle İstişhâd”, 149-173.

⁶⁰⁴ Abdurrahman Çetin, *Kur’ân’-ı Kerîm’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Baskı, 2005), 214-216.

⁶⁰⁵ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/553-554, 4/13, 594-595, 6/369.

tıpkı Hz. İbrâhim gibi oğullarına vasiyette bulunduğu anlaşılmaktadır. İkincisine göre ise “وَيَعْقُوبُ” kelimesi başlangıç cümlesi olmakta ve haberi de mahzûf olmaktadır ki Hz. Ya‘kûb; اَللّٰهُ اصْطَفٰى لَكُمْ الدِّينَ ‘Oğullarım! Allah, sizin için bu dini (İslâm’ı) seçti... demektedir. Birinci vechin daha açık ve güçlü olduğu belirtilmiştir. İkinci kıraat şekline göre “وَيَعْقُوبُ” (Ya‘kûbu) kelimesinin sonu, “بَنِيهِ” (oğullarına) kelimesine atfen “وَيَعْقُوبُ” (Ya‘kûbe) tarzında üstün olarak da okunmuştur. Bu kıraat vechinin sağladığı anlama göre Hz. İbrâhim bu vasiyeti kendi oğullarına yaparken o esnada orada bulunan torunu Hz. Ya‘kûb’a da yapmıştır.⁶⁰⁶

İbn Hâleveyh (ö.370/980) kelimenin nasb üzere okunuşunun şâz⁶⁰⁷ bir kıraat olduğunu bildirmiştir.⁶⁰⁸ Ne var ki İbn Kesîr şâz olduğu belirtilen “وَيَعْقُوبُ” şeklindeki bu okuyuşa değinmekte ve bu kıraat şeklini tercih etmekte bir diğer ifadeyle tefsir açısından daha uygun görmekte, başındaki harf-i cerin düşmesi sebebiyle kelimenin mansûb okunduğunu belirtmektedir. Müfessir ilgili kıraati tercihi bağlamında Kurtubî’den naklettiği ve Hz. Ya‘kûb’un Hz. İbrâhim’in vefatından sonra doğduğuna dair olan görüşe itiraz eder. Bu iddianın delile ihtiyaç duyduğunu söyleyerek zâhire göre (âyetin ilk ve görünen güçlü anlamına göre) Hz. Ya‘kûb’un, Hz. İbrâhim ve Hz. Sâre hayattayken doğduğunu ileri sürer. Nitekim bunu destekleyen bir âyetteki ifadeler şöyledir: *وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَلَبَسَ رَائِهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبُ* / “İbrâhim’in karısı ayakta idi. (Bu sözleri duyunca) güldü. Ona da İshâk’ı müjdeledik; İshâk’ın arkasından da Ya‘kûb’u.”⁶⁰⁹ Ona göre bu âyette Hz. Ya‘kûb’un da zikredilmesi, onun Hz. İbrâhim hayattayken doğduğunu göstermektedir. Aksi takdirde bu şekilde ona da bir atfın olmasının bir manası olmazdı. Ayrıca Kur’an’da bu iddiasını destekleyen başka âyetlerin de⁶¹⁰ olduğunu söylemektedir.⁶¹¹

Kıraatlerin tercihiyle ilgili verilen bu ilk misal müfessirin tercihlerini farklı âyetlerden misaller vererek temellendirmeye çalıştığını gösterdiği gibi şâz kıraatleri de tercih

⁶⁰⁶ Ebû Hayyân, *Bahru-l-Muhît*, 1/570; Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhim (Abdiddâim) el Halebî, *ed-Dürri’l-masûn fî ‘ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dımaşk: Dârü’l-Kalem, 1406-1415/ 1986-1994), 1/125.

⁶⁰⁷ Senedi sahih ve güvenilir olmayan kıraatlere şâz denilmektedir. Bk. Çetin, *Kur’ân-ı Kerîm’in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, 213.

⁶⁰⁸ Bk. Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân min Kitâbi’l-bedî’ li-İbn Hâleveyh* (Kahire: Mektebetü’l- Mütenebbî, ts.), 17.

⁶⁰⁹ Hûd 11/71.

⁶¹⁰ Bk. el-Ankebût 29/27, el-Enbiyâ 21/72.

⁶¹¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/346.

edebildiğini göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir.⁶¹² Bu durum müfessirin kıraatlere tefsir maksadıyla yaklaşması, tefsir gayesiyle kıraatleri kullanmasıyla açıklanabilir. Farklı iki kıraatten birini tercih ederek tefsir şeklini buna göre belirlemesi, belirlediği bu anlamı da farklı âyetlerle desteklemesi ise tercihi ve delillendirmeyi içerdiği için doğrudan tefsirin dirayet yönüyle ilgilidir.

Müfessirin kıraatler arasında tercih yaptığını göstermesi bakımından zikredilebilecek önemli bir misal de Bakara sûresi 126. âyetin tefsirinde yer almaktadır. *وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ* / “*Hani İbrâhim, ‘Rabbim! Bu şehri güvenli bir şehir kıl. Halkından Allah'a ve âhiret gününe iman edenleri her türlü ürünle rızıklandır’ demişti. Allah da ‘İnkâr edeni bile az bir süre, (bu geçici kısa hayatta) rızıklandırır; sonra onu cehennem azabına girmek zorunda bırakırım. Ne kötü varılacak yerdir orası!’ demişti.*” *Âyeti* *وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ* / “...Dedi ki: ‘İnkâr edeni bile az bir süre, (bu geçici kısa hayatta) rızıklandırır; sonra onu cehennem azabına girmek zorunda bırakırım...’” meâlindeki kısmıyla ilgili kıraat ve îrâb noktasında kaynaklarda ayrıntılı bilgiler mevcuttur.⁶¹³

İbn Kesîr’in de değindiği; genel ve muğlâk bir ifadeyle “bazı kişilerden” diyerek naklettiğine; “Onu faydalandırırım” manasındaki “فَأُمَتِّعُهُ” (feümettiuhû) fiilini; emir sîgasında hemze fethalı mim sukûn üzere “فَأُمَتِّعُهُ” (feemti’hu) tarzında okumuştur ki bu okuyuşa göre kelime “onu faydalandır” anlamına gelmektedir. “ثُمَّ أَضْطَرُّهُ” (sümmedtarruhû) fiilini ise yine emir sîgasında “elif” harfinin vaslı “râ” harfinin fethasıyla “ثُمَّ أَضْطَرُّهُ” (sümmedtarrahû) şeklinde okumuşlardır. Buna göre ise mana; “onu cehenneme sürükler” anlamına gelmektedir. Söz konusu kıraat şekline *قَالَ* kelimesindeki zamir Allah Teâlâ’ya değil Hz. İbrâhim’e râci olmaktadır. Bu ifadelerle âyetin başlangıcındaki Hz. İbrâhim’in duası tamamlanmış olmaktadır. İbn Kesîr’in bu açıklamasına göre âyette geçen ilgili kelimelerin kırâati ve manası şöyle olmaktadır: “*İbrâhim dedi ki; ‘(Ey Allah’ım!) Kim inkâr ederse onu bir süre faydalandır sonra onu cehennem azabına sürükler...*’ ”

⁶¹² Başka bir çalışmada İbn Kesîr’in tefsirinde şâz kıraatleri sıklıkla naklettiğine dair tespitte bulunulmuştur. Bk. Ali Eroğlu, “Meâlimü’t-Tenzîl ve Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-Azîm Tefsirleri Üzerine Bir Mukayese”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990), 297-300.

⁶¹³ Bk. Ebû Hayyân, *Bahru-l-Muhît*, 1/555-558; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, 2/109-113.

İbn Kesîr, bu kırâati meşhur yedi kiraate⁶¹⁴ aykırı ve şâz olmakla nitelemekte bu kırâatin sağladığı anlamın âyetin bağlamıyla ve cümlelerin yapısıyla da uyuşmadığını söylemektedir. Hâlbuki cumhurun kırâatine göre قَالَ kelimesindeki zamir Allah Teâlâ'ya râcidir.⁶¹⁵ İbn Kesîr'e muvafık olarak ilgili kırâatin şâz olduğu bilgisi kaynaklarda yer almaktadır. İbn Cinnî (ö. 392/1002) şâz olan bu kırâat şeklini lûgat ve gramer açısından tahlil etmiştir.⁶¹⁶ Yine meşhur olmayan bir kırâat şekli olduğu belirtilmiştir.⁶¹⁷

Müfessirin söz konusu kırâat şekli ile ilgili değerlendirmesinden ilgili kısımların kırâatinde âyetle tilavet edilen şekli benimsediği görülmektedir. Şâz kırâati siyak ve cümle yapısına uymadığı gerekçesiyle tercih dışı bırakılmaktadır. Bir önceki misalde şâz kırâati tefsirî gaye ile tercih ederken bu misalde aksine tefsirî gaye ile şâz kırâatin uygun olmadığını açıklamaya çalışmıştır ki bu durum müfessirin kırâatler noktasında her zaman aynı metotla hareket etmediğini kırâatleri tercihte farklı tutum sergileyebildiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Müfessirin kırâatten yararlanarak tercihte bulunuyor oluşuna son bir misal olarak Mü'minûn sûresi 57-61. âyet gurubunda⁶¹⁸ yer alan 60. âyetin kırâatiyle ilgili açıklamaları verilebilir. وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَّةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ / *Rabblarına dönecekleri için verdiklerini kalpleri ürpererek verenler.* İbn Kesîr, bu âyetin tefsiriyle ilgili mücmel bir ifadeyle; "Bazı kırâat âlimleri âyeti şöyle okumuşlardır" diyerek âyetle ilgili söz konusu olan bir kırâat şeklini daha gündeme getirmekte akabinde âyetin tefsiriyle ilgili kırâat değerlendirmelerini âyetin kırâatiyle ilgili vârid olan bir hadis bağlamında ortaya koymaktadır.

⁶¹⁴ Yedi büyük kırâat imamı olan Nâfi' (ö. 169/785), İbn Kesîr (ö.120/738), Ebû Amr (ö. 154/771), İbn Âmir (ö. 118/736), Âsım (ö. 127/745), Hamza b. Habîb (ö. 156/773), Kisâî (ö. 189/805) kaynaklı nakledilen kırâat rivayetleri yedi kırâati oluşturmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülhamit Birişik, "Kırâat", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 25/428-429; Çetin, *Kur'an'ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, 216-233.

⁶¹⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/331-332.

⁶¹⁶ Bk. Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Muhtesab: fî tebyîni vücihi şevâzî'l-kırâ'ât ve'l-izâhi anha*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf, Abdülhalim en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâîl Şiblî (b.y.: Dâru Sezgin li't-Tıba'a ve'n-neşr, 1406/1986), 1/104-108.

⁶¹⁷ Ebû Yusûf Münteceb b. Ebî'l-İz Müntecebüddin el-Hemdânî, *el-Ferîd fî i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Muhammed Nizâmeddin el-Fetih (Medine: Dâru'z-zaman, 1427/2006), 1/380-381.

⁶¹⁸ إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَّةٌ / أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ أُولَٰئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ / *Rablerinin azametinden korkup titreyenler, Rablerinin âyetlerine inananlar, Rablerine ortak koşmayanlar, Rabblarına dönecekleri için verdiklerini kalpleri ürpererek verenler, İşte bunlar hayır işlerine koşuşurlar ve o uğurda öne geçerler.*

Hadise göre; Cumahoğullarının azatlısı Ebû Halef, Ubeyd b. Umeyr ile birlikte Hz. Âişe'nin yanına gelerek bu âyetin kıraatiyle ilgili kendisine soru sormuşlardır. Hz. Peygamber'in; الَّذِينَ يَأْتُونَ مَا آتَوْا (ellezîne yû'tûne mâ etev) veya “الَّذِينَ يَأْتُونَ مَا آتَوْا” (ellezîne ye'tûne mâ etev) şeklindeki iki okuyuştan hangisini tercih ettiği sorusu üzerine Hz. Âişe, Hz. Ubeyd'e “Sen hangi kıraati daha çok sevmektesin?” diye karşı bir soru yöneltince Hz. Ubeyd, “الَّذِينَ يَأْتُونَ مَا آتَوْا” (ellezîne ye'tûne mâ etev) şeklindeki ikinci okuyuşu daha çok sevdiği cevabını verir. Bunun üzerine Hz. Âişe; “Şehâdet ederim ki Resûlullah (a.s) da âyeti bu şekilde okumaktaydı ki zaten âyet böyle indirilmişti ancak daha sonra harflerde değişiklik oldu.” der.⁶¹⁹ İbn Kesîr hadisin râvilerinden İsmâîl b. Müslim el-Mekkî'nin zayıf olduğunu⁶²⁰ özellikle belirtme ihtiyacı hissetmektedir.⁶²¹

Taberî'nin, Mısırlıların kıraatine ve mushaflarına uyan, kıraat imamlarının ittifakıyla üzerinde icmâ ile huccet edilen, müslümanların mushaf hattına uygun olarak nitelediği الَّذِينَ يَأْتُونَ مَا آتَوْA şeklindeki okuyuşa göre âyet; “Vermeleri gerekeni verirlerken...” anlamında olmakta الَّذِينَ يَأْتُونَ مَا آتَوْA şeklindeki okuyuşa göre ise mana; “(Hayır olarak) yaptıklarını yaparlarken...” şeklinde olmaktadır. Taberî, Hz. Âişe'nin bilgi vermesiyle hakkında nakil bulunan ikinci kıraat şeklinin onun bizatihi kendi te'vili olabileceğini söylemektedir.⁶²² Zemahşerî de Hz. Âişe'ye atıfta bulunarak ikinci kıraate göre mananın; “Hayır olarak yaptıklarını yaparlarken” şeklinde olduğunu belirtmiştir.⁶²³

İkinci kıraat şeklinin şâz bir kıraat olduğu belirtilmekle birlikte⁶²⁴ yaygın bir kıraat şekli olmadığı tefsirlerdeki aktarım biçiminden anlaşılmaktadır.⁶²⁵ Nitekim İbn Kesîr de Taberî'nin görüşüne paralel şekilde kıraat imamlarının, çoğunluğun ve diğerlerinin okuyuşuna muvafık gördüğü birinci yani “الَّذِينَ يَأْتُونَ مَا آتَوْA” şeklindeki kıraatin âyete

⁶¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41/185. (no.24641); Ebû Ömer Hafs b. Ömer b. Abdilazîz el-Ezdî ed-Dûrî, *Cüz'ün fihi kırâ'âtü'n-Nebî*, thk. Hikmet Beşir Yâsin (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1408/ 1988, 130-131. Hz. Âişe'nin bu kıraate vurgu yapmasının sebebini açıklayabilecek birtakım rivayetler de mevcuttur. Buna göre Hz. Âişe, “وَالَّذِينَ يَأْتُونَ مَا آتَوْA وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ” âyetinde kastedilenlerin zina, hırsızlık, içki içme gibi büyük günahları işleyip de Rablerinden korkanlar olup olmadığını sorduğunda Hz. Peygamber; bu kimselerin namaz kılan, oruç tutan, sadaka veren ancak kabul edilmeme endişesiyle Rablerinden korkanlar olduğunu söyler. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/ 431; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 19/45-46.

⁶²⁰ Bk. İbn Hacer, *Takrîb*, 110.

⁶²¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/432.

⁶²² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 19/46.

⁶²³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/236.

⁶²⁴ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 100.

⁶²⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 23/283; Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 6/140; Ebû Yûsuf el-Hemdânî, *Kitâbü'l-Ferîd*, 4/ 610.

daha belirgin bir mana kazandırdığı görüşündedir. Ona göre; أُولَٰئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ / لَهَا سَابِقُونَ / “İşte bunlar hayır işlerine koşuşurlar ve o uğurda öne geçerler” meâlindeki müteakip 61. âyet de buna uygun bir mana içermektedir. Ona göre şâyet anlam yukarıda geçen ikinci kıraat şekline göre olsaydı âyette bahsi geçen müminlerin, ileri geçenlerden olmaması gündeme gelebilirdi. Böyle olunca da ya muktasıt (orta halli) ya da kusurlu olanlardan olmaları gerekirdi.⁶²⁶

İbn Kesîr bu misalde de yedi kıraat imamının çoğunluğunun böyle okuduğunu ayrıca mana ve siyak açısından yine ilk okuyuş şeklinin tercihe şayan olduğunu belirtmektedir. Müfessirin ikinci okuyuş şeklini güçlendiren bahsi geçen hadisi râvisi itibariyle tenkit etmesi ise dikkat çekicidir. Bu da müfessirin diğer bazı hususlarda olduğu üzere her zaman salt rivayet olgusuyla hareket etmediğini tefsire yardımcı diğer unsurları da hesaba katarak bir sonuca gitmeye çalıştığını göstermektedir.

Yukarıdaki misaller müfessirin kıraatlerden yararlandığını, manaya tesir eden farklı kıraatler arasında tercih yaparak bir sonuca gittiğini göstermektedir. Ayrıca müfessirin tefsiri bir gaye ile kıraatlere yaklaştığı anlaşılmaktadır. Zira konuyla ilgili yukarıda verilen ilk misalde müfessirin şâz kıraati tercih etmesi ve bu tercihinin başka Kur’an âyetleriyle desteklemesi de bunu göstermektedir. Diğer iki misalde ise aksi bir durumun olması her zaman aynı şekilde hareket etmediğini göstermektedir. Müfessirin kıraatle ilgili tercihlerinde siyaktan istifade etmesi, siyaka uyan kıraati tercih etmeye çalışması ise rivayet tefsiri olarak gösterilen bir tefsirde sadece rivayetten istifade edilmediğini göstermesi bakımından önemlidir. Sonuç olarak İbn Kesîr’in rivayet yoluyla ulaşan kıraatleri sadece bir rivayet unsuru olarak görmeyip çeşitli açılardan değerlendirmeler yaparak aralarında tercihe gitmesi doğrudan dirayetle açıklanabilecek bir husustur ve tefsirin dirayet yönü olduğunu göstermektedir.

⁶²⁶ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/431-432. Benzer misaller hakkında bk. 2/21, 106-107, 4/193, 5/476.

BÖLÜM 4: TE'VİL/YORUM TÜRLERİ AÇISINDAN DİRAYET

Tefsir ve te'vil ilişkisi ile ilgili daha önce de bahsi geçen izaha göre tefsir ve te'vil birbirini takip eden bir süreçtir. Âyetleri bağlamı açısından anlama ve bu anlamı resmetme işi *tefsire*, belirlenmiş olan anlam temel alınarak bunun üzerine bina edilen yorumlama *te'vile* tekabül etmektedir. İslâm düşüncesinde te'vile dair dikkat çeken bir sınıflandırmayı son dönem düşünür ve araştırmacılarından Muhammed Âbid el-Câbirî (ö. 2010) yapmıştır. Ona göre Arap-İslâm Kültürü içinde birbirinden farklı karakterde üç epistemolojik yapı mevcuttur. Fıkıh, Kelâm, Nahiv ve Belâgat gibi nassın ve lafzın otoritesinin hâkim olduğu ilimlerin ürettiği bilgi beyânî yorumu, filozofların bilhassa Aristo mantığını kullanarak geliştirdikleri yapı burhânî yorumu, sûfilerin akli devre dışı bırakarak ilham ve keşf dedikleri özel bir yöntemle elde ettiklerini söyledikleri bilgi ise irfânî yorumu ifade etmektedir.⁶²⁷

Tefsir ilminin kendi içinde yorum biçimlerine dair bir sınıflandırma yoktur. Fakat herhangi bir ilim dalının, içeriği itibariyle ağırlığını hissettirdiği tefsirler fikhî tefsir ekolü, kelâmî tefsir ekolü gibi isimlendirmelerle ekol-eğilim bazlı sınıflandırmalara tabi tutulmuştur.⁶²⁸ Câbirî'nin bahsi geçen sınıflandırması da göz önünde bulundurulursa tefsirlerde mevcut olan fıkha, kelâma dayalı analizler; hüküm çıkarma, yorum yapma biçiminde seyrettiğinden bu izah şekillerini beyânî yorumun alt basamağı olarak görüp *fikhî te'vil* ve *kelâmî te'vil* olarak isimlendirmek mümkündür. Yine süreç içerisinde ortaya çıkan bilimsel-ilmî yönelişin geliştirdiği *bilimsel-ilmî te'vil* de bir yorum türü olarak tefsir tarihinde yerini almıştır.

Fikhî, kelâmî ve ilmî te'vil/yorum türleri *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de yer almaktadır. İşârî yorum yok denecek kadar az yer alırken felsefî yorum/(burhânî) bu tefsirde mevcut değildir. Aşağıdaki başlıklar altında *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de yer alan belli başlı te'vil türleri, örnek âyet tefsirleri üzerinden ele alınacak ve böylece *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-*

⁶²⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2. Baskı, 2000), 17-605. Konu hakkında ayrıca bk. Mustafa Öztürk, “Geleneksel Te'vil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 1/2 (2003 Güz), 179-197; Meryem Özdemir Kardaş, “İslâm Düşüncesinde Epistemolojik Temelli Yeniden Yapılanma Muhammed Âbid el-Câbirî Örneği”, *Muhafazakâr Düşünce* 13/48 (2016), 143-165.

⁶²⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/303-541, 2/5-129; Celal Kırcı, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler* (İstanbul: Tuğra Neşriyat, ts.), 59-237; Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, 125-339.

Azîm'de te'vilin yer alış biçimi ve te'vil kapsamında değerlendirilecek bu izahların tefsirin dirayet boyutunu oluşturduğu somut olarak gösterilecektir.

4.1. Fıkḥî Yorum

Ahkâma ilişkin âyetlerin ele alınarak bir tefsir kitabı içinde fıkḥ bağlamında açıklanmasının başlangıcı hicrî ikinci asırdır. Zamanla bu tarz gelişmiş ve tefsir ilmi içerisinde *Ahkâmu'l-Kur'ân* edebiyatı oluşmuştur.⁶²⁹ *Fıkḥî te'villerin* yoğunlukla yer aldığı fıkḥî tefsirler ekol olarak görülmüş ve bu eserler bir edebiyat biçimi olarak da değerlendirilmiştir.⁶³⁰ Fıkḥın bünyesinde barındırdığı içtihat mekanizması, fıkḥî yorumlama biçimi olarak tefsirde *dirayet* sürecini hızlandırmada önemli rol oynamış ve dirayetin fıkḥî tefsirlerde daha yoğun olduğu da ifade edilmiştir.⁶³¹

Müfessir, Kur'an âyetlerinin ahkâmla ilgili yönünü irdeleyerek normatif bir kural yani hüküm koyma işini icra ettiği için fıkḥî açıklama biçimi *te'vil* kapsamındadır. Müfessir burada nüzûl bağlamını yani âyeti açıklama/tefsir etme boyutunu aşır hüküm çıkarma yoluna gitmektedir. Ortaya konulan bu hükümde ise kendi tercihi ve mezhebi etkin olmaktadır. Bu durumda müfessir, muhakeme yoluyla ve mezhebî sâikle fıkḥî yönden âyeti tefsir ederek normatif bir sonuca yani hükme varıyor ise bu açıklama biçimi *te'vil* olmaktadır. Dolayısıyla Kur'an ahkâmını ayrıntılı olarak işleyen müfessirlerin açıklamalarının çoğu *te'vil* yani *dirayet* kapsamına girmektedir.

Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm'de de fıkḥî te'vil önemli bir yer işgal etmektedir. İbn Kesîr, ahkâma dair konuları zikretmekle kalmayıp âyetlerden hüküm çıkarma yoluna yani te'vile de gitmektedir. Bazen ise herhangi bir açıklamaya girişmeksizin âyetten doğrudan hükümler çıkarmaktadır. Örneğin İmrân'ın karısının çocuğunu doğurduktan sonra ona Meryem ismini verdiğini bildiren Âl-i İmrân sûresi 36. âyete dayanarak İbn Kesîr, bu âyette çocuğa doğduğu gün isim vermenin caiz oluşuna delil vardır demektedir. Ona göre bizden önceki ümmetlerin şeriatları bizim için de yürürlüktedir ve

⁶²⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Mevlüt Güngör, *Kur'an Tefsirinde Fıkḥî Tefsir Hareketi Ve İlk Fıkḥî Tefsir* (İstanbul: Kur'an Kitaplığı, 1996), 46-177; Adem Yerinde, *Ahkâm Âyetlerinin Tefsirinde Sünnetin Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 7-19; Abdullah, *Gelişme Döneminde Tefsir*, 119-192; Selim Türkan- Süleyman Gezer, "Fıkḥî Tefsir Geleneği", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 1/185-204.

⁶³⁰ Türkan- Gezer, "Fıkḥî Tefsir Geleneği", 1/185.

⁶³¹ Türkan- Gezer, "Fıkḥî Tefsir Geleneği", 1/ 195-197.

bu âyetle de bunun bir örneği vardır.⁶³² Yine Bakara sûresi 247. âyetle İsrâiloğullarının seçilmiş hükümdarı Tâlut'un özelliklerinden hareketle hükümdar olacak kişinin bilgili, güzel, fizik ve kişilik olarak güçlü olması gerektiği sonucunu çıkarmaktadır.⁶³³

İbn Kesîr, çoğu zaman konuyla ilgili fikhî görüş ve rivayetleri özetle kompoze etmekte ardından kendi tercihini açıklamaktadır. Fikhî tercihlerinde çoğunlukla Şâfiî fikhî geleneğine bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin İbn Kesîr, Bakara sûresi 197. âyetin tefsirinde hac için ihrâma sadece hac aylarında girilebileceği görüşünü tercih etmiş ve bu konuda İmâm Şâfiî'ye uymuştur.⁶³⁴ Yine Bakara sûresi 237. âyetin tefsirinde nikâh bağıni elinde bulunduran kişi yani kadının velisinin, kocası olduğu görüşündedir ve bu konuda İmâm Şâfiî'ye ittiba ettiğini onun iki kavlınden yeni olanının da bu olduğunu söylemiştir.⁶³⁵ Bazen ise tercihlerinde farklı mezheplerin görüşlerini de benimseyebilmektedir. Örneğin İbn Kesîr, Mâide sûresi 6. âyetin tefsirinde başın tamamının meshedilmesi gerektiğini söylerken bu tercihinde Hanbelî mezhebine uymuştur.⁶³⁶

İbn Kesîr'in fikhî te'vilde bulunmasına Mâide sûresinin abdestte ayakları yıkama veya *mesh* etme şeklinde iki hükme de kaynaklık eden 6. âyetini⁶³⁷ tefsir biçimini örnek vermek mümkündür. İbn Kesîr, abdestte ayakları mesh değil yıkamanın farz olduğu kanaatindedir ve *وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ* / *topuklara kadar ayaklarınızı* ifadesinde geçen 'ercüleküm' kelimesinin lâm harfinin mensub kıraatinin de buna delâlet ettiğini düşünmektedir.⁶³⁸ İbn Kesîr'in *dirayeti* açısından dikkat çeken husus Kur'an'ın mesh hükmünü getirdiğine dair rivayetleri⁶³⁹ garîb olarak nitelemesi ve meshin ayakların

⁶³² İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/ 27.

⁶³³ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/ 534.

⁶³⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/ 427.

⁶³⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/ 515.

⁶³⁶ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/ 445.

⁶³⁷ *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيَنبِئَكُمْ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ* / "Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp iseniz, iyice yıkanarak temizlenin. Hasta olursanız veya seferde bulunursanız veya biriniz abdest bozmaktan (def-i hacetten) gelir veya kadınlara dokunur (cinsel ilişkide bulunur) da su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin. Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin (Teyemmüm edin). Allah, size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez. Fakat o, sizi tertemiz yapmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz."

⁶³⁸ Âyetle geçen 'ercüleküm' kelimesi lam harfinin üstün ve esre okuyuşu olmak üzere farklı iki okuyuş biçimine sahiptir. Bu iki kıraat biçimi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/ 52-61.

⁶³⁹ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/ 447.

hafif yıkanması şeklinde yorumlanabileceğini iddia etmesidir. Ayrıca meshe delil gösterilen ‘ercülüküm’ şeklindeki kıraatin sözdeki uyumluluğu sağlamak için olduğunu, Arap dilinden ve Kur’an’dan örnekler vererek desteklemeye çalışır.⁶⁴⁰

İbn Kesîr’in dirayetinin temel özelliği görüşünü naslarla delillendirmesidir. Nitekim abdestte ayakların yıkanacağına açıkça delâlet ettiğini belirttiği hadisleri görüşüne delil olarak zikretmektedir.⁶⁴¹ Meshin hafif yıkama anlamında olacağına dair görüşünü de yine hadislerle desteklemeye çalışmaktadır. Delil gösterdiği ve Beyhakî’nin rivayet ettiğini belirttiği hadis şöyledir: Nezzâl b. Sebre’nin⁶⁴² anlattığına göre; “Hz. Ali bir gün öğle namazını kıldı. Sonra da insanların ihtiyacını gidermek için ikinci namazının vakti gelinceye kadar Kûfe meydanında oturdu. Kendisine bir testi su getirildi. Ondan bir avuç aldı ve yüzünü, ellerini, başını, ayaklarını meshetti. Suyun fazlasını da ayakta içti. ‘İnsanlar ayakta içmeyi mekruh görüyorlar. Hâlbuki Hz. Peygamber de benim yaptığım gibi yaptı ve ‘bu; abdesti bozulmayanların aldığı abdesttir’ dedi”.⁶⁴³

Hadiste Hz. Ali’nin abdest uzuvlarını ıslatmasının mesh kelimesiyle ifade edilmesinden hareketle İbn Kesîr, mesh kelimesinin hafif yıkama manasında olduğunu savunmaktadır. O, Hz. Ali’den rivayet edilen; “Hz. Peygamber, ayakkabılarının içindeki ayaklarına su döktü ve ovaladı.”⁶⁴⁴ meâlindeki hadiste geçen ovalamadan kastın da ayakları hafif yıkama anlamında olduğunu söyleyerek hadisi yorumlamaktadır. Yine Hz. Peygamber’in birinde, ayakkabıları üzerine meshettiği⁶⁴⁵ diğerinde, mestleri üzerine meshettiği⁶⁴⁶ şeklindeki iki hadisi de cem ‘ ederek yorumlamaktadır. Ona göre; Hz. Peygamber’in ayağında iki mest onların üzerinde de ayakkabısı vardı.⁶⁴⁷

İbn Kesîr, aksi görüşü savunanların tezlerini de çürütmeye çalışır. Şifli meshi savunmalarından ötürü doğru yoldan sapanlar olarak niteler. Onların topuk yani *ka’b* ile

⁶⁴⁰ حَرْبُ ضَبِّ خَرِبِ İbn Kesîr’in verdiği örneğe göre bu ifadede geçen حرب kelimesi bir önceki kelimeye uyumluluk sağlamak amacıyla merfû‘ değil mecrûr olarak okunur. (el-İnsân 76/21) âyetinde de وَاسْتَبْرَقْ kelimesi سُنْدَسْ kelimesiyle olan uyum için mecrûr olarak da okunur. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/ 447-448.

⁶⁴¹ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/ 448-450.

⁶⁴² Vefat tarihiyle ilgili bilgi tespit edilemedi.

⁶⁴³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, “Cimâu ebvâbi’s- sünneti’l- vudûi ve fardihî”, 37. (1/ 121); Ayrıca bk. Buhârî, “Şürbe”, 16. (no. 5616) . Buhârî’nin rivayet ettiği hadiste هَذَا وَضُوءٌ مِنْ لَمْ يُحِثْ cümlesi yer almamaktadır.

⁶⁴⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/ 451. İbn Kesîr’in tefsirine aldığı bu hadis tahrir edilememiştir.

⁶⁴⁵ Bk. Taberî, *Câmiu’l- Beyân*, 10/75.

⁶⁴⁶ Bk. Taberî, *Câmiu’l- Beyân*, 10/78; Müslim, “Tahâret”, (no. 273)

⁶⁴⁷ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/452.

ayağın üzerinin kastolunduğunu ve her ayakta da bir *ka 'b* bulunduğunu iddia ettiklerini belirtir. Hâlbuki sünnetin, cumhurun ve İmâm Şâfiî'nin de görüşü olduğu üzere *ka 'b*; bacak ile ayağın buluştuğu noktada mevcut olan iki çıkık kemikten ibarettir. Ve imamlar nezdinde de her ayakta iki *ka 'b* vardır. İbn Kesîr, *ka 'b*ın mahiyetini açıklayarak ve bunu gösteren bazı hadisleri⁶⁴⁸ de delil mahiyetinde zikrederek abdestte ayakların yıkanması gerektiğine dair görüşünü biraz daha vuzuha kavuşturmakta ve gerekçelendirmekte aynı zamanda aksini savunanların görüşünü de böylece çürütmektedir.

İbn Kesîr, hem mesh hem de yıkama hükmünün geçerli olduğunu savunanlara da itirazda bulunur. Taberî'ye bu görüşün isnad edildiğini, hâlbuki durumun böyle olmadığını söyler. İbn Kesîr'in, *dirayet* açısından Taberî'nin bu konudaki esas görüşünü tespit etmeye çalışması da önemlidir. Ayak, kire ve çamura daha çok maruz kalabileceğinden ona göre Taberî, bunu da dikkate alarak ayakların ovulmasını mesh kelimesiyle ifade etmiştir. Bu sebeple de İbn Kesîr'e göre Taberî'nin ifadeleri, üzerinde iyice düşünülmeden yanlış anlaşılmış onun; ayakların hem meshedilmesi hem de yıkanılması görüşünü benimsediği zannedilmiştir. Oysa Taberî, mesh ile ovalamayı kastetmiş, yıkamanın ovalamayı da kapsamasından dolayı iki kıraat biçimini de dikkate alarak ikisinin de farz olduğunu (ovalamayla birlikte yıkama) söylemiştir.⁶⁴⁹

İbn Kesîr, Taberî'nin görüşünü tahkikte olduğu gibi yanlış olduğunu düşündüğü diğer bazı kanaatlerin de önüne geçmeye çalışmıştır. Ona göre Mâide sûresinin 6. âyetinde geçen ayakları yıkama emrinin mestler üzerine meshi *neshettiği* gibi bir yanlış algı ve kanaat oluşmuştur. Hâlbuki Hz. Ali'den bu minvalde gelen rivayet sahih değildir ve uygulama da tersi istikamette olmuştur. Zira Hz. Peygamber'in, bu âyetin nüzûlünden

⁶⁴⁸ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/453.

⁶⁴⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/ 448. Taberî'nin konuyla ilgili görüşüne bakıldığında İbn Kesîr'in isabetli bir tahkikte bulunduğu görülmektedir. Taberî meshi; umûmî ve husûsî mesh olmak üzere ikiye ayırmakta, âyette kastolunanın, ayağın tamamını mesh olduğunu söylemektedir. Fakat Taberî'ye göre mesh hem ayağın tamamını ıslatma hem de el veya el yerine geçen bir şeyle ovalamayı yani meshi içine almaktadır. Nasb ile kıraatin doğruluk yönü genel anlamda su ile ıslatma manasını taşımasından dolayıdır. Hafđ ile kıraatin doğruluk yönü ise ıslatılan yerlerin meshini mana olarak içermesidir. Dolayısıyla Taberî iki kıraat şeklinin de doğru olduğu kanaatindedir. "Ercülüküm" şeklindeki kıraati meshle ilgili iki manayı yani ıslatma ve ovalamayı içinde barındırmasından dolayı daha çok beğendiğini söylemektedir. Taberî bu görüşüyle iki kıraati tek bir manada birleştirmiş olmaktadır. Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/ 61-80. Taberî'nin abdest âyetiyle ilgili yorumu hakkında ayrıca bk. Abdülmecit Okçu, "Taberî Tefsiri'nde Abdest Âyetinin Yorumu ve Taberî'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003), 219-248.

sonra da mestler üzerine mesh ettiği tevâtürle bilinmektedir.⁶⁵⁰ İbn Kesîr, bu izahıyla abdest âyetinden çıkarılan mesh hükmü ile sünnette yer alan mestlere meshin arasını ayırmakta ve böylece oluşabilecek kafa karışıklığının önüne geçmeye çalışmaktadır. Ona göre sünnette yer alan mestler üzerine mesh hükmü geçerlidir fakat âyetten çıkarılacak hüküm ayakları yıkamaktır.

İbn Kesîr'in Mâide sûresinde geçen abdestte ayakların yıkanması veya meshedilmesiyle ilgili iki görüşten ayakları yıkamanın farz olduğu görüşünü tercih edip delilleriyle açıklaması ve muhalif görüşü de kendi argümanları açısından çürütmeye çalışması fikhî te'vil yoluyla dirayette bulunmasına ideal bir örnek oluşturmaktadır.

İbn Kesîr'in fikhî te'vilde bulunmasına bir misal de Nisâ sûresi 25. âyeti⁶⁵¹ yorumlama şeklindedir. Âyet, evlendikten sonra zina yapmaları durumunda câriyelere hür kadınların cezasının yarısına tekabül eden bir ceza uygulanmasını istemektedir. Âyetteki 'evlendiklerinde' ifadesi bekâr olup da zina yapan câriyenin cezası ne olacak sorusunu gündeme getirmektedir ki âyetle açık bir şekilde ifade edilmeyen bu hususun İbn Kesîr tarafından yorumlanması ve bununla ilgili hükmün ortaya konulması fikhî te'vülle mümkündür. İbn Kesîr'in âyetleri yorumlarken temel yöntemlerinden birisi *mantûku*⁶⁵² *mefhûmdan*⁶⁵³ öncelemesidir. Burada da âyetin *mantûkunu* esas almakta ve konuyla alakalı genel hüküm ifade ettiğini belirttiği hadisleri delil olarak kullanmaktadır. İbn Kesîr sadece tercihini ortaya koymamakta, tercihini rivayetleri kullanarak gerekçelendirmekte ve aynı zamanda muhalif görüşleri de tek tek analiz etmektedir.

⁶⁵⁰ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/452-453.

⁶⁵¹ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ نَفْيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ وَأَتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أَحْصَيْتُمْ أَنْ تَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ / "Sizden kimin, hür mümin kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse sahip olduğunuz mümin genç kızlarınızdan (câriyelerinizden) alsın. Allah, sizin imanınızı daha iyi bilir. Hepiniz birbirinizdensiniz. Öyle ise iffetli yaşamaları, zina etmemeleri ve gizli dost tutmamaları hâlinde, sahiplerinin izniyle onlarla evlenin, mehirlerini de güzelce verin. Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa, onlara hür kadınların cezasının yarısı uygulanır. Bu (câriye ile evlenme izni), içinizden günaha düşmekten korkanlar içindir. Sabretmeniz ise sizin için daha hayırlıdır. Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."

⁶⁵² *Mantûk*; Şâfiî usûlcülerinin terminolojisinde lafzın bizatihi kendisinin ortaya koyduğu mana anlamına gelmektedir. Bk. Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr alâ Usûli'l-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1. Baskı, 1418/1997), 2/ 373.

⁶⁵³ *Mefhûm* ise lafzın bizatihi kendisinden değil delâlet yoluyla çıkarılan manadır. Bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/ 373. Mantûk ve mefhûm kavramları hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Ahmet Muhammed Peşe, *İslâm Hukuk Biliminde Lafzın Delâleti ve Mantuk-Mefhum Ayrımına İlişkin Tartışmalar* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 1-121.

İbn Kesîr, bu mevzuyla alakalı bekâr câriye zina ettiğinde evli câriyelerde olduğu gibi elli celde *had* cezasına tabi tutulacağı, ikinci bir görüş olarak had cezası uygulanmayıp tedip maksatlı bir ceza verileceği, Nûr sûresinin ikinci âyetine ve hadislere dayanarak yüz değnek ceza verileceği, câriye evliyse recmedileceği değilse elli değnek vurulacağını ifade eden farklı görüşlerin olduğunu belirtmektedir.⁶⁵⁴

İbn Kesîr, ilk görüşü tercih etmekte ve bazı hadisleri de bu konuda görüşüne delil olarak zikretmektedir. Bu hadislerden birine göre Hz. Ali; “Ey insanlar evli veya bekâr câriyelerinizin hepsine had cezası verin. Nitekim câriyesi zina edince Hz. Peygamber, bana had cezası uygulamam için emretmişti. Fakat câriye nifaslı olduğu için onun ölmesinden korktum. Bunu Hz. Peygamber’e söyleyince; ‘İyi yaptın nifastan çıkana kadar ona dokunma’ dedi.”⁶⁵⁵ İbn Kesîr, bu hadisteki evli veya bekâr ifadesini görüşüne temel almış olmaktadır.

İbn Kesîr, Ahmed b. Hanbel’in oğlu Abdullah’ın (ö. 290/903) babası dışında bazı kişilerden rivayet ettiğini belirttiği başka bir hadiste ise ‘*Nifastan* çıkınca ona elli sopa vur.’ ifadesinin yer aldığını belirtmektedir.⁶⁵⁶ İbn Kesîr’in görüşüne delil olarak zikrettiği Ebû Hüreyre’den rivayet edilen bir hadiste ise zina eden câriyelere sopa yani celde cezası verileceği câriye üçüncü kez de zina ederse bu defa kıldan bir ip karşılığında bile olsa satılacağı Hz. Peygamber tarafından bildirilmiştir.⁶⁵⁷ Bunun haricinde İbn Kesîr, mevkûf bir rivayeti⁶⁵⁸ de yine görüşüne delil olarak göstermektedir.⁶⁵⁹

İbn Kesîr, evli olmayan câriye zina ettiğinde had cezası uygulanmayıp terbiye etme amaçlı bir ceza verileceğini ifade eden ikinci görüşü eleştirmemektedir. Fakat bu görüş sahipleri için görüşlerine kaynaklık edebilecek olan Saîd b. Mansûr’un İbn Abbas’tan naklettiği “Evlenmedikçe hiçbir câriyeye ceza verilmez. Evlenip de *muhsan* olursa

⁶⁵⁴ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/ 213-216.

⁶⁵⁵ Müslim, “Hudûd”, no.1705; Tirmizî, Hudûd, 13. (no.1441)

⁶⁵⁶ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/214. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm* in muhakkıklarından Abdürrezzak Mehdî bu hadisi Ahmed b. Hanbel’in oğlu Abdullah’ın *Zevâidu's-Sünen*’de rivayet ettiğini söylemiştir.

⁶⁵⁷ Buhârî, “Buyû””, 66. (no. 2152); Müslim, “Hudûd”, no.1703.

⁶⁵⁸ İmâm Mâlik’in (ö. 179/795) rivayet ettiği bu hadiste; Hz. Ömer’in emriyle Kureyşli bir kızın bazı câriyelerine elli değnek zina hakkında olan celde cezası uygulandığı bildirilmektedir. Bk. Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ’*, thk. M. Mustafa el-A‘zamî (Ebûzabî: Müessesetü Zayed b. Sultan Âli Nehyân, 2004), “Recm ve'l-Hudûd”, 3. (no.3055); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, “Hudûd”, 32. (no.17089)

⁶⁵⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/ 213-214.

muhsan kadınların cezasının yarısı kadar ceza verilir.”⁶⁶⁰ hadisiyle ilgili olarak İbn Kesîr, İbn Huzeyme (ö. 311/924) ve Beyhakî’nin mevkûf olarak değerlendirdiğine vurgu yapmaktadır.⁶⁶¹ Buradan ise onun delil göstermede merfû‘ rivayetleri öncelediğini anlamak mümkündür.

İbn Kesîr, evli olmayan câriyelerin cezasının Kur’an ve sünnetteki genel ifadelerden dolayı yüz değnek olduğunu söyleyen üçüncü görüşü de çürütmeye çalışmaktadır. Nûr sûresi 2. âyet⁶⁶² ile bekâr ve evlinin zinadan dolayı had cezalarını belirten hadis⁶⁶³ bu görüş sahiplerinin delili olmaktadır. İbn Kesîr, Dâvûd ez-Zâhirî’nin (ö. 270/884) de bu görüşte olduğunu fakat bu görüşün çok zayıf olduğunu söylemekte ve bu görüşü eleştirirken kıyas yapmaktadır. Ona göre Kur’an evli câriyeye bile elli değnek sopa cezası verirken bekâr olanlara daha ağır bir cezanın verilmiş olması pek makul değildir. Şâyet ceza yüz değnek olsaydı şeriat bunu açıklardı. Kaldı ki sahâbeler bunu evli câriyeler için de yüz değnek cezası söz konusu olmadığı için sormuşlardır. Aksi takdirde evli olmayan demelerinin bir manası da olmazdı. Ayrıca Nisâ sûresi 25. âyet nâzil olmasaydı evli ve câriye arasında bu noktada bir fark olmayacaktı. Fakat âyet evli olan câriyeden bahsedince sahâbeler de Hz. Peygamber’e evli olmayanı sormuşlar o da bu konuyu bildirmiştir.⁶⁶⁴

İbn Kesîr, Ebû Sevr’e (ö. 240/854) ait olan dördüncü görüşü de eleştirmektedir. Ebû Sevr evli olan câriye zina ettiğinde evli ve hür kadınların cezası olan recmin yarısını hak ettiğini, recmin de yarısı olamayacağından evli câriye zina ederse recmedilerek öldürüleceğini, bekâr olanların ise elli değnek sopa cezası alacaklarını iddia etmiştir. İbn Kesîr Ebû Sevr’i, âyeti yanlış anladığını ve cumhura ters düştüğünü dile getirerek tenkit etmektedir. İmâm Şâfiî’nin de konuyla ilgili dediklerini aktararak görüşünü

⁶⁶⁰ İbn Kesîr’in Saîd b. Mansûr’dan naklen rivayet ettiği bu hadisi Beyhakî rivayet etmiştir. Bk. Beyhakî, *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*, “Hudûd”, 13. (no. 16910); Süyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, 2/491.

⁶⁶¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/ 214-215.

⁶⁶² الرَّائِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشِبْهُمَا وَعْدَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ / “Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun. Allah’a ve âhiret gününe inaniyorsanız, Allah’ın dini(nin koymuş olduğu hükmü uygulama) konusunda onlara acıyacağınız tutmasın. Müminlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun.”

⁶⁶³ Ubâde b. Sâmî’ten (ö. 34/654) naklen gelen bu hadiste Hz. Peygamber; bekârın bekârla zina haddinin yüz değnek ve bir yıl sürgün edilmek evlinin evliyle zina haddinin ise yüz değnek ve taşlanarak öldürülmek olduğunu söylemiştir. Bk. Müslim, “Hudûd”, no.1690; Tirmizî, “Hudûd”, 8 (no.1434).

⁶⁶⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/ 215.

güçlendirmeye çalışır.⁶⁶⁵ Ahmed b. Hanbel'in de rivayet ettiği bir hadisle⁶⁶⁶ bu görüşe karşı çıktığını belirtir ve âyetin lafzına uzak bulduğu için bunların haricinde başka görüşleri ise tenkit eder.⁶⁶⁷

İbn Kesîr'in Nisâ sûresi 25. âyeti yorumlama şekli fikhî te'vîle dair önemli bir misaldir. Bu âyetin tefsirinde bekâr câriyeye zinadan dolayı had cezasının ne olacağı sorusunun cevabını aramakta, konuyla ilgili âyet ve hadislerden hareketle elde ettiği hükmü belirtmektedir. Ayrıca sadece kendi görüşünü açıklamakla kalmamakta diğer görüşleri de gerekçeleriyle birlikte çürütmeye çalışmaktadır. İbn Kesîr ayrıca hüküm ortaya koyarken âyet ve hadislerin lafzından hareket ettiğini göstermiş olmaktadır. Bu açıdan onun ahkâma dair hususlarda lafza ve âyetin zâhirine öncelik verme bakımından Şâfiî'yi takip ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim İmâm Şâfiî'nin hüküm verirken lafızcı bir yaklaşım sergilediği bilinmektedir.⁶⁶⁸

İbn Kesîr'in fikhî te'vilde bulunmasına son bir örnek olarak Bakara sûresi 236. âyetle⁶⁶⁹ ilgili yorumu verilebilir. Âyet, cinsel yakınlık olmadan veya mehir belirlenmeden boşama söz konusu olduğunda kadınlara hediye cinsinden birtakım şeylerin yani *müt'anın* verilmesini istemektedir. İbn Kesîr ise meselenin başka bir yönüne eğilerek hüküm beyan edecek açıklamalarda ve tercihte bulunmaktadır. Müt'anın boşanan her kadına mı yoksa sadece âyette ifade edildiği üzere cinsel yakınlıkta bulunulmamış veya mehir belirlenmemiş kadınlara mı verileceği hususunda ihtilaf olduğunu belirtmekte ve bununla ilgili delilleriyle birlikte üç görüşü zikretmekte akabinde kendi tercihini açıklamaktadır.

⁶⁶⁵ İbn Kesîr'in aktarımıyla İmâm Şâfiî, köle ve câriyelere recm cezası uygulanmayacağı hususunda görüş birliği olduğunu söylemiştir. Âyetteki *muhsanât* kelimesinde yer alan elif lam takısı belirli bir muhsanâta delâlet etmektedir ki evli veya bekâr hür kadınlar kastolunmaktadır. Âyetin devamındaki hür kadınların cezasının yarısı ifadesi bu cezanın bölünebilir cinsten bir ceza olduğunu dolayısıyla recm olmadığını göstermektedir. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/ 216.

⁶⁶⁶ Hasan b. Sa'd'ın babasından yaptığı rivayete göre; "...Ganimetten ele geçirilen Safiyye yine ganimetten bir adamla zina etti ve bir oğlu oldu. Adam çocuğunu almak isteyince Hz. Osman'a gittiler. Hz. Osman ise onları Hz. Ali'ye gönderdi. Hz. Ali; 'Hz. Peygamber'in hükmüyle hükmediyorum. Çocuk yatak sahibinindir ve zina eden mahrumdur' dedi. Bu iki zâniye elli değnek vuruldu." Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/ 191.

⁶⁶⁷ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/216.

⁶⁶⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Muammer Bayraktutar, *İmâm Şâfiî'de Lafza Bağlı Hadis/Sünnet Yorumu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 29-310.

⁶⁶⁹ لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفَرَّضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ / "Kendilerine el sürmeden ya da mehir belirlemeden kadınları boşarsanız size bir günah yoktur. (Bu durumda) -eli geniş olan gücüne göre, eli dar olan da gücüne göre olmak üzere- onlara, aklın ve dinin gereklerine uygun olarak müt'a verin. Bu, iyilik yapanlar üzerinde bir borçtur."

Zikrettiği bu görüşler özet olarak belirtilecek olursa birincisine göre müt‘ayı boşanmış bütün kadınlara vermek gerekir. Bakara sûresi 241. âyetin⁶⁷⁰ umûm ifade ediyor oluşu ve Ahzâb sûresi 28. âyet⁶⁷¹ bu görüşün delili kabul edilmiştir. İbn Kesîr, İmâm Şâfi‘î’nin yeni görüşünün de bu olduğuna dair bilgi aktarıldığını kaydetmektedir.⁶⁷² İkinci görüşe göre müt‘a mehir belirlenmiş de olsa gerdeğe girmeden boşanma söz konusu olduğunda verilir. İbn Kesîr ayrıca Saîd b. Müseyyeb’in (ö. 94/713) nakline göre bu görüşe delil gösterilen Ahzâb sûresi 49. âyetin⁶⁷³ Bakara sûresinin bu âyetini neshettiğine dair bilgiyi de aktarmaktadır. Ayrıca bu görüşü destekleyen Buhârî’nin rivayet ettiği bir hadisi de zikretmiştir.⁶⁷⁴ İbn Ömer ve Mücâhid’e ait olduğunu belirttiği üçüncü görüşe göre ise müt‘ayı sadece gerdeğe girilmeyen ve mehri belirlenmeyen kadına vermek vâciptir.⁶⁷⁵

İbn Kesîr, müt‘anın, gerdeğe girmeden *tefvîz*⁶⁷⁶ talakla boşananlar⁶⁷⁷ dışında tüm boşanan kadınlara verilmesinin *müstahab* olduğuna dair görüşü kabul edilebilecek bir görüştür diyerek nitelemekle bir nevi tercihte bulunmaktadır. Bu tercihten anlaşıldığına göre İbn Kesîr, âyetteki müt‘a verilmesinin vucûbiyet ifade etmediği kanaatindedir. Nitekim Ahzâb sûresindeki *tahyîr âyetinin* yani 28. âyetin de bu manada

⁶⁷⁰ وَالْمُطَلَّاتُ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ / “Boşanmış kadınların örfe göre geçimlerinin sağlanması onların hakkıdır. Bu, Allah’a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir borçtur.”

⁶⁷¹ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكُمْ إِن كُنْتُمْ تُرِيدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأَسْرَحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا / “Ey Peygamber! Hanımlarına de ki: ‘Eğer dünya hayatını ve onun süsünü istiyorsanız, gelin size müt‘a vereyim ve sizi güzelce bırakayım.’”

⁶⁷² İmâm Şâfi‘î, İbn Kesîr’in belirttiği üzere bu âyetin umûm ifade ettiği kanaatindedir. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şâfi‘î, *el-Üm* (Beyrut: Dâru’l- Ma‘rife, 1410/1990), 7/32-33.

⁶⁷³ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَنْعُوهُنَّ وَسَرَخُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا / “Ey iman edenler! Mümin kadınları nikâhlayıp, sonra onlara dokunmadan (cinsel ilişkide bulunmadan) kendilerini boşadığınızda, onlar üzerinde sizin sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur. Bu durumda onlara müt‘a verin ve kendilerini güzel bir şekilde bırakın.”

⁶⁷⁴ İbn Kesîr’in Sehl b. Sa‘d ve Ebû Üseyd’in (ö. 40/660-61 [?]) naklettiğini belirttiği hadis Buhârî’de; ‘Abbas b. Sehl’in babası ve Ebû Üseyd’den naklettiğine göre’ kaydıyla geçmektedir. Hadise göre; Hz. Peygamber, Şerâhil’in kızı Ümeyme ile evlendi. Kadın, Hz. Peygamber’in yanına getirildiğinde Hz. Peygamber ona elini uzatmak istedi. Fakat kadın bundan çekince Hz. Peygamber, Ebû Üseyd’e onu yanından çıkarmasını ve ona iki râzikî elbise vermesini emretti. Bk. Buhârî, “Talâk”, 3. (no.5256); Hadis için ayrıca bk. Mecdüddîn Ebû’s-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed İbnü’l-Esîr, *Câmiü’l-usûl min ehâdisi’r-Resûl*, thk. Abdülkadir Arnaût (Mektebetü’l- Halvânî, Matbaatü’l- Mellâh, Mektebetü Dâru’l-Beyân, 1. Baskı, 1969-1972), 11/ 421.

⁶⁷⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/ 513-514. İlgili görüşler için ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi’l-Kur‘ân*, 3/200-201.

⁶⁷⁶ Nikâh esnasında mehrin belirlenmeyip eşlerden birine veya başkasına havale edilmesi anlamına da gelen *tefvîz* durumunda belirlenen mehri misil konusunda ihtilaf vardır. Hanefî ve Hanbelîler nikâh akdiyle Şâfi‘î ve Mâlikîler ise zıfafla gerekli olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla cinsel yakınlık olmadan boşama söz konusu olursa Şâfi‘îlere göre kadına müt‘a vermek gerekir. Bk. Abdussamet Bakkaloğlu, “Tefvîz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/ 310-311.

⁶⁷⁷ Fıkıhta talakla ilgili olarak kocanın boşama yetkisini karısına veya başkasına devretmesine *tefvîzü’t-talak* denir. Bk. Bakkaloğlu, “Tefvîz”, 40/ 310.

anlaşılabileceğini ayrıca Bakara sûresi 241. âyetin de yine bu bunu ifade ettiğini söylemektedir.⁶⁷⁸ İbn Kesîr, bu şekilde âyetle söz konusu edilmeyen bir meseleyi irdelemekte, ilgili görüşleri aktararak birini tercih etmektedir. Böylece ahkâmla ilgili bu hususta hüküm koyucu mahiyette yaptığı açıklama ve tercihiyle fikhî te'vilde bulunmuş olmaktadır.

Yukarıda geçen örnek âyet yorumlamaları, İbn Kesîr'in ahkâma taalluk eden âyetleri yorumladığını ve dirayette bulunduğunu göstermektedir. Zira İbn Kesîr, âyetin manasını ve bu manayı ifade eden görüşleri zikretmekle yetinmemekte âyetin lafzından doğrudan çıkarılmayan bir mesele etrafında farklı görüşleri zikretmekte ve bu meselenin hükmüyle ilgili kendi tercihini de gerekçelendirerek ifade etmekte böylece *fikhî te'vil* üzerinden dirayette bulunmaktadır.

4.2. Kelâmî Yorum

Mezheplerin gelişimini tamamlaması ve sistemleşmesiyle birlikte itikâdî mezheplerden birine mensup olan âlimler, aidiyet sağladıkları mezheplerin genel düşünce yapısını tefsirlerine yansıtmışlardır.⁶⁷⁹ Hatta mensubu oldukları mezhebin görüşleri doğrultusunda âyetleri tefsir etmişler ve esasında kelâmî bir yorumda bulunmuşlardır.⁶⁸⁰ Müfessirlerin mensubu oldukları ve yorumlarına tesir eden temel itikâdî mezheplerin başında Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'nin oluşturduğu Ehl-i sünnet ile Mu'tezile, Şîa ve Hâriciyye zikredilebilir.⁶⁸¹ Söz konusu mezheplerden birine mensup olan âlimler, mezhep saikiyle, inanç esaslarından bahseden âyetlere yaklaştığı için tefsirler; kelâmî

⁶⁷⁸ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/ 514.

⁶⁷⁹ Birbirlerinden faydalanma açısından tefsir ve kelâm ilmi arasında çift yönlü bir ilişkinin olduğu belirtilmiştir. Şöyle ki âyetleri birer kaynak olarak kullanan ilimler tefsirden faydalanmışlar fakat tefsir ilminden aldıkları malzemeyi kendi usul ve içerikleri açısından daha da geliştirmişler ve bu birikim tefsirlere tekrar geri dönmüştür. Ayrıntılı bilgi için bk. Şükrü Maden, “Usûl-i Selâse Açısından Tefsir-Kelâm İlişkisi”, *I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Kongresi Bildiri Kitabı (23-25 Kasım 2018)*, ed. Mustafa Yiğitoğlu (Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2018), 1/1067-1083.

⁶⁸⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Narol, *Mezhep Mensubiyetinin Kur'ân'ı Anlamaya ve Yorumlamaya Etkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 68-304; Muhammed Coşkun, “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Bağlamında Tefsir- Kelâm İlişkisi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 35 (Haziran 2017), 41-70; Maden, “Usûl-i Selâse Açısından Tefsir- Kelâm İlişkisi”, 1067-1083.

⁶⁸¹ Temel itikâdî mezhepler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: Otto Yayınları, 1. Baskı, 2012), 165-257; Halil İbrahim Bulut, *İslâm Mezhepler Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı, 2016), 147-177, 195-219, 219-283, 283-291.

te'viller açısından zengin bir muhteva oluşturmuş ve her bir mezhebin görüşlerini yansıtan tefsir literatürü meydana gelmiştir.⁶⁸²

Fıkhî tefsirlerde olduğu gibi kelâmî tefsirlerde de müfessir, âyetin tefsir boyutunu aşarak te'vil kısmına geçmektedir. Çünkü âyete, bağlamından uzaklaşarak mezhebin temel görüşleriyle yaklaşmakta ve bu görüşler doğrultusunda bir yorumda bulunmaktadır. Keza mezheplerin Kur'an'ın nüzûlünden sonra oluştuğu düşünüldüğünde sonradan ortaya çıkan bir düşünce ve görüşle âyeti açıklamak her halükârda te'vile tekabül edecektir.

Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Azîm'de kelâmî te'vil örnekleri yer almaktadır. Müfessirin rü'yetullah bahsiyle ilgili değerlendirmesi, kelâmî te'vilde bulunmasına dair bir misaldir. Allah'ın âhirette görülüp görülemeyeceği meselesi olan rü'yetullah, Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasında ihtilaflara sebep olan kelâmî bir problemidir. Mu'tezile, görmeyi duyusal ve fizikî şartlarla açıklamış, görmenin duyu organı olan gözle gerçekleşeceğini bunun ise Allah'a bir mekân ve yön izafe ederek onu cisim olarak düşünmeyle neticeleneceğini söyleyerek rü'yetullahın imkânsızlığını savunmuştur.⁶⁸³ Ehl-i sünnet kelâmcıları ise rü'yetullahı fizikî şartlarla değil Allah'ın mevcûd oluşu, kudreti ve yaratmasıyla açıklamışlar, Allah'ın âhirette herhangi bir duyu organı aracılığı, mekân ve yön olmaksızın kendisini dilediği gibi göstereceğini yani rü'yeti dilediği şekilde yaratacağını ifade etmişlerdir.⁶⁸⁴

Ehl-i sünnet kelâmcıları aklî ve naklî delilleriyle bu düşüncelerini temellendirirken Mu'tezilî kelâmcılar benimsedikleri *tevhid* ilkesinin gereği olarak aklî argümanlarıyla aksini iddia etmişlerdir.⁶⁸⁵ Mu'tezile, aklî delillendirme metodunu takip etmiş fakat yeri

⁶⁸² Bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/ 303-552.

⁶⁸³ Mu'tezile'nin bu görüşü için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tdk. el- İmâm Ahmed Ebî Hâşim, thk. Abdü'l-Kerîm Usmân (Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Baskı, 1416/1996), 216-284. Mu'tezilenin bu görüşü ve argümanları hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Ömer Pakiş, "Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbar ve Zemahşerî Örneği)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2001), 55-79; Veysi Ünverdi, "Kâdî Abdülcebbar'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları", *Bilimname: Düşünce Platformu* 28/1 (2015), 201-245.

⁶⁸⁴ Ebî Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî Bâkılânî, *Kitâbü't- Temhîd*, tsh. ve nşr. Richard Yusuf el-Mekârisî (Beyrut: el-Mektebetü's- Şarkıyye, 1957), 266, 279; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tefsîretü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 545-548; Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Şerhu Akâidi'n-Nesefî*, thk. Üstaz Ali Kemal (Beyrut: Dâru İhyâi't- Tûrâsî'l-Arabî, 1436/2014), 77-81.

⁶⁸⁵ Ehl-i sünnet ve Mu'tezile kelâmcılarının bu konuyla ilgili görüşleri ve karşılıklı ileri sürdükleri argümanlar hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Naif Yaşar, *İlk Üç Asır Kelâm Tartışmaları ve Taberî*

geldiğinde Ehl-i sünnete cevap verme sadedinde onlar gibi nassları yorumlama yoluna da gitmiş, rü'yetullah mesnet olarak gösterilen nasslardaki ifadeleri mecaza hamletmiş ve mecazı bir te'vil aracı olarak kullanmıştır.⁶⁸⁶

İbn Kesîr de rü'yetullah ile ilgili bu tartışmaya dâhil olmaktadır. Onun dirayetin temel özelliği açıklama ve yorumlarını nasslar üzerinden temellendirmesidir. Rü'yetullah bahsinde de böyle olmakta ilgili âyetlerin⁶⁸⁷, mütevâtir olduğunu belirttiği hadislerin⁶⁸⁸ ve bu konuda oluşan icmâm rü'yetullah delil olduğunu dile getirmektedir.⁶⁸⁹ Örneğin; İbn Kesîr'in rü'yetullah delil mahiyetinde zikrettiği ilk hadis şöyledir: Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre; “İnsanlar; ‘Ey Allah’ın Resûlü! Kıyamet gününde Rabbimizi görecek miyiz?’ diye sorunca Hz. Peygamber; ‘Ayın ondördünde ayı görmekte zorlanıyor musunuz?’ diye sordu. Sahâbeler; ‘Hayır Ey Allah’ın Resûlü’ diyerek cevap verdiler. Hz. Peygamber: ‘Herhangi bir bulut yokken güneşi görmekte zorlanıyor musunuz?’ diye sorduğunda tekrar; ‘Hayır Ey Allah’ın Resûlü’ dediler. Hz. Peygamber de ‘İşte Rabbinizi de böyle göreceksiniz.’ diyerek cevap verdi...’’⁶⁹⁰

İbn Kesîr, rü'yetullah delil gösterdiği “*O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar.*” meâlindeki Kıyâme sûresinin 22-23. âyetlerini de görüşüne uygun şekilde te'vil etmektedir. “*O gün bazı yüzler Rablerine bakarlar*” cümlesini; “Yani Rablerini gözle göreceklidir” şeklinde açıklamaktadır.⁶⁹¹ Bu doğrultuda âyetle ilgili yapılan, yanlış olduğunu belirttiği yorum şekillerini de eleştirir. Âyette geçen الى lafzının ‘nimetler’ anlamına gelen اَلْا lafzının tekili olduğu ve âyetin; “Rablerinden gelecek nimeti beklerler.” şeklindeki te'vilinin doğrudan uzak bir yorum ve geçersiz bir iddia olduğunu söyler.⁶⁹²

(Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 181-199. Veysi Ünverdi, “Kelâmî Bir Problem Olarak Rü'yetullah Meselesi”, *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi (Mardin, 21-23 Aralık)*, ed. Bülent Cercis Tanrıtanır- Amenah Manafizidizajî (İksad Yayınevi, 2018), 518-530.

⁶⁸⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, çev. Numan Konaklı-Nihat Uzun (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 277-320.

⁶⁸⁷ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ / “*O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar.*” (el-Kıyâme 75/22-23); كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحْجُوبُونَ / “*Hayır, şüphesiz onlar, kıyamet günü Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır.*” (el-Mutaffifin 83/15)

⁶⁸⁸ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/ 324-325.

⁶⁸⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/325.

⁶⁹⁰ Buhârî, “Tevhîd”, 24. (no. 7437); Müslim, “İmân”, no. 299.

⁶⁹¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/324.

⁶⁹² İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/325.

İbn Kesîr, En‘âm sûresinin 103. âyetinin⁶⁹³ tefsirinde de rü‘yetullahı tartışmakta ve âyeti, Ehl-i sünnet kelâmına uygun şekilde te‘vil etmektedir. Âyette geçen; “Gözler O’nu idrak edemez O ise gözleri idrak eder.” ifadesini şerhetmeye çalışır ve Ehl-i sünnet kelâmının açıklama biçimini devreye sokar ki buna göre buradaki idrak; kuşatıcı yönüyle görmektir ve bu Allah’ın hiç görülmeyeceği anlamına gelmez.⁶⁹⁴ İbn Kesîr de bu görüşü kabul ettiğine işaret edecek şekilde rivayet aktarımında bulunmaktadır.⁶⁹⁵

İbn Kesîr’in rü‘yetullahı kabul ettiği ve En‘âm sûresi 103. âyeti de bu yönde te‘vil ettiğini gösteren ifadeleri şöyledir: “*Husûsî manadaki idrak Allah’ı kıyamet gününde görmemeyi gerektiren bir şey değildir. Kıyamet günü Allah kullarına dilediği gibi görünecek fakat gözler onu olduğu haliyle idrak edemeyecektir. Bu sebeple Hz. Âişe âhiret yurdundaki görmeyi kabul etmiş fakat dünyadakini reddetmiştir. Gözler onu idrak edemez fakat o gözleri idrak eder âyetini de bu görüşüne delil göstermiştir. Hz. Âişe’nin reddettiği idrak Allah’ın bütün azâmeti ve celâliyle ve olduğu haliyle görünmesidir. Bu ise insan, melek hiçbir kimse için imkân dâhilinde değildir...*”⁶⁹⁶

Rü‘yetullah konusunda bu ifadeleri dile getiren İbn Kesîr, Hz. Mûsâ’nın Allah Teâlâ ile diyalogunun geçtiği A‘râf sûresi 143. âyeti⁶⁹⁷ Allah’ın dünya ve âhirette görülemeyeceğine delil gösteren Mu‘tezile’yi ise bu konuda çok zayıf görüşe sahip olmakla eleştirmektedir.⁶⁹⁸ Rü‘yetullahı kabul eden İbn Kesîr, Allah’ın dünyadayken görülemeyeceği ve Necm sûresi 11-18. âyetlerde⁶⁹⁹ bahsedilen; Hz. Peygamber’in gördüğü kişinin, Cebrâil (a.s) olduğu kanaatindedir.⁷⁰⁰

⁶⁹³ “Gözler onu idrak edemez ama o, gözleri idrak eder. O, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır.”

⁶⁹⁴ Bk. Tefâtânî, *Şerhu Akâidi'n-Neseft*, 80.

⁶⁹⁵ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/59-60.

⁶⁹⁶ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/60.

⁶⁹⁷ وَمَا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِيَنِي وَلَكِنْ نُنْظِرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرِيَنِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ (Tûr’a) gelip Rabbi de ona konuşunca, ‘Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım’ dedi. Allah da, ‘Beni (dünyada) katiyen göremezsın. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.’ dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca, ‘Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah’ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim’ dedi.”

⁶⁹⁸ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/179.

⁶⁹⁹ مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ أَفَتُنَارُؤُنْهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ إِذْ يَبْعَثُ السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ مَا / “Gözün gördüğünü kalb tekzip etmedi. (Şimdi siz) gördüğünüz şey hakkında onunla tartışıyor musunuz? Andolsun ki, o, Cebrâil’i bir başka inişte daha (aslî sûretiyle) görmüştü. Sidretü’l-Müntehâ’nın yanında. Me’vâ cenneti onun (Sidre’nin) yanındadır. O zaman Sidre’yi kaplayan kaplamıştı. Göz (gördüğünden) şaşmadı ve (onu) aşmadı. Andolsun, o, Rabbinin en büyük alametlerinden bir kısmını gördü.”

⁷⁰⁰ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/22-27.

İbn Kesîr, rü'yetullahı kabul etmekte ve ilgili âyetleri de görüşüne uygun şekilde yorumlamaktadır. Özellikle de En'âm sûresi 103. âyetin tefsirinde yaptığı değerlendirmeler tam manasıyla bir kelâmî te'vil örneğidir. Zira bu âyetin siyakına⁷⁰¹ bakıldığında müşriklerin bozuk ulûhiyet inançlarına karşı tevhidi ifade eden ve Allah'ın tevhid esasına uygun şekilde tanıtıldığı âyetlerden oluştuğu anlaşılır. Fakat zaman içinde âyetin bu bağlamı pek dikkate alınmayıp salt metnine odaklanılarak rü'yetullah bağlamında gündeme getirilmiş olmalıdır. İbn Kesîr de bağlamdan uzaklaşarak bu tartışmanın içine dâhil olmuş ve ilgili âyetleri Ehl-i sünnet kelâmına uygun şekilde te'vil etmiştir.

İbn Kesîr'in; مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا / *"Kim doğru yolu bulmuşsa, ancak kendisi için bulmuştur; kim de sapmışsa kendi aleyhine sapmıştır. Hiçbir günahkâr, başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez. Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz."* meâlindeki İsrâ sûresi 15. âyeti tefsir edişini de kelâmî te'vilde bulunmasına dair çarpıcı bir örnek olarak vermek gerekir. İbn Kesîr, önce âyetin kısa bir tefsirini yapmakta akabinde sözü, ihtilaflı olduğunu belirttiği itikâdî bir meseleye getirmektedir. Bu mesele, babaları müşrik/kâfir olup küçük yaşta ölen çocukların veya deli, bunak, fetret ehlinde olan

⁷⁰¹ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُصِفُونَ رَبِّعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ذَلِكَُمُ اللَّهُ رَبُّكُم لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ / *"Bir de cinleri Allah'a birtakım ortaklar yaptılar. Oysa onları O yarattı. Bilgisizce Allah'a oğullar ve kızlar da uydurdular. O, onların niteledikleri şeylerden uzaktır, yücedir. O, gökleri ve yeri örnekleri yokken yaratandır. O'nun bir eşi olmadığı hâlde, nasıl bir çocuğu olabilir? Hâlbuki her şeyi O yarattı. O, her şeyi hakkıyla bilendir. - İşte sizin Rabbiniz Allah. O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır. Öyle ise O'na kulluk edin. O, her şeye vekil (her şeyi yöneten, görüp gözetendir)." (el-En'âm 6/ 100-102)*

فَدَّ جَاءَكُمْ بِصَانِيرٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَنْصَرَ لِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ دَرَسَتْ وَلْتُبَيِّنَ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ / *"Rabbinizden size gerçekleri gösteren deliller geldi. Artık kim gözüünü açar hakkı idrak ederse kendi yararına, kim de (hakkın karşısında) körlük ederse kendi zararınadır. Ben başınızda bekçi değilim. Onlar, 'Sen iyi ders almışsın' desinler diye ve bir de bilen bir toplum için onu (Kur'an'ı) açıklayalım diye âyetleri değişik biçimlerde işte böylece açıklıyoruz. Ey Muhammed! Sen, Rabbinden sana vahyedilene uy. O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. Allah'a ortak koşanlardan yüz çevir. Allah dileyseydi ortak koşmazlardı. Biz seni onların başına bir bekçi yapmadık. Sen onlara vekil (onlardan sorumlu) da değilsin. Onların, Allah'ı bırakıp tapındıklarına sövmeyin, sonra onlar da haddi aşarak, bilgisizce Allah'a söverler. Böylece her ümmete yaptıklarını süslü gösterdik. Sonra dönüşleri ancak rablerinedir. O, yapmakta olduklarını kendilerine bildirecektir." (el-En'âm 6/ 104-108)*

kimselerin âhiretteki konumlarının ne olacağıdır. İbn Kesîr, özellikle de müşriklerin küçük yaşta ölen çocuklarıyla ilgili gündeme getirdiği bu meselede üç görüş bulunduğunu belirtmektedir.

İlk görüş bu çocukların âhirette cennette olacaklarını savunan görüştür. Bu görüşte olanlar İbn Kesîr'in ifade ettiğine göre şu hadisi delil olarak kabul etmektedirler: Semüre b. Cündeb'in (ö. 60/680) rivayet ettiği ve Hz. Peygamber'in rüyasını anlattığı bu hadisin ilgili kısmı şöyledir: Hz. Peygamber ve Cebrâil (a.s), ağacın altında ve etrafında küçük çocukların bulunduğu yaşlı bir adam görürler. Cebrâil (a.s) bu adamın Hz. İbrâhim, etrafındaki küçük çocukların da müslümanların ve müşriklerin küçük çocukları olduğunu söyler. Ashab; "Müşriklerin küçük çocukları da mı?" diye sorar. Hz. Peygamber: "Evet müşriklerin küçük çocukları da..." diyerek karşılık verir.⁷⁰² Bu görüşte olanların dayandıkları, Hasnâ'nın amcasından rivayet ettiği başka bir hadise göre; "Suraymoğullarından Muaviye kızı Hasnâ (ö.?) demiştir ki bana amcamın anlattığına göre; 'Ey Allah'ın Resûlü! Kimler cennette olacaktır? diye sordum. Allah'ın Resûlü: Allah'ın Nebîsi cennette olacaktır, şehit cennette olacaktır, çocukken ölen cennette olacaktır, diri diri toprağa gömülen cennette olacaktır.' dedi."⁷⁰³

İkinci görüş cehennemde olacaklarını iddia eden görüştür. Bu görüş taraftarları da İbn Kesîr'in belirttiğine göre şu hadisi delil gösterirler: "Ğutayf'ın azatlısı olan Abdullah b. Ebî Kays (ö.?) Hz. Âişe'ye gelerek kâfirlerin küçük yaşta ölen çocuklarının durumunu sorunca Hz. Âişe; Resûlullah, onlar babalarıyla birlikte olacaklardır dedi. Ben de Ya Resûlallah! Amelsiz mi? dedim. O da Allah, ne şekilde amel edeceklerini en iyi bilendir şeklinde cevap verdi."⁷⁰⁴ İbn Kesîr, bu hadisin farklı varyantlarını ve bu çocukların cehennemde olacağını sarih şekilde ifade eden başka hadisleri bu görüş bağlamında zikretmektedir.⁷⁰⁵

Üçüncü görüş onların durumunun âhirette Allah'ın mutlak ilmiyle belirleneceği şeklindedir. Bu kanaatte olanlar ise yine İbn Kesîr'in belirttiğine göre İbn Abbas'tan

⁷⁰² Buhârî, "Ta'bir", 48. (no. 7047); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 33/ 288.

⁷⁰³ Ebû Dâvûd, "Cihâd", 27. (no. 2521); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38/459.

⁷⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41/ 95-96; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsi'l-vâhiye*, thk. İrşâdu'l-hak el-Eserî (Pakistan: İdâretü'l-ulûmu'l-eseriyye, 2. Baskı, 1401/1981), 2/ 443. (no.1543)

⁷⁰⁵ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/117-118.

gelen şu hadisi delil göstermişlerdir: “Allah’ın Resûlüne müşriklerin çocukları hakkında sorulunca ne şekilde amel edeceklerini en iyi bilen Allah’tır dedi.”⁷⁰⁶

İbn Kesîr, bu görüşlerin haricinde bir görüş daha zikreder ve onu benimsediğini belirtir. İmâm Eş‘arî’ye (ö. 324/935-36) ait olduğunu ve Beyhakî’nin de desteklediğini belirttiği bu görüşe göre müşriklerin küçük yaşta ölen çocukları yine bunak, sağır ve fetret ehlinde olanlar, *arasat* meydanında tekrar imtihana tabi tutulacaktır. Bunun sonucunda Allah’ın, ezeli ilminde cennetlik olduğunu bildikleri bu bilgiye muvafık şekilde imtihanı geçerek cennete, cehennemlik olacağı bilinenler de bu ilme uygun şekilde imtihanı kaybederek cehenneme gönderilecektir.⁷⁰⁷

Bahsi geçen bu görüşe delil mahiyetinde gördüğü birçok hadisi İbn Kesîr, sırasıyla zikretmektedir.⁷⁰⁸ Birbirlerine yakın ifadeler ve manaya sahip olan bu hadislerden birini misal olarak vermek gerekirse, Ebû Saîd el-Hudrî’nin (ö. 74/693-94) rivayet ettiğine göre Resûlullah şöyle demiştir: “Fetret döneminde ölmüş, bunak ve küçük yaşta ölmüş kişiler (kıyamet gününde sorguya gelecek.) Fetret döneminde ölen bana bir kitap gelmedi, bunak olan, Rabbim bana hayrı ve şerri idrak edeceğim bir akıl vermedin, çocukken ölen de Rabbim ben aklımın ereceği yaşa gelmemiştim diyecektir. Bunun üzerine bir ateş yükseltilir ve haydi içine girin denilir. Hz. Peygamber dedi ki; Allah’ın ilminde şâyet amel etmiş olsaydı mutlu olacağı malum olan kimseler o ateşe girecek, amel edecek olsaydı bedbaht olacağı bilinenler ise ateşe girmeyecektir. Bunun üzerine Allah; ‘Siz bana itaat etmediniz, Ya resûllerim size gelseydi ne yapardınız?’ diyecek.”⁷⁰⁹

Muteber kabul edilen hadis kaynaklarında geçmiyor olmasına rağmen İbn Kesîr’in görüşüne delil mahiyetinde zikrettiği bu hadisi Nureddin Heysemî (ö.807/1405) eserinde zikretmiş ve râvilerinden Atıyye’nin (Atıyye el-Avfî) (ö. 111/729-30) zayıf

⁷⁰⁶ Buhârî, “Cenâiz”, 92. (no.1383); Ebû Dâvûd, “Sünne”, 18. (no. 4711)

⁷⁰⁷ İmâm Eş‘arî’nin; İbn Kesîr’in de tefsirinde zikrettiği *Arasat*’la ilgili hadislerden hareketle böyle bir kanaate vardığı anlaşılmaktadır. Bk. Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmâîl b. İshâk Eş‘arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Sâlih b. Mukbil b. Abdullah el-Üseymî et-Temîmî (Riyad: Medâru'l-Müslim li'n-neşr, 1. Baskı, 1432/2011), 269, 522-523.

⁷⁰⁸ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/ 111-115.

⁷⁰⁹ Ebû'l-Hasan Ali b. Ca'd b. Ubeyd el-Cevherî Ali b. Ca'd, *Müsnedü İbn Ca'd*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1. Baskı, 1410/1990), 1/ 300. (2038 nolu hadis).

olduğunu belirtmiştir.⁷¹⁰ Yine Atıyye'nin zayıf bir râvi olduğu, hocası Ebû Saîd el-Hudrî'den naklediyormuş gibi yaparak *tedlîste* bulunduğu da belirtilmiştir.⁷¹¹ İbn Kesîr'in görüşüne delil olarak zikrettiği yukarıda geçen hadise benzer mahiyetteki başka bir hadis⁷¹² için de aynı durumun geçerli olduğunu söylemek mümkündür. İbn Kesîr'in de belirttiği üzere hadisi eserine alan Bezzâr (ö. 292/905), söz konusu hadisin râvileri ve senediyle ilgili tenkitlerde bulunmuş,⁷¹³ *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*'in muhakkiklerinden Abdürrezzâk Mehdî de bahsi geçen hadisin senedinde zayıflık olduğunu belirtmiştir.⁷¹⁴

İbn Kesîr, her ne kadar görüşünü destekleyen arasatla ilgili hadislerin güçlü olmadığını söylediğini belirttiği Şeyh Ebû Ömer b. Abdülber en-Nemerî'ye⁷¹⁵ (ö. 463/1071) cevap veriyor olsa da⁷¹⁶ müşriklerin küçük yaşta ölen çocuklarının Hz. İbrâhim'le birlikte olduğunu bildiren ve Buhârî'nin *Sahîh*'i gibi muteber görülen kaynaklarda da geçen hadise rağmen zayıf olmakla tenkit edilen bir takım hadisleri görüşüne delil kabul etmesi; her fırsatta sıhhat vurgusu yapan İbn Kesîr'in metodu açısından çelişki arz etmekte ve onun rivayetleri te'vil aracı olarak kullanabildiğini göstermektedir.

Arasatta müşriklerin küçük yaşta ölen çocukları için tekrar bir imtihan olacağı görüşünü benimseyen İbn Kesîr, bu görüş doğrultusunda Nemerî'nin diğer tenkitlerine de cevap vermektedir. Âhiret bir sınanma yurdu değil ki bu kişiler tekrar imtihana tabi tutulsunlar şeklindeki eleştiriye, âhiretin böyle bir yer olmasının arasatta yükümlülüğe aykırı olmadığını söyleyerek karşılık vermektedir. Ayrıca bağlamını sorgulamadan *يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ* / “Baldırların açılacağı o günde secde etmeye çağrılacaklar fakat buna güçleri yetmeyecek.” meâlindeki Kalem sûresinin 42. âyetini de görüşüne delil olarak göstermektedir.⁷¹⁷

⁷¹⁰ Bk. Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman Heysemî, *Mecmaü'z-zevâid ve menbaü'l-fevâid*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1. Baskı, 1436/2015), “Kader”, 28. (1984 nolu hadis).

⁷¹¹ İsmail Lütfî Çakan, “Atıyye el- Avfî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/ 62-63.

⁷¹² Bk. Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, 10/106-107; Hâkim, *Müstedrek*, 4/496.

⁷¹³ Bk. Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, 10/108.

⁷¹⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/ 113.

⁷¹⁵ Nemerî, Hicri 5. asrın Endülüslü muhaddisi ve malikî fakihidir. Bk. Leys Suûd Câsim, “İbn Abdülber en- Nemerî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 19/ 269-272.

⁷¹⁶ Müfessir, aksine bu hadislerden bir kısmının sahîh olduğunu bir kısmının hasen olduğunu bir kısmının da sahîh ve hasenlerle güç kazanan zayıf hadis olduğunu söyler. Ona göre aynı mevzuuyla ilgili hadisler birbirini destekler ve güçlendirir ise o zaman delil ifade edebilirler. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/ 115.

⁷¹⁷ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/115-116. İmâm Eş'arî bu âyeti Allah'ın güç yetirilemeyen şeyi emredebileceğine delil olarak zikretmektedir. Bk. Eş'arî, *el-İbâne*, 520-522.

İbn Kesîr'e göre arasat meydanındaki sorgunun gerçekliğini destekleyecek sahih kaynaklarda da yer alan hadisler de bulunmaktadır. Bu meyanda zikrettiği iki hadisten birine göre kıyamet gününde müminler Allah'a secde edebilecekler münafık kimse ise buna güç yetiremeyecektir.⁷¹⁸ İbn Kesîr uzunca bir hadisin ilgili kısmını naklederek *taktî* yapmıştır. Hadisin bağlamına bakıldığında önemli bir kısmında arasatta tekrar yapılacak bir sorgulamadan ziyade hesap gününde iman edenlerle aksi durumda olanların nihai gerçeklikle yaratıcı önünde deşifre edilmesinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla İbn Kesîr'in söz konusu hadisi bağlamından kopararak görüşüne delil kabul ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim Buhârî'nin *Sahih*'inde de geçen bu hadise, İbn Kesîr'in iddia ettiği hususla ilgili bir şerh veya bilginin İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) tarafından da kaydedilmediği görülmektedir.⁷¹⁹

İbn Kesîr, Nemerî'nin, Allah kimseyi gücünün üstünde bir güçle sorumlu tutmaz eleştirisine de kendi açısından cevap vermektedir. Ona göre bu, hadisin (arasatla ilgili hadisler) sıhhatine engel değildir. Nitekim *sıratla* ilgili hadislerde de benzer durum ve anlatılar vardır.⁷²⁰ İbn Kesîr yine *Deccâl* ile birlikte müminlerin imtihana tabi tutulacağını belirten hadisi de buna benzetmektedir.⁷²¹ İsrâiloğullarının imtihan olunarak birbirlerini öldürmeleri ve neticede yetmiş bin kişinin ölmesi de arasatta imtihana tabi tutulmayla ilgili hadislerde geçenden daha hafif mahiyette bir olay değildir.⁷²²

⁷¹⁸ Buhârî, "Tevhîd", 24 (no.7438); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 17/202.

⁷¹⁹ Bk. Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer Askalânî, *Fethü'l-bâri bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddin el-Hatîb (Kahire: Dârü'r-Reyyân li't-Türâs, 1. Baskı, 1407/1986-1987), 13/ 437-439.

⁷²⁰ Sıratla ilgili hadislerde anlatılan zorlukları İbn Kesîr görüşüne delil olarak zikretmektedir. Nitekim müfessirin kaydettiğine göre bu hadislerde sıratı kimileri rüzgâr, kimileri asil atlar ve develer, kimi koşarak, kimi yürüyerek, bazıları emekleyerek geçecek, bazıları da yüzüstü sürünerek geçmeye çalışırken cehenneme düşecektir. İlgili hadisler için bk. Müslim, "İmân", no. 302; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 14/ 521-522. (no.17360)

⁷²¹ Rebîa b. Hiraş'ın naklettiğine göre; "Ebû Mes'ûd ve Huzeyfe birlikteyken Huzeyfe şöyle dedi: Ben Deccâl ile birlikte ne olacağını biliyorum. Onun yanında sudan bir deniz, ateşten bir nehir olacak. Ateş gibi gözükən su, su gibi gözükən aslında ateştir. Sizden kim ona yetişip de su içmek isterse ateş gibi gözükenden içsin. Çünkü onun su olduğunu görecekler." Bk. Ebû Dâvûd, "Melâhim", 14. (no. 4315); İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, 10/350. (no.7842)

⁷²² İbn Kesîr'in Bakara sûresi 54. âyetin tefsirinde Nesâî, Taberî ve İbn Ebû Hâtim'den İbn Abbâs kanalıyla verdiği rivayete göre İsrâiloğulları buzağıya tapınmalarından dolayı tövbeyle emredilmişlerdi. Ve tövbeleri ise bilinçsiz bir şekilde birbirlerini öldürmeleri idi. Suddî'den diyerek naklettiği rivayete göre; birbirlerini öldürdüler. Neticede buzağıya tapanlar ve tapmayanlardan toplam ölü sayısı yetmiş bin kişiye ulaşmıştı. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/ 212-213.

Nemerî'nin itirazlarına bu şekilde karşılık veren İbn Kesîr, müşriklerin küçük yaşta ölen çocuklarının arasatta tekrar imtihan olunacağı görüşünü kabul ederek Eş'arî kelâmına uymuştur. Esasında o, bu görüşü savunarak ikinci görüşten yani bu kişilerin cehennemde olacaklarını savunan görüşten daha farklı bir şey söylememektedir. Çünkü bu düşünceye göre arasatta yapılacak imtihanla cennetlik oldukları bilinenler cennete, cehennemlik olduğu bilinenler de cehenneme gidecektir. Allah'ın ezeli yazgısının dışına çıkmak mümkün değildir. Zira Allah, ezeli ilminde bu kişilerin cehennemlik olduklarına hükmetmişse başka bir seçenekleri kalmamaktadır.

İbn Kesîr'in meseleye bu şekilde yaklaşması kader ve insanın sorumluluğu konusuna Eş'arî kelâmıyla baktığını âyeti de bu düşünce ekseninde te'vil ettiğini göstermektedir. Nitekim Eş'arî kelâmının kurucusu İmâm Eş'arî'ye göre mutlak manada ilim, irade ve kudret sahibi olan Allah, ezeli ilminde kulların fillerini de belirleyendir. Kullar fillerinde gerçek manada kudret sahibi değildirler.⁷²³ Dolayısıyla bu anlayışa göre kimin cennetlik kimin cehennemlik olacağı da önceden bellidir. Yine bu mesele bağlamında belirtmek gerekir ki Eş'arîlerin düşünce sistemlerinde Allah'ın âdil olmak zorunda olmadığı, günah işlemeyenleri de cezalandırabileceği ve küfrü emretmemekle birlikte kulları hakkında onu isteyebileceği, güç yetirilemeyen şeylerle sorumlu tutabileceği ve yine çocuklara azap etmesinin onun kötü olduğu anlamına gelmediği belirtilmiştir.⁷²⁴ Kader ve insanın filleri konusuna böyle yaklaştığı için de Eş'arîliğin bu açıdan *Cebriyyeden* çok da farklı olmadığı ve İmam Eş'arî'nin bu görüşlerinden dolayı eleştirildiği belirtilmiştir.⁷²⁵

İbn Kesîr'in de günahın ve sorumluluğun şahsiliğini beyan etmesine rağmen İsrâ sûresi 15. âyetin tefsirinde böyle bir te'vilde bulunması sadece tefsiri değil te'vili bile rivayetler üzerinden yapabildiğini ve rivayetleri kimi zaman anlayışı doğrultusunda kullanabildiğini göstermektedir. Ayrıca İbn Kesîr'in, kadınlardan peygamber

⁷²³ İmâm Eş'arî'nin bu görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Eş'arî, *el-İbâne*, 470-518.

⁷²⁴ Mahmut Ay, "Eş'arî Kelâmında İnsanın Sorumluluğu", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17/3 (2004), 100-102.

⁷²⁵ Ay, "Eş'arî Kelâmında İnsanın Sorumluluğu", 99; Emrullah Yüksel, *Mâtürîdîler ile Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 65-66; Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelâmcılara Eeştirisi*, 150; Hüsnü Aydeniz, *Fahreddin er-Râzî Düşüncesinde İlahî Adalet* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 316.

olamayacağını savunmasında olduğu gibi ⁷²⁶ Eş'arî kelâmına uymayan birtakım görüşleri olsa da rû'yetullah ve müşriklerin/kâfirlerin küçük yaşta ölen çocuklarıyla ilgili yaptığı yorumlar, selefi anlayışa sahip bir âlim ve selefi tefsir ekolünün bir mensubu olarak konumlandırılmasına rağmen ⁷²⁷ onun Eş'arî kelâm geleneğini benimsediğini göstermektedir. Nitekim daha başka âyetlerin tefsirinde özellikle de kader konusu bağlamında müfessirin Eş'arî kelâm anlayışına uygun olarak yaptığı yorumlara rastlanmaktadır. Örneğin A'râf sûresi 28-30. âyetlerin ⁷²⁸ tefsirinde İbn Kesîr: *"Allah kullarını fitrat yani kendisini tanıyacak, birleyecek, kendisinden başka ilah olmadığını bilecek şekilde yaratmış, kendilerinden buna dair mîsâk almış ve bu mîsâkı tabiatlarına yerleştirmiş olsa da sonradan kullarından bazısının şakî bazısının da saîd olacağını belirlemiştir."* diyerek çelişkili bir açıklamada bulunmuş fakat son kerte de Eş'arî kelâmına uygun bir görüş bildirmiştir. ⁷²⁹

İbn Kesîr benzer şekilde *"Şüphesiz biz her şeyi bir takdîr ile yarattık."* meâlindeki Kamer sûresinin 49. âyetinin tefsirinde de kader konusundaki ilgili görüşünü tekrar etmiştir. O; Allah, öncesinde bir kader tayin edip yarattıklarına da buna göre bir yol belirlemiştir demektedir. Bu âyeti ve benzerleri ile yine aynı manadaki hadisleri Ehl-i sünnet imamlarının mahlûkat yaratılmazdan önceki kaderin varlığının ispatı için delil gösterdiklerini ve bunları Kaderiyye (Mu'tezile) fırkasına karşı durmak için kullandıklarını belirtmektedir. ⁷³⁰

İbn Kesîr, tefsirinde mezheplere dair de değerlendirmelerde bulunmaktadır. *Şîaya* ⁷³¹ yönelik olanlar buna örnektir. *فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ* / *"Gök ve yer*

⁷²⁶ İbn Kesîr, İmâm Eş'arî'nin de bu görüşte olduğunu belirtmiştir. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/ 552. Fakat mezhep olarak Eş'arîlerin Mâtürîdîlerin aksine kadınlardan da peygamber olacağı görüşüne sahip olduğu ifade edilmiştir. Bk. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi-Giriş-* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1996), 147; Yüksel, *Mâtürîdîler ile Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, 124-126.

⁷²⁷ Öztürk, "Tefsir Geleneğinde Selefilik Ekolu", 196.

⁷²⁸ *وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ مَا لَا تَعْلَمُونَ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّهْتَدُونَ* *"Çirkin bir iş işledikleri vakit, 'Biz atalarımızı bunun üzerinde bulduk, Allah da bize bunu emretti' derler. De ki: 'Şüphesiz, Allah çirkin işleri emretmez. Siz bilmediğiniz şeyleri Allah'ın üzerine mi atıyorsunuz?' De ki: 'Rabbim adaleti emretti. Her secde yerinde yüzlerinizi (O'na) doğrultun. Dini Allah'a has kılarak O'na ibadet edin. Sizi başlangıçta yarattığı gibi (yine O'na) döneceksiniz.' Allah, bir kısmına hidâyet etti, bir kısmına da sapıklık lâyk oldu. Çünkü onlar Allah'ı bırakıp şeytanları dost edinmişlerdi. Kendilerinin de doğru yolda olduklarını sanıyorlardı."*

⁷²⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/131.

⁷³⁰ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/ 49-50.

⁷³¹ Şîa hakkında bk. Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Dârü't-Türaş, ts.), 29-71. Ayrıca bk. Cevad Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, çev. Mehmet Mahfuz Söylemez-Mehmet Ümit-Cemil

onların ardından ağlamadı, onlara mühlet de verilmedi.” meâlindeki Duhân sûresi 29. âyetin tefsirinde bağlama uymuyor olsa da Hz. Hüseyin’in (ö. 61/680) şehâdeti ile ilgili birtakım rivayetleri gündeme getirmektedir.⁷³² Yine o gün (Hz. Hüseyin’in şehit edildiği gün) her taşın altında taze kan görüldüğü, güneşin tutulduğu, ufkun kızardığı, bazı taşların yere düştüğünün aktarıldığını kaydetmektedir.⁷³³

İbn Kesîr, söz konusu rivayetlerde geçenlerin Şîa’nın gülünç iddiaları ve uydurmalarından ibaret olduğunu söylemektedir. Ali b. Ebî Tâlib’in ondan daha faziletli olduğunu fakat o öldüğü gün, bunların hiçbirisinin olmadığını aynı şekilde Hz. Osman’ın öldürüldüğü gün de bu tür şeylerin olmadığını ifade etmektedir. İbn Kesîr’e göre Hz. Ömer’in ölümü için de aynı durum söz konusudur. En faziletli beşer Hz. Muhammed’in öldüğü gün de bu anlatılanlardan hiçbirisi vuku bulmamıştır. Ayrıca İbn Kesîr ilgili hadisi hatırlatarak Hz. Peygamber’in oğlu Hz. İbrâhim’in öldüğü gün güneş tutulduğunu ve Hz. Peygamber’in *küsûf namazı* kıldırdıktan sonra güneşle ayın herhangi bir kişinin ölmesi veya yaşaması sebebiyle tutulmayacağını bildirdiğini söylemektedir.⁷³⁴

İbn Kesîr diğer itikâdî mezheplerle ilgili de yorumlarda bulunmaktadır. Örneğin Âl-i İmrân sûresi 7. âyetin tefsirinde *فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ* /“...Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih âyetlerinin ardına düşerler...” cümlesiyle kimlerin kast olunduğuna dair Ahmed b. Hanbel’den aktarımda bulunmaktadır. Ebû Ümâme’den (ö.

Hakyemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011),508-529; Abdullatif Harputî, *Kelâm Tarihi*, sad. ve not. Muammer Esen (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 53-72.

⁷³² Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/ 490-491.

⁷³³ İbn Kesîr’in bahsettiklerine uygun rivayet tespit edilememiştir.

⁷³⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/ 491. Tefsirde Râfîzîlerle ilgili de birtakım değerlendirmelere rastlanmaktadır. Örneğin; Haşr sûresinin 8-10. âyetlerinin tefsirinde İbn Kesîr, İmâm Mâlik’in (ö. 179/795) sûrenin 10. âyetinden çıkardığı hükmü beğendiğini söylemektedir: 10. âyetle muhâciri ve ensarı takip eden nesil; “Onlardan sonra gelenler ise şöyle derler: ‘Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önce iman etmiş olan kardeşlerimizi bağışla. Kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin tutturma! Ey Rabbimiz! Şüphesiz sen çok esirgeyicisin, çok merhametlisin.’ ” diyerek dua ettiğine göre Ashâb-ı kirâma söven Râfîzî bir kimsenin fey’ malında herhangi bir payı olamaz. Çünkü âyetle dualarına yer verilerek bu şekilde övülen kimselerin özelliklerine Râfîzî bir kimse sahip değildir. İbn Kesîr böylece âyetin bağlamıyla ilgisi olmasa da İmâm Mâlik’in ensar ve muhacirden sonra gelen neslin âyetten çıkarılan özellikleriyle Râfîzîleri kıyaslayarak sûrenin 8. âyetinde ifadesini bulan fey’ hükmünden Râfîzîlerin faydalanamayacağını söylediği bu yorumuna katılmış ve mezhebî te’vil bağlamında tercih belirtmiş olmaktadır. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/158. İbn Kesîr benzer şekilde Cin sûresi 11-17. âyetlerin tefsirinde bağlama uymadığı halde cinlerin; aramızda en şerli olanlarımız Râfîzî olanlarımızdır dediğine dair rivayet aktarımında bulunmakta ve hadis hocası Mizzî’nin tespitiyle de bu naklin sıhhatine göndermede bulunmaktadır. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/296.

86/705) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber; âyetle kastolunan kişilerin *Hâricîler*⁷³⁵ olduğunu yine Âl-i İmrân sûresinin 106. âyetinde ifadesini bulan; *يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ* / “O gün bazı yüzler ağarır, bazı yüzler kararır” sözleriyle de aynı şekilde Hâricîlerin kastolunduğunu söylemiştir.⁷³⁶ İbn Kesîr bu rivayetin merfû‘ birçok tarîkini İbn Merdûye’nin de rivayet ettiğini söylemektedir. İbn Merdûye’nin ise bu rivayetin içerdiği mana doğrudur ve en kötü ihtimalle bu bir sahâbe sözü yani mevkûf bir rivayettir dediğini nakletmektedir.⁷³⁷

İbn Kesîr’in mevkûf bile olsa Âl-i İmrân sûresi 7. âyeti Hz. Peygamber döneminde ortaya çıkmamış bir mezhep üzerinden okuma girişimi bir te’vil örneğidir. Nitekim benzer bir mezhebî okuma girişimi Âl-i İmrân sûresi 106-107. âyetlerin⁷³⁸ tefsirinde yer almaktadır. Âyetle; ‘O gün nice yüzler ağarır.’ cümlesiyle *Ehl-i sünnet ve’l- cemâatten* olan kimselerin kast olduğunu, ‘Nice yüzler de kararır.’ ifadeleriyle de bid’at ehli kişiler ve fırkaların kastolunduğunu söylemekte ve bu görüşü İbn Abbas’a atfetmektedir.⁷³⁹ İbn Kesîr ayrıca söz konusu âyeti mezhebî okumaya tabi tutan rivayet aktarımında da bulunur. Tirmizî’den diyerek naklettiği hadise göre Ebû Gâlib şöyle nakletmiştir: “Ebû Ümâme Şam minaresinin camisinde asılmış başları gördüğünde ‘Cehennem köpekleri! Bunlar gökkubbe altında öldürülenlerin en şerlileri, bunların öldürdükleri de gökkubbe altında öldürülenlerin en hayırlılarıdır.” dedi. Sonra da; “O gün nice yüzler ağarır. Nice yüzler de kararır.” âyetini okudu. Ebû Ümâme’ye sen bunu Resûlullah’tan işittin mi? dedim. Ben bunu Resûlullah’tan bir hatta iki hatta üç dört dedi

⁷³⁵ Hâricîler hakkında bk. Harputî, *Kelâm Tarihi*, 72-81.

⁷³⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/594. Hadisi farklı bir tarikle İbn Ebû Hâtim rivayet etmiştir. Bk. İbn Ebû Hâtim, *Tefsîr*, 2/594.

⁷³⁷ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/ 8.

⁷³⁸ *يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ* / “O gün bazı yüzler ağarır, bazı yüzler kararır. Yüzleri kararanlara, “İmanınızdan sonra inkâr ettiniz,? Öyle mi? öyle ise inkâr etmenize karşılık azabı tadın” denilir. Yüzleri ağaranlar ise Allah’ın rahmeti içindedirler. Onlar orada ebedî kalacaklardır.”

⁷³⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/ 75. İbn Kesîr, benzer şekilde *وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وَجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ* / “Kıyamet günü Allah’a karşı yalan söyleyenleri görürsün, yüzleri kapkara kesilmiştir. Büyüklük taslayanlar için cehennemde bir yer mi yok?” meâlindeki Zümer sûresi 60. âyetin tefsirinde de âyetin bağlamını aşarak mezhebî bir yorumda bulunmaktadır. İbn Kesîr’e göre ayrılık ve ihtilaf içine düşenlerin yüzleri kararacak, ehl-i sünnet ve’l cemâatin ise yüzleri ağaracaktır. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/378. Söz konusu âyetin siyakına bakıldığında yüzleri kararacak olanlarla kastedilenlerin müşrikler olduğu anlaşılmaktadır.

ve yediye kadar böyle saydı akabinde ‘Şâyet işitmiş olmasaydım size anlatmazdım.’ dedi.”⁷⁴⁰

Yukarıda geçen rivayetin, İbn Ebû Hâtîm’in tefsirinde, Âl-i İmrân sûresi 7. âyetle kast olunanların Hâricîler olduğunu bildiren hadisin hemen akabinde yer alması yine aynı tefsirde farklı bir tarikle geçen; ‘Dımaşk camisinin minaresindeki başlar’ kısmının “*Ezarika*’nın⁷⁴¹ başları/kafaları” ifadesiyle geçmesi,⁷⁴² hadiste bahsi geçen kesik başlarla Hâricîlerin kastolunduğunu göstermektedir. Müfessir İbn Ebû Zemenîn (ö.399/1009) de Âl-i İmrân sûresi 106. âyetin tefsirinde söz konusu rivayeti kesik başları Hâricîlere nispet eden bir ifadeyle zikretmiştir.⁷⁴³ İbn Kesîr’in ise Hâricîlerle ilgili böyle bir rivayeti, tasdik ettiğine işaret edecek şekilde nakletmesi rivayet üzerinden yapılan kelâmî bir te’vil örneği olarak kabul edilebilir.

Bu başlık altında yer alan örnek âyet tefsirlerine dair analizler; İbn Kesîr’in, tefsirinde bir takım kelâmî te’viller yaparak dirayette bulunduğunu göstermektedir. Fakat İbn Kesîr, söz konusu dirayeti ağırlıklı olarak hadis ve rivayetler üzerinden temellendirmektedir. Müfessirin kelâmî açıklamaları ve yorum biçimleri onun sanıldığı ve iddia edildiği üzere *selefi* yorum metodundan ziyade⁷⁴⁴ *Ehl-i sünnet* içerisinde yer alan *Eş’arî* kelâm geleneğini benimsediğini ortaya koymuştur.

4.3. İlmî Yorum

İlmî yorumlarla ilgili izahat tefsir tarihinde *bilimsel tefsir* başlığı altında değerlendirilmektedir. Bilimsel tefsirin ilk nüvelerinin, sahâbe döneminde görülmeye başlandığı belirtilmekle beraber, 19. asırda Batı düşüncesi ve pozitivizmin yaygınlaşması ile birlikte bariz olarak kendini gösteren, 20. asırda ise *bilimsel tefsir ekolü* olarak adlandırılan oluşum içerisinde yoğunluğu artan bir açıklama biçimidir.⁷⁴⁵

⁷⁴⁰ Tirmizî, “Tefsîr”, 4. (no. 3000); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/ 542. (no.22207)

⁷⁴¹ Hâricîlerin bir kolu olan Ezarika hakkında bilgi için bk. Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, 153-154.

⁷⁴² Bk. İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîr*, 2/ 594

⁷⁴³ Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. İshâk İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîz*, thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz (Kahire: el-Fârûku'l-Hadise, 1423/2002), 1/309.

⁷⁴⁴ Mustafa Öztürk; İbn Kesîr’i *selefi tefsir ekolünün* önde gelen isimleri arasında zikretmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. “Tefsir Geleneğinde Selefilik Ekolü”, 195-252.

⁷⁴⁵ Bilimsel tefsir hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Akbaş, “Kur’an Nassının Bilimsel Verileri Işığında Yorumlanmasının İmkân ve Sınırları”, *İslâm ve Yorum*, ed. Fikret Karaman (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 2/111-151.

Bu ekol bilimsel veriler ışığında Kur'an âyetlerini açıklamayı amaçlamaktadır.⁷⁴⁶ Tantavî Cevherî (ö.1940) yazdığı *Cevâhirü'l-Kur'ân* isimli bilim ansiklopedisi mahiyetindeki geniş tefsirle bu ekolün zirve ve sembol ismi olmuştur.⁷⁴⁷ Bilimsel tefsir faaliyeti, üzerinde metodik tartışmaların olduğu bir alandır.⁷⁴⁸ Buna rağmen tefsir içerisinde kendine bir yer bulmuştur. Celal Kırca, Türkiye'de bu ekolün öncü ve tanıtıcı ismi olmuştur.⁷⁴⁹

Bilgiyi elde etmede çoğu zaman aklın ve naklin birlikte iş görüyor olması, bunların birbirinin alternatifi olarak görülmemesi, ayrıca bilimsel tefsir yönteminin pozitif bilimlerin yönteminden istifade ediyor olması sebebi ile bir te'vil türü olarak mevcut te'vil türlerine eklenebileceği ifade edilmiştir. Yani bilimsel tefsir kapsamında yapılacak izahatlar fikhî ve kelâmî te'vilde olduğu gibi tefsirden ziyade te'vîl/yorum boyutuna dâhil olacaktır. Bu görüşe göre bilimsel tefsire, İslâm bilgi ve varlık anlayışına uygun olarak ilahi murada delâlet ve elde edilen bilgiye de te'vil olması cihetiyle bakıldığında tefsir ilmi içinde yer vermek mümkündür.⁷⁵⁰ Bu görüşün haklı olduğunu söylemek

⁷⁴⁶ Veysel Güllüce, "Kur'an'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökür v. dğr. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010), 379; Akbaş, "Kur'an Nassının Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasının İmkân ve Sınırları", 2/127-128.

⁷⁴⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/437-460. Ayrıca bk. M. Suat Mertoglu, "Kur'an'ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantavî Cevherî Örneği", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 26/30 (2011), 91-113.

⁷⁴⁸ Söz konusu tartışmaların üç tarafının olduğu söylenebilir. Bazı araştırmacılar bilimsel tefsir faaliyetine ve bilimsel yoruma tamamen karşıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öztürk, "İlmî Tefsir Anlayışının Meâllerdeki Yansımaları Üzerine", *Meâl Kültürümüz* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 53-76; Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu- Bir Zihniyet Tahlili*-(Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 127-189.; Şehmus Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması* (İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Baskı, 2015), 123-145; Kutbettin Ekinci, "Bilimsel Tefsirin Tefsir Olma Sorunu", *Bilimname* 37/1 (Nisan 2019), 169-190. Bazı araştırmacılar ise bu yorumlama biçimini benimsemektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Güllüce, "Kur'an'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi", 377-399; Akbaş, "Kur'an Nassının Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasının İmkân ve Sınırları", 2/111-151. Bazı araştırmacılar ise bu iki zümre arasında orta yolu bulmaya çalışmaktadır. Bk. Mehmet Kaya, "Bilimsel Tefsir ve Değişim", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3/5 (Haziran 2016), 195-223; Fatih Tiyek, "Kur'an'ın Sabiteleri ve Tefsirin Yöntemi Çerçevesinde Bilimsel Tefsire Bakış", *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı (12-15 Mayıs 2016)* (Isparta, 2016), 3/ 103-115.

⁷⁴⁹ Kırca'nın konuyla ilgili çalışması hakkında bilgi için bk. Celal Kırca, *Kur'an ve Fen Bilimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 5. Baskı, 2005). Bilimsel tefsiri benimseyenlerce metodoloji oluşturma çabaları devam etmekte; bu tefsirin meşruiyeti için birtakım kurallar öne sürülmektedir. Bk. Güllüce, "Kur'an'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi", 394; Akbaş, "Kur'an Nassının Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasının İmkân ve Sınırları", 142-143. Bir örnek vermek gerekirse; hipotezlerden ziyade kesinleşmiş bilimsel kanunlar ışığında bazı âyetlerin yorumlanabileceği ifade edilmiştir. Kırca, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, 79; Güllüce, "Kur'an'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi", 378; Kaya, "Bilimsel Tefsir ve Değişim", 219-220.

⁷⁵⁰ Tefsir bağlamında yapılacak ilmi açıklamaların tefsir değil te'vil kategorisinde görülmesi gerektiği ile ilgili bk. Sıddık Baysal, "Mahiyeti, İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Bilimsel Tefsir", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* (2019), 3/ 2, 251-255, 226-266.

mümkündür. Nitekim müfessirler dönemlerinin bilimsel birikiminden hareketle âyetlere anlam vermiş ve bunu tercihleri olarak ortaya koymuşlardır. Örneğin; Fahreddîn Râzî'nin Bakara sûresi 22. âyetin⁷⁵¹ tefsirinde yerin döşek gibi yaratılmasından yola çıkarak dünyanın hareketli olmayıp sabit olduğu yönünde kanaat bildirmesi,⁷⁵² bu duruma örnek olarak verilebilir ki Râzî'nin bu sonuca, döneminin geçerli bilimsel teorisi olan *Batlamyus modelini*⁷⁵³ benimsemesinden dolayı vardıgı belirtilmiştir.⁷⁵⁴

İbn Kesîr de kendi döneminde geçerli olan bilime yönelik bazı ön kabullerden hareketle birtakım yorumlar yapmaktadır. Müfessirin ilmî yorumlarına dair ilk örnek olarak Mutaaffî'nin sûresinin 7-9. âyetlerinde ifadesini bulan *siccîn* kelimesini izahı verilebilir. Söz konusu âyetler şöyledir: *“Hayır, günahkârların yazısı, muhakkak siccîndedir. Siccînin ne olduğunu sen ne bileceksin. O, yazılmış bir kitaptır.”*

İbn Kesîr, âyetteki *siccîn*⁷⁵⁵ kelimesinin darlık anlamına geldiğini söylediği gibi kelimenin veznine dair de açıklamalar yapar ve *siccîn*le ilgili hadislerle dair aktarımda ve atıfta bulunur. Ona göre *siccîn*in mahiyetiyle ilgili olarak doğru olan darlık anlamına gelen ‘sicc’ kelimesinden türediğidir. Nitekim bununla ilgili; *“Allah’ın yarattıkları aşağıya doğru sarktığında daralırlar yukarı doğru çıktıkça ise genişlerler. O yüzden de yedi felekten her biri bir altındakinden daha yüksek ve geniştir. Yedi yer tabakasından her biri ise aksine bir üsttekenden daha dardır. En dar ve aşağı nokta ise yedinci arzın ortasındaki merkez bölgedir.”* der. Bu ilmî yoruma ilaveten günahkârların, bir nevi cehennemnin altı olarak da açıkladığı *siccîn* denen yere gideceklerini ve bunun Allah indinde yazılmış bir

⁷⁵¹ /الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ
“O, yeri sizin için döşek, göğü de bina yapan, gökten su indirip onunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkarandır. Öyleyse siz de bile bile Allah’a ortaklar koşmayın.”

⁷⁵² Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 2/336.

⁷⁵³ “Kuramsal astronomi alanında Müslüman astronomlar Batlamyus (MS.150 yılları) ve Aristoteles’in (MÖ. 384-322) yolundan giderek Yer’in hareket etmeksizin evrenin merkezinde durduğuna ve Güneş de dâhil olmak üzere diğer bütün gök cisimlerinin onun çevresinde dairesel yörüngeler üzerinde sabit hızlarla dolandığını kabul etmişlerdir.” Bk. Seyfettin Kaya, “Ortaçağ’da Arap-İslâm Dünyasında Astronomi Bilimi”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (2017), 356. A.mlf. “Batlamyus’un Astronomi Anlayışına İslâm Dünyasından ve Selçuklulardan Eleştiriler ve Düzeltmeler”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 özel sayı (Güz 2019), 19-42.

⁷⁵⁴ Bk. İkinci, “Bilimsel Tefsirin Tefsir Olma Sorunu”, 182.

⁷⁵⁵ Kur’an’da bu kelimenin geçtiği ilgili âyetlere de atıfta bulunularak hapis anlamına geldiği ve cehennemde bir kuyu olduğuna dair açıklamalar yapılmıştır. Bk. İsfahânî, *Müfredât*, “scn”, 1/398-399; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “scn”, 3/1947.

hüküm olduğunu da söylemiştir.⁷⁵⁶ Böylece o, âyetin bu yöndeki tefsiriyle öncesinde yaptığı ilmî açıklamayı bir nevi uzlaştırmıştır.

Tefsirlerde bilimsel açıklamaya konu olan bir alan da göklerin ve yerin yaratılışıdır. İbn Kesîr de göklerin ve yerin yaratılmasından bahseden âyetlerin tefsirinde konuyla ilgili ilmî birtakım açıklamalarda bulunur. Örneğin; *أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ* / “*İnkâr edenler, göklerle yer bitişikken, bizim onları ayırdığımızı ve diri olan her şeyi sudan meydana getirdiğimizi görmediler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?*” meâlindeki Enbiyâ sûresi 30. âyetin tefsirinde sade fakat ilmî bir açıklama yapar. Yaratılışın başlangıcında her şeyin üst üste ve bitişik olduğunu, yaratıcının ikisini birbirinden ayırarak gökleri yedi gök olarak meydana getirdiğini, yer ile gök arasını da hava boşluğunu var ederek ayırdığını böylece semadan yağmur yağdığını yeryüzünün de bitki bitirdiğini söylemektedir. İbn Kesîr daha sonra âyetin izahını rivayetlerle devam ettirmektedir.⁷⁵⁷

Göklerin ve yerin yaratılmasından bahseden Fussilet sûresinin 9-12. âyetlerinin⁷⁵⁸ tefsirinde de İbn Kesîr’in ilmî yorumlar yaptığı görülmektedir. Müfessirin belirttiğine göre bu âyetler aynı zamanda ... *سِتَّةَ أَيَّامٍ* ... / “*Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratmıştır...*” meâlindeki A’râf sûresinin 54. âyetinin ilk cümlesinin de tefsiri mahiyetindedir. Ona göre âyette ifadesini bulan yerlerin yaratılması, göklerinkinden önce olmuştur. Çünkü yer temel gibidir ve yapmaya temelden başlamak esastır. Tavan ise sonradan gelir. Ayrıca yerlerin yaratılmasının göklerinkinden önce olduğunun nasla da sabit olduğunu söyler.

⁷⁵⁶ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/376-377.

⁷⁵⁷ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/324-325.

⁷⁵⁸ *قُلْ أَنْتُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِي مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلنَّاسِ لِيَوْمٍ تَمْ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ* / “*De ki: ‘Siz mi yeri iki günde (iki evrede) yaratana inkâr ediyor ve O’na ortaklar koşuyorsunuz? O, âlemlerin Rabbidir.’ O, dört gün içinde (dört evrede), yeryüzünde yükselen sabit dağlar yarattı, orada bolluk ve bereket meydana getirdi ve orada rızık arayanların ihtiyaçlarına uygun olarak rızıklar takdir etti. Sonra duman hâlinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne, ‘İsteyerek veya istemeyerek gelin.’ dedi. İkisi de, ‘İsteyerek geldik.’ dediler. Böylece onları, iki günde (iki evrede) yedi gök olarak yarattı ve her göğe kendi işini bildirdi. En yakın göğü kandillerle süsledik ve onu koruduk. İşte bu, mutlak güç sahibi ve hakkıyla bilen Allah’ın takdiridir.*”

Yerlerin daha önce yaratıldığını düşünen İbn Kesîr bu açıdan yukarıdaki âyetlerle aynı konudan bahseden Nâziât sûresinin 27-33.âyetleri⁷⁵⁹ arasında bir çelişki olmadığını İbn Abbas'tan gelen rivayetlerle açıklar. Buna göre Allah önce yeri iki günde yaratmış sonraki iki günde gökleri var etmiş son iki günde ise yeri donatarak yaşamaya elverişli hale getirmiştir. Arzın donatılması; suların, otlakların, dağların ve cansız varlıkların yaratılması demektir.⁷⁶⁰ İbn Kesîr ayrıca Nâziât sûresinin ilgili âyetlerinde geçen وَالْأَرْضَ / “yeri düzenleyip döşedi” ifadeleriyle ilgili kendinden önceki İbn Abbas ve Taberî gibi tefsir otoritelerine atıfla ilmî bir açıklamayı da aktarmıştır. Buna göre yerin döşenmesi; yer ve göklerdeki mahlûkatın sûreti belirdikten sonra yere yerleştirilmiş bi'l'-kuvve (kinetik) yeteneklerin fiile (dinamik) dönüştürülmesidir.⁷⁶¹

İbn Kesîr bu âyetlerde geçen *gün* kelimesini mutad olarak kullanılan gün anlamında açıklamakta ve sırasıyla pazar günü başlayan yaratmanın göklerin de perşembe ve cuma günü yaratılmasıyla nihâyete erdiğini söyleyerek bir mantık hatası yapmaktadır.⁷⁶² Zira göklerle yer arası İbn Abbas'tan da yaptığı nakle göre göklerin yaratılmasından sonra olmaktadır. İbn Kesîr'e göre cumartesi günü ise hiçbir yaratma meydana gelmemiştir ve bugüne kesme anlamına gelen *sebt* denilmesi de bundan kaynaklanmaktadır.⁷⁶³

“Sonra duman / ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ *hâlinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne, ‘İsteyerek veya istemeyerek gelin.’ dedi. İkisi de, ‘İsteyerek geldik.’ dediler*”. âyetindeki *dumanın*; yer yaratıldıktan sonra sudan yükselen duman (bir nevi buhar) olduğunu söylemektedir. ‘İsteyerek veya istemeyerek gelin’ ifadelerini ise İbn Abbas'tan naklen şöyle açıklar: Allah göklere benim güneşimi, ayımı ve yıldızlarımı çıkar diye emreder. Yere ise nehirlerimi, mahsullerimi, yataklarımı çıkar diyerek buyurur.⁷⁶⁴ Müfessir; وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا / “Her göğe görevini vahyetti.” âyetinin tefsirini ise Taberî'ye atıfla yapar. Buna göre Allah her sema tabakasında oradaki melekleri, denizleri, dağları, bilinmeyen başka

⁷⁵⁹ وَأَنْتُمْ أَشَدُّ خُلُقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنِيهَا رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّيَهَا وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَيْهَا وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ نَحِيهَا أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا / “(Ey inkârcılar!) Sizi yaratmak mı daha zor, yoksa göğü yaratmak mı? Onu Allah kurmuştur. Onu yükseltmiş ve ona düzen ve âhenk vermiştir. O göğün gecesini karanlık yaptı, ışığını da çıkardı. Ardından yeri düzenleyip döşedi. Ondaki suyunu ve merasını çıkardı. Dağları sağlam bir şekilde yerleştirdi. Bunları sizin için ve hayvanlarınız için bir yarar kaynağı yaptı.”

⁷⁶⁰ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/421-422.

⁷⁶¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/178, 6/352.

⁷⁶² İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/422.

⁷⁶³ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/147.

⁷⁶⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/422.

mahlûkatları yaratmış âyetin sonunda ifade edildiği üzere dünya semasını yıldızlarla donatarak onu hem bir süs hem de şeytanlara karşı bir koruma kılımıştır. Yaratmayı sonlandırdıktan sonra ise A'râf sûresi 54. âyette ifade edildiği gibi *arşa* istiva etmiş, yönelmiştir.⁷⁶⁵

İbn Kesîr'in yerlerin ve göklerin yaratılmasıyla ilgili yaptığı atıflardan kendinden önceki tefsir birikimden istifade ettiği, yerin daha önce yaratıldığı görüşüne sahip olduğu, âyetlerde geçen *gün* kelimesini bilindik anlamıyla gün olarak anladığı yine Fussilet sûresinde geçen *dumanı* su buharı olarak yorumladığı görülmektedir.

İbn Kesîr göklere, gök cisimlerinin mahiyeti ve hareketlerine dair de ilmî yorumlarda bulunmaktadır. Ona göre *arz* yeryüzünü, *sema* yedi tabaka halinde gökyüzünü oluşturur. İbn Kesîr'e göre birinci gök katmanıyla yer arasındaki mesafe her yerde 500 yıllık bir yol kadardır ve birinci semanın kendi kalınlığı da yine 500 yıllık yol mesafesiyle aynıdır. Sonra ikinci gök tabakası gelir ve bu katman içindekilerle birlikte birinci gök tabakasını içine alır. İkinciyle birinci gök tabakası arasındaki mesafe de 500 yıllık yol uzunluğudur. Diğer gök tabakaları, aralarındaki mesafe ve kalınlıklarıyla ilgili de aynı durum geçerlidir.⁷⁶⁶

Bakara sûresi 255. âyetinin... وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ... / ...“O'nun kürsüsü, bütün *gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır...*” kısmında yer alan *kürsî*yle ilgili kimi kelâmcıların, müslüman bazı astronomların verdikleri bilgiye göre *kürsî*nin sabit yıldızların mekânı olan sekizinci gök tabakası olduğuna dair iddialarına değinmektedir. Buna göre sekizinci feleğin üzerinde *atlas* veya *esîr*⁷⁶⁷ göğü de denilen dokuzuncu gök bulunmaktadır. Bazı rivayetlere göre ise *kürsî*nin *arş* olduğu nakledilmiştir. Fakat İbn Kesîr'e göre *kürsî* *arş*tan başka bir şeydir ve *arş*, *kürsî*den daha büyüktür. Nitekim aktardığı birtakım hadis ve haberler de, ona göre *arş*ın daha büyük olduğuna delâlet etmektedir.⁷⁶⁸

⁷⁶⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/177.

⁷⁶⁶ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/555.

⁷⁶⁷ Bu anlayışta gökyüzünün ve yıldızların tözü *esîr* olarak isimlendirilmektedir. *Esîr* bir unsur olmakla birlikte, bilinen dört unsurdan ayrıdır ve ebedîdir. Bk. Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, çev. Abdurrahman Aliy (Ankara: TÜBA Yayınları, 3. Baskı, 2015), 2/4.

⁷⁶⁸ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/550.

Göklere ve tabakalarına dair bu bilgi ve görüşlerini paylaşan İbn Kesîr, gök cisimlerinin mahiyetleri ve hareketlerinden de bahsetmektedir. Ona göre Allah'ın, gök cisimleri olan güneş ve aydan bahsetmesinin nedeni seyyar yedi yıldızın en belirgin olmaları sebebiyledir. Ayrıca bu ikisi, sabit yıldızlardan daha büyük ve üstündür.⁷⁶⁹ İbn Kesîr'in bu ayırımından seyyar yıldızlarla; gezegenleri, sabit yıldızlarla; gezegenlerden daha küçük görülen yıldızları kastettiği anlaşılmaktadır.

İbn Kesîr, güneş ile ayın hareket ve yörüngelerine dair de açıklamalar yapmaktadır. Burûc sûresinin *وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ* / *Burçlarla dolu göğe andolsun.*” meâlindeki birinci âyetinin tefsirinde yıldızlar anlamına da geldiği söylenmiş olan *burûcun* mahiyetine dair kendi görüşünü açıklamamakla birlikte Taberî'nin yaptığı tercihi nakletmektedir.⁷⁷⁰ Taberî'ye göre bu burçlar güneş ve ayın konaklama yerleri yani yörüngeleridir. Oniki tane olup ay bunları iki tam gün ve bir günün üçte biri kadar sürede kat eder. Böylece ayın yirmi sekiz adet konaklama yeri olur ki ay, iki gece de görünmez olur. Güneş ise bu burçların her birini bir ay süreyle kat eder.⁷⁷¹

Müfessir, Yâsin sûresi 38-40. âyetlerin⁷⁷² tefsirinde de yine güneş ve ayın hareketlerine dair ayrıntılı bilgiler aktarmaktadır. Güneşe ait özel bir ışık aya ait de özel bir nur vardır. Her birinin yürüyüşü de farklıdır. Güneş her gün doğar ve batar fakat doğuş ve batış yerleri yaza ve kışa göre değişir. Bu sebeple de gündüz uzarken gece kısaltmakta gece uzarken gündüz süresi kısaltılmaktadır. Ay için de ayrı menziller belirlenmiştir. İlk gece nuru az olur ikinci gece nuru artar daha sonra menzili yükselir ve yükseldikçe de aydınlaticılığı artar. Nurunu güneşten alsa da on dördüncü gecede ayın nuru tamamlanır. Ayın sonuna kadar da eksilmeye devam eder ve âyette geçtiği üzere eğri hurma dalı gibi olur. İbn Kesîr bu açıklamalarla birlikte ayın konaklama yerlerine göre aldığı farklı isimleri de tek tek zikretmektedir.⁷⁷³

⁷⁶⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/557.

⁷⁷⁰ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/387.

⁷⁷¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/332.

⁷⁷² وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ / “Güneş de kendi yörüngesinde akıp gitmektedir. Bu, mutlak güç sahibi, hakkıyla bilen Allah'ın takdiri (düzenlemesi)dir. Ayın dolaşımı için de konak yerleri (evreler) belirledik. Nihâyet o, eğrilmiş kuru hurma dalı gibi olur. Ne güneş aya yetişebilir, ne de gece gündüzü geçebilir. Her biri bir yörüngede yüzmektedir.”

⁷⁷³ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/283-284.

Müfessirin güneşin ve ayın hareketleri ile yörüngesine dair görüşleri aynı zamanda onun Batlamyus modeline göre bir anlayış geliştirdiğini de göstermektedir. Nitekim *Batlamyus modeline* göre dünya sabit, güneş hareketlidir. Güneş ve diğer gök cisimleri dünyanın etrafında dönmektedir. Batlamyus teorisi, *Kopernik* teorisi ortaya çıkana kadar miladi 15. asırlara kadar etkisini sürdürmüştür.⁷⁷⁸

İbn Kesîr'in milâdî 14. asırda dahi *arşın* şekliyle ilgili görüşleri bağlamında, dünyanın yuvarlak olduğu bilgisine karşı çıkması, keza güneşin pozisyonu ve hareketlerini de bu paralelde yorumlaması belli ki konuyla ilgili hadisler çerçevesinde düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim delililerin dayandığı sahih görüşün bu olduğunu ısrarla vurgulamakta, ilgili hadis ve rivayetleri zikretmektedir.⁷⁷⁹ Dirayet tefsirlerinin başında zikredilen *Mefâtîhu'l-gayb*'da ise aksine Râzî, akli delillendirme yoluyla dünyanın düz değil yuvarlak olduğu sonucuna varmaktadır.⁷⁸⁰ Buradan ise İbn Kesîr'in bilimsel alanla dînî alan arasında bir ayrıma gitmediği ayrıca nas merkezli düşünmesinin ve de hadis bilgisinin ilmî yorumlarını dahi etkilediği çıkarımını yapmak mümkündür.

İbn Kesîr, En'âm sûresi 74-79. âyetlerin tefsirinde gök cisimleri olan gezegenlerle ilgili bilgiler vermektedir. Hz. İbrâhim'in, kavmine, heykellere ve gezegenlere tapmalarındaki yanlışlığı gösterdiğine değinmektedir. Bu gezegenlerin isimlerini saymaktadır. Bunlar sırasıyla; *Ay, Utarid, Zühre, Güneş, Merih, Müşteri ve Zuh* gezegenleridir. Bunların en aydınlatıcı olanları ise önce güneş sonra ay sonra ise Zühre gezegenidir. Hz. İbrâhim önce bu *Zühre (Venüs)* gezegeninin ilâh olamayacağına dikkat çekmiştir. Müfessirin verdiği bilgiye göre bu gezegen doğudan doğmakta ve güneş ufukta batana kadar hareket etmektedir.⁷⁸¹ Benzer şekilde *أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ* / “Görmediniz mi, Allah yedi göğü tabaka tabaka nasıl yaratmıştır?” meâlindeki Nûh sûresi 15. âyetin tefsirinde de gezegenlerin isimlerine, hareket ve yörüngelerine dair ilmî birtakım açıklamalarda bulunmaktadır. Bu gezegenlerden dünya semasının en alt tabakasında bulunanı *Ay*'dır. İkinci tabakada *Utarid* (Merkür) üçüncü tabakada

⁷⁷⁸ Kaya, “Ortaçağ'da Arap-İslâm Dünyasında Astronomi Bilimi”, 354-373; Celal Kırcı, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, 177.

⁷⁷⁹ Arşın mahiyeti ve güneşin doğmak için izin istemesi ile ilgili hadisler hakkında bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/548-549; 5/282-283.

⁷⁸⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 2/337.

⁷⁸¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/45. Çobanyıldızı olarak bilinen Venüs gezegeninin İbn Kesîr'in ifade ettiğinin aksine akşam güneş batarken batıdan doğduğu sabah ise doğudan battığı belirtilmiştir. Bk. Hümeýra Nur İşlek, *Kur'an'da Astronomi İle İlgili Âyetler ve Tarihi Süreç İçerisindeki Yorumu* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 84.

Zühre (Venüs) dördüncü tabakada güneş, beşinci tabakada Merih (Mars) altıncı tabakada Müşteri (Jüpiter) yedinci tabakada Zuhal (Satürn) yer almaktadır.⁷⁸² Sabit yıldızlar ise ona göre daha önce belirtildiği gibi sekizinci felekte yer almaktadır.⁷⁸³

İbn Kesîr'in bu izahlarından gezegen isimlerini ve sayısını bugünkü bilimsel kabullere oldukça yakın bir şekilde açıkladığı görülmektedir. Konuyla ilgili yapılan son bilimsel konsensüse göre güneş sisteminde isimleri sırasıyla *Merkür, Venüs, Yer, Mars, Jüpiter, Saturn, Uranüs ve Neptün olan sekiz gezegen olduğu kabul edilmiştir.*⁷⁸⁴ Ayrıca İbn Kesîr'in her gök tabakasında farklı bir gezegenin bulunduğunu söylemesi, “*Göğü yedi tabaka halinde yarattı.*” meâlindeki âyette ifadesini bulan yedi gök tabakasını bir nevi gezegenler yardımıyla açıkladığını göstermektedir.

İbn Kesîr, ayrıca bu konularla ilgilenen bilginlerin, *esir göğü* denilen feleğin, diğer *feleklerin* aksi istikamette hareket ettiğini söylediklerini aktarmaktadır. Çünkü onun hareketi bütün diğer feleklerin aksi yönünde olmaktadır. Yıldızların da kendi yörüngelerinin aksine bir yol alışları vardır ve batıdan doğuya doğru dönerler. Hepsinin bir yörüngesi ve süresi vardır. Ay ayda bir defa, güneş senede bir defa *zuhal* ise otuz yılda bir kere kendi yörüngesinde döner. Yörüngelerini dolaşma süreleri de yörünge genişliğiyle doğru orantılıdır. İbn Kesîr, gök cisimlerine ve hareketlerine dair bu bilgileri aktardıktan sonra şu dikkat çekici ifadelerle sözlerine son vermektedir: “*Bunlar bu konuda söylenenlerin bir özetidir. Her ne kadar bu konuda söz söyleyenlerin birçok ihtilaf noktası olsa da biz bunları açıklama konumunda değiliz. Maksat ise Allah'ın; 'Görmediniz mi, Allah yedi göğü tabaka tabaka nasıl yaratmıştır? Onların içinde nasıl ayı, bir ışık, güneşi de bir kandil yapmıştır?' manasını açıklamaktır.*”⁷⁸⁵

Burada altı çizilmesi gereken husus; İbn Kesîr'in yukarıda ele alınan âyetlerin tefsirleriyle ilgili bilimsel izahatı, âyetlerde bahsi geçen yerlerin ve göklerin yaratılması gibi tabiata dair somut bütün gözlemlenebilir varlık ve hadiselerin; Allah'ın varlığının delili, ulûhiyetinin ve birliğinin alâmetleri, güç ve kudretinin en büyük göstergeleri oldukları yönünde yapmasıdır. Kevnî âyetleri tefsir ediş tarzıyla ilgili bu özelliğin klasik dönem dirayet tefsirlerinde de ilmî izahlarda görülen belirgin ve temel bir hususiyet

⁷⁸²Yukarıda geçen gezegen isimlerinin günümüzde kullanılan karşılıkları tefsirin Türkçe tercümesinden bakılarak ifade edilmiştir. Bk. İbn Kesîr, İbn Kesîr tefsiri, 11/400.

⁷⁸³ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/288-289.

⁷⁸⁴ İşlek, *Kur'an'da Astronomi İle İlgili Âyetler ve Tarihî Süreç İçerisindeki Yorumu*, 86.

⁷⁸⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/289.

olduğu belirtilmiştir.⁷⁸⁶ Buradan ise klasik dirayet tefsirlerinde görülen bu özelliğin rivayet tefsirleri grubunda sınıflandırılan *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de de görüldüğü sonucunu çıkarmak mümkündür.

İbn Kesîr'in alıntılanan yukarıdaki cümleleri aynı zamanda günümüzde *bilimsel tefsir* olarak isimlendirilen tefsir türüne kendi dönemi açısından nasıl baktığını da açık şekilde göstermektedir. Zira bu cümlelerinden anlaşıldığı üzere; bilimsel-ilmî birtakım bilgileri aktarmanın, âyetleri bu bilgilere göre yorumlamanın amacı bizatihi bilimsel ve ilmî bir faaliyet yapmak değil, bilakis âyetlerde ifadesini bulan Allah'ın tekliğine, büyüklüğüne ve hükümlerliliğine vurgu yapmaktır.

Sonuç olarak ifade edilirse *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de yer alan fikhî, kelâmî ve ilmî yorumlar bu tefsirin salt bir rivayet tefsiri olmadığını aksine içerik olarak rivayet ağırlıklı olmakla birlikte dirayet yönünün de olduğunu kanıtlar mahiyettedir. Yani İbn Kesîr, tefsirinde, dirayete konu teşkil eden birtakım bilgiler eşliğinde yorum da yapmaktadır. Yorumlarını ise büyük çoğunlukla salt akıl boyutuyla değil rivayetleri görüşü doğrultusunda kullanarak yapmaktadır.

⁷⁸⁶ Bk. Asim Duran, *Dirayet Tefsirleri Geleneğinde Kur'an'daki Kevnî Âyetlerin Yorumlanma Biçimleri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 98-99.

SONUÇ

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm, güvenilirlik atfedilen, rivayetlerden özellikle merfû' rivayetlerden oluşan ve bu yönüyle rivayet tefsiri olarak konumlandırılan önemli bir tefsirdir. Bu çalışmada *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, dirayet boyutuyla incelenmiş, salt rivayet aktarımını aşan açıklama şekillerine ve özelliklerine sahip olduğu tespit edilmiştir.

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm'de; sırasıyla rivayetler, bağlam bilgisi ve dil, anlamı belirlemeye etki eden unsurların başında gelmektedir. Bu unsurlardan en dikkat çekici olanı rivayetlerdir. Çünkü rivayetler, yaygın olarak bilinenin aksine salt bir aktarım unsuru olmanın ötesine geçerek müfessirin tercihlerine etki eden bir dirayet vasıtası olarak da kullanılmıştır. Özellikle hadislerle ilgili tasarruflar, dikkat çekici tarzda ve düzeydedir. Bu tasarruflardan bazıları isnad ve metin tenkidi usulleriyle doğrudan hadisler üzerinde olurken dirayet açısından dikkat çeken önemli bir husus da hadislerin, müfessir tarafından görüşüyle uyumlu olacak şekilde kullanılmasıdır. Bir diğer ifadeyle rivayet müfessiri yönlendirmemekte, müfessir tercihine göre rivayeti seçip görüşüne uyarlamaktadır. Bilhassa hadislerle görüşünü delillendirirken ve âyetlerle hadisler arasında görüşüne uyacak şekilde alaka kurarken müfessirin böyle bir yol izleyebildiği görülmüştür. Yine dikkat çekici şekilde sadece hadislerin kendisi değil hadis tenkit usulleri de bazen bir tercih vasıtası olarak kullanılmıştır. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de âyetlerin metinsel ve tarihî bağlamına uygunluk (siyak ve mekkî-medenîlik), hadisleri tenkide etki eden önemli bir kriterdir. Bazı âyetlerin tefsiriyle ilgili hadislerin zikredilmekle kalmayıp aralarındaki ihtilaf probleminin ele alınıp çözüme gidilmeye çalışılması yine bazı âyetlerle çeliştiği varsayılan hadislerin gündeme getirilip aralarında bir çelişkinin olmadığını ispat gayreti ve tüm bunların belirli bir usul dâhilinde yapılıyor olması, tefsirin dirayet yönüyle ilgili önemli bir hususiyettir. Bir açıdan bakıldığında, hadislerle ilgili bahsi geçen tasarruflar; İbn Kesîr tarafından, tefsir ile hadis arasında gözetilen ve kurulan güçlü alakanın pratikteki yansımalarını da ifade etmektedir.

Sahâbe ve tâbiînden (mevkûf ve maktû') gelen rivayetlerle ilgili tercihler ve kimi zaman bu tercihlerin çeşitli açılardan temellendirilmesi de tefsirin dirayet boyutuyla ilgilidir. İsrâiliyat kapsamında yer alan değerlendirme ve tasarrufların en dikkat çekici tarafı ise bu tür rivayetlerin kabulünde senedin sıhhatinin yeterli görülmeyip akla arz ve şeriata

uygunluk gibi kriterlerin de göz önünde bulundurularak, söz konusu rivayetlerle ilgili isrâiliyyattır tespiti yapılıp yapılmış olmasıdır. Yeri geldiğinde merfû‘ hadis kapsamındaki bazı rivayetler dahi aynı şekilde isrâiliyyat olarak değerlendirilip tenkit edilmiştir. Tarih bilgisinin de bazen görüş ve tercihlere vasıta kılınması önemli bir husustur. İbn Kesîr örneğinden hareketle; gerek merfû‘ rivayetlerin gerekse mevkûf ve maktû‘ rivayetlerin müfessirin tercihlerinde kullanılması yani dirayete konu teşkil etmesi kavramsal bahiste irdelenen rivayet tefsiri kavramının içeriği ve bu bağlamda rivayet-dirayet tefsiri ayrımının sorunlu olduğu tezini haklı çıkarmakta ve teyit etmektedir.

Bu tefsirde müfessirin görüş ve tercihlerine etki eden unsurlar, rivayetlerle sınırlı kalmamıştır. Metin içi bağlam unsuru olarak Kur’an’ı Kur’an’la tefsire ve siyaka başvurulması, âyetler arası işkâl yani çelişki vehmi problemine değinilmesi; müfessirin usulünde sadece rivayetin değil metinsel münasebetin de dirayete etki edecek şekilde kullanıldığını göstermektedir. Burada özellikle dikkat çekilecek husus; Kur’an’ı Kur’an’la tefsirin bu tefsirde dirayet vasıtası olarak da kullanılmış olmasıdır. İbn Kesîr örneği üzerinden ulaşılan bu netice, rivayet tefsiri kavramının içeriği ve bu bağlamda rivayet-dirayet tefsiri ayrımının sorunlu oluşu tezini haklı çıkarmakta ve teyit etmektedir.

Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm’de dilsel analizler de azımsanmayacak oranda yer kaplamaktadır. Lugat, Nahiv, Belâgat ilminin verileriyle, Arap şiiri ve kıraat bilgilerinden dilsel izahlar ve tercihler temelinde önemli oranda istifade edilmiştir. Siyakın dilsel tercihleri çok büyük ölçüde belirleyen bir araç olarak kullanıldığı görülmüştür. Şâz kıraatler de bu tefsirde tercihlere konu olabilmektedir. Arap şiirinden hem istişhâd (delil getirme) hem de tefsiri zenginleştirme amacıyla iki farklı şekilde istifade edilmiştir.

Tefsirin diğer bir dirayet boyutunu fikhî, kelâmî ve ilmî te’viller oluşturmaktadır. Müfessirin fikhî yorumlarında çoğunlukla Şâfiî fıkıh geleneğine göre neticeye ulaştığı, kelâmî yorumlarında bilinenin aksine Selefi değil Eş’arî kelâm geleneğine bağlı olduğu, ilmî yorumlarında döneminin bilimsel kabullerinin etkili olduğu görülmüştür. Bu üç farklı yorum şeklinde de naslar çerçevesinde ve kendinden önceki birikimden istifadeyle görüş bildirdiği tespit edilmiştir.

İbn Kesîr'in rivayet üzerinden bir usul izlemesi; Kitab ve sünnet temeline dayalı bir akılcılığı savunan İbn Teymiyye'den etkilenmesi ve Şâfiî geleneğini benimsemiş olmasıyla açıklanabilecek bir husustur. Keza İbn Kesîr, tefsirinde de büyük ölçüde Taberî'yi izlemiş hatta Taberî tefsirini kaynak olarak kullanmıştır. Bu bağlamda İbn Kesir'in nakilci bir geleneğin mensubu olduğunu ve bu geleneğe dayalı anlayışını tefsirinde görüş ve tercihlerini ortaya koyarken takip ettiği usulüne fazlasıyla yansıttığını belirtmek gerekir.

Bu çalışma neticesinde *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'in, farklı boyutlarıyla, dirayet yönünün olduğu ortaya çıkmıştır. Fakat bu dirayet, ifade edildiği üzere salt akıl yürütme (soyut) değil naslar üzerinden ve naslar çerçevesinde gerçekleşen bir akıl yürütmedir. Bu sonuç, kavramsal içeriğine dair ortaya koymaya çalıştığımız; dirayetin, rivayetten ve te'vilin temelini oluşturan tefsir faaliyetinden bağımsız bir süreç olmadığı şeklindeki kanaatimizi pratik açıdan te'vit etmiştir.

Bu çalışmanın amacına ve elde edilen sonuçlara rağmen şu hususu da belirtmek gerekir: İbn Kesîr'in, görüşlerini-tercihlerini rivayetler çerçevesinde ortaya koyması ve Taberî tefsirini kaynak olarak kullanması; tefsirde bir rivayet geleneğinin varlığına güçlü şekilde işaret etmektedir. Yine de “rivayet tefsiri” şeklindeki bir tanımlamadan ziyade, bahsi geçen tefsirlerin rivayetleri yoğun şekilde kullanmalarına sebep ve zemin teşkil eden yorum anlayışları/epistemolojileri (dinî akılcılık-aklî gelenekçilik) doğrultusunda bir isimlendirmeye gidilmesinin, tefsir literatürünü daha zengin bir bakış açısıyla değerlendirmeye imkân sağlayacağı düşünülmektedir. Bu bağlamda İbn Kesir'in tefsirinin dirayet yönünü inceleyen bu çalışmanın amacı ve ulaştığı neticelerle birlikte düşünüldüğünde rivayet-dirayet tefsiri ayrımının, sorgulanabilir bir ayrım olduğunu tekrar ifade etmek gerekir.

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm'le ilgili olarak ayrıca, Taberî'nin tefsirinde olduğu gibi düzenli ve sistemli bir metot takip edilmediği, daha dağınık, yer yer çelişkiler içeren ve rivayetlerin kimi zaman ilgili görüşler doğrultusunda yönlendirildiği-sevk edildiği bir usulün takip edildiği görülmüştür. Bu yönüyle de *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'in metodolojik açıdan sahip olduğu özellikleri, özellikle eklektik yapısını inceleme bir başka çalışmanın konusu olabilir. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'in dirayet yönünü; orijinleri, özgünlüğü ve etkileri bağlamında inceleme de yine başka bir araştırmanın konusu

olmaya adaydır. Bu tefsirle Taberî tefsirini metodolojik açıdan ayrıntılı olarak mukayese eden bir çalışmanın da tefsir tarihine katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Tefsirde, hadislerin yoğun şekilde ve kimi zaman müfessirin anlayışına göre kullanılmasından hareketle, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'de Tefsir-Hadis ilişkisini tefsir kaynaklarıyla ve hadis kaynaklarının sûre tefsirleri bölümleriyle mukayeseli olarak inceleyen hatta *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'in bu açıdan satır aralarını okuyan bir çalışmanın yapılabileceği düşüncesi de bu araştırma neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu çalışmayla ortaya çıkan bir kanaat de; tefsirde dirayet kavramı ile rivayet-dirayet ayrımının araştırılması gerektiği yönündedir. Bu mevzuların ayrıntılı olarak tahlil edilmesinin tefsir ilmine metodolojik açıdan katkı sağlayacağı öngörülmektedir.



KAYNAKÇA

- Abdullah, Müsâid Müslim. *Gelişme Döneminde Tefsir*. çev. Muhammed Çelik. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr alâ Usûli'l-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1418/1997.
- Abdûlbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1982.
- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru Abdürrezzâk*. thk. Mahmûd Muhammed Abduh. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. thk. Şeîbu'l-Arnaût-Âdil Mürşid v. dğr. 50 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Ahmed es-Seyyid, Ömer b. Ahmed. *Taakkubâtü'l-İmâm İbn Kesîr alâ men sebakahû mine'l-müfessirîn min hilâli kitâbihi Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. Mekke: Câmiâtü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'd- Da've ve Usûli'd- Dîn, Doktora Tezi, 2010.
- Akbaş, Ahmet. "Kur'an Nassının Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasının İmkân ve Sınırları". *İslâm ve Yorum*. ed. Fikret Karaman. 2/111-151. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.
- Akpınar, Betül. *İbn Kesîr Tefsiri'nde Âyet İktibasları*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Albayrak, Halis. *Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1988.
- Altıntaş Yılmaz, Melek. "İbn Kesîr Tefsiri'nde Şiirle İstişâd". *Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER)* 4 /1 (Nisan 2020), 149-173.
- Altıntaş Yılmaz, Melek. "Modern Dönem Nesih Tartışmaları ve İbn Kesîr'in Neshe Yaklaşımı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2016), 349-383.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhü'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Aripov, Niyazali. *Tefsîr-i Kebîr'de Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entitüsü, Doktora Tezi, 2005.

- Arpa, Abdulmuttalip. “Şiirle İstişhâd Yöntemi Açısından Kurtubî’nin el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân Tefsiri”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/7 (Haziran 2013), 91-119. <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS1768>.
- Arpa, Enver. *İbn Teymiyye’nin Kur’an Anlayışı*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2002.
- Ay, Mahmut. “Eş’arî Kelâmında İnsanın Sorumluluğu”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17/3 (2004), 91-107.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrâiliyat*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Aydeniz, Hüsnü. *Fahreddin er-Râzî Düşüncesinde İlahî Adalet*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Aydın, Atik. *İbn Cerîr et-Taberî’nin Kur’an Anlayışı ve Te’vil Tercihleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Aydın, İsmail. “Kur’an’la İlgili İlk Filolojik Çalışmaların Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 11/1 (2011), 37-63.
- Aydın, Muhammed. “Kur’an Âyetlerinde Çelişki Görünümü Veren Sebepler ve Giderilmesi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 119-136.
- Aydın, Muhammed. “Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur’an’ın Kur’an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009), 1-32.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 3. Baskı, 2009.
- Aygün, Abdullah. “Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4/8 (2015), 140-160.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne’l-firak*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Dârü’t-Türâs, ts.
- Bâkılânî, Ebî Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî. *Kitâbü’t-Temhîd*. tsh.ve nşr. Richard Yûsuf el-Mekârîsî. Beyrut: el-Mektebetü’s-Şarkıyye, 1957.
- Bakkaloğlu, Abdussamet. “Tefvîz”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/ 310-311. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Baltacı, Burhan. “Kur’an’ı Anlama ve Yorumlama Metodolojisine Yeni Bir Yaklaşım Denemesi: Açık Teorisi Örneği”. *İslâm ve Yorum*. haz. Fikret Karaman. 53-58. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.
- Bayraktutar, Muammer. *İmâm Şâfi’de Lafza Bağlı Hadis/Sünnet Yorumu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

- Bayram, Abdullah. *İbn Kesîr'in Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm Adlı Eserinin İsrâiliyat Açısından Değerlendirilmesi*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Baysal, Sıddık. "Mahiyeti, İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Bilimsel Tefsir". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2019), 226-266.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *Delâilü'n-nübüvve*. thk. Abdülmü'tî Kal'acî. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1408/1988.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Ata. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. thk. Abdülmü'tî Kal'acî. 15 cilt. Kahire: Dâru'l- Vefâ, 1412/1991.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî. *Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah- Âdil b. Sa'd, Sabri b. Abdülhâlik eş-Şâfiî. 20 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009.
- Bıykoğlu, Yakup. *Kur'an'ın Selefi Yorumu- Şevkânî'nin Tefsir Yöntemi-*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. 2 cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Birişik, Abdülhamit. "Kıraat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/426-433. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Birişik, Abdülhamit. "Tefsir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/ 290-294. İstanbul: Yayınları 2011.
- Bolelli, Nusreddin. *Belâgat- Beyân, Meânî, Bedî' İlimleri Arap Edebiyatı*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 3. Baskı, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhü'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 cilt. Dâru Tavkî'n- Necât, 1422/2001.
- Bulut, Ali. *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslâm Mezhepler Tarihi*. Ankara: DİB Yayınları, 1. Baskı, 2016.
- Büyük, Enes. "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Bunun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 213-232.
- Büyük, Enes. "Tefsirde İstimdad: Klasik Dönemde Tefsirin İlişkili Görüldüğü İlimler". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 5/2 (Güz 2018), 367-409.

- Büyük, Enes. *Tefsir'in Mahiyeti Sorunu (Tanımı, İşlevi ve İlişkili Olduğu İlimler)*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2. Baskı, 2000.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l-Kur'an*. çev. Muhammed Coşkun. 3 cilt. İstanbul: Mana Yayınları, 2014.
- Calder, Norman. "Tafsîr from Tabarî to İbn Kathîr: problems in the description of a genre illustrated with reference to the story of Abraham". *Approaches to the Qur'an*. ed. G.R. Hawting- Abdul-Kader A. Shareef, 101-141. London: Routledge, 1993.
- Canbek, İsmail. *İbn Kesîr'in Nüzûl Sebeplerini Değerlendirmesi*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Cârim Ali-Emîn Mustafa. *el-Belâgatü'l-vâdiha*. Kâhire: Dârü'l-Maârif, 1999.
- Câsim, Leys Suûd. "İbn Abdülber en- Nemerî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/ 269-272. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Cerrahoğlu, İsmail. "İbn Kesîr ve Tefsiri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (1981), 45-69.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 cilt. Ankara: DİB Yayınları, 1988.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sıhâhi'l-Arabiyye* thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 5 cilt. Beyrut: Dârü'l-İlim lil-Melâyîn, 2. Baskı, 1979.
- Coşkun, Muhammed. "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Bağlamında Tefsir- Kelâm İlişkisi" *İslâm Araştırmaları Dergisi* 35 (2016), 41-70. <http://doi.org/10.26570/isad.329962>.
- Curtis, Roy Young Muhammad Mukhtar. *Authentic Interpretation Of Classical Islamic Texts: An Analysis of the Introduction of Ibn Kathîr's "Tefsîr Al-Qur'an Al-Azîm"*. Michigan: The University of Michigan, Ph. D. Dissertation, 1989.
- Çakan, İ. Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları: Muhtelifü'l-Hadis İlmi*. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, 1982.
- Çakan, İ. Lütfi. "Atıyye el- Avfî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/ 62-63. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Çakan, İ. Lütfi. "Dirâyetü'l-Hadis". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 9/ 366-367. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

- Çapak, İbrahim. *Ana Hatlarıyla Mantık*. İstanbul: Ensar Nesriyat, 2015.
- Çelebi, İlyas- Güdekli Hayrettin N. “Kelâm İlminin Teşekkülü ve Diğer İslâm İlimleriyle İlişkileri”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji / Usûl-V Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbiriyle İlişkileri (İstanbul, 18-19 Ocak 2014)*. 368-416.
- Çelik, Ömer. *Tefsir Usulü ve Tarihi*. İstanbul: Kampanya Kitapları, 2019.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur’ân’-ı Kerîm’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Baskı, 2005.
- Çiçek, Halil. *Müşkilü’l-Kur’ân’ı Yeniden Değerlendirmek*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Çiçek, Mehmet. “Tefsir İlminin Tanımı: Molla Fenârî Örneği”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi*” 1/1 (2017), 1-20.
- Çiçek, Yakup. “Müşkilü’l-Kur’ân”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7-8-9-10 (1995), 79-112.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl. *Sünenü’l-Dârimî*. thk. Nebîl Hâşim el-Mağrî. Beyrut: Dâru’l- Beşâir, 1. Baskı, 1434/2013.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısırî. *Tabakâtü’l-müfessirîn*. 2 cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1. Baskı, 1403/1983.
- Demir, Şehmus. *Kur’an’ın Yeniden Yorumlanması*. İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Baskı, 2015.
- Demirci, Mehmet. “Tefsir İlminin Özellikleri ve İlimler İçindeki Yeri”. *Tefsir Nasıl Bir İlimdir?* . ed. Murat Sülün, 155-191. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Diyanet İşleri Başkanlığı*. <https://kuran.diyanet.gov.tr>.
- Doğan, Mehmet Zahir. *Sahâbenin Dirayet Tefsiri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Gerçek Hayat Yayınları, ts.
- Döner, Ertuğrul. *Tefsirde İsrâiliyatın Kaynak ve Bilgi Değeri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Duran, Asim. *Dirayet Tefsirleri Geleneğinde Kur’an’daki Kevnî Âyetlerin Yorumlanma Biçimleri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Durmuş, İsmail. “İstişhâd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/396-397. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.

- Dümeynî, Misfir b. Gurmullah. *Hadiste Metin Tenkidi Metotları*. çev. Çelebi, İlyas v. dğr. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Düzgün, Şaban Ali. “Mâtürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2012), 1-18.
- Ebû Avâne el-İsferâyînî, Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhîm. *Müsnedü Ebî Avâne*. thk. Eymen b. Ârif ed-Dımaşkî. 5 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'ârif, 1419/1998.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnaût-Muhammed Kâmil Karh Bilelî. 7 cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Baskı, 1430/2009.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Şeyh Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd v.dğr. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1422/2001.
- Ebû Hilâl el-Askerî, Hasan b. Abdullah b. Sehl. *el-Furûku'l-lugaviyye*. thk. Muhammed İbrâhîm Selim. Kahire: Dârü'l İlim ve's- Sekâfe, ts.
- Ebû Nuaym el- İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 11 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1416/1996.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ. *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsîlî*. thk. Hüseyin Selim Esed. 16 cilt. Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 2. Baskı, 1410-1414/1989-1994.
- Ebû Yûsuf el-Hemdânî, Münteceb b. Ebî'l-İz Müntecebüddin. *el-Ferîd fî i'râbi'l-Kur'ânî'l-mecîd*. thk. Muhammed Nizameddin el-Fetih. 6 cilt. Medine: Dârü'z-zaman, 1427/2006.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İlâhî Hitâbın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Tefsirde Akılcı Eğilim*. çev. Numan Konaklı-Nihat Uzun. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Ebu's-Şeyh el-İsfâhânî, Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân. *Kitâbü'l-Azame*. thk. Rızâullah b. Muhammed İdrîs el-Mübârekfûrî. 5 cilt. Riyad: Dârü'l-Âsime, 1419/1998.
- Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseyinî. *Külliyâtü Ebî'l-Bekâ*. thk. Muhammed Mısırfî- Adnan Derviş. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998.
- Ebüssuûd Efendi. *İrşâdü'l-akli's-selîm*. 9 cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't -Türâsi'l- Arabî, ts.
- ed-Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Câmi'u'l-beyân fî'l-kırâ'âti's-seb'*. 4 cilt. Câmiâtü's- Şarîka, 1. Baskı, 1428/2007.

- Ekinci, Kutbettin. “Bilimsel Tefsirin Tefsir Olma Sorunu”. *Bilimname* 37/1 (Nisan 2019), 169-190.
- Erbaş, Muammer. “İbn Teymiyye’nin Selefi Tefsir Anlayışında Rivayet-Dirayet İlişkisi Üzerine”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 9/ 3 (Kış 2009), 125-139.
- Eroğlu, Ali. “Meâlimü’t-Tenzîl ve Tefsirü’l-Kur’âni’l-Azîm Tefsirleri Üzerine Bir Mukayese”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990), 280-303.
- Eroğlu, Muhammed. “Ashabü’l-Uhdûd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3/471. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Eş’arî, Ebû’l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmâîl b. İshâk. *el-İbâne an usûli’d-diyâne*. thk. Salih b. Mukbil b. Abdullah el-Useymî et-Temîmî. Riyad: Medâru’l-Müslim li’n-neşr, 1. Baskı, 1432/2011.
- Eyyûb, Hasan Muhammed. *el-Hadîs fî Ulûmi’l-Kur’ân ve’l-Hadis*. İskenderiye: Dâru’s-Selâm, 2. Baskı, 2004.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzîbü’l-luga*. thk. Muhammed Avd Mur’ib. 15 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1422/2001.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Meîâtihü’l-gayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 3.Baskı, 1420/1999.
- Fenîsân, Suûd b. Abdullah. *Mevâridü’l-Hâfız İbn Kesîr fî tefsîrihi*. 2 cilt. Riyad: Mektebetü’t-Tevbe, 1427/2006.
- Fîrûzâbâdî, Ebû’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed. *Besâ’iru zevi’t-temyîz fî letâifi’l-kitâbi’l-azîz*. thk. Ali en-Neccâr. 6 cilt. Kahire: el-Meclisü’l- A’lâ li’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1393-1416/1983-1996.
- Goldziher, Ignaz. *İslâm Tefsir Ekolleri*. çev. Mustafa İslâmoğlu. İstanbul: Denge Yayınları, 1997.
- Gökkır, Bilal. “Tefsir Geleneğinde Zebih Kıssası Taberî’den İbn Kesîr’e Klasik Tefsir Kaynaklarına Dair Bir Oryantalist İddianın Değerlendirilmesi”. *EKEV Akademi Dergisi* 10/28 (2006), 163-178.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Otto Yayınları, 4. Baskı, 2014.
- Göveç, Meral. *İbn Kesîr’in (ö. 774/1373) Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm Adlı Eeserindeki Siyer Rivayetlerinin Tespiti ve Değerlendirmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Güler, Zekeriya. “Hadislerin Anlaşılmasında Rivayet-Dirayet Bütünlüğü”. *İLAM Araştırma Dergisi* 1/2 (1996), 113-131.

- Gülle, Sıtkı. “Rivayet ve Dirayet Yöntemleri Açısından Taberî Tefsiri Hakkında Bir Değerlendirme”. *EKEV Akademi Dergisi* 8/19 (2004), 265-280.
- Güllüce, Veysel. “Kur’an’a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi”. *Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökkır v. dğr. 376-399. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2010.
- Günaltay, Şemsettin. *İslâm Tarihinin Kaynakları -Tarih ve Müverrihler-*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- Güngör, Mevlüt. *Kur'an Tefsirinde Fıkhî Tefsir Hareketi ve İlk Fıkhî Tefsir*. İstanbul: Kur’an Kitaplığı, 1996.
- Hafacî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Hâşiyetü’ş-Şihâb alâ Tefsîri’l-Beyzâvî*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Hafs ed-Dûrî, Ebû Ömer Ömer b. Abdilazîz el-Ezdî. *Cüz’ün fıhi kırâ’âtü’n-Nebî*. thk. Hikmet Beşir Yâsin. Medine: Mektebetü’l-Dâr, 1408/ 1988.
- Hâkim en-Nisâbü’rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1. Baskı, 1411/1990.
- Hâris b. Ebî Üsâme, Dâhir et-Temîmî. *Müsnedü’l-Hâris*. thk. Hüseyin Ahmed Salih el-Bâkirî. 2 cilt. Medine: Merkezü hizmeti’s-sünneti ve’s-sîreti’n-nebeviyye, 1413/1992.
- Harputî, Abdullatif. *Kelâm Tarihi*. sad. ve not. Muammer Esen. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Hatiboğlu, İbrahim. “İsrâiliyat”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/195-199. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Hayyât, Üsâme b. Abdullah. *Muhtelefû’l-hadis beyne’l-muhaddisîn ve’l-usûliyyîne’l-fukahâ: dirâse hadîsiyye usûliyye fıkhiyye tahlîliyye*. Riyad: Dâru’l-Fazîle, 1.Baskı, 2001.
- Hâzin, Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdâdî. *Lübâbü’t-te’vil fî meâni’t-tenzîl*. tsh. Muhammed Ali Şahin. 4 cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415.
- Heysemî, Ebü’l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman. *Mecmaü’z-zevâid ve menbaü’l-fevâid*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 23 Cilt. Cidde: Dâru’l-Minhâc, 1. Baskı, 1436/2015.
- Hıdır, Özcan. *Yahudi Kültürü ve Hadisler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Baskı, 2018.
- İşıcık, Yusuf. *Kur’an’ı Anlamada Temel Bir Problem Te’vil*. İstanbul: Esra Yayınları, 1997.

- İşıcık, Halit Sinan. *Klasik Tefsir Metodolojisi ve Dirayet Yöntemi Açısından İbn Kesîr*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hîbetullah. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbüddîn Ebî Saîd Ömer b. Garâme el-Amrî. 80 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1996-2001.
- İbn Ca'd, Ebü'l-Hasan Ali b. Ca'd b. Ubeyd el-Cevherî. *Müsnedü İbn Ca'd*. thk. Âmir Ahmed Haydar. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1. Baskı, 1410/1990.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsîlî el-Bağdâdî. *el-Muhteseb: fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâ'ât ve'l-îzâh anhâ*. (b.y.: Meclisü'l-A'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye, 1420/1999.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsîlî el-Bağdâdî. *el-Muhteseb: fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâ'ât ve'l-îzâh anhâ*. thk. Ali en-Necdi Nâsîf v. dğr. 2 cilt. b.y.: Dâru Sezgin li't-Tıba'a ve'n-neşr, 1406/1986.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. 26 cilt. Cidde: Dârü'l-Kıble li's- sekâfeti'l-İslâmiyye, 1427/2006.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 13 cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 3. Baskı, 1419/1998.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Îsâ. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîz*. thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe- Muhammed b. Mustafa el-Kenz. 5 cilt. Kahire: el-Fâruku'l-Hadîse, 1423/2002.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Muhibbüddîn el-Hatîb. 13 Cilt. Kahire: Dârü'r-Reyyân li't-Türâs, 1. Baskı, 1407/1986-1987.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Haleb: Dârü'r-Reşîd, 1411/1991.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tehzîbü't-Tehzîb*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavvaz. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l- İlmiyye, 1. Baskı, 1425/2004.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî. *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân min Kitâbi'l-bedî' li-İbn Hâleveyh*. Kahire: Mektebetü'l- Mütenebbî, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, 1414/1988-1991.

- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ- İbrâhim el-Ebyârî- Abdülhâfız Şelebî. 2 cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Baskı, 1375/1955.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 cilt. Cize: Hicr li't-Tıba'a ve'n-neşr, 1. Baskı, 1417/1997.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer. *İbn Kesîr Tefsiri*. çev. Savaş Kocabaş - M. Beşir Eryarsoy. 12 cilt. İstanbul: Karınca- Polen Yayınları, 2010-2012.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 2011.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnaût v. dğr. 5 cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Baskı, 1430/2009.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr v. dğr. 6 cilt. Kahire: Dâru'l- Meârif, ts.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâîl. *el-Muhassas*. thk. Halil İbrâhîm Ceffâl. 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l- Arabî, 1. Baskı, 1417/1996.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-Hayat, 1980.
- İbnü'l- Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*. thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986.
- İbnü'l- Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *el-İlelü'l-mütenâhiye fî'l-ehâdisi'l-vâhiye*. thk. İrşâdu'l-Hak el-Eserî. 2 cilt. Pakistan: İdâretü'l-ulûmu'l-eseriyye, 2. Baskı, 1401/1981.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebü's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed. *Câmiü'l-usûl min ehâdisi'r-Resûl*. thk. Abdülkâdir Arnaût. 12 cilt. b.y: Mektebetü'l-Halvânî- Matbaatü'l Mellah- Mektebetü Dâru'l-Beyan, 1969-1972.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ Şehrezûrî. *Mukaddimetü İbni's-Salâh*. thk. Nureddin İtr. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem; Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 1412/1991.

- İşlek, Hümeýra Nur. *Kur'an'da Astronomi İle İlgili Âyetler ve Tarihî Süreç İçerisindeki Yorumu*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Kâdî Abdülcebbar, el Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. tdk. el- İmâm Ahmed Ebî Hâşim. thk. Abdü'l-Kerîm Usmân. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Baskı, 1416/1996.
- Kahraman, Ferruh. *Ulûmu'l-Kur'ân Özelinde Tefsirde İhtilaflar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs- Kuneybî Hâmid Sâdık. *Mu'cemu lugati'l-fukahâ*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1408/1988.
- Kara, Ömer. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Yakın Anlamlılık ve Nüans- Râgıb el- İsfahânî Örneği*- Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2009.
- Kara, Rıdvan. *İbn Kesîr'in Fezâilü'l-Kur'ân Adlı Eserinin Tefsir Usulü Açısından Değeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Karacabey, Salih. *Hadis Tenkidi*. İstanbul: Sır Yayıncılık, 2001.
- Karadâvî, Yûsuf. *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*. çev. Mehmet Nurullah Aktaş. İstanbul: Nidâ Yayıncılık, 3. Baskı, 2015.
- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Karagöz, Mustafa. “Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”. *Bilimname* 2/5 (2004), 45-60.
- Karagöz, Mustafa. *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Karataş, Ali. “İmâm Mâtürîdî'de Kur'an'ı Kur'an'la Te'vil”. *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâtürîdî:Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (28-30 Nisan 2014 Eskişehir)*. haz. Ahmet Kartal, 200-215. İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014.
- Karataş, Ali. *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın'da Kur'an'ı Kur'an'la Tefsir*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Karataş, Ali. “Tefsir ilminde Rivayet Algısı”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 21-57.
- Karataş, Ali. *Tefsir Geleneğinde Rivayet*. Diyarbakır: A grafik, 2015.

- Kardaş, Meryem Özdemir. “İslâm Düşüncesinde Epistemolojik Temelli Yeniden Yapılanma Muhammed Âbid el-Câbirî Örneği”. *Muhafazakâr Düşünce* 13/48 (2016), 143-165.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü’z-zünûn an esâmi’l-kütübi ve’l-fünûn*. 6 cilt. Bağdat: Mektebetü’l-Müsennâ, 1941.
- Kasami, Flamur. *İbn Kesîr Tefsiri’nde Müşkilü’l-Kur’ân*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Kaya, Mehmet. “Bilimsel Tefsir ve Değişim”. *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3/5 (Haziran 2016), 195-223.
- Kaya, Mehmet. “Hak Dini Kur’an Dili Tefsirinde Şiirle İstişâd”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/1 (2017), 9-42.
- Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrâliyata Yaklaşım ve Kitâb-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Kaya, Mesut. “Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği- Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi”. *Marife: Dinî Araştırmalar Dergisi* 8/3 (2013), 9-31.
- Kaya, Seyfettin. “Batlamyus’un Astronomi Anlayışına İslâm Dünyasından ve Selçuklulardan Eleştiriler ve Düzeltmeler”. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 özel sayı (Güz 2019), 19-42,
- Kaya, Seyfettin. “Ortaçağ’da Arap-İslâm Dünyasında Astronomi Bilimi”. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (2017), 354-373.
- Kesgin, Salih. *Hadisleri Anlama Sorunu*. İstanbul: İsam Yayınları, 2016.
- Kırca, Celal. “Mezhebî Tesfir Ekolünün Ortaya Çıkışı”. *İslâmî Araştırmalar* 1/5 (Ekim 1987), 52-61.
- Kırca, Celal. *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur’an’a Yönelişler*. İstanbul: Tuğra Neşriyat, ts.
- Kırca, Celal. *Kur’an ve Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 5. Baskı, 2005.
- Kiraz, Celil. *Şerîf Murtazâ’nın Emâlî’sinde Kur’an Müşkilleri ve Müteşâbihleri*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Koca, Ferhat. “İbn Teymiyye: Mücadeleci Bir İmam Olarak”. *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 5/ 1254-1281. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

- Koç, Mehmet Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri -İbn Ebî Hâtim (ö.327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi-*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003.
- Koçyiğit, Hikmet. “Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/ 31 (2014), 45-84.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Istılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi‘ li ahkâmi’l-Kur‘ân*. thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. 20 cilt. Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 1423/2003.
- Kusayrî, Ahmed b. Abdü’l –Aziz b. Mukrin. *el-Ehâdisü’l-Müşkiletü’l-Vâridetü fi Tefsîrû’l-Kur‘âni’l-Kerîm*. b.y.: Dâru İbni’l-Cevzî, 1.Baskı, 2009.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Baskı, 2012.
- Lâhim, Süleyman b. İbrâhim. *Menhecü İbn Kesîr fi’t-tefsîr*. Riyad: Dâru’l-Müslim, 1420/1999.
- Maden, Şükrü. “Usûl-i Selâse Açısından Tefsir-Kelâm İlişkisi”. *I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Kongresi Bildiri Kitabı (23-25 Kasım 2018)*. ed. Mustafa Yiğitoğlu. 1/ 1067-1083. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî. *el-Muvatta’*. thk. Mustafa el-A‘zamî. 8 cilt. Ebûzabî: Müessesetü Zayed b. Sultan Âli Nehyân, 2004.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî. *Te‘vîlâtü’l-Kur‘ân*. thk. Dr. Mecdi Baslum. 10 cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1. Baskı, 1426/2005.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed b. Hammus b. Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûgi’n-nihâye fi ilmi meâni’l-Kur‘ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni ulûmih*. 13 cilt. eş-Şârika: Câmiatü’s-Şârika Külliyyâtü’d-Dirâsati’l-Ulyâ ve’l-Bahsi’l-İlmî, 2008.
- Melah, Ebû Abdurrahman Mahmûd b. Muhammed. haz. Abdullah b. Mânî’ er- Revkî. *Ehâdisü’d-daîfetu ve’l mevdûatü elletî hakeme aleyhimâ el-Hâfız İbn Kesîr fi tefsîrihî*. b.y.: Mektebetü’l- Ulûm ve’l- Hikem, 2010.
- Mertoğlu, M. Suat. “Kur’an’ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantavî Cevherî Örneği”. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 26/30 (2011), 91-113.
- Meşkûr, Cevâd. *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*. çev. Mehmet Mahfuz Söylemez v.dğr. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

- Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîr-i Kebîr*. thk. Abdurrahman Mahmûd Şehhâte. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Tarihi'l-Arabî, 1. Baskı, 1423/2002.
- Mutayrî, Abdurrahman. *es-Siyâku'l-Kur'ânî ve Eseruhû fi't-Tefsîr: Dirâsetün Nazariyyetün ve Tatbîkiyyetün min hilâli Tefsîri İbn Kesîr*. Mekke: Câmiâtü Ümmi'l-Kurâ külliyyetü'd-da' ve ve usûli'd-dîn, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1991.
- Narol, Süleyman. *Mezhep Mensubiyetinin Kur'an'ı Anlamaya ve Yorumlamaya Etkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdulmun'im Şelebî. 12 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen*. thk. Râîd b. Sabrî İbn Ebî Alfe. Riyad: Dâru'l-Hadâra, 2. Baskı, 1436/2015.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebsîratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: DİB Yayınları, 1993.
- Nîsâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec. *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*. thk. eş-Seyh Zekerîyyâ Amirat. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1416/1995.
- Okçu, Abdülmecit. "Taberî Tefsiri'nde Abdest Ayetinin Yorumu ve Taberî'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003), 219-248.
- Okumuş, Mesut v. dğr. *Tefsir El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Öğmüş, Harun. *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Önen Hacı. *Taberî Tefsiri'nde Dirayet*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Özaydın, Abdülkerim. "İbn Kesîr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20/ 132-134. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Özervarlı, M. Sait. *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelâmcılara Eeştirisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Baskı, 2017.
- Öztürk, Mustafa. "Geleneksel Te'vil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri", *Bilimname: Düşünce Platformu* 1/2 (2003 Güz), 179-197.

- Öztürk, Mustafa. “İlmî Tefsir Anlayışının Meâllerdeki Yansımaları Üzerine”. *Meâl Kültürümüz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Öztürk, Mustafa. “İslâm Tefsir Tarihinde Ana Akım ve Paradigmalar”. *Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu (17-18 Mayıs 2013)*. ed. Muhiddin Okumuşlar v.dğr. 1/ 237-281. Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, 2016.
- Öztürk, Mustafa. “Kur’an Dilinde Kinâye ve Ta’rîz”. *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (Bahar 2013), 113-138.
- Öztürk, Mustafa. “Kur’an’ın Kur’an’la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2008), 1-20.
- Öztürk, Mustafa. “Modern Dönem Tefsir Tarihi Edebiyatına Dair Bir Zihniyet Analizi: Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn Örneği”. *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu (Kayseri, 23-24 Ekim 2014)*. ed. Mustafa Karagöz, 246-274. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa. “Tefsir Geleneğinde Seleflilik Ekolü”. *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/1-2 (2015), 195-252.
- Öztürk, Mustafa. “Tefsîrû’l-Kur’ân’il-Azîm”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/ 295-297. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Öztürk, Mustafa. *İlâhî Hitâbın Tefsiri I*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Öztürk, Mustafa. *Kur’an ve Aşırı Yorum-Tefsirde Batınîlik ve Bâtînî Te’vil Geleneği*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 1. Baskı, 2003.
- Öztürk, Mustafa. *Nüzûl Sırasına Göre Kur’an’ı- Kerim Meâli*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Paçacı, Mehmet. “Klasik Tefsir Neydi?”. *Çağdaş Dönemde Kur’an ve Tefsire Ne Oldu?*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Paçacı, Mehmet. *Kur’an’a Giriş*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Pak, Süleyman. “Âyetlerde Çelişki Bulunduğu Vehmini Gidermede Kullanılan Yöntemler ve Bunların Değerlendirilmesi”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 2 (2013), 112-128.
- Pak, Süleyman. *Müşkilü’l-Kur’ân*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Pakiş, Ömer. “Rû’yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu’tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbar ve Zemahşerî Örneği)”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2001), 55-79.

- Pakiş, Ömer. “Zerkeşî’ye Göre Mana, Tefsir ve Te’vil”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2006), 315-335.
- Peşe, Ahmet Muhammet. *İslâm Hukuk Biliminde Lafzın Delâleti ve Mantûk-Mefhûm Ayrımına İlişkin Tartışmalar*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Polat, Ziya. “*Tarihçi Olarak İbn Kesîr*”. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Polat, Selahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1. Baskı, 2010.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2006.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim en-Nîsâbûrî. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. el-İmâm Ebî Muhammed b. Âşur. 10 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Baskı, 2002.
- Sancar, Faruk. “Reaksiyoner Bir Düşünür Olarak İbn Teymiyye”. *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 5/ 1299-1329. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Savut, Harun. “İbn Kesîr”. *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 5 /1387-1416. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Savut, Harun. *Tefsir İlminin Rivayet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı: İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm'i*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu'l-ulûm*. çev. ve haz. Zekeriya Çelik. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Semîn el- Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim). *ed-Dürri'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1406-1415/ 1986-1994.
- Semîn el- Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim). *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sevd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1418/1996.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları, 2008.
- Sezgin, Fuat. *İslâm'da Bilim ve Teknik*. çev. Abdurrahman Aliy. 5 cilt. Ankara: TÜBA Yayınları, 3. Baskı, 2015.
- Sûseveh, Abdülmecîd Muhammed İsmâîl. *Menhecü't-tevfîk ve't-tercîh beyne muhtelefi'l-hadis ve eseruhû fî'l-fıkhi'l-İslâmî*. b.y.: Dâru'n-Nefâis, ts.

- Sülün, Murat. “Tefsir İlim Midir? Nasıl Bir İlimdir?”. *Tefsir Nasıl Bir İlimdir?*. ed. Murat Sülün, 12-37. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. 4 cilt. Kahire: Heyetü'l-Mısriyyetü'l-âmme, 1394/1974.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el- Faryâbî. 2 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 2. Baskı, 1993.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîri'l-me'sûr*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Şaban, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethü'l-kadîr: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*. 6 cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, Beyrut: Dâru Kelimi't-Tayyîb, 1. Baskı, 1414/1993.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. Avdullah b. Muhammed - Abdü'l- Muhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî. 10 cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 25 cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Baskı, 1415/1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Tehzîbü'l-âsâr: Müsnedü Abdullah b. Abbas*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 2 cilt. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1982.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 cilt. (b.y.: Müssetü'r- Risâle, 1420/2000.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısri. *Şerhu Müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, 1415/1994.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır. “et-Tefsîr bi'l-me'sûr ve et-Tefsîr bi'r-re'y Kavramları Üzerine Uygulamalı Bir Yaklaşım”. çev. Ahmet Küçük. *Marîfe: Dini Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2009), 227-240.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu Akâidi'n-Neseftî*. thk. Üstaz Ali Kemal. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1436/2014.

- Tehânevî, Muhammed b. A'î b. Ali el-Farûkî el-Hanefî. *Keşşâfu ıstılâhâtı'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1. Baskı, 1996.
- Temizer, Aydın. "Arap Dilinde Tazmîn". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (2010), 81-96.
- Temizer, Aydın. *Kur'an Tefsirinde Karine*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Temâm er-Râzî, Ebû'l-Kâsım Temâm b. Muhammed b. Abdillâh el-Becelî. *el-Fevâ'id*. thk. Hamdi b. Abdülmecîd es-Selefi. 2 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Baskı, 1412.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf*. thk. İyad Ahmed el-Gavc- Cemil Benî Ata. Dübey: Caizetü Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1434/2013.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir v. dğr. 5 cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1937-1965.
- Tiyek, Fatih. "Kur'an'ın Sabiteleri ve Tefsirin Yöntemi Çerçevesinde Bilimsel Tefsire Bakış". *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı (12-15 Mayıs 2016)*. 3/ 103-115. Isparta, 2016.
- Tiyek, Fatih. *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meâllerdeki Bağlamsal Sorunlar*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Togan, Zeki Velidi. *Tarihte Usul*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi-Giriş*-. İstanbul: Damla Yayınevi, 1996.
- Turgut, Ali. *Tefsir Usulü ve Kaynakları*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1991.
- Türcan, Saliha. *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü: İbn Kesîr (ö.774/1373) Tefsiri Örneği Üzerinden*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Türcan, Selim- Gezer, Süleyman. *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. ed. Mehmet Akif Koç. 2 Cilt. Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- Türcan, Zişan. "Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir", *Sahîhu'l- Buhârî'nin Kitâbü't-Tefsîr'i Örneği*-. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 248-282.
- Urevî, Muhammed İkbâl. "Muhtemel Manalardan Birisini Âyetin Siyak (Bağlam)'ına Göre Tercih Hususunda Müfessire Düşen Görevler". çev. Abdülkerim Seber. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2014), 315-338.
- Ünverdi, Veysi. "Kâdî Abdulcebbar'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları". *Bilimname: Düşünce Platformu* 28/1 (2015), 201-245.

- Ünverdi, Veysi. “Kelâmî Bir Problem Olarak Rü’yetullah Meselesi”. *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi (Mardin, 21-23 Aralık)*. ed. Bülent Cerciş Tanrıtanır- Amenah Manafizidizaji. 518-530. İksad Yayınevi, 2018.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *et-Tefsîrû'l-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v. dğr. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1425/1994.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *Esbâbü'n-Nüzûl*. thk. İsmâ b. Abdülmuhsin el-Humeydân. Demmam: Dârü'l-İslâh, 2. Baskı, 1412/1992.
- Yaşar, Naif. *İlk Üç Asır Kelâm Tartışmaları ve Taberî*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Yerinde Âdem. “İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Âyetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 29-61.
- Yerinde, Âdem. *Ahkâm Âyetlerinin Tefsirinde Sünnetin Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi -Tarihî Süreç ve Yeni Yaklaşımlar-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- Yiğit, İsmail. “Memlükler”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/90-97. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Younus Y. Mirza, M.A. *Ibn Kathîr (D.774/1373): His Intellectual Circle, Major Works And Qur'ānic Exegesis*. Washington DC: Georgetown University, Ph. D. Dissertation, 2012.
- Yurdağür, Metin. “Cibt”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7/520. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Yüksek, Muhammed İsa. “Mücmelin Beyanı Bağlamında Kur'an'ın Kur'an'la Tefsirinin Bilgi Değeri”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (Haziran 2019), 173-198.
- Yüksek, Muhammed İsa. “Tefsir Metodolojisinde Anlam-Yorum Ayırımının Temelleri”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 113-139.
- Yüksek, Muhammed İsa. “Tefsir/Te'vil Açısından Nassın Genişleme İmkânı (Mefhûmu Muvâfaka)”. *İslâmî İlimler Dergisi* 10/10 (Güz 2015), 71-92.
- Yüksel, Emrullah. *Mâtürîdîler ile Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû rivâye fî'l-kütübi's-sitte*. thk. Muhammed Nemr Hatîb-Muhammed Avvâme. 2 cilt. Cidde: Dârü'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1. Baskı, 1413/1992.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *el-İsrâiliyyât fî't-tefsîr ve'l-hadis*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.

Zehrânî, Matar Ahmed Müsfir. *el-İmâm İbn Kesîr el-Müfessir*. Mekke: Câmiâtü Ümmi'l-Kurâ- Külliyyetü's- şerîa ve'd-dirâsâti'l- İslâmiyye, 1406/1984.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v. dğr. 6 cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1418/1998.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 4 cilt. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, ts.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004.

ÖZGEÇMİŞ

Ad Soyad: Melek ALTINTAŞ YILMAZ	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Uludağ Üniversitesi /2003
Fakülte	İlahiyat Fakültesi
Bölümü	İlahiyat
Yüksek Lisans	
Üniversite	Uludağ Üniversitesi /2007
Enstitü Adı	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Tefsir
Programı	Temel İslam Bilimleri
Makale ve Bildiriler	
1-Melek ALTINTAŞ YILMAZ. “Modern Dönem Nesih Tartışmaları ve İbn Kesîr’in Neshe Yaklaşımı”. <i>Cumhuriyet İlahiyat Dergisi</i> 20/2 (Aralık 2016), 349-383. 2-Melek ALTINTAŞ YILMAZ. “İbn Kesîr Tefsiri’nde Şiirle İstişhâd”. <i>Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER)</i> 4 /1 (Nisan 2020), 149-173.	