

T.C.
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI



TEFSİR İLMİNİN GELİŞİM SÜRECİ BAĞLAMINDA ALAK
SURESİ YORUMUNUN DEĞERLENDİRİLMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ALİ HAKAN ÖZTÜRK

TEZ DANIŞMANI
Doç. Dr. Süleyman KAYA

BOLU, TEMMUZ - 2021

KABUL VE ONAY SAYFASI

Ali Hakan ÖZTÜRK tarafından hazırlanan “**TEFSİR İLMİNİN GELİŞİM SÜRECİ BAĞLAMINDA ALAK SURESİ YORUMUNUN DEĞERLENDİRİLMESİ**” adlı tez çalışması jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans Tezi olarak oy birliğiyle ~~veya~~ **çokluğuyla** kabul edilmiştir. 29/07/2021

Jüri Üyeleri

Danışman
Doç. Dr Süleyman KAYA
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Zeynel Abidin AYDIN
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

İmza

.....

.....

.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Onayı

Prof. Dr. Osman GÖRÜR
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ETİK BEYAN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir,

aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Teze ilişkin 12/08/2021 tarihinde Turnitin adlı intihal tespit programından enstitü müdürlüğünce belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan benzerlik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 17 olarak tespit edilmiştir.

.....

ALİ HAKAN ÖZTÜRK

ÖZET

TEFSİR İLMİNİN GELİŞİM SÜRECİ BAĞLAMINDA ALAK SURESİ YORUMUNUN DEĞERLENDİRİLMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ALİ HAKAN ÖZTÜRK

BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

(TEZ DANIŞMANI: DOÇ. DR. SÜLEYMAN KAYA)

BOLU, TEMMUZ - 2021

(X + 110)

Tefsir ilmi târihî süreç içerisinde çeşitli aşamalardan geçmiştir. Devam eden bu süreci başlangıcından itibaren kabaca üç döneme ayırmak mümkündür. Hz. Peygamber'den Muhammed b. Cerîr et-Taberî'ye (ö. 310/923) kadar olan süreç *erken dönem*, Taberî'den sonra 19. asra kadar devam eden süreç *klasik dönem*, 19. asırdan günümüze kadar gelen süreç de *modern dönem* olarak isimlendirilmektedir. Çalışmamızda kendine özgü karakteristik özellikleri olan bu dönemlerin Kur'ân yorumunda ne tür farklılaşmalar ortaya çıkardığını, Alak sûresi üzerinden göstermeye çalıştık. Bununla geçmişte yaşandığını bildiğimiz, günümüzde de çok sık karşımıza çıkan yorum farklılıkları üzerinden Müslümanların birbirini yıpratmasının çok da anlamlı olmadığını, yorum farklılaşmalarının belli sebeplere dayanan tabii bir durum olduğunu göstermek istedik. Çalışmamız bir giriş, üç ana bölüm ve bir sonuç bölümünden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın yöntem ve sınırlarından bahsedilmiş, ardından birinci bölümde erken dönem özetlenmiş, sonrasında belirlenmiş beş tefsir üzerinden Alak sûresi yorumları incelenerek değerlendirilmiştir. İkinci bölümde klasik dönem ve üçüncü bölümde modern dönem için aynı yol izlenmiştir. Sonuç bölümünde ise bütüncül bir bakış açısıyla erken dönemden modern döneme kadar geçen süreç içerisinde oluşan değişim gözler önüne serilmeye çalışılmış ve belli sınırlar içinde kalan yorum farklılıklarının doğal bir durum olduğu vurgulanmıştır.

ANAHTAR KELİMELEER: Tefsir, Erken dönem, Klasik dönem, Modern dönem, Alak sûresi.

ABSTRACT

EVALUATION OF SURAH AL-ALAK INTERPRETATION IN THE CONTEXT OF THE DEVELOPMENT PROCESS OF THE SCIENCE OF TAFSIR

MSC THESIS

ALI HAKAN OZTURK

BOLU ABANT IZZET BAYSAL UNIVERSITY

INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES

DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES

(SUPERVISOR: ASSOC. PROF. DR. SULEYMAN KAYA)

BOLU, JULY 2021

(X + 110)

Science of tafsir has passed various stages through its historical process. It may be possible to roughly divide this process into three different periods. The period from Prophet Muhammad to Jarir al-Tabari (d. 310/923) is called early period, from Tabari to 19. century is called classical period, from 19. century to this day is called modern period of commentary. In this thesis we tried to show difference of commentaries through these periods which have their own unique characteristics by Surah al-Alaq. We wanted to show the difference of commentaries are natural processes based on known reasons and it's unnecessary to wear out each other by these differences which can be seen frequently today and as we know in the past. The thesis consists of an introduction, three main chapters and a conclusion sections. Methods and boundaries of this thesis mentioned in the introduction and early period of commentary summarized in the first chapter then Surah al-Alaq studied and assessed from five different commentaries. Same method followed in second chapter for classical period and third chapter for modern period. In the conclusion part, difference from early to modern periods evaluated from a holistic point of view and naturality of difference in commentaries within specific boundaries are pointed out.

KEYWORDS: Tafsir, Early Period, Classical Period, Modern Period, Surah al-Alaq.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY SAYFASI.....	iii
ETİK BEYAN	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ.....	ix
TEŞEKKÜR.....	x
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Konusu ve Amacı	1
2. Araştırmanın Yöntemi ve Sınırları	2
BİRİNCİ BÖLÜM	5
1. TEFSİR İLMİNİN GELİŞİM SÜRECİNDE ERKEN DÖNEM VE ALAK SÛRESİ YORUMU.....	5
1.1 Erken Dönem	5
1.1.1 Tedvin Öncesi Dönem.....	5
1.1.1.1 Hz. Peygamber Dönemi.....	5
1.1.1.2 Sahâbe Dönemi	7
1.1.1.3 Tâbîîn Dönemi	9
1.1.1.4 Tedvin Öncesi Dönem’de Alak Sûresi Yorumları	13
1.1.2 Tedvin Dönemi	16
1.1.2.1 İlk Müfessirler ve Tefsirleri.....	17
1.1.2.2 Tedvin Dönemi’nde Alak Sûresi Yorumları.....	26
1.1.2.2.1 Alak Sûresi 1-5. Âyetler	26
1.1.2.2.2 Alak Sûresi 6-19. Âyetler	28
1.2 Erken Dönem Bağlamında Alak Sûresi Yorumlarının Değerlendirilmesi	34
İKİNCİ BÖLÜM.....	38
2. TEFSİR İLMİNİN GELİŞİM SÜRECİNDE KLASİK DÖNEM VE ALAK SÛRESİ YORUMU.....	38

2.1. Klasik Dönem.....	38
2.1.1 Rivâyet Tefsiri	38
2.1.2 Dirâyet Tefsiri	40
2.1.3 Öncü Müfessirler ve Tefsirleri.....	43
2.2 Klasik Dönemde Alak Sûresi Yorumları.....	47
2.2.1 Alak Sûresi 1-5. Âyetler	48
2.2.2 Alak Sûresi 6-19. Âyetler	53
2.3 Klasik Dönem Bağlamında Alak Sûresi Yorumlarının Değerlendirilmesi	66
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	69
3. TEFSİR İLMİNİN GELİŞİM SÜRECİNDE MODERN DÖNEM VE ALAK SÛRESİ YORUMU.....	69
3.1 Modern Dönem.....	69
3.2 Dönemin Öne Çıkan Müfessir ve Tefsirleri.....	75
3.3 Modern Dönemde Alak Sûresi Yorumları.....	81
3.3.1 Alak Sûresi 1-5. Âyetler	81
3.3.2 Alak Sûresi 6-19. Âyetler	88
3.4 Modern Dönem Bağlamında Alak Sûresi Yorumlarının Değerlendirilmesi	98
SONUÇ.....	102
KAYNAKLAR	104

KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ

BAİBÜ	: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
dip.	: Dipnot
doğ.	: Doğumu
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
krş.	: Karşılaştırınız
MÜ	: Marmara Üniversitesi
ö.	: Ölüm Tarihi
ör.	: Örnek
sad.	: Sadeleştiren
thk.	: Tahkik Eden
TDV	: Türkiye Diyânet Vakfı
ts.	: Tarihsiz
Ü	: Üniversite
vb.	: Ve benzerleri
vd.	: Ve diğerleri
y.y.	: Yayıncı Yok
Yay.	: Yayınları
yy.	: Yüzyıl

TEŐEKKÖR

Yüksek lisans eğitimin boyunca ders aldığım kıymetli hocalarıma, özellikle sabır ve özveriyle yol göstererek, teşvik ederek çalışmamı tamamlamamı sağlayan danışman hocam Doç. Dr. Süleyman KAYA'ya, çalışmayı hazırlamam sırasında bana yardımcı olan arkadaşlarım Bayram AĞAYA, Abdullah AYDIN ve Ahmet SOY'a, kuzenim Esra DAĞ'a, ayrıca çalışmam esnasında fedakârlık gösteren eşim ve çocuklarıma en içten teşekkürlerimi sunarım.

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

İnsanlığa doğru yolu göstermek üzere Yüce Allah tarafından, tarihin zaman dilimleri içerisinde çeşitli kitaplar gönderilmiştir. Bu kitaplar zincirinin son halkası Kur’ân-ı Kerim’dir. İnmeye başladığı mîlâdî 610 yılından günümüze kadar insanları etkileyen, üzerinde konuşulan, Müslüman olan-olmayan birçok kişinin eser vermesine vesile olan bu kitap, önemini kıyamete kadar devam ettirecektir.

Kur’ân-ı Kerim deyince akla ilk gelen ilim, doğal olarak *tefsir*’dir. Kısaca; “*Murada delâlet etmesi bakımından Yüce Allah’ın kelâmını, beşer gücü nispetince araştıran bir ilim*”¹ şeklinde tanımlanabilecek tefsirin tarihî gelişim süreci Kur’ân’ın doğru anlaşılması açısından elbette çok önemlidir. Bu süreçte meydana getirilen tefsirler, bazı yorum farklılıklarını da beraberinde getirmiştir.

Tefsir okumalarımızda, bir kısım konulara farklı yaklaşıldığının, zaman içerisinde yorumların daha da detaylandığının farkına vardık. İlgili durum bizi bir sûre üzerinden tefsirin tarihî gelişim sürecini izlemeye sevk etti. Bunu Alak sûresi üzerinden, özellikle de ilk inen âyetlerde geçen *oku emri*, *alak* ve *kalemle öğretme*’nin uğradığı anlam değişikliği üzerinden yapabileceğimizi düşündük.

YÖK ve İSAM tez veri tabanında yaptığımız araştırmalar neticesinde 1998 yılında Marmara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı’nda Mecit Karakış’ın *Alak Sûresi Tefsiri* ismiyle yüksek lisans tezi yaptığını gördük. Tezi incelediğimizde, bir konulu tefsir örneği olarak Alak sûresinin ele alındığını, bizim yapmak istediğimiz çalışmadan farklı olduğunu anladık. Ayrıca Türkçe yazılmış kitap olarak İsa Yüceer’in *Kelâmî Kavramlar İlâhî İsim ve Sıfatların İkra (Alak) Sûresi Boyutu*, Sabahattin Gencal’ın *Alak Sûresi Tefsiri*, Hamza Duygun’un *Alak Sûresi Okumaları*, Yusuf Bahri Gündoğdu’nun *Alak Sûresinin İlk Beş Âyetinin Eğitimsel Değeri*, Burak Taracar’ın *Alak Sûresi Analizi*, Yalçın İçyer’in *Vahye Dönüş – Alak Sûresi* ve İbrahim Sarı’nın *Alak Sûresi* isimli eserlerinin

¹ Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhu’s saâde ve misbâhu’s-siyâde fî mevzûati’l-ulûm* (Beyrut: Dâru-l Kütüb-ü’l İlmiyye,1985), 2/54; Hüseyin Muhammed ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn* (Kâhire: Mektebetu Vehbe, t.y.), 1/13.

olduğunu tespit ettik. Bu kitapların içeriğinin de yapmayı düşündüğümüz çalışmamızdan farklı olduğunu anladık. Son olarak Alak sûresini konu alan Arapça yazılmış tezlere ve diğer eserlere bakma gereği hissettik. Araştırmalarımız neticesinde Abdurrahman İbn Ahmed ez-Zehrânî'nin *Tefsîr-u sûreti'l-Alak lişeyhi'l-İslâm İbn Teymiye* isminde tez çalışması olduğunu, Suheyb Mahmûd es-Sakâr'ın *Tedebbürü'l-Kurân fî sûreti'l-Alak ve sûreti'l-Bakara ve sûreti Âl-i İmrân*, Ali Hasan Tâhâ'nın *fî rihâbi sûreti'l-Alak* ve Abdullah Sirâcüddin'in *Havle tefsîri sûreti'l-Alak* isimli kitaplarının olduğunu gördük. Yine bu eserlerin içeriğinin bizim yapacağımız çalışmadan farklı olması dolayısıyla üzerinde düşündüğümüz konunun çalışılabileceği kanaatine vardık.

Tefsir İlminin Gelişim Süreci Bağlamında Alak Sûresi Yorumunun Değerlendirilmesi ismini verdiğimiz bu mütevazı çalışmayla yapmak istediğimiz, tarihî süreçte -varsa- yorum farklılıklarını ortaya koymak ve bunun muhtemel sebeplerini belirlemektir. Bununla birlikte tefsir ilminin geçirdiği süreç içerisinde meydana gelen değişimi gözler önüne sermeye çalışmak ve belli sınırlar içinde kalan yorum farklılıklarının doğal bir durum olduğunu vurgulamaktır.

2. Araştırmanın Yöntemi ve Sınırları

Tefsir tarihi üzerine yapılan bazı çalışmalarda Hz. Peygamber'den itibaren ilk üç asır -Muhammed b. Cerîr et-Taberî'ye (ö. 310/923) kadar olan döneme işaret etmektedir- *erken dönem*, Taberî'den sonra 19. asra kadar devam eden süreç *klasik dönem*, 19. asırdan günümüze kadar gelen aşama da *modern dönem* olarak isimlendirilmektedir.² Çalışmanın bu tasnif çerçevesinde ele alınmasının daha isabetli olacağını düşündüğümüzden biz de tefsir ilminin gelişim sürecini üç döneme ayırarak konuyu ilgili dönemler üzerinden değerlendirmeyi uygun bulduk. Bu dönemler arasında keskin sınırlar olmadığını düşündüğümüz halde, tefsirin geçirdiği aşamaları daha net ortaya koyabilmek için böyle yapmayı tercih ettik.

Yaptığımız bu tasnifi göz önünde bulundurarak tezimizi bir giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşacak şekilde planladık. Giriş bölümünde tezin konusunu,

² Jane Dammen McAuliffe, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 13; Ömer Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 10.

önemini, amacını ve sınırlarını ele aldık. Her bölüm öncesinde konuya zemin hazırlama adına dönemin karakteristik özelliklerini vermeye çalıştık. Asıl amacımız tefsir tarihi yazmak olmadığı için bu dönemleri konuyu temellendirme adına ana hatlarıyla ele almaya özen gösterdik. Sonra da esas aldığımız tefsirler üzerinden Alak sûresinin âyetleriyle ilgili yorumları ele aldık.

Çalışmada, doğal olarak Alak sûresinin her âyeti için esas aldığımız tefsirlerde yer alan bilgilerin tamamını buraya taşımak mümkün değildi. Bu sebeple ilgili bilgilerin tamamını okuduktan sonra, süreci anlama ve izlemede katkı sağlayacak miktarda bilgiyi, dönemin özellikleriyle de analiz ederek bir kanaate varmaya çalıştık. Bu sebeple her bölüm sonunda Alak sûresine yapılan yorumlar kapsamında o döneme ait bir de değerlendirme yaptık. Bu süreçleri ele alırken muhtevanın gelişmesine paralel olarak zaman içerisinde anlam kırılmasının da olup olmadığını, bazı kavramlar üzerinden mümkün olduğunca izlemeye çalıştık. Bu hususu da değerlendirmemize ilave ettik.

Günümüze kadar telif edilen çok sayıdaki tefsirin tamamını çalışmamızda kullanmamız mümkün olmadığından dolayı, her bir dönem için öne çıkmış, farklı yorumlarıyla göze çarpan sınırlı sayıdaki eseri belirleyerek onlar üzerinden Alak sûresi yorumlarını göstermeye gayret ettik. Bu bağlamda çalışmamızda *erken dönem* için Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) *et-Tefsiru'l-kebîr*, Ebû Zekerîya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Meâni'l-Kur'ân*, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın (ö. 209/824) *Mecâzü'l-Kur'ân*, Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın (ö. 211/826) *Tefsiru'l-Kur'ân* ve Ebû İshâk İbrahim ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh* isimli eserlerini kullandık.

Çalışmamızda *klasik dönem* için ise Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vüçûhi't-te'vîl*, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan b. el-Fadl et-Tabersî'nin (ö. 548/1158) *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-gayb ve Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Kemâluddîn es-Suyûtî'nin* (ö. 911/1505) *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr* isimli eserlerini kullandık.

Modern dönem'de Alak sûresi yorumlarını görmek ve değerlendirmek için ise Muhammed Abduh'un (ö. 1905) *Tefsîru cüz'i 'amme*, Elmalılı Muhamed Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) *Hak Dini Kur'ân Dili*, Muhammed Esed'in (ö. 1992) *The Message of the Qur'an/Kur'ân Mesajı*, Âişe Abdurahman'ın (ö. 1998) *et-Tefsîrû'l-beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* ve Bayraktar Bayraklı'nın (doğ.1947) *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri* isimli eserlerini kullandık.

Dönemlerin özelliklerini belirlemede mümkün olduğunca döneme ait çalışmalardan faydalanmaya çalıştık. Özellikle de tefsir tarihi ve tefsir usûlü kaynaklarından, aynı zamanda dönemin özelliklerini öne çıkaran diğer eserlerden faydalanmayı önemsedik. Bu bağlamda Bedreddin ez-Zerkeşî'nin (ö. 742/1392), *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'ân*, Celâleddin es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtu'l-müfessirîn*, Hüseyin Muhammed ez-Zehebî'nin (ö. 1977), *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* isimli eserlerini, temel aldığımız kaynaklar arasında sayabiliriz. Yakın zamanda telif edilmiş İsmâil Cerrahoğlu, Muhsin Demirci ve İsmâil Çalışkan'ın ayrı ayrı yazdıkları *Tefsir Tarihi* isimli eserlerden de oldukça faydalandığımızı söyleyebiliriz. Mehmet Akif Koç'un *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Mustafa Karagöz'ün *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı ve Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, Muhammed Coşkun'un *Tefsirin İlk Çağları ve Modern Dönemde Kur'ân Yorumu*, Mustafa Öztürk'ün *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'âncılık* isimli kitaplar faydalandığımız diğer eserler arasındadır. Çalışma esnasında mümkün olduğunca doktora ve yüksek lisans tezlerinden ve makalelerden de faydalanılmaya özen gösterilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. TEFSİR İLMİNİN GELİŞİM SÜRECİNDE ERKEN DÖNEM VE ALAK SÛRESİ YORUMU

1.1 Erken Dönem

Giriş bölümünde değinildiği gibi bu dönem, Hz. Peygamber'e vahyin gelmesi ile başlayıp, Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) yaşadığı mîlâdî 10. asra kadar devam eden ilk üç asrı kapsamaktadır.³ Tefsir tarihinin gelişim süreci içerisinde Alak sûresine yapılan yorumların izini sürebilmemiz için tefsir/yorum çabalarının başından itibaren kısaca ele alınması gerekmektedir. Dolayısıyla önce erken dönemin tefsir faaliyetlerine ana hatlarıyla değinilmeğe çalışılacaktır. Bu dönem *tedvin öncesi dönem* ve *tedvin dönemi* olmak üzere iki ana başlık altında incelenecektir.

1.1.1 Tedvin Öncesi Dönem

İlgili dönemin Hz. Peygamber'e vahyin inişiyle birlikte başladığı açıktır. Çünkü vahyi alan, tebliğ, tebyin ve teşri' görevini yapacak olan odur.⁴ Dolayısıyla tefsiri de bu aşamadan itibaren başlatmak makuldür. Bu dönemin tedvin öncesi dönem olarak isimlendirilmesinin sebebi, bilginin genel olarak şifahî şekilde nakledilmesi ve var olması muhtemel olan az sayıda yazmanın günümüze ulaşmamış olmasıdır.⁵

1.1.1.1 Hz. Peygamber Dönemi

Tefsir ilminin temelini Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı sözleriyle ve fiilleriyle açıklaması oluşturur. Dolayısıyla *tefsir* Hz. Peygamber ile başlatılır.⁶ Yüce Allah mesajını kendisine kulluk etmek üzere yarattığı insanlara⁷ ulaştırması (tebliğ) ve açıklaması (beyan) için Hz. Peygamber'i görevlendirmiştir. Bu husus Kur'ân-ı Kerim'de şu iki âyette açıkça belirtilmiştir: “*Ey Peygamber! Rabbinden sana*

³ McAuliffe, *Qur'anic Christians*, 13; Dinç, “Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı”, 10.

⁴ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), el-Maide 5/67; en-Nahl 16/64; en-Nisa 4/65.

⁵ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, (İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 2018), 100; Süleyman Kaya, “Erken Dönem Tefsirlerinde Otantiklik Problemi ve Müellif-Eser İlişkisi”, *Cumhuriyet İlâhiyat Dergisi* 24/1 (Haziran 2020), 502.

⁶ Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhan fî ulûmî'l-Kur'ân* (Kâhire: Mektebetü Dârü't Tûrâs, 1984), 2/156-157; İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsiri'nin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmilleri* (Ankara: A.Ü.İ.F.Yayınları, 1968), 16-44; İsmail Çalışkan, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 25.

⁷ ez-Zâriyât 51/56.

indirileni tebliğ et, eğer bunu yapmaz isen onun sana verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun.”⁸ “Biz sana Kur’ân’ı indirdik ki, insanlara, kendilerine ne indirildiğini açıkça anlatsın ve insanlar da iyice düşünsünler.”⁹

Hiz. Peygamber’in tefsir anlamına gelecek açıklamaları sistemli bir şekilde olmamıştır. Bazen bir âyeti okuyarak açıklamış, bazen bir âyet ile alakalı sorulan bir soruya cevap vermiş, bazen konuştuğu mevzûyu bir âyetle desteklemiştir.¹⁰ Yine onun kıldığı namaz, îfa ettiği hac ibadeti gibi fiilleri, ilgili âyetleri tefsir mâhiyetindedir. Kısacası Hiz. Peygamber tebliğ ve tebyin görevini hakkıyla yapmıştır.¹¹ Bu noktada onun fonksiyonu çok büyüktür.¹²

Hiz. Peygamber’in Kur’ân’ı ne kadar tefsir ettiği İslâm âlimleri arasında tartışılmıştır. Onun Kur’ân’ın tamamını tefsir ettiğini ileri sürenler olduğu gibi âyetlerin çok azını tefsir ettiğini söyleyenler de olmuştur.¹³ Birinci görüşün önde gelen savunucusu İbn Teymiyye’dir (ö. 728/1328). O, Nahl sûresinin 44. âyetini¹⁴ delil getirerek Hiz. Peygamber’in Kur’ân’ın tüm âyetlerini açıklamakla memur olduğunu, bunu yapmadığında görevini eksik yapmış olacağını söylemiştir.¹⁵

Hiz. Peygamber’in Kur’ân âyetlerinin çok az bir kısmını tefsir ettiği şeklindeki ikinci görüş sahipleri İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), Suyûtî (ö. 911/1505), Ahmed Emin (ö. 1373/1954) gibi âlimlerdir.¹⁶ Tefsirde Hiz. Peygamber’in doğrudan ilgili âyetlerle bağlantılı olarak yaptığı açıklamalar dikkate alınarak yapılan çalışmalara bakıldığında bu görüş daha isabetli gözükmektedir. Nitekim Hiz. Peygamber’in Kur’ân’ın çok az bir kısmını tefsir ettiği görüşünün daha isabetli olduğunu Mehmet Akif Koç’un yaptığı çalışma ortaya koymuştur. O, çalışmasında İbn Ebî Hâtim’in tefsirindeki yaklaşık 16000 rivâyetten sadece % 4’ünün, Taberî’nin tefsirindeki rivâyetlerin ise sadece % 7,4’ünün isnadlarının Hiz. Peygamber’e ulaştığını tespit

⁸ el-Mâide 5/67.

⁹ en-Nahl 16/44.

¹⁰ bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 37-56.

¹¹ Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 28-32.

¹² Ebû’l-A’lâ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 1/19.

¹³ Zehebî, *et-Tefsîr*, 1/36-45.

¹⁴ “Biz sana Kur’ân’ı indirdik ki, insanlara, kendilerine ne indirildiğini açıkça anlatsın ve insanlar da iyice düşünsünler.”

¹⁵ Takiyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Mukaddimetün fî usûli’t-tefsîr*, thk. Adnan Zarzûr, (Beyrut: y.y., 1972), 35-37.

¹⁶ Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 33.

etmiştir.¹⁷ Burada söz konusu olan durumun doğrudan birebir âyetlerle ilişkilendirilebilecek ve bugün elimize ulaşan miktar olduğu hususu unutulmamalıdır. Buradan anlaşılan, sahâbenin ilk muhataplar olmanın avantajıyla genelde Kur'ân'ı anlamada sorun yaşamadıklarıdır. Yoksa Hz. Peygamber'in bizzat yaşantısının, farklı yer ve zamanlarda yaptığı açıklamaların Kur'ân'ın ruhunu yansıtması meselesi ayrı bir husustur. Elbette tefsirde ilgili hususlar da gündeme alınarak yorum yapılmalıdır. Ancak Hz. Peygamber'in birebir âyetlerle ilişkilendirerek yaptığı açıklamaların miktarı eserler üzerinden bugün itibarıyla bu şekilde tespit edilmiştir. Bütün bunlara rağmen ibâdet ve muâmelatla ilgili uygulamaların bizzat Hz. Peygamber tarafından gösterildiği bir gerçektir.¹⁸ Çünkü namaz, oruç, zekât, cihad vb. ibâdet ve sorumlulukların ayrıntılarını Kur'ân'da bulamayız. İlgili ibâdetlere dair ayrıntılar sünnetle şekillenmiştir.¹⁹

1.1.1.2 Sahâbe Dönemi

Hz. Peygamber'in vefâtıyla tefsirdeki en önemli rolü sahâbe almıştır. Bu ilk muhatap olan sahâbe neslini yücelten şeylerin başında, Kur'ân'ın nüzûlüne şahit olmaları ve öncelikle bir hitap olan Kur'ân'ın metne dönüştükten sonra kaybolan duygu boyutundan haberdâr olmaları gelir. Onlar Kur'ân'ı yaşamaya gayret etmişler, onu anlamayı ve yorumlamayı ilmî boyutta değerlendirmemişlerdir.²⁰ Bunları söylerken bütün sahâbenin aynı seviyede olduğunu düşünmemiz elbette mümkün değildir. İlim ve fazilet açısından sahâbenin eşit olmadığı bilinen bir gerçektir.²¹ Sahâbeden tefsir sahasında öne çıkan bazı isimler; dört halife, Ubey b. Ka'b (ö. 30/650), Abdullah b. Mes'ud (ö. 32/652), Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) ve Ebû Mûsa el-Eşârî'dir (ö. 42/662-663).²²

¹⁷ Mehmet Âkif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 107.

¹⁸ Muhammed b. İdrîs b. eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938), 31-33.

¹⁹ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dar'ut-Tunisiye li'n-Neşr, 1984), 6/104.

²⁰ Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 37.

²¹ Muhammed Hamidullah, *Kur'ân'ı Kerîm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: MÜ İFAV Yayınları, 1993), 43; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 59.

²² Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrût: Dâru-l Kütüb-ü'l İlmiyye, 2015), 587-588; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 73; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 39.

Sahâbe arasında tefsir yapılması konusunda zamanla iki eğilim ortaya çıkmıştır. Bazı sahâbiler çekingen davranarak âyetleri yorumlama ve fetva verme konusunda çok temkinli davranmışlardır.²³ Örneğin Hz. Ebû Bekir; “*Allah’ın kitabına dair herhangi bir şeyi kendi görüşüme göre açıklar veya anlayamadığım bir şey hakkında konuşursam, hangi arz beni üzerinde taşır ve hangi sema beni altında gölgelendirir?*”²⁴ demiştir. Hz. Ömer gibi bazı sahâbiler ise öncelikle rivâyetlere baktıktan sonra kendi görüşlerini belirtmekten kaçınmamışlardır. Hz. Ömer’in halife olduğu dönemde İslâm’ın güçlendiğini ve ihtiyaç kalmadığını düşünerek *müllefe-i kulûb*’e zekât verilmesini yasaklaması, bu konudaki en meşhur örneklerden birisidir.²⁵

Sahâbiler, Kur’ân’ı baştan sona tek tek tefsir etmemişlerdir. Onların yaptığı şey, âyetleri bazen başka âyetlerle, bazen Hz. Peygamber’in sünneti ile bazen de âyetlerin iniş sebepleriyle açıklamaktan ibarettir. Bu dönemde Kur’ân’a yönelik açıklamalar, çoğunlukla şifahi olarak aktarılmıştır.²⁶ Nitekim Hz. Peygamber ve ilk iki halife döneminde Kur’ân’a dair ilimlerin şifahi olarak nakledildiği açıkça ifade edilmektedir.²⁷ Onların bir metotla hareket ettiklerini söylemek mümkün değildir. Ancak bu durum, tefsir yaparken keyfi hareket ettiklerini de göstermemektedir. Onlar, dört kaynaktan yararlanarak tefsir yapmışlardır. Bu kaynaklar; Kur’ân, Hz. Peygamber’den öğrendikleri, kendi kişisel bilgileri, tecrübeleri ve Ehl-i kitaptır.²⁸ Sahâbeden bazıları kendileri için özel mushaflar yazmışlar ve az sayıdaki kelimeleri tefsir eden küçük notlar düşmüşlerdir.²⁹

Sahâbiler arasında tefsir alanında Abdullah b. Abbâs’ın (ö. 68/688) müstesna bir yeri vardır. Hz. Peygamber’in vefâtı sırasında 13 yaşlarında olan İbn Abbâs,³⁰ İbn Ebi Hâtim’in tefsirindeki 3865 rivâyetin 3097’sinin râvisi konumundadır. Onun bu kadar çok rivâyette bulunması, hayatının büyük bölümünde içinde bulunduğu tâbiîn

²³ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 74.

²⁴ Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vili âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Hicr, 2001), 1/72.

²⁵ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 78.

²⁶ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 81.

²⁷ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1977), 119-120.

²⁸ Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 59; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 57-59.

²⁹ Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 61.

³⁰ İ. Lutfî Çakan - Muhammed Eroğlu, “Abdullah İbn Abbâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/77.

döneminin özelliğinden kaynaklanmaktadır.³¹ Bununla birlikte İmam Şafii'nin (ö. 204/819) İbn Abbâs'tan tefsire dair yüz kadar hadisten başka bir şey gelmediğini söylemesi,³² özellikle rivâyet tefsirine bazı zâfiyetlerin karıştığını göstermekte ve bu rivâyetlerin titizlikle incelenmesini gerekli kılmaktadır.³³

Sahâbe-tefsir ilişkisini düşünürken sahâbenin tamamının tefsir alanıyla ilişkilendirilmeye çalışılması doğru değildir. Onlardan bize intikal eden doğrudan âyetlerle ilişkili tefsir miktarının sınırlı olması da doğaldır.³⁴ Nitekim sahâbe tefsirinin özellikleri sıralanırken, Kur'ân'ın baştan sona açıklaması şeklinde olmadığı, bazı kavramlara yönelik açıklamalarla bazı âyetlerin nüzûl bağlamlarına dair açıklamalar olduğu, bir kısmının da İsrâiliyât içerdiği ifade edilmektedir.³⁵ Zira sahabilerin her biri kendine özgü alanlarda öne çıkmıştır.³⁶

1.1.1.3 Tâbiîn Dönemi

İlk muhatap olan sahâbenin dünyadan ayrılışı ile birlikte Kur'ân artık dolaylı muhataplara hitap etmeye başlamıştır. Fetihlerle birlikte genişleyen sınırlarla farklı ırk, kültür, örf ve âdete sahip insanlar arasında dînî anlamda görüş ayrılıkları ortaya çıkmaya başlamıştır.³⁷ Bu arada Arap dilinde meydana gelen bozulmalarla Arapların da yeni Müslüman olan farklı etnik yapıdan insanların da Kur'ân'ı doğru anlama sorunu ortaya çıkmıştır.³⁸ Müslümanların yaşadığı bazı bölgelerde ortaya çıkan fitne hareketleri sırasında oluşan gruplar kendilerini haklı göstermek için Kur'ân'dan deliller göstermeye, onu istismar etmeye başlamışlardır. Böyle bir ortamda Kur'ân'ın sahih bir şekilde anlaşılma ihtiyacı daha da artmış ve sonucunda bu durum, âlim sahâbilerin çevresinde ilim halkaları oluşmasına sebep olmuştur.³⁹

³¹ Koç, *İsnad Verileri*, 117-118.

³² Suyûtî, *el-İtkân*, 591.

³³ Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Matba'atu 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1943), 2/23.

³⁴ Nurdane Güler, *Sahih-i Müslimde Kur'ân Atıflı Rivâyetler* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 316.

³⁵ Mennâu'l-Kettân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 11; Nurettin Turgay, "Sahabenin Tefsir İlmindeki Yeri", *Bilimname* 14/1 (2008), 49.

³⁶ Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, çev. Ahmet Serdaroğlu (Ankara: Kılıç Kitabevi, ts.), 228-230.

³⁷ Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsiri'nin Doğuşu*, 105.

³⁸ İsmail Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 64; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 65.

³⁹ M. Zeki Duman, "Tâbiîn Döneminde Tefsir Faaliyeti", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 214.

Bu dönemde daha çok Arap olmayan Müslümanlar, ilimle ve özellikle tefsirle uğraşmışlardır. Bu durum, Arapların idarecilikle uğraşıp diğer sahalarda çalışmayı küçümsemeleriyle açıklanmıştır. İbn Haldun bu konuda şöyle söylemiştir: “*Abbâsîler Devleti’nin başında bulunan, devleti koruyan idare, politika adamları oldukları için bilgiyle meşgul olacak vakit bulamadılar. Üstelik bilgiler bir zenaat şeklini aldığı için onunla meşgul olmayı kendileri için küçüklük sayarak, bilgi öğrenmeye yanaşmadılar. Başkanlar her zaman hüner ve zenaatla, bunlarla ilgili olan şeylerle uğraşmaktan çekinmişlerdir. Bundan dolayı bilgilerle uğraşmayı, bunlarla uğraşıp duran Arap olmayan kimselere ve Arap olmayanlardan doğmuş olanlara bırakmışlardır.*”⁴⁰

Tefsir sahasında *mevâlî* ismi verilen Arap olmayan kölelikten azat edilmiş şahsiyetler önemli yer tutmuşlardır. Tarihte iki türlü *mevâlî*’den bahsedilmektedir ki birincisi, esir düşüp köleleştirildikten sonra azat edilen gayr-ı Araplar’dır. İkincisi ise hür bir şekilde bir Arap veya Arap kâbilesi aracılığıyla Müslüman olduktan sonra onların velâsı sayılan ya da güç elde edebilmek için anlaşma yapıp bir Arap kabilesinin himayesine giren gayr-ı Araplar’dır.⁴¹ Mevlânın durumu çoğu kez efendisine bağlı olduğu için ilim sâhibi olan efendinin mevlâsı da âlim olmuştur. Örneğin, İbn Abbâs mevlâsı İkrime’yi, Abdullah b. Ömer mevlâsı Nâfi’yi, kendileri gibi âlim yapmışlardır.⁴² Mevâlinin tefsirle iştigal etmesi farklı sosyal çevreden, kültürlerden geldikleri için İslâmî bilginin gelişmesine ve Kur’ân tefsirine katkı sağlamıştır.⁴³

Fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasında yeni fethedilen beldelere İslâm’ı iyi bilen vâliler, kadılar, muallimler gönderilmiş, çeşitli görevlerdeki bu sahâbiler zamanla ders halkaları oluşturarak Müslümanlara Allah’ın kitabını ve Rasûl’ün sünnetini öğretmeye başlamışlardır. Böylece çeşitli medreseler oluşmuştur. Bu faaliyetlerde hocalar âlim sahâbiler, talebeler ise tâbîndir. Kurulan bu medreseler

⁴⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zâkir Kadir Ugan (İstanbul: MEB Yayınları, 1996), 3/170-171.

⁴¹ İsmail Yiğit, “Mevâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/424.

⁴² Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 91.

⁴³ Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 67.

içinde tefsirde meşhur olmuş sahâbilerin başlarında olduğu Mekke, Medine ve Kûfe medreselerinin tefsir tarihinde önemli bir yeri vardır.⁴⁴

Mekke medresesi Abdullah İbn Abbâs (ö. 68/687) öncülüğünde kurulmuştur. İbn Teymiye (ö. 728/1328), İbn Abbâs'ın talebeleri olmalarından dolayı Mekke ehlinin, tefsiri en iyi derecede bilenler olduğunu söylemiştir. Mücâhid (ö. 103/722), Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732), İkrime (ö. 105/723), Tâvus b. Keysân (ö. 106/724) ve Said b. Cübeyr (ö. 94/713) bu talebelerden bazılarıdır.⁴⁵ Onlar, İbn Abbâs'tan yaptıkları rivâyetlerde az çok ihtilaf etmişlerdir. Âlimler de onlara ne kadar güvenileceği ve söylediklerinin ne ölçüde bağlayıcı olduğu konusunda ihtilaf etmiştir.⁴⁶

Medine medresesinin kurucusu ise Kur'ân'ı Hz. Peygamber zamanında ezberlemiş, kıraat konusunda meşhur ve sahâbenin fakihlerinden Ubey b. Ka'b'dır (ö. 30/650).⁴⁷ Hulefâ-i râşidîn de bu medresenin kuruluşunda etkili olmuştur.⁴⁸ Ebu'l-Âliye (ö. 90/709), Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (ö. 118/736) ve Zeyd b. Eslem (ö. 136/753) burada yetişen talebelerin meşhurlarındandır.⁴⁹

Irak (Kûfe) medresesinin kucusu, Abdullah b. Mes'ûd'dur (ö. 32/652). Hz. Peygamber ile küçük yaşlarından itibaren beraber olduğu için ondan Kur'ân ve sünnete dair çok şey öğrenmiştir. Aynı zamanda vahiy kâtibi olan İbn Mesûd, bu özelliklerinden dolayı Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde Kûfe'ye öğretmen ve vâli yardımcısı olarak gönderilmiş, Hz. Osman dönemine kadar orada kalmıştır.⁵⁰ Tefsir alanında çok önemli isimler bu medresede yetişmiştir. Alkame b Kays (ö. 61/681), Mesrûk b. El-Ecdâ (ö. 63/682), Mürretu'l-Hemedânî (ö. 76/695), Esved b. Yezîd (ö.75/694), Âmir eş-Şa'bî (ö. 103/721), Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Katâde b. Diâme (ö. 117/735) onlardan birkaçıdır.⁵¹

⁴⁴ Zehebî, *et-Tefsîr*, 1/76-77.

⁴⁵ İbn Teymiyye, *Mukaddimetün fî usûli't-Tefsîr*, 61; Zerkeşî, *el-Burhan*, 2/158.

⁴⁶ Zehebî, *et-Tefsîr*, 1/77.

⁴⁷ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Meşâhîru ulemâ'i'l-emsâr* (Beyrût: Dâru-l Kütüb-ü'l İlmiyye,1995), 19; Suyûtî, *el-İtkân*, 112.

⁴⁸ Abdürrezzâk b. İsmail Hermaş, "Medine Tefsir Okulu", çev. M. Kâzım Yılmaz, *Diyânet İlmi Dergi* 35/3 (1999), 15.

⁴⁹ Zehebî, *et-Tefsîr*, 1/86-88.

⁵⁰ Zehebî, *et-Tefsîr*,1/88-89; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-müfessirîn* (İstanbul: Ravzâ Yayınları, 2015), 1/225-228; Duman, "Tâbiün Döneminde Tefsir Faaliyeti", 214.

⁵¹ Zehebî, *et-Tefsîr*, 1/89-95.

Hicaz bölgesinde ortaya çıkan az sayıdaki problemlere âyet ve hadislerle çözüm bulunabilmesi amacıyla Mekke ve Medine medreselerinde rivâyet yöntemi ağırlıklı olarak tercih edilmiştir. Onlar, Kur’ân’dan ve sünnetten delil olmadıkça tefsir yapmama konusunda hassas hareket etmişlerdir. Kûfe medresesinde ise daha çok re’y ve kıyasın kullanıldığı dirâyet yöntemi tercih edilmiştir. Böyle olmasının temelinde Irak’ın, Mekke ve Medine’ye göre şîî, i’tizâlî, mürcîî gibi muhtelif fikirlerin, Zerdüştlük gibi diğer dinlerin bulunduğu bir bölge olması yatmaktadır. Buna paralel olarak burası, muhtelif sorunların yoğun görüldüğü bir bölge olmuştur. Ayrıca şer’i hükümlerin buraya ulaşmasının zor olması da bu sebeplerden birisidir. Nitekim buradaki âlimler, hükme bağlanması gereken birçok konu ile karşılaştıkları için fazlasıyla re’y ve kıyasa başvurmak zorunda kalmışlardır.⁵²

Tabiîn döneminde tefsir konusunda yapılan çalışmalar, çoğunlukla sözlü nakil yoluyla sürdürülmüştür.⁵³ Tâbiînden Saîd b. Cübeyr (ö. 95/714), Mücâhid (ö. 103/721), İkrime (ö. 105/723) ve el-Hasan el-Basrî (ö. 110/728) gibi birçok âlimin tefsir sahibi olduğu kaynaklarda yer alsa da bunlar günümüze ulaşmamıştır.⁵⁴

Sahâbilerin talebeleri olan tabiîn âlimleri, sahâbenin metoduyla hareket ederek tefsirde öncelikle Kur’ân ve sünnete müracaat etmişlerdir. Bu iki kaynaktan bir şey bulamadıklarında özellikle âyetlerin iniş sebepleri, müphem ve gaybî konularda sahâbe görüşlerine başvurmuşlar, nassları açıklarken zaman zaman Arap şiirini delil olarak kullanmışlardır. Ayrıca Ehl-i kitabın görüşlerinden de yararlanmışlardır. Rivâyetler yetersiz kaldığında ise re’y yolunu kullanmışlardır.⁵⁵ Suyûtî *el-İtkân*’da; “Onlar sonradan bâtl görüşte olanların çokça yaptığı gibi lafız üzerinden Arap dili kurallarından yola çıkarak olmadık manalar üretmemişler veya varmak istedikleri yorumu belirleyip ona uygun âyet arayışı içine girmemişlerdir” şeklinde durumu özetlemiştir.⁵⁶ Bununla birlikte mevâlidenden olan bazı tâbiîn ulemâsını âyetlere zaman

⁵² Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 112-113; Hermas, “Medine Tefsir Okulu”, 24.

⁵³ Cerrahoğlu, *Kur’ân Tefsiri’nin Doğuşu*, 107; Mehmet Mahfuz Ata, “Örnekleriyle Hz. Peygamber, Sahâbe ve Tabîin Dönemi Tefsir Anlayışı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/62 (2019), 1673.

⁵⁴ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran: y.y., 1971), 36., M. Fuad Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları* (İstanbul: Otto Yayınları, 2017), 57.

⁵⁵ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 88-89.

⁵⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, 575.

zaman toplumun temâyüllerine uygun, kendi görüşlerine göre anlamlar verdiği görülmüştür.⁵⁷

1.1.1.4 Tedvin Öncesi Dönem’de Alak Sûresi Yorumları

Bu döneme ait bilgilerin şifahî olarak aktarıldığı ve döneme ait yazılı kaynakların günümüze ulaşmadığı daha önce ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu döneme ait bir eserde Alak sûresi tefsirinden söz etmek mümkün değildir. Bununla birlikte ilgili döneme ait bir rivâyetin olup olmadığı hadis kitaplarında yer alan *Kitâbü’t-tefsîr* bölümleri üzerinden veya rivâyet ağırlıklı tefsir kitaplarından öğrenilebilir. Bu noktada Muhammed Çoşkun’un *Tefsirin İlk Çağları* isimli kitabı da önem arz etmektedir. Gerçi tedvin öncesi Alak sûresi yorumlarının rivâyetler şeklinde tedvin döneminde tefsir kitaplarına girdiği ilerleyen bölümlerde görülecektir. Fakat yine de bu başlık altında Hz. Peygamber’den, sahâbeden ve tâbiünden gelen Alak sûresi ile alakalı rivâyetlerin Taberî ve Suyûtî’nin tefsirleri üzerinden taranıp genel bir tespit yapılması uygun bulunmuştur.

Öncelikle söylemek gerekir ki Suyûtî’nin *el-İtkan* isimli eserinde sebab-i nüzûl kapsamına girmeyen merfû rivâyetleri bir araya getirdiği bölüme⁵⁸ ve yine bu eserle birlikte İbn Akîle el-Mekkî’nin (ö. 1150/1737) *ez-Ziyâde ve’l-ihsan fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* isimli eseri üzerinden merfû tefsir rivâyetlerinin değerlendirildiği Muhammed Çoşkun’un çalışmasına⁵⁹ bakıldığında Hz. Peygamber’den gelen Alak sûresi yorumu sayılabilecek merfû bir rivâyet olmadığı görülmektedir.

Taberî ve Suyûtî’nin tefsirlerine baktığımızda ise Alak sûresi ile ilgili Hz. Peygamber’den bize sadece sebab-i nüzûl rivâyetlerinin ulaştığı tespit edilmiştir. Bu rivâyetlerin çoğu sâhâbeden Abdullah b. Abbâs kanalıyla gelmektedir. Tefsir rivâyetlerinin çoğunun İbn Abbâs’a ait olduğu daha önce söylenmişti. Alak sûresi özelinde de bu tespitin doğruluğu görülmüş olmaktadır. O, henüz çocuk sayılacak bir yaştaiken Hz. Peygamber vefât ettiği için ondan gelen rivâyetler ikinci planda zikredilecektir.

Alak sûresinin sebab-i nüzûlu ile ilgili İbn Abbâs’tan başka, diğer sahâbîlerden de bazı merfû rivâyetler gelmiştir. Bunların başında Hz. Âişe’den gelen

⁵⁷ Cerrahoğlu, *Kur’ân Tefsiri’nin Doğuşu*, 107-110.

⁵⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, 593-613.

⁵⁹ Muhammed Çoşkun, *Tefsirin İlk Çağları: Kur’ân Yormunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri* (İstanbul: MÜ İFAV Yayınları, 2019), 73-319.

Hira mağarasında Hz. Peygamber'in ilk vahiy olarak Alak sûresinin ilk beş âyetini almasının anlatıldığı rivâyet yer almıştır.⁶⁰ Yine Hz. Âişe'den gelen bir başka rivâyette itikâftan çıkan Hz. Peygamber'in Cebrâl'i ve Mikâil'i görmesi, bunun sonucunda Cebrâil'in Hz. Peygamber'in karnını yarıp temizledikten sonra Alak sûresinin ilk âyetlerini öğretmesi anlatılmıştır.⁶¹ Ebû Hureyre'nin rivâyetinde ise Alak sûresi 6. âyetten sûrenin sonuna kadar olan kısmın iniş sebebi olarak Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'i namaz kılmaması yönünde tehdidi, bunun üzerine Hz. Peygamber'in, Ebû Cehil'in yaklaşması durumunda meleklerin onu yakalayacağını haber vermesi zikredilmiştir.⁶² Câbir b. Abdullah'tan gelen bir rivâyete göre ise Hira mağarasında melek, Alak sûresinin ilk beş âyetini ipekten bir kumaş üzerine yazılı olarak getirmiştir.⁶³

Daha önce ifade edildiği gibi Taberî ve Suyûtî'nin tefsirlerinde Alak sûresi içerisinde çoğunlukla Abdullah İbn Abbâs'tan gelen merfû sebab-i nüzûl rivâyetleri bulunmaktadır. Bu rivâyetlerin merkezinde Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'i tehdit edip namazdan engelleme girişimi bulunmaktadır. Rivâyetlerde genelde Ebû Cehil'in ateşten hendek, melekler, semanın ufkunun kapanması gibi şeylerle kötü niyetini gerçekleştiremediği bildirilmiş, devamında Hz. Peygamber'in veya İbn Abbâs'ın *yapmaya kalksaydı melekler onu yakalardı* şeklinde bilgi vermesiyle sonlanmıştır. İbn Abbâs 9. ve 10. âyetlerin bu namazdan engelleme girişimi üzerine indiğini söylemiştir. Yine benzer bir rivâyetin devamında, Hz. Peygamber'in sert karşılık vermesi üzerine Ebû Cehil'in taraftarının çokluğuyla övündüğünü, bunun üzerine 17. ve 18. âyetlerin nâzil olduğunu söylemiştir. Bir başka rivâyette ise Ebû Cehil'in *"Muhammed'i makamın yanında namaz kılarken görürsem öldürecekim"* demesi üzerine Alak sûresinin tümünün indirildiğini ifade etmiştir.⁶⁴

Taberî ve Suyûtî'nin tefsirleri üzerinden Alak sûresi ile alakalı sahâbe dönemine baktığımızda karşımıza üç isim çıkmaktadır. Bunlar; Hz. Âişe, Ebû Musa el-Eş'ârî ve Abdullah İbn Abbâs'dır. Bu üç sahâbî de Alak sûresinin ilk inen sûre

⁶⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/528; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l Fikr, 2011) 8/561.

⁶¹ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 8/563.

⁶² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/538; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 8/565.

⁶³ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 8/562.

⁶⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/534,537-539. Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 8/564-565.

olduğunu söylemişlerdir.⁶⁵ Abdullah b. Abbâs ayrıca 15. âyette geçen *lenesfean* kelimesine *lene’huzen/yakalarız* anlamını vermiştir.⁶⁶

Yine Taberî ve Suyûtî’nin eserlerine baktığımızda Alak sûresi ile alâkalı tâbiîn döneminde sahâbeden İbn Abbâs’ın yaptığı rivâyetlerin çoğunlukla Katâde, Mücâhid ve diğer bâzı âlimler tarafından mürsel olarak nakledildiği görülmektedir.⁶⁷ Tekrar olmaması açısından bunların dışında kalan rivâyetlerden bahsetmek gerekirse şunlar söylenebilir: Katâde, 4. âyetle ilgili olarak kalemin Allah’ın büyük bir nimeti olduğunu, dinin ve geçimin ayakta kalması için şart olduğunu,⁶⁸ 5. âyetteki “*bilmediğini öğretmekten*” kastın, kalemle yazmayı öğretmek olduğunu söylemiştir.⁶⁹ Katâde, mürsel olarak rivâyet ettiği bir hadiste “*Her ümmetin bir Firavunu olduğunu Ebu Cehil’in de bu ümmetin firavunu olduğunu*” haber vermiş,⁷⁰ ayrıca 9. 10. 11. ve 12. âyetlerle ilgili olarak namazdan nehyedilen, hidâyet üzere olan, takvayı emreden kişinin Hz. Peygamber, 13. âyette yüz çevirenin, yalanlayanın *Ebû Cehil* olduğunu söylemiştir.⁷¹ Yine Katâde, 17. âyetteki *nâdiye*’nin *Ebû Cehil’in kabilesi, dostları*, 18. âyetteki *zebâniye*’nin ise *melekler* olduğunu ifade etmiş,⁷² Arapların *zebâniye* kelimesini *inzibat görevlileri* anlamında kullandıklarını da belirtmiştir.⁷³ Mücâhid ise Katâde gibi 18. âyetteki *zebâniye*’nin *melekler* olduğunu söylemiş,⁷⁴ “*Kulun Rabbine en yakın olduğu an secde anıdır*” hadisini 19. âyetteki *secde et ve yaklaş* emirleriyle ilişkilendirmiştir.⁷⁵ Dahhâk da *zebâniye*’nin *melekler* olduğunu söylemiştir.⁷⁶ Zeyd b. Eslem ise son âyetteki *secde et* emrinin Hz. Peygamber’e, *yaklaş* emrinin ise tehdit kastıyla *Ebû Cehil’e* verildiğini belirtmiştir.⁷⁷ Abdullah b. Hâris ve Abdullah b. Ebî Huzeyl ise zebânilerin ayaklarının yerde, başlarının gökte olduğunu söylemişlerdir.⁷⁸

⁶⁵ Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 8/560-562.

⁶⁶ Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 8/566.

⁶⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/527-541; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 8/560-566.

⁶⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/527; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 8/563-564.

⁶⁹ Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 8/564.

⁷⁰ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/534.

⁷¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/535.

⁷² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/540; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 8/565.

⁷³ Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 8/565.

⁷⁴ Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 8/565.

⁷⁵ Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 8/566.

⁷⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/540.

⁷⁷ Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 8/566.

⁷⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/540; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 8/566.

Verilen bilgilerden de anlaşıldığı üzere Alak sûresi ile ilgili tedvin öncesi döneme ait çoğunlukla âyetlerin iniş sebebi sayılan benzer rivâyetler bulunmaktadır. Mevkuf ve maktû rivâyetler daha azdır. Bu rivâyetlerin bir bölümü kısa açıklamalar şeklindedir. Diğer bir bölümü ise sahâbe veya tâbiînin kendi görüşü olmaktan uzaktır. Örneğin, Abdullah b. Hâris'in zebânilerin tanımını yapması, bu rivâyetin hükmen merfû olmasını gerektirmektedir. Kendi döneminde daha çok şifâhi olarak varlığını sürdüren bu rivâyetler, tedvin döneminde eserlere girmiş ve bu sâyede ilgili rivâyetlerden haberdâr olunmuştur.

1.1.2 Tedvin Dönemi

Sahâbeyi görüp onlardan ilim alan tâbiîn neslinin arkasından, onlardan ilmî mânâda istifâde eden tebeu't-tâbiîn kuşağı gelmiştir. Bu nesil Hicrî 2. asrın ilk çeyreğinden itibaren ilmen varlıklarını göstermişler ve ikinci asrın ortalarından sonra ilmin itici kuvveti olmuşlardır.⁷⁹ Tefsir rivâyetleri tebeu't-tâbiîn dönemine kadar çoğunlukla sözlü nakil yoluyla gelmiştir. Bu dönemde tefsirle alakalı malzemeler peyderpey yazıya geçirilmeye başlanmıştır.⁸⁰ Ancak bu dönemden önce de -hicrî 50 yılından sonra- tefsir çalışması kapsamında küçük notlar şeklinde risâleler yazılmış,⁸¹ fakat daha önce ifade edildiği üzere bu eserler günümüze ulaşmamıştır.

Tefsirin başlangıçta hadisin bir parçası olduğu, hadisle birlikte tedvin edildiği görüşü yaygın bir kanaat olarak kaynaklarda yerini almıştır.⁸² Bu iddianın temelinde hadis kitaplarında tefsir bölümlerinin bulunması ve rivâyetle ilmin eş anlamlı kullanılması yatmaktadır.⁸³ Hâlbuki içinde tefsir bâbı olan hadis kitaplarının müelliflerinin ölüm tarihlerine baktığımızda bu iddianın kabul edilmesinin pek de mümkün olmadığı görülecektir. Örneğin, Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/874), Tirmizi (ö. 285/898) gibi müelliflerin eserlerini, hicrî 2. asrın başından itibaren yazılmaya başlanan tefsir çalışmalarından çok sonra meydana getirdikleri âşikardır. Dolayısıyla tefsir ilminin özgün bir şekilde ortaya çıktığını, bağımsız bir ilim haline geldiğini söylemek mümkündür.⁸⁴

⁷⁹ Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 107.

⁸⁰ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 100.

⁸¹ Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 109.

⁸² Zehebî, *et-Tefsîr*, 1/104, Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsiri'nin Doğuşu*, 112; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 103.

⁸³ Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017), 227.

⁸⁴ Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 110; Geniş bilgi için bk. Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 211-250.

Bu dönemde farklı kültürlerden insanların Müslüman olması sebebiyle tefsire olan ihtiyaç artmıştır. Zamanla tefsir biçim değiştirmiş ve genişlemiş, kavramlar sabit hâle gelmeye başlamıştır. Bazı âlimlerin müfessir olma yönü ön plana çıkmış, tefsirde farklı yöneliş ve yaklaşımlar belirmeye başlamıştır.⁸⁵

Tedvin döneminde yazılan tefsirlerin hemen hepsinde dilbilimsel izahlar bulunmaktadır.⁸⁶ Bu tefsirler öncelikle garip, müşkil, müphem kelimelerin açıklanması yoluna gitmişler, gerektiği yerde Arap dilindeki kullanım örneklerinden ve kadim şiirden delil getirmişlerdir. Âyet ve sûre sıralamasına riâyet edilerek yazılan eserlerde Kur'ân'ın bütün âyetleri açıklanmamıştır. Bazen esbâb-ı nüzûl, kıraat ve nesh gibi konuları da ele aldıkları görülen bu tefsirler, klasik dönemle birlikte yerlerini daha geniş kapsamlı, sistematik şekilde yazılan eserlere bırakmışlardır.⁸⁷ Bu noktada ilk müfessirlerden ve tefsirlerinden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

1.1.2.1 İlk Müfessirler ve Tefsirleri

Hicrî 2. asırdan itibaren tefsir ilmi büyük gelişme kaydetmiştir. Kısa bir zaman içinde rivâyet ya da dirâyet ağırlıklı olan veya dil tahlillerine çokça yer veren tefsir kitapları telif edilmeye başlanmıştır.⁸⁸ Kaynaklarda isimleri geçen birçok müfessir ve tefsir kitabı bulunmaktadır. Fakat bu tefsirlerin çoğu günümüze ulaşmamıştır. Erken döneme ait müfessirlerin listesini yapan İsmail Cerrahoğlu, kitabında ölüm tarihi belli olan seksen bir ve ölüm tarihi tespit edilemeyen on altı âlimin ismini zikretmiş ve bazıları hakkında imkân ölçüsünde kısa malumat vermiştir.⁸⁹

Bu müfessirler arasında ön plana çıkanlardan birisi, Ali b. Ebî Talha'dır. Tâbîin'in son dönemine yetişmiş olduğundan dönemin önemli âlimleriyle görüştüğü düşünülmektedir. Aslen Cezîreli olup sonradan Suriye'nin Humus şehrine yerleşen ve vefât edene kadar orada yaşayan Ali b. Ebî Talha'nın (ö. 143/760) İbn Abbâs'tan rivâyet edilen tefsir bilgisini içeren basılı *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha 'an İbn Abbâs*

⁸⁵ Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 107.

⁸⁶ Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, 108.

⁸⁷ Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/31; Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, 109-135.

⁸⁸ Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 112.

⁸⁹ Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsiri'nin Doğuşu*, 155-164; Kaya, "Erken Dönem Tefsirlerinde Otantiklik Problemi ve Müellif-Eser İlişkisi", 506.

isimli bir eseri bulunmaktadır.⁹⁰ Ali b. Ebî Talha'nın aldığı bu bilgiyi bizzat İbn Abbâs'tan almadığı, Mücâhid veya Said b. Cübeyr gibi tâbiünden birisinin vâsıtasıyla ona ulaştığı kanaati ağır basmaktadır. *Sahîfe*, Muaviye b. Salih (ö. 158/775) vasıtasıyla tanınmıştır. Humus'un o dönemde bir ilim merkezi olmayışı, Ali b. Ebî Talha'nın ehl-i ilim ile fazla temasa geçmeyişi sonucu tanınmayan bu eseri Muaviye b. Salih Mısır'a taşımıştır. Mısır'da Abdullah b. Salih (ö. 223/838), eseri Muaviye'den nakille yazmış ve eser sonraki Buhârî, Taberî, İbn Ebî Hâtim gibi âlimlerin eserlerine girerek varlığını sürdürmüştür.⁹¹ Suyûtî, Ali b. Ebî Talha tarîkiyle gelen İbn Abbâs rivâyetlerinin en güvenilir tarîk olduğunu söylemiştir.⁹²

Bu dönemin önemli müfessirlerinden birisi de İbn Cüreyc'dir (ö. 150/767). Bizans asıllı azat edilmiş köle olan İbn Cüreyc, müfessir olmanın yanında muhaddis, fakih ve kurrâ sıfatlarını da hâizdir. Mekke âlimlerindendir. Atâ b. Ebû Rebâh'ın (ö. 114/732) yanında yaklaşık on sekiz yıl kalarak başladığı ilim yolculuğu Amr b. Dînâr (ö. 126/744), Tâvus b. Keysân (ö. 106/724), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/722) gibi Mekke medresesinin önemli isimlerine talebe olmasıyla devam etmiştir. İlimde belli bir seviyeye eriştikten sonra Bağdat, Basra ve Kûfe gibi ilim merkezlerine seyahat etmiştir. Süfyan es-Sevrî, Süfyan b. Uyeyne, Müslim b. Hâlid, Vekî' b. Cerrâh gibi âlimler ondan nakilde bulunmuşlardır. Fıkıh ve hadis sahasında eseri olan İbn Cüreyc'in tefsir sahasında da bir eseri bulunmaktadır. Kûfe'de öğrencisi Haccac b. Muhammed'e sonradan *Tefsîru ibn Cüreyc* olarak isimlendirilen eserini yazdırmıştır. Onun tefsiri günümüze kadar gelememiş, fakat Taberî, Begavî, Kurtubî, Ebû Hayyân gibi müfessirlerin eserlerinde ondan gelen rivâyetler ve bilgiler toplanarak tefsir yeniden inşâ edilmiştir. Tefsirinde Hz. Peygamber'den, sahâbeden, tâbiünden gelen haberleri ve târihî mâlûmâtı kullanmıştır. Kullandığı rivâyetlerin sahih olup olmamasına dikkat etmemiş ve bu yönden eleştirilmiştir. Hristiyan kültürüne sahip

⁹⁰ Râşid Abdülmun'im er-Reccâl, *Tefsîru İbn Abbâs el-Müsemma sahîfetü Ali b. Ebî Talha* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1991).

⁹¹ Suyûtî, *el-İtkân*, 589-590; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 114-116; İsmail Cerrahoğlu, "Ali b. Ebî Talha'nın Tefsir sahifesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, (1969), 55-82; İsmail Cerrahoğlu, "Ali b. Ebû Talha", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/386-387.

⁹² Suyûtî, *el-İtkân*, 589.

birisi olarak İsrâliyat'a yer vermiştir. O, ayrıca kendi görüşlerini de tefsirinde ifade ederek dirâyet metodunu kullanan ilk müfessirlerden birisi olmuştur.⁹³

Bir diğer müfessir, tedvin döneminde kuşkusuz müstesnâ bir yeri olan Mukâtil b. Süleymân'dır. Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el- Horasânî el-Belhî 80/699 yılında Belh'te doğmuştur. Burada Cehm b. Safvân ile tartışmış, bunun üzerine ilahî sıfatların ispatı ile ilgili bir eser telif etmiştir. Daha sonra siyâsî sebeple Basra'ya gitmiş, burada Atâ b. Ebû Rebâh, İbn Şihâb ez-Zührî, Atıyye el-Avfî gibi âlimlerden istifade etmiştir. Ömrünün son yirmi yılında Bağdat, Beyrut, Mekke gibi ilim merkezlerini dolaşmış ve yeniden Basra'ya dönmüş, 150/767 yılında burada vefât etmiştir.⁹⁴

Şunu özellikle belirtmek gerekir ki biyografik ve bibliyografik eser yazarların tümü, Mukâtil b. Süleyman'ın tefsir alanında otorite olduğunu ve bir tefsir sahibi olduğunu kabul etmişlerdir.⁹⁵ Bununla birlikte Mukâtil'in şahsına ve ilmine yönelik çok şeyler söylenmiştir. Bunların bir kısmı övücü ifadelerken bir kısmı da tenkit ve itham içermektedir. Örneğin İmam Şâfiî, insanların tefsirde Mukâtil b. Süleyman'ın evlâd-ı iyâli olduğunu söyleyerek onu övmüştür. Zehebî, onun hadis rivâyetlerinin kabul edilmediğini, tecsim görüşüne sahip olduğunu, bununla beraber bir ilim kabı, tefsirde bir deniz olduğunu söylemiştir.⁹⁶ Onun Zeydiyye'den,⁹⁷ Mürcie'den, Müşebbihe ve Mücessime'den olduğunu söyleyenler de olmuştur. Ebu Hanife'nin doğudan gelen iki habîs görüş olduğunu, birisinin Cehm b. Safvan'ın muattılası, diğerinin de Mukâtil b. Süleyman'ın müşebbihesi olduğunu söylediği rivâyet edilmiştir. Buhâri de onun kesinlikle güvenilmez olduğunu ifade etmiştir.⁹⁸

Bu şekildeki ithamlar, onun yaşadığı zaman diliminde Horasan'daki fikrî ve siyasî çatışmalardan kaynaklanmaktadır. Zeydiyye ve Şîa mezhep mensuplarının

⁹³ Suyûtî, *el-İtkân*, 590; El-Hâfız Şemsüddin Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, (Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 1983), 1/358-359; İsmail Cerrahoğlu, "İbn Cüreyc" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/404-406; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 116-118.

⁹⁴ Ömer Türker, "Mukâtil b. Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/134.

⁹⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 156.

⁹⁶ Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 2/331.

⁹⁷ İbnü'n- Nedîm, *el-Fihrist*, 227.

⁹⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaud vd. (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1981), 7/201-202. , Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 153-160.

bulunduğu ve özellikle Mürcie taraftarlarının hâkim olduğu Horasan bölgesinde fikir ayrılıkları, siyasî çatışmalarda saf belirleme hususunda etkili olmuştur. Ayrıca her dönemde olduğu gibi o dönemde de âlimler arasındaki hased duygusunun bu ithamların ortaya çıkmasına sebep olduğunu söylenebilir.⁹⁹ Özellikle Horasan'da Cehm b. Safvan ile aralarındaki sert muhalefet, birbirleri aleyhine eser yazmalarına dahi sebep olmuştur.¹⁰⁰

Mukâtil hakkındaki bu ithamların bir bölümünün doğru olması mümkündür. Doğduğu yer olan, şu anda Afganistan sınırları içinde bulunan Belh'in coğrafi sebeplerle Zerdüştlük, Budizm, Maniheizm gibi uzak doğu dinlerine yabancı olmaması ve bu dinlerde tecsim-teşbih anlayışlarının yer alması, Mukâtil'in de bu düşünceleri kabul etmesini sağlamış olabilir.¹⁰¹ Sonuç olarak, bu iddiaların bir kısmı doğru olsa da eserlerinde etkisi çok görülmemiştir. Bazı eserlerinde teşbihi ifade eden yorumlar ve nakiller bulunsa da özellikle tefsirinde aşırı tecsim ve teşbih yorumlarına yer vermediği tesbit edilmiştir.¹⁰²

Eserinde, Mukâtil b. Süleymân'ı kurrâ ve muhaddis olarak niteleyen İbnü'n-Nedim, onun on iki adet eserinin olduğunu söylemiştir. Çoğunluğu tefsir sahasında olan bu eserlerin isimleri şunlardır: *Kitâbu't-tefsîri'l-kebîr*, *Kitâbu'n-nâsih ve'l-mensûh*, *Kitâbu'l-vücûh ve'n-nezâir*, *Kitâbu't-tefsîr hamsemi'e âye*, *Kitâbu'l-kırâ'ât*, *Kitâbu müteşâbihi'l-Kur'ân*, *Kitâbu'l-aksâm ve'l-luğât*, *Kitâbu'l-cevâbât fi'l-Kur'ân*, *Kitâbu nevâdiri't-tefsîr*, *Kitâbu't-takdîm ve't-te'hîr*, *Kitâbu'r-red 'ale'l-kaderiyye*, *Kitâbu'l-âyât ve'l-müteşâbihât*.¹⁰³

Mukâtil'in *et-Tefsiru'l-kebîr*'i Kur'ân'ın baştan sona tefsir edildiği, günümüze kadar ulaşmış en eski eserdir. Mevcut sûre tertibine göre tefsir yapan Mukâtil, hem dirâyet hem de rivâyet yöntemini kullanmıştır. Sebeb-i nüzûl bilgisi verdiği zamanlar olmuştur. Bazen etimolojik açıklamalar, dilsel tahliller yapmıştır. İsrâiliyât türünden rivâyetlere de yer vermiştir. Rivâyetlerin çoğunda isnad zikretmemiş ve bu açıdan

⁹⁹ Türker, "Mukâtil b. Süleymân", 134.

¹⁰⁰ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/300.

¹⁰¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-Târihu'l-Arabî, 2002), 5/32-33; Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi – es-Sa'lebî Tefsirinde Mukâtil b. Süleymân Rivâyetleri*, (Ankara: Kitâbiyât yayınları, 2005), 37.

¹⁰² Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 119; Ömer Türker, *Mukâtil b. Süleymân'ın Kur'ân'ı Te'vil Yöntemi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 54.

¹⁰³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 227.

eleştirilmiştir.¹⁰⁴ Böyle olmakla beraber onun isnadsız aktardığı rivâyetlerin çoğu sahih hadis kitaplarında bulunmaktadır.¹⁰⁵ Mukâtil'in tefsirinde, kendisinden sonra 144/761 - 207/822 tarihleri arasında yaşamış Ferrâ'dan ve 200/815 - 291/904 tarihleri arasında yaşamış Ebu'l-Abbâs Sa'leb'den nakil yapılması, bazı rivâyetlerin esere sonradan eklendiğini göstermektedir.¹⁰⁶

Dönemin önemli şahsiyetlerinden birisi de müfessir olmasının yanında muhaddis, fakih ve sûfi kimlikleriyle tanınan Süfyân es-Sevrî'dir (ö. 161/778). Başta anne ve babası olmak üzere yakın çevresi ilimle meşgul olduğu için küçük yaştan itibaren ilim tahsiline başlamıştır. Ailece yerleştikleri Kûfe'de tâbiîn âlimlerinden Amr b. Mürre'nin talebesi olmuş, yine orada Hammâd b. Ebû Süleymân, A'meş, İbn Şübrûme ve Abdurrahman b. Ebî Leylâ gibi âlimlerden hadis ve fıkıh öğrenmiştir. Ayrıca ilmini arttırmak için dönemin ilim merkezleri olan Mekke, Medine, Yemen, Şam, Basra gibi şehirleri dolaşmış ve buralarda Amr b. Dînâr, İbn Cüreyc, Rebîa b. Ebû Abdurrahman, Yahya b. Saîd, Ca'fer es-Sâdık, Evzâî gibi âlimlerden istifade etmiştir. Otuz yaşından itibaren ders vermeye başlamış ve yüzlerce öğrencisi olmuştur. Öğrencileri arasında Şu'be, Malik b. Enes, İbnu'l-Mübârek, Vekî' b. Cerrâh ve Süfyan b. Uyeyne bulunmaktadır. Dönemin Abbâsî halifesinin kendisine yaptığı kadılık teklifini kabul etmediği için bir süre farklı şehirlerde saklanarak yaşamak zorunda kalmıştır. Ömrünün son yıllarını geçirdiği Basra'da vefât etmiştir. Farklı alanlarda eserleri olan Sevrî'nin bir de tefsiri bulunmaktadır. Bu tefsir Basralı talebesi Ebû Huzeyfe'nin rivâyetine dayanan, tahminen hicrî 3. asra ait eksik bir nüsha olarak günümüze gelmiştir. Bu nüshanın dışında bazı klasik eserlerde de onun tefsirinden nakiller bulmak mümkündür. Tefsirinde Mekke ekolünün birikimini kullanmış, özellikle Mücâhid'e ayrı bir önem atfetmiş, bazı tâbiîn dönemi müfessirlerinin rivâyetlerinin ve eserlerinin sonraki kuşaklara ulaşmasında önemli rol oynamıştır. Âyetleri açıklarken kendi görüşlerini ifade etme konusunda oldukça ihtiyatlı hareket eden Sevrî, Peygamber, sahâbe ve tâbiîn kaynaklı haberlere öncelik

¹⁰⁴ Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 39.

¹⁰⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 5/51; Bu konuda geniş bilgi için bk. İrfan Zahitoğlu, *Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsîr-i Kebîri'ndeki Hadislerin Tahriri ve Değerlendirilmesi* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 16-206.

¹⁰⁶ bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 3/90, 123, 128, 407, 611-612,

vermiştir. O, âyetlerin tamamını tefsir etmemiş, gerekli gördüğü yerlerde kısa açıklamalar yapmış, zaman zaman lügavî, fikhî ve kıraatla ilgili îzahlara yer vermiştir. İsnâdın önem kazandığı dönemde Sevrî de yaptığı nakillerde senedi zikretmiştir.¹⁰⁷

Dönemin önemli şahsiyetlerinden bir diğeri de Yahyâ b. Sellâm'dır (ö. 200/815). Eğitimine doğduğu yer olan Kûfe'de başlamış, sonra Basra'da devam etmiştir. Dönemindeki ilim merkezlerini ziyâret ederek özellikle tefsir, hadis ve lûgat ilminde kendini yetiştiren Yahyâ b. Sellâm, daha sonra hem ilmini yaymak için hem de ticâret yapmak amacıyla Kuzey Afrika'nın önemli kültür şehri Kayrevan'a gitmiştir. Kayrevan'da halk tarafından büyük ilgi görmüş, tefsir dersleri vermiş ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. Tefsir kitabını da burada yazmıştır. Kısa zamanda Kuzey Afrika'da yüksek itibar sahibi bir müfessir seviyesine ulaşmıştır. Bu bölgede tefsir ilminin gelişmesinde öncü bir isim olmuştur. Kaynaklarda beş eseri olduğu zikredilen Yahyâ b. Sellâm'ın, tefsirinin üçte birlik bölümü vefâtından bir asır sonra yazılmış olarak elimizde bulunmaktadır. Ansiklopedik sayılabilecek bu tefsir kendinden önceki İslâmî ilimleri ve kültürü kısmen kayıt altına almıştır. Yahya b. Sellâm, tefsirinde Hz. Peygamber'den, sahâbeden, tâbiünden ve kendi dönemindeki âlimlerden rivâyetlere yer vermiştir. Bazen rivâyetleri eleştirmiş ve rivâyetler arasında tercihler yapmıştır. Rivâyetin olmadığı yerde kendi görüşünü ifade etmekten çekinmemiştir. Dil tahlilleri yapmış, garîbu'l-Kur'ân benzeri açıklamalara yer vermiştir. Eserinde bir âyeti başka bir âyetle açıkladığı veya iki âyet arasında bağlantı kurduğu yerler olmuştur. Kıraat farklılıklarından da bahsetmiştir.¹⁰⁸

Seçkin bir muhaddis ve müfessir olan Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyârî 126/743 yılında Yemen'in San'a şehrinde doğmuş, ilk ilmini yakın çevresinden almıştır. Gençlik döneminde Yemen'e gelen İbn Cüreyc'den

¹⁰⁷ Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 1/193-196; Recep Özdirek, Ali Hakan Çavuşoğlu, "Süfyân es-Sevrî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/23-28; Ömer Faruk Akpınar, "Süfyân es-Sevrî'nin Hayatı ve Eserleri" *Usûl İslam Araştırmaları* 22 (2014) 116-144; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 126-131; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 179-187.

¹⁰⁸ Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 2/371-372; İsmail Cerrahoğlu, *Yahya İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, (Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1970), 7-22, 60-154; Hamadi Sammoud, "Kuzey Afrika'da Şarklı Bir Müfessir: Yahya b. Sellâm", çev. Salih Akdemir *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 23-36; İsmail Cerrahoğlu, "Yahyâ b. Sellâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/263-264; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 137-143; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 107, 108.

hadis öğrenmiştir. Hicaz, Irak gibi ilim merkezlerine gitmiştir.¹⁰⁹ Ticaret için gittiği Şam'da birçok büyük âlimle karşılaşmıştır. Evzâî (ö157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 160/777), Malik b. Enes (ö. 179/795) ve Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813) hocaları arasındadır. Özellikle Ma'mer b. Râşid'in (ö. 154/770) yanında yedi sene kalmış, ondan fazlasıyla istifâde etmiştir. Bir ilim deryâsı olduktan sonra Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Yahya b. Ma'in (ö. 233/847), Zühlî (ö. 258/872) gibi âlimler ondan istifâde etmişlerdir. Onu şiilikle itham edenler olmuştur. Ancak Hz. Ali'ye olan sevgisi ve Muâviye'ye karşı duruşu sebebiyle böyle söylendiği düşünülmektedir. Zehebî, onun aşırı olmadığını ve bu konuda dengeli bir tavır içinde olduğunu söylemiştir.¹¹⁰ Abdurrezzâk b. Hemmâm birçok eser telif etmiştir. Bu eserlerin çoğu günümüze ulaşmamıştır. Eserlerinden bazıları, *Tefsiru'l-Kur'ân*, *el-Musannef fi'l-hadis*, *el-Camiu'l-kebîr fi'l-hadis*, *Kitâbu's-Sunen fi'l-fıkıh* ve *Kitâbu'l-megâzî*'dir.¹¹¹

Abdürrezak'ın *Tefsiru'l-Kur'ân*'ı günümüze kadar ulaşmış olan ve kendisinden sonraki bazı tefsirlere kaynaklık etmiş olan önemli bir eserdir. Mevcut mushaf tertibine göre telif edilmiş, fakat eserde Kur'ân'ın tamamı tefsir edilmemiş, bazı âyetler atlanmıştır. Nakillerden oluşan tefsirdeki rivâyetlerin çoğu hocası Ma'mer b. Raşid kanalıyla tâbiinden olan Katâde'den (ö. 117/735) gelmiştir.¹¹² Bu rivâyetler lügat, sebab-i nüzûl, nesih, kıraat, fıkıh ve İsrâiliyât'ı ihtiva etmektedir. Abdürrezâk, herhangi bir şekilde yorum yapmamış, tercihini ortaya koymamıştır. Bu anlamda tam bir rivâyet tefsiridir.¹¹³

Tedvin döneminin bir başka müfessiri, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî'dir. O, 110/728 yılında Basra'da doğmuş ve orada yetişmiştir. Uzun bir süre Basra'da kalmıştır. Basra nahivcilerinin en meşhurlarından birisi olmuştur. Onun zamanında Basra'da dil üzerine çalışmalar yapıldığı ve bu çalışmaların İslâm'ın ana kaynakları üzerinden yürüdüğü bilinmektedir. Kıyas ve aklın ön plana çıktığı bu

¹⁰⁹ Ali Akyüz, "Abdürrezâk es-San'ânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/298.

¹¹⁰ Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 1/302-303; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/322; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 198-199.

¹¹¹ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hedyyetu'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin* (İstanbul: y.y., 1951), 1/566.

¹¹² Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 144.

¹¹³ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 111.

çalışmaların olduğu ortam, Ebû Ubeyde'yi etkilemiştir.¹¹⁴ Tefsir, hadis, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı, kültürü, tarihi gibi ilimlerle meşgul olmuş ve bu alanlarda eserler vermiştir. Eleştirel uslûbu ve Yahudi asıllı olması, onun ağır eleştirilere maruz kalmasına sebep olmuştur. Onun, dilbilgisi hatası yapmadan Arapça bir âyet bile okuyamayacağını söyleyenler olmuştur. Yine onun Hâricî, Kaderî olduğu hakkında rivâyetler bulunmaktadır. Ebû Ubeyde, 210/827 yılında Basra'da vefât etmiştir.¹¹⁵ Ebû Ubeyde farklı konularda birçok eser telif etmiştir. Onun tefsir, hadis, fıkıh ve ahbâra dair yüzün üzerinde eserinin ismi, İbn-i Nedîm tarafından kayıt altına alınmıştır.¹¹⁶

Ebû Ubeyde'nin en bilinen eserlerinden birisi *Mecâzü'l-Kur'ân*'ıdır. Bu eser, filolojik tefsirin ilk örneği sayılmış, Ebû Ubeyde de filolojik tefsirin kurucusu kabul edilmiştir. O Kur'ân'a bir dilci olarak yaklaşmış, âyetleri açıklarken Arapların ilgili kelimeleri nasıl kullandığını örneklerle açıklamıştır. Yani o, sarf ve nahivle delillendirmek yerine kelimelerin filolojik anlamına ağırlık vermiştir. Bunun yanında şiirden, kabile lehçelerinden, sarf ve nahivden de yararlanmıştır. Mevcut sûre tertibine göre yazılmış olan tefsirde bütün sûreler bulunmakla beraber bazı âyetler atlanmıştır.¹¹⁷

Ebû Zekeriya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ 144/761-62 yılında Kûfe'de doğmuştur. Eğitim hayatına burada başlamış, daha sonra Basra'da Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Yunus b. Habib (ö. 182/798) gibi âlimlerden Arap dili, tefsir ve kıraat dersleri almıştır. Bağdat'a gitmiş, meşhur nahiv âlimi Kisâî'den (ö. 189/805) ders almıştır. Kisâî'nin vefâtından sonra nahivde otorite haline gelmiştir.¹¹⁸ Arap dilinin özelliklerinin ve kâidelerinin belirlenmesinde önemli katkısı olmuştur. Kûfe dil okuluna mensup olsa da yeri geldiğinde Basra ekolünün görüşlerini kabul etmiştir. Bundan dolayı Basra ve Kûfe ekollerini birleştiren Bağdat ekolünün kurucusu

¹¹⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 221; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 148; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/320-321.

¹¹⁵ İbnü'n- Nedîm, *el-Fihrist*, 59; Fuâd Sezgin, *Mecâzu'l-Kur'ân (Mukaddime)* (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1962), 1/11, 14.

¹¹⁶ İbnü'n- Nedîm, *el-Fihrist*, 59-60.

¹¹⁷ Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, 113, 114, 119.

¹¹⁸ Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 2/367-368; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/319.

sayılmıştır.¹¹⁹ Mezhep olarak Mu'tezilî görüşlere kaydığı rivâyet edilmiştir.¹²⁰ Arap dili gramerinin gelişimine ciddi katkıları olan Ferrâ, 207/822 yılında vefât etmiştir. Kaynaklarda yirmi beş civarında eseri olduğu söylenen Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân* isimli bir tefsiri bulunmaktadır. Ferrâ bu tefsirinde, çoğunlukla âyetlerden yola çıkarak Arapça'nın dilbilgisi kurallarını ortaya koymaya çalışmıştır. Bazen kelime tahlillerine yer vermiş, şiir ve âyetler ile istişhadda bulunmuş ve kıraat farklılıklarından bahsetmiştir.¹²¹

Tedvin döneminin önemli isimlerinden birisi de nahiv âlimi olan Ebû İshâk İbrahim ez-Zeccâc'dır (ö. 311/923). Abbâsîler döneminde başkent ve ilim merkezi olan Bağdat'ta dünyaya gelmiş, ömrünü burada geçirmiştir. Fıkıh, tefsir, hadis gibi birçok alanda ilmî tahsil yapan Zeccâc, lügat âlimi olma yönüyle temâyüz etmiştir. Bu alandaki eğitimini öncelikle Kûfe dil ekolünden olan Sa'leb (ö. 291/904) ve Basra dil ekolünden olan Müberred'den (ö. 286/900) almış, Müberred'in has talebesi olmuştur. Zamanla Kûfe ve Basra dil ekollerini mezcetmiştir. Kur'ân'ın anlaşılması için Arap dilinin en iyi şekilde öğrenilmesi gerektiğini söyleyen ve yirminin üzerinde eseri olan Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân* ve *i'râbuh* isimli bir tefsiri bulunmaktadır. Dilbilimsel tefsir kategorisine giren bu eser, kendi döneminde yazılmış olan benzerlerinden bazı yönlerden ayrılmaktadır. Âyetlerde geçen kelimeleri sarf ve nahv yönünden inceleyen, i'râbını yapan, şiirle istişhadı kullanan Zeccâc, eserinde farklı olarak Hz. Peygamber'den, sahâbeden, tâbiînden gelen rivâyetlere, esbâb-ı nüzûle ve fakihlerin görüşlerine yer vermiştir. Ayrıca Kur'ân'ın çoğu âyetini ele almaya gayret ederek daha hacimli bir tefsir ortaya koymuştur. Eseri, bu açılardan filolojik tefsirle, klasik/sistematik tefsir arasında bir köprü vazifesi görmüştür.¹²²

¹¹⁹ Zülfikar Tüccar, "Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/407.

¹²⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 217.

¹²¹ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/367, 368; Tüccar, "Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd", 12/407-408; Zülfikar Tüccar, "el-Ferrâ, Hayatı ve Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, 8 (1998), 197-208; Hacı Önen, "Kur'ân Yorumunda Dilbilimsel Tefsirin Önemi: Ferrâ Örneği", *Şarkiyat ISCC'17: Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi 14-17 Eylül 2017 Tam Metin Bildiriler Kitabı*, ed. Mehmet Bilen vd. (Diyarbakır: Şarkiyat Vakfı Yayınları, 2017), 108-118.

¹²² İbnü'n- Nedîm, *el-Fihrist*, 66; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/9-12; Ali Bulut, "Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Meâni'l-Kur'ân'ı", *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*, ed. Bilal Gökçır vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi Yayınları, 2009), 313-329; Emrullah İşler, "Zeccâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*

Tedvin dönemi ile ilgili genel bir çerçeve çizme adına tefsir faaliyetlerinde bulunan önemli şahsiyetler hakkında bilgi verildikten sonra bu döneme ait Alak sûresi yorumlarına geçilebilir.

1.1.2.2 Tedvin Dönemi'nde Alak Sûresi Yorumları

Bu başlık altında, söz konusu her bir müfessirin eserine ayrı ayrı bakmak mümkün olmadığından konu, tedvin döneminde yaşamış bazı müfessirlerin tefsirleri üzerinden değerlendirilecektir. Bu noktada kendi dönemlerinde ön plana çıkan âlimlerden Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyde (ö. 209/824), Abdurrezzâk (ö. 211/826) ve Zeccâc'ın (ö. 311/923) Alak sûresini nasıl yorumladıklarına bakılacaktır.

1.1.2.2.1 Alak Sûresi 1-5. Âyetler

Alak sûresinin “اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ / *Yaratan Rabbinin adıyla oku!*” şeklindeki ilk âyeti hakkında yorumları incelenmek üzere belirlenen müfessirler şunları söylemişlerdir:

Mukâtil, Allah'ın *bir* olduğuna vurgu yapmış, yaratılan varlığın *insan* olduğunu açıklamıştır. Ayrıca ilk beş âyetin, Kur'ân'ın nâzil olan ilk bölümü olduğunu belirtmiştir.¹²³ Ferrâ'da 1. âyetin sonunda sûrenin başındaki beş âyeti kastederek, Hz. Peygamber'e indirilen ilk âyetler olduğunu söylemiştir.¹²⁴ Ebû Ubeyde “*Yaratan Rabbinin adıyla oku*” âyetinin mecazının, “*Rabbinin adını oku*” şeklinde olduğunu ifade etmiştir.¹²⁵ Abdürrezzâk ise ilginç bir rivâyete yer vermiştir. Amr b. Dinar ve Zührî'den gelen rivâyete göre melek (Cebrâil), Alak sûresinin ilk beş âyetinin yazılı olduğu ipekten bir işlemeyle Hz. Peygamber Hira'da iken onun yanına gelmiştir. Ardından Abdürrezzâk, Hz. Peygamber'e inen ilk sûrenin *ikra' bismi rabbikellezî halak* olduğunu ifade eden rivâyeti nakletmiştir.¹²⁶ Zeccâc ise sâdece

(İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/173-174; İbrahim Yıldız, “Ebû İshâk ez-Zeccâc ve Tefsir İlmindeki Yeri”, *Harakâni Dergisi* 2 (2014), 83-108.

¹²³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-Târihu'l- Arabî, 2002), 4/761.

¹²⁴ Ebû Zekerîya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 3/278.

¹²⁵ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Fuâd Sezgin (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1962), 2/304.

¹²⁶ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *Tefsîr'u Abdürrezzâk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 3/444.

“*Yaratan Rabbi’nin adıyla oku*” âyetinin ilk inen âyet olduğunu söylemekle yetinmiştir.¹²⁷

İkinci âyet olan “خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ / *O insanı ‘alak’dan yarattı*” âyeti ile ilgili ise şu açıklamalar yapılmıştır:

Mukâtil 2. âyeti açıklarken *alak*’ın tanımını yapmıştır. Yirmi günlük nutfe olduğunu, su ve kan karışımından oluştuğunu, insanın kandan yaratıldığını, nutfenin kana dönüştüğünü söylemiştir.¹²⁸ Ferrâ ise âyette geçen *alak* kelimesini lügat yönünden incelemiş, *alakatiün* şeklinde müfred gelmesi gereken kelimenin âyette, *insan* kelimesi çoğul anlamda kullanıldığı için *alakiün* şeklinde cemi geldiğini belirtmiştir. Ayrıca âyetlerin sonunun birbirine benzemesi (fâsıla uyumu) için *alakiün* şeklinde geldiğini de ilâve etmiştir.¹²⁹ Esas aldığımız diğer müfessirler, 2. âyetle ilgili yorum yapmamışlardır.

Söz konusu müfessirler “اَفْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ , الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ , عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ / *Oku! Senin Rabbin en cömert olandır, O kalemle yazmayı öğreten, insana bilmediğini öğretendir*” şeklindeki 3. 4. ve 5. âyetleri ise şu şekilde yorumlamışlardır:

Alak sûresinin 3. 4. ve 5. âyetleriyle ilgili olarak Mukâtil, yeniden bir hitapla Hz. Peygamber’e *oku* emri verilip hemen arkasından “*Rabbin en kerim olandır*” ifadesinden söz etmiş, daha sonra Yüce Allah’ın kalemle öğrettiği şeyin *yazı* olduğunu bildirmiştir. Devamında insana *Kur’ân’dan bilmediğini öğrettiğini* söylemiştir. 5. âyetin sebep-i nüzûlu olarak uzunca bir rivâyet aktarmıştır. Rivâyete göre Hz. Peygamber Mescid-i Haram’a girdiğinde Ebû Cehil’i orada Hübel’e tazimde bulunurken görmüş ve onu bir olan Allah’a kulluk etmeye davet etmiştir. Fakat Ebû Cehil, bu daveti kabul etmediği gibi Hz. Peygamber’i putların dışında bir olan Allah’a ibadet ederken görürse sürükleyeceğini söyleyerek tehdit etmiştir. Devamında putların Allah’ın kızları olduğunu söylemesi üzerine Hz. Peygamber buna itiraz etmiş ve 5. âyet indirilmiştir.¹³⁰ Zeccâc’da Mukâtil gibi dördüncü âyette geçen *kalemle*

¹²⁷ Ebû İshâk İbrahim ez-Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve i’râbuhu*, thk. Abdülcélil Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1988), 5/345.

¹²⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/761-762.

¹²⁹ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 3/278.

¹³⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/761-762.

öğretmek'ten maksadın yazmayı öğretmek olduğunu söylemiştir.¹³¹ Söz konusu diğer müfessirler bu âyetler hakkında yorum yapmamışlardır.

1.1.2.2.2 Alak Sûresi 6-19. Âyetler

Müfessirlerin “أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى , إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرَّجْعَى / Hayır, insan kendini yeterli gördüğü için azgınlık eder, kesinlikle dönüş ancak Rabbindir” şeklindeki 6. 7. ve 8. âyetlerle ilgili açıklamaları ise şöyledir:

Mukâtil, 6. âyette geçen *insan*'ın Ebû Cehil olduğunu söylemiştir. Varlık içinde olan Ebû Cehil'in azgınlığa düştüğünü, bunun üzerine Yüce Allah'ın 7. ve 8. âyetlerde, dönüşün kendisine olduğunu hatırlatıp onu korkuttuğunu ve uyardığını belirtmiştir.¹³² Ferrâ, bu âyetler içinde sadece 7. âyeti ele almış, niçin fiilin *raâhu* şeklinde kullanıldığını, *raâ nefsehû* şeklinde kullanılmadığını örnekler vererek açıklamıştır.¹³³ Ebû Ubeyde ise sadece 8. âyete yer vermiş, diğerlerini atlamıştır. 8. âyetteki *er-ruc'â* kelimesini *varılacak yer (merci')* ve *dönüş (rucü')* olarak açıklamıştır.¹³⁴ Zeccâc ise 6. ve 7. âyetlerin Ebû Cehil hakkında indiğini söylemiş, 8. âyetten bahsetmemiştir.¹³⁵ Abdürrezzâk ise bu âyetler hakkında herhangi bir rivâyete yer vermemiştir.

Alak sûresinin “أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى , عَبْدًا إِذَا صَلَّى / Sen namaz kıldığında kulu engelleyeni gördün mü?” şeklindeki 9. ve 10. âyetlerini, söz konusu müfessirler şu şekilde tefsir etmişlerdir:

Sûrenin 9. ve 10. âyetlerini açıklarken Mukâtil bu âyetlerin sebep-i nüzûlü olarak Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'e yaptığı tehdidi aktarmıştır. O, Hz. Peygamber'i namaz kılarken gördüğünde boynuna vuracağını söylemiştir. Dolayısıyla âyetteki engelleyen Ebû Cehil, engellenen Rasûlullah'tır.¹³⁶ Ferrâ da Mukâtil'e benzer bir şekilde 9. ve 10. âyetlerin iniş sebebinin Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'e namaz kıldığı sırada eziyet etmesi ve onu engellemesi olduğunu ifade etmiştir.¹³⁷ Abdürrezzâk ise ilgili âyetlerle alâkalı olarak Ma'mer'in Katâde'den naklettiği rivâyete yer vermiştir. Rivâyette Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'i namaz kılarken gördüğünde boynuna

¹³¹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, 5/345.

¹³² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/762.

¹³³ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, 3/278.

¹³⁴ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, 2/304.

¹³⁵ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, 5/345.

¹³⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/763.

¹³⁷ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, 3/278.

basacağına dair ifadesi zikredilmiştir. Ardından müfessir, Ebû Cehil ile alakalı “*Her ümmetin bir Firavun’u olduğunu, bu ümmetin Firavunun da Ebû Cehil olduğunu*” bildiren rivâyete yer vermiştir.¹³⁸ Zeccâc 9. ve 10. âyetlerin de Ebû Cehil hakkında indiğini, bu iki âyetin iniş sebebinin Ebû Cehil’in “*Muhammed’i namaz kılarken görürsem boynuna basacağım*” sözü olduğunu söylemiştir.¹³⁹ Ebû Ubeyde ise tefsirinde bu âyetlerden bahsetmemiştir.

“أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَىٰ ، أَوْ أَمَرَ بِالْتَّقْوَىٰ ، أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ / Ne dersin, ya o hidâyet üzere ise; ya da takvayı emrediyorsa!? Ne dersin (engelleyen), Peygamberi yalanlamış ve yüz çevirmişse!?” şeklindeki 11. 12. ve 13. âyetlere gelindiğinde müfessirler şu açıklamaları yapmışlardır:

Mukâtil, 11. âyette kastedilen kişinin Hz. Peygamber olduğunu, 12. âyette geçen takva’nın ihlâs olduğunu, 13. âyette yalanlayanın Ebû Cehil, yalanlananın Kur’ân olduğunu söylemiştir.¹⁴⁰ Ferrâ, 11. ve 12. âyetlere değinmemiş, 13. âyeti açıklarken 9. ve 10. âyetlerle bağlantısını kurmuş, zikir’den yüz çeviren, zikri yalanlayan kimsenin namaz kılan kula engel olduğunu ve onu yalanladığını söylemiştir. Eraeyte / gördün mü? sorusunun, bu olumsuz özelliklere sahip insanın hayret edilecek bir durumda olduğunu gösterdiğini ifade etmiştir.¹⁴¹ İncelenen diğer müfessirler, bu âyetleri açıklamamıştır.

“أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ، كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ ، نَا صِيَءٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ / O, Allah’ın, her şeyi gördüğünü bilmiyor mu? Hayır! Andolsun, eğer vazgeçmezse, muhakkak onu perçeminden; o yalancı, günahkâr perçeminden yakalarız” şeklindeki 14. 15. ve 16. âyetler hakkında ise şu yorumlar yapılmıştır:

Mukâtil, 14. âyette Ebû Cehil’in Allah’ın kendisini gördüğünü bilmediğine vurgu yapmış, 15. âyette Hz. Peygamber’i yalanlamaktan vazgeçmez ise alnından, perçeminden yakalanacağını söylemiş, 16. âyette onu yakalayıp cehennem ateşinde sürükleyecek olanın melek olduğunu ifade etmiştir.¹⁴² Ferrâ, 14. ve 15. âyetlerde kastedilen kişinin Ebû Cehil olduğunu söylemiş, nâsiye’nin saçın ön kısmı olduğunu, Ebû Cehil’in oradan yakalanarak kesinlikle küçük düşürüleceğini, cehenneme

¹³⁸ Abdürrezzâk, *Tefsîr’u Abdürrezzâk*, 3/443.

¹³⁹ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 5/345.

¹⁴⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/763.

¹⁴¹ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 3/278-279.

¹⁴² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/763.

atılacağını belirtmiştir. Bu âyette geçen *nâsiye*'nin cemisinin kullanıldığı Rahman sûresi 41. âyeti örnek olarak zikretmiştir. “(Onlar) *en-nevâsî/alınlarından ve ayaklarından yakalanırlar.*” şeklindeki âyetin devamına “*Sonra hemen cehenneme atılırlar*” cümlesini ilave etmiştir. Müfessir arkasından, şu cümleleri eklemiştir: “*Onun yüzünü simsiyah yaparız, perçemi yüzünü kaplar çünkü o yüzünün ön tarafındadır.*” İlerleyen satırlarda müfessir, 15. ve 16. âyetlere geri dönerek *nâsiye* kelimesinin niçin tekrar edildiğini açıklamıştır. Şûra Sûresi 52. ve 53. âyetlerde geçen ve tekrar eden *sırat* kelimesi gibi olduğunu söyledikten sonra tekrarlarda marife ismin nekreye, nekre ismin de marifeye dönüştüğü ile ilgili dil kuralını zikretmiştir. Ayrıca *nâsiyetin* kelimesinin *nâsiyeten* şeklinde nasb edilerek okunmasının câiz olduğunu söylemiştir. Ferrâ, Abdullah'ın kıraatında 15. âyetin “*كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَأَسْفَعَا بِالنَّاصِيَةِ*” şeklinde okunduğunu ifade etmiştir.¹⁴³

Ebû Ubeyde, 15. âyeti “*Kesinlikle alnından yakalarız (le ne'huzenne)*” diyerek müradif bir fiile açıklamıştır. Sonra şu şekilde fiilin kullanımına örnek vermiştir: “*Onu elinden yakaladım (sefe'tü), onun elinden tuttum (ehaztü).*” Müfessir, 16. âyeti açıklarken *nâsiyetin* kelimesinin bir önceki âyette geçen *en-nâsiyeti* kelimesinden bedel olduğunu ve bu yüzden mecrur okunduğunu söylemiştir.¹⁴⁴ Zeccâc, 14. âyeti atlamış, 15. âyeti açıklarken azgın kişinin perçeminden tutulup cehenneme sürükleneceğini söylemiş, devamında *sefea* fiilinin kullanımına örnek vermiştir. Bir şeyi yakalamanın (*sefea*), *şiddetli şekilde çekerek kabzetmek* olduğunu söylemiştir. Müfessir, 16. âyette geçen *nâsiye*'nin te'vilinin âyetin devamında yapıldığını, o alna sahip kişinin yalancı ve günahkâr olduğunu, âyetteki bu kullanımın “*Gündüzü sâim, gecesi kâim*” cümlesine benzediğini ifade etmiştir.¹⁴⁵

فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ , سَدْعُ الرِّبَانِيَّةِ / Haydi, taraftarlarını çağırсын. Biz de zebânileri çağıracağız.” şeklindeki 17. ve 18. âyetler hakkında ise şu yorumlar yapılmıştır:

Mukâtil, 17. âyette “*çağırсын meclisini*” ifadesinde kastedilenlerin özelde *Mahzumoğulları*, genelde ise *bütün yardım edecek kişiler* olduğunu söylemiştir. Mukâtil, 18. âyetin açıklamasında ise Ebû Cehil'in tehdidine, meydan okumasına

¹⁴³ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/279-280.

¹⁴⁴ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, 2/304.

¹⁴⁵ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 5/345.

karşı Yüce Allah tarafından zelil edileceğine vurgu yapmış, Hz. Peygamber'den gelen bir rivâyete yer vermiştir. Rivâyete göre Hz. Peygamber, Ebû Cehil'i cehennemde azap çekerken, pişmanlık içerisinde Allah'a yalvarırken görmüştür.¹⁴⁶

Ferrâ ise 17. ve 18. âyeti art arda zikrederek 18. âyette geçen *zebânî*'nin mahiyetini açıklamıştır. Onların çok güçlü olduklarını, yaptıkları azabı elleriyle ve ayaklarıyla yaptıklarını söylemiş, dişi devenin sütünü sağan kişiyi defedip ayağıyla tepmesini örnek olarak vermiştir. Sonra Kisâi'nin *zebâniyetün* çoğul isminin müfredinin *zibniyyun* olduğu ile ilgili görüşünü aktarmıştır. Kisâi'nin önceden bu ismin müfredinin olduğuna dair bir şey duymadığını söylediğini bildirmiştir. Ferrâ, ayrıca Abdullah'ın kıraatında bu iki âyetin “فَلْيَدْعُ إِلَىٰ تَادِيهِ فَسُدَّغُ الرَّبَّانِيَّةَ” şeklinde okunduğunu söylemiştir.¹⁴⁷

Ebû Ubeyde ise 17. âyette geçen *nâdiyehû* kelimesini *meclis ehlini* şeklindeki tamlamayla açıklamıştır. Ayrıca 18. âyette geçen *zebâniyetün* kelimesinin müfredinin *zibniyyetün* olduğunu, her âsi insan veya cine “*falanca ifrit zebânidir*” dendiğini söylemiştir.¹⁴⁸

Abdürrezzâk, 17. âyette geçen *nâdiye* kelimesini Katâde'ye dayandırdığı rivâyetle kısaca açıklayarak *onun kavmi*, *onun mahallesi* anlamına geldiğini söylemiştir. Ardından 18. âyette geçen *zebâniye* kelimesini açıklamış, yine Katâde'den gelen bir rivâyete dayanarak bu ismin Arap kelimasında *sultanın seçkin askerleri* anlamına geldiğini ifade etmiştir. Abdürrezzâk, 18. âyeti açıklarken ayrıca İbn Abbâs'a dayandırılan Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'i namaz kılarken görmesi durumunda boynuna basacağını söylediğine dair rivâyete yer vermiş ve Hz. Peygamber'in “*Şâyet dediğini yaparsa melekler onu apaçık bir şekilde yakalar*” şeklindeki hadisini zikretmiştir.¹⁴⁹

Zeccâc ise 17. âyette geçen *nâdiyehû* 'dan kastedilenin Ebû Cehil'in meclisinin ehli, aşireti olduğunu *felyed'u* emrinin de *onlar yardım etsin* anlamında kullanıldığını söylemiştir. Müfessir, 18. âyeti açıklarken *zebânî*'nin iri ve sert olduğunu, müfredinin

¹⁴⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/763-764.

¹⁴⁷ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/279-280.

¹⁴⁸ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, 2/304.

¹⁴⁹ Abdürrezzâk, *Tefsîr'u Abdürrezzâk*, 3/443-444.

zibniyyetün olduğunu, onların Tahrîm sûresi 6. âyetinde geçen melekler olduğunu söylemiştir.¹⁵⁰

Alak sûresinin son âyeti olan 19. âyetindeki “*كَلَّا لَا تُطَعُّهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ* / *Hayır! Sakın sen ona uyma; secde et ve Rabbine yaklaş.*” ifadesi hakkında müfessirler şu açıklamaları yapmışlardır:

Mukâtil, 19. âyeti açıklarken müşriklerin önce secde sonra rükû ve son olarak kıyâm yaparak putlara ibadet ettiklerini söylemiş, Yüce Allah’ın Hz. Peygamber’den önce kıyam, sonra rükû ve son olarak secde yaparak müşriklere muhalefet etmesini istediğini belirtmiştir. Devamında zebânilerin, ayakları yerin en alt tabakasında, başları semada, cehennemin bekçileri olduğunu söylemiştir. Âyetinde geçen itaat edilmemesi gereken kişinin *Ebû Cehil* olduğunu ifade eden müfessir, Ebû Cehil’in Hz. Peygamber’e bir kötülük yapmaya niyetlendiğini fakat son anda zebânilerden bahsedildiğini duyunca korkarak geri döndüğünü aktarmıştır.¹⁵¹

Abdürrezzâk ise son âyetle alakalı Mücâhid’den bir rivâyet nakletmiştir. Rivâyette, kulun Rabbine en yakın olduğu ânın secde ânı olduğu bildirilmiştir.¹⁵² Zeccâc’a geldiğimizde o, 19. âyetindeki *kellâ* ifadesini açıklamış; bunun, Ebû Cehil’in gittiği yolun iyi olmadığı anlamına geldiğini belirtmiştir. Zeccâc, âyetin devamının “*İtaatle Rabbine yaklaş*” anlamına geldiğini söyleyerek Alak sûresi tefsirini bitirmiştir.¹⁵³ Yorumlarını incelediğimiz diğer müfessirler ise bu âyetle ilgili açıklama yapmamışlardır.

Tedvin döneminde telif edilmiş Alak sûresi yorumlarını ele aldığımız bu beş tefsirin dışında yine aynı dönemde yazılmış, içerisinde *Kitâbu’t-tefsir* bölümü bulunan hadis kitaplarına da bakma gereği hissedilmiştir. Bu eserlerdeki Alak sûresine dair rivâyetlerin ne şekilde ve hangi sayıda mevcut olduğunu görmenin, sûrenin tarihî süreçteki gelişimine ışık tutacağı düşünülmüştür.

Bunların ilki, Buhârî’nin (ö. 256/870) *el-Câmi’u’s-sahih* isimli eseridir. Eserin *Kitâbu’t-tefsir* bölümünde 503 tane rivâyet yer almıştır.¹⁵⁴ Bu rivâyetlerden altı tanesi

¹⁵⁰ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 5/346.

¹⁵¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/764.

¹⁵² Abdürrezzâk, *Tefsîr’u Abdürrezzâk*, 3/444.

¹⁵³ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 5/346.

¹⁵⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Muhibbüddin el-Hatib (Kâhire: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1400/1979), “*Kitâbu’t-tefsîr*”, (No. 4474-4977).

Alak sûresi başlığı altında sıralanmıştır.¹⁵⁵ Alak sûresi ile ilgili bölümün başında Mücâhid'in ve Ma'mer b. Müsennâ'nın sûrede geçen bazı kelimeleri açıklamalarına yer verildikten sonra rivâyetlere geçilmiştir. Rivâyetlerin ilkinde uzun bir şekilde vahyin başlangıcı anlatılmıştır.¹⁵⁶ Alak sûresi ile pek ilgisi olmayan ikinci rivâyette ise fetret-i vahiy sonrası Hz. Peygamber'in semâdan ses işitmesi ve ardından evine gidip *beni örtün* demesi üzerine Müddessir sûresinin ilk âyetlerinin nâzil oluşu aktarılmıştır.¹⁵⁷ Diğer iki rivâyette Hz. Peygamber'in Alak sûresinin ilk âyetlerini sâdık rüyada aldığı belirtilirken,¹⁵⁸ hemen sonraki rivâyette Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'nin yanına gelip *zemmilûnî (beni örtün)* demesinden bahsedilmiştir.¹⁵⁹ Son rivâyette ise İbn Abbâs'tan naklen Ebû Cehil'in, Kâbe'nin yanında namaz kılarken Hz. Peygamber'i görmesi halinde boynuna basacağına dair yemininden ve bu haberi alan Rasûlullah'ın böyle bir şey yapması halinde meleklerin onu yakalayacağını söylediğinden bahsedilmiştir.¹⁶⁰

Diğer bir eser ise Müslim'in (ö. 261/875) *el-Câmi'u's-sahihi*'dir.¹⁶¹ Bu eserde *Kitâbu't-tefsir* başlığı altında 34 rivâyet bulunmaktadır. Bu rivâyetlerden hiçbirinin Alak sûresiyle ilgili olmadığı görülmüştür.

İçerisinde *Kitâbu't-tefsir* bölümü bulunan eserlerden birisi de Tirmizi'nin (ö. 279/892) *el-Câmi'u's-sahih* isimli hadis kitabıdır. Eserin içerisindeki *Kitâbu't-tefsir* bölümünde 419 rivâyet bulunmaktadır.¹⁶² Bu rivâyetlerden sadece iki tanesi Alak sûresi ile ilgilidir. İki rivâyet de İbn Abbâs'tan gelmiştir. İlk rivâyet 18. âyetle ilgili olarak aktarılmış, Ebû Cehil'in namaz kılarken görmesi halinde Hz. Peygamber'in boynuna basacağına yemin ettiğinden ve Hz. Peygamber'in bunu yapması halinde melekler tarafından yakalanacağını haber vermesinden bahsedilmiştir.¹⁶³ İkinci rivâyette ise Ebû Cehil'in namaz kıldığı esnâda Hz. Peygamber'e "*Seni bundan*

¹⁵⁵ Buhârî, "Kitâbü't-tefsir", 96 (No. 4953-4958).

¹⁵⁶ Buhârî, "Kitâbü't-tefsir", 96 (No. 4953).

¹⁵⁷ Buhârî, "Kitâbü't-tefsir", 96 (No. 4954).

¹⁵⁸ Buhârî, "Kitâbü't-tefsir", 96 (No. 4955-4956).

¹⁵⁹ Buhârî, "Kitâbü't-tefsir", 96 (No. 4957).

¹⁶⁰ Buhârî, "Kitâbü't-tefsir", 96 (No. 4958).

¹⁶¹ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, (Riyad: Beytül-Efkârî'd-Düveliyeye, 1419/1998), "Kitâbü't-tefsir", 1-34 (No. 3015-3033).

¹⁶² Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. İbrahim Atve Avz (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), "Kitâbü't-tefsir", (No. 2950-3369).

¹⁶³ Tirmizî, "Kitâbü't-tefsir", 85 (No. 3348).

nehyetmemiş miydim?!" dediği, Rasûlullah'ın onu azarlaması üzerine Ebû Cehil'in taraftarı çok birisi olduğunu ifade etmesi aktarılmıştır. Devamında Ebû Cehil'in bu sözü üzerine 17. ve 18. âyetlerin nâzil olduğu bilgisi yer almıştır.¹⁶⁴

Eserinde *Kitâbu't-tefsir* bölümü bulunan muhaddislerden birisi de Nesâî'dir (ö. 303/915). Onun *es-Sünenü'l-kübrâ* isimli eserinin *Kitâbu't-tefsir* bölümünde 739 rivâyet bulunmaktadır.¹⁶⁵ Bu rivâyetlerden üç tanesi Alak sûresi ile alakalıdır. Bir rivâyet Ebû Hureyre'den, iki rivâyet ise İbn Abbâs'tan nakledilmiştir. Ebû Hureyre'nin rivâyetinde Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'i tehdidi, ateşten hendekle, kanatlı varlıklarla engellenmesi anlatılmıştır. Rivâyetin sonunda Hz. Peygamber'in, *"Yaklaşsaydı melekler onu parça parça ederdi"* dediği bildirilmiştir.¹⁶⁶ İkinci rivâyette ise Ebû Cehil'in, namaz kıldığı esnâda Hz. Peygamber'i *namazdan nehyettiğini, taraftarının çokluğuyla övündüğünü* ve bunun üzerine 17. ve 18. âyetin nâzil olduğunu söylemiştir. Rivâyetin sonunda ise İbn Abbâs'ın, yaklaşması durumunda zebânilerin Ebû Cehil'i yakalayacağını söylediğini ilâve etmiştir.¹⁶⁷ Üçüncü rivâyette ise 18. âyetle ilişkili olarak İbn Abbâs'ın Hz. Peygamber'den naklettiği şu hadis yer almıştır: *"Eğer Ebû Cehil dediğini yapmaya kalksaydı açık bir şekilde melekler onu yakalardı."*¹⁶⁸

Söz konusu eserlerde yer alan Alak sûresine dair rivâyet ve yorumlardan sonra, ilgili bilgi birikiminin dönem itibarıyla ne ifade ettiğinin değerlendirilmesine geçilebilir.

1.2 Erken Dönem Bağlamında Alak Sûresi Yorumlarının Değerlendirilmesi

Yukarıda verilen bilgiler ışığında tedvin döneminde, tedvin öncesi dönemden farklı olarak merfu', mevkuf, maktu' rivâyetlere rastlandığı görülmektedir. Buna ilave olarak Arap dilbilim çalışmalarının yorumlara yansıdığı da gözlemlenmektedir. İlgili durumun hadis rivâyetlerinin yazım ve tedvin süreciyle ilişkili olabileceğini düşünmek mümkündür. Çünkü aynı dönemlerde hadis tedvin ve tasnifinin artarak devam ettiği bilinmektedir. Benzer durum dilbilim çalışmaları için de söz konusudur.

¹⁶⁴ Tirmizî, "Kitâbü't-tefsir", 85 (No. 3349).

¹⁶⁵ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmünim Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), "Kitâbü't-tefsir", (No.10914-11653).

¹⁶⁶ Nesâî, "Kitâbü't-tefsir", 96 (No.11619).

¹⁶⁷ Nesâî, "Kitâbü't-tefsir", 96 (No.11620).

¹⁶⁸ Nesâî, "Kitâbü't-tefsir", 96 (No.11621).

Alak sûresi ile ilgili olarak tedvin öncesi dönemde daha çok sebep-i nüzûl rivâyetlerinin olduğu görülmüştür. Bu rivâyetler vahyin başlangıcını ve Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'e düşmanlığını konu edinmektedir. Ayrıca garîbu'l-Kur'ân kapsamında değerlendirilebilecek bâzı kelimelerin anlamları kısaca açıklanmıştır. Bu durum, erken dönemin en belirgin özelliklerinden birisidir. Özellikle sahâbeden İbn Abbâs'ın, tâbiinden ise Mücâhid ve Katâde'nin bu şekilde kısa açıklamaları dikkat çekicidir. En önemli noktalardan biri de tedvin öncesi dönemdeki Alak sûresi ile ilgili verilerin çoğunlukla İbn Abbâs üzerinden gelmiş olmasıdır. Bu tefsir rivâyetlerinin çoğunun İbn Abbâs'a ait olduğu tespitinin Alak sûresi özelinde de görülebildiği anlamına gelmektedir.

Tedvin öncesi döneme ait ulaşılabilen Alak sûresi ile ilgili rivâyetlerin bir kısmına yorumlarını takip ettiğimiz tefsirlerde rastlanmıştır. Mukâtil dışındaki müfessirler benzer rivâyetleri kitaplarına aldıkları halde Mukâtil'in tefsirinde farklı rivâyetler görmek mümkündür. Bu rivâyetleri sonraki müfessirlerin kullanmayışı, bunların uydurma olma ihtimalini akla getirmektedir.¹⁶⁹ Ayrıca Mukâtil ile ilgili olumsuz görüşlerin olduğu da bilinmektedir. Onlar, muhtemelen eserlerinde Mukâtil'in rivâyetlerine veya görüşlerine yer vermeyerek eserlerini töhmet altına alınmaktan korumuşlardır.¹⁷⁰ Buna ilâveten, Arap dilinin gelişimine paralel olarak lügat noktasında ön plana çıkan Ferrâ, Ebû Ubeyde ve Zeccâc'ın âyetlerle ilgili olarak lügavî tahliller yapmaları, dilbilimin gelişim süreciyle alakalıdır. Zira söz konusu şahısların her biri Arapça dilbilim üstadlarıdır. Bunu onların hayatlarından ve verdikleri eser türlerinden anlamak mümkündür.¹⁷¹

¹⁶⁹ Zahitoğlu çalışmasında Alak sûresinde geçen iki hadisi incelemiş ve kaynaklarda olmadığını belirtmiştir. bk. Zahitoğlu, *Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsîr-i Kebîri'ndeki Hadislerin Tahrici Değerlendirilmesi*, 192-193.

¹⁷⁰ Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 67-68.

¹⁷¹ Süleyman Tülücü, "Ma'mer b. Müsennâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/551-552; Tüccar, "Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd", 12/407; İşler, "Zeccâc", 44/173-174.

Mukâtil tefsirinde Alak sûresinin bütün âyetlerine yer verirken diğer müfessirler sadece gerekli gördükleri yerleri açıklama ihtiyacı hissetmişlerdir. İlgili durum, dönemin tipik tefsir özelliklerinden biridir. Zira Ferrâ, Ebû Ubeyde, Zeccâc ve Abdürrezzâk'ın tefsire dair eserleri hep bu şekildedir. Mukâtil'in tefsiri hariç tutulursa sûre ve âyet sırasına göre atlamadan her bir âyetin tefsir edilmesi, süreç içerisinde gelişen bir durumdur. İlgili özellik, diğer disiplinlere ait bilgilerin gelişim süreciyle bağlantılı olarak açıklanabileceği gibi, Kur'ân'ın anlaşılması yönünde ihtiyacın gittikçe artmasıyla ilişkili olarak da düşünülebilir. Yapılan yorumlarda birbiriyle örtüşen yönlerin olması, aynı kaynak veya kaynaklardan beslenildiğini gösteren bir durumdur. İlgili durum, tefsir ilminin gelişim sürecinde olumlu bir yöne işaret etmektedir.

Söz konusu eserler üzerinden Alak sûresi içerisinde özellikle yorum farklılığını takip etmeye çalıştığımız kavramlara baktığımızda, tedvin öncesi dönemde *alak* kelimesi ile ilgili bir açıklama görülmemiştir. Bu durum Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde bu kavramın anlaşılmasında bir sıkıntı yaşanmadığı ihtimalini akla getirmektedir. Bu dönemde *okumanın mahiyeti*'ne dair de bir şey görmezken vahyin gelişini anlatan rivâyetlerde *oku* emrine rastlanmaktadır. Cebrâil'in bu emri verdiği sırada okunacak bir şey görünmemekte, dolayısıyla dar anlamda sâdece gelen vahyin okunması şeklinde anlaşılmaktadır. Bu noktada ayrıca sahâbeden Câbir b. Abdullah'tan gelen farklı bir rivâyet bulunmaktadır. Bu rivâyette Alak sûresinin ilk beş âyetinin ipekten bir bez üzerine yazılı olduğu bildirilmektedir. Bu rivâyeti doğru kâbul edersek oku emriyle yazılı olan vahyin okunmasının Hz. Peygamber'den istendiği anlaşılmaktadır. *Kalemle öğretmek* ile ilgili ise sâdece tâbiîn âlimi olan Katâde'den bir bilgi gelmektedir. O, kalemin Allah'ın bir nimeti olduğunu, yazı sayesinde dinin ayakta kaldığını ve dünya geçiminin sağlandığını söylemiştir. Yani yazıyla dînî ve dünyevî ilmin aktarıldığına işâret etmiştir. Dolayısıyla buradan modern dönemde anlaşıldığı şekliyle olduğu gibi her türlü okuma yazmayı teşvik anlamı çıkarmamışlardır.

Tedvin dönemiyle alakalı ele aldığımız beş esere baktığımızda ise ilgili kavramlardan *okumanın mahiyeti* ile ilgili Ebû Ubeyde'nin *Rabbın adını okumak* şeklinde bir açıklama yaptığı görülmüştür. O, burada Hz. Peygamber'e sâdece

Allah'ın adını okumasının emredildiğini söyleyerek anlamı epeyce daraltmış olmaktadır. Abdurrezzâk ise yukarıda mevkuf olarak zikrettiğimiz rivâyeti kitabına almayı tercih etmiştir. Vahyin gelişi sırasında Alak sûresinin ilk beş âyetinin ipek bir bezde yazılı olduğunu aktararak *oku* emrinin, *vahyi okumak* anlamına geldiğini îma etmiştir. *Kalemle öğretmek* ile ilgili ise sâdece Mukâtil ve Zeccâc'dan açıklama gelmiştir. Onlar, burada kastedilenin yazıyı öğretmek olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla burada da âyetteki okuma ve kalemle öğretme üzerinde yorum yapan müfessirler, bundan günümüzde anlaşıldığı gibi okuma yazma seferberliği başlatmayı düşündürecek kapsamlı bir anlama ulaşmamışlardır. *Alak* kavramına geldiğimizde sâdece Mukâtil kelimenin anlamı üzerinde durmuş, Ferrâ ise anlamına değinmeden lügavî açıdan kelimeyi ele almıştır. Mukâtil tefsirinde, *alak*'ın yirmi günlük nutfe olduğunu, su ve kan karışımından oluştuğunu, insanın kandan yaratıldığını, nutfenin kana dönüştüğünü söylemiştir. Ferrâ ise *alakatiün* şeklinde müfred gelmesi gereken kelimenin niçin *alakün* şeklinde cemi geldiğini açıklamıştır.

Görünen o ki, tedvin döneminde, tedvin öncesi dönemden farklı olarak *alak* kavramı üzerinde açıklama yapılmıştır. Buradan, zaman içerisinde *alak*'ın anlaşılmasında kısmen bir kapalılık oluştuğu sonucu çıkarılabilir.

İKİNCİ BÖLÜM

2. TEFSİR İLMİNİN GELİŞİM SÜRECİNDE KLASİK DÖNEM VE ALAK SÛRESİ YORUMU

2.1. Klasik Dönem

Tefsir tarihi içerisinde Muhammed b. Cerîr et-Taberî'den (ö. 310/923) milâdî 19. asra kadar devam eden dönem *klasik dönem* olarak isimlendirilmiştir.¹⁷² Yaklaşık dokuz asrı içine alan bu dönemde tefsirin bütün çeşitliliğiyle ortaya konulduğunu söylemek mümkündür. Bu dönemde tefsir, toplumsal gelişmeler ve ihtiyaçlar neticesinde şekillenerek gelişimini tamamlamıştır.¹⁷³

Tefsirde erken dönemde mezhebî eğilimin izleri kısmen görülmekteyken oluşumunu tamamlayan amelî, îtikâdî ve siyâsî mezheplerin etkisi hicrî 4. asırdan itibaren daha fazla görünür hâle gelmiştir.¹⁷⁴ Her mezhep, savunduğu görüşün doğruluğunu ispat etmek için Kur'ân'a başvurmuş, tefsir telif etme yoluna gitmiştir.¹⁷⁵ Karşılıklı mücâdelelerde art niyetli kullanılan âyetler üzerinden akla uygun olmayan yorumlar yapıldığı da görülmüştür.¹⁷⁶

Müfessirlerin mezhepleri, eğilimleri ve ilgi alanları hangi yönde olursa olsun ortaya koydukları tefsirlerde iki yöntemden faydalandıkları söylenebilir. Bunlar, rivâyet ve dirâyet tefsir yöntemleridir. Bu dönemde yazılan bütün tefsir çeşitlerini ağırlıklı olarak kullanma yönünden bu iki yöntemden birinin altına yazmamız mümkündür.¹⁷⁷

2.1.1 Rivâyet Tefsiri

Rivâyet tefsiri kısaca âyetleri başka âyetlerle veya Hz. Peygamber'den, sahâbeden ve ihtilâflı olmakla beraber tâbîinden gelen rivâyetleri kullanarak açıklamaya yönelik hazırlanan tefsire denir. Bunların dışında Arap dili kuralları, kadim cahiliye şiiri ve İsrâiliyât da bazı âlimler tarafından hâricî kaynak olmaları

¹⁷² McAuliffe, *Qur'anic Christians*, 13; Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 10.

¹⁷³ Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 171.

¹⁷⁴ Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 170.

¹⁷⁵ Zehebî, *et-Tefsîr*, 1/258; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1997), 289.

¹⁷⁶ bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 586.

¹⁷⁷ Mehmet Zeki Doğan, Abdülbâki Güneş, “Tefsir Tarihine Kısa Bir Bakış”, *İlahiyat* 2 (2019), 57.

sebebiyle rivâyet tefsirine dâhil edilmiştir. Rivâyet tefsiri *me'sûr* veya *naklî* tefsir şeklinde de isimlendirilmektedir.¹⁷⁸

Görüldüğü gibi rivâyet tefsirinde esas olan, müfessirin kendi görüşünden ziyâde hâricî kaynaklardan elde ettiği verilerdir. Bununla beraber salt rivâyet tefsirinden söz etmek oldukça zordur. Çünkü müfessir, kullanacağı rivâyeti seçerken ya da rivâyetlerle âyetler arasında bağ kurarken, yine dirâyetini kullanmaktadır.¹⁷⁹

Rivâyet tefsirinin bâzı zaaf noktaları bulunmaktadır. Bunların başında uydurma rivâyetler gelir. Maalesef mezhebî, siyâsî kaygılarla veya dünya menfaati elde etmek için bazı sözler uydurulmuş ve bunlar tefsirlerde kullanılmıştır. Özellikle Abbâsîler döneminde farklı saiklerle uydurulan birçok sözün, Abdullah İbn Abbâs'a isnâd edildiği bir gerçektir. Yine Kur'ân'ın daha çok okunması gâyesiyle sûrelerin fazileti adı altında birçok rivâyet uydurulmuş ve bunlar ilk defa klasik dönemde Sa'lebî (ö. 427/1035) ve Vâhidî (ö. 468/1075) aracılığıyla rivâyet tefsirlerine girmiştir.¹⁸⁰ İçeriden olan bu rivâyet uydurma faaliyetleri yanında elbette dışarıdan da benzer faaliyetler yürütenler olmuştur. Başta Ehl-i kitap olmak üzere başka dine mensup olan bazı kişiler, İslâm'a olan düşmanlıkları sebebiyle rivâyetler uydurmuşlar ve bunları tefsirlere dercetmeye çalışmışlardır.¹⁸¹

Rivâyetlerin tetkik edilmeden isnadsız nakledilmesi de bir diğer zaaf noktasını oluşturur ki, uydurma rivâyetlerin tefsirlere girmesi özellikle bu yolla olmuştur. Mîlâdî 14. asrın sonlarında yaşayan İbn Haldûn (ö. 808/1406) *Mukaddime*'sinde, bazı tarihçilerin ve müfessirlerin rivâyetlere fazla güvenerek akla ve tabiat kanunlarına uygunluğuna bakmadan bu tür rivâyetleri kabul etmelerini eleştirmiştir.¹⁸²

Rivâyet tefsirinin zaaf noktalarından birisi de İsrâiliyât'dır. İsrâiliyât, daha çok Yahudi, kısmen de Hristiyan kaynaklarından aktarılan efsane, kıssa gibi bilgilerdir.¹⁸³ Erken dönemden itibaren tefsirlerde görülen bu çeşit bilgiler, çoğu ümmî olan Müslümanların merak duygusuyla kendilerinden çok daha bilgili

¹⁷⁸ Zehebî, *et-Tefsîr*, 1/112; Hâlid Abdurrahman el-Ak, *Usûlü't-tefsir ve kavâiduhu* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007), 111; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 117-118.

¹⁷⁹ Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı*, 177-181; Mustafa Karagöz, "Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", *Bilimnâme* 5/2 (2004), 55-60.

¹⁸⁰ Zehebî, *et-Tefsîr*, 1/114-119; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 122.

¹⁸¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 250.

¹⁸² İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/19.

¹⁸³ İbrahim Hatiboğlu, "İsrâiliyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/199.

gördükleri Yahudi ve Hristiyanlara veya Ehl-i kitap olup sonradan Müslüman olan Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, İbn Cüreyc gibi isimlere sordukları sorular neticesinde ortaya çıkmıştır.¹⁸⁴ İsrâiliyât, daha çok bu isimler aracılığıyla tefsir kitaplarına girmiştir.¹⁸⁵ İtikâd ve ahkâm konularında çoğunlukla kabul edilmeyen İsrâiliyât, tefsir kitaplarında özellikle kıssalar konusunda fazlasıyla karşımıza çıkmaktadır.¹⁸⁶ İsrâiliyât'ın zamanla bazı Müslümanların gerçeklik algısını bozduğunu, onları ciddî ve zarûrî konulardan uzaklaştırdığını, akıllarını işlevsiz hâle getirdiğini söylememiz mümkündür.¹⁸⁷ Neticede rivâyet tefsirini bütün bu zaaflarına rağmen önemli kabul etmemiz ve tefsirde keyfî yorumların önüne geçebilmek için tetkik edilmiş rivâyetlerden yararlanmamız gerekir.¹⁸⁸

Bu dönemde rivâyet ağırlıklı yazılan birçok tefsir bulunmaktadır. Bunların başında, hiç şüphesiz Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân* adlı tefsiri gelmektedir. Bu tefsir kendinden önceki rivâyetlerin çoğunu kayıt altına alması açısından büyük öneme sahiptir. Bunun dışında İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*'i, Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân*'ı, Begavî'nin (ö. 516/1122) *Me'âlimu't-tenzîl*'i, İbn Atıyye el-Endülûsî'nin (ö. 541/1147) *Muharreru'l-vecîz*'i, İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*'i, Ali b. Yahyâ es-Semerkindî'nin (ö. 860/1456) *Bahru'l-ulûm*'u, Abdurrahmân es-Seâlibî'nin *Cevâhiru'l-hisân*'ı ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Dürri'l-mensûr*'u, rivâyet tefsirlerinden bazılarıdır.¹⁸⁹

2.1.2 Dirâyet Tefsiri

Dirâyet tefsiri, dil, edebiyat, lafızların manaya delâlet yönleri, câhiliye şiiri, nâsih ve mensuh gibi tefsir için gerekli bilgilere sâhip müfessirin sadece rivâyeti kullanmakla yetinmeyip bununla beraber çeşitli verilere dayanarak görüşünü ortaya koyduğu tefsire denir. Bu tefsir çeşidine *re'y tefsiri* veya *aklî tefsir* de

¹⁸⁴ Zehebî, *et-Tefsîr*, 1/121-125; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 74-75.

¹⁸⁵ Zehebî, *et-Tefsîr*, 1/135-144; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 255-264.

¹⁸⁶ Zehebî, *et-Tefsîr*, 1/124; Tefsirlere girmiş olan İsrâiliyât örnekleri için bkz. Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, 105-380.

¹⁸⁷ Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, 383-384.

¹⁸⁸ Mehmet Akif Koç, "Tefsirde Keyfiliğin Çaresi: Tefsir Rivâyetleri", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak (Ankara: Otto, 2015), 1/43-55.

¹⁸⁹ Zehebî, *et-Tefsîr*, 1/147.

denilmektedir.¹⁹⁰ Dirâyet tefsiri erken dönemde de kısmen görülmekle beraber fetihler sonucunda sınırların genişlemesiyle farklı kültürler ve felsefî akımlar ile karşılaşma sonucunda zarûrî hâle gelmiş ve vahyin indiği dönemden uzaklaştıkça daha çok kullanılan bir metot olmuştur.¹⁹¹ Nitekim klasik dönemde telif edilen eserlerin önemli bir kısmında dirâyet yönteminin kullanıldığını görmek mümkündür.¹⁹²

Dirâyet tefsiri câiz olan (memdûh) ve câiz olmayan (mezmûm) şeklinde ikiye ayrılmıştır. Salt ictihada, kişisel görüşe ve keyfî yoruma dayalı yapılan tefsir câiz görülmezken geçerli bir karîneye dayanılarak yapılan tefsir câiz kabul edilmiştir.¹⁹³ Zamanla dirâyet tefsirinin altında kabul edebileceğimiz farklı ekoller ortaya çıkmış ve özellikle klasik dönemde daha belirgin hâle gelmiştir.¹⁹⁴ Bunlar *fıkhî tefsir*, *dilbilimsel tefsir*, *işârî tefsir* ve *felsefî tefsir*'dir.

Fıkhî tefsir Kur'ân'ın içerdiği ibâdet ve muâmelat tarafını inceleyen, ilgili âyetleri açıklayan tefsir çeşididir.¹⁹⁵ Ahkâmı, kural ve ilkeleri ortaya koyup insanlara yol göstermek gâyesiyle hicrî 2. asırda ortaya çıkmış ve hicrî 3. asırdan sonra olgunluğa kavuşmuştur.¹⁹⁶ Erken dönemde Mukâtil b. Süleyman'ın *Tefsiru'l-hamsi mi'e âye mine'l-Kur'ân* isimli eseri, bu alanda ilk eser kabûl edilirken klasik dönemde Ebû Cafer et-Tahavî (ö. 321/933), Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 340/951) Ebu Bekir el-Cessâs (ö. 370/995) ve Ebû Bekr İbnu'l-Arabî (ö. 543/1148) *Ahkâmu'l Kur'ân* isimli eserleriyle ön plana çıkmışlardır.¹⁹⁷

Dilbilimsel tefsir ise Kur'ân'ın diliyle ilgili meseleler etrafında birleşen ve âyetleri çoğunlukla dil kâideleri açısından açıklamaya çalışan tefsir çeşididir. İlk örneklerinin Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn dönemindeki lügavî izahlar olduğu kabul edilmektedir. Dilbilimsel tefsirin amacı, âyetlerin doğru anlaşılmasını

¹⁹⁰ Zehebî, *et-Tefsîr*, 1/183; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 601.

¹⁹¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 601.

¹⁹² Ahmet Yazıcı, *Klasik-Modern Yorum Açısından Bilmen ve Ateş Tefsirlerinin Mukayesesi* (Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 17.

¹⁹³ Zerküşî, *el-Burhan*, 2/161, 162; Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/49-51.

¹⁹⁴ Doğan, Güneş, "Tefsir Tarihine Kısa Bir Bakış", 58.

¹⁹⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 463.

¹⁹⁶ Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 174.

¹⁹⁷ Abdulhamit Bırışık, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/289; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 174.

sağlamak, kasıtlı veya kasıtsız anlam kaymalarına engel olmaktır.¹⁹⁸ Fetihlerle birlikte genişleyen Müslüman coğrafyada farklı diller ve kültürler karşısında Arap dilinin kâidelerinin ortaya konulması zorunluluğu ortaya çıkmış, lügat çalışmalarıyla bağlantılı olarak tefsir çalışmaları da yapılmıştır. *Garîbu'l-Kur'ân*, *Î'râbu'l-Kur'ân*, *Meâni'l-Kur'ân*, *Vücûh* ve *Nezâir* gibi isimlendirmelerle bu türde hicrî 2. asrın sonlarından itibaren başlayan telif hareketi, klasik dönemde de devam etmiş ve yüzlerce eser meydana gelmiştir. Erken dönemde Kisâi (ö. 189/804), Ferra (ö. 207/822), Ahfeş (ö. 215/830) gibi dilci müfessirler isimlerinden söz ettirirken, klasik dönemde Sicistânî (ö. 330/941), Nehhâs (ö. 338/950), Râğıb el-İsfahânî (ö. 5. /11. yy.), Herevî (ö. 401/1011), Cûrcânî (ö. 472/1079), Firûzâbâdî (ö. 718/1318) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi âlimler eserleriyle ön plana çıkmışlardır.¹⁹⁹

Bir diğer ekol olan *İşârî tefsir* ise Kur'ân'ın tasavvuf ehli tarafından ilham olunan gizli işaretlerle zâhirî dışındaki bir mana ile te'vil edilmesidir.²⁰⁰ Bu ekole göre Kur'ân'ın âyetleri ve kelimeleri, zâhirî anlamlarının yanında bâtinî anlamlara da sahiptir. Allah'ın kelamının sonu yoktur ve bu manalar ancak Allah'a mânevî yönden yakınlaşmış kabul edilen kulların kalbine ilham edilir.²⁰¹ Şer'î temele dayandırılan²⁰² işârî tefsirin Hz. Peygamber devrinde az da olsa örnekleri olduğu vâkidir. Zühd ve takvânın artması ve tasvvufun gelişimiyle birlikte işârî tefsir de gelişmiştir.²⁰³ Bu çeşit tefsirin ilk temsilcilerinden kabûl edilen başta Hasan Basrî (ö. 110/728) olmak üzere Cafer Sâdık (ö. 148/765), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) gibi sûfî yönü olan zâtlar, bazı âyetleri ruhlarında bıraktıkları hissiyâta ve zühd anlayışlarına göre yorumlamışlardır.²⁰⁴ Zamanla sistematik hâle gelen işârî tefsirde bâzen âyetlerin zâhirî yorumlarının kabûl edilmeyerek bâtinî tefsire kayıldığı görülmüş ve buna engel olabilmek gâyesiyle belli şartlar ileri sürülmüştür. Bu şartlar; yapılan işârî yorumu destekleyen ayrıca bir delilin bulunması, yorumun âyetin zâhirî manasına aykırı olmaması, aklî veya şer'î muârizı bulunmaması ve tek doğru

¹⁹⁸ Birişik, "Tefsir", 287; Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 92-93.

¹⁹⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 209-211; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 146-147, 175.

²⁰⁰ Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/78.

²⁰¹ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 63.

²⁰² en-Nisa 4/78; el-Lokman 31/20.

²⁰³ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 38.

²⁰⁴ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 38-62; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 177.

olduğunun iddia edilmemesi şeklinde özetlenebilir.²⁰⁵ Bu şartlar belirlendiği halde muteber işârî tefsirler içinde dahi kâbul edilemeyecek yorumlarla karşılaşmak mümkündür.²⁰⁶ Bu alanda çok fazla tefsir yazılmıştır. Meşhur olan işârî tefsirlerden bazılarını zikretmek istersek Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) *Tefsiru'l-Kur'ân'i'l-azîm*'ini, Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Letâifu'l-işârât*'ını, Ebû Adurrahman es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Hakâiku't-tefsîr*'ini, Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *Nuğbetu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*'ını, el-Kâşânî'nin (ö. 730/1329) *Tevîlâtü'l-Kur'ân*'ını, Nisâbü'rî'nin (ö. 850/1447) *Garâibu'l-Kur'ân*'ını ve İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1724) *Rûhu'l-beyân*'ını sayabiliriz.²⁰⁷

Felsefî tefsir ise İslâm filozoflarının Kur'ân'ın bazı sûre ve âyetleri hakkında yaptıkları açıklamalar ve yorumlardır.²⁰⁸ İslâm'da felsefe özellikle Abbâsîler döneminde Yunan felsefesine ait eserlerin tercüme edilmesi ve tenkîdi ile başlamıştır. Kur'ân'ın tümünü kapsayan bir felsefî tefsir yapılmamıştır. Sâdece İhvân-ı Safâ (10. yy.), Farâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi filozoflar bâzı âyetleri felsefî açıdan yorumlamışlardır.²⁰⁹

2.1.3 Öncü Müfessirler ve Tefsirleri

Klasik dönemde birçok müfessirin tefsir yazdığı söylenmişti. Ömer Nasuhi Bilmen *Büyük Tefsir Tarihi* isimli eserinde söz konusu dönemde yaşamış olan 322 müfessirin hayatına kısaca yer vermiştir.²¹⁰ Bu müfessirlerin bazılarının isimleri yukarıda zikredilmiştir. Bu başlık altında çalışmamız için örnek olarak seçtiğimiz müfessirlerin hayatlarından ve tefsirlerinden kısaca bahsedilecektir. Bunlar sırasıyla, rivâyet tefsirinin en önemli örneğini yazan Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), dirâyet tefsirini zirveye taşıyan kişi olarak tanınan Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), Şîa'dan Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan b. el-Fadl et-Tabersî (ö. 548/1158), rivâyet ile dirâyeti bir arada kullanarak önemli ve kapsamlı eserini oluşturan Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî (ö.

²⁰⁵ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 21.

²⁰⁶ Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 177-178.

²⁰⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 434; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 178-179.

²⁰⁸ Mesut Okumuş, "Felsefî Tefsir Bağlamında İbn Sînâ'nın Kur'ân Sûre ve Âyetlerine Yaklaşımları", *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 158.

²⁰⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 453; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 180-182.

²¹⁰ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1-2/361-729.

606/1210) ve nihâyet rivâyet tefsirinin önemli bir örneğini veren Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Kemâluddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505) olacaktır.

Muhammed b. Cerîr et-Taberî bu döneme damgasını vuran en önemli şahsiyetlerden birisidir. Taberî, Taberistan'ın Âmul şehrinde doğmuş, ilim tahsili için Bağdat, Basra, Kûfe, Mekke, Medine, Beyrut, Mısır gibi şehirlerde bir müddet yaşadktan sonra dönemin hilafet merkezi olan Bağdat'a dönerek vefâtına kadar orada kalmıştır. Tefsir, kıraat, hadis, fıkıh, dil, edebiyat ve tarih alanlarında otorite kabul edilmiş, bu ilim dallarında eserler vermiştir.²¹¹

Taberî'nin *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân* adlı tefsiri Suyûtî'nin ifadesiyle tefsirlerin en büyüğü ve en değerlisidir.²¹² Taberî tefsirinde Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn, tebeu't-tâbiînden gelen rivâyetleri ve önceki tefsir bilgisini büyük ölçüde kayıt altına alarak kendinden sonraki kuşaklara ulaşmasını sağlamıştır. O, rivâyetleri aktarmakla kalmamış, aynı zamanda dirâyetini ortaya koyarak rivâyetler arasında tercih yapmıştır. Ayrıca tefsirinde i'râba, kelime tahlillerine, kıraata, nâsih-mensûha, sebab-i nüzûllere, istinbata ve önceki âlimlerin görüşlerine yer vermiştir.²¹³ Bu özellikleriyle tefsirin tarihî sürecine konumuz açısından en önemli katkıyı sunacak eserlerden biridir.

Diğer bir müfessir ise Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî'dir (ö. 538/1144). İlme ve âlime değer veren Nizâmu'l-Mülk'ün vezirlik yaptığı ve ilmin yayılması için müesseselerin inşa edildiği bir dönemde Orta Asya'nın Harezm bölgesinde dünyaya gelmiştir. İlk hocası ed-Dabbî'den (ö. 507/1113) dil ve edebiyat dersleri almış ve onun Mu'tezilî düşüncelerinden etkilenmiştir. Daha sonra Buhâra'ya gitmiş, burada üst seviyede Arapça, hadis, tefsir, fıkıh, kelam ve felsefe dersleri almıştır. Diğer ilim durakları Horasan, İsfahan, Bağdat ve Hicaz bölgesi olmuştur. Hicaz bölgesindeyken Arap dilini, kültür ve edebiyatını ince ayrıntılarına varıncaya kadar öğrenmiştir. Mekke'de uzun müddet kaldıktan sonra memleketine dönmek için yola çıkmış, Bağdat'a uğramış, ileri yaşta olmasına rağmen buradaki bazı âlimlerden ilim

²¹¹ Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 2/118; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/363-368; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 183.

²¹² Suyûtî, *el-İtkân*, 592.

²¹³ Zehebî, *et-Tefsîr*, 1/147-151; Atik Aydın, *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'ân Anlayışı ve Te'vil Tercihleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 30-32.

öğrenmiş, icâzet almıştır. Nihâyet Harezmi yakınlarındaki Cürcan'a yerleşmiş ve orada vefât etmiştir.²¹⁴

Zemahşerî, *asrının imamı* kabul edilmiş, birçok talebe yetiştirmiş, tefsir, hadis, fıkıh, kelam, dil ve edebiyat gibi alanlarda otuzun üzerinde eser yazmıştır. O, özellikle *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl* isimli tefsiriyle tanınmıştır. Ağırlıklı olarak dirâyet metoduyla yazılmış olan bu tefsir, dilbilimsel yönüyle temayüz etmiş ve kendinden sonra yazılmış birçok tefsire kaynaklık etmiştir. Bu açıdan bakıldığında konumuz itibarıyla mutlaka görülmesi gereken bir eserdir. Tefsirinde dil tahlillerine, câhiliye şiirine, sebab-i nüzûle, hadislere, kıraat farklılıklarına, fikhî konularda hanefî-şâfi mezhebinin görüşlerine ve kıssalara yer vermiştir. Özellikle Mu'tezilî bir müfessir olması hasebiyle yorumlarını bu mezhebin temel ilkelerine uygun yapmaya özen göstermiş, muhkem ve müteşabih tanımını da buna göre belirlemiştir.²¹⁵ Dolayısıyla her yönüyle Alak sûresi bağlamında tefsirin gelişim sürecini izlememize ciddi anlamda katkı sunacak bir eserdir. Mu'tezile tefsirini en güzel şekilde temsil etmesi ise başka bir husustur.

Konumuzu işlerken mümkün mertebe dönem itibarıyla temsil gücü yüksek eserler olması istenmiştir. Bunun için özellikle de Şîa'dan Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan b. el-Fadl et-Tabersî (ö. 548/1158) ve eserinin konumuz açısından katkı sağlayacağı düşünülmüştür. Nitekim kendisi İmâmiyye Şîası'nın önde gelen âlimlerindendir. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Tabersî, günümüzde İran sınırları içinde bulunan Taberistan bölgesindeki Sebzavâr, Tûs ve Meşhed şehirlerinde yaşamıştır. İlim sahibi bir ailede yetişmiş, İslâmî ilimler tahsil etmiş, tefsir, fıkıh ve kelam alanında eserler vermiştir.²¹⁶

Tabersî *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* isimli bir tefsir yazmıştır. Daha çok dirâyet yönteminin kullanıldığı mütedit bir yaklaşımla telif edilen bu eserde, öncelikle tefsiri yapılacak sûreler hakkında sûrenin ismi, iniş yeri, âyet sayısı gibi genel bilgilere yer verilmiştir. Kıraat farklılıkları, i'râb, kelime tahlilleri, sebab-i

²¹⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 263-265; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 209-212.

²¹⁵ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/315-316; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/466-471; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 266-269; Ali Özek, "el-Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/329-330.

²¹⁶ Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/74-75; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 367; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 221; Mustafa Öz, "Tabersî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/324-325.

nüzûl, şiirle istiṣhad, hadis, önceki müfessirlerin görüşleri ve kıssalar, tefsirde yer alan diğer unsurlardır. Müfessir, Şîî tefsir geleneğine uygun olarak, siyasî, itikâdî, fikhî konulara zaman zaman yer vermiş ve âyetleri kendi mezhebine uygun olarak yorumlamayı tercih etmiştir. Tefsirinde *hass* diye isimlendirdiği Şîa'ya özel kaynakları kullandığı gibi *amm* diye isimlendirdiği, bunların dışında kalan Ehl-i sünnetin de yararlandığı kaynakları kullanmaktan çekinmemiştir.²¹⁷

Konumuza katkı sunacağını umduğumuz diğer bir müfessir, dirâyet tefsirinin en önemli örneklerinden birini yazan Râzî'dir. Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî (ö. 606/1210) Büyük Selçuklu Devleti'nin başkenti olan ilim ve kültür şehri Rey'de dünyaya gelmiştir. İlim tahsiline âlim olan babasından aldığı eğitim ile başlamıştır. İran, Türkistan, Afganistan ve Hindistan'ın bazı şehirlerinde ilim öğrenmek amacıyla bir müddet bulunmuş, nihâyetinde günümüzde Afganistan sınırlarında kalan Herat'a yerleşmiş, ömrünün sonuna kadar burada yaşamıştır. Fahrüddin er-Râzî kelâm, fıkıh, tefsir, dil, felsefe, mantık, astronomi, tıp, matematik gibi asrının ilimlerinin çoğunu öğrenmiş ve bu alanlarda eserler vermiştir. Özellikle tefsir ve kelâm ilminde temâyüz eden Râzî, *allâme*, *şeyhülislam*, *sultânu'l-mütekellimîn* gibi sıfatlara layık görülmüştür.²¹⁸

Râzî, dirâyet yönü ağır basan *Mefâtihu'l-gayb* isimli bir tefsir yazmıştır. Bu eseri Kur'ân'a yöneltilen saldırıları engellemek, karşıt fikirleri reddetmek ve İslâm inancının delillerini güçlendirmek amacıyla yazdığını belirtmiştir. Bu yönüyle kelâmî konular yoğun olarak işlenmiştir. Her sûre başlı başına bir kitap olarak ele alınmış, kitaplar bablara, bablar meselelere ayrılmıştır. Meselelerin de bazen mukaddime, huccet gibi alt başlıklara ayrıldığı görülmüştür. Müfessir tefsirinde sebep-i nüzûle, dilbilimsel tahlillere, kıraat farklılıklarına, âyetler ve sûreler arasındaki ilişkiye, şiirle istiṣhada, hadislerle yer vermiştir. Ayrıca içlerinde İslâm felsefecilerinin ve Yunan filozoflarının da bulunduğu önceki âlimlerin görüşlerini eleştiriye tâbi tutarak aktarmıştır. Bazı âyetleri açıklarken fen bilimleri ve astronomi bilgisi vermiştir.

²¹⁷ Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/75-77; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 368-382; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 221-223; Musa Kâzım Yılmaz, "Mecmau'l-Beyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/257.

²¹⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 602-603; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 158-159; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 223-224; Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/89-95.

Ayrıca fıkıh ve tasavvuf konularından da bahsetmiştir. Yararlandığı ana kaynaklardan bazıları Ferrâ, Zeccâc, Taberî, Gazzâlî ve Zemahşerî'dir. Râzî, bu eseriyle kendinden sonra özellikle dirâyet metodunu kullanan müfessirlere kaynaklık etmiştir.²¹⁹ Ele aldığı konu çeşitliliği göz önüne alındığında konumuz açısından mutlaka dikkate alınması gereken bir eserdir.

Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Kemâluddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505) Kâhire'de 849/1445 yılında dünyaya gelmiştir. Kadılık yapan babası onun ilk hocası olmuş, sonrasında Bulkînî, Kâfiyeci gibi dönemin meşhur âlimlerinden dersler almıştır. İlim elde etmek için Dimyat, İskenderiye, Şam, Hicaz, Yemen, Hind gibi ilim merkezlerini dolaşan Suyûtî, tefsir, hadis, fıkıh, tarih, Arap dili ve edebiyatı alanlarında kendini yetiştirmiştir. Ardından Mısır'a dönmüş, muhtelif medreselerde müderrislik yapmış ve Kâhire'de vefât etmiştir.²²⁰

Suyûtî, genç yaşından itibaren çeşitli alanlarda eserler telif etmeye başlamıştır. Çok sayıda eser yazdığı muhakkak olan Suyûtî'nin kaç eseri olduğu konusunda ciddî bir ihtilaf söz konusudur. Ortalama beş yüz civarında eseri olduğu söylenebilir. Tefsir sahasında çok önemli eserleri olan müfessirin *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* isimindeki tefsiri, rivâyet tefsirini temsil eden en önemli eserlerden biri olarak konumuz açısından mühimdir. Çünkü Suyûtî, tefsirinde âyetleri sadece Hz. Peygamber'den, sahâbeden, tâbiînden ve kendinden önceki müfessirlerden gelen rivâyetleri kullanarak açıklamıştır. Bu yönüyle tam bir rivâyet tefsiridir. Müfessir, eserinde yer verdiği sebeb-i nüzûl, kıraat farklılığı, kelime tahlili, kıssaların açıklanması gibi konularda da mutlaka rivâyet kullanmayı tercih etmiştir.²²¹

2.2 Klasik Dönemde Alak Sûresi Yorumları

Bu başlık altında klasik dönemde yaşamış, örnek olarak seçtiğimiz müfessirler olan Taberî (ö. 310/923), Zemahşerî (ö. 538/1144), Tabersî (ö. 548/1158),

²¹⁹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/490-497; Cerrahoğlu, 606-644; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 160-163; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 224-230; Lütfullah Cebeci, "Mefâtihu'l-gayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/348-350.

²²⁰ Zehebî, *et-Tefsîr*, 1/180; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/624-625; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 146; Halit Özkan, "Süyûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/188-189.

²²¹ Zehebî, *et-Tefsîr*, 1/180-182; Bağdâdî, *Hedîyyetu'l-ârifîn*, 1/534-544; 2/180-182; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/625-627; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 146-147.

Râzî (ö. 606/1210) ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505) tefsirlerinde Alak sûresini nasıl yorumladıklarına bakılacaktır.

2.2.1 Alak Sûresi 1-5. Âyetler

Mekkî bir sûre olan Alak sûresinin ilk beş âyetinin ilk inen âyetler olup olmadığı konusunda ilgili bütün eserlerde bilgi verildiği görülmektedir. Taberî, Alak sûresinin ilk beş âyetinin Kur'ân'ın ilk inen âyetleri olduğunu ifade eden dokuz farklı rivâyeti senediyle birlikte nakletmiştir.²²² Tefsirin gelişim süreci açısından burada dikkati çeken en önemli husus, rivâyet malzemesinin çoğalmasıdır.

Zemahşerî ise ilk inen sûrenin Alak sûresi olduğunu ifade eden İbn Abbâs ve Mücâhid'den gelen rivâyeti aktarmış, ardından âlimlerin çoğunun bu görüşte olmadığını, cumhurun ilk inen sûrenin Fâtiha ve onun ardından inen sûrenin ise Kalem sûresi olduğu kanaatini taşıdıklarını belirtmiştir.²²³ Zemahşerî'nin sûrenin başında gündeme getirdiği konu, dirâyet tefsiri açısından tefsirin gelişim sürecine ve içerik genişlemesine ışık tutmaktadır.

Tabersî de müfessirlerin çoğunun Alak sûresinin ilk âyetlerini, ilk nâzil olan âyetler olarak kabul ettiğini ileri sürmüştür. Bununla birlikte Müddessir ve Fâtiha sûrelerinin ilk inen sûreler olduğu yönünde görüşler bulunduğunu bildirmiş, Fâtiha sûresi ile ilgili bir rivâyete yer vermiştir.²²⁴

Râzî de müfessirlerin genelde ilk inen sûrenin Alak sûresi olduğunu söylediklerini, ancak bazılarının ise ilk inen sûrenin Fatiha, ardından inen sûrenin ise Kâlem sûresi olduğu yönünde görüşe sahip olduklarını zikretmiştir.²²⁵ Erken dönemde kıyaslandığında bahse konu her iki tefsirde de rivâyet-dirâyet çeşitliliği ve genişlemesi dikkat çekmektedir.

Tam bir rivâyet tefsiri yazmış olan Suyûtî ise Alak sûresinin ilk inen sûre olduğuna dair yedi rivâyete yer vermiş, bunların ikisinde Alak sûresinden sonra inen

²²² Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 24/527-532.

²²³ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetu'l-ubeykan, 1418/1998), 6/403.

²²⁴ Eminü'l-İslâm Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen b. et-Tabersî, *Mecma 'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-murtezâ, 1427/2006), 10/306-307.

²²⁵ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1981), 32/13.

sûrenin Kâlem sûresi olduğu bilgisi ilâve olarak yer almıştır. Bir diğerinde ise Kalem sûresinden sonra Müddessir ve Duha sûrelerinin inzâl edildiği bildirilmiştir.²²⁶

Alak sûresinin “اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ” / *Yaratan Rabbinin adıyla oku!*” şeklindeki ilk âyeti hakkında müfessirler şunları söylemişlerdir:

Taberî, Alak sûresinin ilk âyetini açıklarken *oku* emrinin muhatabının Hz. Peygamber olduğunu söylemiş, *Rabbin* ismiyle okumaktan maksadın ise onu anarak okumak olduğunu belirtmiştir.²²⁷ Dolayısıyla bu açıklamalardan Taberî’nin buradaki *oku* emrinden, Hz. Peygamber’e indirilen vahyi okumanın kastedildiğini ifade ettiği söylenebilir.

Zemahşerî ise ilk âyette geçen *bismi Rabbike* ifadesinin i’râb açısından hâl konumunda bulunduğunu ve bundan maksadın, okumaya besmele çekerek başlamak olduğunu söylemiştir. Zemahşerî’nin buradaki *oku* emrinden vahyi yani Kur’ân’ı okumayı anladığını söylemek mümkündür. Ardından ilk âyetin sonundaki *halaka* fiilinin mefûlu olmadığı halde ikinci âyette geçen aynı fiilin niçin meful aldığı sorusuna cevap aramıştır. Mefûlun gelmeyişi yaratıcıya yani fâile vurgu yapmakla veya yaratılmış bütün varlıkları takdir etmeyi bize bırakmakla açıklamıştır. Diğer âyette *insan*’ın mefûl olarak gelmesini ise vahye mazhar olan en şerefli varlığın insan olmasıyla izah etmiştir. Bunu yaparken Rahmân sûresinin ilk âyetlerini örnek olarak zikretmiştir.²²⁸

Tabersî de Taberî gibi *oku* emrinin Hz. Peygamber’e yönelik olduğunu söylemiştir. Ayrıca okumaya *Rabbin* ismiyle başlamanın öneminden, en güzel isimlerle O’na dua etmekten, ismi yüceltmenin anlamını yüceltmek olduğundan ve Allah ismini hakkıyla ta’zim edenlerin ârifler olabileceğinden bahsetmiştir. Tabersî, ilk âyetin sonundaki *ellezî halaka/...ki yaratan* ifadesiyle Yüce Allah’ın bütün mahlûkatı yokluktan varlığa çıkarttığına işâret edildiğini söylemiştir.²²⁹ Buradaki açıklamasına bakarak Tabersî’nin okumaktan sâdece Kurân’ı okumayı anladığı görülmektedir.

²²⁶ Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 8/560-562.

²²⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/527.

²²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/403.

²²⁹ Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 10/306-307.

Râzî ise ilk âyetle ilgili olarak öncelikle Ebû Ubeyde'nin *bâ* cer harfinin zâid olduğu, anlamın *Rabbinin adını oku* şeklinde olması gerektiği şeklindeki görüşünü değerlendirmiş ve bu görüşün zayıf olduğunu delilleriyle ortaya koymuştur. Âyetteki *oku* emrinden maksadın Kur'ân okumak olduğunu, Kıyâme sûresi 18. âyet ve İsrâ sûresi 106. âyetle delillendiren Râzî, *bismi Rabbike* ifadesinin *Rabbinin adıyla başlayarak Kur'ân oku, Rabbinin adıyla yardım isteyerek Kur'ân oku, sırf Allah için yap* anlamları kazandığını söylemiş, ayrıca besmele ile alakalı fikhî izahlar yapmıştır. Daha sonra Allah yerine Rab isminin kullanılma sebebinin Peygamberin eğitilmesine vurgu yapmak olduğunu söylemiş ve eğitime sürecinin daha *alak* iken başladığını belirtmiştir. Râzî *senin Rabbinin ismiyle* ifadesindeki *senin Rabb* terkibi üzerinde de durmuş, ardından gelen *ellezî halaka* kısmının Rabb kuluna Rab oluşunun delâleti olduğunu söylemiştir. Râzî, ayrıca ilk âyetin sonundaki *halaka* fiiline meful getirilmeyişini Allah'ın tek yaratıcı olması ve her şeyi yaratan olması ile açıklamıştır.²³⁰

Suyûtî ise ilk âyetle ilgili olarak değil, ilk beş âyet veya Alak sûresinin geneli olarak bâzı rivâyetlere yer vermiştir. Öncelikle Hz. Âişe'den gelen vahyin başlangıcını anlatan meşhur rivâyeti ve o rivâyetin bir benzerini zikretmiştir. Bu ikinci rivâyette, birincisine ilave olarak bir süre vahiy gelmemesi üzerine Hz. Hatice'nin "*Rabb* sana darıldı galiba" dediği ve Duha sûresinin ilk âyetlerinin indirildiği bilgisi vardır. O, ayrıca ilk beş âyetin ipekten bir kumaş üzerine yazılı olarak Cebrâil tarafından Hira'da bulunan Hz. Peygamber'e getirildiğini anlatan iki rivâyete yer vermiştir. Suyûtî, vahyin nasıl başladığını anlatan farklı bir rivâyeti de aktarmıştır. Bu rivâyete göre itikâftan çıkan Hz. Peygamber önce bir selam işitmiş, daha sonra Cebrâil'i iki defa görmüş, üçüncüsünde Cebrâil, Hz. Peygamber'in karnını yarıp Allah'ın dilediği bir şeyi alarak temizlemiş, daha sonra sırtına peygamberlik mührünü vurmuş ve Alak sûresinin ilk âyetlerini öğretmiştir. Başka bir rivâyette ise Hz. Ömer'in Müslüman oluşu anlatılmıştır. Meşhur olan rivâyetin aksine bu rivâyette kız kardeşi Alak sûresi okurken Hz. Ömer onu duymuş ve dövmüştür.²³¹

²³⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 32/13-15.

²³¹ Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 8/561-563.

Müfessirler, “خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ / O insanı ‘alak’dan yarattı” şeklindeki 2. âyet ile ilgili ise şu açıklamaları yapmışlardır:

Taberî, 2. âyetin, 1. âyetin sonundaki *halaka* fiilini açıkladığını söylemiş ve özellikle burada geçen *alak* kelimesi üzerinde durmuştur. *Alak* kelimesini *kan* kelimesiyle karşılamış ve bu ismin niçin *alakatün* şeklinde müfred olarak değil de cemi olarak geldiğini *insan* kelimesinin tüm insanlar anlamında cemi mana taşımasıyla açıklamıştır.²³²

Zemahşerî de 2. âyette geçen *alak* kelimesinin üzerinde durmuş, Gâfir sûresi 67. âyeti örnek göstererek *alak* kelimesinin niçin müfred değil de cemi geldiğini, *insan* kelimesinin Asr sûresinde olduğu gibi çoğul anlam taşımasıyla açıklamıştır.²³³

Tabersî de *alak* kelimesinden bahsetmiş, bu kelimenin *alakatün* kelimesinin çoğulu olduğunu, nemli, bulunduğu yere tutunabilen pıhtılaşmış kan parçası anlamına geldiğini, yapıştığı yerden kan emen siyah kurda da bu ismin verildiğini söylemiştir. O, ayrıca 1. âyetin sonundaki *halaka*’nın umum, 2. âyetin ise husûs ifade ettiğini Bakara sûresinin 3.ve 4. âyetleriyle ve bir şiir ile örneklendirerek söylemiştir. İkinci âyette geçen *insan* kelimesi üzerinde de duran Tabersî, insanın pıhtılaşmış kandan ve sonra nutfeden yaratıldığından, cehaletten nübüvvete, bayağılıktan üstünlüğe tekâmül edebilme özelliğinden bahsetmiştir.²³⁴

Râzî, 2. âyette *insan*’ın meful olarak gelmesini şerefli ve Kur’ân’a muhatap olması ile açıklamıştır. Râzî, ayrıca Allah’ın yaratıcılık vasfının öneminden, insanı *alak*’tan yarattığını söyleyerek müşriklerin de kabul edeceği bir hitap kullanmasından ve bu âyetin tabiatı yaratıcı kabul edenlerin görüşlerini boşa çıkarttığından bahsetmiştir. *Alak* kelimesi ile alâkalı olarak ise sadece bu ismin müfred gelmesi gerekirken cemi geldiğini, bunun sebebinin ise *insan* kelimesinin çoğul anlam taşıması olduğunu söylemiştir.²³⁵ Suyûtî ise ikinci âyetle alakalı bir rivâyet zikretmemiştir.

²³² Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 24/527.

²³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/403.

²³⁴ Tabersî, *Mecma’u l-beyân*, 10/305-307.

²³⁵ Râzî, *Mefâtihu l-gayb*, 32/15-16.

Yorumlarını ele aldığımız müfessirler, “اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ , الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ / Oku! Senin Rabbin en cömert olan, O kalemle yazmayı öğretendir” şeklindeki 3. ve 4. âyetleri ise şu şekilde yorumlamışlardır:

3. âyete geldiğimizde Taberî, yine *oku* emrinin muhatabının Hz. Peygamber olduğunu söylemiş, 4. âyette kalemle yazmayı öğretmekten maksadın Allah’ın, kitabı ve yazıyı yaratması olarak açıklamıştır. Sonrasında Katâde’den kalemin Allah’ın büyük bir nimeti olduğunu ifade eden bir rivâyete yer vermiştir.²³⁶

Zemahşerî ise 3. âyetteki Yüce Allah’ın *kerîm* olmasını onun sınırsız cömertlik sahibi olmasıyla açıklamıştır. 4. âyette Allah’ın insana kalemle yazmayı öğretmesini 3. âyetteki cömertliğiyle ilişkilendirmiştir. Yani yazıyı öğretmesi cömertliğinin sonucu olmuştur. Yazının önemi üzerinde bir hayli duran, özellikle ondaki faydaları Allah dışında kimsenin kavramaya gücünün yetmeyeceğini söyleyen Zemahşerî, kalemin özelliğine dair bir de şiir zikretmiştir.²³⁷ Bu yönüyle o, yazının önemi üzerinde erken dönemde incelediğimiz müfessirlere kıyasla fazlasıyla durmuştur.

Tabersî, 3. âyeti tefsir ederken *oku* emrinin tekrar olmadığını, ilk âyette Hz. Peygamber’e Kur’ân’ı kendisi için okuması emredilirken burada ise tebliğ amacıyla kavmine okumasının emredildiğini söylemiştir. Böylece okumaya davet etme, tebliğ etme anlamı yükleyerek kavramı genişletmiştir. Tabersî, Yüce Allah’ın *ekrem* olmasını ise O’nun kimsenin ulaşamayacağı bir cömertliğe sahip, bütün nimetleri var eden olmasıyla açıklamıştır. Tabersî, 4. âyetle ilgili olarak ise kalemle yazı yazmanın öneminden bahsetmiş ve Katâde’den kalemin büyük bir nimet olduğunu, kalem olmadan dinin ayakta duramayacağını ve geçimin sağlanamayacağını bildiren rivâyete yer vermiştir. Kalemin önemini anlatan bir de şiir zikretmiş, kalemle ilk yazanın Hz. Âdem veya Hz. İdris olduğuna hatta bütün peygamberlerin kalemle yazmak istediğine dair görüş olduğunu bildirmiştir.²³⁸

Râzî, 3. âyetteki *oku* emrinin tebliğ etmek üzere *oku*, öğretmek için *oku* ya da namaz kılarken *oku* anlamına geldiğini söylemiştir. Râzî böylece, klasik dönemde incelediğimiz tefsirler içinde okumaya en geniş anlamı veren müfessir olmuştur.

²³⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/527.

²³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/403-404.

²³⁸ Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 10/307-308.

Râzî, Yüce Allah'ın kerem sıfatı üzerinde de durmuştur. Özellikle kerem sıfatının hiçbir karşılık beklemeden cömert olmak anlamı taşıdığını geniş bir şekilde açıklamıştır. İnsanın bayağı hali olan *alak*'tan üstün bir mertebeye çıkmasını ve kalemle yazmayı öğrenerek ilim nimetine kavuşmasını, Yüce Allah'ın *ekrem* olmasıyla irtibatlandırmıştır. Dördüncü âyetin nakil ile öğrenilen farz ilimlere işaret olduğunu söyleyen Râzî, insana kalemle öğretmenin yazmayı öğretmek olduğunu söylemiş ve kalemin öneminden bahseden açıklamalar yapmıştır. Bu âyetle, nakledilen farz hükümlere işaret olduğunu zikrederek yorumlarını takip ettiğimiz diğer müfessirlerden oldukça farklı bir yorum yapmıştır.²³⁹

Suyûtî ise 4. âyetle ilgili bir rivâyete yer vermiştir. Rivâyette, kalemin Yüce Allah'ın verdiği büyük bir nimet olduğundan bahsedilmiştir.²⁴⁰

Müfessirler, “عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمَ / O bilmediğini öğretendir” şeklindeki 5. âyeti ise şu şekilde yorumlamışlardır:

Taberî, 5. âyeti açıklarken bir rivâyeti kullanarak insana bilmediğini öğretmekten kastın kalemle yazmayı öğretmek olduğunu söylemiştir.²⁴¹ Zemahşerî ise 5. âyetteki insana bilmediğini öğretmesinin Yüce Allah'ın cömertliğinden kaynaklandığını söylemiş, ayrıca bu âyetin farklı bir kıraatla okunuşunu aktarmıştır.²⁴² Tabersî'ye geldiğimizde o, 5. âyetin açıklamasında alîm olan Allah'ın insana bilmediği bütün ilimleri Peygamberleri ve melekleri vasıtasıyla ya da farklı yollarla öğrettiğini ifade etmiştir.²⁴³ Râzî, 5. âyetin 4. âyetin açıklaması olduğunu ve anlamın “İnsana bilmediğini kalem ile öğretti” şeklinde olduğunu söylemiştir.²⁴⁴ Suyûtî ise 5. âyetle ilgili naklettiği rivâyetle bilmediğini öğretmekten maksadın yazı yazmayı öğretmek olduğunu bildirmiştir.²⁴⁵

2.2.2 Alak Sûresi 6-19. Âyetler

Müfessirlerin, “كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ , أَنْ رَأَاهُ اسْتَعْصَى / Hayır, insan kendini yeterli gördüğü için azgınlık eder” şeklindeki 6. ve 7. âyetle ilgili açıklamaları ise şöyledir:

²³⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/16-17.

²⁴⁰ Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 8/564.

²⁴¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/532.

²⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/403-404.

²⁴³ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 10/308.

²⁴⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/17.

²⁴⁵ Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 8/564.

Taberî, 6. ve 7. âyetleri açıklarken Allah'ın insanı en güzel şekilde yaratmasına ve bilmediklerini öğretmesine rağmen Rabbini inkâr etmesinin yanlış olduğunu, kibir ve inkârının kendini ihtiyaçsız görmesinden kaynaklandığını söylemiştir. Yedinci âyetteki *raâ* fiili üzerinde de duran Taberî, bu fiilin isim ve haber aldığını ve *nefs* kelimesi zikredilmeden kullanıldığını örneklerle anlatmıştır.²⁴⁶

Zemahşerî, 6. âyette *kellâ* ifadesinden sonra lafzen olmasa da manen Allah'ın nimetine karşı azgınlık eden insanın nankörlüğü sebebiyle menedilmesi anlamının olduğunu söylemiştir. Yedinci âyette *en raâhu* ifadesini açıklamak için lügavî tahlil yapmış, burada *görmekten* maksadın *bilmek* olduğunu söylemiştir.²⁴⁷

Tabersî ise 6. âyetin başındaki *kellâ*'ya *hakkan/gerçekten* anlamını vermeyi tercih etmiştir. 6. ve 7. âyette kendini aşireti, malı ve kuvveti ile üstün görüp Rabbi'ne karşı haddi aşan bir kişiden bahsedildiğini, bir görüşe göre bu kişinin Ebû Cehil olduğunu söylemiş, ardından Katâde'den bir rivâyete yer vermiştir. Rivâyette, insanın azgınlığına malının artmasının sebep olduğu söylenmiştir.²⁴⁸ Tabersî, ayrıca bu iki âyete tefsirinin başındaki i'râb bölümünde yer vermiş, âyetlerin i'râbını yapmıştır.²⁴⁹

Râzî, 6. âyetin başındaki *kellâ* ifadesinin nankörlük edenler için bir men etme anlamına geldiğini söylemiş, ayrıca benzer bir yorumu Mukâtil'den nakletmiştir. *Kellâ* ifadesiyle alakalı Cürcânî'den bir yorum da aktarmıştır. Bu yoruma göre *kellâ*, *gerçekten* anlamındadır. Âyetteki azgınlık *gösteren insan*'ın Ebû Cehil olduğu görüşü bulunduğunu diğer bir görüşe göre ise buradaki *insan* kelimesi ile bütün insanların kastedildiğini söylemiştir. Râzî, *leyetgâ* fiili üzerinde uzunca durmuş ve bunu yaparken Hz. Musa ile Hz. Peygamber'i, Firavun ile de Ebû Cehil'i karşılaştırmıştır. Râzî, 7. âyetle ilgili olarak öncelikle *en raâhu* fiili üzerinde durmuş, Ahfeş'in ve Ferrâ'nın lügavî tahlillerine yer vermiştir. Ardından *istağnâ* ifadesi hakkında zengin olmanın bizâtihi kötü olmadığından bahsetmiş, Hz. Süleyman ve Abdurahman b. Avf'ı örnek göstererek açıklama yapmıştır. Yine aynı ifadeyle ilgili

²⁴⁶ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 24/532-533.

²⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/405.

²⁴⁸ Tabersî, *Mecma 'u'l-beyân*, 10/308.

²⁴⁹ Tabersî, *Mecma 'u'l-beyân*, 10/306.

olarak insanları azgınlığa götüren şeyin, elde ettikleri zenginliği kendilerinden bilmeleri olduğunu söylemiştir.²⁵⁰

Suyûtî ise 6. ve 7. âyetle alakalı İbn Mesûd'dan bir rivâyete yer vermiştir. Rivâyette ilme ve dünya malına doymayan iki açgözlü kimseden bahsedilmiştir. Yüce Allah ilmin peşinden koşan için “*Kullar arasından ancak hakkıyla âlimler korkar*”²⁵¹ buyururken, dünya peşinde koşan için ise “*Hayır, insan kendini yeterli gördüğü için mutlaka azgınlık eder*”²⁵² buyurmuştur.²⁵³

Müfessirlerin, “إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى / Kesinlikle dönüş ancak Rabbedir.” şeklindeki 8. âyetle ilgili açıklamaları ise şöyledir:

Taberî, 8. âyeti açıklarken burada âdeta Hz. Peygamber’e hitap edilerek bir teselli verildiğini, o kendini müstağni gören kişinin, kurtulamayacağı azabı tadacağı yere varacağını söylemiştir.²⁵⁴

Zemahşerî ise 8. âyetin, içerisinde azgınlığın sonucundan sakındıran bir tehdit barındırdığını söylemiş, ayrıca *er-ruc’â*’nın *büşrâ* gibi masdar olduğunu ilâve etmiştir.²⁵⁵

Tabersî ise 8. âyeti açıklarken, kendisini helâk etmeye kâdir olan Yüce Allah’a döneceğini bilen insanın, Allâh’ın verdiği mal ile nasıl olup da azgınlaşabildiği sorusunu sormuştur.²⁵⁶

Râzî’ye geldiğimizde o, 8. âyetin insanı tehdit etme ve azgınlığın sonucuna karşı sakındırma yönü olduğunu söylemiş, ardından *er-rucâ*’nın masdar olduğunu belirtmiştir. Yine bu âyetle ilgili insanın yaptıklarının karşılığını göreceğini söyleyerek İbrahim sûresi 42. âyeti örnek göstermiş, cahillerin bu öğütü anlamayacakları tesbitinde bulunmuş, insanı halden hâle çeviren Allah karşısında kibirlenilmemesi gerektiğinin altını çizmiştir. Râzî, bu âyetle alakalı gördüğü bir de rivâyete yer vermiştir. Rivâyete göre Ebû Cehil, alaycı bir dille Hz. Peygamber’den Mekke’nin dağlarını altın ve gümüşe çevirmesini istemiş, Cebrâil Hz. Peygamber’e bunun mümkün olduğunu, ancak inanmadıkları takdirde helak olacaklarını söyleyince

²⁵⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 32/17-19.

²⁵¹ el-Fâtır 35/28.

²⁵² el-Alak 96/6-7.

²⁵³ Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 8/564.

²⁵⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/533.

²⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/405.

²⁵⁶ Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 10/308.

Ebû Cehil'in isteği yerine getirilmemiştir.²⁵⁷ Suyûtî ise bu âyetle alakalı bir rivâyet aktarmamıştır.

Söz konusu müfessirler, “عَبْدًا إِذَا صَلَّى / *Sen namaz kıldığında kulu engelleyeni gördün mü?*” şeklindeki Alak sûresinin 9. ve 10. âyetlerini şöyle tefsir etmişlerdir:

Sûrenin 9. ve 10. âyetleriyle ilgili olarak Taberî, bu âyetler ve bundan sonra gelen âyetlerin Ebû Cehil hakkında indiğine yönelik görüş bulunduğunu zikretmiştir. Ardından Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'i namaz kılarken gördüğünde boynuna basacağını söylediği rivâyete yer vermiş, bunun üzerine Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'e hitâben bu iki âyet etrafında teselli edici ifadelerle konuştuğunu söylemiştir. Devamında bu iki âyetin Ebû Cehil ile bağlantısını ortaya koyan birbirine yakın dört rivâyeti art arda sıralamıştır.²⁵⁸

Zemahşerî ise 9. ve 10. âyeti açıklarken iki tane rivâyete yer vermiştir. Râzî'nin de naklettiği birinci rivâyette Ebû Cehil, alaycı bir dille Hz. Peygamber'den Mekke'nin dağlarını altın ve gümüşe çevirmesini istemiş; Cebrâil, Hz. Peygamber'e bunun mümkün olduğunu ancak inanmadıkları takdirde helak olacaklarını söyleyince, Ebû Cehil'in isteği yerine getirilmemiştir. İkinci rivâyetin 9. âyetin iniş sebebi olduğunu dile getiren Zemahşerî, bu rivâyette Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'i secde ederken gördüğünde boynuna basacağına yemin ettiğini, bunu yapmaya yeltendiğinde gördüğü ateşten hendekle ve birtakım kanatlı varlıklarla engellendiğini söylemiştir. 9. âyetteki “*Nehyedeni gördün mü?*” ifadesinin bir sonraki âyetle birlikte *namazı engelleyeni bana haber ver* şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmiş, ayrıca *eraeyte* ile ilgili nahvî açıklamalar yapmıştır. Arkasından Hasan Basrî'den namaz kılanın Selman-ı Fârisî, engelleyenin Ümeyye b. Halef olduğunu bildiren bir rivâyet nakletmiştir.²⁵⁹

Tabersî ise 9. ve 10. âyeti açıklarken öncelikle bu âyetlerden itibaren sûrenin sonuna kadar olan pasajın sebep-i nüzûlu olan bir rivâyete yer vermiştir. Rivâyete göre Ebû Cehil Hz. Peygamber'i namaz kılarken engelleyeceğini söylemiş, bunu yapmak istediğinde kendisine ateşten hendek ve kanatlı varlıklar görünmüş, Hz.

²⁵⁷ Râzî, *Meîâtîhu 'l-gayb*, 32/19-20.

²⁵⁸ Taberî, *Câmi 'u 'l-beyân*, 24/533-534.

²⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/405-406.

Peygamber'in, yaklaşması halinde meleklerin onu yakalayacağını söylemesinin ardından ilgili âyetler nâzil olmuştur. Tabersî, burada özel olarak Ebû Cehil kastedilse de âyetin, namazı ve hayrı engelleyen herkesi kapsadığını söylemiştir. Tabersî, ayrıca Hz. Ali'nin bayram namazı öncesinde nafîle namaz kılanları, sünnette yeri olmadığı için uyardığını bildiren rivâyeti aktarmıştır. Rivâyette dikkat çeken nokta, Hz. Ali'nin bunu yaparken âyette geçen ifadeyle *namaz kılan kulu* engellemek istemediğini söylemesi olmuştur. Tabersî, son olarak *erayte/gördün mü?* ifadesinde ta'cîb yani hayrete düşürme olduğunu söylemiştir.²⁶⁰

Râzî ise 9. ve 10. âyetle alâkalı bir rivâyete yer vermiştir. Bu rivâyette Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'i secde ederken gördüğünde boynuna basacağına yemin ettiğini, bunu yapmaya yeltendiğinde gördüğü ateşten hendekle engellendiğini söylemiştir. Râzî, Taberî'nin de zikrettiği Hasan Basrî'den gelen engellenenin Selmân-ı Fârisi, engelleyenin Ümeyye b. Halef olduğu bilgisini veren rivâyete yer vermiştir. Ayrıca âlimlerin, bu kişinin Ebû Cehil olduğu görüşünü kabul ettiklerini söylemiş, ama aynı özelliklere sahip bütün insanları şâmil olabileceğini de dile getirmeyi ihmal etmemiştir. "*Eraeyte/gördün mü?*" sorusu üzerinde de duran Râzî, burada muhatabın Hz. Peygamber olduğunu söylemiş, bu ifadeyle, hidâyete ermesi için dua ettiği Ebû Cehil'in buna lâayık olmadığına, Ebu'l-Hakem (hikmetin, adâletin babası) künyesini hak etmediğine ve cahilliğine işâret olduğunu belirtmiştir. Râzî, 10. âyetteki *abd* kelimesinin nekre gelmesini kulun mükemmel olduğuna delâletiyle açıklamış, benzer kullanıma farklı âyetlerden örnekler getirmiş, Hz. Peygamber'in değerinin büyüklüğünü, öznesi Hz. Ali olan bir kıssa ile anlatmıştır. Âyette geçen *namaz*'ın öneminden de bahsetmiş, açıklamaları sırasında yine iki tane kıssaya yer vermiştir.²⁶¹

Suyûtî, 9. ve 10. âyetle alâkalı bu iki âyetin de içinde bulunduğu pasajın nüzülüne sebep olan iki rivâyete yer vermiştir. Bu rivâyetlerde Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'i namaz kılarken gördüğünde engelleyeceğine dair sözü yer almıştır.²⁶²

"أَوْ أَمَرَ بِالْقَوَىٰ / أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَىٰ / Ne dersin, ya o hidâyet üzere ise; ya da takvayı emrediyorsa!?" şeklindeki 11. ve 12. âyetlerle ilgili şu yorumlar yapılmıştır:

²⁶⁰ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 10/308.

²⁶¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/20-21.

²⁶² Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 8/565.

Taberî, 11. ve 12. âyetlerle ilgili olarak hitâbın Hz. Peygamber'e olduğunu, Rabbi için ibadetinde istikâmet üzere olan Hz. Peygamber'in, namazdan nehyeden kişiye Allah'tan sakınmasını ve âkibetinden korkmasını emrettiğini söylemiştir. Ayrıca Katâde'den naklettiği bir rivâyetle de âyetteki muhâtabın Hz. Peygamber olduğunu teyit etmiştir.²⁶³

Zemahşerî, 11. âyetteki *eraeyte*'nin zâit olduğunu, pekiştirme amacıyla geldiğini söylemiş, 11. ve 12. âyetin fâilinin Ebu Cehil ve onun gibiler olduğunu îmâ etmiştir. Ayrıca kendini doğru yolda zanneden kişinin, putlara ibadeti emreden kişi olduğunu belirtmiştir.²⁶⁴

Tabersî ise 11. âyette geçen hidâyet üzere olan kulun Hz. Peygamber olduğunu söylemiştir. 12. âyette geçen *takvâ*'yı ise *ihlâs*, *tevhid* ve *Allah korkusu* olarak açıklamıştır.²⁶⁵

Râzî, 11. ve 12. âyetle ilgili olarak hitâbın kime olduğu konusunda iki görüş bulunduğunu, birinci görüşe göre muhatabın Hz. Peygamber, ikinci görüşe göre ise bir kâfir (Ebû Cehil) olduğunu söylemiştir. *Şâyet o kul hidâyet üzere ise âyetini, namaz kılmak olarak değerlendiren Râzî öncesinde de namazla ilgili âyet geçtiği için namazın önemini anlatan bir dizi açıklama yapmıştır.*²⁶⁶

Suyûtî, 11. ve 12. âyette hidâyet üzere olan ve takvayı emreden kişinin Hz. Peygamber olduğu bilgisini içeren bir rivâyete yer vermiştir. Sonrasında bu iki âyeti de içine alan 6. âyetten 18. âyete kadar olan pasajın inişine sebep olan birbirine benzer iki rivâyeti aktarmıştır. Rivâyete göre Ebû Cehil, Hz. Peygamber'i namaz kılarken gördüğünde boynuna basacağına yemin etmiş, bu fiili gerçekleştirmeye kalktığında ateşten bir hendekle beraber melekler görmüş, Hz. Peygamber, kendisinin yaklaşması halinde meleklerin onu parçalayacağını söylemiş, bunun ardından ilgili âyetler nâzil olmuştur.²⁶⁷

“أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى , أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى” / *Ne dersin engelleyen, yalanlamış ve yüz çevirmişse!? O Allah'ın, her şeyi gördüğünü bilmiyor mu?*” şeklindeki 13. ve 14. âyetlere gelindiğinde müfessirler şu açıklamaları yapmışlardır:

²⁶³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/534-535.

²⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/406.

²⁶⁵ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 10/308-309.

²⁶⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/21-22.

²⁶⁷ Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 8/565.

Taberî, 13. ve 14. âyetlerle ilgili olarak Ebû Cehil'in Hz. Peygamber ile gelen hakikati yalanlayıp sırt döndüğünü söylemiş ve Katâde'den âyetin fâilinin Ebû Cehil olduğunu bildiren bir rivâyete yer vermiştir. O, 14. âyeti açıklarken ise Hz. Peygamber'i namazından engelleyen Ebû Cehil'in Allah'ın kendisini gördüğünü bilmediğini ve yaptığının sonucundan korkmadığını soru ifadesiyle zikretmiş, ayrıca *eraeyte* 'nin üç defa tekrar edildiğini, son ikisinin bedel olarak geldiğini söylemiştir.²⁶⁸

Zemahşerî ise bu iki âyetle ilgili olarak hakikati yalanlayan ve dine sırt dönen kişinin halini Yüce Allah'ın göreceğini, bileceğini, buna göre karşılığını vereceğini söylemiş ve bunun bir tür tehdit olduğunu bildirmiştir.²⁶⁹

Tabersî, 13. âyeti açıklarken yalanlayan kişinin Ebû Cehil olduğunu ve onun imandan yüz çevirdiğini söylemiştir. Tabersî, 14. âyeti açıklarken ise bu âyetin bir tehdit olduğunu, Yüce Allah'ın cezayı gerektiren fiilleri yapanları bildiğini ve onlardan hak sahipleri için intikam alacağını söylemiştir. Tabersî, bu âyetle ilgili son olarak kulun Allah'ın kendisini gördüğünü bilmesinin onun itaatini arttırmasına ve günahını terketmesine vesile olacağını söylemiştir.²⁷⁰

Râzî, 13. âyette hitabın Hz. Peygamber'e veya bir kâfire (Ebû Cehil) olabileceğine yönelik iki görüş olduğunu bildirmiş, hitap kâfire olduğunda anlamın "*Ey kâfir, Muhammed yaratıcısını yalanlasa, yüz çevirse Allah'ın kendisini gördüğünü farkederek ve hatasından dönmesi gerektiğini bilir, senin engellemene ihtiyacı yok*" şeklinde olacağını söylemiştir. Râzî, 14. âyeti açıklarken buradaki ifadenin kâfirler için tehdit ve gınahtan sakındırma, itaat edenler için ise teşvik olduğunu söylemiştir. Bu âyette hususi olarak hitap, Ebû Cehil'e olsa da onun gibi Allah'a kulluktan engelleyen herkese bir uyarı olduğunu vurgulamış, ancak erkeğin hanımını nafîle oruçtan engellemesi gibi durumların bu kapsama girmediğini belirtmiştir.²⁷¹

Suyûtî ise 13. âyette bahsedilen yalanlayan ve yüz çeviren kişinin Ebû Cehil olduğu bilgisini veren bir rivâyete yer vermiştir.²⁷²

²⁶⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/535-536.

²⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/405.

²⁷⁰ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 10/309.

²⁷¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/22-23.

²⁷² Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 8/565.

“كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ, نَا صِيَّةً كَآدِبَةٍ خَاطِئَةٍ” / Hayır! Andolsun, eğer vazgeçmezse, muhakkak onu perçeminden; o yalancı, günahkâr perçeminden yakalınız.” şeklindeki 15. ve 16. âyetler hakkında ise şu yorumlar yapılmıştır:

Taberî, 15. âyeti açıklarken *kellâ/hayır* kelimesi üzerinde durmuş, burada Ebû Cehil’in Hz. Peygamber’in boynuna basamayacağına, buna gücünün yetmeyeceğine işaret olduğunu söylemiştir. Ayrıca devamında, yaptıklarına son vermez ise Ebû Cehil’in başının ön tarafından alçaltılarak yakalanacağını söylemiş ve *sefea* fiilinin kullanımına örnek vermiştir. *Nâsiye* kelimesinin yüzün tamamını da ifade ettiğini belirten Taberî, onun yüzünün karartılacağını ve Rahman sûresinin 41. âyetini örnek vererek perçeminden tutulup cehenneme atılacağını söylemiştir. Taberî, 16. âyetle ilgili olarak ise yalancı ve günahkâr sıfatlarına sahip olan kişinin *nâsiye*’nin sahibi olduğunu söylemiştir.²⁷³

Zemahşerî, 15. âyette geçen *kellâ / hayır* kelimesinin Ebû Cehil’i men etmeye yönelik geldiğini söylemiş, onun bulunduğu halden vazgeçmezse cehenneme atılacağını ilave etmiş, ayrıca *es-sef*’ kelimesini açıklayarak kullanımına dair bir şiirden örnek getirmiştir. *Le-nesfean* fiilinin *le-nesfa’anne* ve *le-esfa’an* şeklinde de okunduğunu söyleyen Zemahşerî, ardından *bi’n-nâsiye* isminin önceki âyetlerde bahsedilen kişiye ait olduğu bilindiği için muzâfının olmadığını söylemiştir. Zemahşerî, 16. âyeti açıklarken âyette geçen *nâsiye*’nin bedel olduğunu, farklı şekillerde de okunabildiğini söylemiş, devamında yalancılık ve günahkârlık sıfatlarının perçemin sahibine ait olduğunu belirtmiştir.²⁷⁴

Tabersî, 15. âyetin başındaki *kellâ*’ya bir önceki âyet ile bağlantılı olarak “*Bunu (Allah’ın kendisini gördüğünü) bilmiyor*” anlamı vermiştir. Bu âyetin devamıyla ilgili olarak Ebû Cehil’in Hz. Peygamber’i yalanlamaya ve incitmeye devam etmesi durumunda perçeminden tutularak cehenneme sürükleneceğini söylemiştir. Tabersî, bunu söylerken benzer bir kullanımın olduğu Rahman sûresi 41. âyeti örnek vermiştir. 15. âyette geçen *sef*’ kelimesine de değinen Tabersî, bu kelimenin *yangın izi* anlamından yola çıkarak o günahkâr kişinin kıyamet günü cehennemde yüzünün kararacağını belirtmiştir.²⁷⁵ Tefsirinin başındaki lügat

²⁷³ Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 24/536.

²⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/406.

²⁷⁵ Tabersî, *Mecma’u l-beyân*, 10/309.

bölümünde de bu kelimeyi ele almış, mürâdifinden kullanım örnekleriyle bahsetmiştir. Yine bu bölümde *nâsiye* kelimesini bir şiirden alıntı yaparak tahlil etmiştir.²⁷⁶ Tabersî, 16. âyeti açıklarken burada perçemin sahibinin sıfatlarının sayıldığını, onun sözlerinde yalancı, işlerinde hatalı olduğunu söylemiştir.²⁷⁷ Bu âyetlere i'râb bölümünde de yer veren Tabersî, ikinci nâsiyenin bedel olduğunu söylemiş, nâsiyeden sonra gelen sıfatların sahibine izâfe edildiğini örnek bir cümleyle açıklamıştır.²⁷⁸

Râzî de 15. âyeti açıklarken *kellâ*'ya değinmiş, bu ifadenin Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'e yönelik kötülüklerini gerçekleştiremeyeceğine, hatta öldürüleceğine işaret olduğunu söylemiştir. Âyetle ilgili Mukâtil'in, onun (Ebû Cehil) Allah'ın kendisini gördüğünü bilmediği, bilse de istifâde edemediği şeklindeki açıklamasını da aktarmıştır. Râzî, *le-nesfean* / *sürükleriz* fiilinin kökü olan *sef'* masdarının anlamı hakkında uzun izahlar yapmıştır. O, bu konuda İbn Abbâs'dan, Halil b. Ahmed'den nakiller yapmış, fiilin *le-nesfeanne* ve *le-esfeanne* şeklinde de okunduğunu söylemiştir. Ayrıca âyetteki sürüklenmenin sadece âhirette değil, dünyada da olabileceğini belirtmiştir. Rivâyetler üzerinden Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'i ibadetten men etmek isterken engellenmesinin ve Bedir'de Abdullah b. Mesûd tarafından öldürülmesinin dünyada sürüklenmesine örnek olabileceğini ifade etmiştir. 15. ve 16. âyetlerde geçen *nâsiye* kelimesi üzerinde de duran Râzî, ikinci *nâsiye*'nin bedel olduğunu, Ebû Cehil'in saçını ve yüzünü ifade ettiğini, günakâr ve yalancı sıfatlarının *nâsiye*'nin sahibine ait olduğunu belirtmiştir. Bu açıklamalar sırasında bâzı âyetleri örnek olarak zikretmiştir. Râzî, son olarak *nâsiyetin* kelimesinin ref ile ve nasb ile de okunduğunu söylemiştir.²⁷⁹

Suyûtî, 15. ve 16. âyetler ile ilgili olarak bu iki âyeti de içine alan pasajın sebep-i nüzûlü olan ve daha önce zikredilmiş iki rivâyetin dışında *le-nesfean* fiiline İbn Abbâs ve İkrime'nin *yakalarız* anlamı verdiğini söylemiştir.²⁸⁰

“فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ , سَدْعُ الرِّبَانِيَّةِ” / *Haydi, taraftarlarını çağırсын. Biz de zebânileri çağıracağız.*” şeklindeki 17. ve 18. âyetler hakkında şu yorumlar yapılmıştır:

²⁷⁶ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 10/305-306.

²⁷⁷ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 10/309.

²⁷⁸ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 10/306.

²⁷⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/23-25.

²⁸⁰ Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 8/565-566.

Taberî, 17. âyette hitâbın Ebû Cehil'e olduğunu, kendi kavminden olan yardımcılarını, taraftarlarını çağırmaya dâvet edildiğini söylemiş, ayrıca *en-nâdiye*'nin *meclis* olduğunu ifade etmiştir. İbn Abbâs'ın *nâdiye*'ye *yardımcı* anlamı verdiğini de belirtmiştir. Taberî, bu âyetin iniş sebebi olarak İbn Abbâs'tan birbirine benzeyen iki rivâyete yer vermiştir. Rivâyete göre Ebû Cehil, namaz kılarken Hz. Peygamber'i azarlayarak tehdit etmiş, Hz. Peygamber misliyle mukabelede bulunduğu Ebû Cehil kendisinin güçlü, taraftarı çok birisi olduğunu söylemiş, bunun üzerine 17. âyet nâzil olmuştur. Taberî, ayrıca bu iki âyetin de içinde bulunduğu 6. âyetten 19. âyete kadar olan pasajın iniş sebebi olarak Ebû Hureyre'den bir rivâyete yer vermiştir. Rivâyette Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'i namaz kılarken engellemeye çalışması, ateşten hendek ve meleklerle engellenmesi sonrası bu âyetlerin indiğini söylenmiştir. Taberî, yine İbn Abbâs'tan, Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'i gördüğünde öldüreceğine dair tehdidi üzerine Alak sûresinin başından 18. âyete kadar olan bölümünün indirildiğini anlatan birbirine benzeyen iki rivâyete yer vermiştir. Taberî, 18. âyette geçen *zebâni* kelimesi üzerinde durmuş ve bununla ilgili beş rivâyet kullanmıştır. Rivâyetlere göre onlar ayakları yerde, başları semâda meleklerdir ve Hz. Peygamber'i engellemeye çalıştığında Ebû Cehil'i az daha parçalayacak olan melekler de bu sınıftandır.²⁸¹

Zemâhşerî ise 17. âyetteki *en-nâdi*'nin kavmin toplandığı meclis olduğunu söylemiş ve bu anlamı bir şiirle delillendirmiştir. Ardından bu âyetin sebep-i nüzûlü olan bir rivâyete yer vermiştir. Rivâyete göre namaz kılan Hz. Peygamber, Ebû Cehil tarafından sert bir şekilde uyarılmış, Hz. Peygamber misliyle karşılık verince Ebû Cehil taraftarının çok olduğunu söylemiş, bunun üzerine ilgili âyet inmiştir. Zemâhşerî, 18. âyet ile ilgili olarak ise öncelikle bu âyetin farklı bir kıraatla okunduğunu söylemiş, ardından *ez-zebâniyetü* kelimesi üzerinde durarak, Arapların bu kelimeye *inzibat görevlileri* anlamı verdiğini ifade etmiştir. Kelimenin yapısı üzerinde de duran Zemâhşerî, son olarak kelimenin geçtiği Ebû Cehil'in yardımcılarını çağırması durumunda zebânilerin onu yakalayacağını bildiren bir hadis zikretmiştir.²⁸²

²⁸¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/537-540.

²⁸² Zemâhşerî, *el-Keşşâf*, 6/406-407.

Tabersî 17. âyetin tefsirine âyetin sebab-i nüzûlü olan bir rivâyetle başlamıştır. İbn Abbâs'tan gelen bu rivâyete göre Hz. Peygamber Ebû Cehil'i azarlamış, buna karşılık Ebû Cehil'in taraftarı çok olan birisi olduğunu söylemesi üzerine ilgili âyet inmiştir. Tabersî, âyetle geçen *nâdiye*'nin onun meclis halkı, aşireti gibi anlamlara geldiğini söylemiş ve bu kelimenin kullanıldığı Ankebut sûresi 29. âyeti örnek vermiştir. Tabersî, 18. âyetle ilgili olarak ise âyetle geçen zebânilerin sert, haşin cehennem melekleri olduğunu söylemiş, ayrıca İbn Abbâs'tan aktardığı rivâyetle Ebû Cehil'in taraftarlarını çağırması durumunda zebânîler tarafından yakalanacağını belirtmiştir.²⁸³ Tabersî, tefsirinin başındaki lügat bölümünde *zebânî* ismini ele almış, Ebû Ubeyde, Kisâi, Ahfeş gibi dilcilerden nakille ismin anlamından, yapısından bahsetmiş, bunu yaparken bir de şiir kullanmıştır.²⁸⁴ Tabersî, son olarak bu âyetin Ebû Cehil taraftarlarını çağırın veya çağırmasın haber verme kastı taşıdığını ve onun Bedir'de öldürülmesiyle bunun doğrulandığını söylemiştir.²⁸⁵

Râzî, 17. âyeti açıklarken *nâdiye* kelimesi üzerinde durmuştur. Bu kelimenin *insanların toplandığı yer* anlamına geldiğini, bununla beraber burada, o yerin ehlinin kastedildiğini söylemiştir. Râzî 18. âyeti açıklarken öncelikle âyetle geçen *zebâniye* kelimesini ele almış, Ebû Ubeyde, Müberred ve Ahfeş'ten yaptığı nakiller ile kelimenin yapısından bahsetmiştir. Râzî *zebâniye*'nin cehennemde azap edecek melekler anlamına geldiğini Mukâtil'den yaptığı nakille dile getirmiştir. Katâde'den yaptığı nakille ise Arapların bu kelimeye *inzibat görevlisi* anlamı verdiğini, bunların güçlü ve haşin melekler olduğunu belirtmiştir. Bu âyetle ilgili iki görüş bulunduğunu söyleyen Râzî, birinci görüşte Ebû Cehil'in taraftarlarıyla Hz. Peygamber'in davasını engellemeye çalışsa da zebânîler karşısında âciz kalarak bunu başaramayacaklarından, ikinci görüşte ise âyetle takdim-tehir yapılarak olayın âhirette geçeceğinden yani zebânîlerin âhirette geleceğinden bahsedildiğini ifade etmiştir. Râzî, son olarak âyetteki *fe'l-yedu'* kelimesinin başında *fe* gelmesinin inceliğinden ve *setudâ'* şeklinde meçhul olarak da okunduğundan bahsetmiştir.²⁸⁶

²⁸³ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 10/309.

²⁸⁴ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 10/306.

²⁸⁵ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 10/309.

²⁸⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/25.

Suyûtî, 17. âyetle alâkalı olarak öncelikle Taberî'nin de zikrettiği sebeb-i nüzûl rivâyetine yer vermiştir. Rivâyete göre Ebû Cehil, namaz kılarken Hz. Peygamber'i azarlayarak tehdit etmiş, Hz. Peygamber misliyle mukabelede bulunduğu Ebû Cehil kendisinin güçlü, taraftarı çok birisi olduğunu söylemiş, bunun üzerine 17. âyet nâzil olmuştur. Daha sonra Suyûtî, aktardığı beş rivâyette *nâdiye*'den kastedilenin Ebû Cehil'in kavmi, yardımcıları, *zebâniye*'den kastedilenin ise ayakları yerde, başı gökte melekler olduğunu, Arapların bu kelimeye *inzibat görevlileri* anlamı verdiğini söylemiştir.²⁸⁷

Alak sûresinin “كَلَّا لَا تُطِغُهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ” / *Hayır! Sakın sen ona uyma; secde et ve Rabbine yaklaş.*” şeklindeki 19. âyeti hakkında şu açıklamalar yapılmıştır:

Son âyet olan 19. âyete geldiğimizde Taberî, burada Hz. Peygamber'e hitap edildiğini, ondan kendisine namazı terketmesini emreden Ebû Cehil'e itaat etmemesinin istendiğini söylemiştir. Ayrıca yine Hz. Peygamber'den, Yüce Allah'a yaklaşmasının ve sevgisini kazanmaya çalışmasının istendiğini ifade etmiştir. Taberî, son olarak bu âyetin sebeb-i nüzûlü olan Katâde'den bir rivâyete yer vermiştir. Rivâyete göre Ebû Cehil Hz. Peygamber'i namaz kılarken gördüğünde kesinlikle boynuna basacağını söylemiş ve bu söz üzerine 19. âyet nâzil olmuştur. Hz. Peygamber bunu duyduğunda “*Eğer söylediğini yapmaya kalksaydı zebâniler onu yakalayacaklardı*” demiştir.²⁸⁸

Zemâşerî, öncelikle 19. âyette geçen *kellâ*'nın Ebû Cehil'i engellemek anlamı taşıdığını söylemiş, ardından Kalem sûresi 8. âyette geçtiği gibi Hz. Peygamber'in Ebû Cehil'e boyun eğmemesi gerektiğini bildirmiştir. Daha sonra kulun Allah'a en yakın olduğu ânın secde ânı olduğunu bildiren hadisi de zikrederek Hz. Peygamber'in secde etmeye çağrılmasının, namaz kılmaya çağrılmak olduğunu söylemiştir. Zemâşerî, Alak sûresini okumanın faziletine dair bir rivâyetle sûrenin tefsirini tamamlamıştır.²⁸⁹

Tabersî, 18. âyeti açıklarken öncelikle *kellâ*'nın Ebu Cehil'in gidişatının, yolunun yanlış olduğunu belirten bir ifade olduğunu söylemiştir. Ardından Hz. Peygamber'e verilen *lâ tuti'hu* emrinden kastın, namazdan nehyetmesi konusunda

²⁸⁷ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 8/566.

²⁸⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/540-541.

²⁸⁹ Zemâşerî, *el-Keşşâf*, 6/407-408.

Ebû Cehil'e itaat etmemesi olduğunu dile getirmiştir. Tabersî, âyetin devamında Hz. Peygamber'e, secde ederek Allah'ın ismini yüceltmesinin, namaz kılmasının ve itaatle Allah'a yaklaşmasının emredildiğini söylemiştir. Tabersî, daha sonra bir hadisle kulun Allah'a en yakın olduğu halin secde hâli olduğunu hatırlatmış, tefsirini bitirirken fikhî bir konuya değinmiştir. Bir rivâyete dayanarak Alak, Fussilet, Secde ve Necm sûrelerindeki secde âyetlerinden dolayı secde yapmanın farz, diğerlerinin sünnet olduğunu söylemiştir.²⁹⁰ Aktardığı bu rivâyetin ve hükmün onun mezhebî mensûbiyeti ile ilgili olduğu âşikardır.

Râzî, 18. âyeti açıklarken ilk önce *kellâ/hayır* kelimesi hakkında açıklama yapmıştır. *Kellâ*'nın Ebû Cehil'in amacına ulaşamayacağına dair bir reddiye anlamı taşıdığını söylemiştir. Âyetin *lâ tuti'hu* kısmının Kalem sûresinin 8. âyetinde olduğu gibi “*Ona (Ebû Cehil) itaat etme!*” anlamı taşıdığını belirtmiştir. Râzî, *vescüd/ve secde et!* emrinin *namaz kıl, tebliğde bulun, düşmanına fıkri açığa* gibi manalara geldiğini söylemiştir. Râzî âyetteki *yaklaş!* emrini açıklarken ise kulun Rabbine en yakın olduğu hâlin secde hâli olduğunu bildiren hadisi zikrederek Hz. Peygamber'den secdelerle Allah'a yaklaşmasının istendiğini belirtmiştir. Râzî, bu emirle ilgili oldukça farklı bir yoruma da yer vermiştir. Bu yoruma göre secde etmesi istenen kişi Hz. Peygamber, yaklaşması istenilen kişi ise Ebû Cehil'dir. Böylece Ebû Cehil ile alay edilmiş, Hz. Peygamber'in boynuna basmaya güç yetiremeyeceği vurgulanmıştır.²⁹¹

Suyûtî de 19. âyeti açıklarken Râzî'nin yaptığı farklı yorumu içeren bir rivâyete yer vermiştir. Buna göre secde etmesi istenen kişi Hz. Peygamber, tehdit amacıyla yaklaşması istenilen kişi ise Ebû Cehil'dir. Suyûtî, ayrıca Mucâhid'den bir rivâyet aktarmıştır. Rivâyette kulun Allah'a en yakın hâlinin secde hâli olduğu söylenerek bu âyetin *secde et ve yaklaş* kısmı delil getirilmiştir. Suyûtî, Alak sûrenin tefsirini bir hadis ile bitirmiştir. Hz. Peygamber bir sahabiye Tâif'e gönderirken namazlarda kıraatı uzun tutmamasını tembihlemiş, Alak sûresi uzunluğunda sûreler okumasını önermiştir.²⁹²

²⁹⁰ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 10/309.

²⁹¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 32/26.

²⁹² Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 8/566.

Klasik dönem için belirlenmiş olan müfessirlerin Alak sûresi yorumları aktarıldıktan sonra bu yorumların değerlendirilmesine geçilebilir.

2.3 Klasik Dönem Bağlamında Alak Sûresi Yorumlarının Değerlendirilmesi

Yukarıda da ifade edildiği üzere klasik dönem, çeşitli nitelik ve hacimde tefsirin külliyyatının oluştuğu, neredeyse bin senelik bir zaman dilimine tekâbül eden bir süreci ifade etmektedir. Temel aldığımız eserler üzerinden bakıldığında klasik dönemin tefsirin târihî süreci içindeki yeri Alak sûresi üzerinden şöyle değerlendirilebilir:

İlgili tefsir kitapları üzerinden klasik dönemde yapılan Alak sûresi yorumlarına yöntem açısından bakıldığında hepsinin de rivâyetlere, erken dönemle kıyaslandığında belirgin bir artışla yer verdiği söylenebilir. Örneğin, erken dönemde yazılmış Abdürrezzâk'ın tefsirinde isnadlı sâdece yedi rivâyet bulunurken, klasik dönemin başında yaşamış Taberî de isnadlı otuz altı, ondan altı asır sonra yaşamış olan Suyûtî'de ise otuz üç rivâyet bulunmaktadır. Rivâyetlerle ilgili dikkat çeken bir başka husus da erken dönemde incelediğimiz eserlerin içinde Abdürrezzâk hâriç diğerlerinde rivâyet kullanılırken senedin zikredilmeyişidir. Bu durum, klasik dönemin başlarında değişmiş, hadis rivâyetlerinin tefsir içine katılmasıyla tefsir malzemesinin arttığı, hadis ilminin etkisiyle, kullanılan rivâyetlerin senedlerinin eserlerde zikredildiği görülmüştür.²⁹³

Kullanılan yöntem açısından ilgili tefsirleri incelemeyi sürdürdüğümüzde Suyûtî'nin tam bir rivâyet tefsiri olan *ed-Dürri'l-mensûr* isimli eserini kenarda tutarsak, diğer tefsirlerin tamamında Alak sûresi yorumlarında zaman zaman i'râb, kelime tahlili, örnek cümle, âyet ve şiir kullanımı görmek mümkündür. Erken dönemde de bu türden kullanımlar olduğu görülmüştür. Ancak klasik dönemde bunların, ilgili eserler üzerinden bakıldığında bile arttığı rahatlıkla görülmektedir. Tabi ki bunun en önemli sebebi, ele alınan erken dönemde yazılmış eserlerde görüldüğü üzere -Mukâtil'in tefsiri hariç- Alak sûresinin bütün âyetlerinin tefsir edilmeyişidir. Bir karşılaştırma yaparsak, erken dönemde yaşamış büyük dil âlimi Ferrâ'nın Alak sûresinin dört yerinde lügavî tahlile yer verdiği, klasik dönemin dil

²⁹³ Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 153.

üstâdî Zemahşerî'nin ise tefsirinde, Alak sûresinin dokuz farklı yerinde lügavî tahlil yaptığı görülmektedir.

Klasik dönemde esas aldığımız eserler üzerinden Alak sûresi ile ilgili yorumların genişliğine ve çeşitliliğine baktığımızda karşımıza en başta Râzî'nin çıktığı görülmüştür. Râzî, sûrenin tefsirinde çoğunlukla ayrıntılara girmekten çekinmemiştir. Onun birçok alanda ilim sahibi olması bunun en önemli sebebidir. Özellikle mütekellim oluşu, yaşadığı dönemde *-alak* kelimesini açıklarken söylediği gibi- tabiatı yaratıcı kabul edenlerin bulunması, eserindeki güçlü dirâyet yönünün ve ayrıntılı açıklamaların sebebi hakkında bize ipucu vermektedir. Râzî'nin, diğer dört tefsirde Alak sûresi yorumlarında göremediğimiz 11. 12. ve 13. âyetlerde muhatabın Ebû Cehil yerine Hz. Peygamber olma ihtimalini de zikretmesi, 15. âyette Ebû Cehil'in öldürüleceğine işâret olduğunu bildirmesi, onun farklılığını ortaya koymaktadır.

Râzî'nin ardından Taberî gelmektedir. O, ulaşabildiği rivâyetleri kayıt altına almaya çalışmış, Alak sûresi içerisinde otuz altı rivâyete yer vermiştir. Suyûtî ise rivâyet metodunu kullandığı tefsirinde Alak sûresi ile ilgili otuz üç rivâyete yer vererek eserinde sûreye, Taberî'ye yakın yer ayırmıştır. Dirâyet yönü ağır basan, mezhepleriyle ön plana çıkan Zemahşerî ve Tabersî ise nisbeten daha az açıklama yapmışlardır.

Alak sûresi ile ilgili incelediğimiz tefsirler üzerinden yorumların içeriği ile ilgili değerlendirme yapmaya geçtiğimizde şunları söyleyebiliriz: Eserlerdeki bazı rivâyetler bütün müfessirler tarafından aynen kullanılmıştır. Örneğin, 9. ve 10. âyetler açıklanırken Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'i namaz kılarken görmesi halinde boynuna basacağını konu alan rivâyet aynıyla veya benzer şekliyle istisnasız incelediğimiz bütün müfessirler tarafından kullanılmıştır. Yine bazı yorumlar birbirine oldukça benzemektedir. Bu durum, müfessirlerin kendilerinden önceki müktesebâtan haberdâr olduklarını ve dikkate aldıklarını göstermektedir.

Tabersî'nin 9. ve 10. âyetleri açıklarken kullandığı, incelediğimiz diğer dört eserde yer almayan Hz. Ali'nin, insanları Hz. Peygamber'in sünnetine uygun hareket etmeye çağırdığı rivâyet, onun mezhebî eğiliminin neticesi olarak ortaya çıkmış

görülmektedir. Yine o, sûrenin sonunda içlerinde Alak sûresinin son âyetinin de olduğu dört yerde tilâvet secdesi yapmanın farz olduğunu aynı saikle zikretmiştir.

İlgili eserler üzerinden Alak sûresi içerisinde, özellikle yorum farklılığını takip etmeye çalıştığımız kavramların ilki olan *oku emri*'nin mâhiyeti hakkında, Tabersî ve Râzî'nin dışındaki müfessirlerin, *vahyi/Kur'ân'ı oku* şeklinde yorum yaptıkları görülmektedir. Tabersî ve Râzî aynı yorumu ilk âyette geçen *oku emri* için yapmışlarsa da ikinci *oku emri*'nin *davet et, tebliğ et* anlamına geldiğini söylemişlerdir. Böylece erken dönemde incelediğimiz tefsirlerdeki yorumlardan farklı olarak kavramın anlamını kısmen genişletmişlerdir.

Yorum farklılığını takip etmeye çalıştığımız ikinci kavramımız olan *alak* kelimesi ile ilgili erken dönemde incelediğimiz tefsirlerde olduğu gibi kelimenin daha çok lügavî yönü üzerinde durulmuştur. Taberî, Zemahşerî ve Râzî bu kelimenin niçin müfred gelmesi gerekirken cemi geldiğini açıklamaya çalışmıştır. Tabersî ise sadece kelimenin cemi olduğuna değinmiştir. Zemahşerî ve Râzî *alak*'ın anlamını izah etmek yerine âyette bayağı bir maddeden mükemmel bir varlık meydana getirildiği vurgusunun yapıldığını söylemekle yetinmişlerdir. Suyûtî bir şey söylemezken, Taberî *alak*'ın *kan* olduğunu söylemiş, Tabersî ise kelimeye *bulunduğu yere tutunabilen nemli kan pıhtısı* anlamı vermiştir. Görüldüğü üzere erken dönemde incelediğimiz eserler içinde sâdece Mukâtil'den gelen *alak* tanımının benzeri klasik dönemde de aynı anlam üzerinden devam etmiştir. Yani kavramın anlamında bir genişleme görülmemektedir.

Üçüncü kavramımız olan *kalemle öğretmek*'le ilgili ise kalemle öğretilen şeyin yazı olduğundan ve yazının öneminden bahsetmişlerdir. Erken dönemde sâdece öğretilen şeyin yazı olduğu şeklinde kısa açıklamalar yapılırken klasik dönemde tafsilatlı açıklamalar yapıldığı görülmüştür.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. TEFSİR İLMİNİN GELİŞİM SÜRECİNDE MODERN DÖNEM VE ALAK SÛRESİ YORUMU

3.1 Modern Dönem

Tefsir tarihi içerisinde 19. asırdan günümüze kadar devam eden süreç *modern dönem* olarak isimlendirilmiştir.²⁹⁴ Modern dönem uzun bir zaman dilimi içerisinde batıda meydana gelen fikrî, siyasî, içtimâî, dînî, ilmî (bilimsel) birtakım değişim ve gelişmeyle ortaya çıkmıştır. Bu süreç 14. asırda Rönesans ile başlamış, 16. asırda Reform hareketleriyle devam etmiş, 18. asırdaki aydınlanma dönemiyle büyük bir ivme kazanmış, yakınçağın başlangıcı sayılan Fransız ihtilâli ile tepe noktasına ulaşmıştır.²⁹⁵

Genel olarak bakıldığında modern dönemin üç temel unsur üzerinden şekillendiği söylenebilir. Bunlar hümanizm, sekülerizm ve demokrasi²⁹⁶ veya hümanizm, ilerlemeci tarih anlayışı ve özne-nesne ayrımı şeklinde ifade edilmektedir.²⁹⁷ Hümanizm, insanı her şeyin ölçüsü kabul eden anlayıştır. Hümanizmle birlikte artık bilginin kaynağı doğaüstü, ilâhî olmaktan tamamen uzaklaşmış, onun yerini rasyonalizm/akılcılık ve amprizm/deneycilik almıştır.²⁹⁸ Hümanizmle yakın ilişkisi olan sekülerizm ise kutsal olanın hayatın dışına itilmesi, dinin fizik ve toplumsal dünyayı açıklama vazifesini akla ve bilime devretmesidir.²⁹⁹ Sekülerizm, hangi din olduğu farketmeksizin din ilimlerinin disiplinler arası merkezî

²⁹⁴ McAuliffe, *Qur'anic Christians*, 13.

²⁹⁵ Halil İnalçık, *Rönesans Avrupası Türkiye'nin Batı Medeniyeti İle Özdeşleşme Süreci* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 4; Süleyman Kaya, *Ekoloji Bağlamında Çevre İmtihanımız* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 19; İsmail Coşkun, “Modernliğin Kaynakları: Rönesans Üzerine Bir Değerlendirme”, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/6 (2003), 45-47.

²⁹⁶ Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 246; Süleyman Kaya, “Modern Dönem Kur'an Algısı”, *dergiabant AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Bahar 2014), 22.

²⁹⁷ Muhammed Coşkun, *Modern Dünyada Kur'an Yorumu* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 31.

²⁹⁸ Coşkun, *Modern Dünyada Kur'an Yorumu*, 32; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), “Hümanizm”, 431-432; Hakan Gündoğdu, “Hümanizm Bir Din midir?”, *Dinler Tarihi Araştırmaları-II Sempozyumu*, (Konya: Dinler Tarihi Yayınları, 1998), 2/99, 106.

²⁹⁹ Mehmet Akgül, “Modernlik-Modernleşme Postmodernlik Sekülerleşme ve Din”, *Sosyoloji El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker yayınları, 2012), 195-196, 198; Cevizci, “Dünyevileşme”, 275.

konumlarını kaybetmelerine sebep olmuştur.³⁰⁰ Demokrasi ise halkın kendini yönetme iradesini ortaya koyabildiği yönetim biçimidir. Çoğunluk yönetimi eline alsa da azınlıkların haklarına saygı esasına dayanır.³⁰¹

Yukarıda bahsettiğimiz üç temel esas üzerine inşa edilen modern dönem, köklü algı değişimine yol açmış, beraberinde bazı algı şekillerini ön plana çıkartmıştır. Bunların en önemlileri arasında *bilimsel düşünce*, *bireysellik* ve *laiklik* sayılabilir. Bilimsel düşünce, bilgiyi tamamen deney ve gözlemlere dayanarak üretmektir. Tabii olarak bu düşünce sisteminde metafizik öğretiler reddedilmektedir.³⁰² Bireysellik ise geleneksel dönemdeki ‘biz’in yerini modern dönemde ‘ben’in almasıdır. Toplumda bireylerin edilgen olmaktan uzaklaşıp etken bir konuma gelmeleri ve özgür tercihleriyle öne çıkmalarıdır.³⁰³ Modernitenin kültürel bir devrimi olarak nitelenebilecek olan laiklik ise her alanda bütün ölçütlerin rasyonelleşmesiyle tezâhür etmiş, kurumsallaşmış dine eleştiri getirmekle kendini ortaya koymuştur.³⁰⁴ Zamanla devletin siyasî varlığı üzerinde dinî inançların yerinin olmaması, devletin tüm inançlara karşı saygılı, tarafsız ve eşit mesafede durması anlayışını doğurmuştur.³⁰⁵

Batıda ortaya çıkan modernizm dünyanın birçok yerinde etkisini göstermiştir. Müslüman dünyaya etkisi yaklaşık olarak 19. asrın ortalarında başlamıştır.³⁰⁶ Bu zaman diliminde İslam dünyasının merkezini büyük oranda sınırları içinde bulunduran Osmanlı devletinin ve diğer Müslüman ülkelerin yetiştirdiği insan kaynaklarının batı ile boy ölçüşmemesinin sonucunda kültürel, ekonomik, eğitsel, askerî vb. alanlarda geri kalınmıştır.³⁰⁷ Aynı zamanda çoğu Osmanlı toprağı olan bazı Müslüman ülkelerin işgaller neticesinde sömürgeleştirildiği bu dönemde İbn

³⁰⁰ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur’ân ve Tefsire Ne Oldu?* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 58.

³⁰¹ Cevizci, “Demokrasi”, 211.

³⁰² A. Kadir Çüçen, “Batı Aydınlanmasının Düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi”, *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (İLKE)*, Atatürk’ün Doğumunun 125. Yılı ve Cumhuriyetimizin 83. Yılı Özel Sayısı, 31.

³⁰³ Kemalettin Taş, Handan Özdemir Berköz, “Modernizmin Kamusal Alan Parametreleri ve Din” *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/22 (2015), 83.

³⁰⁴ Taş-Berköz, “Modernizmin Kamusal Alan Parametreleri ve Din”, 91-92.

³⁰⁵ Kenan Gürsoy, “Laiklik”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Asiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/61.

³⁰⁶ Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 85; Kaya, “Modern Dönem Kur’ân Algısı”, 24.

³⁰⁷ Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur’ân ve Tefsire Ne Oldu?*, 33.

Haldun'un asırlar öncesinde yapmış olduğu tespiti üzere mağlup olan, krizler içinde bunalan Müslüman dünya çareyi, güçlü ve galip olan batıyı birçok yönüyle taklit etmekte aramıştır.³⁰⁸ Bu durum, uzun süreden beri İslâm dünyasında devam eden durgunluk ve donukluğun yerini bir uyanış ve hareketliliğin almasına sebep olmuştur.³⁰⁹

Batıda daha çok edebiyat ve sanat üzerinden etkisini gösteren modernleşme, Müslüman dünyada din üzerinde etkili olmuştur.³¹⁰ Modernizm, İslâm düşüncesi üzerindeki etkisini rasyonellik arayışı, metin (Kur'ân) merkezilik, yıkıcı gelenek eleştirisi ve tarihselcilik olarak göstermiştir. Böylece âyetler artık daha fazla akla uygun yorumlanmaya çalışılmış, nassların literal anlam düzeyinin çağdaş söylem ve değerlerle uyumlu kabul edildiği yerlerde metin merkeze alınmış, fıkıh, hadis ve tasavvuf gibi alanlarda tartışmalı olan konularda gelenek eleştirisi yapılmıştır. Kur'ân'da var olan ve modern dünyaya izah edilemeyen konularda ise tarihsel açıklama yoluna gidilmiştir.³¹¹

Bahsettiğimiz bu etkiyle birlikte üç farklı eğilim ortaya çıkmıştır. Birinci grup batıdan gelen her şeyi zararlı kabul edip elinin tersiyle iten katı, gelenekçi bir anlayışa sahiptir.³¹² İkinci grup, geri kalışın sebebini dine yükleyen, batılı modern değerleri kabul etmekten başka çıkar yol olmadığını düşünen Batıcı/laik reformistlerdir.³¹³ Üçüncü grup ise batının üstün yönlerinden faydalanmayı gerekli gören, bir yandan da geleneğin külünü bırakıp közünü bugüne taşımak gerektiğini savunan, tecdid, ıslah ve ihyâ kavramlarıyla öne çıkan modernistlerdir.³¹⁴ Dolayısıyla tefsir ilmi de önceki iki dönemden daha etkin bir şekilde bu dönemin yaklaşımlarından nasibini almıştır.

³⁰⁸ İbn Haldun. *Mukaddime*, 1:374-375; Düccâne Cündioğlu, "Tefsirde Helenizm: 'Bilimsel Tefsir' Zaafı ve Eleştirisi" *Bilgi ve Hikmet Dergisi* 4 (Güz 1993), 153; Murat Erten, "Mağlûbun Gâlibi Taklit Etmesi: İbn Haldûn'un Gözünden Endülüs Osmanlı ve Cumhuriyet Bağlamında Bir Değerlendirme" *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 26 (Güz 2018), 299.

³⁰⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 688; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 241-242; Hayrettin Karaman, "Modernist Proje ve İçtihad", *İslâm ve Modernizm, Fazlur Rahman Tecrübesi Sempozyumu*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997), 156.

³¹⁰ İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2004), 27; Kaya, "Modern Dönem Kur'ân Algısı", 25-26.

³¹¹ Çoşkun, *Modern Dünyada Kur'ân Yorumu*, 34.

³¹² Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur'âncılık* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 14; Kaya, "Modern Dönem Kur'ân Algısı", 26.

³¹³ Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, 29.

³¹⁴ Öztürk, *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur'âncılık*, 17-18.

Modern dönemde bu farklı üç eğilimden dirâyet yönteminin kullanıldığı ekol içerisinde değerlendirilebilecek tefsir hareketleri ortaya çıkmıştır.³¹⁵ Bunlar; *ilmî/bilimsel tefsir, mezhebî tefsir, ilhâdî tefsir ve içtimâî-edebî tefsir*'dir.³¹⁶

İlmî/bilimsel tefsir Kur'ân metninde ilmî/bilimsel ıstılahları hâkim kılan, çeşitli ilimleri ve felsefî görüşleri ondan çıkarmayı amaçlayan tefsir çeşididir.³¹⁷ İlmî tefsir, sistematik olarak modern dönemde ortaya çıksa da³¹⁸ kökleri bazılarına göre sahâbeye, bazılarına göre ise Emevîler veya Abbâsîler dönemine kadar uzanmaktadır. Ancak daha makul olan ve kabul gören görüş, Gazalî (ö. 505/1111) ve Râzî'nin (ö. 606/1209) eserleriyle bu ekolün fikrî temellerinin atıldığı yönündedir.³¹⁹

Hristiyan batı dünyasındaki uzun süreden beri devam eden din-bilim çatışması, modern dönemde Müslüman topraklarda yankısını bulmuş, bazı âlimler İslâm'ın bilime ters düşmediğini, terakkînin önünde engel olmadığını göstermek için çaba sarfetmişler, ilmî/bilimsel tefsirin canlanmasına sebep olmuşlardır.³²⁰ Ayrıca batı karşısında ezik bir duruma düşen İslâm dünyasının bu aşağılık kompleksinden Kur'ân'dan bilim çıkarmakla kurtulmaya çalıştığını söylemek de mümkündür.³²¹

İlmî/bilimsel tefsir hareketini savunanlar olduğu kadar eleştirenler de olmuştur.³²² Savunanlar, Kur'ân'ın içinde her şeyin olduğunu, âyetlerin her çağa bakan farklı anlamlar barındırdığını, bunu destekleyen âyetler ve hadisler bulunduğunu ve Kur'ân'ın ancak bu şekilde evrensel olabileceğini söylemişlerdir.³²³ Zehebî ve Emin el-Hûlî gibi eleştirenler ise bilimsel tespitlerin yanlışlanabilir özelliği olduğunu, bir âyetin dayandırıldığı bilimsel iddianın çürütülmesi halinde, yapılan yorumla birlikte âyetin de zan altında kalabileceğini belirtmişlerdir. Ayrıca ilk muhatapların bilmediği bir anlamın, onlara hitap eden vahyin içinde bulunmasının

³¹⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 295; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 688.

³¹⁶ Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/364; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 295; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 688.

³¹⁷ Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/349; Emin el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör (İstanbul: Bayrak Matbaası, 1995), 41.

³¹⁸ Çoşkun, *Modern Dünyada Kur'ân Yorumu*, 54.

³¹⁹ Celâl Kırca, *Kur'ân'ı Kerim'de Fen Bilimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1989), 30-47; Veysel Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usul* (Erzurum: Aktif Yayınları, 2007), 12-13; Çoşkun, *Modern Dünyada Kur'ân Yorumu*, 54-55.

³²⁰ Kırca, *Kur'ân'ı Kerim'de Fen Bilimleri*, 51-54; Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usul*, 15.

³²¹ Abdurrahman Ateş, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 121.

³²² bk. Emin el-Hûlî, *Menâhicü tecdid fi'n-nahv ve'l-belâga ve't-tefsîr ve'l-edeb* (Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, 1961), 290-296.

³²³ Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usul*, 31-46.

imkânsızlığını, böyle olması halinde Kur'an'ın belâğatından söz edilemeyeceğini savunmuşlardır.³²⁴

İlmî/bilimsel tefsirin en uç noktaya ulaştığı bu dönemde bazı isimler eserleriyle meşhur olmuşlardır. *Keşfü'l-esrâri'n-nûrâniyyeti'l-Kur'âniyye* isimli eseriyle Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî (ö. 1306/1888), *Tabâ'i'u'l-istibdâd ve mesâri'u'l-isti'bâd* isimli eseriyle es-Seyyid Abdurrahman el-Kevâkibi (ö. 1320/1902), *Serâiru'l-Kur'an* isimli eseriyle Gazi Muhtar Paşa (ö. 1919) ve *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'an* isimli eseriyle Tantavî Cevherî (ö. 1940) bu âlimlerdendir.³²⁵

Mezhebî tefsir ise İslâm'ın ilk asırlarından itibaren daha çok itikâdî veya siyâsî sebeplerle ortaya çıkmış olan mezheplerin, Kur'an'ın âyetlerini yorumlamalarına denmektedir.³²⁶ Modern dönemde mezhebî tefsir denince çoğunlukla Ehl-i sünnet dışındaki mezhep ve fırkaların içindeki âlimlerin yazdıkları tefsirler akla gelmektedir. Başta Şîa, Mu'tezile ve Haricî mezhepleri olmak üzere çoğunlukla Şîa menşeli bâtını İsmâîli, Babâî (Bahâî), Kadiyânî gibi fırkaların bu çeşit tefsire giren eserlerini veya yorumlarını görmemiz mümkündür. Özellikle bazı aşırı uç kabul edebileceğimiz Babâî ve Kadiyânî gibi mezheplerin modern dönemde yani 19. asırda ortaya çıkması, dönemin şartları gereği işgal altında bulunan, çıkış yolu arayan, kurtarıcı bekleyen toplumlar içinden neşvu nemâ bulması bir tesadüf olmamıştır. Bu mezhepleri ortaya çıkaran kişiler kendilerini öncelikle mehdi-mesih olarak tanıtmışlar ve ciddi sayıda taraftar kazanmışlardır. Elbette âyetleri de görüşlerini destekleyecek şekilde te'vil etme yoluna gitmişlerdir.³²⁷

Bir diğer tefsir çeşidi de *İlhâdî tefsir*'dir. *İlhâdî tefsir* Kur'an'ın bazı âyetlerini küfür sayılabilecek şekilde açıklamak, yorumlamaktır. Mezhebî tefsir içerisinde değerlendirilen bâtınî mezheplerin yorumlarında da aynı durum sözkonusu olsa da bu çeşit tefsirde münferit hareket eden kişilerin yorumları kastedilmiştir.³²⁸ Tarihin her

³²⁴ Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/379-380; Emin el Hûlî, *Kur'an Tefsirinde yeni Bir Metod*, 46-56; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 233; Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usul*, 59-61.

³²⁵ Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/365-369; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 305-306; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 231-232.

³²⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 295; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 195.

³²⁷ Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/381-382; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 708-740; Celâl Kırca, "Mezhebî Tefsir Ekolü" *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 5 (Ekim 1987), 53-61; Abdulhamit Birişik, "Tefsir", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Asiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/287.

³²⁸ Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/383-384; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 690.

döneminde görülebilen ilhâdî tefsir, modern dönemde geçmiş tefsir mirasını tamamen reddetme, akli merkeze yerleştirip Kur'ân'ı çağa uydurma, bir delile dayanmadan heva ve hevese göre yorum yapma şeklinde kendini göstermiştir.³²⁹ Mansur Fehmi (ö. 1859), Taha Hüseyin (ö. 1973), İsmâil Mazhâr, Cemil Sena Ongun (ö. 1981), İlhan Arsel (ö. 2010) gibi isimlerin eserlerinde bu tarz yorumları görmek mümkündür.³³⁰

Son tefsir çeşidi ise modern dönemde yazılan tefsirlerin çoğunun yöneldiği tür olan *içtimaî ve edebî tefsir*'dir.³³¹ Modern dönemin getirdiği toplumsal sorunların güncel duruma ve dinin özüne uygun olarak Kur'ân ve sünnetin yeniden yorumlanmasıyla çözülebileceği düşüncesinden hareket ederek ortaya çıkan bu anlayışın 19. asrın sonlarına doğru Muhammed Abduh (ö. 1323/1905) ile başladığını söylemek mümkündür.³³² Abduh, hedefini düşüncüyü taklitten kurtararak İslâm'ın ilk döneminde olduğu gibi Kur'ân ile yükselişe geçmek olarak açıklamıştır. Böylece İslâm'da müsbet ilimlerin gerçek değeri ortaya konacak ve batının ilerlemesi karşısında gayrete gelecek olan Müslümanlar, gelişerek batının sömürgesinden kurtulabilecektir.³³³ İlgili anlayış Emin el-Hûlî ile sistemleşerek³³⁴ âdetâ ekolleşmiştir.

İçtimaî edebî tefsir hareketi, taklide karşı durması, içtihadın önünü açması, İsrâiliyât'tan sakındırması, mezhepler üstü bakış açısı, kesin bilimsel tespitleri âyetlerle ilişkilendirerek Kur'ân'ın bilimle çatışmadığını ortaya koyması, toplumsal problemleri çözmeye yönelik yorumlarda zayıf veya uydurma haberleri kullanmamaları yönleriyle olumlu karşılanmıştır.³³⁵ Bununla beraber akla olması gerekenden çok daha geniş bir alan tanımaları, Kur'ân'dan sonra en güvenilir kaynak olarak kabul edilen Buhârî ve Müslim'in eserlerindeki bazı hadisleri zayıf ve mevzû kabul etmeleri, âhad haberleri hüküm çıkarmada delil kabul etmemeleri ve âyetlerin

³²⁹ Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/383-384; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 707-708; İlhan Kutluer, "İlhâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Asiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/95.

³³⁰ İlhâdî yorum örnekleri için bk. Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/384-400; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 690-708.

³³¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 311.

³³² Demirci, *Tefsir Tarihi*, 235; Mustafa Karagöz, "Terim, İçerik ve İşlev Analizi Işığında Sosyoljik Tefsir", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar, Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-2*, ed. Bilâl Gökkr vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi Yayınları, 2010), 315.

³³³ Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/401; Osman Kesioğlu, "Muhammed Abduh" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1970), 120.

³³⁴ Emin el-Hûlî, *Menâhicü tecdîd*, 307.

³³⁵ Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/401-402; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 777; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 238-239.

zâhirine uygun olmayacak şekilde aşırı te'vil yapmaları yönlerinden ise eleştirilmişlerdir.³³⁶

Bu tefsir hareketinin öne çıkan isimlerinin batı ile ilişkisi olan İstanbul, Mısır ve Hint Alt Kıtası gibi bölgelerde yaşamış olmaları bir tesadüf olmasa gerektir. Mısır'da Muhammed Abduh (ö. 1905), Reşid Rızâ (ö. 1935), Mustafa Meraği (ö. 1952) Mahmud Şeltut (ö. 1963), Seyyid Kutup (ö. 1966); İstanbul'da Mehmet Âkif (ö. 1936); Hint Alt Kıtasında Seyyid Ahmed Han (ö. 1898), Mevdûdi (ö. 1979) gibi âlimler görüşlerini ya tefsir telif ederek ya da müstakil kitaplar, makaleler üzerinden açıklamışlar, yaşadıkları dönemde ve sonrasında toplum üzerinde ciddi bir etki bırakmışlardır.³³⁷

3.2 Dönemin Öne Çıkan Müfessir ve Tefsirleri

Hâlen devam eden modern dönemde birçok müfessir tefsir yazmıştır ve yazmaya devam etmektedir. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* isimli eserindeki on üçüncü tabaka başlığı altında, 19. asrın başından kendi dönemine kadar yaşamış olan 52 müfessirin hayatına kısaca yer vermiştir.³³⁸ İsmail Çalışkan ise *Tefsir Tarihi* isimli eserinde, son iki buçuk asırda yazılmış tefsirleri sıralarken 68 eseri müellifleriyle beraber sıralamıştır.³³⁹ Bu müfessirlerin bazılarının isimleri yukarıda zikredilmiştir. Bu noktada çalışmamız için örnek olarak seçtiğimiz Muhammed Abduh (ö. 1905), Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942), Muhammed Esed (ö. 1992), Âişe Abdurrahman (ö. 1998) ve Bayraktar Bayraklı (doğ. 1947) isimli müfessirlerin hayatlarından ve tefsirlerinden kısaca bahsedilecektir.

Son iki asırda hem İslâm dünyasında hem de batı da fazlasıyla dikkatleri üzerinde toplayan âlimlerden birisi olan Muhammed Abduh, 1846 yılında Mısır'da dünyaya gelmiştir. Küçük yaşından itibaren ilimle meşgul olmuştur. Klasik medrese eğitiminden hoşlanmadığı anlaşılan Abduh, gençliğinde Ezher'de tahsil görmüş ve buradaki eğitimi de yeterli bulmamıştır. Abduh, o dönemde Mısır'a gelen Cemâleddin-i Efgâni (ö. 1897) ile tanışmış, ondan matematik, kelam, felsefe gibi

³³⁶ Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/402-403; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 777-778; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 240.

³³⁷ Karagöz, "Terim, İçerik ve İşlev Analizi Işığında Sosyoljik Tefsir", 315-316; İsmail Çalışkan, "Geçmişle Gelecek Arasında Çağdaş Tefsirin Umumi Manzarası" *Eskiyeni Dergisi* 26 (Bahar 2013), 50.

³³⁸ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/ 730-796.

³³⁹ Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 253-255.

dersler almıştır. Efgânî'den oldukça etkilenen Abduh, onun yönlendirmesiyle sosyal ve siyasî konularla daha yakından ilgilenmeye ve bu alanda yazılar kaleme almaya başlamıştır. Mezun olduktan sonra Ezher'de ve Dâru'l-ulûm'de müderris olan Abduh aynı zamanda devletin resmî gazetesinde göreve getirilmiş, bir yandan da siyâsî faaliyetlerine devam etmiştir. Yazılarından dolayı bir süre hapis yatan, daha sonra sürgün hayatı başlayan Abduh, Efgânî'nin daveti üzerine Paris'e gitmiş, orada Efgânî ile birlikte Müslümanların birliğini ve hürriyetini esas alan *el-Urvetu'l-vuskâ* adlı dergiyi çıkarmıştır. Sekiz ay sonra derginin kapanması ve beklenen etkiyi bırakmaması sebebiyle siyasî faaliyet ve girişimlerden vazgeçen Muhammed Abduh, çareyi doğru bilginin olduğu seviyeli eğitimde aramaya karar vermiştir. Bu amaçla bir süre Beyrut'ta bulunduktan sonra yasağının kalkmasıyla birlikte Mısır'a gitmiştir. Burada kadılık, müftülük, Ezher'de hocalık görevlerinde bulunmuş, Ezher hocalığına vefâtına kadar devam etmiştir. Aynı zamanda eğitimle alakalı projelerini hayata geçirmeye çalışmış, dönemin yöneticisinden destek görmüştür. Kanseri hastalığından 1905 yılında vefât etmiştir.³⁴⁰

Bazılarının ona aidiyeti konusunda ihtilaf edilmekle birlikte, Muhammed Abduh'a izâfe edilen tefsir, tevhid, reddiye, şerh ve hatıra alanlarında 10'un üzerinde eser bulunmaktadır.³⁴¹ Bunlardan dört tanesi tefsir sahasına giren eserlerdir. *Tefsîru Kur'âni'l-Hakîm: Tefsîru'l-menâr* Muhammed Abduh ve öğrencisi Reşid Rızâ'nın ortaklaşa meydana getirdiği tefsirdir. Abduh'un Kur'ân'ın hidâyet kitabı olduğu ve gereksiz ayrıntılara girilmemesi gerektiği tezinden hareketle, Ezher'de tefsir dersi şeklinde yaptığı konferans notlarının, öğrencisi Reşid Rıza tarafından derlenmesiyle oluşturulan bu tefsir kitabının Nisa sûresi 126. âyete kadar olan kısmı Abduh'a aittir. Muhammed Abduh'un vefâtından sonra Reşid Rızâ, Yusuf sûresinin 101. âyetine kadar tefsiri devam ettirmiştir. Fakat ömrü eseri tamamlamaya yetmemiştir. Eser yarım kalsa da döneminde ilmî câmiayı derinden etkilemiştir. *Tefsîru sûreti'l-'Asr* Abduh'un Cezayir'de verdiği tefsir derslerinden oluşan bir eserdir. *Tefsîru sûreti'l-*

³⁴⁰ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/763-766; Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/402-403; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 778-780; Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, 86-97; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 262-264; Halil Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2003), 264-266; M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Asiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/482-483.

³⁴¹ Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, 98; Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", 265-276.

Fâtiha ise Tunus'ta verdiği konferansların kitaplaştırılmasıyla meydana gelmiştir. Eserin içinde Fatiha sûresinin tefsirinin yanı sıra Garanik olayını, kulların fiillerini ve Zeyd-Zeynep meselesini konu alan üç ayrı makale bulunmaktadır. *Tefsîru cüz'i 'amme* ise Tunus'ta okutulmak gayesiyle otuzuncu cüzü tefsir ettiği eserdir.³⁴²

Bir diğer müfessir, yazdığı seçkin tefsir kitabıyla özdeşleşmiş Elmalılı Muhamed Hamdi Yazır'dır. İsminden anlaşılacağı üzere 1878 yılında Antalya'nın Elmalı ilçesinde doğmuştur. İlim ehli bir aileye mensub olan Elmalılı, ilk tahsilini kendi muhitinde almış, daha sonra tahsiline on beş yaşında gittiği İstanbul'da devam etmiştir. Tefsirden felsefeye, riyâziyyeden içtimâiyyata çok çeşitli alanlarda ders olarak çok yönlü bir âlim olmuştur. Hatta mûsiki ve hat ile de ilgilenmiştir. Ayrıca hukuk fakültesini de bitirmiştir. Farklı medreselerde müderrislik yapmış, 2. Meşrutiyet'in ilk meclisinde Antalya milletvekili olarak görev almış, vakıflardan sorumlu bakanlık görevinde bulunmuştur. Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye azalığı, reisliği ve âyan heyeti üyeliği görevlerini de ifa etmiştir. Elmalılı Hamdi, Cumhuriyet'in ilânından sonra görev yaptığı kurumlar lağvedildiği için memuriyet hayatı sona ermiş, ardından yargılanmış, kırk gün kadar süren bu yargılamanın sonucunda suçsuz bulunmuştur. Bundan sonra münzevî bir hayat yaşamayı tercih eden Elmalılı, bu süreçte ilimle daha fazla meşgul olmuş ve kendisine tevdî edilen Kur'an'ı tefsir etme vazifesini bu dönemde yerine getirmiştir. Tefsirini tamaladıktan dört sene sonra 1942'de İstanbul'da vefât etmiştir.³⁴³

Elmalılı Hamdi Yazır'ın yayımlanmış yetmişe yakın makalesi ve yarım kalmış kitap çalışmaları dışında beş eseri bulunmaktadır. Bu eserlerin üçü telif, ikisi tercümedir. Hiç şüphesiz telif ettiği en önemli eser, dönemin Millet Meclisi tarafından verilen görev sonucu on iki senede tamamladığı *Hak Dini Kur'an Dili* isimli

³⁴² Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/405-406; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/770; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 779-780; Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, 98-100; Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", 273; Özervarlı, "Muhammed Abduh", 486.

³⁴³ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/785-786; Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, 160-164; İsmet Ersöz, "Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu 4-6 Eylül 1991*, (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 169-172; Fatma Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu 4-6 Eylül 1991*, (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 2-20; Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Asiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/57-58.

tefsiridir.³⁴⁴ Bu eseri batılılaşmanın etkisinin fazlasıyla görüldüğü bir dönemde İslam'ın terakkiye engel olmadığını vurgulamak ve Kur'an-ı Kerim üzerinden çağın sorunlarına cevap vermek gâyesiyle yazmıştır. Tefsirinde âyetler arasındaki münasebete, sebep-i nüzûle, kırâat-i aşereye, kelimelerin-terkiplerin lügavî izahına, itikadî yönden Ehl-i sünnet ve amelî yönden Hanefî mezhebine göre açıklamalara ve müsteşriklerin maksatlı-maksatsız yaptıkları yanlış yorumların tashihine yer vermiştir. Kendinden önce yazılmış tefsirlere de yeri geldiğinde müracaat etmiştir.³⁴⁵

Modern dönemde yaşamış, Alak sûresi yorumlarını inceleyeceğimiz bir diğer kişi Muhammed Esed (Leopold Weiss)'dir. Esed, 1900 yılında Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun Lviv şehrinde dünyaya gelmiştir. Yahudi bir aileye mensup olan Esed, ilk olarak İbrâni dili ve kültürü üzerine eğitim almıştır. Yükseköğrenimini felsefe ve sanat tarihi alanında tamamlayan Esed'in gazeteci olmasıyla birlikte hareketli hayatı başlamıştır. Bu mesleği vesilesiyle başta Orta Doğu olmak üzere Kuzey Afrika ve Orta Asya'yı tanıma fırsatı bulmuştur. Eleştirel bir zihne sahip olan Esed, Müslümanlara yapılan haksızlıkları görerek Siyonizm'e ve sömürgeci İngiliz siyasetine karşı çıkmış, onun bu tavrı zamanla İslâm dinini araştırmasında ve genç yaşta İslâm'ı seçmesinde etkili olmuştur. Hac farızasını yerine getirmek için Arabistan'a gitmiş, Kral Abdülaziz'le dost olmuş bir süre burada yaşamış, İslâmî ilim tahsil etmiştir. Libya'nın bağımsızlık mücadelesine katılmış, Hindistan'a giderek Muhammed İkbal (ö. 1938) ve M. Ali Cinnah (ö. 1948) ile tanışmış, Pakistan'ın kurulmasında etkin rol oynamıştır. Pakistan'da önce İslâmî Tecdid Kurumu'nun oluşturulması için görevlendirilmiş, ardından Dışişleri Bakanlığı'nda ve Birleşmiş Milletler'de önemli görevlere getirilmiştir. Muhammed Esed, 1959'da çıkan siyâsî karışıklıklar yüzünden Pakistan'dan ayrılmış, ömrünün son yıllarını İsviçre, Fas,

³⁴⁴ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Emir Yayınları, 2000), 1/3; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/ 792-793; Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, 165; Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", 62.

³⁴⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/12-13; *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/ 788-90; Ersöz, "Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri", 174; Mustafa Bilgin, "Hak Dini Kur'an Dili", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Asiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/153.

Portekiz ve İspanya’da ilmî çalışmalar yaparak geçirmiş ve 1992 yılında Granada’da vefât etmiştir.³⁴⁶

Muhammed Esed’in bir kısmı yayımlanmış konferansları ve makaleleri dışında on dört tane eseri bulunmaktadır.³⁴⁷ Bu eserler içinde *The Message of the Qur’an/Kur’ân Mesajı* isimli meal-tefsirinin, modern dönemde yazılmış tefsirler arasında Kur’ân’ı anlama ve yorumlama açısından özgün bir yerde durduğunu söylemek mümkündür. Esed tefsirinde, hem Batı’nın kendisine kazandırdığı entellektüel dili hem de İslâm’ın dilini beraber kullanmıştır. Öncelikli hedef kitlesinin batılı okuyucular olduğu unutulmamalıdır. O, vahyi nâzil olduğu dönemdeki anlamıyla kavramayı benimsemiş, âyetlerden çıkardığı ilkeleri güncel hayata taşıyarak vahyin hayatı inşâ etmesini gâye edinmiştir. Bunu yaparken mecazın imkânlarından yararlanmış, bağlama dikkat etmiş, sebep-i nüzûl rivâyetlerini göz önünde bulundurmuş, mümkün olduğunda Kur’ân’ı Kur’ân’la tefsir etmiştir. Ayrıca klasik tefsirlerden, hadis kitaplarından, lügatlardan ve başta *Tefsiru’l-menâr* olmak üzere kendi dönemindeki eserlerden de istifâde etmiştir.³⁴⁸

Alak sûresi yorumlarını incelediğimiz dönemin önemli sîmâlarından birisi de Âişe Abdurahman’dır. O, yaptığı çalışmalar ve bıraktığı eserler açısından tefsirin tarihî süreci içinde iz bırakan az sayıda kadından birisidir. 1913 yılında Mısır’ın Dimyat şehrinde, Ezher âlimi bir babanın kızı olarak dünyaya gelmiş, bu durum küçük yaşta evinde ilmî tahsile başlamasına sebep olmuştur. Babasının okula gitmesine karşı olmasına rağmen girdiği okulları başarı ile bitirmiş ve üniversiteye girmeye hak kazanmıştır. Kâhire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap dili bölümünden mezun olmuş, daha sonra aynı fakültede asistanlığa başlamış

³⁴⁶ İsmail Çalışkan, “Muhammed Esed”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Selim Eren - Ali Öztürk (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 10/543-545; Kemal Kahraman, “Muhammed Esed (Leopold Weiss)”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Asiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/526.

³⁴⁷ Çalışkan, “Muhammed Esed”, 545-546; Kahraman, “Muhammed Esed (Leopold Weiss)”, 30/526-527.

³⁴⁸ Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2000), XXI-XXIX; Muhammed Esed, *Mekke’ye Giden Yol*, çev. Cahit Koytak (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 16; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 289-296; Mustafa Akman, “Muhammed Esed’in Kur’ân Mesajı Adlı Meâl-Tefsiri Üzerine Bir İnceleme” *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2003), 129-155.

nihâyetinde profesörlük ünvanına ulaşmıştır. Uluslararası birçok konferans veren ve çeşitli ödüllere lâyık görülen Âişe Abdurrahman 1998 yılında vefât etmiştir.³⁴⁹

Daha genç yaşta *Bintü's-Şâtı' - Sahilin Kızı* müstear ismiyle yazılar yazmaya başlayan Âişe Abdurrahman'ın akademik türde eserleri dışında roman, deneme ve tahkik türünde de eserleri bulunmaktadır. Toplamda ellinin üzerinde eseri olan müfessirin en önemli çalışmalarını, hem hocası hem de eşi olan Emîn el-Hûlî'nin yöntemini takip ettiği tefsir araştırmaları oluşturmaktadır. Âişe Abdurrahman'ın tefsir sahasında on bir adet eseri bulunmaktadır. Bunlar içerisinde en önemli eseri *et-Tefsîrû'l-beyânî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm* isimli tefsiridir. Dilbilim yönü ağır basan bu tefsirinde kelimelerin sözlük anlamı üzerinde durmuş, özellikle vahyin indiği dönemdeki anlama ulaşmaya çalışmış, Kur'an'a bütüncül yaklaşarak tümevarım yöntemini kullanmış, önceki müfessirlerin görüşlerine, hadislere ve az da olsa şiire yer vermiştir.³⁵⁰

Modern dönem için belirlediğimiz son müfessir, hâlen hayatta olan ve ilmî çalışmalarına devam eden Bayraktar Bayraklı'dır. Bayraklı 1947 yılında Rize'de doğmuş, küçük yaşta hâfızlık yaparak başladığı ilim hayatını sürdürmüş, İstanbul'da önce Yüksek İslâm Enstitüsü'nden, sonra da Edebiyat Fakültesi'nin Sosyoloji bölümünden mezun olmuştur. Bir süre öğretmenlik yaptıktan sonra üniversiteye asistan olarak girmiş, din eğitimi ve sosyoloji alanında çalışmalar yaparak profesör olmuştur. Yurt içi ve yurt dışında birçok konferanslar veren, talebeler yetiştiren Bayraklı, fakültedeki görevinden emekli olmuş olsa da ilmî faaliyetlerini sürdürmektedir.³⁵¹

Bayraktar Bayraklı'nın yayımlanmış makâleleri dışında daha çok din eğitimi ve tefsir sahasına âit 10'un üzerinde eseri bulunmaktadır. Bunların içinde bizim çalışmamızda Alak sûresi yorumlarını incelediğimiz 21 ciltlik *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* ismini verdiği geniş hacimli eseri bulunmaktadır. Bayraklı, bu eserinde temel olarak dirâyet metodunu kullanmıştır. Hz. Peygamber'den, sahâbeden

³⁴⁹ Mehmed Akif Koç, *Âişe Abdurrahman ve Kur'an Tefsirindeki Yeri* (İstanbul: Şûle Yayınları, 1998), 39-43; Şükran Fazlıoğlu, "Âişe Abdurrahman", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Asiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek-1/57-58.

³⁵⁰ Koç, *Âişe Abdurrahman ve Kur'an Tefsirindeki Yeri*, 44-60; Fazlıoğlu, "Âişe Abdurrahman", Ek-1/58-59.

³⁵¹ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007), 1.

ve tâbiinden rivâyetlere çok az yer vermiştir. Zaman zaman Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri metodunu kullanmıştır. Eserinde erken dönem lügat ve edebiyat eserlerinden yararlanmamakla birlikte, kısmen Beydâvî, Neseî, Hâzin, Râzî gibi klasik dönem tefsir kitaplarından istifâde etmiştir. Bayraklı, modern dönemde yeniden canlanan bilimsel tefsir metodunu fazlasıyla kullanmıştır. Özellikle *Kur'ân Okulu* tabirini çok kullanarak âyetlerin anlamlarını güncel eğitim-öğretimle ilişkilendirmeye çalışmış, bu okulun müfredatının Kur'ân tarafından oluşturulduğuna işâret etmiştir.³⁵²

3.3 Modern Dönemde Alak Sûresi Yorumları

Bu başlık altında modern dönemin karakteristiğini yansıtacağını düşündüğümüz, hayat hikâyelerini kısaca özetlediğimiz Muhammed Abduh (ö. 1905), Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942), Muhammed Esed (ö. 1992), Âişe Abdurrahman (ö. 1998) ve Bayraktar Bayraklı'nın (doğ. 1947) Alak sûresini konu edindikleri tefsirleri üzerinden modern dönemin tefsir/yorum izi sürülmeye gayret edilecektir.

3.3.1 Alak Sûresi 1-5. Âyetler

Muhammed Abduh, Alak sûresini tefsir etmeye vahyin ilk defa gelişini anlatan rivâyeti naklederek başlamıştır. Meşhur olan bu rivâyette Cebrâil'in üç defa *oku* demesi karşısında her defasında okuma bilmediğini söyleyen Hz. Peygamber'i sıkması ve ardından Alâk sûresinin ilk beş âyetini vahyetmesi anlatılmıştır. Abduh bu rivâyetin delâletiyle ilk beş âyetin, ilk inen âyetler olduğunu söylemiş, Fatiha sûresinin ise ilk inen tam sûre olduğunu ilâve etmiştir. Abduh, hadisi aktarırken "*Sahih bir habere göre*" demekle yetinip senedi zikretmemiştir.³⁵³

Elmalılı Hamdi Yazır ise Alak sûresinin girişinde birçok rivâyet kullanarak sûrenin ilk beş âyetinin ilk vahiyle geldiğini ve ilk tam nâzil olan sûrenin Fatiha sûresi olduğunu söylemiştir. Bunu yaparken kısmen isnad zikretmeye, iki taraflı farklı görüşleri verip bundan çıkarım yapmaya özellikle dikkat etmiştir. Elmalılı'nın modern dönemin sorgulayıcı zihin yapısını hesaba katarak böyle bir yöntem izlediği düşünülebilir. Devamında *oku* emriyle başlayan Alak sûresi'nin tertipte Kur'ân'ın

³⁵² bk. Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007), 1-21; Gülcan Boyarbay, *Bayraktar Bayraklı'nı Tefsirinde Kur'ân'ın Çağdaş Yorumları ve Kurân'ı Yorumlama Yöntemi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 167-169.

³⁵³ Muhammed Abduh, *Tefsîru cüz'i 'amme* (Mısır: Şeriketin Müsahemetin Mısriyye, 1341), 122.

sonlarında bulunmasının hikmetinden bahsetmiştir. Meydana gelmiş bir kitabın sonuna doğru *oku* denmesinin, başa konulup da henüz okunacak bir kitap yokken *oku* denmesinden daha anlamlı olacağını bildirmiştir.³⁵⁴ Erken ve klasik dönemde söz konusu tefsirlerde buna benzer bir yorum görülmemiştir. Modern dönemde incelediğimiz diğer müfessirlerin tefsirlerinde de Alak sûresinin bu yönüne değinilmediği halde, Elmalılı'nın bu konuda yorum yapması, onun farklılığına ve muhtemelen döneminde böyle sorularla karşılaştığına işaret etmektedir.

Muhammed Esed ise Alak sûresinin girişinde yaptığı açıklamada ilk beş âyetin tartışmasız vahyin başlangıcını teşkil ettiğini ve mîlâdî 610 yılında Hz. Peygamber 40 yaşlarında iken bu âyetlerin nâzil olduğunu söylemiştir. Devamında inzivaya çekilmenin kendisine sevdirdiği bir dönemde Hira mağarasında Cebrâil'in geldiği, oku dediği, Hz. Peygamber'in buna *ben okuma bilmem* şeklinde cevap verdiği ve Cebrâil'in en sonunda Alak sûresi'nin ilk beş âyetini okuduğu rivâyeti aktarmıştır. Esed, bu rivâyeti aktarırken kaynak belirtmeyi ihmâl etmemiştir.³⁵⁵

Âişe Abdurrahman ise Alak sûresinin tefsirine girişte Taberî, Râzî gibi müfessirlerden nakille sûrenin *Alak, İkra', Kalem* gibi farklı isimleri olduğundan ve ilk nâzil olan vahiy olduğundan bahsetmiştir. Bununla ilgili Hz. Âişe'den gelen uzunca bir rivâyete yer vermiştir. Rivâyete göre Hira'da Cebrâil ile karşılaşan, Alak sûresinin ilk beş âyeti kendisine vahyedilen Hz. Peygamber, korkuyla Hz. Hatice'nin yanına dönmüş, ardından beraberce Varaka b. Nevfel'in yanına gitmişlerdir. Böylece Hz. Peygamber kendine gelenin vahiy meleği olduğunu anlamıştır. Bunun ardından ilk nâzil olan sûrenin Fâtiha veya Müddessir olabileceğine dair görüşlerin bulunduğunu kaynak belirterek aktarmıştır.³⁵⁶

Bayraktar Bayraklı'ya geldiğimizde o, Alak sûresinin ilk beş âyetinin Kur'an'ın ilk inen âyetleri olduğunu, Ramazan ayında kadir gecesinde Hira mağarasında nâzil olmaya başladığını, farklı âyetleri delil getirerek sûreye giriş yapmıştır.³⁵⁷

³⁵⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/157-160.

³⁵⁵ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1286.

³⁵⁶ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrü'l-beyânî*, 2/13-15.

³⁵⁷ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007), 21/229-230.

Alak sûresinin “اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ” / *Yaratan Rabbinin adıyla oku!*” şeklindeki ilk âyeti hakkında yorumları ele alınan müfessirler şunları söylemişlerdir:

Abduh, ilk âyetteki *oku* emriyle Hz. Peygamber’in yazamadığı halde okuyabilme yeteneğine mazhar kılındığını, çünkü okuyacağı bir kitap verileceğini ve *Allah’ın ismiyle okuma’nın*, okuma işini Allah’a tahsis etmek anlamına geldiğini belirtmiştir. Ayrıca okumanın canlının nefsinde olan bir bilgi olduğunu, Allah’ın varlığını, ilmini, kudretini ve irâdesini hatıra getirdiğini söylemiştir.³⁵⁸

Elmalılı ise 1. âyeti açıklarken vahyin başlangıcını anlatan rivâyeti aktarmış, “*Ben okuma bilmem*” diyen Hz. Peygamber’in Allah’ın inâyetiyle okur hale getirildiğini ve kitap indirilmeye başlandığını söylemiştir. Okumanın ne olduğu üzerinde de duran Elmalılı, kitabın yazılı olmasının şart olmadığını hatta kıraatın kemâlinin ezberden okumak olduğunu belirtmiştir. Hz. Peygamber’in okumasının da bu şekilde hafızasındaki Kur’ân’ı okumak olduğunu söylemiştir.³⁵⁹ Böylece Elmalılı’nın, erken ve klasik dönem için belirlediğimiz müfessirlerle bu konudaki yorumu örtüşmektedir.

Esed, ilk âyetteki *oku* emrinden maksadın telaffuz etmek değil, mesajı anlayarak zihne kaydetmek olduğunu söylemiştir.³⁶⁰ Esed’in burada vahyi anlamaya yaptığı vurgu, diğer müfessirlere göre daha fazla öne çıkmıştır.

Âişe Abdurrahman, âyetleri bütün ön kabûllerden sıyrılarak tamamen nüzûl döneminde bölgedeki insanların anladıkları gibi anlamak gerektiğini söyleyerek 1. âyeti açıklamaya girişmiş, *oku* emrinin o dönemde yaşayan Araplar tarafından yazılı olsun olmasının bir metnin okunması anlamında kullanıldığını ifade etmiştir. Bu noktada Âişe Abdurrahman, çok edebî bir şekilde ilk vahyin gelişinden önceki süreci özetlemiş, Hz. Peygamber’in hangi ruh hâli içindeyken vahiy almaya başladığını özellikle vurgulamıştır. Ardından âyetteki *Rabbinin ismiyle* ifadesini Râzî’den nakil yaparak açıklamıştır. *Halaka* fiili üzerinde de durmuş, bu fiile mefûl takdir etmeye gerek olmadığını, mutlak manada anlaşılması gerektiğini söylemiştir.³⁶¹

³⁵⁸ Abduh, *Tefsîru cüz’i ‘amme*, 123.

³⁵⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 9/160-162.

³⁶⁰ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1287.

³⁶¹ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrü’l-beyânî*, 2/15-17.

Bayraklı ise *oku* emriyle görerek okumanın öğretimde ön plana çıktığını söylemiş, aktif biçimde bilgiyi kitaptan alma metodunun kullanılmasının Kur’ân tarafından zorunlu hâle getirildiğini belirtmiştir. Ayrıca okumaktan maksadın, Kur’ân okumak dışında mecâzen tabiat, yaratılış ve insan kitaplarının da okunup araştırılması olduğunu açıklamıştır.³⁶² Bu anlamda *oku* emri içinde zımnen *düşün* emrinin de bulunduğunu söylemiştir.³⁶³ Bayraklı, yaptığı yorumla okuma kavramının anlamını oldukça genişletmiştir. Erken ve klasik dönemde pek görülmeyen bu kavramların anlamını genişletme durumu, Modern dönemde sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Bunun, çağın kavramlarıyla Kur’ân’ı anlama çabasının bir sonucu olarak ortaya çıktığını söylememiz mümkündür.

Yorumları incelenen müfessirler, “خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ / O insanı ‘alak’dan yarattı” şeklindeki Alak sûresinin 2. âyeti ile ilgili ise şu açıklamaları yapmışlardır:

Muhammed Abduh, 2. âyetteki *alak* kelimesine *pihtılaşmış kan* anlamı vermiş, insanı değersiz ve şekilsiz bir maddeden (*alak*) kâmil bir insana dönüştüren Allah’ın, Hz. Peygamber’i de okuyabilen birisi haline getirmesinin kolay olduğunu ifade etmiştir.³⁶⁴

Elmalılı da 2. âyeti açıklarken *alak* kelimesi üzerinde durmuş, cemi bir isim olduğunu, bu kelimenin maddi olarak *kırmızı hareketsiz kan, rahimde asılı duran şey, sülük* gibi manalara, manevi olarak da *alâka, aşk, muhabbet* anlamlarına geldiğini söylemiştir.³⁶⁵ Elmalılı’nın verdiği manevi anlam daha önceki iki dönemde incelenen eserlerde görülmemiştir. Bu yorum, kavramın anlamının zamanla genişlediğini göstermektedir.

Esed ise 2. âyeti açıklarken öncelikle ilk iki âyette geçen *halaka* fiili üzerinde durmuş, mâzi fiil şeklinde gelmesinin ilâhi yaratma fiilinin sürekli tekrar ettiğine işaret olduğunu söylemiştir. Ayrıca *alak* kelimesine *döllenmiş yumurta hücre* anlamı vererek bundan bahsedilmesinin insanın yaratılışındaki basitliğe nazaran rûhî ve zihnî kapasitesinin yüksekliğine vurgu anlamı taşıdığını belirtmiştir.³⁶⁶ Genelde *alak* üzerinden basitlik vurgusu yapıldığı klasik dönemdeki bazı müfessirlerde de

³⁶² Bayraklı, *Kur’ân Tefsiri*, 21/230-231.

³⁶³ Bayraklı, *Kur’ân Tefsiri*, 21/237.

³⁶⁴ Abduh, *Tefsîru cüz’i ‘amme*, 123.

³⁶⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 9/162-163.

³⁶⁶ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1287.

görülmüştü. Ancak burada Esed'in alak kelimesine *döllenmiş yumurta hücre*si anlamı vermesi, modern döneme özgü bir yaklaşımın ürünüdür.

Âişe Abdurrahman, 2. âyeti açıklarken önceki müfessirlerin bâzı görüşlerini zikrettikten sonra *alak* kelimesi üzerinde durmuş ve bu kelimeyi embriyoloji biliminin ortaya çıkardığı kavramlarla açıklamaya çalışmayı şiddetle reddederek onları çağdaş bidatçiler olarak nitelendirmiştir. Bu kelimenin, âyetin indiği dönemde *kan ve üzerine makara takılan mihver gibi, asılan ve takılan her şey* anlamına sahip olduğunu, hatta “*alakati'l-mer'etü*” “*kadın hamile kaldı*” şeklinde bir kullanımı bulunduğunu söylemiştir. Manevî olarak anlamının ise *iki kişiyi birbirine bağlayan duygusal bağ* olduğunu belirtmiştir. Âişe Abdurrahman, burada insanın *alak*'tan yaratıldığının söylenmesinden maksadın, onun acziyetine işaret olduğunu söylemiştir. Ardından iniş sırasına göre insanın yaratılışı ile ilgili altı tane âyeti sıralamıştır.³⁶⁷ Görüldüğü gibi Âişe Abdurrahman, bu kelimeyi embriyoloji biliminin kavramlarıyla açıklamanın yanlışlığına işaret etmektedir.

Bayraklı ise 2. âyette öncelikle insanın yaratılışı ile ilgili okuma ve araştırma yapılması istendiğini söylemiştir. Ardından *alak* kelimesi üzerinde durmuş, bu kelimeye *embriyo* anlamı vermiş, Hz. Âdem'in yaratılışındaki eşeysiz üremeden eşeyli üremeye geçildiğini, insanın bu alanda da araştırmaya yöneltildiğini vurgulamıştır. Bayraklı, eserinde çok kullandığı *Kur'ân okulu* benzetmesini burada da kullanmış, bu âyetle Allah'ın embriyoloji dersini okulun programına koyduğunu ifade etmiştir.³⁶⁸ Bayraklı, bu yorumuyla yine kavramın anlamını oldukça genişletmiştir. Bu durum modern dönemin ilmi/bilimsel tefsir ekolünde oldukça sık görülen bir durumdur. Bayraklı'nın Kur'ân'ı anlama ve yorumlama biçiminin bu ekolle örtüştüğü söylenebilir.

Müfessirler, “*اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ / Oku! Senin Rabbin en cömert olandır.*” şeklindeki 3. âyeti ise şu şekilde yorumlamışlardır:

Abduh, 3. âyeti açıklarken okuma nimetinin Yüce Allah'ın kerem sıfatının bir tezâhürü olduğunu söylemiştir.³⁶⁹

³⁶⁷ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû 'l-beyânî*, 2/17-20.

³⁶⁸ Bayraklı, *Kur'ân Tefsiri*, 21/233.

³⁶⁹ Abduh, *Tefsîru cüz'i 'amme*, 123.

Elmalılı ise 3. âyetteki *oku* emrinin Hz. Peygamber’de okuma melekesinin meydana geleceğini te’kid anlamı taşıdığını, aynı zamanda başkalarına tebliğ etmesi veya yazdırması için bir emir olduğunu ifade etmiştir. Âyetin devamında *Rabbin ekrem oluşu*’nun özellikle Hz. Peygamber’e verilen nübüvvetle görüldüğünü söylemiştir. Burada ayrıca bir nahiv kuralına değinmiştir.³⁷⁰ Elmalılı’nın buradaki oku emrine “*tebliğ et*” anlamı vermesi, klasik dönemdeki Râzî ve Tabersî’nin yorumlarıyla örtüşmektedir.

Muhammed Esed, 3. âyete ilişkin bir açıklama yapmazken Âişe Abdurrahman 3. âyette geçen *oku* emriyle alâkalı Râzî’nin görüşünü aktardıktan sonra *kerem* sıfatı üzerinde uzun bir izâhat yapmış, bu kelimenin *cömertlik*, *izzet* gibi anlamlara geldiğini söylemiş ve Kur’ân’da farklı form ve anlamlarda kullanıldığını örneklerle açıklamıştır. Âyette geçen *el-ekrem* isminin marife olması sebebiyle mutlak olarak Yüce Allah’a mahsus olduğunu ifade etmiş, Allah’ın ekremiyeti hakkında Zemahşerî ve Râzî’nin görüşlerini paylaşmıştır.³⁷¹

Bayraklı, tefsirinde 3. âyetle ilgili olarak Allah’ın *ekrem* sıfatı üzerinde durmuş, bunun hem okuyan, araştıran kimseye hem de maddi geçim elde etmek isteyen kimseye cömert davranacağını ifade ettiğini söylemiştir. Aynı zamanda ilk üç âyet birlikte düşünüldüğünde Allah’ın sıfatlarını okuyup öğrenmenin emredildiği anlamının da çıktığını belirtmiştir.³⁷²

Söz konusu müfessirler “*عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمَ* , *الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ* / *O, kalemle öğreten, insana bilmediğini öğretendir.*” şeklindeki 4. ve 5. âyetleri şöyle yorumlamışlardır:

Abduh, 4. âyeti açıklarken Yüce Allah’ın cansız bir nesne olan kalemi yazı diliyle konuşan bir nesne haline getirdiği gibi Hz. Peygamber’i de okuyan, beyân eden, öğreten bir insan haline getireceğini belirtmiştir. 5. âyeti açıklarken ise başlangıçta hiçbir şey bilmeyen insana bilmediklerini öğreten Yüce Allah’ın Hz. Peygamber’e okumayı öğretmesinin çok kolay olacağını söylemiş ve ardından bu beş âyetle ilgili yaptığı açıklamaları özetlemiştir.³⁷³

³⁷⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 9/163-164.

³⁷¹ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû l-beyânî*, 2/20-22.

³⁷² Bayraklı, *Kur’ân Tefsiri*, 21/234.

³⁷³ Abduh, *Tefsîru cüz’i ‘amme*, 123-124.

Elmalılı, 4. ve 5. âyeti birlikte ele alarak, kalemin yazıyı, dolayısıyla ilmi öğretene bir araç olduğunu, böylece değersiz bir *alak*'tan yaratılan insanın Allah'ın bu nimeti sayesinde bilmediğini öğrenerek tekâmül ettiğini, bununla birlikte ledünnâ ilimle de peygamberine bir şeyler öğretebileceğini söylemiştir. Buna ilâveten Hz. Peygamber'in nübüvvetten sonra yazılanı okuyabilmesi dışında, yazmayı da öğrenmiş olmasının ihtimal dâhilinde olduğunu belirtmiştir.³⁷⁴

Esed de 4. ve 5. âyeti birlikte ele almış, burada kalemin sembolik anlamı olduğunu, insanlığın bilgi birikiminin oluşmasında ve sonraki kuşaklara aktarılmasında önemli bir yer tuttuğunu, bu şekilde Allah'ın insana bilmediğini öğrettiğini söylemiştir. Ayrıca peygamberler aracılığıyla gönderilen vahiyle de Allah'ın insana bilmediğini öğrettiğini ilâve etmiştir.³⁷⁵

Âişe Abdurrahman, 4. âyeti açıklarken Taberî, Zemahşerî, Râzî gibi bazı müfessirlerin yorumlarına yer verdikten sonra müfessirlerin kalemin şerefine ve yazının önemine dair yaptıkları açıklamaları eleştirmiştir. Âyette kalemin ve ilim elde etmenin diğer varlıklara değil, sadece insana özgü olduğunun vurgulandığını ve müfessirlerin yaptıkları açıklamaların, bunların Allah'ın bir âyeti olduğuna delâlet etmesine gölge düşürdüğünü söylemiştir. Bu açıklamalar modern dönemin tipik özelliklerinden biri olan geçmişe eleştirel yaklaşımla örtüşmektedir. Âişe Abdurrahman, 5. âyeti açıklarken ise insanın bilmediği şeyden maksadın, sonradan öğrendiği her şey olduğunu bildirmiş, ayrıca bu özelliğin sadece insana verildiğini eklemiştir.³⁷⁶

Bayraklı, 4. âyette geçen *kalem*'i, anlamını oldukça genişleterek bilgiyi kaydeden daktilo, bilgisayar gibi bütün âletler olarak tanımlamıştır. Bu âyette öğretilen şeyin ise kalem ve benzerlerini icat etme ve kullanma yeteneği olduğunu, Allah'ın böylece öğretim teknolojisinin temellerini attığını söylemiştir. Bayraklı, 5. âyeti açıklarken bu âyetin yeni bilgilerin üretilmesini teşvik anlamı taşıdığını, bilginin toplumların canı olduğunu ifade etmiştir. Bu arada eskinin aynen tekrar edilmesini ve sürekli geçmişle övünmeyi de eleştirmiştir.³⁷⁷ Bayraklı'nın bu yorumlarında modern

³⁷⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/164-165.

³⁷⁵ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1287-1288.

³⁷⁶ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, 2/22-24.

³⁷⁷ Bayraklı, *Kur'an Tefsiri*, 21/234-235.

dönemin karakteristik özelliği olan geçmişe eleştirel yaklaşım ve bilimselci yorum açıkça görülmektedir.

3.3.2 Alak Sûresi 6-19. Âyetler

“كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّا / Hayır, insan kendini yeterli gördüğü için azgınlık eder” şeklindeki 6. ve 7. âyetlerle ilgili müfessirlerin açıklamaları ise şöyledir:

Muhammed Abduh, 6. âyet ile ilk âyetler arasında iniş yönünden zaman farkı olmasına rağmen bir tenâsüb olduğunu söylemiş, ilk âyetlerde bahsedilen hususlardan gafil olan kişinin azgın ve kibirli hâle geleceğini belirtmiştir. İlk beş âyetle daha sonraki zaman diliminde inmiş olan 6. ve 7. âyet arasında kurulan bu sebep sonuç ilişkisi incelediğimiz erken ve klasik dönem eserlerinde yoktur. Dolayısıyla bu yorum modern döneme özgü gözükmektedir. 7. âyeti açıklarken ise istiğnanın kötülüğü üzerinde durmuş, bu özelliğe sahip insanın diğer insanlara yüksekte bakan bir tavır içinde olmasını, hevâsının peşinden gitmesini eleştirmiş ve buna Leyl sûresinin 8. âyetindeki kullanımı örnek getirmiştir.³⁷⁸

Elmalılı, 6. âyetle başlayan pasajın daha sonraki bir zamanda nâzil olduğunu söylemiş ve sebep-i nüzûlunun de Ebû Cehil olduğunu bildirmiştir. Buradaki *kellâ/hayır* hitabının öncelikle men etme anlamında Ebû Cehil’e ve onun şahsında bütün ona benzeyen azgın, kâfir insanlara yönelik olduğunu eklemiştir. Bu açıklamayı yaparken, Ebû Cehil’in Kâbe’de namaz kılarken görmesi halinde Hz. Peygamber’in boynuna basacağına yönelik tehdidini içeren rivâyeti nakletmiştir. İkinci bir görüş olarak da *kellâ* hitabının Hz. Peygamber’e olduğunu, önceki âyetlerle bağlantılı olarak “*Sakin okumamazlık etme! Çünkü insan kesinlikle azar...*” anlamına geldiğini söylemiştir. Burada Abduh’un kurduğu bağlantıyı Elmalılı’nın da kurduğu görülmektedir. 7. âyeti açıklarken kendini müstağni görmenin azgınlığa sebep olduğunu, Allah’ın adıyla okuyarak ve emirlerini yerine getirerek bunun önüne geçilebileceğini söylemiştir.³⁷⁹

³⁷⁸ Abduh, *Tefsîru cüz’i ‘amme*, 124-125.

³⁷⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 9/165-166.

Alak sûresinin 6. 7.ve 8. âyetlerini bir bütün olarak yorumlayan Esed, burada kendini müstağni gören tavrın reddedildiğini, sonuçta Rabbine dönecek insanın sorumluluk sahibi olmasının vurgulandığını söylemiştir.³⁸⁰

Âişe Abdurrahman ise 6. ve 7. âyeti açıklarken öncelikle *kellâ* 'nın azarlamak ve reddetmek için geldiğini söylemiş, *hakkan/gerçekten* anlamı verenleri eleştirmiş, azgınlığın insanın yaratıcısı karşısında kendini müstağni görmesinden kaynaklandığını belirtmiştir.³⁸¹

Bayraklı ise 6. âyeti açıklarken âyette geçen *insan* kelimesinin bütün insanları ifade ettiğini söylemiş, insanın azmasını ise saldırganlık içgüdüleriyle açıklamıştır. Herkeste var olan bu içgüdüsel durumun iyiye de kötüye de evrilebileceğini söyleyen Bayraklı, iyiye evrilebilmesi için ilk beş âyette belirtilen okumanın ve bilgi edinmenin şart olduğunu belirtmiştir. Yedinci âyetteki kendini yeterli görmenin azgınlığın bir sonucu olduğunu söyleyen Bayraklı, kâinat ve insanı gözlemleyip üzerinde düşünen insanın acziyetini farkedeceğini ifade etmiştir.³⁸² Görüldüğü gibi Abduh ve Elmalılı'nın ilk beş âyetle 6. âyet arasında kurduğu bağlantıyı Bayraklı da kurmuştur. Özellikle Bayraklı'nın yaptığı yorumun, biraz daha kapsamlı ve modern dönemin bilginin değerini yücelten özelliğinin sonucu olarak yapılmış bir yorum olduğunu düşünmek mümkündür.

Müfessirlerin “إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ / Kesinlikle dönüş ancak Rabbinedir.” şeklindeki 8. âyetle ilgili açıklamaları ise şöyledir:

Abduh, 8. âyeti açıklarken ne kadar kibirli de olsa insanın Allah karşısında bir gün zelil duruma düşeceğini, çünkü hesap vermek üzere dönüşün O'na olacağını söylemiştir.³⁸³

8. âyette geçen *rucu* ' kelimesinin masdar olduğunu söyleyen Elmalılı ise dönüşün Allah'a olacağını, hangi mertebede olursa olsun azgınlıktan sakınmak gerektiğini, hitabın hem Hz. Peygamber'e hem de kendini yeterli gören azgın kimselere olduğunu ifade etmiştir.³⁸⁴

³⁸⁰ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1287-1288.

³⁸¹ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû 'l-beyânî*, 2/24-25.

³⁸² Bayraklı, *Kur'an Tefsiri*, 21/238-239.

³⁸³ Abduh, *Tefsîru cüz'i 'amme*, 125.

³⁸⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/166.

Âiše Abdurrahman, 8. âyetteki *rüc'â* kelimesinin masdar olduğunu söylemiş, azgınlaşan insanın uyarılması amacıyla varacağı son noktanın Allah'ın huzuru olduğunun dile getirildiğini belirtmiştir. Ardından dönüşün Allah'a olacağını söyleyen benzer ifadelerin, bu âyetten sonra nâzil olan muhkem âyetlerde peşpeşe geldiğinin altını çizmiştir.³⁸⁵

Bayraklı ise 8. âyetle ilgili olarak, azgınlık gösteren ve kendini yeterli gören kişinin sonunda Allah'a döneceğini bilmesi gerektiğini ve bunun bir iman konusu olduğunu bildirmiştir.³⁸⁶

Söz konusu müfessirler, “أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى , عَبْدًا إِذَا صَلَّى” *Sen namaz kıldığında kulu engelleyeni gördün mü?*” şeklindeki 9. ve 10. âyetleri ise şu şekilde tefsir etmişlerdir:

Muhammed Abduh, 9. ve 10. âyetlerle birlikte bir azgınlık örneği verildiğini söylemiş, *erayte/gördün mü?* ifadesinin *ahbiri/bana haber ver* anlamına geldiğini ve bununla haber verilen şeyin kötü olduğunun kastedildiğini, Mâun sûresinin ilk iki âyetini örnek vererek belirtmiştir. O, bu azgın kişinin yaptığı işlerden birisinin namazdan nehyetmek olduğunu ilâve etmiştir.³⁸⁷

Elmalılı, 9. ve 10. âyeti birlikte açıklamış, 9. âyetin başındaki *erayte* ifadesinin soru anlamı taşımaktan ziyâde dikkat çekmek, çirkin göstermek ve azarlamak kastıyla *baksana ya, gördün mü ya* gibi bir anlama geldiğini, hitabın Hz. Peygamber'in şahsında bütün insanlara olduğunu ifade etmiştir. 10. âyetteki *namazdan nehyetmenin* azgınlığın en büyüğü olduğunu söylemiş, namaz kılanın Hz. Peygamber, engelleyen Ebu Cehil olduğuna dair bir görüş olduğunu bildirmiştir. Ayrıca Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'i namaz kılarken gördüğünde engel olmaya çalışmasını konu alan iki benzer rivâyete yer vermiştir. Buradaki namazın hangi namaz olduğuna dair çeşitli müfessirlerden nakillerle uzun bir açıklama yapmıştır.³⁸⁸

³⁸⁵ Âiše Abdurrahman, *et-Tefsîrû 'l-beyânî*, 2/25-26.

³⁸⁶ Bayraklı, *Kur'ân Tefsiri*, 21/241.

³⁸⁷ Abduh, *Tefsîru cüz'i 'amme*, 125-126.

³⁸⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 9/166-168.

Esed, 9. ve 10. âyetlerde ibadetten neyhetme olayının anlatıldığını ve bu olayın fâilinin Ebû Cehil olduğuna yönelik bilgi olsa da bu durumun âyetin bütün zamanlara şâmil olmasına engel olmadığını söylemiştir.³⁸⁹

Alak sûresi 9. âyetten 14. âyete kadar olan bölümü birlikte ele alan Âişe Abdurrahman, 9. âyetten itibaren gelen âyetlerin çoğunluğun görüşüne göre Ebû Cehil hakkında indirildiğini belirtmiş ve Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'i namaz kılarken engelleyeceğine yönelik tehdidini konu alan rivâyeti aktarmıştır. O, burada bazı müfessirlerin görüşlerini zikrettikten sonra, bu âyetlerin açıktan davetin başlamasının ardından daha ileriki bir zaman diliminde indirildiğini ifade etmiştir. Ayrıca *eraeyte* üzerinden yapılan i'râb tartışmalarından bahsederek bir değerlendirme yapmış, ikinci meful aramaya gerek olmadığını başka âyetlerden örnekler getirerek ortaya koymuştur. Bu kısımda başka nahiv kuralları üzerinde de durmuş, sonunda bir eleştiri bağlamında şunları söylemiştir: “*Nahivcilerin kâideleri ve araştırmacı belâğatcilerin hükümleri kesin bir sonuca varamamıştır. Dolayısıyla bu husustaki yorumlarla nahiv ve belâğat ilmini uzlaştırma çabası bizi yüksek beyândan alıkoymaktadır.*”³⁹⁰

Bayraklı ise 9. ve 10. âyetleri birlikte değerlendirmiş, âyette geçen kulun Hz. Peygamber, engelleyenlerin döneminin kâfırları olduğunu belirtmiş, böyle olmakla birlikte mesajın bütün çağları kapsadığını özellikle vurgulamıştır. Ayrıca buradaki *sallâ* fiilinin Allah'a yönelmek, yalvarmak anlamına geldiğini, bu âyetlerin inanç ve ibâdet özgürlüğüne engel olunmaması gerektiğini ortaya koyduğunu söylemiştir. Son olarak *eraeyte/gördün mü?* sorusu üzerinde durmuş, bu ifadede inanç özgürlüğüne engel konulmayan bir toplum oluşturma görevinin Müslümanlara verildiği anlamını çıkarmıştır.³⁹¹

“أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَىٰ , أَوْ أَمَرَ بِالْتَّقْوَىٰ / Ne dersin, ya o (engellenen kul) hidâyet üzere ise; ya da takvayı (Allah'a karşı gelmekten sakınmayı) emrediyorsa!?” şeklindeki 11. ve 12. âyetlere geldiğinde müfessirler şu açıklamaları yapmışlardır:

³⁸⁹ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 1288.

³⁹⁰ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî*, 2/26-30.

³⁹¹ Bayraklı, *Kur'ân Tefsiri*, 21/241-242.

Alak sûresinin 11. ve 12. âyetinin fâilini 6. âyette bahsedilen azgın kişi olarak yorumlayan Abduh, hidâyet üzere ve takvayı emreden birisi olmasının onun için daha hayırlı olacağını söylemiştir.³⁹²

Elmalılı ise 11. ve 12. âyetteki *kâne* ve *emera*’nın zamirlerinin kula da nehyeden kişiye de râcî olabileceğini, birinci de mananın “*Ey Peygamber baksana şu azgın insan hidâyet üzere olsa veya takvayı emretse ne iyi olurdu*” şeklinde, ikincide ise “*Ey azgın insan, ya o kul hidâyet üzere ise ve takvayı emrediyorsa*” şeklinde olacağını belirtmiştir.³⁹³

Muhammed Esed, 11. ve 12. âyetlerde namazı engelleyen kişinin yaptığı işin aslında dîni sosyal hayattan çıkarmak, kişisel bir alana hapsetmek olduğunu söylemiş, bunun tabii ki takvâyı yani sorumluluk bilincine sahip olmayı emretmek olmadığını ifade etmiştir.³⁹⁴

Bayraklı, 11. ve 12. âyetlerde muhatap alınan kişinin inanç ve ibâdet özgürlüğünü engelleyen kişi olduğunu, bu işi yaparken karşısındakini yanlış yolda gördüğünü fakat aslında kendisinin yanlış içinde olduğu ihtimalinin bu hitapla ona hatırlatıldığını söylemiştir. Yine bu âyetlerden takvayı ancak doğru yolda olanların emredebileceği, böyle insanların korunup kollanması gerektiği anlamlarının çıkartılabileceğini belirtmiştir.³⁹⁵

Söz konusu müfessirlerin, “أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى , أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى / *Ne dersin engelleyen, Peygamberi yalanlamış ve yüz çevirmişse!? O, Allah'ın her şeyi gördüğünü bilmiyor mu?*” şeklindeki 13. ve 14. âyetlere dair yaptıkları açıklamalar ise şu şekildedir:

Abduh, 13. âyette yalanlanan şeyin vahiyle gelen hakikatler, iyilik ve kötülük arasındaki fark, yüz çevrilen şeyin ise sâlih amel olduğunu, bu durumun sonucunda bir azaba uğramaktan korkması gerektiğini söylemiştir. O, 14. âyette bu kişinin durumunun Allah tarafından bilindiğinin vurgulandığını belirtmiştir. Abduh, ayrıca

³⁹² Abduh, *Tefsîru cüz'i 'amme*, 126.

³⁹³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/169.

³⁹⁴ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1288.

³⁹⁵ Bayraklı, *Kur'an Tefsiri*, 21/242-243.

burada *eraeyte*'nin mefûlu ile alâkalı bazı tefsirlerde yapılan uzun açıklamaların gereksiz olduğunun altını çizmiştir.³⁹⁶

Elmalılı, 13. ve 14. âyette hitabın bir önceki iki âyette olduğu gibi iki ayrı kişiye olabileceğini, anlamın “*Ey Peygamber o azgın kul yalanlıyor ve haktan yüz çeviriyorsa iyi mi olur? O Allah'ın her şeyi gördüğünü bilir ve o yüzden sana uymaz.*” veya “*Ey azgın kişi o kul senin sözünü dinleyip hakkı yalanlasa, namazı terketse iyi mi olur? Sen Allah'ın her şeyi görüp bildiğini ve ona göre cezasını vereceğini bilmiyor musun?*” şeklinde olacağını söylemiştir. Ayrıca bu kısımda bazı nahiv kurallarından bahsetmiştir.³⁹⁷ Elmalılı'nın bu yorumu, klasik dönem müfessirlerinden Râzî'nin yorumu ile örtüşmektedir.

Muhammed Esed, 13. âyete “*onun hakikati yalanlamayabileceğini ve yüz çevirmeyebileceğini hiç düşündün mü?*” şeklinde anlam vererek zımnî kibrinin buna engel olduğu manasının bulunduğunu belirtmiştir. Esed, 14. âyeti ise açıklamamıştır.³⁹⁸

Bayraktar Bayraklı ise 13. âyette inanç ve ibâdet özgürlüğüne engel olan kişinin yalanlama ve doğru yoldan yüz çevirme özelliklerine sahip olduğunu, bu özelliklerin onun irâdesini esir aldığını söylemiştir. Bir sonraki 14. âyetle Allah'ın her şeyi gördüğü ve bildiği vurgulanarak engelleyen kişiliğin eğitilmesinin amaçlandığını belirten Bayraklı, Allah'ın her şeyi görmesinin insanı yanlıştan uzak tutacak en önemli mekanizma olduğunu ifade etmiştir.³⁹⁹

كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ, نَا صِيَّةً كَآذِيَّةً خَاطِئَةً / Hayır! Andolsun, eğer vazgeçmezse, muhakkak onu perçeminden; o yalancı, günahkâr perçeminden yakalınız.” şeklindeki 15. ve 16. âyetler hakkında ise şu yorumlar yapılmıştır:

Abduh, 15. âyeti açıklarken öncelikle *nâsiye* kelimesi üzerinde durmuş, *alındaki saç* veya *alın* anlamına geldiğini söylemiştir. Daha sonra *sefea* fiiline lügat âlimi Müberred'in *şiddetle çekmek* anlamı verdiğini söylemiş ve buna bir şiirden de örnek getirmiştir. Âyette zikredilen kişinin, yaptığı kötülüklerden vazgeçmezse perçeminden sürükleneceğini belirtmiştir. 16. âyette çirkinliği vurgulamak üzere

³⁹⁶ Abduh, *Tefsîru cüz'i 'amme*, 126.

³⁹⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/169-170.

³⁹⁸ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1288.

³⁹⁹ Bayraklı, *Kur'an Tefsiri*, 21/243-244.

gelen yalancı ve günahkâr sıfatlarının gurur ve kibrin görüldüğü yer olmasından dolayı alna nisbet edildiğini söylemiştir.⁴⁰⁰

Elmalılı, 15. âyeti açıklarken *kellâ* ifadesinin azgın kişiden sakındırma amacıyla “*hakikat onun zannettiği gibi değil ondan uzak dur*” anlamına geldiğini, devamında vazgeçmemesi halinde perçeminden yani alnından sürükleneceğini söylemiştir. *Nâsiye* üzerine özel bir bahis açmış, bununla alnın kastedildiğine işaret etmiştir. 16. âyette bedel olarak gelen *nâsiye*’nin iki sıfatı üzerinde durmuş, buradaki yalancı ve hatalı sıfatlarının tabii ki nasiyenin sahibine âit olduğunu belirtmiştir.⁴⁰¹

Esed, 15. âyette perçem anlamına gelen *nâsiye*’nin aslında alnı ifade ettiğini Râzî’den naklederek aktarmış, ayrıca bunun aşağılama anlamında bir Arap deyimini olduğunu altını çizmiştir. 16. âyeti ise açıklamamıştır.⁴⁰²

Âişe Abdurrahman, 15. âyeti açıklarken *sef*’ ve *nâsiye* kelimeleri üzerinde durmuş ve bu kelimelerin kullanıldığı âyetlerden örnekler vermiştir. Özetle *sef*’ kelimesinin *şiddetle çekmek, sürüklemek*; *nâsiye*’nin ise *perçem, alın* gibi anlamlara geldiğini söylemiştir. Bu kelimelerle azgın kişinin zelil edilmesine, korkutulmasına işaret olduğunu belirtmiştir. 16. âyette ise *nâsiye*’nin sıfatı olan *kâzibe/yalancı* ve *hâtîe/hatalı* kelimelerinin küfür ve dalâlete işaret ettiğini söylemiştir.⁴⁰³

Bayraklı ise 15. ve 16. âyetleri açıklamaya *kellâ*’nın anlamını vererek başlamış, bu ifadeyle inanç ve ibâdetin önüne engel koyan kişiden bu işten vazgeçmesinin istendiğini belirtmiştir. Yine aynı kişinin cehenneme atılmakla tehdit edildiğini söylemiş, ardından *lenesfean* ve *nâsiye* kelimeleri üzerinde durmuştur. Bayraklı, *lenesfean* kelimesinin kökü olan *sef*’ masdarına klasik müfessirler gibi *tutup çekmek, yakalamak* gibi anlamlar verirken, *nâsiye* kelimesine bâzen parça ile bütün kastedilebilir kuralından yola çıkarak *beyin* anlamı vermeyi tercih etmiştir. Perçem ve alnın günahkâr olamayacağını günahın beynin içindeki düşünceler neticesinde ortaya çıkacağını söylemiştir.⁴⁰⁴ Erken ve klasik dönemde incelediğimiz eserlerde göremediğimiz bu yorum, modern dönemin getirdiği metin merkezli bir bakış açısının sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁴⁰⁰ Abduh, *Tefsîru cüz’i ‘amme*, 126.

⁴⁰¹ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 9/170.

⁴⁰² Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1288.

⁴⁰³ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrû l-beyânî*, 2/30-33.

⁴⁰⁴ Bayraklı, *Kur’ân Tefsiri*, 21/244-245.

Alak sûresinin 17. âyeti olan “فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ / *Haydi, taraftarlarını çağırсын.*” âyeti hakkında ise yorumları incelenen müfessirler şu açıklamaları yapmışlardır:

Abduh, 17. âyette geçen *en-nâdî* kelimesi üzerinde durmuş, bu kelimenin hem *kavmin toplandığı yer* hem de *kavmin kendisi* anlamında kullanıldığını belirtmiştir. Abduh burada, azgın kişinin zulmetmek için taraftarını toplaması durumunda karşılığını göreceği anlamının bulunduğu dikkat çekmiştir.⁴⁰⁵

Elmalılı da 17. âyetteki *en-nâdî* kelimesi üzerinde durmuş, bu kelimenin *meclis*, *mahfil*, *kongre* gibi anlamlara sahip olduğunu, ancak en uygun anlamın *kurultay* olduğunu söylemiş ve buna dair bir rivâyete yer vermiştir. Rivâyette Ebû Cehil’in taraftarlarının çokluğuyla övüldüğü aktarılmış, bu söz üzerine *kurultayını çağırсын* âyeti inzâl olmuştur.⁴⁰⁶

Geriye kalan âyetlerden sadece 17. âyeti açıklayan Esed, klasik müfessirlerin yorumuna karşı çıkarak buradaki *en-nâdîye* kelimesine *meclis/taraftar* anlamı vermek yerine kişinin kendini yeterli görmesine sebep olan küstahlık ve kibre atıf olarak *aklının düzmece tavsiyeleri* anlamı vermiştir.⁴⁰⁷ Esed’in önceki dönemlerde benzerine rastlamadığımız bu yorumu, kendi dönemindeki incelediğimiz tefsirlerde de görülmemektedir. O, bu anlamda kavramı oldukça genişletmiş, modern dönemin getirdiği geçmiş ilim mirasını göz ardı etmenin bir tezâhürü olarak bu yorumu yapmış gözükmektedir.

Âişe Abdurrahman da diğer müfessirler gibi 17. âyette geçen *en-nâdî* kelimesi üzerinde durmuş, *toplanma yeri* anlamına geldiğini söyledikten sonra aynı kökten türeyen kelimeleri ele almış ve kullanımlarına âyetlerden örnekler getirmiştir. Ardından bu âyetin sebep-i nüzûlü olarak gösterilen Ebû Cehil’in taraftarlarının çokluğuyla övüldüğü rivâyete yer vermiştir.⁴⁰⁸

Bayraklı ise 17. âyeti açıklarken bu âyetle öncelikle inanç özgürlüğüne engel olmaya çalışan kişiye meydan okunduğunu, ondan taraftarlarını çağırmasının istendiğini söylemiştir. Daha sonra *nâdî* kelimesini açıklamış, bu kelimeye *insanların*

⁴⁰⁵ Abduh, *Tefsîru cüz’i ‘amme*, 126.

⁴⁰⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 9/170.

⁴⁰⁷ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1288.

⁴⁰⁸ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrü’l-beyânî*, 2/33.

toplandıkları yer anlamını vermiş, müminlere baskı yapanların bir grup olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰⁹

Alak sûresinin 18. âyeti olan “سَنَذِغُ الزَّانِيَةَ / Biz de zebânileri çağıracağız.” âyeti hakkında ise müfessirler şu yorumları yapmışlardır:

Abduh, 18. âyette geçen ve çoğul olan *zebâniye* ismini ele almış, sözlükte *polis ve valinin yardımcıları* anlamına geldiğini söylemiş, daha sonra müfredinin ne olduğu hakkındaki bazı görüşlere yer vermiş ve bir şiirde kullanımını örnek olarak zikretmiştir. Abduh, ayrıca azgın insana karşı güçlü orduların çağrılarak dünyada ve âhirette azaba uğratılacağını ifade etmiştir.⁴¹⁰

Elmalılı da 18. âyeti açıklarken *zebâniye* kelimesi üzerinde durmuş, bunların *azap melekleri* olduğunu, sözlükte *zâbita kuvveti* anlamına geldiğini, çoğul olduğunu, müfredi hakkında farklı görüşler bulunduğunu ve onların eliyle azgın kişinin cehenneme sürükleneceğini söylemiştir.⁴¹¹

Âişe Abdurrahman da 18. âyeti açıklarken öncelikle *zebâniye* isminin yapısı hakkındaki ihtilaflar üzerinde durmuş ve şiirlerden örnekler vermiştir. Ardından *haddi aşan azgınlar* anlamındaki bu ismin dînî ıstılahta *azap melekleri* anlamına gelmekte olduğunu söylemiştir.⁴¹²

Bayraktar Bayraklı ise 18. âyeti açıklarken *zebâni* kelimesinin yapısı hakkında bilgi vermiş, Katâde'nin onları kuvvetli ve haşin melekler olarak tanımladığını bildirmiş, bu meleklerin cehennem melekleri olmalarının yanında dünyada İslâm'a karşı olanlarla savaşan melekler de olabileceğini ifade etmiştir.⁴¹³

Alak sûresinin son âyeti olan 19. âyetteki, “كَلَّا لَا تُطِيعُهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ / Hayır! Sakın sen ona uyma; secde et ve Rabbine yaklaş.” ifadesi hakkında müfessirler şu açıklamaları yapmışlardır:

Son âyette ibâdeti engelleyen azgın kişiye karşı bir uyarıda bulunulduğunu söyleyen Abduh, kuldan buna karşı çıkarak ibâdetle Allah'a yaklaşmasının istendiğini belirtmiştir. Muhammed Abduh, Alak sûresi tefsirini sonlandırırken bu âyetlerin inmesine sebep olan Ebu Cehil'in Hz. Peygamber'i Kâbe'de namaz kılarken görmesi

⁴⁰⁹ Bayraklı, *Kur'ân Tefsiri*, 21/245.

⁴¹⁰ Abduh, *Tefsîru cüz'i 'amme*, 127.

⁴¹¹ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 9/170.

⁴¹² Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrü'l-beyânî*, 2/33.

⁴¹³ Bayraklı, *Kur'ân Tefsiri*, 21/245.

halinde boynuna basacağı yönündeki tehdit içerikli rivâyeti aktarmış, ardından böyle olsa bile bu âyetlerin her zaman için geçerli olduğunu, hitabın Hz. Peygamber'in şahsında Kur'ân'ı okuyan bütün muhataplara olduğunu vurgulamıştır.⁴¹⁴

Elmalılı, 19. âyeti açıklarken âyetin başındaki *kellâ*'nın azgın kişiden sakındırma anlamı taşıdığını, Rabbinin emrine boyun eğerek okuması ve secde etmesi gerektiğini, böylece Yüce Allah'a yakınlaşacağını söylemiştir. Ayrıca konuyla ilgili iki tane hadise yer vermiş, bu hadisler üzerinden kulun Allah'a en yakın olduğu anın secde hali olduğunu ve kulun nafile ibadetlerle Allah'a yakınlaşacağını belirtmiştir. Elmalılı, tefsirini bitirirken yine secdenin öneminden bahsederek bu âyetten dolayı tilâvet secdesi yapmak gerektiğini hatırlatmıştır.⁴¹⁵

Âişe Abdurrahman ise 19. âyeti açıklarken burada itaat edilmemesi gereken kişinin Ebû Cehil olduğunu söylemiştir. Sonrasında âyette geçen *sucûd* kelimesinin *hudû/boyun eğmek* anlamında kullanıldığını farklı iki âyetle delillendirmiştir. Arapların putlarına secde etme uygulamasını kaldıran İslâm dininin namazın bir rükünü olarak secde yapılmasını istediğini, boyun eğmenin zirve noktası olması sebebiyle namaz kılınan yere, secde edilen yer anlamında mescid adı verildiğini söylemiştir. Ardından secdenin *huşûda en üst nokta* anlamına geldiğini söyleyen Âişe Abdurrahman, sekiz farklı âyet ile bunu delillendirmiştir. Hz. Peygamber'e verilen *secde et* emrinin benzeri olan âyetleri zikrettikten sonra âyetteki *iktirâb* ifadesinin yaklaşmak anlamının yanında, Allah'ın karşısında acziyetini hissetme anlamını da taşıdığını belirtmiştir.⁴¹⁶

Bayraktar Bayraklı ise son âyette Yüce Allah'ın, Hz. Peygamber'den ve onun şahsında bütün insanlardan inanç ve ibâdete engel olmak isteyenlere itaat etmemesini istediğini söylemiştir. Devamında secde etmenin öneminden ve kulu Allah'a yaklaştırmasından bahsetmiştir. İlk âyetteki oku emriyle son âyetteki secde emri arasında bağlantı kuran Bayraklı, bilgisi artan insanın âcizliğini ve Allah'a muhtaçlığını anlayacağı için en sonunda secdeye kapanacak bir hâle geleceğini ifade

⁴¹⁴ Abduh, *Tefsîru cüz'i 'amme*, 127.

⁴¹⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 9/170-171.

⁴¹⁶ Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîrü'l-beyânî*, 2/33-35.

etmiştir. Bayraklı, sûreden çıkarılacak ilkeleri sıralayarak Alak sûresi tefsirini tamamlamıştır.⁴¹⁷

3.4 Modern Dönem Bağlamında Alak Sûresi Yorumlarının Değerlendirilmesi

Örnek olarak seçtiğimiz tefsir kitapları üzerinden modern dönemde yapılan Alak sûresi yorumlarını değerlendirmeye geçmeden önce müfessirlerin sadece Alak sûresi özelinde kullandıkları yöntemleri ele almak faydalı olacaktır.

Muhammed Abduh'un Alak sûresini açıklarken rivâyetleri kullanma konusunda çok titiz davrandığı görülmektedir. Abduh, az sayıda hadise, şiire ve sadece Müberred, Kisâi gibi dillere yaptıği nakillere yer vermiştir. Özellikle bir yer hariç, önceki müfessirlerin görüşlerine yer vermemiş, orada aktardığı görüşü de eleştirmiştir. Kelime tahlillerine ve i'râba kısmen yer vermiştir. Abduh'un Kur'ân'a bir hidâyet kitabı olarak baktığı ve husûsi anlamları umûmîleştirmeye çalışarak vahiyle çağının insanı arasında bağ kurma çabasını bu sûreyi tefsirinde açıkça görmek mümkündür. Yine onun, çoğunlukla modern dönemin akla açtığı geniş alanın etkisiyle metni merkeze alarak önceki müfessirlerden bağımsız âyetleri anlamaya, açıklamaya çalıştığı, ayrıca kendi düşüncelerini ifade etmekten de çekinmediği görülmektedir.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Alak sûresi tefsirine baktığımızda hadis, önceki müfessirlerin görüşleri, i'râb, kelime tahlilleri, örnek cümleler, âyet ve şiir kullanımını görmek mümkündür. İsrâiliyât türünde bir rivâyete yer vermemesi, rivâyetlere yaklaşımındaki özeni ve akılcılığını ortaya koymaktadır. Elmalılı'nın özgün yorumları da Alak sûresinin tefsirinde yer almaktadır. O, bu şekilde Abduh gibi vahyin sesini çağına duyurma gayreti içinde olduğunu hissettirmiştir. Ancak bazı konularda klasik dönemde yazılmış bir kısım tefsirlerde olduğu gibi çok da gerekli olmayan ayrıntılara ve tartışmalara girmesi onun bu çabasına gölge düşürmüştür.

Muhammed Esed, doğu-batı aklını mezcetmiş bir müfessir olarak Kur'ân'ı anlamaya ve yorumlamaya çalışmıştır. Esed, Alak sûresi tefsirinde az da olsa hadise, önceki müfessirlerin görüşlerine yer vermiş, daha çok kelime tahlili üzerinden kendi akli yorumlarını ön plana çıkarmıştır. Sûrede sebep-i nüzûlü olan âyetleri günümüze

⁴¹⁷ Bayraklı, *Kur'ân Tefsiri*, 21/245-248.

de mesajı olacak şekilde yorumlamış, âyetleri herhangi bir zamana veya mekâna hapsetmemek gerektiğine işaret etmiştir.

Âişe Abdurrahman, Alak sûresini tefsir ederken hadise, kelime tahliline, i'râba ve şiire yer vermiştir. Bunların dışında önceki müfessirlerin görüşlerine ve kullandığı *istikrâ/tümevarım* metodunun sonucu olarak âyette geçen kelimenin aynısının veya farklı formda olanlarının bulunduğu diğer âyetlere fazlasıyla yer vermiştir. Yani ağırlıklı olarak Kur'an'ı Kur'an ile tefsir etmeye çalışmıştır. Bu yönüyle de modern dönemin bir özelliği olarak gördüğümüz edebî tefsirin izlerini yorumuna yansıtmıştır. Bazen naklettiği müfessir görüşlerini eleştirmiştir. Bu tavrıyla modern dönemin bazı müfessirlerinde baskın halde görülen klasik birikimi eleştirme yaklaşımına dair bir işaret vermektedir.

Bayraktar Bayraklı'ya geldiğimizde o, Alak sûresini açıklarken çoğunlukla Kur'an'ın diğer âyetlerinden deliller getirerek kendi dirâyetini kullanmış, kelime tahliline ise çok az yer vermiştir. Sadece bir rivâyet zikretmiştir. İncelediğimiz modern dönem müfessirleri arasında Bayraklı'nın yorumlarında modern dönemin tipik özelliklerini daha fazla görmek mümkündür.

Alak sûresi ile ilgili en geniş yorum, Âişe Abdurrahman tarafından yapılmıştır. Onu Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır izlemiştir. Ardından Muhammed Abduh, Bayraktar Bayraklı ve son olarak da Muhammed Esed gelmektedir. Yorumların içeriği ile ilgili değerlendirme yapmaya geçtiğimizde şunlar söylenebilir: Vahyin başlangıcını anlatan rivâyette olduğu gibi bâzı rivâyetler bütün müfessirler tarafından aynen kullanılmıştır. Bu, erken ve klasik dönemle örtüşen bir durumdur. Yine bazı yorumlar birbirine oldukça benzemektedir. Bu hal, müfessirlerin kendilerinden önceki müktesebâtan haberdâr olduklarını ve dikkate aldıklarını göstermektedir.

İlgili eserler üzerinden Alak sûresi içerisinde özellikle yorum farklılığını takip etmeye çalıştığımız kavramlara baktığımızda *okumanın mahiyeti*'ne dair ilk âyetteki *oku* emrini Abduh, Elmalılı ve Âişe Abdurrahman ezberden veya yazılı bir yerden okumak olarak anlamış, Esed ise buradaki okumaktan maksadın anlamak amacıyla zihne kaydetmek olduğunu söyleyerek anlamaya daha çok vurgu yapmıştır. Bu modern dönemin akla verdiği önemin sonucu olarak yapılmış bir yorum olarak

düşünülebilir. Bayraktar Bayraklı ise Allah'ın *oku* emriyle metot değiştirdiğini, burada bilgiyi kitaptan almanın zorunlu hâle getirildiğini, ayrıca tabiat, insan ve yaratılış üzerine okunması, araştırma yapılması gerektiğini söyleyerek kavramın içerisine farklı bir anlam alanı eklemiştir. Erken ve klasik dönemde bu denli görülmeyen kavramların anlamını genişletme durumu, modern dönemde sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Bunun çağın kavramlarıyla Kur'an'ı anlama çabasının bir sonucu olarak ortaya çıktığını söylememiz mümkündür.

İncelediğimiz tefsirlerde özellikle yorum farklılığını takip etmeye çalıştığımız *alak* kelimesini Abduh *pıhtılaşmış kan* olarak açıklarken, Elmalılı hem maddî hem de manevî anlamına değinmiş, maddî anlamı olarak Abduh'un yaptığı açıklamaya benzer şekilde *kırmızı hareketsiz kan, rahimde asılı duran şey, sülük* gibi anlamlara geldiğini söylemiştir. Manevî olarak da alâka, aşk, muhabbet manalarına geldiğini belirtmiştir. Abduh ve Elmalılı'nın açıklamaları modern dönemin bilimsel tespitleri üzerinden olmamış, onlar erken ve klasik dönemde anlaşıldığı şekliyle lügat anlamı üzerinden yorum yapmışlardır. Esed ise *alak* kelimesine *döllenmiş yumurta hücre*si anlamı vererek kendi döneminin bilimsel tespiti üzerinden âyeti yorumlamayı tercih etmiştir. Aynı durum Bayraktar Bayraklı için de geçerlidir. O da bu kelimeyle eşeysiz üremeden eşeyli üremeye geçildiğini, insanın bu alanda da araştırmaya yöneltildiğini vurgulamıştır. Bayraklı, eserinde çok kullandığı *Kur'an Okulu* benzetmesini burada da kullanmış, bu âyetle Allah'ın embriyoloji dersini okulun programına koyduğunu ifade etmiştir. Bu durum, modern dönemin ilmî/bilimsel tefsir ekolünde oldukça sık karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca bu yorum, modern dönemde ortaya çıkan din-bilim çatışmasının İslâm'da olmadığını ve Kur'an'ın verilerinin, bilimin verileriyle örtüştüğünü ortaya koymak üzere yapılan bir yorum olarak görülmektedir. Âişe Abdurrahman ise *alak* kelimesini embriyoloji biliminin ortaya çıkardığı kavramlarla açıklamaya çalışmayı şiddetle reddederek böyle yorum yapanları çağdaş bidatçiler olarak nitelendirmiştir. O, bu kelimeyi sahâbenin anladığı gibi anlamak zorunda olduğumuzun altını çizmiş ve kelimeye maddî olarak *kan*, manevî olarak ise *iki kişiyi birbirine bağlayan duygusal bağ* şeklinde anlam vermiştir. Âişe Abdurrahman'ın sahâbenin anladığı gibi anlamalıyız derken kelimeye verdiği mânevî anlam bir çelişki gibi gözükmektedir. Çünkü Elmalılı'da da bulunan bu manevi anlam daha önceki iki

dönemde incelediğimiz eserlerde görülmemektedir. Ayrıca verilen bu anlam, kavramın anlamının zamanla genişlediğini göstermektedir.

Yorum farklılığını takip etmeye çalıştığımız üçüncü kavram olan *kalemle öğretme*'yi üç müfessir erken ve klasik dönemde incelediğimiz eserlerde olduğu gibi *yazıyı öğretmek* şeklinde anlamışlardır. Onun ilmi öğreten ve aktaran bir araç olduğunu söylemişlerdir. Esed ise kalemın sembolik olarak âyetle kullanıldığını, insanlığın bilgi birikiminin oluşmasında ve sonraki kuşaklara aktarılmasında önemli bir yer tuttuğunu söylemiştir. Bayraklı ise *kalem*'i, anlamını oldukça genişleterek bilgiyi kaydeden daktilo, bilgisayar gibi her şey olarak tanımlamıştır. Bu âyetle öğretilen şeyin ise kalem ve benzerlerini icat etme ve kullanma yeteneği olduğunu Allah'ın böylece öğretim teknolojisinin temellerini attığını söylemiştir. Âyetin yeni bilgilerin üretilmesini teşvik ettiğini, bilginin toplumların canı olduğunu ifade etmiştir. Eskinin aynen tekrar edilmesini ve sürekli geçmişle övünmeyi de eleştirmiştir. Bayraklı'nın bu yorumlarında modern dönemin karakteristik özelliği olan geçmişe eleştirel yaklaşım ve bilimselci yorum açıkça görülmektedir.

Muhammed Esed'in incelediğimiz erken, klasik ve modern dönem müfessirlerinin aksine 17. âyetle ki *en-nâdiye* kelimesine *meclis/taftar* anlamı vermemiş, bunun yerine kişinin kendini yeterli görmesine sebep olan küstahlık ve kibire atıf olarak *aklının düzmece tavsiyeleri* anlamı vermiştir. Bu yorum, modern dönemin getirdiği rasyonelliğin etkisiyle Esed'in akılcılığın sınırlarını zorlamasının bir ürünü olarak gözükmektedir.

Alak sûresinin diğer âyetlerindeki yorumlarda dikkate değer bir yorum farklılığı gözükmemektedir.

SONUÇ

Bu çalışmada tefsir ilminin tarihî süreci üç döneme ayrılarak incelenmiş, dönemlerin karakteristik özellikleri Alak sûresi üzerinde gösterilmeye, var olan yorum farklılıkları ve muhtemel sebepleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

İlk önce erken dönem ele alınmıştır. Bu dönemde yazılmış tefsirlerde garîbü'l-Kur'ân, mecâzü'l-Kur'ân, meâni'l-Kur'ân, i'râbu'l-Kur'ân ve vucûh ve nezâir ilimlerinin etkisi hem eserlerin isimlerinde hem de içeriklerinde görülmüştür. Özellikle garîbü'l-Kur'ân sayılabilecek şekilde bâzı kelimelerin kısa açıklamalarına diğerlerinden daha fazla rastlanmıştır. Alak sûresi tefsirinde, belirlediğimiz erken dönem müfessirlerinin yanında İbn Abbâs, Mücâhid ve Katâde'nin bu şekilde kısa açıklamalarına şahit olunmuştur. Bu dönemde Kur'ân'ın baştan sona tefsir edilmediği gerçeği Alak sûresi yorumlarında da gözlemlenmiş, örnek olarak incelediğimiz tefsirlerde Alak sûresinin bâzı âyetlerinin atlandığı görülmüştür. Mukâtil'in tefsiri bu durumun istisnâsı kabul edilse de eserin bazı kısımlarının sonradan ilâve edildiği unutulmamalıdır. Erken dönemde daha çok sebab-i nüzûl üzerine olan rivâyetlerin az bir kısmının incelediğimiz tefsirler içerisinde kullanıldığına, ayrıca Arap dilinin gelişimine paralel olarak Ferrâ, Ebû Ubeyde ve Zeccâc gibi lûgat âlimlerinin âyetler üzerinden lügavî tahliller yaptıklarına şâhit olunmuştur. Klasik dönemde artan rivâyetlerin, şiir kullanımının, i'râb ve lügâvî tahlillerin, âyeti âyetle açıklamanın nüvelerinin erken dönem eserlerinde de var olduğu görülmüştür. Ayrıca rivâyetlerin genelde senedsiz zikredildiği, bunun erken dönemin karakteristik özelliği olduğu, Alak sûresindeki rivâyetler üzerinden gözlemlenmiştir. Bunun incelediğimiz eserler arasında tek istisnâsı Abrürrezzâk'ın tefsiridir. Erken dönemde ilgili tefsirlerde Alak sûresiyle ilgili yorumlarda *okumanın mahiyeti*, *alak*'ın ne olduğu ve *kalemle öğretme*'nin ne ifade ettiğiyle alâkalı verilen anlamların dar bir çerçevede kaldığı görülmüştür. Bu dönemde *okumak*'tan sâdece Hz. Peygamber'in vahyi okuması anlaşılmış, *alak* kan pıhtısı olarak tanımlanmış, *kalemle öğretme*'nin yazıyı öğretmek olduğu ifade edilmiştir.

Erken dönemdeki bu durumun süreç içerisinde değiştiği, Taberî ile başlatılan klasik dönemde, Kur'an'ın bütün âyetleriyle tefsirinin yapıldığı, yazılan eserlerin

hacimlerinin artmaya başladığı görülmüştür. Bu dönemde hadis rivâyetlerinin tefsir içine katılmasıyla tefsir malzemesinin arttığına, hadis ilminin etkisiyle kullanılan rivâyetlerin senedlerinin eserlerde zikredildiğine, Alak sûresi özelinde de şâhit olunmuştur. İncelediğimiz klasik dönem eserlerinde Alak sûresi yorumlarında i'râb, kelime tahlili, örnek cümle, âyet ve şiir kullanımının arttığı ve konuların çeşitlilik gösterdiği görülmüş ve aynı zamanda Alak sûresinde geçen ilgili kavramların anlamının kısmen genişlediği tespit edilmiştir. Klasik dönemde *okumak*'tan Hz. Peygamber'in vahyi okuması dışında vahyi tebliğ etmesi anlaşılmış; *alak* yine kan pıhtısı olarak tanımlanmış; *kalemle öğretme*'nin ise yine yazıyı öğretmek olduğu ifade edilmekle birlikte yazının önemi üzerinde geniş açıklamalar yapılmıştır.

Modern dönemde farklı eğilimlerin ortaya çıktığı ve dönemin etkisiyle dirâyetin kullanımının önceki dönemlere oranla arttığı seçtiğimiz tefsirler üzerinde de görülmüştür. Bunun yanında yine i'râb, kelime tahlili, örnek cümle, âyet ve şiir kullanımına devam edildiğine, rivâyet malzemesini kullanmada daha seçici davranıldığına, İsrâiliyât'tan kaçınıldığına bizzat Alak sûresi yorumlarında şâhit olunmuştur. Bu dönemde ilgili kavramların anlamının bazı müfessirler tarafından epey genişletildiği tespit edilmiştir. Modern dönemde *okumak*'tan Hz. Peygamber'in vahyi okuması yanında her türlü kitap okumak, insan, tabiat ve yaratılış üzerine düşünüp araştırma yapmak da anlaşılmış; *alak* kan pıhtısı olarak tanımlanmasının yanında, dölllenmiş yumurta hücresi (zigot), embriyo olarak da tanımlanmış; *kalemle öğretme*'nin yazıyı öğretmek olarak anlaşılması yanında, insana bilgiyi kayıt altına alacak her türlü âleti ilham etmek ve onun icat edilmesini sağlamak olarak da yorumlanmıştır.

Çalışmamızın sonunda, ortaya çıkan yorum farklılıklarının tarihî sürecin akışı içerisinde çeşitli faktörlerin etkilediği tabii sonuçlar olduğu görülmüştür. Kur'ân'ın otantik anlamına gölge düşürmemek, mezhep ve siyaset taassubuna kurban etmemek kaydıyla bu yorum farklılaşması ve genişlemesinin gâyet doğal, hatta gerekli olduğu söylenebilir.

KAYNAKLAR

(Bu tez çalışmasında İSNAD 2 atıf sistemi kullanılmıştır.)

- Abduh, Muhammed. *Tefsîru cüz'i 'amme*. Mısır: Şeriketin Müsahemetin Mısıriyye, 3. Basım, 1341/1925.
- Abdurrahman, Âişe. *et-Tefsîrû 'l-beyânî li 'l-Kur'ânî 'l-Kerîm*. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-maârif, 7. Basım, 1990.
- Ahmed Emin. *Fecrû'l-İslâm*. çev. Ahmet Serdaroglu. Ankara: Kılıç Kitabevi, ts.
- Ak, Hâlid Abdurrahman. *Usûlü 't-tefsir ve kavâiduhu*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007.
- Akgül, Mehmet. "Modernlik-Modernleşme Postmodernlik Sekülerleşme ve Din". *Sosyoloji El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapçıoğlu. 181-210. Ankara: Grafiker yayınları, 2012.
- Akman, Mustafa. "Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı Adlı Meâl-Tefsiri Üzerine Bir İnceleme". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2003), 127-155.
- Akpınar, Ömer Faruk. "Süfyân es-Sevrî'nin Hayatı ve Eserleri". *Usûl İslam Araştırmaları* 22 (2014), 116-144.
- Akyüz, Ali. "Abdürrezzâk as-San'ânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/298-299. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Albayrak, İsmail. *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2004.
- Ata, Mehmet Mahfuz. "Örnekleriyle Hz. Peygamber, Sahâbe ve Tabîn Dönemi Tefsir Anlayışı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/62 (2019), 1666-1676.
- Ateş, Abdurrahman "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 117-141.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrâiliyyât*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- 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'ın Filolojik Yorumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyyetu 'l-ârifin esmâu 'l-müellifin ve âsâru 'l-musannifin*. 2 Cilt. İstanbul: y.y., 1951.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. 21 Cilt. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.
- Bilgin, Mustafa. "Hak Dini Kur'an Dili". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Asiklopedisi*. 15/153-163. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtu-l müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Ravzâ Yayınları, 2015.

- Birişik, Abdulhamit “Tefsir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/281-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Boyarbay, Gülcan. *Bayraktar Bayraklı’nı Tefsirinde Kur’ân’ın Çağdaş Yorumları ve Kurân’ı Yorumlama Yöntemi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi’u’s-sahîh*. thk. Muhibbüddin el-Hatib. 6 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1400/1979.
- Bulut, Ali. “Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc’ın Meâni’l-Kur’ân’ı”. *Tarihten Günümüze Kur’ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*. ed. Bilal Gökçır vd. 313-332. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi Yayınları, 2009.
- Cebeci, Lütfullah. “Mefâtihu’l-Gayb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/348-350. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Ali b. Ebî Talha’nın Tefsir sahifesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, (1969), 55-82;
- Cerrahoğlu, İsmail. “Ali b. Ebû Talha”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/386-387. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Cerrahoğlu, İsmail. “İbn Cüreyc”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/404-406. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Yahyâ b. Sellâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/263-264. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Kur’ân Tefsiri’nin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*. Ankara: A.Ü.İ.F.Yayınları, 1968.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1997.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Yahya İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*. Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1970.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Coşkun, İsmail “Modernliğin Kaynakları: Rönesans Üzerine Bir Değerlendirme”. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/6 (2003), 45-69.
- Coşkun, Muhammed. *Modern Dünyada Kur’ân Yorumu*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Coşkun, Muhammed. *Tefsirin İlk Çağları: Kur’ân Yormunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri*. İstanbul: MÜ İFAV Yayınları, 2019.
- Cündioğlu, Dücâne. “Tefsirde Helenizm: ‘Bilimsel Tefsir’ Zaafı ve Eleştirisi ”. *Bilgi ve Hikmet Dergisi* 4 (Güz 1993), 152-176.
- Çakan, İ. Lütfi. - Eroğlu, Muhammed. “Abdullah İbn Abbâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/76-79. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çalışkan, İsmail. “Geçmişle Gelecek Arasında Çağdaş Tefsirin Umumi Manzarası”. *Eskiye Dergisi* 26 (Bahar 2013), 41-64.

- Çalışkan, İsmail. “Muhammed Esed”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*. Ed. Selim Eren, Ali Öztürk. 10/543-572. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2015
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.
- Çüçen, A. Kadir. “Batı Aydınlanmasının Düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi”. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi(İLKE)*, Atatürk’ün Doğumunun 125. Yılı ve Cumhuriyetimizin 83. Yılı Özel Sayısı, 25-34.
- Dâvûdî, El-Hâfız Şemsüddin Muhammed b. Ali. *Tabakâtü’l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Daru’l Kutubi’l İlmiyye, 1983.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 2018.
- Dinç, Ömer. *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Doğan, Mehmet Zeki - Güneş, Abdülbâki. “Tefsir Tarihine Kısa Bir Bakış”. *İlahiyat* 2 (2019), 47-66.
- Duman, M. Zeki. “Tâbiûn Döneminde Tefsir Faaliyeti”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 209-238.
- Ebû Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ. *Mecâzu’l-Kur’ân*. thk. Fuâd Sezgin. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü’l-Hâncî, 1962.
- Ersöz, İsmet. “Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri”. *Elmalı M. Hamdi Yazır Sempozyumu 4-6 Eylül 1991*. 169-177. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Erten, Murat. “Mağlûbun Gâlibi Taklit Etmesi: İbn Haldûn’un Gözünden Endülüs Osmanlı ve Cumhuriyet Bağlamında Bir Değerlendirme”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 26 (Güz 2018), 297-314.
- Esed, Muhammed. *Mekke’ye Giden Yol*. çev. Cahit Koytak. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- Esed, Muhammed. *Kur’ân Mesajı: Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2000.
- Fazlıoğlu, Şükran. “Âişe Abdurrahman”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Asiklopedisi*. Ek-1/57-59. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Ferrâ, Ebû Zekeriya Yahya b. Ziyâd. *Meâni’l-Kur’ân*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1983.
- Güler, Nurdane *Sahih-i Müslimde Kur’ân Atıflı Rivâyetler*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Güllüce, Veysel. *Bilimsel Tefsirde Usul*. Erzurum: Aktif Yayınları, 2007.
- Gündoğdu, Hakan. “Hümanizm Bir Din midir?”. *Dinler Tarihi Araştırmaları-II Sempozyumu*, 99-125. Konya: Dinler Tarihi Yayınları, 1998.
- Gürsoy, Kenan. “Laiklik”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Asiklopedisi*. 27/61-62. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur’ân’ı Kerîm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: MÜ İFAV Yayınları, 1993.

- Hatiboğlu, İbrahim. “İsrâiliyat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/195-199. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Hermas, Abdürrezzâk b. İsmail. “Medine Tefsir Okulu”. çev. M. Kâzım Yılmaz. *Diyânet İlmî Dergi* 35/3 (1999), 13-26.
- Hûlî, Emin. *Kur’ân Tefsirinde yeni Bir Metod*. çev. Mevlüt Güngör. İstanbul: Bayrak Matbaası, 1995.
- Hûlî, Emin. *Menâhicü tecdîd fi’n-nahv ve’l-belâga ve’t-tefsîr ve’l-edeb*. Kâhire: Dâru’l-Ma’rife, 1961.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dar’ut-Tunisiye li’n-Neşr, 1984.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Zâkir Kadir Ugan. 3 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1996.
- İbn Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Meşâhîru ulemâ’i’l-emsâr*. Beyrût: Dâru-l Kütüb-ü’l İlmiyye, 1995.
- İbn Teymiyye, Takiyüddin Ahmed. *Mukaddimetün fi usûli’t-tefsîr*. thk. Adnan Zarzûr. Beyrut: y.y., 1972.
- İbnü’n-Nedîm. *el-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. Tahran: y.y., 1971.
- İnalcık, Halil. *Rönesans Avrupası Türkiye’nin Batı Medeniyeti İle Özdeşleşme Süreci*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- İşler, Emrullah. “Zeccâc”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/173-174. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kahraman, Kemal. “Muhammed Esed (Leopold Weiss)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Asiklopedisi*. 30/526. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Karagöz, Mustafa. “Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, *Bilimnâme* 5/2 (2004), 55-60.
- Karagöz, Mustafa. “Terim, İçerik ve İşlev Analizi Işığında Sosyoljik Tefsir”. *Tarihten Günümüze Kur’ân’a Yaklaşımlar*. ed. Bilâl Gökçir vd. 307-338. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi Yayınları, 2010.
- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur’ân’ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Karagöz, Mustafa. *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.
- Karaman, Hayrettin. “Modernist Proje ve İçtihad”, *İslâm ve Modernizm, Fazlur Rahman Tecrübesi Sempozyumu*. 156-164. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.
- Kaya, Süleyman. *Ekoloji Bağlamında Çevre İmtihanımız*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Kaya, Süleyman. “Erken Dönem Tefsirlerinde Otantiklik Problemi ve Müellif-Eser İlişkisi”. *Cumhuriyet İlâhiyat Dergisi* 24/1 (Haziran 2020), 497-518.
- Kaya, Süleyman. “Modern Dönem Kur’ân Algısı”. *dergiabant AİBÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Bahar 2014), 18-36.
- Keskioğlu, Osman. “Muhammed Abduh”. *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1970), 109-136.
- Kırca, Celâl. “Mezhebî Tefsir Ekolü”. *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 5 (Ekim 1987), 52-61.

- Kırca, Celâl. *Kur'ân'ı Kerim'de Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1989.
- Koç, Mehmed Akif. *Âişe Abdurrahman ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1998.
- Koç, Mehmet Âkif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.
- Koç, Mehmet Akif. “Tefsirde Keyfiliğin Çaresi: Tefsir Rivâyetleri”. *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. ed. Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak. 1/43-55. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Koç, Mehmet Akif. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi –es-Sa'lebî Tefsirinde Mukâtil b. Süleyman Rivâyetleri*. Ankara: Kitâbiyât yayınları, 2005.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, 10. Basım, 2006.
- Kutluer, İlhan. “İlhâd”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/93-96. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- McAuliffe, Jane Dammen. *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Mennâu'l-Kettân. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't- Târihu'l- Arabî, 2002.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyeye, 1419/1998.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmünim Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Okumuş, Mesut. “Felsefî Tefsir Bağlamında İbn Sînâ'nın Kur'ân Sûre ve Âyetlerine Yaklaşımları”. *Diyânet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 157-194.
- Önen, Hacı. “Kur'ân Yorumunda Dilbilimsel Tefsirin Önemi: Ferrâ Örneği”. *Şarkiyat ISCC'17: Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi 14-17 Eylül 2017 Tam Metin Bildiriler Kitabı*. ed. Mehmet Bilen vd. 108-118. Diyarbakır: Şarkiyat Vakfı Yayınları, 2017.
- Öz, Mustafa. “Tabersî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/324-325. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özdirek, Recep. - Çavuşoğlu, Ali Hakan. “Süfyân es-Sevrî”. 38/23-28. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özek, Ali. “el-Keşşâf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/329-330. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özervarlı, M. Sait. “Muhammed Abduh”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/482-487. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özkan, Halit. “Süyûtî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/188-198. (İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öztürk, Mustafa. *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur'âncılık*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

- Paçacı, Mehmet. *Çağdaş Dönemde Kur'an ve Tefsire Ne Oldu?* İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Paksüt, Fatma. "Merhum Dayım Hamdi Yazır", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu 4-6 Eylül 1991*. 169-172. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1981.
- Reccâl, Râşid Abdülmun'im. *Tefsîru İbn Abbâs el-müsemmâ sahîfetü Ali b. Ebî Talha*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1991.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1977.
- Sammoud, Hamadi. "Kuzey Afrika'da Şarklı Bir Müfessir: Yahya b. Sellâm". çev. Salih Akdemir *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 23-36.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *Tefsîr'u Abdürrezzâk*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Sezgin, Fuâd. "Mukaddime". *Mecâzu'l-Kur'an*. mlf. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ. 1/9-29. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1962.
- Sezgin, M. Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. İstanbul: Otto Yayınları, 2017.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l Fikr, 2011.
- Suyûtî, Celâleddin. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. Beyrût: Dâru-l Kütüb-ü'l İlmiyye, 2015.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938.
- Taberî, Muhammed İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 2001.
- Tabersî, Emînü'l-İslâm Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-murtezâ, 1427/2006.
- Taş, Kemalettin. - Berköz, Handan Özdemir. "Modernizmin Kamusal Alan Parametreleri ve Din". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/22 (2015), 81-99.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûati'l-ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru-l Kütüb-ü'l İlmiyye, 1985.
- Taşpınar, Halil. "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme". *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2003), 261-289
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. İbrahim Atve Avz. 5 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Turgay, Nurettin. "Sahabenin Tefsir İlmindeki Yeri". *Bilimname* 14/1 (2008), 35-57.
- Tüccar, Zülfikar. "el-Ferrâ, Hayatı ve Eserleri". *Şarkiyat Mecmuası* 8 (1998), 197-210.
- Tüccar, Zülfikar. "Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/406-408. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Tülücü, Süleyman. "Ma'mer b. Müsennâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/551-552. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Türker, Ömer. *Mukâtil b. Süleyman'ın Kur'an'ı Te'vil Yöntemi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Türker, Ömer. "Mukâtil b. Süleymân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/134-136. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Elmalılı Muhammed Hamdi". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Asiklopedisi*. 11/57-62. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahreddin er-Râzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/89-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yazıcı, Ahmet. *Klasik-Modern Yorum Açısından Bilmen ve Ateş Tefsirlerinin Mukayesesi*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Emir Yayınları, 2000.
- Yıldız, İbrahim. "Ebû İshâk ez-Zeccâc ve Tefsir İlmindeki Yeri", *Harakâni Dergisi* 2 (2014), 83-108.
- Yılmaz, Musa Kâzım. "Mecmau'l-beyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/257. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yiğit, İsmail. "Mevâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/424-426. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Zahitoğlu, İrfan. *Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsîr-i Kebîri'ndeki Hadislerin Tahriri ve Değerlendirilmesi*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim. *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhu*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n nûbelâ*, thk. Şuayb el-Arnaud vd. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1981.
- Zehebî, Hüseyin Muhammed. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetu Vehbe, t.y.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-ubeykan, 1418/1998.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Kâhire: Matba'atu 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1943.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'an*. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü Dâru't Tûrâs, 1984.

